

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

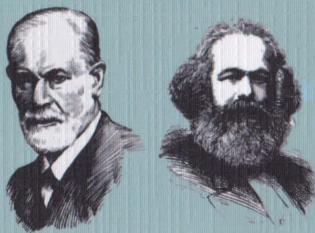
<https://rantey.org>

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>

Birey Sorunsalından Solun Melankolisine
PSİKANALİZİN MARKSİZMLE
YOLDAŞLIĞI



HALÛK SUNAT

PINHAN



Birey Sorunsalından Solun Melankolisine PSİKANALİZİN MARKSİZMLE YOLDAŞLIĞI

HALÜK SUNAT/ İ. Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nden 1980'de mezun oldu. Psikiyatri uzmanlık eğitimini İstanbul Tıp Fakültesi'nde gördü. 1989-96 yılları arasında analizden geçti ve analiz eğitimi aldı. 'Murat Ş. Etaner Psikoterapi Eğitim Vakfı'nın kuruluşuna (1993), eğitim çalışmalarına katıldı. Yazarlarından olduğu *Psikanalitik Kurama Giriş* isimli kitabı yayıma hazırladı (MEPEV Y., 1997 –aynı metin, 2000 yılında Bağlam Y. tarafından kitaplaştırıldı). *Birey Sorunsalı/ Psikanaliz ve Eleştirel Bir Bakışla Marksizm* (Papirüs Y., 1999) isimli çalışması, 2000 yılında, 'Emin T. Eliçin Bilim Ödülü'ne değer bulundu. Adalet Ağaoğlu ve roman dünyasına 'psikanalitik duyarlıklı bakış'ını *Hayal, Hakikat, Yaratı* ile gerçekleştirdi (Bağlam Y. 2001, 2010). Ahmet Hamdi Tanpınar ve yapıtlarına aynı yöntemle bakışının eseri, *Boşluğa Açılan Kapı'dır* (Bağlam Y., 2004). Yazınsal metne psikanalitik duyarlıklı bakışının ilk örneklerini *İmgenin Tılsımlı Rüzgârı* (Yirmidört Y., 2006), Spinoza'nın felsefesini ele alıp psikanaliz ve hayatla buluşturduğu metinlerini *Spinoza ve Psikanaliz ve Hayat* (Yirmidört Y., 2008) adıyla kitaplaştıran yazarın, Spinoza'nın kendilik kuruluşu ve felsefesini irdelediği çalışması 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakış'la *Spinoza ve Felsefesi* (Bağlam Y., 2014), aynı duyarlıkla gerçekleştirdiği roman okuma örneklerinden oluşan kitabı 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla' *Romanları Yaşamak* (NotaBene Y., 2018), yazınsal yaratıcı tavrı sorguladığı kitabı, 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla' *Yaratıcı Tavır* (NotaBene Y., 2019), –kuram, uygulama ve kültürel açımlarıyla– psikanalizi anlattığı kitabı ise, *Freud'un Psikanalizi'*dir (Pinhan Y., 2020). PEN üyesi de olan yazar, psikanaliz-felsefe/siyaset-yazınsal eleştiri türündeki yazılarını, *Birikim, Defter, Virgül, Varlık, Milliyet Sanat, E, Doğu-Batı, Düşünbil, Ayrıntı* dergilerinde; *Radikal, Birgün, Taraf, t24, Gazete Duvar, Birikim Güncel* gibi gazete ve internet ortamlarında yayımladı. *Psikanaliz Yazıları'na, Hayata Bakan Edebiyat* (Boğaziçi Ü. Y., 2003), *Yazının Gül Dikeni* (İthaki Y., 2010), *Sınıf İlişkileri/ 'Sureti Soldurulmuş Bir Resim mi?*' (Bağlam, 2011) ve *Klinik Felsefe* (Pinhan Y., 2020) isimli kitaplara makaleleri ile katkıda bulundu.

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

Birey Sorunsalından Solun Melankolisine
PSİKANALİZİN MARKSİZMLE YOLDAŞLIĞI
Halûk Sunat

© Pinhan Yayıncılık, 2021
© Halûk Sunat

Birinci Basım: Haziran 2021

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 44865

Pinhan Yayıncılık | 277

ISBN: 978-605-7768-67-4

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

**Birey Sorunsalından
Solun Melankolisine
PSİKANALİZİN MARKSİZMLE
YOLDAŞLIĞI
Halûk Sunat**



Kızıma

İçindekiler

Önsöz | 9

1

Ruhbilim Bahsi | 13

Louis Althusser'in Felsefi Yordamı ve Psikanalizin Konumu | 13

Louis Althusser'in Gözünden Psikanaliz ve Marksizm | 22

Marksist İdeoloji Kavramını Sorgulayıp Psikanalizin Konumu | 27

Wilhelm Reich'in Diyalektik Maddeci Bakışıyla

Psikanalizin Konumu | 34

Frankfurt Okulu'nun Psikanalizi Konumlandırışı | 46

1920'ler Almanyası'nda Psikanaliz ve Marksizm | 56

*Marksizmde Birey Sorunu, Tarihsel-Maddeci Diyalektik
Felsefe ve Spinoza | 60*

2

Din Bahsi | 71

Marksizm ve Din | 71

Freud'un Psikanalizi ve Din | 86

Spinoza'nın Felsefesi ve Din | 88

Değerlendirme | 95

3

Felsefe/Siyaset Bahsi | 99

Yabancılaşmadan Komünizme Marksizmin Yol Hikâyesi | 99

Değerlendirme | 122

Ek/ 1. Louis Althusser'in Marksist Epistemolojik Kopuş ve (anti)

Hümanizm Değerlendirmesi | 127

Ek/ 2. Murray Bookchin ve Engels Üzerinden Tahakküm Eğilimi ve

Hiyerarşileri | 130

Ek/ 3. Agnoli, Mandel, Gramsci ve Marksizm | 136

<i>Ek/ 4. Sosyalist Siyasi Etkinliğe Dair Öneriler</i>	<i> 142</i>
<i>Ek/ 5. Proletarya Diktatörlüğü</i>	<i> 149</i>
<i>Ek/ 6. Yabancılaşma ile İlgili Diğer Bazı Yaklaşımlar</i>	<i> 152</i>

4

Sanat/Yaratma Bahsi | 155

<i>Marksist Estetik Açılım ve 'Sosyalist Gerçekçilik' Deneyimi</i>	<i> 155</i>
<i>Değerlendirme</i>	<i> 177</i>
<i>Marksist Estetik Açılıma Katkı/ Caudwell ve 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakış'</i>	<i> 178</i>
<i>Değerlendirme</i>	<i> 189</i>
<i>Marksist Estetik Açılıma Katkı/ Belge ve 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakış'</i>	<i> 189</i>
<i>Değerlendirme</i>	<i> 201</i>
<i>Ek/ Sanatsal Yaratıcı Edime İlişkin Değıniler/ Attila İlhan, Rollo May, Hermann Hesse ve Friedrich Nietzsche</i>	<i> 203</i>

5

Sol Melankoli Bahsi | 213

<i>Modernlik ve Sonrasına Dair Tespitler</i>	<i> 215</i>
<i>'Sol'un Tepkisi</i>	<i> 219</i>
<i>Şu, 'İdeoloji' Dediğimiz Şey</i>	<i> 224</i>
<i>'Yas ve Melankoli' ve Komünist İdea/l ile Hesaplaşma</i>	<i> 229</i>
<i>Walter Benjamin'in 'Sol Melankoli'si, Broum, Dean ve Traverso</i>	<i> 235</i>
<i>Ne Yapmalı ya da Sol Melankolinin Aşılması Yönünde Öngörüler/Öneriler</i>	<i> 247</i>
<i>Değerlendirme</i>	<i> 253</i>

Sonsöz | 255

Önsöz

Daha önce yayımlanan *Freud'un Psikanalizi*/ 'Kuram, Uygulama, Kültürel Açılımlar',¹ *Birey Sorunsalı*² isimli kitabımın, 'Psikanaliz' bölümünün yeniden basımıydı. Elinizdeki kitapsa, aynı kitabın, 'Eleştirel Bir Bakışla Marksizm' başlıklı ikinci bölümünün —aradan geçen yaklaşık yirmi yıl sonrasında— yeniden yazımının karşılığı.

Freud'un Psikanalizi'nin 'Yeni Basıma Önsöz'ünde şunu paylaşmıştım: "*Birey Sorunsalı*; 'psikodrama' eğitim ve uygulama süreçlerinden geçmiş, 'analizan'³ olduğu kadar 'analist' boyutuyla da 'psikanaliz'i deneyimlemiş bir 'psikiyatr' tarafından⁴ 'Freud'un psikanalizi'ni tanıtmaya soyunmanın, dahası, kendisini Marksist addeden o psikiyatrin 'psikanalitik duyarlık'la Marksizm eleştirisine heves etmesinin örneği olması bakımından kıymetlidir benim için".

Peki, neden, 'birey, psikanaliz ve Marksizm'? İlginin merkezine bireyi koyan ve toplumsal/kültürel olanı bireyden kalkarak anlamaya/çözümlemeye çalışan psikanalizle, toplumsal/maddi-kültürel olana bireyi ıskalayarak bakan Marksizmin kesişim ve birbirlerine eleştirel bakış üssü *birey* olduğu için.

Freud'un Psikanalizi'nde de yer verdiğim *Birey Sorunsalı*'nın önsözünde şunun altını çizmiştim: "Marksizm, bireye ilişkin duyarlıktan kalktı (1844 *Felsefe Elyazmaları*) ve giderek, bireyi ve so-

¹ Pinhan Y., Şubat 2020.

² Papirüs Y., 1999.

³ "Analysant" Fransızca bir adlandırma (Almanca ya da İngilizce "analysand"dan kaynağını alıyor). Kullanıma sokan, Fransız psikiyatr/psikanalist Jacques Lacan. Analizde olan (sedirde/ 'couch'ta yatan) kişiyi ifade ediyor. Ancak, edilgen bir biçimde "analiz edilen" değil; eğer psikanaliz, sedirde olan için bir "hakikat" arayışı ve o arayış (yüzleşme/hesaplaşma) uyarınca kendini yeniden kurma çabası olarak bir "yaratıcı edim" ise, analizan, analizini gerçekleştiren/yürüten bir faildir. Dolaşısıyla, "analizan", danışana ya da "hasta"ya göre farklı bir yerden söz alandır.

⁴ 1989-96 yılları arasında eğitim analizinde olduğum Ulviye Etaner ve —o yıllarla kısmen iç içe geçen— psikodrama eğitimine katılma şansı bulduğum Abdülkadir Özbek hocalarımı —bu kitap vesilesiyle de— saygı ve şükranla anmak/anımsatmak isterim. Ve elbet, anılan deneyimlerin Türkiye'de ilk kez o örneklerle yaşandığını da.

runlarını toplumsal/nesnel devingenlerin dolayımında ele alır oldu. Kabaca, üretici güçlerle üretim ilişkisi arasındaki temel çelişkinin açılması, bireyin verili durumunu kavramak için yeterli görülüyor; birey, olsa olsa, söz konusu çelişkinin/çatışmanın aşılma pratiğinin (sosyalist siyasi mücadelenin) öznesi ('pratik siyasi özne') olarak değerlendiriliyordu. Toplumsal ilerlemenin, yabancılaşmanın aşılmasının, vb.'nin önündeki engel, ekonomik/sınıfsal çatışmanın aşılmasına indirgendikçe, pratik özne de, kendi özüne —insani öze— kendisi tarafından ve kendisi için sahip çıkmanın; daha önceki gelişmelerin bütün servetiyle kendine tam bir dönüşün; insanla doğa, insanla insan arasındaki çatışmanın aşılmasının; varoluşla öz, nesneleşme ile kendini pekiştirme, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki kavga'nın gerçek bir çözümünün; güzelliğin ölçülerine göre yaratabilmenin pratik öznesi —bu anlamda, *yaratıcı özne*— olma menziline uzaklaşıyor; tüm meselenin indirgendiği sınıfsal çatışmayı, siyasi erk düzeyinde (devletin ele geçirilmesi!) halletmeye soyunan merkezi-bürokratik yapıların (parti aygıtının) sıradan bir neferi olup çıkıyordu. Böylece, bireyin sıradanlaştığı, taşeronlaştığı, yaratıcılığından alıkondduğu bütün pratiklerde olduğu gibi, sosyalist pratiklerde de *özgürlük sorunsalı* ıskalanıyor; Engels, kendisi ve Marks adına günahın bir bölümünü üstlenmiş olsa da (*Joseph Bloch'a Mektup*⁵ [1890]) süreç içinde günahlar katmerleniyor; *ta-hakküm kültürü*, 'ulvi' sosyalist kaygılar adına yeniden yeniden üretiliyordu".

Freud'un Psikanalizi'nde ise; psikanaliz kuramının temel başlıklarını (*bilinçdışı kuramı*, *dürtü kuramı* ve *yapısal kuram*/bir anlamda, bireyin ruhsal kuruluşunu), nevrotik çatışmanın nasıl oluştuğunu ve analitik tedavi ortamında nasıl ele alındığını, çağdaş psikanalistlerin ("nesne ve nesne ilişkileri" kuramcılarının) kurama katkılarını; Freud'un, din, uygarlık ve sanata ilişkin yaklaşımlarını (ve bunların eleştirel değerlendirmelerini) ele almış ve son olarak da, "felsefi bakış" ve "zamanın ruhu" içinde psikanalizi konumlandırmaya çalışmışım. Bütün bu çerçevede oluşan "psikanalitik duyarlık" beni şuraya taşıyordu: "Sigmund Freud" diyordum, "bireyden kalktı, şükür, bireyde kaldı. Her ne kadar, birey özelindeki görüngülerin arkasında yatan toplumsal/nesnel

⁵ 'Mektup'a Üçüncü Bölüm'de ('Felsefe/Siyaset Bahsi'nde 'Değerlendirme' başlığı altında) yer veriyorum.

bileşenleri yabana atmadı, uygarlık adına burjuva-düzeltimci önerilerde bulundu ise de, ısrarla, kurucusu olduğu psikanalizin dünya görüşsel bir kuram olmadığını vurguladı. Psikanalizin bilimsel nesnesi olan “bilinçdışı”na ve onun üzerinden yapılan oluşumlara (bütün bu oluşumlar, kendi aralarında ve toplumsal/nesnel olanla diyalektik bir etkileşme içersindeydiler ve esasta, organik bir altyapının üzerinde biçimleniyorlardı) ve bu oluşumların/süreçlerin, idealist ereklilik veya gerekircilik çerçevesindeki tanımlanışına değil, kendi ‘gerçek’ iç işleyişlerine — maddeci gerekirciliğe— bağlı kaldı ve bütün bu yapılanmaların işleyişinin, yıkılışının, yeniden inşasının devimsel (‘dinamik’) yasalarını ortaya koydu. Böylece; toplumsal/kültürel/nesnel ortam içindeki (ve onunla diyalektik etkileşme halindeki) bireyin, kendine özgü derinliğini; tedavi uygulayımı içinde ise, kendini değiştirebilen bireyin, yaratıcı/‘pratik’ kimliğini tanımamızı sağladı”.

Ve —*Birey Sorunsalı*’nın eşliğinde— psikanalitik duyarlılıkla Marksizme ve Marksist pratiklere bakarken şunu soruyordum kendime: “Marksizm; bireyi gerçekten hesaba katan bir duyarlılığa sahip olsa idi, o ilk seveda, kavruk otlar misali, bu denli kolay tutuşur muydu? Birey ve kaçınılmaz olarak özgürlük sorunsalına burun kıvrımasaydı, tarçın kokulu o şehrin, kaderin atlasındaki yeri bir başka olabilir miydi?” Sorunun ihsasıyla da, psikanalizin tanımladığı yapısallık ve deneyimlediği *yaratıcı edim* içinden bakmalıyız, diyordum, Marksizme ve onun adına yaşanan siyasi pratiğe. Dolayısıyla; demokratik, eşitlikçi ve özgür yeni bir dünyanın kuruluşu umudunu canlı tutabilmek için, bireyin özgüllüğünü, kendine özgü derinliğini tanımalı, önemsemeli ve öylesi bir duyarlılıkla eleştirel bir bakış yöneltmeliydik ona. “Bir gün mutlaka, Marksizmin şiirinden kalkan turnalar, bir halkın solgun tarihine konacak, yıldızböceklerinden gözyaşları silinecek, tarçın kokulu o aşk hiç ölmeyecekse”,⁶ *varoluşsal özerklik* ve yaratıcı edimi ile bireyi/insanı sahiplen(e)memiş Marksist anlayış olmalıydı eleştirimizin menzilinde.

⁶ Tırnak içindeki satırları yazarken, şu dizelerden esinlenmiştim: “nilüferler niçin suya eğilir/ ve niçin/ kavruk otlar gibi/ tutuşur/ o ilk sevdalar/ söyleyin bana / ey kitaplar... var mı/ kaderin atlasında/ tarçın kokulu bir şehir/ inmemiş olsun damlarına/ gözyaşından/ yıldızböcekleri/ ve tarçın / kokulu/ bir aşk/ hiç ölmeyen” (*Düello*’dan ‘Keder Atlası’/ Behçet Aysan Adam Y., 1983, s.18, 19) ve “Bilmiyorum bir turnadan/ Acaba kaç şiir çıkar/ Ama senin şiirinden/ Kalkan turnalar/ Mutlaka bir halkın/ Solgun tarihine konarlar” (*Bir Acıya Kiracı*’dan ‘Misilleme’/ Metin Altınok, YKY, 1998, s. 308).

O umudun canlı tutulduğu — *Birey Sorunsalı*’nın yayımlandığı— 1999’dan bu yanaysa köprünün altından çok sular aktı. Bugün, hakikati, hakikat arayışını ve hakikatliliği itibarsız ve hükümsüz (*post-truth/post-trust*) kılıp insanı ve değerlerini hiçe sayarak (*post-human*) ruhları heder eden *neoliberal kapitalizmin* küresel kalabalığı/kaballığı içinden seslenmeye çalışıyoruz Marksizme; *melankoli*’sinden, melankoliye duçar olmasına yol açan marazlarından arındırıp —eşitlik, özgürlük, demokrasi mücadelelerimizde— tutunabilir miyiz acaba ona, yine, tazelenmiş bir güçle.

Ve işte, elinizdeki kitap, dünden bugüne, eni konu bir Marksizm eleştirisi değilse de —kuşkusuz öyle bir vaadi yok, olmaz—, şu bildik “seksen öncesi” deneyim ve hissiyatıyla psikanalize bulaşmış bir psikiyatrin —psikanalizden edindiği mahsus hassasiyetle— Marksizmle hasbıhali ya da hemhal oluşunun —eleştirel duyarlılıkla yoldaşlığının— izleri olarak kabul görmeli, görecektse. Kanaatim o; özgül konum ve işleyişleri içinde, ne Marksizmin psikanalizden, ne de psikanalizin Marksizmden doğrudan kendine katacağı şey vardır. Dolayısıyla, benim bu kitapta yapacağım da, psikanalizin, *birey/varoluşsal özerklik* duyarlılığından hareketle Marksizmin kuramsal ve siyasi pratik yolculuğuna —esinsel düzeyde— ne katabileceğini; insanın, kendine, emeğine ve emek ürününe, ilişkileri içinde ötekine —hasılı, insanı özüne— yabancılaşmasının aşılmasını murat eden (etmesi kaçınılmaz) yolculuğunda Marksizmle eleştirel yol arkadaşlığı şansını yoklamaya çalışmak olacak.

O minvalde, kitabın ilk bölümünde, “Marksist felsefe açısından psikanalizin, ruhbilimsel açıdan Marksizmin konumlanması”, ikinci bölümde “din”, üçüncü bölümde “felsefi/siyasi yönelim”, dördüncü bölümde “sanat/yaratma”, beşinci bölümde ise, “neoliberal ya da modern sonrası zamanlarda solun melankolisi” bağlamında değerlendiriyorum psikanalizin Marksizmle yoldaşlığını.

1

Ruhbilim Bahsi

Psikanaliz ve Marksizmin birbirlerini eleştirel gözle süzebilecekleri kesişim üssünün birey olduğunu söylemişim. Öyleyse, o buluşma/kesişme noktasındaki konumlanışlarını —ve birbirlerine bakışlarını— anlamaya çalışalım, öncelikle. Marksizmin *tarihsel-maddeci diyalektik felsefesi* gözüyle baktığımızda psikanaliz nereye düşer, söz konusu felsefe ile kan uyumu ne âlemedir, soralım; Marksizmin, ruhbilimsel açıdan —psikanalizin karşısına koyabileceğimiz— kendine mahsus bir bakışı var mıdır, sorgulayalım.

Louis Althusser'in Felsefi Yordamı ve Psikanalizin Konumu

Anılan soruyu psikanalize yöneltmek üzere, psikanaliz bir bilim midir, bir tür felsefe midir, yoksa ideolojik bir açılım mıdır, onu belirlememiz gerekiyor ilkin. Söz konusu ayırtırmayı (felsefe-bilim-ideoloji) “tarihsel-maddeci diyalektik felsefe”ye itibarla —o anlamda Marksist duyarlıkla— gerçekleştiren Althusser’in yordamının işimize yarayacağını düşünüyorum ben. Bakalım.

*Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*¹ isimli çalışmasında, felsefenin konumunu saptarken, felsefenin, didaktik ve dogmatik önermeleri kapsayan tezlerden oluştuğunu söyler, Althusser. Felsefenin önermeleri dogmatiktir, zira, ne matematik ve mantıkta olduğu üzere bilimsel ispata; ne de deneysel bilimlerde olduğu üzere tam bir kanıtlamaya yatkındır o önermeler. O nedenle, felsefi önermeler (veya tezler) için, matematik veya fizikte olduğu üzere, ‘doğruluk’ değil; pratikle ilintisi bakımından ‘uygunluk’ ölçüsü denk düşecektir. Demek ki felsefe birtakım

¹ Louis Althusser, *Birey ve Toplum* Y., çev. Ömür Sezgin, 1984 [1974]. *Freud'un Psikanalizi*'nde, 'Felsefi Bakış ve Zamanın Ruhu İçinde Konumlanış' başlığı altında da değerlendirdiğim bu çalışmanın —daha sonra yayımlanmış ve yararlandığım— bir başka çeviri örneği ise Alp Tümertekin'e aittir (İthaki Y., 2003).

tezler ileri sürmekte, ancak bu tezleri, bilimsel kanıt ve ispata değil, 'akılcı doğrulamalar'a oturtmaktadır. Althusser, devamla şu tezleri ileri sürer: Felsefenin nesnesi, bilimin nesnesi gibi gerçek değildir; felsefenin nesnesinden söz edilecekse, bu(nlar), felsefi/felsefe-içi nesne(ler)dir. Felsefe, tez denen dogmatik önermelerin ifadesi sözcük dizilerinden ibaret olup tezler bir dizgesellik içinde birbirleriyle bağlantılıdır. Dolayısıyla, felsefeci de, bütünü bağlantılarını ve eklemlenmelerini görendir. Filozofun nesnesi 'bütündür', kendisi de o 'bütünselliğin' uzmanıdır.

Felsefenin, bilim adına ve bilimin yerine bilimsel sorunları çözmeye soyunamayacağını; felsefenin sorunlarının bilimin sorunları olmadığını da altı çizilmelidir. Ancak, felsefe, bilimin sorunlarına çözüm getirmese de bu sorunların uygun bir biçimde ortaya konabilmesine elverecek tezler ileri sürer; bilimsel kavramlar değilse de, felsefi kategoriler üretir ve bir araya getirir. Bu kategoriler de, 'felsefi yöntem' olarak birleştirilebilir ve iş görebilir. Lakin, bu yöntem, biçimsellik ve işleyiş bakımından, bilimsel olandan farklıdır.

Peki; felsefe madem bilim değil, acaba 'disiplinlerarası' bir şey olamaz mı? Althusser, disiplinlerarasılık yaklaşımının ideolojik bir önerme olduğunu; bu anlamda felsefenin de, ne disiplinlerarası bir disiplin, ne de disiplinlerarasının kuramı olduğunu söyler.

Felsefe, ideolojik bir şey (de) değildir; çünkü felsefe, 'başlangıç ve son erekler' gibi, dinsel ve ahlaki pratik ideolojilerden çıkarsanan önermelerle ilgilenmez, bunlarla ilgili sorulara yanıt vermez. Felsefe, 'pratik bir ideoloji' değildir; zira, pratik ideolojiler, insanların, bireysel ve toplumsal varlıkları ve tarihlerine ilişkin sorunlar karşısındaki davranışlarını ve somut tavır almalarını yöneten pratik kurallar ('normlar') gibi iş görürken, felsefenin böylesi bir işlevi yoktur. Buradan da bir başka tez çıkar; felsefenin en önemli işlevi, ideolojilerin ideolojikliğı ile bilimlerin bilimselliğı arasındaki çizgiyi çekmektir.

Ya peki, 'insanbilimleri'; insanbilimlerini nereye koyacağız? Althusser'e göre, bazı istinaların dışında (psikanaliz ve bir ölçüde dilbilim), insanbilimlerinin nesnesi yoktur; kuramsal temelleri yanlış ya da belirsizdir. Bir sürü uzun söylemler geliştirmelerine karşın, neyin bilimi oldukları anlaşılmaz. Bu türden insanbilimlerinde, felsefe (idealist özellikleri ile), eksik kuramsal temelin yerine geçecek —egemen ideoloji ile alakalı— bir ideolojik yedek

hizmeti görür. Şöyle der, Althusser: “En sonunda soruların sorusunu sormak gerekiyor: sınırlı bir kaç istisna dışında, insan bilimleri² gerçekten bilim midirler? Yoksa, çoğunlukla, tamamen başka bir şey, ‘toplumsal uyumun ve yeniden uyumun ideolojik teknikleri’ olmasınlar?”³ Yine aradaki sınırı felsefe çekecektir: İdeolojik olan, toplumsal pratikle ilgili bir şeydir; bilimse, kendi nesnesinin bilgisi ile alakalıdır.

Öyleyse, ideolojik olanla, bilimsel olanın arasındaki sınırı belirleyen felsefenin ne olduğunu biraz daha açalım. Bu noktada, felsefe için tayin edici önemi daha önce vurgulanmış olan, “uygun/uygun değil” ölçütünü yeniden ele almak gerekiyor. Felsefi önermelere ilişkin, ispatlanmış ya da kanıtlanmış oldukları için “doğru” diye anılan bilimsel önermelerden farklı olarak, uygun/uygun değil, denir. Doğru, bilgiyle; uygunluk, pratikle ilişkilidir. Uygun sözcüğü, Althusser için, felsefeye girebilmenin parolasıdır. Daha önce, ideolojik olanın da pratikle ilişkili olduğu söylenmişti; felsefenin uygunluğunun ilişkili olduğu pratikle, ideolojik olanın ilişkili olduğu pratik arasındaki ayrım nedir peki? Althusser, bu ayrımı somutlamak için, ‘savaş’ örneğini veriyor: Aziz Thomas için, uygun savaşları uygun olmayanlardan ayırt ettiren ölçü, “adalet”tir. Halbuki, —sözgelimi— Lenin için bir savaşın uygunluğu, Aziz Thomas’ınki gibi o savaşı verenlerin adaletle ilgili (neyin adil olduğu ile ilgili) öznel tercihlerine (bu anlamda uygunluk ideolojik bir nitelik kazanır) değil, o savaşı uygun kılan “sınıfsal/nesnel” koşullara bağlıdır. Thomas’ınkinde, öznel istemlere dayalı bir pragmatizm; berikindeyse, içinde yer alınan nesnelin kendi iç çelişkileri/çatışmaları belirleyicidir. İşte, felsefenin pratikle ilişkisi, böyle bir uygunluğa yaslanır.⁴

² Çeviri metinden alıntılarını düzeltilmeden kullanılmasının —çevirmenin tercihlerine saygı gereği— uygun olduğunu düşünüyorum. Örneğimizde ise, benim için doğrusu, “insan bilimleri” değil, “insanbilimleri”dir. Ömür Sezgin’in çevirisinde —kitap adında— “Bilim Adamlarının” denmiş; Tümertekin’in çevirisinde olduğu üzere “Bilimadamlarının” demek doğru olur. Öte yandan, iki çeviride de, “savants” için “bilimadamları” karşılığı kullanılıyor; ben, “biliminsanları” demeyi tercih eder(d)im.

³ Agy. s. 39.

⁴ Althusser’in felsefi önermeler için neyin tayin edici olduğu tartışmasını yürüttüğü bu kesitte, Alp Tümertekin, benim alıntıladığım “uygun/uygunluk” yerine “doğru/doğruluk” karşılıklarını seçmiş (s. 61-62). Sözcük çözümlemelerini bir yana koyarsak, ben, Ömür Sezgin’in tercihinin Althusser’in muradına daha bir açıklıkla hizmet ettiğini düşünüyorum.

Buraya kadar, felsefe, bilim ve ideolojinin kapsamalarını ve sınırlarını anlamaya çalıştık. Psikanalizin konumunu da anılan ölçütlere dayanarak belirlemeye çalışacağız. Ancak ona geçmeden önce, —Freud’un konumunu belirlememize yardımcı olmak üzere— “bilimadamının kendiliğinden felsefesi” kavramını ele almak istiyorum.

Althusser, her bilimadamında uyuklayan bir filozof olduğunu; bir başka deyişle, her bilimadamının bir ideoloji veya bilim felsefesi ile yüklü olduğunu söyler ve buna, “bilimadamının kendiliğinden felsefesi” adını verir. Ancak; bilimsel pratik ‘kendiliğinden bir felsefe’den ayrılamaz ise de, şu ayrım vurgulanmalıdır: söz konusu felsefe, “maddeci” felsefeden besleniyorsa yardımcı, “idealist” felsefeden besleniyorsa engelleyicidir. Neden? Çünkü, maddeci felsefe için öznel olarak kafamızın içinde belirlediğimiz doğrular değil, maddenin kendi iç uygunluğu —o demektir ki, nesnel diyalektiği— muteberdir.⁵

Sonuç olarak Althusser şuraya varır: “1. Bilimlerin felsefe tarafından bir ‘sömürüsü’”; (“Bizim önerdiğimiz felsefe, bilimin ‘kurtuluşunu’ istemiyor. O, bilim adamlarını, bilimin kurtuluşunu isteyen her felsefeden kuşkulanmaya çağırıyor. ‘Kurtuluş’ sorununun dinsel olduğunu ve ne bilimle ne de uygulaması ile hiçbir ilişkisi bulunmadığını; bilimin ‘sağlığının’ yine bilimin işi olduğunu öğretiyor; ve ‘kritik’ de olsalar, bilimsel sorunların çözümünde yine bilim adamlarına güveniyor.”); “2. Bilim adamlarının ‘bilinçlerinde’ ya da ‘bilinç altlarında’⁶, ‘bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi’ vardır.”⁷

Evet; bilimlerin felsefe tarafından bir sömürüsü vardır. Daha doğrusu, der Althusser, filozofların büyük çoğunluğu bilimleri bilimsel pratiğin yararı hilafına sömürünüşlerdir. İdealist felsefelerin temel niteliği olmuştur bu tavır. Bilimleri, —dinsel, ahlaki, hukuki, estetik, siyasi, vb.— sınıflı toplumun işleyiş ve süregitmesinde rol alan pratik ideolojiler(in) uğrunda kullanmışlardır.

⁵ Bilimadamının kendiliğinden felsefesini besleyen/etkileyen maddeci ve idealist felsefeler arasındaki çatışma yüzyıllardır süregelmekte ve bu çatışmanın kendisi de, son çözümlemede, ideolojik ve sınıfsal mücadele tarafından belirlenmektedir. Lenin de, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*’de (çev. Sevim Belli, Sol Y., 1976) bunu ortaya koyar.

⁶ İki çeviride de, “bilinçaltı” karşılığı tercih edilmiş. Doğru karşılığın “bilinçdışı” olduğunu hatırlatmak isterim.

⁷ Agy., s. 73, 62, 73.

Bilimleri kendi gerçeklikleri içinde ele almaya yanaşmamış; büyüme zorlukları, sınırlılıkları, işleyişleri, vb. ile ilgili sorunları kullanmış; bu sorunları, bilim dışı pratik ideolojilerin(in) çıkarları/değerleri uğruna birer kanıt veya güvence olarak alıp sömürmüşlerdir.

Şunu da sorar ama Althusser; bilimlerin felsefe tarafından sömürülmesi günahı, yalnızca idealist felsefelere mi aittir? Aca-ba, tarihsel/diyalektik maddeci felsefe, bilimleri sömürme tehlikesinden *a priori* ('önsel') olarak korunmuş mudur? Dürüstçe, mutlak bir güvence veremeyeceğini söyler. Olsa olsa, böyle bir günaha girip girmediğini denetleyebileceğimiz iki noktaya dikkati çeker. Bunlardan birisi, olgusal olandır: Bilimadamları, bilimsel pratiklerine yukarıdan mı bakılmaktadır, yoksa onların çabalarına hizmet mi edilmektedir; bunu sorgulayabilirler. İkinci nokta, kuramsal olana; söz konusu felsefenin nasıl bir felsefe olduğunu sorgulamaya ilişkindir. Aslında, tüm büyük felsefi akımların belirli bir konjonktürde varolan pratik ideolojilerin — egemen ideolojinin ve onun egemenliği altındaki ideolojilerin, diyebiliriz— değerlerine bağımlı oldukları doğrudur da. "Hatta biraz daha ileri gidelim," der, Althusser; "dinsel, spiritüalist ya da idealist olmasa bile, *her* felsefenin şu ya da bu pratik ideolojinin 'değerleriyle', (sınıf mücadelesi temeli üzerindeki) ideolojik mücadelede söz konusu olan değerlerle, organik bir ilişki içinde bulunması çok mümkündür. Bu da demektir ki, sözünü etmediğimiz *maddeci* felsefeler de bu yasanın kapsamına girmektedir."⁸ Ancak, felsefelerin (doğal olarak, kendisini maddeci diye tanımlayan felsefelerin de), pratik ideolojik gerçekliklere ve onların işleyişlerine bağımlılığı edilgen bir biçimde olmak zorunda değildir. Bu bağımlılığı denetlemeye elverecek bilginin ilkeleri Marks tarafından tarihsel maddecilik içinde verilmiştir. Eski maddeciliği diyalektik maddeciliğe dönüştüren bu bilgi, felsefeyi bilime dönüştürmemekte ama onun pratik ideolojilerle ilişkisinin bilimsel bilgisini vermektedir bize. Böylelikle, bilimadamı, kendi bilim alanına eğilen felsefelerin hayatın maddi çelişenleri bağlamındaki 'uygunluğu'nu tartabilecek, sorgulayabilecektir.

Yeniden, bilimadamının kendiliğinden felsefesi meselesine geliyoruz. Daha önce de vurgulandığı üzere, bilimadamının bilimsel pratiği içinde iki tür kendiliğinden felsefi yönelimi vardır:

⁸ Agy., s. 87.

Bilimsel pratiği, idealist felsefi sorunsallar içinde yaşamak (idealist tutum) ya da bilimsel pratiğini, nesne(s)i'nin bilgisi ile sınırlı ve her türlü öznelliğin dışında tutmak; bir anlamda felsefeye gereksinmeyen (maddenin iç yasaları uyarınca çalışan) bir felsefe (maddeci tutum). (Althusser şunu da ekler: bilimadamının kendiliğinden felsefesi, bilimadamlarının dünyaya ilişkin düşüncelerinin tümü —veya onların dünya görüşü— anlamına gelmez. Söz konusu felsefe, bilimadamlarının yalnızca bilimsel pratikleri ile ilgili bilinçli veya bilinçsiz düşüncelerini kapsar. Dünya görüşü ile bu ikincisini —her ne kadar derin bağlarla bağlı olsalar da— birbirinden ayırmak gerekir.)

Yeni bir durum çıkıyor ortaya: İdealist tutumda belirleyici olan bilime dışarıdan etkide bulunan pratik ideolojilerse (dinsel, ahlaki, siyasi, hukuki, vb.), peki, bilimadamının kendiliğinden felsefesini idealist yönde etkileyen bu egemen ideolojiler karşısında ne yapılmalıdır? Elcevap: ona denk bir başka gücü onun karşısına koymalıdır. Bilimsel pratiği sömürmek yerine ona hizmet eden ve saygı duyan, idealist aldatmacaları eleştirecek ve onu ortadan kaldıracak felsefi bir güç olmalıdır bu; 'maddeci' felsefi bir güç (kuşkusuz, tarihsel/diyalektik maddeci anlamında). Dikkat edilirse, burada müdahale yalnızca bilimadamının kendiliğinden felsefesinedir. Felsefe, ancak felsefeye müdahale etmekte, bilimin kendi iç sorunlarına ve pratiğine karışmamaktadır.

Şimdi de, birlikte, —Sigmund Freud ve psikanalizini hem konumlandırma, hem de başta niyetlendiğimiz sorgulamada yol gösterici olması amacıyla— Althusser'in bilimadamının kendiliğinden felsefesini ele alışı somutladığı Jacques Monod örneğine bakalım.

Monod'nun bilimsanı olarak çalıştığı alan, *modern biyoloji*dir. Bilindiği üzere, modern biyolojide, kalıtımın oluşturunusu, bekçisi ve evrimin kaynağı —biyolojinin felsefe taşı— olan "de-zoksiribonükleik asit" (DNA) bulunuşu temel önemdedir. Bu buluşla, klasik kuramın kavramları (evrim, ereklilik) muhafaza edilmişse de, onlara ilişkin dirimselcilik, mekanikçilikle birlikte, —biyolojinin güçlükleri ve sonuçlarını sömüren— dinsel ve metafizik eski kuramlar aşılmuş ve reddedilmiştir. İşte, böyle bir alanda bilimsel çabasını sürdüren Monod'nun kendiliğinden felsefesini ele alırken şu dört öğeyi vurgular, Althusser:

Birincisi; 'bilim-içi' alanda, —kendisi öyle olduğunu söyleme-

se de— maddeci ve diyalektik bir yaklaşıma sahiptir, Mono. Maddecidir, çünkü, canlı sistemlerin maddi dünyada ortaya çıkışlarını ve bu ortaya çıkışın fizik dayanağının DNA olduğunu söyler. Diyalektiktir; zira, hayatın maddi dünyada belirdiği kabulü, hayatın hikmetini tanrısal bir ereği gerçekleştirmek ya da tini üretmekte bulan dinci-spiritüalist eğilimin açıkça reddidir.

‘Bilim-dışı’ alandaysa (ikinci öge), Monod, insan türünün tarihsel ve toplumsal varoluşuna biyofizyolojik temel olarak dilin “biyonörolojik dayanağı”nı verdiği için ‘mekanikçi maddeci’dir ve güncel karşılığı ile bu, ‘idealizm’dir. Dilin insanı yarattığını söylerken; insanlık tarihinin gerçek temelini, yani onun bilimsel anlaşılabilirliği ilkesini, toplumsal varoluşun maddi koşullarına değil de, “noosfer”in (dilde dile gelen, bilgi ve düşünceler krallığı) madde dışılığına bağladığı için idealisttir, Monod. Biyolojik maddecilik, biyoloji dışında, tarih alanında mekanikçi bir kullanıma sokulduğu için, maddeci eğilim, idealist bir eğilime dönüşmektedir. Öte yandan, Monod’ya göre, tarihin özünü noosferin ortaya çıkışı oluşturduğu ve ortaya çıkışların gizli amacı sanki noosferin ortaya çıkışıymış gibi görüldüğü için, bilim-içi alanda maddeci olan diyalektik, bilim-dışı alanda idealist olmuştur. Ayrıca, Epikür’den beri, biyolojinin erkekiler tarafından sömürülmesine karşı olumlu maddeci bir rol oynayan ‘rastlantı’ kavramının, biyolojiden tarihe geçişte de muhafaza edilmesi — tarihsel maddeci anlayışın bir yana bırakılması—, Monod’yu bu noktada da idealist kılmaktadır.

Monod örneğinde üçüncü inceleme ögesi, ‘felsefe’dir. Althusser, bu başlık altında, biliminsanının kendiliğinden felsefesi içinde iş gören ve varolan felsefelerden alınmış şeyleri anacaktır. Bu bağlamda Monod’nun felsefi eğilimi, ‘tanrıtanımazlık’ ile birlikte, idealist-spiritüalist bir eğilim; tanrıtanımaz bir ahlakıdır. Monod’nun felsefesinde, maddecilik ve idealizm arasında belirli bir gerilim/çatışma vardır. Bilimden söz edilmesi, özellikle dinin yadsınması, maddeci eğilimleri yansıtır; ahlaksa, açıkça ve ege-men bir biçimde idealist eğilimi. Ancak, bilimden söz edilmesi de, bilimin yüceltilmesi tarzında olduğundan, çatışmada idealist taraf ağır basar. Bilimleri tarihin temeli ve motoru olarak gören; tarihi son çözümlemede, bilgilerin, bilimlerin ve bilimsel düşüncelerin tarihine indirgeyen; Aydınlanma ile birlikte, 18. yüzyıldan beri klasikleşmiş tarih anlayışıdır bu; idealist bir tarih anlayışı.

Dördüncü inceleme ögesi ise, 'dünya görüşü'dür. Althusser, dünya görüşünün, bilimlerle felsefenin kurduğu ilişkiden farklı bir ilişki kurduğunu ve 'pratik ideolojilerin değerleri'ne odaklandığını söyler. Dünya görüşü, pratik ideolojiler olan din, hukuk, siyaset, vb. alanlara ait eğilimleri ifade eder. Doğrudan ya da dolaylı bir biçimde, din, ahlak, siyaset, tarihin anlamı ve insanın kurtuluşu meseleleri gibi sorunlarla ilgilenir. Dolayısıyla, her dünya görüşü sonuçta, 'belli bir siyasi eğilim'e denk düşer. Althusser, Monod'ya baktığında, dünya görüşünün merkezinde modern dünyanın yabancılaşması ve kurtuluşu sorunlarının olduğunu görür. Monod'ya göre, dünyanın temeli bilimsel bilgi olduğu için, yabancılaşmanın aşılması ve kurtuluş da, bilimsel bilginin (bilimsel bilgi ahlakının) ve biliminsanın eyleminin baskın kılınması ile olacaktır. Dolayısıyla, Monod, bilgiyi tarihin özü ve kaldırıcı yaptığından idealisttir ve buna dayalı siyasi eğilimi de idealisttir.

Her dünya görüşü nasıl başka dünya görüşleri ile ilintisi içinde mevcut ise, Monod'nun anılan dünya görüşü de, 'dinsel' ve 'Marksist' olanla ilintisi (veya farklılığı) içinde mevcuttur. Dine karşı tutumu kesindir Monod'nun; modern dünyayı kurtaracak değerler olarak tanıtarımaz ve bilimsel pratik üzerine kurulu ahlakı savunur. Dolayısıyla dinsel ahlaktan kesin olarak ayrılır. Öte yandan, toplumsal kurtuluştaki, bilime dayalı aristokratik aydın ahlakı —ne kadar bilime dayalı olsa da, eninde sonunda ahlaktır bu— öngördüğü için de, toplumsal kurtuluştaki sınıf mücadelesini esas alan Marksizmden (dolaylı olarak) ayrılacaktır. Dine karşı tavrı açık; sosyalizme karşı tavrı ise, dolayımıdır. Ancak sonuçta, Monod'nun siyasi tavrını belirleyen, idealizmin maddeciliğe karşıtlığıdır.

Althusser'in —ana hatlarıyla vermeye çalıştığım— felsefi yordamı ve Jacques Monod örneğinden yararlanarak şimdi de —Marksizmle yoldaşlığa soyunduracağımız— psikanalizi ve bir biliminsanı olarak Sigmund Freud'u konumlandırmaya çalışalım.

1. Freud'un psikanalizi, her ne kadar matematik veya deneysel bilimlerde (örneğin, fen bilimlerinde) olduğu üzere, kesinlikli ispat veya kanıtlamalara bire bir bağlı olmasa da —bu belki de, *organo-dinamik kuramın* bütünlüğünün pratikte yeterince kurulamamış olmasına bağlıdır— pratik görüngüleri çerçevesinde doğrulanmalara yaslanan, nesnesi (psikanalizin nesnesi bilinçdışı ve onun üzerinden yapılanan olgulardır) 'gerçek' olan ve kuramı

belli bir iç tutarlılık ve bütünlük taşıyan, bir 'bilim'dir. Dolayısıyla psikanaliz, nesnesi ve onunla ilişkisi itibarıyla, ne bir felsefe ne de bir ideolojidir.

2. Bir bilim olarak psikanaliz, kendi bilimsel nesnesini ele alırken (somatik/bedensel kaynaklı, gerçek/nesne dünyası ile ilintisi içinde bir idea'ya bağlanan ve yine gerçek dünya referansları —dil içre tanımlanan yasaklar/yasağın bilgisi— üzerinden bastırılan dürtüler —dürtü temsilcisi idealar— ve bu bastırma sürecinde, doğumla gelen id içinde yapılanan bilinçdışı ve onunla ilintili görüngüler), kendisini, yalnızca özgül nesnesi ve onun kendine özgü işleyişi ile sınırlı tutar. Bu yüzden her türlü ruhsal olgu (rüya, sürçme, belirti biçimlenişleri, vb.), idealist ereklilik veya gerekircilik içinde değil, bağlı olduğu nesnenin kendi 'gerçek' iç işleyişi çerçevesinde açıklanır. Dolayısıyla psikanaliz, o vakte dek dinci ve gizemci yaklaşımların idealistçe sömürdüğü ruhsallığı, dünya içre bir olgu (maddeci gerekircilik içinde bir olgu) olarak maddileştirmiştir.

3. Yine ayrı gerekçelerle Freud'un kendi bilim-içi alanındaki tutumu (her ne kadar, Freud, kendisini öyle adlandırmasa da), kendiliğinden maddeci ve diyalektiktir. Bilim-dışı alandaysa, Freud, dürtüsellik ve onun üzerine kurulu olguları (babaerkillik, ensest yasağı, suçluluk duygusu, din, vb.), ağırlıklı olarak kendi içine kapalı bir döngüsellik içinde ele aldığı ölçüde idealisttir. (Ancak, Freud'un, hiçbir olguyu tek bileşene dayandırmamak yolunu uyarısını —ayrı ayrı, hem ruhsal hem de ekonomik bileşenler için geçerli olan uyarısını— unutmamak gerekir!)

4. Freud'un felsefesi (Freud'un kendiliğinden felsefesi içinde iş gören ve var olan felsefelerle ilintisi içindeki felsefesi), tanrıtarınamaz bir ahlaka dayanır. Gerek ruhsal olguların kendisini, gerekse ruhsallığı içinde bireyin kendisini değiştirmesini, tümüyle bireyin kendi dünyevi iradesine bağlar. (Bu bir anlamda onu maddeci kılarken, bireyin belirlenimlerindeki maddi/sınıfsal bileşenleri dikkate almadığı 'oranda' onu idealizme yaklaştırır.)

5. Eğer dünya görüşü'din, hukuk, siyaset ve özellikle de toplumsal kurtuluşla ilgili bir meseleyse; Freud, dinsel erekliliği dışladığı, maddi dünyanın belirleyiciliğindeki bastırma sürecini (belirli ölçülerde) yıkararak, bireyin kendini yeniden kurmasının tümüyle kendi elinde olduğunu savladığı, toplumsal olanın nesnel/sınıfsal çehresini bizzat değiştirmeye yetmese de, o koşullardan mustarip ve malul bireylerin muhalif kimliklerini ayaklan-

dırmaya müsait bir tedavi pratiğini kurduğu için, 'devrimci' bir dünya görüşüne sahiptir. Ancak (ve yine), sınıfsal ve nesnel olanın, bireyin belirlenimindeki 'ağırlığı'nı tanımazdan geldiği, bireyin selameti (toplumsal kurtuluşu) adına din-hukuk-siyaset alanlarında bireyin üzerindeki baskıları 'azaltacak' ölçekte 'düzeltim' (reform) talepleri ile yetindiği (veya bunlara bel bağladığı) için (ve o oranda), dünya görüşsel anlamda idealisttir.⁹

İlk başlığımız altında, Althusser'in, felsefenin, ideolojinin ve bilimin içerim ve sınırlarını nasıl belirlediğini, "biliminsanın kendiliğinden felsefesi"nin ne olup nasıl işlediğini anlamaya çalıştık. Bilvesile, Althusser'in (felsefi) yaklaşımını bir yordam olarak benimseyip (o demektir ki, "Marksist" bir pencereden) hem psikanalizin kurucusuna, hem de psikanalizin bilim nesnesi ile münasebetine ışık tuttuk.¹⁰ Şimdi de, Althusser'in kendisi Freud ve psikanaliz hakkında ne söylemiş (yoldaşlık zeminine nasıl ışık tutmuş) ona bir bakalım.¹¹

Louis Althusser'in Gözünden Psikanaliz ve Marksizm

*Psikanaliz Üzerine Yazılar/ 'Freud ve Lacan'*¹² adı altında kitaplaştırılan yazılarından "Marx ve Freud Hakkında"nın girişinde, Althusser, nedenleri sorgulanması gereken "semptom" niteliğindeki direnmelere karşın, "toplumsal" ya da "beşeri" alanda iki büyük bilimsel keşif olduğunun kabul edildiğini söyler. 'Toplumsal' ya da 'beşeri bilimler' alanında o vakte dek duyulmadık —ve öngörölmeleri de tamamen olanaksız— iki keşfin, (16.—19. yüzyıl arası) yükselen ve iktidara yerleşen burjuvazinin (yani, 'klasik çağın') kültürel değerlerini altüst ettiğinde çoğunluk hemfikirdir. İşte, o keşiflerden biri, Marx'ın eseri olan, koşulları, biçimleri ve sonuçlarıyla "tarihsel materyalizm" ve "sınıf mücadelesi"; diğeryse, Freud'un tanımladığı "bilinçdışı"dır.¹³

⁹ Bu başlık altında, ayrıca, bkz. 'Psikanalizin Penceresinden Bakarken/ Nöroloji, Psikiyatri ve Psikanalizin Epistemolojik Sorgulaması/ Madde-Tin Bağlamında Psikanalitik İlişki' başlıklı yazım (*Libido dergisi*, Temmuz-Ağustos 2015).

¹⁰ Freud'a ve psikanalizine ilişkin —Althusser'in felsefi yordamıyla— yaptığım tespitlerin psikanalizi konumlandığı zeminin çerçevesini kurduğunu; dolayısıyla, Wilhelm Reich ve *Frankfurt Okulu* başlıkları altında paylaştıklarına da oradan baktığımı hatırlatmalıyım.

¹¹ 'Neden Althusser?' diye sorulabilir. Psikanalizi deneyimlemiş, psikanalizle Marksizm arasında köprüler kurmuş müstesna bir Marksist kuramcı olduğu için, derim.

¹² İthaki Y., çev. İrvem Keskinroğlu, 2008.

¹³ Agy., s. 265.

Andığımız yoldaşığa değinirken, Althusser, idealizm ve mekanizmin egemen olduğu günün dünyasında, Freud'un da Marx gibi, "materyalist" ve "diyalektik" düşüncenin örneğini verdiğini ifade eder, öncelikle. Materyalizmi ('maddeciliği') tanımlayan temel tez, gerçeğin düşüncenin ve bilincin dışında olduğunun kabulü ise, evet, Freud materyalisttir. Çünkü, "bilincin önceliğini yalnız bilgide değil, *bilincin kendisinin içinde* de reddetmektedir". "Psişik aygıt"ı —benin [ego'nun] ya da bilinçliliğin onun sadece bir katmanı olduğunu anarak— bir bütün olarak düşünürken de "bilincin önceliğini reddetmektedir," Freud. Daha genel düzeyde, "ahlak kılığına da girmiş olsalar, her türlü idealizme, tinselciliğe ve dine" de karşı çıkmıştır. Freud'un kuramında yer verdiği "yoğunlaştırma", "yer değiştirme", "aşırı belirlenmişlik" ve "bilinçdışının çelişki tanınamaklığı" ("çelişki bulunmamasının her türlü çelişkinin koşulu oluşu") da sadece diyalektik olarak anlaşılabilir.¹⁴

Freud, bilinçdışı ve onun etrafındakileri keşfetmek suretiyle, "birliği 'bilinç' tarafından sağlanmış ya da 'taçlanmış' 'özne' olarak 'insan'"a, "ideoloji"nin olağanüstü hassas noktasına, beş yüzyıl egemen olmuş "burjuva ideolojisinin felsefi biçimi"ne de dokunmuştur (bu, aynı zamanda, materyalizmin altın kuralı olan "*varlığı kendisi hakkında bilinciyle değerlendirmemek*"le de kesişen bir tavidir —"bütün varlıklar kendisi hakkında bilinçten başka bir şeydir"). Halbuki, burjuva ideolojisi, "kendisinin bilincinde özne kategorisi" katında, bireylere, söz konusu ideolojiye boyun eğmeyi kabullenmeleri için ne olmaları gerektiğini gösterir ve bunu da, onlara, her birinin farklı edimlerini başat ideolojinin yönetiminde *birleştirmek* için *birlik* içinde ve *bilinç sahibi* (ideolojik ve politik birliğin bilinci) imiş gibi satar. ("İnsan ideolojisinin nüshaları", aynı zamanda, "bireyin toplumsal kimliğinin birleştiricileri"dir de.¹⁵) İşte, Freud'un bilinç eleştirisi bu birlik üzerinde yoğunlaşmıştır.

Althusser, "bütün burjuva ideolojik sisteminin kuramsal bakımdan en *hassas noktası*"na dokunmakla birlikte, Freud'un, burjuva ideolojisini bir bütün olarak ele alıp üzerinde düşünmeye pek teşebbüs etmediğini söylerken de onu Marx'ın yanına koyar: "Freud bunu yapacak durumda da değildi, çünkü bunu yap-

¹⁴ Agy., s. 268.

¹⁵ Agy., s. 277- 281.

bilmek için onun Marx olması gerekiyordu. Freud Marx değildi, onun *bambaşka bir nesnesi* vardı.” O bambaşka nesne (bilinçdışı) üzerinden egemen ideolojiye dokunması, o ideolojiye inançla bağlı olanların saldırısını üzerine çekmeye yetmişti. Keşif nesneleri arasındaki benzerliği şöyle dile getirir, Althusser: “Amerika’yı ziyarete giden Freud’un bu ülkeye yaklaşırken ‘onlara vebayı getiriyoruz’ demesi meşhurdur. Bu, insanın aklına Marx’ın *Kapital* hakkında söylediği ‘kapitalist burjuvazinin tepesine atılmış en büyük bomba’ sözünü getiriyor”.¹⁶ Her iki keşfin de, çatışmalı, uzlaşma kabul etmeyen hüviyetleri açıktır.

Evet; Freud’un nesnesi Marx’ın nesnesi değildi. Marx toplumsal formasyonu sorguluyordu: Sınıf mücadelesi, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki münasebet ve dolayısıyla “üst-yapı kuramı” (hukuk, devlet, ideoloji). Lakin bütün bunları birer öge olarak değil, “ilişkiler yoluyla” kurdukları nedensellik fikriyle kuramına katıyor; her türlü ekonomik ya da tarihsel sürecin öznelerinin “bireyler” olduğunu reddediyordu. “Bundan ötürü Marx bireylerin *işlevlerin taşıyıcıları* olarak görülmeleri gerektiğini, bu işlevlerin kendilerinin de sınıf mücadelesi ilişkileri (ekonomik, politik, ideolojik ilişkiler) tarafından belirlenip saptandığını” ileri sürmekteydi. Freud, nasıl Marx değilse, Marx da Freud olamazdı; onun kuramı, sadece, andığı “ilişki” içindeki bireyleri (kapitalist veya proleter, işlevlerin taşıyıcıları olanları) muhatap almaya müsait idi. Kaldı ki, *Kapital*’de ya da Marx’ın tarihe ilişkin yazdıklarında her şey yeterince açıktır: “[B]u durumda Marx’ın bir *toplumsal bireysellik kuramından veya bireyselliğin tarihsel biçimlerinden daha öteye gidemeyeceğini* bilmememiz için bir sebep yoktur. Marx’ta Freud’un keşfini sezecek bir şey yoktur; Marx’ta bir *ruhsal yaşam kuramı* kurabilecek bir şey yoktur.”¹⁷

Althusser, yazısının girişinde, sözünü edeceği iki büyük keşfe yönelik, nedenleri sorgulanması gereken (o anlamda ‘septomatik’) bir direnç olduğunu söylemişti. Direncin psikanaliz tarafındaki nedeni, diyor Althusser, bizatihi psikanalizin nesnesinin bilinçdışı olmasıdır. Biraz daha kendi dilimi katarak açıklarsam; bilinçdışı, egemen ideolojinin bireye yüklediği “varlığın kendisi hakkındaki bilinci” ile çatışma halindeki dürtüsel taleplerin “basıtılma”sıyla oluştuğu için, bilinçdışına müracaatla iş gören (nes-

¹⁶ Agy., s. 282.

¹⁷ Agy., s. 283-284.

nesi bilinçdışı olan) psikanalizin keşfi, elbet, 'alan razı veren razı, ne karışır kolağası' tekerine çomak sokacak, huzur bozacak bir keşiftir. Mesele, diyor, Althusser, "bilinçdışının 'doğasından', yani *itilmeden*" kaynaklanmaktadır.¹⁸ "Varlığın kendisi hakkındaki bilinci" uyarınca bastırmalarla oluşmuş bilinçdışını işaret eden psikanalize, bastırımlarıyla malul (egemen ideoloji katında mağnır) ahalinin, işaret edilenin önünü kesmek —gün ışığına çıkarmamak üzere— direnç göstermesinde şaşılacak bir şey yoktur.¹⁹

Althusser, Freud'un psikanalizini maddeci diyalektik felsefe bağlamında değerlendirirken, bilinçdışının ruhsal olduğu kadar "*ruhsal olmayan şeyler*" (ya da, etkisi ruhsal olmayandan türemiş şeyler) de içerdiğini hatırlatır. İzah etmek istediği, bedensel olanla ruhsal/zihinsel olanın iç içeliği; bir ucuyla bedene uzanan şeyin ruhsal/zihinsel alanda ifade bulması halidir —ki, psikanalizi içeriden tanımadan atıp tutan cüretkârlar için de ders niteliğindedir: "Bütün ruhsal yaşam, Freud'un somatik olanın psişik olana gönderdiği 'temsilciler' olarak düşündüğü *tepiler* (*Triebe*) [dürtü] vasıtasıyla biyolojik olana 'dayanır'".²⁰ Şu iyi anlaşılmalıdır:

¹⁸ 'itilme' ile kastının 'bastırma' olduğunu anlıyorum; zira, bilinçdışı, dürtüsel taleplerin —dürtünün temsilci ideasının— bastırılması ile oluşmuştur.

¹⁹ Althusser, Freud'un sadece bilinçdışını değil, —bilinci merkez olarak alan birlik modelinden farklı— farklı sistemler içeren bir "psişik aygıt" tanımladığını da anar: "[S]öz konusu aygıt bilinçdışını, önbilinci ve bilinci kapsar ve bir 'sansür' makamı önbilinç ve bilincin kabul edemeyecekleri tepilerin [dürtülerin] temsilcilerini bilinçdışına iter" (agy., s. 287). Ve bu değişik katmanlar arasında kurulu tek birlik, psişik aygıt içinde yaşanan *çatışmalı işleyişlerin sağladığı birliktir* (agy., s. 288).

²⁰ "İtki'nin ('instinct'/içgüdü) kaynağında yaşanan gerginlik, doyumlandırılma/dindirilme talebiyle bir "fikre" (ideaya) bağlanır ("temsilci idea"). Böylelikle, itki, kendisinin bilinci ile nesnesine yönelen bir arzu/istek olarak "dürtü" ('drive') değeri kazanmış olur. (Uzun yıllar boyunca, Türkçede, içgüdü ile dürtü arasında ayırım gözetilmemiş olduğunu da belirtmeliyim. Öyle hassas bir nokta ki, söz konusu ayırım ayırt edilmeden, 'beden-duygu-düşünce' diyalektik işleyişini anlamak da mümkün değildir —psikanalizi doğru bir yere koymak da). Aslında, "*İstek bilinçli itkidir* (=itkinin bilinci ile itkidir)," diyen Benedictus de Spinoza da muhteşem bir kavrayışla (Freud'dan yaklaşık iki yüz elli yıl önce ve Descartes'tan büyük bir kopuşla) aynı şeye işaret etmiştir. Şu tadımlık alıntıyı da geçerken paylaşmış olayım: "Spinoza, anıksal olanla bedensel olanın ilişkisini 'itki'sellik üzerinden kurarken, âdeta, psikanalizin 'dürtü kuramı'na bir geçiş yapar (daha da doğrusu, iki yüz elli yıl sonraki özgün kuramın mayalayıcısı olur). (...) Spinoza, 1. İtki'nin, insanın özünden/doğasından kaynaklandığına; 2. Öyle olduğu için de, zorunlu olarak, onun sakınıcı yönünde işlediğine ve kendi özünden kaynaklanan itki aracılığı ile insanın kendi sakınıcısına yardım eden şeyi yapmaya belirlendiğine; 3. 'Bedenin değişiklikleri'nin (bunu, 'itki' olarak anlayalım) ideaları yoluyla (yukarıda vurgulandığı gibi, —itki'nin bilinç kazanması anlamında— 'istek'leri aracılığıyla),

“Bu *temsilcilik* anlayışıyla Freud tepinin biyolojik köklerini (temelde yine cinseldir) nesnel bir şekilde tanımış oluyor ama aynı anlayışla bilinçsiz arzu tepisini, *özünün* biyolojik olan tarafından *belirlenmesinden* kurtarıyordu; tepi ‘somatik olanla psişik olan arasında bir sınır-kavramdır’. Söz konusu sınır-kavram aynı zamanda söz konusu edilen sınırın da, yarı somatik olanla psişik olan arasındaki *farkın* da kavramıdır.” ‘Toplumsal/nesnel’ olanla ‘bireysel’in münasebeti bağlamında hatırlatılması önemli; Althusser, Freud’un, psişik aygıtla toplumsal gerçek/lik arasındaki bağı hiçbir zaman yadsımadığının altını çizer: “Bu konuda da, Freud psişik aygıtın ‘dış yüzeyi’nden ısrarla bahsederek bir kere daha *sınırı* düşünmektedir; dış ve toplumsal dünyaya bağlı olmak aynı zamanda bir *gerçeklik farkını*, bu farkın tanınmasını ve kimliğinin saptanmasını belirtmektedir.”²¹

Althusser’in, felsefelerin bilinci kabullenışıyle psikanalizin (bilinç-bilinçdışı ilişkisi üzerinden) bilinci tanımlaması arasındaki ayrıma değinişi de psikanalizi felsefelerden ayırmada kıymetlidir kanımca.²² Felsefi gelenek içinde, bilinç, kendi bilinçdışının da hakikati olarak takdim edilir; bilinçdışı âdeta tanınmamış/tanınmayan bilinçtir. Halbuki, psikanalizde, bilinçle bilinçdışı ilişkisi, birinin ötekini sahiplenmesi/mülk edinmesi ilişkisi olmadığı gibi, —bir başka deyişle— bilinç, bilinçdışının öznesi de değildir. Psikanalizde (tedavide) de, doğrudan bilinç içinden de-

insanın kendisinin ve çabasının bilincinde olduğuna; 4. Bir şeye talebimizin, o şeyi —peşinen— ‘iyi’ olarak kabullenmiş olmamızdan değil, itkimizin bizi o şeye yönlendirmesinden kaynaklandığına —ve bir şeyin bizim için ‘iyi’ olduğu fikrine böylesi bir deneyim ile sahip olduğumuza— işaret eder.” (‘Psikanalitik Duyarlılık Bakışla’ *Spinoza ve Felsefesi*, Halûk Sunat, Bağlam Y., 2014, s. 121.)

Tabii, psikanalizin “dürtü kuramı”nı bilmeden Spinoza’nın felsefi kilit taşı addedilen “conatus” kavramını ve esasında felsefesinin kendisini de uygunca anlamak mümkün değildir. Hal böyleyken, dürtü kuramı dahil tümüyle psikanalitik duyarlılıkla yazılmış *Spinoza ve Felsefesi*’nin, neredeyse aradıkları hemen her şeyi Spinoza felsefesinde bulanlardan en küçük bir tepki almamış olması da ayrıca ilginçtir. Yine de, söz konusu kitabımın da temelini oluşturan *Psikanaliz Yazıları* dergisindeki (Bağlam Y., 2001-2003/ sayı 3, 4, 5, 6) yazılarımda (‘Spinoza ve Psikanaliz’/ I-IV) ve kitabımda dile getirdiklerimle, Althusser’in *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler*’de (Derleyenler: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, Dost Y., 2013) yer alan ‘Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza’ başlıklı yazısının (bilhassa, s. 183’teki değinisinin) birlikte okunmasını tavsiye etmekle yetineyim ben.

²¹ Agy., s. 289.

²² Ben de bunu, ‘Psikanaliz Felsefe(ler)den Ne Bekler?’ başlıklı yazımda açmaya çalışıyordum (*Klinik Felsefe*, Pinhan Y., 2020 içinde).

ğil, bilinçdışının bilinçle dinamik ilişkisi bağlamında bilinçdışı süreçler içinden yol alınır: “Tedavi, ne denirse densin, bilincin ‘kendi hakikatine’ kendi bilinçdışı cinsinden yeniden sahip olması değil, psikanaliz çalışmasına (*Durcharbeit* [derinlemesine çalışma]) tabi tutulan bir bilinçdışında fantazmlar düzeneğinde değişiklikler yapılmasına katkıda bulunmaktadır”.²³

Demek, Althusser’in de altını çizdiği, Marksizmle birlikte klasik çağın içinden yükselen keşif olmak niteliği, Marksist kuramdaki ruhsal yaşama ilişkin boşluğu doldurma hüviyeti, egemen ideolojinin bastırmalarına karşı yanında yer alınması gereken bilinçdışını işaret edişi —ve kendine bilim nesnesi kılışı—, ruhsal olanı bedensel ve dış dünya arasına yerleştirme görüş açıklığı, geleneksel felsefi bilinç kabulünü bilinçdışı ile ilişkisi içinde yeniden müzakere alanına sokabilme cesaretiyle, psikanalizin, Marksizmle yoldaşlık teklifi yabana atılır gibi değildir.

Psikanalizin söz konusu yoldaşığa katkısını yoklamak üzere, şimdi de, Marksist “ideoloji” kavramına “bilinçdışı” merceğiyle bakalım.

Marksist İdeoloji Kavramını Sorgulayışta Psikanalizin Konumu

Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*²⁴ çalışmasında, ilkin, üretim koşullarının yeniden üretimi ve —“ideoloji” dolaşımında— üstyapının altyapı karşısındaki görece özerkliğini ve devletin baskı ve ideoloji aygıtlarını ele alır. Biz, bilinçdışı ile münasebetini yoklamak üzere “ideoloji” meselesini ele alacağız, Althusser’in önderliğinde.

Althusser, Marx’ın, 1844 *Elyazmaları*’ndan sonra, *Alman İdeolojisi*’nde, ‘ideolojinin açık bir teorisi’ni kurduğunu ama kurduğunun ‘Marksist olmadığı’nı; *Kapital*’de de, genel bir ideoloji kuramına yer verilmediğini söyler. Ve ilk kez kendisinin kurduğu kuramsal açılımı paradoksal bir önerme ile başlatır: “İdeolojinin ta-

²³ Agy., s. 291.

²⁴ Çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık, İletişim Y., 2002. Kitabın alt başlığı, ‘Bir Araştırma İçin Notlar’dır (La Pensée, no 151, Haziran 1970). Devam eden bir çalışmanın parçalarından oluşmaktadır. Herhalde, daha geniş bir incelemeye giriş niteliğindedir. Benimse, bu çalışma üzerine bir değerlendirme yazım için, bkz. ‘İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları ve Psikanalitik Duyarlıklı Notlar’, ‘Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla’ *Yaratıcı Tavr* kitabım içinde, NotaBene Y., 2019 (farklı bir açılımla *Sınıf İlişkileri/ ‘Sureti Soldurulmuş Bir Resim mi?’* adlı kitapta da [Bağlam Y., 2011] yer almıştır).

rihi yoktur". Bu önerme, *Alman İdeolojisi*'nde de harfi harfine yer almıştır. (Marx, bunu, ahlak, vb. ideolojiler ve metafizik için söyler.) Ancak, söz konusu yer alış, 'açıkça pozitivist' bağlamdadır: İdeoloji; katıksız bir yanulsama, katıksız bir rüya, yani, bir 'hiç'liktir. Tüm gerçekliği, kendisinin dışındadır. İdeoloji, bu eserde, Freud öncesi kuramcılarının rüyasıyla eşdeğerli bir yere yerleştirilmiştir. Hatırlayalım; "keyfi bir düzenleme ve sıra içinde, kimi zaman 'tersine çevrilmiş', kısacası 'karmakarışık' bir biçimde sunulmuş 'günden arta kalanların' tümüyle hayalî, yani bomboş sonucu"dur, rüya, o kuramcılara göre; biricik pozitif ve anlamlı gerçekliğin, günün, artıklarının gözler kapalıyken keyfi olarak birleştirilmesiyle kurulmuş boş (anlamsız) ve değersiz bir hayalî varlıktır."²⁵

Marx'ı, 'ideolojilerin tarihi yoktur' ifadesiyle anımsıktık. Söylediklerimizle buluşturursak; ideolojilerin tarihi, kendi dışında, 'varoluşlarını maddi olarak üreten somut bireylerin tarihinin bulunduğu yerde'dir; Marx için, biricik anlamlı ve pozitif gerçeklik oradadır. İşte; Marx'a göre, ideoloji, o somut bireylerin tarihlerinden, onların gündelik somut gerçekliğinden arta kalan, anlamsız-yararsız-katıksız bir rüya; hayalî bir 'birleştirme'dir. Ve dolayısıyla, hem hiçbir şey değildir; hem de, 'kendine özgü' bir tarihi yoktur.

Althusser'e göreyse, *Alman İdeolojisi*'nde Marx'ın tavrı 'pozitivist-historisist'tir (olgucu-tarihsici). Ve ondan kökten ayrılarak, Althusser, bir yandan ideolojilerin kendilerine özgü —son kertede sınıf mücadelesiyle belirlense bile— tarihleri olduğunu; diğer yandan da, genel olarak ideolojinin (—ler'in değil!) tarihi olmadığını, tümüyle olumlu bir kabulde savunacak ve şunun altını çizecektir: "Burada, teorik bir nirengi noktası saptamak için, bu sefer Freudcu kavramıyla rüya örneğimize geri dönecek olursak 'ideolojinin tarihi yoktur' önermemiz, Freud'un bilinçdışı ebedîdir, yani tarihi yoktur önermesine doğrudan doğruya bağlanabilir ve bağlanmalıdır (keyfi bir biçimde de değil; iki önerme arasında organik bir bağ olduğu için böyle olması teorik bakımdan da zorunludur)". Devam edelim: "Eğer ebedî sözü (zamansal) her tarihe göre aşkın değil, fakat her yerde varolan, tarih-aşırı, yani tarihin tüm alanı içinde, biçimi değişmeden kalan anlamına geliyorsa, Freud'un deyişini kelimesi kelimesine alıp şunları söyleyeceğim: Tıpkı bilinçdışı gibi ideoloji de ebedîdir". Bilinçdışının tarih-aşırı

²⁵ *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 48.

her yerdeliğiyle ideolojinin mevcudiyeti arasında kurduğu benzerlik kuramsal bir doğrulanma içermektedir, Althusser'e göre. "İşte bu nedenle" der, "kendimi, hiç olmazsa varsayımsal olarak, Freud'un genel olarak bir bilinçdışı teorisi sunduğu anlamda, ideoloji teorisi önermekte haklı görüyorum".²⁶

Althusser, devamla, iki tez ileri sürecektir; bunlardan biri, 'hayali biçimde tasarlanmış nesne', diğeri de, ideolojinin maddiliği ile ilgilidir (dolayısıyla, bu iki tez bizi, —bilinçdışı ile bağıntısı içinde— psikanalizin maddeci felsefeyle kesişimini hatırlamaya da çağıracaktır).²⁷

"1. Tez: İdeoloji, bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayalî ilişkilerini temsil eder".²⁸ Peki; nasıl bir ilişkidir bu? İnsanlar neden gerçek varoluş koşullarını doğrudan tasarımlamak yerine, onları "hayali" bir dönüşüme/yer değiştirmeye tâbi tutmaktadır; neden buna ihtiyaç duyarlar? Kanımca şu açıklama, ideoloji bağlamında, yine, Marksizmle yoldaşlığa çağıracaktır psikanalizi: "'İnsanlar' ideolojide gerçek varoluş koşullarını, gerçek dünyalarını 'kendilerine temsil etmezler'; orada onlara temsil edilen, kendilerinin bu varoluş koşullarına karşı ilişkileridir. Gerçek dünyanın ideolojik, yani hayalî olarak her tasarlanmasının merkezinde bu ilişki yer alır. Gerçek dünyanın ideolojik olarak tasarlanmasının doğurduğu hayalî çarpıtmayı açıklaması gereken 'neden' bu ilişki içinde yer alır."²⁹ Althusser'in, 'hayali'/imgesel olanı, maddi gerçeklikle (daha sonra ekleyecektir: üretim ilişkileri ve onlardan türeyen öbür ilişkiler) 'ilişki'lendirmesi ve hayali çarpıtmaya yol açan 'neden'i de o ilişkinin içine yerleştirmesi önemlidir ve psikanalizin "çatışma" kavramına denk düşer. Nasıl, Freud'un psikanalizinde, rüya, gerçeklik ilkesi çerçevesinde (haz talebi ile gerçekliğin karşılaşması sonucu) yaşanan çatışmanın (ve bastırmanın) bilinçdışındaki —hayal işliğindeki "rüya işlemi"nin— karşılığı ise, Althusser'in andığı ideoloji de, öylesi bir ihtiyaçla ve hayali bir çarpıtmanın mahsulüdür.³⁰

²⁶ Agy., s. 50-51.

²⁷ Bu noktada, *Freud'un Psikanalizi*'ne dönülmeli ve 'öznenin/öznelliğin kuruluşu, nesne/nesne yatırımı, ketlenme-çatışma, bilinçdışı-bilinçöncesi-bilinç, imgeleme-imgeleme' kavramları hatırlanmalıdır.

²⁸ Agy., s. 51.

²⁹ Agy., s. 54.

³⁰ Tam da bu noktada, "İkisinde sınıf"la "kendisi için sınıf" konumunu hatırlatmak yerinde olur. 'Kendinde sınıf', nasıl, bastırma marifetiyle sınıf çatışmasını bilince taşıyamamamızın, hayali çarpıtmalarla yetinen ideolojik konumun karşılığıysa;

“2. Tez: İdeolojinin varoluşu maddîdir.” Zira; ideoloji denen şey, her zaman için, hem bir aygıtta (‘ruhsal aygıt/yapı’ diyelim), hem de onun pratiğinde/pratiklerinde varolur —ve bu varoluş maddidir. Elbet; ideolojinin bir aygıtta ve onun pratiklerindeki varoluşu bir tüfek ya da bir kaldırım taşının maddi varoluşu türünden değildir. Ve sonuçta şunları ileri sürecektir, Althusser: “1. Bir pratik, bir ideolojinin aracılığıyla ve bir ideolojinin içinde vardır ancak; 2. Bir ideoloji, özne aracılığıyla ve özneler için vardır ancak.”³¹ Öyleyse, özneye bakışıyla, kulak verelim Althusser’e.

Az önce andığım ‘Tez’lerden kalkarak, Althusser, ‘özne’yi, ideoloji içre anlama/değerlendirme şansı da verecektir bize. İdeoloji, ancak somut özneler için vardır ve ideoloji kendisini ancak özne/ler aracılığıyla mümkün kılar: “Yani, [ideoloji,] *özne kategorisi* ve işleyişi tarafından mümkün kılır”. Demek ki, özne kategorisi, bütün ideolojinin ‘Kurucu Kategorisi’dir. Ve ama, her ideolojinin işlevi somut bireyleri özne haline getirmektir de: “Her ideolojinin işleyişi, bu çifte ‘oluşturma’ hareketi içinde varolur, çünkü ideolojinin kendisi bu işlevin maddî varoluş biçimleri içinde işlev görmekten başka bir şey değildir”. Ve dolayısıyla, “ideoloji bireyleri özneler olarak çağırır veya adlandırır”.³²⁻³³

Althusser, söylediklerini örneklemek üzere, ‘Hıristiyan din ideolojisi’ne değinir. Ve, o vesileyle, ideolojik ortaklıklar üzerinden öznel varoluşları kesişen ve üst-özne(ler) ile bağlaşan özne/lerden söz ederek Kutsal Kitap’tan alıntılar yapar: “O zaman

“kendisi için sınıf” da, çatışmanın sınıf talebi bileşenini bilince taşıyabilmenin (hayali çarpıtmaları sınıf gerçekliği ile ilişkilendirebilmenin —bir tür “rüya çözümlemesi”!) karşılığıdır. İşte, psikanaliz, böyle bir kavrayışı esinlendirir: Diyalektik maddeci duyarlılıkla, ideolojinin bilinçdışı işleyişini ihmal etmeden, “ilişki”leri içinde “insan”ı ve ruhsallığını esas almak. Öte yandan, Althusser, daha ileride (s. 75-76), “egemen ideoloji”nin tanrı lütfu ya da devleti ele geçirmekle kendiliğinden işleyen bir şey olmadığını; devletin ideolojik aygıtları vasıtasıyla, sınıf çatışması ve mücadelesi içinde oluştuğunu da belirtecektir.

³¹ Agy., s. 60.

³² Dahası, doğmadan önce bile, birey, bir öznedir. Zira, doğacak çocuk, daha ana rahmine düşer düşmez, hatta düşmeden önce, doğumu beklenirken ve doğarken dahi, ideoloji içre özneleştirilmiştir. Althusser, “Bu kısıtlama ve bu ideolojik önceden-seçilmenin, evcilleştirmenin ve daha sonra da aile eğitiminin tüm kurallarının Freud’un pregenital ve genital cinsellik ‘aşamaları’nın biçimlerinde, yani, etkilerini bilinçdışı olarak saptadığı yapının ‘pençesinde’ olduğu anlaşılır,” (s. 67) diye de vurgular bu gerçeği.

³³ Agy., s. 60, 61, 65.

Efendimiz Tanrı bulutlardan Musa ile konuştu. Ve Efendimiz Musa'ya seslendi: 'Musa! 'Benim (gerçekten)!' dedi Musa, 'kulun Musa'yım, konuş ve seni dinleyeceğim!' Ve Efendimiz Musa ile konuştu ve ona şunları söyledi: '*Ben, Ben olanım*'. Burada, Tanrı, bir üst/en üstün Özne olarak tanımlanmıştır. Tanrı; kendini, kendisi-ile ve kendisi-için olan olarak ('Ben, Ben olanım') ifade edendir. Çağırma yoluyla, somut bir bireyi (burada Musa'yı) özneleştirmektedir. Özneleşen Musa, 'Tanrı'nın çağırdığının (gerçekten) kendisi olduğunu tanıyarak' Tanrı'nın öznesi/Tanrı'nın egemen olduğu özne/Tanrı'nın tâbiyetindeki öznedir. Benzer şekilde, Tanrı'nın öteki kulları da, Özne'nin (Tanrı'nın) çağırılmış muhatapları; dolayısıyla, O'nun aynaları/yansıları'dır (bilindiği üzere, insan/lar Tanrı'nın 'suret'inde yaratılmıştır). Teolojik düşünce tersini kanıtlamaya meraklı olsa da, Tanrı'nın suret(ler)ine ihtiyacı vardır; tıpkı, insanların Tanrı'ya ihtiyacı olduğu gibi. Bu söylenenlerse, ideolojilerin 'merkezli' olduğuna işaret eder. Tek/il merkezi ise, Mutlak Özne işgal edecektir. Bu da, O'nun, "[Ö]zneleri Özne'nin öznesi yaparak ve Aile'ye girerek (Kutsal Aile: Aile özü gereği kutsaldır.) —'Tanrı orada (Aile'de) kendinden olanları *tanıyacak*' yani Tanrı'yı tanımış olanlar ve kendilerini O'nda tanımış olanlar, onlar kurtulacaklar— sonsuz sayıdaki bireyi özne olarak çevresine çağırdığı anlamına gelir".³⁴

Étienne Balibar'sa, Althusser'in, *Marx İçin*³⁵ kitabına yazdığı önsözde, Spinoza ve Freud'un Althusser için özel önemine değindikten sonra şunları ekler: "İdeoloji, *bilinç ve bilinçdışı* (tanıma ve tanımama) biçimidir; *bireyler* kendi yaşam koşullarıyla *ilişkilerini* bu biçim içinde *hayali olarak yaşarlar*. En azından, temel düzey budur, tüm ideolojik yapının temellendirici katmanı budur ve özellikle, sınıf mücadelesinin ardışık oluşumları içinde tarihsel ideolojilerin ('feodal', 'burjuva' ve de 'proleter' ideolojiler olarak) yerine getirdikleri işlevin temellendirici katmanı budur". Althusser'in ideolojik olanla ilgili tavrını böyle ifade eder Balibar ve devam eder: "Gerçekten de, ideolojinin bu tanımının akla uygun tek *Marksist* tanım olduğunu, 'toplumsal ilişki'nin Maksçı teorileştirilmesiyle *bağdaşık* olabilen ve bu teoriyi tamamlamayı sağlayabilen tek tanımın her koşulda bu olduğunu hiç durmadan belirtti —ve *Marx İçin*, bir anlamda, bu amaçla yazıldı".³⁶

³⁴ Agy., s. 69, 70-71.

³⁵ Çev. Işık Ergüden, İthaki Y., İstanbul, 2002.

³⁶ Agy., s. 18.

Althusser de, kitabının, 'Marksizm ve Hümanizm' başlıklı bölümünde, "ideolojisiz" bir toplum ya da ideolojik örüntülerin hiç iz bırakmadan yok olduğu, yerini bilimin aldığı bir dünyaya dair ütopyanın bile ancak ideolojik bir kavrayışın eseri olabileceğini vurgular. Ahlakın yerini bilimin alabileceği, dinin bilim tarafından ortadan kaldırılabilmesi, sanatın bilgiye tahvil olabileceği — ve gündelleşebileceği — sanısının geçerli olduğu ülkedir o ideolojisizlik ütopyası. "Ve en yakıcı soruyu gözardı etmeyelim" deyip ekler, Althusser: "*Tarihsel materyalizm komünist bir toplumun*, — ister ahlak ya da sanat olsun, isterse de 'dünya temsili' — *ideolojiden sonsuza dek vazgeçebileceğini tasavvur edemez*". Devam eder: "[B]elirli üretici güçler ve üretim ilişkileri içeren yeni üretim tarzı olarak komünizmin, üretimin toplumsal örgütlenmesinden ve buna denk düşen ideolojik biçimlerden vazgeçebileceği tasavvur edilemez".³⁷

Althusser'in ideoloji —dolayısıyla, bilinçdışı— faslında dile getirdikleri bile, kanımca, psikanalizin Marksizmle yoldaşlık tekليفini albenili kılmaya yeter. Althusser'in bilinçdışından doğru — kimi Marksistleri tedirgin edecek tarzda— "ebedi" bir yapıdan söz etmesi ise, psikanalizi yoldaşlığa çağırان müstesna bir iltifatkârlıktır. Eklemeli; önemli olan —kendisine sınır çekeceksek bile nereden geçeceği belirsiz ya da hesap dışı bırakılmış— o ebedi "ideolojik yapı"yı nasıl tasarruf edeceğimizdir.³⁸ Demek ki, "ideoloji tarihin olumsal biri uru ya da sapması değildir: Toplumların tarihsel yaşamının temel bir yapısıdır". Buradaki, tarih-yapı ilişkisine dikkatinizi çekmek isterim. Öte yandan, hemen az önce söylediğime değinmek üzere, Althusser, izleyen cümlesinde de şunları söyleyecektir: "Bununla birlikte, ideolojinin gerekliliğinin varlığı ve kabulü, ideoloji üzerinde etkide bulunmayı ve ideolojiyi tarih üzerine yansıyan eylem aygıtına dönüştürmeyi mümkün kılabilir". Takviye olsun: "İdeolojinin 'bilinç' bölgesine ait olduğunu söylemek kabul görmüştür. Marx'tan önceki idea-

³⁷ Agy., s. 282, 283.

³⁸ Bu bakış açısını sahiplenen de Althusser'dir. Âdeta kendinde bir gerçekliğin içinden konuşan ruhsal aygıt vehmiyle psikanalize çemkirenlerin dikkatli okumasında yarar var. Böylelikle, psikanalizin sadece ruhsal aygıtı ve işleyişini tanımladığını; her bireyin ruhsal gerçekliğinin kendi nesne ilişkileri tarihselliği içinde kurulduğunu ve o tarihsellik içinden yürümek suretiyle kişinin kendi kurucu hakikati ile yüzleşme ve kendini yeniden inşa etme şansı bulduğunu anlama şansını yakalarlar belki.

list sorunsalın bulaşmış olduğu bu adlandırmaya kanmamak gerekir. İdeoloji, derinden *bilinçdışı*dır (...) İdeoloji, elbette bir temsil sistemidir: Ama bu temsiller, çoğu zaman 'bilinç'le alakasızdır: Bunlar çoğu zaman imgelerdir, kimi zaman kavramlardır, ama öncelikle insanların büyük çoğunluğuna, onların 'bilincinden' geçmeden, kendilerini *yapılar* olarak dayatırlar".³⁹

'İdeolojik pratik'in, 'bilinç/bilinçdışı' ilişkisini kuracak olanın, kendi teorik pratiği içinde 'psikanaliz' olduğunu unutmadan, ilave edelim; Althusser, insani eylemin indirgendığı 'özgürlük' ya da 'bilinç'in, —politik eylemlilik ya da eylemsizlik anlamında— insanların (tarihle ilişkisellik dahil) dünyayla kurdukları ilişkinin, —geleneksel Marksist bakış dahilinde de— ideolojiden geçtiğini, dahası, *ideolojinin kendisi* olduğunu ifade eder: "İnsanların dünyadaki ve tarihteki yerlerinin *bilincine* (politik mücadelelerin yeri olarak) ideolojinin içinde vardıklarını Marx bu anlamda söylemişti[r]: İnsanlar dünyayla 'yaşanan' ilişkilerini bu ideolojik bilinçsizlik içinde değiştirebilir ve 'bilinç' diye adlandırılan bu yeni özgül bilinçsizlik biçimini edinebilirler. Demek ki, ideoloji insanların kendi dünyalarıyla *yaşanan* ilişkilerini içerir. Ancak *bilinçsiz/bilinçdışı* olmak koşuluyla '*bilinçli*' gözüken bu ilişki (...) hem gerçek ilişkiyi, hem de 'yaşanan', 'hayali' ilişkiyi içerir. İdeoloji, bu durumda, insanların kendi 'dünya'larıyla ilişkilerinin ifadesidir, yani gerçek varlık koşullarıyla gerçek ilişkilerinin ve hayali ilişkilerinin (üstbelirlenmiş) birliğidir. İdeolojide, gerçek ilişki kaçınılmaz olarak hayali ilişkinin içine dahildir: Bir gerçekliği tarif etmekten çok, bir *istenci* (tutucu, konformist, reformist ya da devrimci), hatta bir umudu ya da nostaljiyi *ifade eden ilişki*".⁴⁰⁻⁴¹

³⁹ Agy., s. 283.

⁴⁰ Agy., s. 284.

⁴¹ Althusser, *Özeleştirici Öğeleri*'nde (çev. Levent Targu, Belge Y., 1991 [1974]), "Marksizm bir yapısalcılık değildir; sadece sürecin yapıdan öncelliğini olumladığı için değil, çelişkinin süreçten öncelliğini de olumladığı için..." (s. 38) derken de, psikanalizin "çatışma" kavramına yakın düşmektedir. Yukarıda zaman zaman altını çizdiğim 'özne/nesne' diyalektiği adına, aynı kitapta, 'namevcut neden kategorisi'ne de bakılabilir: "'Nedenin mevcut olmadığını' söylemek tarihsel materyalizmde şu anlama gelir: 'Son kertede çelişki' tarih sahnesinde şahsen hiçbir zaman mevcut değildir —belirlenim saati son kertede asla çalmaz— ve bir 'mevcut şahıs' olarak doğrudan ele alınmaz. (...) Diyalektiğin 'namevcut' nedenin tezi olduğu doğrudur ama bu terimin yapısalcı biçiminden tamamen değişik anlaşılmalıdır" (s. 34). Aynı mesele çerçevesinde *Marx İçin*'in, 'Çelişki ve Üstbelirlenim' bölümüne

Bir Marksist kuramcı olarak Althusser'in ideoloji bahsinde — Freudcu anlayışla— “bilinçdışı”nu merkez üssü alışının, bilim nesnesi bilinçdışı olan psikanalizin yol arkadaşlığını anlamlı ve kıymetli kıldığıının altını çizdikten sonra,⁴² şimdi de, Wilhelm Reich'a gidelim ve psikanalizden doğru Marksizme nasıl seslenmiş ona bir bakalım.

Wilhelm Reich'in Diyalektik Maddeci Bakışıyla Psikanalizin Konumu

Reich, *Psikanaliz ve Diyalektik Materyalizm*⁴³ adıyla dilimize kazandırılan kitabının önsözünde, çalışmasının, psikanalizin Marksist açıdan ele alınışına giriş niteliğinde olduğunu vurgular. Gerçek Freud, gerekse Komintern temsilcileri Marksizm ve psikanaliz arasındaki bağıntıları yadsıdıkları için böyle bir çalışmayı ortaya koymak anlamlıdır, ona göre.

Reich, *Giriş* bölümünde, psikanalistlerin bu konuya ilişkin pek bir şey yazmadıklarını, yazarların da hem Marksizmin temel sorunlarına uzak, hem de ‘sınıf mücadelesi’ kavramına duyarsız olduklarını belirtir. Reich, Freud'un, psikanalizi, doğanın özgül bir parçası olan ruhsal dünyamızla ilintili ve sınırlı gördüğü, dünya görüşsel bir felsefe olarak değerlendirmedeği kanaatinde-

de bakılabilir (s. 108-158). Öte yandan, geçerken ifade edeyim; psikanaliz için “hakikat”, çatışmada (“belirti/uzlaşma biçimlenişi”yle [‘syptom/compromise formation’]) mevcut olan/uç veren (tekinsizliği ile bilince musallat olan) namevcuttur. Ayrıca, bkz. ‘Sol Melankoli Bahsi’, Jacques Derrida ve *Marx'ın Hayaletleri*.

⁴² Benim sahiplendiğim yoldaşlığı “bilinçdışı” faslında münasebetsiz görececek bir bakış, Ulus Baker'inki olmalı. ‘Psikanalitik Duyarlılık Bakışla’ Spinoza ve Felsefesi’nde, ‘Ulus Baker’in Spinozacı Katından Freud’un Psikanalizine Bakış’ başlığı altında onun *Aşındırma Denemeleri* (Birikim Y., 2000) ve *Kanaatlerden İmajlara/ ‘Duygular Sosyolojisine Doğru’* (Birikim Y., 2010) kitaplarından yararlanarak Freudcu bilinçdışını ele alışıını irdelemeye çalışıyorum. İlk kitapta, ‘bilinçdışı’, ‘*Ignoramus* = Bilmiyoruz: Bilinçdışının Bir Eleştirisine Doğru’ (agy., s. 7-88) başlığı altında işlenmiş. İkinci kitapta ise, ‘Duygu Nedir?’ adlı bölümde, ‘*Ignoramus*: Psikanalizin Bilmediği’ (agy., s. 186-196) başlığı altında. Baker, Spinozacı bilinçdışı nosyonu olarak *Ignoramus*’un, bize, neş’eli bir hayat vaat etme gücünü, “açıklanamaz, bilinmeyen, başarısızlık ve eksiklik mümessili” Freudcu bilinçdışını elinin tersiyle itme cür’etinden aldığını söyler. Nasıl olacaktır bu? “[Y]eni değerlerin, yeni deneylerin ve yeni arzuların üretilmesini uyaracak aktif bir güç” olmak suretiyle. Bir yanda Freudcu psikanalizin bastırmalarla oluşmuş ve kurucu hakikatiyle yüzleşilmek suretiyle bilince/hayata yapıcı bir güç olarak katılması beklenen bilinçdışı, bir yanda ‘romantik bir heves’in muhatap aldığı (ya da, romantik bir hevesle yüklenen) *Ignoramus*. Uzatmıyayım.

⁴³ Çev. Yeşim Ömürsuyu, Logos Y., 1990 [1934].

dir —ve bu anlamda, Marksist görüşle de ortak bir yanı yoktur. Ancak böyle olması, Freud'un çalışmalarından toplumsal sonuçlar çıkarmamız için bir engel değildir.

Öznesi toplumsallaşmış birey olduğuna göre, psikanaliz, korku, panik, boyun eğme gibi görüngülerin, toplumsal alandan bireye nasıl yansıdığını değerlendirebilir; bireylerin belli siyasi hareketlere katılışlarındaki unsurları veya toplumsal ideolojilerin bireylere yansısılarını irdeleyebilir. O bakışla, psikanaliz, Marksist toplumbilimi ile özdeş bir bilimdir. Peki, psikanaliz “diyalektik maddecilik” ile ne oranda örtüşmektedir? İki olasılık vardır; ya idealisttir ve diyalektik maddecilik ile çatışmaktadır ya da kendi alanındaki bulguları ve kendisini ifade edişiyle diyalektiktir, maddecilikle örtüşmektedir. Reich bu sorgulamayı, kitabının, *psikanalizin materyalist buluşları ve bazı idealist sapmalar* başlıklı ikinci bölümünde yapacaktır.

Ruhsal olanla ilgili maddeci anlayışın ilk örneği, 18. yüzyıl Fransız maddecileri ve Büchner tarafından verilmiştir. Ancak bu yaklaşım, bir tür mekanist maddeciliktir. Bunlara göre, insan ruhu diye bedensel olandan ayrı bir şey üzerine konuşmak idealist ve düalist bir tavrıdır. Bu anlayışa göre, yalnızca bedensel olan gerçektir, nesnel ve maddi olan da ölçülebilenle sınırlıdır. 19. yüzyılın maddeciliği de mekanist olmak zorundadır; zira, doğa bilimlerinin gelişimi mekanik ile sınırlıdır; kimya ve biyoloji henüz yeterince gelişmemiştir. Peki, mekanist maddeciliğin ötesinde ruhsal olana nasıl bakılmalıdır?

Reich, ruhbilim, eğer maddeci olacaksa, der, ruhsal olguları organik olanın dışında metafizik bir noktaya koymamalı, organik olandan ayrı bir görüngü olarak ele almamalı, tersine, organik olana eklenmiş bir olgu olarak değerlendirmelidir. Zaten Engels'e göre de, idealizm ile maddeci görüş arasındaki temel ayırım, önceliğin tinsel olan ile maddesel olan arasında neye tanındığıdır. Şöyle söyler: “Freud her zaman, ruhsalın organiğin üzerine kurulu olduğunu ileri sürdü ama ruhsal yasaları organiğin kilerin içinden çıkarmadı. (...) Şu ilkeyi sunabiliriz: ruhsalın organiğin bir ürünü olduğu ve bu nedenle organiğin yasalarını izlemek zorunda olduğu kesinlikle doğrudur; ama aynı zamanda organiğin karşıtıdır ve böyle bir işlevde kendine özgü bir dizi yasa geliştirir. Psikanalizin görevi yalnızca bu yasaları incelemektir; ve bu yetkiyle, görev tamamlanır.”⁴⁴ Öyleyse, ruhsallığın —

⁴⁴ Agy., s.98, dipnot 14.

organiğin içinden yükselmekle birlikte— kendine özgü yasalarını psikanaliz nasıl belirlemiştir; ona bakalım.

Reich, psikanalizin temel kuramlarından olan *dürtü kuramını* ele alırken şunları söyler: Freud’a göre dürtü, ‘bedensel olanla ruhsal olan arasındaki sınırdır’. “Libido”, cinsel dürtünün enerjisidir. Libidonun kaynağı ise, “erotojen bölgeler” denen ve uyarılmaları (henüz daha bilinmeyen kimyasal süreçlerle) dürtüsel istemlere yol açan bölgelerdir. Freud, bu süreçlerin organik-fizyolojik bir temelde açıklanabileceği umudunu saklı tutmakla birlikte ruhsal görüngüleri —yöntembilimsel açıdan— organik alan içinde irdelemez. Geleneksel görüşü temelinden sarsarak cinsel dürtünün doğumla birlikte uyandığını, üretken cinsel döneme değin de birçok aşamadan geçtiğini söyler. Bunlar “oral” ve “anal” süreçlerdir ve asal olarak bildik cinsellikle ilgili işlevlere dayanmazlar; ancak erotik uyarılımlar daha sonra cinsel organın buyruğuna gireceklerdir. Ayrıca, çocuğun tüm “ruhsal-cinsel gelişim evreleri” onun toplumsal yaşantısı ile bağlantılıdır.

Freud başlangıçta, “kendini koruma” ve “cinsel dürtü” olarak iki temel dürtü ayırmışsa da, daha sonra, kendini koruma dürtüsünü de kendine yönelik cinsel dürtünün (“narsisizm”in) içinde değerlendirmiş; “cinsellik” ve “yok etme dürtüsü” olarak iki temel dürtü ayırmıştır. Cinsel dürtü yapıcı ve birleştirici olan her şeyi içerirken, yok etme dürtüsü yıkıcı olanları içermektedir. Reich’a göre, cinsel olanı organik temel üzerinde açıklamak zor değilse de, yok edici dürtüyü organik süreçlerin ‘katabolik’ (yıkımsal) olanları ile temellendirmek, içerik açısından değil ancak biçimsel olarak benzerlik kurmak olacaktır. Hele bu dürtünün, “ölüm dürtüsü” olarak da değerlendirilmesi, idealist bir sapma oluşturmakta ve spekülasyonlara yol açmaktadır. Reich’a göre cinsel olanla diyalektik bir karşıtlık oluşturan yok etme dürtüsünü, cinsel olanla bağımlılığı içinde ele almak doğru olacaktır. Sözgelimi, cinsel doyumun (ya da, benzer şekilde, beslenmenin) engellenmesinin saldırganca bir tepkiye yol açışı, bize, libidinal dürtüsel talebin kassal bir ifadeye bürünerek “saldırganlık dürtüsünü”ne dönüştüğünü düşündürmelidir.⁴⁵

Dürtüsel yaşamı düzenleyen ilke, “haz” ve “gerçeklik” ilkelelerinin karşılaşmasıdır. Yani, her dürtüsel uyarılımın amacı, dürtü-

⁴⁵ Frankfurt Okulu’nun da “—ölüm dürtüsüne ilişkin— benzer bir sorgulamayı yaptığını göreceğiz.

sel istemin uyandırdığı gerilimi ortadan kaldırmak ve doyumunu (hazı) sağlamaktır. (Bütün bu gerilimlerin altında metabolik süreçler yatmaktadır.) Bununla beraber, dürtüsel doyumunu (haz arayışını) belirleyen bir dış koşul da vardır ki bu da “gerçeklik ilkesi”dir. Gerçeklik ilkesi, yani içinde yaşanan toplumsal/kültürel koşullar, dürtüsel istemlerin ne zaman, nasıl ve ne ölçüde karşılanabileceğini belirler; doyumun tümünden reddedilmesine, ertelenmesine veya değişik yollara kaydırılmasına yol açar. Ancak, gerek tedavide, gerekse toplumsal olana psikanalitik bakışta gerçeklik ilkesini bir mutlaklık olarak sunmak psikanalizi tutuculaştırır. Gerçeklik ilkesinin, toplumsal olanın egemen kültürel/nesnel ölçütleri ile belirlendiğini, bu anlamda da değişebilir ve değiştirilebilir olduğunu unutmak psikanalizin devrimci kimliğine ters düşer.

Reich, dürtü kuramından sonra, psikanalizin maddeci diyalektik boyutlarını anlama çabası içinde, *bilinçdışı ve bastırma* kuramsallığını ele alacaktır. Freud ruhsal aygıtı öncelikle üç bölümde değerlendirmiştir: Duyusal algılara açık, her türden farkındalık süreçlerinin ait olduğu ruhsal alan/“bilinç”; bilinçli olmaya yatkın olanların bulunduğu “bilinçöncesi” ve bilinçöncesindeki sansürü aşamayanlarla birlikte kalıtsal olarak varlıklarını sürdüren simgesel unsurların⁴⁶ yer aldığı “bilinçdışı”. (Bilinçdışının değişebilir olduğunun bir kanıtı, teknolojik değişmelerle simgelerin de değişebilirliğidir, der, Reich. Sözelimi, zeplinlerin geçerli olduğu dönemde birçok kadın için erkek cinsel organının simgesi zeplinler olmuştur.) “Bastırma” ise, dürtüsel istemlerin doyumdan alıkonmasıdır. Neyin bastırılacağının ölçüsünü kültürel olan belirler —ensestin, anal isteklerin, göstermeciliğin, sadistik eğilimlerin yasaklanmasında olduğu gibi. Zayıf bir “ben”e (‘ego’ya) sahip olan kişi bu türden isteklerini bastırır ve bilinçsiz kılar. Bir başka çıkış yolu ise, bastırılmış olanın toplumca onanmış olan bir başka doyum yoluna yönlendirilmesidir; buna, “yüceltme” (‘sublimation’) denir. Toplumsal amaçlara yönlendirilmiş enerji kaynağını buradan alır ve böylece, dürtülerin yazgılarını belirleyen toplumsal koşullar olduğu yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. Ayrıca eklemek gerekir ki bu koşullar, kişi tarafından içselleştirmiştir ve bilinçsizdir. Dolayısıyla

⁴⁶ Doğrusu ben, “kalıtsal olarak varlıklarını sürdüren simgesel unsurlar” terkindeki “kalıtsal”ın Freud’un psikanalizi için pek kullanışlı olmadığı kanaatindeyim.

psikanaliz bir insanın kendisini var edişini ve ahlaksal olanın belirleyiciliğini tümüyle içinde yaşanan toplumsal ortama (kendisini yetiştirenlere duyduğu sevgi ve onlar tarafından cezalandırılma korkusuna) bağlar ve bu anlamda ahlakı ve kişiliğin yapılarışını metafizik olanın dışına koyar. O nederle de alabildiğine maddecidir.

Ayrıca, başarılı bir analitik tedavi süreci sonunda hasta (benim "analizan" diye andığım), bilinçdışında ve ona yabancı (ama çeşitli dışavurumları ile kişinin yaşamı hastalıklı kılmış) isteklerinin farkına varır, bastırılmış olanı bilinçli kılar ve (artan ben gelişkinliğiyle) onları kendi benliksel tasarruf alanına katar. Engels'in, "Özgür istem, bilerek karar verebilme yeteneğinden başka bir şey değildir," sözü ile de uyumlu bir şekilde, bilinçdışının istemlerini, "üstben" in ('superego'nun) istemlerini de hesaba katarak daha gerçekçi bir biçimde hayata geçirmenin yolunu bulur. Yani, iyi bir analitik tedavinin sonunda hasta çatışmalarından tümüyle kurtulamasa da onları daha iyi bir biçimde çözümleyebileceği (kendilik bütünlüğü ve verimliliği yönünde kullanabileceği, diyelim) olgunluğa kavuşur.

Peki, toplumsal ideoloji, bireyi nasıl etkilemektedir? Marksist toplumbilimin buna vereceği bir yanıt yoktur. Halbuki, bireyi toplumsal belirleniş içinde alımlayan psikanaliz bunu yanıtlar. Toplumun çekirdek birimi olan aile, üretim sürecindeki yeri ile de bağlantılı olarak, toplumsal egemen kültürel değerleri çocuğa taşır; bu demektir ki dürtüsel doyumlarını nasıl karşılayacağını veya bastıracağını, "ödüpal karmaşa"yı nasıl yaşayacağını ve dolayısıyla, karmaşayla ilgili çatışmalarının yazgısını belirler.

Ruhsalın diyalektiği ise, üçüncü bölümde ele alınacaktır. Reich, maddeci diyalektiğin başlıca ilkelerini şöyle sıralar: 1. Diyalektik, yalnızca bir düşünme yöntemi değildir; o, maddenin doğasında vardır; 2. Gerek toplumsal, gerekse maddesel her türden gelişme, o şeylerin içindeki, gelişime kurulmuş bir eğilimden değil; o şeylerin içindeki çelişki ve çatışmalardan kaynaklanır. Bu süreç, belli bir anda belli bir varoluş kipi oluştururken, her varoluş kipi de yeni bir varoluşun çelişki ve çatışmalarını içerir. Bu aynı zamanda, gelişimin ve değişimin kaçınılmazlığını da anlatır: Hiçbir şey durağan (sabit) değildir, var olan her şey kendi yok oluşunun tohumunu da kendi içinde taşır; 3. Her gelişim, bir yadsımanın yadsınmasıdır; 4. Çelişkiler mutlak değildir. Çelişkilerden biri diğerini yenik düşürdüğünde, o zamana dek nicel bir yansıyış

içinde gözlemlenen nitel bir sıçrayış gösterir. Bu bağlamda, bir öge karışıtına dönüşebilir; 5. Suyun buza dönüşümü örneğinde olduğu üzere, gelişme/evrim, bir noktada devrimsel bir sıçrayışa ulaşabilir.

