

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>

Jean-Paul SARTRE
Herbert MARCUSE
Che GUEVARA
Stokely CARMICHAEL
Frantz FANON
R.D. LAING / ile

yeni solun eleştirisi



YENİ SOLUN ELEŞTİRİSİ
Maurice CRANSTON

MİLLİYET YAYIN LTD. ŞTİ. YAYINLARI

Genel Kùltür Dizisi: 12

•

Yayın hakkı (Copyright): Bodley Head - Milliyet Yayın Ltd. Şti.

•

Birinci baskı: Ocak 1972

MAURICE CRANSTON

yeni solun eleştirisi

. Türkçesi:

F. SANEM



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	11
(Maurice Cranston — Londra Üniversitesi Siyasal Bilimler Profesörü)	
CHE GUEVARA	19
(Kenneth Minogue — Londra İktisadi Bilimler Okulu Siyasal Bilimler Başokutmanı)	
JEAN - PAUL SARTRE	67
(François Bondy — Weltwoche Başyazarı)	
HERBERT MARCUSE	113
(Maurice Cranston)	

FRANTZ FANON

165

(Aristide R. Zolberg — Chicago Üniversitesi Siyasal
Bilgiler Profesörü)

KARA GÜÇ

195

(George Feaver — Emory Üniversitesi Siyasal
Bilimler Profesörü)

R. D. LAING

249

(David Martin — Londra Üniversitesi
Sosyoloji Okutmanı)

Ö N S Ö Z

BU KİTAPTAKİ yazılar Yeni Sol'un belli başlı altı kuramcısı üzerinedir. Bunlardan **Sartre** ve **Marcuse** öncelikle aydın; **Che Guevara** eylem adamı, **Frantz Fanon** da kitap yazarlığını gerilla savaşıyla birleştirebilmiş bir kişidir. Bu altı addan her birinin ayrı bir seçkin niteliği vardır ve hepsi kendi değişik yolunda Marx'ın teori ve eylem birliği ülküsünü desteklediğini savunur.

Son günlerde yayınlanan, Prof. Frank Kermode'un derlediği bir kitap dizisinde bu adlardan çoğu «Çağdaş Ustalar» olarak onurlandırılmıştır. Okuduğunuz kitaba gelince; hem akademik ve tarafsız bir açıdan yazılmıştır, hem de yer yer kesinlikle eleştirici bir nitelikte olduğundan, burada «usta» sözcüğüne rastlanamaz.

Bununla birlikte, Yeni Sol düşüncenin önemi ve yeniliği kitaba katkıda bulunan bütün yazarlarca onanmıştır. Burada, Parti'ye olan kölece bağlılıklar ve ileri sürülen kuralların dolambaçlı savunmalarına dayanan

tipik eski sol düşünce biçimiyle karşı karşıya olmadığımız ortadadır. Yeni Sol özgürdür ve bağımsızlığı ile övünür. Umut kırıcı olan, katı gerçekçilik egemenliğinin yerini modanın kıyıcılığına bırakmış olması ve böylece de Yeni Sol'un bir başka yıkıcı ideoloji haline gelmek tehlikesinde bulunuşudur.

Yeni Sol Marksizmi yeni bir Marx'a dayanır. Bu yazarların izinde gittikleri Marx; «**Das Kapital**»in yazarı, olgunluk çağındaki iktisatçı Marx değil; felsefî eserlerin yazarı, gençlik çağındaki sosyolog Marx'tır. Onların Marx'ı kendileri gibi 'öylesine' bir Hegel'ci; yani, ne pozitivist, ne de bilimsel determinist olmayan bir metafizikçidir. Onların Marx'ı bir **alienasyon** (yerine göre soysuzlaşma, yabancılaşma ya da bağ çözümü anlamındadır) filozofudur.

Yeni Sol'un, Marksizm kurallarının yeniden kurulması ile olan bu ilişkisini, aydınlarla çekici geliş nedenlerinin başında sayabiliriz. Katı Marksizm-Leninizm, hiçbir okumuş kişinin küçümseyemeyeceği yıkıcı takışmalarla karşılaşmıştır. «**Das Kapital**»in kapsadığı ekonomik çözümlemeler, olaylarla yalanlanmıştır. Bir iktisatçı olarak değerini kaybeden Marx'a Yeni Sol, filozof rolünde yeniden hayat vermiş ve böylelikle onu daha zor saldırıya uğrayabileceği bir çizgiye getirmiştir. Çünkü yeni Marx avamlaşmış bir Hegel'ci olursa, onu her türlü karşıtlığa akla yatkın bir uyumluluk verdirebilen avamlaşmış bir diyalektik mantıkla savunmak mümkündür.

Çoğu kez yeni Marx, tepesi üstü durdurulmuş eski Marx'tan başka biri değildir. Sözgelisi, Marx, ileri endüstriyel toplumlardaki işçi sınıflarının gittikçe daha çok yoksullaşarak kapitalist sistemi devirip sosyalist bir sistem kuracaklarını, böylece de evrensel bir ihtilâl sınıfı rolü oynayacaklarını umardı. Yeni Sol'un böyle bir umudu yoktur. Özellikle Marcuse, çok acı bir dille söz konusu ettiği Batı dünyası işçilerinin ihtilâlcı bir eyleme geçme umudunu tümüyle yitirmiştir. Yeni Sol'un gözünde bu gibi işçiler burjuvadır.

Yeni Sol kendisine, **Mao ve Frantz Fanon'** un ileri sürdüğü yeni bir proleterya bulmuştur. Bu yeni proleterya, Fanon'un ünü çok yaygın kitabının sözleri ile, «**D a m n è s d e l a T e r r e — Toprağın Lânetlileri**», üçüncü dünyanın yoksul köylüleri, yoksul Amerikan mahallelerindeki zenciler ve —bazı yazarlara göre— batı burjuvazisinden kaçmış ya da uzaklaştırılmış çeşitli insan-cıklardır. Sömürgelerdeki başkaldırmalar, bu yeni proleterya'daki hayat belirtileri olarak görülür. Oysa, bu gibi ayaklanmalar sonucu tanınmış kişilerin çoğu; **Castro, Che Guevara, Regis Debray, Frantz Fanon** gibi, 'toprağın lânetlileri' olmayıp orta sınıf halkın çocuklarıdır. Yeni proleterya bir efsane ise, endüstriyel işçi sınıfına sırt çevirdikleri halde Marksçı olduklarına ve hatta Marx'ın kendisinden de iyi Marksçı olduklarına inanmak isteyenler için çok önemli bir efsanedir.

Yeni Sol düşünceyi geleneksel Marksçı düşünce biçiminden kesinlikle ayıran bir yeni unsur da 'zor'un yüceltilmesidir. Marx, devrimci eylemde zor kullanılmasının kaçınılmaz olduğuna inanırsa da bunu üzüntüyle karşılar ve eylem yolu ile propaganda taraftarı bozguncu ve başkaldırııcılardan hiç hoşlanmazdı. Bütün katı komünistlerin zor kullanma yöntemi üzerinde fazla durmadıklarını görürüz. Komünist eylemin amaca ulaşmak için savaş, sabotaj, işkence, adam öldürme ve dehşet saçma gibi zorbalık yollarını kullandığı doğrudur. Yalnız komünist zorbalığı, elden geldiği kadar perde arkasından yapılır. Komünizm teorisi barışçılıktan söz eder ve en azından zora başvurulmasını ister. Nitekim savaş sonrası komünist propagandasının başlıca simgesi Picasso'nun güvercini olmuştur.

Zor kullanmayı savunan ilk sosyalistler, faşist olarak nitelendirilmişlerdir. Sözgelisi, **Georges Sorel** de 'zor', 'şiddet' sözcüklerini kendine özgü bir şekilde kullanmış olmasına ve faşistlerce kullanılan zoru kesinlikle öğütlememesine rağmen, aynı sonuca uğratılmıştır. Sartre bile, Fanon'un «Toprağın Lânetlileri» eseri için yazdığı önsözde Fanon'un düşüncelerini övmeden önce, Sorel'in faşistçe değişlerinden söz eder. Oysa, hem Sorel'i hem Fanon'u okuyan tarafsız bir okuyucu, hiç kuşkusuz kendi kendisine, «Hangisi daha çok faşistti?» sorusunu soracaktır. Çünkü Fanon'un 'zor'u övgüsünde, Sorel'den çok Mussolini'nin fikirlerine bir yakınlık gö-

rüktür. Dikkate değer bir başka nokta da, Fanon'un zor üzerindeki görüşlerinin, Sartre, Marcuse, Eldridge Cleaver, Stokely Carmichael ve R. D. Laing gibi hemen bütün diğer Yeni Sol uydularındaki olumlu yankılarıdır.

Fanon, 'zor'un iyiliğini destekleyecek pek çok nedenler verir. Ona göre, «Yalnızca zor, halkın kullandığı zor, liderleri tarafından eğitilerek örgütlendirilmiş zor, kitlenin toplumsal gerçekleri anlamasını sağlar ve bu anlayışın anahtarıdır.» (1) Başka bir yerinde de şöyle der: «Kişiler düzeyindeki zor, temizleyici bir güçtür.» (2) Bir psikiyatrist olan Fanon, Avrupa sömürgeciliğine karşı savaşta zor kullanmayı, terapötik (iyileştirici) bir yol olarak savunur: «Zor, yerliyi küçüklük kompleksinden, umutsuzluktan ve tembellikten kurtarır. Onu yüreklendirir ve kendine olan saygısını geri getirir.» (3) Fanon, 'zor'un politik faydalarına da dokunur: «Ulusal kurtuluş savaşına zor kullanarak katkıda bulunan kişiler, hiç kimsenin kendisini 'kurtarıcı' olarak tanımlamasına izin veremeyeceklerdir. İnsanların zor yoluyla aydınlanan bilinci her türlü yatıştırıcılığa başkaldırır. Böylece de demagoglar, fırsatçılar ve sihirbazların işi güçleşmiş olur.» (4)

Fanon, sömürgeciliğe karşı ayaklanmaların gerçek politik sonuçlarını görüp düş

(1) «The Wretched of the Earth», (Penguin Books, 1967).

(2) Aynı kitap, sf. 74.

(3) Aynı kitap, sf. 74.

(4) Aynı kitap, sf. 74.

kırıklığına uğradıktan sonra ölmüştür. Avrupahlar sömürgelerden sürülünce, yerli demagoglar, fırsatçılar ve sihirbazlar yönetimi kolaylıkla ele geçirmişlerdir. Fakat Fanon'un inancı artık Yeni Sol'un yerleşmiş öğretisi haline gelmiştir. Sartre, Fanon'un kitabına yazdığı önsözde bunu tekrarlar: «Yerli, topraklarına yerleşmiş yabancıyı silah gücü ile kovarak kendini sömürge nevrozundan kurtarır. Öfkesi azışınca kaybetmiş olduğu arılığı yeniden bulur ve kendisini, kendi kişiliğini yaratırken tanır. Bir Avrupalı öldürmek bir taşla iki kuş vurmak; yani, hem zulmedeni hem de zulmedilen kişiyi zamanında yok etmek demek olur.» (1)

Fanon'u okumadan çok önce de Sartre politikada zor kullanma yöntemini tutardı. Bir gazete röportajında, kendisi için asıl problemin, solun zora zorla karşı gelmemesi gerektiği fikrini yenmek olduğunu söylemiştir. Sartre'ın en iyi iki tiyatro oyunu, «Kirli Eller»le «Şeytan ve Allah» bu konuyu işler. Politikada, adam öldürmek ve korku saçmak gibi zorbaca yollara başvurarak ellerini kirletmeye hazır olmadıkça başarıya ulaşamayacağı fikrini tartışır. Sartre'ın sunduğu, yalın bir olaydır. «Zor,» der; «eldeki bütün kurum ve politik ilişkileri etkiler.» Onun için de bunlara sokulmanın ya da daha iyilerini kurabilmenin tek yolu yine zor kullanmaktır. Bir başka savaş düşüncesi

(1) «The Wretched of the Earth», (Penguin Books, 1967, sf. 18 - 19).

Sartre'ı rahatsız etmez. 1966'da «Les Temps Modernes — **Modern Zamanlar**» dergisinde Vietnam konusundaki bir yazısında, Kuzey'in karşı saldırıya geçmesi fikrini savunur ve bir üçüncü dünya savaşına yolaçacak olsa bile, Ruslardan Uzak-doğu'daki Amerikan üslerini bombalayarak bu işe karışmalarım ister.

Politik ve toplumsal teori üzerindeki en önemli kitabı «**Diyalektik Mantığın Eleştirisi**»nde Sartre, bütün politik toplumların kurulu bir korku düzenine dayandığı düşüncesini savunur. Onun bu kitapta ileri sürdüğü fikir, aslında **Hobbes**'un toplum sözleşmesi teorisinin modern bir şeklidir. Bu teoriye göre, bütün insanlar doğal olarak birbirlerine düşmandırlar (kıtlık nedeni ile). Böylece de insanların toplumda bir arada yaşayabilmeleleri ancak toplum amaçlarını özel amaçlardan üstün tutmaya ant içmeleri ve bu andın korku ile pekiştirilmesi sonucu olabilir. **Hobbes**'un tersine Sartre, kıtlık giderilirse insanlar arasındaki düşmanlığın yok olabileceğine ve sosyalist bir bolluğun bulunduğu dünyada da yeni ve daha hoş bir insan türünün ortaya çıkabileceğine değinir. Şimdiye dek tarihte hep kıtlık hüküm sürdüğünden, Sartre böyle daha iyi bir dünyanın tanımlamasını yapmanın zorluğunu da özellikle belirtir.

Herbert Marcuse, bazı yazılarında çok daha iyimserdir. Fakat o da utopya'ya olan özlemini, gerçekleşmesine hız vereceğini sandığı türde bir zor isteği ile birleştirir.

Marcuse'ün bugünkü gerçekler dünyasından tiksintisi Sartre'inkinden de üstündür. Dünyadaki bütün işçi sınıflarının koruyucusu olduğu inancı ile Sartre, yirmi yıl Sovyetler Birliği'nin savunuculuğunu yapmıştır. Oysa Marcuse, uzun bir süreden beri Sovyetler Birliği'ni eleştirir ve ileri endüstriyel toplumlardaki işçi sınıfını beğenmez. Marcuse'ün sözleriyle, «bolluk içindeki toplum cehenneminde» işçi sınıfı da bütün diğer insanlar gibi, maddî refah nedeniyle aldatılmış ve bozulmuştur. Mevcut toplum kuruluşlarının zora dayandığı ve ancak zor kullanılarak yıkılabilecekleri konusunda ise, Marcuse ve Sartre aynı fikirdedirler. Egemenliği desteklemek için kullanılan zor kötüdür. Kurumlaşmış otoriteye karşı kullanılacak zor ise başka bir anlam taşır. «Tarihteki görevleri yönünden devrimci ve gerici zor ve zulmeden ile zulmedilenin başvurduğu zor arasında büyük bir fark vardır. Ahlâk açısından 'zor'un her iki şekli de insanlığa yakışmaz ve kötüdür. Ama şimdiye dek tarihin ahlâk kurallarına uygun oluşumu da hiçbir devirde görülmüş değildir.» (1)

Marcuse, 1967 yazında Londra'da Round House'da yapılan Özgürleşme Diyalektiği Konferansı'na katılan pek çok Yeni Sol ideologundan biriydi. Bu konferansın konusu, «Zordaki Esrarın Çözülmesi» olarak ilan edil-

(1) «A Critique of Pure Tolerance - Salt Hoşgörülüğün Eleştirisi», Boston Beacon Press, sf. 103. (1966).

mişti. Sonradan bu esrarlı cümle parçasının, zor ile ilgili burjuva kavramları ve yasaklarının yok edilmesi anlamına geldiği anlaşıldı. Konferansın en etkili konuşmacısı **Stokely Carmichael**'di (Fikirleri bu kitabın '**Kara Güç**' adlı bölümünde Prof. Feaver tarafından eleştirilmektedir). Carmichael söylevinde, Amerika'daki kara renklilerin, özgürlüklerine kavuşabilmek için kendilerine **Martin Luther King** tarafından öğretilen zor kullanma yönteminden kaçınmaları ve özellikle zor kullanma yoluna gitmeleri gerektiği fikrini savunuyordu. Ona göre; Birleşik Amerika'daki zenci nüfusun durumu her bakımdan üçüncü dünyanın sömürgeleştirilmiş kişileriyle aynı idi. King, Amerika'daki zencilerin haklarını Gandhi'nin Satyagraha'sına dayanan bir metotla sağlamaya uğraşırken, Carmichael bu konuda Frantz Fanon'un kuramını uygulamak istiyor ve siyahları beyazlara karşı bir özgürlük savaşına çağırıyordu. Böylelikle ırk etkeninin işe karışması, Yeni Sol'u Marx'tan daha da uzaklaştırmış oldu.

Round House Konferansını düzenleyenlerden biri de, yeraltı çalışmaları yapan diplomasız pek çok genç okuyucunun gözünde bir 'guru' olan İskoçyalı psikiyatrist Dr. **R. D. Laing**'dir. Onun için, Sartre'ın öğrencisiydi demek doğru olacaktır. Sartre'ın egzistansiyalist psikoanalizini klinikte terapötik (iyileştirici) tedaviye uygulamıştır. Ayrıca Dr. David Cooper ile birlikte Sartre'ın son yazılarını, «Mantık ve Zor» diye anlamlı bir başlık altında kısaltarak İngilizceye çe-

virmıştır. Akıl açıcı ilâçları açıkça savunması sonucu da Yeni Sol ve «Psychedelic Hipy» akımının ideolojisi arasında bir bağ kurulmasını sağlamıştır.

Yeni Sol ve hipilik pek çok alanda birbirinin karşıtıdır. Hipiler, toplumdan kaçmanın, uzaklaşmanın doğruluğuna inanırlar. Yeni Sol ise toplumu devrimci eylemlerle değiştirmek gerektiğini savunur. Hipiler; büyük gürültüler çıkararak kendilerini sevgiye adanmış, zora karşı ve barışçı kişilerdir. Yeni Sol bu kavramları hor görür. Hipiler ilâçların yardımı ile ortaya çıkan sezgi yollu akla, Yeni Sol ise diyalektik mantığa dayanır. Görünürdeki bütün bu büyük ayrılıklara rağmen Yeni Sol ve hipiler, burjuvazi ve bolluk içindeki topluma, eskiye ve geleneklere karşı besledikleri olumsuz duygularda ve insan saflığı ve yöneticilerin kötülüğüne ilişkin bazı fantezilerde, birbirleriyle birleşirler. İşte Laing çoğu kez bu dağınık ve çapraşık fikirleri işler. «The Divided Self — Bölünen İnsan» adlı kitabında, Hegel ve Marx'tan çok uzaklaşmış da olsa, devrimizin genç okurlarına pek yakın gelen bir yabancılaştırma anlamı geliştirir.

Dr. David Martin, bu kitapta yer alan yazısında Laing'i ancak dinden çıkaracağımız kategorilerle anlayabileceğimizi yazıyor. Kitabımızda ele alınanların tümü için de aynı şey söylenebilir. Ben onları 'kuramcı' olarak tanımladım. Oysa dinsiz bir devrin çölünde, ateş ve kükürt soluyan birer 'peygamber' ya da 'vâiz' olarak görmek belki de daha doğru olurdu.

MAURICE CRANSTON

Che Guevara

KENNETH MINOGUE
(Londra İktisadi Bilimler Okulu
Siyasal Bilimler Başokutmanı)

BİR efsane çözümlmeye kalkışan kişinin herşeyden önce ele aldığı insanı, etrafında örülmüş masallardan ayırarak işe başlaması gerekir. Ernesto Guevara'nın hayatına ait yalın gerçekler şunlardır: 1928'de Arjantina'da doğmuş ve bir doktor olarak eğitim görmüştür. Bir süre avare bir hayat sürdürdükten sonra, bir önceki rejimi yıkarak başarıyla sonuçlanan bir gerilla kampanyasında Fidel Castro kuvvetlerine katılmıştır. Küba'nın liderlerinden olması nedeniyle uluslararası bir devlet adamı ününe ulaşmış, birkaç yıl da böyle yaşadıktan sonra Bolivya'da başka bir gerilla ayaklanmasına önderlik ederken 9 Ekim 1967'de vurularak öldürülmüştür.

Pek çok Arjantinli gibi Guevara da konuşmalarında sık sık 'che' sözcüğünü kullanırdı (Bu 'arkadaş', 'kardeş' ya da İspanyolcadaki 'hombre' anlamına yakındır). İşte bu nedenle de kendisine 'Che' takma adı verilmiştir. Uzun bir hazırlığı olan Che efsanesinin esas doğuşunu, aralarında Guevara'nın da bulunduğu

Fidel Castro ihtilâlcilerinin 1965 Aralık'ında Gramma adlı yattan yaptıkları çıkartma sıralarındaki birkaç güne rastlatmak doğru olacaktır. Örgütsüz gerillalar kendilerini birdenbire ateş altında bulmuşlar ve siper alabilmek için koşuşmaya başlamışlardı. Bu kampanyaya ait anılarında Guevara şöyle yazar:

«Ayağımın dibinde dolu bir ilâç torbası ve bir sandık cephane duruyordu. Çok ağır şeylerdi, her ikisini birden taşımam imkânsızdı. İlâçları bırakıp cep-hane sandığını aldım ve meydanı geçerek şekerkamışı tarlalarına doğru ilerledim.»

İki yıl sonra gerillalar, iradeleri çelikleşmiş ve fikirleri gelişmiş olarak Siera Maestra'dan inip Batista rejiminin kepazece çöküşü sonucu Küba'yı ele geçirdiler. Che Guevara artık ihtilâl ordusunun en yüksek rütbesine getirilmiş, binbaşı 'Commandante' olmuştu. Siyasî ve askerî liderlik uğruna doktorluğu, yaralıların iyileştirilmesini bırakmış, yeni yönetimin en gözde kişilerinden biri olarak ihtilâl hükûmetini daha da güçlendirecek çok sayıdaki idam kararlarına başkanlık etmeye başlamıştı.

9 Ocak 1959'da, zaferden tam onbeş gün sonra, Guevara, **Ernesto Che Guevara** adı altında Küba vatandaşlığına alındı. Millî Bankanın Genel Müdürü olarak kâğıt paraların üzerine sadece «Che» imzası atmakla yetindiğini görüyoruz.

Bundan sonraki birkaç yıl içinde Küba yönetiminin en tutulan sözcüsü olmuş ve kendi zamanından önceki başıbozuk Küba ekonomisinin Amerika Birleşik Devletleri'yle olan ilişkisinin değerlendirilmesinde kesin bir rol oynamıştır. Sonraları ise Guevara

hiç sebepsiz ortadan yok oluverir. Öldürüldüğü vs. gibi dedikodular çıkarsa da aslında Afrikada uzun bir geziye çıkmış olduğu anlaşılır. 1966 sonlarında onu Bolivya'da, tıpkı Küba'da olduğu gibi birtakım silahlı gerillaların başında görüyoruz. Öldüğünde artık insan ve efsane birbirine karışmış durumdadır. Guevara'yı inceleyebilmek için efsanenin en dışından işe başlamak gerekir.

II

CHE, resimleri — bere, saç sakal, perişan savaş elbiseleri, sigar, silah — dünyanın dört bucağındaki insanların, özellikle öğrencilerin evlerindeki duvarları süslemiş, yiğit bir gerilladır. Üç kıt'a kongresi — Güney Amerika, Asya ve Afrika'nın geri kalmış halkı adına — ona bütün bir yıl adamıştır. Amerikan emperyalizminin yeminli düşmanlarından olmasına rağmen, Hollywood hayatını yansıtan büyük çapta bir filim yapmış ve Guevara'yı oynamak görevi günümüzün en ünlü oyuncusu Omar Sharif'e verilmiştir. Ayrıca altmışların sonunda New York'ta sahnelenen ve prodüktörlerin aklına gelebilecek her türlü yasağı çiğneyen bir tiyatro oyununa yalnızca '**Che**' adı verilmekle yetinilmiştir. Guevara bir seks tanrısı olmadığına göre, adının bu şekilde kullanılışı efsanenin niteliğini pek güzel açıklamış olur. Che, yirminci yüzyıl dünyasında karşı gelinebilecek herşeye karşı gelmenin simgesiydi. Kendilerini '**protesto**' diye bilinen politikanın kuruluşuna adanmış bir öğrenci nüfusu arasın-

da Che efsanesi her derde deva, birleştirici bir ılık haline gelmiştir. Kurulu törelerin hiçe sayılması fikrini desteklemek ve yaymak bakımından, böyle bir efsane kahramanından daha etkili ve bireysel birşey düşünülemez. Ancak Che Guevara'nın kendi türündeki kişilere şaşılacak derecede benzer hareket etmiş olması, olayın tek anlaşılmaz noktasıdır. Bu derli yaygın bir  n sağlamasının belki de en güzel izahı, Simon Bolivar'dan bu yana Latin Amerika tarafından ihracat için imal edilen ilk efsane oluşundandır.

 nce Guevara edebiyatından tipik bir  rneği inceleyerek işe başlayalım ve Guevara'nın yazı ve konuşmalarını kapsayan çeşitli kitaplardan en çok okunanı «Venceremos» (1) u ve bunun başındaki geniş  ns z  ele alalım. Bu  ns z John Gerassi adında Amerikalı bir siyasal bilimadamı tarafından yazılmıştır. G evara'nın ölüm haberine karşı tepkiyi gösteren bir olayla başlar:

«..... Ondokuz yaşlarında bir genç yanıma yaklaştı. Gözlerinde yaşlar, göğsünde de 'Savaşmayalım, sevişelim' rozeti vardı. «Bu-na gerçekten inanmıyorsunuz değil mi?» diye sordu. «Yani, gerçekten ölmüş olamaz değil mi?»

Okuyucuya ileride karşılaşacağı yazı türü hakkında bir ipucu vermesi yönünden, bu dikkate değer bir bölümdür.

(1) John Gerassi, «Venceremos!» Ernesto Che Guevara'nın Sözleri ve Yazıları (Londra 1968). Kötü bir eviri ve efsaneye olan kesin bağlılığına rağmen Guevara'nın sözlerini kapsayan kitaplar arasında en iyisi ve en ilgincidir.

Katoliklik, Tanrının izniyle örnek hayatlar yaşamış insanların yaptıkları işleri anlatıp onlara nasıl davranılması gerektiğine değinerek sayısız «eren hayatları» yaratmıştır. Bu gibi hayat hikâyelerinde başkalarının, söz konusu kişiye karşı tutumları özellikle belirtilir. Böyle bölümlerin görevi, okuyucuların duygularını istenilen yöne sürmektir. Gerassi'nin de okuyucuya yön vermek istediği yer hemen göze çarpıyor:

«..... Onlar — tâ uzaklarda onun için yas tutan insanlar, — Che'nin bir ülkücü olduğunu, başkaları için, hiç tanımadığı kimseler, yoksullar, sömürülenler, yabancılaştırılanlar için, toplumda ancak birer araç olanlar, insana hiç değer vermeyen açgözlü, güçlü insanların araçları olduğunu — belki de iç güdüyle— hissedenler için yaşayan — ve işittikleri doğruysa— ölen bir kişi olduğunu biliyorlardı.» (1)

Burada Che'nin hayat hikâyesi, konuşma ve yazılarında sık sık kullandığı terimlerden (araç, açgözlü, değer vermek) yararlanarak anlatılıyor.

Bütün bu tip hayat hikâyelerinde olduğu gibi, yaratılan erenin kişiliği küçük hikâyelerin yardımıyla çocukluğuna kadar götürülüyor: «Che, hiç de iyi olmayan sağlığını, iradesi ve zekâsı ile örterdi. Vücutta zayıflığına rağmen, hiç kuşkusuz beraberinde gezip dolaştığı çocukların lideriydi.» Che'nin devrimcilikteki etkisinin de olgunluk çağından çok önce başladığını öğreniyoruz:

(1) John Gerassi, «Venceremos». Ernesto Che Guevara'nın Sözleri ve Yazıları. (Londra 1968) sf. 23.

«Ernesto oniki yaşında iken, Guevara ailesinin yaşadığı Arjantin'in Cordoba şehrindeki ışıklandırma ve elektrik santrali işçileri bütün bölgede greve geçmişlerdi. Elektrik şirketi grevi dağıtmak amacıyla insanlar tutmaya başladı. Che, sapanlı çetesini hemen örgütleyiverdi ve şehirdeki bütün sokak ışıklarını bir gecede kırıp parçalattı.» (1)

Zekâsı da vaktinden önce gelişmiştir. Bu konuda da okuyucuya yön vermek için yine başkalarının duygularından yararlandığını görüyoruz. Guevara'nın bir arkadaşı şöyle der: «Bir doktor olan babam, Che'nin daha oniki yaşına bile gelmeden Freud'u okuduğunu görünce şaşırıp kalmıştır.» (2) Ya da, «Teyzesi, Che'nin annesi olan kızkardeşini ziyaretlerini şöyle anlatıyor: Astımı vardı. Nefes alabilmeyi kolaylaştırmak için yere uzanmış, soluk soluğa çalıştığına çoğu kez rastlamışımdır. Hiç şikâyet etmezdi. Hastalığa bile meydan okuyordu sanki!» (3)

Bu gibi örnekleri çoğaltmak kolaylıkla mümkünse de faydasızlığını göz önünde tutarak kâhince bir söze ve düşmanlarının övgüsüne değinip iki özellik daha vermekle yetineceğiz. Meksiko'da iken Che'nin El Patojo adında biriyle birlikte turist fotoğrafı çekerek geçindiğini öğreniyoruz. Amerikalı turistler onları kovduğunda Che'nin şu karşılığı verdiği söylenir: «Şimdi buna güleceksiniz, ama bizim de günümüz ge-

(1) John Gerassi, «Venceremos». Ernesto Che Guevara'nın Sözleri ve Yazıları. (Londra 1968) sf. 23.

(2) Aynı kitap sf. 24.

(3) Aynı kitap sf. 30.

lecek!» ⁽¹⁾ Düşmanlarının övgüsü ise Küba Millî Bankası'nın Genel Müdürlüğünü yaptığı sıralarda, Amerikan İthalat ve İhracat Bankası Genel Müdürü Walter Sauer'den geliyor: **«Onunla konuşmak tıpkı herhangi bir bankacı ile konuşmak gibiydi. Şu farkla ki, orospu çocuğu katı bir Marksçıydı.»** ⁽²⁾

Bu tip eserler gözönüne getirilirse, Gerassi'nin yazmış olduğu Che'nin hayatı tam anlamıyla törelere uygundur ve efsanenin uyandırdığı tepkiye yön vermek bakımından da son derece faydalıdır. Prof. Peter Wolsey de bir kitabında şöyle yazıyor: **«Uzun vadeli düşünülecek olursa, Guevara'nın ölümü bile sembolik olumlu bir değer taşır. Tabii, başarıya ulaşamamıştı. Ama İsa da başarıya ulaşmadan öldürüldü. Buna rağmen Hristiyanlık zamanla büyük önem kazandı.»** ⁽³⁾ Che'yi biri ile karşılaştırmak gerektiğinde de yanına ancak en iyi, en üstün olanlar alındığı görülüyor. Ayrıca Che efsanesinin yabancı taraftarlarca da desteklenip yayıldığı bir gerçektir. Ancak bunun kökünü başka yerde aramak gerekir. Che tapınağı Küba'daki iç propagandanın sağlam bir parçasıdır ve gene Küba'nın dış politikasında önemli bir unsur haline gelmiştir. Fidel, yaşayan bir politikacının ancak ölen bir politikacıyı överkenki eşsiz coşkunluğuyla, **«O, bize bir örnek bıraktı. Halkımız kendine hep Che'yi örnek alacaktır»** der.

(1) John Gerassi, «Venceremos». Ernesto Che Guevara'nın Sözleri ve Yazıları. (Londra 1968) sf. 37.

(2) Aynı kitap sf. 42.

(3) «Revolutionary Theory - Devrimci Teori»: Regis Debray ve Che Guevara, Leo ve Paul Sweezy, Regis Debray ve Latin Amerika Devrimi (New York 1968), sf. 137.

Che Guevara'nın örnek hayatı, öğüt verme havasına girdikleri her devirde (Yıllık şeker üretiminin gereken seviyeye erişememesi nedeniyle bu öğüt devreleri son yıllarda çok sıklaşmıştır.) Küba politikacılarında sık sık tekrarlanan bir konu haline gelmiştir. Halka, kahramanın ölüm haberini verirken Fidel şöyle demiştir:

«Che, yalnız bizim halkımız için değil, bütün Latin Amerika halkı için bir insanlık örneği olmuştur. O, devrimci stoacılığın, devrimci esirgemezliğin, devrimci savaşçılığın ve bir devrimcinin iş anlayışının en üstün ifadesidir..» (¹)

Bu cümleler, aynı türde pek çok söz ve yazıdan küçük bir parçadır.

Akademik bir kişinin, başkalarının yalın inancını kuşkusuz karşılaması her zaman zor olmuştur. Efsane-nin çeşnisini belirtmek için de yeterli örnekler verildiğinden artık başka ve daha ilginç bir soruna değineceğiz: Che'nin yaratılışında, bizzat Ernesto ne derece bir rol oynamıştır ve o istemeksizin buna başkalarının ne derecede katkısı olmuştur? Kendi efsanesinin yaratılışıyla erenin hiçbir ilişkisi olmadığını söylemek, eren hayatlarının anlatılışında, tabii, vazgeçilemez bir üsluptur. Gerassi de bize şöyle diyor:

«Hep dimdik, ve genellikle ağzında Monte Cristo No. 4 bir sigarla dolaşan Che, mümkün mertebe genel ilgiyi üzerine toplamaktan kaçınır ve ancak Fidel'in zoru ile toplumda söylev verirdi.» (²)

(¹) Bolivya Anılarının resmî baskısına Fidel'in yazdığı önsöz.

(²) Gerassi, sf. 41.

İlk bakışta bu sözler gerçeklere uygunmuş gibi görünür. İncelemekte olduğumuz en azından propaganda amacı ile uydurulmamış, gerçek bir efsaneymiş gibi gelir bizlere. Oysa, bu arada elbette yalancı propaganda gereçleri de bulunmaktadır. İleride de göreceğimiz gibi, devrimlerden sonraki yönetimlerin halktan uzaklaşmış, baskıcı örgütler olmaktan çıktığı ve liderlerinin de yalnızca kitlenin en içten duygularını dile getiren kişiler olduğu, devrimci inançların ana ilkesidir. Bu düşünce türünün pekiştirilmesi amacıyla, Küba gazeteleri sık sık Che ya da Fidel'in şekerkamışı tarlalarında çalışırken çekilmiş fotoğraflarını yayınlamışlardır ⁽¹⁾. Küba yönetimi, üretim propagandası için Che'nin fotoğraflarından fazlası ile yararlanmıştır. Buna ek olarak Che efsanesinin gelişmesinde Ernesto'nun da etkilerde bulunduğunu görüyoruz. Halkın önder olarak Fideli tanımasına rağmen, devrimin gerçek beyninin Che olduğu (Hollywood'da çevrilen hayatı ile ilgili filmde bu nokta gülünç derecede abartılmıştır) kanısının meydana gelmesinden Ernesto sorumludur. Bir kez, Simone de Beauvoir'a (söylenilenlere ondan daha çok inanmaya hazır birini bulmak da zor olurdu), çetrefil bir ekonomik sorunu Fidel'e anlatabilmek için saatlar harcadığını; oysa, Fidel'in bunu ertesi gün yarım saatlık bir televizyon programında halka başarıyla aktarıverdiğini söylemiştir ⁽²⁾.

Efsaneleri besleyen insan hayatlarıdır. Gerçekte efsaneler yalındır ve tek bir tutkunun baskısı altına

(1) Ekim 12, 1969 tarihli Gramma (Havana) anı sayısı.

(2) Theodore Draper, «Castro Devrimi: Efsane ve Gerçekler» (Londra 1962) sf. 91.

girmiş, ölünceye kadar o tutkunun hizmetinde dünyadaki engelleri yenen kişilerle ilgilidir. Che'nin tutkusunu, devrim yapmak ve zulmedenleri yok etmektir. Çetin ve zorlu bir hayat yaşamış, ölümüne yolaçan engelle karşılaşınca dek de akıl almaz engeller aşmıştır. Gerçekler, her zaman için bu gibi efsanelerden daha karışıktır ve köklerine inilmesi kesinlikle daha zordur. Guevara konusunda ise, elimizde büyük sayıda başkalarının sözleri ve daha da önemlisi kendi yazı ve anıları bulunmaktadır.

III

CHE, hem eylem, hem de teorilerinde bir Marksçı idi. Bu yöndeki ünü kendisini, Bernstein, Kautsky, Lenin, Rosa Luxemburg, Tito, Ho Chi Ming ve Mao Tse - Tung ile aynı çizgiye getirecek niteliktedir. Söz konusu önderlerden çoğu eylem ve teoriyi birleştirmiş kişilerse de, tümü için eylem, teorinin üstünde bir yer tutmuştur. İşte Che de bunlardan biridir.

Marksçılığı ne nitelikte idi? Buna karşılık verebilmek için, Marksizmin varolduğu ilk yıldaki gelişmeyi incelemek gerekir. Mikhail Bakunin gibi romantik bir anarşistin ve Louis Blangui gibi profesyonel bir devrimcinin tutumlarına tam karşıt olması nedeniyle, ondokuzuncu yüzyıl Marksizmi belirli bazı düşünceleri savunmak zorunluğundaydı. Marksizm insanın kendi başına devrim yapamayacağını anlamıştı. Bu gerçeği anladığını da devrimi yapacak proleterya örgütünü kurmak için büyük çapta hazırlayıcı çalışmalar yapılması gerektiğini ileri sürerek belirtti. Devrim yapmak çalışmalarındaki ‘elverişlilikleri’ o denli

ileri götürdü, o derece incelikle işledi ki, sonunda **'tarihsel maddecilik'** adı ile bilinen ünlü tarih felsefesi meydana çıktı. Her toplum, çoğu kez içindekiler bile farkında olmadan, durmadan kendini oluşturan bir **'karşıtlıklar'** mayası olarak görülüyordu.

Marx bu tür düşüncüyü, bütün imkânları geliştirilmeden hiçbir toplumun devrimle geliştirilemeyeceği sonucuna kadar vardırırdı. Sözceliği, kapitalizmin yapısında bulunan bütün unsurlar deneninceye kadar birçok aşamalar geçilecek ve öyle bir noktaya gelinecekti ki, devrim o zaman doğal bir olay olacaktı. Nitekim protestan reformcular ve Kuzey Avrupa taccirleri, devrimle toplum değişmesine ilişkin bir kuramları olmamasına ve bilinçlerinde çok başka düşünceler bulunmasına rağmen, feodal toplumu yıkmayı başaramışlardı. Marksizmin bu çeşit yorumunda, bilinçli bir devrim yapılmasına pek az yer verildiği açık seçiktir. Bütün imkânların denendiği noktaya varılmadan önce yapılacak devrim, ya başarısızlığa uğrayacak ya da ortaya korkunç bir canavarın çıkmasına yolaçacaktı. O noktaya varıldıktan sonra da, karşı koyma cılızlaşacak ve böylelikle devrim hem çok çabuk, hem de hemen hemen hiç acısız oluşacaktı.

İşte Marksizmi devrinin en önemli sosyalizm türü yapan bu çeşit yorumudur. Bu temel üzerinden de, ondokuzuncu yüzyıl Marksçıları devrimin ilk olarak endüstride ilerlemiş memleketlerden geleceğini umarlar. Sözü edilen kuramı yıkmak, Lenin gibi aklına koyduğunu yapan birini gerektiriyordu. Kapitalizmin neden sanıldığından da uzun yaşadığını açıklayan bir emperyalizm kuramı ve Çarlık Rusyasında gerekli ol-

duğuna inandığı devrimci örgütü kurabilmek için de proleterya öncü olacak bir parti kuramı ileri sürerek, gerçekte Marksizmde önemli değişiklikler yaptı. Oysa yirminci yüzyılda kapitalizm, Rusya'da pek az gelişmişti. 1917'de Finlandiya merkezindeki taraftarlarına, hemen direkt bir proleterya devrimi için çalışmaya başlamalarını emretti. Marksizmin ilk gerçek yetenekli revizyoncusu Lenin'dir ve ondan sonraki Marksizm tarihi, kurama patronluk eden kişilerin tarihi olmuştur. Mao Tse-tung, Stalin'in katı öğütlerine karşı gelmiş ve köylüler arasında başarılı bir devrim yapmıştır. Fidel Castro'nun Küba'da Che ile birlikte yaptığı devrim o denli mahallî şartların elverişliliğine dayanmıştır ki, Marksçı kuramla bağdaştırılması ancak birkaç yıl sonra ve ekonomik zorunluklar baskısı ile olmuştur.

Nicedir Stalinci öğretinin '**doğru düşünce çizgisi**' konusundaki duvarlarla çevrili Marksçıların kendileri bile 1960'larda artık gerçeğin sandıkları gibi olmadığını anlamaya başlamışlardı. Marksizm bir doğma değil, yöntemdir, diyorlardı. Bunu açıklamak için de, ilk yapıtların çoğunda belirli bir şekilde yer alan ve son yapıtların bazılarında da rastlanabilen romantik unsura başvuruyorlardı. Bu yapıtlarda, modern insan hayatının neden bu denli yoksullaştığını açıklamak için yabancılaşma fikrini geliştiren, çağdaş kapitalist toplumun ahlaksal eleştiricisi bir Marx görüyoruz. Yirminci yüzyıl ortalarının yeni Marksizmi, Marx'ın bir yüzyıl önce yoğurduğu moda pozitivizmi bir yana atmıştır. Marksizmi artık bilgisel bir toplumculuk olduğu için üstün görmez. Tam tersine, Marksizmin umuda yönelen unsurlarını, kapitalizmin korkunç-

luklarına uzun süredir beklenen sonu getirecek devrim isteğini alevleyen unsurlarını destekler. Eski Marx'tan geri kalan yalnız dünyadaki bütün kötülüklerin tek bir sistemi oluşturduğu ve hangi şartlar altında olursa olsun her insanın devrim için savaşması gerektiği fikirleridir. İşte Che'nin Marksizmi bu son şekildedir.

Buna rağmen Che, Marksizmin başlangıcındaki romantik ve bilgisel unsur birliğini geri getirmek ister ve bunu ancak vahşî ve aceleci olarak nitelendirebileceğimiz bir yalınlıkla yapar:

«O denli açık, o denli insan bilgisinin parçası olmuş gerçekler vardır ki, artık bunların tartışılması faydasızdır. Yeni kavramları gerçekler meydana getirdiğine göre; bu yeni kavramlar zaman aşımına uğrattıkları eski kavramlarda bulunan gerçek payından kesinlikle sıyrılamayacaklardır, diye düşünecek olursak, insanoğlunun Marksçı olması, fizikte Newtoncu, biyolojide Pasteurcü olması kadar doğaldır. Marx'ın değeri, toplumsal düşünce tarihinde birdenbire nitelik yönünden bir değişiklik yapmış olmasındadır. Tarihi yorumlar, dinamizmini bilinçlendirir, geleceği önceden haber verir ve yalnız haber vermekle kalmaz (bu onun bilgisel sorumluluğunu doyurmaya yetmiş olmalıdır) ortaya bir de devrimci kavram atar (bence en önemlisi): Dünya yalnızca yorumlanmalı, değiştirilmelidir de! İnsan çevresinin kölesi, aracı olmaktan çıkıp kendi kaderinin

yapıcısı haline getirir kendini. Biz kendi kav-galarımızı başlatan eylem devrimcileri, bil-gin Marx'ın önceden sezdiği kuralları yerine getiririz sadece.» (1)

Bu bölümden de anladığımız gibi, Marksizm ya-samın en tabii gereği olarak görülüyor. Che'nin anla-yışına göre, normal bir insan elindeki taşı bıraktığın-da yukarı değil de aşağı düşeceğini nasıl kesinlikle bilirse, uyanık bir devrimci de sömürü dolu bir dünya-da yaşadığını o denli iyi bilir. Devrimci uğraş onun için yürümek ve konuşmak kadar doğaldır ve yürüyüp konuştukça da Marx ideolojisinin kurallarına uyan pek çok şeylere rastlar dünyada. İşte burada —kuramın eylemle ilişkisi olan bu alanda— Küba devrimi Mark-sizme çok büyük katkılarda bulunmuştur. Bunun so-nucunda da Stalin'in donmuş orta çağlarını bir tür bi-reysel bir rönesans izlemiştir. Bu, Marksizme Fidel ve Che'nin katkısıdır ve Regis Debray'nin yazılarında tam bir olgunluğa ulaşır. Eylemin teoriye olan üstün-lüğünün yeni bir yorumu da denilebilir buna. Latin Amerika'da eskiden beri katı Marksçılar vardı, yalnız bunlar bir devrim yapmayı başaramamışlardır. Öte yandan devrim yapmayı başaran kişiler ancak devrim-den sonra katı Marksçı olmuşlardır. İşte Küba harekâ-tının resmî yorumu budur ve bu yorumdan ötürü de (en akla yakın neden olarak gösterilir) (2) Castro, Latin Amerika'daki gerilla eylemlerini desteklemiş, fakat bu memleketlerdeki komünist partilerini es

(1) Gerassi, sf. 184.

(2) D. Bruce Jacks, «Castro, Kremlin ve Latin Amerika» (Balti-mor 1969), sf. 131.

geçmiştir. Bu arada, Sovyetler Birliği'ne yaranmak amacıyla doğru çizgiden hiç şaşmadığını savunmaktan da geri kalmamıştır tabii.

Che'nin Marksizmi, kendisi ile ilgili her şey gibi somut ve işlektir.

Tarih devirleri ve sınıf ilişkileri analizine pek az değinilir. Ana konu gerilladır. Kuram haline döküldüğünde, gerilla 'foco' düşüncesini; yani, küçük bir gerilla takımının Sierra'larda bir çekim yuvası kurup kapitalist ya da neo-sömürgeci rejimi dize getirmesi demek olan '**devrimci patlama eylemi**'ni işler. Debray'nin geliştirdiği bu kuramda, 'foco'nun askerî ve politik bir bileşim olarak düşünülmesi gerekir. Bundan böyle komiser, askerın yanında öğretinin arılığını korumak için savaşmayacaktır. Çünkü asker ve komiser eylem yolu ile birbirinin içinde erimiştir ve kentli komünistin kitaplardan soyut olarak elde ettiğini, gerilla deneyinin ateşi içinde öğrenecektir.

Marksizmin bu tür gelişmesi, Marksizm tarihine değer veren herkesi üzecek çabuklukla bir problem halini almaktadır. Marksizm, çoğunlukla ona karşı gelen Marksçılar —kitabı ne zaman bir yana atıp da kendi politik kararları ile eyleme geçmek gerektiğini bilen kişiler— tarafından geliştirilmektedir. Ayrıca bu gibi olaylara o denli sık rastlanmaktadır ki —gördüğümüz gibi—, bu tür anlayış artık Marksizme resmen yerleşmiştir, denilebilir. Yirminci yüzyılın çok merkezli komünist dünyasında, '**doğru çizgi**' mekanizması ile bütün katılık kavramı zayıflamaktadır. Kuram ve eylem birliğindeki çatlamaları gidermek isteyenler, her yeni çatlamada, birliği geri getirmek için yeni bir arzuya kapılmaktadırlar. Bunun sonucunda da her

değişikliği, yeni deneyin dersini öğretmek amacıyla yapılan bir kuram geliştirilmesi izlemektedir.

Ruslar, Çinliler, Yugoslavlar ve Kübalılar hep aynı şeyi yapmışlardır. Bunda tümevarımcı bir mantık güdülür hiç kuşkusuz. Başarılı deneyin en göze çarpan gerçekleri, soyut terimlerle yer değiştirir ve bundan bir kuram elde edilir. Castro ve gerillalarının Doğu Küba'ya yaptıkları başarılı çıkarma, yaşamlarını sürdürebilmek için giriştikleri zorlu ama başarılı savaş ve sonuçta Batista rejiminin yıkılması, 'foco' kuramını doğurmuştur. Yani, bu kişilerin Marksçı kuramı pek de bilmeyen devrimciler oluşu ve toplum düzenini değiştirmek isteğiyle yanıp tutuştukları gerçekleri, gerillacı şartlar çerçevesinde askerî ve politik savaşın birbiriyle tekvücut haline geldiği tezini ortaya çıkarmıştır.