Reich, daha sonra, bastırına ve belirti oluşumu sürecinde psikolojik/dinamik olarak neler yaşandığını irdelemeye ve bunu diyalektik/maddeci yaklaşımla tanımlamaya çalışacaktır. Freud'a göre nevrotik belirti ('symptom'); benin, bir dürtüsel itkiyi, üstbenin koyduğu ölçüler çerçevesinde bastırmasından kaynaklanmaktadır. Ancak, belirtinin oluşması için, bastırılan dürtünün yeniden ortaya çıkma eğiliminde olması gerekir. Eğer bir belirti oluşursa, bu, hem bastırılardan hem de bastırmaya çalışandan izler taşıyacaktır. Bir başka deyişle, yadsıyan ve yadsınılan (yasaklayan ve yasaklanan) bir aradadır. Ben, bir yandan itkinin basıncına dayanamamış, öte yandan da üstbenin yasaklarına uymak zorunda kalmıştır. Bütün bu olup bitenin, bilinçdışı bir süreç içinde yaşandığını da eklemek gerekir. Ancak bastırma, bastırma dinamiği içinde kendi yok oluşunu da hazırlar. Çünkü, bastırılmış olan belli bir enerji birikimi ile güçlenirken, bastırmaya çalışan (yani, ben), bastırınaya ayırdığı enerjiden dolayı güçsüz düşer. Sonuçta ben, bastırınanın kınıldığı bir noktada, belirti biçimlenişi ('symptom formation') ile her iki bileşeni (yasağı ve yasaklananı), yeni bir oluşum içinde uzlaştırmaya ('compromise formation') çalışır. Ancak, karışıtların biraradalığına dayalı bu olgu da durağan değildir; çatışma süregider ve yeni biçimlenişler ortaya çıkar.

Reich, karışıt yaşantıların biraradalığına ilişkin bir başka örnek olarak, haz ve acının karşılıklı olarak birbirlerini içermeleri olgusunu verir. Sözelimi, cinsel uyarılım başlangıçta haz verir. Ancak, doyurulmadan artan uyarılım gerginliğe (acıya) yol açar; gerginliğin tepe noktasında aşılması ise, bir doruk hazzı yaşatır (örnek, saatin zembereğinin kuruluşu ve boşalması ile benzerlik içerir).⁴⁷

Reich, karışıtların birliği ilkesine bir diğer örnek olarak "narsisistik libido" ile "nesne libidosu" arasındaki ilişkiyi verir. Belli bir durumda biri, diğerini de içerir.⁴⁸ Aynı kişiye yönelik "sevgi"

⁴⁷ Burada anılan karışıtlığın (karışıtların biraradalığının) iki dürtüsel güç arasında olduğunu hatırlatmak isterim.

⁴⁸ "Narsisistik libido", kişinin kendisine; "nesne libidosu" ise, kendi dışında olana yatırılmadığı libidodur. Sözelimi, "narsisistik nesne seçimi", narsisistik de-

ve “nefret”in biraradallığında da (aynı kişiye yönelik karşıt duyguların biraradallığı — ‘ambivalens’) benzer bir durum vardır. Belli koşullarda, bu iki duygudan biri, diğerine dönüşür. Zaten Freud’un, dürtülerin temel özelliklerinden biri olarak andığı şey de, bir dürtünün karşıtına dönebilirliğidir. Ayrıca, her nevrozun aslında bir “perversiyon” (‘perversion’)⁴⁹ oluşu da (veya tersi) diyalektik olarak değerlendirilmelidir. Cinsel yaşamın bastırılmasına ilişkin tarih de diyalektik sürece bir örnektir. Çok koyu ensest yasağı ve bastırma, bastırılanın yeniden boy vermesine yol açmıştır. Karşıtların biraradallığına başka bir örnek de, “karşıt-tepki kurma”dır (‘reaction-formation’)⁵⁰. Yüceltme olgusu da, bir görünenin ardında bir başkasının olduğuna işaret eder: Kumdan kale yapmaktan hoşlanma veya çamurdan heykel yapma sanatkarlığının arkasında dışkıyla oynama, cerrahlığın arkasında sadistik kesme arzusunun olabileceği gibi. Hatırlansın; burada, ruhsal aygıtın kendine özgü işleyişine işaret edilmekle birlikte, nesnel dünyanın belirleyiciliği de atlanılmaz; zira, temel bir arzunun ne yönde yüceltileceği, toplumsal ölçütlerin belirlediği bir şeydir.

Simgesel olanla nesnelin birlikteliğine verilen bir örnekse, toprağın sürülmesi ve ekilmesinin, anne ile cinsel ilişkiyi simgelemesidir. İlkel toplulukların, ettikleri toprakların verimliliği için toprağa karnış dikmeleri benzer imayı taşır.⁵¹ Simgeler her zaman aynı anlama gelmekle birlikte, bir rüyada, ne şekilde yer aldığı, sözelimi penisi temsil etmek üzere neden sopa değil de bir bıçağın seçildiği tümüyle o kişiye (o kişinin nesnel olanla ilişkisine) dair özel anlamlar taşır. Psikanalitik tedavinin kendisi de

ğerlerin yönlendirmesi ile nesneye libidinal yatırımda bulunmak anlamında Reich’in vurguladığı şeye denk düşer. “Narsisizm”, “nesne”, “nesne seçimi” ve “nesne ilişkileri” için, bkz. *Freud’un Psikanalizi* (s. 52-59).

⁴⁹ Cinsel dürtüsel talebin/gerginliğin, cinsel birleşme dışında karşılanması (doyumlandırılması)/sönümlendirilmesi (cinsel birleşme ile cinsel doyum amacından sapılması) haline “perversiyon” denir. Nevrozlar, anılan amaca yürünen yolda yaşanan çatışmanın karşılığı ise; perversiyonlar, o çatışmaya düşmeden (söz konusu amaçtan saparak) dürtüsel doyumun sağlanması halidir (ayrıca, bkz. *Freud’un Psikanalizi*, ‘İnversiyon ve Perversiyon’ başlığı, s. 46-47).

⁵⁰ Tehlikeli addedilen bir dürtü doyum arayışını etkisiz kılmak için karşıtına yoğunluk kazandırılması savunusudur, “karşıt-tepki kurma” (ayrıca, bkz. *Freud’un Psikanalizi*, ‘Savunma Kavramı ve Savunma Düzenekleri’ başlığı, s. 93-95).

⁵¹ Psikanaliz bize, animistik tutumların akıldışı görünümünün arkasındaki akli/nesnel dayanağı da açıklamaz mı?

akıldışı gibi görünenin (belirtinin) akla kavuşturulması, bir başka deyişle, akıl dışında olanın akla sokulmasıdır. Ayrıca, toplumsal bir görüngünün arkasındakini (bu bir yüceltme de olabilir) görebilmek; cinsel ahlakın, dinin, vb.'nin yapılanışlarını anlayabilmek de yine analitik terbiye ile olanaklıdır.

Freudcu kuramın sosyolojik yansımalarından en önemlisi olan ödipal karmaşa da, gelişen çocuğun ruhsal yapılanmasında anne-babanın (bu demektir ki yaşadıkları nesnel/kültürel ortamın) ne denli etkili olduğunu vurgular. Öte yandan Reich, Freudcu kurama ilişkin olumlamalarının yanı sıra ödipal karmaşanın bir durağanlık içinde sunulmasını eleştirir de. Ya ödipal karmaşa tarihsel gelişmeden ayrı tutulan bir durağanlıkla sunulmakta ya da aile belli/temel bir yapıyı muhafaza etmektedir. Reich, anaerik toplumda anne-baba-çocuk ilişkisinin sözü edilen karmaşayı içermeyecek denli farklı olduğunu, geleceğin sosyalist toplumlarındaki çocuk eğitiminin de (ataerik aile yapılanmasının yok olması durumunda) bu karmaşaya yol açmayacağını düşünür.⁵²

Reich, kitabının dördüncü bölümünde, *psikanalizin sosyolojik konumunu* ele alır. Psikanaliz, ideolojik üstyapıya, toplumsal çevreyi yapılandıran ahlaksal ve kültürel koşullara (burjuva devriminin başta feodal yapılanmayı ve onun bağlaştığı olan kiliseyi karşısına almışken sonradan tutucu kilise/din kültürü ile yeni bir bağlaşıklığa girmesine; kösnüllüğün, evlilik öncesi cinselliğin yasaklanmasına, tekeşliliğin savunusuna, vb.) bir tepki olarak kabul görmelidir.

Reich, burjuva devriminin, feodal cinsel ahlakı devraldığını; erkeklere görece bir serbestlik tanırken, kadınlara iffetli kalmayı dayattığını, bunun da sağlıklı evliliklere ve özellikle kadınlarda "histerik" sorunlara zemin hazırladığını vurgular. Bütün bu sorunları örtbas etmeye çalışan burjuva sahte bilimselliğine tepki, 19. yüzyıl sonunda, burjuva bilim çevrelerinin şarlatan olarak değerlendirdiği Freud'dan gelir: Bütün bunlar birer nevrozdur ve kökeninde burjuva cinsel ahlakı yatar. Uzun süre yalnızlığa terk edilen Freud ve psikanaliz bilimi, burjuva cinselliğinin ve

⁵² Hatırlanmalı; Freud, nesnel olanın 'verili koşullar'ı içindeki aileyi —bu yalnız aile için değil; din, vb. kurumsallıklar için de geçerlidir— esas alır (durağan/mutlak bir aileyi değil). Herkes için bire bir geçerli şemalarla değil; nesnel/ideolojik yapılanmayla dinamik etkileşme içindeki bireyin özgül konumu ile ilgilidir, psikanaliz. "Karmaşa"nın mihengi ise, "ensest" (kandaşıyla cinsel ilişki) yasağıdır sadece.

din kültürünün ipliğini pazara çıkarır. (Reich, Freud'un bu muhalefetine yalnızca din konusunda ısrarlı olduğunu, cinsel ahlakın eleştirisinde yeterince kararlı olmadığını söyler.⁵³) Her ne kadar burjuvazi içindeki liberal gençlik hareketleri ve edebiyatçılar burjuva cinsel ahlakına tepki oluştursalar da, bu, kararlı bir gelişme izlemez ve sonunda burjuva liberalizmi ve kilise arasında bağlaşma kurulur.

Reich, psikanalizle Marksizmin yoldaşlığına şöyle de temas edecektir: Marksizm, nasıl, —bir toplumbilim olarak— bir sınıfın (burjuvazinin) diğer bir sınıf (işçi sınıfı) üzerindeki sömürsünün/bastırılmış sınıfsal çatışma dinamiklerinin bilince çıkarılmasını hedeflerse; psikanaliz de —toplumsallığa gönderimleriyle birlikte— cinsel bastırma olgusunu bilince çıkartmayı hedefler. Şu var; cinsel bastırma, her iki sınıf için de geçerlidir. Kapitalizmin başlangıç evresinde (Marx'ın *Kapital*'de, Engels'in *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu* isimli yapıtlarında belirttikleri gibi) işçi sınıfı içinde cinsel bastırma söz konusu değilse de, giderek, burjuvazi kendi kurucu ahlak ülkülerini boşladıkça, —kraldan çok kralcı olan küçük-burjuvazi kadar olmasa da— işçi sınıfı da burjuvazinin geleneksel cinsel ahlakını benimsemeye başlamıştır.

Reich'in bu bölümde ileri sürdüğü bir diğer teze göreyse (Reich'in, kendine özgü konumunu inşa ettiği zemin de budur), daha önce cinsel bastırmayı öne çıkaran psikanalizin (ona göre Freud o vakit devrimcidir) 'ben ruhbilimi'ne dönüştürülmesiyle burjuvazinin ekmeğine yağ sürülmüş ve burjuva bilim çevreleri de böylelikle huzura kavuşturulmuştur. (İşçi sınıfının zaten böyle bir bilimden haberi yoktur.) Böylece, bastırılan cinsellik⁵⁴ değil, "ben-ideali" ('ego-ideal') üzerinde durulmakta ve psikanaliz de artık saygın (!) bir bilim dalı olmaktadır.⁵⁵⁻⁵⁶ Reich'a göre, Adler

⁵³ Agy., s. 109, dipnot 54.

⁵⁴ "Bastırılmış cinsellik", hem kişiliğin keçeleşmesi, hem faşizme kapılanma, hem de toplumsal dönüşüm/devrim bağlamında Reich'in en anahtar nitelikli kavramıdır; ruhsal sağaltım önerileri de cinselliği özgürleştirmeye odaklanır. Madem biraz da kişisel bir hikâyenin izleri paylaştıklarım, şöyle söyleyeyim; tümü de Payel Y.'den çıkan ve Bertan Onaran (saygıyla anıyorum) çevirisi olan *Cinsel Devrim* (1974), *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı* (1975), *Cinsel Ahlakın Boygöstermesi* (1976), *Bedensel Boşalmanın İşlevi* (1978), *Reich Freud'u Anlatıyor* (1981), *Kişilik Çözümlemesi* (1983) kitaplarını okurken (özellikle yetmişli yıllarda) Reich'in cinselliğe, cinsel özgürlüğe yatkınlığını fevkalade kıymetli buluyor; kabaran cinsel iştahımı hayra yormama vesile olacak metinleriyle epey hafifliyordum.

⁵⁵ "Ben-ideali"nin ('ego-ideal' ya da "ideal-ben"), Reich'in ihsas ettiği gibi, —kendisi olarak ya da kendisine yüklenenlerle— burjuvazinin ideolojik hegemon-

ve Jung da bu noktada muhalefet etmiş ve Freudcu psikanalizden ayrılmıştır. Jung (gelin görün ki!), bütün psikanalitik kuramın altını üstüne getirerek cinsellikten söz edilmeyen bir dine dönüştürmüş, faşizmin psikanaliz içindeki sözcüsü olmuştur. Adler'se cinselliğin, yalnızca güç arayışının bir biçimi olduğu şeklindeki tezini geliştirecek; bir zamanlar Freud'un gözde öğrencisi olan Rank da, tüm nevrozların kökeninde "doğum travması" olduğu görüşünü dile getirmekle yetinecektir.

Yeniden, dikkatini bastırılan cinsellikten ben-idealine çeviren Freud iddiasına dönersek; Reich, *Ben ve İd* isimli yapıtının yayımlanmasından sonra Freud'un libidinal kuramının önemini yitirdiğini ve nevroz kuramının da bene indirgendiğinin altını çizer. Artık psikanalistler, toplumsal konumları nedeniyle, burjuva cinsel ahlakı ile çocuk eğitime ilişkin köktenci psikanalitik öngörülerin bağdaşamayacağını söyleyebilecek durumda değildir. Gerçeklik ilkesi ve gerçekliği gözetmenin, nevrozların nedeni olan toplumsal egemen koşullara kendini uydurmak olduğunu ileri sürmektedirler: "Freud haklıdır: bilimi batmaktadır; ama eklemek gerekiyor ki burjuva toplumda. Eğer psikanaliz bu topluma uyum sağlamayı reddederse kesinlikle yok olacaktır; uyum sağlarsa, o zaman da, Marksizmin reformcu sosyalistlerin ellerinde uğradığı yıkımla karşılaşacak, yani yozlaşma yoluyla, her şeyden önce de, libido kuramını terk ederek son bulacaktır." Bu koşullarda, "Psikanaliz (...) cinselliğin ve anlığın [zihnin] özgürce gelişiminin temelini yalnızca sosyalist ekonomi sağlayabileceğinden, salt sosyalizm içinde bir gelecek edinebilir."⁵⁷

yasına hizmet etmek gibi bir hüviyeti yoktur. Sevilen ya da onayı, sevgisi beklenen nesneden kopuşma, kendi benini (benliğini/kendiliğini, diyelim) kurma sürecinde o nesneye itibarla kuruluşu yönlendiren ve varoluş adına gözetilen ölçüdür ('ideal') söz konusu olan. Dolayısıyla, nesnede yankılanan toplumsalla kurulmakta olan bireyliğin temas noktasındaki maceradan söz eder bize. Kabaca dile getirdiğim mesele için, bkz. *Freud'un Psikanalizi* ('Yapısal Kuram' başlığı altında, s. 48-74), 'Psikanalitik Duyarlılık Bakışla' *Spinoza ve Felsefesi* ('Ben-ideali' ve 'Üstben' Kavramlarının Psikanalizin Tarihsel Gelişimi İçindeki Karşılıkları' ve 'Ulus Baker'in Spinozacı Katından Freud'un Psikanalizine Bakış', s. 402-418), 'Psikanalitik Duyarlılık Bakışla' *Yaratıcı Tavrı* ('Yaratıcı' Sanatsal Edim' ve 'Yüceltme'nin Psikanalitik Bağlamda Sorgulanışı', Notabene Y., 2019, s. 199-221 [ayrıca, *DoğuBatı* dergisi, Şubat-Mart-Nisan 2011, sayı 56]) çalışmalarım.

⁵⁶ Teşbihteki kabul genişliğine sığınarak şu söylenebilir kanımca: bastırılmış olanın açığa çıkması ile yetinen psikanaliz devrimci söylem içinde 'anarşizm'e; bastırılmanın açığa çıkartılması ama oradan gelen enerjinin de yeni bir hayatın kurulması yolunda benin hizmetine verilmesi, olsa olsa 'bilimsel sosyalizm'e denk düşer.

⁵⁷ Agy., s. 69.

Hasılı; Reich, her ne kadar psikanalizin bağımsız bir dünya görüşü oluşturmamasının mümkün olmadığını kabul etse de, birey üzerindeki etkisi aracılığıyla burjuva ideolojisini sarsabileceğini; Marksizmin ekonomik ve toplumsal alanda yaptığını bireysel alanda yaptığını/yapabileceğini ileri sürer. Ancak burjuva toplumu onu bu etkinlikten/etkenlikten alıkoyduğu için, “amaçları yalnızca ‘toplumsal devrimden sonra’ gerçekleşebilir”.⁵⁸ (Reich, *Faşizmin Kitle Psikolojisi* [Kitle Ruhu Anlayışı] isimli yapıtına göndermede bulunarak verdiği dipnotta, psikanalitik verilere dayalı cinsel siyasetin devrimci dönüşümde önemli bir kaldıraç olacağını da söyler.) Reich, psikanalizin, şu açılımlarla gelecekte önem kazanacağını düşünür: İlkel insanın tarihinin araştırılmasında tarihsel maddeci görüş çerçevesinde yardımcı bir bilim; sosyalist toplumda nevrozların sağaltımında ve çocuk eğitiminde bir yöntem.⁵⁹

Kitabın beşinci bölümündeyse, *psikanalizin tarihsel araştırmada kullanımı* (1934'teki II. basıma eklenmiştir) ele alınır. O vesileyle Reich'ın hem yozlaştırılmış ruhbilim, hem de (Marksist) “altyapı-üstyapı” ilişkisine dair iki tespitini paylaşalım: “[Ö]zel etkinlik’ ya da ideoloji sorunları çıkar çıkmaz, sosyolojinin psikolojisiz yapamayacağı anlaşıldı” ve sözgelimi, “[son marifetleri] polis[in] varlığının kitlelerin cezalandırılma arzusuyla açıklanabileceği savı[nı] ileri sür[mek] olan bazıları, ‘psikanalitik sosyolojinin’ kendilerine özgü türünü rahatça oluşturmaya devam ettiler. Diğerleri ise, psikanalizin, üzerinde daha fazla kaygılanmaya değmeyecek ‘idealist’ bir öğreti olduğu savıyla tüm karmaşa sorununun geri çevirdiler”.⁶⁰ Ve, “Psikanalist, iki uç nokta arasında — toplumun ekonomik yapısı ile neden-sonuç ilişkilerinin tarihin materyalist görüşünce tanımlandığı ideolojik üstyapı arasında— bir dizi ara halka görür. Psikanaliz, toplumun üstyapısının ‘insan beyninde’ dolaysız olarak ideolojilere dönüşmediğini kanıtlar.”⁶¹

⁵⁸ Agy., s. 70.

⁵⁹ Günümüzün verili koşullarında ve gelecekte psikanalizin konumuna ilişkin, bkz. *Spinoza ve Psikanaliz ve Hayat* çalışmamın ‘Psikanaliz’ bölümü (Yirmidört Y., 2008, s. 159-224); *Freud'un Psikanalizi* (‘Felsefi Bakış ve Zamanın Ruhu İçinde Konumlanış’, s.183-191); *Klinik Felsefe/ ‘Psikanaliz Felsefe(ler)den Ne Bekler?’* (Bu yazı, psikoterapilerin felsefe ile buluşması, felsefe/ler ile zenginleşmesinin de ötesinde, bir psikoterapi tekniği olarak “klinik felsefe”nin inşa edilmesinin elzem olduğu temel tezi üzerine “psikanaliz” cenahırdan kişisel bakışımı yansıtmaktadır.)

⁶⁰ Agy., s. 74.

⁶¹ Agy., s. 76.

Reich, psikanalizin, —yöntemlerinin değilse de buluşlarının— Marksist tarih araştırmalarında, ideolojinin oluşum ve etkilerini değerlendirmede Marksizm için yararlı olabileceğini düşünür. Öte yandan, sınıf bilincini yönlendiren temel unsurların ve kesin öğelerin psikanalitik olarak açıklanmasının yararsız ve gereksiz olduğunu; olsa olsa, nesnel koşullar elverişli olduğu halde sınıf bilincinin ketlenmesi şeklindeki zaafın psikanalitik olarak yorumlanabileceğini vurgular. Yani, insanların davranışları ne ölçüde akıldışı ise, psikanaliz o oranda toplumbilimin yardımına koşabilir. Erich Fromm ise, Reich'ın bu sınırlandırmasına katılmaz. Madem ki psikanaliz bilinçdışında olup insanın bilinçli yaşamını etkileyen dinamikleri açığa çıkarabilmektedir ve madem ki toplum da psikanalizin öznesini oluşturan bir toplamdır; öyleyse, psikanaliz, toplumsal olayların görünmeyen nedenleri hakkında da fikir verebilen bir bilim olabilir; dolayısıyla, siyaset bilimine ve sınıf bilinci sorunlarına uygulanabilir. Bu savın karşısında Reich, bir kere toplumun, bireylerin basit bir biraradalığı (kalabalığı) olmadığını, kendisine özgü dinamikleri olduğunu hatırlatır. Öte yandan, psikanalizin, din gibi akıldışı bir olgunun açıklanmasında elbet önemli bir işlevi olduğunu ama bunu, ancak, ekonomik etkenlere bulaşmamak koşuluyla en sağlıklı biçimde gerçekleştirebileceğini söyler. Ayrıca şunu da ekler: bilinçdışı süreçler de toplumsal olana dair bir veridir; insanın toplumsal varoluşu ile tepkileri arasında bir yapılanmadır ve üretim ilişkileri, —ekonomik dizgenin ve ideolojik yapının yenilenmesi koşullarında— dürtüsel yapılanmayı da değiştirecektir. Ve daha sonra da şunu ekler: “Freud'un *Uygurlık ve Rahatsızlıkları* adlı yapıtında varsaydığı gibi, toplumun ne ruhu, ne içgüdü, ne de üstbeni vardır...”⁶² Sözelimi, işçi-sermayedar ilişkisini birincil olarak, baba-oğul ilişkisi (çatışması) şeklinde (ruhsal dinamikler bütünü olarak) ele alamayız. Bu ilişki, öncelikle maddi/sınıfsal dinamiklerle belirlenen bir ilişkidir. Psikanaliz, bu temel belirleyici üzerinde yaşanan ilişkiye yansıyan bireysel/ruhsal dinamikleri bize tanıtabilir, ancak. Yine benzer şekilde, grev sorunu ile çocukların anne-babalarıyla çatışmalarının birincil anlamda bir ilişkisi yoktur. Grev, kapitalist üretim ilişkileri bağlamında yaşanan ve ekonomik/siyasi istemleri dile getiren bir eylemdir. Psikanalizse, ancak, grev yaşantısı içindeki ruhsal dinamikleri bize gösterir. Eğer sınır böylece belirlenmezse psikanaliz gerici bir işlev üstlenecektir. .

⁶² Agy., s. 86.

Reich'in psikanaliz ve Marksizmin yoldaşlığına katkısını, 'gerçeklik ilkesi' ve 'psikanalizin uydumculuğu'(!) açısından önemli bulduğum şu değerini ile sonlandıralım: "[G]erçeklik yalnızca kapitalist sömürü yasalarını değil, aynı zamanda insanın bu konudaki bilinçliliğini de içerir ve bu nedenle, uyum sağlamayı reddetmeye [de] yol açar. Resmi görüş, uyumu reddetmenin, çocuksu ve akıldışı olduğu biçimindedir. [Bizim] bize karşı çıkanlardan farkımız[sa], görüşümüzün siyasal olduğunu yadsımamamızdır."⁶³

Görüldüğü üzere, Reich, Freud'un psikanalizini, hem diyalektik maddeci felsefe, hem de sınıf temelli siyasi mücadele bağlamında dünya görüşsel bir tavra taşımak niyetiyle yola çıkmış; psikanalitik temel kavram ve bakış açılarının diyalektik maddeci anlayışla örtüşümünü ortaya koymakla birlikte, toplumsal görüngülerin bireydeki ruhsal derinliğini, üstyapısal/ideolojik olanın bireyin ruhsal gerçekliği içindeki dolayım ve dönüşümünü anlayabilme yönünde Marksizme psikanalitik bir bakış açısı kazandırmaya özenmiş; faşizme karşı mücadele ve devrimci coşku adına, dürtünün nesnesine dönük yolculuğunda özgürleşmesinin önemine ("cinsel özgürlük") işaret etmiştir.

Frankfurt Okulu'nun Psikanalizi Konumlandırışı

"Frankfurt Okulu", hem bir grup entelektüelin oluşturduğu özgül sayılabilecek bir toplumsal kuramın (kapitalist üretim ilişkilerinden kaynaklanan meta kültürüne ve yabancılaşmaya yönelik eleştirel/Marksist duyarlıklı kuramın), hem de onların 1923'te Frankfurt'ta bir araya gelerek kurdukları (1940'ların başında dağılacaklardır) "Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün (*Institut für Sozialforschung*) karşılığıdır. 1930'da Enstitü'nün yöneticisi olan toplumbilimci akademisyen Max Horkheimer, radikal bir felsefeci olan Herbert Marcuse, felsefeci ve estetik kuramcısı Theodor W. Adorno, tanınmış ruhbilimci Erich Fromm Frankfurt Okulu'nu temsil eden (ve bizim de burada kendi yolculuğumuz —psikanalizin Marksizmle yoldaşlığı— adına kulak vereceğimiz) entelektüellerdir.⁶⁴ Ben bu başlık altında, Phil Sla-

⁶³ Agy., s. 93.

⁶⁴ Frankfurt Okulu'yla —Adorno üzerinden— yakın ilişkisi olan Walter Benjamin de hatırlanmalıdır elbet. Slater, Benjamin'in, ötekiler denli 'Okul'lu olmamasını —daha doğrudan Marksist pratik içinde yer alan— Bertolt Brecht'le yakın dostluğuna bağlıyor. (Daha ileride "sol melankoli" bahsinde Benjamin'in konumunu daha

ter'in Frankfurt Okulu incelemesinin⁶⁵ tarihsel materyalist psikoloji: manipülasyonun ve başkaldırının ruhsal boyutu bölümünü merkeze alıp —bazı eleştirel hatırlatmalarla— iz sürmeye çalışacağım.

Frankfurt Okulu'nun Marksizme ilişkin en temel sorgulaması Horkheimer'in işaret ettiği husus olmalıdır. Horkheimer, *Zeitschrift*'in ilk sayısında (1932), eğer bir ekonomik kuram, ekonomik altyapısal olandan, onunla bağıntılı ruhsal tepkilere giden yolun ne olduğunu açıklayamıyorsa (demek, altyapısal/nesnel olanın üstyapısal/öznel olana dönüşüm süreçlerine dair fikri yoksa), ekonomik olanın, öznel/bireysel olan üzerindeki belirleyicilik savı da bir dogmadan ibarettir, der.⁶⁶ O nedenle, tarihsel/maddeci ruhbilim sorunu, yalnızca akademik sorunsalın bir parçası değil, modern tarih önünde sorumluluğu olan "eleştirel toplum kuramı"nın da bir parçası olmak durumundadır. Yani, öyle bir ruhbilimsel kurama ihtiyaç vardır ki, o kuram hem altyapısal olanla üstyapısal olan arasındaki ruhsal geçişliliği açıklayabilsin, hem de "yabancılaşma" olarak yaşanan şeyi ruhsal katta aşmada ("praksis" içinde) yol gösterici olabilsin. (Slater, o arayış içinde takındığı kuramsal tavır üzerinden Frankfurt Okulu'nun iki tür olumsuzlamaya maruz kaldığını hatırlatıyor: Ya —ortodoks Marksist-Leninistler tarafından— "revizyonist-eklektik" olarak suçlanmışlar ya da —burjuva entelektüelleri tarafından— Marksist addedilmek suretiyle uğradıkları iftiradan kurtarılmaya müstahak görülmüşlerdir.⁶⁷)

iyi anlayabileceğimizi sanıyorum.) Öte yandan, 1940 sonrası ABD faslı çalışmalarından Horkheimer'in *Akıl Tutulması* (1947), Adorno ve Horkheimer'in birlikte yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1947) ve "anti-semitizm" araştırmaları (kitap olarak da yayımlanmıştır: *Otoritaryen Kişilik Üstüne/ 'Niteliksel İdeoloji İncelemeleri'*/ T. W. Adorno, çev. Doğan Şahiner, OM Y., 2003 [1950]) ayrıca anılmalıdır (*Otoritaryen Kişilik Üstüne*'den yararlanarak yazdığım bir makale için, bkz. 'Anti-demokratik/Otoritaryen Kişilik ve Solda Kıyıcılığın Ruhsal Çözümlemesi', *Birikim* dergisi, Nisan 2018, sayı 348). Slater, Jürgen Habermas'ın (—60'lardan sonra Marksist bakıştan uzaklaşmış olmakla birlikte) eleştirel toplum kuramına katkısını da hatırlatır.

⁶⁵ *Frankfurt Okulu/ 'Kökeni ve Önemi, Marksist Bir Yaklaşım'*/ çev. Ahmet Özden, BFS Y., 1989 [1977].

⁶⁶ Adorno da, 1941'de, bildik kuramsal nedenlerden dolayı, Marksizmin hiçbir ruhbilimsel açılımı olmadığını, sadece "değer yasası" tarafından yönetilen bir dünyayı dikkate aldığını, insanları toplumsal süreçlerin nesneleri ve işlevleri olarak görmekle yetindiğini vurgulayacaktır (bkz. s. 182, 'Veblen's Attack on Culture'dan).

⁶⁷ Bu bahiste bizim için önemli olan, Frankfurt Okulu bünyesindeki entelektüellerin Freud'un psikanalizi (ruhbilimi) ile Marksizm arasında nasıl bir münasebet

Peki, ortodoks Marksizmle uyumlu bir ruhbilim nasıl olacaktır? Georg Lukács, 1923 tarihli *Tarih ve Sınıf Bilinci*⁶⁸ isimli yapıtında gönülsüzdür; Marksizmi aşmak veya geliştirmek çabalarının, saçmalığa ve seçmeciliğe vardığını belirtir. Ortodoks Marksist-Leninistlerin ortak görüşü, ruhbilimin Marksizm içine yerleştirilemeyeceği ve onu derinleştiremeyeceğidir. Öyleyse, Frankfurt Okulu kapsamında mukabil açıklamalara gidelim.

Frankfurt Okulu içinde, Freud'un psikanalitik bulgularını, eleştirel toplum kuramı ile bütünleştirme hedefini — kendince/“Yeni-Freudculuk” anlayışıyla— somutlayan Erich Fromm'dur. Fromm, tarihsel maddecilik kuramı içindeki ruhbilimsel boşluğun özellikle Engels tarafından dile getirildiğini; ancak bu boşluğun, bilgisizlikten dolayı —neredeyse— idealist eklemelerle giderilmeye çalışıldığını; halbuki söz konusu boşluğun, Freud tarafından ortaya konulmuş, tarihsel-maddeci ve toplumsal ruhbilim tarafından giderilmesinin mümkün olduğunu vurgular. Savı uyarınca, dürtü oluşumunu toplumsal ve tarihsel bir zeminde değerlendirir. Kaldı ki, Marx'ın kendisi de *Felsefe El-yazmaları*'nda insanın dürtüsel doğasından söz etmiştir.

Günümüzün yabancılaşmış dünyasındaki yabancılaşmış entelektüel etkinliği açımlayabilmek de ancak “derinlik psikolojisi” ile olanaklıdır. Fromm'a göre Freudcu psikanaliz ve Marksizm, bilinçliliği, tarihin sonul belirleyicisi olarak değil, bazı örtük güçlerin bir yansıması olarak ele almakta uzlaşırlar. Marx'a göre de bu güçler, insan doğasında yatan dürtüler, gereksinimler vb. idi. Ancak tüketim toplumunda söz konusu güçler üzerinden insanın yaratıcı kapasitesi ketlenmekte, insan kendisine yabancı düşmektedir.⁶⁹ Fromm, bu noktayı aydınlatmadaki somut unsurun ‘cin-

kurduklarını anlamaksa da, şunu da not düşmüş olalım: Slater, Frankfurt Okulu'nun, 1930 ile —40'ların başı arasındaki süreçte “tarihsel maddecilik”e önemli katkıda bulunmakla birlikte, “Marksist praksis”le ilişki kurmayı beceremediklerini söyler. Praksisle irtibatsızlıkları, hem işçi sınıfı ile ilişkilerinde, hem de “otorite karşıtı” kuramlarına rağmen —68 öğrenci hareketi ile mesafelerinde sorgulansa veridir.

⁶⁸ Yılmaz Öner çevirisiyle Belge Y., 1998'e bakılabilir.

⁶⁹ Bu noktada, Fromm'un değinisi vesilesiyle araya girmemde yarar var. Evet; psikanaliz de, Marksizm de, “bilinç”i, tarihin nihai belirleyicisi olarak değil; toplumsal/nesnel olanda örtük güçlerin bir yansıması olarak alır. Ancak; psikanaliz, dürtüsel istemleri ile hayata yönelen insan canlısının —“nesne ilişkileri” bağlamında— yaşadığı dürtü doyum ~~hikâyesinin~~ bilinci (ve bilinçdışını) kurduğunu söyler. Dolayısıyla, doğrudan doyumdan alıkonmuş dürtünün kişinin kendisine yabancı-

sel dürtü' olacağını düşünür. Çünkü, açlık dürtüsü yalnızca yiyeceklerle giderilebilirken, cinsel dürtü ertelenebilmekte, bastırılabilen, yüceltilebilmekte veya şekil değiştirebilmektedir. Derinlik psikolojisi bize, insanların ürettikleri ideolojilerin de cinsel dürtü yaşantılamasına ait türevler olduğunu gösterebilir. Sözgelimi, iyi ve sevecen bir tanrı ideolojisi, sevilme ve esirgenme arzumuzla açıklanabilir.

Slater, geçerken, —Frankfurt Okulu penceresinden— psikanaliz ailesinden Carl Gustave Jung'a da değiniyor; Freud'un tarihsel maddeci nitelikteki açıklamalarını, dürtüsel gereksinimlerin tarihsel olarak değişebileceği saptamalarını yadsıyarak Freud'dan kopmuş olduğunu hatırlatıyor. Jung, dürtülerin ve bilinçdışının⁷⁰ toplumsal-nesnel olanla diyalektik etkileşime kapalı "arketipal"⁷¹ yapısından söz eder ve dinin doğuşuna idealist bir çarpıtma alanı açarken; Freud, dinin, bir tür toplumsal/evrensel nevroz, kitlesel bir yanılsama/hezeyan (sanrı, 'delusion') olduğunu vurgulamıştır. Jung, bilinçdışını, "kolektif bilinçdışı" tanımını ile tarih-dışı bir düzleme koymuşken, Freud, bilinçdışını, dinamik bir betimleme alanı içinde değerlendirir.⁷² Herbert Marcuse'ye göre de Jung'un verileri sahte bir gizemciliktir ve bu bağlamda yapılacak olan Freud'un sunduklarının yeterince kavranmasıdır.

Freud'un özelliği, evet, ruhsal olanı, doğal, etkilenme/yaşantıya ve değişebilirliğe açık bir zemin üzerinde değerlendirmesidir. Ancak, günümüz ailesinden çıkarsadıklarını, geriye dönük tarihsel bir mutlaklık içinde sunması bir olumsuzluktur.

laşmış bir güç olarak dönüşü de o hikâye içinde anlaşılmalıdır. Marksizmin farkı (ya da eksikliği) ise, "bilinçdışı" süreçleri tanımadığı için, kişinin kendi güçleri ile kendisine yabancılaşmasındaki söz konusu hikâyeyi hesaba katmaması; kestirmeden, toplumsal/nesnel olanda kişinin kendi güçlerine (arzularına, isteklerine) yabancılaşmasını dile getirmesidir. Horkheimer'ın *Zeitschrift*'teki vurgusu da (Marksizmin, altyapısal/nesnel olanla üstyapısal/öznel olan arasındaki ilişkiyi açıklamadaki eksikliği), esasında, bu meseleye dairdir, kanımda.

⁷⁰ Jung'un kavramı, "bilinçdışı" ('unconscious') değil, "bilinçaltı"dır ('subconscious').

⁷¹ Evrensel kültürel bilinçaltı yapıtaşları anlamında Jung tarafından ruhbilime katılmıştır.

⁷² Bireys Sorunsalı'nda da geçerken değinmiştim; sözgelimi, bilinçdışı olan üstben tümüyle çekirdek aile içinde oluşur ve ödipal karmaşanın bir kalıttır. Aile ve o aile içindeki bireylese, ideolojik olanla kendi özgüllükleri içinde eklemlenenlerdir. Kolektif, evrensel ve önden belirlenimciliğin hilafına, Freud'un psikanalizinde, her şey (bilinçdışı dahil) hayat içre ve kişisel tarihçeye tâbidir.

Sözelimi, "ilkel babanın öldürülmesi" miti, her türden eleştiriye açık bir varsayımdır. Öte yandan Freud ele aldığı orta-sınıf insanı da bir mutlaklık içinde yansıtmakta; böylece, değil sınıflararası farklılıkları, sınıflı toplumla sınıfsız olan arasındaki ayrımı yakalamak da olanaklı olmamaktadır. Slater'e göre, her ne kadar tarihsel maddeci görüşle bağdaşımı zor olan bu yaklaşımlar belli bir biçimde halledilebilir olsa da, "ölüm dürtüsü" kavramını tarihsel-maddeci görüş içinde sindirebilmek mümkün görünmemektedir. Ancak, Frankfurt Okulu da Freudcu psikanalitik kuramın bu bileşenini çözümleyememiştir.

Frankfurt Okulu için Freud, özellikle 1920'den sonra geliştirdiği "üstben", "ölüm dürtüsü" kavramları ve otorite sorunu bağlamında büyük önem kazanmakla birlikte, Fromm'un yaklaşımıyla ölüm dürtüsünü yadsımak ister. Freud'un, ölüm dürtüsünün, insan bedeninin, kendini yıkan, onu başlangıçtaki haline getirmeye çalışan bir —işleyiş— bileşeni olduğu fikri ilerlemeye kapalıdır. Halbuki "Eros", birleştirici, bütünleştirici kapsamıyla ilerlemeden yanadır. Başlangıçtaki cinsel ve kendini koruma dürtülerinin yerine, cinsel dürtü ve ölüm dürtüsü karşıtlığının yerleştirilmesi kabul edilebilir gibi değildir. Lakin, Frankfurt Okulu psikolojik tüm açıklamalarını, ölüm dürtüsü tezine bağlanarak kurulmuş olan kavramlarla gerçekleştirmek eğilimindedir. Örneğin, üstben kavramı, tümüyle ölüm dürtüsü temelinde ele alınabilecek olan, saldırganlık, "sadizm" ve "mazoşizm" sorunlarına bağlıdır. Horkheimer, Freud'un ölüm dürtüsünün özne ve nesne arasındaki gidiş-gelişlerine ilişkin açıklamalarını ve kavramın kendisini, soyut bir kültürel kötümserlik ve diyalektiğe karşıt bir tutum olarak açıklar. Ayrıca Freud, toplumsal her türden değişime karşı ölüm dürtüsünün varlığını sürdüreceği iddiasında olduğu için, onun kuramının tarihsel-maddeci temellük edilişi bu tezi reddetmek durumundadır.⁷³

⁷³ Şöyle söyleyeyim: Ölüm dürtüsünü (salırganlık dürtüsü, "agresif dürtü") Freud icat etmez, doğal olanın kendi iç dinamiğinde/diyalektiğinde vardır. Hem doğal, hem de ruhsal tezahürleri içinde bu olguyu görmemek mümkün değildir. Freudcu psikanaliz bilimsel gerçekçiliği içinde bu olguyu saptarken, doğal olanı yadsımak tümüyle öznelci/idealist bir tavrıdır. Ayrıca, Freudcu psikanaliz, karşıtların (libidinal olanla agresif olanın) çatışmasını, her bireyin şahsında ve o bireyin nesne ilişkileri bağlamında şekillenen bir süreç olarak ele alır. Söz konusu agresif dürtünün nasıl hayata geçirileceğini belirleyen (çiğ bir agresyon şeklindeyse, sadizm; libidinal olanın içinde aşılabilirse ["dürtü füzyonu"], uygun bir katışım unsuru; toplumsal meşruluğu [meşruluğu tayin eden de ideolojik ölçütler oldu-

Daha sonra yazar, erkek çocuğun anneye cinsel yatırımdan vazgeçmesini ve baba ile özdeşleşme sürecinde üstbenin yapılanmasını anlatırken (ödipal karmaşanın çözümülenişidir değindiği) şunu ilginç bulur: Çocuk nesnel koşullarının yetersizliği nedeniyle anneye yönelik talebinden vazgeçer ve en çok nefretine muhatap olmuş olanla özdeşleşir. Bu durum, Slater'e, sınıfsal olarak iğdiş edenlerle onların tehdidi altındaki sınıfın ideolojik özdeşimini anımsatır ("Tek ve aynı nesneyi kendi ego- ideallerinin yerine koyabilirler." Üstbenin yapılışı da, "[s]aldırganlık[ım], kendine aktarıl[ması] ve içselleştiril[mesi]; gerçekte geldiği yere geri gönderil[mesidir]").⁷⁴ Ancak, der, yazar, üstbenin bu saldırganlığı ölüm dürtüsüne indirgendiği zaman, üstben kavramı tarihsel-maddeci olmayan bir yere oturtulmuş olur.⁷⁵ Slater, Freud'un kendisinin de ölüm dürtüsü varsayımından pek hoşnut olmadığını, bu iki dürtüsel kutbu birbirine bağlama ve birini diğerinden türetme özlemini (*Haz İlkesinin Ötesinde*) duyduğunu da ifade edecek; söz konusu özlemi dindirenin Reich olduğu kanaatini paylaşacaktır bizimle.⁷⁶ Saldırganlık dürtüsü biyolojik bir zorunluluğa dayan-

ğunu unutmada] olan bir şeyse, yüceltme, vb.) o kişinin nesne ilişkileri tarihi (bir anlamda, ideolojik olanla ilişkilerinin tarihçesi) olduğunu söyler. Öylelikle, Freudcu psikanaliz, o vakte dek suçlandığı şekliyle, agresif dürtü kabulü üzerinden sınıfsal saldırganlığı meşrulaştırmaz; agresif dürtünün verili nesnel koşullarda nele- rin harcı olabileceğine ışık tutar.

⁷⁴ Agy., s.165, 166.

⁷⁵ Slater, üstbenin yapılanması da dahil, ölüm dürtüsünün (saldırganlık dürtüsü, agresif dürtü) serencamını kavrayamamış görünmektedir. Çünkü, ölüm dürtüsü herkeste vardır ama gerek toplumsal/nesnel, gerekse bireysel/özel boyut itibarıyla üstbenlerin yapılışı (kendi oluşun tarihselliği bağlamında) farklılık arz eder; basit bir indirgenmeye oturtulamaz —tarihsel—maddeci yaklaşım dışında mütalaa edilemez.

⁷⁶ "Ölüm dürtüsü" meselesi, Freud'un psikanalizine dışarıdan (bilhassa Marksist hassasiyetlerle) bakanların en ziyade zorlandıkları husustur. O nedenle, geçerken, *Freud'un Psikanalizi*'nden sadece şu kesiti paylaşmak isterim: Peki, der Freud, 'kendini koruma dürtüsü' diye ayırdığımız dürtü de libidinal nitelikli ise, dürtüsel karşıtlığı oluşturan ötekisi nedir? Freud, bu sorgulamasını, *Haz İlkesinin Ötesinde* isimli çalışmasında şöyle yürütür: "Yaşayan her şeyin ölümlü olduğuna ilişkin bir istisna olmadığına, her canlının içsel nedenlerle bir şekilde öldüğünü bildiğimize göre, şunu söylemeye zorlanıyoruz: Yaşamın amacı ölümdür. Canlılardan önce cansızlar vardı. Cansız evreye dönme dürtüsü [yani, *ölüm dürtüsü*], böylece, ilk dürtü oluyor." Yine aynı çalışmada bir başka yerde: "Ölüm bir çare olmaktan ziyade, dış yaşam koşullarına dair, uyumsuz bir tezahürdür. Vücut hücreleri, soma ve germ hücrelerine ayrıldıktan itibaren, sınırsız yaşam, artık sınırsız bir lükstür" der ve *libidinal=cinsel=yaşam dürtüsü*'nün karşısına, ölüm dürtüsünü ('Thanatos') yerleştirir: "Bugün karşıtlığı, ego dürtüleri ile cinsel dürtü arasında değil; yaşam ve ölüm dürtüleri arasında tanımlıyoruz." Ve bir dipnot olarak şunu ekler:

maz, Reich'a göre; saldırganlık, tıpkı cinselliği engellenmiş hayvanların saldırganlıklarında olduğu üzere, cinsel doyumların dış dünya tarafından engellenmesi karşısında yaşanan bir tür tepkisel dışavurumdur. Saldırganlık dürtüsünün böylece Eros'a indirgenmesi, Reich'ı, Frankfurt Okulu'nun önemli bir öncüsü haline getirecektir. Öte yandan, yazar, Fromm'un, Reich'ın psikanalizi toplumbilimsel alana uygulamada getirdiği kısıtlamalara katılmadığını ve bu yüzden onu eleştirdiğini de vurgular. Halbuki Reich, psikanalizi, —baştan sona— toplumsallaşmış insan özelinde ele almakta; maddeci psikoloji yorumlarıyla hatta, Leninist devrimci örgütlenme ve önderlik kavramlarına yakın düşmektedir, Slater'e göre.

Horkheimer ve arkadaşları otoriterlik meselesini de irdelemiş, otoriter devlet ve otoriterliğin aileye aktarılması üzerinde durmuş; genel anlamda otoriter kültür içinde yaşananların çocuğa aile içindeki geçişliliğinden dem vurmuşlardır. Onlara göre, Freud, devlette yoğunlaşan ve toplumda hâkim olan otoriterliğin aile içi ilişkilere aktarılışına yeterli duyarlılığı göstermemiştir. Nihayetinde, kanaat odur ki, otoriteye tâbiyet sorununun çözümü, kişisel özgürlük değil, devrimdir: "Horkheimer'ın ekibi, devrimci disiplinin teorik ilkesine bağlı kalmıştır: Marcuse, 'kendi üstlerine devrimci itaat ve sınıf düşmanına yönelik devrimci otorite, toplumun gelecekteki örgütlenmesi için, sınıf mücadelesinde vazgeçilmez zorunluluklardır,' diye yazmıştır."⁷⁷

"Sonuçta, ego analizi ile daha iyi kavradık ve tanıdık ki, ego dürtüleri libidinal karakterdedir ve öznenin kendi ego'sunu nesne olarak almışlardır. Narsisistik kendini koruma dürtüleri, libidinal dürtüler arasında sayılmışlardır ... Ancak tam da burada, libidinal (ego veya nesneye yönelik) dürtülerle diğerleri ... arasında bir karşıtlık ortaya çıkmıştır. Bizim spekülasyonlarımız bu karşıtlığı, yaşam dürtüsü ('Eros') ile ölüm dürtüsü arasındaki karşıtlığa çevirmiştir." Freud, 1923 tarihli *Ego ve İd* isimli çalışmasında dürtü kuramına noktayı koyar: "Bundan sonraki tartışmalarıma da temel alacağım dürtü bakış açısını geliştirmiş bulunuyorum. Bu görüşe göre, iki sınıf dürtü ayırmak zorundayız. Bunlardan biri, Eros'un cinsel dürtüleridir ... İkinci sınıf dürtü, işaret edilmesi bu denli kolay olmayan ve sonuçta temsilcisi olarak sadizmi aldığımız dürtüdür." (Agy. s. 45-46; ayrıca bkz. 'Dürtü Kuramı' başlığı [s. 40-47].) Freud'un psikanalizinden hareketle, 'ölüm dürtüsü-şiddet' bağlamında Spinoza'nın felsefesini tartıştığım yazılarım için şunlara bakılabilir: "Spinoza ve Siyaset'e Dair Notlar" (*Birikim* dergisi, Mart 2012, sayı 275), 'Spinoza Felsefesinde 'Şiddet'in Yeri' (*Varlık* dergisi, Mayıs 2017), 'Spinoza ile Sevinç Kesilmek' (*Birikim* dergisi, Eylül 2017, sayı 341). 'Dürtü kuramı' bağlamında, ayrıca, bkz. 'Psikanalitik Duyarlılık Bakışla' *Spinoza ve Felsefesi*, 'Etika'nın Sokakları/ Dürtüsellik' (s. 119-147) ve 'Psikanalitik Duyarlıklar Âleminden Spinoza'nın Felsefesine Bakarken' (s. 339-418).

⁷⁷ Agy., s. 171.

Evet; çekirdek ailede otoritenin temsilcisinin baba olduğu açıktır. Freud'a göre bu, babanın fiziksel ve entelektüel üstünlüğünün kaçınılmaz sonucudur. Horkheimer da babanın, ailenin gelirini sağlayan kişi olmak sıfatıyla ailenin efendisi olduğunu söyler. Aynı baba, iş yaşantısı dolayısıyla, sermayenin otoritesi ile en doğrudan karşılaşan; para kazanamadığında otoritesi tehlikeye girip borusu eskisi denli ötmeyendir de. Kapitalizmin acımasız koşulları ortada ne bildik baba otoritesi bırakır, ne de ütöpik anne sevgisi. Giderek kolektivist özellikler kazanan düzen, sınıfsız toplumun alaycı bir taklididir sanki. Aile aşılma-makta, yok edilmektedir. Horkheimer, bu acımasız koşullarda ailenin, kendilerine bu koşulları dayatan dünyaya karşı, aile bireylerinin dayanışma ve yeni bir sıçrama zemini olabileceğini de vurgular.⁷⁸

Yine dönüp dolaşıp "ölüm dürtüsü" meselesine gelinecektir. Slater, Freud'un ölüm dürtüsü diye bir dürtüyü icat etmesinin baskıcı toplumu onaylama ve sınıfsız toplumu yadsıma eğiliminden kaynaklandığı görüşünü yineleyecektir. Ailenin kendi içindeki itaatkâr yapısı, nesnel gerçekliğe muhalif olarak harekete geçirilebilecek nice gücün vicdan içinde eritilmesini dayatacaktır. Freud, üstben tanımlaması ile bunu çok güzel açıklar, ancak bu süreci ölüm dürtüsüne getirip bağlaması konformist bir tutumdur. Yazar, Reich'in, *Kişilik Çözümlemesi* isimli yapıtında, ölüm dürtüsünün yoksanması meselesinin halledildiğini de hatırlatacaktır. Reich, gerçek, somut tehlikeler karşısında yaşanan —ya saldırmaya ya da kaçmaya yol açan— 'gerçek korku' ve saldırganlığın kişinin kendisine yönlendirilmesiyle yaşanan korku ('depo korku') olmak üzere iki tür korku ayırır (ikincisi, mazoşizmin de anahtarıdır). Acıdan haz alma tarzındaki Freudcu mazoşizm açıklaması ise tutarsızdır; haz ilkesinin ötesinde bir

İşte tam da bu noktada şunu söylemek vacip oluyor: 'devrimci disiplin' veya 'kendi üstlerine devrimci itaat' düsturları, 'devrimci' şartına bağlanmakla, saldırganlıktan arınmış olunmuyor; olsa olsa saldırganlığın şekli değişmiş oluyor. Psikanalizse, bize, bu yutturmacalara şapka çıkarmama devrimci uyanıklığını sağlıyor! Ekleyeyim; aynı ekip ve yazar, bireysel özgürlük ideolojisini saçma noktalara vardırırların, küçük-burjuva anarşistler olduklarını söyleyerek bizleri uyarmışlardır da.

⁷⁸ Acımasız koşullara karşı ailenin ne denli dayanışma ve direnme zemini olacağı, —o toplumsal/sınıfsal doku içinde— ailenin kendini ortaya koyuşuna, 'öznel bilinç ve tavrı'na bağlıdır.

şey yoktur⁷⁹. Reich, ölüm dürtüsünün en uç biçimi olarak ortaya konan intihar eylemini de saptırılmış cinsel dürtüye bağlamıştır⁸⁰. Çünkü toplumsal koşullar, bireyin benliğinde, yalnızca kendini yok etme ile çözülebilecek gerginlikler üretmektedir. Yazara göre Fromm, Reich'ın haz ilkesinin ötesindeki her şeyin aldatıcılığını ortaya koyduğunu takdir eder ama onun ölüm dürtüsünü çürüttüğünü göremez veya kabul edemez. Dahası, Frankfurt Okulu'nun hiçbir psikolojik kuramı günün ideolojik mücadelelerine yanıt verecek durumda değilken, Reich, psikanalizi sosyalist çocuk eğitimi için uygun bir araç olarak görmüş; otoriterlik karşıtı eğitime önem vermediği için KPD'yi (*Kommunistische Partei Deutschlands*/Almanya Komünist Partisi) eleştirmiş; Parti'nin politikayı fetişleştirdiğini, temel (nesnel/ekonomik) çelişkilerle bireylerin gündelik, öznel yaşantıları arasındaki bağıntıları umursamadığını da vurgulamıştır. Ruhbilimi toplumsal mücadeleye katma yolundaki çalışmalar, Marcuse'nin —60'ların ortalarından itibaren yaptığı çalışmalardır, yazara göre. Marcuse, "Yeni-Freudculuk"un tersine ölüm dürtüsüne sahip çıkmış, ancak bunu Freudcu kötümserlikten arındırmayı bilmiş; önerileri, topyekûn özgürleşme peşindeki otoriterlik karşıtı gençlik hareketinin istemleri ile de örtüşmüştür. Ancak bir kayıt düşer; otoriterlik karşıtı hareket, küçük-burjuva anarşizminin tuzaklarına düşmemeli, burjuva bireyselliğini aşan, bireysel ve toplumsal özgürleşme talebinin iç içe geçtiği bir hareket olmalıdır.^{81_82_83}

⁷⁹ Şu ne hikmetse anlaşılamıyor; "mazoşizm" de bir tür haz yaşantısıdır ("dertleri zevk edindim, bende neşe ne arar" karşılığıdır bir bakıma).

⁸⁰ Şu her yerde karşımıza çıkartılan "intihar" meselesini bir psikanalistin değerlendirmesinin örneği olarak, 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakış'la *Spinoza ve Felsefesi* kitabının 'Deleuze ve Kötülük Mektupları' (s. 137-147) başlığına bakılmasını öneririm.

⁸¹ Marcuse, *Eros ve Uygarlık*/ 'Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme'de (çev. Aziz Yıldırım, İdea Y., 1985 [1955]) ('Politik Önsöz 1966') şöyle söyler: "Yeni 'bohem', 'beatnik' ve 'hipster' yığınları, barış züppeleri — tüm bu 'çürümüşler', çürüme olası ki her zaman nereye götürdüyse oraya varmışlardır: lekeli insanlığın zavallı sığınağı olmuşlardır." Ya da sözünü tamamlarken: "'Doğal olarak', gençler Ölüme karşı ve bir uygarlığa karşı, Eros için yaşayanların ve savaşıyanların en önündedirler — bir uygarlık ki, 'ölüme giden dolambacı' kısaltmaya çabalar, ama aynı zamanda dolambacı uzatmanın araçlarını da denetlemektedir. Oysa yönetilen toplumda, yaşambilimsel ['biyolojik'] zorunluk dolaysızca eylemde sonlanmaz; örgütlenme karşı-örgütlenmeyi istemektedir. Bugün yaşam için kavga, Eros için kavga, politik kavgadır."

⁸² Marcuse, *Eros ve Uygarlık'ta*, toplumsal çelişkilerin Freudcu "Haz" ve "Gerçeklik" ilkeleri arasındaki gerginlikle ele alınması gerektiğine işaret ederken, —Yeni-

Freudcuların tersine— Freud’un kuramının tözünün kendiliğinden toplumbilimsel olduğuna inandığını da ifade eder. Yeni-Freudculuğuna yerleşik düzenin dışında hiçbir kavramsal temeli, eleştirel düşüncesi yoktur. Marcuse, ayrıca, Freud’un, felsefesini biliminden özenle ayırdığını; kendisinin de, kitabında, Freud’un “ruh-bilim” kuramının kavramlarını yorumlamak değil, felsefi ve toplumbilimsel karşılıklarını göstermek niyetinde olduğunu söyler. Evet; Freud’un da belirttiği gibi, insanlık tarihi baskılanışının tarihidir. Ancak, gerçeklik ilkesi karşısında dürtülerin asal hedeflerinden çekilmesi, belirsiz ve yok edici haz yerine haza güvenceli yatırım fırsatları yaratılması, uygarlığın baskılamasına ve gerçeklik ilkesine karşı haz ilkesini korumaktır da. Ayrıca, baskılanmış olanın (bastınlanın) geri dönüşüne yer açmak üzere uygarlığı dönüştürmek de mümkündür böylelikle. Marcuse, Wilhelm Reich’la Yeni-Freudcular (Erich Fromm, Karen Horney, Harry Stack Sullivan) arasında yaptığı karşılaştırmada, Freud’daki örtük eleştirel toplumsal kurama en ciddi geliştirici katkıyı yapanın Reich olduğunu teslim eder. Ancak, dürtüsel yönelimlerle toplumsal gerçeklik arasındaki gerilime dikkatini yoğunlaştıran Reich, —Marcuse’ye göre— cinsel ve ölüm dürtüleri arasındaki kaynaşmalı devimselliği göz ardı etmekte, bireysel ve toplumsal kötülükler karşısında salt cinsel özgürleşmenin deva olduğunu ileri sürmekte, baskın olan ve olmayan yüceltmeleri birbirinden ayırt etmemektedir. (Marcuse’ye göre, Freud’un dürtü kuramında, ölüm dürtüsü, yaşam dürtüsüne karşı olduğu kadar onun hizmetindedir de.) Öte yandan, Yeni-Freudcular, ruhsal sağaltım açısından vurguyu geçmişten (erken çocukluk) şimdiye, bedensel/dürtüsel olandan kültürel olana, bireyin yapısallığından çevresine kaydırmışlardır. Dahası, Fromm’un, meta ilişkilerinin egemen —yabancılaşmanın hâkim— olduğu bir toplumda, —kendisi her ne kadar “pazar ekonomisi” ve ideolojisinin ketleyiciliğini eleştirse de— ‘kişiliğin üretken olgunlaşması’, ‘dostça ilgi’, ‘üretken sevgi’, vb. telkininde bulunması beyhudedir de.

⁸³ Bu başlığı sonlandırırken, Frankfurt Okulu üyelerinin, toplumsal tepkiler —ya da, eylemlilik— katındaki tutumlarına birer örnek olmak üzere Adorno ve Marcuse’ye ilişkin iki aktarımı paylaşmak istiyorum. Adorno üzerine kurulu *Cogito* sayısında (Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe, YKY, 2003, sayı 36), Besim F. Dellaloğlu, ‘Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında’ yazısında Adorno’ya dair şu notu paylaşıyor bizimle: 31 Ocak 1969’da, solcu öğrenciler, Adorno odasında çalışırken Enstitü’yü işgal eder ve yıkıp dökerler. Gençleri engelleyemeyen Adorno polis çağırır. Bu olayın ardından bir gün (22 Nisan) bir grup öğrenci, “Adorno bir kurum olarak ölmüştür” yazılı bildirileri fırlatarak bir eylem başlatır ve üç kız öğrencinin tartaklandığı Adorno çareyi sınıftan kaçmakta bulur. Marcuse, daha sonra, —mektuplaşmalarında— anılan olay sırasında polis çağırdığı için Adorno’yu suçlar. Adorno derin bir ruhsal çökkünlük yaşadığını yazar. Konuyu Horkheimer ve Habermas ile birlikte ele alma kararı verseler de, Adorno’nun ölümü ile buluşma gerçekleşemez. Dellaloğlu, paylaşımının şu sözlerle nihayetlendiriyor: “Hayatı boyunca bu hayat, bu toplum, bu düzen hakkında tek bir olumlu söz söylememiş bir düşünür için bütün bunlara tahammül edebilmek hiç de kolay değildi elbette. Adorno ölürken, *Minima Moralia*’nın belki de en çok alıntılanan tümcesini doğruluyordu: ‘Yanlış yaşam, doğru yaşanamaz’”. ‘Adorno ve Yapıtı’ başlıklı söyleşi metnindeyse, Ömer Naci Soykan, Marcuse’ye ilişkin bir anısını paylaşıyor. Soykan Hamburg Üniversitesi’ndeysen, Frankfurt’taki arkadaşları sıcağı sıcağına bir tanıklığı paylaşırlar onunla. 68 Kuşağı’nın bir idol, Yeni Sol’un büyükbabası olarak kabul ettiği Marcuse, bir konuşma yapması için Frankfurt Üniversitesi’ne davet edilmiştir. Dinlemeye gelen

Freud'un psikanalizinin Marksizmle yoldaşlığını yokladığımız yolculuğumuzda, Frankfurt Okulu mensuplarının, daha ziyade, psikanalizin dürtü kuramı çerçevesinde (bilhassa da, ölüm dürtüsünü münasibince aradan çıkarma kaygısıyla) tartıştıklarını; otoriter kişilik ve tavırla aradan çıkarmaya talip oldukları ölüm dürtüsü arasında içe sindirilebilir bir bağ kurmaya özendiklerini söyleyebiliriz. Devam edelim ve psikanalizle Marksizmin münasebeti 1920'ler Almanyası'nda nasıl kurulmaya çalışılmış, ona bir bakalım.

1920'ler Almanyası'nda Psikanaliz ve Marksizm

Psikanalizin Marksizmle yoldaşlığını (ya da, yoldaşlık hevesini) Almanya'nın 1920'ler koşullarında değerlendiren Nazlı Cihan⁸⁴, '1920'ler Almanyası'nda Marksizm, Freud ve Psikanaliz Karmaşası' başlıklı yazısının⁸⁵ hemen girişinde konumuza ilişkin şu saptamayı yapıyor: "Marksizm ile psikanaliz arasındaki ilişkinin tarihini, özünde (her iki tarafın da katkısıyla) 'başarısız bir deneyin tarihi' olarak değerlendirmek çok da yanlış bir saptama olmayacaktır". Başarısızlığa katkının iki taraflı olduğu anılsa da, Cihan'ın, 'başarısız deney'in tarihçesine ilişkin aktardıklarından, başarısızlığın —daha ziyade— psikanalizin "devrim" mücadelesine katılım ve mücadeleyi üstlenmede "birey"in zaaflarını ("özel faktör") anlamak ve gidermede —Marksist siyasi pratikle örtüşen— yeterli katkıyı sunamaması (ya da kuramsal cevvaliyetinin kifayetsizliği) olduğunu anlıyorum ben. Her ne kadar, başta, "[h]er iki kuramın da birey ile toplumsal ilişkiler arasındaki etkileşime dair bir açıklaması vardı ve her iki kuram da toplumsal yapıyı, daha doğrusu toplum tarihini, kendi başına açıklayabileceği yönünde bir bilimsel iddia taşıyordu," denilmişse de.

1920'li yılların başlarında şu soru gündeme geliyor: Ezilen sınıflar neden kendi çıkarlarının tersine bir tutum izliyor? Tüm elverişli koşullara rağmen Batı Avrupa'da devrimler neden başarılı

binlerce öğrenci Marcuse'den eylemlerine destek mahiyetinde bir konuşma beklerken, "Siz ne yapıyorsunuz? Sizin bu şiddet eyleminiz, iktidarın şiddetini daha da artırmaktan başka bir sonuç vermez. Oysa biz şiddetin ortadan kalkmasını istiyoruz" demesi üzerine, birkaç dakika önce idolleri olduğu binlerce öğrenci tarafından yuhalanmaya maruz kalır Marcuse.

⁸⁴ Dr., Ludwig-Maximilians Üniversitesi, Değerler Eğitimi ve Öğretmen Yetiştirme Araştırma Merkezi, Münih, Almanya.

⁸⁵ Madde, Diyalektik ve Toplum dergisi, cilt 3, sayı 3.

olamamıştır? İnsanlar neden kurtuluşları için değil de yıkımları için savaşılmaya isteklidir? Bu sorulara psikanalizin penceresinden cevap aramaya müsait oluşumlar var, o sırada Almanya’da: Psikiyatr/psikanalist Karl Abraham’ın 1908’de kurduğu *Berlin Psikanaliz Derneği* (daha sonra Leipzig, Frankfurt ve Hamburg psikanaliz çalışma gruplarının katılımıyla 1926’da *Alman Psikanaliz Derneği* olacaktır), *Sosyalist Doktorlar Birliği* ve *Berlin Psikanaliz Enstitüsü* (1920) ve 1929’da kurulan —üyelerinin birçoğu Berlinli analistlerden eğitim almış olan— *Frankfurt Psikanaliz Enstitüsü*. İşte, bu Frankfurt Psikanaliz Enstitüsü, *Frankfurt Okulu* (*Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü*) ile mekânını paylaştığı gibi, öğrencilerini ve çalışanlarını da paylaşıyor (“FPI, Max Horkheimer ve Theodor Adorno’nun *Eleştirel Kuram*’ı geliştirmelerinde önemli bir katalizör işlevi gördü”). O yıllarda, Marksist çevrenin, hayat bilgisini birey üzerine çalışmalarından devşirdiği, toplumsal/ekonomik koşulların etkisini dışladığı, işçi sınıfının devrimci ideolojik tutumu ile çeliştiği, 1920’ye kadar burjuva cinsel ahlakına (ve oluşturduğu nevrotik vasata) karşı geliştirdiği ilerici duruşunu sonradan tavsattığı, giderek Marksizmi itibarsızlaştırdığı (“antikomünist eğilim”) iddiasıyla psikanalize karşı eleştirel bir tavrı var.⁸⁶ İşte, Frankfurt Okulu, entelektüel akımların çekim merkezi olan Frankfurt’ta öylesi bir arka planda (1923’te) kurulup gelişiyor. Derdi, “burjuva-kapitalist toplumun ideolojik eleştirisi”. Lakin, 1914’te Enternasyonal’in bölünmesi, Orta ve Güney Avrupa’da devrimlerin başarısız oluşu (1918-1923) ve faşizmin İtalya’da iktidarı ele geçişi (1922) sonrası koşullarda, Okul, Merleau-Ponty’nin “Batı Marksizmi” diye tanımladığı (Leninist siyasete ve Sovyet pratiğine eleştirel yaklaşan) bir Marksist çizgi içinde yol alıyor. “Marx’ın düşüncelerinin değişen tarihsel koşullar altında” değerlendirilmesi gerektiği fikrini sahiplenen kurumun 1931’de yönetimini üstlenen Horkheimer, işçi sınıfının artık öncü sınıfsal güç olamayacağı fikrini savunuyor.

⁸⁶ Konuya dair ilk tartışma, başında Freud’un bulunduğu Viyana Psikanaliz Derneği’nde, 10 Mart 1909’da yaşanıyor. Kamuoyuna kapalı “Çarşamba Toplantıları”nda, Alfred Adler, *Marksizm Psikolojisi Üzerine* başlıklı metnini takdim ediyor. Adler, psikanalizin saldırganlık dürtüsünün Marksist kuramda sınıf bilincine denk düştüğünü söylüyor. Marksizm hakkındaki bilgisinin kıtlığına veriliyor. Macar Marksist felsefeci ve kuramcı Gyorgy Lukács da bir makalesinde, Freud’un *Kitle Psikolojisi ve Ego Analizi*’ni (1921), toplumsal olgular bütünlük içinde ele alınmadığı, kitlesel pratikler bireylerden hareketle anlaşılmaya çalışıldığı, toplumsal/ekonomik koşulların etkisi görmezden gelindiği için eleştiriyor.

Cihan, Almanya'da, 1925'ten 1940'a kadar psikanalizle Marksizm arasında köprü kurmaya çalışan analistlerin başında Erich Fromm, Wilhelm Reich ve Otto Fenichel'in geldiğini belirtiyor. Psikanalizden hareketle siyasi çıkarımlarda bulunmada en üretken olanın Reich olduğu tespiti onun çalışmasında da var. Önce Avusturya'da Sosyal Demokrat Parti'ye, daha sonra Almanya Komünist Partisi'ne (KPD) üye olan Reich, dürtü kuramı ve cinselliğe odaklanan tutumunu politikleştirilmesiyle psikanaliz çevresini olduğu kadar KPD'yi de tedirgin ediyor. Bilhassa Freud'un yükselen faşizm tehdidi karşısında tarafsız kalmak ve psikanalizin kurumsal kazanımlarını korumak yaklaşımı yanında Reich'inki biraz cüretkâr. Freud'un, Reich'in "mazoşist karakter" yazısına verdiği tepki söz konusu korumacı duygulara bağlanıyor mesela. Uluslararası Psikanaliz Yayınevi'nin, Reich'in *Karakter Analizi* kitabını yayımlamama kararı da o minvaldedir. Reich'in mukabilen söyledikleri anlamlı: "Psikanalizin devrimci işçi hareketi ile ilişkileri ne kadar zor ve karmaşık (...), psikanaliz ve Marksizm arasındaki çatışmanın nihai sonucu [ne denli] belirsiz olsa da, analizci kuramın devrimci olduğu ve bu nedenle de yerinin işçi hareketi saflarında olduğu gerçeğini kimse değiştiremez." Yükselen faşizm koşullarında şaşalayan sola rağmen — Nazizmin yaygın kabulü olgusunda işçilerin ve küçük burjuvanın ruhsal ve zihinsel durumunun dikkate alınması gerektiği meselesini işleyen — *Faşizmin Kitle Psikolojisi*'ni (1933) yazan Reich'in KPD'den (1933) ve Uluslararası Psikanaliz Birliği'nden (1934) atılması çok şeyi anlatmaktadır.

Psikanalizin Almanya'daki ikinci kuşağının bir diğer önemli temsilcisi olan Otto Fenichel'se Marksist sosyolojiyi Reich'tan öğrenmiş. Cihan, onun da, —Reich gibi— psikanalizi, "doğabilimsel" boyutu üzerinden Marksist maddeci felsefe ile buluşturduğunu; psikanalizi, tek tek her bireyin materyalist tarihi olarak aldığı ifade ediyor.⁸⁷ Frankfurt Psikanaliz Derneği kurucu üyesi Fromm ise, Freudcu psikoloji ve Marx etrafında kurduğu ilk çalışmalarında —Horkheimer'in yönetimindeki Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü ile de işbirliği içinde— toplumbilimsel alana yöneliyor. Ancak, anılan hattan gittikçe uzaklaşan ve Ador-

⁸⁷ Reich, 13. Uluslararası Psikanaliz Kongresi'nde IPA'dan (Uluslararası Psikanaliz Birliği) ihraç edildiğinde edilgen kalan Fenichel'in tutumunu ihanet olarak değerlendiriyor.

no'nun Enstitü'nün başına geçmesiyle Frankfurt Okulu ile derin bir uzlaşmazlığa düşen Fromm, *Özgürlük Korkusu* (1941) başlıklı makalesiyle, Adorno'nun şiddetli eleştirilerine maruz kalmanın ötesinde, psikanalizin temel ilkelerini olumsuzlaması nedeniyle psikanaliz çevresinden de kopuyor.

Cihan, "kelimenin gerçek anlamıyla politik bir insan değildi", kurduğu bilim dalına doğrudan ilgisi onu büyük toplumsal meselelerden daha çok ilgilendiriyordu diyerek Freud'un politik kimliğine ilişkin tespiti de paylaşıyor bizimle. Birinci Dünya Savaşı'nda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun olası kazanımlarına milliyetçi yatırımda bulunur gibiyse de, daha sonra, devletler eliyle yürütülen savaşa, saldırganlık ve acımasızlığa karşı olmuş, yıkıcı sonuçlarıyla uygarlık adına karamsarlığa düşmüştür, Freud. *Kitle Psikolojisi ve Ego Analizi*'nde faşist kitle hareketleri üzerine yorumlar yapan Freud'un, hümanist, özgürlükçü ve aydınlanmacı idealleri adına Bolşevizm ve komünizme dair endişeleri de açıktır.

Yazar, Freud'un ardılları olan "solcu" psikanalistlerin, psikanalizi Marksizme "entegre" etmeye niyetlendiklerini; ancak, kuramsal yaklaşım ve siyasi görüşlerindeki derin farklılıkları dolayısıyla arzuladıkları işbirliğini sağlayamadıkları görüşünü paylaşıyor bizimle: "Bu anlamda 1920'ler, en fazla 'karşı devrim gölgesi altında Marksist psikanalizin beyhude oluşum denemeleri' olarak değerlendirilebilir. Daha ötesi değil." Zira, solcu psikanalistlerin, "öznelerin eleştirel kuramı" ile "öznelerin politik ekonomi kuramı"nı "birbirine eşitlemeye, bütünleştirmeye veya birbirinin yerine koymaya" soyunuşu, "bireyselliğin daha fazla gelişmesinin ancak bireylerin feda edildiği bir tarihsel süreçle elde edilebildiği"ni vurgulayan Marx'ın önerdiği siyasi pratikle uzlaşması mümkün değildir.⁸⁸ Onun ötesinde; "*Psikanalitik yöntem/düşünce, proletarya için nasıl bir öneme sahip, yani sınıf mücadelesinde ona nasıl yardımcı oluyor?*" sorusu sadelikle sorulmamış, sadece psikanalizin Marksizmle uyumlu olup olmadığı sorunsallaştırılmış, kâh ikisi arasındaki benzerlikler öne çıkarılmış, kâh Marksizm karşısında

⁸⁸ Marx'ta bireylerin çevrelerini, çevrenin bireyleri etkilediği, şekillendirdiği, anlamlandırdığı; Freud'da, bireyi çevreleyen nesnelerin yalnızca "haz güdüsü"nü tatmin vesilesi olup "güdülerin bireyleri belirlediği bir insan resmi" çizdiği; Marx'ta, "insanın kendi doğasını belirleyebileceği" görüşünün esas olduğu tespitlerini (ya da aktarımlarını) sorunlu bulduğumu/bulacağımı kitabımı okuyanlar takdir edecektir sanırım.

psikanalizin idealist, tek yanlı ve metafizik olup Marksizmle uyuşamayacağını altı çizilmiştir.

Cihan'ın meseleye dair paylaştıklarını tartışmayacağım. Ancak, bu başlığa dek kendi aktardıklarım, psikanalize, — Marksizmle ilişkisinde de— bilim nesnesi “bilinçdışı” olan bir kuramsallık konumu tanıyarak; psikanaliste ise, onu, siyasi pratik/kuramsal yöneliminde “biliminsanın kendiliğinden felsefesi” bağlamında muhatap alarak bakmamız gerektiğini hatırlatmalı bize. Dolayısıyla, niyetlenen şeyin sonuçları üzerinden değil, hangi duyarlıkla neye niyetlenildiği üzerinden “başarısızlık”ın tanımlanması daha uygun olacaktır. Marksizmin psikanalizle münasebetindeki (ya da, psikanalizin tuttuğu eleştirel ışıkla görülebilecek) zaaflarını ise daha sonra değerlendirelim.

Yazar, yazısını, İkinci Dünya Savaşı sonrası, özellikle de Fromm ve Marcuse'nin katkılarıyla etkili “Freudomarksizm” çeşitlerinin ortaya çıktığını söyleyerek tamamlıyor: 1920 ve — 30'lardaki deneyimlerden de yararlanarak kurulmuş “oldukça gelişmiş bir *Marksist psikoloji*”. Nihayetinde, “psikanalizin uğraş alanını oluşturan sorunları kapsayan bilimler” yeni bilgilerle yenilenmiş, “Marksist-Leninist kuram, psikanalizin ideolojik ve felsefi içeriğinin ve ortaya attığı sinirbilim ve terapi teknikleri sorunlarının önemini derinlemesine değerlendirme olanağı bul[muş]”⁸⁹ ve ama “1920'ler Almanya'sındaki tüm ateşli ve heyecan uyandıran tartışmalar 'devrimin' aranmadığı ya da çaresizce vazgeçildiği bir geleceğe devrol[muştur]” — Almanya'da ve Avrupa'da.

Marksizmde Birey Sorunu, Tarihsel-Maddeci Diyalektik Felsefe ve Spinoza

Psikanalizin, Marksizmle temas noktalarını/yoldaşlığını mümkün kılacak hususları ve söz konusu ilişkinin tarihselliğini değerlendirdikten sonra, bu başlık altında, hem Marksizmin psikanalizin karşısına koyabileceği ruhbilimsel bakışı/'kendine mahsus bir birey kuramı var mı' sorusuna cevap arayalım; hem

⁸⁹ Yazarın paylaştığı tespitlerin çoğunlukla kendi tezi olmadığını hatırlatmakta yarar var. Çalışmasının kıymeti de orada; muhtelif kanaat ve tespitleri belli bir bütünlük içinde bir araya getirmiş olmasında. Mesela şu son paragraftaki —vazgeçiş vurgusu bir yana— iddialar katılmadığını —ya da eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutulmaları gerektiği kanaatimi— belirtmeliyim.

de, daha önce —dürtü kuramı faslından olmak üzere— psikanalizle kanbağını andığım (ve günümüzde, Marksist kurama ikmalde fevkalade muteber addedilen) Spinoza'nın Marksizm (ve Marksistler) indinde psikanalize tercüman olmasını sağlamaya çalışalım.⁹⁰ Önce, Marksizm tarafına bakalım.

Marksizmin, özgül diyebileceğimiz, bir ruhbilimsel bakışı yoktur. Ancak, Marksizm, ruhbilimin (de) konusu olan bireye/özneye bakarken, iki nokta öne çıkar; *bilincin belirlenimi* ve *öznenin pratiği*.

Marksizm, kendi konumunu, *idealizmle karşıtlığı* içinde belirler. *Elealılardan Hegel'e*, tüm idealistler, *idea'yı/tin'i* yaşamın önüne koymuş, yaşamı belirleyen insanın bilinci olduğunu söylemişlerdir. Marksizm ise, tek gerçekliğin madde/doğa olduğunu; maddeye ilişkin her türden görüngünün, maddenin kendi diyalektiği üzerinden biçimlendiğini; bu anlamda, bilincin de doğa (diyalektik maddecilik) ve toplumsal/nesnel yaşam (tarihsel maddecilik) içre biçimlenen bir şey olduğunu savunmuştur.

Marksizm, kendisinden önceki felsefelerden (bir anlamda felsefeden) kopuşunu; dünyayı yorumlamak yerine, dünyayı değiştirmeye soyunarak (*Feuerbach Üzerine Tezler/ 11. Tez*) yapar. Dünyayı değiştirirken kendisi de değişen, pratik içindeki özneyi (veya öznenin pratiğini esas) alır: "Ortamın değiştirilmesi ile insan faaliyetinin ya da kendi kendini değiştirmenin çakışması, yalnızca, 'devrimci pratik' olarak kavranabilir ve ussal bir biçimde anlaşılabilir." (3. Tez)⁹¹

Böylece Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler'*de, o zamana kadarki maddecilerden, 'pratiği içindeki özne'yi muhatap alışıyla ayrıl-

⁹⁰ Günümüzde neredeyse her derde deva niyetine dört elle sarılınan Spinoza'nın Marksist kuramcılar tarafından ele alınışının güzel bir örneği olarak, bkz. *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*. Freud'un psikanalizi belli bir anlayış ve kabulle mühürlenip rafa kaldırıldığı için Spinoza'dan el almak herhalde en uygunu olmalı.

⁹¹ Buradaki, 11 ve 3. Tez ile ilgili değini ve alıntı, *Marx'ın Felsefesi/ Étienne Balibar*, çev. Ömer Laçiner, Birikim Y., 1996, s. 24'tendir. Değini ve alıntı cümlelerinin, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi'nin Sonu'*ndaki (1886) ekte (C[enap]. Karakaya'nın çevirisi, Sosyal Y., basım tarihi belli değil, yetmişlerin ikinci yarısı olmalı) yer alan karşılıkları ise şöyledir: "Hal ve şartlardaki değişmeyle insan faaliyetindeki değişimin birbirine uygunluğu ancak 'inkılapçı pratik' olarak tasavvur olunabilir ve rasyonel bir şekilde anlaşılabilir" (3. Tez, s. 96) ve "Filozoflar dünyayı çeşitli tarzlarda 'tefsir etmekten' başka bir şey yapmadılar, halbuki asıl mesele onu 'değiştirmektir'" (11. Tez, s. 99).

muş olduğu gibi; bakışını “birey”e yoğunlaştırmış, pratik ilişkisi içinde değişen/değişecek olan tekillikten de söz etmiş olur: “Şimdiye kadarki maddeciliğin —Feuerbach’ınki de içinde— ana eksikliği, dış nesnenin, gerçekliğin, cisimsel(leşmiş)liğin sırf nesne ya da duyumsal somutluk biçimi altında kavranmış olması, ama cisimsel(leşmiş) insan faaliyeti, (yani) pratik olarak, özneye ilişkin olarak kavranmamasıdır. Bu yüzden de, faaliyete ilişkin yan, —gerçek(leşmiş), cisimsel(leşmiş) faaliyeti elbette öylece tanımayan— idealizm tarafından, maddeciliğin tersine, soyut(lanmış) olarak geliştirilmiştir.”⁹²

Evet; öznenin, dünyayı değiştiren pratiği içinde tanımlanması veya *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*’nde (1843), kuramın, yığınlar nüfuz ettiğinde maddi bir güce dönüştüğünün vurgulanması önemlidir.⁹³ Ancak, giderek, söz konusu özne kavrayışının; sermaye sınıfı ile çelişkisi içinde zorunlu olarak çatışmayı yaşayan ve bu çatışmayı aşmak suretiyle sınıfsız toplumu kurmaya soyunmak durumunda olan —devrimci pratik içindeki— özneye (proletaryaya) indirgenmiş olduğunu görürüz. Hal böyle olunca, Marksizmin, bireyi genelliği ve sınırlılığı içinde kavrar-ken özgül derinliğini ihmal edip bilinçdışı süreçleri üzerinden yaşadıklarına yabancı kaldığını; ‘toplumsal/nesnel olanın bilinci belirlediği’ tezini ileri sürerken, bunu, yalnızca “bilme sorunsalı” üzerinden temellendirmiş olduğunu ve aynı olgunun, hangi öteki ruhsal süreçler (dolayım-lanmalar) içinde (de) biçimlendiğini anlama duyarlılığı gösteremediğini söylemeliyiz.⁹⁴

Halbuki Freud, daha önce yer yer değinildiği üzere;⁹⁵ gerek bilinçdışının, benin, üstbenin, ben-ideali ve özdeşimlerin kurulu-

⁹² *Marksizm ve Psikoloji/ Aleksis Leontiev, Felsefe Dergisi, ‘89/4. Feuerbach Üzerine Tezler’den, yazının çevirmeni G. Doğan Görsev tarafından, Almanca aslıyla karşılaştırılmak suretiyle Fransızcadan çevrilerek eklenmiştir.*

⁹³ *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*’nin (Hegel’in, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* kitabının eleştirisi) ‘Ekler’ bölümünde yer alan ‘Katki’ maddesinden söz etmiş oluyoruz (bkz. *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi/ Karl Marx, çev. Kenan Somer, Sol Y., 1997*). Marx’ın 1843 *Elyazmaları* diye de geçen eseri yayımlanmamış bir defterden ibarettir. Anlaşılabacağı üzere, Marksizmin doğuş metinlerinden ve Hegelci di-yalektiğin maddeci ele alınışının ilk örneklerindendir.

⁹⁴ Söz konusu indirgemeciliğin (ve kolaycılığın) dolu dizgin gittiği siyasi ivcenlik ortamlarında altı çizilen duyarlılığı kuramsallaştırılan psikanalizin değersizleştirilip muhafazakârlığın daniskası diye ilan edildiğini biliyoruz. Anılan siyasi ivcenliğin maliyetine ise, “Felsefe/Siyaset” bahsinde değinelim.

⁹⁵ Ayrıca, bkz. *Freud’un Psikanalizi*.

şunu; gerekse din, uygarlık ve sanata ilişkin süreçleri ve bütün bunların içindeki bireyi irdelerken, —en genel çerçevesi içinde söyleyecek olursak— insanı, somatik/ruhsal olanın sınırındaki dürtüleri (dürtüsel istemleri) ile toplumsal/nesnel olanın karşılaşmaları ve diyalektik etkileşimleri bağlamında ele almış; insanın bilincinin, toplumsal/nesnel olanın birebir bir yansıması olmadığını (ki bu diyalektik olarak da mümkün değildir), ruhsallığın kendi iç diyalektiğinin (maddi/toplumsal olandan soyutlanmış değil!) bir ürünü olduğunu göstermiştir. Bu tutum, muhafazakârlık değil; olsa olsa, doğa bilimleri, toplumbilimleri (birey-toplum ilişkileri; örgütlülük-siyasi mücadele yapısallığı, işleyişi ve etiği, ideolojinin kuruluşu ve bireyin ideolojik olanla alışverişleri, vs.), antropoloji ve estetik bilimi açısından Marksizme bir katkıdır.⁹⁶ Üstelik, nesnellik ve gerekircilik zemininden kalkarak, her türden gizemciliğin ve hurafeciliğin çarına ot tıkayan; bireyi, kendi iç devingenliği içinde, değişen ve değiştirebilen bir 'pratik özne' olarak tanımlayan ve ele alan psikanaliz, Marksizmle yoldaşlıkta yabana atılır gibi değildir. Öyleyse, psikanaliz adına andıklarımızı Spinoza'nın felsefesi ile buluşturmak üzere, şimdi de, Marksizmin (yoldaşlık vesilesiyle sık sık andığımız) tarihsel-maddeci diyalektik boyutuna değinelim.

Evet; Marx, 1844-45 yıllarından başlayarak maddecidir. Daha önce, Hegel felsefesinden tanrıtanımaz ve devrimci sonuçlar çıkarmaya çalışan Sol-Hegelciler arasında yer alan Marx, Ludwig Feuerbach'ın 1836'dan sonra tanrıbilimi eleştirmeye, metafiziğin her türüne karşı tavır almaya başlaması ve 1841'de yayımladığı *Hristiyanlığın Özü* ile maddeciliğe yönelmesiyle birlikte, diğer Sol-Hegelciler ile beraber, Feuerbachçı olur.

Hegel, *idea* olarak isimlendirdiği ve bağımsız bir özne olarak aldığı düşünme sürecini, gerçek dünyanın yaratıcısı ve kurucusu olarak anarken (gerçek dünya, yalnızca fikrin dışsal ve görüngüsel bir biçimidir); Marx, *Kapital*'in I. cildinde (1867), fikri, maddi dünyanın insan aklında yansıması ve düşünce biçimlerine dönmesi olarak tanımlar. Engels de, *Anti-Dühring*'te şöyle der: "[D]üşünce ile bilincin ne oldukları ve nereden geldikleri sorulursa, bunların, insan beyninin ürünü oldukları ve insanın da, doğanın çevresi içinde ve çevresi ile birlikte gelişen bir ürünün-

⁹⁶ İlgili halkanın eksik kalışını, 'Felsefe/Siyaset' bahsi dışında, 'Din' ve 'Sanat/Yaratma' bahsinde de göreceğiz.

den başka bir şey olmadığı görülür; bundan da, doğal olarak, son tahlilde, doğa ürünleri olan insan beyni ürünlerinin, doğanın bütünü ile çelişki durumunda değil, uygunluk durumunda bulundukları sonucu çıkar.”⁹⁷

Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*’nda (Marx’la hemfikir oldukları görüşleri derlediği çalışma) şu saptamayı yapar: “Her felsefenin ve özellikle modern felsefenin büyük temel meselesi düşünce ile varlığın münasebeti meselesidir.” Düşünce ile varlığın, ruhla doğanın ilişkisi, ruhun mu yoksa doğanın mı ilk ve esas olduğu meselesi belirleyicidir. Dolayısıyla, filozoflar, verdikleri yanıtı göre, “materyalist”ler (muhtelif ekollere bağlı olsalar da, doğanın ilk ve esas unsur olduğunu kabul edenler) ve “idealist”ler (ruhun doğaya nispetle önceliğini, dolayısıyla, evrenin yaratılmış olduğunu savunanlar) olmak üzere iki büyük kampa ayrılırlar.⁹⁸ Ancak, Feuerbach’ınki de dahil olmak üzere, eski maddecilik, kimya ve biyolojideki son gelişmelerden esinlenmediği için, mekaniktir; tarihsel ve diyalektik değildir. ‘İnsanın özü’nü, somut ve tarihsel olarak belirlenmiş, bütün toplumsal ilişkilerin bir karışımı olarak değil, soyut bir düzlemde görür. O nedenle, eski maddecilik, dünyayı sadece yorumlar ve ‘devrimci pratik eylemin önemini ve değiştirici kimliğini’ kavrayamaz.

“Diyalektik” faslına gelirsek; Hegel diyalektiği, Marx ve Engels tarafından, klasik Alman felsefesinin doruğu olarak kabul edilir. Ancak, Engels, *Anti-Dühring*’te; “Alman idealist felsefesinden bilinçli diyalektiği, onu doğanın ve tarihin materyalist anlayışı ile bütünleştirmek üzere kurtaran, hemen hemen sadece Marx ve ben olduk,”⁹⁹ der. Yine, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*’nda, Engels, dünyayı, tamamlanmış şeyler karmaşası olarak değil, —bütün görünüşteki raslantılara ve geçici geriye dönüşlere karşın, ilerleyici bir gelişmenin er geç belirlediği— kesintisiz oluş-yok oluş değişimleriyle örülü bir süreçler karmaşası olarak tanınmanın “temel düşünce”leri olduğunun altını çizerek şöyle devam eder: “Diyalektik felsefede, hiçbir şey; kesin, mutlak ve kutsal değildir. Diyalektik felsefe, her şeydeki

⁹⁷ *Kapital I. cilt/ K. Marx, çev. Kenan Somer, Sol Y., 1975, s. 25-26 ve Anti-Dühring/ F. Engels, çev. Kenan Somer, Sol Y., 1977, s. 93, 94.*

⁹⁸ *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu [1886]/ F. Engels, çev. C. Karakaya, Sosyal Y., s. 28-30 veya Sol Y., 1976, s. 22-24.*

⁹⁹ *Anti-Dühring/ s. 54, 55.*

ve her şeyin içindeki geçici niteliği açıklar; kesintisiz var oluş ve yok oluş süreci ve daha aşağıdan daha yukarıya doğru sonsuz akış süreci dışında hiçbir şey onun karşısında duramaz. Ve diyalektik felsefenin kendisi de, düşünen beyindeki bu sürecin salt yansımından başka bir şey değildir.”¹⁰⁰ Marksist diyalektiğin gelişme anlayışı, ‘yadsınmanın yadsınması’na (gelişmenin düz bir çizgi halinde değil, sarmal bir yol izlediği anlayışına); sıçramalar ve alt-üst oluşlarla giden ‘sürekliliğin kesilmesi’ne; ‘niceliğin niteliğe dönüşmesi’ne; çelişki ve çatışmaların ileriye itici ivmesine dayalıdır.

Maddeci tarih kavramı içinse şu kaydı düşmüş olalım: Maddecilik, genel olarak bilinci, varlığın bir sonucu olarak görür. Öyleyse, toplumsal yaşam açısından bakıldığında da, toplumsal bilinci yaratan, toplumsal var olmadır. Marx, *Kapital*’in I. cildinde; “Teknoloji insanın doğayı ele alış biçimini, hayatını sürdürmek için başvurduğu üretim sürecini açıklayarak, toplumsal ilişkilerinin oluşum biçimini ve bu ilişkilerden doğan kavramları ve düşünce biçimlerini ortaya koyar.”¹⁰¹ *Ekonomi Politik’in Eleştirisine Katkı*’nın önsözünde (1859) ise, insanların, —varlıklarının toplumsal üretimi ve tarihsel maddeci kavranışı bağlamında— zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan ilişkiler kurduklarını; ilişkilerin, mevcut üretim ilişkileri ve maddi üretici güçlerin belirli bir gelişme derecesi dahilinde yaşandığını belirtir. “[M]addi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.”¹⁰²

Şimdi de, psikanalizin Marksizmle yoldaşlığına —maddeci felsefe/psikanaliz kavşağında— Spinoza’nın çağlar öncesinden tuttuğu ışığı analım. Daha önce de (bilhassa, “dürtü kuramı” münasebetiyle) atıfta bulunduğum Benedictus de Spinoza’nın felsefesi,¹⁰³ Freud’un —o pek anmasa da¹⁰⁴— yolunu aydınlatmış,

¹⁰⁰ Ludwig Feuerbach.. / Sol Y., s. 48 ve 69.

¹⁰¹ *Kapital* I. cilt/ s. 402.

¹⁰² *Ekonomi Politik’in Eleştirisine Katkı*/ K. Marx, çev. Sevim Belli, Sol Y., 1993, Beşinci Basım, s. 23.

¹⁰³ Bkz. ‘Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla’ *Spinoza ve Felsefesi*.

¹⁰⁴ Spinoza’ya, Freud’un 23 ciltlik külliyatında üç yerde rastlarız: *Espriler ve Bilinç-dışı ile İlişkileri*’nin (1905) II. Bölüm’ünde (‘Esprilerin Tekniği’ başlığı altında), *Leonardo da Vinci’nin Bir Çocukluk Anısı*’nın (1910) XI. Bölüm’ünde ve *Bir Yanılsamanın Geleceği*’nin (1927) IX. Bölüm dipnotunda.

yolculuğunu kolaylaştırmış olması muhtemel bulguları kadar, psikanalizin Marksist çevreye tercüme edilmesine vesile olacak felsefi diliyle de (o demektir ki, ruh-beden-duygu-düşünce-imelem, vs. psikanalitik malumatın muarızları için anlaşılır kılınmasında da) kıymetli olmalıdır, kanımca.

Döneminin ve cemaatinin hiç hazır olmadığı şeylerden söz eden (ve aforoz edilen) Spinoza'nın yaşamöyküsü ile çağının kabullerini zorlayan Freud'un yaşadıkları arasındaki örtüşüm bir yana; Spinoza'nın, daha, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*¹⁰⁵ ve *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme*¹⁰⁶ adlı ilk eserleriyle, genelgeçer mutluluk vesilelerini ya da arayışlarını (dünyevi hazlar, uhrevi yönelimler gibi) bir yana koyup, insanı 'en yüksek eksiksizliğe', 'kalıcı iyilik haline, yararlı olana' taşıyacak yolu aramaya çıkışı; giderek o yolun, 'sonsuzluğu içindeki Doğa'nın ussallığı ile bağdaşımli bir yol olduğunu ayrıştırması; ve söz konusu yolu, anlama yetimizin anılan bengiliğe bizi taşıyacak tarzda ıslahı ve ıslah yönelimindekilerinin edimli birliği olarak tanımlamış olması; insanın, en yüksek iyiliği, yararı ya da mutluluğu, —Tanrı'nın inayeti ya da öte dünya vaatlerine bel bağlamadan, yoldan çıkarıcı 'tutkusallık'lara boyun eğmeden— bu dünyada ve öteki ile işbirliğinde araması gerektiğinin altını çizisi, psikanalizi iki yüz elli yıl öncesinden çağırان adımlar olmalıdır.

Temel eseri *Etika'yı* (*Spinoza/ Törebilim*),¹⁰⁷ "Tanrı ile saltık olarak sonsuz varlığı, eş deyişle, her biri sonsuz ve bengi özü anlatan sonsuz yüklemenden oluşan tözü anlıyorum" (Bölüm I, 6. Tanım) ile başlatışı; dolayısıyla, Tanrı'yı, 'sonsuzluğu içindeki Doğa' ile özdeş kılarken, *yaratatan-yaratılan* münasebetinin dışında tutuşu ('aşkıncı'lığa karşı 'içkinci' oluşu); insanı, özü varoluş içeren, var olmadıkça doğası kavranamayacak olan, nedeni kendinde (kendi kendisinin nedeni: 'causa sui') ve sonsuzca var olan Tanrı'dan (tanrısal tözden) 'beden/uzam' ve 'düşünce' yüklemle-

¹⁰⁵ Çev. Emine Ayhan, Dost Y., 2015. Daha önce Aziz Yardımlı tarafından çevrilmiştir: *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme* (*Tractatus de Intellectus Emendatione*/ Söylem/İnceleme/Monadoloji içinde), İdea Y., 1997. Spinoza'nın söz konusu metninin, ölümünden sonra, 1677'de yayımlandığını da belirtelim.

¹⁰⁶ *İnsan Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme*/ çev. Emine Ayhan, Dost Y., 2015.

¹⁰⁷ "Etika" adı altında yapacağım alıntılar, *Spinoza/Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Y., 1996'dandır. Diğer çeviri örnekleri olarak; Hilmi Ziya Ülken (Ülken Y., Dost Y. [İkinci Basım, 2009]) ve Çiğdem Dürüşken'inki (Kabalıcı Y., 2011) anılabilir.

ri ile ayrışan bir kipsellik (değişki/'affectiones') olarak tanımlayı-
şı, psikanaliz için kıymetli bir miras olmalıdır (*Etika'nın, 'Anlığın*
Doğası ve Kökeni' başlıklı II. Bölüm'ünün 2. Belit'inde, "İnsan
düşünür" denirken, 1. Belit'inde de şu söylenmiştir: "İnsanın özü
zorunlu varoluş içermez; başka bir deyişle, doğa düzeninden şu
ya da bu insanın varoluşu gibi varolmayışı da doğabilir ya da
doğmayabilir": 'Tanrı'nın özgür yaratma iradesi'nin mahsulü
olmayan; tözden gelip onun sonsuzluğuna ulanan; özü, 'düşün-
me' ve 'uzam' nitelikleri ile belirlenen kendi içinde sonlu bir va-
roluş olarak insan). İnsanı, yaratan/yaratılan ilişkisi dışına çıkara-
n Spinoza, onu, 'kendi içinde sonluluğu' (varoluşsal özü) bağ-
lamında 'itki/sellik'le (iştah, 'appetitus', giderek 'cupiditas' [istek,
arzu]) yapılandırır. Bir farkındalık olarak anlıkla (zihinle), be-
densel bir değişki olarak bedenle ilişkili olan itki; insanın özün-
den/doğasından kaynaklanan, varoluşsallığın sakınımına hizmet
eden kurucu bir öğedir ('yaşama iştahı'dır). Ve oradan da, 'conat-
us' kavrayışı doğacaktır; varkalımımızı temine yarayacak şeye
(‘iyi’ye/‘yararlı’ olana) yönelik edimselliğimiz/çabamız (yükle-
nilmiş amaçlar uyarınca ['ereklilik'/ 'teleoloji'] değil, her sonlu
varlık için geçerli 'varkalımsal' yönelimle eyleyişimiz).

"İnsan anlığı [zihni] bedeni etkileyen değişkilerin ideası yo-
luyla olmaksızın (...) bedeninin kendisini bilmez, ne de onun va-
rolduğunu bilir", "[a]nlığın ideası, anlık ile, anlığın kendisinin
bedenle birleştiği yolda birleşir", "anlığın ideası ve anlığın ken-
disi bir ve aynı yüklem, düşünce yüklemi altında kavranan bir ve
aynı şeydir", vb. önerme ve tanutlamalarıyla, insanın varoluşunu,
'anlık-beden-dış dünya'nın maddi bütünlüğü içinde konumlan-
dıran; ve, "Ne beden anlığı düşünmeye, ne de anlık bedeni de-
vim ya da dinginliğe (...) belirleyebilir" vurgusuyla¹⁰⁸ anlık ve
bedenin, kimi zaman uzam, kimi zaman düşünce yüklemi altın-
da kavranan bir ve aynı şey olduğunu söyleyen Spinoza, anlıkla
bedensel olanın ilişkisini —az önce andığım üzere— 'itki'sellik
ve 'istek/ arzu: itkinin bilinci ile itki, bilinçli itki' üzerinden (de)
kuracaktır.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Aktarılan kesitler için bkz., *Spinoza ve Felsefesi*, 'Varoluşsal Bütünsellik', 1.2.4. Ayri-
ca, bkz., *Spinoza/ Törebilim/ 'Anlığın Doğası ve Kökeni'nin ele alındığı II. Bölüm.*

¹⁰⁹ İtkinin, — farkındalığın ötesinde— anlıkta 'adı' konulmuşsa (yani, itkinin bilinci
kurulmuşsa), Spinoza'nın ona, 'istek' ('cupiditas', arzu) dediğini anmıştk. Unut-
mamak gerekir ki, Spinoza, bilhassa 'itkisellik' kavrayışı ve varoluşu 'ruhsal-
bedensel' bütünsellik içinde değerlendirışı ile, kendisinden önce gelen Descar-

İşte; Spinoza'nın *demokrasi* tahayyüllü de (ya da çağrısı) böylesi bir insan kavrayışı üzerine kuruludur. Bedensel güdülenimi ile ihtiyacı olana yönelen; ihtiyacına yanıt vererek yararlı olan şeyle varkalımsal ('varoluştaki direnme') çabasını, arzularını tanıyan; aynı yönelim ve arzular içindeki başkası ile 'ortak en yüksek yarar'ı oluşturmak üzere buluşmanın (etkileşim ve iletişimin) yolunu arayacak olan insan.¹¹⁰ Önermelerini 'geometrik tanıtılamalı yordam' ile sunduğu *Etika*'dan ('epistemolojik' boyut), *Teolojik-Politik İnceleme*'ye, oradan, 'demokrasi' ile nihayetlenen (tek tek insanların doğal yeterliliklerinden kaynaklanan güçlerini devrettikleri öznenin —üstün gücü kullananın— *halk* olduğu siyasal düzen; bir başka deyişle, "[g]üçü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip evrensel insan birliği"nin¹¹¹ siyasal düzeni; ya da, 'aklı', kendi kendisinin efendiliğini mümkün kılacak üstün güce dönüştürenlerin birliği olarak demokrasi) *Politik İnceleme*'ye¹¹² ('ontolojik' boyut) uzanan bir hikâye.

Bu kısa değini, Spinoza'nın, iki yüz elli yıl öncesinden psikanalizin müjdecisi olarak anılmasının ipuçlarını taşıdığı gibi, psikanalizin gökten zembille inmediğini; Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Karl Marx'ın yer aldığı soyağacının bir mahsulü olduğunu da hatırlatır bize —kendine mahsus, müstakil (dizgesel bütünlüğü olan, kuramsal ve asıl önemlisi, —Aydınlanma'nın ve diğer felsefelerin değişim ve dönüşüm umudunu yükledikleri akla/fikre karşılık, dönüştürücü 'ilişkisel edim'i esas alan— *pratik* tavrılı) bir meyveye durmuşluğunu da. O meyvenin, dönüp berikleri tatlandırıcı hüviyet ve maharetini de.¹¹³

tes'in, 'Cogito ergo sum' ve 'bedensel' olanla 'ruhsal/ tinsel' olanın ikicilliği ('dualizm') üzerine temellenen anlayışından ciddi bir (felsefi/epistemolojik) kopuş gerçekleştirmiş; öte yandan, itkiselliği tanımlayışı ile, Freud'dan yaklaşık iki yüz elli yıl önce —psikanalizin temel kuramlarından olan— 'dürtü kuramı'nın da kapısını aralamıştır. (Ayrıca, bkz. *Spinoza ve Felsefesi*, 'Bir Kuş Uçuşu Etika/ Varoluşsal Bütünsellik' ve 'Etika'nın Sokakları/ Dürtüsellik' bahisleri.)

¹¹⁰ Anlaşılabacağı üzere, Spinoza, ne yapmamız gerektiği ('ahlak') ile değil; neye muktedir olduğumuz ('etik') ile ilgilidir. Hassas bir konu. Ben meseleyi, kitabımda, —kitabın geneline yayılmış olmakla birlikte— 'Psikanalitik Duyarlıklar Âleminde Spinoza'nın Felsefesine Bakarken' başlığı altında anlamaya ve tartışmaya çalışmışım.

¹¹¹ *Tractatus Theologico-Politicus*, Dost Y., çev. Cemal Bâli Aykan, Reyda Ergün, s. 235.

¹¹² *Spinoza/ Tractatus Politicus*, Dost Y., çev. Murat Erşen, 2007.

¹¹³ Anılan hüviyet ve maharete dair, bkz. 'Louis Althusser'in Felsefi Yordamı ve Psikanalizin Konumu' başlığımız ve *Freud'un Psikanalizi/ 'Kuram, Uygulama, Kültürel Açılımlar'*.