Daha önce de söylediğimiz gibi, bu, tümevarımcı bir tartışma türüdür ve tümevarımcı tartışmalar yıkıcı eleştirilerle karşılaşır. Eleştiriciler sorarlar: Tümevarımcı mantıkçılar neden **bu** gerçek dizisini seçmişlerdir ve neden bu gerçek serisinden **bu** genel ilkelere varmışlardır? Bütün mantık deneyleri çapraşıktır ve büyük sayıda gerçek ve ilke meydana getirecek niteliktedir. Böylece tümevarımcı mantıkçı sonuca varmak için yaptıklarını anlatırken, onu o sonucu seçmeye —keşfetmeyip seçmiştir belki de— iten kesin ilkeyi açıklamamış olabilir. İşte bu zorluktan ötürü de eylemden ders alma çabaları çoğu kez bozguna uğrar. Politika, askerlik ve hatta ideoloji tarihleri yanlış dersleri öğrenip sonradan karşılaştıkları gerçeklere şaşıp kalan insanlarla doludur.

Küba denemesi, Latin Amerika'nın özel şartlarına

uymaması nedeniyle Marksizmin büyük bir kısmını önemsemeyerek işe başlamıştır. Marksizmde ve özellikle Marx'da, gerektiğinde kurulu ilkelerin değiştirilebilmesi amacıyla bazı yetkiler tanındığı bir gerçektir. Fakat kuram ve eyleme aynı ağırlığı vermek konusundaki ideolojik tutku, Latin Amerika'nın şartlarına uyacak biçimde değiştirilmiş bir ideolojinin doğmasına yolaçmıştır. Bu değişiklik, dayandığı gerekçeyle eleştirilebilir: Latin Amerika bu denli genel bir kuramın kapsayacağı kadar homogen midir? Latin Amerika'da her bölgenin ya da her memleketin kendine özgü şartları bulunduğunu düşünmek daha doğru olmaz mı? Latin Amerika'ya uygun bir Marksizm kurmak için büyük çalışmalar yapan Che'nin düşünce silsilesini bu kadar uzaklara götürmediği anlaşıyor. Bu iş, onun kaderinden ders alan başka Marksçılara düşmüştür.

Bu noktada, Che'nin Marksizmini anlayabilmek için Bolivya denemesini incelememiz gerekiyor. Bolivya, Güney Amerika'nın coğrafî kalbinde küçük ve oldukça az gelişmiş bir ülkedir. Bütün kıtanın devrim yoluyla özgürleşmesini isteyen Che'ye, Bolivya'nın çekici gelişinin ilk nedeni de, sanırız, bu jeopolitik gerçektir. Yönetim, Güney Amerika'da rastlanan bir çokları gibi kendine devrimci diyorsa da, Che'nin görüşüyle devrimci olmaktan çok uzaktı. Küçük ve kötü donanmış ordusu, 1930'da kendinden de küçük ve ilkel bir devlet olan Paraguay ile yaptığı savaşta yenilmiş ve vahşice hırpalanmıştı. Büyük ormanları ve bol bol köylüsü vardı. Ekonomisi kalay madenine dayanıyordu ve madenciler arasında sık sık ayaklanmalar ve kargaşalar çıkmaktaydı.

Bu şartları sağlam bir kafayla inceleyen herhan-

gi bir kişinin, Bolivya'da devrimci eyleme kalay madenlerinden başlanacağını anlaması işten bile değildir. Oysa, şimdi anlıyoruz, Che, Bolivya'ya bakarken yalnızca Küba'yı görüyordu. Vahşî ve yaşanması güç topraklarında Sierra Maestra'yı, Cumhurbaşkanı Barrientos'da ise Batista'yı buluyordu. Che'nin Bolivya'da yaptıkları, Fidel'in Küba'da yaptıklarının bir kopyası gibidir. Onun Fidel'in çok üstünde kuramcı bir yaratık olduğunu düşünürsek, kendi kuramına kurban gidişi pek ilginçtir. Herhalde Küba'yı, yalnızca Latin Amerika'nın diğer bölgelerinde de tekrarlanabilecek bir eylem türünün ilk örneği olarak görüyordu. Tarih-te gördüğümüz pek çokları gibi deneyle öğrenmiş ve yanlış öğrenmişti. Çünkü Bolivya, Küba gibi değildi. Küba'nın binlerce özelliğinden hiç biri bu memleket-te yoktu. Kentlerdeki radikal örgütler, Batista yönetiminin zayıflığı ve belki de en önemlisi, Fidel gibi güçlü, açıksözlü, sezgi yeteneği olan ve tümüyle yerli bir lider eksikliği vardı burada.

Uluslararası bir anlayışla işe girişen Che'nin Bolivyalı bir lider olmadan da Bolivya'da devrim yapılabileceğine inandığı açık seçiktir. Ortada ciddi bir aday olmadığına göre, böyle düşünmekte de haklıdır. Bu önüne geçilemez aksaklık bir yana, Fidel ve Che'nin Bolivya'daki bölgesel duyarlıklara da şaşılacak derecede ilgisiz kaldıklarını görüyoruz. Köylülerin sevgisini kazanamamışlar, bölgesel Komünist Partisi'ni uzaklaştırmışlar, seçili Kübalı savaşçıların yanında çarpışmak üzere de ancak birkaç etkili Bolivyalı bulabilmişlerdi. (1)

(1) Özellikle bak: •The Complete Bolivian Diaries of Che Gue-

Böylece Che bu yönde Marksçı bir kuramcıya açık bütün deneme alanlarını denemişti. Bir devrim yapabilmek için kuramı ezmiş geçmiş, yaptığı devrime uyabilecek şekilde kuramı değiştirmiş ve sonra da kendi eylemleriyle kuramının yetersizliğini ortaya koymuştu. Bu uzun yolculuğun özenilecek bir yanı yoktur ve sık sık tekrarlanacak türden olmadığı da su götürmez bir gerçektir.

Yine de insan serüvenleri ve ideoloji kavramlarının aynı şeyler olmadığını unutmamak gerekir. Eylem dünyasında korkunç sonuçlar doğuran olaylar, bir ideolojinin sürekli *ceteris paribus* ögesi olabilir. Bu ögenin ustaca kullanılışı ise o kuramın çürütülmesini önler. İşte biz de bu nedenle sonucumuzu iki şekilde niteleneceğiz: İlkönce, Che'nin Bolivya'daki yenilgisi 'foco' kuramını çürütmeyebilir de diye düşüneceğiz. Bu yıkıma belki de şanssızlıklar ve kötü yapılmış hazırlıklar yolaçmıştır. Daha da önemlisi yenilgide, Che'nin yazıları ve söylevlerinde sık sık söz konusu ettiği yiğitlik niteliğinin fazlasıyla bulunmasıdır. Bolivya olayı bir yere kadar Che Marksizminin belirli bir bölümünü çürütmüşse de, diğer bir bölümünün—eylemci devrimcilerin pek ilgilenmediği fakat efsanenin yayılmasında büyük önem taşıyan bölümünün—aydınlanmasına yaramıştır. Guevara'nın Marksçılığındaki bu bölümün konusu 'yeni insan'dır.

Yazdıkları arasında en çok ün kazanan «Küba'da

vara and other captured documents - «Che Guevara'nın Tüm Bolivya Anıları ve ele geçen diğer belgeler» Daniel James, (Londra 1968). Bu kitabın hem uzun hem de derinliğine yazılmış bir önsözü vardır.

İnsan ve Toplumculuk» adlı kitapçık, Che'nin söz konusu uğraşına güzel bir örnektir. Kitap, kabaca harekâtın ülküleri diyebileceğimiz konuları kapsar. Ana ülkü, yeni bir insanın yaratılışıdır. Kaçınılmaz geleceğin bu kişisi, yirminci yüzyılın bilinen Marksçı yorumu üzerine çizilmiştir. İnsanın sekiz saatlık iş döneminde bir tür öldüğünü öğreniriz burada. Çevresince kararlaştırılmış durumundan ötürü çektiği (sanılan) acıları sanatta yaratıcılık yoluyla ifade edebilmek imkânı bile, sanat uyarıcı ve suçlayıcı bir silah (') (Che'ye göre, gerçek sanat böyledir) haline gelir korkusuyla, tekelci kapitalistler tarafından ideolojik şartlandırma yöntemiyle kısıtlanmıştır.

İnsan sömürülmektedir ve bunun sonucu, çoğu kez kendi bile farkına varmadan, ahlâksal yapısı küçülür. Dikkati (tekelci kapitalist ajanlar tarafından) sözgelişi Rockefeller'in başarısına çekilip bu tür dev bir servetin tek kişi elinde toplanmasını sağlayan çirkin gerçeklerden uzaklaştırılır. Bu, tumturaklı söz söyleme sanatı türünden bir belge olduğundan, mantık yönündeki yetersizliğine değinmeyeceğiz. Che, devrinde yaşayan bütün benzerleri gibi insanoğlunun içinde yaşadığı çevre tarafından şartlandırıldığına ve bu şartlandırılmadan sıyrılıp özgürlüğe kavuşması için tek yolun da devrimci Marksçılığı kabul etmek olduğuna kesinlikle inananlardandı. Bunun '**şartlandırılma**' kavramının iki anlamı üzerine kurulmuş bir yanıltmaca olduğu açıktır. Çünkü insanların kendilerini sıyrabilecekleri şartlanmalar, '**şartlanma**' değildir. Burada anlatılmak istenen, alışkanlığın yolunda düşüncesizce

(') Gerassi, sf. 547.

ilerlemekle daha bilinçli ve kendini tartarak hareket etmek arasında sağduyu ile yapılacak ayırmadır. Sonuncusu genellikle rasgele yaptığımız bir ayırmadır. Oysa Marksçı ideolojiye döküldüğünde, değişik sözlerle süslenip toplumsal gerekirciliğin pseudo-bilimi halini alır. Bu konuda Che'nin söyledikleri, bütün diğer Marksçı inanç yazarlarından pek az farklıdır. Onu başkalarından ayıran, karşıtın öbür ucuna, bugünkü kapitalist dünyadaki ruhça sakat insanların yerini alacak yeni insana olan koyu inancıdır.

Genellikle erdemli sayılan törel sözcüklerin önüne 'devrimci' sözcüğünün konulması gibi kolay bir yol seçildiğinden, tanımlama çoğu kez eksiktir. Zaman zaman sözler birbirini tutmaz ve Che'nin bizleri, devrimci amaçlar için devrimci bir bağlılıkla devrimci bir uğraşa kışkırttığını görürüz. Sonunda yeni insan devrimciliğin en üstün örneğinden başka hiçbir şey değildir:

«Toplumsal yapının gerektirdiği özel şartlara uygun ve toplum oluşturulurken içine sokuşturulan burjuva demokrasisinin basmakalıp kavramlarından kesinlikle uzak, yönetim ve tüm toplumun birliğini hiç kuşursuz belirtecek yeni birşey arıyoruz..... En üstün devrimci istek, insanı alyenasyon'dan (yabancılaşma, soysuzlaşma) kurtulmuş, özgürleşmiş görebilmektir.» (1)

Bu özgürlük iki ana yolda tanımlanır. Birincisi, yeni insanın çok gelişmiş bir toplum bilincine sahip olmasıdır. Bu, insan düşüncesinden özel istekler sını-

(1) Gerassi, sf. 544.

fının yok olması anlamına getirilir. Oysa, asıl yapılmak istenilen, yeni insanın toplum gerçekleri konusunda Che ve öbür devrimci liderlerin inandıklarına inanmasını sağlamaktır. Yani, Che'nin Marksçı dünya yorumunu kabul etmek ve etmemek arasındaki ayrılık, toplumsal bilince sahip olmak ya da şartlandırılmış durumda her şeyden habersiz kalmak arasındaki ayrıcalık haline getirilmiştir. Başka bir deyimle toplumsal bilinç öğretisi, toplum hayatının belirli bir yorumunu konu üzerinde tek düşünce biçimiymiş gibi ileri sürmek amacıyla dogmatik bir araç olarak kullanılmıştır.

Öyleyse yeni insan, ant içmiş bir komünist olmalıdır. Kendini, toplumun kurulmasına ilişkin toplumsal amaca doğru yapılacak çalışmalara adanması da şarttır. Che, geri kalmış bir ülke için konuştuğuna göre, toplumu kurmak işi gerçekte tek bir konuyu, ekonomik yönden kendine yeterliği kapsar. Bundan başka neleri kapsayabileceği konusuna pek az değinilmiştir. Bu devrimci çalışmanın bütün kitaba can verecek kadar güçlü bir bölümü olduğu da unutulmamalıdır:

«Gülünç düşmek pahasına da olsa şunu söylemek isterim; gerçek bir devrimciye yol gösteren içindeki güçlü sevgi duygularıdır. Bu nitelikten yoksun gerçek bir devrimci düşünülemez. Liderlerin en büyük dramı da budur işte! Duygulu, coşkun bir ruhu, yürekli bir zihinle birleştirmeleri ve gözlerini bile kırpmadan acı kararlar vermeleri gerekir onların. Öncü devrimcilerimizin, insanlara duydukları sevgiyi en kutsal amaçların

ölküsü haline getirmeleri ve bu iki duyguyu bölünemez bir bütün olarak yoğurmaları şarttır. Yaşayan insanlara karşı duydukları sevgiyi, somut eylemlere, hareket unsurlarına, örnek davranışlara çevirmek için Tanrı'nın günü uğraşmalıdırlar.» (1)

Yeni insanın üstün tutkusu sevgidir. Bu, «insan tabiatındaki küçüklüklerin giderilmesini gerektirir.» (2) Bu tür sevgi, çağdaş şartların yarattığı sevgiden çok daha üstün ve çok daha sürekli olacaktır: «Yalnız yiğitlik gerektiren günlerde değil, hayatın her anında geçerli bir esirgemezlik isteği olmalıdır.» (3) «Bizi çevreleyen insan kitlesine karşı her zaman düşünceli davranmalıyız.» (4)

Yukardaki bölümlerde verilen konuşmaları överken, Che'nin editörü Gerassi şöyle yazıyor: «Dogmatik, resmî direktiflere bağlı, yaratıcılıktan, bireysellikten yoksun (evet, Che her zaman bireyselliği desteklemiştir) oldukları için, Che yumuşak bir dille Küba'nın komünist gençliğini eleştiriyor ve neler yapmaları gerektiğini hoş ve duygulu bir türde anlatıyor.» (5)

O halde Che'nin yeni insana verdiği önem, her şeyden önce bireyselliğe, ama devrimizdekinden değişik ve eksiksiz bir bireyselliğe olan ilgisini gösterir. Efsaneleşmesine —yaşantısındaki diğer özelliklerle

(1) Gerassi, sf. 551.

(2) " " 312.

(3) " " 311.

(4) "

(5) " " 9.

rin tersine— Marksçılık anlayışının katkısı bu alandadır. Çoğu kez komünizm insan zihninde, ruhsuz bir kollektivizm, uzak ve soyut bir amaca yöneltilmiş bi-tip tükenmek bilmeyen bir iş silsilesi kavramı uyan-dırır. Kapitalizmi çekici yapan unsurların başında bireyselliğe verdiği önem gelmektedir. Che, Marksçılığının bu denli bireysellik üzerinde durması da, kapitalizme kendi silahıyla karşı gelmek demektir.

Gariptir, Che en çok bu tür konuşmalarında eski-ye bağlı hristiyan vâizleri andırır. Bu yönde onu, geçmişte verilen din öğütlerinde çoğu kez önemsenmeyen toplumsal gerçekleri titizlikle inceleyen ve onları eski ahlâk ülküleriyle birleştirmeye uğraşan biri olarak tanımlayabiliriz. Che'de bu tema, şair ruhlu bir kişinin sevimli sözler söyleyebilme sanatı olarak nitelenemez. Çünkü Che yönetimi süresince kapitalizmdeki maddeyle ilgili güdülere karşı çok güçlü ve sürekli bir düşmanlık göstermiştir. Bu tür güdülerin insanları birbirinden kopardığına ve daha çok çalınmanın tek toplumcu nedeni olan toplumcu çabanın gelişmesini önlediğine inandığı bilinen bir gerçektir.

Yine de Che'nin bireyselliğe olan bağlılığını gö-ründüğü gibi kabul etmezden önce, iki niteliği incelememiz gerekiyor. Bunlardan birincisi, şu soru sorulduğunda hemen ortaya çıkar: Che, gerçekte 'bireysellik' ile neyi anlatmak istemiştir? «Özgürlük Üzeri-ne.» adlı deneyinde John Stuart Mill; bireyselliğin klasik tanımlamasını yapmış ve her insanın kendine özgü izleyeceği bir yol, yapılacak işleri ve düşünülecek düşünceleri vardır, demiştir. Che'nin kapitalist, Mill'in de liberal olarak adlandırdıkları toplumlarda

Millî yasaların ve yönetim örgütlerinin bu bireysel imkânları en iyi geliştirecek biçimde hazırlanması gerektiğini söyler. Oysa, aşağıdaki bölümü okuduktan sonra Che'nin Stuart Mili ile hiç de aynı düşüncede olmadığı anlaşılır:

«Ve işte böylece ilerliyoruz. Bu uçsuz bucaksız sütunun başında Fidel var — bunu söylemekten ne korkuyor, ne de utanıyoruz—. Arkasından, Parti'nin en gözde kadrosu geliyor. Hemen onların ardında — ve o denli yakınlarındaki güçlerini duymamak elde değil — bir bütün olarak halk geliyor. Ortak bir amaca doğru ilerleyen kişilerden kurulu somut bir gövde! Ne yapılması gerektiği bilincine varmış bireyler, ihtiyaçlar bölgesinden çıkıp özgürlük bölgesine girebilmek için savaşıyor insanlar!» (1)

Burada söz konusu edilen bireysellik, tıpkı aynı kalıptan çıkmış, aynı fırında pişmiş bir tepsi kurabiyesinin bireyselliğini andırıyor. Her biri öbüründen ayrı ama esasta aynı malzemeden yapılmış, aynı 'ne yapılması gerektiğinin' bilincine ermiş bireyler. Bu düşünce silsilesini daha da ilerletecek olursak, Che'nin çoğu kez eski moda Stalinci kışkırtıcılar gibi konuştuğunu anlarız. Fidel, bu kışkırtma görevini kurnazca 'şartlara alıştırmaya' ya da 'yön verme' olarak adlandırır: İşçilere, kişisel uğraşlarını bırakıp daha verimli olmak için ortak çabaya katılmalarını sağlamak amacıyla ateşli söylevler verirdi. Bazı zamanlar bu tema

(1) Gerassi, sf. 552.

o denli engelleyici olmaktadır ki, 'yeni insanın' ilham verici kavramı sanki traktörlerin daha dikkatli kullanılması ya da artık Birleşik Amerika'dan getirtilmeyen jilet ve ruj gibi lüks eşyaya özlem çekilmemesi için halkın önüne atılmış bir yemiş gibi gelmeye başlıyor bizlere (1). Gerçekte, halk için yazılmış söylevlerden öğreti çıkarmak tehlikeli bir iş ise de bu kez Che'nin bireysellikteki çekicilikten faydalandığı sonucuna varmak zorunda kalıyoruz. Konu üzerindeki tek değişmez görüşü, devrim ilacını tartışırken ileri sürdüğüdür:

«Toplumcu bir ortamda tek bir kişinin bireysel eylemi türündeki bireyciliğin Küba'da yok olması gerekir. Gelecekteki bireycilik, kişinin ortaklaşacılığın kesin yararına kullanılması demek olmalıdır.» (1)

İdeolojik bir düşünürün propaganda amacıyla çekici bir terim seçip bunu bir zamanlar çekici yapan anlamın tam karşısı bir anlama gelecek gibi değiştirmesine bundan daha güzel bir örnek verilemez.

Che'nin bireyciliği konusunda inceleyeceğimiz ikinci nitelik, birincisi ile yakından ilgilidir. Şimdiki kapitalist toplum ve ilerinin devrimci toplumu arasındaki en önemli ayrılıklardan biri, kapitalist toplumun halka baskı yapan bir yönetimi oluşu, devrimci toplumun ise yalnızca halka âşık, onunla aynı anda nefes alan, aynı şeyleri duyan liderleri ya da öncüleri bulu-

(1) Özellikle bak: «On Sacrifice and Dedication - Esirgemezlik ve Adanmışlık Üzerine» Gerassi, sf. 144.

(2) Gerassi, sf. 174 - 175.

nuşudur. İnsan yaşantısından politikayı silip atmak, elindeki güç nedeniyle hiç kimsenin yabancılaştırılamayacağı bir toplum kurmak isteği, Rousseau'dan başlar ve —çağımızda— yedi denizler kadar geniş bir anlam taşır. Marksçılığa özgü olmadığı bir gerçekse de, bu öğretiyi yürüten güçlü unsurlardan biridir. Bu düşünce akımının dışında duran biri için söz konusu emel pek aldatıcı bir görünümdeydir. Hele sevgiden en çok söz eden liderlerin, zamanımızın en korkunç aşırılıklarını yaptıkları düşünülecek olursa! Sözceliği, Fidel ve halkını birbirine bağlaması gereken sevgi, ilk zamanlar televizyonda gösterilen idam mekanizması ve böyle bir sevgiye sürgünü tercih eden yüzbinlerce Kübalı'nın düşmanlığından ortaya çıkmıştır.

Daha da ileri gidebiliriz: Gerçekte tüm modern politika, çoğu kez dilsiz olması gereken nüfus adına yöneticilerin konuştuğu bir vantrilogluk alıştımasıdır. Görenek bakımından demokratik olarak bilinen İngiltere ve Amerika gibi ülkelerde bu dilsizlik, belirli sürelerde yapılan seçimler ve oldukça sürekli tartışma ve eleştiri mayalarıyla sınırlıdır. Ama yine de otoritenin öyle bir niteliği vardır ki, onu elinde tutan hep ilgili nüfusun sesiymiş gibi düşünülmesi gerekli demeciler vermek zorundadır. Çoğu ideolojiler, bu vantrilogluk oyununa kuklayı hiç karıştırmadan işi sürdürebilecek birer mekanizmadır. Demokratik yönetimler, seçimle karşı karşıya olduklarından işçi sınıfının politik fikirlerine uymak zorunluğundadırlar. Oysa, Marksçı yönetimde işçi sınıfı yoktur. Bilinci —ideolojinin kurallarınca— objektif olarak belirlenecek bir proleterya vardır. Böylece de yönetim, politik bir problem yerine pseudo-eğitimsel bir problemle; yani, hal-

kı, ne düşünmesi gerektiği bilincine (bu aslında halkın düşünmek istemediği olabilir) nasıl vardırmalı, sorunu ile karşı karşıyadır. Che'nin sözlerinin çoğu, işte bu vantrilogluk oyununun bir parçasıdır. Gerekçesi de komünist gençliğe verdiği bir söylevde şöyle belirtiliyor:

«Eğer bizler — softalık fenomeni ile yönümüzü şaşırp — en akıllı ve en doğru yön veren ses olan halkın sesini yorumlamak gücünden yoksun olsaydık; eğer halktaki titreşimleri alıp bunları somut fikirler, kesin direktifler haline getirmeyi başaramasaydık, o zaman bizler Genç Komünistler Birliği'ne bu direktifleri verecek yetenekte olmazdık.»

Hiç değilse politikada, alçakgözlülük gösterisi çoğu kez kendini beğenmişliği gizlemek içindir. İnsanların, kumanda etmek istedikleri kişileri ilk önce, güzel sözlere boğdukları da ayrıca iyi bilinen bir gerçektir. Küba yönetiminin halktan aldığı titreşimlerle söze döktüğü somut düşünceler ise, Marksçılığın resmî inanç haline geldiği bütün başka memleketlerdeki uygulamalardan farksızdır. Che aşağıda, halk ve yönetim arasında hiçbir boşluk bulunmadığı yapmacığı sonucu doğan anaproblemi tartışıyor:

«Ve bugün..... işçiler devleti bir başka patron olarak görüyor ve ona bir başka patronmuş gibi davranıyorlar. Bu (yeni Küba' dan söz edilmektedir), patron türünde devletin tam karşısında bir devlet olduğuna göre, devlet ve işçiler arasında uzun ve yorucu diyaloglar yapılması gerekiyor. Hiç kuş-

kusuz işçiler bu diyalogların sonunda indirilacaklardır. Ne var ki bu süre içinde ilerleme duracaktır.» (1)

Tek baskı sınıf baskısı olduğundan, sınıf ayrıcalığı kaldırılmış bir komünist toplumda muhalefet vb. gibi korunma araçlarının gerekmediği, Stalinci düşüncenin bir başka biçimidir. En gerçek anlamıyla, bu, Don Kişot'vari bir düşüncedir. Çünkü hiçbir akli başında işçi, Che ya da Fidel'in şeker çuvaları taşıyan propaganda resimlerine kanacak değildir. Che'nin söylediği, «Her bir ağızdan tek bir çığlık kopsun: Küba Si! Amerika No! Seslerimizi yükseltelim ki Fidel'in alıcısı titreşimleri yazmaya başlasın» gibi kışkırtıcı sözleri, ânın coşkusu geçer geçmez ilk alaya alacak, özellikle Latin Amerikalılar olacaktır. Kukla huzursuzlaştığı için diyalog başarısızlığa uğradı mı, vantrilog genellikle onu tokatlama yoluna başvurur. İşte bütün politik problemler de bundan doğar.

(1) Gerassi, sf. 146 - 147.

IV

BÜTÜN bunlardan çıkarılacak sonuç şudur: Somut ayrıntılar yönünden iyi gazetecilere özgü doğal yeteneklere sahip, devrinin duygusal ve düşünüş atmosferini hemen sezebilen bir kişi olmakla birlikte, Che'nin Marksçılığı gerçekte diğer Marksçılarınkinden pek az farklıydı. Devrimci gerilla taktikleri alanındaysa, çeşitli incelemeleri ve buluşlarıyla anılacağı kuşku götürmez bir gerçektir. Sözgelişi, ana kumandaya bağlı olmak şartıyla önderlerden birinin, «gözde bir gerilla savaşçısının, gelişme zincirini orada tedariklediği ve Arı Kovanı Etkisi adı verilen (') mekanizma» onun buluşudur. Fakat kuram alanına pek az katkısı olmuştur. Derinliği olan düşüncelerden çok, jestleri, pozları, vaatleri ve öğütleri kaleme alan biri olduğunu unutmazsak, bu da pek şaşılabilecek bir şey değildir.

Che efsanesinin daha da derinine inmek için ar-

(') Gerassi, sf. 389. Hiç kuşkusuz, Che'nin kendisi 'Arı Kovanı Etkisi'nin başlıca örneğidir.

tık onun Marksçılığını bir yana bırakıp Latin Amerikalı oluşunun ne denli önem taşıdığını araştırmamız gerekir. Yalnız, bu iki konuyu birbirinden ayırmak pek kolay değildir. Çünkü Marksçılığın öyle iki unsuru vardır ki, politikaya aklı eren Latin Amerikalılara çok çekici gelmemesini imkânsızlaştırır. Latin Amerikalılar, bir yüzyıldan uzun bir süre Kuzeydeki komşularının ekonomik —zaman zaman da politik— gölgesi altında yaşamışlardır. Marx, okuyucularına **«Kapitalist hayat, sömüren ve sömürülen arasında bir savaştır»** dediği zaman, hangi Latin Amerikalı olursa olsun hemen sömürene aday olarak Amerikan emperyalizmini düşünecektir. Sözgelisi, bütün dünya Başkan Kennedy'yi erdemin zarif bir anıtı olarak görürken, Che ondan şöyle söz eder: **«Özel bir kaderin derin inancı içinde, faşistçe bir azametle, Amerika için düşündüklerini ilk kez yapamamanın katmerlenmiş öfkesi ve bilinen kibiriyle...»** (1) Marksçı ideoloji kuramı, Latin Amerika kıt'asındaki tutuma, sanki ısmarlama yapılmış bir elbise gibi uymaktadır.

Ayrıca Marksçılıkta 'geri kalmış'lık halinin doyurucu bir tanımlaması vardır. Avrupa endüstriyalizminin şafağında, geniş ölçüde okur yazarı, düşünce ve sanatı geliştirme töreleri olan Avrupa ulusları ailesinden biriyken, sonraları Avrupa ve Kuzey Amerika'da görülen ileri ekonomiyi kuramamış Güney Amerikalılar için, bu geri kalmışlık hali çok üzücüdür. Lenin'in Marksçılığa sokmayı başardığı emperyalizm kuramının avantajlarından biri de, geri kalmış ülke ya da sömürgeleri ilerlemenin hiç gerçekleşmediği bölgeler

(1) Gerassi, sf. 218.

olarak değil de, emperyalist güçler tarafından bile bile hazırlanan dolaplar sonucu ilerlemenin durdurulduğu bölgeler olarak nitelemesidir. Che de, «**Geri kalmışlığımızın esas suçlularına karşı savaş**»tan ⁽¹⁾ söz eder ve ileri memleketlerin işçi sınıflarını emperyalist düzenle işbirliği yapmakla suçlayıp bu suç ortaklığının onlardaki cenkçiliği azalttığına gururla işaret eder. Marksçılık, ekonomik ve sosyal hayat şartlarını, suçlu ve suçsuzların savaşması konulu bir melodrama çevirir. İşte Marksçılığın Che'ye çekici gelmesi de bundandır. Ayrıca Che'ye bütün düşmanlarını tek bir sistemde toparlayabilmek imkânını da verir:

«Costa Rica ve Nicaragua savaşları, Panama'nın Colombia'dan ayrılması, Peru ile anlaşmazlığı konusunda Ekuador'a yapılan kötülük, Paraguay ve Bolivya çatışması hep, dünyadaki büyük tekelci güçler arasındaki bu dev savaşın birer ifadesidir. Ne yazık ki bu savaş İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra tümüyle Kuzey Amerika tekeli lehine ilerlemeye başlamıştır.» ⁽²⁾

Che, Amerikalı emperyalistlerden ve yöresel burjuvaziden — kendisi de bu burjuva sınıfındandır — tiksindir. Öğreti ona, ikincinin birinciye ajanlık yaptığını söyler. «**Yeni - sömürgecilik,**» der Che; «**kıtanın bir başından öbür ucuna kadar ilk kez Latin Amerika'da oluşmuştur. Bugün artan bir şiddetle kendini Asya ve Afrika'da da duyurmaya başlamaktadır.**» ⁽³⁾ Che, geri

⁽¹⁾ Gerassi, sf. 528.

⁽²⁾ Gerassi, sf. 209

⁽³⁾ Gerassi, sf. 530.

kalmış ve ilerlemiş ülkeler konusunda Mao'nun, «**Aç ve düşman dolayları (geri kalmış ülkeler) olan bir kent (ileri ülkeler)**» görüşüne bir dereceye kadar katılır. Fakat bu görüşe rağmen hiç vazgeçmediği bir jeo-politik gerçek de, emperyalizmin katı özünün Birleşik Amerika'da oluşudur.

Yukarıda ileri sürülen fikirlerin tümü devrimizin politikasından çıkan gerçeklere bağlıdır. Biraz geriye gidecek olursak Che'yi ilk fetihçilerin gelişinden bu yana Güney Amerika tarihi çerçevesinde inceleyebiliriz. Güney Amerika tarihi, Salvador de Madariaga'nın güçlü deyimi ile, «**Ejder kovalayanların yiğitlikleri ile doludur.**» Ta modern zamanlara dek, çeşitli yalancı cennetler peşinde koşan çelik iradeli, katı yürekli insanlar panoramasıdır bu tarih. Che'yi Cortes, Simon Bolivar ya da benzerleri daha küçük işler yapmış çok sayıdaki kişiden birinin sırasına getirecek olursak, ona ilişkin kanımız hemen değişecektir. Düşmanlara ve hainlere karşı tutumundaki katıyüreklilik, öbürlerinin yanında iyi yüreklilik olarak bile nitelenebilecektir belki de. Güney Amerika çok eskiden beri, pek az özgürlük getirmiş özgürlük taraftarları ile ün yapmıştır. İşte Che de bunlardan biridir; yalnız bu tipin çok daha akıllısı ve çok daha ılımlısı!

Bu yargı da Anglo - Sakson kökünden; yani, yabancı kaynaklıdır. Anglo - Saksonlar politikaya, normal hayatın sürdürülebilmesi için toplumu anarşi ve çözülmeye karşı koruyacak birtakım yasaların kurulup yürütülebilmesi amacıyla yapılan bir faaliyet gözü ile bakarlar. Bu standarda göre Güney Amerika politikası belirli bir başarıya ulaşmış sayılamaz. Güney Ame-

rika törelerine kısa bir bakış bile, pek çok hallerde Kıta'da politikaya önyak olanların, tasarılarını karşılaştıkları toplumsal gerçeklere fırlatmak yoluyla iradelerinin geçerliğini deneyerek tehlikeli oyunlar oynayan kişiler olduklarını anlatmaya yetecektir. Amerikan politikacılarına, ilk Avrupalıların Amerika kıtalarına boyun eğdirmek konusundaki fetihçi iradeleri ve onlardan sonra gelen papazların ruhsal bir sömürge kurmak için olan misyonerce heveslerinden de pek çok şey kalmıştır. Bu açıdan bakıldığında Fidel'in devrimi ve Che'nin Bolivya serüveni, yeni bir şafağın müjdeli habercileri olmaktan çıkar ve eski bir uygulamanın devamı gibi gelir insana.

Dünyanın diğer bölümlerindeki Marksçı partiler, «kişilik mezhebi» denilen birşeye karşı güçlü bir tiksinti yaratmışlardır. Güney Amerika'da aynı şeye «caudillismo» adı verilir ve onsuz politika düşünmek zordur. Bu metinde önceden sözü geçen şu cümleyi hatırlayacaksınız: **«Bu kocaman sütunun başında Fidel var; bunu söylemekten ne utanıyor ne de korkuyoruz.»** Che'nin içinde zaman zaman Marksçılıkla İspanyolluğu çarpıştığını görüyoruz. Bir lidere «jefe maximo» denecek kadar abartılmış bir biçimde övülmesine ancak Küba'da rastlanır (Marksçı memleketler bu tür abartılmış övgüden bir türlü kurtulamıyorsa benzer).

İspanyol geleneklerinin Che'yi anlamamıza yar-dım edecek bir başka yönü de şudur: Hiç bitip tükenmek bilmeyen canlılıklarının —ve yıkımlarının— kaynağı, özerklik tutkusu! Bu çoğunlukla yöresel bağlılıklara dayanır. Dışarıda yerleşen Britanyalıların, ara-

larında Galli, İskoçyalı ya da Yorkshire'lı gibi uyumsuz topluluklara ayrıldıklarına hiç rastlanmaz. Düşmanlıkları sınır dışına çıkartan yalnız İrlandalılardır. Güney Amerika'daki sömürgecilerse, İspanyol halkından olduklarını çok iyi bilmelerine rağmen, çoğu kez aralarında Katalan, Bask, Andalusyalı vb. gibi düşman gruplara ayrılmışlardır. Bu ayrılık motifinin güçlü kişilerdeki taşkınlıklara yaradığına sık sık rastlanır.

Özgürlük savaşları uzun bir süre, başa geçmek için reislerin birbirleriyle yarışması demek olurdu ve çoğunlukla düşmanların değil rakiplerin yok edilmesi esastır. Bu açıdan ele alındığında, Che'nin Küba'dan — zaten anavatanı değildi — ayrılıp liderlik yönünden kendisi ile yarışacak kimsenin bulunmadığı başka bir bölgeye geçmesi; herhangi bir güçlü, çelik iradeli Latin Amerikalı liderin yapacağı en doğal bir işmiş gibi görünüyor insana. Che ve Fidel arasındaki gerçek ilişkinin niteliğini anlamak, hele herkesin konu üzerinde yalan söylemekten büyük çıkarlar sağlayacağı şu devirlerde çok zordur. Fakat, Küba'nın her ikisini de barındıracak kadar geniş olmadığı sonucuna varmak için aralarındaki yarışma ve düşmanlığı belirtmek gerekmeyeceği kanısındayız.

Che'nin türlü yanları ile daha da aydınlanmasında, Latin Amerika'daki kültürel törelerin de incelenmesi faydalı olacaktır. Profesör Gerassi'nin **'Vencemos'** adlı kitapta en başa aldığı şu çok ünlü bölüme bir bakalım:

«Savaş naralarımız bir anlayan kulağa varabilmişse eğer, silahımızı almak için uzanan bir el varsa ve bir başka insan ortaya

çıkılmışsa ağıt yazacak bize makineli tüfeklerin stakattosu ve yeni savaş ve zafer nalleri ile; ölüm nerede karşımıza çıkarsa çıksın, hoşgeldi!»

Marksçı yazıların kuru satırları arasında hiç görülmeyen bir yiğitlik duygusu uyandıran bu bölüm, bize Che'nin bir şair olduğunu anlatmaya yeter delildir. Şimdi onu bir başka bölümle karşılaştıralım:

«Benden, tepeden tırnağa boyun eğmekten başka birşey beklemeyiniz. Dünyayı ayaklandırmış olabilirim. Ama tek isteğim, son ağacın, son savaşçının yanında durmak ve sessizce ölmektir. İşte benim için ölüm vakti gelmiş demektir.»

Ölüm konusunda birçok başka şeylerle birlikte bu cümle de, uzun yıllar Birleşik Amerika'da sürgünde kalan ve Doğu Küba sahillerine çıkışından pek az sonra 1895'de vurularak öldürülen ünlü Kübalı vatansever Jose Marti tarafından yazılmıştı⁽¹⁾. Bu bize, yeni dünyaya yerleşen İspanyollar arasında yiğitlik türünde bir politik söz söyleme san'atı töresi bulunduğunu ve Che'nin de bu törenin etkisinde olduğunu gösterir. Ayrıca konu ile ilgili olarak insanın aklına gelen bir başka şey de şudur: Bu gibi sözler pek sık söylendiğine göre; ya Güney Amerika'nın acıklı denecek kadar çok sayıda düşmanı olmuştur ya da Latin Amerikalıların yapılarında onlara ölüm ve

(1) Ramon Eduardo Ruiz, «Cuba: The Making of a Revolution - Küba: Bir Devrimin Oluşumu». Bu kitapta Marti ve devrimin aydınlanması ile ilgili başka bilgiler de vardır.

savaş düşüncelerini çekici — hatta biraz da olup bitenlere bu gibi durumlar doğuracak biçimde yön verecek kadar çekici— kılan birşey vardır. İnsanların yetenekleri çeşitlidir. Kimi insan barış, kimi insan da savaş için yaratılmıştır. Bazı zamanlar savaşçıların barışa, barışçıların da savaşa yaramadığı olur. Güney Amerika'nın en ünlü liderlerinden Bolivar, savaş için yaratıldığını kendi ağzı ile söyler.

Bugünkü Güney Amerikalılarda, ataları fetihçi İspanyolların töreleri yanısıra ilk din adamlarının inançlarına da rastlanır. Yukarıda verdiğimiz Che'ye ait sözlerin tümünü inceleyecek olursak, az aralıklarla 'ağıt', 'insanın kurtulması gibi kutsal bir amaç', 'kurban vermek', 'yeni insana bu denli yaklaşmak', — ve başka bir yerde — 'kutsal üretme düşüncesi' gibi deyimlere rastlarız. Bunların tümü, kökünü dinden almış düşüncelerdir. Duygusal ateşi yükselmeye başlar başlamaz Che'nin, düşünce ve duygularını belirtmek için en yeterli araç olarak dinsel deyimlere başvurduğu açık seçiktir. Katolikliğin sembolizmi içinde yetmişmiş bir topluluğa söz söylediği de ayrı bir gerçektir ama, bunlar tıpkı bir kazan karıştırır gibi insan duygularını harekete getirmeye uğraşan kişinin hesaplı sözleri değildir. Bunlar, akla uygun sözlerden hemen sonraki bir çizgide, onun neler duyduğunu belirten deyişlerdir. Sonuçta söylemek istediğimiz Che Marksçılığının bir din oluşu değildir. Gücünü çoğunlukla bu gibi duygu serpintilerinden aldığına, ve Güney Amerika devrim hareketleri ve bunların geleceği ile ilgili herkesin bu unsura dikkat etmesi gerektiğine değinmek istiyoruz yalnızca.

V

MARKSÇI Che ve Latin Amerikalı Che'ye yeterince yer verdik. Peki, insan Che ne tür bir kişiydi? Buna tek karşılık onun hayat hikâyesidir ve her hayatın iki yanı oluşu, konuya fazla sokulamamak zorluğunu doğurur. Yazılış türüne göre her biyografi, bir başarı ya da başarısızlık, bir tragedya ya da güldürünün hikâyesi olabilir. Che'nin yazılarından sezilen, aynı zamanda hayatının gidişinden de ortaya çıkan iki tema üzerinde durmak doğru olacaktır. Her iki halde de bu temalar, Che'nin zihninden dökülen mecazlara — öz ve tüm anlamıyla kullanmayıp onun bir özelliği amaçlanarak öne sürdüğü sözlere — dikkat edildiğinde göze çarpar. Bu, ideologların sık sık yaptığı bir iş olmakla birlikte, Che'nin kullanım tarzından ötürü bir özellik kazanır.

Birincisi; çabalama, savaşıma mecazıdır. Che, hayatı ancak bir uğraş oldukça yaşamaya değer görenlerdendi. Eğer bir hazırlık devresi değilse, durgun ve olağan zamanlara dayanılmaz gözü ile bakardı. Bu ni-

telik neyi işaret etmektedir? Kısmen huylarının bir özelliği olmakla beraber, daha derinlere inilirse, bundaki bilimsel önem de meydana çıkarılabilir.

Çağımızda Marksçıların, bir devirde de Manichean'ların (1) inandığı gibi, dünyayı iyi ve kötü güçler arasında bir savaş olarak düşünelim. Böyle bir kavram, taraf tutma gereğini ortadan kaldıracaktır. Hiç kuşkusuz, kötüye karşı iyi taraf tutulup desteklenecektir. Tıpkı Che'nin, tekelci kapitalist emperyalizmine karşı adalet ve halk tarafında savaşmayı seçmesi gibi! Önemli olan bu seçimin yapılmasıdır — gerçekte, sunulduğu terimlerle önceden kararlaştırılmış bir seçimdir bu —, çünkü her şey bu seçimi izler. Hayat, doğru ve yanlışın kesin bir ayırıcı olmadığı devirlerdeki gibi, bitmez tükenmez bir 'neyi seçmeli' çabası olmaktan çıkar. Kısacası bundan böyle yapılacak tek iş, belirli zamanlarda hangi aracı kullanmanın doğru olacağı gibi teknik kararlar vermektir. Hayatı evrensel bir savaş olarak görmek, seçmek özgürlüğünden vazgeçmeyi seçmenin bir yoludur.

İkinci mecaz, yola çıkmak konusundadır. Che, zaman kavramını genişlik (vüs'at) olarak görürdü. Onun için yirmibirinci yüzyıl takvim üzerinde oluşacak bir şey değil, güçlüklerle ulaşabileceğimiz uzak bir yerdi. İşte görüntüyü kullanışına tipik bir örnek:

«Yol uzun ve güçlüklerle doludur. Zaman zaman doğru yön kaybediliyor ve geri dönmek gerekiyor. Bazı kez çok hızlı adımlar

(1) Üçüncü ve beşinci yüzyıllar arasında rağbet bulan ve Zerdüşti mezhebinden esinlenerek oluşan, hem Tanrı hem Şeytana inanan bir mezheptir.

bizi kitlelerden ayırıyor. Bazan da adımlarımız o kadar yavaş oluyor ki, bizleri izleyenlerin soluklarını duyuyoruz ensemizde. Devrimci isteklerimiz bizleri elimizden geldiği kadar ileri gitmeye, önümüzdeki yolları açma çabası göstermeye zorluyor. Ama biliyoruz ki kitlenin bizi desteklemesi şarttır ve vereceğimiz örnekle yüreklendirilirlerse daha çabuk ilerlerler.» (1)

Pek çok hallerde ilerleyen bir ordu mecazı, totaliter politik düşüncelere destek olmuştur. Pek derinliklerde olmakla birlikte bu unsur Che'de de vardır ama, başka birçok unsurlarla karışmış durumdadır. Sözgelisi, Kübalı gençlerle konuşurken pek süslü bir mecaz kullanıyor: «.. Yavaş yavaş yeni bir güvene kavuşuluncaya dek, hastalığı atlatıp yataktan kalktıktan sonraki günlerde insanların adımları ürkek ve titrektir. İşte biz bu yoldayız.» (2)

Burada yürüme düşüncesinin Che'nin aklına hemen 'yolları' getirdiğini anlıyoruz. İlk bakışta bizlere pek olağan gelen bu mecaz, Che'nin hayatı ile birleştirildiğinde yeni bir anlam kazanır. Oğlum olası seyahattan hoşlanan Che, ergenlik yıllarında ne zaman tatil olsa bisikletine atlar etrafı araştırmaya çıkardı. İlk önceleri doğduğu yer olan Arjantin'i, daha büyüdükten sonra da bütün Güney Amerika'yı gezip dolaşmıştı. Bu tür gezilerinden ötürü tıp eğitimini bitiremeyeceği sanılmış, fakat çok zeki olduğundan sınavlarını vermeyi başarmıştı. Doktorluk yapacak

(1) Gerassi, sf. 543.

(2) Gerassi, sf. 306.

yerde yine dolaşıp durdu. Guatemala, Meksiko, Küba ve sonraları da tüm evren bu bitip tükenmek bilmeyen Odysseus'un sahneleri olmuştu.

Fakat Ulysses'in tersine, Che'nin döneceği bir Ithaca yoktu. O, tam anlamıyla yurtsuz bir adamdı. Özel bir türde görülmesi şartıyla, bir serüvenci olarak tanımlanmayı kendi de kabul etmiş ve belki de kısmen bu yurtsuzluğundan ötürü devrimin evrensel bir olay olması düşüncesine bu denli bir güçle bağlıydı. Deneyleri ona her zaman bir devrim yapılması gereken memleketler olduğunu göstermişti. Yine de, devrim bütün dünyada başarıya ulaşmış olsa bile, Che gibi romantik tutkulu birinin, savaştan tekrarlanmış bürokratik suç bulmadan rahatlamayacağını anlamak hiç de zor değildir.

Bugün içinde yaşadığımız dünyanın şartlarının nitelikleri, devrime bağlılık, sanki politik şartlarda kesin ve son bir değişikliğe bağlılıkmiş gibi gelir çok kişiye. Oysa, yirminci yüzyılda devrim fikrinin, romantik temperemanların politik ifadesi olduğu; kişinin içine yerleşmiş törelere, çevresindeki rahatlatıcı durgunluğa ve yönetimin sağlamlığına karşı sürekli bir savaş anlamına geldiği, her geçen gün biraz daha kesinleşiyor.

O halde Che, sözcüklerin en gerçek anlamıyla, 'birşeyler yapmak isteyen' bir insandı. Ününün dünyada patlaması, uluslararası bir petrol şirketinin 'durma yürü' insanlarından söz ederek ürününü tanıttığı, gençliğe ondokuzuncu yüzyıl dönemecindeki romantizm coşkuluğundan bu yana ilk kez büyük değer verildiği bir on yıllık devreye rastlar. Tutumda küçük

bir değişiklik yapılması ile basit bir seyahat, kutsal bir yolculuk olabilir. Bu, seyahata çıkan insanın çoğu kez günahlarını geride bırakıp yeniden temizliğe kavuşmak istediğini savunan psikoanalitik öğretinin dinsel bir yorumudur. Che için devrim, eskiyi tümüyle silip yeniden başlamak demektir ve böyle de olmuştur.

Bu çabayı kahramanlık haline getirecek kadar ileriye götürdüğü için de Che, Güney Amerika'daki 'caudillos' sınıfından çıkıp peygamberlik düzeyine yükseltilmiştir. Güney Amerika'nın politik gökkubbesinde dolaşan bu diktatör kişilerin tutumlarında çok güçlü kumar ve oyun unsurları olmakla birlikte, iktidarın sağladığı çıkarlara da pek dünyevî bir bağlılık görülürdü. Şili'nin özgürlüğü için yapılan savaşta pek genç yaşta hayatını kaybeden Manuel Rodriguez, kendisini akıllıca uyarmaya çalışan Bernardo O'Higgins'e şöyle karşılık vermişti:

«Cumhuriyetçi bir yönetimin her altı ayda bir ya da en geç her yılda bir değişmesi gerektiğine inananlardanım ve bunun gerçekleşebilmesi için gücümün yettiği her şeyi yapmaya hazırım. Bu inanç içimde o denli köklüdür ki, eğer devlet başkanı ben olsaydım ve bana karşı ayaklanmaya baş olacak tek bir kişi bulunamasaydı, kendim bir ayaklanma çıkarıp başına geçerdim.» (1)

Salt bir devrimcinin tutumu budur. Çevremizde

(1) Stephan Clissold, «Bernardo O'Higgins and the Independence of Chile - Bernardo O'Higgins ve Şili'nin Özgürlüğü». Londra 1969. sf. 170.