Evet; psikanaliz ve Marksizmin birbirlerini eleştirel gözle süzebilecekleri kesişim üssü “birey”de kalarak birbirlerine nereden/nasıl bakabileceklerini; —bir, “birey kuramı” olmak sıfatıyla— psikanalizin Marksizmin yolculuğuna nasıl eşlik edebileceğini (yoldaşlık imkânlarını) yokladığımız ‘Ruhbilim Bahsi’ni böylelikle tamamladık. Şimdi de, Marksizmin “Din Bahsi”nde neler söylediğini, psikanalizin o bahse neler katabileceğini anlamaya çalışalım.

2

Din Bahsi

Bir önceki bahiste, Marksizmin "tarihsel-maddeci diyalektik felsefe"si uyarınca psikanalizi konumlandırıp aralarındaki kan uyumunu yoklamış, "birey kuramı" sıfatıyla psikanalizin pence-resinden bakarak Marksizmin ruhbilimsel açıdan özgül bir tavrı olup olmadığını sorgulamıştık. Bu bahiste ise, öncelikle, Marx ve Engels'in "din"e nereden, nasıl baktıklarını, dinsel görüngülerin ardında neyi gördüklerini hatırlayıp psikanalizin dine bakışının ana hatlarını hatırlatarak psikanalizin Marksizmle yoldaşlığına ilişkin (Spinoza'nın da katkısıyla) yeni ipuçları yakalamaya çalışacağız.

Marksizm ve Din

Kuşkusuz, Marksizm, dine, maddeci felsefenin ve tarihsel maddeciliğin düsturları ile bakar. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda, Marx'ın ve kendisinin felsefi açıdan bulundukları noktayı kesinleştirmelerinden önceki (yani Hegel sonrası) süreçte en çok etkilenmiş oldukları felsefecinin Feuerbach olduğunu özellikle vurgular. Çünkü Feuerbach maddecidir. Evet; Feuerbach'ın felsefesi (ve de dine bakışı) maddecidir ama Marksizm onu, tarihsel maddecilik zemininde eleştiriye tâbi tutar. Önce bunları görelim.

Engels'e göre Hegel, özellikle de *Mantık*'ında (1812-1816); öncesiz ve sonrasız gerçeğin, mantıksal ya da tarihsel sürecin kendisinden başka bir şey olmadığını ne denli ısrarla belirtse de yine de bu süreci bir yerde sonlandırmaktan, toparlamaktan kaçınmaz. Ve bu son, aslında başlangıçtır ve kendisinin de hakkında pek bir şey söyleyemediği için 'mutlak' olan, 'Mutlak Fikir'dir ('Mutlak İdea'). Bu fikir, önce, doğaya dönüşürken kendisine yabancılaşmakta; daha sonra da, tarihte ve düşüncede kendisine geri dönmektedir. Dolayısıyla gerek tarihin, gerekse insanlığın

ereği, Mutlak Fikrin bilgisine varmaktır.¹ Maddeci görüşte doğa tek gerçeklik iken, Hegelci anlayışa göre doğa, Mutlak Fikrin yabancılaşmasından türemiş bir şeydir. (Geçerken söylemeli; Hegel diyalektiğinin tümü, Hristiyan teolojisinin temel görüşünün felsefi bir haklı gösterilmesidir.) Feuerbach ise bütün bunlara bir son verir ve doğanın, tüm felsefi yorumlardan bağımsız bir gerçeklik olduğunu, insanların da bu gerçekliğin bir parçası olduklarını; tanrısal kimliklerin de, kendi özvarlıklarımızla ilgili yansıtımlar olduğunu ileri sürer.

Acaba bu, ne menem bir yansıtmadır? Engels şöyle diyecektir: "Din Feuerbach'a göre, şimdiye değin, 'gerçekliğin gerçeksiz bir yansısında' —insan niteliklerinin gerçeksiz yansısı olan, bir ya da birçok tanrının aracılığında— kendi gerçeğini arayan ve şimdi artık onu doğrudan ve aracısız olarak, 'sen' ile 'ben' arasındaki sevgide bulan insanların kendi aralarındaki sevgi ilişkisi, kalp ilişkisidir."² Böylelikle, sevgi ilişkisi, Feuerbach'ta —eninde sonunda— bir tür dinsel pratik hüviyeti kazanmış olur. Engels'e göre, insanlar arasındaki sevgi ilişkileri ve benzer duyguların böylesine dinselleştirilmesi, söz konusu yönelimin/ihtiyaçların sınıf çatışmasının yaşandığı bir toplumdaki nesnel zeminini ihmal etmemiz sonucuna da yol açacaktır. Dolayısıyla Feuer-

¹ *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi'nin Sonu* ([C[enap]. Karakaya çevirisi olarak ilk bölümde anımsıtm), s.17, 18. İlgili vurgu şöyledir: "Hegel, *Mantık*'ında bu sonu, tekrar bir başlangıç yapabilmektedir; şu mânâda ki, burada bu son noktası, yani mutlak fikir —Hegel'in, mutlak surette hakkında bize söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı için mutlak olan fikir— 'terk-i nefis' eder, yani tabiat halini alır ve daha sonra espride, yani düşüncede, tarihte kendisine döner" (s. 17). Devamla: "Fakat, bütün felsefenin sonunda, hareket noktasına böyle bir dönüş ancak bir tek yolla mümkündür. O da, insanlığın bu mutlak fikir hakkında bilgi sahibi olmasını tarihin sonu saymak ve mutlak fikir hakkındaki bu bilgiye de Hegel'in felsefesinde erişildiğini ilân etmek yoludur. (...) Böylece, *Hukuk Felsefesi*'nin sonunda, mutlak fikrin Friedrich Wilhelm III'ün tebaasına boş yere, bunca ısrarla vaad edip durduğu temsili monarşide, yani devrin Almanyasına ait küçük burjuva şartlarına uydu-
rulmuş vasıtalı [dolaylı], mahdut [sınırlı], mutedil [ılımlı] bir varlıklı sınıflar hâkimiyetinde gerçekleşmesi gerektiğini görürüz" (s. 17-18).

² *Din Üzerine*/ çev. Kaya Güvenç, Sol Y., İkinci Basım, 1995, s. 221. (Aynı paragrafın, *Ludwig...*'ndaki çevirisi ise şöyledir: "Feuerbach'a göre, din insanlar arasında duyguya, gönüle dayanan bir münasebet olup bu münasebet şimdiye kadar kendi hakikatini gerçeğin fantastik bir aksinde —beşerî vasıfların fantastik akisleri olan bir veya birçok tanrının aracılığında— arıyordu: Fakat, şimdi o artık bu hakikati doğrudan doğruya, hiç aracısız 'Ben' ve 'Sen' arasındaki sevgide bulmaktadır. Böylece, Feuerbach'ta cinsî sevgi, netice itibarıyla, onun yeni dinine ait tatbikatın en yüksek şekli değilse bile, en yüksek şekillerinden biri haline gelir" [s.46]).

bach'ın insanı, tarihsel ve nesnel olarak belirlenmiş bir insan değil, soyut bir insandır. Ahlaki beklentileri de, "birbirinizi seviniz... cins ve mevki ayırımı yapmaksızın kucaklaşınız..." türünden eski tekerlemelerden farklı değildir.³ Öyleyse insan, toplumsal/nesnel ve tarihsel gerçekliği içine yerleştirilmelidir. Engels, bunu ilk kez gerçekleştirenin Marx olduğunu vurgulayacaktır.⁴

Peki; dinsel bağlanmaların arkasındaki itici güç nedir? Engels'e göre, insanlar, bedenleri hakkında yeterli bilgiye sahip olamadıkları ve düşlerde gördüklerinin etkisi altında oldukları dönemden beri, kendi düşünce ve duyularının kendi bedenlerinden bağımsız bir güce ait olduğunu düşünegelmişlerdir. Onlara göre bu ruhtu ve ölümle bedenden ayrılarak kendi ölümsüzlüğünü yaşamaktaydı. Yine buna benzer bir süreç içinde, başlangıçta doğa güçleri de kişileştirilerek tanrılaşdırılmış, sonraları bu soyutlama daha da damıtılarak, dünya-dışı biçimsellikleri içinde, çoktanrılı ve giderek tektanrılı inanışlar geliştirilmiş-

³ Kuşkusuz, kendi dönem koşullarında, "sınıf mücadelesi"ni bu kabil yatırımlardan arındırmak duyarlılığı, Marx ve Engels adına anlaşılmalıdır. Ancak, söz konusu duyarlılığın —giderek— mutlaklaşması Marksist siyasi pratiği güncel/somut insan gerçekliğinden uzaklaştırmıştır da. Öteki ile buluşmanın yakıtı olacak sevginin tanrıdan geri çekilip o ötekiyle birlikte inşa edilecek toplumsal mücadeleye hasredilmesi/o mücadele içinde yeniden üretilmesi, anlamlı ve kıymetlidir. Ne demek istediğimin bir karşılığı olmak üzere, bkz. *Bir Başkadır'a* ilişkin, 'Bir Dizinın Anatomisi, Fiziopatolojisi ve Epikrizi' başlıklı yazım (*Birikim* dergisi, Ocak 2021, sayı 381). Yazının sonunda; Hegel'in felsefesini —insanları dünyevi zeminde ve sevgide buluşturarak— ayakları üstüne dikeltmek ve yabancılaşmayı aşmak üzere *Hirisiyantiyanlığın Özü*'yle seslenen Feuerbach'tan söz ederken, onun önerisi ile Marx'ın aynı yabancılaşmayı emek-sermaye çatışması içinde aşmaya dair önerisinin arasına şunu yerleştiriyordum: İnsanlar arası sevgi ilişkisi, kolayından talip olunan değil, "demokratik, eşitlikçi, özgürlükçü" siyasi pratik mücadele içinde üretilen bir şeydir. Şahsi ve sınıfsal hümanizma iç içe geçmelidir.

⁴ Engels, *Ludwig...*, s. 60'ta söylüyor bunu: "Feuerbachçı yeni dinin merkezini teşkil eden mücerret [soyut] insan kültünün yerine mutlaka gerçek insanların ve bunların tarihî gelişmesinin ilmini koymak gerekiyordu. Feuerbach'ın görüşünün, bizzat Feuerbach'ı aşmak suretiyle, bu müteakip geliştirilmesi işine 1845 yılında *Mukaddes* [Kutsal] *Aile*'de Marx girdi." Bkz. *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi* [1845]/ K. Marx, F. Engels, çev. Kenan Somer, Sol Y., İkinci Basım, 1994 (ayrıca, bkz. *Din Üzerine*'de, s. 51-60). (Buradaki, "Kutsal Aile" ibaresi, *Gazette Littéraire Générale* çevresinde toplanmış olan Bauer kardeşlere ve onların yandaşlarına verilen bir isimdir. Bunlar, öznelcilikte saf tutmuş genç Hegelcilerdir. Halk kitlelerini tarihsel süreç içinde durağan bir madde/ölü bir ağırlık olarak gören; seçilmiş kişiliklere "tarihin yaratıcıları", "mutlak eleştirinin taşıyıcıları" payesini yakıştıran; toplumsal ilerlemenin, devrimin önündeki engeli, toplumsal gerici düzen yapısında değil, egemen düşüncelerde ve özellikle dinde görenler mensuptur, "Kutsal Aile"ye.)

tır.⁵ Bu çerçevede filozoflar da iki büyük kümede toplanmış; idealistler —tının doğayı öncelediğini düşünenler— dünya için bir yaratmayı ve yaratıcıyı kabul etmiş; ötekiler, yani, doğayı esas unsur olarak değerlendirenlerse genel olarak maddeci kümede yer almıştır. Bu sonunculara göre madde tının bir ürünü değil, tının kendisi maddenin en üstün ürünüdür. Marx'ın, *Kapital*'de [1867] belirttiği üzere de, "Din dünyası, gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir."⁶

Tarihsel maddecilik, devlet düzeyinde olduğu üzere, din alanındaki değişmelerin de, sınıf ilişkileri ya da insanlararası iktisadi ilişkilerdeki değişmelerden kaynaklandığını düşünür. Bu anlamda, nasıl ki diyalektik doğa anlayışı her türden doğa felsefesine son vermişse, tarihsel maddeci diyalektik anlayış da tarih alanındaki her türden felsefeye son vermiştir. Hatırlanacağı üzere, Marx, *Tezler*'inin 11.'sinde şöyle söylüyordu: "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, oysa sorun onu değiştirmektir." Feuerbach, tanrısal kimliklerin kendi özvarlıklarımızın bir tür yansıması olduğunu söylerken, Marx, — *Tezler*'inin 7.'sinde— "Feuerbach, 'dinsel duygu'nun kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin, belirli bir toplumsal biçime ait olduğunu görmez," diyordu.⁷⁻⁸

⁵ Aslında, Engels, rüyaların ruhunu gökyüzünden bedene ya da baş edilmez doğa güçlerinin tanrısalılaştırımını ruhsal gerçeklik içine taşıırken psikanalizin ruhuna da yaklaşmaktadır. Ama tabii, "bilinçdışı"na ilişkin bir farkındalık olmadan.

⁶ *Din Üzerine*'de *Kapital*'den alıntı, s.126.

⁷ *Din Üzerine*, s. 64 ve 63. *Ludwig...*'nda, s. 99 ve 98 (11. Tez: "Filozoflar dünyayı çeşitli tarzlarda tefsir etmekten başka bir şey yapmadılar, halbuki asıl mesele onu değiştirmektir." 7. Tez: "Bu yüzden, Feuerbach 'din duygusu'nun da bizzat bir cemiyet mahsulü olduğunu ve tahlilini yaptığı mücerret ferdin gerçekte muayyen bir cemiyet şekline ait bulunduğunu görmez.")

Geçerken paylaşmış olalım; Engels, anılan metnin 'Diyalektik Materyalizm' başlığı altında, Feuerbach'ın Hegel sonrası yarı yolda kaldığını, Hegel felsefesinin üstesinden gelemediğini ("Hegel sisteminin ansiklopedik zenginliğine kıyasla şişirilmiş bir sevgi dininden, zayıf ve güçsüz bir ahlâktan başka hiçbir müspet [olumlu] şey ortaya koyamadı."), onu gerçekleştirenin Marx olduğunu söylediği noktada bir dipnot düşer ve kuramın geliştirilmesindeki payına ilişkin ima edilenlere dair kişisel bir açıklama yapma ihtiyacı duyar. Evet, kırk yıllık ortak çalışmalarında kendi katkıları olmuştur ama, "özellikle iktisat ve tarih alanında yön verici temel fikirlerin büyük çoğunluğu ve özellikle de bu fikirlerin kesin ifadelendirilişleri Marx'ın işidir". Ve ekler: "Benim teoriye katkımı, olsa olsa birkaç özel bilgi dalı dışında, Marx, bense de gerçekleştirebilirdi. Ama Marx'ın yaptığını ben yapamazdım. (...) O olmasaydı, teori bugün bulunduğu yerden çok gerilerde olurdu. Dolayısıyla teori haklı olarak onun adını taşıyor." (*Ludwig...*'nda, s. 62, *Din Üzerine*, 230.)

Marksizmin dine *devlet/toplumsal nesnel süreçler* bağlamında (tarihsel maddeci duyarlılıkla) bakışının somut bir örneğini ise, Marx'ın *Kölnische Zeitung*'un 179. sayısının başyazısına verdiği yanıtta (1842) görürüz. Söz konusu başyazıda yazar, ulusların siyasal gelişmeleri ile dinsel gelişmişliklerinin çakıştığını ileri sürer. Halbuki, Marx, —örnekse— antikçağın devletlerinin yıkılmasının nedeninin, antik dinlerin yıkılması değil; antik dinlerin ortadan kalkmasının nedeninin, antikçağ devletlerinin ortadan kalkmasına yol açan nesnel süreçler olduğunu söyler. Kaldı ki, bu dünyanın krallığıyla, yani devletle ilgilenmek, “öbür dünyanın bilgeliği olan din”in değil, “bu dünyanın bilgeliği olan felsefe”nin harcıdır. Pratik yaşamın her ânı da sayın başyazarı yalanlamıyor mudur; aldatıldıklarında başvurdukları yer mahkeme değil midir; sol yanaklarına vurulduğunda sağ yanaklarını çevirmek yerine şiddete maruz kaldıklarından dolayı dava açanlar onlar değil midir; adalet talebiyle, vergileri artırıldığında homurdananlar ya da. Halbuki, “geçici acıların gelecekteki yaşamın görkemiyle karşılaştırıldığında birer hiç”, acıya katlanıp öte dünya umuduna bağlamanın asıl erdem olduğu; medeni yasalarının en büyük bölümü mülkiyet üzerine iken hazinelerinin bu dünyaya ait olmadığı açıkça söylenmemiş midir? Ya da, yerçekimi yasası uyarınca devletlerin ağırlık merkezinin kendinde olduğu gösterilmemiş; ta Rousseau’dan Fichte ve Hegel’e, öncesinde Machiavel’e, Hobbes’a, Spinoza’ya kadar, devletin yasaları tanrıbilimden değil, ustan ve deneyimden devşirilmeye özenilmemiş midir, diye sorar Marx ve dinsel olanın dışında devleti konumlandırırken sözlerini şöyle bağlar: “Felsefe, içinde hukuksal, törel ve siyasal özgürlüklerin gerçekleşmesi gereken ve devlet yasalarına uyan her yurttaşın bunu yapmakla kendi öz aklının, insanlık usunun doğal yasalarına uymaktan başka bir şey yapmadığı büyük organizasyon olarak gör[ür]”.⁹⁻¹⁰

⁸ “Feuerbach Üzerine Tezler”, 1845 baharında Marx tarafından Brüksel’de yazılmış. Engels, yazılı oldukları defteri kırk yıl sonra bulmuş ve Marx öldükten sonra, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* kitabının gözden geçirilmiş yeni basımına (birkaç küçük müdahale ile birlikte) 1888’de eklemiş *Tezler*’i. Engels, *Tezler*’in, “kâğıt üzerine çabucak yazılmış, hiç de basılmak üzere hazırlanmamış ama yeni dünya anlayışının dahice tohumunun bulunduğu ilk belge olarak paha biçilmez” olduğunu söyler (*Din Üzerine*, s. 333; ayrıca, bkz. *Ludwig... ‘Önsöz’*).

⁹ *Din Üzerine*’de, *Kölnische Zeitung*’un 179’uncu Sayısının Başyazısı, s. 28, 29, 31, 32. Marx ve Engels, G. F. Daumer’in *Yeni Çağın Dini Kitabının Raporu* başlıklı yazıda ise şunun altını çizeceklerdir: “Toplumsal koşulların her büyük tarihsel altüst oluşu-

Engels ise, *Hukukçular Sosyalizmi* (1887) metninde, mülkiyet ve siyasal gücün din üzerinden ifade buluşuna değinirken — tarihsel maddeci anlayış uyarınca — dini, dinsel kurum ve pratiklerini uhrevi yaldızlarından soyuyup gündelik gerçekliğin içerisine oturtacaktır. Söz konusu metinde, içeride var olmayan Avrupa birliğini, dışarıdaki düşman Sarrasinlere (Müslümanlara) karşı kuran Hristiyanlığın dünyevi kudretinin, yalnızca papanın monarşik merkezi kişiliğinde değil, feodal ve hiyerarşik biçimde örgütlenip toprakların yaklaşık üçte birinin mülkiyetine sahip olan kilisenin çok büyük siyasal gücünde de yansıdığını belirten Engels, söz konusu gücün, örgütlenmesi esasta dinsel olmayan feodal devlet sistemini dinsel olarak kutsadığını da vurgular. Tek eğitilmiş sınıf papazlar olduğu için, — hukuk, doğabilimi, felsefe — her türden bilgiye yüklenen temel ölçü birdir: ne denli kilisenin öğretimine uyuyor. Ancak, o süreçte — feodalitenin bağrında — burjuvazi de gelişir ve feodalite için biçilmiş kaftanıyla Katoliklik yeni/yükselen sınıf için artık yeterli değildir. Dinle toplumsal maddi/sınıfsal ihtiyaçlarının örtüşümünü (söz konusu yaldızın arkasındakini) Engels şöyle dile getiriyor: “Onüçüncü yüzyıldan onyedinci yüzyıla kadar, dini sloganlar altında yürütülen bütün reformlar ve savaşlar, teorik yönden, eski tanrıbilimci dünya anlayışını yeni ekonomik koşullara ve yeni sınıfın durumuna uygun hale getirmek için burjuvazinin ve kent halkının ve bunların müttefikleri olan isyancı köylülerin yinelenmiş girişimlerinden başka bir şey değildir.”¹¹ Ancak, bu minvalde

nun, aynı zamanda insanların kavramlarında ve düşüncelerinde ve dolayısıyla onların dinsel düşüncelerinde bir altüst oluşu harekete geçirdiği açıktır” (agy., s. 87). Ve, bizim işimiz, derler, olan biteni yeni bir dinde yüceleştirmek değil, “her türlü dini reddetmek” tir.

¹⁰ Marx, yazısında, 13. yy.’da, Katolik Kilisesi’nin, ‘sapkın’ mezhepçiliği ve üye zanlılarını şiddet yoluyla ‘haklayan’, anti-feodal ve anti-Katolik harekete ve özgürlükçü düşünceye karşı bir silah olarak kullanılan “Engizisyon”unu da anacaktır — casusluk, tanıkların satın alınması, işkence ve gizli yargılama, yüzbinlerce masum insanın ve biliminsanın işkence görmesi ve yakılması gerçeği ile birlikte. Engizisyon’un gücü 19. yy. ortalarına doğru önemli ölçüde azalmışsa da, ilerici ve devrimci düşüncelerle mücadelesi baki kalmıştır.

¹¹ *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*/ Friedrich Engels [1892], çev. Öner Ünalın, Sol Y., 1974’te de (‘Burjuvazinin Toplumsal Büyümesi’ başlığı altında) benzer vurgu vardır. Burjuvazinin feodalizme karşı giriştiği uzun mücadelenin menzilinde, öncelikle, Katolik coğrafyadaki toprakların üçte birini elinde tutarken Katolik dünyayı Ortodoks Hristiyanlığa ve Müslümanlara karşı koruyan en büyük güç olarak Katolik Roma Kilisesi olduğunu söyler, Engels. Burjuvazinin ihtiyacı olan

“dinsel sancak” son kez 17. yy.’da İngiltere’de dalgalanmış, elli yıl sonra —Fransa’da— sahneyi burjuvazinin *hukuksal dünya anlayışına* terk etmiş; dogmanın/tanrısal hukukun yerini insan hukuku, kilisenin yerini devlet almıştır. Lakin, yükselen burjuvazi kendi karşıtı olan proletaryayı üretmiş, bu kez de, burjuvazinin hukuksal renkleri ile boyanmış gözlükler proletaryaya uymamaya başlamış, işçi sınıfı için “şeylere kendi gerçeklikleri içinde” bakma ihtiyacı hasıl olmuştur. Engels, şöyle devam eder: “İşte Marx, materyalist tarih anlayışıyla, insanların bütün hukuksal, siyasal, felsefi, dinsel vb. düşüncelerinin, son tahlilde onların ekonomik yaşam koşullarından, ürünleri üretim ve değişim tarzından geldiklerini tanıtlayarak, işçi sınıfına bu iş [şeylere kendi gerçeklikleri içinde bakma yeterliliği kazanmaları] için yardım etti. Burada, proletaryaya, yaşam ve savaşım koşullarına uygun dünya anlayışını sağlıyordu”.¹²

Yine Engels, *Köylüler Savaşı*’nda (1850),¹³ 16. yy.’da Almanya’da yaşanan ve din savaşları olarak adlandırılan savaşların aslında maddi-sınıfsal nedenli olduklarını, olsa olsa dönemin koşulları çerçevesinde dinsel görünümlere büründüklerini yazar. Ortaçağ’da, her şey: siyasa, hukuk, felsefe, bilim dinsel hiyerarşinin tekelindedir. Bu tekele Ortaçağ burjuvaları da karşıdır, çünkü, daha ucuz bir kilise istemektedirler. Öte yandan, köylüler ve halk takımı, burjuvaların kilisenin kurumsal yapısına olan muhalefetlerini desteklemekle birlikte, daha ileri gitmekte ve toplumsal zenginliklerin paylaşımındaki eşitsizliklerin giderilmesini istemekte, bu istemlerine dayanak olarak da ilkel Hıristiyanlık öğretisini göstermektedirler. İlkel Hıristiyanlığın *chilias-tique* (İsa’nın yeryüzüne dönüşü ile tanrının bin yıllık egemenliğinin kurulacağı) düşleri bunun için elverişli bir kalkış noktası oluşturmaktadır. Bu aşamada ulus üçe bölünmüştür. Bunlardan biri, kurulu düzenin sürmesinden yana çıkarı olan, tutucu-

bilimsel gelişme (astronomi, mekanik, fizik, anatomi, fizyoloji) önünde de engeldi kilise. Dolayısıyla, söz konusu ihtiyaçlar (mülkiyet, bilimsel ilerleme) bağlamında burjuvazinin kiliseye karşı mücadelede yer alması kadar, karşı koyuşun dinsel kılığa bürünmesi de kaçınılmazdı. “Gerçi çılgılığı koparan, kentlerin üniversiteleri ve tacirleriydi, ama bunun, yaşayabilmek için bile, din ve dünya feodallerine karşı her yerde mücadele etmeleri gereken köylü yığınları arasında zorlu bir yankısı olacağı kesindi” (s. 32-33). Ayrıca, bkz. aşağıda, *Köylüler Savaşı*.

¹² *Din Üzerine*’den, *Hukukçular Sosyalizmi* (F. Engels [1887]), s. 250-254.

¹³ *Köylüler Savaşı* [1850]/ F. Engels, çev. Kenan Somer, Sol Y., 1990.

katolik çevredir; imparatorluk iktidarını, zengin soyluluğu ve papaz sınıfını içerir. Bir diğer kesim ise, Lutherci ılıman burjuva partisinin bir araya getirdiği, küçük soyluluk yığınları, burjuvazi ve kilise mallarının zorallımı ile güçlerini artırma peşinde olan laik prenslerdir. Üçüncü kesimse, Thomas Münzer'in devrimci partisinin çatısı altında toplanan ve istemlerini köktenci bir açıklıkla dile getiren köylülük ve halk takımıdır. Luther'in burjuva teslimiyetçi, edilgen ve reformist yaklaşımlarına karşılık Münzer, neredeyse tanrıtarumazcılığa varan bir kamutanrııcılık öğretir; gerçek ve yaşayan esinin Kutsal Kitap değil, insanın kendi aklı olduğunu, insanın cenneti öbür dünyada değil bu dünyada yaşamaya şansı olduğunu ileri sürer.¹⁴

¹⁴ *Köylüler Savaşı* münasebetiyle —biraz daha ayrıntıyla girecek olursak— yinelememiz gerekir ki, kilise bağlaşığı feodaliteye karşı tüm başkaldırıların, toplumsal/siyasal tüm devrimci karşı çıkışların, dinsel birer sapkınlık olarak değerlendirilmeleri kaçınılmazdı. Engels, Ortaçağ boyunca feodalizme karşı devrimci muhalefetin, kimi zaman mistik, kimi zaman açık mezhep sapkınlığı, kimi zaman silahlı ayaklanma tarzında tezahür ettiğini söylüyor. Sapkıncı dinsel görünümeler olsa da, köylülerin ve halk takımının talebi, ilkel Hristiyanlığın eşitlik koşullarının yeniden tesisidir. "İnsanların tanrı karşısındaki eşitliği"nden, uygarca eşitliği, hatta, servet eşitliğini anlamakta; feodal angaryaların, efendi hakkının, göz çıkaran zenginlik farkının ortadan kalkmasını istemektedirler. Engels, oradan, *Lutherci hareketle Münzerci hareketin karşılaştmasına* geçecektir. Tutucu Katolik kampı, yani kurulu düzenin savunucularını (imparatorluk iktidarını, papaz sınıfını, büyük din görevlilerini, laik prenslerin bir bölümünü, zengin soyluluğu) bir yana koyarsak, Lutherci ılıman burjuva reform partisinin, varlıklı muhalefet unsurlarına, küçük soyluluk yığına, burjuvaziye, kilise mallarının zorallımı yoluyla zenginleşmek derdinde olan laik prenslere dayandığını görürüz. Luther, 1517'de, Katolik Kilisesi'nin dogmalarına saldırdığında muhalefet henüz belirgin bir nitelik kazanmamıştır. Lakin, Luther'in yaktığı devrimci ateş muhalif safları harekete geçirmiş; bilhassa köylüler ve halk, onun rahiplere karşı açtığı mücadele bayrağını, Hristiyan özgürlüğü çağrılarını, ayaklanma daveti olarak selamlamış; ancak, Luther, seçimini, soylulardan, burjuvaziden ve prenslerden yana yaparak, halka ve köylülüğe, barışçı evrimi ve pasif direnmeyi telkin etmiştir: "İncil davasının zorla ve kan dökerek kazanılmasından yana değilim. Dünya söz ile yenildi, kilise söz ile kuruldu, o, eski haline söz ile getirilecektir..." Luther, giderek prenslerin hizmetkârı haline gelecek, Köylüler Savaşı patlak verdiğinde Luther köylülerle prensler arasında arabuluculuğa soyunacak, dostça anlaşmalarını öğütleyecektir. Savaş kızışmış, burjuva reformist sınırlar zorlanmaktadır. Ayaklanmacıların en dişli kesimi (tanrıbilimi tanrıtarumazlığa, siyasal programı komünizme yaklaşan) Münzer'in yönetimi altında olanlardır. Nihayetinde, yükselen devrim karşısında tüm burjuvalar, prensler, soyluluk ve papaz takımı —eski anlaşmazlıklarını unutarak— "yağmacı ve kıyıcı köylü çeteleri"ne karşı birleşeceklerdir. Münzer, "Bütün dünya büyük bir sarsıntıya hazır olmalı. Öyle bir sarsıntı olacak ki, dinsizler devrilecek ve yoksullar yükseleceklerdir," derken, Luther onu açıkça suçlayacak, *Asi Zihniyete Karşı Saksonya Prenslerine Mektup*'unda, prenslerden, —Münzer'in şeytanın bir aleti oldu-

Peki; *dine karşı (siyasi) tutumu* ne olmalıdır Marksizmin? Engels, *Anti-Dühring*'te, dinin, —kendisini kuran yanılısamanın ilk örneği doğa güçleriyle alakalı olmak üzere— insanların gündelik yaşamlarını egemenlikleri altına alan güçlere yine insanlar tarafından kişiselleştirilmiş anlamların yüklenmesinden oluştuğunu ve bu tavrın, dinlerin evrenselliğini de hazırladığını vurgular. Demek, yanılısama o denli derin ve evrenseldir ki, doğrudan/cepheden bir saldırıyla alt edilmesi de mümkün değildir. Bu tespit, Engels'i, dinlere cepheden saldırının beyhude bir çaba olduğu kadar —ki, Marksizmin öyle bir kurucu derdi yoktur—, asıl, kendilerini egemenlikleri altına almış olan toplumsal güçleri —neredeyse— dinsel tevekkülle kabullenmiş olanları sınıfsal/siyasal mücadele yoluna —ikna marifetiyle— sevk etmenin nafîle olduğu kanaatine de taşıyacaktır. Şöyle söyler: "Ama az sonra, doğal güçlerin yanı sıra bir o denli yabancı ve başlangıçta bir o denli açıklanamaz biçimde insanların karşısına dikilen güçler olan toplumsal güçler de işe karışır ve onları, doğa güçlerinin doğal zorunluluk görünüşlerinin tıpkısı bir doğal zorunluluk görünüşü ile egemenlikleri altına alırlar." Dine dönersek; ilkel sayılabilecek aşamada, yalnızca doğanın gizemli güçlerinin yansıtıldığı —bazı toplumsal öznitelikleri ve güçleri temsil eden— fantastik kişilikler söz konusudur. Daha ileri bir evrimsel aşamada ise, bu çok sayıdaki tanrının/fantastik figürün temsil ettiği şeyler, —soyut insanın yansımasından başka bir şey olmayan ve her şeye gücü yeten— tek bir tanrıya aktarılır. İşte, der, Engels, bugünkü burjuva toplumunda da, insanlar, her ne kadar üreten/fail kendileri olsa da, tâbi oldukları üretim ilişkilerine üstesinden glemeyecekleri bir güç vehmederler ("kendileri tarafından üretilmiş üretim araçları aracılığıyla, sanki yabancı bir güç aracılığıyla yönetilir gibi yönetildikleri" yanılısamasına kapılırlar). "O halde, dinsel yansımanın gerçek temeli ve onunla birlikte dinsel yansı-

ğını ilanla— halkı silahlı ayaklanmaya davet eden Münzer ve diğer kışkırtıcıların ülkeden kovulmasını talep edecektir. Münzer yanıtını Nuremberg'de bastırarak, Luther'i prenslere dalkavukluk etmek ve gerici partiyi desteklemekle suçlayacak ve ekleyecektir: "Ama halk yine de kurtulacak ve işte o zaman da doktor Luther kapana yakalanmış bir tilki gibi olacak". Engels, bu metninde (de), tümüyle din kisvesi altında ve dinsel kaygılarla yürütülen savaşın nasıl da toplumsal/sınıfsal temelli olduğunu —dine bakarken arkasındaki toplumsal/sınıfsal güdüler gözden kaçırılmamak gerektiğini—, Luther'in kararsız, ikircikli, korkak tavrında da yansıdığı üzere, halkın dinsel söylem dahilinde de olsa devrimci taleplerinin hâkim unsurlar tarafından nasıl da sönmölendirilmeye çalışıldığını serimlemektedir.

nın kendisi de varlığını sürdür[mektedir].” Ve o nedenle, dinde tecelli eden büyük yanılsamanın da, o yanılsamaya sığınışın da ortadan kalkması, bir bilgi(lenme) değil, ‘eylem’ sorunudur, Engels’e göre: “Yalın bilgi, burjuva iktisadı bilgisinden daha ileri ve daha derine de gitse, toplumsal güçleri toplumun egemenliği altına almaya yetmez. Bunun için her şeyden önce toplumsal bir eylem gerekir”. Ve ancak o eylem gerçekleştirildiğinde; üretim araçlarına üretenler tarafından el konup planlı bir biçimde kullanıldığında, üretenler —kendileri tarafından üretilmiş olsa da— ezici yabancı bir güç gibi karşılına dikilmiş üretim araçlarına kölelikten kurtulduklarında, “yani insan yalnızca önerir olmaktan çıktığı ama düzenleyici de olduğu zaman, işte ancak o zaman, dinde yansıyan son yabancı güç ortadan kalkacak ve böylece, artık yansıtacak hiçbir şey bulunmaması yalın nedeniyle dinsel yansının kendisi de ortadan kalkacaktır.” Halbuki Dühring, bu doğal süreci göremez ve meseleyi, iradi bir mesele olarak ele alır: “Tersine Bay Dühring, dinin bu kendisine vaat edilmiş bulunan doğal ölümle ölmesini bekleyemez. Daha köktenci bir biçimde davranır. O, Bismarck’tan daha Bismarckçıdır; yalnızca Katolikliğe karşı değil ama genel olarak tüm dine karşı ağırlaştırılmış Mayıs Yasaları çıkarır, gelecekteki jandarmalarını dinin izlenmesine gönderir ve böylece onun şehitlik mertebesine yükselmesine yardım eder ve ömrünü uzatır.”¹⁵

Göçmen Edebiyatı’nda da, Engels, Blankiciler ve Bakunincilerin¹⁶, hep en keskin, en derin eğilimden yana olmak tarzındaki ortaklıklarından dem vurarak konumuza değinecek ve tanrıtanımazlık konusunda da bütün diğer eğilimlerden daha radikal olduklarını ifade edecektir. Halbuki, tanrıtanımazlık Alman işçilerinin büyük çoğunluğu tarafından aşılmıştır; zira, onlar, tanrı ile kuramsal bir karşıtlık değil, yalnızca pratik karşıtlıkla muhataptırlar (“onlar, yalnızca tanrıyı başlarından savdılar, gerçek

¹⁵ *Anti-Dühring*/ s. 493, 494. Dikkat edilirse, Engels, burada da —dinin köklerine, yanılsamanın gücü ve derinliğine işaret ederken — bilinçdışı bir derinlik ve işleyişe (farkında olmadan) işaret etmiştir.

¹⁶ Blankicilik, Fransız sosyalist devrimci Louis-Auguste Blanqui’den (1801-1881) adını alan bir akımdır. Lenin, Blankiciliğin, insanlığın ücretli kölelikten kurtuluşunu, proletaryanın sınıf mücadelesinden değil, küçük bir entelektüel azınlığın komposundan beklediğini söyler. Bakunincilikse, Rus devrimci Mihail Aleksandroviç Bakunin’in (1814-1876) önderliğini yaptığı anarşist bir harekettir. Lenin, onların da, kurtuluştan umudun kalmayan küçük burjuvaların dünya anlayışını temsil ettiğini ifade eder.

dünya içinde yaşıyor ve düşünüyorlar ve o halde materyalisttirler”). “Komünde papazlara yer yok; her dinsel gösteri, her dinsel örgütlenme yasaklanmalıdır,” diyen Blankicileri, yukarıdan emirle insanları tanrıtanıamaz kılmak niyetinde olmakla eleştirir ve ekler: “Kuşku götürmeyen bir şey varsa, o da, hâlâ tanrıya yapılacak tek hizmetin, tanrıtanıamazlığı zorunlu dogma yapmak ve Bismarck’ın anti-katolik yasalarına, *Kulturkampf*’ına, genel olarak dini yasaklayacak yeni şeyler eklemek olduğudur...”¹⁷⁻¹⁸

Öyleyse, dine yönelik eleştirel tutum nasıl olmalıdır? *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* başlıklı yazının girişinde Marx; dinin eleştirisinin, tüm eleştirinin başlangıç koşulu olduğunu vurgular. Zira, insanüstü bir varlık arayarak ve nihayetinde kendini yansılayarak cennetin düşsel gerçekliğini kuran insan, ancak, kendi “asıl” gerçekliğini kaçınılmaz olarak aramak zorunda kaldığında düşlerini terk edecektir. Din, kendinde olmayan ya da kendini yitirmiş olan insanın öz-bilinci/öz-duyumu olmakla birlikte, “insanı yapan din değil, *dini yapan insandır*”. İnsan, insanın dünyası olduğu gibi, devleti ya da toplumu inşa eden de insandır. Devlet, toplum, “tersine çevrilmiş dünya-bilinci olan din”i yaratırlar; zira, onların kendileri de “tersine çevrilmiş” birer dünyadır. İşte, der, Marx; din böyle bir dünyanın genel kuramsal ifadesi, ansiklopedik özeti, halka sinmiş mantığıdır. Onu manevi olarak takviye eder, coşturur, ahlaki bakımdan onaylar, avutur, vs. Hasılı, — “afyon” meselesine geliyoruz— “[din], insani özün *düşsel gerçekleşmesi*’dir, çünkü insani öz asıl gerçekliğe sahip değildir. O halde

¹⁷ *Din Üzerine*’de, *Göçmen Edebiyatı*’ndan (F. Engels [1874]), s.134.

1844 *Felsefe Elyazmaları*’nda da, Genç Marx, komünizmin ateizmle başladığını, ancak, ateizmin komünizmden çok uzak ve sadece bir soyutlama; soyut ve felsefi insanseverliğine karşılık komünizmin insanseverliğinin gerçek ve eylemsel olduğunu belirtecektir (bkz. *Felsefe Yazıları/ Karl Marx*, çev. Ahmet Fethi, Hil Y., 2003, s. 43). Bir başka yerde de, yaratma sorununun sosyalistin ilgi alanında olmadığını; onun, insan emeğiyle kurulmuş doğa ve insan tarihiyle alakadar olduğunu; dolayısıyla, tanrının olumsuzlanması demek olan ateizme ve insanın varoluşunu o olumsuzlama üzerinden dolayımlayışa ihtiyacı olmadığını ifade eder: “[Sosyalist] öz olarak, pratik ve teorik duyumsal doğa ve insan bilincinden yola çıkar. Sosyalizm, insanın, artık dinin ortadan kaldırılışıyla dolayımı olmayan olumlu öz-bilincidir...” (agy., s. 54).

¹⁸ Ünlü *Kulturkampf* (“kültür için mücadele”), Bismarck’ın, Alman Katolik partisine ve Katolikliğe karşı 1870’ten sonra polis baskılarıyla yürüttüğü mücadelenin adıdır. İşçi sınıfı ve demokrasi mücadelesinin dikkatini, temel görevlerden, papaz egemenliğine karşı burjuva yüzeysel ve sahte mücadeleye kaydırarak devrimci mücadeleye zarar vermiştir.

dine karşı savaşım vermek dolaylı olarak, tinsel *kokusu* din olan *dünyaya* karşı savaşım vermektir. Dinsel sıkıntı bir yandan gerçek sıkıntının *ifadesi*, bir yandan da gerçek sıkıntıya karşı *protesto*dur. Din, tinsiz koşulların tini olduğu gibi, ezilmiş yaratığın iniltisi, kalpsiz bir dünyanın ruhudur da. O halkın *afyonu*'dur." İşte, bir yanılısma mahsulü olan dini ortadan kaldırmak, aslında, halkın gerçek mutluluğunu istemek üzere yanılısamalarından ve onu o yanılısamalara sürükleyen muhtaç durumundan vazgeçmesini istemektir. "Öyleyse dinin eleştirisi, *ilke olarak, halesi din olan bu gözyaşları vadisinin eleştirisidir*. (...) Öyleyse tarihin görevi, *hakikatin ötesindeki dünya* bir kez ortadan kalktıktan sonra, *bu dünyanın hakikatini kurmaktır*. İnsanın kendine yabancılaşmasının *kutsal biçimi* bir kez açığa çıkarıldıktan sonra, *kutsal-olmayan biçimlerinde* kendine yabancılaşmanın maskesini indirmek, tarihin hizmetinde olan *felsefenin* dolaylımsız *görevidir*."¹⁹ Böylelikle, yeryüzünün eleştirisi cennetin eleştirisi, hukukun eleştirisi dinin eleştirisi, politikanın eleştirisi tanrıbilimin eleştirisi hüviyetine bürünecektir.²⁰ Şunu da ekleyecektir Marx: "Teori, bir halkta, her zaman, yalnızca bu teori halkın gereksinimlerinin gerçekleşmesi olduğu ölçüde gerçekleşir." Demek, kuramın hayat indinde gerçeklik değeri kazanması, doğrudan somut bir gereksinimin ifadesi olmasıyla (gerçeğin düşünce olmanın yolunu tutmasıyla) olanaklıdır. O anlamda, köklü bir devrim de köklü gereksinimlerin karşılığıdır ancak. Alman coğrafyasına seslenirken şöyle somutlar söylediklerini: "*Alman'ın özgürlüğe kavuşması, insanın özgürlüğe kavuşmasıdır*. Bu özgürleşmenin başı *felsefe, kalbi proletaryadır*. Felsefe, kendini, proletaryayı ortadan kaldırmadan gerçek-

¹⁹ Daha ileride, Marx, Luther'in reformist hareketine de değinecektir. Luther, otoriteye inancı kırarken inancın otoritesini canlandırmış; bağlılıktan gelen köleliği inançtan gelen kölelikle yenmiştir. Laikleri papaz yapmış, papazları laik hale getirmiş; insanı dışarıdan gelen din duygusundan kurtarıırken din duygusunu insanın bilinci yapmış; vücudu zincirlerinden kurtarıırken yürekleri zincire vurmuştur. Dolayısıyla, Engels'in *Köylüler Savaşı*'na (Luther'in köylülerin ve halkın başkaldırısı karşısındaki konumuna) buradan da bakılabilir.

²⁰ Aslında, çeviride, "cennetin eleştirisi yeryüzünün eleştirisine,..." diye gidiyor (yani, benim vurgumun tersi gibi). Ama ben, Engels'e de yaslanarak, Marksist siyasi mücadelenin bu dünya gerçekliğinin içinde kalarak önceliklerini belirleyeceğine atıfta bulunmayı yeğledim. Zira, Marx da bilir ki ("bilinçdışı" gerçekliğini bilmese de), kapitalist dünyanın somut gerçekliği içinde tezahür eden yabancılaşma, emekçinin emeğine ve ürününe yabancılaşmasıdır ama yabancılaşmayı aşılamayacak bir üstün gücün/iradenin tezahürü olarak yaşama duygusu —daha derinden— dinsel bağlanma/teslim olma ruhsal gerçekliğinden kaynaklanmaktadır.

leştiremez, proletarya felsefeyi gerçekleştirmeden kendini ortadan kaldıramaz.”²¹ Sözü dini bağlanmaya getireceksek, Marksizm çerçeveyi şöyle kurar: Maddeci felsefe vaazıyla (dünyayı yorumlamak, diyelim) kimseleri iman ve itikadından geri çeviremeyiz; söz konusu felsefe, iman ve itikada kapılanmanın mad-di/pratik koşullarını değiştirmenin felsefesi (dünyayı değiştirmenin kılavuzu) olduğunda ancak dine ihtiyaç da ortadan kalkar.

Acaba Marksizm, bize, *günahkârlık duygusu* ile ilgili ne söyler? Engels, Hristiyanlığın kökenleri, yayılma süreci ve öteki tektanrılı dinlerden farklılığından bahisle (*Bruno Bauer ve İlk Hristiyanlık*²²) Bruno Bauer’e başvururken ‘günahkârlık’ duygusundan da söz eder. Bauer, İncil’i içeriği üzerinden incelemiş, bölümlerinin zaman içinde birbirlerini izlediklerini ve birbirlerine bağlı olduklarını tanıtlamış, ancak içeriğin tarihsel olarak hiçbir şeyi doğrulamaya elvermediğini de göstermiştir. Peki, Hristiyanlıkta bir tür dizgesellik oluşturan tasarım ve düşüncelerin kökeni nedir ve dünyaya nasıl egemen olmuşlardır? Bauer sonuna dek bu soruyla meşgul olur. Ona göre, İ. S. 40 yılında hâlâ yaşayan ama çok yaşlı olan İskenderiyeli Filon, Hristiyanlığın gerçek babasıdır. Romalı stoacı Seneca da, Engels’in deyimiyle, amcasıdır. Bu kaynaklar çerçevesinde Hristiyanlığın, Yahudi gelenekler ile stoacı Yunan felsefesinin bir karışımı (Batı ve Doğu kavramlarının uzlaşısı) olduğu gözlemlenir. Bu dinsel bileşimde insanın doğuştan günahkâr oluşu; tanrı ile insan arasında aracı olan ve bizzat tanrıda olan Kelam’ın (*Logos*) esaslığı; diyetin tanrıya kurbanlar sunulması ile değil de, kalbin sunulması ile ödendiği kefaret anlayışı; inanışsal desteğin zengin ve güçlülere karşı, yoksullar ve köleler arasında aranışı; bu bağlamda, geçici zevklerin hor görülüp bedene eziyetin öne çıkışı temel vurguları oluşturur. Şöyle devam eder, Engels: “Görülüyor ki, Hristiyanlığın başlıca çizgilerinde tamamlanması için geriye yalnızca kilit taşı kalmıştır: yani, Kelam’ın belirli bir kişide cisimleşmesi ve günahkâr insanlığın kurtulması için bu kişinin çarmıhta günah ödeyici olarak kurban edilmesi”.²³ Böylece, günahkârlık duygusu da —bir malumat olarak— aktarılmış olur.

²¹ *Din Üzerine’de, Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi’* den (K. Marx [1843-1844]) alıntı, s. 34, 35, 35-36, 44, 50.

²² *Din Üzerine’de, Bruno Bauer ve İlk Hristiyanlık’tan* (F. Engels [1882]) alıntı, s. 179-189.

²³ *Agy.*, s. 182.

Bu arada Engels, büyük dinlerin özgül yapıları ile uygarlığın arayışları arasındaki bağıntıları da yorumlar. Engels'e göre, genişleyen Roma İmparatorluğu, bir yandan halkların toplumsal-siyasal yapılanmalarını yıkmış, bir yandan da bu yapı ile bağdaşık olarak yaşam bulmuş olan yerel din ve inanışları ortadan kaldırmıştır. Maddi yıkımların karşısındaki manevi kurtuluş aracı, yeni bir din, Hıristiyanlık olmuştur. Hıristiyanlığın evrensel bir din olabilmesinde iki unsurun etkisi söz konusudur, Engels'e göre. Birincisi, diğer dinlerde, kurban törenleri ve ayrıntılı ayinler, özellikle doğuda perhiz ve temizlikle ilgili buyruk ve yaptırımlar ağırlıklıydı. Bu yönlerden, Yunan ve Roma yaşantısı daha hoşgörülüydü. Ayrıca, Doğu'da, farklı dinlerden insanların maddi yaşam içindeki beraberliklerini engelleyen kurallar ağırlıklıydı. Örneğin, evrensel bir tektanrıcılığı kabul etmesine karşın Yahudilik, sünnetlilerle ötekiler arasında aristokratik bir ayrım güdüyor ve evrensel bir din olma şansını yitiriyordu. Doğu geleneklerini koruyan İslamiyet ise ancak Arap bedevilerinin yerleştikleri alanlarla sınırlı kalmaktaydı. Bu koşullar çerçevesinde Hıristiyanlık, —süreç içinde— yegâne evrensel din olma şansını yakalamıştı. Bu şans yakalamasında ikinci unsur ise şuydu: Hıristiyanlık, maddi ve manevi olarak yaşanan uğursuzlukta, herkesin sorumluluğu olduğunu; bunun kefaretininse diğer dinlerde olduğu üzere münferit kurban törenleri ile değil, insanlığın evrensel günahkârlığı adına kendisini kurban eden bir aracı ile karşılanması gereğini vaaz ediyordu. Bu da, tercihe şayan bir durumdu, Engels'e göre.

*Vahiy Kitabı*²⁴ başlıklı yazısında ise, Engels, İncil'in dil ve tarih açısından inceleme ve eleştirisinin, o türden çalışmaları gizliden yürüten birkaç liberal tanrıbilimci dışında, hemen hemen kimse-lerin ilişmediği bir alan olduğunu belirtir. Bu türden incelemelerse, "Kitaplar[ın], (...) tam olarak Kutsal Ruh'un vahiyleri değil, insanın kutsal-ruhunun aracılığıyla gelen tanrısalın vahiyle-ri" olduklarını ortaya koyar. "Bütün öteki büyük devrimci devrimler gibi, Hıristiyanlık da yığınların eseridir. Filistin'de yeni mezheplerin, yeni dinlerin, yeni peygamberlerin yüzlercesinin ortaya çıktığı bir çağda, bizim hiç bilmediğimiz bir biçimde

²⁴ "Vahiy Kitabı", Patmoslu Yuhanna tarafından Patmos Adası'nda yazılan, insanlığın geleceğinden simgesel anlatımlarla söz eden, *Yeni Ahit*'in bölümlerinden biridir: *Yuhanna'nın Apokalipsi*. Ancak, burada anılan, havari Jean'ın *Vahiy Kitabı* olmalıdır (bkz. *İlkel Hıristiyanlığın Tarihine Katkı*).

doğ[muştur].”²⁵ Söz konusu mezheplerin en ilericilerinin karşılıklı etkileşimleri, İskenderiyeli Yahudi Filon’un teoremlerinin eklenmesi ve daha sonra Stoacı sızmalarla şekillenmiş olmalıdır. Yeni Ahit’in birçok bölümü, onun yapıtlarından hemen hemen sözcüğü sözcüğüne kopya edilmiş gibiyse de, *Vahiy Kitabı*’nda bunlardan iz bile yoktur —inanırların İsa’nın kurban edilmesi ile kurtuldukları vardır; ama nasıl, niçin belli değildir. Yahudiliğin ya da putataparlığın, Tanrının ya da tanrıların kurbanlarla kazanılabileceği inancının bir yansıması olmalıdır —ki, İsa’nın ölümü/kurban düşüşü, Hristiyanlığı evrensel din kılan özgül düşünceye tahvil olmuştur.

İlk günaha ilişkin ya da Teslis üzerine de bir şey yoktur. İsa “kuzu”dur ve tanrının buyruğu altındadır. Musa ile aynı planda konumlandırılmıştır. Biricik “Kutsal Ruh” yerine “tanrının yedi ruhu” vardır. Doğası gereği Hristiyanlık, Yahudi dininin sadece bir mezhebini temsil ediyor olmalıdır, vs.

İlkel Hristiyanlığın Tarihine Katkı’da (1894),²⁶ Engels, —yine— ilkel Hristiyanlığın tarihi ile modern işçi sınıfı hareketinin ortak noktalarına dikkat çekerek başlar yazısına: “İşçi hareketi gibi Hristiyanlık da, başlangıçta ezilenlerin hareketiydi: ilkin kölelerin ve azatlıların, yoksulların ve haklardan yoksun insanların, Roma tarafından boyunduruk altına alınmış ya da darmadağın edilmiş halkların”. İkisi de kölelik ve yoksulluktan kurtuluşu vaat ediyordu. Hristiyanlığın vaadi, gökyüzüne, ölüm sonrasına dairdi. Sosyalizm ise, kurtuluşu, yaşanan dünyada ve toplumsal dönüşümde tahayyül etmekteydi. Engels, bu yazısında da, ilkel Hristiyanlığın tarihini yansıtan kutsal metinleri değerlendirecektir. Söz konusu tarihsel değerlendirmeyi yapan “Alman İncil eleştirisi” iki eğilim göstermiştir. Bunlardan biri olan, D. F. Strauss’un da dahil olduğu *Tübingen Okulu*, eleştirel incelemede tanrıbilimci bir okulun gidebileceği yere kadar —ancak— gidebilmiştir. Bazı düzeltmeler yapmış; mucizeler ve çelişkileri mümkün mertebe tarihin anlatısından silmiş; hasılı, kurtarabildiği kadarını kurtarmıştır. Öteki eğilim ise, tek bir insan tarafından temsil edilmektedir: Bruno Bauer. İncilleri ve Havari Mektupları’nı acımasızca eleştirmiş, yalnızca Yahudi ve Yunanlı-İskenderiyeli değil, Hristiyanlığın evrensel bir din haline gelmesine yol açan Yunan-

²⁵ *Din Üzerine*’de, *Vahiy Kitabı*’ndan (F. Engels [1883]), s. 190, 192.

²⁶ *Din Üzerine*’de, s. 296-324.

lı-Romalı öğeleri de değerlendirmiştir.²⁷ Engels, ilk Hıristiyanlık evresi ile sosyalist mücadelenin hayat buluşu arasındaki bir benzerliği de şöyle ifade eder: “[B]aşlangıçta avantaja sahip olan bir dünyaya karşı savaşım ve yenilik getirenlerin kendi aralarındaki eşzamanlı savaşımı”, Hıristiyanlarda ve sosyalistlerde ortak tecrübedir. Devam eder: “İlk Hıristiyanlarda da aynı [şekilde] sayısız mezhe[b]e bölünme [eğilimi] var; [ancak] bu bölünme, tartışma açmak ve daha sonraki birliği elde etmek için bir araçtır”.²⁸

Tarihsel maddeci felsefi duyarlılığı ve siyasi mücadele anlayışı bağlamında Marksizmin dine bakışını ve dinle eleştirel ilişkisini hatırlamaya çalıştıktan sonra, şimdi de, psikanalizin dine nereden ve nasıl baktığını hatırlayıp Spinoza’yla da aynı dikkatle buluşarak ‘Din Bahsi’ne dair değerlendirmemizi yapalım.

Freud’un Psikanalizi ve Din

Freud’a göre, dinsel bağlanmanın arkasında “suçluluk duygusu” vardır. Suçluluk duygusu ise, yasakların çiğnenmesinden ya da çiğnemeye niyetlenmekten kaynaklanır. Yasak, totemik klan yaşantısından güne tüm kültürlerin temel ögesidir. Aynı toteme bağlılıkla kurulmuş klanın üyeleri arasındaki cinsel ilişki yasağı (‘ensest yasağı’), totemi temsil eden hayvanın öldürülmesi ve yenmesi yasağı (yani, “tabu”lar) o klan kültürünün kurucu yasaklarıdır. Bilindiği üzere, yasaklayan güçle yasaklanan arasındaki çatışma/karşıtlık yasağın doğasındandır. Sözelimi, burada, kendisi etrafında yasağın kurucu bir ölçü olarak hayata geçtiği totem ve o totemde temsil değeri kazanmış hayvan, oğulları tarafından öldürülmüş ilkel babanın ikamesidir. Dolayısıyla, kendisine bağlanılan totem/baba ile ilgili duygular da hem tarihsel, hem de ikame sürecinde karşıt-değerliklidir (‘ambivalent’tir; sevgi ve nefret, bağlanma ve reddetme iç içedir). Babanın yasası uyarınca klan üyeleri arasındaki cinsel ilişki yasağı da karşıt-değerlikli duygular içerir; zira, kültürün koyduğu yasağın/ölçünün

²⁷ Engels, yazısında, daha sonra, Hıristiyanlığın ilk zamanlarını bölgenin ve zamanın diliyle büyük bir içtenlikle anlatan Jean’ın *Vahiy Kitabı’nı* ele alacaktır. Jean, her ne kadar kesin olarak kanıtlanmamışsa da büyük olasılıkla havari Jean olmalıdır. Engels, Jean’ın da, vahiy kitaplarının okurunu aldatma hakkından yararlandığını ve kitabın bir dizi hayalden oluştuğu tespitini paylaşır bizimle (az önce *Vahiy Kitabı* başlıklı yazıda da yer verdiği üzere).

²⁸ Genel anlamda “sol”un tam tersi bir akıbetle malul olduğunu hatırlamamak elde değil elbet.

insan doğasında bir karşılığı yoktur. Demek, zamanında, ortak ölçülere bağlı kalmayı dayatarak birlikte yaşamı güvencelendiren yasaklar, giderek, doğal istemlerin hayata geçmesini engelleyen (ihlali suçluluk duygusu yaratan) esaslar olmak suretiyle hikmetinden sual olunamayan dinsel bağlanmalara da yol açmış olmalıdır. Freud'un bu bakışı, bize, totemik inanışlar ve tabularla, daha sonraki çoktanrılı veya tektanrılı dinler ve onların yaptırımları arasında, esasta bir fark olmadığını gösterdiği kadar; baba ve diğer bireysel otoritelere, krallara, genel anlamda devletin otoritesine bağlanmalarda da aynı suçluluk ve itaat anlayışının geçerli olduğunu hatırlatır.

Anılan suçluluk duygusunun bilinçdışı olduğunu ve kaynağını üstbenden aldığını; üstbeninse, tüm toplumsal/kültürel değer ölçütlerinin içselleştirilmiş hali olduğunu biliyoruz. Demek, insanın bilinçdışından (onun insani/doğal varoluşundan) kaynaklanan istemleri, suçluluk duygusuna yenik düşerek bilinçdışına bastırılmaktadır. Freud, bu bakışla, dinsel törenselleşikle nevrotik belirtilerin ortak çatışma zeminine sahip olduğunu ayırt eder. Nasıl, çocuğun erken dönem yaşantıları içinde bastırılan dürtüsel istemler belli güncel uyarılarla yeniden gün ışığına çıkmak (bastırmayı/yasağı kırmak) istediğinde marazlı ('semptomatik') davranışlarda soğuruluyorsa (Freud, obsesif-kompulsif nevroz örneğini vermiştir); dinin kendini kurarken yaslandığı esaslarla yasaklananlar da müminin dinsel törensi davranışları içinde soğurulur.

Freud, dinsel görüngülerin ortaya çıkışında arkaik kalıtı (da) önemser. Bu, ruhsal süreçlerin kuşaklararası devamlılık göstermesi, çok eski kuşakların yaşantılarına ilişkin anısal izlerin güncel olana yansımasıdır. Freud, yaşanan günden hoşnut olmayan halkların, geçmişe dönük kahramanlık destanları kurguladıklarına; Musa'nın öldürülmesine ilişkin suçluluk duygusunun, yüzyıllar sonra, Musa'nın Tanrısı'nın Yehova'yı yenilgiye uğratması ile ödünlendiğine; İsa'nın, dirilmiş Musa olduğuna; İsa'nın kendini feda ederek ödediği kefaretin, ilksel babanın öldürülmesinden kaynaklanan (ve arkaik devamlılık gösteren) suçluluk duygusuna dayandığına ilişkin tezlerini bu bağlamda oluşturur. Toplumsal bilinçdışının devamlılık göstermesi ile ilk beş yaş içinde bilinçdışına bastırılanların ergenlikle birlikte yeniden canlanmaları olgusu arasında bir koşutluk kurar.

Şurası kendiliğinden açık ve önemli; kaynağı, kökü kökeni bi-

linç dışında (ve derin tarihsel kalıta bağlı) olduğu için, Freud, dinin gücünü yadsımaz; bu gücün, dinin içerdiği gerçeklikten kaynaklanırken, söz konusu gerçekliğin nesnel (bilimsel kanıtlamalara açık) değil, tarihsel (insanların yaşam içindeki öznel gereksinimlerine dayalı) bir gerçeklik olduğunu da vurgular. Dolayısıyla, din, mantıksal sorgulamalara kapalıdır.

Freud, dinin (gerekircilik ilkesi bağlamında) ruhsal kaynaklarını ortaya koyarken, o ruhsallığı nesnel gerçeklikle bağlantırmaktan da uzak durmaz. Örneğin; ilkel babanın tasarruflarını ve oğulları tarafından öldürülmesini, cinsel ve maddi zenginliklerin paylaşımı sorunsalı içine yerleştirir. Çoktanrılı dinlerle antik dönem insanının gündelik yaşantısının nesnel karakteristiklerini, tektanrılı Atum dininin ortaya çıkışı ile o sıradaki Mısır'ın emperyal koşullarını bağıntılandırmayı ihmal etmez. Herkesin tanrısını babasının bir sureti olarak görür. İlkel dinlerdeki babaerkinin, toplumsal/nesnel yaşantıdaki değişmelerle birlikte, tek tanrıya, rahiplere (ruhban sınıfına), krallara ve genel anlamda devlete yansıyışını vurgular. Ancak, dinlerin oluşumunun yalnızca hayatın maddi koşullarına bağlanmasını da, insanlığın çok zengin kültürel kalıtına bir tür ihanet olarak değerlendirir.

Çağdaş uygarlığın ulaştığı nesnel koşullarla, dinin başlangıçta yaslandığı toplumsal/nesnel koşulların farklı olduğunu ve bu yüzden çağdaş uygarlıkla dinsel ölçütlerin arasının açıldığını dile getiren Freud, —çağdaş uygarlığın selameti adına— dinin yok edilmesini değilse de, dinle uygarlık arasındaki ilişkide köklü değişiklikler yapılmasını önerir. İnsanın, dürtüsel arzuları ile güdümlenen, aklı kıt bir yaratık olduğu görüşünü yadsıyan Freud, dış/nesnel koşulların bilinçli düzenlemeleri eşliğinde, dürtüsel ve bilinçdışı olanın tezahürünün değişeceğini de ileri sürer.²⁹

Spinoza'nın Felsefesi ve Din

Marx ve Engels'in din meselesine değinen metinlerinde Benedictus de Spinoza'nın adı —her ne hikmetse— pek geçmez. *Din Üzerine*'yi taradığımızda; Hobbes, Grotius, vb., "[D]evlete insan gözüyle bakmaya ve onun doğal yasalarını tanrıbilimden değil de (...) ustan ve deneyimden çıkarmaya çalış[anlar]"³⁰, 17.

²⁹ Burada 'psikanalizin dine bakışı' başlığı altında hatırlattıklarım daha geniş olarak Freud'un *Psikanalizi* kitabından okunabilir.

³⁰ 'Kölnische Zeitung'un 179'uncu Sayısının Başyazısı'.

yy.'da dinsel bağınazlığa karşı aklın yoluna düşmüşse de 18. yy.'da maddeci felsefe ve bilim için ayakbağı olan "metafizik" bağlamında konumlandırılanlar³¹ ve "dünyayı, dünyanın kendisiyle açıklamakta diren[en] ve ayrıntılı yargılara varmayı geleceğin doğabilimine bırak[an]"lar³² arasında sayılırken denk geliriz Spinoza'ya. Biz, şimdi, özünde maddeci felsefe yatağında akan Spinoza'nın felsefesinin dinle temasını tartışmamıza katalım.

Hatırlanacağı üzere, 'Ruhbilim Bahsi'nde, 'beden-duygu-düşünce' diyalektiğini "itkisellik" (iştah, 'appetitus') üzerinden kurarak ("istek ['cupiditas', arzu] bilinçli itkidir [itkinin bilinci ile itkidir]") Descartes'ın 'bedensel olanla ruhsal/tinsel olanın ikiciliği ('dualism') yaklaşımından muazzam bir kopuş gerçekleştiren; Tanrı ile saltık olarak sonsuz varlığı (sonsuzluğu içinde Doğa) esas alan, —Tanrı'nın özgür yaratma iradesinin mahsulü olmayan, tözden gelip sonsuzluğa ulanan— insanın özünün zorunluğu varoluş içermediğini tanımlayan; özünden/doğasından kaynaklanan itkiselliğiyle (varoluşsalılığı sakınarak= *conatus*) "iyi/yararlı" olana (varkalımsal eylemliliğe) yönelen, aynı yönelim ve arzular içindeki başkasıyla "ortak en yüksek yarar"ı oluşturmak üzere buluşmanın (etkileşim, iletişim) yolunu arayacak olan insan tanımıyla Spinoza'ya değinmişim. Ve oradan da, —ne yapmamız gerektiği ('ahlak') ile değil, neye muktedir olduğumuz ('etik') ile kendini bağlayan— Spinoza'nın, bizi, "epistemolojik" (Etika) olandan —*Teolojik-Politik İnceleme* üzerinden— "ontolojik" olana ("demokrasi" çağırısıyla nihayetlenen *Politik İnceleme*'ye) taşıyan hikâyesinden dem vurmıştım.

Spinoza ve Felsefesi çalışmamın bir tezi de, Spinoza'nın, *Etika*'dan doğru çektiği "ussallık" hattını (ki, ussallığı maddeci bir zeminde yükseltiyordu), "teolojik" olandan sıyrıp "ideolojik-politik" yatağa akıtmak suretiyle felsefesinin iç tutarlılığını (ve "pratik" karşılığını) kurmuş olduğuydu.³³ O nedenle, kitabımın *Etika*'dan 'Varoluşsal Özerklik'e Uzanırken' bölümünün, 'Teolojik-Politik İnceleme' altbaşlığını; "Tanrısal tözden başlattığımız serüveni ile 'conatus'un, —Etika'nın telkin ettiği 'ussallık' çizgisine hayat verecek — 'ideolojik/politik' yatağa, —bir başka deyiş-

³¹ *Kutsal Aile*

³² *Doğanın Diyalektiği*

³³ İlgili iki yazım için, bkz. 'Etika'dan 'Demokrasi'ye/ 'Teolojik-Politik Edimselliğe' Yol Alırken, I' (*Birikim* dergisi, Kasım 2013, sayı 295), 'Etika'dan 'Demokrasi'ye/ 'Teolojik-Politik Edimselliğe' Yol Alırken, II' (*Birikim* dergisi, Ocak 2014, sayı 297).

le, 'varoluşsal özerklik' tasavvurumuza — nasıl akıtlacağını, şimde de, Spinoza'nın 'teolojik-pratik' olana bakışı üzerinden anlamaya, Spinoza felsefesinin kendi iç tutarlılığını yoklamaya çalışım," diyerek açmıştım.

Bilindiği üzere, Spinoza, 1665 yılında —ihtiyaç üzre— *Etika'yı* bir kenara koyup *Teolojik-Politik İnceleme'yı* yazmaya başlıyordu. Oldenburg'a o yılın sonbaharında yazdığı mektuptan anlaşıldığı kadarıyla üç ihtiyacı vardı Spinoza'nın, *TPİ'yı* yazmaktan yana ve bunlar, bize, felsefi etkinliğinin dinle münasebetine de ışık tutuyordu: 1. İnsanların açık bir zihinle felsefe yapmalarını engelleyen teologların önyargılarını zihinlerden kazımak, 2. Kendisi hakkında halk nazarında oluşan 'tanrıtanımazlık' kabulünü silmek, 3. Felsefe yapma ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğünün önündeki engelleri kaldırmak üzere mücadele vermek. Söz konusu ihtiyaçlardan, —Spinoza felsefesinin 'varoluşsal özerklik' katına yol alışı açısından— 1 ve 3'ün bizim için ayrıcalı öneme sahip olduğu açık. İlkinde, verili teolojik kabullerin boş inançlar olduğunu ortaya koymanın; diğerinde ise, bir yandan, dinsel olanı kendi iç avlusunda —ve, politik alanın dışında— tutarken, öte yandan da, toplumsal barış ve mutluluğu güvencelendirecek siyasi düzenin temininde —inanç pratikleri de dahil— ussal olanın hayatın hizmetine koşuluşundaki 'özgürlük' imkânlarını yoklamanın esas olduğunu söyleyebiliriz. Felsefi tutarlılık sorgulamamız açısından da önemli, bunlar (1 ve 3'le anılanlar), 'insan doğası' denen şeyin, 'insan mutluluğu ve toplumsal barış'a tahvil edilişinin politik-pratik (bir başka deyişle, 'demokratik') koşullarının da tartımıdır —bakalım.

Peygamberler bizim gibi birer insan olduklarına göre, zihin ve algı yapılarının bizimkinden farklı olamayacağı, hayal mahsulü açıklamalarının, 'müstesna ama gerçek' açıklamalar olarak kabul edilemeyeceği ('tanrı düşünde ona dedi ki', 'tanrı ona seslendi ki', "[Tanrı dedi ki:] Musa beni görür ve korkuya kapılmadan, iki arkadaş gibi yüz yüze konuşuruz"... tarzında seslenen tanrılar, tahtında otururken görülen tanrılar, giysileri içinde kar gibi saçlarla görünen tanrılar, ateş saçan büyük bir bulutla gelmeyi tercih eden tanrılar, ruhu bir güvercin olup inen tanrılar, gökten bir ışık demeti olup düşen tanrılar, kendisi ile görüşmek için dağda buluşulan tanrılar, vs.), dolayısıyla, 'vahiy' olarak nakledilenlerin peygamberlerin (doğa yasaları içinde açıklanamayacak) hayal güçleriyle kavradıkları şeyler olduğu ("Peygamberlik" baş-

lıklı I. Bölüm'den); tanrı hakkında hiçbir 'ide'ye sahip olmadıkları halde —safсата ile dolu kutsal metinler üzerinden— konuşan bağnazların tanrıyı nedenlerin yeterli bilgisi içinde mütalaa eden gerçek felsefecileri tanrıtanımaz addettikleri, her peygambere vahyedilenin onun meşrebine uygun düştüğü (şen şatırlara zaffer, barış, hüznünlere dertler, belalar, savaşlarla bezeli hikâyeler uydurulduğu — “[Peygamberlik hikâyeleri] doğru dürüst incelemeden geçirilirse, Tanrı'nın kendini dile getirme açısından özgün bir üslûba sahip olmadığı kolayca görülür. Tersine, Tanrı yalnızca peygamberin bilgisinin derinliği ve yeteneği oranında zarif, özlü, ciddi, kaba, sözü uzatan ya da karanlık bir üslûba sahip olabilir”), dolayısıyla, teoloji ile felsefenin kesinkes birbirinden ayrılması gerektiği (“Peygamberler” başlıklı II. Bölüm'den); hatta, kavimlerin de kendi meşreplerine (insani ihtiyaçlarına) göre inanışlarını kurgulamış oldukları (‘anlama yeteneği ve erdem açısından hiçbir ulus bir diğerinden farklı olamayacağı halde Yahudilerin kendilerini ve dinlerini —ötekilerden, onların nefretini uyandıracak tarzda— ayrıcalıklı bir yerde konumlandırdıkları’ [“Yahudiler, Tanrı'nın Nuh'a yedi buyruk verdiğini ve tüm ulusların salt onlara bağlı olduğunu düşünürler. Yalnızca Yahudiler, diğer uluslardan daha mutlu yaşasınlar diye başka birçok buyruk almışlardır” — V. Bölüm, dipnot] — “Yahudiler'e tanrısal çağrı. Peygamberlik yeteneği Yahudiler'e özgü müydü?” başlıklı III. Bölüm'den), *TPİ*'nin, peygamberler ve icraatları faslındaki temel vurgularıdır.

Spinoza, çalışmasının IV. Bölüm'ünde, “Tanrısal Yasa” üzerinde durur. Yasa, yaşama usullerimizi belirler. ‘İnsani’ ve ‘tanrısal’dır, yasalar: “İnsani yasadan insan hayatı ve devletin güvenliğine hizmet eden yaşama usulünü anlıyorum. Tanrısal yasadan ise yalnızca en üstün yararı, yani gerçek Tanrı bilgisini ve sevgisini gözeten yasayı [*Etikaca olanı*] anlıyorum. Bu yasayı tanrısal diye adlandırmamın nedeni en üstün yararın tabiatına bağlıdır. (...) tüm bilgimiz, yani en üstün yararımız yalnızca Tanrı bilgisine bağlı olmakla kalmaz, ama bütünüyle ondan oluşur. (...) Öyleyse en üstün yararımız ve sonsuz mutluluğumuz gelip Tanrı bilgisi ve sevgisine bağlanır” (tabii, burada, tanrısalılık göndermesi ile tanrısal tözselliğin, sonsuz doğanın kendi kuruluşundan gelen bilginin ima edildiğini, böylelikle, Spinoza'nın, kendi tanrısı için yer açtığını vurgulamalıyız).

“Dinî törenler neden ihdas edildi; tarihi anlatılara inanç; bu

inanç hangi nedenle ve kimler için gereklidir?” başlıklı V. Bölüm’de, Spinoza (siyasi bütünü yasarlar ve yönetim açısından selametini irdelediği kesimi geçerse –daha sonra ele almak üzere), Musa’nın kendisini güçlü kılan erdemi ile koyduğu yasalara, yasalar uyarınca halkı itaate davet ederken korkuya değil gönüldenliğe itibar edişine, halkın sofuluktan kaynaklanan itaatle devleti düzenleyen yasalara bağlanışına (“Musa, tanrısal bir erdemle ve tanrısal bir emre dayanarak devlete dini soktu”) değinir: *Kutsal Kitap’ı* düz okumak okura yararlı değildir, meselesini kavramaktır esas olan. Okur, eğer, tarihi anlatılara bağlanır kalır, onlar aracılığı ile verilmek istenene dikkat etmez ve hayatında değişiklik yapmazsa, “sanki Kuran’ı veya tiyatro eserlerini ya da en azından basit tarihi günlükleri okumuş gibi olur”.³⁴

VI. Bölüm, “Mucizeler”den bahseder. Mucizeler, güya, ‘doğa-üstü’dürler. Halbuki, biz biliriz, birden çok doğa yoktur (her şey, tanrısal töze dahildir). Bir şeyin doğa-üstü olduğunu kabul etmek, tanrısal olanın iki ayrı tabiatla tezahür ettiğini –ya da, tanrının iki ayrı tabiatı olduğunu– iddia etmektir –ki, zırvadır. “Tabiatın gücü Tanrı’nın gücünden, erdeminden başka bir şey değildir ve tanrısal güç tanrısal öze aynı şeydir”. Tanrıyı ve iradesini (mucizevi zırvalara itibar etmeden) kavramak, doğal olanı ilk nedenleri ve doğanın sonsuzluğa açık yasaları uyarınca anlamaktır. *Kutsal Kitap’ın* işi ise, şeyleri doğal nedenleri ile açıklamak değil, insanları, betimlediği mucizevi olaylarla kutsal olana hayran bırakmak (hayal güçlerini beslemek) ve onları sofulaştır-

³⁴ Dikkat edilirse, Tanrısal mahiyet ve yönlendiricilikten uzaklaşan okur, nihayetinde, *Kur’an* ya da tiyatro eseri veya basit tarihi bir günlükle vakit geçirmiş gibi olacaktır. *Etika’dan* hatırlayacağı üzere, ‘doğası bizimki ile örtüşmeyen’ –ve dile-
diğimizce üzerlerinde hak sahibi olabileceğimiz– hayvanların ve her fırsatı bulduğunda aşağılanan kadınların (ki, *Politik İnceleme’de* inceden inceye aşağılanacaklardır) yanına *TPİ’de*, Müslümanlar ve Türkler de yerleşmiş gibidir. Spinoza, kitabının ‘Giriş’ bölümünde, dini hurafeler marifetiyle yönlendirilen (tekinsiz) kalabalıklardan söz ederken, “gerçek din kadar saçma olanı da, aşırı bir özenle, ona her zaman için ağırlık kazandıracak ve herkesin büyük bir saygıyla önünde hep eğilmesini sağlayacak ibadet ve usullerle donatıldı. Bu, Türkler’de son derece başarılı oldu,” der, yetmez, “[o]nlar tartışmayı bile küfür sayar ve her insanın kişisel yargısını öylesine çok önyargının boyunduruğu altına alırlar ki, sağlıklı akla zihinde hiç yer bırakmazlar; bir kuşkuyu dile getirmek için bile olsa...” (s. 45) diye de ekler –17. yy.’ın ortalarında! Solmaz Zelyut Hünler de, *Spinoza* kitabında (Paradigma Y., 2003), konu ile ilgili akla gelebilecek herkesin yer aldığı *TPİ’de*, İbni Haldun, Farabi, İbni Rüşd, İbni Tufeyl, Muhammed, Zerdüş ve Buda’nın yer almamışlığına dikkatimizi çeker.

maktır. 'Akıllı olalım,' der, Spinoza, mucizenin mahiyetini idrak edelim ama ardındaki ihtiyacı da ıskalamayalım –Josephe Flavivus'un *Yahudi Tarihi*'nin II. kitabının sonunda yazdığı üzere: "Eski çağlarda yaşamış ve kötülükten uzak insanlar için, ister Tanrı'nın iradesiyle ister kendiliğinden, denizin ortasında bir kurtuluş yolu açılmışsa, kimse mucizelere inanmayı horgörmemeli[dir]". Hoşluğu takiben, "*Kutsal Kitap*'ın yorumlanması" başlıklı VII. Bölüm de ol minval üzredir: "*Kutsal Kitap*'ın içindekilerin hemen hemen tamamı yalnızca *Kutsal Kitap*'tan çıkarılmalıdır; tabiata ilişkin bilginin doğrudan doğruya tabiatan çıkarılması gerektiği gibi..." Bölüm VIII'de ise ne anlatıldığı başlığından açıkça bellidir: "Tevrat, Yeşu, Hakimler, Rut, Samuel ve Krallar'ın başkaları tarafından yazıldıklarının gösterilmesi. Sonra da birçok kişi tarafından mı yoksa tek kişi tarafından mı yazıldıklarının ve yazarın kim olduğunun araştırılması". Tevrat'ın Musa tarafından yazıldığını ileri sürmek tümüyle akla aykırıdır, örneğin. Yüzyıllar sonra yaşayan bir başkası tarafından yazılmıştır, bildiğimiz Tevrat.

Bölüm IX, X, XI ("peygamberlikler yalnızca basit dogmalar ve basit kararlar içerir"), öncekilere benzer şekilde, kutsal metinlerin kendilerini takdimdeki güvenilmezlik izlerini ortaya koyar. XII'de, Spinoza, *Etika*'ya örtük göndermede bulunur: "[A]kıl kadar, peygamberlerle havarilerin savları da şunu açıkça ortaya koyar: Tanrı'nın sonsuz sözü, antlaşması ve gerçek din, Tanrı tarafından insanların yüreklerine, yani zihinlerine kazanmıştır. Tanrı'nın mührünü, yani tanrısallığının görünümü olarak idesini bastığı asıl özgün metin budur". Tanrı'nın sözü olarak kabul edilen *Kutsal Kitap*, kâğıt ve mürekkepten ibaret bir metin değildir. Sözü'nün tanrısallığı, 'başkasının iyiliğini istemek'tir –kendisi için de en iyinin o olduğunu işaret eden ussallığı. *Kutsal Kitap*, o anlamda tanrısız söze bir davet olmalıdır. Ama, kutsal metinlerin, alımlayıcılarının ruhsal ve zihinsel yapılarına göre düzenlendiği de unutulmamalıdır. Dolayısıyla, "bizi dinsizlikle suçlamayı kesinler. Tanrı sözüne karşı hiçbir şey söylemedik ve onu kirletmedik," diyecektir Spinoza. Yine, *Etika* duyarlılığı ile okursak, dönemin gerekleri ve peygamberlerin mizacına göre kurulan kutsal metinlerden peygamberlerin zihniyetini anlamak bir şeydir ama tanrısız zihni anlamak, ancak, şeyin doğrudan gerçekliğine vâkıf olmakla mümkündür. Ve, Spinoza'nın yine hoş bir vurgusu: "*Yeni Antlaşma*'da dört geçerli İncil yazarı var. Tanrı'nın dört

kez, İsa'nın öyküsünü anlatmak ve onu insanlara yazılı olarak iletmek istediğine kim inanır?" "Tanrı'yı her şeyden çok, hemcinsini de kendin gibi sev"dir işin esası. Adaleti savunmak, muhtaç olana yardım etmek, öldürmemek, başkasının malına göz koymamaktır, *Kutsal Kitap*'ın söylediği –o kadar. Bölüm XIII'te de aynı şey: "Gerçek Tanrı bilgisi bir buyruk değil, tanrısal bir kazanımdır. Tanrı insanlardan, tanrısal adaletinin ve yardımseverliğinin bilgisinden başka bilgi istemedi. Bu bilgi, bilimler için değil, yalnızca itaat için gereklidir". Ve, "[i]nanç kendiliğinden değil, itaat sayesinde kurtuluşa götürür" (Bölüm XIV). Dogmaların vazifesi, insanların gönlüne itaat duygusu aşlamak, insanı, adalete ve hemcinsini sevmeye yönlendirmektir (gerçek yargısı oluşturmak değil). Spinoza, gerçek dindarlığın yönlendirdiği bu değerlerin, "insanların barış ve uzlaşma içinde yaşayabilmeleri için bir devlette ne kadar gerekli olduğunu, ne çok siyasi karışıklık ve suç nedenini, hem de en ağırlarını ortadan kaldırdığını" düşünmeye de davet edecektir okurunu. Bölümün sonunda sadede gelir: "[F]elsefenin tek hedefi gerçekliktir. Oysa inancın hedefi, ayrıntılı olarak gösterdiğimiz gibi, itaat ve dine bağlılıktan başka bir şey değildir. Sonra, felsefenin temelleri ortak nosyonlardır ve o yalnızca tabiattan çıkarsanmalıdır. Tersine, inancın temelleri tarihi anlatılar ve dildir [yalnızca, *Kutsal Kitap* ve vahye dayanır]". Spinoza, kitabının ta en başına aldığı tezi öne sürecektir, bu noktada: İnancın kendisine hayat alanı açması için felsefenin özgür kalması; inancın, adalet ve iyilikseverlik hâlesi ile hayatı kuşatabilmesi –kini, öfkeyi ve çatışmayı dışlayabilecek gücü edinebilmesi– için 'gerçeklik' alanı ile yalnızca felsefenin ilgileneceği gerekir. Demek ki, gerçek inanç ve felsefe yapma özgürlüğü aynı kapıya çıkartır –ya da aynı kapı önünde buluşurlar. İşte, "*Felsefe yapma özgürlüğünün, dine bağlılığa ve devletin huzuruna zarar vermeden tanınabilmesi bir yana, bu özgürlüğün, aynı zamanda devletin huzuru ve dine bağlılık ortadan kaldırılmadan yok edilemeyeceğini de gösteren birçok inceleme* (Yuhanna'nın Birinci Mektubu, IV-13)" sunumu, 'Giriş'in hemen öncesindeki müstakil sayfada yer alarak az önceki tezi sayfalar öncesinden dile getirmiştir. Lakin, burada, inancın selameti yanı sıra, devletin huzuru da felsefe yapma özgürlüğünün güvencesi olarak anılmaktadır. Genel anlamda zaten özgürlük, devletin huzurunun, uygun devlet aklının güvencesidir –doğal olarak tersi de doğru olmak üzere.

Spinoza'nın dinle felsefe(si)nin münasebetine ilişkin vurgula-

rı; “Teoloji aklın, akıl da teolojinin hizmetinde değildir”le başlayıp “[f]elsefe de teoloji de birbirinin hizmetinde olmamalıdır. İkisi de, diğerinin itirazı söz konusu olmaksızın, kendi alanında hüküm sürmelidir”le devam edecek ve, “insanlığın tamamıyla karşılaştırıldığında, pek az insan aklın yönetiminde erdemli alışkanlıklar kazanabilir. Demek ki *Kutsal Kitap*’ın tanıklığı olmasaydı, insanların neredeyse tamamının kurtuluşundan kuşku duymamız gerekirdi” ile XV. Bölüm’de nihayetlenecektir. Teolojiyle helalleşilmiş (yol verilmiş), ideolojik-politik olana yol açmıştır.

Değerlendirme

1. Marksizm dine bakarken, öncelikle, dinin felsefi zeminini oluşturan idealizmden kendisini ayırır. Marx ve Engels, ilkin, Hegelci idealizmi eleştiren ve tanrısal kimlikleri kendi özvarlıklarımızın bir yansıması olarak saptayan Feuerbach’ı benimser. Ancak, Feuerbach’ın maddeci yaklaşımı yeterli değildir. Çünkü, Feuerbach, bireysel özvarlıklarımızı (da) belirleyen tarihsel, sınıfsal/nesnel koşulları esas almadığı için, soyut bireylerden söz etmiş olur.

2. Marksizm, dinsel bağlanmaların bireye içkin dinamiklerini değil, bu türden bağlanmaları koşullayan nesnel/sınıfsal dinamikleri sorgular. Bu dinamikler çerçevesinde yaşanan çatışmanın devrimci anlamda nasıl aşılabileceğini vazeder. Vardığı sonuç şudur: Her dönemde, ekonomi-politik açıdan egemen olan sınıf, tâbi sınıf (ve kesimler) için bu dünyada yarattığı cehennemin telafisi adına, öte dünyanın cennetini vaat eden dine sahip çıkar. Marksist devrimci pratik ise, bu dünyayı cennete çevirmenin (yani, sınıf egemenliğine son vermenin) peşindedir. Eğer sınıf egemenliğine son verilirse, öte dünyanın cennetine de —dinsel bağlanmaya da— ihtiyaç kalmayacaktır.

3. Marksizm bilinci toplumsal bir ürün olarak ele alır. Yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır. Buradaki diyalektik vurgu ihmalkârlığı bir yana, denilebilir ki, Marksizm, toplumsal yaşantı ile bilinçdışı (ve dahi, insanların duygu dünyaları) arasında herhangi bir ilinti kurmaz. Çünkü, Marx ve Engels, bilinçdışından haberdar değildir. Dolayısıyla, insanların tarih boyu dine bağlanmalarındaki koyuluğu, ilk günahı —günahkârlık/suçluluk duygusunu— ve kefaret eğilimlerini yeterince takdir edemez. Dine bağlanmanın ruhsal dinamiklerine ve

aynı dinamiklerin toplumsal/kurumsal yaşantılara yansımalarına da yabancıdır.

4. Freud'un psikanalizi ise, dinin (genel anlamda dinsel nitelikli bağlanmanın) temelinde suçluluk duygusu olduğunu söyler. Bu da, bize, din adı altında tâbi olunan şeyle (güç/otorite) aramızda bir çatışma olduğunu; çatışmanın halli yoluyla bir dine (inanca) bağlanıldığını ve ortaklaşılın tâbiyet değerleri üzerinden kültüre (ortak yaşama/cemaate) katıldığını ifade eder.³⁵ Dolayısıyla, din (ve dinsel nitelikli bağlanma), üstün gücün vaaz ettiği ölçüler dahilinde —ki, bunlar Freud'un psikanalizinde "yasak"lar olarak anılır, öncelikle— yaşanan bir "egemenlik" ilişkisi olduğu kadar —ve o nedenle—, münferit ihtiyaç ve yönelimlerin bastırılmasından kaynaklanan (saklı itirazlarla yüklü) "bilinçdışı" süreçlerin de bir karşılığıdır. Din bahsinde psikanalizin Marksizmle yoldaşlığı tam da bu noktada başlar. Marksizme, din ve dinsel nitelikli bağlanmaların —tarihsel yükleriyle de birlikte— bilinçdışı derinlik ve hüviyetiyle ('ideolojik işleyişin tarihi yoktur, ezeldir; ideolojilerin tarihi vardır') muhatap alınması gerektiğini hatırlatır, ilkin. Ve onunla bağlantılı olarak, dinin, sınıf çatışması içinde yaşanan ezilmişliğin, yoksunluğun, yakarıyla sığınılan esirgeyici ya da yatıştırıcı karşılığı olsa bile, çatışmanın maddi zeminde çözümlenişiyle ortadan kalkmayacak bir dinamik işleyiş ve belirleyiciliğe sahip olduğunu da. Dahası, psikanaliz, gökten yeryüzüne inen dinin, —doğasını açıkladığımız işleyişiyle— kurumsal ve bireysel karşılaşmalara sinebilen ehliyetini tanımaya da çağırır Marksizmi. Parti fetişizmi, bürokratik merkezîyetçilik, bireysel otoritelere tapınma (hatta, Marksizmin ve Marksist siyasi pratiğin, her şeyi —neredeyse büyümlü bir tarzda— açıklamaya ve değiştirmeye kadir olduğu inancı —ki, "solun melankolisi"ni o bağlamda ele alacağız) başta olmak üzere, devrimci mücadelenin ve tavrın kendisine nasıl sızabileceğini sorgulamaya da çağırır. Bu demektir ki, hem mücadele pratiği, hem de "yeni" (ikircimsiz, eşitlikçi-özgürlükçü) bir dünyanın inşasında, "hiyerarşi ve tahakküm" ilişkisini aynı dinamik çerçevesinde —'Felsefe/Siyaset Bahsi'nde icabet edeceğimiz üzere— anlamaya da davet eder psikanaliz Marksizmi.³⁶

³⁵ 'Ortaklaşılın tâbiyet değerleri üzerinden kültüre katılma'nın, 'varoluşsal özerklik' talebini dışarıda bırakan, maruz kalınan şeye gösterilen rıza hali ile örtüştüğünü hatırlatmak isterim.

³⁶ 'Felsefe/Siyaset Bahsi'nde/1844 *Felsefe Yazıları*'ndan söz ederken, Marx'ın, emekçinin, yabancılaşma sürecinde ürettiği ürünü güçlendirip varsıllaştırırken kendi iç

5. Yeri geldiğinde kurduğumuz temaslarla gerek psikanalizin, gerekse Spinoza'nın felsefesinin "dünyayı yorumlama" faslında maddeci felsefe ile ayrısı gayrısı olmadığını; olsa olsa, ortak bakışa farklı boyutlar/derinlikler kazandırdıklarını gördük. Ancak, ortak bakışa kazandırılan farklı boyutlardan hareketle, "dünyayı değiştirme" tavrı bağlamında (buna, siyasi pratik yönelim de diyebiliriz, bir tür hayat terbiyesi de) birbirlerine sunacak katkıları olduğunu da söylemeliyiz. Psikanaliz, dinsel inanç ve ibadet pratiklerine, bireyin —belli maddi koşullar/uygarlık dahilinde yaşadığı çatışmanın— "semptomatik" çıkış yolu olarak bakarken, "Bu adamın zoru ne?" diye sorar —kendiyi hesaplaşmaya çağırır; değişmeyi kendiyi başlatmak ister. İçinde yaşanan maddi hayatın değişiminin —dolayısıyla, siyasi pratik faaliyetin— insanın kendi değişim sürecinden bağımsız düşünülmeceğini hatırlatır Marksizme. Mesele dinse, "ideolojik" katta yansıyan, kültürün maddi/pratik koşullarını, —bilme yeterliliği dahil— değerlerini sorgulamaya çağırdığı gibi; az önce andığımız üzere —dinin de yaslandığı— egemenlik ilişkilerini (o demektir ki, eşitliğe, özgürlüğe, demokrasiye yatırımdaki samimiyeti) sorgulamaya da çağırır Marksizmi. İnsanın (maddi/tinsel) varoluşunu hemen hemen psikanalizle ortak mecrada mütalaa eden Spinoza ise, dinle ilişkimizi, bireyin "varoluşsal özerklik"inin teminatı olacak şekilde düzenlemeye özenir: Hayatı *conatus* uyarınca dönüştürecek "ortak makul aklı" tesis seferberliğinde dinin kösteğine takılmamak³⁷. Nedenlerin yeterli bil-

dünyasını yoksullaştırıp tüketmesine dair şu vurgusunu paylaşıyorum: "Dinde de durum aynıdır. İnsan Tanrı'ya ne kadar çok şey katarsa, kendisinde o kadar az şey kalır. İşçi yaşamını nesneye katar; fakat artık yaşamı kendisine değil, nesneye aittir." Orada, Freud'un "ideal ben" ve "narsisistik libido" bağlamına atıfta bulunuyorum. Marx'ın hatırlatması ve psikanalizin yoldaşlığıyla şunu söylemeliyiz: Demek, üretim sürecinde yaşanan yabancılaşma, tanrıya yatırımda olduğu üzere, "egemenlik" ilişkisi örüntüsüne sahiptir ve bilinçdışıdır. Dolayısıyla, üretim ilişkileri içinde, üretici güç olarak emekçinin konumunun değişmesiyle izleri kolaylıkla (ya da eşzamanlı) kalkmaz; bu ise, andığımız "yer değiştirme" örneklerine dikkatimizi yönlendirir.

³⁷ Bu noktada, Spinoza'nın, *Etika'yı*, "Tanrı ile saltık olarak sonsuz varlığı, eş deyişle, her biri sonsuz ve bengi özü anlatan sonsuz yüklemden oluşan tözü anlıyorum" (Bölüm I, 6. Tanım) ile başlatışını; dolayısıyla, Tanrı'yı, 'sonsuzluğu içindeki Doğa' ile özdeş kılarken, *yaratan-yaratılan* münasebetinin dışında tutuşunu ('aşkıncı'lığa karşı 'içkinci' oluşunu); insanı, özü varoluş içeren, var olmadıkça doğası kavranamayacak olan, nedeni kendinde (kendi kendisinin nedeni: 'causa sui') ve sonsuzca var olan Tanrı'dan (tanrısal tözden) 'beden/uzam' ve 'düşünce' yüklem-

gisiyle seferber olan aklın seferini müstakil/özgür kılmak. *TPİ*'yi yazmaktan muradını açıklarken de ona işaret etmiştir Spinoza: Dine, inanların şahsında müstakil var olma alanı tanırken, "insanların açık bir zihinle felsefe yapmalarını engelleyen teologların önyargıları"ndan uzak durmanın imkânını yaratmak ve dolayısıyla, "felsefe yapma ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğünün önündeki engelleri kaldırmak üzere mücadele"ye; o demektir ki, "[g]ücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip evrensel insan birliği"nin siyasal düzenine; ya da, 'aklı', kendi kendisinin efendiliğini mümkün kılacak üstün güce dönüştürenlerin birliği olarak demokrasiye alan açmak.³⁸

leri ile ayrışan bir kipsellik (değişki/'affectiones') olarak tanımlayışını, felsefesiyle din arasına koyduğu "tanrısızlık" mesafesi adına hatırlamamızda yarar var. Ne yapmamız gerektiği ('ahlak') değil, neye muktedir olduğumuz ('etik') mihengiyle yol alışını da.

³⁸ Dine soldan bakışların bir derlemesi olarak, ayrıca, bkz. *Sol İlahiyat/ Derleyenler: Kâzım Özdoğan, Derviş Aydın Akkoç, Birikim Y., 2013 ve Ateizm ve Sol İlahiyat/ Birikim dergisi, Haziran-Temmuz 2015, sayı 314-315.*

3

Felsefe/Siyaset Bahsi

Bu bölümde, psikanalizin Marksizmle yoldaşlığını — yoldaşlık imkânlarını— yoklamak üzere, Marksizmin felsefi/siyasi açılımını —ana hatlarıyla— anlamaya çalışacağız. Marksizm adına başvuracağım kaynaklar şunlar olacak: 1844 *Felsefe Yazıları*¹, Feuerbach Üzerine Tezler² (1845), Alman İdeolojisi³ (1845-1846), Komünist Manifesto⁴ (1848), Grundrisse⁵ (1857-1858) ve Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu⁶ (1886).

Yabancılaşmadan Komünizme Marksizmin Yol Hikâyesi

Nilgün Toker Kılınç, *Felsefe Yazıları*'na yazdığı önsözün başlığını, 'İnsanın Kurtuluş Hikâyesi Olarak Marx'ın Felsefesi' diye belirlemiş. Kılınç, son yarım yüzyılın felsefesindeki paradigmatik değişimin, modern felsefenin temellerini eleştiri konusu haline getiren, "ve nihayet 'büyük anlatıların sonu[nun] ilanına yol

¹ Karl Marx'ın metni, Murat Belge çevirisiyle 1844 *Felsefe Yazıları* olarak yayımlanmıştı (V Y., 1986). Daha sonra —aynı çevirmenin çevirisiyle— 1844 *El Yazmaları* olarak yayımlanmış olduğunu görüyorum (Birikim, 2016). Ben, ilk çeviri örneğiyle birlikte, Ahmet Fethi'nin çevirisinden de yararlanacağım (*Felsefe Yazıları/ Karl Marx içinde, 1844 İktisadî ve Felsefî El Yazmaları*, Hil Y., 2003.)

² Daha önce andığım Ömer Laçiner ve C. Karakaya çevirileri yanı sıra, Ahmet Fethi çevirisinden de (*Felsefe Yazıları*) yararlanıyorum.

³ Sevim Belli (içinde Ahmet Kardam'ın 'Feuerbach Üzerine Tezler' çevirisi de olmak üzere, Sol Y., 1992) ve Ahmet Fethi (*Felsefe Yazıları*) çevirisi.

⁴ Çev. Süleyman Arslan, Bilim ve Sosyalizm Y., 1976.

⁵ Ahmet Fethi, *Grundrisse*'nin *Felsefe Yazıları*'na alınmış bir kesitini çevirmiş (s. 176-274). Bir diğer çeviri ise, Sevan Nişanyan'ınki: *Grundrisse/ 'Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma'*, Birikim Y., 1979. Nişanyan, bazı bölümleri seçip aynen, bazı bölümleriye özetleyerek çevirmiş. Kapitalist koşullarda emeğin yabancılaşması ve komünist koşullarda yabancılaşmanın aşılmasına yer yer atıfta bulunulmasının ötesinde bu eser ana izlegimizi pek beslemiyor. Sadece, Grek mitolojisi ve Grek sanatı ile üretim ilişkileri arasında kurduğu münasebeti 'Sanat Bahsi'nde değerlendirebileceğimizi düşünüyorum.

⁶ Daha önce belirttiğim üzere, C. Karakaya çevirisi.

açan bir felsefi yönelim" tarzında olduğunu ifade ederek söze başlıyor. İşte bu paradigmatik değişimi üstlenenler, Marksist felsefenin bütünsel alımlarını ("makro teori") parçalayıp "mikro teoriler"le iş görmeye heves ederken, parçalanmış sadece teori olmamış, o teori ile içerilmeye/anlaşılmaya (ve gözetilmeye) çalışılacak olan insanın "kendi bütünlüğü"nü kazanma imkânı da hasar görmüştür. Halbuki, tam da bu hasar tespit noktasında, genellikle "felsefe olmayan bir felsefe" olarak tanımlanagelen Marksizmin muradı, Marx'ın 11. Tez'indeki ifadesinden çıkarıldığı üzere, insan yaşamını anlamaya sırtını dönmek değil; bütünlüğü örselenmiş insanın hayatını —anlayarak— değiştirmeye soyunmak; geçmişi ve geleceği yeniden kurmaya kılavuzluk etmek olmuştur. Aslında, Marx'ın, 'édî bese' dediği, "insan-doğa ilişkisini bir tahakküm ilişkisi olarak tanımlayan ve dış dünyayı bilincin öznel tasarımı olarak gören modern felsefenin öznelciliği"dir. Bilinç-madde, insan-doğa arasında açılmış uçuruma, insani bütünlüğün parçalanmasına müdahaleyle "kendine yabancılaşma"nın aşılıp bütünlüğün yeniden kurulmasına heveskâr modern praksis felsefesinin temel sorunsalını üstlenmektedir, Marksizmin derdi. Aydınlanma'nın kurucu öznesini, "kendisini gerçekleştirmek için içinde yaşadığı gerçekliği değiştirmek zorunda kalacak olan devrimci özneye dönüştürecek" bir felsefi çözümleme olmaktır. Hareket noktası "gerçek bireyler" ve "onların etkinlikleri" olan; ve onların, "hem hazır buldukları hem kendi etkinlikleriyle yarattıkları ve içinde yaşadıkları maddi koşullar"a dayanan (*Alman İdeolojisi*) bir çözümleme olmak. Bireyi "toplumsal bir varlık" olarak alan; insanı, "türün toplumsal yaşamı" bağlamında esas gören bir çözümleme⁷. Doğayı dönüştürürken toplumsallaşan (ve kendi doğasını nesnelleştiren); emeğiyle insanlığın ("insansal dünya"nın) ortak yaratımına katılan bireyi muhatap alan bir çözümleme. Ama aynı zamanda; doğayı dönüştürerek eyleyen (ve "insanın özü" olan) emeğin, "kendini gerçekleştirmek" kudreti kadar, —onun karşısı— "insansal yabancılaşma"nın da kaynağı olduğunu tespit eden ve o yabancılaşmayı "üretim ilişkileri" içinde mütalaa eden bir çözümleme.

⁷ Kılınç, Marx'ta "eşitlik" ilkesinin temelini, "toplumsal [bir varlık olarak] insan"la "türsel bir varlık olarak insan"ın özdeş tutulması olduğunu da söylüyor — eşitlik bilincini türsel varoluş bilincinden alacak olan insandan söz etmiş oluyor. İnsanı "antropolojik varoluş koşullarından hareketle" kavramanın, Marksizmi, bir, "eleştirel praksis felsefesi" kıldığını söylüyor.

Ve, nihayetinde, yabancılaşmanın aşılması (insanın kendiyi bütünleşmesi, emeğini kendisinin kılması, kendisini yeniden yaratması) suretiyle “insanın özgürleşmesi, kurtuluşu”nu öngören bir çözümleme. “İnsanın kendi gerçekliğini kurmak üzere eyleme zorunluluğunu, insan doğasından çıkarsayan”, o zorunluluğun bilinci içinde iş görecek “etik ve politik” ilkeyi (“yabancılaşmadan kurtulma ve özgürleşme”) kuran; insan olmayı tarihsel bir süreç, maddeci diyalektiği —bir doğa felsefesi olarak değil— tarihsel maddecilik olarak tanımlayan bir çözümleme. Kurtuluşu, zihinsel değil, —anılan doğasıyla— “tarihsel bir edim” olarak tasarlayıp “kendi geleceğine sahip olma”yı temel insani kaygı ve değer olarak sahiplenilen; muradı “komünizm” olan bir çözümleme.

Kılınç’ın çerçevesini kurduğu, şu, “felsefe olmayan felsefe”nin psikanalizin yoldaşlığına müsait yollarına düşelim şimdi. Özü olan emeğiyle doğayı dönüştürme, doğasını nesnelleştirirken insansal ortak yaratıma katılma ehliyetindeki insanın, kendini gerçekleştirmek yerine kendine (ve elbet, emeğine) yabancılaşmasını Marksist çözümlemeler ışığında anlamaya çalışalım.⁸ İlk durağımız, 1844 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları* olsun.⁹

Louis Althusser, *Feuerbach Üzerine Tezler ve Alman İdeolojisi*’ni, —“henüz büyük ölçüde olumsuz, polemik ve eleştirel biçim altında” görünseler de— Marx’ın “kopuş” metinleri olarak değerlendirir. Demek, 1845 öncesi 1844 *Felsefe Yazıları*, Marx’ın kopuş eşiğindeki metni olmalı —“gençlik” dönemi kuramsal yolculuğunun nihai noktası.¹⁰ Bir kitap olmak üzere kurulmuş, yazarının ömrü içinde yayımlanmamış olsa da¹¹, yazarının bir ömür söyleyeceklerinin (proletaryanın devrimi ve komünizm) nüvesini —ya da tohumunu— içermesi bakımından kıymetli 1844 *Felsefe Yazıları*.

⁸ Bu bölümde, Marksizmin değineceğim temel metinlerinde, psikanalizin yoldaşlığına müsait tutamak noktalarını —asıl metnin akışını bozmamak için— dipnotlarda verecek ve ‘Değerlendirme’ başlığı altında da yorumlayacağım.

⁹ Ahmet Fethi çevirisinde, Murat Belge çevirisindeki bazı başlıklara yer verilmemiş (Emeğin Ücreti, Sermayenin Kârı, Toprağın Rantı, Toprak Mülkiyeti ile Sermaye, Özel Mülkiyet ve Emek gibi). Ben, “yabancılaşma” bahsine yoğunlaşıyorum.

¹⁰ Althusser’in tasnifine göre, 1840-1844 (*Felsefe Yazıları ve Kutsal Aile*) “gençlik”; 1845 (*Feuerbach Üzerine Tezler ve Alman İdeolojisi*) “kopuş”; 1845-1857 (*Komünist Manifesto ve Felsefenin Sefaleti*) “olgunlaşma”; 1857-1883 (*Kapital*) “olgunluk” dönemi ve eserleridir, Marx için (bkz. *Marx İçin*, s. 44-45).

¹¹ 1844 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları* adıyla —bazı bölümlerin eksikliği ile birlikte— 1927’de Moskova’da yayımlandı.

Marx, metninde, siyasal iktisadın öncüllerinden yola çıktıktan sonra, işçinin bir meta düzeyine inişinin, kendi üretiminin gücü ve büyüklüğüyle ters orantılı bir zavallılıkla metalaşmasının karşılığı olan “yabancılaşmış emek” gerçekliğini ele alacaktır. Emek, bir yandan meta üretirken, bir meta olarak işçinin kendisini de üretmekte; işçinin ürettiği şeyler dünyası değer kazanırken kendi dünyası değersizleşmekte; ürettiği servet artarken kendisi yoksullaşmaktadır. Demek, emeğin ürettiği nesne/emeğin ürünü, emeğin karşısına yabancı bir şey (“nesneleşmiş emek”) ve üreticisinden bağımsız bir güç olarak çıkmakta; işçi, ürettiği nesneye (dolayısıyla, sermayenin hâkimiyetine) esir düşmektedir: üretilen nesne üzerinden dışlaşma (‘alienation’), yabancılaşma (‘estrangement’). Hatta, Marx, işçinin kendi emeğinin ürünüyle yabancı bir nesneyle ilişkilendirir gibi ilişkilendirilmesini ve sonuçta, kendi ürettiği nesneyi o denli güçlendirip varsıllaştırırken kendi iç dünyasını yoksullaştırıp tüketmesini, insanın tanrıya yatırımına benzetir: “Dinde de durum aynıdır. İnsan Tanrı’ya ne kadar çok şey katarsa, kendisinde o kadar az şey kalır. İşçi yaşamını nesneye katar; fakat artık yaşamı kendisine değil, nesneye aittir.”¹² Ve elbet, işçi ürettiğinde emeğini dışlaştırırken, aynı zamanda, emek etkinliğine de yabancılaşır: “Emek nesnesinin yabancılaşmasında, bizzat emeğin etkinliğinde yabancılaşma, dışlaşma özetlenir”.¹³ Dışlaştırılmış emek, işçinin kendini feda, çile emeğidir; emek etkinliği kendisine değil, başka birisine aittir (emek etkinliği, işçinin benliksel yitimidir).¹⁴

¹² *Felsefe Yazıları*, s. 26.

Marx’ın, bu benzetmesi, Freud’un “ben-ideali” bahsindeki, “narsisistik libido”sunu tümüyle —yüceleştirdiği— aşk nesnesine aktarıp kendinden vazgeçen âşıkını hatırlattı bana. Her ne kadar, ‘aşkın gözü kördür’ kabulü varsa da, söz konusu âşık, kısmi körlükten tam körlüğe işi vardırırmış olan âşıktır. Tüm değerlilik duygularını, âşık olduğu kişiye yansıtmıştır; öyle ki, kendisi hiçbir şey, sevdiği her şeydir. (Aslında, bu denli yüce bir varlık kendisinin olduğu için, dolaylı bir biçimde o da yücelir.) Bu demektir ki, âşık olunan nesne, âşık olan nesneyi tüketmiş; âşık olan, âşık olduğu adına kendisinden vazgeçmiş; nesne, ego-ideali’nin yerine ikame edilmiştir (ayrıca, bkz. *Freud’un Psikanalizi*, s. 152).

¹³ *Felsefe Yazıları*, s. 28.

¹⁴ Marx’ın bu paragrafta paylaştığım vurguları, bana, Marx’ın da, komünizmle aşılacak istenen “yabancılaşma”nın ne denli derinden işlediğinin farkında olduğunu düşündürür. Az önceki dipnotta da andığım üzere, olgusal düzeyde tanımlanan yabancılaşma, —bir başka yansımasını tanı ile ilişkide bulan— çatışmanın —itiraz bileşeni bastırılıp tüm güç ve değer(liliği)n üretilen ürüne ve ona el koyana aktarılması suretiyle— hale yola konmasının karşılığıdır. Bir başka deyişle, ya-

Marx, ikinci adımda, işçinin, ürettiğinde ve üretim etkinliğiyle yaşadığı yabancılaşmayı, kendi “türsel” niteliklerine yabancı düşmek olarak da değerlendirecektir. Doğa, insanın, kendi bedenini dışındaki bedenidir; hem onun yaşamını mümkün kılandır, hem de yaşam etkinliğinin bir nesnesidir. Gereksinimleri ile doğaya yönelen insan, doğa içinde, ancak, kendi türsel nitelikleri uyarınca —ya da, o nitelikleriyle barışık— üretken eylemliliğini (yaşam etkinliğini) gerçekleştirdiğinde o ikinci bedenselliğini (tinsel/kendiliksel bütünlüğünü) yaşama imkânı bulacaktır. İşte, işçinin ürettiğinde yaşadığı yabancılaşma, onu, anılan türsel niteliğinden uzaklaştırması anlamında bir başka yabancılaşma boyutunun da kaynağıdır. Zira, Marx, özgür, bilinçli etkinliğin, insanın türsel niteliği olduğunun altını çizer: “Bilinçli yaşam etkinliği, doğrudan doğruya insanı hayvansal yaşam etkinliğinden ayırt eder. Tam da bu nedenle insan türsel bir varlıktır. Ya da sırf türsel bir varlık olduğu için, Bilinçli bir Varlıktır, yani kendi yaşamı kendisi için bir amaçtır. Sırf bu nedenle etkinliği özgür bir etkinliktir”.¹⁵ Hayvan, sadece kendisi ve yavrusunun doğrudan gereklilikleri içinde ve tek yanlı üretirken, insanın üretimi evrenseldir. Hayvan dolaysızca fiziksel gereksinimlerinin hâkimiyetinde üretirken, insan gereksinimleri dışında da üretebilir. Hayvan kendisini, insan bütün doğayı üretir. Hayvanın üretimi doğrudan bedenine aitken, insan ürettiği ile özgürce karşı karşıya gelir. Hayvan türsel aidiyetinin ölçüleri dahilinde, insan her türün ölçülerine —dolayısıyla, güzelliğin yasalarına— uygun üretebilir. İşte, Marx, işçinin, ürettiğinde ve üretim etkinliğiyle yaşadığı yabancılaşmanın, türsel niteliklerinin vaat ettiği “özgürlük”ü de yıktığını; nesnel dünyayı kurma ve türsel yaşamını —o nitelikleri uyarınca, emeğini— nesne(l)leştirme şansının elinden alındığını da vurgulamış olur. İnsan, yabancılaşmış emek sürecinde, ürettiği nesneden koparılırken ayrı zamanda türsel nitelikleriyle doğa içre ve ikinci bedeni ile bütünlüklü yaşantısından da koparılmış; hem bedensel ve tinsel olarak kendine hem de doğaya yabancılaşmıştır.

bancılaşma, kapitalist üretim ilişkisi içinde, tıpkı dinsel bağlanmada olduğu üzere, egemenlik ilişkisine (üstün güce) tâbiyetin bilinçdışı üretiminin ifadesidir. Bu da, bizi, üretimin maddi koşullarının değişmesi (sınıf çatışmasının aşılması) ile kişinin yabancılaşmasını aşıp kendi bütünlüğüne yeniden kavuşmasının (özgürleşme ve kurtuluşun) eşzamanlı olup olamayacağını tartışmaya çağırır. Aslında, “yoldaşlık” faslına beni ayartan da odur.

¹⁵ Agy., s. 31.

Emeğin yabancılaşma sürecinde bir üçüncü boyut, “insanın insana yabancılaşması”dır. İşçinin emek etkinliği ve ürününe yabancılaşmasının dolaysız sonucudur bu. Zira, insanın kendiyile karşılaşması neyse, öteki ile karşılaşması da aynı çehreye bürünecektir: “İnsanın kendi işiyle, kendi emeğinin ürünüyle ve kendisiyle ilişkisi için geçerli olan şey, bir insanın öteki insanla, öteki insanın emeği ve emeğinin ürünüyle ilişkisi için de geçerlidir”.¹⁶ Bir başka deyişle; türsel niteliklerine/özsel doğasına dönük yabancılaşmasından söz ediyorsak, insanın yabancılaşma sürecinde türdeşine yabancı düşmesi de kaçınılmazdır elbet. Demek, gerçek dünyadaki pratik yabancılaşma, öteki insanlarla pratik ilişkiye de yansiyacak; daha doğrusu, yabancılaşma, —asıl— ötekilerle ilişkide görünürlük kazanacaktır. Bir başka deyişle, yabancılaşma sürecinde, emeğin öznesi yalnızca kendisine ve ürününe yabancılaşmakla kalmayacak; yabancılaşma, öteki insanların onun üretme edimi ve ürününe bakışında olduğu kadar, kendisinin bu öteki insanlarla ilişkisinde de yansiyacak, somut/pratik değer kazanacaktır.

Anılan yabancılaşmayı pekiştiren bir başka boyutsa, üretilen ürünün, işçinin kendisine değil bir başkasına ait olmağıdır. Diğer bir deyişle, işçi, yabancılaşma sürecinde, sermaye sahibinin hizmetinde ve hâkimiyeti altında ürettiği için de özgürlüğünden kaybeder; emeğine yabancılaşırken yabancıya —yabancıncının olmayan— üretme etkinliğini bağışlamış olur. Ve o nedenle, açıktır ki, “özel mülkiyet”, işçinin kendisi ve doğayla ilişkisinde yaşadığı yabancılaşmanın bir ürünü, doğal sonucudur. Nasıl, zihinsel kafa karışıklığı tanrıya yönelimi hazırlamışsa, özel mülkiyeti kuran da işçinin emeğine yabancılaşma etkinliğidir¹⁷ —özel mülkiyet dışlaşmış emeğin kaynağı değil, sonucudur. Bu değerlendirmeler (gerçeklik) Marx’ı bir başka sonuca daha taşır; madem ki, kişinin kendisine dönük ve ötekilerle ilişkisi bağlamına taşan —pratik— yabancılaşması özel mülkiyeti üretmekte, öyleyse, işçinin kurtuluşunun (müksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi, diyelim) “siyasal” bir zeminde ve —tek başına işçilerin kurtuluşu değil— evrensel “insani” kurtuluş katında kabul

¹⁶ Ayg., s. 33.

¹⁷ Genç Marx’ın, emekçinin yabancılaşma sürecinde muhatabı ile ilişkisi bağlamında insanın tanrıya yatırımını anırtması (az önce de andığımız üzere), üretim ilişkisinin pratik gerçekliğinin “bilinçdışı”na yansıyışını (“ruhsal gerçeklik”) hatırlatmalı bize.

görmesi elzemdir.¹⁸ İşte, tam da bu eşikte, Marx, şu soru ile baş-başa kalır: “Emeğin yabancılaşmasını, dışlaşmasını bir olgu olarak kabul ettik ve bu olguyu çözümledik. Şimdi soruyoruz; insan kendi emeğini nasıl yabancılaştırır, dışlaştırır durumuna gelir?”¹⁹ Lakin, birinci elyazması bu noktada nihayetlenmiş, — yoldaşlığımız açısından can alıcı olan— soru elimizde kalmış²⁰, Marx, “Özel Mülkiyet ve Komünizm” faslına geçmiştir. Bakalım.

Öncelikle, mülksüzlükle mülkiyet arasındaki ilişkiyi/çelişkiyi, emekle sermaye arasındaki ilişki/çelişki olarak kavramamız gerekir. Ancak, komünizm, —genel değerlendirmemiz için de kıymetli— bir başına söz konusu çelişkinin tasfiyesi (mülksüzleştirilenlerin mülksüzleştirilmesi ya da özel mülkiyetin ilgası) değil; emeğin yabancılaşması sürecinde yitirilen tüm insani/türsel değerlerin —insan ve insanlık adına— yeniden kazanılmasıdır. Ancak, Genç Marx’ın az önce yanıtsız bıraktığı soruya bir yenisi eklenir bu noktada; yabancılaşmanın —muhababının serveti ve hâkimiyetini büyütüp güçlendirmesinin ötesinde— insani/türsel değerler katındaki sonuçları nasıl giderilecek, yitirilen değerler yeniden nasıl kazanılacaktır? “Din, aile, devlet, hukuk, ahlak, bilim, sanat, vb. sadece tikel üretim tarzlarıdır ve üretimin genel yasalarına tabidirler,” der, Marx ve Marksizmin olumsuz anlamda en bağlayıcı aklını öylece yürütür: tüm “ideolojik” bireysel/kurumsal yapı ve işleyişler “üretimin genel yasalarına tabidir”. Dolayısıyla, “[ö]zel mülkiyetin insani yaşamın mal edilmesi²¹ olarak olumlu aşılması, bu nedenle, her yabancılaşmanın olumlu aşılmasıdır —yani, insanın dinden, aileden, devletten, vb. kendi insani, yani toplumsal varoluş tarzına geri dönüşüdür”. Somutlar; “genel anlamda dinsel yabancılaşma,” der, “sadece bi-

¹⁸ Marx, işçinin, emeği ve ürününe yabancılaşır ve ürettiğini bir başkasına (sermaye sahibine/emeği mülkleştirene) kapıtırırken, muhababında da bir yabancılaşma ürettiğini ifade eder: “İlk önce, işçide bir dışlaşma, yabancılaşma etkinliği gibi görünen her şeyin işçi olmayanda bir dışlaşma, yabancılaşma durumu olarak görüldüğüne [de] dikkat edilmelidir” (s. 38). Tabii, anılan yabancılaşma sürecinde, işçi emek ürününü muhababına kapıtırarak, muhababı kapan olmak üzere.

¹⁹ Agy., s. 37. Bu noktada, Ahmet Fethi’nin çevirisini kendime daha yakın bulduğumu ve daha çok onu esas aldığımı belirtmeliyim.

²⁰ Elde kalan sorunun yanıtı, az önce andığımız üzere, “bilinçdışı” süreçlerde saklı olmalıdır.

²¹ “[İ]nsani yaşamın mal edilmesi olarak” diye karşılanan şey, Murat Belge çevirisinde, “insan hayatına sahip çıkılması anlamında” olarak karşılanıyor (sanırım daha sağlıklı bir ifade).

linç alanında, insanın iç yaşam alanında gerçekleşir; ekonomik yabancılaşma ise gerçek yaşamın yabancılaşmasıdır; bu nedenle aşılması her iki yanı da kucaklar.”²²

Bir önceki paragrafta andığımız, işçinin ve insanlığın evrensel kurtuluşunun “siyasi” zeminde kabul görmesinin kaçınılmazlığı tespitini son önerme ile buluşturduğumuzda, şu anlayışa kapıyı aralamış olacaktır, Genç Marx: İşçinin ve insanlığın evrensel kurtuluşunu (insani/türsel değerlerin yeniden kazanılmasını) temin edecek siyasi (‘stratejik/devrimci’) hattın menzili, mülksüzleştirilenlerin mülksüzleştirilmesi, emekle sermaye arasındaki çelişkinin giderilmesidir²³; ötesi (üretim ilişkisinin yabancılaştırmacı doğası yıkıldığında) kendiliğinden gelecek; iktisadi yabancılaşmanın aşılması, tüm diğer yabancılaşmaları da kucaklayıp aşacaktır. Ancak, Genç Marx’ın, anılan menzili “toplumsallık” katında —o katta yaratacağı dönüşümle— değerlendirdiğini de ihmal etmeyelim (bu da bize, zımnın, ilga edilen özel mülkiyetin alınışığının —toplumsal— karakterini verir). Üretim ilişkisinin sınıf çelişkisinden arındırılması, —kaçınılmaz olarak— toplumsallığın ve dolayısıyla insanın dönüşümünü de getirecektir, Marx’a göre. Zira, üretim etkinliği (hem içeriği, hem de varoluş tarzıyla) toplumsaldır; nasıl toplum —bizzat— insanı üretiyorsa, insan da toplumu üretir. Öyle ki, doğa da (insani özüyle), —insanın insani varoluşunun temeli olarak— ancak toplumsallık içinde müessirdir (“doğanın insani özü, önce sadece toplumsal insan için vardır”). “Bu nedenle toplum, doğa ile insanın tözde tamamlanmış birliğidir —doğanın hakiki dirilişi— insanın doğalcılığı ile doğanın hümanizminin tamamlanışdır”.²⁴⁻²⁵ Öyle ki, insanın tüm du-

²² Agy., s. 43. Dikkat edilirse, Marx, yabancılaşmanın, “insanın iç yaşamı”nda (o, “bilinç” dese de, “bilinçdışı” alanda) seyrettiğini teslim eder; ancak, “ekonomik” yabancılaştırmacı pratiğin aşılmasıyla birlikte onun da aşılabacağı inancındadır. Bu kabul, —demin can alıcı diye andığımız soru/mesele budur— sınıf çatışmasının devrimle aşılmasıyla yabancılaşma sürecinin “insanın iç yaşamı”ndaki karşılıklarının da kalkacağı inancına yol açar.

²³ Daha ileride şu söylenen de dikkati çekicidir: “Özel mülkiyet düşüncesini ortadan kaldırmak için, komünizm düşüncesi tamamen yeterlidir. Fiili komünist eylem, fiili özel mülkiyeti ortadan kaldırmaya götürür” (agy., s. 64). Murat Belge çevirisinde ‘komünizm’ yerine —ne hikmetse— ‘sosyalizm’ tercih edilmiş.

²⁴ Agy., s. 44.

²⁵ Freud’un *Psikanalizi*’ndeki, —psikanalize yabancı olanların kendiyile sınırlı bir varoluş sandıkları— “birey”i anlamak açısından da kıymetli; şunu söyler Genç Marx: “Bireyin yaşamı (...) toplumsal yaşamın bir ifadesi ve doğrulanmasıdır”. Ya da,

yuları (görme, işitme, koku alma, tatma) ve düşünmesi, farkındalığı, istekleri, sevgisi, eyleyişi, vs., yabancılaşmanın toplumsallık lehine aşıldığı koşullarda toplumsallaşmış bir hüviyet kazanacak, insanın nesnel ya da nesneye yönelimleri insanileşecek, insani dünya insan tarafından yeniden kazanılacak; misal, “[g]öz, insani bir göz; gözün nesnesi toplumsal, insani bir nesne —insan için insandan kaynaklanan bir nesne— ol[acaktır]”. Hasılı, “nesne insan için toplumsal bir nesne, kendisi kendisi için toplumsal bir varlık, toplum insan için bu nesnede bir varlık olduğu zaman” insan kendi nesnesinde kaybolmayacaktır.²⁶⁻²⁷⁻²⁸

Ve, komünist ufku Genç Marx şöyle tanımlar: “Özel mülkiyetin, ya da insanın kendine yabancılaşmasının olumlu aşılması anlamında ve bu nedenle insan tarafından ve insan için insani özün gerçek mal edilmesi [sahiplenilmesi] olarak komünizm, bu nedenle insanın toplumsal (yani insani) bir varlık halinde kendine tam dönüşü —daha önceki gelişmenin bütün serveti içinde gerçekleşen ve bilinçli bir dönüş— olarak komünizm.” Dolayısıyla, komünizm, insani özün yeniden sahiplenilmesini (‘tam gelişmiş doğalcılık’ ve ‘toplumsal bir varlık olarak kendine tam dönüşü’) mümkün kıldığı için (yabancılaşmadan kurtulma ve özgürleşme boyutuyla), gerçek/eksiksiz bir “hümanizm”dir. “[İ]nsanla doğa ve insanla insan arasındaki çatışmanın sahici çözümüdür —varoluş ile öz, nesneleşme ile kendini pekiştirme, özgürlük ile

“[İ]nsan, (...) tikel bir birey olduğu kadarıyla (insanı bir birey ve gerçek bir bireyi toplumsal bir varlık yapan tam da insanın tikelliğidir) tümeliktir” (agy., s. 45).

²⁶ Agy., s. 47, 48. Marx, “toplumsallık”tan söz ederken, yabancılaşmanın —üretim ilişkisel düzeyde aşılmasıyla— toplumsal pratiklerin değişeceğini ve bunun da —yabancılaşmanın toplumsallık lehine aşılması anlamında— insanların duyum, duyumsayıp ve düşünüşünü dönüştüreceğini söyler gibidir.

²⁷ Genç Marx, Ahmet Fethi çevirisiyle “sanayi”, Murat Belge çevirisiyle “çalışma”nın (herhalde sonraki kuramsal ifadesiyle “üretim ilişkileri”nin), sadece dışsal/yararcı bakış açısıyla değerlendirildiğini; asıl, insanın iç dünyasına yönelik etkileriyle “psikoloji” ilminin okumasına açık bir kitap olduğunu; ancak, çağın psikolojisinin —“kapsayıcı ve gerçek” bir ilim olmadığı için— söz konusu açık kitap karşısında “havai” soyutlamalarla yetindiğini paylaşır bizimle (agy., s. 50). Marx’ın bu değerlendirmesi ve vurgulamaya çalıştıklarını, umarım, psikanalizin Marksizmle yoldaşlık hevesinin havai bir soyutlama olmadığına delalet ediyordur.

²⁸ Marx, daha ileride (Hegel felsefesini eleştirirken), Hegel’in, insanı, öz-bilince eşdeğer olarak olumladığını; insanın yabancılaşmış özsel gerçekliğini sadece bilinç katında değerlendirdiğini vurgular; “yabancılaşmanın soyut ve bu yüzden boş ve gerçektışı ifadesi”dir Hegel’in andıkları. “Aynı şekilde, dışlaşmanın [yabancılaşmanın] ortadan kaldırılması da bu boş soyutlamanın soyut, boş bir ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir —olumsuzlamanın olumsuzlaması” (agy., s. 96).

zorunluluk, birey ile tür arasındaki çekişmenin hakiki çözümü-
dür. Komünizm, tarihin çözülmüş bilmesidir ve kendisinin bu
çözüm olduğunu bilir".²⁹

Elyazmaları'ndan sonra, — *Feuerbach Üzerine Tezler*'i değerklen-
dirmeyi erteleyerek — Marx ve Engels'in "eski felsefi vicdanları-
la hesaplaştıkları" *Alman İdeolojisi*'ni — yine psikanalizin yoldaş-
lığına vesile olacak bir duyarlılıkla — ele almak istiyorum. Ama-
cımıza uygun olan kesim, — *Feuerbach Üzerine Tezler*'in kurduğu
genel çerçevenin içinde kaldığı için Marx'ın kaleminden çıktığı
düşünülen — I. Bölüm. Marx'ın "maddeci tarih kavrayışı"nı ser-
dettiği metinde — maddi/sınıfsal olarak tanımlanmış tarih-
sel/pratik koşullarda — "bilinç" in oluşumu/dönüşümü ve komü-
nizme geçiş meselesi yolculuğumuzun ana uğrakları olacak.

Marx, Genç Hegelcilerin — insanların ilişkilerinin, eylemleri-
nin, sınırlılıklarının, vs. bilinçlerinin ürünü olduğu — fantezileri
uyarınca, bilinci değıştirme taleplerinin, "gerçekliği başka bir şe-
kilde yorumlama, yani gerçekliği başka bir yorumlamayla tanı-
ma talebi anlamına gel[diğini]" vurgular, öncelikle. Halbuki, bi-
linç adına Marksizmin hareket noktası, keyfi öncüller, dogmalar
değil, — imgelemsel soyutlamalarının da ancak kendilerinden
hareketle gerçekleştirildiği — "[g]erçek bireylerdir, onların etkin-
likleridir, hem hazır buldukları hem kendi etkinlikleriyle yarat-
tıkları ve içinde yaşadıkları maddi koşullardır"³⁰ (saf görgül ön-
cüllerdir). Canlı bireylerin var oluşu; erkek-kadın, ebeveyn-
çocuk ilişkileri ve doğayla ilişkiler; geçim araçlarının (fiili maddi
yaşamın) üretilişi; tarımsal, ticari, sınai emek; ataerkillik, kölelik,
zümreler, sınıflar; kabile iyeliği, devlet iyeliği ve antik komünal
iyelik/kölelik, feodal iyelik ve serflik, kırdan prensler, soylular,
ruhban ve köylüler, kentte ustalar, kalfalar ve çıraqlarıyla zana-
atkârlık, rastlantısal emek kalabalığı... derken, Marx, yeniden bi-
linç sorununa gelecektir. Evet; fikirler, kavrayışlar, her türden
zihinsel üretim (siyaset, hukuk, ahlak, din, metafizik, vs.) demek
olan (camera obscura'daki baş aşağı ideolojik yansımalar da da-
hil) bilincin üretimi, doğrudan doğruya insanların maddi etkin-
lik ve ilişkilerinin (yani, gerçek yaşamlarının, fiili yaşam süreçle-
rinin) ürünüdür. Kendi maddi üretim ve maddi ilişkilerini geliştiren
bireyler, aynı zamanda, kendi düşünce ürünlerini de geliştiren

²⁹ Agy., s. 42.

³⁰ *Felsefe Yazıları/ Karl Marx içinde Alman İdeolojisi*, s. 111, 112.

rirler: “Yaşamı bilinç belirlemez, bilinci yaşam belirler”. Dolayısıyla, bilincin bilgisi de, boş konuşmalarıyla felsefecilerden değil, insanların pratik etkinliklerinin bilgisinden, tarihsel maddi gelişimin gözleminden edinilebilir.

Daha sonra, “toplumsal”dan, hangi koşullarda, hangi tarzda ve ne amaçla yaptıklarına bakılmaksızın birçok bireyin gerçekleştirdiği işbirliği üzerine kurulmuş biraradalığı anladıklarını söyleyen Marx, belli bir işbirliği tarzı ve toplumsal aşama dahilinde üretim yapan güce de “üretici güç” dediklerini ifade eder ve bilincin “saf” bilinç olmadığını, söz konusu toplumsal koşullarda belli bir tarihsel süreçte kendisi kadar eski dil ile taşındığını (“dil, öteki insanlar için de varolan pratik bilinçtir”) vurgular³¹ ve

³¹ Mevzuyu şöyle açar, Marx: “Fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine, gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı zihinsel ilişkileri, bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, ahlakının, dininin, metafiziğinin vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir.” Maddi olarak koşullandırılmış gerçek bireylerin tini dışında bir tin (“özel bir tin”) yoktur. (Marx ve Engels, bilincin, insanın maddi etkinlik ve ilişkilerinin bir yansıması olduğunu ifade ederken, bilince yansıyarak ideolojik bilinci kuranın bir tür kınılmasının eseri olduğunu da ihsas etmiş olurlar —ki, bu da, bilinçdışı süreçleri ve Althusser’in “ideoloji”ye ilişkin değerlendirmesini hatırlatır bize: “İnsanlar ve sahip oldukları ilişkiler tüm ideolojilerinde sanki camera obscura’daymış [karanlık oda] gibi başaşağı çevrilmiş bir biçimde görülüyorsa, nesnelerin gözün ağtabakası üzerinde ters durmalarının onların dolaysız fiziksel yaşam süreçlerinin yansıması olması gibi, bu olgu da, insanların tarihsel yaşam süreçlerine aynı şeyin olmasından ileri gelmektedir”. Ve devam eder, Marx: “[İ]nsan beyninin olağanüstü hayalleri bile deneysel olarak saptanabilen ve maddi temellere dayanan, insanların yaşam süreçlerinin zorunlu yüceltmeleridir. (...) Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır.” Bilinç, daha baştan, “katıksız” bilinç değildir; titreşim halindeki hava, sesler ve “dil” olarak kendini gösteren bir maddeye “yakalanmış” şeydir bilinç. Bilinci kuran dil, bilinç kadar eskidir. “[D]il, öteki insanlar için de var olan, ve o halde benim için de var olan ilk, pratik, gerçek bilinçtir ve tıpkı bilinç gibi dil de, ancak, diğer insanlarla karşılıklı ilişki kurma gereksinmesiyle, zorunluluğuyla ortaya çıkar.” Demek ki, bilinç, daha baştan toplumsal bir üründür ve insanlar mevcut olduğu sürece de öyle kalır. Elbet, her şeyden önce —bireyin kendisi dışındaki öteki şeyler ve öteki kişilerle sınırlı bağlantısı içinde— en yakın “duyumsal” çevrenin bilincidir, derken, Marx, ‘Din Bahsi’nde temas ettiğimiz, dinin, egemenlik ilişkisinin içselleştirilmiş örüntüsü olmağını da hatırlatmış olur bize: “bilinç, aynı zamanda, insanların karşısına önceleri baştan aşağı yabancı, mutlak güçlü ve karşı çıkılmaz bir güç olarak dikilen, insanların kendisine karşı düpedüz hayvanca bir davranış içinde bulundukları ve insanları da hayvanları ürküttüğü kadar ürküten bir doğa bilincidir.” Öte yandan, ‘Ruhbilim Bahsi’nde sözünü ettiğimiz, “içgüdü-temsilci idea-dürtü” kuramsallığını da hatırlatırcasına şunun altı çizilir: “öte yandan, çevresindeki bireylerle ilişki kurmak zorunluluğunun bilinci,

yeniden kişinin üretim sürecinde yaşadığı yabancılaşma meselesine döner. Kişinin tikel çıkarı ile ortak çıkar arasında beliren ilk çatlakla etkinliğin gönüllülükten çıktığı ve kendisine yabancı bir güç haline dönüştüğünü belirtir ve oradan “komünizm”in vaat ettiği dünyadan (yabancılaşmanın aşıldığı bir nevi cennettir o) dem vurur. İşbölümünün dayattığı zorunlu tikel etkinlikten, hiç kimsenin özel etkinlik alanına mecbur (memur, diyelim) kılınmadığı, herkesin gönlünün çektiği alanda becerisini deneyimlediği (sabah ava çıkan, öğleden sonra balık tutan, akşam sığırlara bakan, yemekten sonra kafasındaki eleştiriye —artık, neyi eleştirecekse— yoğunlaşan) tikel ve gönüllü etkinliklerle örülmuş bir toplumsallık olarak komünizmden bahseder.

Peki, vaat edilen cennete nasıl vasıl olunacaktır? Bu canalcı soruya yanıt vermeden önce, Marx, az önce andığı, bireyin çıkarı ile toplumun çıkarı arasındaki çelişkiden zuhur eden —toplumun ortak çıkarının mümessiliymiş gibi kabul gören— “Devlet”ten söz edecektir. Bireyin çıkarı ile topluluğun çıkarı arasındaki çatlaktan boynunu uzatan sözde toplumun çıkarının, “bireyin ve topluluğun gerçek çıkarlarından kopmuş ve aynı zamanda yanıltıcı bir komünal yaşam olarak her zaman her ailede ve kabilesel kümelenmede varolan gerçek bağlara —kan bağı, dil, daha geniş ölçekte işbölümü ve diğer çıkarlar gibi—” yaslanan ve “işbölümü tarafından belirlenen sınıflara dayanan devlet olarak” karşımıza çıktığını söyler Marx. Demek, vaat edilen cennete nasıl ulaşılacağı sorusuna yanıt vermenin yolu, öncelikle, Devlet’in kimin/neyin devleti olduğunun —uygun teşrihini müteakip— teşhisi ve gereğine işaret edilmesinden geçecektir. Devamla şunu vurgular Marx: “[Ü]stünlük için mücadele eden her sınıf[ın], proletaryanın durumunda olduğu gibi, (...) bizzat egemenliğin eski biçiminin ilgasını dilediği zaman (...) yapmak zorunda olduğu şey, kendi çıkarlarını genel çıkarlar olarak temsil etmek için ilk önce siyasal iktidarı fethetme[ktir]”.³²⁻³³ Açıktır;

toplum halinde yaşamakta olduğu bilincinin başlangıcıdır. Bu başlangıç, hayvansaldır; basit bir sürü bilincidir ve burada, insan, koyundan, yalnızca bilincin içgüdünün yerini alması olgusuyla ya da içgüdüsünün bilinçli bir içgüdü olması olgusuyla ayırd edilir.” (Alıntılar için, bkz. *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, s. 41-42, 43, 51-52.)

³² Agy., s. 126. İlginç; benim bu paragrafta paylaştıklarımın yer aldığı satırlara Sevim Belli çevirisinde yer vermemiş (bkz. Belli çevirisi, s. 56). Ahmet Fethi de, kimin neyi ve nasıl çevirdiğini yer geldiğinde paylaşıyor okurla (bu örnekte de olduğu gibi).

vaat edilen cennete giden yol, siyasal iktidarın fethinden — Devlet'i ele geçirmekten — geçer.

Böyle bir fetih için şartlar ne zaman müsait olur peki? Yabancılaşmanın devrimi çağırarak denli katlanılmaz bir güç haline gelmesi gerektiğini söylüyor Marx: "zorunlu olarak insanlığın büyük bir kitlesini 'mülksüz'leştirmiş ve aynı zamanda mevcut servet ve kültür dünyasının çelişmesini üretmiş olmalıdır." Bu radde, aynı zamanda, üretici gücün yüksek bir gelişkinlik düzeyine de tekabül eder. Şurası münhasıran önemli; üretici güçlerin bu gelişkinlik düzeyi, "insanların yerel varlıkları yerine dünya-tarihsel varlıkları içinde fiili ampirik varoluşlarını ima eder" ve bu, "mutlak zorunlu pratik bir öncüdür". Demek, niyetlenmekle olmuyor. Hatta, yabancılaşmayı alt etmenin küresel bir karşılığı olması gerektiğinden de söz eder Marx. Zira, der, bu —az önce anılan düzey—olmadan "sadece kıtlık genelleştirilir ve yoksullukla birlikte zorunlu gereksinimler için mücadele genelleşir ve bütün eski çirkeflik yeniden üretilir". Ancak o anılan, —yabancılaşmanın katlanılmaz bir güç haline geldiği, üretici gücün yüksek gelişkinlik düzeyine erişip evrenselleştiği, "bütün uluslarda eşzamanlı olarak 'mülksüz' kitle görüngüsünü (...) üreten, bütün ulusları ötekilerin devrimlerine bağımlı hale getiren ve son olarak, dünya-tarihsel, ampirik olarak evrensel bireyleri yerel bireylerin yerine geçiren evrensel bir ilişki kurul[duğu]" aşamada anılan fetih için şartlar müsait olmuş olacak-

³³ Geçerken şunu da paylaşayım; *Alman İdeolojisi*'nin, 'Devletin ve Hukukun Mülkiyetle İlişkisi' başlığı altında, Marx, Ortaçağ'da gelişip olgunlaşan uluslarda mülkiyetin, feodal toprak mülkiyeti, korporatif taşınır mülkiyet, manifaktür sermayesi evrelerinden geçip büyük sanayi ve evrensel rekabetin belirlediği modern sermaye aşamasına evrilişyle, artık, özel mülkiyet üzerindeki [bildik] devlet etkisinin kalktığını, o etkiye son verecek ehliyet ve dirayette "saf özel mülkiyet" evresine geçildiğini vurgular: "Bu modern özel mülkiyete modern devlet karşılık gelir (...) devlet sivil toplumun ötesinde ve dışında bir kendilik olmuştur; fakat burjuvazinin hem iç hem dış amaçlar için, mülklerinin ve çıkarlarının karşılıklı garantisi için zorunlu olarak benimsediği örgütlenme biçiminden başka bir şey değildir" (s. 159-160). O aşamada, devlet, "egemen bir sınıfın üyelerinin ortak çıkarlarını öne sürdüğü ve bir çağın bütün sivil toplumunun özetlendiği biçim olduğuna göre, demek ki, devlet bütün ortak kurumların oluşmasında aracılık eder ve kurumlar da siyasal bir biçim alırlar" (s. 160). (Hannah Arendt'in, bizde, 'Antisemitizm' [1996] ve 'Emperyalizm' [1998] alt başlıklarıyla yayımlanan *Totalitarizmin Kaynakları* [İletişim Y.] çalışması, devlet, mülkiyet ve siyasal tezahürleri bağlamında da okunabilir. Arendt'in çalışması üzerine bir değerlendirme yazım için, bkz. '*Totalitarizmin Kaynakları*'ndan Günümüze Düşen Işık', *Ayrıntı* dergisi, Kış, 2021, sayı 36.)

tır. Yabancılaşmayı alt edecek devrimin tüm ulusların devrimlerine bağımlı olduğunun altını çizen Marx, meselenin keyfilik kaldırmadığını vurgular: “Bize göre komünizm ne kurulması gereken bir durumdur, ne de gerçekliğin kendisini uyarlamak zorunda olduğu bir idealdir. Şeylerin bugünkü durumunu ortadan kaldıran gerçek harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları, şimdi varolan öncüllerden kaynaklanır”. Demek, proletarya, “dünya-tarihsel” bir konumda —etkinliği, dünya-tarihsel bir varoluşa sahip— olduğunda komünizmin kaynaklanabileceği öncüllerden söz edebiliriz.³⁴

Bilinçsel dönüşüm ve komünizme yönelimde sorgulanmaya değer bir diğer husus da, egemen sınıfın egemen ideolojisinin hegemonyasıdır: “Egemen sınıfın düşünceleri her çağda egemen düşüncelerdir. Yani, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf aynı zamanda egemen entelektüel gücüdür de.” Zihinsel üretim araçlarının denetimi, maddi üretim araçlarına sahip olan sınıfın elindedir; maddi üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri de onlara tâbidir. Dolayısıyla, tarihin seyri ele alınırken, egemen düşünce yapısına bağımsız bir güç atfetmemeli, sınıfın egemenliği içinde değerlendirilmelidir. Meselenin bir diğer boyutu da, egemen sınıfın egemenliğini alt edip onun yerine geçecek olan sınıfın, “sırf amacını gerçekleştirmek için, kendi çıkarını toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı olarak göstermek zorunda” oluşudur. Devrimi gerçekleştirecek olan sınıf da, bir sınıfa karşı olsa bile, karşıtlığını, salt kendisi olarak değil, “bütün toplumun temsilcisi olarak” taşımak durumundadır.³⁵

Bu faslı tamamlamak üzere, “komünist devrim”in kendinden önceki devrimlere göre yapısal ve işleyişsel farkına değinelim.

³⁴ Agy., s. 127-129. Yabancılaşmanın dünya-tarihsel ölçekli komünist aşımı için, ayrıca, bkz. s. 130-131, 132 (“Tam bir devrimin bu maddi koşulları hazır değilse (...) o zaman, pratik gelişme söz konusu olduğu kadarıyla, komünizm tarihinin kanıtlandığı gibi, bu devrimin düşüncesinin yüzlerce kez ifade edilip edilmemesinin kesinlikle hiçbir önemi yoktur.”), 141 (“Birbirlerini etkileyen ayrı alanlar bu gelişmenin seyri içinde ne kadar genişlerse, gelişmiş üretim ve ilişki tarzı ve çeşitli uluslar arasında bunların doğal olarak neden oldukları gelişmiş işbölümü ayrı ulusallıkların orijinal yalıtılmışlığını o kadar çok yok eder, tarih o kadar çok dünya tarihi olur.”). Ayrıca, “küreselleşme” öngörüsü (büyük sanayinin ulusların bireyselliklerini kaldırışı) için, bkz. s. 158 (“Ve son olarak, her ulusun burjuvazisi hâlâ ayrı ulusal çıkarları korusa da, büyük sanayi bütün uluslarda aynı çıkara sahip ve kendisi için ulusallığın öldüğü bir sınıf, gerçekten de eski dünyadan tamamen kurtulan ve aynı zamanda ona meydan okuyan bir sınıf yarattı.”).

³⁵ Agy., s. 143.

Marx, önceki devrimlerde, etkinlik tarzı esasta değişiklik göstermeksizin (özel mülkiyete dayalı etkinlikten söz ediyor olmalı) emeğin muhataplarının değiştiğini; “mevcut toplum içindeki bütün sınıfların, ulusallıkların, vb. çözülüşünün ifadesi olan bir sınıf tarafından gerçekleştiril[en]” komünist devriminse önceki etkinlik tarzına yönelik olup —emeğin kendisiyle birlikte— “bütün sınıfların egemenliğine son ver[diğini]” belirtir. Komünizme geçiş (ve yeni bir bilincin kuruluşu) tartışmamız için önemli olacak şu tespiti de paylaşır bizimle Marx: “Hem bu komünist bilincin kitlesel üretimi için, hem bizzat davanın başarısı için insanların kitlesel düzeyde değişmesi zorunludur” (yani, ‘komünist bilincin kitlesel üretimi’ komünizm davasının başarıya erişmesi için kaçınılmazdır). Peki, bu değişim, hangi aşamada/nasıl sağlanacaktır? Devrimle ve devrim sonrası koşullarda olduğu anlaşılmakta. Kaldığımız yerden devamla: “ancak pratik bir hareketle, bir devrimle gerçekleşebilen bir değişim; bu nedenle, sadece egemen sınıf başka şekilde devrilemediği için değil, onu deviren sınıf ancak bir devrimle çağların pisliğinden temizlenip yeni bir toplum kurmaya uygun hale gelebileceği için de, bu devrim zorunludur”.³⁶ Demek, çağların pisliği temizlenecek ve yeni bir toplum, yeni bir zihniyetle (kitleselleşmiş komünist bilinçle) inşa edilecektir. Yeni bir zihniyetin toplumsallaşmasının güvencesinin, özel mülkiyetin (sermaye-emek çatışmasının/“yabancılaşma”nın) ilga edilmesi/aşılması (“bütün eski üretim ilişkilerinin ve karşılıklı ilişkilerin temel[den] altüst e[dilmesi]”) —devrimin maddi kazançlarının gerçekleşmesi— olduğu açıktır: “Bu nedenle [bireylerin birleşik gücünün] örgütlenmesi özünde ekonomiktir; bu, birliğin koşullarının maddi üretimidir; mevcut koşulları birliğin koşullarına çevir[mektir]”.³⁷ Bilhassa irdelenmediği için müphem; ancak, kitlesel zihniyet dönüşümünü, Marx’ın, “kendilerinin ve toplumun bütün üyelerinin varoluş koşullarını denetimlerine alan devrimci proleterler”in birliği (ve herhalde mücadele pratiği) ile güvencelendirdiğini de söyleyebiliriz. Ve tabii, Marx’ın proleterlerinin, “modern üretken [üretici] güçlerin [o]

³⁶ Ele aldığımız bölümün sonunda, Marx, proleterlerin, kendileri kadar tüm toplumun varoluş koşulunu, dolayısıyla, emeği de ortadan kaldırmaları gerekeceğini yeniden hatırlatacaktır; o nedenle, “devletle doğrudan karşıtlık içinde bul[acaklardır] kendilerini. Dolayısıyla, birey olarak kendilerini göstermeleri için devleti devirmeleri gereklidir” (s. 175-176).

³⁷ Agy., s. 167-168.

ileri aşaması"nu temsil ettiklerini; proletaryanın, "egemen sınıfa karşı öne çıkaracağı tikel bir çıkarı bulunmayan [yegâne] sınıf" olduğunu unutmadan.³⁸⁻³⁹

1844 *Felsefe Yazıları* ve *Alman İdeolojisi*'nden sonra, şimdi de, Karl Marx'ın, *Feuerbach Üzerine Tezler*'ini —psikanalizin yoldaşlığına kendisini açan yanlarıyla— anlamaya çalışalım.

1. *Tez*'de, Feuerbach'inkini de katarak, o vakte kadarki tüm maddeci felsefenin ('materyalizm'in) temel kusurunun, *nesne-yi/nesnel olanı* —ya da gerçekliği ve duyumsallığı— sadece [somut] "nesne" olarak tanınması olduğunu söylüyor, Marx. Peki, atladığı ne o maddeci felsefelerin? "[D]uyumsal insan faaliyeti, pratik [Praxis]" olarak "öznel" insan faaliyeti. Dolayısıyla, diyor, nesnel olanın bu yönünü (duyumsallığından da soyutlayarak) idealizm sahiplenmiştir. Evet, tamam, Feuerbach da düşünsel nesnelere ayrı duyumsal nesnelere itibar eder; "ama insan faaliyetinin kendisini *nesnel faaliyet* olarak kavramaz". Marx, bu tezinde, ka-ba-saba nesneciliğin ötesine, "pratik" olanın da maddiliğine; dolayısıyla, "devrimci/pratik" faaliyetin anlam ve kıymetine dikkatimizi çekmek istemektedir karımca.⁴⁰

2. *Tez*, çok açık: "Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedil[e]meyeceği sorunu, bir teori sorunu değil, *pratik bir sorun*—

³⁸ Agy., s. 173, 174.

³⁹ 'Siyasal iktidarın fethi için şartlar ne zaman müsait olur?' sorusuna Marx'ın verdiği yanıtlar; yani, yabancılaşmanın —devrimi çağırarak denli— katlanılmaz boyut kazanması, üretici gücün yüksek gelişkinlik düzeyi ile birlikte yabancılaşmanın 'dünya-tarihsel' bir düzeye erişmesi gereğine işaret edişi; komünist devrimin başarısının niyete ve keyfe değil, uygun somut öncüllere, proletaryanın 'dünya-tarihsel' konumuna ve 'kitlesel komünist bilincin kuruluşu'na dayalı olduğunu vurgulayışı, vb., devrimin bir ıvecenlik meselesi olmadığına işaret edişi bakımından anlamlıdır (yani, "Tek yol devrim"se de, yol şarta bağlıdır).

⁴⁰ *Tezler*'in, psikanalizin yoldaşlığına müsait en önemli maddesi 1.'si olmalıdır. Zira, 'pratik'in kendisinin maddi katta kabulü, pratiğin (bunu 'insan ilişkisi' olarak anlayalım), Marx tarafından, idealizmin istismarından çekip alınması olduğu kadar, psikanalizin idealizm katında muamele görmekten esirgenmesi zihin açıklığını da temin eder. Zira, psikanalizin muhatabı, bedensel ihtiyaçla dış dünyaya yönelirken "dil"e düşen (dillenen) içgüdü/dürtü'nün ('nesne ilişkileri' bağlamındaki) serencamı/hikâyesidir. Bilinç de, bilinçdışı da (Marksizmin tanımadığı ama "ideoloji", "camera obscura", vs. bağlamında temas kurduğu bilinçdışı) gerçek yaşamın (o pratik ilişkilerin) dilidir. Bilinçdışı da, bilinç de, saf/katksız değil, (daha sonra *Alman İdeolojisi*'nde de vurgulandığı —bizim az önce değindiğimiz— üzere) dilin maddiliğine yakalanmış şeydir. (Hatırlayalım: "[D]il, öteki insanlar için de var olan, ve o halde benim için de var olan ilk, pratik, gerçek bilinçtir ve tıpkı bilinç gibi dil de, ancak, diğer insanlarla karşılıklı ilişki kurma gereksinmesiyle, zorunluluğuyla ortaya çıkar.")

dur". Düşüncenin gerçekliğinin, gücünün, bu dünyaya aidiyetinin sağlanmasının yolu pratikten geçer. Ötesi sadece "skolastik" bir gevezeliktir.⁴¹

3. Tez ise, değişen (maddi) koşullarla insanın değişmesi arasındaki ilişkiyi sorguluyor kanımca (ki, bizim için özellikle kıymetli: maddi koşullar ve insanın değişme süreci). Koşulların değiştirilmesi ve eğitime ilişkin maddeci öğreti, "koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve [dahi] eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini" unuttur, diyor, Marx. Ve ekliyor: "O nedenle, toplumu —biri diğerinin üstünde yer alacak biçimde— iki kısma ayırmak durumunda kalır". Tamam, koşulları değiştirelim ama bu değişmenin insanın kendisinin değişmesi ile örtüşmesi, ancak, "devrimci pratik" biçiminde kavranırsa akla yatan bir şey olabilir ("ussal olarak anlaşılabilir"), diye de ekliyor. Şuna yorsak, haddimizi aşmak olur mu: Maddi koşulları değiştirebilirsiniz, ancak, —bir başına yeterli değil— o değişmenin yeni bir dünyaya ve insana tahvil olması da devrimci pratik içinde mütalaa edilmelidir. Demek, devrimci pratik, sadece devirmenin kendisini değil, —devirmenin başını çekenler de dahil ("eğitimciler"den ben onu anlıyorum)— devirmeye soyunulan edimsellik içinde de değişme kaygısını içermeli/hesaba katmalıdır (ya da ancak o zaman devrimci pratiktir o). Altını çizmeyi de ihmal etmiyor: Biri diğerinin üstünde yer alacak şekilde iki bölük ('hiyerarşi!') yaratmanın da âlemi yoktur; ihtiyaç ortaktır.⁴²

4. Tez'de, Marx, acaba, bildik dinseliliğin dünyevi kılıklara bürünmüş hallerini anırtıyor olabilir mi? Feuerbach, dinsel kendine-yabancılaşma olgusu üzerinde dururken, dinsel [—imgesel] ve cismani [gerçek] olmak üzere ikileşen dünyadan söz eder. Uğraşı, dinsel olanı gerçek [dünyasal] temeline oturtmaktan ibaret. Marx'ın kaygısı ise, dünyasal/gerçek (cismani) olanın (da) "kendi kendinden koparak özerk bir krallık gibi bulutlara yerleş[tilmesi]"dir. Marx, dünyasal olana 'kutsiyet' tanınmasına

⁴¹ Tezler'i tümüyle nakletmiyorum; daha önce andığım kaynaklardan bakılabilir. Sevim Belli çevirisi *Alman İdeolojisi*'nde yer alan, Ahmet Kardam'ın Almanca aslından yaptığı çevirileri esas alıp öteki çevirilerle karşılaştırarak değerlendiriyorum Tezler'i.

⁴² 3. Tez, bana, az önce değindiğimiz, 'kitlesele komünist bilincin kuruluşu' meselesini hatırlatıyor ve devrimci pratiğin salt komünist ufka gözünü dikmekten ibaret olmadığını; ufka doğru yol alırken, atılan her adımda adım atanı da dönüştüren (devrim sonrası komünist bilince doğru donatan) bir şey olması gerektiğini düşündürüyor.

yönelik endişesinden (ya da, dünyasal olanın üstesinden gelinemeyen iç çelişkisi ile kutsiyeti çağıran yasallığından) söz ediyor olabilir mi? Şunu hatırlatıyor: "Öyleyse, bu da [özerkliğini sırtlatıp başı bulutlara ermiş olan şey] hem kendi içinde, hem iç çelişki olarak anlaşılabilir pratik içinde devrimcileştirilmelidir" — açık olmadığı açık. Devam ediyor: "Demek ki, örneğin, dünyevi ailenin, kutsal ailenin gizi olduğu bir kez keşfedilince [dünyevi kılığın içinde kutsiyetin saklandığı anlaşılınca], bu kez de bu birincisinin teorik ve pratik olarak yok edilmesi gerekir".⁴³

5. *Tez*'de, "soyut düşünce" ile tatmin olmayan Feuerbach'ın duyusal tefekküre⁴⁴ başvurduğunu ama duyusallığı da insanın pratik duyusal faaliyeti olarak idrak edemediğini (doğrudan toplumsallığın bağrındaki pratik işleyişiyle muhatap almadığını — mı desek?); 6. *Tez*'de ise, Feuerbach "dinsel özü, *insan* özüne indirge[se]" de, insan özünün "tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama" olmadığını, o özün "aslında toplumsal ilişkiler bütünü" olduğunu söyler, Marx. Feuerbach'ı, insanın özünü gerçek yerine yerleştirmeden esas aldığı ("tarihsel akıştan kopararak" dinsel duyguyu sabitleştirdiği ve "soyut —yalıtılmış— bir insan bireyini öncülleştir[diği]"; söz konusu özü, "olsa olsa, 'tür' olarak, birçok bireyi *doğal* biçimde birbirine bağlayan içsel, dilsiz genellik olarak" kabullendiği) için eleştirir. Ve bu tezine dayanarak, 7. *Tez*'de, "İşte bu nedenledir ki, Feuerbach, 'dinsel duygu'nun kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin belirli bir toplumsal biçime ait olduğunu görmez" der. Benzer akışla, 8. *Tez* gelir: "Her toplumsal yaşam, özünde *prattiktir*. Teoriyi gizemciliğe götüren bütün giz'ler, ussal çözümlerini, insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur". 9. *Tez*'le pekiştirir: "Tefekkürücü materyalizmin, yani duyusallığı pratik etkinlik olarak kavramayan materyalizmin ulaştığı en yüksek nokta, sivil toplumdaki tekil bireylerin tefekkürüdür."⁴⁵

⁴³ Ahmet Fethi çevirisinde bu son kısım şöyle: "O halde örneğin dünyevi ailenin kutsal ailenin sırn olduğu keşfedildikten sonra, dünyevi aile teoride eleştirilip pratikte devrimci bir şekilde değiştirilmelidir" (*Felsefe Yazıları/ Karl Marx*, s. 105). 4. *Tez*'in, bana, 3. *Tez*'e düştüğüm dipnot kadar, 'Din Bahsi', 'Değerlendirme 4'ü hatırlattığını da söylemeliyim.

⁴⁴ "Tefekkür"ü (İngilizce, "contemplation") Ahmet Kardam, "sezgi" olarak karşılamış. Dış dünyadan kopuk —ama dış dünyaya dair— fikir yürütmekse içten içe, sanki tefekkür daha uygun gibi geldi bana da.

⁴⁵ Bu tezde tümüyle Ahmet Fethi'nin çevirisini aktarıyorum. "... tek tek bireylerin ve 'sivil toplum'un sezgisidir" bana pek sağlıklı gelmedi zira.

10. Tez'deki "sivil toplum"u ise neye yoracağımı bilemedim: "Eski materyalizmin bakış açısı, sivil toplumdur, yeni materyalizmin bakış açısı ise, insan toplumu ya da toplumsal insanlıktır" diye kurulan tezde, Marx'ın, yine, (tarihsel maddeci bakışla) toplumsal (maddi-pratik) ilişkileri içinde insanı esas alma gereğini vurguladığını düşünüyorum.

Eh, 11. Tez ise hepimizin malumu: "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, sorun onu değiştirmektir". Peki, burada da —malumun hilafına— "yalnızca" vurgusu önemli değil mi? Geride kalan on tezde, Marx'ın kendisi de, insanın kendisi, dünya ve başkalarıyla ilişkisine dair "yorum" yapmamış mıdır? Kanımca, Marx'ın vurgusu, felsefeleri ve filozofları değersizleştirmeye değil; filozofu ve yorumunu kendi içine kapalılığından dünyanın hal ve gidişine açma, kendine —ve emeğine— yabancı düşen insanı esaretinden kurtulma çaba ve kaygısına çağırma arzusuna yorulmalıdır.

'Siyaset/felsefe' çemberini kapatmadan, —daha önce yer yer değindiğim— *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda başlığımız dahilinde önemli bulduğum bazı hususları paylaşmak isterim. Hatırlanacağı üzere, Engels, kendisinden beslendikleri Hegel'i eleştirip kendi yollarına düşmelerinde en önemli Hegel sonrası filozofun Feuerbach olduğunu belirtir, kitabının önsözünde. Hegel'in felsefi dizgesinin, —geleniğin icaplarına göre— neticede "mutlak hakikat"e ulaşma öngörüsüne oturtulduğunun; söz konusu hakikatin, —kendini terkinden sonra, doğa, düşünce ve tarih üzerinden— dönüp gelinecek "mutlak (lakin kendisine dair Hegel'in mutlak surette hakkında bize bir şey söylemediği) fikir"den ibaret olduğunun altını çizerek başlıyordu Engels eserine. Dolayısıyla, maddeci felsefe doğayı biricik gerçeklik olarak kabul ettiği halde, Hegel'in felsefi dizgesinde doğa mutlak fikrin kendine "yabancılaşması" demek oluyordu (doğa, düşünceden neşet etmekteydi). İşte, *Hristiyanlığın Özü* tam da bu noktada ortaya çıkıyor ve Feuerbach, bizim de üzerinde serpildiğimiz doğanın her türlü felsefeden bağımsız olarak var oluşunun, doğanın ve insanın dışında yüksek varlıkları iddia edilen şeylerin kendi öz varlığımızın düşsel yansımalarından ibaret olduğunun altını çiziyordu. Hasılı; saf aklın sultanı altında bezmiş olanlar için, Feuerbach'ın yazınsal (hatta, yer yer tumturaklı) ifadesiyle birlikte "sevgi" vurgusu ulvi bir değer kazanıyor, işçi sınıfının üretim ilişkileri dahilinde hayata müdahalesi-

nin yerine sevgi vasıtasıyla özgürleşmenin cezbisine kapılınyordu.

Engels, kitabının, ‘İdealizm ve Materyalizm’ başlığı altında⁴⁶, psikanaliz ve rüya bahsiyle temas kuran bir tespitte de bulunur. Her felsefenin ve özellikle de modern felsefenin temel meselesinin düşünce ile varlığın münasebeti olduğunu andıktan sonra, insanların bedenlerine dair bilgilerinin kısıtlılığıyla rüyalara da gerçek dışı şeyler vehmettiklerini söyler. Söz konusu vehme göre, rüyalar, rüya görenin bedensel içeri mi değil, yaşarken bedende oturan, ölümle bedeni terk eden ayrı bir ruhun etkinliğidir (ya da, marifetidir). Eh, oradan da, ruhla dünya arasında —o anlayışa mahsus— fikirler imal edilmesi kaçınılmazdır: Doğal güçlerin kişiselleştirilmesi (şahsileştirilmesi) suretiyle tanrıların ve dinlerin imali. O fasıldan; filozoflar da ikiye ayrılıyordu: Ruhun doğaya öncelikli (evrenin bir şekilde yaratılmış) olduğunu iddia eden “idealist”ler ve doğayı ilk ve esas unsur olarak alan “materyalist”ler. İşte, Feuerbach’ın gelişmesi de, —hiçbir zaman ortodoks olmamış— bir Hegelcinin materyalizme doğru gelişmesiydi. O materyalist yönelimle, Hegel’in, evrenin doğuşuna nispetle “mantık kategorilerinin [“mutlak fikrin”] önceden varlığı” tezi, dünya-ötesi yaratıcıya fantastik bağlanışın bir kalıntısı olarak görülüyor; duyumlar yoluyla idrak ettiğimiz ve bizzat parçası olduğumuz maddi evrenin biricik gerçeklik olduğu fikri, —her ne kadar aşkın ihsaslar gibi görünseler de— bilincimizin/düşüncemizin maddi/cismani bir uzuv olan beynimizce üretildiği yollu “halis” maddecilik kendisini Feuerbach’a da kabul ettiriyordu. Lakin, Feuerbach —köy ortamındaki münzevi hayatıyla birlikte— tam da o noktada çakılıp kalmış, bağlandığı maddeci felsefesini —doğa gibi kendi tarihselliği ve ilmi olan— toplumsallığa taşıyamamış; soyut insandan gerçek yaşayan insana ulaşmak üzere insanı tarihteki etkinlikleri içinde muhatap alamamış ve tek mil felsefeyle beraber Feuerbach’ın ki de 1848 Devrimi ile birlikte bir yana atılıvermiştir: “Feuerbach buna yanaşmıyordu ve yanaşmadığı içindir ki, anlayamadığı 1848 yılı [Devrimi] onun için ancak gerçek dünya ile ilişkisi bütün bütün kesip inzivaya çekilme manasına geldi”.⁴⁷

⁴⁶ Ludwig ... C. Karakaya çevirisinden söz ediyorum.

⁴⁷ Agy., s. 59. Daha önce de andığımız üzere, Engels, Feuerbach’ın eksik bıraktığını onu aşarak geliştirme işini 1845 yılında *Mukaddes* [Kutsal] *Aile* ile Marx’ın gerçekleştirdiğini söyler.

Engels, kitabının, —‘Din Bahsi’nde de değindiğim— ‘Feuerbach’ın Din Felsefesi ve Etiği’ başlığından sonra, Marx’la birlikte inşa etmekte oldukları felsefelerini, ‘Diyalektik Materyalizm’ başlıklı bölümde usul usul siyaset alanına taşıyor. Fikrin diyalektiği gerçek dünyanın diyalektik hareketinin bilince içerilmesi/yansıması olarak alınmak suretiyle başı üzerinde duran Hegel diyalektiği ayakları üzerine dikiliyor önce. Evrenin olup bitmiş şeyler karmaşası olmayıp, zihindeki yansımaları/karşılıkları ile birlikte, kesintisiz bir oluş yok oluş süreci/değişikliği geçirdiği esaslı felsefi yaklaşım toplumsal alana da yansıtılıyor: “Fakat, böylece, kendisi de bir tarihî gelişme [süreci] olarak nazarı itibare [dikkate] alınan tabiat için doğru olan şey, bütün dallarıyla cemiyet [toplum] tarihi ve beşerî [insani] (ve ilahî) şeyleri konu alan ilimlerin tümü için de doğrudur”.⁴⁸

Peki, buraya dek serimlenen felsefi duyarlılıkla/anlayışla “bi-reysel/ferdî” olana nasıl bakılacaktır? Engels, tarih sahasında da, sayılamayacak denli çok olan bireysel iradi tasarruf ve hareketlerin çatışmasından, —bilinçten yoksun— doğadakine benzer bir durum ortaya çıktığını söyler. Evet, kişilerin hareketleri belli bir amaca yöneliktir ama alınan sonuçlar o amaçlara uygun değildir (ya da, hareketler başlangıçta erişilmek istenen amaca uygun gibi görünseler de sonuçlar arzulananından tümüyle farklıdır). Engels şuna işaret eder: “Fakat tesadüfün satıhta [yüzeyde] rol oynar görüldüğü her yerde onu idare eden gizli iç kanunlar vardır ve mesele bu kanunların keşfedilmesi meselesidir”. O kanunlara ilişkin keşiflerinin adını koymadan önce, Engels, insanların kendi tarihlerini —bir şekilde— kendilerinin yaptıklarının ve kendi bilinçleri uyarınca belli bir amaca yöneldiklerinin, tarihin de bu farklı yönelimlerin toplamından/bileşkesinden (“bunların dış dünya üzerindeki çeşitli tesirlerinin muhassalası[ndan]”) ibaret, müessir (etkili) olanınsa, tek tek kişilerin belli bir irade dahilindeki davranışları olduğunun altını çizerek. Peki, bu iradeyi belirleyen ihtiras ve düşünceler? Onlar da pek çoktur: “Bunlar bazı dış objeler olabileceği gibi, ideal neviden [türden] bazı sâikler [güdüler] —ikbal hırsı, ‘hakikat ve adalet aşkı’, şahsî kin yahut da tamamen ferdî neviden her çeşit kapris— de olabilir”. Ancak, tarihte çok sayıda tekil irade ve bunların niyetlenenden farklı, hatta tam tersi sonuçlara yol açışı dikkate alınır, “bu iradeleri

⁴⁸ Agy. s. 70.

tâyin eden sâiklerin nihaî netice bakımından ancak tâli [ikincil] derecede bir önemi vardır". Peki, nedir belirleyici kanunlar? Hegel'in tarih felsefesi de insanların eylemlerini ve onların sonuçlarını görünür ya da gerçek güdülenimlerin ("sâikler"in) belirlemediğini, onların da arkasında başka güdülenimlerin olduğunu kabul eder; "[a]ma bu tâyin edici kuvvetleri bizzat tarih içinde arayacak yerde, aksine, bunları dışandan, felsefî ideolojiden tarihe ithal eder". Engels, sözü şuraya getirecektir: Tarihte, insanların eylemlerini/tasarruflarını belirleyen güdülenimlerin gerisindeki "gerçekte tarihin nihaî muharrik [harekete geçiren] kuvvetlerini teşkil eden" —bilinçli ya da çoğu kez olduğu üzere bilinçsiz ("şuursuz")— güdülenimler araştırıldığında görülecektir ki, bunlar tek başına bireylere ("fertlere") ait olmayan, "ancak büyük kitleleri, tümüyle halkları ve her halkın içinde de tümüyle sınıfları harekete getiren sâikler" dir.⁴⁹

Açıktır ki, sınıfları harekete geçiren güdülenimler de sınıfları (ve sınıf çatışmasını) mümkün kılan üretim ilişkilerinin ("iktisadî münasebetlerin") doğasından ve onun tayin ettiği ("sivil") toplumsal yapıdan ("altyapı") kaynaklanır: "Bu hale göre, hiç olmazsa modern tarihte, bütün siyasî mücadelelerin sınıf mücadelesi olduğu ve bütün sınıfı [sınıfsal] kurtuluş mücadelelerinin, zarurî [zorunlu] olarak büründükleri siyasî şekle —çünkü her sınıf mücadelesi bir siyasî mücadeledir— rağmen, son tahlilde, *iktisadî* kurtuluş mücadelesi etrafında döndüğü ispat edilmiş olmaktadır". Demek, "sâikler"in "sâik"i, son kertede, "iktisadî" dir. Böylelikle, Engels, 21 Şubat 1888'de önsözünü yazdığı eserinde, Marksist siyaset felsefesinin mihenginin (ya da, kilit taşının) "iktisadi-sınıfsal" olduğunu açıklıkla belirtmiş olur. Hemen peşi sıra, üretim ilişkilerinin içeriden kurduğu sivil toplumun esas, siyasal rejim olmak anlamında "devlet"in tali olduğunu da —Hegel'den ayrılarak (zira, o, devleti esas, sivil toplumu onun tarafından tayin edilen unsur olarak almıştır)— ifade eder. Nasıl, insanın —belli bir amaca/ihtiyaca yönelik— fiillerini ivmelendiren kuvvetler onun beyninden geçer ve eylemlilik iradesini oluşturursa, sivil toplumun ihtiyaçları da devlet denen aygıtın içinden geçerek yasal kuvvetlere/siyasi iradeye dönüşür. Ve tabii, asıl mesele, devleti öyle bir irade kullanımına yöneltenin ne olduğunu ("muhtevasını"), nereden geldiğini ayırt etmektir. Yeni-

⁴⁹ Agy., s. 72-73, 74, 75.

den az önceki durağa (iktisadi-sınıfsal olana) gelecektir, Engels: “Bunun sebebini araştırarak olursak modern tarihte devlet iradesinin genellikle sivil sosyetenin [toplumun] değişen ihtiyaçları, şu veya bu sınıfın üstünlüğü ve son tahlilde, istihsal [üretim] kuvvetleri [üretici güçler] ile mübadele [değişim] münasebetlerinin gelişmesi tarafından tâyin edildiğini keşfederiz”. Az ileride ekler: “Devlet, insan üzerinde hüküm süren ilk ideolojik kuvvet olarak karşımıza çıkmaktadır. (...) Bu organ daha doğar doğmaz cemiyetten bağımsız bir hal alır ve belli bir sınıfın organı olduğu, doğrudan doğruya bu sınıfın hâkimiyetini pekiştirdiği nispette bu bağımsızlığı artır”.⁵⁰ Hatta, devletin, iktisadi-sınıfsal temelini üstünü örten, felsefe ve din şekline bürünmüş (‘Din Bahsi’ndeki değinilerimizi hatırlayalım) ideolojilerini de anımsatır bize Engels.⁵¹

Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu’ndan tam kırk yıl önce, altını çizdiğim Marksist siyaset felsefesinin kilit taşı marifetiyle, dünyanın tüm işçileri, Marx ve Engels tarafından birleşik mücadeleye çağırılmıştır da: *Komünist Manifesto*. Kasım 1847’de —o zamanın koşullarında— gizli olarak toplanan “Komünistler Birliği”nin kamuoyuna sunulmak üzere “tam bir teorik ve pratik parti programı” hazırlamaları için görevlendirdiği Marx ve Engels’in 1848 Şubat Devrimi’nden birkaç hafta önce hazırladıkları elyazmaları Londra’da baskıya girer. Engels, yazdığı 1872 tarihli önsözde, “temel ilkelerin pratikte kullanılması, her yerde ve her zaman tarihsel durumlara bağlıdır” demeyi unutmaz. Ayrıca hatırlatır: “Şubat Devrimi’nin ve ondan daha önemlisi, ilk kez olarak proletaryanın politik egemenliği iki ay elinde tutmuş olduğu Paris Komünü’nün pratik deneyimleri karşısında bu programın bazı ayrıntıları artık eskimiştir. Paris Komünü, özellikle bir şeyi, ‘işçi sınıfının hazır bir devlet mekanizmasını eline geçirip onu kendi amaçları için kullanmakla yetinemeyeceğini’ kanıtlamıştır”. 1883 tarihli basıma önsözünde ise, Engels, özenle, *Manifesto*’nun Marx’ın eseri olduğu düşüncesini paylaşır. Şu esas hattın kuruluşu da, “yalnızca ve tek başına” Marx’a aittir: Her dönemin “politik düşünce ve tarihi”nin temelini, o tarihi yaşayan toplumun iktisadi üretim tarzı ve toplumsal

⁵⁰ s. 78-80, 82.

⁵¹ Engels’in ‘devlet ve ideoloji’ bağlamında altını çizdikleri, doğrudan, Althusser’in (‘Ruhbilim Bahsi’nde değindiğimiz) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*’nı hatırlatır bize.

yapılanması belirlemiştir; “ilkel komünal” toprak mülkiyetinin kalkmasından o zamana tüm tarih, sömürenle-sömürülen, ege-
men sınıfla-tâbi olan sınıf(lar) arasındaki sınıf savaşımının ta-
rihidir ve dahi, söz konusu savaşımın o vakit ulaştığı aşamada,
sömürülen ve ezilen sınıf (proletarya) aynı zamanda tüm toplu-
mu sömürüden, ezilmeden ve sınıf savaşımlarından nihai olarak
kurtarmadan kendini sömüren ve ezen sınıftan (burjuvaziden)
kurtaramayacaktır.⁵² Hasılı; “AVRUPA’da bir heyula kolgeziyor
—komünizm heyulası” diye başlar *Manifesto*. Eski Avrupa’nın
tüm devletlerinin bu heyulayı defetmek üzere kurdukları kutsal
bağlaşma karşısında komünistlerin tavrı şöyle vurgulanır: “Ko-
münistler, öteki işçi sınıfı partilerine karşı duran ayrı bir parti
oluşturmazlar”, ancak —öteki işçi sınıfı partilerinden ayrılmak
üzere— “[a]yrı ayrı ülkelerin proleterlerinin ulus ölçüsündeki
savaşımalarında, her türlü ulusallıktan bağımsız olarak, tüm pro-
letaryanın ortak çıkarlarını gösterir ve öne çıkarırlar.” Böylelikle,
proletarya, sermayeyi dilim dilim burjuvaziden koparıp almak,
tüm üretim araçlarını egemen sınıf olarak örgütlenmiş proleter-
yanın (devletin) elinde toplamak ve üretici güçleri hızla ço-
ğaltmak üzere politik üstünlüğünden yararlanacak; giderek, tüm
sınıf çatışması ve egemenliğine (kendisinin ki de dahil) son vere-
cektir. Şöyle nihayetlenir *Manifesto*: “Komünistler, görüşlerini ve
amaçlarını gizlemeyi küçüklük sayarlar. Onlar, hedeflerine an-
cak, mevcut sosyal koşulları zorla devirerek ulaşmanın mümkün
olduğunu açıkça ilân ederler. (...) Proleterlerin zincirlerinden
başka kaybedecek bir şeyleri yoktur. Kazanacakları koca bir
dünya var. BÜTÜN ÜLKELERİN İŞÇİLERİ, BİRLEŞİNİZ!”⁵³

Değerlendirme

1. 1844 *Felsefe Yazıları*’ndan, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*’na; izleksel olarak, “yabancılaşma”dan *Manifesto*

⁵² Bir dipnotla, Engels, andığı bakış açısının (tarihin sınıf çatışmaları ile örülü ol-
duğu tespiti), Darwin’in biyoloji için kurduğu teoriyle eşdeğerli bulunduğunu
ifade eder ve 1845’ten önce hem kendisinin hem de Marx’ın o noktaya yaklaşmak-
ta oldukları bilgisini paylaşır okurla. (Kopernicus, Darwin ve Marx’ın yanına ben
de Freud’u koymuştum “bilinçdışı”nı keşfiyle [bkz. *Freud’un Psikanalizi*, ‘Bilinçdışı
Kuramı’ başlığı altında]). 1888 tarihli dipnotunda ise, sosyalizm bir orta sınıf hare-
keti, komünizm işçi sınıfının hareketi olduğu ve işçi sınıfının kurtuluşu kendisinin
eseri olmalıdır anlayışını benimsedikleri için “komünist” adlandırmasını durak-
samasız benimsediklerini de belirtir.

⁵³ *Komünist Manifesto*, s. 42, 43, 67.

to'ya uzanan bir yol hikâyesine tanık olduk. Doğal/insani özüne, emek etkinliği içinde kendine, emeğine ve emek ürününe, toplumsal varoluşu içinde ötekilerle ilişkilerine yabancılaşan —ve yabancı düşen— insanın, hemdert olanları (tüm dünyanın emekçilerini) yabancılaşmayı kırmaya, tasfiye etmeye (özgürleşmeye/kurtuluşa) ve —kendisiyle birlikte insanlığın geleceğine sahip çıkmak üzere— “komünizm”e çağrısıyla sonlanan bir hikâyeydi tanık olduğumuz.

2. Yolculuğumuz boyunca, —yer yer, “bilinçdışı” örüntü ve işleyişleriyle ihsas/temas edilir gibi olsa da— yabancılaşma olgusunu, Marksizmin, bir “bilinç” durumu (görüngüsü) olarak ele aldığını; bilinç, toplumsal/maddi yaşam tarafından (maddi pratikler içinde) üretildiğine ve bilinçte yabancılaşma olarak yaşanan şeyi üreten üretim ilişkilerinin kendisi olduğuna göre, yabancılaşmanın tasfiye edilmesinin yolunun emek-sermaye çatışmasının aşılmasından geçtiğini öğrendik.

3. Üretim ilişkilerini emek-sermaye çatışmasıyla muhafaza ve idame ettiren (sınıf egemenliğini temin eden) “devlet” olduğuna göre⁵⁴ (nasıl, insanın —belli bir amaç/ihtiyaca yönelik— edimlerini ivmelendiren kuvvetler onun beyninden geçiyor ve onun eylemlilik iradesini oluşturuyorsa, —üretim ilişkilerinin içeriden kurduğu— sivil toplumun ihtiyaçları da devlet denen aygıtın içinden geçerek yasal kuvvetlere/siyasi iradeye dönüşmekteydi), demek, yabancılaşmanın aşıldığı “komünizm”e erişmenin ilk adımı da, devleti (“zorla”) ele geçirmek ve —*Paris Komünü* deneyiminin de ortaya koyduğu üzere— ele geçirdiğiyle yetinmeyip kendi ihtiyaç ve amaçları doğrultusunda dönüştürmek olmalıydı.

4. Yol tecrübemiz (Marksizmle yoldaşlığımız) bize, aynı zamanda, anılan “zor”un harekete geçirilişinin, amacın ulviliğine, niyete ve keyfe tâbi olmadığını; Marx ve Engels’in, üretici gücün/proletaryanın, dünya tarihsel konumu ve yüksek gelişkinlik düzeyiyle birlikte yabancılaşmanın katlanılmaz bir boyut kazancı ve insanlığın büyük bir kitlesinin mülksüzleştirilmişliğini, —devrim adına— “mutlak zorunlu pratik öncül” olarak andıklarına da tanık olduk.

5. *Tezler*’in, özellikle, 1, 3 ve 4. maddeleri, 11. maddede dile gelen “dünyayı değiştirme” yükümlülüğünün itibar edeceği ni-rengi noktalarına ışık tuttuğu kadar, psikanalize de —

⁵⁴ Devletin; üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin siyasal koşullarını, “baskı aygıtları” (fiziksel ya da değil) ve “ideolojik aygıtlar” (egemen sınıfın ideolojisinin yeniden üretimi) sağladığını hatırlayalım.

Marksizmle yoldaşlık hevesinde— yarenlik şansı tarur. Değişmenin, toplumsallık kipi içinde maddi-pratik bir eylemlilik olduğunu ihsas eden 1. madde, değişmeyi “ilişki” (ve ilişkinin tarihselliği) içinde esas alan psikanalizle sıcak bir temas noktası sağlarken; devrimsel değişikliğe talip olanların, komünist ufka doğru yol alış sürecinde, hiyerarşik/eğitici bir dayatma olmadan dönüşmeleri gereğine işaret eden 3. ve değiştirme sorumluluğunu üstlenen yapı ve işleyişlerin —dünyevi kılıkları dahilinde— taşıyabilecekleri kutsiyete işaret eden 4. madde, psikanalizin kendini bağladığı değişmenin ilkesel dayanaklarıyla örtüşümleri açısından kıymetlidir.⁵⁵

6. İnsanla doğa, insanla insan, varoluşla öz, nesneleşme ile kendini pekiştirme, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki çatışma ve kavganın karşılığıysa yabancılaşma; insanın, kendi özüne sahip çıkması, yitirdiği —türsel niteliklerinin vaat ettiği— özgürlüğünü ve tinsel/kendiliksel bütünlüğünü yeniden kazanıp toplumsal bir varlık olarak kendisine tam dönüşü olmak üzere murat edilmekteyse komünizm; üretim ilişkileri temelinde olgusal olarak —bilinç düzeyinde— tarumlanan yabancılaşmanın insanın ruhsal gerçekliğinin hangi kılcallarından ve nasıl —tarih boyu— yürüye geldiğine (yani, “bilinçdışı/ideolojik” olanın tarihsel macerasına) dikkat kesilmeli ve komünizme doğru toplumsal dönüşümün iktidarın/devletin fethine (“devrim” denen kırılmaya) indirgenemeyeceğini bilmelidir Marksizm. Dolayısıyla, —bilinçdışının kurucu hüviyeti ve hikmetine itibarıyla— yabancılaşmanın aşılmasının (sınıfsal olanla birlikte ve ötesinde) ‘bilinçdışı’ (‘ideolojik’), dolayısıyla, zaman/zemin (ve özen) isteyen zahmetini göze almanın kaçınılmazlığını; yaratıcı edimi ketlenmiş bireylerle —yabancılaşmanın aşıldığı— komünist bir dünyayı kurmanın mümkün olmadığını; komünist ufka doğru yürüyüşün, ıskalanmaksızın her adımında, ‘demokrasi, özgürlük, eşitlik’ hassasiyetine muhtaç olduğunu, ancak, psikanalizin yoldaşlığı hatırlatabilir Marksizme.

7. Gerek ‘Din Bahsi’nde, gerekse ‘Felsefe/Siyaset Bahsi’nde, Marksizmin felsefi, siyasi, ideolojik dikkatinin giderek iktisadi/sınıfsal olana; dolayısıyla, “varoluşsal özerklik”i ile birlikte bireyi/insanı merkezine alan (‘etik/pratik’) duyarlıktan, “iktidar”ı/devlet”i ele geçirme kaygısına dayalı (‘politik/pratik’) bir tutuma kaydığine ilişkin gözlemimiz, nihayetinde, Marksist si-

⁵⁵ “Kutsiyet” meselesini, ‘Sol Melankoli Bahsi’nde, Marksizmin kendisinin (‘kurucu komünist idea/l’ bağlamında) kutsallaştırılması olarak değerlendiriyorum.

yasi mücadele pratiklerinin ve 'reel' sosyalizm deneyimlerinin de bu 'epistemolojik' kopuşun araladığı kapıdan hayat sahnesine aktıklarını hatırlatır bize: Birey sıradanlaşmış, bireye yatırım taşeronlaşmış, yaratıcılık hüviyetinin önünün kesildiği tüm pratiklerde olduğu gibi sosyalist siyasi pratikler ve komünist ufka yönelimde de özgürlük meselesi itibarsızlaştırılmış, "ulvi" kaygılar adına *hiyerarşi ve tahakküm* yeniden üretilmiştir.

Engels, 1890 yılında (Marx'ın ölümünden yedi yıl sonra) *Joseph Bloch'a Mektup*'unda nihai 'değerlendirme'yi bizim için yapar: "Materyalist tarih anlayışına göre, tarihte belirleyici etken, son kertede, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Ne Marx, ne de ben, hiçbir zaman daha fazlasını ileri sürmedik. Sonradan herhangi biri, ekonomik etken tek belirleyicidir dedirtmek üzere bu önermenin anlamını zorlarsa, onu boş, soyut, anlamsız bir söz haline getirmiş olur." Evet ama, yolculuğumuz boyunca andık, kantarın topuzu öylesine 'ekonomik' olana kaymıştır ki, —madde 3'te de andığımız üzere— gözler 'devletin ele geçirilme meselesi'yle döner olmuştur. Devam eder Engels ve gerçeği teslim eder: "Ekonomik durum temeldir ama çeşitli üstyapı öğeleri —sınıf savaşımının siyasal biçimleri ve sonuçları— savaş bir kez kazanıldıktan sonra, kazanan sınıf tarafından hazırlanan anayasalar vb. hukuksal biçimler, hatta bütün bu gerçek savaşımına katılanların beynindeki yansımaları [ideolojinin bilinçdışı akışını anlıyorum ben]; siyasal, hukuksal, felsefi teoriler, din anlayışları ve bunların daha sonraki dogmatik sistemler halinde gelişmeleri, hepsi de tarihsel savaşımın gidişi üzerinde etki yapar ve birçok durumda ağır basarak onun biçimini belirlerler. Bütün bu öğeler arasında bir etkileşim vardır, bu etkileşimde bütün sonsuz ilinekler (...) yığını arasında, ekonomik devrim, sonunda kendisini olurlamak zorundadır." Ve özeleştiri: "Gençlerin zaman zaman, işin ekonomik yanına gerektiğinden daha büyük bir ağırlık vermelerinin sorumluluğunu, Marx ve ben kısmen taşımak zorundayız." Evet: "Hasımlarımızın karşısında, onların yadsıdıklarını ilkeyi özellikle belirtmek, altını çizmek gerekiyordu ve o zaman, karşılıklı etkiye katılan öteki etkenlere de kendi yerlerini verecek ne zamanı, ne yeri, ne de fırsatı bulabiliyorduk."⁵⁶

Yeni bir kuramın —temel ilkeleriyle— baştan sona kusursuz olarak anlaşılmasının ve güçlüklerle karşılaşmadan amele akta-

⁵⁶ *Din Üzerine*'de, *Joseph Bloch'a Mektup*'tan (F. Engels [1890]) alıntı, s. 256, 257, 259. (Bir başka çeviri örneği için, *Sanat ve Edebiyat*/ 'Marx, Engels, Lenin' / çev. Aziz Çalışlar, Evrensel B. Y., 1996, s. 33, 36.)

rılmasının her zaman mümkün olamayacağını hatırlatan Engels'e, —psikanalitik duyarlılıkla— küçük bir eleştirel katkı olsun bizimki de.⁵⁷

'Felsefe/Siyaset Bahsi'ni kapatmadan önce, bahsi kurarken ve değerlendirme başlığı altında vurguladığım hususları zenginleştirceğini umduğum; Althusser'in, "insancı/hümanistik" eğilimlerle ilgili Marksist kuramsal kaygısını; Bookchin ve Engels üzerinden hiyerarşilerin ve tahakküm eğilimlerinin arkaik derinliğini; Agnoli, Mandel ve Gramsci'nin, Marksizmin kuramsal belirleyenleri ve pratikleriyle yüzleşmelerini; bütün bu çıkarımlarımdan esinle "sosyalist siyasi etkinlik"e ilişkin önerilerimi ve "proletarya diktatörlüğü" meselesini; son olarak da yabancılaşmaya dair diğer bazı yaklaşımları birer 'Ek' olarak paylaşmak istiyorum.

⁵⁷ Althusser, 'Çelişki ve Üstbelirlenim' başlıklı yazısında (*Marx İçin*, s. 109-158), Engels'in Bloch'a mektubunu ele alır. Devleti, —sanatta, din ve felsefede gerçekleşmek değil— egemen sınıfın hizmetinde bir tahakküm aygıtı olmak konumuyla anıp *yapı* (ekonomik temel: üretici güçler ve üretim ilişkileri) ve *üstyapı* (devlet ve tüm hukuksal, politik ve ideolojik biçimler) kavramsallığını paylaştıktan sonra, ekonomik olanın/üretim tarzının son kerte de belirleyiciliği ile üstyapısal olanların "görece özerkliği ve özgül etkinlikleri" üzerinde durur. Şu vurgusu kanımca önemlidir: "Ne ilk anda ne de son anda, 'son kerte'nin tek başına saati asla çalmaz" (s. 139). Ya da, "*yapı*'daki bir devrim mevcut üstyapıları ve özellikle de *ideolojileri* bir çırpıda ipso facto değiştirmez..." (s. 142). Bunları söylemekle birlikte, Althusser, bir dogmatizmi düzeltirken —sanki— pusulanın şaşılmasından da tedirgin gibidir. Üstyapı öğelerinin bir etkinliği vardır ama bunlar —bir anlamda— sonsuzluk içinde dağılırlar. Öyle ki, üstyapıların "makroskopik" varoluşları bu sonsuz dağılımın ucuna varıldığında içsel bağlantıları ile kavranamaz ve sonsuz-küçük dağılımın "mikroskopik varolmayışı" raddesinde ipin ucu kaçır; artık, etki, "varolmayan" bir şey olarak kabul görür. "Ama, sonuçta, makroskopik zorunluluk bu sonsuz-küçük mikroskopik çeşitlilik içinde *kendi yolunu açar*, yani sonunda baskın çıkar." Ama nasıl? Marksizm de biraz çaresiz gibidir Althusser'e göre: "Burada sözü edilen *üstyapı* biçimlerinin etkisinin, mikroskopik etkilerin sonsuzluğu içinde (kavranılamaz rastlantılar) 'dönüştürülmesi', üstyapıların *doğası*'na ilişkin Marksist kavrayışa denk düşmez" (s. 147). Devamla, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nu ele alırken değindiğim "bireysel/ferdi" olana bakış hatında yol alır, Althusser. Sonuçta, bütün bu Marksizm yorumlamalarıyla, "üstbelirlenmiş çelişki" kavramını ve tekçi Marksist bakış yerine çoğulcu bakışı önerdiği (tarihsel zorunluluk, zorunluluğun birliği ve ekonominin belirleyici rolünü bulandırdığı) için eleştirildiğini de söyleyecekir ('Materyalist Diyalektik Üzerine', s. 199).

Ek/ 1. Louis Althusser'in Marksist Epistemolojik Kopuş ve (anti) Hümanizm Değerlendirmesi

Althusser'in, —Marx'ın doktora tezini de katarsak— 1844 *Felsefe Elyazmaları* ve *Kutsal Aile'sinin*, onun, "Gençlik Eserleri" olarak kabul edildiğine; 1845 metinleriyle de (*Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi*) 'epistemolojik kopuş' yaşadığına dair tespitini paylaşmıştım. Bense, kopuşun, kuramsal/epistemolojik anlamda olgunlaşmaya, olgunluğa doğru bir kopuş olmakla birlikte, 'etik' anlamda —maalesef— insanı merkezine alan toplumcu duyarlıktan ('sorunsal'dan) bir tür uzaklaşma olduğunu düşünüyorum. Bakalım bu kopuşu "insancı" açıdan yazarımız nasıl değerlendiriyor.

Althusser, 'Karl Marx'ın 1844 *Elyazmaları*' başlıklı yazısında, *Kapital*'in temel yönelimlerinin, *Elyazmaları*'ndaki 'yabancılaşma, hümanizma, insanın toplumsal özü' kavramsallığında —sezgisel düzeyde de olsa— içerilmiş olduğuna işaret eder: "*Elyazmaları, Marx'ın siyasal iktisatla buluşması'nın, siyasal iktisadi keşfinin sonucudur.*" Ancak, Marx, emekçilerin büyüyen yoksulluğu ile burjuvazinin eşsiz zenginliği arasındaki iktisadi çelişkiden hareket ederken *felsefe* ile buluşmuştur —siyasal iktisadın tüm kavramlarını *yabancılaşmış emekten* çıkarsayan bir felsefeyle. Böylelikle, *Elyazmaları*, "dehasına sahip olsa bile doluluğuna sahip olmayan *Kapital* olarak kabul" edilebilir (*Kapital*'in bir taslağı, projesi, karaması). Ancak, yabancılaşmış emek, her ne kadar anahtar kavramsa da, bu rolü, "*insanın özü*"nden, aşına olduğumuz *ekonomik kavramların* gerekliliğini ve içeriğini çıkaracak bir *İnsan kavrayışı'nın* himayesi ve vekâleti sayesinde *kabul etme[k]* koşuluyla".⁵⁸ Aslında, kopmadan önce felsefeye son şansını veren Marx'tır, —sağlığında asla yayımlamadığı— *Elyazmaları*'ndaki Marx.

Benim, siyasal mücadeleye, —eşitsizliğin, üretim ilişkileri bağlamında aşılmasından da öte— özgürlük, eşitlik, demokrasi talebini de kattığı için ayrıcalı önem atfettiğim "insancı" tavrı, Althusser, kopuşa doğru çıkılacak yolda —epistemolojik hatta— mazur görülmesi gereken bir helalleşme durağı gibi alıyor sanki. Öyleyse, bir de, 'Marksizm ve Hümanizm' başlıklı yazıya bakalım.

Yazı, *Kapital*'den şu alıntıyla başlıyor: "Benim analitik yönte-

⁵⁸ Marx İçin, s. 191, 193, 194.

mim insandan değil, ekonomik olarak verili toplumsal dönemden yola çıkar.” Devrimci mücadelenin hedefi her zaman için “sömürünün sona ermesi” ve dolayısıyla, insanın kurtuluşu için sınıf mücadelesi olduğundan, “hümanizm”in de —âdeta teoriye müsamaha gibi— “devrimci hümanizm/sınıf hümanizmi” olarak alınması gerektiğini söylüyor, Althusser. Hatta, “proletarya diktatörlüğü” ile yaşam alanı tedarik edilecek hümanizm: “kendini şahıs özgürlüğü terimleriyle ifade etmeden önce, devasa mücadeleler aracılığıyla, sınıf diktatörlüğü terimleriyle ifade e[den]”⁵⁹ hümanizm. Dolayısıyla, sınıf farkı ortadan kaldırıldıktan sonra, ancak, yaşanacaktır kişiselleşmiş hümanizm; “sosyalist şahıs hümanizmi”.⁶⁰ Anılan minvalde, Althusser, Marx’ın 1845’ten itibaren, tarihi ve politikayı insanın özü üzerine inşa eden her türlü kuramsallıktan köklü bir şekilde koptuğunu (‘epistemolojik kopuş’) ifade ediyor. Tüm felsefi antropolojilerden ya da hümanizmlerden kopulmuş; —Marx’ın bilimsel keşfiyle bütünlük oluşturacak şekilde— ‘üretici güçler, üretim ilişkileri, üstyapı, ideolojiler, ekonominin son kertede belirleyiciliği’, vb. kavramlar öne çıkmıştır. Bir başka deyişle, Marksizm, söz konusu kopuşla, içsel değişiklikleriyle sorgulanmamış olan “insan doğası/insanın özü” sorunsalını (bilgi teorisi, tarih kavrayışı, siyasal iktisat, ahlak, estetik, vs. ile) burjuva felsefi anlayışına terk ederek yoluna devam etmiş; aslında, tarih teorisine, eski “birey-insan özü kavram çifti”nin yerine yeni kavramları (üretici güçler, üretim ilişkileri, vs.) katmak suretiyle yeni bir ‘felsefe’ kavrayışı da önermiştir, Marx. Şunca teçhizata sahipken, neden diye sormaktadır, Althusser: “Niçin bunca Marksist filozof, bu somut tarihsel sorunları sözümona düşünmek ve ‘çözümlemek’ için Marksizm-

⁵⁹ Agy., s. 270.

⁶⁰ Hatırlatmak isterim; bu kitapta, kendimi, Marksizmin, psikanalitik duyarlılıkla bakıldığında bireyin varoluşsal özerkliğini gözetmeye kuramsal olarak ne denli açık (ve dolayısıyla, psikanalizin yoldaşlığına ne denli müsait) olup olmadığını sorgulamakla sınırlandırıyorum. Mesela, bu yazının yazıldığı 1963 yılında, Althusser, SSCB’de, proletarya diktatörlüğünün geride kaldığı evrede, hümanizmin, “sosyalist şahıs hümanizmi” olduğu kanaatindedir (agy., s. 270). Ancak, Althusser, daha ileride, sosyalist şahıs hümanizmi evresinde, SSCB’nin, proletarya diktatörlüğü döneminin “suistimaller”ini, “kişiye tapma” döneminde aldığı sapkın ve “canice” biçimleri red ve makûm ettiğini de ifade eder (agy., s. 289). Aslında, bu söylenenler, sınıf çatışmasının kalkmasıyla “tahakküm ilişkileri”nin kalkmadığının; mülksüzleştirilenler mülksüzleştirilirken yaşananın kamusallaştırma değil, —parti bürokrasisi/bürokratik parti diktatörlüğü eliyle— devlet adına el koyma olduğunun ve dolayısıyla, hümanizmin umursanmadığının ikrarıdır da.

öncesi *yabancılaşma* kavramına başvurma ihtiyacı hissetmiş gibidirler?”⁶¹

Althusser, 1965 tarihli, '*Reel-Hümanizm Üzerine Tamamlayıcı Not*' başlıklı yazısında ise, hümanizme ilişkin Marksist kaygılarının bir kez daha üstünden geçecektir. Kendi tespitlerindeki özgül farklılığın "reel" sıfatında yattığını vurgular. Ötesi; idealist, soyut, spekülatif hümanizmdir — reel olanın karşıtıdır onlar. "Reel-hümanizm, kendini, içeriği soyut, spekülatif bir nesne değil, reel bir nesne şeklindeki hümanizm olarak sunar." Reel olmayan hümanizmden reel olana dönüş, insanı, "toplumsal ilişkilerin bütünü" içinde esas almakla mümkündür (Feuerbach üzerine tezlerin 6.'sında belirtildiği üzere). Dolayısıyla, reel insana uzanan gerçeklikle temas kurabilmek için toplumsalın içinden geçmek ve toplumsal ilişkilerin bütününe çözümlemek; reel olanı gökyüzünde değil, pratik karşılığıyla yeryüzünde aramak icap eder. "Olayları daha basit dile getirirsek, tüm hümanist ideolojide derinlemesine yer etmiş olan ahlaka başvuru, gerçek sorunların hayali olarak ele alınması rolünü oynayabilir," der, Althusser. Önemli olan "gerçek" sorunları (ekonomik yaşam, politik yaşam, bireysel yaşam) "gerçekten ortaya atmak ve gerçek anlamda çözümlemek için, onları kendi adlarıyla, *bilimsel adlarıyla* anmak gerekir"⁶² —hümanizme, kuramsal değer atfederek değil, pratikte neye işaret ettiğine bakarak yol alınmalıdır.⁶³⁻⁶⁴

⁶¹ Agy., s. 278-279, 291.

⁶² Agy., s. 297, 303.

⁶³ Althusser, *Marx İçin*'de ('Genç Marx Üzerine'), "Marx'ın gençlik eserleri" tartışmasının öncelikle politik bir tartışma olduğunu söylüyor. İlk, sosyal-demokratlar tarafından, Marksizm-Leninizme kuramsal bir karşıtlık olarak sahiplenilmiştir. Filozoflar, ideologlar, din adamları, ya Marksizmin kendi kaynaklarına dönmesinde (olgun Marx içindeki genç Marx'a dönüşmesinde) ısrarcı olmuşlar ya da kendi yaşında ısrar edilecekse, işlenen günahın (felsefenin ekonomiye, etiğin bilime, insanın tarihe feda edilme günahının) itiraf edilmesini talep etmişlerdir. Marx'ın gençlik eserlerinde, *Kapital*'e dek uzanan ve onu içeriden kuran "insanın gerçek hakikati" hattının kalkış noktasını bulanlara karşılık, Althusser, "gençlik eserleri"ne özel ilgiyi, Stalinci dogmatizm eleştirisini kurtuluş/çıkış olarak gören liberal-ahlaki eğilimli derin ideolojik bir tepki olarak değerlendirir. "Kurtuluş, insan, insan kişiliği, yabancılaşma" gibi izleklerle (Marx'ın eserinin "hümanist" yorumu) yeniden buluşulmuş; otuzlu yıllardan o yana "gençlik eserleri", küçük-burjuva entelektüellerin Marksizme karşı mücadelelerinde savaş atı olarak kullanılmıştır.

⁶⁴ H. S. Batişçev de, (*Yabancılaşma Sürecinde Birincil ve İkincil Şahıslar*, Felsefe Dergisi, de Y., 1987, sayı 3'te) insanın kurucu hakikatının tümüyle "ekonomik kategoriler"e indirgenmesinin sorunlu olduğuna değinmiştir: "Marx'ın kendisinde, son

Doğurusu ben, işaret ettiğim birey/insan merkezli duyarlılığı anlamaya müsait olmamaktan öte, Althusser'in itiraz dayanaklarının, Marksizm içi eleştiriye uygun karşılıklar olmadığını da düşünüyorum. Öyleyse, duyarlılığıma zemin hazırlayan "hiyerarşi" ve "tahakküm" meselesinin arkaik derinliği için ikinci ekimize gidelim şimdi de.

Ek/ 2. Murray Bookchin ve Engels Üzerinden Tahakküm Eğilimi ve Hiyerarşileri

Bookchin, Çarlık dönemi Rus devrimci hareketinde etkin olarak rol alıp daha sonra Amerika'ya göç etmiş olan Rus anne-babanın çocuğudur. 1930'larda komünist gençlik hareketine katılmış, 1930'ların sonunda bu hareketin otoriter karakterinin farkına varmış; Eylül 1939 Stalin-Hitler antlaşmasından sonra, Troçkist-anarşist sapmaları nedeniyle komünist hareketten ihraç edilmiş; özellikle Troçki'nin ölümü sonrası, Troçkistlerin Bolşevist otoriterliğiyle hayal kırıklığı yaşamış ve giderek özgürlükçü sosyalist olup anarşist geleneği hiyerarşi ve tahakküme ilişkin sorgulamaları ile zenginleştirmiştir. Yazılarında, hiyerarşi ve tahakkümün, açık sınıf ve sömürü ilişkilerinden daha gerilere uzanan kökleri ile ilgilenir.

Bookchin, öncelikle, *tahakküm*'ün, baskıyı, zorbalığı, hükmetmeyi; *hiyerarşi*'ninse, makamsal sıralanışı, alt-üst ilişkisine göre düzenlenişi ifade ettiğini belirtir. Eğer 'yabancılaşma', bir deyişle, insanın kendi olamaması, her türden ifadesi içinde kendisini özgürce var edememesi ise; yabancılaşmanın aşılmasının önün-

derece paradoksal görünen bir durumla karşı karşıyayız. (...) *Kapital*'in yazarı, bir yandan, tarihin bir eseri ve aynı zamanda onun daimi bir öncülü olarak insandan söz ederken, şu olgudan yola çıkıyor: Bir öncül olarak da insan, 'sadece kendi eseri ve ürünüdür.' Toplumsal bağları ve ilişkileri içinde ele alındığında, toplumsal insan, kendi tarihinin yaratıcısı ve dolayısıyla (bu anlamda), kendisinin de yaratıcısı oluyor; o zaman, sadece, İnsan'ın somut tarihi yapıcı etkinliklerinin mantığını bilmek gerekiyor." Ancak, çözümlemenin o yönde yürümediğini; Marx'ın, *Kapital*'de, ancak, "ekonomik kategorilerin kişileştirilmesi" üzerinden anlaşılabilir olan insanı muhatap aldığını; sadece toplumsal ilişkilerin bir ürünü olarak tanınan insanla 'tarihin ve kültürün yaratıcısı insan' savının örtüşmediğini belirtiyor, Batişçev. "Kendi kendilerinin ürünleri ve eserleri olmayan", daha çok, "ekonomik karakter-maskeleri" altında şeyleşmiş roller içinde tanınan kişilerdir, Marx'ın insanı. "Çünkü, insanlar, 'kendi ürünleri ve eserleri' olarak davranış göstermiyorlar; daha çok, 'ekonomik karakter-maskeleri' (...) takınan, şeyleşmiş rollerinin gitgide içine giren, belli bir veçhe göstermeyen kişilikler olarak görünüyorlar."

deki engel de —sınıfsal olanın bir adım daha ötesine geçiyoruz— kişiye baskı uygulayan, zorbaca dayatmalarda bulunan, hükmeden “tahakküm hiyerarşileri” ve bunların, bireylerin içindeki (ruhsal dünyalarındaki) uzantılarıdır. Murray Bookchin’in deyişiyle, insanlığın ve kaçınılmaz olarak Marksizmin en temel sorununu buradan kaynaklanır: ‘Özgürlük’ ya da ‘tahakküm mirası’ arasında seçim yapmak.

Tahakküm hiyerarşileri ve tahakküm kültürü, kaba sınıf bakış açısı ile anlaşılacak ve devrimci toplumsal müdahalelerle aşılabilecek kadar basit değildir, Bookchin’e göre (de!). Çünkü, çok farklı üretim ilişkileri içinde, binlerce yıldır, insanın kendisine karşın kurageldiği; insanın insana, erkeğin kadına, yaygın cinsel seçim sahiplerinin bu anlamda azınlıkta olanlara, tanımlanmış mutluluk anlayışının hazcılığa, aklın bedene ve ruha, yaşlının gence, çoğunluğu oluşturan soyların azınlıkta olanlara, kentin kıra, yönetici seçkinlerin yönetilenlere, insan eliyle teknolojinin doğaya dönük tahakkümü, çok karmaşık ruhsal, kültürel ve toplumsal bir doku sunmaktadır. Bir başka deyişle Marksizm, her türden toplumsal görüngüyü, üretim araçlarının mülkiyeti eksenine indirgerken; tahakküm ilişkileri anlayışı, aynı prizmadan geçse de, çok farklı kırım ve dağılımları olan ışınsal bir yelpazeyi kapsamaktadır. Bu anlamda da, Bookchin’in 1971 tarihli, *Kıtlık Sonrası Anarşizm* isimli kitabında vurguladığı üzere, indirgemecilikle yetinemeyenler için; sınıftan çok hiyerarşi, sömürden çok tahakküm, salt devletin ortadan kaldırılmasından çok özgürleştirici kurumlar, adaletten çok özgürlük, tanımlanmış mutluluktan çok haz önem kazanmaktadır.

Bookchin’e devam edeceğimiz ama ben bu noktada, Engels’le ve onun *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*⁶⁵ adlı eseriyle kısa bir temas kurmak istiyorum; zira, ‘ailenin, özel mülkiyetin ve devletin’ ortaya çıkış süreçleri, bir bakıma, tahakküm hiyerarşilerinin yapılanışının da tarihçesi olarak alınabilir. Engels, 1884’te yayımladığı bu çalışmada, büyük ölçüde Morgan’ın bulgularından yararlanır. 1860’lı yıllara dek, Musa’nın Beş Kitabı’na bağlı kalınarak benimsenmiş olanların tersine, ailenin tarihçesinin hiç de ataerkil yapılanma ile başlamadığını, ailenin; 1. Grup halinde evlilik, 2. İki-başlı aile, 3. Ataerkil aile ve 4. Tek-eşli evlilik olmak üzere, çok uzun bir değişmeler süreci yaşadığını saptar.

⁶⁵ Çev. Kenan Somer, Sol Y., 1974.

Bu aşamalardan ilk ikisinde, yani, grup halinde evlilik ve karı-koca evliliğinin ilk basamağı olan iki-başlı ailede, çocuklar yalnızca anaya aittir ve komünist ev ekonomisi geçerlidir. Aynı anadan gelenler bir 'gens'i oluşturur. Ataerkil aileye geçilirken, tek-eşlilik belirginleşmiş, gensin yapılanması baba üzerinden olmaya başlamıştır. Yani, babanın hukuku egemen olmuştur. Ancak, evliliğin bozulmazlığı ve erkeğin kesin, yadsınılmaz erki, özel/bireysel mülkiyetin ilkel komünal mülkiyet üzerindeki zaferi, gerçek tek-eşli evlilik aşamasında yaşama geçmiştir. Bu ise, insanlığın 'uygarlık' aşamasıdır. (Engels, daha önceki aşamaları, 'yabanılık ve barbarlık' dönemleri olarak anar.)

Ataerkil aile yapılanmasının öne çıkmaya başladığı aşamada, 'servet' kaygısı ağır basmakta ve babalık hukuku da servet birikimini kolaylaştırmaktadır. Bu ise beraberinde, genslerin birliği demek olan 'tribüler' arasındaki ganimet savaşlarını ve tribüler arası 'köleleştirme'yi getirmiştir. Ancak, hukuku baba üzerinden tanımlansa da, mülkiyet, genslere aittir. Mülkiyete ilişkin çatışmaların aynı tribü içine uzanması ve tribü içi köleleştirmelerle, 'efendiler ve köleler', 'sömürenler ve sömürülenler' ayrılaşmasının başlayıp 'gentilice' (gens yapılanmasına ait) toplumsal örgütlülüğün kesin tasfiyesi, bildik tek-eşlilik döneminde (uygarlık evresinde) ortaya çıkmıştır. Özel mülkiyetin, komünal mülkiyet üzerindeki kesin zaferi de bu dönemdedir. Engels, Atinalıların, yanyana yaşayan tribülerin basit bir konfederasyonu yerine — Amerika'da hiçbir yerli halkın atmadığı adımı atarak— tek bir halk halinde kaynaşmanın örneğini verdiklerinin; öylelikle, "ulusal bir Atina hukuku, tribü ve genteslerin kanuni âdetleri üstünde bulunan bir genel hukuk"⁶⁶ doğduğunun da altını çizer. Bütün halk; gens, fratri ve tribülerine bakılmadan, üç sınıfa bölünmüştür: Soylular, çiftçiler ve küçük zanaatçılar. Kamu görevleri sadece soylulara verilir. Pazar için üretimle birlikte, herkes toprağı kendi hesabına ekmeye başlar ve bireysel toprak mülkiyeti ortaya çıkar. Yalnızca ürünlerin değişimi ile yaşamını kazanan 'tüccarlar' belirir. Giderek, öteki tüm metalarla değişimi olanaklı kılan evrensel meta, 'para' da çıkagelir. Ödünç para verilmesi (faiz ve tefecilik olgusu), toprakların para karşılığı alınıp satılması ve toprağın ipoteği ekonomiye katılır. Böylece anayasaya da, tam anlamıyla yepyeni bir unsur girer: 'özel mülkiyet'. Artık,

⁶⁶ Agy., s. 154.

yurttaşların haklarını ve görevlerini belirleyen, onların mülkiyete dayalı güçleri olur ve 'devlet' icat olunur. "[S]adece toplumda başlamış bulunan sınıflar halindeki bölünmeyi değil, ayrıca, mülk sahibi sınıfın hiçbir şeye sahip olmayan sınıfı sömürme hakkını ve onun üzerindeki egemenliğini de sürdürüp götürən bir kurum"⁶⁷ olarak, devlet. Bu arada, kendi gentesleri, kendi fratri ve tribüleri içinde, kendisini bizzat kendisi koruyan gerçek silahlı halk yerine devlet otoritelerinin hizmetinde ve bu yüzden halka karşı kullanılabilen bir kamu gücü de doğmuş olur.