çoğunlukta olmalarına rağmen hiçbirinin uzun süre dayandığı görülmemiştir. Oysa, iktidarı elinde bulundurduğundan ötürü hiç de rahatsız görünmeyen Fidel Castro'nun tutumunun bu olmadığı ortadadır. Che'nin değişik bir yapıda olduğunu anlıyoruz (1). Küba devletin en yüksek katlarına getirilip resmî sözcü olarak pek çok yerlere gittiği birkaç yılın sonunda — söylevlerinde tam tersini söyleyen çok kişiye, aslında bu iki tür görevin de gayet çekici gelebileceği unutulmamalıdır — Che, görevlerinin sağladığı haklardan vazgeçti. Yine yollara düştü ve uzak Bolivya'da bir gerilla oldu. Bu işi yaparken öldü. Örnek hayatlar; iktidar, rahatlık ve hayatı düşünmeden tutkularının peşinden giden insanlarca yaşanır. Che'nin izlediği tutku, birçok ermişinkinden daha az evrensel-di. Her devrin adamı değildi o. Ama hiç kuşkusuz yaşadığımız devrin adamı olmuştur.

(1) Bu ve tüm konumuzla ilgili olarak bak: Andrew Sinclair, «Guevara» (Londra 1970). Che'nin hayatı ve yaptığı işler kullanışlı bir biçimde verilmiştir ve efsaneye çok yakındır. Sinclair efsanesindeki birçok varsayımları olduğu gibi kabul etmişe benzer.

Jean-Paul Sartre

FRANÇOIS BONDY
(«Weltwoche» Başyazarı)

JEAN - Paul Sartre'in politikaya karşı ilgisinin uyanmasında, ikisi kendi kuşağından, biri de daha genç olmak üzere üç arkadaşının çok önemli rolü olmuştur. Bunlardan ilki, Hitler - Stalin paktı nedeniyle Partiden ayrılan ve 1940 hareketindeki ölümünden sonra bile eski iş arkadaşlarınınca '**vatan haini**', '**polis ajanı**' diye saldırılara uğrayan komünist **Paul Nizan**' dır. İkincisi «Direnmenin savaşçı üyesi» **Albert Camus**, üçüncüsü de uzun yıllar Sartre ile birlikte «Les Temps Modernes - **Modern Zamanlar**»ın yazı işleri müdürlüğünü yapan, aynı yayının politika yazarı **Maurice Merleau-Ponty**'dir. Ponty bir zamanlar Sovyetler Birliği'ni tarihsel bir umudun gerçekleşmesi olarak görmüş ve bundan ötürü de burjuva devletlerden ayrı tutulması gerektiği fikrini savunmuşsa da, sonradan bu inancı yitirdiğini belirtmiştir. Sartre ise hiçbir zaman komünist olmamış, çoğu kez komünistleri, özellikle Fransızları ve bazı önemli olaylarda da Rusları kötü durumlara düşürmüştür. Ama yine de, içinde

Marksçılar ve kendi dergisine katkısı olanların da bulunduğu pek çok aydına, Komünist Partisi'ni çetin bir türde eleştirmeleri nedeniyle, amansızca saldırdığını görürüz.

Hiçbir devirde Parti'nin üyesi olmadığından Sartre, diğer yeminli Stalinciler gibi Sovyetler rejimini eleştirmek zorunluğu duymamıştır. Daniel Martinet'e (Socialiste Unifié Partisinin Gilles Martinet'i ile karıştırılmamalıdır) verdiği bir karşılıkla, Temmuz 1950 tarihli «Les Temps Modernes»de şöyle yazıyor:

**«Ne partinin üyesi, ne de ün yapmış ta-
raftarlarından olmadığımızdan, Sovyet İş
Kampları konusunda yazı yazmak bizim gö-
revimiz değildi. Toplumsal önem taşıyan
olaylar olmadıkça, bu sistemin yapısı üze-
rindeki kavgadan uzak kalmakta serbesttik.»**

Sartre, ne derece uzak kalmak gerektiği sorunuyla hiçbir zaman uzlaşmamıştır. Proleteryanın politik yönden biçimlenmesini yalnızca Komünist Partisi mi sağlıyordu, yoksa 1956'daki gibi bir canavar mıydı bu parti? Belki de her ikisinin bileşimi idi.. (1)

Sartre, Direnmenin faal bir üyesi değildi. İşgal altındaki Paris'te sosyalist bir birlik kurmuş, fakat az sonra başkalarını tehlikeye sokmamak amacıyla bunu

(1) Aşağıda verilen sözler, Merleau-Ponty'nin değişen kanısı ve Sartre'in katı tutumu arasındaki karşıtlığı açıkça belirtir. Maurice Merleau-Ponty: Tek doğru tutum, komünizmi hiçbir türde ayrıcalık tanımayan bir gerçek olarak görmektir. Jean-Paul Sartre: Ümutlarımızı yaşatabilmek için tüm yanlışlıklara, korkuya ve suçlara rağmen sosyalist kampların üstünlüğünü kabul etmemiz gerekiyor.

dağıtmıştı. Cesaretinden sual edilemeyeceğine göre, olayın içine girmemiş olması ancak dış şartlara yüklenebilir. 1945'den sonra Direnmeyi taparcasına yüceltmesi ve işgal şartlarıyla uyuşan herkesin merhametsizce izlenmesini istemesi de, olayın tam içine girememiş olmasındandır denilebilir. Bu konudaki tutumu, kendini tümüyle Direnmeye adanmış olduğu halde, karşı tarafla işbirliği yapan yazar ve gazeteciler için merhamet isteyen dilekçeler imzalayan Albert Camus'nünkünden çok farklıdır. Sartre bir yıl kadar bir süre enterne edildiği Stalag'da, Alman işgali altındaki direnme örgütlü Paris'te, bir '**kardeş topluluğu**' havası bulmuştu. Sonraları, gerçek özgürlük havasına ancak o yıllarda rastladığını söylemiş ve aynı şeyi bir daha duyamamış olmaktan yakınmıştır. Hem kardeşlik, hem de korku gibi çift yanlı yapısı olan, ant yolu ile birleşen grup üzerine yaptığı son bileşik incelemelere kadar özgürlüğü, yasalarla korunmakla, demokratik ya da liberal bir kuruluşla değil de, ancak savaşçı bir grubun gizli anlaşması sonucu sağlanırmış gibi görür ve bu arada parlamento seçimlerini önemsiz olarak niteler. «**Eleştiri**»nin birinci cildinde, içe ve dışa doğru hareket eden, dünya ile karşılaşan ve hainleri cezalandıran grup, '**pratiko - inert**'a, yani seri topluma — otobüs duraklarındaki insan kuyruğu cinsinden — tek gerçek anti-tez olarak gösterilir.

Merleau - Ponty'nin «**Humanisme et Terreur**» adlı eserinde belirtilen; devrimci bir partide, devrimci bir rejimde, muhalefet etmenin nesnel yönden hıyanette bulunmak demek olduğu fikrine, Sartre inanmıştı. Bakunin davasını örnek alarak bu fikri tartışan Merleau - Ponty'ye komünistler çok kızarlar. Çünkü bu stan-

dartlara göre, hıyanet denilen şeye yalnızca muhalefet demek de mümkün olacaktır. 1956'da Macaristan'daki halk ayaklanmasının Rus silahlı kuvvetleri tarafından bastırılmasını lânetleyen Sartre, insanların geleceklerini kararlaştırmaları demek olan devrim 'projesi' adına içtenlikten çok zor kullanılarak uygulanan totaliter rejimi onaylamamıştır. Bu olay dışında hep şu fikri savunur: Devrimci ilkelerle yönetilen devletler; 'projeleri' ve düşman bir dünyaya karşı kendilerini korumak zorunluğunda bulundukları düşünlere yargılanmalıdır. Bu devletlerin mantığı ve neyi kendilerine amaç edinmiş oldukları hiç zihinden çıkarılmamalıdır. Oysa, burjuva devletleri yalnızca yeteneksizlikleri, yanlışları ve suçları gözönünde tutularak yargılamak gerekir. Çünkü bunlar yanlışlıkla olmuş, düzeltilebilir olaylar olmayıp köklü bir günahın ürünleridir ve ancak zorlu, temizleyici bir tüm devrim ile giderilebilir.

Sartre'ın çok sayıdaki politik yazıları, sözleri, röportajları, dilekçeleri, analizleri ve bunların üzerinde yaptığı çeşitli değiştirmeler, ortaya çıkardığı karşıtlıklar ve kendi kendini yalanlamalarında hep, oldukça basit denilebilecek tek bir ana fikir görürüz: Toplumsal değişiklik tüm çevreyi kaplamalı ve devrimci olmalıdır. Bu, yabancı işgali gibi esasta çoğunluğun çıkarlarına karşıt, kötü bir sistemin devrilmesi demektir. Belirtilen nitelikte bir devrimin ilkelerini kapsayan parti — iyi ya da kötü olmasının önemi yoktur — ancak o partinin amacını, çabalarını, yönetimi ele geçirmek için yapacağı savaşları benimsemiş kişilerce eleştirilebilir. Bu arada, böyle dostça ve olumlu eleştiriler yapabilmek için de, hiçbir partiye üye

olmamakla sağlanacak uzaklığın gereği unutulmamalıdır (1). Söz konusu durumu, burada elden geldiği kadar değinmekten kaçınacağımız Sartre'ın felsefesi-ne girmeden de '**varoluşçu**' olarak niteleyebiliriz.

Yukarıda belirtilen ana fikir etrafında deneyin getirdiği bazı değişiklikler görülürse de bunlar büyük önem taşımaz. Sözcelişi, burjuvaziyi yok edecek ve devrimi yapacak en uygun aracın Avrupa proleter-yası olduğu fikrinden Sartre gittikçe uzaklaşmıştır. Bunun nedeni, proleteryanın kendisinin burjuvazi ve politik eğilimler kurbanı oluşudur. Bu kitleden umu-dunu kesen Sartre, hemen '**toprağın gerçek lânetlile-rine**', sömürgeyel bölgelerdeki kitlelere; yani, kendi halkları tarafından bile sömürölüp hiçbir şeysiz bira-kılan ve böylece de yeni proleteryaı teşkil etmekle, kendilerini bağlayan zincirlerden başka hiçbir şey kaybetmeyecek kişilere dönmüştür. Ona göre; Üçün-cü Dünya'da oluşacak bir tüm devrim, yeni ve daha soylu bir sosyalizme yolaçacak; bu sosyalizmdeki yaratıcı devrim güdüleri ise Avrupa proleteryasını da etkileyecektir. Ön ve art tutarlığı bakımından bu, insanın aklına FLN tarafında bir Cezayirli olmayı se-çen ve genç yaşta ölen Martinik'li doktor **Frantz Fa-non**'u getiriyor. Fanon, Sartre'ın etkisi altındaydı. Sartre da hem Fanon'un eylemlerini, hem de bütün Avrupa'ya ve Avrupa ruhuna karşı yaptığı kuramsal atakları en çok benimseyenlerdendir.

(1) «Komünistler, proleteryanın çıkarları ya da duygularından söz ettikleri zamanlar, doğru ya da yanlış, proleterya adına konuşurlar. Ama sen Lefort, sen, işçi sınıflar hakkında konuşuyorsun.» Claude Lefort'a (Marksçı) karşı açılan polemik'ten (Les Temps Modernes, Nisan 1953).

Sartre'in politikaya karşı ilgisinin uyanması hayatının son devirlerine rastlar. Kendisinin de çoğu kez belirttiği bu gerçek, aynı durumda olan Simone de Beauvoir'ın «Anılar»ının ikinci cildinde, bir parça alayla karıştırılarak anlatılır. Hitler yönetimi sırasında Berlin'de Husserl ve Heidegger çalışan Sartre, Münih anlaşmasına dek Nazi yönetiminin ne demek olduğunu bile bilmez. O tarihlerde, Gaston Doumergue iktidarını, babacan, tepkici bir yönetim olarak niteler ve Hitler'inkine benzetir.

Bu denli uzun süren bir saflıktan ve politik bilincinin bu kadar geç uyanmasından ötürü Sartre'i suçlamak; hem faydasızdır, hem de haince bir iş olur. Oysa, Hitler ve Doumergue'in benzetilmesi gibi safça varılmış politik yargılara, Sartre'in en politik olduğu devirlerde de rastlanabileceğini söylemek daha anlamlı olacaktır, kanısındayız. 1954'de Sovyetler Birliği'ne yaptığı bir gezi sonucu, orada '**tam bir eleştiri özgürlüğü**' bulduğunu söylemesi, gerçekte hayran kaldığı Birleşik Amerika'da demokratik kuruluşların çözümünü ve Faşizm öncüsü olaylar gördüğünü bildirilmesi; (1) De Gaulle'ü Hitler'e benzetmesi, politik yönden bağlandığı, bir Marksçı olarak yeniden doğduğu devirlerin yargılarıdır. Her ne kadar bu yargılar, yeni edinilen bilgiler ve tutkularla desteklenirse de,

(1) Temmuz 1953 tarihli «Les Temps Modernes»de çıkan Rosenberg'lerin idamı konusundaki baş yazıda, Sartre, pek çok Fransız aydınının da katıldığı bir öfkeyi belirtmiş ve onlardan daha da ileri giderek bu '**hastalık taşıyıcılarıyla**' tüm insancıl ilişkilerin kesilmesini istemiştir. İdamı, Fransız kamuoyunun gördüğü gibi yalnız kötü olarak nitelemekle kalmamış, dinsel törenlerdeki cinayetlere benzetmiştir.

kökte 'suçlu saflık' devrindeki amatör yargılardan hiç de farklı değildirler.

İlk devirlerin Sartre'ı savaştan önce bile, özellikle «La Nausée — **Bulantı**» adlı eseri ve «Le Mur — **Duvar**» adlı küçük hikâyeler kitabıyla bir bilge ve yazar olarak ün yapmış, oldukça tanınmış bir kişiydi. O günlerde (Sartre durumu böyle anlatır), Sartre'ın politika konusundaki üzüntülerini Paul Nizan gideriyordu. Politik bilinci ve bilgisinin kaynağı, «Ecole Normal»deki bu komünist öğrenci olmuştur. Bu ilk devirlerin Sartre'ını, Paul Nizan'ın «**Eden Arabie**» adlı eserinin yeni baskısına yazdığı önsözde geçmiş gözden geçirirken kendini tanıttığı türde canlandırmamız gerekir. Sartre'a göre; değersiz çevrelerde kişi, başkalarının kendini gördüğü biçimde oluşur ve bu biçime uygun dondurularak gerçek olmayan, soyut bir öz halini alır. Bir Yahudi, bir piç, bir zenci, bir hırsızdır o başkalarınca (1). Kendisi, dış çevrenin ona uygun gördüğü bu rolü ya benimser ya da insan olabilmek için bunu geri iter. Durum böyleyken, Poulou adlı çocuğu bizler ancak «Les Mots» adlı eserinde altmış yaşındaki Sartre'ın gözleriyle görebiliyor ve orta yaşlara gelinceye dek geçen hayatından yalnız bize açıklamak istediği kadarını öğrenebiliyoruz. (Ayrıca da, insana çoğu kez Sartre yalnız geçmiş geri getirmekle kalmayıp onu şimdiki zamanın gereklerine de uyduruyormuş gibi geliyor).

Gerçek şudur; Sartre'ın politik yorumlarından ço-

(1) 'Gerçekte hırsız kime denilir? Dürüst insanların bu biçimde gördüğü kişiden başka birine değil.' (Genet üzerine yazılmış kitaptan).

ğu, Sartre ve politika başlığına hiçbir belirli katkıda bulunmamıştır ve bunların teker teker ortaya dökülmesinde fayda olmayacaktır. Bu yorumlarda sık sık rastlanan, bütün sol eğilimli Fransız aydınları gibi Sartre'ın da **'doğru olana inandığı'**, Direnmeyi desteklediği, sömürgeyel savaşlara, de Gaulle yönetimine, Kuzey Atlantik Anlaşması'na (NATO) karşı olduğu vb. fikirlerdir. Hemen savaştan sonra Avrupa federalizmini desteklemek amacıyla yazdığı bir yazıda, Fransa'daki dar görüşlü milliyetçiliğin yerini birleşmiş bir Avrupa'ya bırakmasını istediğini söylemiştir. Sartre'ın, modası geçmiş, dayanaksız politik makaleleri de dahil, çoğu yazılarını bir araya getiren «Situations» adlı eserinde bu yazı yer almamıştır. Onun için burada buna geniş yer vermek faydalı olacaktır. Belki de, bir daha hiç katkıda bulunmadığı «Politique Etrangère» (Temmuz 1949) adlı dergide yayınlandığından, Sartre bu makaleyi tümü ile unutmuşsa benzer:

«Eğer Fransız uygarlığının yaşamasını istiyorsak, onu büyük Avrupa uygarlığı çerçevesi içine yerleştirmemiz gerekir. Neden mi? Uygarlığın, ortak durumlar üzerindeki yansımalar demek olduğunu daha önce de söylemiştim. İtalya'da, Fransa'da, İsveç'de, Norveç'de, Almanya'da, Yunanistan'da, Avusturya'da hep aynı sorunları ve aynı tehlikeleri görüyoruz. Oysa, bu kültür politikasında, Amerika ve Sovyetler Birliği'ne karşı Avrupa'nın yalnız kültürel özgürlüğünü değil, politik ve ekonomik özgürlüğünü de koruyacak politik unsurların getirdiği umut-

lar vardır. Amacı, Avrupa'yı bloklar arasında bir üçüncü blok yapmak değil de, Amerikan iyimserliği ve Rus bilimciliği arasında kendini parçalamayacak, tek ve özgür bir güç haline sokmaktır.»

Hindîçini ve Cezayir savaşlarında olduğu gibi, bazı tutumları ile Sartre'ın olayları ve içinde özellikle komünistlerin bulunduğu pek çok politikacının görüşlerini aştığı açık seçiktir. Bir takım başka tutumları da, komünistlerin değişen fikirlerine uyabilmek için yapılmış acele ayarlamalarıymış gibi gelir insana. Söz gelişi, Sartre ilk kez Marşal Planı'nı, '**Amerikan emperyalizmi isteklerinin tersine**', halkın sonradan yararlı bir biçime sokabileceği, olumlu bir başarı diye tanımlamıştı. Polonya ve Çekoslovakya'nın buna uyması olayı Stalin tarafından veto edilince, Sartre'ın planı, Birleşik Amerika emperyalizminin pek korkunç ve tehlikeli bir aracı olarak nitelediğini görürüz. General Ridgeway'e ve Jacques Duclos'nun tutuklanmasına karşı yapılan başarısız komünist gösterilerine ilişkin ve bir türlü bitiremediği deneme dizisinde olduğu gibi ne ayarlama, ne de durumu önceden görmek olarak niteleyemeyeceğimiz bazı tutumlarının da bulunduğu kuşku göstermez bir gerçektir. Bu konuda Komünist Partisi bile yanlış taktik kullandığını kabul ettiği halde, bilge bunun doğruluğunu gösterecek yollar aramış ve Herbert Lüthy'nin deyimiyle, '**Partinin hiç bir zaman, proleteryanın onu bıraktığı şu sıralardaki kadar proleterya simgesi olmadığını**' savunmuştur.

Bu ya da şu olaya karşı Sartre'ın ilk tepkilerini, büyük sayıdaki başka Fransız aydınlarınkinden ayıran

tek unsur, onun kendi dergisi «**Les Temps Modernes**» ve öbür günlük ve haftalık gazeteler yoluyla fikirlerini halka aktarmak imkânına sâhip bulunuşudur. «**Les Temps Modernes**»in savaştı Tanrıtanımazlığı ile «**Esp-rit**»nin Hristiyan kişiciliği arasında felsefeye değgin hiçbir ortak varsayım yoktur. Oysa, bu iki yayın organının tüm eleştirilere rağmen, yeni bir sol umuduyla komünizmin karşısına çıkmamak için harcadıkları çabada yıllardır paralel çizgilerde yol aldıkları görülür. Sartre'ın politik düşüncelerinin uyandırdığı yankılar, düşüncelerinin yeniliği ya da sağlam temellere dayanması (1) gibi nedenlerden çok, onun felsefeci, denemeci, yazar ve tiyatro yazarı olarak başka alanlarda yaptığı ünden ötürüdür. Politik yönden en güçlü iki yazısı, gerçekte politik olmayan eserleridir. Bunlardan ilki, yazarların bir inanca bağlanmaları gerektiğini söyleyen «**Qu'est-ce que la littérature - Edebiyat Nedir?**» adlı makalesi, diğeri de «**Les Mains Sales - Kirli Eller**» adlı tiyatro oyunudur. «**Kirli Eller**»de, tipik bir orta sınıf çocuğu, en totaliter, en radikal, en sivri bir komünist olarak gösterilir. Onun için büyük önem taşıyan partinin taktikleri ve amaçları değil, kendi sınıfı ile ilişkilerinin kesilmesi olayıdır.

İlk bakışta, devrimci bir dinamizm ve sürekli savaşçılık isteğinin ağır bastığı (2) sanılan politik fikir-

(1) Sartre'ın uygun çözümlemeler yerine, Marksçı terimler kullanmasına sayısız ve çoğunlukla gülünç örneklerden. Lumumba Partisi'ni tanımlamasını seçiyorum: 'MNC, sınıf ideolojisini bulmak işlemindeki aşağı, orta sınıf Kongo halkıdır.' (Situations V: «Sömürgecilik ve Neo-sömürgecilik»

(2) «On yıldır Fransız aydınları günün önemli denilebilecek

lerini açıklarken, Sartre'ın şaşılacak kadar çok statik terim —tutum, fikir, partiye karşı uygun minimum uzaklık— kullanma gereğini duyduğunu görüyoruz.

Tarih yönünden bir olay, bir hayat '**projesi**' olan bu politik tutum; Sartre geçmişi hatırlayarak, olup bitenleri kendi görüşü ile anlattığında daha da iyi belirlir. Paul Nizan'a ilişkin yazısında, kendini politik yönden batmış bir kuşağın tipik temsilcisi olarak gös-

olaylarını, gerçek ve bilgi aramaktan çok gerekeni yapmış olmak konusundaki geleneksel rollerine uygun bir tutum arayarak, ayna önünde tartışmışlardır. Savaşçılıkları nedeni ile, anlattıklarını güçlendirecek zaman bulamayan düşünürlerimiz başvurdukları yazı türleri, '**takdirname**', yazarın basında gördüklerine karşı tepkisini yansıtan ve edebî bir yanı olmayan '**özel belgeler**', hemen yayınlanan '**günlük anılar**' basit ve süssüz gazeteciliktir. Savaştan sonra insanların vicdanlarını rahatlatmaları ve durmadan yeni zorlamalar karşısında kalan akıl dengelerini koruyabilmeleri için, İspanya ve Çekoslovakya'daki zulme, Amerikada'ki ırk ayrımına, Sovyetler Birliği'nde zor yoluyla yaptırılan işe ve İran ve Budapeşte'deki insan kırımına karşı, ölçülü bir takım tepkiler göstermesi gerekiyordu. Dünya bilinci olarak ortaya sürülen akıl türü kendisi için o denli bir problem halini aldı ki, bütün başka problemler ancak onunla olan ilişkileri orantısında görülmeye başlandı ve sonuçta Littérature engagée'nin (Bağımlı edebiyat) tek konusu Littérature engagée olup, bağıllık solipsizm (tekbencilik) şekline geldi. Özellikle Jean - Paul Sartre, polemik yazılarında ve oyunlarında başka hiçbir konuyu işlememiş ve karşılıklı konuşma gereken yerlerde yalnızca kendi kendisi ile konuşmakla yetinmiştir. İzinde giden aydınlar, aydınlar için, aydınları konu alan kocaman bir edebiyat türü yaratmışlardır. Onların gözünde, bu edebî - politik - felsefî tartışma kulübü denizindeki her bir kıpraşma, düşünce tarihinde bir anıt demektir.» (Herbert Lüthy: Nach dem Untergang des Abendlandes - Köln, 1965).

terir ve günümüzün gençlerine Jean-Paul Sartre'ı uyarıcı bir örnek diye almalarını, komünist olduğu halde sonunda komünistlerin bile ilgilerini kestikleri öfkeli genç adam Nizan'ı ise hiç unutmamalarını salık verir. Nizan'ın adından söz etmenin bile tehlikeli olduğu, unutilan eserlerinin yeniden basılmasının akıldan geçmediği günlerde, Sartre 'Qu'est-ce que la littérature' adlı makalesinde çoğu kez onu konu alır. Paul Nizan'ın ölümü ile Sartre danışmanını, ikinci kişiliğini kaybetmiştir sanki. Ona Nizan'ın sağladığı politik boyutları artık kendi hayatına yerleştirmesi gerekmektedir. Oysa Sartre, kendi deyimi ile, o zamana dek özgülleşmenin sarhoşluğu içindedir:

«Gerçekten yeni ve soylu ruhlar edindiğimiz günlerdi onlar! O denli soylu ki, hatırladıkça hâlâ yüzüm kızarır. Millet hiçbir şeyin yok olmasına izin vermez. Öbür dünyaya göç etmiş kişilerin yerine gelmemiş isteklerini, insanı yutan acılarını, o doymak bilmez boş gölleri, kısacası çare bulamadığı, geri getirilemez her şeyi bizim sorumluluğumuza bırakmıştı. Bu şehitlerin değerlerini bizler temsil ediyorduk. Hayatta iken, sanki ölmüşüz gibi nişanlar veriliyordu bize. 'Savaş alanlarında ölenler bunlar', diye tüm dünya haktan yana oluşumuzu fısıldıyordu. Gülümseyerek, hafiften alarak ya da büyük bir ciddiyetle, bu soylu saçmalığı olgunlukla karşılanmış görünüyor, böyle yüceltilmiş olmaktan duyduğumuz eşsiz gururu süssüz tavırlarımızın ar-

dına gizliyorduk. Kendimizi en çok viski ve erdemle oyalardık o zamanlar.» (1)

Sartre'in da sonraları iyice anladığı gibi, Paul Nizan olayın ağırlığını hep sınıf kavgalarında görüyordu. O, komünistleri **'adaletin hak tanımayan cenkçileri'** olarak bilirdi. Sartre bununla da yetinmemiş, Nizan'ın partiden ayrıldığı, dünyayla kavgalaştığı, **'gerçek erkeklere karşı savaşmak için'** cepheye gittiği o son ayda, gönlünden geçenleri de gözlerinin önünde canladırırmaya uğraşmıştır.