Buraya dek Engels'ten yararlanılarak aktarılmış olanlardan, tahakküm ve hiyerarşi sorunu adına, şu sonuçlar çıkıyor: 1. Özel mülkiyete dayanan sınıfsal tahakküm olgusu, uygarlık evresinde ve bildik tek-eşli evlilik aşamasında belirginlik kazanmıştır. Halbuki (Engels altını öyle bir duyarlılıkla çizmese de), 2. Hiyerarşik yapılanmaların ortaya çıkışı daha önceye (özellikle de, ataerkil evlilik aşamasına) uzanır. Bu noktada Bookchin'e dönelim.

Bookchin'in, *Özgürlüğün Ekolojisi/ 'Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü'*⁶⁸ isimli, ilk basımı 1982'de yapılan kitabından yararlanarak, az önce sözünü ettiğimiz ataerkilliğin, gerçek özel mülkiyet ilişkileri ve sınıf çatışmasının belirginleştiği evrelerden önce ilgili toplumlarda ne gibi gelişmelerle kendini gösterdiğini anlamaya çalışalım.

Erken neolitik köy toplumlarında (ilkel komünal toplumlar-da), çocuk doğurma, yetiştirme ve hane yaşantısı önemli olduğu için, kadının konumu belirleyicidir ve ana üzerinden yaşanan özdeşlikler toplumun yapılandırıcı unsurudur. Ne cinsiyetler, ne yaşlılarla gençler, ne de insanla doğa arasında herhangi bir hiyerarşik ilişki söz konusudur. İnsanla insan ve insanla doğa (canlı veya cansız) arasındaki farklılıklar; farklılıkların biraradalığı, zenginliği şeklinde yaşanır. Şeyler ve ilişkilerin, aşağılık ve üstünlük çerçevesinde değil, kendi biriciklikleri içinde kavrandığı bir yaşam anlayışı vardır. Sözgelimi; anne, çocuğunu gölgeye götürmez, onunla birlikte gider; insan, toplumsal yararlılık adına kullandığı şeyin sahibi değildir, onunla birlikte yaşar. Bookchin'in deyimiyle bu 'organik' toplumlarda, 'indirgenemez asgari' ilkesi geçerlidir. Yani, maddi yaşam araçları kimsenin mülkiyetinde değildir ve herkes için güvencelendirilmiştir. Maddi yaşam araç-

⁶⁷ Agy., s. 151.

⁶⁸ Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, 1994.

ları, buyurganlık ve itaatın değil; paylaşmanın, toplumsal katılım ve yararcılığın araçlarıdır. 'Özgürlük' ve 'eşitlik' kavramları yoktur, çünkü bunlar, yaşamın içinde örtük olarak vardır.

İnsan yavrusunun bakımının, bedensel ve zihinsel gelişmesinin, diğer canlıların yavrularından farklı bir özene gereksinmesi, uzun süreli olması, kadını eve bağlayan başlıca etkidir. Ancak bu durum, kadının değerini artıran bir koşuldur aynı zamanda. Giderek, avlanan, doğaya yüzünü dönen erkek olur. Başlangıçta, bu konumsal farklılık, yani, kadının edilgen ve eve bağlı; erkeğinse, etkin ve doğaya müdahil oluşu, cinsiyetler arasında hiyerarşik bir yapılanma yaratmamıştır. Ne var ki yaşam araçlarıyla etkinliği artıkça, erkek, fiziksel ve konumsal olarak kendisini görece farklı bir yere koymaya, erkeksi değerleri öne çıkarmaya başlar. Bu aşamada, ana tanrıçanın önemini yitirmeye yüz tutması; tanrıçaların yanına, onların ayartısına kapılmamaya özen gösteren tanrıların eklenmesi, toplumsal yönsemelerin bilinç dışında bulduğu karşılıklar adına ilginçtir. Dikkat edilirse, bu noktada, bildik anlamda sınıfsal bir ayrımlaşma veya el konulacak toplumsal bir artı-değer henüz yoktur ama cinsiyetler arası hiyerarşik bir dizilim kendisini göstermeye başlamıştır.

Erkeğin doğa üzerindeki tasarruf olanaklarının genişlemesi ve ayrı bir güç odağı olarak önem kazanmaya başlaması, toplumsal konumları itibarıyla yaşlıların da öne çıkmasını getirmiştir. Ekonomik etkinliklerin belirleyiciliği, bu etkinlikler içinde yer alamayan yaşlıların, kültürel ölçütleri belirleyen otoriteler —bir başka deyişle, toplumun ideolojik çerçevesini belirleyenler— olarak kurumsal bir işlev kazanmalarını da doğurmuştur. Böylece 'gerontokrasi', otoritenin ideolojikleştirilmesi ile birlikte, toplumun hiyerarşik yapılanmasındaki ilk öge olmuştur.

Eril değerlerin belirginleşmeye başladığı bu süreçte, öne çıkan otorite odaklarından (hiyerarşik merkezlerden) biri de, 'şamanlar'dır. Şamanlar, doğa ile alışverişte yaşanan ve dönemin insanına gizemli gelen güçlükleri çözümlemeyi üstlenen, kendilerine insanüstü güçler vehmedilmiş bireylerdir. Büyülü güçleri olduğu varsayılan ama bu güçleri yaşam içinde sınanmak durumunda da olan bireylerdir bunlar. Bir yandan, doğaüstü güçlerle aynı doğaya müdahale etmek durumundaki insanın umutları arasında uzlaşmayı temin eden yararcı bir konumdadırlar; bir yandan da, bu bağlamda becerileri toplumsal sorgulamaya açıktır. Şamanların bu zaafı, onları, ekonomik üretkenliğin dışında

olan ama topluma biçtikleri öğretisel çerçeve ile toplumda bir itaat odağı oluşturan yaşlılarla yakınlaştırmış ve böylece, toplumsal ahlak ve inanç mercileri aynı hiyerarşik eksen üzerinde buluşmuştur. Öte yandan, boylar kalabalıklaştıkça klanlar, kabileler ve kabile federasyonları tarzında farklılaşmalar ve çıkar çatışmaları ortaya çıkmış; çatışmalar, şiddete eğilimli erkeksi değerleri askeri güçlere doğru yoğunlaştırınışı, fiili toplumsal desteklere gereksinimleri olan yaşlılarla şamanlar da —bilvesile— askeri gücü kullanan erkek dünyası ile bağlaşmaya girer olmuştur.

Hiyerarşik kalkış noktası müphem gibi gözüken dinsel inanış ve kurumların, nasıl da kendine özgü bir tahakküm hiyerarşisi oluşturduğunu çok güzel betimleyen Bookchin, ruhani birliğin, “kendisini, bedeni yalnızca ruhlar için bir kap olan şamanın toplumsal savunmasızlığından kurtararak, insanlık ile giderek insanbiçimci hale gelen tanrılar (tanrılar artık, organik toplumun çevresini kuşatan doğa ruhları ile karıştırılmamalıdır) arasında evrensel bir komisyonculuk firması rolünü üstlendiğini” söyler. Teoloji, kehanet karşısında üstünlük kazanmaya başlamış; evrenin kökenleri, işleyişi ve kaderiyle ilişkili —hâkimiyet epistemolojisiyle yüklü— görünüşte akılcı açıklamalar, büyüünün yerini almaya başlamıştır. Günahkâr insanın ‘suçunu’ ve tanrıların ‘memnuniyetsizliğini’ ileri sürebilmek imkânıyla, ruhani birlik, artık, şamanın yoksun olduğu başarısızlığa karşı bağışıklık ayrıcalığını kazanmış; böylelikle, “şamanın, toplumsal statüsünü ilkel toplumda tipik bir şekilde güvencesiz hale getiren *teknik* başarısızlıkları, ortaya çıkmakta olan ruhban tarafından, topluluğun kendisinin *ahlâki* başarısızlığının kanıtı olarak yeniden yorumlanabilmiş”; eski insanlığın *Kitab-Mukaddes*’te anılan —kuraklık, hastalıklar, seller, çekirge istilaları ve savaştaki yenilgiler türünden— dertleri, “yalnızca kötü niyetli ruhların esrarlı işleri olarak değil, öfkeli tanrıların topluluğun günahları için verdiği ceza olarak yeniden yorumlanabilmiştir.”⁶⁹ Tevrat’ı eşsiz kılanın kendi kendini üretmesi olduğunu (“tanrının iradesi tanrıdır”) vurgulayan Bookchin, şöyle devam eder: “O’nu açıklamak için hiçbir kozmogoni, ahlak ya da akılcılık gerekli değildir ve insanın ödevi sorgusuzca itaat etmektir.”⁷⁰ Animizmin ve evrenin kuruluş öyküsü —şeylerin düzeni doğadan doğaüstüne gitmek yerine,

⁶⁹ Agy., s. 184.

⁷⁰ Agy., s. 199.

doğaüstünden doğaya doğru gitmek suretiyle— tersine çevrilmiştir. “Bu düzeni açıklamak için âdetlere, yasaya ya da teoriye başvurmak gerekmez; Tanrının —*sui generis* bir tanrı— aşkın iradesi bu düzeni emretmiştir. Onun kadiri mutlaklığını sorgulamak insana düşmez.”⁷¹ Böylece, Atina üzerinden Avrupa kültürünü dölleyen ve İbranilerden esinlenen dinsel inanış ve kurumsallık, önce feodalitenin açıktan bağlaştığı olmuş, daha sonra da burjuva tahakküm hiyerarşilerine itaat ideolojisinin ruhsal dinamiklerini beslemiştir. Ne yazık ki, ‘sosyalist’ deneyimlerdeki, seçkin parti bürokrasilerine sorgusuz itaatin mayasında da benzer dinamiklerin payı vardır.

Bütün bunlar bize, henüz daha sınıfsal bir farklılaşma ve sömürü olmayan bir aşamada, toplumsal zoru (tahakkümü) kurumlaştırmaya yatkın çekirdeklerin (hiyerarşik odakların) gelişebilmesini ve tahakküm mirasının ‘arkaik’ derinliklerini göstermesi bakımından ilginçtir. Engels’i okuduğumuzda ise, asıl vurgunun, sınıfsal çelişki/çatışma ve iktidara (devlete) ilişkin olduğunu görürüz; Marksizm —Marksist siyasi pratik—, siyasi ivcenliği ve duyarlılığıyla sözü edilen çatışmaları ve bu çatışmaların ürünü olan devleti ortadan kaldırmaya yoğunlaşmıştır. İktidarın fethinden sonra her şeyin kendiliğinden tersi bir süreç izleyeceğine (tahakküme dönük, ruhsal/bireysel gereksinmelerin ve eğilimlerin kalkacağına) inanır. O nedenle de, tahakkümün nesnel unsurlarının tasfiye edildiği süreçlerde (yani, ‘sosyalizm’ pratiklerinde) tahakküme dönük bireysel eğilimlerin ve kurumsallıkların neden süregittiğinin doyurucu bir açıklaması Marksizm çerçevesinde pek olanaklı değildir.

Ek/ 3. Agnoli, Mandel, Gramsci ve Marksizm

Türkçeye, *Çağdaş Toplum ve Marksizm*⁷² adıyla çevrilmiş, Almanca özgün adının karşılığı “Açık Marksizm: Dogmalar, Ortodoksluk ve Gerçekliğin Kural Tanımazlığı Üzerine Bir Konuşma” olan metne göz atmanın —tartışageldiklerimiz bağlamında— ilginç olacağını düşünüyorum. Bu metin, Johannes Agnoli’nin, söz konusu başlık altında, Ernest Mandel ile konuşmalarını kapsıyor. Bu görüşme çerçevesinde Agnoli, Marksizmin, günümüz burjuva toplumlarını (değiştirmek bir yana), yorumlamada da eksikli

⁷¹ Agy., s. 200.

⁷² Ernest Mandel, görüşen Johannes Agnoli, çev. Nail Satlıgan, Kardelen Y., 1993.

olduğunu savunurken; Mandel, yaşanan kuramsal bunalımın, Marksizme değil, Stalinci geleneğe ait olduğunu savunuyor.

Konuşmanın metnine yazılan eklerde Agnoli; Mandel'in, Marksizm adına dile getirilen tüm sorunları "insicam [bütünlük] ve zarafet" içinde halleden yanıtlarının doyurucu olmadığını, bu yanıtların olsa olsa, Marksist ortodokslukla dogmacılığı örtüştüren şeyler olduğunu vurgular. Ortodoks Marksizmle açık Marksizmi eş anlamlı olarak gören Mandel'e karşılık Agnoli şunları söyler: "Yalnız şaşırtıcı olan, böyle bir 'açıklığın'; dev bilgiler, veriler, tecrübeler ve amblemler koleksiyonu gibi her defasında emre amade duran, kendi içine kapalı bir sistemden beslenmekte olmasıdır." Böylelikle, koleksiyonun sahibi, kendisine sorulacak her sorunun cevabından emindir; her şey daha baştan sağlama bağlanmıştır. Nitekim, Mandel de, Agnoli'ye göre, söz konusu koleksiyona bol keseden el atmakta ve hiçbir güçlüğün başını ağrıtmamasına izin vermemektedir. Mandel'e göre Marksizmin bunalıma girmeyişi, muazzam bilgi hazinesinde her zaman bir çözümün, bir çıkış yolunun bulunması sayesinde. Agnoli'ye göreyse, Marksizm ancak, bunalımları kışkırttığına ya da ürettiği sürece bunalıma girmeyecektir.⁷³

Bu konuşmanın, tahakküm sorunsalı çerçevesindeki önemli bölümlerinden biri, "sosyalist devlet" tartışmasıdır. Konuşmanın bir yerinde Mandel şunları söyler: "Devletten söz ettin. Marx ile Engels'in yazılarını, hatta Lenin'in yazılarını didik didik etsen, sosyalist bir devletin sözünün edildiği, herhangi bir yer, tekrar ediyorum, tek bir yer bulamazsın. Komünizmin ilk evresi olarak sosyalizm, Marksçı ortodokslukta ne meta üretimiyle, ne de sınıfların varlığını sürdürmesiyle, dolayısıyla devletle bağdaşabilir." Sosyalist devlet, dolayısıyla sosyalist devletler topluluğu diye bir şey olduğu, siyasetin yön verdiği, Marksist olmayan bir dogmadır sadece; "[d]erken bu dogmayı, Marksist ortodoksluk diye satmaya kalkış[mışlardır]"⁷⁴ da.

Mandel, ayrıca, Lenin'in dile getirdiği —alabildiğine ortodoks, doğru ve kendilerinin sahiplendiği yoruma da uyan—, Marksizmin devlet yönelimini belirleyen üç ögenin birliğine işaret eder. Marx ve Lenin'e göre, kapitalizmden sosyalizme sıçrayış, şunlar olmadan olanaksızdır: "1. Burjuva devletin —

⁷³ Bu paragraf için bkz. agy., s. 108.

⁷⁴ Agy., s. 10

Marx'ın Paris Komünü'nü değerlendirirken kullandığı deyimle, eski devlet makinesinin— parçalanması; 2. Proletarya diktatörlüğü, yani geçiş döneminde bir işçi devletin inşası ve 3. Bu devletin özel türde bir devlet; ortaya çıktığı andan itibaren körelmeye başlaması gereken ve sınıfsız sosyalist toplumda körelmiş olan bir devlet olduğunun anlaşılması.”⁷⁵ Bir başka yerde ise şunları ekler: “[D]evlet güçlenecek olursa en vahşi biçimleri: işkenceler, toplama kampları, vb. dahil, devlet terörünün, devlet zorunun ve devlet keyfilığının tehlikelerini yok etmek mümkün değildir. Ancak devlet zayıflar ve birer devlet organı olmayan toplumsal denetim organlarının bugünkünden nitelikçe daha fazla kudreti olursa, bu keyfi ve zorba gelişmenin yarattığı tehlikelere fiilen gem vurulmuş olacaktır.”⁷⁶

Peki, sosyalist pratiklere baktığımızda; işkenceler, toplama kampları dahil, devlet tahakkümünün yaşanmamış bir örneği kalmış mıdır? Mandel de bu gerçekleri yadsıamaz ama bu günahları Stalinci yanlısamanın hanesine yazmak koşuluyla. ‘Sosyalist’ devrimlerin, proletarya diktatörlüğü bile değil, parti seçkinlerinin bürokratik tahakkümünden öteye geçmemesinde; acaba, tahakküm eğilimlerinin bireydeki arkaik derinliğini görmemenin, tahakkümden arınmış bir toplum kurma savına ‘öncülük’ eden örgütlerin (partinin) kendi içinde tahakkümden arınma ve sosyalist devrim mücadelesini, aynı zamanda, özgürleştirici bir kültür mücadelesi olarak (da) değerlendirememelerinin bir rolü yok mudur? Mandel, bu türden sorular karşısında, obsesif bir kuşkuçuluk göstermektedir: “Yani aşırıya kaçacak olursak, örgütlerin her türlüşünün işe yaramaz olduğunu söylememiz gerekir. Bu ise, bizi mutlak bir kısır döngüye götürür; çünkü bireysel özgürleşme burjuva toplumunda tanım gereği, hele bir burjuva devleti karşısında kesinlikle olanaksızdır. İçinde sakladığı riskler yüzünden, örgütlenmenin her türlüşünü mahkûm etmek, baskının kalıcılaşmasıyla aynı kapıya çıkar.”⁷⁷ Yani Mandel; kırk katır mı, kırk satır mı diye dayatıyor! Ancak insafa geldiği bir yerde; sosyalist devrim yapıldıktan sonra, sınıfsız bir toplumun inşası sürecinde, yani yeni bir kimliğin kurulmasının nesnel-maddi ön koşulları oluştuğunda, emekçilerin bilinçsel dönüşümünün de

⁷⁵ Agy., s. 16.

⁷⁶ Agy., s. 21, 22. Ayrıca, bkz. ‘Ek/ 5. Proletarya Diktatörlüğü’.

⁷⁷ Agy., s. 91.

mümkün olacağını söylüyor. Agnoli ise sorunu şöyle belirliyor: "İlk bakışta ortodokslar haklı görünürler: Devrimci bir hareket, ancak sağlam dokulu bir teoriye, daha doğrusu: dünya görüşüne sahipse başarılı, teknik açıdan etkin olur. O yüzden disiplin ve düşüncede şaşmazlık, devrimci örgütün (çoğunlukla 'demir' diye adlandırılması bir rastlantı olmayan) disiplininin tamamlayıcı unsuru sayılır."⁷⁸ Ama derdimiz, yalnızca iktidarın fethi anlamında teknik bir başarı değilse, gerçekten özgür ve farklı bir dünya kurmak istiyorsak, bu duyarlılığı nihai zaferden sonraya erteleyebilir miyiz? "Parti, burjuva iktidar ve egemenlik örgütlenişinin, 'proleter' bir ayna görüntüsünün özelliklerini bol bol sunuyorsa"⁷⁹ tahakküm hiyerarşilerinden arınmış bir dünyanın kurulumunda inandırıcı ve bağlayıcı olabilir mi? Marx, bir egemenlik aracı olarak devletin, özgürleşme aracı haline gelmeye elverişli olmadığını söylemişse, aynı siyasi eleştirelliğin, sosyalist siyasi örgütlülüğe de yöneltilmesi (Marksizm tutarlı olacaksa) gerekmez mi? Parti, hem etkin bir biçimde siyasete müdahale eden, hem de, bunu yaparken üyeleri için özgürleşmeyi şimdiden var edebilen bir yapı olamaz mı?

Geldiğimiz bu noktada, konuyu biraz daha zenginleştirmek için, 'sivil toplum' kavramına ortodoks Marksizmin ve Gramsci'nin yaklaşımlarını ele almak istiyorum. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'nın*⁸⁰ önsözünde, sivil toplumun anatomisinin de, ekonomi politiğin içinde aranması gerektiğini; Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu'nda*,⁸¹ devletin, yani siyasal düzen alanının bağımlı (tali); sivil toplum, yani 'ekonomik ilişkiler' alanının temel öge olduğunu; yine Marx, *Alman İdeolojisi'nde*,⁸² içinde bulunulan aşamadan önceki tüm tarihsel dönemlerde, var olan üretici güçlerce koşullanan ve daha sonra da bunları koşullayan karşılıklı ilişkiler biçiminin 'sivil toplum' olduğunu; sivil toplumun, üretici güçlerin gelişmesinin belirli bir aşamasında bireylerin karşılıklı maddi ilişkilerinin tümünü kapsadığını söyler. Marx —en fazla— karşılıklı ilişkilerden, yapı ile üstyapı arasındaki etkileşimlerden söz etse de, ona göre birincisi asıl ve belirleyici olan; ikincisi ise, ikincil ve bağımlı olandır. Sivil

⁷⁸ Agy., s. 110.

⁷⁹ Agy., s. 111.

⁸⁰ Çev. Sevim Belli, Sol Y., s. 23.

⁸¹ Çev. C. Karakaya, Sosyal Y., s. 79.

⁸² Çev. Sevim Belli, Sol Y., s. 58, 106.

toplum, yapısal olanın kendisi ya da olsa olsa, bir tür, izdüşümsel görünümüdür.

Gramsci'de ise sivil toplum yapısal değil, üstyapısal bir momente aittir. Ayrıca üstyapı da iki büyük düzey olarak kavranmalıdır. Bunlardan biri, özel denilebilecek alanı kapsayan 'sivil toplum'; diğeri ise, devlet olarak isimlendirilebilecek, 'siyasal toplum'dur. Gramsci için sivil toplum, 'karşılıklı maddi ilişkilerin tümü'nü değil, ideolojik-kültürel ilişkilerin tümünü; ticari ve sınai yaşamın tümünü değil, tinsel ve düşünsel yaşamın tümünü içermektedir. Devlet ise, hukuksal iktidar yoluyla yaşama geçen bir egemenlik aygıtı veya komuta işlevine tekabül eder.⁸³

Gramsci, 1918'deki bir makalesinde şöyle söylüyor: "Öncül (ekonomik yapı) ile sonuç (siyasal örgütlenme) arasındaki ilişkiler hiçbir zaman basit ve doğrudan değildir; bir halkın tarihi yalnızca ekonomik olgularla belgelenemez."⁸⁴ Yine Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde; ekonomik moment/etik-politik moment, gereklilik/özgürlük, nesnel/öznel karşı tezleri üzerinde durur. "Arınış (catharsis) terimi, salt ekonomik olan bir momentten, etik-politik bir momente geçişi; yani yapının insanların bilincinde geçirdiği bir dönüşümle, üstyapı haline gelişini anlatmak üzere kullanılabilir. Bu aynı zamanda nesneden öznele, gereklilikten özgürlüğe geçişi de temsil eder."⁸⁵ Bu üç karşı tezin her birinde de asal ve belireyici olan 'üstyapı'dır. Üstyapı, bir arınış durağıdır (momentidir). Sözgelimi, Hegel'de, gerekliliğin bilinci olarak yansıyan şey, Gramsci'de, kişinin özgür istenci ile dönüştürülebilecek olan şeydir. Kişi, etkin etik-politik tavrı ile tarihsel ve şimdiki nesnelliği alımlayan, ona müdahale eden ve değiştirebilen; bir başka deyişle nesnelliği, belli bir etik-politik amaç için araç kılabilendir. Ve böylece, *Hapishane Defterleri*'nde söylediği üzere: "Yapı insanı baskı altında tutan, onu kendi içinde eriten ve edilginliğe mahkum eden dışsal bir koşul olmaktan çıkar ve yeni bir etik-politik biçim yaratmaya yarayan bir özgürlük aracına ve yeni kişisel girişimlerin bir kaynağı haline dönüşür."⁸⁶ Bu

⁸³ Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı/ Norberto Babbio, çev. Arda İpek, Savaş Yayınları, 1982. Ayrıca, bkz. *Sivil Toplum ve Devlet* (derleyen John Keane) içinde, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 91-118.

⁸⁴ Gramsci ve..., s. 24.

⁸⁵ Gramsci ve..., s. 24. Ayrıca, bkz. *Hapishane Defterleri*/ çev. Kenan Somer, Onur Y., 1986, s. 248, 249.

⁸⁶ Gramsci ve..., s. 25.

noktada, Marksist kuramdaki; 'kendinde sınıf olanın', 'kendisi için sınıf' olma iradesinden dem vurulabilir. Ancak, ince ama önemli bir vurgu farkı ile, orada sözü edilen irade, başka türlü olamayacak olan nesnelliğin dönüşümüne (sınıf çatışmasının aşılmasına) ebelik etmek, omuz vermektir. Bu beraberinde; nesnelliğin dönüştüğü, mülkiyetin toplumsallaştırıldığı durakta (kapitalist nesnelliğin karşı tezinin yaşama geçtiği aşamada) insan unsurunun da kendiliğinden değişeceği varsayımını getirir. Bunun böyle olmadığını 'sosyalist' deneyimler gösterdi: Değişen nesnellik, değiştireni doğrudan doğruya belirlemiyor; değiştirenin izlerini taşıyor. Bir başka ifadeyle; eğer değiştiriciler değiştirme pratiklerine, o pratiğin etiğine, tahakkümü aşma kültürünü yedirememişlerse; yeniden kurulan nesnellik, mütehakkim öz-nelliğin aracı oluyor. İlginçtir; Lenin'in 1922'de, Parti'nin 11. Kongre'sine verdiği 'Politik Rapor' da aynı kapıya çıkıyor: "Eğer yenilerin kültürel düzeyi, yenilenlerden daha yüksekse, kendi kültürlerini bunlar üzerinde baskın kılarlar; eğer karşıtı geçerli ise, yenilenler kendi kültürlerini yeniler üzerinde baskın kılarlar."⁸⁷

Ve Rosa Luxemburg ekliyor: "Yalnızca engellenmeyen, coşan yaşam yeni bir biçime bürünebilir, yeni çareler düşünüp bulabilir, yaratıcı güce ışık tutabilir, her yanlış girişimi kendisi düzeltebilir. Sınırlı özgürlüğe sahip ülkelerin toplumsal yaşamı; yalnızca, demokrasinin kapı dışarı edilmesi sonucu olarak, bütün ruh zenginlikleri ve gelişimin yaşayan kaynakları kesildiğinden, öylesine yoksul, öylesine sefil, öylesine katı ve verimsizdir." Sosyalizm yaşayan bir sosyalizm olacaksa, burjuvazinin yüzyıllar süren hâkimiyetinde horlanmış olan kitlelerin tam bir ruhsal değişikliğe ihtiyaç duyacaklarına işaret eden Luxemburg, tehlikeye de parmak basar: "[Ö]zgür bir düşünce mücadelesi olmaksızın her halk kurumunda yaşam ölür, yalnızca bürokrasinin faal unsur olarak kaldığı yaşamın bir taklidi halini alır. Toplumsal yaşam yavaş yavaş uykuya dalar, tükenmez enerjiye ve sınırsız deneyime sahip birkaç düzine parti önderi yön verir ve yönetirler."⁸⁸

Buraya dek, hiyerarşik yapılanmaların; örtük bir biçimde de olsa, tahakküm ilişkilerine nasıl yatkın bir zemin hazırladığını; hiyerarşik ilişkilerin, giderek devlet ve o devletin karşısında olan

⁸⁷ Gramsci ve..., s. 35. Ayrıca, bkz. *Sivil Toplum ve Devlet*, s. 114.

⁸⁸ *Diktatörlük Sorunu/ Rosa Luxemburg*, çev. Nuri Çolakoğlu, Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi-II, Bilgi Yayınevi, 1976, s. 668, 669.

ideolojiler de dahil olmak üzere, nice tahakküm örüntüsünde nasıl boy verdiğini gördük. Hiyerarşik yapıların boy vermesi ile gürültüye giden unsurlardan biri de 'doğa'dır. Anacıl kültürün geçerli olduğu 'ortaklaşmacı' (komünal) yaşantıda, insan ve doğa, herhangi bir ast-üst değerlendirmesi olmaksızın, aynı bütünlüğün birbirini zenginleştirici parçaları olarak biraradalıklarını korur ve insan doğayı, ondaki ruhu tanıyıp onunla konuşacak, onun huyunu suyunu gözetecek denli muhatap kabul ederken; insanın insana tahakkümü, insanın doğaya tahakkümü şeklinde yansıma bulmuş ve giderek doğa, meta ilişkilerinin bir aracı olmuştur. İnsanın doğa üzerindeki hiçe sayıcı tahakkümü, öyle bir boyuta varmıştır ki 'toplumsal kurtuluş'tan sonraya ne kadar doğa kalacağı ciddi bir endişe kaynağıdır. Hiyerarşik kültürün insanın doğa ile ilişkilerindeki belirleyiciliğine ilişkin şunu da ekleyebiliriz: İnsanın doğaya dönük tahakkümü yalnızca meta ilişkileri ile sınırlı değildir; çünkü o ilişkilerin tasfiye edildiği 'sosyalizm' pratiklerinde de 'ilerleme' adına doğanın nasıl hiçe sayıldığını, tahakkümün nesnel/maddi dayanakları kaldırılrsa da, tahakküm kültürünün doğaya dönük tavırda nasıl da sırttığını görebiliriz. Kaldı ki Marx; emeği zenginliğin babası, doğayı da anası olarak görürken, ataerkil bir alımlayışı doğaya yansıtmamış mıdır?

Ek/ 4. Sosyalist Siyasi Etkinliğe Dair Öneriler

Buraya dek yorduğumuz akıl, yürüttüğümüz fikirler uyarınca, sosyalist siyasi etkinliğin, yol göstericisi Marksist kuramın ihmal ettiği bireyi —doğrudan kendisi olarak, kurucu failiği ve ruhsal derinliğiyle— esas alması gerektiğini söylemeliyiz, öncelikle. Marx'ın, "insan kendi emeğini nasıl yabancılaştırır, dışlaştırır durumuna gelir" sorusu, bireyin/insan tekinin "ruhsal gerçeklik"i tanınmadan yanıtlanamaz. O hesap, otuzların başında, bilişsel ve sınıfsal konumlarıyla kapitalizm karşıtı oldukları halde milyonlarca Alman'ın —insanı hiçe sayan— faşizme bir kurtarıcıymış gibi sarılmasını da; mülksüzleştirilenleri mülksüzleştiren siyasi/pratik iradelerine karşın, "reel sosyalizm" örneklerinde, emekçilerin, merkeziyetçi bürokratik despotluğu, zalimliği ve parti seçkinciliğini kabullenişlerini de anlamak mümkün değildir, o soru yanıtlanmadan. Lakin, yanıtlanmamış soru ve yaşanmışlık, —madem, icazeti, pek beğendiği "*De omnibus dubitandum*

est’le Marx’ın kendisinden almışız— Marksizmin “mutlaklaştırılmış” epistemolojik kudretinden de şüpheyi davet etmeli bizi. Demek, milyonlarca kapitalizm karşıtı insanın omuzladığı mücadele özel mülkiyet ilişkisini tasfiye edebilse de, mülkiyetin/üretim araçlarının toplumsallaşmasına yetmeyebiliyor. Demek, kapitalist devlet yıkılsa da, devlet sönümlenmiyor, merkezi-bürokratik parti tasarrufu dahilinde (ve tekelinde) devlet, “sosyalist devlet” olarak yüceleştirilebiliyor. Demek, maddi yaşamın sınıfsal terkihi değişse de, insana rağbetsiz, hiyerarşik, mütehakkim, katılımcılığa, yaratıcılığa, eşitlikçiliğe ve özgürlükçülüğe kapalı bildik hayat sürüp gidebiliyor.

Kendisi adına her şeyin söylendiğine inanmak ihtiyatsızlık olacak, Marksizm Marx’la kalmayacaksa, peki, insanın emeğiyle ürettiği dünyaya ve kendine yabancı düşmesi nasıl olmakta — kimlere sorula?⁸⁹

“Burjuva bilimselliği”nin kapısına dayansak, andığımız olgusal gerçekliğin gizemini bizim için çözer mi? Hakikat, bütünlüğün kavranışında ise, mümkün değil; zira, burjuva bilimselliği bütünsellikten yoksundur. Yaşama ilişkin görüngüleri nedensellik bağıntısı içinde ele almaz. Yaşama bakış bilinci, görünen, görgül (‘ampirik’) veriler üzerine kuruludur. Olanın tarihsel ve toplumsal bağıntıları onu ilgilendirmedigi gibi, bireye ilişkin olguların ruhsal derinliği ve belirleyiciliği de onu ilgilendirmez. Kapitalist yaşam kültürünün asal ögesi egemenlik ilişkisi, itici gücü egemenlik kurma arayışındır. Değişik ölçülerde toplumun her kesiminde geçerli olan bu ilişki ve arayış, küçük aile içinde —erkek, kadın; anne-baba, çocuk üzerinde egemenlik kurmak suretiyle— yeniden üretilir. Kapitalizmin toplumsal (hâkim) dinamiklerinin, ailenin ve giderek bireyin ruhsal gerçekliğini (‘psikodinamiklerini’) ‘maddi/pratik ilişkiler’i bağlamında nasıl belirlediğini — bilim nesnesi ile ilişkisinde burjuva ideolojik tortudan anmış— psikanaliz verecektir bize; olsa olsa.⁹⁰

⁸⁹ Bu ‘Ek’i, bazı düzeltmeler ve katkılarla birlikte ama *Birey Sorunsalı*’nın (1999) zamansal ruh ve çerçevesini muhafaza ederek yazdım. Güncellemesini ‘Solun Melankolisi’ faslında bulacaksınız.

⁹⁰ Burjuva bilimselliğinin, olguları, görünen yüzüyle, görgül vasıflarıyla, nedensellik bağıntısı kurmadan, tarihsel derinliğine inmeden muhatap aldığını ve değerlendirdiğini söylemişken —eski metne— şunu da eklemek ihtiyacı duydum: Burjuva bilimselliğine/kültürüne dayalı psikoterapiler için de aynı şey geçerlidir. Kişinin derdini, kendi kurucu hakikati, nedensellik ilişkileri ve tarihselliği bağla-

Freud'un Psikanalizi'nde —kuram, uygulama ve kültürel açı-
lımlarıyla— dile getirdiğim işleyişi, toplumsal hâkim dinamikle-
rin bireyin ruhsal gerçekliğine yansıması ve yeniden üretilişi bağ-
lamında kabaca gözden geçirelim şimdi. İnsan doğasının temel
yapısal özelliği dürtüselliktir. *Libidinal* ve *agresif* (ya da, “yaşam”
ve “ölüm” dürtüleri —*Eros* ve *Thanatos*) olmak üzere iki temel
dürtü⁹¹ ile dünyaya gelen insan yavrusu bu dürtülerine doyum
ararken, —yani dünyanın bu bağlamdaki olanaklarını yoklar-
ken— ne tür bir dünyanın (*gerçekliğin*) içinde yaşadığının bilin-
cini de kurar. Aile dokusu, başta anne-baba olmak üzere, çocu-
ğun gerçekliği alımlayışını ve bilincini oluşturan temel öğedir.
Ruhsal-cinsel (‘psiko-seksüel’) gelişimin her evresinde (*oral-anal-
fallik ruhsal-cinsel gelişim evreleri*) kapitalist kültür, ana-baba aracılı-
lığı ile çocuğa yasakçı, hoşgörüsüz, kısıtlayıcı bir dünya sunar.
Çünkü kapitalist kültür, asal öğesi olan egemenlik ilişkisini ko-
rumak ve kendisini maddi olarak var edebilmek için, —açık ve
örtük görünüşleri içinde— yasakçı ve kısıtlayıcı bir çerçeveye
gereksinir. İnsan doğumuyla birlikte, cinsellik ahlakı, mülkiyet
ahlakı, çalışma ahlakı, başarı-yarışma-üste çıkma/boyun eğme
ahlakı, egemen/öznel doğruların sorgulanmaksızın kabullenil-
mesi ahlakı ile kuşatılmıştır. Önce ana-baba, daha sonra öteki
toplumsal ve kurumsal ilişkilerinde, bu beklentilere kendini uy-
durmak/uyarlamak ve onları içselleştirmek çabasıdadır. İnsan
böylece, kendiliğindenlik ve doğallığını yitirerek beklenen gibi
olmaya zorlanır. Toplumun moral ölçü ve değerlerine (ki bu,
ruhsal-cinsel gelişim sürecinde *üstben=vicdan* olarak içselleştiril-
miştir) kendini uydurmak için dürtüsel gereksinimlerini bastır-

mında sorunsallaştırmak yerine, görüngüsel düzeyde iş görür o kabil terapiler.
Dahası, görüngüsel düzeyde —sözde— iyilik halini temin etmek üzere kişinin ya-
kınmaları metalaştırılır da. Kuşkusuz, “tüketim kültürü” (zamanında Adorno’nun
“endüstriyel kültür” diye andığı şey de dahil) içinde o sözde iyilik talebi piyasa-
laştırılmakla birlikte, doğrudan ilaç endüstrisi de işin içindedir. (İlaç endüstrisi ve
depresyonlar arasındaki münasebeti, andığım kaygıyla irdeleyen çok etraflı bir ça-
lışma için, bkz. *Kaybolan Bağlar/ ‘Depresyonun Gerçek Nedenleri ve Beklenmedik
Çözümler’*, Johann Hari, çev. Banış Engin Aksoy, Metis Y., 2019.)

⁹¹ Hatırlanacağı üzere, ‘Louis Althusser’in Gözünden Psikanaliz ve Marksizm’ baş-
lığı altında, “güdü” ile “dürtü” arasındaki farkı izah ederken, “itki”nin (‘ins-
tinct’/icgüdü), kaynağında yaşanan gerginlik, doyumlandırılma/dindirilme tale-
biyle bir “fikre” (ideaya) bağlandığını (“temsilci idea”); böylelikle, itkinin, kendi-
sinin bilinci ile nesnesine yönelen bir arzu/istek olarak “dürtü” (‘drive’) değeri ka-
zandığını belirtmiştim.

maya çabalar (dürtüden yana olmak vicdanla bağdaşmaz, 'suçluluk duygusu'nu uyarır zira). Öte yandan bastırma tümünden de olanaklı değildir. Dürtüsel istemleri ima eden her durumda bastırılmaya çalışılanlar uç verir; bu uç, muhtemelen cezalandırılacağı algılayışı içindeki kişiye tehlikede olduğu duygusu (*anksiyete* ya da kaygı) yaşatır (kaygı üreten içsel çatışma somut bir gerekçeye yansıtılırsa *fobiye/korkuya* dönüşür). Örüntünün köklerinin çocuklukta olduğu açıktır. Bir zamanlar gerçek ve doğrudan yaşanan tehlike (yasaklar ve hoşgörüsüzlükler), artık, o tehlikeyi çağrıştıran her durumda gerçekdışı ve *nevrotik* ölçülerde yaşanır. Kaygı/korku hoş yaşantılar değildir; savuşturulmak üzere ek bastırmalar devreye girer. Bu iş için harcanan ruhsal enerji, daha verimli/yaratıcı bir yaşamdan (ben etkinliğinden) alınır. Bastırmanın yetmediği yerde öteki *savunma düzenekleri* kullanılır veya *nevrotik belirtiler* ortaya çıkar, vs., vs.

Kabaca, kapitalist üretim ilişkileri vasatında, hâkim ideolojinin birey üzerinden nasıl dolayımlandığını ve yeniden üretildiğini görmüş olduk. Çerçevesini kurduğumuz örüntünün, kendine mahsus zaman ve zemindeki işleyişi, bize, bireyin, toplumsal/nesnel koşulların basit ve eşzamanlı bir izdüşümü olmadığını söyler. Demek, "reel sosyalizm"lerden söz ediyorsak, insan, iktisadi/sınıfsal koşulların değişmesi ile birden farklı bir insan oluvermeyecek; kendisi olmak, kendi olmak, özgür olmak yönündeki cesaretsizlik ve korkularını da, kısıtlayıcı-denetleyici-baskılayıcı (mütehakkim) otorite ile uzlaşma ve özdeşleşme arayışlarını da yeni oluşumlara taşıyacaktır. Öyleyse, insan, — psikanalizin de vaaz ettiği üzere — ruhsal ve toplumsal olanın diyalektiği, mahsus zaman ve zemin birliği içinde kavranmalıdır.

Bireyin, ruhsal ve toplumsal olanın diyalektik etkileşmesi içinde kavranması demek; aynı zamanda bireyin, yeni bir dünyanın kuruluşunda, somut bir kalkış noktası olarak alınması (hesaba katılması) da demektir. Birey özelindeki bu diyalektik örtüşmenin en somut, ele alınabilir ve dönüştürülmeye yatkın tezahürü de, *gündelik hayat* içinde olanıdır. Bu anlamda, sosyalist siyasi pratikler, hayatı, kuramsal ve ideolojik soyutlamaların basit bir doğrulanma vesilesi olarak görme kolaycılığından kurtulmalı; yeni bir dünya kurma izlencesini, yaşama ilişkin basmakalıp soyutlamalara değil, yaşamın gündelik, basit ama gerçekçi ve somut kavranışına dayandırmalıdır. Sözgelimi, bir toplumda, hangi üretim ilişkisinin temel olduğu, o toplumun genel yapı-

lanmasına ilişkin çerçeve bilgiyi sunabilir; ancak, bu genel yasaların 'o' toplum özelinde nasıl hayata geçtiğini kavrayabilmemiz için, gündelik yaşamı iyi irdelememiz gerekir. Ve yine, kapitalist üretim ilişkilerinin yabancılaştırıcı doğasını, bunun hayat içinde nasıl ifade bulduğunu, meşruiyeti sorgulanmaksızın nasıl kabul edildiğini anlayabilmemiz ve her şeyden önemlisi, bugünden yarının dünyasını kuracak bireyin dönüşüm yollarını açabilmemiz için de yine, gündelik yaşamı hassasiyetle ele almamız gerekir.

Gündelik yaşam, özellikle de göreceli kararlılık (istikrar) dönemlerinde, hikmetinden sual olunmayan bir alandır. Bireysel ve toplumsal yaşama ilişkin alımlamaların kurallaştırıldığı ve pekiştirildiği, nesnel sorgulayıcılığın ve kuşkuculuğun değersizleştirilmesine yatkın bir alan. Kapitalist üretim ilişkisinin ve tüketim kültürünün sonul ve tanrısal bir yasaymışçasına dayatıldığı, o anlamıyla kapitalist küreselleşmenin vazgeçilemez bir nimetmiş gibi şırınga edildiği, iktisadi, parasal ve iletişimsel tekelciliğin dünyayı kuşattığı günümüzde, bu daha da yoğun olarak böyledir.

Küresel pazar iktisadının ve kültürünün, "tarihin sonu" olduğu yollu savların ve biliciliklerin sahteciliğini; sözü edilen sürecin tarihin sonu değil, insanlığın tarih öncesi olduğunu söylemek yetmez. Bu sahteciliğin gündelik yaşamın her alanına; kültürün temel göstergesi olan kadın-erkek ilişkisine, aile içi yapılanmaya, cinsiyetin ve cinselliğin alımlanış ve yaşanışına, her türden nicel azınlıklara bakışa, öğrenci-öğretmen ilişkisine, insan-doğa ilişkisine, devletle bireyin her düzeydeki karşılaşmasına nasıl sindiğini, verili durumun nasıl ideolojikleştirildiğini açıklamak, dahası, bu özgül alanlarda muhalif tavrı adım adım yaşama geçirmek gerekir. Sınıfsal çatışma (temel çelişki) diye sunulan şey, gündelik yaşam içindeki görünümleri ile kavranmadıkça, bunlara ilişkin duyarlık ve farklısını kurma arayışına dönüşmedikçe, kaba bir düstur aktarımından öteye geçemez. Sözgelimi, devlet olarak siyasi somutluk kazanan sınıfsal egemenliğin, aile içindeki babaerkil ('eril') hiyerarşiye olan gereksinimini kavrayamayan, kendi ayrıcalıklı erkini sorgulama duyarlılığı taşımayan adamın ve kafadarlarının, otoriterlikten arınmış yeni bir toplum kurma iddiaları, ne inandırıcı olabilir, ne de hayat bulabilir. Birilerinin adına öncülük etmelerin, burjuva devleti ortadan kaldıracığım diye ortalığı ayağa kaldırıp sosyalist devleti yüceltirenlerin mayasında hep bu babalanma vardır. Hasıl-ı kelam, gelecekteki 'gerçekten' farklı dünyanın kurulabilmesi için, ken-

dimize ve gündelik hayata dair farkındalıkları, farklılaşma çabalarını yabana atmamamız gerekir.

Gündelik hayat ve egemen ideolojinin birey üzerinden dolaşımlanmasına dair paylaştıklarımız, *sosyalist siyaset* üzerine de —yeniden— düşünmeye çağırmalıdır bizi. Şöyle söylemeliyim: Sosyalist siyaset, yabancılaşma ve tahakküm meselesine yaklaşırken, yalnızca onlara ilişkin bilinçsel dönüşümle yetinmemeli; o bilinç uyarınca, yabancılaşma ve tahakkümün ruhsal iç ('intrap-sişik') koşullarının aşılmasına zemin hazırlayacak kültürel/yapısal dönüşümü, kendi örgütsel etiği adına da hedeflemelidir. Sosyalist siyasi etkinlik, katılımcılarına, yabancılaşmışlıklarına ve tahakküm eğilimlerine dair içgörüyü kazandırırken, onların kendilerini aşabilmeleri için gerekli örgütsel anlayış ve koşulları da var edebilmelidir.

Yabancılaşma ve tahakküm olgusu yalnızca burjuva topluma özgü değildir. Burjuva kültürünün egemen olduğu toplumlardaki sosyalist örgütlenmeler bu olgunun izlerini taşıyabildiği gibi, reel sosyalizmler de o izlerden muaf değildir. O nedenle:

a. Sosyalist parti örgütlenmeleri; *küçük-burjuva seçkinciliğinin* (elitizminin) yeniden egemen olduğu 'kurumlar' haline dönüşmemeli; üretim sürecine doğrudan katılanların (işçilerin ve diğer emekçi katmanların) başını çektiği örgütlenmeler olmalıdır.

b. Sosyalist örgütlenmeler; kapitalist toplumsal yapılanmanın ve kültürünün başat ögesi olan *egemenlik ilişkilerini* kendi içlerinde aşmalı; örgütlülüğün yaşama geçirilişi, üyelerin kendi aralarındaki alabildiğine özgürlükçü, eşitlikçi, katılımcı, eleştiri ve özelleştiriye açık, yaratıcılığı özendiren ilişkilerine dayalı olmalıdır.

c. Sosyalist siyasi örgütlenmeler, 'o büyük ülkü/devrim' davasına bağlanmış, burunlarından kıl aldırmayan (büyüklenmeci, seçkinci) tavrılarıyla kitleden ve gündelik yaşamdan soyutlanmamalı; yeni bir dünyanın kuruculuğunun, yalnızca temel sınıf çelişkisi bağlamındaki siyasi iradecilikten değil, bugünden yarının insanını kurmayı amaçlayan insani özenden de geçtiği unutulmamalıdır. Sosyalist siyasi tavır, yalnızca belirgin anlamda politik olanla değil; egemen yaşam tarzıyla çelişen ve karşıt (muhalif) olan her türden kendini gerçekleştirme arayışıyla da (çevrecilik, kadın sorunları, cinsel özgürlük ve cinsel yönelimini belirleme özgürlüğü, vb.) kucaklaşmalıdır.

Sonuçta; sosyalist dünya görüşü ve sosyalist siyasi mücadelenin temel ereği, üretim araçlarının mülkiyet sorununa (üretici

güçlerle, üretim ilişkisi arasındaki temel çelişkinin giderilmesine) indirgenmemeli; temel erek, insanın, ‘insanlık dışı tarihine, tarih öncesine’ son vermek ve her türden yabancılaşmanın ve tahakküm eğiliminin aşılması olmalıdır.⁹²

⁹² Bu ‘Ek’ vesilesiyle, Fikret Başkaya’nın *Birikim* dergisinin 377 ve 378. sayılarına (Eylül, Ekim 2020) verdiği mülakatın kitabımın ana izleğiyle örtüşen bazı değinilerini paylaşmak isterim. Başkaya da, hem sosyalist örgütlülük ve mücadelenin, hem de sosyalist geleceğin insan haysiyetini gözeten; demokrasi, özgürlük ve eşitlik kaygısıyla bireyin kurtuluşunu (“emansipasyon”unu) esas tutan “etik” bir anlayışa dayalı olması zaruretinin altını çiziyor: “Kendileri demokrasiyi içselleştirip bir yaşam ve ilişki pratiği haline getirmeyen örgütler, asla sosyalist inşanın mimarları olamazlar.” Ve soruyor: “Örgüt içinde demokrasinin kırıntısı bile yoksa senin örgütünün burjuva partilerinden bir farkı olur mu?” Başkaya, sosyalizme yaraşır bir kişilik değişimi ya da kişiliğin arınma için devrim sonrasını beklemeye ihtiyaç olmadığını; dünyayı değiştirmeye soyunan devrimci militanın sosyalist bir birey olma yolunda özel çaba gösterecek politik-entelektüel kaygılara zaten sahip olması gerektiğini vurguluyor: “Dünyayı değiştirmek isteyen; yeni bir dünya kurma arzusu, iddiası ve tahayyülü olan birinin bir dizi yabancılaşmadan arınması ve mücadeleye için gerekli donanımına kavuşması durumunda gerçek anlamda bir devrimci militandan, sosyalist kişilikten söz edilebilir. Bunun için de etik bir bireysel dönüşüm ve arınma eşiğinin aşılması zorunludur”. Dönüşümün yığınları kuşatan bir bilinç dönüşümü olması da kaçınılmazdır; eğer öylesi kökten bir dönüşüm yoksa, ekonomik-sosyal dönüşüm öylesi bir bilinçsel dönüşümle iç içe geçmemişse, gerçek anlamda bir devrimden söz etmek de mümkün değildir. Sosyalizmin temel ereği, bireyin özgürleşmesi, kurtuluşudur. Özgürleşmenin önünü kesen herhangi bir sosyal formasyon sosyalistlik iddiasında bulunamaz: “Devrimin nihai amacı, sömürücü-baskıcı rejimler altında insanlığını yitirmiş bireye insanlığını kazandırmak, onu özgürleştirmektir; insanın emansipasyonunun (kurtuluşunun, özgürleşmesinin, kendini gerçekleştirmesinin) önünü açmak, silkinip kendine gelmesini sağlamaktır. Esasen son tahlilde devrim, etik bir dönüşümün yolunu açıyorsa devrimdir.” (Özgürlük, eşitlik ve demokrasi kaygısıyla bireyin kurtuluşunu esas tutan etik yaklaşıma bir katkı olarak, bkz. ‘Haysiyet Üzerine’ başlıklı yazım, *Varlık* dergisi, Kasım 2019.)

Başkaya; demokrasi, özgürlük, eşitlik ve yabancılaşmanın siyasi mücadele içinde bireysel olarak aşılma etik anlayışının kıymetine değinmekle birlikte, “eko-sosyalist” duyarlılığın da ancak onlarla boy atacağına, gerçeklik değeri kazanacağına işaret ediyor. Günümüzde artık ekolojik bir kriz değil, “ekolojik yıkım” söz konusudur. İnsanlık ve uygarlığı tehdit altındadır. “Eko-sosyalist” bir çıkış kaçınılmazdır. Dolayısıyla, o duyarlılığın hayat bulması için, üretim araçlarının devletleştirilmesi değil, “sosyalleştirilmesi” ve üretimin demokratik, özgürlükçü, katılımcı bir anlayışla düzenlenmesi gerekir. Üretim araçlarının toplumsallaştırılması suretiyle toplumsal ilişkilerin dönüştürülmesi kolektif kurtuluş için ön koşul olduğu gibi, eko-sosyalizm için de demokratik planlama vazgeçilmezdir. “Aksi halde toplumun geleceğini angaje eden önemli kararlar kitlelerin gıyabında alınır; geniş halk kitleleri sisteme yabancılaşır.” Başkaya, söyleşisinde, ayrıca, sosyalist perspektifi elden çıkarıp “parti devleti”ni inşa eden, demokrasiyi burjuva kültürünün bir parçası olarak görüp lanetleyen, dünya devrimi kaygısını terk edip miliyetçileşen SSCB örneğine de değinir.

Bütün bunların yanı sıra ihmal edilmemesi gereken bir nokta da şudur: Marksist devrimci kuramın, bütün bu duyarlıklarla geleneksel donanımlarını zenginleştirmesi; Marksizmin, değişik kesimlerin —ya da, grupların— kendi özgül sorunlarıyla barışçıl bir biçimde ilgilenmeleri ile kendisini sınırlayan, iktidar perspektifinden yoksun bir çizgiye indirgenmesi anlamına gelmez. Çünkü, iktidarın iktidarsızlaştırılması projesi, toplumun, somut ve bütünsel bir 'doğrudan' demokratik yapılanmasını öngörmezse, hayal kırıklığı kaçınılmazdır.

Ek/ 5. Proletarya Diktatörlüğü

Marksist 'felsefe/siyaset' bahsini, —sosyalist siyasi etkinliğe dair öngörü ve önerilere bir katkı olacağını da varsayarsak— "proletarya diktatörlüğü" tartışmasına değinmeden kapatmak herhalde uygun olmaz. Ancak, kitabımızın, psikanalizin, 'birey sorunsalından solun melankolisi'ne uzanan yolculuğunda Marksizmle bir yoldaşlık denemesi olduğu göz önünde bulundurulursa, değininin bir hatırlatmadan ibaret kalması da mazur görülecektir kanımca.

Bilindiği üzere, 1970'lerde zuhur eden (İtalyan, İspanyol ve Fransız komünist partilerinin başını çektiği) "Avrupa Komünizmi" (ki, 1980'lerde dağılmıştır), —kuramsal/ideolojik tavrıyla— Marksist siyaset tarihselliğinde anlamlı bir yol ayrımına gelmiş ve özellikle de, 'proletarya diktatörlüğü' yönelimini ret, komünist ufka yolcuğu işçi sınıfının önderliği dışında daha geniş toplumsal vasat ve barışçıl/demokratik mutabakat çerçevesinde tasavvur edişiyile ortodoks Marksist siyasetten ayrılmıştır. Sözgeli mi, Fransız Komünist Partisi'nin 1976'daki 22. Kongre'sinde delegelerin oybirliğiyle terk edilen proletarya diktatörlüğü hedefi, —Étienne Balibar'ın değerlendirmesine göre— Komünist Partisi tarafından, 'sosyalizme geçişi barışçı olmayan bir yoldan sağlayan azınlık durumundaki işçi sınıfının şiddete ve yasadışı yollara başvurarak gerçekleştirdiği siyasal iktidar' olarak tanımlanmıştır. Kendisi de Fransız KP üyesi olan Balibar'sa, eleştirel metninde⁹³, "sosyalizm" değil, "komünizm"i merkeze yerleştirerek sorgular KP'nin kararını. Marx'ın, proletarya diktatörlüğüne dönük tarihsel ihtiyacı ortaya koyarken günün sınıf mücadelelerinin bağrından "sınıfsız toplum"a/"komünizm"e doğru giden süreci esas aldığını hatırlatır ve proletarya diktatörlüğü meselesini, —

⁹³ *Proletarya Diktatörlüğü Üzerine*, çev. M. A. Akay, Pencere Y., 1990.

lüzumu ve işleyişi bakımından— o esas doğrultusunda değerlendirir. Benim hem buraya dek, hem de 'Sol Melankoli Bahsi'nde gözettiğim üzere, proletarya diktatörlüğü tartışmasında tayin edici bulduğum (ya da, bulacağım) şeyin, komünist ufka doğru yolculuğun ve nihayetinde "komünist demokrasi"nin salimliği ve selametini gözetmek olduğu (olacağı) aşikârdır.

Marx ve Engels, hatta Lenin, müstakil bir proletarya diktatörlüğü incelemesi yazmamışsa da, Marx ve Engels için 1848 Devrimi tahlilleri ve 1871 Paris Komünü deneyimi, *Komünist Manifesto*'nun kendisi⁹⁴ ve *Gotha Programının Eleştirisi*' bağlamında; Lenin içinse, proletarya diktatörlüğünün doğrudan tecrübesinden çıkarsadıklarıyla, proletarya diktatörlüğünün, "devlet-devrim-komünizm" meselesi olduğu açıktır. Devlet, üçü için de, uzlaşmaz çelişkileri bağlamında sınıfların ve sınıf egemenliğinin varlığına bağlıdır (bir başka deyişle, özünde, her devlet iktidarı bir sınıfın diktatoryasıdır) ve dolayısıyla, proletarya diktatörlüğünün de, işçi sınıfının —burjuvazi dışındaki tüm emekçi katmanları (yani, 'halk çoğunluğu'nu) yanına alarak— burjuva devlet aygıtını yıkmak ve —kendisi de dahil olmak üzere— sınıfların ortadan kalkmasıyla devlet aygıtının tümünden ortadan kalkması (yok olup gitmesi, —kertelilik ve kendiliğindenlikle— sönümlemesi) muradıyla iş gören "demokratik" bir diktatörlük olması kaçınılmazdır. Avrupa Komünizmi'nin iddiasının hilafına, devlet iktidarı, —uzlaşmaz sınıf çelişkisinin neticesi— sadece bir sınıfa aittir ve dolayısıyla, burjuva devlet aygıtı/burjuva sınıf hâkimiyeti yıkılardan komünizme geçişin bir ara yolu yoktur. Ve yine, Avrupa Komünizmi'nin iddiasının hilafına, proletaryanın diktatörlüğündeki geçiş sürecini mümkün kılan "sosyalist devrim", bir azınlık devrimi, azınlığın şiddete başvurarak gerçekleştirdiği bir devrim değildir⁹⁵. Ötesi, 'sosyalizm' çatısı altın-

⁹⁴ Sözgelimi, Marx-Engels *Manifesto*'nun 1872 tarihli basımını önsözünde şunun altını çizer: "Paris Komünü, özellikle bir şeyi, işçi sınıfının hazır bir devlet mekanizmasını eline geçirip onu kendi amaçları için kullanmakla yetinemeyeceğini kanıtlamıştır" (*Komünist Manifesto*, Bilim ve Sosyalizm Y., 1976, s. 8).

⁹⁵ Burada, anılan sosyalist devrimin, —işçi sınıfının başını çektiği yığınsal örgütlülüğü ve mücadeleyi esas almayan— öncü silahlı güçlerce gerçekleştirilmesi düşünülen sosyalist devrimin "şiddet" anlayışından uzaklığı ihsas edilmektedir. Ancak, mutlak şiddetsizlik bir ön kabul de değildir. Engels, 1873 tarihli 'Otorite Üzerine' yazısında, devrimci otoritenin kendisini, devrilen şeyin baskı/şiddet aygıtına karşı silahla dayatacağını söyledikten sonra şunu vurgular: "Halkın muzaffer bölüğünün de iktidarını silahların gericilere telkin edeceği terör vasıtası ile koruması gerekir. Paris Komünü'nün ömrü, eğer silahlanmış halkın otoritesini burjuvaziye karşı

da, proletarya diktatörlüğü nezaretinde bir iktidar aygıtı olarak devletin sönmüşlüğü ve devlet olma iradesinin halka doğru çözünmesi meselesidir.

Eğer emsal o ise, Balibar uyarır; Sovyet Devrimi sonrası emperyalizm koşullarında —dış ve iç şiddetli saldırılar altında— ve ama asıl Rus komünistlerin kendi hataları sonucu kitle hareketleri zayıflamış, sönmüş, devrimci hedeflerinden sapmış, kitlelerin örgütlülüğü içeriksizleşmiş —kitlelerin kuşatılmasının bürokratik aletleri haline gelmiş— ve dolayısıyla, karşıdevrimci eğilimler devlet düzeyinde belirleyici olmuştur.⁹⁶ O hassasiyetle, Lenin'in, proletarya diktatörlüğünün amacının aşçı kadınların devleti yönetir konuma gelmeleri olduğu vurgusunun, devlet yönetimi çıkarlığına tüm emekçileri ve yoksul yurttaşları katma niyetinin, burjuva aydınları komünist yapılanma sürecinde dışarıda bırakmama kararının ("sovyetlere, mahkemelere ve yönetim aygıtlarına gireceklerdir, çünkü komünizm ancak kapitalizmin yarattığı insan malzemesiyle kurulabilir; başka malzeme yoktur"⁹⁷), "komünizmi komünist olmayan ellerle kurma" yöneliminin proletarya diktatörlüğünün demokratik hüviyeti bağlamında anlamı açıktır⁹⁸. Demokrasinin kararnamelerle güvencelenilemeyeceği, güvencenin kitlelerin siyasal sahneye bizzat çıkışlarında olduğu bakış açısı, Lenin'in şu tespitiyle de bağdaşıktır: "İktidarı almak ve elinde tutmak için, işçi sınıfı, kendisiyle birlikte, yalnızca proleterleşmesi zaten ilerlemiş olan yoksul köylülüğü, küçük-burjuva katmanları değil, ama tarihsel çıkarları çelişkili olan kitleleri de sürüklemese proletarya diktatörlüğü ol[a]maz. İşçi sınıfı bu kitlelerle sağlam siyasal, ideolojik ve iktisadi bağlar yaratmayı başaramazsa proletarya diktatörlüğü ol[a]maz. Başka bir deyişle, eğer proleter devrim aynı zamanda bir *halk devrimi* de değilse, proletarya diktatörlüğü ol[a]maz"⁹⁹. Savaş ve barış gibi en genel sorunlarda dahi, kitlelerden uzak temsilciler ya da uzmanlar değil, kitlelerin devletten ayrı müstakil örgütlenmeleri

kullanmış olmasa idi, acaba bir günden fazla sürer miydi? Öbür taraftan, onu bu otoriteden çok az faydalanmakla suçlamamız daha doğru olmaz mı?" (Marksizm Devlet Üzerine (Öncü K., 1975 [V. I. Lenin, Toplu Eserler: 33], s. 81).

⁹⁶ Proletarya Diktatörlüğü Üzerine, s. 100.

⁹⁷ Agy., s. 94-95.

⁹⁸ Marx, Komünistler Birliği Merkez Komitesi'inde, Eylül 1850'de şunu söylüyor: "Bizler işçilere şunları diyoruz: Yalnızca var olan durumu değiştirmek için değil, ama kendi kendinizi de değiştirmeniz ve kendinizi siyasal iktidar için yetenekli kılmak için, on beş, yirmi, elli yıl geçirmemiz gerekecek" (agy., s. 66-67).

⁹⁹ Agy., s. 102.

karar sahibi olmalıdır. “Sovyetler”, burjuva devlet aygıtının hem aşağıdan hem yukarıdan yıkılması anlamında, bunun için vardır. Parti devletle özdeşleşmemeli, devletin işleyişi üzerinde kitlelerin denetimine aracılık etmeli; sendikalar devletten özerkleşmeli, sendikalar komünizmin okulları olmalıdır.

Hasılı; proletarya diktatörlüğü, kapitalizmden komünizme geçiş sürecidir; kesintisiz devrim süreci olmak anlamında sosyalizmin kendisidir: “Öyleyse, proletarya diktatörlüğü, özerk bir hedef olarak kabul edilen sosyalizmin görüş noktasına değil, ancak ve *hemen* komünizmin pratik ve teorik görüş noktasına yerleşerek doğru biçimde tanımlanabilir.”¹⁰⁰ Özgürlük her türlü devletin ortadan kalkması ise, kendi toplumsal temeline dayalı olan yalnızca komünist demokrasidir. Marx’ın *Gotha Programının Eleştirisi*’nde de belirttiği üzere, sosyalizm, komünizme bir geçiş, komünist toplumun ilk evresidir. Avrupa Komünizmi’nin reddettiği proletarya diktatörlüğü ise, Stalinci diktatörlük olmalıdır; “partinin kumanda ettiği ve belirli sayıda ‘güç ileme kayışı’ aracılığıyla kitleleri[n] partiye bağla[ndığı] (...) ideolojik mücadele yöntemi olarak, partinin, yönetimlerin *temizlenmesi*, sonra da her türden aydının Sovyet iktidarına ‘bağlılığı’nı güvence altına almak için görev ayrıcalıklarıyla polis terörünün birleştiril[diği]” kurumlar hiyerarşisi ve tahakkümünden öte bir şey değildir o.¹⁰¹⁻¹⁰²

Ek/ 6. Yabancılaşma ile İlgili Diğer Bazı Yaklaşımlar

Yabancılaşma (‘aliénation’), Fransızcanın gündelik kullanımında ticari ve hukuki bir anlam taşır; bir mal veya mülkten feragat edilmesini ifade eder. Bu özgeçi, o kişinin, mal ve mülkü üzerindeki kullanım yeterliliğini psikiyatrik anlamda yitirmesi nedeniyledir. Dolayısıyla, gerçek yargısının yitirildiği, ağır akıl hastalığına işaret eder.

¹⁰⁰ Agy., s. 114.

¹⁰¹ Agy., s. 125, 96.

¹⁰² Yığınların işçi sınıfıyla birlikte sosyalist devrime doğru örgütlenmesi ve zihinsel dönüşümü için, ayrıca bkz. *Sol Komünizm/ Bir Çocukluk Hastalığı* (misal: “Biz, sosyalizmi kurma işine, soyut ya da bu amaçla özel olarak hazırladığımız insan malzemesiyle değil, kapitalizmin bize miras bıraktığıyla girişebiliriz”, V. I. Lenin, Sol Y., Altıncı B., 1978 [1920], s. 48); burjuva devletin sosyalist devrimle yıkıldığı/ilga edildiği, sönenin/sönmesi gerekenin “proletarya diktatörlüğü” olduğu ve nihayetinde “komünizm”e evrildiği tespiti için —Lenin’in kendi deneyimlerinden hareketle ve Marksist klasikleri ele alışıyla kurduğu metinler olmak üzere—, bkz. *Devlet ve İhtilal/ ‘Marksist Devlet Öğretisi ve Proletaryanın Devrimdeki Görevleri’* (Bilim ve Sosyalizm Y., Altıncı B., 1978 [1917] ve *Marksizm Devlet Üzerine*).

Bazı düşün çevrelerini ve düşünürleri şöyle bir hatırlayacak olursak; sözgelimi *John Lewis*'e göre yabancılaşma, modern bir görüngü olmayıp, kökleri ta dine dek uzanan bir olgudur. Felsefi bir kavram olarak da ilkin *G. W. Friedrich Hegel* ve *Soren Kierkegaard*'da, sonra da *Martin Heidegger*'de ortaya çıkmış ve varoluşçuluğun da ana fikri olmuştur. Genel anlamda bir insanlık halidir ('humancondition'), denebilir.¹⁰³

Alman idealizminin son ve en önemli temsilcisi olan Hegel'e (1770-1831) göre, doğa-toplum-insan, yani tüm evren, yabancılaşmanın çeşitli görünümlerinden başka bir şey değildir. Esas olan, mutlak olan, saltık düşüncedir ('Mutlak İdea'). Bu ise, tanrı demektir. Tanrısal olan saltık düşünce, dışlaşıp doğalaşarak — bir yandan da kendisine yabancılaşarak— evreni oluşturur. Bu doğalaşma/dışlaşma dönüşümü içinde en son durak insandır. İnsan, saltık düşüncenin yansıma bulduğu; saltık düşüncenin yeniden kendisine dönmek üzere çıktığı serüvendeki son duraktır. Çünkü insan, ruhu ve bilinçliliği ile saltık düşünceyi yeniden kendisine kavuşturacak olandır. Yabancılaşmanın aşılması da böylece mümkün olur.¹⁰⁴

Daha sonraları, 1842'de, *Genç Hegelci Okul*, yükselen köktenci burjuvazinin felsefesi olarak ortaya çıkar. Ortodoksluğa ve feodal gericiliğe karşı bir tavidir. Günlük yaşamsal meselelere ilişkin filozofik ihtiyatlılık yavaş yavaş bir yana bırakılmaktadır. Tam o sıralarda Feuerbach'ın (1804-1872) *Hristiyanlığın Özü* yayımlanır. "Tabiat her felsefeden bağımsız olarak vardır. (...) Bizim dini muhayyelemizin yarattığı üstün varlıklar, kendi varlığımızın fantastik bir yansımasından başka bir şey değildir." Feuerbach bu saptaması ile, tanrıya ilişkin kılınan tüm değerlendirmelerin, yüceltmelerin, insanın imgelemsel vehmi olduğunu ve bunun insanı kendi doğal gerçekliğine yabancı kıldığını söyler. İnsan bu yanılsamadan kendisini sıyırdığında, yabancılaşmadan da kurtulacaktır.

Varoluşçuluğun temel dayanaklarından olan (gizemci Hristiyan düşünürü) Kierkegaard (1813-1855) ise, insanın varoluşsal sorununu (yabancılaşmasını), insanın tanrı ve hiçlik karşısındaki güçsüzlüğüne, zavallılığına dayandırır. Tanrıtanımaz varoluşçular da (örneğin, Heidegger [1889-1976]), tanrı korkusunun yerine

¹⁰³ *Yabancılaşma/ John Lewis*, çev. Yakup Şahan, Felsefe Dergisi, de Y., 1987, sayı 3.

¹⁰⁴ *Felsefe Defterleri* ('Hegel'in Mantık Biliminin Özeti' [1914])/ Lenin, çev. Attila Tokatlı, Sosyal Y., 1976 ve *Hegel Üzerine/ W.T. Stace*, çev. Murat Belge, V Y., 1986.

ölüm korkusunu vurgular. Ölüm korkusu ile ürperen insan ne olduğunu bilmemekte, yalnızca varolduğunu bilmektedir. Bu anlamda yabancılaşma evrenseldir. Varlık, özden önce gelmektedir. Bu özü insan kendi oluşturmak durumundadır. Çünkü, kendi özünü yaratan biricik nesne insandır. Bu, insanın hem özgürlüğü, hem de sorumluluğudur. Sorumluluk bunalıyı (gerginliği, anksiyeteyi) yaratandır. Bunalıysa eyleme itendir.

Varoluşçuluğun önemli isimlerinden *Jean Paul Sartre* (1905-1980) da büyük ölçüde Heidegger'in etkilerini taşır. 1943'te, Alman işgali sırasında yazdığı *Sinekler*¹⁰⁵ isimli yapıtında Zeus'a şöyle söyler: "İnsanlar özgürdür ama..." bunun bilincinde değildirler. Önemli olan insanın, insani özgürlük olanaklarına sahip çıkması, bunu yaşama geçirmesi, kalabalıkların belirsiz söyleminde eriyip gitmemesidir. Sartre'a göre özgür olmanın (yabancılaşmayı aşmanın), kendi özünü kurmanın yolu; '*kendinde olma*'nın (Sartre için varlık, kendinde olma halidir), '*kendisi için olma*' yönünde aşılmasından geçer. Ona göre insan, kendisini nasıl tasarlırsa öyle olur. Yani, layığı ne ise, yaşadığı da odur. Sartre, kişinin içinde bulunduğu veya içine doğduğu nesnel koşulları da belirleyici olarak görmez. Kişinin hangi doğuşsal özelliklerle dünyaya geldiği, içine doğduğu ailenin sınıfsal konumu, vb. önemli değildir. Heidegger'in *fırlatılmışlık* olarak kavramlaştırdığı bu durum, Sartre'a göre bir aşkınlık fırsatıdır. Çünkü o fırlatılmışlık konumunu, o kendinde olma halini (*olgululuğu*) aşabildiği oranda kişi, kendini tasarlama, kendini seçme özgürlüğüne sahip çıkmış olacaktır : "[K]endimi hedeflerim doğrultusunda tasarlayarak geçmişimi yanıma alır ve eylem sayesinde onun anlamını belirlerim. (...) özgür olmak, nasıl bir dünya olursa olsun, onun içinde kendini seçmek demektir."¹⁰⁶⁻¹⁰⁷

¹⁰⁵ Çev. Selahattin Hilav, Dönem Y., 1965.

¹⁰⁶ *Sartre*/ Walter Biemel, çev. Veysel Atayman, Alan Y., 1984, s. 148, 149.

¹⁰⁷ 'Felsefe/Siyaset Bahsi'ndeki 'yabancılaşma' ve 'tahakküm hiyerarşileri' izleği, *Birey Sorunsalı*'ndaki karşılığıyla, *Birikim* dergisinin 84 ve 85. sayılarında (Nisan, Mayıs 1996) yayımlanan 'Yabancılaşma ve Birey/ I-II' ve 96. sayısında (Nisan 1997) yer alan 'Tahakküm Hiyerarşileri ve Marksizm' başlıklı yazılarımdan kaynaklanıyordu. Ayrıca, Marksizmin felsefe-siyaset sorgulamasını yaparken, *Kapitalizmde Korku*/ D. Duhm, Kalem Y., 1987, *Günlük Hayatın Eleştirisi*/ B. Brown, Ayrıntı Y., 1989, *Frankfurt Okulu*/ P. Slater, BFS, 1989, *Çöküşten Sonra Sosyalizmin Geleceği*/ R. Blackburn, Ayrıntı Y., 1993, *Eski Rejim ve Devrim*/ A. Tocqueville, Kesit Y., 1995, *Yeni Bir Sol Üzerine Tartışmalar*/ H. Wainwright, Ayrıntı Y., 1995'ten de yararlanmıştım —o vakit.

Sanat/Yaratma Bahsi

Marks ve Engels, sanat ve sanatçıya ilişkin özgül ve dizgesel şeyler söylemediler. Onlar esasta, —önceki iki bahiste altını çizdiğimiz üzere— hayatın, toplumsal/tarihsel boyutta, mad-di/sınıfsal çatışmalar bağlamında kavranılışına ilişkin bir büyük felsefi anahtar sunmuşlardı. Ancak, bazılarına göre —ki, Marksizmin siyasal/pratik tarihi o bazıları tarafından yazılmıştır—, cümle kapısını açan bu anahtarla girilen o büyük âlemden —sanat ve sanatçı da dahil— insana ilişkin her şeyi yorumlamak da, değiştirmek de olanaklıydı. Bahsimize, kuramı ve esinlendirdiği deneyimi yoklayarak başlayalım

Marksist Estetik Açılım ve ‘Sosyalist Gerçekçilik’ Deneyimi

Şöyle bir gözden geçirecek olursak, Marksizmin sanata ve sanatçıya ilişkin değinilerine; Marks’ın 1844 *Felsefe Elyazmaları*, *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i* (1851-1852), *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (1859), *Grundrisse* (1858) ve *Kapital’inde* (1867); Engels’in *Doğanın Diyalektiği* (1874), *Anti-Dühring* (1878), *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1884) isimli çalışmalarında; birlikte yazdıkları *Alman İdeolojisi’inde* (1845) ve Engels’in, Minna Kautsky ve Margaret Harkness’e mektuplarında rastlıyoruz.

Bense, ‘Sanat/Yaratma Bahsi’nde, psikanalizin, sanat, “yaratma edimi” ve sanatçı bağlamında Marksizmle yoldaşlığını tartmak üzere, önce, söz konusu değinilerden bir kalkış hattı belirlemek, üstüne —Marksist estetikçiler tarafından— ne konulduğunu anlamak ve daha sonra da meseleye “psikanalitik duyarlılık”la bakışımı paylaşmak istiyorum sizinle.

Hatırlayalım; Marks, *Felsefe Elyazmaları’nda* —‘yabancılaşma’ vesilesiyle— şunları söylüyordu: “Hayvanlar yalnız dolaysız fiziksel gereksemelerin zoruyla üretir, oysa insan fiziksel gerek-

semelerden bağımsız olarak üretim yapar, ve ancak bu gereksemelerden kurtulduğu zaman üretir.” Hayvanın üretimi kendini üretmekle sınırlı ve doğrudan fiziksel gövdesine bağlı iken, tüm doğayı yeniden üretebilen insan ürettiğine serbestçe bakabilme ehliyetindedir. Hayvan yalnızca kendi türünün ölçüleri ve gereksemelerine göre yaratırken, nesnenin kendi içinde yatan ölçüsünü nasıl uygulayabileceğini bilen insan, bütün türlerin ölçülerine göre üretebilir. “Dolayısıyla insan aynı zamanda güzelliğin kurallarına göre yaratabil[endir].”¹

Marx, insanın, “kendi pratik etkinliğiyle nesnel bir dünya yaratırken” türsel farklılığını nasıl ortaya koyduğuna — ve hayvandan farklılığına— değinmiş oluyordu. Hemen az öncesinde de, Marx, türün niteliğinin, türün yaşam etkinliğinin niteliğinde yansıdığını söylemiştir. İnsanın yaşam etkinliğinde yansıyan türsel nitelikleri, etkinliğinin “özgür” ve “bilinçli” oluşudur. Hayvan, doğrudan yaşama etkinliğinin kendisi (onunla özdeş) ve kendisini ondan ayırt edemiyorken; insan, yaşam etkinliğini kendi iradesinin/bilincinin nesnesi kılabilendir. Demek, insan, bilinci ile yaşam etkinliğini tasarlayıp gerçekleştirir ve yaşamı kendisi için bir amaç kılarken özgürleşir ve hayvandan türsel olarak ayrılır.

Paylaştığımız alıntıdaki değiniden sanata ve sanatçıya ilişkin neler çıkarılabılırız peki? İnsanın, hayvandan farklı olarak, doğrudan fiziksel gereksinimlerine bağlı kalmadan ve kendi dışındaki nesneler dünyasının ölçülerine de vâkıf olarak üretebilir olduğu gerçeği, bilinenlere yeni bir şey katmıyor. Ancak, bir şey daha ekliyor Marx; “insan aynı zamanda güzelliğin kurallarına göre [de] yaratabilir.” Peki; “güzel” olan ya da bir şeyin güzel olmasının ölçüleri nedir, —ve o bir ihtiyaç ise— insanın güzel olanı üretmeye dair ihtiyacı (ve türsel imkânları) nereden kaynaklanır; dahası, o güzel şeyin ortaya konulma süreçleri nasıl tanımlanabilir ve bir eser, bir başkasında güzele ilişkin duyguyu nasıl uyandırır? Yaşam etkinliğine yansıyan türsel nitelikleriyle “özgür” ve “bilinç” sahibi olan insan, —o bilinç “saf” bir bilinç değil, üretim ilişkileri ve toplumsallık dahilinde devinen, değişip dönüşen bir şey ise— ne olmaktadır da o “güzel”i tahayyül ve tasavvur etmekte, sanatsal çabası içinde kişisel olarak esere dö-

¹ 1844 *Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, s. 80-81. Ayrıca bkz. *Felsefe Yazıları*, çev. Ahmet Fethi, s. 31-32.

nüştürmektedir? “İnsanın kendi emeğinin ürününden, kendi yaşam etkinliğinden, kendi türsel varlığından yabancılaşması olgusunun dolaysız bir sonucu, insanın insana yabancılaşması” ise, o yabancılaşmayı kıracak bilinçsel dönüşüm “içsel” yakıtını nereden almaktadır; o yakıtın, yaratma cesareti ve ediminde katkısı nedir?² Sanırım, sorularımız havada kalıyor ve Marx’ın andığımız değinisi, bize, “Marksist estetik” adına özgül bir şey söylemiyor. Devam edelim ve şu bilinç meselesini biraz daha kurcalayalım.

Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı’ya Önsöz*’de, hatırlanacak, hukuki, dini, felsefi, siyasi tüm üstyapısal unsurların/toplumsal bilinç biçimlerinin mevcut üretim ilişkileri (iktisadi olanın) üzerinde yükseldiğini söylerken, “estetik” edimi de üstyapısal ögeler arasında sayar. Dolayısıyla, “[e]konomik temeldeki değişme, az ya da çok hızlı bir biçimde, bütün koskoca üstyapıyı”, o anlamda estetik bilinci de dönüştürecektir. Yalnız, burada işaret edilen bilinçsel dönüşümün, “ekonomik üretim koşullarında ortaya çıkan, tam bilimsel bir biçimde belirlenebilecek maddi dönüşümler”den ayırt edilmesi gerektiğini; söz konusu bilinçsel dönüşümün (bir başka deyişle, maddi dönüşümün bilinçteki/ideolojik kattaki yansımasının), “maddi yaşamın çelişkilerinden, toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasında var olan çelişmeden” hareketle açıklanabileceğinin altını çizer

² Bu bahiste de, ana metnin akışını bozmamak için, dipnotlarla (‘Değerlendirme’ faslında toplamak üzere) ana metne dair bazı vurgularımı paylaşmak istiyorum. Örneğin, insanın türsel nitelikleri, “özgürlük” ve “bilinçlilik” olarak yaşam etkinliğine yansiyorsa, “güzel” denen “estetik” yaratmanın arkasında ne vardır ya da neden insan estetik bir ürün verme çabasına girer sorusu, anılan türsel niteliklerin macerası içinde değerlendirilmemeli midir? Eğer yabancılaşma, insanın türsel niteliklerinin ketlenmesi ya da örselenmesi ise, acaba, yaratma edimini dürtten (bir ihtiyaç olarak kendisini dayatan) ketlenmiş özgürlük/yaralanmış bilinç (“yabancılaşma”nın kendisi) olamaz mı? Bu noktada; ihsas ettiğim ihtiyacın, bireyin, ilişkilerinin maddi tarihselliği içinde yaşadığı/yaşayageldiği “çatışma”larından, psikanalizin duyarlık ve anlayış alanında kalan “ruhsal gerçeklik”inden kaynaklandığına; ihtiyacın, verili gerçekliği (bir şekilde Marksist estetiğin sahiplendiği tarzda) yeniden üretme değil, “yaratma” zemininde yaşandığına dair tezime sizi hazırlamakta olduğum açık. Lakin, bu ilk adımda vurguladığım şeyin, sizi, Marksist estetik açılıma ilişkin paylaşacaklarımı okurken şu soruya ayartmasını da isterim: Marksizm, yeni bir dünya kurmak üzere yabancılaşmadan hareketle yola çıkarken, elinden alınmış özgürlüğünü insana yeniden kazandırıp esaretten kurtarmak isterken, neden yabancılaşma sürecinde heder olmuş türsel niteliklerini insanın yaratıcı edimine kazandırmak değil de, sanatsallık adı altında o niteliklerini araçsallaştırmak ister? Kendini inkâr değil midir bu?

(*camera obscura*'yı hatırlayalım). Bir önceki paragrafta paylaştıklarımızla buluşturursak, demek, estetik ürünün (yabancılaşmayı kıracak bilinçsel dönüşümün) —içsel— yakıtı da, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkiden kaynaklanacaktır. Öyleyse; bilinç, bilinçli varlıktan başka bir şey olamayacağına ve insanların varlığı onların gerçek yaşam süreçleri olduğuna göre (*Alman İdeolojisi*), estetik edimin içsel yakıtının da, yaşanan yabancılaşmanın uyardığı bilinçsel dönüşümden ("*camera obscura*"daki ideolojik yansımanın ters yüz edilme yönelimiyle) tedarik edileceğini söyleyebiliriz.³ *Feuerbach Üzerine Tezler*'le de bağıntılı; ampiristlerin ölü olgu yığınınından ibaret ya da idealistlerin hayali öznelere hayali eylemlerinin ötesinde, gerçek canlı bireylerin pratik içindeki bilinçsel dönüşümünden ve onun estetik karşılığından söz etmektedir, Marx. Joseph Bloch'a mektubunda (W. Borgius'a mektubunda da olduğu üzere —1894) Engels, "Maddeci tarih anlayışına göre, tarihte *nihai* belirleyici etken, gerçek yaşamdaki üretim ve yeniden üretimdir. Ne Marx, ne de ben, hiçbir zaman bundan fazlasını öne sürdük", kimse "biricik" etken diye çarpıtmasın, demiş olsa da, Marksist estetik kavrayışta da iş dönüp dolaşıp oraya gelecektir.

Söz konusu döngünün "özel" boyutuna yaklaşan (ama sanatsal yaratısal edimin işlediği derinlikle temas etmekten uzak) bazı değiniler de yok değil, elbet. 1844 *Felsefe Elyazmalarında*, Marx, "Demek ki," diyor, "hem kuramsal, hem de pratik bakımdan, insanın özünün nesneleşmesi [burada, sanatsal nesneleşmeden söz ediyor], insanın duyularını insani kılmak için olduğu kadar [duyularımızda —ya da, duyularımız aracılığıyla— insani özümüzle hemhal olmak kadar], insani ve doğasal özün tüm zenginliğine karşılık veren insani duyguyu yaratmak [eserle özümüze hitap edecek olan şey] için de zorunludur." Sözgelimi, müzik, işitme duyumuzu insani kılan sestir ve ses, müzik olduğunda insani özümüzün zenginliğine karşılık verir. İnsani özü-

³ Bu aşamada, Marksist kuram içinde kalarak, estetik edime yol açmaya çalışıyorum. Göreceğimiz üzere, Marksist estetik açılım, o —"*camera obscura*" kavrayışının telkin ettiği— yolu/yordamı izlemeyecek; zira, o yolu/yordamı mümkün kılacak, çatışmayı "bilinçdışı" süreçler içinde mütalaa etmesine elverecek donanımına sahip değil. O nedenle, yabancılaşmayı, maddi/pratik gerçekliğin bilinç katındaki tezahürü ile esas alıp, o gerçekliğin içerdigi —yabancılaşmayı kuran— çelişkinin ayırıcısına verecek bilinç düzeyli (dolayısıyla, devrimci mücadele adına araçsallaştırılmış) bir üretim bekleyecektir sanatçıdan.

müzün zenginliğidir ki, sesi müzik kılar. “[S]adece beş duyu değil, ama zihinsel denilen duyular da, pratik duyular (istek, sevgi, vs.), tek kelimeyle, *insani* duyular da, duyuların insani mahiyeti de *kendi* nesnesi sayesinde, *insanileştirilmiş* doğa sayesinde var olurlar.” Bir başka deyişle, tarih, insanın özünün nesneleşmesi olduğu gibi, insanın duyularını insani kılan da tarihtir (“Beş duyunun oluşması, şimdiye kadarki dünya tarihinin sonucudur.”). 1857-58 *Ekonomi Elyazmaları’na* ‘Giriş’te ise şu: “Sanatın nesnesi de (herhangi bir başka ürün gibi) sanat duyusu olan ve güzellikten haz alabilen bir izleyici kitlesi yaratır. Onun için, üretim, özne için bir nesne üretmekle kalmaz, ama nesne için de bir özne üretir”. Daha önce de vurgulamıştır, Marx; “[ü]retim, ihtiyaca maddi bir nesne sağlamakla kalmaz, o maddi nesne için bir ihtiyaç da doğurur”.⁴ Üretilen nesne bir sanat eseri ise, hangi ihtiyaç üzere ve ‘o kişi’ tarafından üretildiği; eseri insani öz mümkün kılarsa da, hangi durumda o özün yaratma ihtiyacı duyduğu soruları herhalde yanıtsızdır.

1857-58 *Ekonomi Elyazmaları’na* ‘Giriş’te⁵ ise, tarihsel gelişmenin eşitsiz karakteri ve sanatın sorunlarına (da) değiniyor, Marx. Sanatın en parlak dönemleri ile o parlıtyı var eden toplumun maddi gelişkinlik düzeyi arasında bir uygunluk olmadığını, antik dönem Yunan sanatı ve Shakespeare’i modern dönemlerle kıyaslamak suretiyle ifade ediyor. Sözelimi, antik dönem Yunan sanatındaki mitolojik öğeler, o dönem Yunan toplumunun içinde yaşadığı doğasal/nesnel koşulların üstesinden gelmek üzere hayal/kurgu güçlerine yaslanmasından kaynaklanmaktadır. “[O]rtada otomatik dokuma makineleri, demiryolları, lokomotifler, elektrikli telgraflar varken olabilir mi” o mitolojik öğeler, diye soruyor, Marx. Bir başka deyişle, doğayla ilişkisini mitolojikleştirme üzerinden kurmaktan başka yolu olmayan o dönem eserlerinin öylesi yollara ihtiyacı olmayan gelişkin bir toplumun hayal hanesinde yeri olabilir mi? Barut ve kurşun varken Akhil-leus, baskı makineleri varken *İlyada*, pres koluyla esin perileri, epik şiir... olabilir mi? Ve ama —yine askıda kalacak— önerdi-

⁴ *Sanat ve Edebiyat/ Marx-Engels-Lenin*, çev. Aziz Çalışlar, s. 79, 80.

⁵ Agy., s. 48-50. Ayrıca, bkz. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (1859), çev. Sevim Belli, s. 248-250 ve *Felsefe Yazıları/Karl Marx* içinde, *Grundrisse*, çev. Ahmet Fethi, s. 210-211. *Grundrisse/ ‘Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma’*, çev. Sevan Nişanyan’dan da, Marx’ın Grek mitolojisi ve Grek sanatı ile üretim ilişkileri arasında kurduğu münasebeti okuyabiliriz.

ğim yoldaşlığın hanesine yazılacak soru yükseliyor ardından: "Ama güçlük, Yunan sanatı ve epik şiir ile belli toplumsal gelişme biçimlerinin ilintisini anlamakta değil." O maddi koşullarda hayal hanesi elbet mitolojiye çalışacak. Lakin asıl "[g]üçlük, bunların bizler için hâlâ sanatsal tad kaynağı olmalarından ve bazı bakımlardan bir norm ve erişilmez bir örnek olarak kalmalarından geliyor." Marx'ın az önce *Felsefe Elyazmaları* ve yabancılaşma bağlamında andığı "güzel"e dair sorgulamamızdaki gibi bir çıkışsızlıktır peşi sıra söyledikleri: "Büyük bir insan çocuk olamaz artık, çocuklaşır yoksa. Ama çocukluktaki saflıktan haz almaz mı, çocuktaki doğruluğu daha yüksek bir düzeyde yeniden yaratsın istemez mi?"⁶ Yunan sanatının cazibesini, çekiciliğini, — her dem baki kalacak olan— çocukluğun yurduna dönme arzu-muza (çocukluk yurtsamasına) yorar, Marx: "İnsanlığın en güzel biçimine ulaştığı tarihsel çocukluğu, bir daha geriye dönülemez bir aşamadır diye, niye sonsuz bir çekiciliğe sahip olmasın?" Nasıl ki erişkin kişi, geride kalmış çocukluğuna ilişkin cenneti özlerse, bugünün insanı da, tarihsel olarak geride bırakılmış ve bir daha gerçek anlamda geri dönülemeyecek olan toplumsal yaşantılara özlem duyar ve bu özlemi gidermeye vesile olacak sanatsal yaratılar da günümüz insanını etkiler, diye düşünür. Bugün, çok farklı üretim ilişkileri ve üretici güçlerin bambaşka gelişkinliği ile örülmüş toplumsal/maddi gerçeklik içinde yaşarken, nasıl oluyor da, ortak bir duygu katında antik dönemin insanı ile buluşuluyor, o gün onları heyecanlandıran, hüznölendiren, coşturan, sevkölendiren ya da ürperten şeyler bugün bizim için de —duygu dünyamızda ve çağırıştırdıklarıyla— müessir oluyor? Tezim o; Marx o eşiğe, 'kendi maddi üretim ve maddi ilişkilerini geliştiren bireyler, aynı zamanda, kendi düşünce ürünlerini de geliştirirler'; "yaşamı bilinç belirlemez, bilinci yaşam belirler" kestirmeciliğiyle geldiği için sanatsal yaratıya insanın ruhsal gerçekliği içinden bakma şansını yakalayamıyor.⁷⁻⁸

⁶ Çocukluk, oyunlar, büyükler, düşler, düşlemler, söylenceler ve yaratıya dair, bkz. 'Creative Writers and Day-Dreaming', S. Freud, 1908 [1907], the Standard Edition, Hogarth Press, cilt 9, 1986, s. 141-155 ve 'The Theme of the Three Caskets', S. Freud, 1913, S. E., c. 12, s. 292. Ayrıca, bkz. *Freud'un Psikanalizi*, 'Freud'un Sanata ve Sanatçıya Yaklaşımı', s. 166-181.

⁷ Öylesi bir bakışın örneği olarak "Yaşlılık, Ölüm Korkusu, Ebedi Gençlik ve *Gılgamış Destanı*" başlıklı yazıma (Birikim dergisi, Aralık 2019, sayı 368) girişini paylaşıyorum sizinle: "Modern sonrası zamanların, yaş alınsa da yaşlanmama, son-

Tam da bu noktada, Marx'ın değışisini kendi eleştirel yaklaşımla değerlendiren Murat Belge'nin söyledikleri, sanırım, muadımı açıklamaya yardımcı olacak. Belge, "Marksist estetik" meselesini ele aldığı kitabında, Yunan toplumuna benzemeyen nice toplum biçimi olduğu halde, sadece Yunanlılarınkinin insanlığın çocukluk anısı gibi alınmasına itiraz etmekle birlikte, o dönem Yunan toplumsal yaşantısının günümüz toplumunun geçmişteki çocukluğu olarak alınmasını maddeci diyalektiğe de aykırı buluyor. Çünkü, ona göre bu, o dönem Yunan toplumu içinde bugünün toplumunun var olduğunu ve o dönemin, tarihsel gelişimin önceden belirlenmiş bir durağı olarak bugünü içerdiğini söylemektir ve bu olsa olsa, Hegelci diyalektik içinde olanaklıdır.⁹ Bense, Belge'nin Marx'a gücenkliğine şöyle mukabele etmiştim kafamda: Birincisi; o dönemin sanatsal ürünleri, o dönemin toplumsal/doğasal nesnel koşulları içindeki bireyin iç/ruhsal gereksinimleri ile örtüşür; o koşullar içindeki bireyin, sanatsal olanda kendini yeniden kurması/tasarlamasıdır. Bu yüzden —sadece— sanatsaldır ve kurmacanın güzelliğini bugüne taşır. İkincisi; hayatın üretime ilişkin maddi çehresi ve onun içindeki bireyin yaşantısı değışse de; bugünün insanı ile o günün

suzca genç kalıp ölümlülüğü tedavülden kaldırma telaşı içinden bakalım *Gilgamiş Destanı*'na. Sümerler ve Akkadlı Samilerin IV. bin yılda kurduğu Mezopotamya uygarlığında boy atan Destan'ın, *İlyada*'dan da —Hindu dinini ve Hint uygarlığını derinden etkilemiş Sanskritçe— *Mahabharata*'dan da yüzyıllarca öncesine uzanırken derdimizin ne denli derinlere uzandığına delalet edip ahir zamanların 'hipergerçeklik', 'post-human' ve 'post-truth' ahvalinde yaşanan 'terk-i dünya kaygısı'na ışık tutuşuna değinelim. M. Ö. III. bine doğru yazıyı icat eden, iki binlere doğru Uruk Kralı Gilgamiş'ı ölümü sonrası (yan)tanrılaştırıp efsaneleştiren Sümerlerin icatlarının mürüvvetini destanda yaşayışlarına dikkat kesilelim. Destan metninin, kişinin, kendine yatrım ('narsisizm') ve 'ölüm(süzlük) kaygısı' arasına gerili ipte türlü cambazlıklara —şan, şöhet, doğasal gerçekliğin yadsınışı, vs.— gönöl indirişi üzerine kurulmuşluğunu yoklayalım."

⁸ Önceki dipnotta anılana benzer bir izlek için, bkz. 'Psikanaliz ve Yaratıcı Özne İlişkileri' ('Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla' *Yaratıcı Tavır* içinde). Hemen girişinde şunlar yazılı: "Walter Benjamin, ölümünden sonra yayımlanma olanağı bulan *Pasaşlar* isimli çalışmasının bir yerinde şunları söyler: 'Taş devri insanının mağarasının duvarlarına çizdiği geyik, bir büyü aracıdır. Resmi yapan her ne kadar onu hemcinslerine sergilemiş olursa da, resim aslında ruhlar için düşünölmüştür'" (*Pasaşlar*/ Walter Benjamin, çev. Ahmet Cemal, YKY, İstanbul, Aralık 1993, s. 53). Az ileride de şu: "'Sanat, hakikat olma yalarından kurtarılmış sihir[dir]'" (*Minima Moralia*/ Theodor W. Adorno, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Y., İstanbul, Ekim 1998, s. 230).

⁹ *Marksist Estetik*/ 'Christopher Caudwell Üzerine Bir İnceleme', Birikim Y., 1997, s. 33-36.

insanının duygusal çatışmalarının alt kesişim noktaları vardır. Sözelimi; Troya önlerinde kahramanlığa soyunmuş bir yiğidin (diyelim Akhilleus'un) başarılarını anlatan dizeler, günümüz toplumunun kahramanlık/yiğitlik addedilen işlerine soyunmuş herhangi bir üyesi için (Akhilleus üzerinden yaşanan) bir doyum vesilesi olamaz mı? Hektor'un acılı sonuna neden hüzünlenilsin ki; o sonun, bizim içimizde de karşılıkları olmasa. Dolayısıyla, bugüne uzanmanın ve bugünün insanının paylaşımına açık olabilmeyenin gücü, kanımca, Yunan toplumuna ait olmasında değil, sanatsal olmasında. Ve üçüncüsü; Marks, —adını tam koyamasa da— bir yığın diyalektik sıçramadan sonra bugüne varmış olan toplumdaki bireyin (Marks, bugününde mutlu olmayan bireyden söz ediyor), tarihsel olarak geçmişinde kalanla bireysel tarihinde geride kalan arasında kurduğu benzeşmeden söz ediyor olamaz mı yalnızca?¹⁰

Marks ve Engels'in, sanatsal etkinliklerde 'gerçekçi' tutumun nasıl olması gerektiği ile ilgili değinileri, —estetik kuramsallık açısından— bütünlüklü bir görüş sunmasalar da önemli. Örneğin, Engels'in, *Minna Kautsky*'ye mektubunda (1885), yazarın siyasi seçiminin karakterleri —yaratıcı çabası— ile arasına girmemesi gerektiğine dair vurgusu —bilhassa, ileride, "toplumcu/sosyalist gerçekçi" akımı icat edecekler için— anlamlı. Kautsky'nin daha önceki romanını da (*Stefan von Grillenhof*) okumuş olan Engels, yazarın yeni romanı (*Die Alten und die Neuen* ['Eskiler ve Yeniler']) üzerine değerlendirmesini paylaşıyor. Övgüden sonra hatırlatma ihtiyacı duyduğu şu: "Gelelim yan tutmamaya, kusur bulacağım bir şey var, bu da Arnold'a getiriyor beni. Gerçekten haddinden fazla değerli biri (...). Oysa bir yazarın kendi kahramanına hayranlık duyması hiçbir zaman iyi bir şey değil, bence bir yere kadar burada düşmüş olduğunuz hata da bu." Yazınsal metinde "tez"e karşı olmadığını —geçmişten yazar örnekleri vererek— belirten Engels, şunun da altını çizme ihtiyacı duyuyor: "Ama bence, tez, özellikle belirtilmeksizin, durumun ve eylemin kendisinden ortaya çıkmalıdır ve yazar çizdiği toplumsal çatışmaların geleceğe ait tarihsel çözümünü okuyucunun

¹⁰ Bir bakıma, "camera obscura" kavrayışında olduğu gibi, toplumsal/tarihsel çocukluk evresiyle bireysel çocukluk evrelerini —gerçek somut koşulların doğrudan belirleyiciliğini aşan bir kavrayışla— örtüştürebilen (ya da, en azından dışsal olarak o örtüşümü kuran) Marx'ın, "bilinçdışı" süreçlerle sezgisel de olsa temas kurduğunu söyleyebiliriz bu vesileyle.

önüne koyma zorunluluğu duymamalıdır.” Hatta, adlı adınca anarak, “sosyalist tezli” bir roman, gerçek koşulların gerçeğe uygun bir betimini yapıyor, o koşullar üzerine kurulmuş —görenek haline gelmiş— yanılısalarını yıkıyor ve —kendisi doğrudan bir çözüm getirmeksizin, hatta bazı hallerde açıkça yan da tutmaksızın— burjuva dünyasındaki iyimserliği sarsarak “ortada var olan şeyin sonsuza dek geçerliliği konusunda kuşku uyandırıyorsa, kendine düşen görevi tam olarak yapıyor demektir,”¹¹ diye de ekliyor. Dolayısıyla, Engels, gerçekçi Marksist sanat anlayışı açısından, sanatçının siyasi eğilimlerinin ve bu eğilimlerin altını çizişinin değil, yaşamdaki gerçeğe ne denli duyarlı olup yapıtında hangi doğrulukla yansıtılabildiğinin önemli olduğunu hatırlatmış oluyor bize.

Engels’in —Marksist estetik anlayışa ilişkin izleri yakalayabileceğimiz— bir diğer metni ise, *Margaret Harkness’e* yazdığı mektup (1888). Yazarın gönderdiği *City Girl* (‘Şehirli Kız’) hakkındaki değerlendirmesini paylaşıyor, Engels, mektubunda. “Öykünüzde bana en çok çarpıcı gelen şey, gerçekçi doğruluğu dışında, hakiki sanatçının yürekliliğini göstermesi,” diyerek, —nezaketi ihmal etmeden— yine, gerçekçilikle ilgili beklentisinin ne olduğunu açıklamaya özen gösteriyor: “Herhangi bir eleştiride bulunmam gerekiyorsa eğer, o da şu olacaktır sanıyorum, her nasılsa öykünüz tam gerçekçi değil. Bence, gerçekçilik, ayrıntıların doğruluğundan başka, tipik karakterlerin tipik durumlar içinde doğru bir biçimde yeniden verilisi demektir.” Engels, yazarın, işçi sınıfının verili gerçekliğiyle tam örtüşmeyen anlatısını eleştiriyor. Evet, yazarın çizdiği karakterler yeterince tipiktir, “ama içinde bulundukları ve hareket ettikleri ortamlar o derece [tipik] değildir”. Romanda, işçi sınıfının, “kendine yardımdan aciz”, “kendine yardıma yanaşmayan”, edilgen bir konumda verilisi, işçi sınıfının mevcut gerçekliği ile örtüşmemektedir.¹² Ama yanlış anlaşılmaktan da korkarak ekliyor: “Sizin katıksız bir sosyalist roman, biz Almanların, yazarın toplumsal ve siyasal bakış tarzını yüceltmek için söylediğimiz gibi bir ‘Tendenzroman’ [tezli ro-

¹¹ *Sanat ve Edebiyat/* s. 51-53.

¹² İtirazını şöyle ifade edişi ilginç: “[S]avaştan emekçi sınıfının birçok kavgasına katılmış olma onurunu elli yıldır taşıyan bir adam, 1887 yılında böyle göremez bunu”. İşçi sınıfının kendisini saran baskı çemberine karşı direnişini, insan konumunu kazanma mücadelesini, yazarın romanındaki eksik gerçekçiliğin karşılığı olarak anıyor, Engels. Ve, estetik değil, öznel beklentisiyle söz alıyor sanki.

man] yazmamış olmanıza hiçbir kusur bulmaya çalışmıyorum. Demek istediğim şeyle hiç ilişkisi yok bunun. Yazarın görüşleri ne denli gizli kalırsa sanat yapıtı için o denli iyi olur. Benim sözünü ettiğim gerçekçilik, yazarın kendi görüşlerine rağmen kendine bir geçit bulabilir.” Gerçekçilik anlayışı adına, Engels, kralcı olan Balzac’ın, yapıtlarında soylular sınıfının kaçınılmaz yok oluşuna tanıklık edişini ve o dönem halkın temsilcisi olan cumhuriyetçilere hayranlığını ister istemez metnine yansıttığını örnek veriyor. Öyle ki, “ekonomik ayrıntılarda bile (söz gelişi, Devrim’den sonra menkul ve gayrimenkul mülkiyetin yeniden bölüştürülmesi konusunda) bütün o dönemin meslekten tarihçilerinden, iktisatçılardan ve istatistikçilerden öğrendiklerimden daha fazlasını ondan öğrendim” deme ihtiyacı duyuyor. Yalnız şu var; her ne kadar Engels, mevcut gerçekliğin hilafına idealler uyarınca yazmanın uygunsuzluğunu işaret etse de, onun gerçekçilik adına hayranlığını kazanan (ya da, yaratıcı yazınsallık adına —diyelim— beklentisinin sınırını oluşturan), sınıfsal dinamiklere duyarlıkla hayatın nereye aktığı gerçeğini görüp görünür kılma mahareti (Ziss’in “gerçekliği sanatsal özümsemenin bilimi” diye anacağı şey) oluyor. İşte, Balzac’ın da, sınıfsal önyargı ve düşkünlüklerini çiğneyerek, “sevgili soylularının göçmesinin gerekliliğini görmüş ve onları bundan daha iyi bir sonu hak etmeyen kimseler olarak çizmiş olmasını ve geleceğin gerçek insanlarını, o zaman kimler olabilecekse artık onları, görmüş olmasını” gerçekçiliğin en büyük zaferlerinden biri olarak anıyor, Engels.¹³

Marx ve Engels’in —sınırlı da olsa— sanata, sanatsal edim ve sanatçıya ilişkin değerleri kimde neyi esinlemiş, kimi neye özendirmiş, şimdi de o tarafa genişletelim bahsimizi. En kapsamlı ve nitelikli kuramsallaştırma örneklerinden biri Avner Ziss’inki. Sanatsal olan nedir, ölçüleri nedir, nasıl olmalıdır, dolayısıyla, Marksist kuram “estetik” alana ne gibi izler düşürmüştür, bir bakalım.