Sonuna kadar kendisine komünist denmesinde direnmişti Nizan. Sartre bu konuda şöyle düşünüyordu: İdeolojiye yenilmeden sapmaları nasıl düzeltebilirdi ki? Anılarını ve daha pek çok konuları kaleme alıyordu. Ama milyonlarca insanın bu merhametten yoksun hareketini tek başına düzeltebileceğine acaba gerçekten inanıyor muydu? Yalnız, tek başına bir komünistin yok olacağını onun da bilmesi gerekirdi. (2)

Sartre'a göre; Parti'nin kendisi tarihin akımı demek olduğundan (Vae soli), Parti'yle çelişmeye giren bir kişinin, belirli bir olayda haklı bile olsa, hakkı kendi yanına alamayacağını Nizan artık anlamıştı. Kanımızca, 1939'da verdiği kararın bu tür yorumlanması Nizan'ın hiç de hoşuna gitmeyecek birşeydir. Sartre'ın, Maurice Merleau-Ponty üzerine yazdığı uzun deneme, ölen bilgenin anısına ayrılan **«Les Temps Modernes»**in özel sayısında yayınlanmıştır. Söz konusu

(1) Paul Nizan'ın «Eden Arabie» adlı kitabının önsözünden alınmıştır. Aynı bölüm, «Situations IV» sf. 133'de tekrarlanır.

(2) Aynı kitap, sf. 186.

yazı, yakın bir işbirliğinin, yıkılan ve sonraları onarılan fakat hiçbir zaman eski halini bulamayan bir dostluğun hikâyesidir. Merleau-Ponty, «**Les Aventures de la Dialectique**»de uzun bir bölümü, Sartre'ın ultra-bolşevizmi adını verdiği konuya ayırınca, Simone de Beauvoir bilinen iğneli üslubu ile «**Les Temps Modernes**»de bunu cevaplandırmıştı. Raymond Aron da (kitapta Merleau-Ponty onun da başlangıçtaki durumlarına değinmişti), '**Les Mésaventures de la Dialectique**' adlı makalesi ile Sartre'ı Merleau-Ponty'ye karşı savunmuş ve Sartre'ın felsefesi ile tartışma konusu politik tutumları arasında bir ilişki olması gerekmediğini belirtmiştir. Bazı düşünceler eleştiri götürür niteliktedir diye bu felsefeyi, politik yönden bile bir tarafa atmak, akıl alır iş değildir. Bütün bunlar olurken Sartre susmayı seçmişti. Ponty üzerine makalesi, basit politik bağlılığın tam karşıtı olan insan-cıl bağlılığı yansıtıyor ve bunu yazarken bilgenin kalbinin sesini dinlediğini ortaya koyuyordu.

Çünkü Sartre bütün ilericiliğine rağmen, dostluk ve düşmanlık duygularıyla bağlanmış olduğu kendi kuşağından birinin ölümü ile geçmişi hatırlayacak, eski zamanların bilançosunu çıkaracak bir yaşa gelmişti artık. Düşünce ve amaç ortaklığı yapabileceği, ama anı ve tavırlarını hiçbir türlü paylaşamayacağı gençlerden çok, kendi yaşlılarını anladığı çağ gelip çatmıştı yazar için de. «**Ecole Normale**» günlerinde başlayan dostluklarından önce bile Sartre, Merleau-Ponty'ye karşı ruhen bir yakınlık duyardı. «**Aynı dili konuşuyorduk,**» diye yazar; «**Husserl ve Heidegger dilini! Aynı düşünce okuluna aittik ikimiz de.**» Özel dostluk bağları işgal sıralarında kurulmuştu. «**O gün-**

lerde Fransızlar arasında ortak tiksintimizin ters yanını olan bir açık gönüllülük vardı.»

Savaşın sonra, komünizm, Sartre'dan çok Merleau-Ponty'ye çekici gelmişti. Bunu, Stalin'in rakiplerine ve düşmanlarına karşı zaferini adaletin yerini bulması gibi gösteren «**Humanisme et Terreur - İnsançılık ve Terör**» adlı eserinde belirli bir biçimde anlarız. Rusya'daki zoraki iş kamplarına ilişkin gerçekleri açıklamak isteyen David Rousset'ye karşılıklarında, iki bilge de aynı fikirdeydi. Ona, orta sınıfların yani gerçek düşmanın böyle sevindirilmemesi gerektiğini söylüyorlar ve «**Billancourt'un işçileri umutlarını yitirmemelidirler,**» diyorlardı.

Sartre o tarihe kadar bir tür Kartesyanizm olarak eleştirdiği Marksçılığı, tarihsel ilerleme ve adaletin tek aydın silahı olarak gördüğü için benimsemiştir. Merleau-Ponty'nin ise Marksçılığı çok daha yakından inceleyip eleştirdiğini, Max Weber ve Karl Korsch gibi yorumcularını okuduğunu anlıyoruz. Sartre bunu sırasız bulmuş ve bu konudaki felsefe görüşüne ilişkin kuşkuları olduğundan, Marksçılık ile ilgili tartışmalara girişmekten kaçınmıştır. Yine de, geçmiş anlatırken kendisini daha uyanık, daha açık fikirli olarak tanıtır. Dergisi okuyucularının onu iyi ve kötü günlerde, tüm dönemeç ve değişikliklerde izlemiş olması ile övünür. Oysa, bize göre bu, belirli bazı düşüncelerin bilinçli bir türde onaylanmasından çok, ünlü bir kişiye, seçkin bir kafanın otoritesine teslim olmak; yani, bir tür boyun eğmektir. Gerçeğin bu olduğunu bilseydi, hiç kuşkusuz Sartre bunu tipik burjuva olarak niteleyecek ve böylesine bir tutumu kesinlikle istemeyecekti.

Makalenin insana ilişkin yönünde de eksiklik vardır. Merleau-Ponty konusunda hayat tempolarının değişik oluşu nedeniyle uyuşamadıklarını söylemekle, Sartre kendisi için işi kolaylaştırmış olur. Aynı yazıda Kore savaşından şöyle söz eder: «**Bu savaşı Güney Kore feodalistleri ile Amerikan emperyalistlerinin çıkardığı açıktır. Yalnız savaşa Kuzey Korelilerin başladığı da kuşku götürmez bir gerçektir.**»

Merleau-Ponty'nin son çalışmalarıyla ilgili, yerinde ve ağırlığı olan bazı değerlendirmeler yaparsa da, sonunda Baudelaire'deki gibi bir yanılmaya düşer (Yorumunda Baudelaire'i tam açıklayabilmek için şiirlerini değil de annesi ile ilişkilerini incelemiştir). Merleau-Ponty'nin çocukluğunu tıpkı bir cennete benzetir ve annesinin ölümü ile dünyaya karşı tutumunun değiştiğini, onu yeni bir felsefe yönüne ittiğini ileri sürer. Bu tür tartışma, redaksiyonizm'e doğru bir eğilime işaret eder ve bundan da Sartre'ın Marksçılığa yalnızca politik düşüncelerle değil, daha derin bir içgüdüyle yönelmiş olduğu sonucu çıkar. Kısacası bu açıklama Merleau-Ponty'den çok Sartre'ı tanıtmaya yaramıştır. Sartre da bunu hissetmiş olacak ki, kendisinde «**pek çok yenilgiyi gizleyen bir aktivizm (etkincilik) tiryakiliği olduğunu**» söyler.

Sartre, Paul Nizan'da yalnız bırakılmanın acılarını belirtmiş, ileride değineceğimiz bir çekişme sonucu Albert Camus'de tarihten kaçmanın yanılgısını görmüş, Merleau-Ponty'de ise bir '**rahatseverlik**' bulmuştu. Başta «**L'express**» olmak üzere Merleau-Ponty pek çok yerde politik düşüncelerini açıkladığından, onu bu tür nitелеmek gariptir. Cezayir'deki bilinçli muhalifleri desteklemek amacıyla Sartre ve arkadaş-

ları «121'ler manifestosu»nu başlattıklarında, Merleau-Ponty daha ılımlı yazılmış başka önemli bir manifesto için, özellikle profesörlerden birçok imza toplamıştı. Ayrıca 'Pierre Mendès-France denemesini' şiddetle desteklediği de bir gerçektir. Bütün politik yazıları, ölümünden sonra yayınlanan «**Signes**» adlı kitapta toplanmıştır. Merleau-Ponty'nin politik düşüncelerindeki bu yaprak Sartre'a çekici gelmemiş olsa bile, bir bilgenin 'rahatsever' diye bir köşeye atılması için yeter neden değildir herhalde.

Nizan, Sartre'ı komünizmin eşiğine kadar getirmiş, Camus ve başkaları da direnme faaliyetinin kapısına doğru yöneltmişlerdir. Her komünist rejimin kendine özgü nitelikleri olduğunu ve bundan ötürü de tarihsel geçmişlerinin yükünü taşıyan devrim öncesi devletler gibi kişisel ilerleme ve kişisel özgürlük mi-henktaşına vurulmamaları gerektiğini ise ona Merleau-Ponty öğretmiştir. Sartre'ı politik bilince vardırان Nizan ve Merleau-Ponty'dir. Ama bu iki dost, kendilerini izleyebileceği noktayı geçtikleri an yazarın gözünde bütün politik değerlerini kaybetmişlerdir. O, diğerlerinin geride bıraktıkları algılara sımsıkı sarılmış, onları hiç bırakmamış ve bunun için de bir gönül borcu duymuştur. Bu bakımdan 1960 - 1961 yıllarına yeniden bir göz atmak, Sartre için kendisini sağlamlaştırmak demek olur.

Sartre'ın komünizme karşı tutumu şöyle özetlenebilir: Kesinlikle dışardan yargılamamak ve kesinlikle «ait olma disiplini» yargıya karıştırmamak. Bu, olamayacak bir iş, bir çelişkiymiş gibi görünürse de, Sartre için önemli olan bu çelişkinin, olamamazlığın

içinde kalabilmektedir. Yer yer bu tutum mantığa aykırıymış, tutarlı değilmiş gibi gelebilir insana; ama bundan başka her türlü tutumun insanı büyük bir kargaşaya sokacağı kuşku götürmez bir gerçektir (Sartre buna kesinlikle inanır). Parti'nin gücü ve amaçlarını kendilerine maletmeden Parti'yi dışardan eleştiren kişiler, istesinler ya da istemesinler, anti - komünisttirler. Ve «anti-komünistler soysuz köpeklerdir; bunu her zaman söyleyeceğim!»

Sartre'ın Camus'ye verdiği ünlü karşılık, Merleau-Ponty'ye ilişkin yazıdan on yıl önce yayınlanmıştır. Şu sözlerle sona erer: «Dilerim, susuşumuz bu çatışmanın unutulmasını sağlasın.» Oysa, gerçek, bunun tam tersi olmuştur. Camus ve Sartre arasındaki çatışmada, yazarların birbirlerinin önüne birtakım nazariyeler fırlattıkları ve gerçeğin ortaya çıkmasından çok, —Raymond Aron ve Herbert Lüthy'nin etkili bir biçimde belirttikleri gibi— modaya göre aydınlara yaraşan tavrı takınmış olmaya önem verdikleri, açık seçiktir. İdeologlar arasındaki çatışmalar yönünden bu çekişme, Saint-Germain des Pres ruhunu veren tipik bir örnektir ve artık sol çevreler ve Fransa'dan başka her yerde 'anlaşılmaz' olarak nitelenmektedir. Doğru olsa da olmasa da, politika, ahlâk, tarihsel bilinç, devrim ve özgürlük arasındaki ilişkiler gibi konuları kapsayan bu büyük çatışmanın evrenselliği Tokyo'dan Rio de Janeiro'ya kadar uyandırdığı yankılarla gerçekleşmiştir. Çatışma, ayrıca söz konusu yazarların eserlerini derleyen iki kitaba geçmekle de ölümsüzleşmiş olur. Camus'nün mektubu (onu pek yaralayan, «L'homme révolté - Başkaldıran insan» adlı kitabı konusundaki Francis Jeanson'un eleştirisi ile

ilgili Sartre'a hitaben yazdığı karşılık), toplu eserlerinin Pléiade'in baskısı ikinci cildinde vardır. Sartre'ın buna karşılığı ise, «**Situations IV**»de verilmiştir.

Kitabı ile ilgili eleştirinin yayınlanması üzerine Camus, «**Les Temps Modernes**»in tüm eğilimlerine karşı çıkmış ve bu dergiyi beğenmediğini söylemişti... Ne yazık ki, alingan bir yazarın eleştiricisine karşı geçtiği saldırıya, ilkelerle ilgili unsurlar karıştırılmıştır. Bununla birlikte, bu iki parçayı ve Sartre'ın, Rusya'nın Macaristan olayına karışması nedeniyle yazdığı «**La fantôme de Stalin**» adlı makalesini okuduktan sonra, onun Camus'nün düşüncelerini tuttuğu kanısı uyanır insanda. Çünkü o artık komünist sistem içindeki bir olayı, Batı'daki ve sömürgelerdeki ayaklanmalar ve baskı için kullanılan mihenktaşı ile değerlendirmektedir.

Komünist Partisi'nin proleterya temsilcisi olduğu ve bu nedenle de, ne yanlış yaparsa yapsın, en sonunda ona karşı hiç kimsenin haklı çıkamayacağı kuramı, «**Les Existentialistes et la politique**»in yazarı Michel Antoine Brunier'in (1) kitabına aldığı bir konuşmada şöyle düzeltiliyor:

«Devrimci zamanlar yaşanmazken parti içinde demokrasi olacağı düşünülebilir mi ki? Devrimci zamanlar dışındaki parti, yalnızca umutlar partisidir. Hem kışkırtması, hem durdurması gerekir. Tanrı'nın hükmü yarın için olmasa idi Kilise de aynı sorunla karşılaşırdu. Umutlar partisi ancak

(1) 1966 Kasım'ında yayınlanmıştır.

eylemler ile yargılanabilir. Henüz tam meşrû değildir. Ancak gerektiği gibi hareket ettiği sürece meşrûdur. Bunun için de insan, gerçek bir proleterya temsilcisini umut etme durumunda ya da Stalin tipi bir diktatörlük altında gözünün önüne getiremiyor. «Les Communistes et la paix»in eksikliği, bu meşrûluk kavramı üzerine olan düşüncedir.»

Kendi ağzı ile yaptığı bu açıklama, Sartre tarafından Komünist Partisi'nin tek meşrû proleterya temsilcisi oluşu konusunda 1950 - 1956 arasında kaleme alınmış tüm yazıların en güçlü eleştirisidir. Söz konusu yazılar yalnızca bu kavram eksikliği ile kalmaz, içindekiler baştan sona bu kavramın tam tersine işaret eder. Macaristan ayaklanmasından sonra Sartre, proleterya ve politik temsilcisi arasında bir boşluk olduğunu kabul etmişti. 'Rakosi rejimi toplumsallaşmayı temsil ediyordu; ama bunu o kadar kötü yapıyordu ki hiç yapmasa daha iyi olacaktı.' (1)

Camus, «Başkaldıran İnsan»daki onurun totaliter, kalıplaşmış bir devrimle çatışmaya düşüceğine inanıyordu. Nitekim bu düşüncesi işçi ayaklanmaları ve Doğu Avrupa'daki diğer bilinen hareketlerle doğrulanmış da oldu. Fakat o sıralarda, hatta 1956 Ekim'inden birkaç ay önceye kadar başka alanlarda kendisiyle ortak yanı olan pek çok aydın aksi yöne giderken, Sartre ilke yönünden Stalin'e gittikçe yaklaşılmaktaydı. Buna örnek olarak Claude Lefort ve Pierre

(1) «Les Temps Modernes», 1956 - 57.

Naville'e cevaplarını, Pierre Hervé'ye saldırısını ve «**Les Communistes et la paix**»de Stalin, komünizm ve proleteriyayı belirlemesini gösterebiliriz. Sartre'ın, yalnız 1951 - 1956 Ekim arasındaki devrede, hiçbir grubu temsil etmeden özel olarak bir politik gelişme izlediği açıktır.

Camus'ye verdiği karşılıkta Sartre, komünist blokta bazı reformlar yapılmasını istediğini belirtir ve şöyle der: «**Küçük birşeyi değiştirmek için bile insanın pek çok şeylere dayanması gerekir.**» Oysa, aynı reformcu usu, hâlâ devrime gerek gösteren burjuva dünyasına uygulamak Sartre'ın aklından bile geçmez. Albert Camus için totaliter rejim, kapitalist dünyadan da kötü birşeydir. Sartre 1956'da Macaristan'da düşlerini kurduğu bir devrim görmüştü: Aydın çevreler ve geniş temellere dayanan kitle hareketleri arasında ilişki; hem aydınların, hem de işçilerin paylaştığı bir aktivizm (etkinlik) ve tıpkı bir patlama gibi kendiliğinden olan bir devrim! Bunca yıl sonra Sartre'ın Camus'ye verdiği karşılığı okurken, tecrübeli bir oyun yazarının keskin zekâsı ile kendisine karşı çıkanı küçük düşürmek için dürüstlükten uzak bir heyecanla sözleri nasıl değiştirdiğini görüyor ve şaşırıp kalıyoruz. Ama 1956'da tarih, Camus'nün düşüncelerini pek belirli ve üzücü bir biçimde doğrulamıştır.

Peki, şimdiki durum nedir? Yöneticilerinin devrim yoluyla yıkılmayacağı ya da dışardan değiştirilemeyeceği bir komünist dünyada, reform sorunu on yıl öncekinden çok başka bir nitelik taşır. Çeşitli komünist rejimlerde rastlanılan krizler nedeniyle, artık re-

form istekleri tam bastırılamamaktadır. 1952'de Sartre'in düşündükleri, bu gün hiç değilse tartışılabilir hale gelmiştir.

Ama sonunda kimin haklı çıktığı ya da haklı çıkma durumunun tarihsel gelişmelerin sonucuna ne denli bağlı olduğundan da daha önemli bir gerçek de şudur: Camus ve Sartre, Doğu'daki zihin çalışmaları alanında maya görevi yapan ve hâlâ yapmaya devam eden birtakım düşünceler ortaya atmışlardır. Bu düşünceler dünyada revizyonizm diye bilinen yeniden uyanma hareketinin bir parçası olmuştur. Sartre bir bilge olarak, katı öğreticiliğe karşı hep açık ve zihin yönünden canlı bir Marksçılığı savunmuştur. Stalin'in gününde buna özel bir incelik gözüyle bakılmış ve asıl önem verilen Sartre'in komünist bloka karşı yapılan her türlü karşı koyma hareketine şiddetle direnmesi olmuştur. Merleau-Ponty ile arasının bozulmasına yol açan olay da, Kuzey Kore saldırısını yerinde buluşudur.

Yalnız belge veren, ama yine de çeşitli konulardaki yazılardan alınan sözleri derlemesi bakımından faydalı bir eser olan «**Les Existentialistes et la politique**»de Brunier, 1957 - 1958 aralarında «**Les Temps Modernes**»in Polonya üzerine görüşlerini belgelerle açıklar. Özel bir Polonya sayısı çıkartılmıştır ve Sartre'in bir Polonya dergisi için «**Questions de Méthode**» adlı uzun denemesini yazması da bu aralara rastlar. Söz konusu deneme, sonraları «**Critique de la raison dialectique**»in ilk bölümü olarak yayınlanmıştır. Yine bu tarihlerde Sartre vaktinin çoğunu İtalya'da geçirir. Simone de Beauvoir buna, «**La Force des choses**» diye adlandırdığı anılarının üçüncü cildinde geniş yer

vermiştir. Sartre'ın Palmiro Togliatti ile dostluk kurması da bu sıralardadır. Şubat 1963'de Fransız komünistleri arasında büyük öfke uyandıran şu sözleri söyler: «İtalyan olsaydım, hemen İtalyan Komünist Partisi'ne katılırdım.» (1)

İtalya'da Sartre'ı etkileyen şunlar olmuştı: Düşünce alanındaki eğilip bükülebilme gücü, kuram üzerine yapılan tartışmalardaki hoşgörülük ve yatıştırıcı tür, «Unità»da bile Macaristan ve Rusya olaylarının açıkça tartışılabilmesi. Bu memlekette, zihinle ilgili konularda daha az dogmacı ve Fransızlarınkinden çok daha az aydına karşıt bir devrimci partinin gerçekleştiğini görüyordu Sartre.

Sartre'ın daha liberal komünist partilere ve Po-

(1) Bir Fransız komünist dergisi bu konuda, yatıştırıcı denilebilecek, oldukça acıklı bir yorum yapmıştır: «Fransız Komünist Partisi'ne küsmeye devam ediyor. Başka yerlerdeki komünistlerle anlaşmayı daha kolay bulduğu açıktır... Sartre'da önemsenmek isteği vardır. Fransız komünistlerine özgü sert tavırlar dokunuyor ona. Belki daha anlayışlı bir tutum, gizlice arzuladığını; yani, Parti'ye açılmasını kolaylaştırırdı. Belki de FKP'nin aydınlara karşı gösterdiği sertliğin, gerçek bir saygı ifadesi olduğunu anlayamadığı için onu suçlamak gerek.» (Jean Rony: 'Sartre et la politique', Nouvelle Critique, Mart 1966). Sartre'a karşı bu gerçek saygıyı belirtmek için kullanılan sözler, 'FBI ajanı', ve 'polis filozofu' idi. «Rassemblement Démocratique Révolutionnaire» ile ilgili bir belge olan «Entretiens sur la politique» de Sartre, halkın artan horgörüllüğü ile sonuçlanan üç komünist yaklaşmasından söz eder. O bunu, FKP ve bağımsız aydınlar arasındaki ilişkiyi ayarlayan doğal bir yasa olarak niteler. «Qu'est-ce que la littérature»de şöyle der: «Stalinci komünizm, edebiyat mesleğinin dürüst eylemleri ile uyuşamaz.»

lonya ve İtalya'daki eğilimlere olan duygudaşlığı, gariptir, burjuva unsurlarla lekelenmemiş gerçek devrimin yurdu diye bildiği Çin'e ilişkin sonsuz sempatisiyle beliren ultra-bolşevizm ile çelişkiye düşer. (1) Hem çevredeki toplumdan kopmayı önleyecek her şeyi, hem de onu temelde devrimci bir güç yapabilecek her şeyi aynı zamanda desteklemek, komünizmde olacak iş midir? Felsefesinde 'varoluşçu' diye adlandırdığı ideolojisini, Marksçılık düşünce yönünden daha çok canlanıncaya kadar kesin bir sonuca vardırma- mışsa da, belli başlı eserlerinde komünizmdeki totaliter unsuru gerekli bulduğu anlaşılır. Endüstri öncesi insanların süssüz gücüne olan duygudaşlık ve İtalya'nın açık, düşünce liberalizmi tanıyan komünizmine olan yakınlık, birbiri ile hiçbir biçimde uyuşmaz. Sartre bunun bir çelişki olduğunu anlamışsa bile —yazılarında bunu anladığını belirten hiçbir ipucu yoktur—, Küba gezisi hiç kuşkusuz onu, uyuşmaz gibi görünen şeylerin uyuşabileceğine inandırmıştır.

Castro'nun Küba'sı... Sartre'ın düşüncelerindeki büyük çelişkileri ele alarak, bu fikirlerin bir devlet kuruluşuna temel olamayacağını göstermek isteyen kişi, güçlü bir mantık yürütmektedir. Ama bir hayva-

(1) Sartre'ın liberal komünizmle ilgili tutumundaki çelişkiyi gören İtalyalı bir Marksçı şöyle diyor: «Sartre'ın Marksçılıkla varoluşçu bir yenileme yapma çabaları, yalnızca Stalinizmin ideolojik tabanı olan 'idealist gönüllülük'de bir iç revizyon meydana getirmiştir. Çokçuluğun yabancılaştırdığı varsayımı ile işe başlayarak Sartre, seçim, yetkilerin bölünmesi v.b. gibi demokratik teknikle alay eder. Oysa Stalinizmi yıkmak için başvurulan şeylerdir bunlar. (Pietro Chiodi, Sartre e il Marxismo, 1965).

nat bahçesindeki zürafa kafesinin önünde durup da, «**Böyle bir hayvan olamaz**» diyen adamın durumuna düşmekten kimse kurtaramayacaktır onu. Çünkü Küba'nın gerçekleri Sartre'ın ütopyası ile tıpatıp aynıdır. «**France Soir**»da çıkan, Sartre'ın Küba üzerine yazdığı uzun makale, dogmatik açıklamalar, kuşku verici istatistikler ve psikolojik incelemeler bileşimidir. Castro'da, burjuvaziye karşı ayaklanan kitlelerin başındaki toprak sahiplerinin oğlunu, «**Le Diable et le bon Dieu —Şeytan ve Tanrı**»nın kahramanı Götz'ü görür. Üstelik bu, kendi yarattığı köylü savaşlarındaki adamdan daha da az kana susamıştır. Castro'nun devriminde, Amerikalılara karşı duyulan kinin, ekonomik sömürüden çok daha önemli bir rol oynadığını anlar. Havana'nın, tatil yapan Amerikalılar için bir genelev olduğunu ve pek çok Kübalının bundan utanç duyduğunu söyler. Castro ırk eşitliği devrimini başarmış ve Sartre'ın çabuk değişir nitelikteki politik yazılarına kıyasla, kendisi de hep olduğu gibi kalmıştır. Sartre'ın burada bulduğu, tıpkı Rus devriminin ilk günlerindeki gibi, sanat ve edebiyatta avant-garde gelişmeleri önlemeyen, tam tersine onların büyüyüp serpilmesini sağlayan radikal bir devrimdi. Her an ne olacağını bilmemek, avant-garde unsurların desteklenmesi, ekonomiyi tehlikeye atmak pahasına da olsa yeni denemelere girme isteği, kendi yanlışlarını görebilme gücü, eski parti görevlilerinin belirli mekanizmalarına boyun eğmeden Marksçılık ve Lenincilik'ten söz edilmesi... Fidel Castro'nun bütün bu faaliyetleri hiç kuşkusuz Sartre'a çekici gelecekti.

Doğu'da ve Batı'da o kadar çok olay Sartre'ın umutlarının tam tersine gelişti ki —bunlardan yalnız-

ca Cezayir'deki gerçek devrimci sosyalizme ilişkin umutlarına değinmek yeter—, Küba'da —başlangıçta—, düşünö kurduğu her şeyin gerçekleştiğini söylemek, haklı bir iş olur, kanısındayız. Fidel Castro, iktidardaki Jean-Paul Sartre'dı sanki. Belki de bunun için Kastroculuk pek mutlu ve durulmuş olaylarla doludur denilemez. Gerçek şudur; Sartre, Küba ile, Sovyetler Birliği'yle olduğundan çok başka bir ilişki kurmuştur. Tek yanlı olmasına rağmen ⁽¹⁾ Küba üzerine yazıları, Sovyetler Birliği'ni gezdikten sonra yazdıklarından çok değışik bir açıdan ele alınmıştır.

Sartre'ın «Libération»da Rusya üzerine yazdığı dogmatik ve başka türlü düşönen gazetecilere saldırılarla dolu makalelerini, bu büyük bilgeye olanca saygımıza rağmen ancak sersemce olarak niteleyebiliriz. 1954'te Sovyetler Birliği'nde büyük bir eleştiri özgürlüğü buluyor ve «Ruslar,» diyordu; «tutumlarında o denli modern ve tarafsızlar ki, kişileri değil, yalnızca yasaları eleştiriyorlar; başka her yerde 'yönetimden' yanıp yakınılıırken, Ruslar 'bizim yönetimimiz' diye yakınıyorlar.» Büyük bir neşeyle de Sovyetler Birliği'nden atılan yazarların, daha iyi eserler yaratırlarsa, belki de yine memlekete alınabileceklerini bildiriyordu.

(1) «Sözgeleş, Castro'nun ordusuna ilişkin olanı gibi pek tuhaf görüşler vardır bunda: Bu ordu kendi kendini dağıtıyor ve kendini kuruyor. Kendini dağıtarak kurup tesis ederek dağıtıyor kendini.» Barbudoslarla ilgili olarak şöyle der: «Çoğu ordularda askerin tıraş olması emredilir ve bu orduların, belirli savaşları kazanmakta yeteneksiz olmaları bir rastlantı değildir. Sierra'larda sakallılar sakalsızları yendiler ve böylece de savaş sanatı alay konusu haline geldi.»

Politik eğilimlerinden ötürü, gezileri ile ilgili yazılarında Sartre çoğu kez gülünç olur. Tıpkı polemiklerindeki gibi, bu tür yazılarında da veriminin azaldığına dikkat edilmesi gerekir. Ayrıca, hem anlattıkları yanlış ve bulanıktır, hem de özel polemiklerinde bilinen saldırgan gücü ile, kişileri ve tüm toplulukları alçaklık ve insanlıktan yoksunlukla suçlayarak çok haksız ve hain olabilir. Sartre'ı yakından tanıyanlar onun alçakgönüllü, cana yakın, açık elli ve sabırla dinlemesini bilen bir kişi olduğunu söylerler. Okuyucuları ise yazarın, kayıt şart tanımaz politik şiddet gösterilerinden hoşlandığını ve bu alanda hiç çekinmesi olmadığını bilirler. Simone de Beauvoir anılarının üçüncü cildinde Pasternak'ın arkadaşı İvinskaya ile kızının bir iş kampına kapatılmasını olumlu bulur. Söz konusu eseri eleştirirken, Maria Craipeau, yazarı bu görüşünden ötürü kınar. Buna karşı, «**France Observateur**»de (Aralık 12, 1963) çıkan Sartre'ın mektubunda şöyle bir bölüm görürüz:

«Simone de Beauvoir'ın Pasternak'ın arkadaşları için söylediklerini siz ne hakla eleştirebiliyorsunuz? Sovyetler Birliği'nde mi bulundunuz, yoksa bizler gibi bir araştırma mı yaptınız? Sovyetler konusundaki bölnlük, bugün artık otomatik bir güvensizlik halini aldı. Tıpkı flüt sesi duyunca salyasını akıtan Pavlov'un köpeğindeki refleks hareketi gibi! 'Sovyet Rusya' sözlerini duyar duymaz ağızlarınız köpürüyor. Hepiniz elleriniz boş öleceksiniz.» (1)

(1) Sartre'ın polemik türüne örnek olarak Pierre Naville'e («Les

Sartre'a göre burjuvazinin Sovyetler Birliği'nde eleştirdiği her şey, sırf onlar eleştiriyor diye, pis köpeklerin (salauds) propagandasıdır. Paris'in anti-komünist gazetecilik dünyasını alaya almak amacı ile yazılmış, pek zayıf politik bir sahne oyunu olan Nek-rassov'un başarısızlığını da işte bu tutumda aramak gerekir. Oyun, bir gece operaya gidecekken herhangi bir sebepten gidemeyen polis müdürünün yerinden alındığı haberinin bu tür gazetelerce nasıl yayıldığını anlatır. Beria'nın düşüşünden sonra, kapitalist efsanelerin hazırlanış ve yayılışını gösteren hikâyelerin pek gülünecek şeyler olarak görülmediği de ayrı bir gerçektir tabii. (1)

Aralarında o tarihte David Rousset'nin de bulunduğu aydın arkadaşları ile birlikte Sartre'ın bütün politik hayatı boyunca yalnız bir kez kendine özgü bir hareket başlattığını görüyoruz. Buna «**Rassemblement démocratique révolutionnaire**» adını vermiş ve bağımsız olacağını umut etmiştir. (2) Simone de

Temps Modernes» yazarlarından, saygıdeğer bir Marksçıdır) verdiği cevap gösterilebilir: 'Neville'in makalesi bir hiçtir! Hem de zehirli bir hiç... Bir yalan, bir değiştirme ve iki yalanlamanın yardımı ile, tek amacı küçük düşürmek olan bu şişirme makaleyi yazıvermiş... En sert tartışmalarda bile, ben hep terbiye ve dostluğun gözetilmesini isterim'. «Les Temps Modernes», Mart/Nisan 1956, «Situations VII» sf. 129 - 136.

(1) «Paris basınını anlatan bu oyunda, ne bir tek komünist gazeteye, ne de komüniste değinilir (tıpkı Sartre'ın komünist olmadığı gibi). Komünizm, anti-komünistlerin sabit fikri, proleteryanın da umududur. Yani üzerinde tartışılmayacak tarih ve gerçek üstü bir şeydir.» Herbert Lüthy: «Jean - Paul Sartre am Trapez» (1955).

(2) O devirden kalan tek belge, Jean - Paul Sartre, David Rous-

Beauvoire, «Les Mandarins - Mandarinler» adlı romanında bu hareketin başarısızlığını anlatır. Kitap, çoğu olayları başkalaştırmasına, hatta tarihleri bile değiştirmesine rağmen o devrin gerçek atmosferini verir. Sartre'ın gelişmesinde kesin rol oynayan etkenlerden biri, ne denli toy olurlarsa olsunlar, komünistlerden kitleleri ayırmanın imkânsızlığını anlamış olmasıdır. Komünist Partisi varken bu partiden ayrı bir politik devrimci güç kurulamaz. İşte bunun için de Parti'yi arasına desteklemek, arasına da etkilemek gerekir. Hemen hemen tüm komünist olmayanların ayrıldığı Kasım 1956'dan sonra bile, Sartre, komünistlerin yönettiği Pen Yazarlar Birliği'nde kalmıştır.

Komünistler, özellikle son zamanlarda artan bir ateşle kendilerini Sartre ile uzlaştırmaya uğraşmaktadırlar. Yeni parolaları, «Hristiyanlarla diyalog, va-

set ve Gérard Rosenthal arasındaki «Entretiens sur la politique»dir. Bunda Sartre, «Ondokuzuncu Yüzyılda Sosyalizm» adlı Elie Halévy'nin eserinden parçalar verir: «Sosyalizm başlangıçtan beri bir karşıtlık içindedir. Bir yandan 1789 ideolojisinin mirasçısı olduğunu söylerken, bir yandan da devlet kontrolünde otoriter bir ekonomiyi, böylece de toplumun totaliter türde örgütlenmesini amaç edinir kendine.» Sartre şöyle devam eder: «Bu gün artık herkes bu karşıtlığın bilincine varmıştır ve yeni bir sentezle bunu yok etmek için uğraşmaktadır. RDR'nin amacı budur ve bizler buna somut özgürlük diyoruz... Somut düşünce, ilgili iş çerçevesinde üretimin gereklerini ve ihtiyaçlar, satın alma gücü çerçevesinde de tüketimin gereklerini kendine başlangıç noktası olarak alan üretimci ya da tüketiminin düşünceleridir. BU TÜR DÜŞÜNCE YANLIŞ OLAMAZ. Ayrıntılarda bazı yanılgılar olsa da ilke kesinlikle doğrudur. Çünkü bu üretimci ya da tüketicilerin yaptıkları, gerçekte kendilerini ifade etmekten başka birşey değildir.»

roluşçularla diyalog» artık. Bu, daha geniş düşünce hoşgörölrlüğüne doğru bir gidiş midir, yoksa yalnızca bir taktik midir? Henüz bilinemez. Siniavsky ve Daniel'e ilişkin yargıya Aragon'un karşı koyması da insan-da aynı kuşkuyu uyandırıyor. Bu konuda kesin olan tek şey, komünist aydınlarca yapılan bu tür jestlerin bütün Fransa'da yankılar uyandırdığıdır. Sartre komünistlere tek tek büyük saldırılarda bulunmuştur. (Sözelgeşi, «**Les Temps Modernes**»de 'salak' (!) dediğı eski öğrencisi Kanapa'ya... Sonunda Kanapa polemikten ötürü özür dilemek zorunda kalmıştır). Mart 1966'da komünist organı olan «**La Nouvelle Critique**» bütün bir sayısını Sartre'a ayırmış ve hakkında ne düşünölürse düşünölün, Sartre'ın dünyaca tanınmış bir kişi olduğunu ve yabancıların Fransız komünistlerinin ona saldırış nedenlerini bir türlü anlayamadıklarını yazmıştır (hiç kuşkusuz önce iç tüketimi düşünerek). «**Artık modası geçmiş dogmacılığın**» eski çatışmalardaki zararlarına da değinilir bu sayıda. Çoğu kez Sartre'ın komünistlerce eleştirilişı, tıpkı burjuvazi ya da komünist olmayanların onu eleştirilişine benzer. Sartre için önemli olan aktivist gruptur ve devlet şekli onu ilgilendirmez. Ona göre demokratik ve

(!) Sanki ortak bir yanları varmış gibi Kanapa, hem «**Les Temps Modernes**»e, hem de Kültürel Özgürlük Komitesi'nin desteklediğı «**Preuves**»e birlikte saldırmıştır. Sartre önceleri bu utanç verici birleştirmeye kızmışsa da, anılarının üçüncü cildinde Simone de Beauvoir'ın «**Preuves**»i (Cezayir özgürlüğünü desteklemiş, bu nedenle de OAS tarafından atılan plastik bir bombayla büroları zarara uğramıştır). OAS'a hak veren ileri iki sağ dergi ile birlikte ele aldığı görölür. Bu da birleşmeye izin verilmesi demek olur tabii.

totaliter sistemler arasındaki ayrılıklar nedir; sürekliliği nedeniyle devlet seri üretim dünyasına, yani «pratiko inert»a mı aittir; hiçbir zaman kesinlikle ve açık seçik anlaşılamaz. İşte bundan dolayı da bir rejimin yapısına ilişkin karışık tutumu, burjuvayı da, bolşeviği de aynı derecede sinirlendirir.

«Edebiyat Nefes alıyor» adlı bir yazıda Julien Gracq, o varoluşçu 'Hayır'ı yüzünden Sartre'ın hem komünistler, hem de burjuva için çekilmez bir hal aldığı anlatır. Gracq, söz konusu 'hayır'ı şöyle tanımlar:

«Bu 'hayır'da hiç kuşkusuz sistemli düşünceden çok güçlü duygular vardır. İlk kitabına verdiği adla 'Bulantı' kendisinin de açıklamış olduğu gibi, barsaklardan gelen bir 'hayır'dır. Edebiyatımızda uzun bir süredir rastlanmadık derinlikte öfkeler, Sartre yüzünden birkaç yıl içinde ortaya dökölüvermiştir. Tümü de radikaldir bu öfkelerin. Fiziksel dünyaya Hayır; açık saçık olan, bir kanser gibi yayılan, 'anlamsız bir fazlalık' olan ve insanın midesini bulandıracak kadar tiksindirici doğaya Hayır! İşte 'Bulantı'nın ana tema'sı. Vicdana, insanın en yakınlarına, başkalarına Hayır! İşte Huis Clos'un cehennemi... Şimdiki hali ile topluma Hayır! İşte tüm gazetecilik çalışmalarının anlamı... Ve hiç kuşum yok, her biçim topluma Hayır. Yapışkan, sinsice ve iğrendirici olduğu için insan yaratmaya, cinsiyete Hayır. Başkaldıran bir yazarın

son sığınağı olan edebî üne bile Hayır! Ve yazarından çok yaşayan bir kitapla sonuçlanan anlaşmazlığa Hayır!»

Kendisinden önce İtalyan komünisti Quasimado'nun, kendisinden sonra da Şolohov'un aldığı Nobel armağanına Sartre'in '**Hayır**'ını, ancak bu açıdan baktığımızda anlayabiliriz. Burjuva türünde bir şerefi tepmek isteği, Stockholm'den yankılar uyandıracak devrimci sözler söylemek ya da armağan parasını Venezuela'daki Kastrocular gibi duygudaşı bir gruba vermek isteğinden çok daha güçlüdür onda. Gerçekte Sartre'in ödülü geri çevirme kararı üzerinde tartışmamak gerekir (Gracq'ın kendisi de ilke nedenleriyle Goncourt Ödülü'nü almamıştır). Çünkü bu bireysel bir karşı koyma geleneği türündendir ve komünist aydınların tutumu ile yakından uzaktan ilgili değildir.

Fransız politikası konusunda son yıllarda Sartre'in yanılgılarının gittikçe çoğaldığını görüyoruz. Cezayir'in özgürlüğe kavuşması ve OAS'ın —plastik bomba ile kendi binalarında büyük zararlar yaratmışlardır— yenilmesinden sonra önemli bir konu kalmamış gibidir. Sartre'in istediği, Batı'ya karşı çıkacak radikal dış politika ile de Gaulle'cülerin izlediği '**pseudo-radikal**' dış politikayı ayırma çabaları, gerçek bir kızgınlıktan çok bazı ince ayrılıkların belirlenmesi uğraşı olmuştur. (1)

(1) Sartre'in yazdığı sanılan Mart 1963 tarihli «Les Temps Modernes»in başyazısında, de Gaulle'ün dış politikası ile hiç ilgileri olmadığını anlatmak için öyle terimler kullanılmıştır ki bunları fransızca vermek yerinde olur kanısında-
yız: «Finalement on aime bien ce 'personnage' qui rend

Sartre'ı her şeyden çok üzen, Fransız proleterya-sının gün geçtikçe daha az proleteryalaşmasıdır. Bir yazısında söylediği gibi, «**son nefesine kadar tiksineceği**» burjuvaziyi devirmek konusunda kitleler hiçbir istek göstermemekte, üstelik o sınıfa ait olmak için çaba harcamaktadırlar. Ataerkil bir rejimde refah devleti ve Amerikanizasyon kitleye birşeyler verirse de, Sartre ve benzeri aydınlara hiçbir şey veremez. Devrimdeki iyiliği silip götüren, aptallaştırıcı ve bozucu kitle uygarlığına karşı Sartre'ın duyduğu tiksintinin pek çok çekici yanları vardır. Hem devrimci, hem de aristokratik tartışmalarla desteklenebilir nitelikte olup yazarın gerekçesiz kaprislerinden biri değildir. Yalnız, kitleleri temsil eden politik istekler ve cenkçi amaçlarla birleştirilmesi yanlıştır ve Sartre'ın düşüncelerindeki gittikçe artan birbirini tutmazlık da bundan doğar. Sözgelisi Mitterand'ın cumhurbaşkanı adayı olmasına «**Les Temps Modernes**» şiddetle karşı koymuştur. Oysa, pek az sonra Sartre'ın aday olarak onu desteklediği görülür. (1) Sol federasyonu ve komünistler politik yetkisizlikle suçlanırlar. Ama «**Les Temps Modernes**», aylık bir dergiden beklenen bu kısırlığın nedenlerine ilişkin analize hiç ya-

enfin à la France 'sa place dans le monde' meme et peut-être surtout si cette place est celle d'une emmerdeuse.. Tel est pourtant le piège gaulliste: Faire croire qu'un comportement erratique possède un sens positif et secret.»

- (1) 'Bu adam (Mitterand) solun düşüşü demektir. Onu aday gösterip desteklemek, ahmaklık ve hainlik olur' (Kasım 1965 tarihli «**Les Temps Modernes**»'in başyazısı). 'Oyunuzu Mitterand'a vermeniz, bu oyu tek kişinin yönetimine ve Sosyalistlerin sağa kaymasına karşı kullanmanız demek olacaktır' (Sartre: «**Le Monde**», 4 Aralık 1965).

naşmaz. «**Les Communistes et la paix**» dizisinden bu yana devrimci aydınların tarihsel cenkçiliği ile, anlaşılmayan amaçlar için politik harekâta girmek istemeyen kitlelerin pasifliği arasındaki uzaklık, gittikçe daha çok göze çarpan bir hal almaktadır. (1)

Sartre'ın özellikle üzerinde durduğu yalnız politikanın kapsamı değil, türüdür de. Olanlardan çok bunların nasıl ve kimin yoluyla yapıldığını önemser o. Söz gelişi, de Gaulle'ün Cezayir savaşına son verdiği haberini büyük bir ilgisizlikle karşılamıştır. Artık Fransız halkının sömürgeci burjuvaya karşı zaferi değildir bu çünkü. Simone de Beauvoir da anılarında, Cezayir' liler arasındaki zafer havasına tuhaf bir biçimde karşıt olan, geceden sonraki sabahtan, kederden, umut kırıklığından söz eder. Özel sektörün genellikle barış havası içinde olduğu, sınıf çatışmalarına devlet personeli ve devlet kuruluşları arasında rastlanan Fransız «**refah devleti**»nde, Sartre politikasının durumu nice olacaktır? Beşinci Cumhuriyet, birkaç kalıntı dışında sömürgeciliği ortadan kaldırmıştır ve Sol, de Gaulle'ün dış politikasına yalnız Fransa'nın bir atom gücü olup olmaması konusunda karşı koymaktadır. Bu da söz konusu dış politikanın bir sol zaferi ile tehlikeye düşmekten çok uzak oluşu demektir. «**Les Temps Modernes**»de 'Brand-Wilson-Nenni'den derin bir aşağı görürlükle, «**uşaklar**» diye söz edilir. Onlara göre, de Gaulle'cülerin hiçbir çıkış yolu yoktur.

(1) 'Sağ ve sol arasındaki karşıtlık hiçbir yerde Fransa'da olduğu kadar prestij dolu değildir. Ama hiçbir yerde de bu denli çapraşık olduğu görülmemiştir. Fransız konservatizmi (tutuculuğu), kendini bile ideoloji ile anlatır.' Raymond Aron: «**L'opium des Intellectuels**», 1955; sf. 42.

Sartre'in politikası bugün artık her zamandan da çok, ilke ve umutları Marksçılığın anladığı türde tarihin mantığına bağlı, yakın gelecekte hiçbir politik zaffer beklemeyen, salt bir karşı koyma politikasıdır. Tüm faal cenkçiliğin getireceklerinden umut kesildiği bu sıralarda belki de en doğru iş, daha derin politika ve tarih araştırmaları yapmak olacaktır. Devrim fırtınası yatıştığında Marx ve Engels böyle yapmışlardı. Oysa, Sartre'in Flaubert üzerindeki çalışmalarına; yani, asıl kendinin olan bir konuya, burjuvaziden iğrenen ama başka hiçbir sınıfta da kök salmayan burjuvanın konusuna döndüğünü görüyoruz. Kendisi Baudelaire'i böyle tanımlamıştı. Ama ondokuzuncu yüzyılda büyük kitle hareketleri vardı ve en şiddet dolu toplum tarihi de Fransa'da oluşmaktaydı. Halkın tümü burjuva olmuşsa, tek bir aydının güzel ve bilgili terimlerle dile getirdiği burjuvaziye karşı tiksinti yine günün konusu haline gelmez mi? Sartre'ın Flaubert'e olan hayranlığı insanın aklına bu soruyu getiriyor.

Sartre'in genç Fransız aydınları üzerindeki etkisi ve bunun sonuçları artık eskisi gibi değildir. Sosyologlar ve Strüktürcüler (yapıcılar) arasında yeni bir «maitres à pender» doğmuştur. Sözgelisi, bugün Louis Althusser'in yapmaya uğraştığı Marksçılık ve Strüktüralizm arasındaki sentez, Sartre'in varoluşçu Marksçılığından çok daha fazla ilgi toplamaktadır. «L'Arc»da (1) yayınlanan bir röportajda Sartre bu yeni eğilimleri ele almış ve temsilcilerini, geçiciliği, yani tarihi anlamamakla suçlamıştır. Ona göre; strüktür

(1) Özel Sartre sayısı, Kasım 1966.