Ziss, estetiği, “gerçekliği sanatsal özümsemenin bilimi” olarak tanımlıyor.¹⁴ Estetiğin, güzelliğin sağladığı “duyusal” hazzın incelenmesine indirgenemeyeceğini, sanatsal olanı “gerçek/çilik”

¹³ Agy., s. 53-57.

¹⁴ *Estetik/ ‘Gerçekliği Sanatsal Özümsemenin Bilimi’*, çev. Yakup Şahan, de Y., 1984 ve Hayalbaz Y., 2009 (alıntılar yeni basımdandır). Dönemsellik açısından paylaşayım; kitap, Sovyetler Birliği’nde (URSS), 1977’de Les Editions du Progrès tarafından yayımlanmış olan *Eléments D’Esthétique Marxiste*’in çevirisidir.

mihengine vurarak incelemenin bilimi olması gerektiğini söylüyor. Yöntembilimsel ve kuramsal temelleri her ne kadar "tarihsel ve diyalektik maddecilik"e dayalı ise de onun içinde eritilemez; gerçeğin sanatsal özümzenmesinin kendine mahsus yasalarına bağlıdır. Dolayısıyla, değerdendirmeleri de, kişisel beğenilere ve yakınlık duygusuna değıl, "nesnel ve bilimsel ilkeler"e dayalı olacaktır. Ancak, bu, "[s]anatçıya soyut bir biçimde, kesin yaratma kuralları buyurmak" anlamına gelmediğı gibi olacak iş de değildir, Ziss'e göre. Sovyet yazarı Konstantin Fedin'in de özellikle ifade ettiğı üzere, estetik bakış, "*Donkişot*'un nasıl kotarıldığını açıklayabilir belki ama, bir *Donkişot*'un nasıl yaratıldığını söyleyemez." Ama Ziss, hemen ardından, estetiğın, kendi konusuna yoğunlaşıp sanatsal olanı bilimsel yöntemlerine göre çözümlerken, "[sanatsal çaba] üzerinde kesin bir etkide bulun[duğunu]; sanat pratiğini estetik ve ideolojik ölçütlerle donat[tiğini]" eklemeyi de ihmal etmeyecektir. İçinde yaşanan dönemin ideolojik çatışmalarının çözümlenmesinde, sanatsal kültürün kavranması ve oluşumunda estetik etkinliğın etkisi büyüktür. Şöyle der: "Bundan böyle estetik artık, bilimsel öğretinin ["bilimsel sosyalizm" diye anlayalım] önemli savaş alanlarından biri olmuştur".¹⁵ Mesele, seçkin Sovyet estetikçisi Anatoli Egorov'un da belirttiğı gibi, "ilerici bir sanat uğruna" "devrimci estetik"le savaşıma katılmaktır. Her türlü gizemsel ('mystique') ve idealist etkiden uzak, bağlamlı ve bilimsel anlayışı mümkün kılan; sanatın, maddeci diyalektiğe dayalı işleyişıyle insanlar üzerinde yarattığı manevi etkiyi gün yüzüne çıkararak "güçlü bir bilgilenme ve devrimci eylem aracı" olan; içinde yaşanan "keskin çelişkiler ve devrimci değışmeler" sürecinde, sanatsal yaratının toplumsal olgularla bağıru kuracak "bilimsel ve bağlamlı" açıklamayı temin eden "bilimsel öğreti"ye dayalı devrimci estetikle savaşıma katılmalıdır.

"Bilimsel öğreti" pusulasından şaşmama kararlılığıyla gerçeğliğin sanatsal özümzenmesinin bilimini kurmak isteyen Ziss, —Marksist estetiğın kıymetini teslim etmek üzere— şunun da altını çizer: "B]ugün, öğretinin yergicileri arasında bile, Marks, Engels ve Lenin'e, bunların sanat anlayışlarına ve sanatsal yaratıya ilişkin görüşlerine gönderme yapmayan bir tek estetikçi ya da edebiyat eleştirmeni bulmak güçtür". Lakin, "gerçeğliğin sanat-

¹⁵ Agy., s. 9-10.

sal özümsemesine ilişkin Marksist estetik ilkelerinin temel değerini yadsıyan artniyetli iddialar da eksik değildir". Öte yandan, her ne kadar çağdaş sanata ilişkin sorunlara ancak Marksizmin çözüm getirebileceği savında olsalar da, "çürütülmüş olan eski yargılara" kapılmadan edemeyen ve Marksizmin tam, eksiksiz bir estetik anlayış ortaya koyamadığını ileri sürenler de vardır: "Kendilerine bakarsanız, Marksizmin klasikleri, kimi yapıtlar ya da somut sanatsal olaylar dolayısıyla, birkaç önemli değerlendirmeden öte bir şey koyamamışlardır ortaya; bir estetik kuramı temellendirmekten uzak kalmışlardır." Ancak, bu kabil eleştiriciler günün Marksistlerine yeni bir estetik kuramı oluşturma görevi yüklemiş olsalar da, nafi edilebilir; sonuçta, "eskinin döküntüsü sanatçılar ortaya çıkarmak ve *modernizmin bir savunması* olmaktan öte gidememiş[tir]" çabaları (niyetleri bozuktur zira). Klasiklerin (Marx, Engels ve Lenin'i¹⁶ kastetmektedir), yapıtlarında, felsefi ve iktisadi öğretilerinde olduğu denli dizgesel ve bütünlüklü değilse de, estetik kuramın temellerini attıklarını; "maddeci tarih görüşü ve yansıma kuramı"nın temel ilkeleriyle "estetikle ilgili can alıcı sorunları ele alıp incele[diklerini]" savunur, Ziss: "Bu alandaki bilimsel kuram, estetik düşüncenin varmış olduğu en yüksek başarıdır; sanatta yaratıya ve insanın gerçek dünyayı estetik açıdan özümsemesine de bilimsel bir yaklaşımı simgeler."¹⁷

Peki; sanat, gerçeği nasıl özümser ve Marksist estetikçe olumlanır olmayı nasıl gerçekleştirir? Öncelikle, bu başarıyı gerçekleştirecek sanatsal edim, "tarihsel maddeci anlayış"la ve Lenin'in "yansıma" kuramına itibarla kendini kurmalıdır. Demek, "toplumsal ve tarihsel gerçeklikten bağımsız", kapalı, küçük bir dünyaya hasredilmiş, —o demektir ki— "idealist" estetik tuzağına düşmemiş olmalıdır. İnsanın dünya karşısındaki gerçekçi ve pratik tavrını yansıtmalı, gerçeğin bilgisini estetik bilgiye dönüştürmeli, özgül bir biçimsellik ve ideoloji olarak kendini toplumsal bilince ve yaşama katınalıdır. Marksist estetik kuramının aradığı "yansı[t]ma" ilkesine açıklık getirmek isteyen Ziss, burjuva kuramcılarının, yansıtmayı, gerçeğin edilgen bir yansıtmından ibaret gördüklerini söyler. Halbuki, Marksist estetik dahilinde, gerçekliğin sanatsal müdahale ile özümsemek suretiyle bilince

¹⁶ Lenin'i eklemeyi ihmal etmez.

¹⁷ Agy., s. 10-13.

yansıtılması söz konusudur. Sanatsal olan, —gerçekliğin alımlanışı bağlamında— öyle bir müdahale ile kendisini toplumsal bilinç katacaktır. Böylelikle, Marksist estetik anlayış uyarınca gerçekleşen sanatsal edimin ürünü, hem bir “ideoloji”, hem de bir “bilgi edinme” nesnesidir. Dolayısıyla, o hüviyetiyle sanatsal yansıtma, insanların, öz yaşamlarının ve dünya karşısındaki tavırlarının bilincini kurduğu gibi, bu bilinçlenme, “daha iyi bir toplum uğruna, toplumsal adaletin ve insanlık ilkelerinin zaferi uğruna verdikleri savaşta onlara yardımcı [da] ol[acaktır]”.¹⁸⁻¹⁹

İdealist estetik, işte, bütün bunlardan yoksundur; sanatı gerçeklikten koparır, “sanatsal yaratıda yaşamın bir yansımasını değil, sanatçı beninin anlatımını, bilinç-altı derinliklerin kavranmasını ya da belli bir ideal (tanrısal) ilkenin somutlaştırılmasını görür”. Gerçekçi sanatçı gerçeği hakikate uygun bir şekilde verirken, gerçekçilik karşıtı olanların eserlerinde yaşamın hakikatini alımlamak neredeyse olanaksızdır; panayır aynalarında yansıyan şaşkın insanlar misali umarsız insanlar ve insanlık hali vardır onların eserlerinde. Yabancılaşmayı insanın ezeli ve ebedi özü olarak yansıtırlar; yabarı, anlamsız ve saçma bir dünyada (misal, Albert Camus), çaresiz, umarsız, direnme gücünden yoksun insanlardır onlar. Sözelimi Franz Kafka; “düşüncesi tarihe karşıydı ve felsefesi de dünyanın dönüştürülmesinde çıkarı olmayan gerici güçlerin hizmetindeydi aslında”.²⁰ Yeni-Kantçı Coleridge, yeni-Hegelci Croce ve Collingwood gibileri de, sanatın kökenine ilişkin getirdikleri *düşgücü* ve imgesellik kavrayışı ile boş kürek çekmekteydiler.

¹⁸ Agy., s. 21, 23.

¹⁹ Ziss, bir ara, Marksist estetik dışında kalan bazı yaklaşımlara da değinir. Evet; sanatta iletişim yollarını inceleme olanağını verdiğinde yararlı olabilen “göstergebilimsel” yöntemler, varsayımsal muamele gören ruhsallığı maddeci görüş açısından tanıtan “ruhbilimsel estetik bakış” da vardır; ama göstergebilimsel yöntemler sanatın özünü açıklığa kavuşturmaya yetmediği gibi, ruhbilimsel olanlar da —çoğu kez sanatın başkaca içerimlerini dışlamak suretiyle— her şeyi ruhsallığa indirgeyen tek yanlı yöntemlerdir. Göstergebilimsel, ruhbilimsel, vd.’leri, “sanatın özü denen o karmaşık sosyo-ekonomik olaya yaklaşımda yeni bir felsefi yöntem-bilim yerini tutamazlar”. (Sanatın özünün “o karmaşık sosyo-ekonomik olay” olduğunu, o öze sadakat ehliyetini de ancak Marksist estetik terazisinin tartabileceğini söylüyor bize.)

²⁰ Agy., s. 24, 28.

Ziss, sanatı sadece imgeselliği ile diğer toplumsal bilinç biçimlerinden ayıran Marksist sanat kuramcılarını da eleştirir. Ondaki imgeselliğin, kendisini öteki toplumsal bilinç biçimlerinden farklı kılan “ideolojik ve estetik” yapının kurucusu bir imgesellik olması gerektiğinin altını çizer.

Avner Ziss, Marksist estetiğin nelere kadir, diğerlerinin nelerden yoksun olduğunu; Marksist estetik uyarınca sanatın özünü, gerçeklikle ilişkisinin nasıl olması gerektiğini anlattıktan sonra, sanatın bilgilenme —ve ideoloji katları olarak— siyaset, ahlak, felsefe ve dinle münasebetine de aynı ışığı düşürmeye çalışacaktır. Örneğin, yansıma kuramının kıymetini takdir ediyorsak, sanatın “bilgisel” işlevini, dolayısıyla eğitsel ve ideolojik hizmetini de yabana atamazdık. Ancak, söz konusu bilgi, sanata yedirilmiş (sanatsal etkisini yitirmemiş) bilgidir (ya da herhalde, sanatsal ifadesi içinde bizimle buluşan bilgidir) ve bizi, toplumsal öz ve kapsamla buluşturur. Tabii, Garaudy’nin yaptığı gibi, “mitos” ya da “*bilinçaltının* ve düşselin evrenine sığınmak yolunda gizemciliğe, toplumsal yaşamın çetin sorunlarından kaçışa elverişli”²¹ arayışlara da düşülmemelidir. İdeoloji faslında da diken üstündedir Ziss. Sanat ve bilimin ideoloji kaldıramayacağını (doğrudan siyasi ifadesi içinde ideoloji olmalıdır kastettiği), tersine yalan ve yanıltıcı bilince başkaldırının imkânları olduklarını, gerçek sanatçının da varolan (verili) gerçeklikle sürekli dövüştüğünü söyleyen E. Ficher’in görüşünü “antisosyalist” ve “antisovyetik” bulur.²² İdeolojik işlevine bir kez daha değinirken, “[s]anat, sınıf çıkarları prizmasından yansıtır gerçekliği ve aynı yolla da dile getirmeye çalışır; ideolojik işlevi de buradan gelir,” der. Siyaset boyutunda ideoloji ve sanat ilişkisini değerlendirirken de, Benedetto Croce’nin, siyasete bulaşan sanatın ancak “sanatımsı” olacağı değişisini; R. Collingwood’un, sanat her ne kadar “komünist duygulanmalar” yaratmak suretiyle komünizme hizmet etse de, o hüviyetiyle sanat değil bir tür rüya (‘*magie*’) olacaktır görüşünü reddeder ve şunu vurgular: “Dünya sanat ta-

²¹ Agy., s. 44-45.

²² Agy., s. 46-47.

O arada ana mevzumuzla dair de bir paylaşımda bulunur Ziss. Ficher, her ne kadar Ekim Devrimi ve onun dünya tarihinin akışındaki etkisini coşkuyla karşılamışsa da, Devrim, nesnel bir zorunluluğun değil, öznel ve ikinci dereceden nedenlerin bir sonucu olduğu için, “sosyalist dönüşümün temel görevlerini yürütmeye[diğini] ve insan sorununu çözmeye[diğini]” belirtmiştir (s. 47). Ziss ise, Devrim’in bu — samimi Marksist— eleştirisini, “antisosyalist, antisovyetik” olarak nitelenecektir. Öte yandan, Ficher, sanatı, ‘yalan ve yanıltıcı bilince başkaldırının imkânı’, gerçek sanatçıyı da varolan gerçeklikle sürekli dövüşmeyi göze alan kişi olarak tanımlarken, Marksist estetiğin göremeyeceği —ya da takdir edemeyeceği— yerde duran yaratıcı özne ve yaratma ediminden söz etmektedir —ki, kaba siyasi anlamda değil, kendi dahil koşulsuz verili gerçekliğe muhalif olmadan yaratıcı olunamayacağı hakikatine parmak basmaktır yaptığı.

rihi de gösteriyor ki, insanlığın kültür hazinesini oluşturan, 'bağımsız' sanat ürünleri değil, ilerici siyasal fikirlerin etkisini taşıyan, yaşamla sınıksı bir ilişkisi olan, tartışmacı ve döğüşken sanat ürünleridir." Politik tiyatro, sinema ve edebiyatın "etki"sinin ötesinde, siyasal temalara doğrudan ve açık çağrısının kıymetinin altını çizer: "Sanat, özü gereği politikadan ayrı düşünülemez". Sosyalist toplumda, sanatla siyaset arasındaki bağlar sıkıdır ve köklü nedenlere bağlıdır; "Parti'nin güttüğü siyaset, kamusal ilginin canlı anlatımıdır; yaratma pratiğini canlandırır ve onu ana yoluna doğrultur..." Ziss, ideoloji çatısı altındaki ahlaki işlevini de sahiplenerek, sanatın ahlaksal ilkelere destek olduğunu; "Sovyet sanatı[nın da], yüksek bir ahlak duygusunun estetik somutlaşması olarak" alınması gerektiğini belirtir. Yaşamın anlamından söz ederken kendiliğinden felsefi olan sanat, dinin de —kurumsal ifadesinde olmasa da— duygusal ifadesinde etkindir. Hristiyanlık öncesi dinin mitolojisi, dinsel bağlanma kadar sanatsal yaratıyla da iç içedir. Marx'ın dediği gibi, "antik sanatın çalışma alanı ve atölyesi"dir. İncil, vb. kutsal kitapların dinsel içeriğinin doğrudan değilse de —sevinç, mutluluk, çile, yaşamın iyi ve kötü yanları gibi— insani olanın ifadesinde de sanat vardır. Kültürel olarak temin ettiği en büyük kazanç gerçekçilik olduğu için dinle bağdaşmaz sanat; ama mesela, dinsel müziği dinlerken duyulan haz dindar olmayı gerektirmez, müziğin kendisine kulak vermek yeter. Ve ekler de hatta: "[A]slında her büyük gerçekçi sanat, dinin güçlenmesine değil, yok olmasına yol açar".²³

Sanatsal olan nedir, ölçüleri nedir, nasıl olmalıdır, dolayısıyla, Marksist kuram "estetik" alana ne gibi izler düşürmüştür sorumuza, Avner Ziss'in verdiği yanıtın ana hatlarını gözden geçirmiş olduk. Ziss, çalışmasının sonraki bölümlerinde, 'sanatsal imge'yi, 'sanatta içerik ile biçim'i ve 'estetik kategoriler ve gerçekliğin sanatsal özümsemesi'ni ele alıyor; ana sorgulama hattımızın dışında kaldıkları için değinmiyorum. Paylaştığımız kalkış noktaları itibarıyla o bölümlerde varılan menzilin ne olabileceği okura da malum olmuştur sanırım.

Sanat ve Edebiyat/ Marx-Engels-Lenin'i çeviren ve ilgili kaynaklara hâkimiyeti ile tanınmış olan Aziz Çalışlar'ın —Marksist estetik kurama dair— tespit ve kanaatlerinin üzerinden geçelim şim-

²³ Agy., s. 48, 51, 53, 55, 60.

di de. Çalışlar; eylemin dışında kalmak istemeyen, dolayısıyla meseleye yoğunlaşacak zamanları da olmayan Marx ve Engels'in, estetik kurama ilişkin bütünlüklü bir eser vermemiş olsalar da, ekonomi-politik ve felsefi konulardaki çalışmaları ve çeşitli yazışmalarında sanatsal sorunları "derinlemesine" ele aldıkları kanaatini paylaşır bizimle; Marksist sanat kuramının temelleri Marx ve Engels tarafından atılmıştır. Marx ve Engels, —ana kuramlarının bir parçası olmak üzere— sanata ve yorumuna, devrimci eylemliliğe katkısı üzerinden, "dünyanın sanatsal olarak özümlenişinin ve sanatsal kültürün, toplumsal yaşamda, toplumsal gelişmede ve toplumun dönüştürülmesinde ne gibi gerçek bir önem taşıdığı[n] bak[arak]" Marksist sanat kuramının temellerini atmışlardır. Söz konusu temel üzerindeyse, —Marksizmle devamlılık ve bütünlük içinde— Lenin'in Marksist sanat kuramına katkısı yükselecek; "Marksizm öncesi idealistçe sınırlandırmaların aşamayacağı biçimde, sanatın ve sanatın gelişmesinin diyalektik maddeci dünya görüşüyle açıklanması"nın ve bununla bağlantılı olarak "sanatın ve estetiğin toplumun dönüşüme uğratılmasıyla bağımlı kılınması"nın sanat ve estetik düşüncesi tarihinde "devrim" yarattığı, sanatın toplumun yeniden örgütlenişindeki kıymeti de idrak edilecektir.

Marksist estetik, —Marksizm öncesi idealist yaklaşımın kavrayamadığı— sanatın kökeni ve sanat ile gerçeklik arasındaki ilişki sorununu köklü bir biçimde çözüme kavuşturmuş; sanat ve edebiyatın kendi iç yasalarından yola çıkarak anlaşılamayacağını, "böyle bir şey[in] ancak üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki karşılıklı karmaşık ilişkilerin belirleyiciliğinde toplumun bir bütün olarak çözümü[n]iyle" mümkün olduğunu ortaya koymuştur: Sanat bir toplumsal bilinç biçimiye, toplumsal varoluşla koşulluysa, gelişme ve nedenleri de toplumsal varoluşta aranmalıdır; maddi altyapının kurduğu toplumsallığın zihinsel/ideolojik bir yansımasıdır o.

Çalışların, kuramsal yorumlamanın sanatsal edimin devrimci eyleme dökülüşiyle, estetik bakışın eserin toplumun dönüşümüne katılma yeterliliğiyle, sanatın işlevinin toplumun yeniden örgütlenişine verdiği katkıyla bağımlı kılındığı, sanatsal olanın kendi iç yasaları üzerinden değil sınıfsal olanı çözümleme maharetiyle değer bulduğu bakış dahilinde şu tespiti ihmal etmiyor oluşu da dikkati çekicidir: "[A]ma, sanatın gelişmesi, son kertede toplumsal gelişme yasalarına bağımlı olmakla birlikte, göreceli bir bağımsızlık da taşır ve kendi ayırt edici özellikleri vardır".

Çok parlak sanat eserlerinin, kendi dönemlerinin maddi koşullarıyla örtüşmediği —Marx üzerinden az önce tartıştığımız— örnekler içinse şu açıklamayı yapıyor, Çalışlar: “Marx ve Engels, sanatın gelişmesi ile toplumun gelişmesi arasındaki bu dengesizliğin nedenini, herhangi bir dönemde manevi kültürün, yalnızca maddi üretimin gelişme düzeyiyle değil, ama aynı zamanda, o döneme özgü toplumsal ilişkilerin özelliğiyle de belirlenişinde görmüşlerdir”.²⁴ Shakespeare, Goethe, Balzac gibi kapitalist üretim ilişkileri içinde yıldızlaşanlarsa, “kapitalist sömürü sisteminin mahkûm edilişi”nin, diyalektik bir karşılık olmak üzere “sanatın kapitalizm altında gelişmesinin”, “kapitalist sömürü sisteminin gerçek sanatçıların insancıl idealleriyle” derin bir çelişki içinde olmasının örnekleri olarak anılacaktır. Ve elbet, sanatın “yanlılığı” da (sanat yapıtında olayların devrimci sınıfın bakış açısından verilmesi ve devrimci sınıfın yanında saf tutulması) Marksist estetiğin tercihi ve mihengidir, Çalışlar’ın değerlendirmesine göre: “İleride Lenin tarafından özlü bir biçimde geliştirilecek olan sanatta yanlılık ilkesi, Marksist-Leninist estetiğin başlıca bir ilkesi olarak işte böyle ilk kez Marx ve Engels tarafından ortaya atılmıştır”.²⁵ Sanatta yanlılığın esas alındığı estetik anlayışla “gerçekliği yansıtmak”nın sanatçının “özgür” yaratımıyla bağlantılandırılması da ilginçtir. “İnsan bilinci gerçekliği yalnızca yansıtmakla kalmaz, ama aynı zamanda onu yaratır da” demiştir, Lenin. “Demek ki, sanat, gerçekliğin yalnızca edilgen bir yansıması değil, ama aynı zamanda etkin bir biçimde yaratılmasıdır da.” Anlaşılan, “gerçeklik”in içindeki “hakikat”, diyalektik maddeci bakış ve sınıfsal yanlılıkla (“ilerici güçlerin çıkarlarının yanında olma[klık]”) —ve ama sanatçının yaratıcı edimiyle— ayrıştırılıp sanatsal gerçekliğe (“imgesel gerçeklik” olarak) taşınacak; Engels’in sahiplendiği sanatın “tezliliği” de öylece gerçekleştirilecektir.²⁶ Lenin de, sanatı ve edebiyatı sosyalist devrim sürecinin bir parçası olarak görecekti; Marksist estetiğin yirminci yüzyıldaki temsilcisi olacaktır. Lenin’in ‘Parti Örgütlenmesi ve

²⁴ Doğrusu, Marx’ın kendisi tespit ettiği şeyi neye yoracağını bilemezken, Çalışlar’ın açıklaması, bana, Agnoli’nin Mandel’e yakıştırdığı “emre amade koleksiyon” kullanımını hatırlattı.

²⁵ Haklarını da yemeyelim; ben ne Marx’ta, ne de Engels’ta tanık oldum böylesi yanlılık tercihi.

²⁶ Gerçekliğin özgür/öznel kırıma tâbi tutulması ise yaratma, peşin peşin benimsemiş “yanlılık”la alakası olamayacağı açıktır. Kaldı ki, Engels’in sahiplendiği “tezlilik” de yanlılık değildir —az önce gördüğümüz üzere.

Parti Edebiyatı' yazısında (1905) temsiliyet çok açıklıkla dile getirilmiş, "sanatsal etkinlik ile siyasal etkinlik", "yaratıcılık ile ideolojik tutum" iç içe sahiplenilmiştir: "Edebiyat, proletaryanın genel davasından bağımsız, bireysel bir girişim olamaz kesinlikle. Kahrolsun partisiz yazarlar! Kahrolsun edebiyatın üstün insanları! Edebiyat, proletaryanın genel davasının bir *parçası* haline gelmeli, bütün proletaryanın politik olarak bilinçli bütün öncüleri tarafından harekete geçirilen o tek büyük Sosyal-Demokrat [sosyalist] mekanizmanın *küçük bir çarkı ve vidası* olmalıdır".

Çalışlar, sanatın "dava"ya yedirilmesini (ya da tersi, diyelim) "kültür tarihinde o güne dek varolmadık bir yasallık" (meşruiyet) olarak olumlar. Sanatın işçi sınıfıyla bağıru işçi sınıfının partisiyle bağımlılığa taşınmasını, sanatsal yaratıcılığın kaçınılmaz/doğal yanlılığı olarak değerlendirir ve şunu söyler: "Lenin sanatta yanlılık ilkesini estetiğe getirirken, aynı zamanda, özgürlük sorununa da bir çözüm getirmekteydi; çünkü bunlar birbirinden ayrılmaz şeylerdi". Özgür yaratımın, işçi sınıfı hareketinde, dolayısıyla partide merkezileşip bütünleşmesi kaçınılmazdı. Böylelikle, Lenin, sanatsal yaratımı "sosyalist gerçekçilik"e açmakta, "sanatta gerçekçiliğin sosyalist devrim aşaması içindeki yasallığını ortaya koym[akta], sanatta gerçekçilik ile devrimcilik arasındaki bağı gerek bilgikuramsal ('epistemolojik'), gerekse yöntembilimsel ('metodolojik') olarak temellendirmektedir".²⁷⁻²⁸

²⁷ Aziz Çalışlar'ın tespit ve kanaatlerini paylaşmak üzere yaptığım tüm alıntılar *Sanat ve Edebiyat*'ın 'Çevirenin Önsözü'ndendir. O nedenle ayrı ayrı sayfa belirtmedim. (Çalışlar'ın önsözündeki değinileri için, ayrıca, bkz. *Sanat Emegi* dergisi, 1980, sayı 29.) Lenin'e ait doğrudan alıntılarsa, s. 182-187'dendir. Lenin'e ilişkin alıntılar için, ayrıca, bkz., 'Lenin: Parti ve Edebiyat' (*Marksist Estetik*) / 'Christopher Caudwell Üzerine Bir İnceleme' içinde, s. 69-75). Belge, kitabının andığım başlığı altında, G. Lukács'ın *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı* kitabının önsözünden bir alıntı da yapıyor. Lukács, *Druşba Narodov* dergisinde yayımlanan (1960) Kurpskaya'nın mektubundaki 'Parti Örgütü ve Parti Edebiyatı' yazısında Lenin'in kastının güzel sanat dalı olarak edebiyat olmadığı değinisini, "benim de uzun zamandır inandığım gibi" ibaresi ile naklediyor. Belge ise düştüğü dipnotta, "Lukács'ın sözleri ilk okuduğumda bana da inandırıcı gelmişti. Daha sonra, bu yorumun bilinçaltı bir 'kayırma' olacağı sonucuna vardım" diyor. Çalışlar da kendi önsözünde, "edebiyat"ın hem tikel hem de genel anlamda kullanıldığından bahisle "parti literatürü"nü de ima edilmiş olduğu yorumunu yapıyor. Bu arada, unutmadan, Çalışlar'ın "gerçekçilik" meselesini estetik bağlamda ele aldığı kitabı *Gerçekçilik Estetiği*, de Y., 1986'yı da hatırlatmış olayım. Öte yandan, 'Marksist estetik açılım ve sosyalist gerçekçilik' bağlamında Lukács'a'da değinmek gerekir belki; ama bu bahiste yapmak istediğim sadece Marksist estetik açılımının ana hattını kurmak —daha ileride andığım 'Fethi Naci Eleştirisinin Eleştirisi'ne bakılabilir gerçi.

Özgürlüğün hudutları ise şöyle belirlenmişti: “Gazeteler, çeşitli parti örgütlerinin organları haline gelmeli ve bu gazetelerin yazarları mutlaka bu örgütlerin üyesi olmalıdırlar. Yayın ve dağıtım merkezleri, kitapçılar ve kitaplıklar, kitabevleri ile benzer kuruluşlar, bütün bunlar, Parti denetimi altında olmalıdır”.²⁹

Marksizmin sanata ve sanatçıya ilişkin değerlerini, Marx ve Engels’ten Lenin’e uzanan bir hat dahilinde (Ziss ve Çalışlar’ın metinlerine de atıfla) gözden geçirmiş olduk. Marksizmin estetik kurama düşürdüğü izler bağlamında anılması gerekenlerden biri de Georgiy Valentinoviç Plehanov (1856-1918). İlginç bir adam. Marx ve Engels’in değerleri uzun zaman bilinmeden kaldığı — ancak 1920’lerde gün yüzüne çıkarılabildiği— için, dönemin Sovyet bilimcileri Marksist estetiğin kurucusu olarak Plehanov’u bilmişler.³⁰ Rus Sosyal Demokrat Partisi’nin Menşevik kanadına mensup olan ve Bolşevikliğe itibar etmeyerek —“Menşevik bir hain” olarak— yaşama gözlerini yuman Plehanov’un estetik kuramına katkısından çok sanata ve sanatçıya yönelik tavra dair söyledikleri kıymetli. Sanatın doğasına ilişkin dişe dokunur bir şey söyleyemese de, sanatın ahlak ve politikaya indirgenemeyeceğini, propagandacı sanatın her zaman politik rejimin hizmetinde olacağını vurgulaması anlamlı: “Sanatçıların emrinde olan ilham perileri devlet emrine girerse, çürümenin en açık belirtilerini gösterecek, doğruluklarını, güçlerini, çekiciliklerini yitireceklerdir”. Ama iyi bir edebiyatın ancak doğru fikirlerden doğabileceğini söylemekten de geri durmaz: “Yetenekli bir sanatçı yanlış bir fikirden esinlendiği zaman kendi eserini de bozar. Ve proletaryaya karşı mücadelesinde burjuvaziyi savunmaya çalışan hiç-

²⁸ Lenin, *Svoboda Dergisi*’nde (1901) yayımlanan yazısında, kaba bir yazarın, düşünmeyen ya da düşünme yatkınlığı olmayan okuru varsayarak yazdığını, ona belli bir kuramın sonuçlarını ‘hazırlop bir biçimde’ —basite indirgenmiş, çiğnemenen yutacağı tarzda— verdiğini söyler (agy., s. 180-181). Bu tespitiyle, Lenin’in, yazınsallıkta, ‘muradı kabalığa düşmeden sağlamak’ gibi bir ölçü gözettiğini söyleyebilirsek de, “çark-vida” söylemiyle yan yana koymak biraz zor olmalı.

²⁹ *Sanat ve Edebiyat*, s. 184. Aynı yazı içinde, Lenin, herkesin hiçbir kısıtlama olmadan söyleyip yazma özgürlüğü olduğunu, ancak, parti örgütlenmesine de parti zihniyetine düşmanlık edenlerden arınma özgürlüğü tanımak gerektiğini söyler. Maksim Gorki’ye (7 Şubat 1908 tarihli) mektubunda, edebiyat eleştirisini “Parti önderliği”ne bağlamak gereğine (s. 254); G. Miyasnikov’a (5 Ağustos 1921 tarihli) mektubunda ise, dünyanın tüm burjuva güçlerince kuşatılmış Sovyetler’de basın özgürlüğünün Menşevikler başta olmak üzere devrim düşmanlarının ekmeğine yağ sürmek anlamına geldiğine (“Bizim intihar etmeye niyetimiz yok; tabii, etmeyeceğiz de.”) değinir (s. 269-271).

³⁰ *Estetik ve Sanat*/ M. Kagan, çev. Aziz Çalışlar.

bir modern sanatçı doğru fikirlerden esinlenmiş olamaz". Diya-
lektik maddeci duyarlıkla, her şeyin tarih ve toplum içinde belir-
lendiği kabulüyle güzellik denen şeyin de toplumsal/tarihsel ze-
minde değerlendirilmesi gerektiğini; eleştirmenin asli görevinin,
incelediği eserin neşet ettiği toplumsal koşullar ve o koşulları be-
lirleyen iktisadi etmenleri tespit olduğunu ifade eder. Sonuç ola-
rak —Marksist estetik açılım adına— en önemli yanı, "sanat ese-
rinin sanat eseri olarak değerlendirilmesi gereğini vurgulama ça-
bası" ise de, esasta, "sanat eserinin toplumsal bağlamına tercüme
edilmesi" yönelimi Bolşevikleri için cazip olacaktır.³¹

Parti'nin Bolşevik kanadındayken, başarısız 1905 ayaklanma-
sından sonra Machçı düşünceleri benimseyip sağa kayan ama
Şubat-Ekim arası devrimci süreçte yer alan ve devrim sonrası
eğitim bakanı olarak da çalışan sanat eleştirmeni Anatoli Vasil-
yeviç Lunaçarski (1875-1933) ise, işi sıkı tutar; der ki, toplumun
davası devrimci mücadelenin başarısı ve sosyalist toplum kuru-
culuğu ise, sanatçı da bu davadan yan çizemez; iyi bir sanatçı
olup olmamasının ölçütü de budur. Menşevik Plehanov, edebi-
yata özel amaçlar biçen, ondan özel taleplerde bulunan "aydınla-
tıcı" kişinin tavrını —iyi niyetli de olsa— ahlakçılık olarak gö-
rürken, Lunaçarski, devrimin başarısını koruma ve sosyalizmi
inşa etmede her şey gibi sanatın da seferber olması gerektiğine
inanır. Eleştirmenin işi de, eseri toplumsal/maddi dayanakları
üzerinden değerlendirmek değil, sanatçının eseriyle söz konusu
seferberliğe ne denli el verip vermediğini yoklamaktır. Ama eleş-
tirmen bunu kişisel husumet güderek değil, devrimin kazançla-
rını gözeterek yapmalıdır. Şöyle der: "Proletaryanın zaferine ve
gelişmesine yardımcı olan her şey iyidir; buna zarar veren her
şey kötüdür." O yolda, "devrimci romantizm" de lüzumludur.
Lunaçarski'nin her ne kadar devrim sonrasının olağan dışı ihti-
yaçlarını gözeterek bu tavrı benimsediği söylenebilecekse de,
böylelikle ve adım adım, Andrey Jdanov'un (1896-1948) çerçeve-
sini belirlediği Stalinist *sosyalist gerçekçilik* anlayışına doğru yol
alındığı, nihayetinde sanatçının özgürlüğünü hiçe sayan parti ta-
hakkümünün kurumsallaştığı da bir gerçektir. Neyin devrim
adına ve halk için doğru, neyin karşı-devrimci ve cezalandırılmaya
müstahak olduğuna karar veren Parti'nin tahakkümüdür bu.³²

³¹ *Marksist Estetik*, 'Plehanov' başlığı, s. 45-54. Ayrıca, bkz. *Hangi Sol/ Attila İlhan*,
Bilgi Y., 1976, s. 261-262.

³² Edebiyatçıları, felsefecileri, müzikçileri Parti adına yargılayan, azarlayan, gere-
ğinde Stalin'in "bahar temizliği"ne nezaret eden adamdır Jdanov. 'Jdanov: Sonsöz'

'Marksist Estetik Açılım ve Sosyalist Gerçekçilik' başlığımızı, yaratma edimini 'doğa-toplum-birey diyalektiği' bağlamında değerlendiren Attila İlhan'la nihayetlendirelim. İlhan'ın, *Hangi Sol* kitabının 'Değneğin İki Ucu' adını verdiği bölümünde bahsimize ışık tutacak değiniler var. Örneğin, 'değneğin iki ucu' diye geçen ilk alt başlıkta, son yarım yüzyılın bilhassa sanatçılar için çile doldurma dönemi olduğunu anarak, Mayakovski'yi ve Fadeyef'i kendini vurmaya sürükleyen Stalinci despot *conformisme*'e değiniyor (Mayakovski kendini vurmadan önce şunu yazmıştır: "Ölüm hiçbir şey halletmiyor, bunu kimseye tavsiye etmem"). 'i'lerin noktalarını koyalım'da, Romain Rolland'ı, Barbusse'ü, Anatole France'ı çürümüş ve soysuz bulanların ülkesinde, Çin'de, gözde bir şairin, "Sen güneşsin, sen yer yüzüne ışık saçarsın" diye, Mao-Tse Tung'a seslendiğini; Sovyet armağan ve nişanlarından "bir eşek yükü" toplamış Azeri şair Samed Vurgun'un, Stalin için, "Sen yahşisin, baban da yahşi, anan da yahşi", vs. diye övgüler düzdüğünü; aklı başında aydınlar diye bilinen Aragon ve Edoard'ın —bile— "Benim aklım yoktu, allah razı olsun Parti'den, bana akıl verdi o, gözlerim kördü, gözlerimi açtı" diye yazmak zorunda kalışlarını anıyor. "Sıkı bir *réalisme socialiste* (toplumcu gerçekçi) tutumun sanatçıyı getirip bıraktığı yer budur işte. Kulağınızda bulunsun," diye de ekliyor. Marks ve Engels o alanda pek bir şey bırakmadıkları için, Plehanov ve Troçki'nin Marksist sanat tezlerinden kabaca kurallaştırılıp Jdanov tarafından "kerrat cetveli" gibi sanatçıların eline tutuşturulan (sanatçıyı memur kılan) "resmi bir Parti sanatı öğretisi"dir *réalisme socialiste*. Elli yıllık Sovyet gerçekçiliği içinde "kişisel anlatı ve mimari sahibi" olan sadece iki kişi vardır İlhan'a göre; İlya Ehrenburg ve Mihail Şolohov (ki, ikisi de Sovyet gerçekçiliği öncesinden gelir). 'plekhanov ile jdanov'da, Plehanov'un sanatın toplumsal çıkış ve gelişmesini "çelebice" aydınlatmasını, iktisadi olanla ruhsal olan arasındaki karşılıklı etkileşmeye itibarını³³,

başlığı altında (*Marksist Estetik*, s. 62-69) Belge, "Jdanov'un temizlemeyi düşündüğü Sovyet müzikçilerinin listesine bir göz atalım" diyor ve sıralıyor: "Şostakoviç, Myakovski, Hacaturyan, Popov, Kabalenski ve Şebalin".

³³ Freville, Plehanov'un, nesnel gerçeğin sanatçının öznel merceğinden geçerek esere dönüşmesi anlayışını şöyle bir yolculuğa bağlamış: "üretim ilişkileri, toplumsal ilişkiler, toplumsal (sınıfsal) psikoloji, bireysel psikoloji, bunun imgeye dönüşümü, imgenin sözcük, ses, çizgi, renk olarak estetik bileşime aktarılışı" (*Hangi Sol*, s. 295).

Aleksiy Maksimoviç Gorkiy'nin sanatçıyı "toplumsal gerekircilik"le muhatap kılıp ötesine karışmayan (ele reçete tutuşturmayan) tutumunu olumladıktan sonra, Gorkiy'nin sanat anlayışını şöyle tanımlıyor, İlhan: "Sanat anlayışı toplumsaldır, sanatçıyı bilinci derecesinde sorumlu kılar ama bilinçlendireceğim diye yaratıcı özgürlüğünden etmez. Hele tek yönlü, ron ron öten şemalara kesinlikle yüz vermez". *Réalisme socialiste* ise, sanatçıyı Parti'nin kuklası kılar. "Roman, insanın kendi kendisiyle ya da çevresindekilerle olan ilişkilerini anlatan bir yazı türü olmaktan çıkmış, daha çok yazarın Parti ile ilişkilerini düzenlemeye yarar bir hüccet [senet] olmuş[tur]" ('on ikiden vurmak').

Kitapta bir fotoğraf var: Bolşevik Partisi 9. Kongresi (29 Mart-5 Nisan 1920) Parti Divanı. İçlerinde Lenin ve Bukharin'in de bulunduğu bu divan üyelerinden yalnızca iki kişi (Kalinin ve Lenin) kendi ecelleriyle ölüyorlar. Bir parti kongresinde, sanatta imgesel olanın ve biçimsel güzelliğin öneminin altını çizme ihtiyacını duyan, ancak bir süre sonra kurulan mahkemede devrime ihanet ettiğini itiraf etmek zorunda kalan Nikolay İvanoviç Buharin³⁴ ve ötekiler, partinin koyduğu ölçütlere itibar etmedikleri savıyla (sosyalist devrimin selameti adına) Yosip Visaryanoviç Stalin tarafından ortadan kaldırılıyorlar. Yalnız onlar mı; daha bir yığın sanatçı, aydın, asker, politikacı.³⁵ İşte, 'fedailer mangası' başlıklı yazısında, o 9. Kongre fotoğrafına değindikten sonra sözü yeniden Jdanov'a getirecektir İlhan. Sovyet Yazarları 1. Kongresi'nde (17 Ağustos 1934), Andrey Jdanov; ekonomik, kültürel ve siyasal hedeflerine hızla ilerleyen partinin hızına hız katmak, "kapitalizmin bilinçlerde kalmış artıklarını, işçiler üzerindeki burjuva etkilerini, gevşekliği, hafifliği, tembelliği, disiplinsizlik ve bireyciliği" silip atmak üzere, bütün Sovyet yazarlarının,

³⁴ Buharin, 15 Mart 1938'de, 49 yaşında, Moskova'da kurşuna dizildi. Kurşuna dizilmeyi beklediği hapisnede, 27 Temmuz 1956'da Houtgracht'taki büyük sinagogun kapısına asılmış duyuru ile cemaatinden aforoz edilen Benedictus de Spinoza (Baruch Spinoza) için şiir yazabilen bir adamdı Buharin. Şiirinden (*Amor Dei Intellectualis*) bir kesitle analım onu: "Bugün bile parlıyor/ düşüncesinin/ keskin hançeri,/ Hurafenin kabuklarını/ Sıyrıp atan/ gerçek bir deha nimeti// Sinagog ve kilise köpekleri/ musallat oldu her yerde ona/ Ama,/ solgun ve narin elleriyle o,/ devam etti/ lensleri perdahlamaya/ Düşüncelerini çiğnemelerine/ izin vermedi,/ devam etti/ mücadeleye, düşünmeye, yaşamaya./ Ömrünü münzevi bir vakarla/ sonlandırırken,/ zihinsel kuvvetlerinin de/ hâlâ efendisiydi." ('Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a *Güncel Müdahaleler*, s. 31-32. Şiir çevirisi, Eylem Canaslan.)

³⁵ *Hangi Sol*, s. 273, *Marksist Estetik*, s. 77-78.

Merkez Komite'nin dikkatli ve günü gününe kılavuzluğu eşliğinde ve Yoldaş Stalin'in amansız destek ve yardımcılığı ile Parti ve Sovyet iktidarının çatısı altında birleştiklerini ele güne duyurur. Kılavuzun bağlayıcı kararı şuraya evrilecektir: "Sovyet edebiyatı, halkın ve devletin çıkarlarından başka bir çıkara hizmet edemez." (14 Ağustos 1946) Jdanov için bu hizmetin adı, *sosyalist/Stalinist gerçekçilik*'tir. Bu gerçeğe kulak asmayanlar, olsa olsa burjuva ajanıdır ve haklarında gerekli işlemler yapılır. Doğal olarak, partinin memurluğuna razı olanlardan, Stalinist gerçekçi yazar çıkar ama gerçek manada sanatçı (Soljenitsin, Kazakov gibi disiplin suçu işleyenlerle Stalinist gerçekçilik akımından öncesini de yaşamış olan —az önce andığımız— İlya Ehrenburg ve Mihail Şolohov dışında) çıkmaz.

Gelenek öylesine güçlüdür ki, yıllar sonra Sovyetler'e rahat bir soluk aldırın Kruşçov bile, 1957'de şöyle der: "[H]alka gerçekten hizmet etmek isteyen sanatçı için, özgür ve yaratıcı olmak diye bir şey yoktur. Onun için kendini zorlamak diye de bir şey yoktur. Parti prensiplerini kendi hayatında yankılaması, onun ruhu bakımından en önemli bir ihtiyaçtır. Bu noktalara sıkı sıkı bağlanır, her zaman onları savunur, yayar." İşte o kadar!³⁶

Değerlendirme

Bu bahiste, Marks ve Engels'in, sanata ve sanatçıya nereden/nasıl baktıklarını, sanatçının yoluna nasıl ışık tuttuklarını; giderek, o ışıkla gözleri kamaşanların, sanata ve sanatçıya bakışı nereye taşıdıklarını anlamaya çalıştık. Psikanalizin —"varoluşsal özerklik"ini sorgulamak, mevcudu yıkmak/yeniden kurmak duyarlılığıyla— esas aldığı "birey"i ihmal eden, bireyin varoluşsallığını tümüyle toplumsal/sınıfsal olana tercüme etme hassasiyetinde olan Marksizmin, ister istemez, "estetik"le kaba sabalığı örttüren (düz anlamda "siyasallaştıran") zihniyete kapı araladığını —herhalde— görmüş olduk. Sanat derken, "yaratıcı edim"i ve o edimsellikle üretilen şeyi anlıyorsak; yaratıcı hüviyetiyle, onu yaratmaya kışkırtan —nesnel/toplumsal olanla münasebetinin diyalektiğinde uç veren— "ruhsal gerçeklik" ve "çatışma"sıyla, "bastırma"larıyla, bastırma aracılığıyla çatışma alınından (görüngüsel olarak "bilinç" katından) uzaklaştırılana "imge-

³⁶ Yaşananın yazınsal bir eğretilmesi olarak, bkz. *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört'ten Bugünlere* başlıklı yazım (*Varlık* dergisi, Kasım 2017).

sel gerçeklik" içinde (imgelemde/hayal hanesinde, kurmacada) yer açıp bilinci/yaşamı yeniden inşaaya soyunabilme ehliyetiyle —bir "fail/özne" olarak— "insan"ı hesaptan düşürmüş olan Marksizmin estetiğinin, sanatı ve sanatçıyı araçsallaştıran siyasi pratikleri ağırlayıcı olması da herhalde şaşırtıcı değildir. Sanatın ve sanatçının o pratikler içinde gördüğü —ya da, maruz kaldığı— muamele, Marx'ın komünizmi arzularken —insanın özü itibarıyla— sahiplendiği "özgürlük" ve "kurtuluş"un da bir ironisi olmalıdır. Psikanalizin yoldaşı Marksizme bilhassa hatırlatacağı şudur: Yaratmanın olmazsa olmaz koşulu "özgürlük"tür. Özgürleşmenin rüzgârını arkasına almadan, "kendini yeniden yaratma/kurma ethosu"nu "varoluşsal estetik" olarak kabullenmeden, ne Devrim'in ne de Marksizmin estetiği mümkündür.

Evet; Marx ve Engels'in Marksist estetik kurama ilişkin değişimlerini, Ziss ve Çalışlar'ın klasik kuramın sınırları içinde kalmak üzere Marksist estetikten ne anladıklarını ve söz konusu anlayışın tahvil olduğu "sosyalist gerçekçilik"ın hikâyesini ele alıp değerlendirdikten sonra, şimdi de, Marksist açılıma katkı örneği olarak Christopher Caudwell'in yaklaşımını ve Murat Belge'nin onun eleştirisi üzerine kurmak istediği Marksist estetik kuramı kendi 'psikanalitik duyarlıklı bakış'ımla birlikte ele almak istiyorum.

Marksist Estetik Açılıma Katkı/ Caudwell ve 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakış'

Caudwell, otuzlu yılların İngiliz aydınlarından. Yoksul bir ailenin çocuğu olan Caudwell, üniversiteye gidememiş, kendi kendini yetiştirmiş, aydın çevreye de pek girememiştir. Komünist Parti'nin yerel örgütlerinden birinde çalışır; Parti'ye bağlı ya da bağımsız herhangi bir dergide yazmadığı için yazarlığıyla da pek tanınırılığı yoktur. İspanyol İç Savaşı'na sıhhiyecisi olarak katılır. Düşmanı oyalamak üzere makineli tüfek başına oturtulduğu da olan Caudwell'i, ölüm, tüfek başında bulur.

Caudwell'in ana izlegimiz itibarıyla muteber oluşu, —yalnızlığı ve yansızlığıyla birlikte— estetik açılımını, önceki başlık altında ele aldığımız ve temelde gerçek(lik)le sanatsal ilişkisini *yansıtma* üzerinden kuran (ortodoks) anlayışa *yaratma* boyutunu kazandırma özeninden kaynaklanıyor. Belge ise, onu eleştirerek inşa etmeye çalıştığı *üretilim* olarak sanat anlayışıyla muhatabımız olacak. Marksist estetik kurama katkıları yanı sıra, onları

benim için ayrıca ilginç kılan, ikisinin de kendi açılımlarını kurarken psikanalize atıfta bulunuyor oluşları. Bense, Marksist estetik açılımlarıyla onları anlamaya çalışırken, bir yandan psikanaliz kabullerini sorgulama, bir yandan da "psikanalitik duyarlılık bakış"ımla önerdiğim 'estetik-poetik' tavrımı Marksizmle yoldaşlık hevesime katma olanağı bulacağım. Önce, Caudwell'in "yaratma" eksenini nasıl kurduğunu anlamaya çalışalım.

Caudwell, *Yanılsama ve Gerçeklik*³⁷ isimli kitabının 'Ruh ve Fantazya' başlıklı 9. bölümünde söze şöyle başlar: "Şiiri şair yazar. Onu doğuran çelişki, toplumu ileri iten ve kavgası insanların gerçek yaşamıyla gerçek bilincinde verilen çelişkinin özel bir durumudur; insanın arzuları ile Doğa'nın gerekliliği arasındaki çelişki." Demek ki, şiir (bir başka ifadeyle, "yaratma edimi") bir 'çelişki'den doğmaktadır. Benim kendi anlayışım doğrultusunda esas aldığım —ve "ruhsal gerçeklik" içine yerleştirdiğim— "çatışma"dan farkına daha sonra değineceğim; ancak, hemen şunu söylemeliyim ki, Caudwell'in, yaratma ediminin ürünü olan şiirin kaynağını şairin yaşadığı "çelişki"ye yoruşu, onu daha baştan —ya da, ilk bakışta— "yansıtmı" kaygılı Marksist estetik anlayıştan ayırır (gibi görünür). Anılan çelişkiyi açarsak; 1. Toplumu ileri iten bir çelişkidir, 2. Kavgası gerçek yaşam içinde ve bilinç düzeyinde verilmektedir; 3. "[İ]nsanın arzuları ile Doğa'nın gerekliliği arasında" yer almaktadır. Bir yanda 'arzu/içgüdü' (diyelim), öte yanda 'gerçek yaşam' vardır. Bu ikisi arasında yaşanan gerilim, şairi, düşlemsel bir dünyaya yönlendirecektir: "Bu gerilim onu, aldatıcı olan ama gene de içinden çıktığı gerçek dünyayla belirli ve fonksiyonel bir ilişkisi olan fantazya dünyasını kurmaya iter".³⁸ Caudwell'in —'çelişki' etrafında kurduğu— estetik kuramını daha doğrudan değerlendirebilmemiz için, 'insanın arzuları'ndan ve 'doğanın gerekliliği'nden ne anladığını; gerçek yaşam içinde verilen 'kavga'yla neyi kastettiğini ve anılan çelişkinin, neden/nasıl 'toplum'u 'ileri'ye ittiğini anlamamız gerekir.

Sanırım, kitabın 'Şiirin Düş Görevi' başlıklı 10. bölümü yardımcı olacak bize. Bu bölümde, Caudwell, "düş/rüya" ile sanatsal süreç arasındaki örtüşümü ele alıyor. İlk vurgusu şudur: Modern şiir de, rüya da, 'us'a aykırıdır. Ancak, düş, 'bellek imgele-ri'nden oluşurken, şiir, 'sözcük'lerden oluşur. Her ikisi de usa

³⁷ Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Y., 1974.

³⁸ Agy., s. 191.

aykırıdır ama arada bir ayrım vardır: Rüyadaki bellek imgeleri ve onlar üzerinden dile gelen çağrışımlar 'kişisel'dir. Rüya sahibinin kişisel yaşamı içinde anlam kazanır. Rüyadaki imgeler, bir, "rüya işlemi" ('dream-work') sonucunda oluşur. Usa aykırılık yönünden rüyaya benzer olan şiirde ise, imgelerin imledikleri veya çağrıştırdıkları, rüyada olduğu üzere, özgür/rasgele değildir: "Şiirsel duygu, yönetilmiş duygudur: toplumsal ego tarafından kontrol edilen duygudur. Şiirsel çağrışımlar toplumsaldır".³⁹ Caudwell, şiir/sanatsal yaratma edimiyle rüya arasında — bilincin (usun) kurucu ölçülerine aykırılıkları üzerinden — bir ortaklık kuruyor. Ama, anlaşılan, Caudwell'in şairi, — hassas nokta o ki — aynı kaynaktan gelen malzemeyi (o 'duygu' diye anıyor), "toplumsal ego" denetiminde yöneterek şiirini oluşturuyor. Anılan malzemeyi, yönetimini ve toplumsal egoyu sorgulamak üzere, önce, rüyadan ne anlıyoruz, ona bir bakalım.

Freud'un psikanalizinde, rüya, bilinçdışı malzemenin, üstben denetiminin uykuda gevşemesinden yararlanıp bilinçöncesi işleminden (rüya işlemi) geçirilmek suretiyle — sabah hayırlara vesile olması dileğiyle paylaştığımız — görünen içeriğe dönüşmüş halidir. Bir başka deyişle, rüya işlemi — denetleyici/sansürleyici yapı uyarınca — dürtüsel istemi ve onun doyumunu, bilincin gözü ile ilk bakışta tanınamayacak, — bilincin ve gerçek yaşamın işleyiş yasalarına yabancı — bir dil içine yerleştirir; doyum, o dil içinde gerçekleşir. Ve ortaya, sabahleyin mahmur gözlerle anlattığımız, 'tuhaf' olduğunu eklemeyi ihmal etmediğimiz şey çıkar. O şey, "rüyanın görünen/açık ('manifest') içeriği"dir. Ama o görünürdeki tuhaflığın ardında (rüya işlemi ile tuhaflaştırılmış), aslında o rüyayı koşullayan, bir de, "gizli/görünürde olmayan ('latent') rüya içeriği" vardır. İlkinden ötekine, rüyayı görenin (psikanalizde, analizanın) çağrışımlarıyla uzanılır. Böylelikle, yavaş yavaş, sansür zırhında gedikler açılır ve gizlenenler görücüye çıkma şansı yakalar. Sansür dediğimiz şeyin işleyişi ya da onu dayatan üstben, rüyayı görenin içinden yürüyüp geldiği "nesne ilişkileri"nden içselleştirildiğine göre; rüyanın kendisi, gördüğü işlem, görüneni bezeyen öğeler, bütün bunların uyandırdığı çağrışımlar, kişisel olduğu kadar, — kişiselleştirildiği kadarıyla — 'toplumsal/nesnel'dir de.⁴⁰

³⁹ Agy., s. 235-236.

⁴⁰ Ayıca, bkz. *Freud'un Psikanalizi, 'Rüyaların Yorumu'*, s. 19-28.

Psikanalitik duyarlıkla sanatsal edimi anlamamızda önemli olduğu için, şuraya bağlamam kaçınılmaz: Şiir de, rüya da, ortak bir ruhsal devingenliğin ürünüdür. Ama rüya, rüya sahibinin bile, ancak çağrışımlarını izleyerek ve belli bir süreç sonrasında anlamlandırabileceği bir imgeselliğe sahipken; şiir, bire bir anlamlandırılmazsa da, anlamsal göndermeleri içinde alımlanabilir bir imgeselliğe sahiptir. Caudwell'in varsaydığı üzere, biri kişisel (rüya), öteki toplumsal (şiir) değil; her ikisi de, kişisel olanla toplumsal olanın karşılaşmasının 'birey'deki kırılımıdır. Benim vurgum, sanatsal edimin ağırlık merkezine —yaratısal çabası içindeki— sanatçı bireyi taşır; Caudwell'in yaklaşımında ise, söz konusu ağırlık merkezi, 'toplumsal ego'dadır. Peki ama, toplumsal ego uyarınca yönetilen malzeme nedir ve nereden gelmektedir?

'Doğanın gerekliliği' ile yaşadığı 'çelişki' bağlamında, şairin, toplumsal ego uyarınca yönetip şiirleştireceği malzeme, — Caudwell'in kuramsal açılımında— *genotipik içgüdüsellik*'tir. Freud'a dönelim; o da bize, insan yavrusunun içgüdüsel yönelimleri ile dünyaya geldiğini söyler. Bu yönelimlerin, dirimsel yapının temel unsurları olduğunu, Freud'un psikanaliz kuramında "Eros/Thanatos" (yaşam/ölüm) içgüdüleri olarak anıldıklarını ve en çıplak halleri ile değişmediklerini biliyoruz. Ama asıl önemlisi; kültür içre ve belirleyici olanın, dürtünün nesnesi ile ilişkisi (yani, dürtünün —'temsilci idea' üzerinden arzu/dürtü hüviyeti kazanmış olan içgüdü'nün— hayata karışma halleri) olduğunu; bizim için çıplak içgüdüsellik hiçbir öneminin olmadığını da biliyoruz. Caudwell'in 'genotipik içgüdü'sününse, çağlar boyunca değişmeden kalarak gizlendiği yerden hayata akan bir —gizil— güç olduğunu öğreniyoruz: "[D]erin coşkusal itilelerle, kültürün değişen uyumlarının altında aynı kalmaya devam ettikleri için iskelet olarak: toplumsal egoda, çağlar boyu sanatın dikmiş olduğu ana örgütleyici güç olarak hareket eden değişmez içgüdüler (...) içgüdülerin (...) uygarlığın bütün o zengin üstyapısının altında inatla duran genotipin değişmeyen gizli yüzü olduğunu görürüz".⁴¹ Freud'un psikanalizinde esas alınan, serencamı dürtü-nesne ilişkileri içinde kavranan içgüdüsellikten tümüyle uzak bir içgüdüselliktir, Caudwell'inki. Freud'un psikanaliziyle iş gördüğünü sananların hilafına, Caudwell'in bakışı Jungcudur. Hal böyle olunca, Caudwell'in, özne (yani, dürtünün

⁴¹ Agy., s. 240, 241.

kaynağı) ile nesne (yani, doyum istemi karşılanmak üzere dürtünün yatırımılandırıldığı şey; "ilişki" pratiği ve tarihselliği); bir başka deyişle, birey-nesnel/toplumsal çevre arasındaki tarihsel diyalektik ilişkiyi ('yaratıcı özne'nin durduğu yeri, yani) görebilmesi mümkün değildir.

Yukarıdaki anlayışın izlerini, roman-şiir karşılaştırmasında da hissederiz. "Şiir [içgüdülerin değişmez yapısı ve belirleyiciliği çerçevesinde], bütün yaşantının etrafında toplandığı bir ortak 'Ben' adına zamanın dışında konuşur"⁴². (...) [Şiirin] içinde içgüdüler bir yüksek haykırıyla dile gelirler: her insanın, bir bütün olarak çağdaş yaşamla genel ilişkisinde ortak olan şeyi dile getiren bir haykırıdır bu." Halbuki roman, önce gerçekliğe gider. Yani, şiir, bir iç haykırışı hayata tutarken ve duygulanımlarımızı doğrudan hayata yansıtırken; roman (ya da hikâye) gerçeğin içinden ("dünyanın çeşitli kısımlarından alınmış bir demet 'Ben'" den) duygularımıza doğru yönelir. Ben, bu sözlerin arkasında, benim anladığım anlamda bir 'yaratıcı edim/özne-nesne diyalektiği' kavrayışını göremiyorum. Evet; rüya, şiir, hikâye, roman, vd. sanatlar, elbet birbirlerinden farklıdır; ama, doğaları değil, dilleri, biçimsel kuruluşları ve anlatısal olanakları itibarıyla. Dolayısıyla, şu saptama da benim için aynı hissedişe hizmet ediyor: "Şiir, yaşamın, genç ve yaşlı arasında fazla bir değişiklik olmaksızın akıp durduğu bir kabilenin ürünüdür; roman, insanların başına daima bir şeylerin geldiği ve bu yüzden daima değiştikleri rahatsız bir çağa özgüdür"⁴³. Peki, ya, modern zamanların şiiri? Ya da, bir büyümlü fener misali hayata tutulan şiir?⁴⁴

Biraz daha açalım: Caudwell, psikanalistin (Freudcu psikanalittir kastı) rüya ile sanat arasındaki ayrımı yapamadığını; rüyada, 'duygusal düzenlenişin bilinçsiz ve o nedenle rüyanın kişisel olduğunu; sanatsal etkinlikte ise, duygusal düzenlenişin bi-

⁴² Bu, 'zamanın dışından, derinden' konuşmanın şiirdeki karşılığı olarak, bkz. *Boşluğa Açılan Kapı/ Ahmet Hamdi Tanpınar ve Yapıtlarına Psikanalitik Duyarlıklı Bir Bakış*, 'Tanpınar'ın Şiir Dünyası', 231-247, Halûk Sunat, Bağlam Y., 2004. Benzer bir yönelim için, bkz. 'Yazarlığa, Yazma Edimine ve Yazınsallığa Yatırımıyla Walter Benjamin: Dil Felsefesi ve Sanat Eleştirisi Kavramı' başlıklı yazım (*Birikim* dergisi, Eylül 2019, sayı 365).

⁴³ Agy., s. 243, 244.

⁴⁴ "Sanat, bizim gerçek benliklerimizi evrene uzatan ve bize istediğimiz gibi evreni değiştirebileceğimizi, kendi ihtiyaçlarımızın ölçüsüne göre onu değiştirebileceğimizi vaat eden büyümlü bir fener gibidir" de demiştir, Caudwell (*Marksist Estetik*, s. 141-142).

linçli ve o yüzden de sanatın toplumsal nitelikli olduğunu' vurgular. Caudwell'in açıklamalarında, yer yer kendini gösteren "duygusal düzenleniş" acaba ne demektir? Psikanalizin 'dürtü kuramı'ndan söz edilecekse eğer, duygunun bir başına bir anlamı olmadığını, dürtünün temsilci ideası üzerinden anlamlandırılabilirliğini unutmamak gerekir. Bu ise bizi, 'bastırma' sürecine götürecektir. Zira, Caudwell'in açıklamasında geçen 'bilinçli düzenleniş' lafı, eğer, dürtüsel istemin bilinçli alana geçişi anlamına geliyorsa, bütün o süreç de (bilinçli ruhsal alana katılış ya da bilinçdışına bastırılma), hep, 'dürtüsel istem' üzerinden işler (genotipal derinlikten seslenen içgüdüsellik üzerinden değil). Bizi, insan ruhsallığından kalkarak, nesneler dünyasına taşıyacak olan da, dürtüsel istem ve onun nesnesidir. Dahası; duygusal düzenlenişin, bilinçli/bilinçsiz oluşu ne demektir; böyle bir düzenleme olanağı var mıdır? Bakalım.

Caudwell, şiirin 'yaratıcı' doğasını şöyle açıklar bize: "Şiir yaratıcıdır; düş ise değil. Şiir yaratıcıdır, çünkü *yöne[l]tilmiş* duygudur. Düşte çağrışımlar özgürdür: gerçekliğin imgeleri genotipin arzularına göre yoğrulur, tıpkı bir mıknaş üzerinde demir tozlarının kuvvet çizgileri boyunca 'özgürce' dizilişlerinde olduğu gibi. Oysa şiirde duygu, algısal gerçekliğin ortak dünyasında yaşayacak gibi yapılmış olduğu için bir toplumsal biçime uydu-rulur, dönüştürülür".⁴⁵ Caudwell'in, Freud'un rüya kuramını yeterince bilmediğinin örneği; 'genotipin arzuları' dediği şeyin — gerçekliğin imgeleri üzerinden— özgürce/kendiliğinden rüya metnini kurduğunu düşünüyor. Halbuki, Freud'un psikanalizi için rüya metni (rüyanın görünen içeriği), bilinçdışından bilinçöncesine yükselen malzemenin imge işçiliğine tâbi tutulmasıyla kurulan bir metindir; şiirle rüyanın kesişim noktası tam da orasıdır. Dolayısıyla; o haliyle, dışarıdan alımlarıya kapalıdır rüya. İşte, gerçekten sanatsal (yaratısal) edim, bilinçöncesine çıkan ruhsal malzemenin, uygun imgeselleştirmelerle bilinçli alımlarıya aktarılması ve görünür kılınmasıdır.⁴⁶ Ama buradaki 'düzenleme' bilinçli değildir —Caudwell'in andığı gibi. 'Toplumsal ego'dan kalkılarak yapılan bir düzenleme hiç değildir. Olsa olsa, içselleştirilmiş (ve o anlamda bireyselleştirilmiş) toplumsallık üzerinden ama bilinç-bilinçöncesi süreçlerde 'yaşanan' bir şeydir.

⁴⁵ Agy. s. 258.

⁴⁶ Söz konusu eşikte, yaratıcı edim dahilinde, imge işçiliği için, bkz. 'Psikanalitik Duyarlılık Bakışla' *Yaratıcı Tavrı*/'Söylemin Sır(r)ı/Yazının Sır(r)ı' başlıklı yazım.

Caudwell'in, "Düş, uyuyanı eyleme uyandırmamak için koşkuların dinamik bölgesinden kaçır; şiir, iç dünyayı değıştirmek için cesaretle açır onu," saptaması —eylemsizlik ve uykunun selametini gözetme bakımından— doğrudur. Daha önce toplum-sallığa uyarlanan bir iç dünyadan söz etmişken, 'iç dünyayı değıştirmek cesareti'nden söz edişı de anlamlıdır. Ya da, şu: "Şiir, içgüdüleri gerçekliğin kalıbına sokar ve bu yüzden faydalıdır, çünkü okuru gerçekliğe karşı korumaz ama onunla kapışabilecek yüreklilikte tutar". Ancak, doğru söyleneni eğrilten (gerçeklikle kapışmaktan, içgüdüleri ulvi/ideal gerçekliğin kalıbına sokmayı anladığı kuşkusu yaratan) bir vurgu arka sayfada kendisini gösterecektir hemen: "[S]onuç olarak bilinçli eylem ve yaratma aynı şeydir" (bilinçli eylem ve yaratma!). Ve işte, sanatçının yaratma sürecindeki bireyselliğini hiçe sayan bir başka vurgu: "Öyleyse şair, hepsinin üstünde sözcüklerin çağrışımlarına ve duygu tonlarına: kişisel değil ortak tonlarına karşı duyarlı bir insan olmalıdır". Ama az ileride bir başkası: "Bilim ve sanat 'kutsal delilik'tir bu anlamda: yani tecrübede bir çatışma deliyi özel hataya, bilim adamını ve sanatçıyı açık ve genel gerçeğe götürür. Bilim adamı ve sanatçı, yaşamlarında hiçbir çelişki ve çatışma geçirmediikleri için onu yaratıcı olarak çözme olanağıyla karşılaşmamış olan 'akıllı'lardan daha akıllıdırlar". Ve, dahası: "İnsan faaliyeti, nesneler yoluyla yapılan bir faaliyettir. Bilim ve sanatı 'pratik, eleştirel-devrimci faaliyet'ten ayırmak onları yaşamdan ayırmak demektir. Modern uygarlığın gittikçe daha çok yapmaya yöneldiği şey de budur işte."⁴⁷

Caudwell'in, —tutarlı ve kararlı olmasa da— sanatı, —doğayı ve sanatçının kendisini değıştiren— yaşama eylemliliği içinde anışının (yani, "yaratma" hattını gözetişinin), onu, "yansıtmayı" anlayışıyla kendini sınırlayan ortodoks Marksist estetikten —ilk bakışta—farklılaştıran kıymetli bir adım gibi görünmekteydi. Peki ama, sanatsal edimin merkezine konan 'çelişki'yi, 'toplumu ileri iten kavga' lehine ve 'toplumsal ego' üzerinden işleyen düzenleyici bir 'bilinç' marifetiyle şiirleştirip aşacak şairin "özgür/özerk" yaratıcı tavra tutunması ('sosyalist gerçekçi/Jdanovcu' çizgiyi kırması) mümkün müdür?

Caudwell'in, "yaratıcı" boyutu kattığı sanatsal edimi tanımlarken yaratıcılığa esas aldığı "yüceltme" de aynı soruya çağırır

⁴⁷ Agy., s. 259, 260, 271, 281.

bizi: "Yüceltmede, içgüdüler bilinçte kendilerini doyurma iznini veren bir toplumsal uyum kazanırlar". Örneklerini verir ve devam eder: "Böylece kör güçleri bizi kendilerinin kör köleleri yapabilecek olan bu içgüdüler, bizi efendileri olarak tanırlar ve kendiliğindenliğimizi artırır; çünkü kendilerine bir bilinçlilik, dolayısıyla toplumsal uyum verilmiştir. Burada da özgürlüğün, zorunluluğun bilinci olduğu görülür".⁴⁸ Peki; bu noktada kitabın başına, 'Şiirin Doğuşu' başlıklı 1. bölüme dönelim. Orada, Caudwell, iki türlü 'toplumsal bilinç' belirler. Biri, "Toplumsal gelişiminin mümkün kıldığı bilinç", ki, "yapısı gereği zorlayıcı değildir; tersine, anlatımını bilimde ve sanatta bulan" bir bilinçtir, "insanın özgürlüğe ulaşma aracıdır" (altını çiziyorum; toplumsal gelişme düzeyinin imkân dahiline soktuğu, insanı/şairi — kendiliğinden— özgürlüğe taşıyacak bir bilinçtir bu!) Bir diğer toplumsal bilinçse, "artık toplumsal gerçeği temsil etmeyen (...) sınıf çatışmasının ürünü"⁴⁹ olan bilinçtir. Zorlayıcıdır. Öyleyse; sınıf çatışması söz konusu değilse (ilk toplumsal bilinç örneğinden söz ediyorum), çatışmanın uyaracağı değiştirici düşlemselliğe, yani, benim ihsas ettiğim anlamda yaratıcı sanatsal edime ihtiyaç kalmayacak, 'kör güçler'in toplumsallıkla terbiyesi yeterli ve öyleyse, anılan sanat da bir tür 'kör güç terbiyeciliği' mi olacaktır? Peki o zaman, hangi 'özgürlüğe ulaşmanın aracı'dır bu sanat —yeterince özgürsek? Ve hangi 'zorunluluğun bilinci'ne yönelik olarak işlemektedir —ortada bir zorlayıcılık yoksa?

Demek, Caudwell'in, araçsallaştırılmış Marksist yansıtma estetiğinin ötesine geçmemize elvermesi beklenen yaratma estetiği, genotipik güdüselliğin 'Doğa' gerçekliğiyle karşılaşmasıyla yaşadığı çelişkinin, söz konusu güdünün toplumsal uyum ('toplumsal ego') gözetilerek (zorunluluğun bilinciyle) doyumlandırılmasından (toplumun hizmetine sunulmasından) öte bir şey vaat etmiyor! Bir tür 'içgüdünün ıslahı' yoluyla özgürleşme —e peki, 'sosyalist gerçekçilik' de kendine benzer bir kılıf uydurmamış mıydı? Ya da, Caudwell'in estetiği, andığı çelişkiyi —Ziss estetiği muadili— makbul gerçekliğe doğru özümsemeye davet etmekte değil midir bizi.

Caudwell'in Marksist estetik kurama yansıtmanın ötesinde yaratma boyutu kattığı izlenimi, sanatsal edimde "içeriden" ge-

⁴⁸ Agy., s. 213.

⁴⁹ Agy., s. 29, 30.

len şeye yer açmasındandı. Ancak, bunun, çağların ötesinden (karanlıklardan, derinden) gelen ve değişmeden kalan bir güdüsellik olduğunu gördüğümüz gibi, şuna da tanık olmuş oluyoruz: Güdüsel talebin ayırdında olan —diyelim— şair, güdüyü, 'Doğa'nın dayattığı zorunlukları gözetip ('çelişki'yi hissederek) toplumun hayrına (ya da, hayra yorulması beklenen kavganın ve toplumsal egonun lehine) işleyip ('yüceltme') hayatın diline katmakta. Halbuki, 'psikanalitik duyarlıklı bakış', yaratıcı edimi, sanatçının verili gerçekliği(in)e kendini uyumlandırması (yüceltme) değil, imge/lemsel düzeyde kendini —ve verili gerçekliği— değiştirmesi/dönüştürmesi çabası olarak görür. Bu ise, yaratma eksenini, "bastıran-bastırılan" ilişkisi içinde değerlendirmekle mümkündür. Bir yerde şöyle demiştim: Freud'un psikanalizinden esinlenerek ben 'estetik-poetik' tavrımı ("yaratıcı tavır") "yüceltme" ile şöyle ilişkilendiriyorum: Yaratma ihtiyacı ve yöneliminin itici gücü/yakıtı "bastıran-bastırılan" arasındaki "çatışma"dan gelir. "Yüceltme", dürtüsel doyum isteminin, doğrudan/kendi nesnesinde karşılaşma yolundan toplumca onanmış/kabul görmüş bir mecraya taşınmasıdır. Yaratma ediminde, dürtüsel istem gerçek/somut nesnesiyle buluşmamaktadır, elbet; ama imgesel temsil olanağı bulmaktadır. Çatışmanın, bastırılan lehine, imgesel alanda çözümlenmesidir. Sanatsal yaratma ediminin bağlayıcı duygusu da, muhatabını kendisine bağlayan albenisi de, yaratıcıyı ve muhatabını dönüştüren kudreti de oradan kaynaklanır. Sanatsal edimde, yüceltme, marifete; yaratma, cesarete tâbidir.⁵⁰⁻⁵¹ Marksist estetik kurama "çoşumcu" bir katkı gi-

⁵⁰ Bu konuyu enine-boyuna tartışan bir yazım için, bkz. "Yaratıcı Sanatsal Edim" ve "Yüceltme'nin Psikanalitik Bağlamda Sorgulanışı" ('Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla' *Yaratıcı Tavır* içinde, s. 199-221). Ayrıca, bkz. *Doğu-Batı* dergisi, Şubat-Mart-Nisan 2011, sayı 56.

⁵¹ Metnin akışını fazlaca bozmamak için burada şunları söylemeliyim: Caudwell, Freud'un psikanalizini yeterince bilmeden psikanalize dair kendisine yetecek kanaatler oluşturmuş ve yaratma eksenini de öylece kurmuştur. Dolayısıyla; "bilinç-bilinçöncesi-bilinçdışı", "id-ben-üstben" yapı ve işleyişlerini, dünyanın gerçekliği üzerinden "benlik"in kuruluşunu, kuruluşa nezaret eden "ben/lik ideali", "bastırma" süreçlerini ve bütün bunların ("nesne ilişkileri" tarihselliği içinde) toplumsal/nesnel olanla sarmalanmasını bilmediği için, 'sanatçı öznenin yaratıcılığı'nı o sarmalanma noktasına yerleştirmeyi de bilememiş ve ama şu kanaatlerini de bizimle paylaşmıştır: "Freud bir filozof değil, ruhbilimci olduğundan, tüm gerçeklikten değil, yalnızca bilinçli ya da bilinçsiz nesnel olarak alınan zihin işleyişinden söz eder" (agy., s. 194); ya da, Freud ruhbilimini burjuva ideolojisiyle ele aldığı için, özgürlüğü de "bireyin tabiatında[kı] kutsal hak" ya da "bireyin arzularını etkileyen toplumsal ilişkilerin zorunluluğunu 'tanımama' olarak" tanımaktadır. Ve,

bidir daha çok Caudwell'inki. Edimi eğer 'yaratıcı' olacaksak, sanatçının, her koşulda muhalif, çatışmalarından hareketle ve yaratım sürecinde hayatı/nı ileriye doğru devindiren/devrimci⁵² kimlikte olmasının kaçınılmazlığı kabulünü içermez estetik açılımı.

Caudwell, 'seda simgeli' sanatlar dışında yer alan resim, heykel, mimari gibi yaratıcı olması beklenen üretimlere de, ruhsal gerçeklikten dışsal gerçekliğe doğru akan ve o vasatta somutlaşan edimler olarak değer biçer: "Gerçek nesneleri simgeleyen çizgi ve renk, yansıtılan ego gerçekliğince düzenlenir. Sonuç, gerçekliğin bir parçası karşısında yeni bir coşkusal tavır alışır". Demek ki, şiirden ve resimden, dış gerçekliğe; statik, evrensel, coşkusal bir ego gerçekliği yansıyor. Ve bu, hem bireysel, hem de değiştirici oluyor: "[B]ireyleşmenin doğasında kendini gösteren bir paradoksla, şiir ve resmin, aynı zamanda bireyselliği (...) dile getirmenin en güzel yolları olduğu söylenebilir".⁵³

Toplumsal ego/bilinç ve uyum derken, Caudwell'in, 'makbul' bir toplumsallık içinde tasarruf edilecek —ya da, ulvileştirilmiş ego gerçekliğinin yansıtıldığı kavgaya doğru akıtılacak— güdülenimden söz ettiği açıktır. Ve o nedenle, "o" toplumsallığı gözetmeyen sanatsal eğilimler Caudwell için makul ve makbul değildir. Sözgelimi, caz müziği sanattaki çürümenin bir örneğidir, kapitalist çöküş sürecinde yaşanan trajediye bir tür duygu masajıdır; kübizm, fütürizm, gerçeküstücülük, soyut sanat, o makul/makbul toplumsal bilinçten uzaklaşmanın örnekleridir. Öze değişim değeri kazandıran pazar ürünleridir onlar; burjuvazinin son meziidirler.⁵⁴ Her ne kadar, şiire dair şu sözleri söyleyen biri

"kendisini bir materyalist saymasına rağmen 'özne'yi seçer", "[T]oplumun maddi üretim güçlerinin ve bunların zorunlu kıldığı insanlararası ilişkilerin, toplumsal alana özgü bir niteliğin gerekirci yasalarına göre tarihsel olarak değiştiği[ni] ve geliştiği[ni göremez]", bilinçteki değişimleri yaşamın maddi koşullarına değil de "kendi kendine eziyet eden ruhla, kendini yalıtın ve libidoya karşı sert istekler çıkaran ego"yla bağlantılandırarak "her şey[in] ruhta olduğunu" düşünür. Dolayısıyla, "Freud'un tedavi teorisi [de] slopsist [benci] ve dinselidir" (agy., s. 195, 197, 198), Freudcu psikanalistlerin yaşamın pratik sorularına bakışı idealisttir, dinlerin çalıştığı günah ile onların çalıştığı "kompleks" aynı kapıya çıkar.

⁵² Burada arulan, "muhalif, çatışan, devrimci" nitemleri siyasal kipe indirgenmemelidir. Yeri geldiğinde, siyasalın da "devrimci" olabilmesi için neden "yaratıcı/yaratma edimine açık" —dolayısıyla, "özgürlükçü"— olması gerektiğini hatırlatmalıdır.

⁵³ Agy., 294, 295.

⁵⁴ Sanatsal yönelimler karşısındaki tavrının "sosyalist gerçekçi" takdirle örtüşmesi de, bize, Marksist estetik açılıma —kendi anlayışıyla— yaratma boyutu eklemişse de çok da farklı bir yere varamadığını gösterir, Caudwell'in. Sanatı, sanatçının özgür arayışına bırakmama, —Caudwell'in diliyle konuşursak— makbul toplumsal

için —ilk bakışta— tuhaf kaçsa da: “Şiir, insanların yüreklerindeki ölümsüz istekleri değiştirmeksizin, yüreği yeni bir amaca uydurur. İnsanı, daha üstün bir gerçeklik dünyası olduğu için, içinde bulunduğu gerçeklikten daha yüce olan hayal dünyasına atarak yapar bunu: henüz gerçekleşmemiş daha önemli bir gerçekliğin dünyasıdır bu; gerçekleşmesi, ona hayali olarak katılan bu şiire ihtiyaç gösteren bir dünyadır bu.”⁵⁵ Lakin, bir “yanılsama” olarak hayalde kurulan “gerçeklik” sosyalist gerçekçiliğin telkin ettiği gerçeklik (“daha üstün bir gerçeklik”) olacaksa, ilk bakıştaki tuhafılık da kalkacaktır sonunda.⁵⁶⁻⁵⁷

ego uyarınca sanatçının özgür üretkenliğine el koyma cüretkârlığıdır olan. Neyin yoz, neyin ulvi amaçlara uygun olup olmadığı terazisini elinde tutanların müte-hakkim takdiridir. Söz konusu tavır ortaklığıyla bizde de, misal, şu paylaşılmıştır: “Ticarileştirilmiş şarkılardan başlayıp sofistike bir müzikal yapıya sahip olan Caz’a kadar bütün bir hafif müzik, sadece burjuvazinin değil, bütün bir toplumun gereksinimlerini karşılamaktadır. Bu tür müzik, ‘katıksız bir meta’ olduğu için, tüm müzik türleri içinde en çok yabancılaşmış bulunan müzik budur”. Cazın da içine atıldığı “hafif” müziğin günahı, “[t]oplumdaki hiçbir çelişkiyi yansıtmayan bir müzik formu” olmaktır. Ânını yaşayışlı, önkoşulları dışarıda bırakan, hiyerarşik olmayan, özgürce kendini kuran işleyişi ve çokkatmanlı iç örgüsü ile caz da — anılan muhafazakâr bakış dahilinde— banallik ya da çürüme örneği olarak gösterilmiştir. (Bkz. *Müzik ve Yabancılaşma*/ [“Adorno’nun Müzik ile İlgili Görüşlerinde Kapitalist Üretim Süreci, Rasyonelleştirilmiş Toplum ve Müzikte ‘Yabancılaşma’ Sorunları” başlıklı bölüm] Ünsal Oskay, Dost Kitabevi Y., 1982, s. 52. Ayrıca, bkz. *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*/ Theodor W. Adorno, İletişim Y., 2007 ve *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskaçında Kültür*/ Önder Kulak, İthaki Y., 2017.)

⁵⁵ *Yanılsama ve Gerçeklik*, s. 41.

Şiir, düşün dile gelmiş olanıysa, bu noktada, Walter Benjamin’in düşe ilişkin söylediklerini hatırlamakta yarar var: “Uyanış sırasında düşsel öğelerin değerlendirilmesi, diyalektik düşünmenin kürsü örneğidir. Bu nedenle diyalektik düşünme, tarihsel uyanışın organıdır. Çünkü her çağ, bir sonrakini düşlemekle kalmaz, ama düş kurarak uyanışı da zorlar. Sonunu kendi içersinde taşır ve —daha önce Hegel’in saptadığı gibi— bu sonu kurnazlıkla hazırlar. Mal ekonomisinin sarsılmasıyla birlikte burjuva sınıfının anıtlarını, daha bunlar ayaktaiken birer yıkıntı olarak görmeye başlarız” (*Pasajlar*, çev. Ahmet Cenal, s. 92).

⁵⁶ Caudwell’in, şairin tam bir bireyselleşmeyi, “toplumsal egonun özgür bireyle özdeşleştiği burjuva şiirinde bul[duğuna]” ve bunun da, ‘dış dünyadan ve toplumsal egodan kaçmaya’ yaradığına (örnek, ‘gerçeküstücülük’) dair değinisi, bize, kendisini ‘burjuva-toplumsal ego’yla uyumlandırmış şairin olumsuz, sınıf çatışmasının aşıldığı aşamada ya da aşılmasına yönelik kavga içinde —ulvileştirilmiş— ‘makbul toplumsal ego’ ile uyumlandırmış şairin olumlu bir birey-sanatçı tavrı ortaya koyduğunu söylemektedir. Bu da, sanırım, “yaratıcı edimi içinde özgür/bağımsız” sanatçıya iyi gözle bakılmayan bir yere yerleştirecektir, Caudwell’i.

⁵⁷ Caudwell’in Marksist estetik açılıma katkısına ilişkin daha geniş bir değerlendirme için, bkz. “Yanılsama ve Gerçeklik” ve ‘Psikanalitik Duyarlıklı Bakış’la Bazı Eleştirel Vurgular’ başlıklı yazım (‘Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla’ *Yaratıcı Tavrı* içinde).

Değerlendirme

1. Caudwell, 'yansıma' üzerine kurulu Marksist estetik kurama 'yaratma' boyutunu katarak, geleneksel Marksist 'gerçekçilik' anlayışını 'romantik' bakışla zenginleştirmeye soyunmuştur.

2. Ancak; a. Yaratıcı itkiyi, içeriden dışarıya — tek yönlü ve değişmeksizin — akan 'genotipik içgüdüsellik'e dayandırmanın ötesinde, güdüsel talebi salt 'Doğa'nın zorunlukları ile karşılaşmaya sınırlı bir 'çelişki' içinde değerlendirdiği; b. Çelişkinin aşılmasını, içgüdü'nün, 'toplumsal ego' nezaretinde 'ortaklaşa' değerlere uyumlandırılarak (ve 'Doğa'nın zorunluklarının bilin-ciyle) yönetilmesine bağladığı; c. Hayal hanesini böylesi bir ortak bilinç ve beklenti estetiğine ('yanılsama ve gerçeklik') tâbi kıldığı için, aslında, sanatçı bireyin özgür yaratıcı edimini tanımayan 'sosyalist gerçekçilik'le aynı menzilde buluşmuştur.

3. Caudwell'in, estetik kuramsal önerisi dahilinde sanatsal edime tahsis ettiği malzeme ('genotipik içgüdü') ve işlenişi ('toplumsal ego' nezaretinde uyumlandırma/"yüceltme"); sanatçı eserini kurar, paylaşan eseri paylaşırken toplumsal/nesnel olanla çatışmaları içinden (kendi çatışma bileşenlerinin ayırdına varıp aşarak) ilerlemelerine müsait değildir; muhafazakârdır. Ve bu da bize, bir kez daha, — politik ya da estetik — yaratıcı edimin, yakıtını, —Jungcu "bilinçaltı"ndan ('subconscious') değil — bireyin toplumsal/nesnel olanla çatışması bağlamında — 'bastırma'nın eseri olan — "bilinçdışı"ndan ('unconscious') tedarik edebileceğini gösterir.

Marksist Estetik Açılıma Katkı/ Belge ve 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakış'

Murat Belge'nin, *Marksist Estetik/ 'Christopher Caudwell Üzerine Bir İnceleme'si*⁵⁸ yalnızca Caudwell üzerine bir inceleme

⁵⁸ Bu yazının kökü, *Birey Sorunsalı'nın*, 'Marksizmin Sanata ve Sanatçıya Yaklaşımının Eleştirisi/ Psikanaliz Açısından 'Yaratma' Sorunsalı' başlıklı bölümüdür. Daha sonra, *DoğuBatı* dergisinin 'Kişinin Kendisiyle Savaşı' başlığı altında düzenlenen Şubat-Mart-Nisan 2009 tarihli 48. sayısındaki "Kişinin Kendi ile Savaşımı" ve 'Yaratma Sorunsalı' Bağlamında 'Marksist Estetik' Eleştirisi'ne evrilmiş ve 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla' *Yaratıcı Tavrı*'da da yer almıştır. Burada ise, sadece — psikanalizin Marksizmle yoldaşlığı kapsamında — Belge'nin Marksist estetik kurama bakışı, Caudwell'in katkısını sorgulayışı ve bütünlüklü bir Marksist estetik kurama ilişkin önerileri "psikanalitik duyarlıklı bakış" eşliğinde —ana hatlarıyla— değerlendirilmiştir.

değil, Marksist estetik kurama bir katkı ya da Marksist estetik önerisidir.

Belge'nin metni şu tezler üzerine kuruludur: 1. Caudwell, sanatsal edimi açıklamaya ilişkin önerdiği "yaratma" boyutunu 'maddeci' açıdan yetersiz bulduğu için, —her ne kadar 'sosyalist gerçekçilik'in kaba eğilimlerinden uzak durmaya çalışmışsa da— anılan boyuta, Marksizmin 'yansıtma' boyutunu ekleme ihtiyacı duymuştur; 2. Yaratma ve yansıtma, doğaları gereği uzlaşmaz (birbirini dışlayan) iki anlayıştır; dolayısıyla, sanatsal edimi açıklayıcı tutarlı bir bireşim oluşturmaları olanaklı değildir; 3. Anılan iki kutup arasındaki uzlaştırma arayışı, —uzlaşmanın olanaksızlığı bir yana konulacak olursa— söz konusu kutupları aşan, açıklayıcı bir düzlemin kurulabileceği varsayımını da içermektedir; 4. Caudwell'in ortaya koymaya çalıştığı ama başarılı olamadığı bu zemin, —eğer 'sorunun terimleri doğru konursa' ulaşılabilir olan— 'üretim olarak sanat' anlayışıdır ("hayatın, 'gerçek-somut'un bir 'zihinde-somut' olarak, *belirli bir tarzda, özgül bir söylem içinde* yeniden üretilmesi"dir⁵⁹). Benise, bu başlık altında, —psikanalizin 'Sanat/Yaratma Bahsi'ndeki Marksizm yoldaşlığı adına— Belge'nin tez adımlarını, Caudwell'in estetik anlayışını yapılandıran yansıtma ve yaratma boyutlarını nasıl değerlendirdiği, seçtiği tarzda 'sorunun terimleri doğru konulduğu'nda sorunun (sanatsal edimin/sanatın doğasının açıklanışı) hallolup hallolmadığı merakıyla değerlendirecek ve 'psikanalitik duyarlıklı bakış'la nasıl bir 'yaratma' eksenini kurduğuna atıfta bulunacağım.

Belge tez adımlarını atarken, öncelikle, şunun altını çizecektir: Caudwell'in Marksist estetiğin 'yansıtma'sı ile romantik estetiğin 'yaratma'sını uzlaştırma çabası eklektik bir çabadır ve sanatsal edimin açıklanmasında uygun bir bireşim oluşturmaya elvermez bu iki bileşen. Dolayısıyla, çelişik unsurları daha tutarlı bir uzlaştırmaya taşıma çabası yerine, 'kendi içinde uyumlu ve tutarlı' bileşenleriyle farklı bir bakış açısı kurmak kaçınılmazdır. Ve şunu önerir: "Sanatı açıklamak için önerdiğim yeni sorunsal, sanatın bir yansıtma veya bir yaratma işlemi değil, bir üretme işlemi olduğu anlayışına dayanıyor." Bu ise, Belge'yi, "bilgi teorisi" sorununa taşıyacaktır. Zira, "sanat bir üretimse, 'hammaddesi'nin ne olduğuna, neyi nasıl *dönüştürerek* kendine özgü *ürünü*nü orta-

⁵⁹ Marksist Estetik/ s. 352.

ya çıkardığı [meselesine] gel[mek]" gerekir.⁶⁰ Ya da; "Sorunsal bütünüyle değiştirmemiz gerekiyor. Eskilerin yerine koyacağımız sorunsal öyle bir bütünlük sağlamalı ki, sanatçıyı, sanat eserini ve okuru, her birinin hayatla ilişkileri içinde kapsayabilsin. Böyle bir çabaya girmenin ilk adımı, *bilgi* sorununu analiz etmek oluyor (...)"⁶¹

Demek, Belge, bütünlüklü/kapsayıcı bir bakış açısı (estetik kuramsal açılım) adına, öyle bir 'bilgi'den yararlanacaktır ki, bu bilgi, bizi, 'sanatçıyı-eseri-okuru' hayatla ilişkileri içinde açıklayabileceğimiz bir yere taşıyacaktır. Peki; Belge'nin deyimleriyle, 'üretilmiş' bir yazınsal metni, üreten de, tüketen de —paylaşan da, diyelim—, bir birey/insan olacağına göre, o doğru bilgi, yeterli bir "birey kuramı"na yaslanmadan yeterince doyurucu; Belge'nin vaat ettiği tarzda, bütünlüklü ve hayatla bağıntılandırıcı olabilir mi? Belge, tezinin bütünü içinde, her ne kadar, 'sanat denilen üretim'in 'hammaddesi'ni ve o maddeyi işleyişini açıklamaya çalışmışsa da, vaadi açısından, tezinin (kısmen) yetersiz olduğunu kendisi de —tez metninin sonuna doğru⁶²— teslim etmek durumunda kalacaktır: "Burada bir parantez açarak ileri sürdüğüm tezin bir eksikliğine değinmek istiyorum. Bu eksiklik, elimizde yeterli bir 'birey' teorisinin bulunmamasından kaynaklanıyor. Şimdiye kadar söylediğim birçok söz 'birey'i az çok bir soyutlama biçiminde içeriyordu. Şüphesiz yalnız sanat için değil, ama belki sanat için özellikle, 'birey'in doyurucu bir teorik tanımına ihtiyaç duyuluyor." Belge, pek gözünün tutmadığı Freud dışında, Lacan ve —ondan kaynaklanan 'birey teorisi'ni sanat ve semiotik teorisiyle birleştiren— Kristeva gibi, bireyi "bilimsel bir söylem içinde anlaşılır kılmaya çalışan yeni düşünürler" olduğundan dem vursa da; "[g]elgelelim, bu düşünürlerin söyledikleri sadece terminolojilerinin ağırlığı ve soyutluğu bakımından değil, içerikleri bakımından da bana yeterli ve hatta inandırıcı gelmiyor"⁶³ kanaatiyle yoluna devam edecek ve tezini nihayetlendirecektir.⁶⁴ Ama şu: Belge'nin, bütünlüklü bir "estetik-

⁶⁰ Agy., s. 197.

⁶¹ Agy. s. 246.

⁶² *Marksist Estetik*, Belge'nin, İstanbul Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümündeki doçentlik tezidir. İkin, 1989'da BFS yayınları içinde kitaplaştırılmıştır.

⁶³ Agy., s. 321, 322.

⁶⁴ Özgün metnimde, eksikliği duyulan 'birey kuramı' üzerine, Freud'un psikanalizden, hatta 17. yy'ın Spinoza'sından söz ediyordum; bu başlık için bu kitapta,

poetik" anlayışın 'birey kuramı' olmadan kurulamayacağı tespiti, "yaratma" edimini 'psikanalitik duyarlıklı bakış'la sorunsallaştırmaya çalışacaklar için münhasıran kıymetlidir (tezinin esası belki de odur).

Şimdi, bakalım, Belge, kendi tezine doğru yol alırken Caudwell'in sanatsal edimi açıklama bileşenlerine dair ne söylemiş. Marksist estetik kaynaklı 'yansıtma'yı değerlendirirken, sanatın bir yansıtmadan ibaret olduğu anlayışının Platon'a dek uzandığını hatırlatıyor, Belge. Sanat, idealar dünyasının yansımaları olan maddi dünyanın yansıtılmasıdır — zaten kopya olanı kopyalamaktır; kıymetsizdir. Aristoteles de yansıtma kuramı içinde kalmıştır. Ancak, onun için sanat, olanı değil, belli olasılık ve zorunluluk yasaları içinde 'olabilir' olanı yansıtma işidir. Böylelikle, Aristoteles, tikel olanda yansıyacak olan tümeli gözetmiş olur. Ancak, giderek, sanat adına 'ideal' ölçüleri içinde tasarımılanan hayatın belirleyicilik kazandığını görürüz. Böylelikle, hayat hakkındaki doğruyu yansıtmak için, o hayatın içine önce bir 'ideal' (olması gereken) yerleştirmek de kaçınılmazlaşır. İşte, Caudwell estetiğinin ayaklarından biri olan Marksist yansıtma anlayışı da benzer bir işleyişe sahiptir. Zira, en genel anlamında, Marksizm, bilincin, toplumsal/maddi gerçekliğin zihinsel düzlemde yansımaları olduğunu vazeder.⁶⁵ Öyleyse, ideoloji gibi sanat da, maddi olanın bir tür yansımasıdır. Daha önce değerlendirdiğimiz çizgiyi Belge de takip edecek ve şuraya gelecektir: Marks ve Engels, —sanata ilişkin bütünlüklü açıklamaları yoksa da— toplumsal/nesnel olanın doğrudan (toplumsal gerçekliğe sadakatle) yansıtılmasını Marksist sanat adına yeterli bulmuşken; 'bildik' sosyalizm uygulamaları içinde, Plekhanov-Lunaçarski-Lenin-Jdanov/Stalin eksenini üzerinden yürüyüp serpilen yansıtmacılık anlayışı, nihayetinde, —tıpkı idealistlerin yaptığı gibi— yansıtılacak gerçekliğin içine öznel/ideal tercihleri yerleştirmek-

okuru, daha önce andığım ilgili kaynaklara göndermekle yetiniyorum. Özgün metnimde şunu söylemişim ama: Doğrusu, bana da şu soru kaçınılmaz geliyor: Zaten sadece birkaç örneği göze ilişmişken ve o ilişkinlerin yazdıkları da, 'terminolojilerinin ağırlığı ve soyutluğu' ile herhalde anlaşılır gibi değilken, nasıl oluyor da, içerikleri bakımından, 'yeterli ve inandırıcı' olmadıklarına kanaat getirilebiliyor? Maalesef, "daha yeterlisini kendim düşünecek konumda da değilim" (s. 322) diyerek mevzuyu kapatmıştır, Belge.

⁶⁵ Hatırlayalım: "İnsanların varlığını belirleyen bilinçleri değil, tam tersine, insanların bilincini belirleyen insanların kendi toplumsal varlığıdır" (Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirilmesine Katkı'ya Önsöz*).

ten geri kalmamış ve *Sosyalist Stalinist Gerçekçilik* menziline varmışlardır.⁶⁶

Belge'nin ikinci adımı, Caudwell'in yansıtma eksenini hangi anlayışla/nasıl 'yaratma' eksenine uzlaştırdığını irdelemek olacak. Evet, söylenmişti; Marksist estetikten farklı olarak, Caudwell'e özgünlüğünü kazandıran, sanatsal edimde, içeriden gelen bir şeyden, 'duygu'dan söz ediyor oluşuydu. İşte, yaratma eksenini o şey üzerinden yüreyecektir. *Yanılsama ve Gerçeklik* isimli çalışmasının, 'Şiirin Doğuşu' başlıklı bölümünün son paragrafında, Caudwell, şunları söyler: "Çünkü şiir somutluğu içinde ekini, olgusal özüyle hasadı değil (...) kabilenin hasatla ilişkisi olan duygusal, toplumsal ve ortaklaşa karmaşayı betimler ve dile getirir. (...) Şiirin *doğru'su*, şiirin soyutça önerdiği, olgusal içeriği değil, toplumdaki dinamik rolüdür —yani ortaklaşa duygu içeriği".⁶⁷ Belge de, 'olgusal içeriğin' ikincil kılınması ile sanatsal olana daha özgül bir yer açıldığını düşünür —'sosyalist gerçekçilik'ten farklı olarak. Dahası, şunları da söyleyecektir, Caudwell: "İnsanlar, kendi toplu algılama ve eylemlerini doğanın görünüşüne göre değiştirecek yerde, doğanın görünüşünü kendilerine göre değiştirirler".⁶⁸ Evet; burada, bir tür öznel algılamadan (içsel yaşantı ve/ya içsel ihtiyaçtan) söz etmektedir, Caudwell; ama dikkat edilirse, 'topluluk' üzerinden ve toplumsal olana katılım anlamında o içeriden gelen şeye atıfta bulunmaktadır.

İçsel ihtiyacın, içeride olanın, nesnel olanı değiştiriciliğine değinisi önemli ama kurulan çerçeve biraz manidardır. Belge, şunu vurgular: "Bu noktadan hareketle, sanat teorisine temel oluşturacak bir ideoloji teorisine geçebilirdi Caudwell. Böylelikle, gene Sosyalist Gerçekçilik formülasyonundan farklı bir platforma varabilir, üstelik, bu platformu çok daha sağlam dayanaklara oturtabilirdi. Ne var ki Caudwell'in kendi epistemolojik anlayışı bu sıçramayı yapmasına imkân vermedi".⁶⁹ Belge'nin bu kıymetli

⁶⁶ 'Sol Melankoli Bahsi'nin de tezidir; Marksist siyasi pratik, nasıl, ideolojinin kendisini (bir 'kurucu idea/l' olarak) mutlaklaştırıp kutsayarak gerçekliği/gerçekle ilişkisini tahrif etmişse, 'yansıtma' anlayışının vardığı "sosyalist Stalinist gerçekçilik" de öylesi bir marazın ifadesi olmalıdır.

⁶⁷ *Marksist Estetik*, s. 127.

⁶⁸ Agy., s. 130.

⁶⁹ Agy., s. 130.

Şunu da hatırlatmak isterim ki, Belge, 'yaratma' dendiğinde, hep, Caudwell'de gördüğü, tek yönlü, 'içeriden gelmekliğe indirgenmiş şey'i —'romantik' olanı— anlayacaktır.

değinişi, bana bu noktada, Caudwell, özne/nesne diyalektiği içinde, 'bastırılmış' olanın ön/bilince ve hayata yansıyışı — çatışmanın aşılışı— anlamında, 'imge(lem)sel' bir sanatsal süreçten (yaratma sürecinden) söz edebilseydi eğer; yani, Marksist duyarlılıklarıyla psikanalizi harmanlayabilecek bir birikimi olsaydı, daha tutarlı ve bütünlüklü bir estetik alımlayışı olabilirdi, deme fırsatı tanıyor; ki, bu da, 'psikanalitik duyarlılık bakış'ın, — 'ideolojik bir ürün/üretim olarak sanat' anlayışının ihtiyaç duyduğu 'birey kuramı'nın — Marksist estetik açılıma katkısı olacaktır.

Caudwell'i, kanımca, —Freud'un psikanalizine dair bilgisizliği ötesinde— içeriden gelen şeyi (yaratma eksenini dayandırdığı kaynağı) bütünlüklü ve tutarlı bir estetik kurama taşıyamamasının bir diğer nedeni de, az önce sözü edilen içsel yaşantının 'uyumlandırılmak' üzere bir *ortak ego*'ya bağlanıyor oluşudur. Bu tutumuyla, Caudwell'in, yaratma eksenini kuruşta, içselden çok, dışsal/toplumsal olanın davetine itibar ettiği anlaşılır. Öte yandan, Caudwell'in, içsel olanın kapsamına, —dışsal olanla çatışması içinde devinen değil— devinmeyen bir *içgüdüsel genotip*'i⁷⁰ yerleştirmesi de, az önce andığım, özne/nesne diyalektiği içindeki 'çatışma' sorunsalını atlamasına yol açar. Bu ise, onu, sanatsal edimin arkasındaki (yaratınaya/tahayyül etmeye/imgelemeye dönük) öznel/bireysel 'ihtiyacı' fark etmekten alıkoyacaktır. Öyle ki, Caudwell, sanatsal edimin, sınıfsız/ortaklaşmacı bir toplumdaki 'ortak ego'ya dönük içsel yönelimlerle yapılandığını; dolayısıyla, sınıfsal ayrımlaşma ve çatışmanın olduğu bir toplumda, gerçek sanatın mümkün olamayacağını da ileri sürecektir.⁷¹⁻⁷²⁻⁷³⁻⁷⁴

⁷⁰ Kaldı ki, bu 'içgüdüsel genotip'ten Caudwell'in tam olarak neyi murat ettiği de pek açık değildir.

⁷¹ Terry Eagleton da, Caudwell'in tavrında, Jdanovcu çizgi ile örtüşecek bir yan görür. Caudwell, ona göre, şiiri işlevsel bir şey olarak değerlendirir; 'içgüdüsel genotip'ten söz eder. O halleriyle kördür içgüdüler. Onları toplumsal zorunluklara/amaçlara uyumlandırmak/yönlendirmek gerekir. İşte, bunu yapan, şiirdir/sanattır: "Bu ortaklaşa zorunluklar insanın içgüdüsel enerjisinin hizmetini ister, oysa ona bunları yapmasını söyleyen bir içgüdüğü yoktur. (...) Dolayısıyla onları yönelten araç kökeninde ekonomiktir" (s. 177) Şöyle söyler Eagleton: "Bu kaba işlevselci sanat görüşünün Jdanovizme yakınlığını anlamak güç değil: Madem ki şiir hasada yardımcı olabiliyor, öyleyse çelik üretimini de hızlandırabilir" (s. 141). Tabii, Stalinist/Jdanovcu sanat seferberliğinin ('devrimci romantizm'), parti hiyerarşisi üzerinden konuştuğunu; Caudwell'inse, içgüdüsel gücü yaşanan ortak zor(unluluğ)a karşı harekete geçirici (ve özgürlüğü artırıcı) işlevsellikte bir şiirden/sanattan söz ettiğini unutmamak gerekir —her ne kadar, öteki tarafa aralanabilir bir kapı izlenimi veriyor olsa da.

⁷² Tabii, şunu bir kez daha vurgulamakta yarar var; Caudwell'in, değişmeyen 'içgüdüsel genotip'i esas almasından çok; hayata yönelimin/güdülenmenin temel güçleri (bunları, —Jungcu değil ama Freudcu anlamında— insanın asal ruhsal yapı unsurları olarak alacaksak eğer) ile dışsal/engelleyici güçler arasındaki çatışmayı ('kişinin kendiyile ~'kendi olma' — savaşımları) göz ardı etmesi; dolayısıyla, yaratıcı (hayatı imgelemsel düzeyde/kurmaca düzeyinde ileriye sıçratacak) süreci ihmalidir, ayırt edilmesi gereken. Caudwell'in, içgüdüsel yaklaşım çerçevesinde sanat adına önerisi de, zaten, içgüdüsel olanın toplumsal yararlılık adına ıslahı ('uyumlandırma') olacaktır ('yüceltme'); ki, önceki başlığımız altında değeriendirmiştik.

⁷³ Belge'nin tezini değerlendirirken de önemli; Belge, Freud'un psikanalizinde de —Caudwell'in genotipik içgüdüselliliği ile eşdeğerli— 'değişmeyen öz ve tarih dışılık'ın esas alındığı kanaatindedir. Francis Mulhern'den şöyle alıntılanmış Belge: "İlkin, Caudwell'in sistemi, Marksizme yabancı bir öğe, sabit bir insan yaratılışı nosyonunu getiriyor ve bu, söz konusu durumda, inatçı, sonuçta değiştirilemez bir içgüdüsel insan olarak ortaya çıkıyor. İkincisi, bu nosyon tarihin özüne bir temel zamandışılık şırınga ediyor". Belge, "Mulhern'in bütün sözlerine katılıyorum" (s. 178-179) diyerek devam ediyor ve daha ileride, o 'zamandışılık' sepetine Freud'u da atıyor. Malinowski'den bahisle, —değişik iktisadi koşullara bağlı olmak suretiyle— ödipal karmaşanın evrensel anlamda geçersizliğinin "kanıtları verdiği"ni ama bu bulgu her ne kadar bilinç-bilinçdışı ayrımını, yasaklamaların getirdiği gizli istekleri (demek, bastırma süreçlerini), vs. yanlışlamasa da, diyor, Freud'un kendi hastalarında bulguladıklarını insan bilincinin "evrensel-ebedî" içeriği, "tarih-aşırı" yapısı sanması yanlıştır; "tarihi" olanla "yapısal" olanı karıştırmıştır. Ekliyor: "'Tarih' perspektifinin yokluğu, psikolojinin ilk kurucularının teorilerine karşı ileri sürmemiz gereken ilk ve en temel eleştiridir"(s. 229-230). Bilinçdışı-ideoloji ilişkisini ele alırken de değirmiştik; Freud, tarih-aşırı olmak anlamında yapısal olandan ve o yapının işleyişinden söz eder. Söz konusu yapısalılık ve işleyişin hangi görünümlere bürüneceği (hangi görüngüsel gerçekliği kazancacağı) tarihsel-toplumsal/maddi koşullara bağlıdır. (Kaldı ki, daha önce paylaştığımız Althusser'in 'ideoloji-bilinçdışı' değirisini, daha ileride, Belge'nin kendisi de anacaktır: "İdeolojilerin tarihinden söz etmek elbette mümkündür. Zaman içinde toplumlar değişmiş, ideolojileri de değişmiştir. Ne var ki, onları ideoloji yapan ortak özellikler değişmemiştir; yani, ideolojilerin tarihi vardır, ama ideolojinin tarihi yoktur" [s. 258].) "Yaratma edimi" içinde insanı anlayabilmemiz de, Freud'un psikanalizinden bu görüşü (tarih-aşırı olanın/içeriden gelenin, dışarıyla/maddi-toplumsal olanla çatışması anlayışını) devşirebilmekle mümkündür. (Dahası; Marx'ın, "yabancılaşma" olgusuyla "insani öz" arasında kurduğu münasebeti anlamak da ancak o görüşle mümkündür.) Hasılı; psikanaliz denince, 'değişmeyen insani öz'e çakılıp kalmak, yaratma eksenine adına (ve diyalektik maddeci bakış açısından da) önemli olan 'çatışma' sorunsalına duyarsız kalmayı ayartacaktır — ısrarım ondan. Belge, az önce düşüncelerine katıldığı o yazarlar tarafından, Caudwell'in, Freud'u hiç eleştirmeden kabul etmekle suçlandığını da ekleyecektir. Eleştirmekten önce, keşke doğru anlayabilseymiş. Ve tabii, Caudwell'in söylediklerinde bütün bir psikanalizi bulduklarını sananlar da.

⁷⁴ Belge'nin 'yaratma' eksenine 'psikanalitik duyarlıklı bakış' çerçevesinde dile getirebileceği itirazlardan bir diğeri de, 'imgelem' meselesidir: "'Yaratma sorunsalı' içinde çok önemli bir yeri olan imgelem, bildiğim kadarıyla hiçbir zaman bilimsel bir şekilde açıklanamadı" (s. 221) der, Belge ve ekler: "'Yaratma olarak sanat' so-

Az önce, Belge, Caudwell'in yansıtma-yaratma kutuplarını aşamadığını, epistemolojik anlayışının böylesi bir sıçramaya el-vermediğini vurgulamıştı. Tezinin nihai adımında söz konusu sıçramayı —“sorunun terimlerini doğru koyma” özeniyle— kendisi gerçekleştirmeye çalışacak; sanatsal edimin, “hayatın, ‘gerçek-somut’un bir ‘zihinde-somut’ olarak, *belirli bir tarzda, özgül bir söylem içinde yeniden üretilmesi*” olduğunu göstermeye çalışacaktır. Öyleyse, bu önermenin karşılığı olan *ideolojik bir ürün olarak sanat yapıtı ve üretim olarak sanat* kavrayışının nasıl kurulduğuna bakalım şimdi de.

Belge’ye göre; 1. Sanat yapıtı, ideolojik bir üründür; hammaddesi ideoloji olan ve o hammaddenin işlenmesine dayalı üretim sürecinin ürünüdür. Sanatçı-eser-okur zincirinin halkalarını birbirine bağlayan da ideolojidir; 2. İdeolojinin kendisi ise; a. Bir yansıma değil; daha önceki fikirler, inançlar, vb. (verili ideoloji) üzerinden üretilen, ‘maddi’ bir şeydir. Yansıma, gerçeklikle düşünce arasındaki ilişkinin edilgenliğine; üretim, düşüncedeki insanı etkinliğe vurgu yapar (ve, bununla bağlantılı olarak, örneğin, Mısır kabartmaları, “gerçekliğin insan zihnindeki yansıması değil, gerçekliğin belirli toplumsal koşullarda ideolojide üretilmiş zihindeki somutunun, estetik ideoloji dolayımından geçerek taşıdığı yansımasıdır. Bir başka söyleyişle, gerçeklikle insanın yeniden-ürettiği gerçeklik imgesi arasında, pek çok süzgeç vardır”⁷⁵); b. Bir tür bilgi olmakla birlikte, ‘bilim’den farklı olarak, ‘kapalı’ bir dizgesellik içinde kendisini kurar (“topluluk üyelerinin kendileri hakkındaki bilimsel bilgileri değil, kendilerini tasarlayış biçimlerinin bilgisidir. Dolaysız olarak, bireyin hayatını yaşamasından doğar; bir başka söyleyişle, bireyin kendi hayatıyla *yaşanan* ilişkisinden doğar”⁷⁶); c. “[S]omut bireylerin... kendilerini bir

runsalında, ‘imgelem’ veya ‘yaratma fiili’ gibi bazı canalcı kavramlar yer almakla birlikte, bunların ciddi bir bilimsel analize imkân vermeyen türden nosyonlar olduğunu gördük” (s. 227). ‘Dürtü, dürtünün temsilci ideası, ideanın imlediği nesne (doyum nesnesi), temsilci idea üzerinden dürtünün bastırılışı/dürtüsel doyumun yasaklanması, bilinçdışının oluşumu, bilinçdışından bilince çıkmak üzere bilinçdışı malzemenin bilinçöncesinde değişime uğrayışı=‘imgesel dönüşümler’ sarmalını (olmadı, ‘imge[lem]sel gerçekliğimizin yadsınılmaz kanıtı olan rüyalarımızı) hatırlatmakla yetiniyorum ben de. Ayrıca, yaratma ediminde, “imge”, “imgelem”, “imge işliği ve işçiliği”ne ilişkin yeniden hatırlatıyorum: ‘Söylemin Sır(r)ı/Yazının sır(r)ı’ başlıklı yazım.

⁷⁵ Agy., s. 269-270.

⁷⁶ Agy., s. 257-258.

üst-Özne'nin kimliğiyle özdeşleşerek, bu özü paylaşan 'öznel' olarak tarih içindeki yerlerini belirlemeleridir"⁷⁷⁻⁷⁸; d. Düşünce'nin gerçeklik karşısında aldığı bir biçimdir (bilim, sanat, felsefe, din, vb. "Ve zaten bu somut biçimler dışında 'düşünce' diyebileceğimiz bir şey yoktur"⁷⁹); e. Düşünce ise, dilden ayrı değerlendirilemez; dolayısıyla, ideoloji de dilin kapsamındadır. Öyleyse, "bütün ideolojik oluşumlar[1] (...) sanatı, bilimi ve başka düşünce (ya da bilinçlilik) biçimlerini (...) nesnel ve anlaşılır bir yapı olan dilde (ve dilin ideolojiyle ilişkisi içinde)"⁸⁰ araştırmak gerekir.⁸¹ Bu ise, *bilgi olarak sanat* kavramını öne çıkarır; 3. Sanatsal (edebi) söylemin ise; a. "nesnesi [tarih içinde belirlenen] *insan yaşantısıdır*"⁸². Ama, yaşantı ile özdeş olmadığı gibi, doğrudan bir yansıtımı da değildir. Yaratmaz da; fakat, kendi işleyiş koşulları içinde dönüştürerek yeniden üretir; demek ki, b. Nesnesi, yaşantı olduğuna göre; dolayısıyla, ideolojidir, tarihtir; demek ki, 'alan'ı itibarıyla felsefi ve bilimsel söylemden ayrılmaz; alan hepsi için birdir: 'Hayat'; c. Sanatsal söylem, 'yöntemsel' olarak da bilim ve felsefeden ayrılmaz. Zira, sanat, nasıl, nesnesi olan yaşantıyı dönüştürerek yeniden üretiyorsa, bilim ve felsefe de öyle yapar.

Belge'nin, Marksist estetik önermesi adına buraya dek söylediklerini toparlayacak olursam, tezin, 'sanatsal edimin doğasını/özgüllüğünü' açıklama adına yaşadığı temel zaaf daha iyi an-

⁷⁷ Agy., s. 285.

⁷⁸ Freud, hatırlayalım, *Grup Psikolojisi ve Ben Çözümlemesi* (1921, Standard Edition, Hogarth Press, cilt 18, 1986) isimli kitabında şunu söyler: "[B]irçok birey, bir ve aynı nesneyi, kendi ben idealleri yerine koymuş ve birbirleriyle kendi benleri üzerinden özdeşleşmişlerdir". Toplumsal idealler, güçlerini, örtüşen ben/lik ideallerinden alırlar. "Her birey, birçok grubun bir üyesidir. Birçok yönde özdeşimlerle bağlanmış ve kendi ben-ideali'ni birçok model üzerinden inşa etmiştir" (bkz. *Freud'un Psikanalizi*, 'Freud'un Uygarlığa Yaklaşımı').

⁷⁹ *Marksist Estetik*, s. 260.

⁸⁰ Agy., s. 275.

⁸¹ Freud'un, *Bilinçdışı* (1915, Standard Edition, Hogarth Press, cilt 14, 1986 içinde) başlıklı metrinde, "Bir dürtü (herhangi bir temsilci ideaya bağlı olmadan), asla, bilinçliliğin nesnesi olamaz," dediğini bir kez daha hatırlayalım: Bizim bir dürtü hakkında bir şeyler bilebilmemiz için, onun, ya bir ideaya bağlanmış olması, ya da 'duygulanımsal' ('affective') bir konumda kendisini göstermesi gerekir. Dahası; "bir dürtü, bilinçdışında (da) bir ideadan bağımsız olarak temsil edilemez". Dikkat edilirse, daha 1915'te, Freud, bilincin de, bilinçdışının da yapılanmalarının 'dil' üzerinden olduğunu söyler. Ya da Lacan'a kulak verirse: "Dil bilinçdışının koşuludur." Dolayısıyla, eksikliği hissedilen 'birey kuramı'na biraz da buralardan bakılmalıdır.

⁸² *Marksist Estetik*, s. 286.

laşılacaktır sanıyorum. Şöyle: Tez kurucusunun karşısında — hepimizin olduğu gibi—, kendi halinde bir ‘gerçeklik/hayat’ vardır. Beri yanda ise, söz konusu gerçeklikten gelen ama gerçekliğin kendisi değil, ‘imge’si olan (Belge’nin bilimselliğini yadsıdığı ‘imge/lem’i imgesi), sanatsal ‘ürün’ vardır (ben, o imge[lem]sel ürünü, “yaratı” olarak adlandırıyorum). Bu iki şey (yani, ‘gerçeklik’ ve ‘gerçeklik imgesi’) arasına ise, Belge, bir tür ‘süzgeç’ yerleştirmektedir. Belge’nin de, benim de sorduğum soru şudur aslında: Bu iki şey arasında (Belge’nin deyişini kullanalım), nasıl bir ‘süzgeç’ çalışmaktadır ki, süzme işlemi sonucunda, ‘özgürlüğü herkesçe kabul edilen (ama açılmamaya çalışılan) bir ‘sanat ürünü/yaratı’ ortaya çıkmaktadır? Bir başka deyişle, çalışmanın kendisini bir ‘tez’ olarak yapılandırabilmesi, bu soruya verdiği yanıtı bağlı olacaktır. Şimdi; benim tezime göre, Belge’nin süzgeç diye adlandırdığı noktada, ‘psikanaliz’in tanımladığı ‘birey/özne’ durur: Bilinçdışı-bilinçöncesi-bilinç yapılanması —ya da, id-ben-üstben kuruluşu— üzerinden, içinde yer aldığı gerçeklikle diyalektik olarak etkileşen (ya da, anılan bireysel/özel yapılanması, o diyalektik/pratik nesne ilişkisi içinde ortaya çıkmış olan) birey (hatırlatalım; psikanalizin andığı her öznel, nesne’yi ve onunla kurulan ‘ilişki’yi ve o ilişkinin oluşturduğu ‘özel tarihçe’yi de zorunlu olarak içerir!). Anılan yapının işleyişinden mülhem; gerçeklik/hayat/hakikat’le ‘çatışma’sı içindeki birey. Dolayısıyla; özel ‘varoluşunun’ ketlendiği noktada gerçekliği ‘dönüştürme’ye soyunan birey. ‘Bastırılan’la (gerçeklikten gelen)/bastırılmış olan (gerçekliğe/nesne ilişkisine katılmaktan alıkonan)’ arasındaki çatışmanın bireyi⁸³. Bir adım daha atıyorum; anılan noktada, —verili— gerçekliği dönüştürmenin iki yolu vardır; “yaratıcı/devrimci siyasi edim” ve “yaratıcı sanatsal edim”.⁸⁴ İlki, bastırılmış sınıfsal bilincin, sınıf bilinci olarak siyasi edime katılması ve hayatı dönüştürmesi iken; ikincisi, özne/birey ölçeğinde, bastırılmış olanın, bilinç/bilinçöncesi işleyişinde (imgeleme ediminin, imge işçiliğinin çalıştığı süreçte; ‘hayal’ hane-

⁸³ Burada ihsas edilen, “haz ilkesi”/“gerçeklik ilkesi” için, bkz. *Spinoza ve Felsefesi* (‘Psikanalitik Duyarlıklar Âleminden Spinoza’nın Felsefesine Bakarken’), *Freud’un Psikanalizi* ve ‘Psikanaliz Felsefe(ler)den Ne Bekler?’ başlıklı yazım (*Klinik Felsefe* içinde).

⁸⁴ Psikanalizin, ‘psikanalitik duyarlılık’la benim, Marksizme yürüdüğü/yürüyeceği yolda eşlik edişte temel kaygısının “özgürlükçü” ve “yaratıcı” ruh ikmali olduğu açıktır sanırım.

si/'muhayyile'de gerçekleşen 'tahayyül' anlamında yani) imgesel/kurmacasal/yaratısal görünürlük (alımlanabilirlik) kazanması; 'hakikat'ın 'hayal'de ('yaratı'ya) dönüştürülmesidir. 'Yaratıcı' sanatsal edimin, —hem yaratılma, hem de paylaşılma sürecinde— 'yaşanan' bir şey olmaklığı da, bilimden ve yaratıcı olmayan sanatsal edimden farklılığı da, ancak, 'süzgeç'in içini yoklayan psikanalitik kuram ile anlaşılabilir.⁸⁵

Peki, Belge, söz konusu süzgecin olduğu yere ne yerleştirmiştir? Şunu/şunları: 'Düşünce/bilgi nitelikli, bilinçlilik düzeyinde işleyen; 'alan' ve 'yöntem' olarak tarihsel, bilimsel, felsefesal olandan farksız bir tür 'ideolojik' edim. Peki; gelip gelebildiğimiz bu yer, bize, sanatsal edimin 'özgöl' doğasına dair bir kavrayış kazandırıyor mu? En azından, şu soru öne çıkmıyor mu (farklı bir duyarlık geliştirmek adına): Eğer, sanatsal ideolojik edim içinde, birey, verili varoluşsal tasarımını değiştirmek istiyorsa (ki, o anlamda, sanatsal edim, 'yaratıcılık' kazanacaktır); 'değiştirme ihtiyacı' nereden kaynaklanır? Bu sorunun yanıtı, 'bilinçdışı süreçler/bastırılan-bastırılan devinimi', yani, 'psikanalitik duyarlık' olmadan verilemez.

İşte, çalışmanın geldiği bu noktada, Belge, sözlerini şöyle bağlayacaktır: "Sanatsal söylemin özgüllüğünün daha fazla açılması gereken bir anda, 'epistemoloji' bağlamından çıkarak, sanatın nasıl bir üretim olduğunu daha dolaysız bir çerçevede incelemeye başlamamız gerekiyor."⁸⁶ Belge, yeni bir başlık altında, sanatsal söyleme özgüllüğünü veren şeyi —özgüllüğünün nasıl üretildiğini— açmaya çalışacaktır. Bakalım.

Sanatsal söylemin özgüllüğünün irdeleneceği *Üretim Olarak Sanat* başlıklı bölümde şunları söylemiştir, Belge: 1. "Bunlarla, sanatın bir üretim oluşunu, sadece nesnel belirleyicileri düzeyinde göstermek mümkün. Bu nedenle, şimdi sanatsal pratiğe daha yakından bakarak bizzat üretim sürecinin kendisini açıklamak gerekiyor. Bunu, 'söylem' dediğimiz şeyin mantığını ve somut

⁸⁵ Değiş(tir)me, bir, pratik/edimsellik'tir. Yaşam(an)ın 'maddiliği' ondadır. İşte, bilhassa *Tezler 1'*dende de hatırlayacağımız üzere ('insan faaliyetinin pratik maddi gerçekliği'), yaratıcı sanatsal edimi içindeki 'birey' de ancak böyle bir edimsellik kavrayışı içinde tanımlanabilir; anlaşılabilir. Ve, elbet, öncelikle, bireyi, özne/nesne diyalektiği ('çatışma/bilinç-bilinçdışı sorunsalı') üzerinden —ve yaşayan bir şey olarak— ele alan psikanaliz ile. Marksist estetik kuramsal açılım bağlamında psikanalizin yoldaşlık hevesi de oradan mülhemdir.

⁸⁶ *Marksist Estetik*, s. 288.

mekanizmalarını sergileyerek yapabiliriz".⁸⁷ Ve bunun için başkaları ne demiş, önce ona bakılacaktır: 2. Althusser; "Sanat ile ideoloji ilişkisi sorunu çok karmaşık ve zor bir sorun. Sanatın ideolojiyle ayrıcalıklı ve özgül bir ilişkisi olduğu halde gerçek sanatı ideolojiler arasında saymıyorum"⁸⁸ demiştir. "Sanatla bilim arasındaki gerçek ayırım, aynı nesneyi çok farklı yollardan vermele-
rinin özgül biçiminde yatar: Sanat 'görme' ve 'algılama' veya 'hissetme' biçiminde, bilim ise bilgi biçiminde (dar anlamda, kavramlarla)..."⁸⁹ Ve, nihayetinde, Althusser'in gelip dayandığı nokta: "Gördüğünüz gibi sanatın varoluşu ve özgül niteliğinden ötürü ortaya çıkan soruların çoğuna cevap verebilmek için bir sanat eserinin 'estetik etkisi'ni ortaya çıkaran süreçlerin yeterli (bilimsel) bilgisini üretmek zorundayız. Başka bir deyişle, sanat/bilgi ilişkisi sorununu çözebilmek için sanatın ne olduğunun bilgisini üretmeliyiz."⁹⁰ (Demek ki, Althusser'den de fayda yok!) Araya Eagleton girer ve nakleder Belge: "Bence çok haklı olarak, sanatı nereye koyacakları konusunda belirgin bir utangaçlık içinde olduklarını [Althusser ve Macherey'dir utangaçlarımız] söyler Eagleton. 'İdeoloji' olduğunu söylemek sanata karşı 'ayıp' oluyor; ama kutsal 'bilgi' payesine de bir türlü lâıyk göremiyorlar".⁹¹ Ve şöyle tanımsal bir katkıda bulunacaktır Eagleton: Yazınsal söylemde, 'gösteren'in 'gösterilen'e bir önceliği vardır. Şiirde bu özellik daha belirgindir. Ve, "romanın bütünü bir söylem olarak ele alındığında, gerçekte bir gönderge olmadığı, bütün bu sözde göndergelerin sonunda bir *kurguda* çözüldüğü görülür (...) Metin içindeki 'gösterilen', 'sözde-gerçek' adını verdiğim şeydir — metnin 'hakkında' olduğu hayalî konumlar".⁹² Dolayısıyla, 'yazınsal metin', ideolojik ve tarihsel olanın içinde yer alır. Ve, 3. Belge, Eagleton'ın tarih ile metin arasında kurduğu dolayımı oldukça doyurucu bularak, sanatçının alanının, somut bir nesneye indirgenemeyen, tanımlanmamış bir nesne olarak sanatçının karşısında durmakta olan yaşantı olduğunu belirtir. Ancak, bir sanat eserine dönüşmesi için, bu hammaddeyi dolaysızca 'yaşanan'

⁸⁷ Ayg., s. 303.

Belge, "Bunlarla" derken, s. 289-303'te söylenenleri kastetmiştir.

⁸⁸ Agy., s. 309.

⁸⁹ Agy., s. 310.

⁹⁰ Agy., s. 310.

⁹¹ Ayg., s. 313.

⁹² Agy., s. 316.

yaşantı olmaktan çıkarılması gerekir. “[B]u dolaysızlıktan çıkarma işlemi [ise], ‘sözde-nesne’yi üreterek, sanatın *kurgusallığını* (fictiveness) oluşturur. Kurgusallığın kurulması, sanat eserinde varolan nesnelerin veya kişilerin vb. kendi varoluş koşulları içinde zihinde yeniden üretilmesidir”.⁹³

Bir kez daha; hammadde işçiliği ile üretilen ‘sözde-nesne’, ‘imge’/‘imgesel gerçeklik’i; kurgusallıksa, imgelem(e)sel olanı imler ve dolayısıyla, bunların, bireysel düzeyde ‘yaşantı’ ile bağınıtlarının kurulabilmesi ve epistemolojik bağlamda doğru yerlere oturtulabilmeleri için de psikanalize (‘psikanalitik duyarlılık bakış’ın neşet ettiği ‘birey kuramı’na) ihtiyacımız vardır.

Demek, nihayetinde, ‘Üretim Olarak Sanat’ başlıklı bölümde de, ‘sanatın nasıl bir üretim olduğuna ilişkin daha dolaysız bir çerçeve’ kurulamamış; bir başka deyişle, ‘sanatsal söylemin özgülüğü’nün adı konamamıştır. Tezinin eksik kaldığını (“bir eksikliği” olduğunu) Belge de teslim eder: “Burada bir parantez açarak ileri sürdüğüm tezin bir eksikliğine değinmek istiyorum. Bu eksiklik, elimizde yeterli bir ‘birey’ teorisinin bulunmamasından kaynaklanıyor. (...) özellikle bireyin ideolojisiyle ilişkisi, bu nedenle bir ‘özne’ olarak ve ‘öznelliğini’ kurarken sanatçının durumu üstüne söylediklerimde belirgin bir teorik boşluk olduğunu itiraf etmeliyim”.⁹⁴

Değerlendirme

1. Belge, sanatsal edimi ve —kendi deyimiyle— sanatsal ürünü, ideoloji/tarih içre konumlandırırken sorunun terimlerini (kendi belirlediği çerçevede) gerçekten de doğru koymuştur; ancak, sanatsal edimin, sanatçının ideolojik edimsellik içinde kendi özne(l)liğini/birey(sel)liğini yeniden tasarlama ihtiyacına dayandığını ve öylece —imge(lem)sel düzeyde— yaşandığını düşünürsek, Belge’nin —yukarıda— teslim etmiş olduğu —‘birey kuramı’na ilişkin— boşluk, ‘önemli’ bir boşluktur; tezim, ‘psikanalitik duyarlılık bakış’la doldurulmalıdır.

2. Sanatsal edimi açmılayış, elbet, sanatsal olanı ‘değerlendirmeyi (ölçü düşürmeyi) de davet edicidir. Belge, psikanalizle ilgili şu saptamayı yapmıştır: “Psikolojinin sanatı açıklamada başlıca eksiği, sanatsal değer konusunda bize herhangi

⁹³ Agy., s. 319.

⁹⁴ Agy., s. 321-322.

bir ölçüt vermemesidir".⁹⁵ Ben, yukarıda temel dayanaklarını vurgulamaya çalıştığım ve 'psikanalitik duyarlıklı bakış' adını verdiğim yordamla yazınsal metne baktığımda şunları değerlendirmeye çalışıyorum: Metin; verili hayat(ıy)la yetinen, çatışmalardan/hesaplaşmalardan kaçınan, genel geçer beklentilere göre yazan bir yazar özneyi mi; yoksa, hayatla kapışmayı göze alan, 'varoluşunu sorunsallaştıran', 'meselesi olan' bir 'yaratıcı yazar özne'yi mi imlemektedir? Metnin arkasındaki yazar; hayatla etkileşmesi/çatışması bağlamında bireysel çatışma bileşenlerini ayırtırmada ne denli duyarlı, ne denli içe bakışlıdır? Ne denli içten, içtenlikli ve inandırıcıdır? Bilinçöncesi-bilinç geçişkenliği ne düzeydedir? Yazar; çatışmalarından kalkarak kendi yapısal tarihçesi içindeki duraklara (takılma noktalarına) 'geçici gerilemeler' ('regression') sağlayabiliyor mu? Bastırılmış malzemeye, bilinçöncesi-bilinç alanında görünürlük/alımlanabilirlik kazandırmada ne denli yetkin? İmge işçiliği nasıl; imge kuruluşları özgün, imge dizgeleri zengin mi? Bastırılmış olanı, özgün nesne yatırımlarına, yeni 'varoluşsal tasarımlar'a, yönlendirmeye; 'imge(lem)sel düzeyde nesne ilişkilerini/hayatı dönüştürmeye' yetkin mi? Yazar, metnini, özgür arayışları doğrultusunda, 'çoksesli/çokkatmanlı', 'açık bir yapıt' olarak mı; yoksa, kendisine ve okuruna 'el koyucu' bir tarzda, üst/egemen değerlere bağlanarak mı kurmuştur? Evet; yazınsal metne 'psikanalitik duyarlıklı bakış'ımla baktığımda, metne bu soruları tutuyorum. 'Üretim olarak sanat' anlayışıyla bakıldığında, bakanlar metne ne soruyor, bilmiyorum.⁹⁶

3. Marksist estetik açılıma ve kuramsal katkı girişimlerine 'psikanalitik duyarlıklı'la bakışındaki hevesin kaynağının, —din ve felsefe/siyaset bahislerinde de olduğu üzere— Marksizme "özgürlükçü" ve "yaratıcı" ruh ikmaline niyetlenmek olduğu açıktır.

⁹⁵ Agy., s. 230.

⁹⁶ Bizde 'toplumcu gerçekçilik' ölçütlerini gözeterek roman eleştirisi yapan isimlerin başında Fethi Naci gelir. Toplumcu gerçekçi eleştirinin eleştirisine bir örnek olarak, bkz. 'Yazınsal Metne Psikanalitik Duyarlıklı Bakış ve Fethi Naci Eleştirisinin Eleştirisi' (*Yazının Gül Dikeni* içinde, İthaki Y., 2010. Ayrıca, bkz. *Varlık* dergisi, Mayıs ve Haziran 2015 sayıları). Bu yazı ve anılan estetik-poetik yaklaşımının kuramsal açılımları için, bkz. 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla' *Yaratıcı Tavrı*, eleştirel roman okuma örnekleri için, bkz. 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla' *Romanları Yaşamak*. Söz konusu duyarlılıkla bakışın (Adalet Ağaoğlu ve Ahmet Hamdi Tanpınar'a ilişkin) müstakil inceleme örnekleri için, bkz. *Hayal, Hakikat, Yaratı* (Bağlam Y., 2001) ve *Boşluğu Açılan Kapı* (Bağlam Y., 2004).

**Ek/ Sanatsal Yaratıcı Edime İlişkin Değıniler/ Attila
İlhan, Rollo May, Hermann Hesse ve Friedrich
Nietzsche**

Bu ekte, Marksist estetik açılım ve katkılara ‘psikanalitik duyarlıklı bakış’ımla yoldaşlık münasebetiyle atıfta bulunduğum sanatsal edimdeki ‘yaratma’ boyutuna dair bazı yazarların değınilerini paylaşacağım. İlki bizden olsun: Attila İlhan (1925-2005).

Attila İlhan’ın, benim ‘psikanalitik duyarlıklı bakış’la tanımladığım *yaratıcı tavır*la örtüşen değınilerini *Hangi Sol* içinde buluyoruz. Eserin, ‘bireycilik suçlamaları’ başlıklı yazısında, kendisini diğeri “toplumcu romancılar”dan farklı kılanın, diyalektiği — yani, karşıtların birliğini ve çatışmasını — bireysel düzeyde de geçerli sayması olduğunu söylüyor, İlhan. Toplumcu bağnazlara, —diyalektik anlayışın mümkün kıldığı çeşitli ve çetrefil insan tipleri verme tutumunu “bireyci” bulmalarına karşılık — “bireycilik olayları bireyle çözümlemek isteyen tutumdur” diye yanıt veriyor. Doğa, toplum ve birey, birbirlerinden soyutlanamayacakları bir diyalektik ilişki içindedir: “İnsanın bir, bağı bulunduğu toplumsal sınıftan gelen toplumsal diyalektiği var[dır], bir de organik bünyesinden, insan olmasından ve bu sıfatla doğanın diyalektiğine dahil olmasından gelen bireysel diyalektiği.” Dolayısıyla, toplumcu sanatçının, o diyalektik ilişkileri gözetken bir yöntemle sahip olması zaten kaçınılmazdır. Toplumsal diyalektik, doğasal ve bireysel olandan soyutlanamayacağına göre, böylesi bir toplumcu/diyalektik sanat da düşünülemez. Daha önceki, ‘onikiden vurmak’ başlıklı yazısında ise, şunların altını çizmiştir: “İç yaşantımız, duygu, izlenim ve sanrıların doğuşu, beliriş, gelişmesi her bakımdan ne ilginç bir grafik verir, hiç düşündünüz mü? Bireyin anlık tepki ve karşı tepkileri çokluk dış belirtiler kazanamadan birtakım iç kaynaşmaları olarak kalır, ya ufalarır, erir, kaybolur; ya da başka duygu biçimlerine dönüşür.” Böylelikle, insanın görünenin ötesindeki bilinçdışı dünyasından söz eder. Herhangi bir uyaranın (bir film afişi, bir müzik, vb.), “bir takım duygu demetlerinin, arka duyarlıkların havai fişekler gibi fışkırması[n]” yolunu açabileğinden, romancının işte o yaşantıların izini içe doğru sürmek gibi bir sorumluluğı olduğundan dem vurur. Bu değınileri, İlhan’ı, “yaratma” sürecinde yaratıcının kendiyle başbaşlığına taşır: “Onun için yeni roman, bir anlamda romancının kendi romanıdır, romancı günlük yaşantısının

iç radarına yansıyan oynak, o ele geçirilemez gibi görünen ışıklı çizgileri yakalayıp kâğıda geçirebilirse amacına ulaşmış olur, bu da yazarı beyaz kâğıt önünde kendi kendisiyle müthiş bir boğuşma ve yalnızlık içinde bırakacaktır.” Hasılı; “Romanın bireyi toplumsal örgü dışında değerlendirmeye çalışması romancının çağının gerisinde kalmasıysa, toplumun tek tek ve bağımsız yaşantılara sahip bireylerden meydana geldiğini unutmaması [da] insan’ın gerisinde kalması” olacaktır.

*Yaratma Cesareti*⁹⁷ ile tanıdığımız, varoluşçu psikoterapide adı Sartre ile birlikte anılan ve varoluşçu psikoterapinin önde gelen isimlerinden biri olan Amerikalı bir psikolog Rollo May de (1909-1994) yaratma edimine değerlerini ile dikkatimizi çeker.

Evet; May’e göre sanat, bir *yaratmadır*; cesaret isteyen bir yaratma. Yaratmadır, çünkü, olanla yetinmeyen ve hatta verili olanla çatışan kişinin, kendi imgeleminde gerçekliği yeniden kurmasıdır. Bu yeni kuruluş, hem çatıştığı gerçeklikten, hem de gerçeği yeniden yapılandıran bireyin öznel yöneliminden izler taşır; yapma ve yıkma bir aradadır. Yaratıcı sanatçı, yaratma ediminde, çatıştığı değerleri yıkmaya girişirken, aynı zamanda, söz konusu çatışmadan yaratıcı bir sıçrayışla yeniyi kurmaya da sıvanmıştır.

Çatışmayı göze alma ve söz konusu öznel sıçramanın temsili olan kurmacayı gerçekleştirebilme (yaratma) cesaretine örnek olarak Giotto’yu anar, May. Filizlenen Rönesans’ın ressamı olan Giotto, Ortaçağ minyatürlerinin iki boyutluluğunu aşır üç boyutlu resmi kurarken, hem tanrı ile hem de insanlararası ilişkide bir şeyleri yıkmış, yeni bir boyut dayatmıştır. Minyatürlerde yer alan figürler, esasta tanrı ile ilişkiye adanmışken; üç boyutlu resimde, hem figürler, hem de resme bakanla resimdekiler arasında duygusal bir köprü kurulur. Çünkü, ancak üç boyutlu derinlik, duygusal olanı yansıtır. Böylece, giderek, yeni bir doğa kavrayışı ve hümanizmanın da kapısı aralanmış olur. Giotto örneğinde olduğu üzere, egemen anlayış ve kabullenmelerle uzlaşmayan kişidir gerçek sanatçı ve bu yüzden sanatta yaratıcı tavır, cesaret ister.

May, ayrıca, yerinde bir vurguyla, sanatçının yığın kültürüne karşı olması gerektiğinin de altını çizer. Gerçek sanatçı, —gerçek yaratmanın doğası gereği— yalnız kalma korkusu içindeki yığın-

⁹⁷ Çev. Alper Oysal, Metis Y., 1987.

ları avutan, birörnekleştiren patırtının (televizyon, yazılı basın, müzik, sözde edebiyat, vs.) içinde yer alamaz. Mutlak bilinçliliğin sınırlarına ve hayatın genel geçer ölçülerine itibar etmeyen, yığinsal kabullere sırtını dönerek yalnız kalabilme cesaretini gösteren kişidir, gerçek sanatçı. Eli sopalıların, bir hizaya getiricilerin, gerçek sanatçılar (hele de şairler) karşısında nevrinin dönmesi, işte bu yüzdendir. *Victor Jara*’nın Şilili faşistlerce, önce parmaklarının kırılması, sonra da dövüle dövüle öldürülmesi de bundandır.

May, sanatçının —bazen tanık olduğumuz— yaratma sürecinde yaşadığı sancıların da (delimsirek yaşantılar, kendini yitirmeler, kulak kesmeler, vs.) yaratırken yıkmanın uyandırdığı suçluluk duygusuna bağlı olduğuna inanır. Herhalde bundan, yaratmanın en hasının, delilikle taçlandırılan şekli olduğunu çıkarmamak gerekir. Bu, olsa olsa, ‘o’ sanatçıların yaratıcı yanlarının yanı sıra, özyıkımsal (mazoşistik) yanlarının da —belki bir telafi düzeneği olarak— devreye girecek denli güçlü olduğunu gösterir.⁹⁸ Ayrıca May, sanatsal etkinliği, ben (‘ego’) yararına bir gerileme (‘regression’) olarak almanın doğru olmayacağını da düşünür. Bense, ruhsal yapılanmanın belli bir düzeyine gerileyebilme ve çatışmanın —o kattan başlayarak— sanatsal düzlemde aşılabilmesinin, beni değersizleştiren değil, tersine o bene güçlülük atfeden ve beni zenginleştiren bir şey olduğunu düşünürüm.

Sanatsal yaratma, bir yanıyla, ölümlülüğe (kaçınılmaz ve nihai çatışma) ve o anlamda tanrıya da bir meydan okumadır. Sanatçı, imgeleminde yarattığına verdiği canla ölümlülüğe kafa tutarken yaratıcı ediminde tanrıyla da cenge durmuştur bir bakıma.

Hatta, insan, yaratıcı gizilgüçleri ile insan olandır. Öyle ya, Adem ve Havva, iradi seçimleri ile yasak meyveye yazılıp, iradi olarak ölümlülüğe talip olmaları ve bir o kadar da ballı meyve götürmeleriyle insan olmamışlar mıdır? Ortak yazgıya sahip —ya da, o yazgıyı ortaklıkla belirlemiş— kadın ve erkeğin, birbirlerinin bedeninde —birbirlerinin içinde— karşılaşılıyor, yeni bir canlıyı hayata geçirirken kendi ölümlülüklerini kabullenip aşıyor olmaları değil midir, o yaratıcı gizilgücün karşılığı? Hegelci sınırlılığı içinde kalmamak koşuluyla: Tez, anti-tez ve sentez! Yaratma, Adem ve Havva’ya şapka çıkarmaktır, bir bakıma.

⁹⁸ Ben, bu durumu (delimsirek yaşantılar, vs.), bilinçdışına bastırılmış olanın (‘tekinsiz’in) estetik yapıya dahil edilmeden önce sanatçı tarafından gerçek yaşamda sırtlanışı olarak değerlendirmemizin daha uygun olacağını düşünüyorum. “Yazmasaydım delirecektim”in, niyetle yazma aralığında yaşanan hali, diyelim.

Resim ya da şiir; eşsizdir, özgündür, sureti çıkarılamayandır. May'in Auden'den alıntısında pek güzel ifade edildiği üzere, "Şair, dille evlenir ve bu evlilikten şiir doğar".⁹⁹ Ne hoş! Hiçbir çocuk, bir diğerine benzemez. Yaratma, bir anlamda bilmektir de. 'Bilmek', İbranice ve Grekçede, cinsel ilişkide bulunmak anlamına da gelir; meğer, Adem'le Havva'nın bilişmeleri ne isabetlidir.

Psikanalizden de geçmiş olan yazar Hermann Hesse (1877-1962) ise, muhabbetimize *Öldürmeyeceksin!*¹⁰⁰ yapıtıyla katılıyor. Kitabındaki 'Hayaller' başlıklı denemesinde, sanatsal etkinlik ve yeteneği bir tür hastalık gibi gören anlayışın üstüne giderken, "Eğer" diyor, "deha denen şey gerçekten bir cinnetse, bir şairin, bir ressamın ya da bir bestecinin ortaya koyduğu eser de söz konusu kişinin varlığında, yaşamında ve karakterindeki bir eksikliği gidermek için sürdürdüğü hummalı çabadan başka şey değilse," dolayısıyla onlar, yetenekli ve ama "anormal" ise, "normal" denenler de —sanatçının yaşadığı türden baskı ve zorlanmaları yaşamayan— yeteneksiz normaller olmalıdır. Ama öyle ya da böyle, hayatı ileriye taşıyanlar, değiştiren ve dönüştürenler hep o anormaller olmuştur. İşte, sanatçı dediğin de, o anormalliği meslek tutmuşlar taifesindendir. Normallerin hikmetini de şöyle izah eder, Hesse: "Normallerin varoluşlarının hikmeti, bana öyle geliyor ki, bir kez ele geçirilmiş yaşam biçimini, bir ırkı, bir türü elde tutmak, korumak ve pekiştirmek, böylece kendileri için sırtlarını dayayacakları bir desteği ve yaşam stokunu garanti altına almaktı[r]". Anormal ve fakat yetenekli hayalperestlerin amacı ise, "sıçramalar yapmak ve o zamana kadar düşünülmemiş nesneleri düşlemek, böylece belki günün birinde balığın karada yaşayan bir hayvana, maymunun bir maymun insana dönüşebilmesini sağlamaktı[r]".¹⁰¹ Normallerin vazifesi, insan soyunu olduğu haliyle ayakta tutmak, sürüp gitmesini sağlamak olmalıdır —gemisinin dengesini muhafaza eden safrasını gözden çıkarmak değil. Ve tabii bunun için de, "pek çok bağımlılığı, pek çok ciddiliği, pek çok idealizmi, pek çok ahlak kuralını, pek çok budalalığı"¹⁰² sahiplenmesi gerekecektir. Sanatçının, kendisi bilsin ya da

⁹⁹ Agy., s. 84.

¹⁰⁰ Çev. Kâmuran Şipal, Afa Y., 1993. *

¹⁰¹ Agy., s. 102, 104-105.

¹⁰² Agy., 'Anlaşılmamış Yazarlar', s. 195.

bilmesin, —“işlerden, partilerden, seçimlerden, döviz kurlarından, şeref ünvanlarından, nişanlardan, içtüzüklerden ve buna benzer daha pek çok şeyden oluşan o dile gelmez ölçüde önemli”¹⁰³ — gerçekte alıp vereceği bir şey yoktur.

Rollo May de aynı hassas noktaya değinmiştir. Otto Rank’tan da yararlanarak, sanatçının kişiliğinde yıkan ama yıktığını aşkın bir tarzda yeniden yapılandıran gücü görür. Bir anlamda, gerçek sağlamlık, olana kendini uyumlandırmak veya onunla da bağdaşmayıp ruhen hastalanmak değil, olana rağmen ve olanı aşarak kendini —ve hayat pratiklerini— kurabilmektir. İşte, sanatçının durumu böyle bir ‘anormallik’tir. Ve mesela, psikanalizin de derdi odur; ruhsal yakınmalarıyla malul kişiyi yakınmasız normaller kalabalığına katmak değil, yakınmalarının içinden geçirerek kendini yeniden kurma yoluna çıkarmak, olumlu bir yaratıcılığa çağırmaktır.

Peki, bu bağlamda, Freud’un, *W. Jensen’in Gradiwa’sında Hezeyanlar ve Düşler*¹⁰⁴ isimli çalışmasındaki şu sözleri (bu sözler, bir kabartmadan kalkarak bir vakitler sevdiği kız ile ilgili kurmacalar/hayaller geliştiren roman kahramanı Norbert Hanold’a yönelik söylenmiştir) nereye koyacağız? “Hayal gücü ile düşünme yeteneği arasındaki bu farklılık, onu, bir sanatçı veya nevrotik olmaya; bu dünyanın dışındaki bir krallıktan olmaya yazgılı kıldı.”¹⁰⁵ Bence farklı bir yere değil: Bir insanın kurmacada yaratabilmesi için, bilincin mutlak bağlayıcılığını aşması gerekir. Bu dünyanın dışında bir başka ülkenin sakini olabilme ayrıcalığı buradan beslenir. Ancak, o bir başka ülke adına iki seçenek vardır: Hasta olmak (nevrozlu veya psikozlu) veya bu dünyada kalarak, öte dünyanın esinini buraya taşımak, yani sanatçı olmak. Sanatçının da, ideal anlamda psikanalizin de işi budur. Görünürde olanın yıkılması, kişinin kendi gizilgücüne yaslanarak, kendisini, kendi özgünlüğü içinde yeniden yapılandırması. Bir başka deyişle, analizan, kendi eserini yazandır; analistse yalnızca, ona bu yolculuğunda eşlik eden.

Hesse’nin gündeme getirdiği ilginç sorunsallardan biri ise şu: Peki, analizde olan bir sanatçı ise, vaziyet ne ola? Bir başka deyişle, psikanaliz, sanatçının hayrına mıdır? Sözü bir an önce Hes-

¹⁰³ Agy., ‘Hayaller’, s. 105.

¹⁰⁴ *Delusions and Dreams in Jensen’s Gradiwa*/ S. E., c. 9, 1907 [1906].

¹⁰⁵ Agy., s. 14.

se'ye bırakmakta yarar var: "Psikanaliz, insanı şimdiye kadar alışmadığı bir davranışa, kendi kendisine karşı dürüst olmaya çağırmakta, baskılanmalarında hepsinden çok başarı gösterilen özleri, sürekli zorlamalar altında kuşakların baskılayarak geriye ittiği ruhsal içerikleri görme, kabullenme, irdeleyip inceleme ve ciddiye alma konusunda bize hocalık etmektedir." 'Kuşakların baskılayarak geriye ittiği ruhsal içerikler' ile her ne kadar Hesse Jungcu bilinçaltı derinlikten doğru söz almakta ise de, psikanaliz sürecinde, görünenin ardındaki görünmeyenle karşılaşmayı göze alma cesaretinden dem vurmaktadır. Sarsıcı bir durumdur. Sarsıntıya dayanıp yolu yürümeyi göze alanlar her adımda çok yalnızlaştıklarını görecektir, geçmişten güne aktarılagelen görüş ve düşüncelerle bağlarının kopmakta olduğunu hissedecek, birçok soru ve kuşku ile boğuşmak zorunda kalacaklardır. Ama sonra, yavaş yavaş, "gelişim tarihçesinin bir parçasını gerçekten yaşayabilecek ve kanayan duygularla bu parçanın içerisine nüfuz edebilecek (...); [ö]ğrenilenler somut nesnelere, bilinenler kalp vuruşlarına dönüşecek; korkuların, bocalamaların ve baskılamaların üzerlerindeki örtüler kalktıkça, yaşamın ve kişiliğin anlamı daha bir saf ve daha bir meydan okuyucu şekilde açığa vuracaktır kendini."¹⁰⁶ Psikanalizin bu kamçılayıcı ve ileri itici gücünden en çok yaralanacak olanlar sanatçılardır. Zira, sanatçının işi, genelgeçere uyum sağlamak değil, kendindeki biricikliği ele geçirmektir.

Psikanalizden geçmiş bir sanatçı olarak, Hesse'nin sözleri çok anlamlıdır. Hesse'nin, sanatçının yaratma süreci ile ilgili söyledikleri, —andığım üzere, Jungcu bir terkip dahilinde konuşuyor olsa da— psikanalizin tuttuğu yol için de geçerlidir: "Ne bilinçaltından, ne denetim dışındaki esinlerden, düşlerden ve oyunsu bir psikolojiden kopup gelen iyi şeyleri baskılamak; ne de bilinçaltının bir biçimden yoksun sonsuzluğuna sürekli teslimiyet göstermek, tersine içimizde gizli saklı akan pınarlara sevgiyle kulak verip ancak daha sonra ortadaki karmaşaya eleştirel ve seçici bir tutumla yaklaşmak; işte bütün büyük sanatçıların çalışmalarında izledikleri yol."¹⁰⁷

Bir başka soru: Sanat, bir yüceltme midir? Az önce Hesse'nin söyledikleriyle de bu soruyu gönül rahatlığı ile yanıtlayabilece-

¹⁰⁶ *Öldürmeyeceksin!*, 'Sanatçı ve Psikanaliz', s. 122, 123.

¹⁰⁷ Agy., 'Sanatçı ve Psikanaliz', s. 124.

ğimizi düşünüyorum: Hayır. Gerek psikanaliz (esas itibarıyla), gerekse sanat, bastırılmış olanın, toplumca onanmış olanda ikamesini yürürlüğe sokma pratikleri (yüceltme) değildir.

Peki; iyi bir sanatçı olmak için, psikanalizin bilgisine vâkıf olmak gerekli midir? Veya, insan ruhsallığını iyi bilenlerin sanatçı olma şansı daha mı yüksektir? Elcevap: Hayır. Gerek sanatsal yaratma sürecini, gerekse psikanalizi en iyi tanımlayan, bilmek değil, farkında olmak ve farkındalığın önündeki engelleri kaldırarak yaşamaktır — Marks'ın da, yorumlamak değil, değiştirmek yanlısı olduğu üzere. Bir kez daha Hesse'ye kulak verelim öyleyse: "Nasıl ki tarih bilgisi, tarihsel yapıtlar yaratma gücünü; botanik ve jeoloji ise kır manzaralarını tasvir etme yeteneğini bir kimseye kazandırmıyorsa, en üstün bilimsel psikoloji de insanın anlatımında sanatçıya yardım elini uzatama[yacaktır]." ¹⁰⁸ Düşü gören ve gördüğü düşü hayra (yaratıya) yorandır sanatçı. Benim değişimle, bilinçdışında bastırılana kulak verecek, imgeleminde (imge işliğinde) duyduğu sesi işleyip yaratsıyla güne tutacaktır.

Şimdi de, Hesse'nin, ince sezgileriyle ruhbilime katkısını andığı Nietzsche'ye (1844-1900) kulak verelim. Nietzsche'nin, her ne kadar, sonradan tutumunda değişiklik olsa, tutkuyla bağlandıklarını yerle bir etse de; Wagner, müzik ve onların dolayımında sanata ilişkin (1871'e dek) söyledikleri, özellikle de dış/dünyevi gerçeklik, bilinç ve bilinçdışının sanatsal yaratmadaki konumları açısından kıymetli. Nietzsche'nin sanata bakışını önemli ölçüde belirleyen, Yunan tragedyaları ve Yunanlıların trajik çağlarında ortaya koymuş oldukları felsefedir. Nietzsche'nin Schopenhauer'in *kötümser* felsefesini benimseyişi de bu tercihle tutarlıdır.

Nietzsche'nin *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe'sini* ¹⁰⁹ Türkiye'ye kazandıran Nusret Hızır'ın da, kendi önsözünde belirttiği üzere; Schopenhauer'in felsefesi, dünyaya kör bir iradenin ege-men olduğu fikri üzerine kuruludur. Evren, aslında sadece bir tasarımken; insan, onu, ardından koşulacak istekler adına nesneleştirir. Başı belada, koşuşturmasıyla mutsuz insanın önünde iki seçenek vardır; ya dünyanın bu bahtsız koşuşturmasından elini eteğini çekecek (sözgelimi, Budizmin Nirvana'sına erişme yolunu benimseyecek) ya da sanatsal etkinlikle bahtsızlığını aşabile-

¹⁰⁸ Agy., 'Sanatçı ve Psikanaliz', s. 120.

¹⁰⁹ B/F/S Y., 1985.

ceği öznel bir dünya kuracaktır. Nietzsche'ye göre, sanatsal yaratılar içinde söz konusu aşkınlığa en uygun olanı, müziktir. Çünkü müzik, sözü edilen bahtsızlığın tecelli ettiği dünyevi gerçekliklerden, ona ilişkin söz ve kavramlardan bağımsızdır.

Yunanlıların trajik (tragedyalar) çağının, Nietzsche'nin müziğe (ve sanata) bakışını belirleyen tanrıları ise, *Dionysos* ve *Apollon*'dur. Dionysos; ölülerin, yeniden ışığa kavuşmak ve karanlığı aşmak isteyenlerin tanrısıdır. Bu anlamda, hem kendi sınırlarından kurtulmanın bir tür simgesi olan sarhoşluk/esriklik, hem de, ussal ögesi en az, coşkunluğu en yüksek olan müzik Dionysosçuluk kültürünün temel öğeleridir. Nietzsche'nin gerçek sanat adına müziği yeğleyişi ve sanatsal olanın ölçüsünü de müzik üzerinden koyuşu, böylesi bir Dionysosçu duyarlıktan beslenir.

Tragedyalar çağının öteki belirleyici tanrısı olan Apollon ise, taşkınlığın önünü alan, onu belli bir biçime sokan (dünyevi ölçülerle bağdaştıran) bir tanrıdır. Nietzsche'ye göre, sanatta Apollonculuk, tanımlanmış güzelliğin peşinde olmak, belli ölçü ve dengeleri gözetmek demektir. Bunun örneği de, plastik sanatlardır.

İşte, Nietzsche'nin, müzik ve sanatı ele alışı da, sözü edilen Dionysosçu ve Apolloncu eksenler üzerine oturur.¹¹⁰ Ona göre, günümüz insanına yol gösterici olan (bu demektir ki, onu, uygarlığın entelektüel kurulumlarından kurtaracak olan) felsefe, Dionysosçu felsefedir. Bu yüzden de, Yunan kültüründe benimseydiği filozoflar, Sokrates (daha sonra Platon ve Aristoteles) gibi, dünyayı entelektüel iyimserlik duyguları içinde açıklamaya soyunan klasik dönem filozofları (ve daha sonraki Hristiyanlık öğretisi) değil; Thales'ten Sokrates'e kadarki tragedyalar dönemi filozoflarıdır. Yine aynı yaklaşımla, dünyayı kötücüllüğü içinde alımlayan, insancı açıklamalar içinde boğuntuya düşmeyen Richard Wagner de, Nietzsche'nin müzik tanrısı olmuştur.

Nietzsche, müziği, bütün diğer sanatların üstüne koyar. Çünkü, der, müziğin dışında kalanlar (plastik ve söze dayalı sanatlar — söz, yaşamın dolayına isteyerek bir yalan çemberi çizer), güzelin peşindedirler. Ölçüyü gözetir ve bir şekilde, verili dünyaya kendilerini uydurur ya da onda bulamadıkları güzeli kurmaya çalışırlar. Bu yüzden, Apolloncudurlar. Halbuki Dionysosçu olan müzik, bu türden ölçülere itibar etmez; tümüyle esrikliğin, dün-

¹¹⁰ Toplu bir değerlendiri için, bkz. *Nietzsche'nin Müzik Üzerine Düşünceleri*/ Pierre Lasserre, çev. İlhan Usmanbaş, Pan Y., 1996.

yasal olanla hizaya getirilmemiş olanın (doğrudan coşkulanımın) ifadesidir. (Nietzsche, bir şey gerçek yaşamdan ne denli uzaksa, o kadar güzel ve iyidir, der.) Dolayısıyla, Dionysosçuluk Apollonculuktan önce geldiği gibi, Dionysosçu müziğin mayası da, tüm öteki estetik yaratıların mayasıdır.

Nietzsche'nin etkisinde olduğu Schopenhauer'in yaklaşımına göre de, söze/doğrudan imgeye dayalı olan sanatların yararlandığı "kavramlar, algının soyut biçimlerini, bir başka deyişle, şeylerin dış kabuklarını taşırlar; bu bakımdan soyutlamadır, soyutlamadan başka bir şey değildirler; buna karşılık müzik, bütün gerçeğin geliştiği bir iç tohumdur, şeylerin içidir" ya da Nietzsche'nin deyişiyle, "Şiirin kendi değil, şiirin uyandırdığı duygudur müziği doğuran."¹¹¹ Şiir, bize, düşünceye (ideaya) açık olabilecek her türlü duygunun içeriğini anlatırken, müzik, o duyguyu yaşattır, der.

Nietzsche'ye göre müzik, heyecanı ama belirsiz ve arı heyecanı, ruhun heyecan duyma gücünü anlatır. Ve bu nedenle, bir müziğin etkisiyle dinleyicinin imgeleminde uyanan neşeli veya acılı sahnelerle o müziği açıklamaya çalışmak, yapay ve zorlamadır. Eğer bir dinleyici, müzikle ilişkisini böylesi açıklamalara oturtma ihtiyacında ise, o dinleyici, o müzikten bir şey anlamıyor demektir. Yani müzik, salt müzik olarak 'yaşanmalı'dır. Böyle yaşayamayanlar, müziğin tapınağının dışında kalanlardır. Müzikten haz duymak, evrensel oluşumun coşku dolu duygusuna, o kendinde-gerçekliğe kulak verebilmek, onu yaşayabilmektir.

Ve Nietzsche, aynı duyarlılıkla, opera hakkında da şunları söyler: "Müziği bir imgeler ve kavramlar sıralanışının hizmetine koşmak, bunlara güç ve açıklık vermek üzere kullanmak, bu garip istek, 'opera' kavramında da sürmekte, ve bende, salt kollarını sallayarak uçmak isteyen gülünç bir kimseyi çağrıştırmaktadır."¹¹²

Kuşkusuz, daha ayrıntılı olarak değerlendirilmesi gereken vurgular bunlar; ama yine de 'Sanat/Yaratma Bahsi' dahilinde kalmak üzere —kendi yaratıcı edime ilişkin tezimi de göz önünde bulundurarak— şunları söylemeliyim:

Birincisi; 'idea'dan bağımsız bir duygu olamaz. Dolayısıyla, müziğin de (gerek yaratım, gerekse dinlenim sürecinde) idealar dünyasından bağımsız bir varoluşu söz konusu değildir. Ancak

¹¹¹ *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, s. 26, 32.

¹¹² *Agy.*, s. 61.

şu önemli: idealar dünyası, kabaca, salt kelimeleştirilebilir düşünceleri değil; yaşantı izlerinden imgelere, oradan sözcük ve kavramlara uzanan —bu anlamda hep gerçek dünyaya dair göstergeleri içeren— çok geniş bir yelpazedir.

İkincisi; Nietzsche'nin, müziğin —diğer sanatlara göre birincil— önemini vurgulayışı, sanatsal yaratı ve duyarlılıkta, bilinçdışı süreçlerin ve dürtüsel istemlerin önemini de hatırlatmış olur. Ancak, gerçek hayatın engelleri ile karşılaşmamış dürtüsel akış hiçbir yaratmanın çevrimine giremez. Bir başka deyişle, böyle bir engel yoksa, yaratının kurmaca dünyasına da ihtiyaç yoktur.

Üçüncüsü; müzik de bir yaratıdır. Dolayısıyla, oluşu kendinden menkul/'kendinde gerçek' bir şey olarak tanımlanamaz. Olsa olsa, yaratım ve alımlanım süreçleri itibarıyla, bilinçdışının yapılanmasındaki en ilksel kaynaklara uzandığı söylenebilir. Evet; müzik —sözsüz müzik— öteki sanatlardan farklıdır: bedenın simgesel ifadelerini kullanan mimden (ya da danstan); yoğun ama belirtik olmayan —temsili— ifadesinin özgüllüğü ile birlikte, sözü kullanan şiirden; görsel dilin işaretlerini kullanan resimden ve de, gündelik dile çok daha yakın olan hikâyeden.¹¹³

¹¹³ Yaratma süreçlerine özgün bir bakış için, bkz. *İnsan ve Yaratma Edimi*/ Süleyman Velioğlu, İş Bankası Y., 2000.

5

Sol Melankoli Bahsi

Bu bahse dek; ruhbilimsel, dinsel, felsefi/siyasal ve sanatsal/yaratısal yönelimleriyle Marksizme, —psikanalitik, dolayısıyla, 'birey'i ve onun 'varoluşsal özerklik'ini merkeze alan bir duyarlılıkla— yoldaşlık etmeye çalıştım. 'Sol Melankoli Bahsi' ise, *Birey Sorunsalı*'ndan bu yana geçen yaklaşık çeyrek asır sonrası geldiğimiz durağın adı. 1989'da 'Duvar' yıkılmış, 1991'de Sovyetler dağılmış, 20. yüzyılın devrimci hareketlerinin ve deneyimlerinin hâkim ideolojisi olan Marksizmin tarihsel yenilgisiyle girilmekteydi yeni bir yüzyıla, ben *Birey Sorunsalı*'nı yazarken. Bu bahisse, "sol"un, hüznün, kırıklık, keyifsizlik, mecalsizlik ve öfkeyle örülü "melankolik" ontolojisi içinden yazıldı.¹ *Birey Sorunsalı*'ndan el alarak; Marksizmin şiirinden kalkan turnaların halkların solgun tarihine konacağı, yıldızböceklerinden gözyaşlarımızın silineceği, tarçın kokulu o eski göz ağrımızla halvet olacağımız günlerin umudu ve psikanalizin yoldaşlık duygusuyla. Hakikati, hakikat arayışını ve hakikatliliği itibarsız ve hükümsüz kılan "post-truth/post-trust"; insanı ve değerlerini hiçe sayarak ruhları heder eden "post-human" yönelimleriyle "neoliberal küresel kapitalizm" uyruklarının arasından —eşitlikçi, özgürlükçü, insancı duyarlık ve demokrasi için mücadelemizle— başımızı dikleştirmek üzere. Ve ama asıl, melankolimizin ardındaki hakikati arayarak, kendi hakikatimizle yüzleşmeyi göze alarak.

İşte; bu bahiste, önce tarihsel süreç ('modernlik') içinde solu

¹ Bu bahiste (de) "sol" derken, muhababımızın, Marksist siyasi pratikleri ve kuramsal bağları ile 'Marksist sol' olduğunu belirtmemde yarar var. Bahsimizin kökleri ise şu metinlerimdedir: 'Modernlik, Sonrası ve Sol Melankoli', 'Sol Yolculuğun Yas ve Melankoli Bağlamında Sorgulanışı', 'Sol Melankoli Kime Ne Söyler?' (*Varlık* dergisi, Temmuz-Ağustos-Eylül 2017 sayıları), 'Walter Benjamin Etrafında 'Sol Melankoli'yi Tartışmak' (*Birikim* dergisi, Şubat-Mart 2019, sayı 358-359), "Sol Melankoli' Etrafında Walter Benjamin'i Anlamak' (*Birikim* Dergisi, Mayıs 2019, sayı 361), 'Yazarlığa, Yazma Edimine ve Yazınsallığa Yatırımıyla Walter Benjamin/ Dil Felsefesi ve Sanat Eleştirisi Kavramı' (*Birikim* dergisi, Eylül 2019, sayı 365).

konumlandırarak, sonrasında ('modernlik sonrası') verdiği tepkileri gözden geçirecek, —solun melankolisinin psikanalitik yorumuna zemin hazırlamak üzere 'Komünist İdea'l' (Badiou) ve 'Yas ve Melankoli'ye (Freud) bir parantez açarak — bazı yazarların —melankolinin psikanalitik duyarlıklı yorumuna mesafelerini gözetmek suretiyle— sol melankolinin ne olduğuna dair değerlendirmelerini tartışacak ve melankolinin aşılması doğrultusundaki öngörülerine/önerilerine değineceğiz.

'Sol melankoli' meselesine yoğunlaşmış, dolayısıyla, tartışmamızda yer alacak müellifler, Wendy Brown, Jodi Dean ve Enzo Traverso. Önce, tek tek yazarlarımızı tanıyalım: Brown; çalışmalarında, 'geç modernlikte iktidar ve özgürlük bağlamında mağduriyet halleri', 'feminist siyaset teorisi ışığında erkeklik ve siyaset ilişkisi', 'devletler ve egemenlik sorunu' ve 'sol yasalıcılığın eleştirisi' gibi konulara eğilmiş. Sözelimi, *Tarihten Çıkan Siyaset*² başlıklı çalışmasında, 'modernlik', modernliğin kurucu anlatıları, vaatleri ve modernlik süreci içinde yol alan 'sol'un hikâyesini (kalkış noktalarını, izlediği yol ve yordamı ve gelinen yeri), modern sonrası solun tepkiselliğini, hikmetini ve mahut ahvalde neler yapılabileceğini sorguluyor. Neoliberal küresel koşullarda mekân politikaları, demokrasi ve siyaset kuramı üzerinde duran Dean'se, *Komünist Ufuk*³ isimli kitabında; neden/nasıl, 'komünist ufku' kerteriz almamız gerektiğini ("Ben bu 'ufuk' terimini unutulmuş bir geleceği hatırlatmak için değil, siste kalınca ya da gözlerimizi yere dikince görmesek dahi, asla kaybetmediğimiz bir yaşantı boyutunu belirtmek için kullanıyorum," diyor ve ekliyor: "Pusulayı şaşırabiliriz ama ufuk mevcudiyetimizin gerekli boyutudur."⁴); çoğunluğu zenginleştiren azınlığı mülksüzleştiren, tüm yaratıcı enerjilerimizi tüketen bir küresel el koyma ve sömürü tarzı olarak kapitalizmi neden/nasıl doğrudan (paranoya, melankoli ve ahlakçılığa düşmeden) algılamamız ve konumlandırmamız icap ettiğini; 'proletarya' kavramının geçmişte yaptığı vurguyu, bugün onu neden/nasıl "biz ötekiler" anlamında *halk* kavramıyla karşılaşmanın uygun olacağını; dağınık eylemliliğin 'kolektif' eylemliliğe taşınması ve siyasi doğrultu

² Çev. Emine Ayhan, Metis Y., 2010 [2001]. Daha sonra yayımlanan *Halkın Çözülüşü/ 'Neoliberalizmin Sinsi Devrimi'*, çev. Barış Engin Aksoy, Metis Y., 2018 [2015] de dikkat alanımızda olacak.

³ Çev. Nurettin Elhüseyni, YKY, 2014.

⁴ Agy., s. 7.

kazanmasında *parti*'nin neden/nasıl önemli olduğunu irdeliyor. 20. yüzyıl Avrupa entelektüel ve siyasal tarihiyle ilgili çalışmalarıyla tanınan Traverso ise, bu bahiste, "tarih, bellek ve Marksizm" hattında *Solun Melankolisi*⁵ ile tartışmamıza katılmış oluyor.

Modernlik ve Sonrasına Dair Tespitler

Solun melankolisini uygun bir zeminde tartışabilmemiz için, Marksizmin de içinde mütalaa edilmesi kaçınılmaz olan modernlik ve sonrasını sorgulayarak başlamamız kaçınılmaz. Wendy Brown, kitabının, 'Tarihten Çıkan Siyaset' alt başlığıyla sunduğu 'Giriş' bölümünde şunun altını çiziyor: Modernliğin kurucu anlatıları ne geride kalmış, ne de başka anlatılar tarafından hükümsüz kılınmıştır. Modernliğin başat özellikleri sorunlu olduğu kadar inatçıdır da. Öyleyse, —inatçılıkları dolayısıyla— söz konusu özellikler ve sorunları günümüz 'siyasal adalet pratikleri'ne —dolayısıyla, geçmişten melankolisine, Marksizme— de sızmış olmalıdır.

Her şeyden önce, 'teleolojik (erekselci, temelinde amaçlılık olan) ve ilerlemeci' bir tarih anlayışına sahiptir modernlik. Tarihe, —kendine mahsus— bir 'aklı, amacı ve yönü' yükler. Tarihi, 'ilkel, dinsel, kanbağı ile bağlı, eşitliksiz, özgürlüksüz ve karanlık' hüviyetinden, ileriye, aydınlığa, refaha ve aklın yoluna ('rasyonalite'ye) taşıma gücünü haizdir (ya da, vehmi odur). Menziline, bireysel esenlik, özgürlük, barış ve ulusal zenginlik vardır. Doğum yeri ve kalbi Avrupa'dır —demografik ve topografik menşei ile anılır. Kendinde bütün bu değerleri vehmeden modernliğe bağlılığımızın (modernlik inancının), —bir bakıma— fetişin epistemolojik yapısını andırdığını ("Biliyorum, ama yinde de...") ileri süren Brown için şu soru kaçınılmazdır: "Peki, bir siyasal düzenin harcını oluşturan inançlar fetişleştiği zaman ne olur?"⁶ (Daha sonra altını çezeceğimiz, bir kurucu hakikat olarak mutlaklaştırıp kutsanmış "komünist idea/l" de o anlamda modernliğin fetişçiliğinden izler taşıyor olmalıdır.)

Liberal demokrasilerle birlikte, komünizmin çöktüğü toplumlarda yaşananlar da, 'ilerleme' bahsinde fetişin tarihe dış geçire-

⁵ *Solun Melankolisi*/'Marksizm, Tarih, Bellek'/ çev. Elif Ersavcı, İletişim Y., 2018 [2017].

⁶ "Yani, Freud'un sözlerini değiştirerek söylersek, 'Fetişleşmiş nesnenin aslında ona atfettiğim emsalsiz değerlere sahip olmadığını farkındayım, ama yine de onu sanki bu değerlere sahipmiş gibi görüyorum" (*Tarihten Çıkan Siyaset*, s. 14).

mediğini göstermiyor mu, diye sorar, Brown. Komünizm sonrası —komünizmleriyle çöken— devletlerin Birinci Dünya uluslarının zenginliğine ortak olmasının imkânsızlığı, ‘mafya’ tarzı son derece yoz oluşumların ortaya çıkışı, —başta kadınlar olmak üzere— istihdam güvencesinin ortadan kalkışı ve toplumun büyük kesimine yaşattığı yıkım, fetişin hayat içre akıbetlerinden değil de nedir? Ya da, ‘postmodern’ dünya, bütünlük ve tutarlılık (doğrusal ilerleme vehmi) adına ne söyler (misal, Jacques Derrida, Fredric Jameson, Jean Baudrillard, vb.’lerine kulak verecek olursak)? Küreselleşen sermaye hâkimiyeti ile birlikte, liberalizm, “evrensel insan haklarının toplumsal adalet ve toplumsal değişimin sorgulanamaz dayanağı olduğu bir siyasi düzenden, hem evrenselcilik duruşunun hem de hakların özgürlükle olan ilişkisinin büyük ölçüde sorgulandığı bir siyasi düzene”⁷ dönüşmemiş midir? Irk, sınıf, cinsiyet ve cinsellik üzerinden gerçekleşen katmanlaşma ve dışlamalar karşısında eşitlikçi sivil siyasi hakların hükmü nedir? Dahası, ‘beyaz-burjuva-erkek-heteroseksüel’ hegemonik özne karakteri, liberalizmin ‘biçimsel eşitlik’ vaadini gölgelemiyor mudur?⁸ Ulus-aşırı oyuncuların, güçlerin ve hareketlerin karmaşası ve kalabalığı ile —değil devletin— bireylerin (dolayısıyla, ‘halk’ın) egemenlik tasavvuru kalmış mıdır: “Böylesi iktidarların ürünü olduğumuz bu kadar açıkken, hâlâ kendi amaçlarımızı belirleyip gerçekleştirmeye çalıştığımız inancını korumak nasıl mümkün olabilir?”⁹

⁷ *Tarihten Çıkan Siyaset*, s. 21.

⁸ Brown, daha önce Marksist hukukçuların altını çizdiği bir veçhenin ‘liberal hak’ sorgulamasında öne çıktığına değiniyor: “Haklar konusunda bağlamdan kopuk biçimcilik”. Böylelikle, haklar evrensel ölçekte tanınsa bile bireylerarası eşitsizliğin hüküm sürdüğü toplumlarda —hak tasarrufu üzerinden— eşitsizlik daha da büyümektedir. “Dolayısıyla yirminci yüzyılın son çeyreğinde hakların yalnızca ontolojik ve epistemolojik temeli değil, özgürlük ve eşitliği geliştirme yönündeki somut işlevi de önemli ölçüde eleştirilmiştir” (agy., s. 24). Sözelimi; ‘ifade özgürlüğü’ hakkının, belli tarihsel-toplumsal koşullarda ‘nefret söylemi’ne zemin yaratıp yaratmadığı tartışmaya değerdir.

⁹ Agy., s. 23.

Brown, bize, *Halkın Çözülüşü*’nde de, “normatif bir akıl düzeni/yönetim rasyonalitesi” haline gelen neoliberalizmin hayatımızdaki yansımalarını (insana ve insan ilişkilerine, varoluşun tüm alanlarına nasıl “parasallaştırıcı” bir zihniyetle yaklaşıldığını; bütün bunların nasıl da “ekonomik imgeselleştirme”ye maruz bırakıldıklarını, hayatın her alanında nasıl da “homo oeconomicus”tan ibaret kaldığımızı) anlatacaktır. “Halk [demos] yönetiminin beraberinde getirdiği ifade, müzakere, hukuk, halk egemenliği, katılım, eğitim, kamu yararı ve iktidar paylaşımı pratikleri ve ilkeleri, ekonomikleşmeye maruz kaldığında neler olur?” (s. 10) sorusunu sorup yanıtlayacaktır.

Dean'se, modernlik ve sonrasını, —ağırlıklı olarak— 'kapitalist tahakküm' bağlamında ve daha çok da 'maddi/sınıfsal' boyutuyla dikkate alma yanlısıdır. Giderek küreselleşen neoliberal kapitalizm; vahşi, 'kazanan her şeyi alır' zihniyetine, eşitsizliğe, güvensizliğe, ırkçı-milliyetçi etnik merkezciliğe dayalı, bir tür, 'mafya kapitalizmi'dir. Devletlerin hikmeti her koşulda sınıf iktidarının aracı olmakla birlikte, neoliberal koşullarda, devlet, şirketlerin ve finans kuruluşlarının doğrudan kullandıkları bir araçtır artık. Dean, yoksulluk içinde yaşayan çocukların tarihteki en yüksek orana (ABD'de 2010'da çocuk nüfusunun yüzde 20'sine) eriştiğini, yüzde 1'lik en üst dilimde yer alan zenginlerin serveti katlanırken biz ötekilerin gelir düzeyinin yerinde saydığı ya da gerilediğini vurgulayacak ve neoliberal saldırının özgüllüğünü açığa çıkarmada Michael Hardt'ın 'ortak varoluş' kavramını da anacaktır: "Hardt'a göre, neoliberalizm, kamusal mülkiyeti ve hizmetleri özelleştirmeyi gerektiren bir politikanın ötesine geçer. Ortak olan şeylerin de (bilgi, dil, imgeler ve duygulanımlar) bir gaspıdır."¹⁰ Dean, kamusal mülkiyete el koyan kapitalizmin, 'ortak varoluş'u ören unsurlara el koyarak ('iletişim kapitalizmi') bütünlüklü 'karşı-bilinç'i hükümsüz kıldığının da altını çizecektir: "İletişim zorunlu olarak kısmidir, gediklerle doludur, iktidar ve hiyerarşiden ayrılmaz, dışlamaya bağlıdır. İletişim kapitalizmi bu parçaları ve gedikleri, akış halindeki bu fragmanları harekete geçirerek, imgeler, duygular ve haz kırıntılarıyla doldurur".¹¹⁻¹²

Reinhart Koselleck, 1967'de, Cicero'nun deyişini farklı dönemler için incelemiş ve 18. yüzyılın sonlarında, artık, eski ve döngüsel tarih anlayışının yerini "modern ilerleme fikri"nin aldığından bahisle tarihten ders çıkarmanın hükümsüzleştiği kanaatine varmışsa da, üçüncü müellifimiz Traverso, 20. yüzyılın sonunda Cicero'ya *historia magistra vitae*'nin ("tarih hayatın öğretmenidir") retorik itibarının iade edildiğini söyleyerek katılır tartışmaya. Duvar'ın yıkılışıyla birlikte "devlet sosyalizmi" çökmüş; çöküşün, yeni bir devrimci enerjinin açığa çıkmasına vesile olması yerine, insanlık, yıkılan şeyin devlet sosyalizmlerinden de öte bütün bir 20. yüzyılın temsili olduğunu anlamakta gecikmemiş; demokratik sosyalizmlere dönük ümidin sönümlenmesi ya-

¹⁰ *Komünist Ufuk*, s. 73.

¹¹ *Agy.*, s. 74.

¹² Modern sonrasına ilişkin ironik bir okuma için, bkz. 'Post/modernizm: Dost mu, Düşman mı?' başlıklı yazım (*Varlık* dergisi, Ağustos 2004).

nı sıra, “[b]ütün bir komünizm tarihi, kolektif ve aktarılabılır bir hatıra gibi görünen totaliter boyutuna indirgenmişti[r]”. Dolayısıyla, 21. yüzyıl genel bir “ütopya tutulması” çağı olarak açılmıştır. Onu önceki iki yüzyıldan ayıran temel fark budur; Fransız Devrimi’nin siyasetin, kültürün ve toplumun derinlemesine dönüşümünü müjdeleyişiyle açılan ütopyalar çağının kapanışıdır 21. yüzyılda dayanılan eşik. Üstelik, Marksist filozof Frederic Jameson’ın ifadesiyle, “dünyanın sonunu hayal etmenin kapitalizmin sonunu hayal etmekten daha kolay olduğu” kabulüyle dayanılmıştır o eşığe. Koselleck’in kullandığı kavram çiftiyle vaziyet şudur: “Komünizm bir ‘deneyim alanı’ ile ‘beklenti ufku’ arasındaki kesişim noktası değil bundan böyle. Beklenti meklenti kalmadı, deneyim ise bir harabelik artık”. Bilhassa “ekolojik” yıkımla maluldür gelecek rüyası¹³: “[Ç]evresel felaketlerden mamul kâbus gibi bir gelecek distopyası, özgürleşmiş bir insanlık rüyasının —yani totalitarizm çağının tehlikeli rüyasının— yerini al[arak] toplumsal imgelemi şimdiki zamanın dar sınırlarına hapset[miş]”, kolektif özgürleşme arayışı yerini bireyselleşmiş tüketim dürtüsüne terk etmiştir. Emek dünyası, esnek, değişken ve güvencesiz işlere, bireyci rekabete tâbi kılınmış; geleneksel toplumsallık ve dayanışma biçimleri temelinden sarsılmıştır. Bütün bunların yanı sıra, 1990’lara damgasını vuran “parti modelindeki kriz”, siyasi hayatın baskın biçimi ve paradigması olan sol kitle partileri ve mücadele pratiklerini yok eden bir hüviyetle yansımıştır 21. yüzyıla. Bugün “solun melankolisi” böylesi bellek izleri ve günün izlenimleri üzerine kuruludur. Nihayetinde şöyle der, Traverso: “Ufukta yeni kolektif umutlar henüz görünmedi. Melankoli, geçmişini sırtında kambur gibi taşıyan, görünür bir geleceği olmayan bir dünyada, baskın his olarak süzülüyor hâlâ”. Lakin, göreceğiz, Traverso, solun melankolisini, —melankoliyi “yas”la eşitlemek suretiyle— sosyalizm ya da daha iyi bir gelecek adına bir tür uslanma/yaslanma vesilesi olarak değerlendirmekten yanadır: “Kaybolan bir ütopyanın matemini tutmak değil, devrimciliğe karşı duran bir çağda devrimci projeyi baştan düşünmektir” mesele. “Judith Butler’ın tabiriyle, ‘kaybın dönüştürücü etkisine’ gebe, bereketli bir melankolidir bu”.¹⁴

¹³ Gelecek rüyamızın ekolojik yıkımla maluliyetine dair bir yazım için, bkz. ‘Virüs Dürtmesi ya da Kâbuslardan Uyanmak’, *Birikim* dergisi, Mayıs 2020, sayı 373. Ayrıca, ‘neoliberalizmin tarihine ilişkin —yazımda da yararlandığım bir kaynak olarak—, bkz. *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, David Harvey, çev. Aylin Onacak, Sel Y., 2015.

¹⁴ *Solun Melankolisi*, s. 21-48.

'Sol'un Tepkisi

Peki; böylesi bir modernliğin içinden yol alınırken ve modernlik sonrasında solun tepkisi nasıl olmuştur? Brown, çalışmasının ikinci bölümüne başlarken, modernlik ve sonrasında muhalif muhatabı olarak 'reformcu'ları ve 'sol'u anar. Reformcular, kapitalizm ve liberalizmin yapısındaki eşitsizliklere ve zalimliklere yönelmişken, sol, sözü edilen eşitsizlik, zulüm ve acıların kurucu öncüllerini esas almış; siyasal hayatın bireycilikten, yabancılaşma ve toplumsal sorumsuzluktan uzak bir örgütlenişle birlikte, eşitlikçi ve insani bir düzen için iktisadi hayatın köktenci yeniden düzenlenişini ölçü olarak koymuştur. Ancak, modernlik ve sonrasına dair sol tespit ve yakınlara bakarsak, solun, kendi(ne) koyduğu ölçülerle 'yeni bir hayat' menziline erişemediği —verili hayatı yola getirmek üzere yola çıkmışken yoldan çıktığı— açıktır. Peki, sol eleştiriye can veren, sol siyasi projelere yakıt sağlayan arzular nasıl heder olmuştur?

Brown, solun yolu tüketişinin, Berlin Duvarı'nın yıkılışı ve Sovyetler'in dağılışı ile ortaya çıkmadığını; Kruşçev'in Stalin'in gaddarlıklarına dair 1956 tarihli konuşmasında dile getirdiklerinden, Çin'in 'Kültür Devrimi' kâbusuna ilişkin ifşa edilenlerden, hüsrarla sonuçlanmış 'sosyalist özerklik' taleplerinden, solun ABD'de neredeyse bütünüyle yok oluşundan, Avrupa'da sosyalist olmayan sosyalist hükümetlerden, Batı Avrupa komünist partilerinin çarpıcı küçülüşü ile birlikte 1980'lerde doruğuna erişen bir hikâyeden söz etmenin de uygun olacağını hatırlatır. Üstelik, Marksizm, geç modernliğin ihtiyaç, arzu ve kimliksele taleplerini de yakalayamamıştır. Günümüzde, kültürel çeşitlilik siyaseti, kimlik siyaseti, vb. değişik adlar etrafında toplanan siyasetler "vaktiyle sosyalist solun kapladığı zemini büyük ölçüde devralmış durumda"dır.¹⁵

Wendy Brown, solun başarısızlığını, —ki, psikanalitik duyarlılığımla benim de katıldığım bakış açısı odur— kurucu 'ideal'i ile ilişkisindeki mutlaklığa, hayatı ideali uyarınca kurma iradesinden uzak düştükçe ('siyasi iktidarsızlık') kendine küsmesine, yitimleri ile yüzleşmek ('yas çalışması' yapmak) yerine 'melankolik' tavır alışına ('sol melankoli'), iktidarsızlığın hıncını (öfkesini) kurucu karşı-eylemliliğe akıtmak yerine 'sitemkâr siyasi ahlakçı-

¹⁵ *Tarihten Çıkan Siyaset*, s. 33.

lık'a sığınma eğilimine (maluliyetine) yorar ve —Nietzsche'nin Yahudi-Hıristiyan ilişkisi bağlamında kurduğu ahlaka ilişkin soykütüksel çalışmasının ilgili veçhesine de yaslanarak— 'harekete geçirici ahlaki vizyon' ile 'sitemkâr ahlakçı duyarlılık' arasındaki farka daha yakından bakmaya davet eder bizi.

Oxford'ın *İngilizce Sözlük*'ünde 'ahlak' ('morality'), bildiğimiz (beklediğimiz) gibi açıklanmaktadır; ama biz, *ahlakçılığa* bakalım, der, Brown. "[A]ynı sözlükte *ahlakçılık (moralism)*, 'ahlak taslama düşkünlüğü... salt ahlaki pratikten ibaret ya da ona indirgenmiş din; manevi değer kazanmamış ahlak' olarak tanımlanı[r]" . Sözlük; 'ahlakçı'nın 'ahlaklı'nın tam karşıtı olduğunu, —iyiyle içsel bir irtibatı olmadığı için— görünüşte olanın hilafına ahlakçının ahlaklı olmadığını ileri süren (imanı amelinde ifade ve anlam bulan mümine karşılık, törensileşmiş ibadet pratikleri, emir ve kınamalarla hayatı kuşatmaya, çekip çevirmeye kalkışan münafıktan söz edilmektedir âdeti) bir on dokuzuncu yüzyıl teologundan da katkı almıştır. Bir bakıma, eyleyerek, eylemli tavır alarak hayata 'iyi'yi katma (hayatı iyiye doğru dönüştürme) sorumluluk ve samimiyetinden yoksun; iktidarsızlığını, —nafile, beyhude— lafazanlıkla, ahkâm kesicilikle örtmeye çalışan bir sahtekârdır ahlakçı: "Kısacası, Nietzscheci bir çizgiden devam etmek gerekirse, kötürümleşmiş yaşam güçlerinin bir etkisi ya da sonucu olarak değerlendirilen ahlakçılık kendisine boyun eğdiren veya tepeden bakan (ama gerçekte onu ortaya çıkarmış olan) şeye, yani yaşam güçlerinin veya gücün dışavurumlarına saldırır".¹⁶ İşte, der, Brown, böylelikle, 'ahlak tutkusu', —Nietzsche'nin de unutulmaz tanımlamasıyla— hayatı olumsuzlayan 'ahlak taslayıcı' bir hınca dönüşür: "[Ü]stü şiddetle örtülmüş... geri püskürtülmüş, bastırılmış, kendi içine kapatılmış, en nihayet sadece kendi kendine saldırıp hursunu kendinden çıkaran bu özgürlük içgüdüsi: Başlangıç aşamasındaki vicdan azabı bu, yalnızca budur".¹⁷

¹⁶ Agy., s. 36-37.

¹⁷ Agy., s. 42. (*On the Genealogy of Morals*, s. 87. Ahmet İnam çevirisi için, bkz. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* ["bu geriye itilmiş, bastırılmış, içe hapsedilmiş, sonunda da yalnızca kendi üzerine boşalıp öfkesini kendinden çıkaran özgürlük içgüdüsi: Bu, yalnızca budur başlangıcındaki kara vicdan"], Nietzsche, ara yay., 1990, s. 83. 'Hınç ve Nietzscheci çizgi' için, ayrıca, bkz., "Hınç'la Yüzleşmek/Hesaplaşmak" [*Varlık* dergisi, Temmuz 2016] ve 'Hınç, Hasêt, Husumet' başlıklı yazım [*Varlık* dergisi, Kasım 2016]. Ayrıca, bkz. *Hınç*/Max Scheler, çev. Abdullah Yılmaz, Alfa Y., 2015 [1912].)

İşte, demeye getirecektir Brown, solun hayata tutunamayışı, 'ideal'ini ulvileştirmesinden ('sol melankoli' faslında açacağız), kutsanan 'ideal'e biatle hayatın kendisini değişime teslim edeceği itikadındandır ('ulvi' olan 'dünyevi' olana tâbi değildir zira!). Dolayısıyla, demektedir Brown, "Pek çok şeye karşı çıktıkları halde pek az şeyi savunan, ortada dört başı mamur bir ahlak aygıtı [siyasi 'etik/pratik' terbiye, diyelim] veya anlayışı olmadığı halde ahlaki yargının sözcülüğüne soyunan ahlak hocaları çık[mıştır ortaya]". Bir başka deyişle; 'hegemonik siyasi ifade' kurmaya tutkun, yukarıdan konuşan, seçkinci ('neyin doğru, değerli ve önemli olduğu'nu bilme hakkını sımsıkı sahiplenen), sol siyasi nesnesine (hayata ve hayatın içinden yol alışla eylemli dönüştürücülüğe) yatırımdan uzak, "radikal siyasi yön sapması karşısında yaşanan siyasi felcin semptomu olarak ve böylesi bir felce eşlik eden umutsuzluğu gizlemek için" takındığı "histerik maske"si ile ortalıkta dolanan akıl hocaları.¹⁸ Muhafazakârlık, gericilik, ırkçılık, postmodernizm... adını her ne koyarsa koysun, muarızında mahkûm etmeye soyunduğu şeyin ta kendisine (nihilizm ve yaşam karşıtlığına) tutunan, gelecek inşa etmede müşkülpesent ve iktidarsızken ulvileştirdikleri idealleri ile sorumluluğu tarihe yükleyen, umduklarını bulamadıklarında —ahlsız, kötü yola düşmüş— tarihe yüklenen, "tarihi tek tek şahıslarla kişileştirme ve üretici, dönüştürücü bir güç olarak tarihi inkâr etme"¹⁹de maharet kesbetmiş —ev yapımı— sol kürsü sahipleri.

Verili nesnel gerçeklikle hemhal olup karşı siyasi bilinç ve eylemliliği örgütlemek, yürürlükteki gerçekliği tartıp tartışan entelektüel çabayı mücadelesine katmak yerine 'retorik ve jest'lerle çekip çevirdiği cemaatsi bir çevreye kapanmak; mağduriyetleri

¹⁸ Brown, 'evrensel ilerici siyasi amacı canlandırma' çağrısında bulunan, söz konusu amacın ve dışı dokunur bütünlüklü siyasetin kaybindan 'postmodernizm' ve 'kimlik siyaseti'ni sorumlu tutan sol ahlakçılara değinirken, Stuart Hall'un kanaat ortaklığını da anıyor: "Thatcherizm konusunda ('Thatcher dangalağın teki değil mi?' ifadesinde cisimleştiği gibi) ahlakçı davranmak bize daha kolay geliyor, onun mantığını siyasi bir strateji olarak kavramaksa daha zor... Bizdeki hizipçilik genellikle korkunun bir sonucu —değişen dünya, işaret levhaları olmayan yabancı ve tehdit edici bir yer gibi görünüyor gözümüze. [Sol] düşüncemizin belli bir tarihsel çentiğe takılıp kalmasından da belli bu (agy., s. 44)." Bilmem, size de, bizdeki 'sol histerik'leri hatırlattı mı? (Bizden bir 'sol sitemkârlık' örneği olarak, bkz. 'Anti-demokratik/ Otoritaryen Kişilik ve Solda Kırılcılığın Ruhsal Çözümlemesi' başlıklı yazım [Birikim dergisi, Nisan 2018, sayı 348].)

¹⁹ Agy., s. 43, 44, 45.

yaratan nesnelliğe karşı tavır almak yerine mağduriyetler üzerinden kabul görmeyi, —Nietzsche'nin deyişiyle— kendini eylem gibi gösteren tepkiye sığınmayı siyaset bellemek, vb., der, Wendy Brown, "[söz konusu] ahlakçılığı ortaya çıkaran kayıpları kabullenmediğimiz takdirde, onu tekrar tekrar sahneye koyan bir melankolinin tutsağı olmaktan kurtula[mayı]şımızın eseridir".²⁰

Hasılı, —yeniden ifade edersek— yazarın altını çizdiği şudur: Siyasi ahlakçılık, solun maluliyet ve mağlubiyetinin semptomatik karşılığıdır. Semptom ya da belirti (araz) —psikanalitik gözle bakarsak— bir 'çatışma'yı işaret eder. Çatışmanın temelinde yatarsa, verili nesnel gerçeklik içinde arzunun karşılanması ketlenmesidir: arzu, nesnesinde yaşanır olmaktan alıkonmuş, ideal uğrunda seferber olan arzu nesnesine kavuşma (nesnelleşme) şansını kaybetmiştir. Modernlik ve sonrası ahvalde solun yaşadığı, bir kayıptır. Kayıp, 'yas'ı davet eder. Yas, üstesinden gelinmek (kayıpla yüzleşmek, kaybedileni —kayba yönelik yatırımı— yeniden hayata koşturmak) suretiyle hayata tutunmanın kapısını aralayan bir imkândır da. Ötesi, vak'amızda, 'siyasi ahlakçılık' diye adlandırılan terkibi ile tezahür eden bir tür 'melankoli'dir.

Jodi Dean ise, kitabının 'Bizim Sovyetler' başlıklı ilk bölümünde, kapitalizm ve kapitalist demokrasi dünyasının penceresinden solun tarihine bakmanın yanılsatıcı olacağını vurgular. Özellikle de, ağır yoksulluk, her türden ayrımcılık ve utanç verici siyah düşmanlığının hâkim olduğu, demokrasiden 'tüketici tercihi özgürlüğü'nün anlaşıldığı ABD'nin, Sovyetler'in kolektif mülkiyet dünyasını, halka sunulan konut, kararlı iş imkânı, eğitim ve sağlık hizmetleri güvencelerini, temel gıdaların (ekmek, süt, et, balık gibi) ve dayanıklı eşyanın (televizyon, radyo, vb.) edinilmesindeki kolaylığı asla görmeyip 'sabit bir boğucu baskı imgesi' olarak Sovyetler'i takdim etmedeki ısrarı (ki, 'Soğuk Savaş' politikasına rengini veren de odur) dikkati çekicidir. Ve şu nu ekler, Dean: "Elimizdeki tarihlerin çoğu hegemonyacı bir anti-komünizm bağlamında üretilmiştir. Brown ve Martin, Sovyetler Birliği'ne ilişkin akademik çalışmalardaki metodolojik ve kavramsal kusurların başka akademik alanlarda olsa kepaizelik sayılabacak nitelikte olduğuna işaret eder".²¹ Öte yandan, Dean, liberal/kapitalist dünyanın Sovyetler'e bakıp sadece 'komünizm-

²⁰ Agy., s. 60.

²¹ *Komünist Ufuk*, s. 24-25.

Sovyetler Birliği-Stalinizm-çöküş' hattını görmeyi seçişini manidar bulsa da, kendi penceresinden baktığında, 'komünizm'in hayata geçirilemeyeşi, Komünist Parti'nin bürokratik bir partiye dönüşmesi ve değişimci teşebbüslerin parti üyelerinin canına maloluşu gibi gerçekleri görmezden de gelmez.

Dean, Alain Badiou'nun, kapitalizmin, dizginsiz bencilliği ve bireyciliği ile SSCB'nin yıkılışından çok önce 'biz' duygusunun altını oyduğu tespitine katılmakla birlikte, 'kolektivite' yöneliminin yitimini solun olumsuz tepkiselliği içinde anar. Yalnızca mücadelenin kolektif örgütlülüğü değil; 'kolektif mülkiyet ve ekonomik eşitlik' ufkundan uzaklaşılması da o minvalde anılmalıdır. Mücadelenin 'özgül bir demokrasi mücadelesi' olarak sınırlandırılması, kısmi ve dağınık mücadele alanlarının (kürtaj, pornografi, eşcinsel hakları, toplu taşıma, pozitif ayrımcılık, vb.) belirleyici oluşu, demokraside katılım sorununa yoğunlaşılırken 'yüzde 1 ve ötekiler' temel çelişmesine ('anti-kapitalist' duyarlık!) mesafelilik, solun verdiği tepkideki olumsuzluklardandır. Dean, solun, "halkın enerjisinin ve öfkesinin başarıyla seferber edilmesinden [de] kork[туğ]" kanaatindedir ayrıca. Sol seçkinler, korkularının ayırdına varıp onu belli bir güce yoğunlaştıracak, "yani halkın yıkma ve yeniden yapma yönündeki kolektif gücüne [yönelik bir güvene] çevirebil[ecekken]"²² halkın kendileri üzerinde baskı uygulayanlara karşı şiddetini dahi kınar olmuş; muhalif enerjilerini, konuşmaya, yakınmaya, Facebook'ta gruplar oluşturmaya, dilekçeler imzalamaya, kişiler listesindekilerle paylaşmaya hasretmişlerdir.²³

²² Agy., s. 39, 40.

'Öfke' bahsine dair, bkz. 'Mağdurların ve Madunların Öfkesi' başlıklı yazım (*Birikim Güncel*, Ekim 2017).

²³ Facebook, vb. sanal sosyal paylaşım ortamları, tam da Michael Hardt'ın 'ortak kaynak'ların ötesinde 'ortak varoluş'umuza saldıran neoliberal küresel kapitalizmin at oynattığı, eylemliliğimizi tutsak alıp bizi edilgenliğe mahkûm ettiği, küresel düzeyde kendi rejimine tâbi kıldığı (Negri, *İmparatorluk*) şebekelerdir. Ortak varoluş içinde üretilen bilgi ve iletilere, yaratıcılık ve üretkenliğe kapitalizm tarafından (katılanların ücretsiz emeği kullanılarak) el koyuşun imkânıdır sosyal medya. "Google ortak akılla üretilen değeri ele geçirmeyi sağlayan asalak bir aygıttır" (Matteo Pasquinelli, *Komünist Ufuk*, s. 80); karşılığı ödenmeden, ilişkilerimize, arkadaşlıklarımıza, arama ve bağlanmalarımıza ilişkin tüm sanal izlerimize el konur, yaratıcı iletişim emeğimiz sömürülür. Kullanırken para ödemediğimiz Youtube, Facabook ve Twitter'a yatırılan zaman, enerji, ilgi ve dikkat anlamlıdır. Şu-
raya varır, Dean: "Akışa kapılmayı sürdürmekle, itki tekrarlarında ısrar etmekle, kapitalizmin temel dinamiğini defalarca yeniden oluşturmaktayız. (...) O halde

Evet; modernlik ve sonrasının belirleyici koşullarında solun verdiği tepkiler —üç aşağı beş yukarı— böyle. Şimdi, şu soruyu soruyoruz: Eğer solun ('komünist ufuk'lu yönseyişiyle —üreten ve sömürülen çoğunluk anlamındaki— 'halk'ın) arzusu, 'doğallıkla', maruz kalınan hegemonya koşullarını tasfiye etmek ise, nasıl olmuştur da, bugün —anlaşılabılır tepkilerinin ötesinde—, mukabil 'kurucu' bir güç olmaktan bu denli uzak, güvensiz, güçsüz ve küskündür? Sorun, solun, kendi 'kurucu ideal'i ile münasebetinden ('ideal' üzerinden kendine vehmettiklerinden) kaynaklanıyor olabilir mi? Eğer öyle ve 'yas', yitirilen nesneden çekilen yatırımın, yitimle uygun bir yüzleşme ('yas çalışması') ile yeniden nesneye (hayata) yönlendirilmesi imkânı ise; solu o imkândan yoksun, —giderek— 'melankolik' (hayata yönelmekte hevessiz ve kudretsiz) kılan 'ideal' ve 'ideal'le münasebet'i ne menem bir şey olmalıdır? O yönelimle, —'modern sonrası' zamanlarda— solun neyi nasıl yapması gerektiğine dair ne söyleyebiliriz? Öyleyse, modernlik içinden geçen 'sol'un —modernlik süreci ve sonrasındaki— yolculuğunu *Yas ve Melankoli* bağlamında sorgulayalım. İlkın, "komünist idea/l"ve "ideoloji" için Alain Badiou'ya uğrayalım.

Şu, 'İdeoloji' Dediğimiz Şey

Badiou, 2009 yılında yayımlanan *Komünist Hipotez*²⁴ isimli çalışmasının 'Başlangıç' bölümünde, 'Başarısızlığa Uğramak Neye Denir?' başlığı altında, komünist ufkumuz dahilinde 'başarısızlık'ı tırnağa almak ve ona 'bizim' ne yüklememiz gerektiğini irdelemek ihtiyacı duyar. 'Fransa'da (da), 50'li yılların 'anti-komünist'

iletişim kapitalizminin toplumsal özü sömürmesini sağlayan pratiklerde ısrar etmek, bölüşmeyi komünist bir tasarı adına bir silah olarak kullanmaktan kaçınmaktır. Bölüşme ortak varoluştur. Onu ele geçirmeliyiz" (agy., s. 93).

Youtube, Facebook ve Twitter gibi ortamlarda harcanıp giden muhalif enerjinin ötesinde, içtenliği, duygusal yoğunlaşma ve bilinçsel dikkati çekip alan, kişileri hakikat ve hakikatlikten, doğrudan karşılıklı güven ilişkisi, yapıcılık ve yaratıcılıktan uzaklaştıran modern sonrası/neoliberal koşulların daha içeriden tanınması için, Jean Baudrillard ve Byung-Chul Han'ı bilhassa hatırlatmak isterim (örnekse: Baudrillard'ın *Simülakrlar* ['bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünüm'] ve *Simülasyon*'u ['bir işleyiş biçiminin yapay bir şekilde yeniden üretilmesi'] [Doğu-Batı Y., 2003], Han'ın *Şiddetin Topolojisi* [Metis Y., 2016], *Şeffaflık Toplumu* [Metis Y., 2017] ve *Psikopolitika*'sı ['kendi kendinin gönüllü sömürüsü olarak neoliberal özgürlük, neoliberal performans/öznesi'] [Metis Y., 2019]).

²⁴ Çev. Oylum Bülbül, EncorE, 2011.

tanılamaları hemen hiç değişmemiş şekilde dillendirilmekte ve 'yeni felsefi entelektüel akım' olarak kabul görmektedir. Sosyalist rejimler utanç verici despotizm ve kanlı diktatörlük örnekleri olarak anılmakta, —her ne kadar eksikleri olsa da— 'temsili demokrasi'ler ehven-i şer kabulü görmekte, ABD'nin merkezi ve güvencesi olduğu 'hür dünya' —felsefi ve ahlaki anlamda— makbul addedilmektedir. Sömürgelerde gerçekleştirdiği soykırımları, kitlesel kıyımları, milyonlarca insanın canına mal olan iç savaşları ve dünya savaşları, yabancılara karşı yükselttiği ve dikenli tellerle tahkim edilmiş duvarları, hıncahınç dolu hapishaneleri ortada ve 'demokrasi' iddiaları bir yana bırakılmakta iken, 'hür dünya'dan ısrarla yükselen ses şudur: "Komünizm İdeası her yerde başarısızlığa uğramış mücrim bir ütopya"dır.²⁵ Madem, mücrim bir ütopyadır, 'komünist idea'nın peşinden koşturanların da, 'isteseler de istemeseler de' kapitalist üretim ve kapitalist parlamenter sisteme rıza göstermeleri kaçınılmazdır!

Badiou'nun, kitabını, 'Komünist Hipotez' olarak adlandırması, 'solun kendi macerası ile yüzleşmesi' meselesi (ya da, meselemiz) bakımından da kıymetli ve anlamlıdır. Bilindiği üzere, 'hipotez', varsayımlara, kabullere dayanan, farazi ve dolayısıyla, çözülmemiş, bilimsel kesinliğe/tanıtlamaya dayanmayan bir iddiadır. Sözün özü, Badiou, bize, peşinden yola çıktığımız 'ideal'in ('komünist idea' yöneliminin) —'aydınlanmacı/modern mütehakkim bilimselcilik' meşrebinden— kesinlemelere dayalı bir iddia değil; ısrarla aralayacağımız, yolculuğumuz boyunca her adımda yeniden gözden geçireceğimiz bir hipotez olarak kabul görmesinin yapıcılığını ihsas etmektedir: "Bu manada başarısızlık, hipotezden cayılmaması kaydıyla, sadece hipotezin doğrulanmasının tarihidir". Oradan da hareketle, Mao'nun sözünü (bir başka deyişle, 'ideal' ile münasebetimizin ne olması gerektiğini; 'ideolojik' hattımızı) hatırlatacaktır Badiou: Öyleyse, "halkların mantığı da 'mücadele etmek, başarısız olmak, yeniden mücadeleye, yeniden başarısızlık ve bir daha mücadeleye başlamak, ta ki zafer kazanılana dek' olmalıdır".²⁶

Alan Badiou, anılan yönelimiyle, kitabında, söz konusu hipotezin doğrulanması tarihine ilişkin üç 'başarısızlık' örneği üzerinde duracaktır: 'Paris Komünü', 'Kültür Devrimi' ve 'Mayıs 68'.

²⁵ *Komünist Hipotez*, s. 7.

²⁶ *Agy.*, s. 11, 12.

Anılan ve benzeri örneklerin komünist ideal doğrultusunda ‘olumlu/olumsuz’ parçaları ile birlikte ele alınması (‘hipotezin doğrulanması/sınanması’ diyelim) gerektiğini vurgulayarak işlediği üç bölümü (‘Hâlâ Mayıs 68’in Çağdaşlarıyız’, ‘Son Devrim mi?’ ve ‘Paris Komünü: Siyaset Üzerine Bir Bildirge’) geçip —sol melankoli çözümlemesine ilişkin benimsediğim tezin zeminini tahkim etmek üzere— ‘idea, ideal ve ideoloji’ hattında ilerlemek istiyorum.

Badiou’nun kitabının son bölümü, ‘Komünizm İdeası’ başlığını taşıyor. Mart 2009’da, Londra’da aynı başlıkla düzenlenen konferansın (konferanslar dizisi olmalı) bir koşulu var. “Yaklaşımları ne olursa olsun ‘komünizm’ fikrinin [gelenen günde] yeniden olumlu bir değer kazanabileceğini, kazanmak zorunda olduğunu savunmak”²⁷ imiş bu koşul (savunmak değil de herhalde; ‘komünist ideale tutunmayı anlamlı ve geçerli buluyorsan, gel nasilini anlat, dinleyelim, tartışalım’ yollu bir davet olmalı). İşte, Badiou, kendi payına, —kitabının da adı olan— ‘Komünist Hipotez’ üzerine bir sunumla cevap veriyor çağrıya. Komünist hipotezin doğrulanma —ya da, sınanma— serüveninde, içinde yürünülen dünyada karşılaşılan engeller, ‘yıkıcı sonuçlara yönlendiren —yanlış— *nokta*’nın ayrıştırılması ve yaşanan başarısızlıklar sonrası ‘inşa’ sürecidir, Badiou’nun önemseydiği: “Dolayısıyla,” der, Badiou, “burada bir nevi olası başarısızlıklar uzamı’ndan söz edilebilir. İşte bu alan içerisinde de başarısızlıklar bizi dur durak bilmeksizin o *nokta*yı aramaya, düşünmeye çağırmaktadır”.²⁸

Söze, ‘sol’un, mukabil ‘kurucu’ güç olarak neden hayata müdahil olamadığı, ‘başarısızlıkları’ ile yüzleşmekte neden yetersiz, nihayetinde, güvensiz, güçsüz ve küskün olduğu sorusu ile başlamıştık. Sorun, solun, kendi ‘kurucu ideal’i ile münasebetinden (‘ideal’ üzerinden kendine vehmettiklerinden) kaynaklanıyor olabilir mi, diye de sormuştuk. Öyleyse, diyebilirim ki; Badiou,

²⁷ Agy., s. 33.

Badiou, kendi inisiyatifi ile düzenlense de, konferans(lar)a, Slavoj Žižek, Terry Eagleton, Michael Hardt, Toni Negri, Jacques Rancière gibi, çalışmaları akademik dünyaya kısıp kalmamış, hâkim düzenin destekçisi olmayan kişilerin katıldığını özellikle belirtiyor. Toplantılara, neredeyse otuz yıldır ölüme mahkûm edilmiş (ölümcül emareleri de eksik olmaya) komünizm idealini yeşertmek üzere, çoğu genç bin kişinin katılmış olmasını sevinçle anıyor Badiou.

²⁸ Agy., s. 36.

‘Komünizm İdeası’ başlıklı konferanstaki sunumunu ‘komünist hipotez’ üzerine yapmış ve de, ‘komünist idea’, —olsa olsa— bir ‘hipotez’, ‘komünist idea’ya yatırımlarımızın başarısızlıkları hipotezin doğrulanmasının tarihinden başka bir şey değilse, bizim ‘kurucu ideal’ dediğimiz şeyle, Badiou’nun ‘idea’sı da kesişiyor olmalıdır —dahası, ‘idea, ideal, ideoloji’.²⁹ Öyle mi, bakalım.

Badiou, ‘komünizm ideası’nın işleme için üç temel bileşenin gerekli olduğunu söyler: ‘Siyasal’, ‘Tarihsel’, ‘Öznel’ bileşenler. Siyasal bileşen, politik hakikat(ler)in yer aldığı bileşendir. Tarihsel olansa, insan soyunun *genel* zamanının içine yerleşmiş hakikat kayıtları ile kurulur. Peki, ‘öznel’ olan nedir? Öncelikle, ‘özne’ ile ‘birey’i ayırır, Badiou. Birey, siyasal/politik hakikatin parçasıdır; duyguları, düşünceleri ve etkin potansiyelleri ile “verili bir dünyada kendi devinimi içinde bulunan hakikatin, bir hakikat-bünyesinin maddi varoluşunun bileşen[i] hâline gelir”. Şurası önemli; “[i]şte bu tam da bireyin kendisine bireysellik (ya da, hayvansılık, aynı şey) tarafından dayatılan (bencilik, rekabet, bitimlilik gibi...) sınırlarını aşabileceği andır. Birey bu sınırları, bir yandan tamamen kendisi olarak kalırken, diğer yandan bünyelerin iç içe geçmesi sayesinde yeni Öznenin etkin parçası hâline geldiği ölçüde aşabilir. Ben bu kararı, *özneleşme* olarak adlandırıyorum”. Peki, ‘idea’ bir ‘birey’ için nedir? “Bizi ilgilendiren durumda ise,” der Badiou, “İdea bir birey için, kendisinin tekil bir siyasal sürece katılımının (hakikat bünyesine dahil oluşunun) aynı zamanda bir yanıyla tarihsel bir karar olduğunu anlama olanağıdır”. Birey için söylenen az önce de [komünist] idea için söylenmiştir: “İdeanın doğrudan biçimsel bir tanımlamasını yapmak gerekirse; İdea bir hakikat prosedürünün tekilliği ile bir tarih tasavvuru arasındaki ilişkinin özneleşmesidir, diyebiliriz”.³⁰

Sadeleştirirsek, Badiou, bize, iki ‘özneleşme’ basamağı olduğunu söyler: Birincisi, somut bir ‘birey’in, ‘komünist idea’ dünyasına katılırken yaşadığı özneleşme; diğeri ise, tekil/büyük politik/siyasal hakikat dünyamızın tarihsel tasavvur hânesine düşürülmesi (ben, buna, hakikatin kayda alınırken ‘öznelleştirilmesi’; daha da doğrusu, hakikatin yaşantılanırken —teneffüs edilir-

²⁹ “İdea motifi eserlerimde giderek daha fazla ortaya çıkıyor,” diyor, Badiou. İdeasız yaşamamızı buyuran materyalist çağdaş demokrasilerin hilafına, doğru yaşamın bir idea uyarınca yaşamak olduğunun altını çiziyor (agy., s. 181, dipnot).

³⁰ Agy., s. 184-185.

ken — öznellik hüviyeti kazanması, diyeceğim). Her ne kadar, 'komünist idea'nın üç bileşeninden söz etse de, bana kalırsa, Badiou için de tayin edici olan 'idea'dır ('idea/l', 'ideolojik' olandır): "Komünist idea, *bireyin* politik-Özne-oluşunu teşkil eden şeydir ve aynı zamanda bu özne-oluşun tarihe yansıtılmasıdır".³¹

Badiou da farkındadır, arkadaşı Slavoj Zizek gibi 'spekülatif' bir alanda yol aldığını itiraf eder. (Spekülatif alanda yol alınırken benim aklıma takılan sorularsa şunlardır: Bireyin, 'komünist idea'ya katılımından önce yaşadığı bir 'özneleşme' yok mudur ["bir yandan tamamen kendisi olarak kalırken" ifadesi belki de ona tekabül etmekte; ama 'kalmak' ne?]; 'komünist idea'nın ikinci bir özneleşmeye [büyük öznelliğe] çağırın sesi politik hakikatin somut taşıyıcıları/eyleyenleri tarafından üretilmemekte midir; ya da, her iki kertede, 'öznel[l]eşme nereden/nasıl yol almaktadır?) Devamla, 'İdea'nın, dolayısıyla, 'Komünist İdea' kuruluşunun üç mertebesi olduğunu Zizek'e müracaatla Badiou da benimseyecektir; "Gerçek, imgesel ve simgesel" söz konusu üç mertebedir. 'Hakikat prosedürü'=komünist ideanın 'gerçek'i; 'simgesel' olan='tarihsel/lik' bileşenidir. Peki ya, 'imgesel'? O da, gerçek olanı, tarihin simgeseli içine yansıtan; yani, özneleşmeyi kuran meretebe. "Çünkü hiçbir gerçek olduğu hâliyle simgeleştirilemez." Birey de, 'özne olarak' devamlılığının kaynağını İdea'nın bu işleyişinde bulmuştur. "İdea, hakikati kurmaca bir yapı içerisinde sergiler."³²

Sonuçta, Badiou, baklayı ağzından çıkaracak ve 'idea' ile 'ideolojik' olanı örtüştürecektir: "Diğer bir deyişle, Komünist İdea, imgesel bir işleyiştir; bireysel bir özneleşmenin, siyasal gerçek(in) bir parçasını Tarihin simgesel anlatımı içerisine yansıtmasıdır. Bu manada İdea'nın (herkesin beklediği gibi!) ideolojik olduğunu söylemek de makul olur". Yetinmez Badiou, bir dipnotla da şunu ekler: "Aslına bakılırsa, kullanıla kullanıla çok yıpranmış şu 'ideoloji' sözcüğünü doğru anlayabilmek için, en iyisi onun kökenine sadık kalmaktır: İdea ile ilgili olana 'ideolojik' denir". Alt alta koyarsak; *gerçek*=politika, *simgesel*=tarih, *imgesel*=ideolojik'tir.³³

³¹ Agy., s. 186.

³² Agy., s. 187.

³³ Agy., s. 188.

Daha önce, 'Marksist İdeoloji Kavramını Sorgulayışta Psikanalizin Konumu' başlığı altında ('Ruhbilim Bahsi'), Althusser üzerinden "ideoloji-bilinçdişi" ilişkisini

‘Sol’u, hayata yöneliminde hevesiz ve kudretsiz (‘melankolik’) kılan ‘ideal’in ve o idealle münasebetinin ne memen bir şey olduğunu sora sora geldik buraya. ‘Sol yolculuk’u sorgulayışımız bağlamında, Badiou’nun, söz konusu ‘ideal’in —yaşanmış olanların hilafına—, kendisine (kadir-i) mutlaklık yüklenen (tümgüçlülük vehmine açık) bir iddia değil de; ‘hipotez’ niteliğinde, hayatın (‘bir nevi *olası başarısızlıklar uzamı*’nın) içinden yol almayı, yanlış *noktaları* ayrıştırmayı, başarısızlıklarla yüzleşmeyi uygun ve mümkün kılan bir iddia olması gerektiğinin altını çizdiği bizi ‘sol melankoli’ sorgulamamıza biraz daha yaklaştırıyor. Pe-ki; solun ifade ettiği, ‘idea, ideal, ideoloji’ kavramlarını ‘sol melankoli’ye nasıl taşıyabiliriz? Bunun için, ‘yas’ ve ‘melankoli’yi psikanalitik düzeyde kavramsallaştıran Sigmund Freud’a kulak verelim.³⁴

‘Yas ve Melankoli’ ve Komünist İdea/l ile Hesaplaşma

Freud, makalesinde, ‘yas’ ile ‘melankoli’nin, neden/nasıl farklı olduklarını irdeliyor. Yas, sevilen bir kişinin (psikanalizde, ‘kişi’nin de ‘nesne’ diye anıldığını aklımızda tutalım —dürtü yatı-

değerlendirmiştik. Badiou münasebetiyle, hatırlayalım; Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*’nda, ‘ideoloji/ideolojik olan’ı, —‘kurulu düzenin kurallarına boyun eğme, egemen ideolojinin egemenliğinin kabulü’ doğrultusunda— üretici güçlerin yeniden-üretiminde belirleyici öğelerden biri olarak anıyordu. Egemen sınıfın egemenliğini temin etmek yönünde yapılanan ‘Devlet’, söz konusu egemenliği/‘iktidar’ı, —hini hâcette devreye soktuğu— açık ‘baskı/zor araçları’nın (ordu, polis, hapishaneler, vb.) ötesinde, ‘ideolojik aygıtlar’ı ile müessir ve müesses kılmaktaydı. Ailesel, dinsel, öğretimsel, hukuksal, siyasal, iletişimsel, kültürel, vb. boyutlarıyla, ‘ideoloji’yi kullanarak iş gören aygıtlardı bunlar. Marx tarafından, ‘varoluşlarını maddi olarak üreten somut bireylerin tarihinin bulunduğu yerde, tüm gerçekliğin dışında, katıksız bir rüya misali’ konumlandırılan ‘ideoloji’, Althusser tarafından (Marx’ın, *Alman İdeolojisi*’ndeki, “İdeolojinin tarihi yoktur” önermesinin ötesinde), bilinçdışında ve bilinçdışı işleyişiyle tanımlanmaktaydı. Dolayısıyla, “ideolojilerin kendilerine özgü tarihleri vardır ama, ideolojinin (olumsuz değil, olumlu anlamda) tarihi yoktur” diye ekliyor ve ideolojiyi, bireyleri gerçek varoluş koşullarında —doğrudan gerçek koşulların karşılıkları olmaksızın— özneleştirilen/‘özneleştiren’, hayali, bilinçdışı katta işleyip pratikte yansıyan bir maddilik olarak değerlendiriyordu.

³⁴ Freud’un 1917 [1915] tarihli ‘Yas ve Melankoli’si, ‘Metapsikoloji Makaleleri’ başlığı altında, Freud’un toplu eserlerinin (Standard Edition, Hogarth Press, 1986) 14. cildinde; ‘İtkiler ve Sonlanmalar’ (1915), ‘Bastırma’ (1915), ‘Bilinçdışı’ (1915) ve ‘Düşler Kuramına Metapsikolojik Katkı’ (1917 [1915]) makalelerinden sonra yer alır (s. 237-258). Bu ‘metapsikolojik’ makalelerin hemen öncesinde ise, ‘Narsisizm Üzerine: Bir Giriş’ (1914) isimli çalışması vardır. (‘Yas ve Melankoli’yi Almanca aslından Türkçeleştiren Aslı Emirsoy’un metni ise, *Telos Y.*’de 2014’te yayımlanmıştır.)

rımının yapıldığı şeydir nesne) ya da 'ülke', 'özgürlük', 'ideal/ülkü' gibi eşdeğerli bir nesnenin yitimine verilen tepkidir ve söz konusu yitimler karşısında anlaşılabilir bir haldir. Kişinin olağan yaşamından önemli ölçüde kopmalar olsa da, yas, bir hastalık olarak kabul görmez; saygı duyulur. Melankolide ise, yaşanan, dış dünyaya yönelik ilgiyi tümenden ketleyecek denli derindir. Sevme yetisi yitirilmiş; kendini suçlama, aşağılama ve cezalandırılma beklentisi ile 'kendilik duygusu' alabildiğine düşmüştür. Yas ile melankoli arasındaki —dışarıdan gözlemlenebilir— temel fark bu sonuncusudur. Her ne kadar, sevilenin yitimi bir başka yatırımla tümenden telafi edilir olmasa da, yasta olan kişinin —gerçeklik yargısına bağlılıkla— sevilen nesnenin artık hayatta olmadığını kabullenışı (arada yaşananlar bir 'yas çalışması'dır — 'work of mourning') yası sonlandırır; yaslı ben ('ego'), yeniden özgür ve ketlenmemiş halde hayata tutunur. Öte yandan, melankolide, sevilen bir nesnenin yitimi tetiklemiş olsa da, çoğu kez, neyin yitirildiğini belirgin bir şekilde ayırt edemeyiz. Bir başka deyişle; hasta, 'kimi' yitirdiğini bilse bile, yitirdiği ile 'neyi' yitirdiğini bilmiyordur. Bu bize, her şeyin bilinç katında yaşandığı yastan farklı olarak, melankolide yitimin bilinçten uzak (daha derinde) bir nesneye yönelik yaşandığını söyler. Yasta, yatırımda bulunduğumuz nesnenin yitimi ile dünya yoksullaşmışken, melankolide, —sanırsal düzeyde kendini suçlama, aşağılama ve cezalandırma yönelimi (uykusuzluk, yemek yemeyi reddediş ve 'intihar' eğilimi) ile birlikte— boşalan ve yoksullaşan benin kendisidir.

Peki; görünürdeki nesne yitiminin ('kim'in karşılığı) uyardığını düşündüğümüz, kişiyi, melankoliye duçar eden asıl nesne yitimi ('neyi' diye aradığımız şey) nedir? Freud'un, (üst üste konan bilgi ve deneyim birikimiyle anlaşılır olacağını düşündüğüm) metnini, —okurun müsaadesiyle— basitleştirerek açmaya çalışayım.

Melankolide, benin (kişinin, diyelim) kendisine yüklenen, kendisini suçlayan ve cezalandıran bir tavrı olduğunu söyledik. Demek, benin içinde, ona karşı işleyen bir şey olmalı. O şey (daha sonra —ruhsal/cinsel gelişmenin ileri bir aşamasında— 'vicdan', 'üstben' olarak kurumsallaşacak olan), 'ben-ideali' dir. Peki, 'ben-ideali', benin içine nasıl yerleşmiştir ve ben, tetik çekildiğinde, nasıl, 'ideal'in yüklenmesine (hatta, intihara yönelecek denli) maruz kalmaktadır?

Şöyle söyleyeyim; somut bir birey olmak üzere tuttuğumuz yolun en cennetsi evresi, ana karnındaki ('intrauterinal') yaşamımızdır. Eşdeğerli olmasa da, doğum sonrası ilk 2 ay ('Normal Otistik Evre'), anne karnındaki yaşantının bir uzantısı gibidir ve çocuk varsanısal ('hallucinative') bir tarzda kendi kendine yeterlilik hali yaşar. Freud'un 'kuş yumurtası içindeki yavru'ya ben-zettiği, Margaret S. Mahler'in 'koşulsuz-tümgüçlü ('omnipotent')-otistik-varsanısal' diye adlandırdığı bu evreyi, 'Mutlak Birincil ('Primary') Narsisistik Evre' olarak da adlandırabiliriz. Be-bek, bu tümgüçlü mutlaklıktan, açlık duygusunu ve sezgisel kıv-amda da olsa ihtiyacına yanıt vereni ayırmsıyarak ('koşullu varsanısal tümgüçlülük') çıkmaya başlar. Giderek, — ihtiyaçlar/doyum-doyumsuzluk ilişkisi içinde 'iyi/ kötü' algısının uç verişi, tensel temas, kucaklanma, kendisi ile konuşulma, göz teması, vb. ile— 'ben' ile 'ben' olmayan ayrıştırılamasa da, 'ben' duygusunun etrafında kristalleşeceği bir merkez belirtmeye baş-lar (Mahler'in, 'Normal Ortakyaşamsal ['Symbiotic'] Evre' dedi-ği, 4., 5. aya dek uzanan evre).

Mahler ve arkadaşlarının, oluşturdıkları ortamda gözlemle-yip tanımladıkları, 1975'te, *İnsan Yavrusunun Psikolojik Doğumu*³⁵ adıyla kitaplaştırdıkları 'doğum', tam 36 ay sürer. Andığım 'er-ken ilk evre'den, sonraki, 'bireyliğin pekiştiği ve nesne süreklili-ğinin başladığı' nihai evreye dek hikâyeyi sürdürmeyeceğim (Mahler'den el alıştan muradım, 'ben-ideali'nin kuruluşuna dair Freud'dan aktaracaklarıma biraz daha somutluk kazandırabil-mek). Freud'un 'Yas ve Melankoli'de söylediklerini daha önceki *Narsisizm Üzerine*'den de yararlanarak şöyle toparlayabiliriz: "Li-bido söz konusu olduğunda daima olduğu gibi insan burada bir kez daha bir zamanlar zevkine vardığı bir tatminden [yukarıda andığım, anne karnı ve 'erken ilk evre' yaşantısı] vazgeçmeyen bir varlık olarak gösterir kendini. Çocukluğun narsisistik mü-kemmeliyetini elden çıkarmaya gönlü yoktur (...) mükemmeliye-ti artık koruyamaz hale gelince, onu bu kez yeni bir ben ideali bi-çiminde yeniden elde etmeye çalışır. İdeali olarak kendi önüne yansıttığı şey, kendisinin kendi ideali olduğu çocukluğunun yiti-rilmiş narsizminin yerine geçer".³⁶ Bu şu demektir; çocuk, büyü-

³⁵ Agy. için bkz., çev. Ali Nihat Babaoğlu, Metis Y., 2003.

³⁶ *Narsizm Üzerine ve Schereber Vakası*, çev. Banu Büyükkal, Saffet Murat Tura, Metis Y., 1998, s. 39-40 (The Standard Edition, cilt 14, Bölüm III).

mek, büyüme için de, —varsanısal— tümgüçlü bütünlük duygusundan kopmak ve nesneler dünyasına açılarak bireyleşip özerkleşmek zorundadır. İşte, tam da o ayrışma eşiğinden, çocuk, o yitik cennetsi dünyasını (narsisizmini) ayrıştığı nesneye yansıtıp onu yüceleştirerek ('idealize ederek') ve yüceleştirdiğinde kurduğu 'ideal' ile özdeşim kurup içine alarak (yutarak) geçer ('oral', 'cannibalistic' evre).³⁷

Bütün mesele, işte o eşikte ve ayrışma sürecinde, nesneye neyi yansıtarak onda bir ideal kurduğumuz ve dolayısıyla içimize aldığımız (kendi benimize kattığımız; özdeşim kurduğumuz) idea'nın (içimizdeki 'öteki ben'in), kaybettiğimiz o 'birincil narsisistik (cennetsi) bütünlüğü' yeniden ele geçirmek kaygımız karşılığında bizden ('ben'den) ne beklediğidir. Narsisistik bütünlüğün çözülmesi ihtiyaçların fark edilmesi; ayrışmakta olunan nesneyi idealleştirmenin mahiyeti ise, nesnenin ihtiyaçlara verdiği yanıtla belirlenir. Şöyle de ifade edebiliriz: Yitirdiğim nesnenin sevgisini —bir vakit kendimde kendimi sevdiğim gibi— nasıl kazanabilirim? Cevap, nesnenin (annenin) tutumundadır (ya da, bebeğin annenin tutumunda neyi alımladığında). Yitirilen birincil narsisistik bütünlüğün yeniden inşası mümkün olmadığı için şu ya da bu ölçüde nesne ile çatışma (dolayısıyla, onun içe alınan temsili olarak 'ideal' ile çatışma —karşıt değerlikli yaşantıların yan yanılığı) kaçınılmazdır. Mesele, bu çatışmanın, ne kadar aşılabılır, ne kadar diğer nesne yatırımlarına yönlendirici kıvamda olduğudur. Şunu söyleyebiliriz: İdeal(in yansıtıldığı ve özdeşimle içe alınan nesne) bebeğin sevillebilirliğini ne denli şarta bağlayan, beklentisi yüksek (vericiliği yetersiz) bir idealse, bebeğin idealle çatışması da o denli yoğun olacaktır. İşte, Freud, tetikleyici nesne yitimlerinin, melankoliye yatkın yapılarda, bu erken evreye ('ideal'in kurulma evresine) gerilemeyi ('regression') uyardığını; alevlenen derindeki çatışma ile özdeşim kurulup içe alınmış ideale yönelen yıkıcı öfkenin benin kendisine döndüğünü söyleyecektir: "Melankoli, o nedenle, bazı özelliklerini yastan, diğer bazı özelliklerini ise, narsisistik nesne seçiminden narsi-

³⁷"Doğrudan kendinde (kendine dönük) aşk yaşayan —bebeksi— narsisistik ben, artık, idealin gözünde o mertebeye nail olmak (geride bırakılması kaçınılmaz cenneti idealin takdiri içinde yeniden kurmak —ikame etmek) yolunu seçmektedir (büyümek için başka yolu da yoktur). Kendi idealinin doğrudan kendisi olduğu evreden, idealin takdiri ile ideal olma arzusu." ('Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla' Spinoza ve Felsefesi, s. 359-60.)

sizme gerileme sürecinden ['regression'] alır. Bir yandan, yasta olduğu üzere, sevilen nesnenin gerçek yitimine bir tepkidir; ancak onun da ötesinde, yasta olmayan —olsa da onu patolojik yasa çevirecek olan— bir özelliği söz konusudur. Sevilen nesnenin yitimi, sevgi ilişkisindeki karşıt değerliliğin ('ambivalence') etkinleşmesi ve açığa çıkması için mükemmel bir fırsattır".³⁸ Freud, hatırlatır, melankolide, hastalığın ortaya çıkmasına yol açan, açıkça ölüm dolayısıyla yaşanan kayıptan çok; ilişkide yaşanan ya da zaten hali hazırda mevcut olan ambivalence [derindeki çatışmaya] aktarılabılır olan, hayal kırıklığı, ihmal ve hiçe sayılma gibi yaşantılardır. Nihayetinde, "[m]elankoliğin sevgi nesnesine yatırımının iki sonlanışı yolu vardır. Bir yandan özdeşim aşamasına, diğer yandan da, ambivalensine bağlı çatışmadan dolayı — çatışmanın belirleyici parçası olan— sadizm evresine geriler. İşte, melankoliyi böylesine ilginç ve tehlikeli kılan intihar eğilimi bilmece olmaktan çıkaran da bir başına bu sadizmdir".³⁹

Melankolinin yastan farklılığını ve derinliğini Freud'un katkısıyla anlamaya çalıştıktan sonra, psikanalitik duyarlıklı bakışımın ve Brown'ın iddiasının örtüştüğü sol melankoli çözümlemesini az önce ele aldığımız Badiou'nun 'komünist idea/l' ve 'komünist hipotez'i ile buluşturalım.

³⁸ Standard Edition, cilt 14, s. 250-51.

'Ambivalence', karşıt değerli iki duygunun (sevgi ve nefretin) aynı nesnede birlikte yaşanma halidir. Freud, obsesyonel yapılar da sevilen nesne yitimine — nesneye yönelik— karşıt değerlikli duygularla tepki verildiğini, ancak, melankolide olduğu tarzda bir gerileme yaşanmadığını, olsa olsa, nesnenin yitiminde kendi kabahati, ihmali olduğu yollu (nefretin kendine dönmesi tarzında) kendini suçlamaların görüldüğünü ('marazlı/patolojik yas) söyler.

³⁹ Standard Edition, cilt 14, s. 251-252.

Freud'un, 'Yas ve Melankoli'nin hemen öncesinde 'Ben ideali'ne ilişkin; "Ben idealinin sağladığı narsisistik tatmini garantiye alma görevini yerine getiren, bu amaçla aktüel beni sürekli izleyip onu bu ideale göre ölçen özel bir ruhsal aygıt bulmuş olsaydık (!), bu bizi şaşırtmazdı," der ve ekler: "Böyle bir aygıt varsa bile, karşımıza keşif olarak çıkmaz —onu ancak *tanıyabiliriz*; çünkü 'vicdan'ımız dediğimiz şeyin gerekli özelliklerini taşıdığını düşünebiliriz" (*Narsisizm Üzerine...*, s. 40). 'Paranoid' hastaların, 'fark edilme', 'gözlenme', 'izlenme', düşüncelerinin okunuyor olduğu yollu ifadeleri ve söz konusu fiili gerçekleştirirken kendilerinden üçüncü şahıs olarak söz eden ("Şimdi gene şunu düşünüyor") bir failden (ve onun seslenişinden) söz edişleri tanıklığımız dahilindedir. "Bu yakınmaları haklıdır," der Freud ve, "hakikati tarif ederler; bütün niyetlerimizi izleyen, keşfeden, eleştiren böyle bir güç gerçekten vardır" (agy., s. 41), diye de, ruhsal yapının derinlerindeki işleyişi vurgular. (Ve o arada, biz de, Jeremy Bentham'ın hapisane modelini [1785], George Orwell'in 1984'ünü [1949] ve Michel Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nu [1975] anımsarız.)

‘Sol politik pratik’im (Badiou’nun, ‘Komünizm İdeası’nın ‘siyasal’ bileşeni; edimselliğim), ‘ideal’ (Badiou’nun ‘komünist idea’sı —‘hakikat prosedürünün tekilliği ile tarih tasavvuru arasındaki ilişkinin özneleşmesi’) uyarınca gerçekleştirdiğim nesne yatırımımıdır. Yatırımımın verili gerçek dünyada karşılık bulmaması, ‘sol arzu’mun nesnesinde doyuma erişememe (hayat içinde yol alamama; Badiou’nun andığı ‘başarısızlık’) halidir. Bir başka deyişle, anılan ‘sol başarısızlık’, narsisistik (nesne) seçimimle (‘komünist idea’m ile) yöneldiğim dünyamın aşkımı karşılıksız bırakması anlamını taşır: değersizlik, hayal kırıklığı, hüsrân. Öte yandan, ideal, —‘ben’in kuruluşunda gördük— özdeşimle kendimin kıldığım (kendimden bildiğim; ‘narsisistik’), ‘ben’i yönlendiren, yönelimimde ölçüyü koyan (ya da, koyduğu ölçüyü tutturmaya çalıştığım) şey idi. Yine, biliyoruz, —‘birincil narsisistik süreç’ çözülürken— yitirdiğimiz tümgüçlülüğü (‘omnipotence’i) bizi yitimle baş başa bırakana yansıtmak suretiyle bir ideal kuruyor; idealin koyduğu ölçüye tâbi olmak, onun uyarınca davranmak suretiyle yitik cennetimizi yeniden kurabileceğimize inanıyorduk. Dolayısıyla, ‘sol’ aşkımızın karşılıksız kalması da, ideal’e yüklediklerimiz ve onun uyarınca (‘narsisistik’ yönelimlerimizle) izdivacına talip olduğumuzdan beklediklerimizin ölçü kaçıklığından kaynaklanıyor olmalıdır. Öyleyse; ‘sol melankoli’nin ilacı da; ‘komünist idea’ya yatırımın, —mutlaklıktan, şaşmazlıktan uzak— ‘olası başarısızlıklar uzamında yol alışı müsait’; her dem, taşıyıcı özneleri ile birlikte kendisini —hareket içinde— sınanmaya açık tutan *hipotez* nitelikli bir bağlanma olmaklığından temin edilmelidir, derim.

Alain Badiou üzerinden solun ‘kurucu ideal’i ile ‘melankoli’sini (Freud’un ‘Yas ve Melankoli’sinden de yararlanarak) ilişkilendirdik ve melankolinin aşılması (ya da, melankolilere duçar olunmaması) için ‘kurucu ideal’e yatırımın (ideale vehmedilenin/idealle ilişkinin) sağaltılması önerisinde bulunduk. Şimdi de, bu bahse başlarken andığımız muhataplarımıza dönelim ve ‘sol melankoli’ kime ne söylemiş (kim ondan ne anlamış, neye yormuş) ve dolayısıyla, solun melankolisinin aşılması için onlar ne öneriyor, onları gözden geçirelim.

Walter Benjamin'in 'Sol Melankoli'si, Brown, Dean ve Traverso

Wendy Brown, 'sol melankoli' tabirini 1999 yılında yayımlanan ('Sol Melankoliye Direnmek') makalesinde⁴⁰ Benjamin'den esinlenerek; Benjamin'se, 1931 yılında, Weimar döneminin önemli bir şairi, romancı ve gazetecisi olan Erich Kästner'in şiirlerini ve şair tutumunu eleştirmek üzere kullanmış.⁴¹ Bizse, bu aşamada, Dean ve Traverso'nun —Brown'ın tanık olduğumuz bakışıyla birlikte— Benjamin'in sol melankolisini nasıl yorumladıklarını anlamaya çalışalım.⁴²

Benjamin, 1931'deki yazısının bütününde, Kästner, Mehring ve Tucholsky gibi yazalara verip veristirmektedir. Burjuvaziye karşı tavır almayan, işçi sınıfı hareketi ile gönül bağları kalmamış, devrimci temaları burjuvazinin pazar kültürüne sunup işçi hareketine ihanet eden, yazdıkları burjuva çürümüşlüğü'nün yansıması olmaktan öteye geçmeyen şaklabanlardır onlar: "Politik olarak ifade etmek gerekirse, partileri değil klikleri; yazınsal olarak değerlendirilecekse, ekolleri değil modaları; iktisadi olarak konuşulacaksa, üreticileri değil simsarları öne çıkarmaktır onların işlevleri. Ve gerçekten, son on beş yıldır, bu sol entelektüel takım, aktivizmden dışavurumculuğa [devrimci havalar, kalkık kollar, sıkılı yumruklar —gibi], oradan 'yeni nesnelcilik'e tüm [sol] manevi dünyanın simsarı olmuşlardır". Bütün bunlar, sahici proleter dünyanın güdülerinin önünü kapatan, kapana kısıtıran 'sol melankolik' tavrılardır, Benjamin'e göre. Dean de, Benjamin'den doğru, şöyle aktarır izlenimini: "Kästner'in melankolisi bir yönelim, bir metadır. O bir ideale bağlı değildir; tüketim ürünleri derekesine düşürme yoluyla devrimci ideallere gölge düşürmüştür".⁴³ Dean, Benjamin'in, 'Üretici Olarak Yazar'

⁴⁰ 'Resisting Left Melancholia', *boundary*, 26: 3, Duke University Press, 1999, s. 19-27.

⁴¹ Dean, *Komünist Ufuk'ta* (Bölüm Beş, dipnot 2'de belirttiği üzere) kaynak olarak, 'Left-Wing Melancholia', *Walter Benjamin, Selected Writings: 1931-34*, Harvard University Press, 1999, cilt 2, kısım 2, s. 423-27'yi kullanmış. Ben ona erişemedim; Walter Benjamin, *Die Gesellschaft*, cilt 8, 1931'i kullandım.

⁴² 'Sol Melankoli Bahsi'nde, Benjamin'in 'sol melankoli' tabiriyle neyi ifade etmiş olduğunu tartışır gibi görünsek de, 'solun melankolisinden ne anlamamız solun hayrına olur' arayışı bağlayıcıdır bizim için. Nihayetinde, Benjamin de, solun sorunları tartışmamıza geçmişten katılan bir figürdür sadece.

⁴³ *Komünist Ufuk*, s. 96.

başlıklı makalesinde de,⁴⁴ Küstner'i, "yoksulluğa karşı mücadeleyi bir tüketim nesnesine dönüştür[en]" 'yeni nesnellik' akımının timsali olarak andığını paylaşır bizimle. Ve, asıl metinde şöyle devam eder, Benjamin: "Kısacası, bu [yazınsallıkta ifadesini bulan] sol radikalizm, kesinlikle, politik eylemlilikte karşılığı olmayan bir duruştur. (...) Politik mücadele kararlılığının, bir haz nesnesine ( retilen bir şey olmaktan bir tüketim nesnesine) dönüşümünün karşılığıdır. Hatta, Brecht'in politik lirik şiirlerinin tam anlamıyla gerçekleştirdiği şeyle kıyaslarsak, der, Benjamin, "[Küstner'in] dizelerindeki gürültü, bir şeyi kökünden söküp atmaya değil, gaz verişe tekabül eder. Kabızlık ve melankoli her zaman birlikteedir. Ancak toplumsal bedenin özsuyu çekildikçe karşımıza çıkan da [bir tür] havasızlık [daralmışlık] olacaktır. Küstner'in şiirleri o havasızlığı gidermeye yaramaz".

İşte; – Benjamin'in alıntıladığımız yazısında işaret ettiği – sol ideali pazarlayan hainler ve fırsatçılar soyk t Ğ nde yer alanları, kayıtsızlık ve kaderciliğe boyun eğip sol melankoli üzerinden ekmek yiyenleri ayrıştırmaktır, 'ideal' ile ilişkide kıymetli ve belirleyici olan, Dean için. O nedenle, bugün, neoliberal kapitalist yıkım koşullarında yan  izenleri ayırt edip 'kolektif sol mücadele'yi b y tmek (sol güçleri toparlanmaya ve eylemliliğe çağırmak) yerine, Küstner vb.'leri üzerinden solun 'kurucu ideal'le ilişkisini sorgulamaya heves etmek (Brown'ı anmaktadır, Dean) beyhudedir. Daha önce de andığımız üzere, eşitsizliğe, güvensizliğe, ırkçı-milliyetçi etnik merkezciiliğe, şirket ve finans kuruluşlarının doğrudan kullandıkları bir araca dönüşen devlet modeli-

⁴⁴ 'The Author as Producer', Walter Benjamin, *Selected Writings: 1931-34*, Harvard University Press, 1999, cilt 2, kısım 2, s. 768-782. Bu yazı, *Brecht'i Anlamak/Walter Benjamin*'de de (Metis Y., 1984, s. 98-116) vardır. Kitabı okurken, yazının sonuna şu notu düşmüşüm: "Moskova Günlüğü sonrası. Stalin rejiminde entelektüelin/yazarın özgürlük/özerklik sorunu bilinirken. Siyasal doğru üzerinden yazmayı gözetmek! Tuhaf; Benjamin'in, estetik-poetik kaygısının daha farklı, yaratmanın doğasıyla daha bağdaşık olmasını bekliyor insan. Sanatı doğruluk bağlamında değerlendirme yönelimi bir yana; o doğrunun da 'siyasi doğru' ile doğruluk değeri kazanan bir şey olmasını istemek: ilginç! (Moskova Günlüğü/  ev. Cemal Ener, Metis Y., 2001)" Benjamin'e, bazı ifadelerinden hareketle, 'sol melankoli' tabirine psikanalitik duyarlıklı –Brown'ınki ile örtüşen– bakışımla yüklediğim anlamı yakın bulabilsem de; mesela, şu 'estetik-poetik' yaklaşımı/beklentisi, onu, tabire ilişkin, Dean'in yüklemelerine yakın bulmama vesile oluyor. Bilvesile, Benjamin'in sanat anlayışını (da) değerlendiren, 'Yazarlığa, Yazma Edimine ve Yazınsallığa Yatırımla Walter Benjamin/ Dil F lşefesi ve Sanat Eleştirisi Kavramı' yazımı hatırlatmak isterim.

ne dayalı; yalnızca kamusal mülkiyet ve hizmetleri özelleştirmek değil, —bilgi, dil, imgeler ve duygulanımlar üzerinden— ortak varoluşumuzu da gasp eden neoliberal küresel kapitalist saldırıya karşı güçlerin toparlanması; —‘proletarya’ kavramının geçmişteki vurgusuna tekabül etmek üzere— “üreten ve sömürülen çoğunluk —‘biz ötekiler’— anlamındaki *halk*”ın kolektif mücadelesinin örgütlenmesi (‘kürtaj, pornografi, eşcinsel hakları, facebooklar, dilekçeler, vs.’ gibi kendine mahsus demokratik mücadele açılımlarıyla kolektif olanın sınırlanmaması ve dolayısıyla, ‘parti’lilik hüviyeti); hasılı, ‘komünist ufku’n kerteriz alınmaktan vazgeçilmemesidir kıymetli olan, Dean için.⁴⁵

Dean’ın, Benjamin’in Kästner değinisinde andığı ‘sol melankoli’yi yine Benjamin’in kendi vurgularına sadakatle tanımlamak gerektiğini ihsas edişi anlamlıdır. Kästner örneğinin de ortaya koyduğu üzere, ‘eyleme gözlerini kapayan’, ‘burjuvaziye karşı vurucu olabilecek güçlerden uzak durmayı seçen’, ‘şiirin nabzını zengin alıcıya göre düzenleyen’ tavidir, ‘sol melankoli’nin mahiyetini kuran. Anageldiğimiz ‘ideal’ ile ilişkisi, ideali pazarlayan bir hainlik, fırsatçılık düzeyindedir. Açıktır; Brown için, Benjamin’in ‘melankoli’ tabir ettiği şey, daha derinlerde işleyen bir sürecin tezahürü iken; Dean için, sol güçlerin toparlanmasına, eylemliliğe ve hainlerin safdışı bırakılmasına çağrının dayandığı ibretlik manzaradır. Hatta, Dean, kitabında, aradan geçen on yılı aşkın sürenin ardından okunduğunda, Brown’ın ‘Sol Melankoliye Direnmek’ makalesindeki —neyin niçin yitirildiğine ilişkin— temel anlatısının yanlışlığının daha iyi görüldüğünü belirtir. Yani; “[Brown’ın] üzerinde durduğu (...) geçmişe bakan, kendini cezalandıran, başarısızlığına saplanıp kalan ve eşitliğe dayalı özgürleştirici bir geleceği görünüşte tasarlayamayan bir Sol’un korkuları ve endişeleri” nokta-i nazarıdır, on yıl sonra teslim edilen temel anlatı yanlışlığı. Zira, Freud’u ele alışı tek yanlıdır Brown’ın. Evet; solu genel bir arzu çerçevesinde çözümlemeye tâbi tutmak, arzuyu kolektivite yönünde ana hatlarıyla ortaya koyacak olanakların önünü açmak niyetlerine rağmen; eksikliği ni vurguladığı, önerdiği, “neoliberal kapitalizmin gerçekliğiyle ve refah devletinin yenilgisiyle bir tür sol ‘kapışma’” değildir —

⁴⁵ Dean’ın, ‘Komünist Parti’lerin bürokratik yapılara dönüşmesi ve değişimci teşebbüslerin parti üyelerinin canına maloluşu gerçeğini görmezden gelmediğini de ekleyelim.

her ne kadar öyle bir izlenim veriyor olsa da. Okurun hoşgörüsüne sığınarak şöyle toparlayayım: Brown'ın, demektedir Dean, yan çizenleri ayırt etmek ve neoliberal kapitalist yıkım koşullarında kolektif sol mücadeleyi büyütme yerine, Kästner vb.'leri üzerinden solun kurucu idealle ilişkisini sorgulamaya heves edışı beyhudedir.⁴⁶

Benjamin, öyle, "sol tutkulara, gerekçelere, analizlere ve kanaatlere bağlılığından dolayı bir Sol hareketi eleştiriyor değildir," Dean'ın yorumuna göre. "Kästner'e ve 'yeni nesnellik' yönelimine bağırıp çağırmasının sebebi, izledikleri uzlaşma çizgisi ve bunun sonucunda 'siyasal mücadelenin başkalaşım geçirerek zorunlu bir karardan bir haz nesnesine, bir üretim aracından bir tüketim malına dönüşmesidir'". Hele hele, Brown'ın makalesini yazdığı tarih —eşitsizliğin, sınıf savaşı ve kapitalist krizin fevkalade belirleyici olduğu günümüz— dikkate alındığında, Benjamin'in hassasiyetindeki farklılığın altını çizmek daha da elzemdir: "Benjamin'in üzerinde durduğu nokta pratiğin özünde yatan bir gelenekçilik değil, piyasa yönelimli yazı ve yayın dünyasında sol ideallerin yüceltiliştir. Brown'ın sol melankoliğinin aksine, Benjamin'in sol melankoliği 'kayıtsızlığa ve kaderciliğe' boyu eğer,"⁴⁷ sol melankoli üzerinden ekmek yiyendir.

Freud'un 'Yas ve Melankoli' makalesini kendisi de ele alan Dean, 'sol melankoli'de, melankolik öznenin özsaygı yitimine yol açan şeyin (psikopatolojik açıklamayı hatırlarsak,⁴⁸ gerçekte yargılanan, eleştirilen ve mahkûm edilen içselleştirilmiş nesnenin) ne olduğunu sorar. Aslında, Brown açıklamıştır; o içselleştirilmiş nesne öyle bir şeydir ki, onun şahsında yaşanan hayal kı-

⁴⁶ Agy., s. 94-95.

⁴⁷ Agy., s. 97.

⁴⁸ Melankolide, özsaygı yitimine yol açanın, benin, 'birincil narsisistik bütünlük'ten ayrışan 'ben/lik'in kuruluşuna nezaret eden (içe alınmış bir kurucu değerdir o) 'ideal' ile yaşadığı çatışmalı ilişkiye ruhsal gerilemesi ('regression') olduğunu görmüştük. 'Birincil narsisistik bütünlük'ün ne olduğunu, 'ideal' ve 'ben/lik'in kuruluşunu, anılan gerilemenin yansımalarının (tezahürlerinin), bedellerinin (hatta, yaratıcı karşılıklarının) neler olabileceğini —andıklarım dışında— şu yazılarımda işledim: 'Toplumsal Paranoia Hattı/ Bilinen Numaralar' (*Birikim* dergisi, Ağustos-Eylül 2007, sayı 220-221), "Yaratıcı Sanatsal Edim" ve 'Yüceltme'nin Psikanalitik Bağlamda Sorgulanışı" (başlığıyla andığım yazım), 'Anti-demokratik/ Otoriteryen Kişilik ve Solda Kıyıcılığın Ruhsal Çözümlemesi' (*Birikim* dergisi, Nisan 2018, sayı 348), 'Candide, Mihail Bahtin/ Psikanalitik Duyarlıklı Bakış ve Ahlat Ağacı', (*Birikim* dergisi, Ağustos 2018, sayı 352), 'Yas Tutabilme: Ehliyet ve Ehemmiyeti' (*Birikim Güncel*, 2 Kasım 2018).

rıklığı ve öfke, bugün, zamanın koşullarına uymayan davranışlarını gözden geçirip yeniden düzenlemesini önleyen korku ve endişeler olarak sol özneye yansımakta; 'melankoli', geçici bir tepki olmaktan çıkıp temel arzunun ikamesi haline gelmektedir: Sevilen nesnenin ("Sol analizin ve sol kararlılığın iyiye, doğruya ve gerçeğe varan berrak ve kesin bir yolu yandaşlarına sağlayacağı vaadi"nin)⁴⁹ yitimi; serzeniş ve serzenişin kendi üstüne çekilmesi suretiyle 'sol melankolik' ruh hali. "Birlik, kesinlik, berraklık ve siyasal geçerlilik vaat eden içselleştirilmiş bir nesneye, sevilen ve yitik nesneye yönelik bir saldırdır"⁵⁰ söz konusu melankolinin ardında yatan. Ve, o melankolidir ki, solu, —muhatapı, yola koyulduğu 'ideal'i ve idealle ilişkisi olmak üzere— kendisiyle yüzleşmek ve hesaplaşmaktan alıkoyduğu gibi, mevcut başarısızlığın bahanesini post-yapısalcı kuramlar, kimlik siyasetleri, vs.'de bulmak kolaycılığına da sevk eder.

Brown'ın işaret ettiği, bu, ana hattın farkında olmakla birlikte, Dean, sorar: "Brown haklı mı?" Neyin yitirildiğini, neyin inkâr edildiğini, neyin yerine neyin konulduğunu doğru saptıyor mudur, Brown? Solun ezeli kapışmasında bir yararı olabilir mi tespitlerinin? Lafı yine Benjamin'e getirip kanaat ve yönelimini bir kez daha beyan edecektir, Dean; Benjamin'in sol melankoli ile işaret ettiği, devrimci ideallere, proletaryaya ihanetle yaşanan yitimidir sadece: "Brown'ın sosyalist ideallerin gerçek bir yitirilişi ve Sol hayali bir nesneye müzmin ve narsisistik bir bağlılık yoluyla telafi edişi olarak yorumladığı durumu, Benjamin, proletaryayla ideolojik özdeşleşmenin yerine geçmeye çalıştığı bir uzlaşma ve ihanet olarak sunar".⁵¹

⁴⁹ Agy., s. 100 (ayrıca, bkz., 'Resisting Left-Melancholia', s. 20, 21, 22).

⁵⁰ Agy., s. 100.

⁵¹ Agy., s. 101.

Bu noktada Dean, 'Yas ve Melankoli'deki bir kesite de yer verir. Kendisi gibi yetersiz birine bağlanıp kalmışlığı nedeniyle kocası adına —sözde— esfelenen kadın örneğidir bu. Aslında Freud'un işaret ettiği, bir ideal üzerinden yatırımda bulunan (narsisistik yönelimle seçilmiş olan) nesnenin yatırımı karşılıksız bırakan (ya da, kadının beklentisine uymayan) tavrı karşısında kadının idealle çatışmasına girelmesi ve yaşadığı öfkeyi ('sadistik' boyut) —daha sonra— kendi üstüne çekmesidir ('mazoşistik'/melankolik kılışdır). Anladığım, Dean'in, Freud'un söylediklerinden böyle bir anlam çıkarmamış olduğudur. O arada, Dean, Freud'un, 'Instinct and Their Vicissitudes' ('Güdüler ve Akıbetleri' [1915, Standard Edition, Hogarth Press, cilt 14, 1986, s. 109-141]) makalesine de atıfta bulunur. Freud'un 'dürtü kuramı'nı geliştirmesinde bir adım olan bu metnin Dean'in yönelimine katkısı biraz muğlak gibidir.

Hasılı, Dean, solun melankolik tezahürünü kabul edip Brown'la hemfikir olduğunu beyan etse de, bu, görünenin hikmetine dair derin bir farklılığı da beraberinde getirir. Brown, melankoliye duçar oluştta ideal ile ilişki boyutunu sorumlu tutar ve oradan müstakbel sol mücadeleye ışık tutmak isterken, Dean, —günümüz koşullarında— sol mücadeleyi yeniden düzenlemek ve yola koyulmak üzere, tezahür edenin ibretlik boyutunu (ıslaha davet eden mahiyetini) esas almak niyetindedir.⁵²

Benjamin'in "sol melankoli"sinin ne menem bir şey olduğunu anlamaya çalışırken biz, Traverso ise, onun, Aguste Blanqui'nin Torem Kalesi'ndeki hapisshanesinden gözlediğı Paris Komününü'nün kanla bastırılışı sonrası 1872'de yazdığı —tarihin ve evrenin yenilgilere yazgılı olduğunu teslim ettiğı metni— *Yıldızlardan Ebediyete'sini*, Alman-Sovyet Paktı'nın imzalandığı, İkinci Dünya Savaşı'nın başladığı ve sürgünde yaşadığı Fransa'nın teslim olduğu (1940) koşullarda okuduğunu ve devrimci duygularla melankoli arasında kaldığını hatırlar ve hatırlatır. Devrimci hareketlerin "torunlarımızın kurtarılması idealiyle değil, köleleştirilmiş atalarımızın imgesiyle beslendiğini"⁵³ yazarken de belki o duyguyla konuşmaktadır, Benjamin. Daha 1920'lerin başında Münih'ten aldığı Paul Klee tablosu *Angelus Novus*'ta tarihin enkazından gözünü alamayan meleğın korkulu bakışı da o duygularla yüklü bir bakış (ve 'ilerleme' de o manzaradan ibaret) olmalıdır⁵⁴. Öte yandan; Marksistliğı yanı sıra 'teolog' bir boyutu da

⁵² Bölüm başından bu yana, —'sol melankoli' bağlamında— sol siyasi projelere zamanında yakıt sağlayan arzuların neden/nasıl heder olduğuna ilişkin Wendy Brown'ın çözümlemelerine değindim. Brown, solun yolu tüketişini, başarısızlığını ve küskünlüğünü, Berlin Duvarı'nın yıkılışı ya da Sovyetler'in dağılışı ile ortaya çıkan bir olgu olarak değeriendirmiyor; özellikle de, kurucu 'ideal'i ile özgül ilişkisi üzerinden okuyordu. Öylesine mutlaklaştırılmış, tümgüçlölükle yüklenmiş bir ideal idi ki o; solu, hayatı ideali uyarınca kurma iradesinden uzak düştükçe ('siyasi iktidarsızlık') küskünlüğe, yitimleri ile yüzleşmek ('yas çalışması' yapmak) yerine 'melankolik' tavrı alısa ('sol melankoli'ye) sürüklüyordu. Nihayetinde; iktidarsızlığının hıncını (öfkesini) kurucu karşı-eylemliliğe aktarmak ya da 'harekete geçirici ahlaki vizyon'a tutunmak yerine 'sitemkâr siyasi ahlakçılık'a sığınmaktaydı sol.

⁵³ *Solun Melankolisi*, s. 117.

⁵⁴ "Klee'nin 'Angelus Novus' adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleğı tasvir ediyor: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğının görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. Bize bir olaytar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları

olan Benjamin'in 'Tarih Kavramı Üzerine'sini, Brecht, "kriptik ve mistik" eda ile yazılmış müthiş devrimci bir manifesto olarak değerlendirirken, —Adorno ile tanışmasından on yıl önce tanıştığı— kadim dostu Gershom Scholem, onu, —"maalesef"— maddeci kılığa girmiş bir metafizikçi olarak değerlendirmektedir. Kanaatim o (Traverso da o kanaatte olmalıdır); Yahudi teolojisini ve Marksizmi kendi içinde (hayatla hemhal oluşunda) bir bütünlük olarak yaşamaktadır, Benjamin. Onda, "teoloji (aşkınlık) ve Marksizm (tarih) etkili olabilmek için birbirine muhtaçtı; aksi takdirde, ilki mistisizme, ikincisiyse, Benjamin'in zamanındaki çoğu Marksizm yorumunda görüldüğü gibi, bir tür pozitivizme savrulabilirdi"⁵⁵ diye vurgular, Traverso.⁵⁶

Benjamin'de tanık olduğumuz 'teolojik' yapı taşının ve duyarlılığın, solun melankolisini geriye doğru çözümlemeye olduğu kadar, solun ufkunu ve yolculuğunu (hatta, sol melankoli ile kastını) —insani katta— tasavvur ve tahayyülde de kıymetli olduğunu düşünüyorum ben. O minvalde, devam edersek; "Tarihsel bilginin öznesinin mücadele içindeki ezilen sınıfın ta kendisi" olduğunu, "nihai mücadelenin metafizik varlıklar olarak kapitalizmle 'tin' arasında değil, birbirine düşman iki güç olarak kapitalizmle proletarya arasında olacağını"; tarihin, "galiplerin zafer alayının düz bir ilerleyişi"nden ibaret olmadığını, mağlupların ve mağlubiyetlerin hatırasını olduğu kadar gelecek kurtuluş vadini içerdiğini söyleyen de; "zamanın her saniyesi, Mesih'in açıp girebileceği dar bir kapıdır" Yahudi inancını ('mesihçi devrim kavrayışı' olarak) tarihselci geçmiş anlayışının karşısına koyarken, "[d]evrimlerin tarihin lokomotifleri olduğunu söyleyen

yeniden birleştirmek... Ama Cennet'ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır." (Son Bakışta Aşk [der. Nurdan Gürbilek] içinde, 'Tarih Kavramı Üzerine' [1940], çev. Nurdan Gürbilek-Sabir Yücesoy, Metis Y., 2014, s. 43-44.)

⁵⁵ *Solun Melankolisi*, s. 278.

⁵⁶ 1940 tezlerinde 'Deccal' olarak andığı Nazi diktatörlüğü karşısındaki tutumu da özgündür, Benjamin'in. Mealen; antifaşist mücadelede, barbarlığa karşı uygarlığı savunmak değil; uygarlığın tehlikeli bir mit olduğunu, faşist barbarlığın uygarlığın içinden çıktığını (onun bir sonucu olduğunu), faşizmle modern rasyonaliteyi birbirine bağlayan halkaları görmek icap ettiğini hatırlatır. (Bu noktada, Zygmunt Bauman'ın *Modernlik ve Müphemlik*'ini, Ayrıntı Y., 2003 [1991] anımsamamak ne mümkün.) Faşizmle 'modernlik' arasında kurulan bu ilişki, solun melankolisini mayalayan 'komünist ideal' ve 'ideal'le ilişki bağlamında da kıymetlidir kanımca.

Marx'ın aksine (...) devrimlerin trenin felaket istikametli seyrini durduran 'imdat freni'⁵⁷ olduğunu (Mesih beklemek değil; me-sihçi müdahaleyi tetiklemek) vurgulayan da Benjamin'dir. Öte yandan; Benjamin'in düşünce kaynaklarının adını koysa da, o kaynakların Benjamin'in devrimci ruhunu nasıl donattığını anlamak istemeyen ve 'Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'ne kabul görmek istiyorsa o türden düşüncelerden sıyrılması gerektiğini hatırlatan Adorno iken; Marksizmini 'estetik' alanla sınırlayıp siyasi tavrını (her türlü siyasi bağlılık fikrini reddederek) sınıf mücadelesinin ötesinde konumlandıran Adorno'nun kendisini estetik alanla sınırlandıran kapitalizm eleştirilerinin kısır (ya da, beyhude) olduğunu ihsas eden, Benjamin'dir. Söz konusu konumlanışı toparlamayı Traverso'ya bırakalım: "Benjamin belki de komünizmle teoloji arasındaki bu özgün eklemlenmeden ötürü tarihsel maddeciliğin baskın biçimlerinin girdiği çıkmazlardan, Stalinizmden, sosyal demokrasiden ve Batı Marksizminden, yani, sırasıyla, bürokratik otoritarizmden, evrimci reformizmden ve estetiğe çekilmekten kaçmayı denedi."⁵⁸ Traverso'nun hatırlatmalarıyla, demek, devrimci pratik yönelimlerle melankoliye meyyal ruh hali iç içe geçmiş gibidir Benjamin'de.

Traverso, solun melankolisine yaklaşımında, —Benjamin'in Kästner, vb.'leri üzerinden tanımladığı tepkilerinin ötesinde— benim Benjamin'de hissettiğim 'duygu' dünyasına daha yakındır sanki. Daha kitabının 'Önsöz'ünün ilk paragrafında fark ederiz bunu: "Solun belleği zaferlerden ve yenilgilerden olma devasa, prizamsı bir hazne, melankoliye bir his, bir haletiruhiye ve bir duygular mecrasıdır. Hal böyleyken, solun melankolisine odak-

⁵⁷ İlgili metin: *Son Bakışta Aşk* içinde ('Tek Yönlü Yol' [1928] başlığı ile çev. İskender Savaşır): "Ve eğer iktisadi ve teknik gelişmenin neredeyse hesaplanabilir bir ânında (...) burjuvazinin tasfiyesi tamamlanmamışsa, herşey yitirilmiş demektir. Kıvılcım dinamite ulaşmadan fitilin kesilmesi gerekiyor" (s. 71). Ayrıca, bkz., *Tek Yön*, çev. Tefik Turan, YKY, 1999, s. 53.

⁵⁸ Traverso, Benjamin'in aksine, kendisini "estetiğe hapseden Adorno'nun eleştirel teorisine siyasi bir boyut vermeyi reddettiğini vurgular. Ayrıca, Herbert Marcuse'nin, Frankfurt Enstitüsü'nü işgal eden isyancı öğrencileri çıkarmaları için polis çağıran Adorno'nun muhafazkârlığını ve konformizmini eleştirisi de anılan kanaati besler nitelikte bir örnektir. Öte yandan; Benjamin'in 'teolojik' diye dışlanan düşünsel tezlerini, Portbou'da, intiharından önceki birkaç ay içinde (İspanya İç Savaşı'ndeki yenilgi, Alman-Sovyet Paktı'nın imzalanışı ve Savaş'ın patlak vermesinden az sonra, Almanların Fransa'ya girişinden az önce ['Tarih Kavramı Üzerine', 1940]) kaleme alışı, onda, insani olanla siyasi olanın nasıl iç içe geçtiğini gösterir kanımca. (İlgili paragraftaki alıntılar, *Solun Melankolisi*, s. 279-281 arasındandır.)

lanmak mutlak surette fikirlerin ve kavramların ötesine geçmeyi gerektiriyor". Kendi ifadesi ile, "hâlâ çözümlenmesi mümkün olan bir ateş ve kan çağından, sonuçları öngörülemeyen yeni bir küresel tehditler çağına geçiş" noktasında, komünizmin çökmesi ile yaşanmakta olan bir ruh hâletidir "solun melankolisi". Geçmişle gelecek arasındaki diyalektik kırılmış, ütopyalar tutulmuştur. İşte; Traverso, *mağlubun hatırlanışında* (Walter Benjamin ile buluşmaktadır bu noktada), ütopya(lar)dan belleğe geçişte, geçmişin trajedileri ve kaybedilmiş muharebelerinin birer sorumluluk olarak üstlenilişinde, "yitip giden devrimci deneyimler dünyasının ardından duyulan keder ve yas"ı sırtlanabilmekte bulur 'kurtuluş vaadi'ni. Dolayısıyla, Traverso, sosyalizmin ve Marksizmin tarihini olduğu kadar, melankolinin ışığında —gelecek ümidinin yoksandığı bu kavşak noktasında— devrimci projeyi de baştan düşünmeye ("kaybın dönüştürücü etkisi"ne tutunmaya —Judith Butler) davet etmektedir bizi.

Kurtuluş vaadi her ne kadar yitip giden devrimci deneyimlerin bağrından devşirilecekse de, 1989 sonrası, erişilmiş olanın tümünden elden çıktığı, üstlenilmesi ve yüceltilmesi olanaksız kaybın dayandığı bir yol ayrımıdır. Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire*'inde (1852)⁵⁹ Haziran 1848'i, Parisli işçileri felç eden, onları yıllarca mücadeleye giremeyecek denli zayıf düşüren bir deneyim olmakla birlikte devrimci mücadele için bir son olarak görmüyordu. Keza, 1871 Mayıs'ında Paris Komünü'nün kanlı bir şekilde bastırılışı da (Paris sokaklarında otuz beş bin kişi katledilmiş, on bin isyancı Yeni Kaledonya'ya sürülmüştü) yenilginin ileriye dönük sıçratıcılığı ('yenilgi diyalektiği') içinde kabulleniliyordu, Marx tarafından. İşçi sınıfı, Paris Komünü'yle birlikte yeni bir toplumun şanlı öncüsü olarak daima yüceltilecek, devrim yolunda ölenlerin anısı işçi sınıfının soylu yüreğinde yaşatılacaktı (*Fransa'da İç Savaş*⁶⁰, 1871). Keza, Ocak 1919'da, Rosa Luxemburg, ümitsiz de olsa durdurulamayacağını anlayıp liderliğini üstlendiği başkaldırıda, Alman gönüllü milislerince öldürülüp cesedi kanal sularına atılmadan önce yazdığı notta, yenilgiyi geleceğin zaferinin müjdecisi olarak selamlıyordu. Lakin, bugün, komünizmin sonu ile birlikte yenilgiler diyalektiği de ("muzaffer mağlubiyetler"⁶¹) kırılmış durumdadır. Sosyalizmin

⁵⁹ Çev. Tanul Bora, İletişim Y., 2010.

⁶⁰ Çev. Kenan Somer, Sol Y., 1991 (aynıca, çev. Erkin Özalp, Yordam Y., 2016).

⁶¹ İtalyan komünist, entelektüel ve ('Yeni Gerçekçilik' yöneliminde yer alan) yönetmen Gillo Pontecorvo'nun ifadesi (*Solun Melankolisi*, s. 139).

tarihi iki yüzyıllık yenilgiler toplamı olsa da, 1989'da alınan yenilgi öncekilerden farklıdır. "Bu yenilgi bir savaşın ardından gelmemiş, koltukları kabartmamıştı. Onun yerine bir asrın sonunu getirmiş, bir anda sembolik bir tarih dönemecinde toplanıp yoğunlaşan, bu haliyle boğucu ve dayanılmaz hal alan bir çöküşler silsilesini kendinde özetlemişti,"⁶² der, Traverso.

Evet; kaybın ve yasın üstesinden gelmenin mümkün olup olmadığını sorguladığımız, bizi devrimci projeyi baştan düşünmeye davet ettiği ('erişilmiş olanın tümünden elden çıktığı, üstlenilmesi ve yüceltilmesi olanaksız kaybın dayandığı') yol ayrımında, Traverso, 'solun melankolisi'ni ('dinamik' açıdan) nasıl değerlendiriyor; ona bir bakalım.

Traverso, Sigmund Freud'un, *Yas ve Melankoli*'yi Birinci Dünya Savaşı yıkımının başlarında kaleme aldığını anıp, onun, "esas olarak melankolinin patolojik yanları üzerinde dur[duğunu]" hatırlatıyor ('melankoli', Freud tarafından, 'patolojik yanları'yla değil, patolojinin kendisi olarak anılmışken). "Yas da melankoli de sevilen bir nesnenin (bu bir insan da olabilir, bir ideal, bir ülke, özgürlük yahut benzeri bir soyut kategori de) kaybından yahut yokluğundan hâsıl olsa da seyirleri farklıdır. Yas, bir kişinin, yaşadığı kayıp yüzünden çektiği acının üstesinden gelme ve nihayetinde kendini kayıp nesneden koparma süreci" iken, melankoli, kişinin "kaybettiği sevgi nesnesiyle narsisistik biçimde özdeşleş[tiği] ve acısını, kendisini dış dünyadan koparan, kendi içine kapanmış bir tecrite dönüştür[düğü]", üzüntü ve acısını (neredeyse, tutku ile) kendini cezalandırır gibi yaşadığı, bir başka deyişle, "tamamlanmamış, imkânsız ve 'patolojik yas'"tır. Traverso, kuramsal emaneti okurla —uygunca ama eksik bir anlamayla— paylaştıktan sonra, 'solun melankolisi'ne bakış farklılığını ikircimsiz bir şekilde ortaya koymak üzere, sözü, gecikmeden, Wendy Brown'a getirecektir. Önce, "Ütopyaların sona erişinin, hem kaybedilen idealden kopuşa hem de libidinal enerjilerin yeni bir sevgi nesnesine aktarımına mani olduğu bir çağda, komünizm bitmiş bir deneyim olduğu gibi, yeri doldurulamaz bir kayıp[tır da] aynı zamanda" ile kendi tespitiyle dile getirecek; sonra, "[s]ol melankolinin, öznel[er]i[ni], yeni bir 'eleştirel ve geleceğe bakan ruh' bulmaktan alıkoyan 'muhafazakâr bir eğilim' olduğunu ileri süren Wendy Brown"la⁶³ sıcak bir temas sağlaya-

⁶² Agy., s. 49.

⁶³ Wendy Brown'ın vurguladığı, 'Resisting Left Melancholia'sından aktarılmıştır. Traverso, aynı dipnotta (*Solun Melankolisi*, s. 80), Brown'ın tezinin 'aydınlatıcı bir

cak; daha sonra da, solun melankolisinin 'ideal' ile ('psikopatolojik/dinamik) ilişkisini kurmaktan hızla uzaklaşacaktır. "[B]u muhafazakâr eğilim' [yani, Brown'ın olumsuzladığı şey], vazgeçmeye ve ihanete karşı bir direniş biçimi olarak da okunabilir," diyerek karşıt bir yere sıçrayan Traverso, görüşünü şöyle açıklar: "Ütopyaların sonu geldiğinden, başarılı bir yas süreci düşmanla özdeşleşme anlamına da gelebilir çünkü: Kaybedilen sosyalizmin yerini kabullenilen kapitalizm alabilir. Şayet ortada sosyalist alternatif yoksa, reel sosyalizmi reddetmek, inançsızca da olsa piyasa kapitalizmini, neoliberalizmi ve benzerlerini kabul etmeye varır kaçınılmaz olarak." Muradı, melankoliye çıkan sol yolculuğu —'ideal'le ilişki bağlamında— yeniden düzenlemenin yollarını aramak olan Brown'ın hilafına, Freud'un kuramına atıfla ("esas olarak melankolinin patolojik yanları üzerinde dur[muştur]") —daha kökeninde Freud'un yaklaşımını itibarsızlaştırarak— 'melankoli'yi kendi keyfine göre bir yerde konumlandırıp sahiplenme eğilimidir, Traverso'da dikkati çeken. Nihayetinde melankoliye duçar oluşu ile 'sol (tarih)', 'kurucu ideal'i ile ilişkisi bağlamında sorgulanmak değil; neoliberal kapitalist değerlere ram olmamak üzere, melankolisine tutunmak ihtiyacındadır (Brown gibilerinin yaptıklarıysa söz konusu ihtiyacı ıskalamaktan ibaret; ihanettir düpedüz). Halbuki, "melankoli, tahakkümle her türlü uzlaşmayı inatla geri çevirmek" hikmetine sahip bir kıymettir, Traverso'ya göre. Öyleyse, "Freudyan modeli bir kenara bırakıp melankoliyi 'patolojinin alanından' çıkar[malı]; onu, yas sürecinin gerekli öncüllerinden biri, yası felç etmektense yastan önce gelip onu mümkün kılan, böylelikle öznenin tekrar aktif olmasına yardımcı olan bir adım gibi düşün[meli]"dir. Bir başka deyişle; yası, yitimi özümseyerek yeniden hayata tutunmanın çabası olarak alıyorsak (yası hayatla müterafık kılan boyut odur); neden, solun melankolisini de yasin öncülü gibi alıp 'yas çalışması'nı mümkün kılan bir fırsat olarak değerlendirmeyelim, demektedir Traverso.⁶⁴ Ne kadar keyfi!⁶⁵

eleştirisi' için, Jodi Dean'in 'Communist Desire'ına ['Komünist Arzu'] bakılmasını da öneriyor. (*The Idea of Communism 2: The New York Conference* içinde, Slavoj Žižek [ed.], Verso, Londra, 2013, s. 77-102.)

⁶⁴ Bu kesitteki aktarımlar *Solun Melankolisi*, s. 79-80'dendir. Söz konusu telkini (ya da, tavsiyeyi) kitabının birçok yerinde gerçekleştirecektir, Traverso (bkz., s. 50 ['melankoli yasin, yeni bir başlangıcın öncülüdür'], s. 52 ['sol melankoli batan gemiden geriye kalandır, filikalarda karalanan kurtuluşun ön metnidir'], s. 53 ['melankoli, geçmişle patolojik bağ kurmak yerine, kendimize mesafe almamızı ve eleştirel bakışı mümkün kılar'], s. 127 ['mağlubun bakışı daima eleştireldir; umut ilke-

Buraya dek, Brown, Dean ve Traverso'nun (geçerken, dolaylı olarak Badiou'nun), —kimsenin yadsımadığı olgusal gerçekliğiyle— solun melankolisini nasıl anladıklarını, neye yorduklarını değerlendirmeye çalıştık. Brown, solun melankolisini, solun (kutsayıp mutlaklaştırdığı) ideali üzerinden değerlendirirken, idealle yüzleşip hesaplaşmanın ehemmiyetine işaret ediyordu (benim de meşrebime uygun olduğu üzere). Badio'nun (*Komünist Hipotez*'le) ihsası da o yöndeydi. Dean ve Traverso ise, her ne kadar Freud'un "melankoli"sine atıfta bulunsalar da, mevcudu, toparlanıp içinden çıkılmaya müsait bir yas/lanma zemini olarak değerlendirmek yarlısıydılar. Her ne hal ise; şimdi bakalım, söz konusu melankolinin aşılması yönünde öngörülerimiz/önerilerimiz ne ola, nasıl ola.

sine sahip çıkılmalı, tarihsel zamanın sürekliliğini kıran bir travma olarak yaşanmamalıdır'')).

⁶⁵ Her ne kadar, solun melankolisini, 'kurucu sol/ komünist ideal' katında (psikodinamik derinliğine itibarla) dikkate almak istemese de, Traverso'nun, —'ideal'in 'mutlak/kutsal' nihai zaferden ötesini tanımayan kurgusuna rağmen— solu, 'sol tavrı' (mahsus kaygıları) ile hatırlamak/hatırlatmak istemesi anlamlıdır. "Feminizmin devrim anlayışı, sınıfsal sömürünün ötesine geçip toplumsal cinsiyet ilişkilerini ve yaşam biçimlerini de sil baştan düzenleyecek küresel bir özgürleşme hareketiydi. Komünizmi sırf sınıfsal hiyerarşilerin değil, cinsiyet hiyerarşilerinin de ortadan kalktığı, eşitlik fikrinin farklılıkların tanınmasına işaret ettiği bir eşitler toplumu şeklinde yeniden tanımlamıştı" vurgusuyla feminizmle; —George Orwell'ın, *Katalonya'ya Selam*'da, İspanya İç Savaşı'nda Cumhuriyetçilerin yenilgisine ve Stalinist tavra karşın, devrimci mücadelenin, "hiç kimsenin kendi çıkarı peşinde koşmadığı, her şeyin kıt olmasına rağmen hiçbir ayrıcalığın ve ayak yalayıcılığın bulunmadığı" değişimi üzerinden— "sosyalizmin 'mistiği' olan eşitlik fikri"yle; Avrupa ve ABD'nin içi boş demokrasilerinin üstünü örtmeye yarayan ("erdemlilik dekoru") "seküler bir[er] hatırlama ayini" ("Holokost sivil dini") ile kurulanmış soykırım belleklerini solun verdiği "antifaşist, antikolonyalist" mücadeleye açma önerisiyle dile getirir o sol tavrı. (Bu kesitteki alıntılar ve göndermeler için, bkz. *Solun Melankolisi*, s. 26, 160, 38-46.) Traverso'nun, Marksizmin tarihselliğini (hafıza kayıtlarını), Avrupamerkezci, Batı paradigmasına dayalı, Aydınlanma geleneğini 'bilimci/ilerlemeci' hatta üstlenmiş teleolojik kimliği ile ayırt etmesi de kıymetlidir. 'Avrupa modernitesinin epistemik ufku olarak sömürgecilik', 'Batı'nın uygarlaştırma misyonu', sömürgelerde yaşananlara ve devrimci hareketlere duyarsızlık (Çin, Hindistan, Cezayir, Haiti, Latin Amerika), 'Siyah Marksizm' bağlamında 'ırkçılık' ve 'köle emeği' sorunu, vb., bu ayırt ediş dahildir. Adorno'nun caza tepkisi ile Afro-Amerikan kültürünün 'barbarlık' katında kabul görüşü ("kolonyal bilinçdışı") ya da her şeyi bilmé tümgüçlülüğünü kendine yakıştırmış insanın evrenin sonsuz gerçekliği karşısındaki hüsrânı ile Albrecht Dürer'in *Melancholia* tablosu arasında kurduğu ilişki de ayrıca anlamlıdır.

Ne Yapmalı ya da Sol Melankolinin Aşılması Yönünde Öngörüler/Öneriler

Dean, solun derlenip toparlanmasının yolunu, mevcut melankolik pratik ve yönelimlerden, “[k]omünizme dönük arzudan vazgeçmiş, proletaryaya karşı tarihsel yükümlülüğüne ihanet etmiş ve devrimci enerjileri yüceltip kapitalizmin nüfuzunu güçlendirici restorasyon pratiklerine yönelmiş bir Sol”dan arınabilmekte görür.⁶⁶

Dean, ayrıca, günümüzde (2010 sonrasında söz etmektedir), sol melankolinin çözüldüğü ya da çözülmekte olduğu kanaatinde. Costas Douzinas ve Slavoj Žižek’in Londra Konferansı (Badiou üzerinden aktardığım konferans) gözlemleri de kanaatini teyid etmekte; ‘suçluluk duygusu dönemi’nin kapandığı, ‘neşeli ve sekterlikten uzak’ bir kitlesel coşkunun öne çıkmakta olduğu anlaşılmaktadır.

Antonio Negri’nin, —Spinoza ve Deleuze’den mülhem— ‘çokluğun arzusu’ denebilecek tekilliklerin çeşitliliğine özgü üretken arzusu ve Badiou’nun, —eşitlik tutkusu, adalet fikri, bencilliğin kökünü kazıma ısrarı, baskıya karşı hoşgörüsüzlük ve Devlet’in sona ermesi arzusu üzerinden ‘komünizmin ebediliğine yaptığı vurgu’ ile ifadesini bulan— ‘felsefecinin arzusu’ olmak üzere komünist arzu kavramına doğru —en az— iki yol olduğunu da vurgulayan Dean, son tahlilde şuraya varmaktadır: “Komünist arzu kolektivite yönünde bir arzudur”; onu, bireysel sınırlılığından çıkarıp kolektif kılan “aktif kolektif mücadeledir”. Eski tarzda yaşamak istemeyen sınıfın kapitalizmi devirmesi ve komünist bir toplum inşa etmeye girişmesi de, ancak, komünist

⁶⁶ *Komünist Ufuk*, s. 103.

‘Yas ve Melankoli’de, Freud, melankolinin karşı kutbu anlamındaki ‘mani’nin nasıl geliştiğine ilişkin bazı varsayımlar ortaya koyar. Melankolide, ben, çatışmaya yenik düşüp kendi üstüne dönen sadizmle malul iken, manide, tam tersi bir süreç işlemekte, nesnenin (kendi örneğimizde ‘ideal’ olarak anlayalım) ben üzerindeki tasalludu sona ererken bağlanmış yüklüce bir enerji de açığa çıkmaktadır. İşte, —sınırım— ‘Yas ve Melankoli’deki bu mani yorumundan hareketle, Dean, arınması gereken bazı sol etkinlikleri (‘yerel eylemleri; belirli meselelere, demokrasi diye sunulan tekrarlamalı pratiklere yoğunlaşmış, burjuvaziye karşı vurucu güçten ve sorumluluk almaktan uzak mikro-siyasetleri’) de böyle bir enerjinin seferberliği olarak değerlendirmektedir: “Bu Sol, emekçilerin kapitalizme yönelik özgürleştirici, eşitlikçi mücadelelerine karşı yükümlülüklerin (...) yerine (tıpkı Freud’un melankoliyle ilişkilendirdiği mani gibi) aralıksız aktivite[leri] geçirmiştir” (agy., s. 103). ‘Yas’ ve ‘melankoli’ için, ayrıca, bkz., ‘Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla’ *Spinoza ve Felsefesi*, s. 358-363.

olarak arzu duymasıyla mümkündür. "Kolektif komünist arzu olmadığında, devrimci kabarış karşı-devrimci istikametlere yönelir"; kolektif arzu ('Wall Street'i İşgal' hareketinde de olduğu üzere) öze bağlı (ırk, etnisite, milliyet gibi) kimliksel öğelere değil, mülksüzleştirilenlerle mülksüzleştirilenler ayrımına yaslanır; "[k]omünist arzunun nesnesi-gerekçesi [toplumsal bütüne değil, sömürülen, üreten çoğunluğa karşılık düşmek üzere] halktır"; "Alvaro Garca Linera tarafından bize sunulan imgede olduğu gibi, arzu, kolektif bir özneyi, 'beklentili ve arzulu gözleri komünist ufka dikili' halde hareket edişinin güncelliği içinde açıklar".⁶⁷

Kolektivite yönündeki arzuyu muhafaza etmenin aracı ise 'parti'dir, Dean'e göre. Sömürü ve el koyuculuğun hâkim olduğu günümüz dünyasında, 'çeşitlilik, yataylık, bireysellik, her yola gelirlik', vbg. 'iletişim kapitalizmi'nin harcı olan bireyci hayaller dünyasına batmamış, söz konusu kolektif arzuya sahip çıkan bir parti. Yüzde 99'un yüzde 1 karşısındaki ('halk'ın 'kapitalizm'le bağdaşımsız) konumuna işaretle 'biz'e itibar eden; 'Wall Street'i İşgal' türü eylemlerin de gösterdiği üzere, başta insanları ateşleyen ama sonra çok sayıda ayrı ve hatta çatışan hedefe yönlendiren 'özerklik, yataylık, lidersizlik' anlayışını kolektivite lehine terk edebilen bir parti ("Dosdoğru belirtmek gerekirse, İşgal Lenin'in bir devrimci partiyle ilişkilendirdiği işi yapıyor: Daha çok sayıda insanın harekette yer almasını sağlayan muhalefet mücadelesinin sürekliliğini oluşturup koruyor. Kolektiviteyi inşa ediyor"⁶⁸). Kolektivite sözde kalmamalı; bir amaç doğrultusunda kenetlenilerek, dayanışma içinde, topluca istenip topluca inşa edilmelidir. Bir 'parti'ye işte bu yüzden ihtiyaç vardır. Lukács'ın vurguladığı üzere, 'proletaryanın hedefleri bakımından birleşik ve berrak bir görüşle mücadeleye müdahil olmasına kadar olayları ertelemek mümkün' olmadığına göre, çok sayıda değişken toplumsal kesitler, kendiliğinden eğilimler, sınıf bilinç düzeyleri ve ideolojik eğilimler içinden yol almasını bilen bir 'komünist parti'yedir ihtiyaç: "Parti mücadele eden kitlelerden öğrenirken, onların eylemlerini anlayabileceği ve kolektif iradelerini ifade edebileceği bir araç sağlar: psikanalistin analiz edilen kişiye kendi arzusunun bilincine varması için bir aracı görevi görmesine oldukça benzer bu."⁶⁹ İşte, öyle bir partiye ihtiyaç vardır.

⁶⁷ Agy., s. 115, 116, 120.

⁶⁸ Agy., s. 136-137.

⁶⁹ Agy., s.142.

‘Ne yapılmalı’ kaygısı ile Brown’a döndüğümüzde, bir kez daha, mevcudu olduğu kadar mutasavver olanı yoklayışında da, —‘kurucu ideal’le ilişkimizi ele alışında olduğu üzere— ‘psikanalitik’ duyarlılığın ne denli kıymetli olduğunu fark ederiz. ‘Giriş/Tarihten Çıkan Siyaset’ ve ‘Semptomlar/Siyaset Karşısı Ahlakçılık’ bölümlerinden sonra, Brown, kitabında, Freud’un bir metninden (‘Bir Çocuk Dövülüyor’⁷⁰) daha yararlanarak ‘Cezalandırılma Arzusu’nu işliyor, ‘Arzu’ başlıklı bölümde. Kendi nesnesinde doyumlandırılma (‘haz ilkesi’) arayışındaki arzunun verili gerçeklikle çatışması (‘gerçeklik ilkesi’) sonucu suçluluk duygusu üzerinden ‘ben’e dönüp (‘mazoşistik’ ikame) ötekine yansıtılışı (‘o’ dövülüyor: sadizm) hikâyesidir bu, kabaca. Sevgi nesnesine yatırımın (‘ideal’le ilişkimizi hatırlayalım), gerçeklik koşulları elvermediğinde ne türden değişikliklere uğrayabileceğine dair bir zihin jimnastiğidir bu örnek, ki, bizi bir sonraki bölüme de hazırlar: ‘İktidar/ Mantıksız İktidar, Marxsız Mantık’.

Bu bölümde, Brown, ‘iktidar’ı, “hiyerarşik olarak örgütlenmiş, tahakküm ve tabiyet biçiminde düzenlenmiş, sömürüyle ölçülen bir şey olarak tanımlayan modernist sol formülasyon”lar her daim revaçta olsa da, “her yerde hazır ve nazır, mikrofiziksel ve yaygın bir mahiyete, döngüsel bir harekete ve özne üretici etkilere sahip olan Foucaultcu iktidar anlayışına sahip çıkan” pek kimse olmadığını vurgulayarak başlayacaktır sözlerine. “[G]ünümüzün sol entelektüelleri —Marksistler, post-Marksistler, demokrat sosyalistler, eleştirel ırk teorisyenleri ve feminist teorisyenler— iktidarın etkilerine kafa yorsalar dahi, doğasını nasıl ele almak gerektiği konusunda kararsız”dırlar.⁷¹ Şöyle açar,

Dean’in, çalışmasının bütününde, —günümüz koşullarında— eskinin ‘proletarya’sı yerine, —onun fikri bir modülasyonu olan— ‘biz ötekiler’ anlamında, yaşamı ve geleceği elinden alınmış, mülksüzleştirilmiş olanları temsil etmek üzere, ‘halk’ kavramını tercih ettiğini; ‘parti’ ve ‘devlet’i reddeden Negri ve Badiou’ya karşılık, “[b]ugün almamız gereken esas ‘Leninist’ ders, Parti’ye dayalı örgütlenme biçiminden yoksun siyasetin siyasetlessiz siyaset olduğu”nu (agy., s. 11-12) vurgulayan Zizek’in yanında yer aldığını; —anarşist ve postyapısalcı solun titrek parlamalarının ötesinde— küresel sınıf savaşı bağlamında “ortak bir hedefin yokluğu[nun] bir geleceğin yokluğu” (agy., s. 15) anlamına geleceği fikrini paylaştığını bir dipnotla belirtmiş olayım.

⁷⁰ ‘A Child is being Beaten’: A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversion’ (1919), Standard Edition, Hogarth Press, cilt 17, 1986, s. 175-205.

⁷¹ *Tarihten Çıkan Siyaset*, s. 81.

Geçerken şu kanaatimi paylaşmak isterim: Michel Foucault, sınıf ilişkileri bağlamında hâkim sınıfın iktidarına değil, onu mümkün kılan tüm iktidar akışlarına

Brown: Marx, idealist felsefe ya da klasik siyasal iktisadın iktidarın gözlerden uzak tutan kisvesini alaşağı etmek isterken, onu, kendi materyalist metafiziği ve tarihsel üst-anlatısı ile kisvelendirmişti. Marx'ın temel adımı, devlet ve ideolojik iktidarına ilişkin tüm popüler ve akademik düşünceleri bir yana bırakıp 'toplumsal güçler'e odaklanmak olmuştur. Toplumsal iktidar ilkseldir ve kendi kendini üretir; halbuki, 'siyasal iktidar' onun bir türevidir. Bu ise, ortadoks Marksist kuramcılar indinde, radikal demokrasi ya da komünizm adına, siyasal kurumlara ilgisizliği meşrulaştıran bir tavra dönüşmüştür. Öyle ya, iktidarın asli kaynağı belli ise, tezahürleri ile vakit kaybetmenin ne âlemi vardır.

Peki; öyle ya da böyle, iktidarın 'ideolojik' alımlanışı nasıl olmaktadır? Bildiğimiz üzere, Marx, sınıflı toplumlarda, ideolojinin, *camera obscura* (karanlık oda) nitelikli olduğunu; ideoloji katına her şeyin ters-yüz olarak yansıdığını söyler. Yanılsamayı gidermek için sivil topluma, maddi düzene, üretim alanına bakmamız gerekir. Çünkü onlar kökensel, gerçek ve şeffaftır. Dolayısıyla, yanılsamalı ideolojik alımlayışla efsunlandığımız devletin (iktidarın) esrarı da maddi alana eşitlik ilkesi ile müdahalemizle buhar olup uçacak; özneler, iktidarı önceleyen özsel doğalarına kavuşacaktır. (Kanımca, 'komünist idea'yı tümgüçlülükle yükleyen de, böylesi bir materyalist metafizik olmalıdır —ki, tartışmamız bakımından hassas olan nokta da burasıdır). Halbuki, meselemiz kapitalist iktidarla hesaplaşma ise, onu maddi olarak mümkün kılan üretim ilişkilerini tasfiye etmek yetmez; iktidarı kabulleniş ve yeniden üretimini mümkün kılan öznellikle (ideolojik kabullerle) de hesaplaşmamız gerekir. Aslında, *Felsefe Elyazmaları*'nda, genç Marx'ın⁷² kendisi de işaret etmiştir; 'yabancı-

(kılcallarına) karşı mücadeleden yanadır. Özneleri, maruz kaldıkları iktidar ilişkilerine yönelik —tikelliklerinin tanındığı— bir mücadeleye çağırır. Althusser'in, ideolojinin bilinçdışı akışıyla iktidarı ve iktidar ilişkilerini yeniden ürettiği vurgusuyla buluşuyor gibidir; fark, Althusser'in, bizi, "doğrudan" sınıf hâkimiyetini alaşağı edecek bir sınıf mücadelesine çağırıyor oluşundadır. Dolayısıyla; benim psikanalizin Marksizmle yoldaşlığını tasavvur edişimde de, Brown'ın klasik Marksizmin ahir zaman maluliyetini tasvir edişinde de, —Althusser'in bize söylediklerini neoliberal koşullarda öznenin çözülüşüne ulandırmaya müsait oluşuyla— kıymetlidir Foucault'nun söyledikleri. Bir okuma önerisi olarak, bkz. *Foucault'yu Marx'la Okumak*/ Jacques Bidet, Metis Y., 2016.

⁷² Althusser'in, Marx'ın 1840-1844 arası eserlerini (*Elyazmaları ve Kutsal Aile*) 'Gençlik Eserleri'; 1845'i, 'insancı/ideolojik' olandan 'bilimsel' olana doğru kopuşun eşiği olarak andığını hatırlayalım.

laşma', hem üretimin sonucudur, hem de üretme ediminin (*üretici etkinliğinin*) kendisinde yaşanır. Dolayısıyla, yabancılaşan emeğin birbirini koşullayan iki sonucu vardır; toplumsal güçsüzlük ve ruhsal sahiciliğini yitirme (içinde yaşadığı beşeri dünyaya müdahil olamama). Dahası, şu: "Kapitalist meta üretiminde insanın emeğinin temellük edilmesinin, (sadece kendi emeğinin tamamlayıcı ürününe değil) dünyaya yabancılaşma minvalli bir deneyim ortaya çıkardığını kabul etmek, ekonomik olanın özneyi sadece bir sınıfın nesnel bir üyesi olarak değil *öznellik olarak* da ürettiğini kabul etmek demektir".⁷³ Söz konusu öznellikse, ne basitçe 'karanlık oda'daki ters yüz olmadır, ne de maddi düzene basitçe eşitlikçi bir müdahale ile yüzü üste getirmek mümkündür. Althusser'in de vurguladığı üzere, insanın, 'varlık koşulları'ndan öte, onları 'yaşama tarzlarına' (gerçekle hayalin iç içe geçtiği, 'bilinçdışı' katta dokunan 'ideoloji'ye⁷⁴) yoğunlaşmamız gerekir. Zira, kapitalizmin ya da devletin, siyaset dışı, evrensel meşruiyet kabulü de anılan kumaşa dahildir.

Brown'ın, 'sol melankoli'yi aşma öngörüsü/önerisi, eleştirel Marx okuması kadar, Nietzsche ve Foucault atıflarıyla da yol alır. 'Nietzsche ve Foucault'da Soykütüksel Siyaset' başlıklı bölümde, 'trabzansız siyaset'ten söz ederken, Nietzsche'nin, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* kitabındaki, "bildiğimizi sandığımız şeyi sarsarak, aşına olanı yadırgatarak, bize kendimizi yadırgatarak, kendimiz ile bilgimiz arasında bir mesafe yaratma"⁷⁵ tavrını hatırlatışı kıymetlidir. Nietzsche gibi, Foucault da (*Cinselliğin Tarihi* ve *Hapishanenin Doğuşu*'nda olduğu üzere), ahlaki, siyasi ya da cinsel katta kendimizi 'bilmemizi' sağlayan hikâyelerin ne denli gerçek olduğunu, onlarla kurulan sözde hakikatin iktidarın hangi işlevine hizmet ettiğini sorgular. Nietzsche, öznenin iktidarla ilişkisine, arzu, idealler ve güç istenci üzerinden bakarken, Foucault'nun, onu, Marksist olmayan materyalist bir yaklaşımla (iktidarın, kurumsallıktan öte, toplumun kılcallarında yol alışını takip ederek) düzeltme önerisi birlikte akılda tutulmalıdır. Nietzsche'nin soykütükleri nasıl, 'modern' verili siyasal alanı, ihlal ve bozma, kışkırtma ve ifşa edişiyle yol açıcı ise, Jacques Derrida da (*Marx'ın Hayaletleri*'nde olduğu gibi), 'şimdi'yi, bastırma, bas-

⁷³ *Tarihten Çıkan Siyaset*, s. 96.

⁷⁴ Bkz., *Marx İçin*, s. 284.

⁷⁵ *Tarihten Çıkan Siyaset*, s. 120.

tırılanın geri gelişi (şimdiye musallat olan geçmiş), ölümle yaşam arasındaki sınırı ihlal eden hayaletler ile 'yapıbozum'a uğratarak yol almamız gereğini hatırlatacaktır.⁷⁶

Nihayetinde, "[a]rtık Benjamin'in şimdi'nin verilmişliğini alt üst etmek için tarihsel belleği işletmesi ile siyasi şimdiyle kurulan melankolik ilişkiye yönelttiği eleştiriyi birbirine bağlayacak durumdayız" der, Brown. Böylesi bir bağlantıyı kurma özeni, "kişinin siyasi seferberliğe, ittifaka veya dönüşüme yönelik her türlü güncel yatırımı[ru] çerçeveleyen geçmişteki siyasi bağlılıkları ve kimliğiyle ilişkili olarak belli bir narsisizm'i ayrıştırmaya, "Wohlfarth'ın da belirttiği gibi, —'olanakların ciddi ölçüde daraldığı anlar da dahil— her tarihsel an kendi devrimci fırsatını kendi içinde barındırır" anlayışına da davet edecektir bizi. Ârun fırsatlarını çekip çıkarabilmemiz için, Benjamin'in vurguladığı üzere, burjuvazinin maddi zenginlikleri ile böbürlenmesi gibi, 'eski manevi mallardan kalanlarla böbürlenmekten', geçmişten gelen tutkularımıza ve gerekçelerimize değiştirmek istediğimiz dünyadan ve kurmak istediğimiz gelecekte daha büyük sadakatle sarılmaktan, hasılı, "fetiş haline gelmiş ve donmuş nesnelere duyulan yasalı, muhafazakâr, geçmişe dönük bağlılık"la örülmüş 'sol melankoli'mizden kurtulmamız gerekir. "Şayet melankoliye boyun eğmeyip, yas çalışmasını yerine getireceksek, kendi geçmişimizden kopmaya razı olmak durumundayızdır (...) zira melankoliye boyun eğmek, bizi şimdi'ye kayıtsız kılıp bir şeyler koleksiyonu, bir bilme biçimi olarak kavranan geçmişe bağlar". Geçmişe başvurmak değil (dahası, geçmişe çakılıp kalmak); geçmişini şimdinin devrimci edimselliği ile kurtarıp dönüştürmek, "geçmişin gücünün önceden belirlenmiş her türlü içerimine karşı koyarken, bir yandan da bu gücü geri çağıran (...) özgürlük pratiği için bir takım yeni alçakgönüllü olanaklar sunan bir siyasi bilin[ci]"⁷⁷ kurmaktır esas olan.⁷⁸⁻⁷⁹

⁷⁶ Marx'ın *Hayaletleri*'ni (Jacques Derrida, Ayrıntı Y., 2001) okurken şu notu düşmü-
şüm: "Derrida, bütün metni boyunca 'namevcut mevcut'un hikmetinden söz eder-
ken, aslında, 'bilinçdışı' olanı ('tekinsiz'i) imler". Freud külliyatında 'tekinsiz' için,
bkz., 'The Uncanny', 1919, Standard Edition, Hogarth Press, cilt 17, 1986, s. 217-256.

⁷⁷ *Tarihten...*, s. 206, 208, 209, 211.

⁷⁸ Solun melankolisinin aşılmasına ilişkin öngörüler/öneriler faslında Traverso'ya
(melankoliden ne anladığı, neye yorduğuyla birlikte aşılmasına yönelik değeren-
dirmesiyle de andığım için) yer vermedim. Melankoliye yenik düşmeyen, o eşiğe
doğru yürüdüğü yolu başından sonuna içtenlikle anlatıp kendisi ve hareketle yüz-
leşen bir komünist örneği olarak (TKP son genel sekreteri) Nabi Yağcı için, bkz.

Değerlendirme

‘Sol Melankoli’den bahisle çıktığımız yolculukta, mutlaklığa, erekselcilik ve ilerlemeciliğe fetişistik yatırımı, çokanlamlılığa ve müphemliğe tahammülsüzlüğü ile maruf modernliğin, —solun, kurucu idealinin muhtevası, ideal ile ilişkisi ve modern sonrası tepkiselliğindeki izleriyle birlikte— başat özelliklerinin sorunlu olduğu kadar inatçı olduğu izlenimini edindik. Ve, o doğrultuda, ‘psikanalitik duyarlıklı bakış’ımla, solun ideal ile ilişkisini ‘mutlaklık, şaşmazlık’ beklentisinden ve ‘tümgüçlülük’ yatırımından arındırmasının; —komünizm adına konuşuyorsak— ‘komünist

Elele Özgürlüğü/ ‘Zarlar Atıldı Geri Dönüş Yok’, Belge Y., 2018 ve kitap değerlendirme yazım için, bkz. ‘Efsaneden Gerçeğe: Elele Özgürlüğü’, Birikim dergisi, Mayıs-Haziran 2018, sayı 349-350.

⁷⁹ Bahsi kapatmadan önce, bahse adını ve muhtevasını kazandıran Walter Benjamin’e dair bazı satırbaşlarını hatırlayalım: Benjamin, yazılarını iki savaş arasında yazdı. Yaklaşık yirmi beş yıl içinde yazdıkları, kanımca, özgürlük, eşitlik, —‘tinsel’ temsilleri ile birlikte— içtenlik, sahicilik, hakikatlilik üzerinedir. İlk yazıları ‘Özgür Öğrenciler’ örgütünün dergisinde yayımlandı. “Kurumlara, geleneğe, otoriteye karşı Tin’i savunarak” başladı yazmaya. Münih’te, Bern ve Berlin’de felsefe öğrenimini sürdürdü. 1925’te sunduğu tez reddedilince entelektüel etkinliğini akademi dışında —serbest yazar olarak— sürdürme kararı aldı. Komünizme o sıralar —yaşlıtlarından gecikmeli olarak— ilgi duydu. Komünist Parti’ye katılımda duraksamalıydı. Âşık olup peşinden Moskova’ya gittiği Asja Lacis sayesinde komünizmi ‘yerinde’ gördü. Dostu Scholem’den, Moskova’dan Parti’ye katılmama kararı ile döndüğü öğrenildi. Ve hep, Parti ile mesafeli kaldı. “Marx’ı ancak 1930’ların sonlarına doğru okumaya başla[dı].” (1938’de, —Scholem’in kayıtlarına göre— Marx’ın *Onsekiz Brumaire*’i, Benjamin’in okunacak kitaplar listesinde 1649. sıradaydı.) Marksizme Ernst Bloch ve György Lukács üzerinden uzandı (“Bloch, 1974’te kendisiyle yapılan bir söyleşide, kendisinin ve Lukács’ın Rus Devrimi’nden duydukları coşkunun her şeyden önce ahlaki bir seçim olduğunu söyler” —‘tinsel bir aristokrasi’dir o; Batı akılcılığının inkârı, yeni bir maneviyat ve ahlakın habercisidir). Adorno ve Horkheimer dahil, Frankfurt Okulu’nun çoğu üyesi için Yahudilik sorunu, “kapağı kapanmış bir kitap” (ve yaklaşmakta olan Yahudi düşmanlığı tehdidi görünmez) iken, Benjamin, bir ‘aidiyet’ kipine dönüştürmeksiniz, “varolan dünyanın tümüyle reddine dayanan” gelecek fikrinin rüzgârı ve pozitivist indirgemecilik karşıtlığının bir zemini olarak Mesihçiliğe bağlı kaldı. Devrimi, ‘dış koşullar’ın değişiminden ziyade, —politika ile ahlak arasındaki temel belirleyen addettiği— ‘zihniyet’ değişiminde gördü. Son tezlerini yazdığı (Franco sonrası Cumhuriyetçilerin de iltica kapısı olmuş) Portbou’da —yaşananlara ‘tarıklık’la— yaşamına son verdi. (Bu dipnot için, *Son Bakışta Aşk*’a çeviri katkısı ve derleyiciliği ile birlikte ‘Sunuş’ yazısını veren Nurdan Gürbilek’in ‘Sunuş/Walter Benjamin, 1892-1940’ından yararlanılmıştır.) Benjamin’in yaşamı, yazma edimi, yazınsallığa bakışı, dil felsefesi ve sanat eleştirisi anlayışı için, andığım üzere, bkz. ‘Sol Melankoli’ Etrafında Walter Benjamin’i Anlamak’ ve ‘Yazarlığa, Yazma Edimine ve Yazınsallığa Yatırımıyla Walter Benjamin/ Dil Felsefesi ve Sanat Eleştirisi Kavramı’ başlıklı yazılarım.

ufuk'tan gözünü ayırmamakla birlikte, kendisini, 'olası başarısızlıklar uzamı'nda yol almaya ve 'hareket' içinde sınamaya açık bir zihniyetle donatınasının belirleyici kıymette olacağı kanaatini paylaştım sizinle. Öyleyse, Zygmunt Bauman'ın 'ufka' ve 'yollar'a dair söylediklerini de —biraz bağlamını kaydırarak da olsa— niye paylaşmayalım: "Bütün ufuklar (...) zamanda sürekli yol alırlar ve böylelikle de yürümeyi, bir varış noktası, yön gösteren bir ibre ve bir amaç yanılması katarak desteklerler. (...) Bu uzamda yollar yürüdükçe yaratılır; yolcular geçip gidince de yok olur. Yol yürüyenlerin önünde (ve ilerisi, yürüyenlerin baktığı yerdir), onların devam etme kararlılıkları tarafından çizili[r]"⁸⁰⁻⁸¹

⁸⁰ *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, 2014 (ikinci basım), s. 24.

⁸¹ Komünist ufka doğru yol alırsın, o yolu adımlarken menzili hareket içinde tahkim/tasavvur etmenin bir açılımı da 'sivil siyasi itiraz' ve 'demokratik direniş' eylemliliği olmalı. Farklı derecelerde de olsa tüm devletlerin oligarşik ve otoriter olduğunu ifade eden Étienne Balibar, "eşitlik-özgürlük" hattında (makaleleriyle) kurduğu kitabında, devletin karşısında tavır alabilen "yurttaş" kipinin ne denli kıymetli olduğunun altını çizer: "Yurttaşlığı salt biçimsel bir fikir ya da statü değil kent mensupları arasındaki ortak etkinlik haline getirense demokratikleşme mücadeleleri ve iktidara *direnşler*'dir ve bunlar her zaman yeniden var olabilir" (*Eşitliközürlük/ 'Siyasal Denemeler 1989-2009'*, çev. Oylum Bülbul, Metis Y., 2016, s. 380). Benzer yönelimle kurulmuş bazı metinlerim için, bkz. 'Bir Efsane ve Gezi Direniş', *Birikim Güncel*, 28 Haziran 2013; —daha önce de andığım— 'Etika'dan Demokrasiyel Teolojik-Politik Edimselliğe Yol Alırken: I-II'; 'Demokrasi: Politik Güç, Meşruiyet ve İnsan Hakları', 28 Ocak 2014, t24 [Özel Dosya]; 'Gezi/ 17 Aralık Vak'aları: Demokratik Eylemlilik ve Spinoza', 6 Şubat 2014, t24; 'Psikanalitik Duyarlılık Bakışla Çatışma ve Demokrasi', *Varlık* dergisi, Ocak 2016; 'Hayatın Anlamı, Mutluluk ve Demokrasi', *Varlık* dergisi, Ekim 2016; 'Sol Cemaatçilik, Fetişizm ve 'Komünist İdea', *Birikim Güncel*, 19 Haziran 2017 ve *kuyerel.org*'da yer alan, 'Yeni Sol İçin Bakırurken/ I-II-III', 'Yeni Solun Hayatla İmtihani', *Ruh İşbaşında/ Sol Entelektüel Yabancılaşma/ I-II-III*, 'Neo-liberal Âlemde Sol Ne Âlemde', vb. Ayrıca, emperyalizm, ırkçılık ve insan haklarını da içeren bir yazım için, bkz. *'Totalitarizmin Kaynakları'*ndan Günümüze Düşen Işık', *Ayrıntı* dergisi, Kış, 2021, sayı 36.

Sonsöz

‘Verili kendi ile başı hoş olmayanın hoşnutsuzluğunu sorun-sallaştırıp kendini kuran hakikate doğru yol alma çabası’ olarak tanımlamıştım, psikanalizi —*Freud’un Psikanalizi*’ni kapatırken. Mevcuda iz düşüren namevcudun, birtakım emarelerle kendini gösteren o hayaletin, bilince musallat olan tekinsizin peşine düşülen; kuruluşun ‘maddi tarihselliği’ içinden yol alıp şimdinin yeniden inşa edildiği bir yaratıcı edim olarak. Bu kitapta ise, kavruk otlar misali tutuşan sevdamızdan, kırılan hayallerimizden, yaşananda uç veren melankolimizden hareketle tekinsiz(liğ)in peşine düşüp kurucu hakikatimize doğru yol almaya çalıştım. “Komünist arzu”nun —bir anlamda, ‘Genç Marx’ın’— nerede/nasıl bastırıldığını anlamaya.¹ Maluliyetimizle tımar olup komünist arzuyu ayaklandırmaya.

Sözü uzatmadan *Psikanalizin Marksizmle Yoldaşlığı*’nu son bahsi açtığımız Benjamin’le nihayetlendirelim yoldaşlarım: “Büyük yazarlar, tamamlanmış yapıtlardansa ömür boyu üzerinde uğraşmaya devam ettikleri fragmanların yükünü daha çok hissederler. Çünkü sonuçlardan benzersiz bir haz duyanlar, ancak nispeten zayıf ve kafası karışık olanlardır; bu bütünlenmenin kendilerini hayata iade ettiğini düşünürler.”² Marksizm, büyük yazarların büyük yapıtı ise, ömür boyu uğraşmaya devam ettikleri fragmanların yüküne omuz vermeye, insan için neyin kıymetli ve vazgeçilmez olduğunu yoklamaya, geçmiş ve gelecek manzaramıza daha iyi bir yerden bakmaya çalıştığımıza inanıyorum ben: “Tarihin meleği” enkazdan alamadığı gözleriyle günün fırtınasına kapılıp sürüklenmeyecekse; bakışımız, bir ‘son bakış’ olarak enkaza çakılıp kalmayacaksa.

İnanç, içtenlik, tutku ve kendini gerçekleştirme cesareti ile.³

¹ Değil mi ki, Marx’ın kendisi de, “De omnibus dubitandum est”e tutunarak yol alanlardandır.

² *Son Bakışta Aşk*, ‘Tek Yönlü Yol’, s. 52.

³ *Birey Sorunsalı*’nı, Mevlânâ’nın şu dizeleri ile sonlandırmıştım: “Her gün bir yerden göçmek ne iyi/ Her gün bir yere konmak ne güzel/ Bulanmadan, donmadan

akmak ne hoş/ D nle beraber gitti cancağzım./ Ne kadar söz varsa d ne ait/ Şimdi yeni Şeyler söylemek lazım." (Kardeşim Erkan'ın notları arasında bulduğum bu Türkçeleştirme örneğini gerçekleştiren bulamamıştım. Bir başka Türkçeleştirme  rneği olarak, bkz. *Mevlânâ Celaleddin Rumi'den Seçme Ruabiler*, Talat Sait Halman, İş Bankası Y., 1999, s. 172.) Evet; sözü, yeni Şeyler söyleyecekler bırakalım.

Birey Sorunsalından Solun Melankolisine

PSİKANALİZİN MARKSİZMLE

YOLDAŞLIĞI

HALÛK SUNAT

'Verili kendi ile başı hoş olmayanın hoşnutsuzluğunu sorunsallaştırıp kendini kuran hakikate doğru yol alma çabası' olarak tanımlamıştım, psikanalizi -Freud'un Psikanalizi'ni kapatırken. Mevcuda iz düşüren namevcudun, birtakım emarelerle kendini gösteren o hayaletin, bilince musallat olan tekinsizin peşine düşülen; kuruluşun 'maddi tarihselliği' içinden yol alıp şimdinin -"varoluşsal özerklik"e hürmet ve hevesle- yeniden inşa edildiği bir yaratıcı edim olarak. Bu kitapta ise, kavruk otlar misali tutuşan sevdamızdan, kırılan hayallerimizden, yaşananda uç veren melankolimizden hareketle tekinsiz(liğ)in peşine düşüp kurucu hakikatimize doğru yol almaya çalıştım. "Komünist arzu"nun -bir anlamda, 'Genç Marx'ın'- nerede/nasıl bastırıldığını anlamaya. Maluliyetimizle tımar olup komünist arzuyu ayaklandırmaya. Demokratik, eşitlikçi ve özgür yeni bir dünyanın kuruluşu umudunu; inanç, içtenlik ve tutkuyla kendini gerçekleştirme cesaretini canlandırmaya.



ISBN : 978-605-7768-67-4



45 ₺ (K.D.V.'den muaftır)

 pinhanyayincilik.com

 [/pinhanyayincilik](https://www.facebook.com/pinhanyayincilik)

 [/pinhankitap](https://twitter.com/pinhankitap)