(yapı), katılık, «**pratiko inert**» alanıdır. Ne var ki, Sartre'in düşünceleri artık eskisi gibi yankılar uyandırmaz. Komünistler gelince iş değişir. Sartre ile birlikte var olmak, burjuvaziden çok onlar için önemli bir görev halini almıştır. «**La Nouvelle Critique**», yazardan şunu unutmamasını ister: Bugün artık Voltaire'in günündeki gibi tek bir kişi büyük bir düşünür olamaz; bu ancak Parti'nin kollektif beynince oynanabilecek bir roldür. Bir komünist dergisinin kendisini, tek bir adamın Voltaire'inkine benzeyen ününe karşı savunması, durumun tuhaflığını göstermeye yeterlidir. Bugün «**dünya komünizmi**», bir zamanlar Sartre'in doğru bulduğu, askerî saldırı hakkını bile tanıdığı «**tek bir beden**» değildir. Hem düşünce, hem de politika yönünden dağılma halindedir. Sartre'in felsefesi ve politik düşünceleri, değişen komünist dünyası mayasının bir parçasıdır artık. Politik dogmacılığı gerekli bulmasına rağmen, Sartre'in komünist dünyasındaki iktidar ve karşı gruplar üzerinde felsefe ve eleştiri yönünden büyük etkileri olmuştur. Polonyalı Marksçı, Adam Shaff'ın Sartre ve Marksçılık üzerine yazdığı kitap, Sartre'in zihinlerdeki kışkırtıcı etkisine gösterilebilecek çok sayıdaki örneklerden biridir. (1) Komü-

(1) «Felsefemizde Marksçı olmayan akımlara karşı 1951'de Marksçı bir saldırı planı hazırlarken, Varoluşçuluğu aklımıza bile getirmemiştik... Oysa birkaç yıl sonra, 1956 ve 1957'de, özellikle Marksçı çevrelerde gerçek bir güç haline geliverdi bu... Marksizmle karşılaştırıldığında, Varoluşçuluk yalnız değişik bir Weltanschauung yansıtıp değişik terimler kullanarak felsefe sorunlarını başka bir açıdan görmekle kalmaz, aynı zamanda tümünden değişik bir düşünce ve duygu dünyası yansıtır.» Adam Schaff: «Marx oder Sartre?» Versuch einer Philosophie des Menschen (Frankfurt 1966).

nist öğretisinden çeşitli derecelerde özgür kalmak konusu artık esasta kabul edilmiştir ve böylece de Batı'da önemini kaybetmiş durumdadır. Liberalizm ve orta sınıfların bu yeminli düşmanı, Batıdakileri fazla konuşturacak kadar kızdırmamaktadır bu günlerde. Yürüttüğü politik fikirlerin doğruluğundan çok, bütün çalışmaları ve endirekt zihnî etkileri nedeni ile, Sartre'ın komünist dünyasında daha çok geçerli olduğunu görüyoruz. Katı ve açık Marksçılık arasında yaptığı ayrıntılar Doğu'da en çok konuşulan konulardan biridir. Bütün çalışmaları burjuva dünyasında bir devrime yolaçmaktan çok, komünist dünyasında tartışmalar çıkmasına yaramıştır. Elbette arzuladığı bu değildi. Ama Sartre gibi tarih açısından düşünmek isteyen birinin bu tarihsel çelişkiye pek de üzülmemesi gerekir.

Fransa'daki 1968 Mayıs ayaklanmaları, genel bir greve kadar giden öğrenci başkaldırısı, «**insanca bir yüzü olan sosyalizm**»e karşı Rusların önderlik ettikleri kutsal birliğin Çekoslovakya'yı işgali, İsrail ve Arap Devletleri arasında süregelen savaşlar ve bütün bunlara eklenen eskiden seçtiği yolları ve önceki tutumunu yeniden bir düşünme gereği... İşte bunlar, Sartre'ın son röportajları ve denemelerinde ileri sürdüğü fikirlerin nedenidir. Bunlardan beşi özellikle üzerinde durulmaya değer:

1. 3 Mart 1969'da «**La Nouvel Observateur**»de yayınlanan uzun röportajda Sartre, Fransız öğrencilerine, o tarihte Millî Eğitim Bakanı Edgar Faure tarafından hazırlanan ve Millet Meclisi'nce oybirliğiyle kabul edilen reform planı gibi şeyleri onaylamamaları gerektiğini söylüyordu:

«Şiddete karşı şiddetle savaşmak gereği vardır (diyordu Sartre). Devrimci yadsıma ve her türlü katkıyı geri çevirme konularında sizinle beraberiz. Aneler ve babalar! Şunu bilmelisiniz ki oğullarınız devrimci olmuşsa, sizlerin yüreksizliği onları bu kadere götürmüştür. Kendilerini yetiştirmiş kişiler sayan o çürümüş, yenilmiş çocuklara bir diyecekleri yok gençlerin artık. Bunları söyleyen bizler de yetiştirmiş kişileriz; ama ya daha az çürümüş ya da çürüdüğünün daha çok bilincine varmış yetişkinler!»

Aynı röportajda Sartre, kesin pratik hareketten ayrı salt kültür olamayacağını söyler. «Dünyayı değiştirmek için onu anlamak gerektiği doğrudur. Ama direkt olarak eyleme gitmeyen her şey, sıkıya sokulmuş, sınırlanmış demektir.»

Burada «Diyalektik Mantık Eleştirisi»nin yazarı, önceleri ileri sürdüğü fikirlere direniyor ve kuruluşların hemen katılışıp devrimin erdemlerini tanımayacaklarından korkuyor. Öğreteceği pek az şey bulunduğu, oysa öğreneceği pek çok şey olduğu kanısıya Sartre, Mayıs 1968'de Cohn - Bendit ile büyük bir alçakgönüllüklük havası içinde röportaj yapmıştı. «Mayıs ruhu»na bu büyük bağlılığı yine de Herbert Marcuse ve Henri Lefebvre'in kitaplarını tutan Fransız öğrencilerinin Sartre'in kitaplarına rağbet göstermesini sağlayamadı.

2. «Quaderni del Medio Oriente» (Milano) Başyazarı Arturo Schwarz ve Sartre arasında geçen bir konuşma yayınlamıştı. Aynı yazı Ekim 1969 tarihli Fransız Yahudi dergisi «L'Arche»da da çıkmıştır. Yakın-doğu anlaşmazlığı konusunda Sartre tarafsızlığını

sürdürmekte ve çoğunlukla Arapları tutan; Guevara ve Regis Debray'e tapınmayı bırakıp El Fetih'i kendilerine kahraman seçen yeni Fransız solu ile bu alanda anlaşılamamaktadır. Sartre, İsrail'in emperyalist, Arapların da feodal sistemleri ile birlikte sosyalist bir devlet olduklarını düşünebilmeyi bile gü-lünç bulur. Ama yine de İsrail'i, gittikçe kapitalistleş-mek ve pazar ekonomisine bağlanmaktan ötürü kınar ve İsrail basınına Yunan albayların diktasını destek-lemekle suçlar (gerçek bu mudur acaba?). Tıpkı Sta-linciliğin toplumu sosyalizme götürmeyeceği gibi, azınlıkları yok etmenin de (sözgelisi, Arap dünya-sındaki Yahudileri) ilerlemeye yol açmayacağına ina-nır Sartre. «Hal ne olursa olsun, ilk saldıran İsrail değildir» der ve «Biafra konusunda Ruslar ve İngiliz-ler arasında olduğu gibi, burada da Amerikalılar ve Ruslar arasında tarafsız bir suç ortaklığı olduğuna» değinir.

3. Kasım-Aralık 1969 tarihli «New Left Review»ya verdiği mülâkatta Sartre, «düşüncelerinin planı»nı iz-ler. Aynı yazı sonradan 16 Ocak 1970 tarihli «Le Nou-vel Observateur»de de «Sartre'a karşı Sartre» adı ile yayınlanmıştır. Söz konusu yazının İngilizcesi, belki de yer darlığından kısaltılmış olan Fransızcasından daha doyurucu ve ilginçtir. İşte «Le Nouvel Observa-teur»de bulunmayan bölümlerden biri: «Sınıf çatışma-sını buluşum, gerçek bir buluştu ve buna artık Marx' ın yaptığı tanımlamalar çerçevesinde kesin inancım vardır. Değişen yalnız devirdir. Sınıflar, çatışma, za-fere giden yolda hiçbir değişiklik olmamıştır.» Anar-şik bireysellik konusunda Sartre şöyle düşünür (bu bölüm de «Le Nouvel Observateur»de yoktur): Bir

çılgınlığa yöneliş, ilgili birey için değilse bile toplum için büyük tehlike olabilir.

Çin kültür devrimine ilişkin fazla bilgisi olmadığını söyleyen Sartre, bu konudaki görüşlerini şöyle açıklıyor: «**Bir grup içindeki bireylere tümünden özgür olduklarını bildirmek ve aynı zamanda bunların kafalarına 'Mao'nun düşünceleri' denilen çakıl taşlarını sokmak, tam birbirinin tersi iki şeydir.**» Fransız Komünist Partisi'ni Sartre, Fransa'nın en muhafazakâr partisi olarak görür ve tıpkı «**Vietnamlıların dayandığı türde**» devrimci ve sabırlı olunması gereğinden söz eder. Sartre bütün Batı memleketlerinde oluşacak devrimin bürokratik yönden çürüme tehlikesine önemle değinir ve politik bir vasiyetname yazmak istediğini bildirir. Bu, öğüt veren bir belge değil, insan hayatının sonunda yazılan türden olacaktır. Amacı, insanın politikaya nasıl girdiğini ve politikayla nasıl değiştiğini göstermektir. Bundan şöyle söz eder: «**Yaptığım yanlışlar ve sonuçları**».

4. Sartre'in Çekoslovakyalı yazar Antonin Liehm'in «Trois Générations - Üç Kuşak» kitabına —Sovyet işgalinden önce Çek ve Slovak aydınları ile yapılan bir dizi konuşma— yazdığı «**Soğuktan gelen Sosyalizm**» adlı önsöz, en parlak ve en kesin denemelerinden biridir. Önceleri Çin'in numaralı sıralarına değindiği gibi, Sovyetler'in politik ekonomi sisteminden de «la chose — o şey» diye söz eder. Yugoslavların «autogestion — kendi kendini yönetmek» konusunda yaptıkları reformların faydasına bile pek güvenmemektedir: «**Ayrıcalığı olan bir grubun yönettiği merkezî bir örgüt bulundukça bu anlamsızlık**» der. Dava

edilmeler, itiraflar, kurumlaşmış yalan ve bireyin zerrelere ayrılması gibi şeyler, ona göre bir sistemin bozulması demek olmayıp o sistemin gerçek ve önüne geçilemez mantığıdır ve eksiksiz bir hal alması demektir. Sartre artık, Ruslar 1968 Ağustos'unda yaptıklarından **«başka biçimde hareket edemezlerdi»** diye düşünmektedir. Soldan, bütün ahlâk ve reform düşlerini bir yana bırakmalarını ister. Makine onarılmayacaktır. İnsanların **«şeyi»** alıp lâğima atmaları gerekmektedir. **«Bundan böyle,»** der Sartre; **«eski yapılardan nasıl kurtulunacağı, yenilerin nasıl kurulacağı ve bu arada geleceğin, onların türü sosyalizme benzememesinin nasıl sağlanacağına ilişkin düşünceye gerek vardır.»**

5. 1970 Ocak tarihli **«Les Temps Modernes»**, Sartre'ın İtalyan **«Manifesto»** grubundan (Çoğu üyelerinin atılmış olduğu İtalyan P.C. -Komünist Partisi içinde bir muhalefet grubu), adı verilmeyen biriyle yaptığı konuşmayı yayınlamıştı. Bunda Sartre, asıl düşmanın Amerikan emperyalizmi olduğunu ve herkesin bu emperyalizmin düşmanı Sovyetler Birliği'nin yanında yer alması gerektiğini sandığı 1952'deki durumunu, yeniden bir gözden geçirmektedir. 1956'dan bu yana Rusya'nın da emperyalizme döndüğünü söyler ve bunun bir **«değer yargısı»** olmayıp gerçeğin açıklanması anlamına geldiğini ekler. Bu nedenle de, 1952'deki tutumuna karşıt olan bu durumu yeniden eleştirmesi gerektiği kanısındadır. **«Stalin yönetimindeki Sovyetler Birliği'nin analizini yazmaya başladım. Diyalektik Mantık Eleştirisi** adlı kitabın ikinci cildinde yer alacaktır ama bu cilt belki de hiç yayınlanmaz» diyerek de esrarlı bir hava yaratır.

«Fransız kapitalizmi, teknik yönden rasyonel olmayan fakat sağcılığın büyük bir kısmının devamını sağlayan binlerce küçük kuruluşu ayakta tutmaktadır» derken, Sartre bir noktada tıpkı yirmi yıl önceki gibi konuşmaktadır. Kapitalizmin karar veren bir varlık olarak cisimlendirilmesi, Sartre'ın «Bütünleştirme eğilimleri, yapısal durumlardaki derin bölünmeleri yok etmez» demesiyle daha da bulanık bir hal alır. İleri kapitalist devletler sorununun, gerçek ihtiyaçtan (ya da «Critique» adlı eserinde «la rareté - kıtlık» dediği) çok, sun'î tüketici ihtiyaçları yaratılmasından doğan yabancılaşma olduğunu söylerken, Marcuse ile hemen hemen aynı çizgiye gelir. «Bunun tek örneği otomobildir,» der. Kendi ütopyasının özgürlüğün her seviyede tam uygulanması sonucu, hem devletin hem de tüm politikanın ortadan kalkması olduğunu da kabul eder. Ona göre bu, hiç değilse işlek bir ipotezdir. Komünist Partisi gibi katı bir kuruluş ile, açıklık, hayalgücü ve değişiklik gereği arasındaki karşıtlığa ise Sartre şimdilik hiçbir çözüm yolu göremez.

Bu son bildirilerden çıkan sonuç nedir? Sartre artık kapitalist devletleri yıkacak hiçbir sol devrim taraflısı değildir ama, bütün totaliter rejimlerin de karşısındadır. Hem Doğu'yu, hem de Batı'yı devrime çağırmaktadır. Sartre, Batı'da direkt ekonomik sorunlardan çok, daha derine giden acılara ve yabancılaştırmaya önem verir. Sınıf çatışmalarının geçmiş günlerden bu yana hiç değişmediğine inanmakla birlikte, eğer Stalinciliğe gidecekse «Billancourt'un umutlarının kırılmasını» önemsemez. Çalışan sınıf, Komünist Partisi ve Sovyetler Birliği konularında önceleri söylediklerini, eskimiş ve önemsiz olarak tanımlar. Sart-

re, kendisi için kendini devam ettiren burjuva kültürünü suçlar ve buna karşı en radikal gençlik ayaklanmalarını ve «**kültür devrimi**»ni destekler.

Bütün bunlara rağmen, komünizme karşı söyledikleri kısmen liberal, kısmen de özgürlük taraflısıdır. Eylemlerini ilgilendirmedikçe, gençlere tarih çalışmalarını öğütlemese de, kendisi içinde yaşamış olduğu tarihi yeniden inceler. İçine düşmüş olduğu karşıtlıkların her zamandan çok farkındadır ve ileri eyleme geçilmesi için ara sıra yaptığı sofuca çağrılara rağmen dertli günlerin dertli insanı havasına bürünmektedir gittikçe. Her ne pahasına olursa olsun burjuva toplumuna karşı devrim yapılması inancını yitirmiş ve sonradan totaliter bir rejimi yüklenmemek şartıyla devrim yapılması gereğine inanmaya başlamıştır. Sartre devrimci eylem bağlılığı ile eleştirci düşünce arasında bocalamaktadır. Yıllardır bağımlı bir düşünürken, artık eskiden de çok yalnızca düşünceye bağlı görünmektedir. Bütün bunlardan sonra son zamanlarda Mao'cu bir gazeteye kendini dramatik bir biçimde bağlaması, insanın aklına şu soruyu getiriyor: Acaba, Sartre'ın en derin bağlılıkları, politik şüphecilik ve zihnî kuşku alışkanlıklarını yok edecek bir güçle kalbini ve aklını yöneten amaçlara karşı mı oluyor?.



Jean-Paul Sartre



Che Guevara



Herbert Marcuse

Herbert Marcuse

MAURICE CRANSTON
(Londra Üniversitesi
Siyasal Bilimler Profesörü)

1955

yılında Prof. Herbert Marcuse iyimserlik saçan bir kitap yayınlamıştı. Alçakgönüllü bir başlığı vardı bu kitabın: **«Aşk ve Uygarlık — Freud üzerine Felsefi bir Araştırma»**. Oysa gerçekte kapsadığı, uygarlığın baskıya dayandığı konusundaki Freud'un inancına karşı ateşli bir karşılıktı. Marcuse baskısız bir uygarlık imkânını tartışıyor ve politik egemenliğe ilişkin baskıcı unsurların kaldırılması ile, insanların hep birlikte barış içinde ve özgür yaşayabileceklerini savunuyordu. Ayrıca, gereksiz baskıcı güçler bir yana atılırsa, insanlardaki içgüdülerin değişeceğini ve yıkıcı niteliklerini kaybedeceğini de söylüyordu. Özellikle kitabın sonlarına doğru ileri sürdüğü fikirleri belirtirken, **'böyle olabilir'** demekten de vazgeçiyor ve **'olacaktır'** gibi kesin bir ifade kullanıyordu. Sözcelişi, baskısız bir kültürde Freudcu ölüm isteğinin yok olacağı fikrini ileri sürdükten sonra şöyle diyordu:

«Ölüm, insanı içgüdülerinin götürdüğü bir amaç olmaktan çıkaracaktır. Bir gerçek, hatta en son zorunluk olarak kalacaktır hiç kuşkusuz. Ama insanoğlundaki bas-kıdan kurtulmuş enerji buna karşı koyacak ve en büyük savaşını bununla yapacaktır.» (sf. 215)

Tartışmanın temel amacı Freud'deki kötümserliğin ters yanını göstermek olduğundan, eserin iyimserliği büyük önem taşır. Freud'ün kuramı sonucu beliren, **'Sosyalizmin insancıl idealleri insanların erişemeyeceği şeylerdir'** fikrini yalanlamak ister Marcuse burada. **'Utopya'** sözcüğünün, psiko-analistler ve başkaları tarafından suçlayıcı anlamda kullanılmasına karşı koyar:

«Bugün Tanrıbilim ve felsefe, ölümü varoluşçu bir kategoride kutlamak için yarış halindedirler. Biyolojik bir gerçeği ontolojik bir öze çevirip insanlık suçuna doğaüstü nitelikler verirler ve sürüp gitmesine yardımcı olurlar.. Utopya vaatlerine hıyanette bulunmaktadırlar bunlar.» (sf. 216)

Marcuse, **«Aşk ve Uygarlık»** adlı kitabında utopyanın vaatlerini destekler.

Yalnız bu neşe dolu iyimserliği pek sürdürememiş olacak ki, bundan sonra yazdığı **«Tek Boyutlu İnsan»** adlı kitabın hüznünlü bir havası vardır ve umutsuz bir sonuca bağlanır. Söz konusu kitap, özellikle modern Amerikan endüstriyel uygarlığı üzerine bir inceleme, daha doğrusu buna karşı bir saldırı niteliği taşır. Son sayfasında Marcuse şöyle yazar:

«Toplumsal eleştiri kuramında, içinde yaşadığımız zaman ve gelecek arasındaki boşluğu dolduracak kavramlar yoktur; hiçbir vaat kapsamaz ve hiçbir başarı göstermez. Umut beslemeden hayatlarını 'Büyük Yadsımaya' adanmış ve adayan kişilere bağlı kalır... Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben (Umut bize, yalnızca umutsuzların hatırı için verilir)...» (sf. 257)

Babeuf'ü ⁽¹⁾ konu alan bir kitaba yazdığı denemede, Marcuse 'utopya' sözcüğünü alçaltıcı anlamıyla kullanmıştır. Yanlış yola itilmiş, bir öğretiyeye inandırılmış cahil halkın politik duyguları, halkın gerçek istekleriymiş gibi düşünülmemelidir diyen ve «gerçek bir Cumhuriyet» kuruluşunun halkın isteklerine karşın hareket etmek (ve yazmak) demek olduğuna inanan Babeuf ile çatışmaz Marcuse. Çünkü, ilerde de gösterileceği gibi, bunlar, tıptı tıpına Marcuse'ün inançlarını yansıtmaktadır. Ama yine de bu kısa denemesinin sonunda şöyle der: «1796'da utopya değil de oldukça gerçekten uzak bir kuram; bugün tümünden utopya imiş gibi görünür insana.»

Tümünden utopya... Ama Marcuse'ün bundan sonraki yazılarında ele alıp da geliştirmesini önleyecek kadar utopya değil.. Tuhaf olan, son birkaç yıl içinde Marcuse'ün yitirdiği iyimserliğe yeniden kavuşmasıdır. Tiksindiği basının ilgisinden değilse bile,

(1) «Gracchus Babeuf'ü Savunurken»: Derleyen J. A. Scott, deneme yazarı Herbert Marcuse, University of Massachusetts Press, 1967.

başkaldıran bütün dünya öğrencilerinin övgüsü ile güçlenen Marcuse'de, «Aşk ve Uygarlığa» can veren iyimser ruhu görüyoruz yine. Yalnız bu kez iyimserlik ve utopya özleminin yanısıra bir de, daha çok umudu olan sol kanatta ⁽¹⁾ rastlanan cinsinden yeni bir sabırsızlık, horgörürlük ve şiddet isteği beliriyor yazılarında. Marcuse'ün zihinsel çalışmalarının son durumunu en güzel yansıtan, 1966 yılında tıpkı bir dua kitabı gibi siyah ciltler içinde yayınlattığı ve belki de öğrenci toplantılarında âyin türünden okunan 'Başkan Mao'nun düşünceleri ile yarışma amacını güden «Salt Hoşgörülüğün Eleştirisi» ⁽²⁾ adlı kitaptır. Bu, Marcuse'ün en ünlü ve en rahatsız edici eseridir.

Usa vurduğu basittir. Hoşgörme ideali artık kendini yitirmiş olan liberal, demokratik törelerin malıdır. Marcuse'ün liberal toplum dediği, kendi sözleriyle öyle kurnazca bir egemenlik üzerine kurulmuştur ki, çoğunluk buna köleliği tercih eder ve daha da ileri giderek bunu ister. Anlatılan şartlar altında hoşgörülü, geleneksel anlamı ile egemenliğe hizmet eder. «İşte bu nedenle de,» der Marcuse; «yeni tür bir hoşgörülüğe gerek vardır... Sola karşı, devrime karşı ve devrimci zor'a karşı hoşgörülü... Sağa karşı, mevcut kuruluşlara karşı ve sosyalizmi ezici di-

(1) Bak: «Conjectures and Refutations - Tahminler ve Yalanlamalar»da «Utopya ve Şiddet» adlı deneme, Karl Popper (Routledge 1962).

(2) Salt Hoşgörülüğün Eleştirisi»: Denemeler; Robert Paul Wolff, Barrington Moore Jr. ve Herbert Marcuse (Beacon Press, 1966).

renmelere karşı da bir horgörürlük gereği..» Bu inancı, güzel denecek bir içtenlikle söze döker:

«Bu hoşgörürlük ve horgörürlük alanları, hem tartışma ve propagandayı, hem de hareket evresini kapsamalıdır; yani, eylemle birlikte sözleri de içine alması gerekir... Faşizm sonrası devresinin tümüyle tehlikeli olduğu açıktır. Bunun için de gerçek yatıştırma hoşgörülüğün eylemden önceye; yani, söz, yayın ve resimlerle ilişki kurulduğu devreye alınmasını zorunlu kılar. Konuşma ve toplantı özgürlüğünün bu denli aşırı engellenmesi, tabii, ancak toplum aşırı bir tehlike içindeyse yerinde olur. Kanımca toplumumuz böyle olağanüstü durum içindedir ve artık olayların normal gidişi hep böyle olacaktır.» (sf. 109)

Marcuse, horgörürlük politikasının hiç gecikmeden uygulanmasını ister :

«Hoşgörülüğün, etkin olmadan önce gerici hareketlerden kaldırılması; düşünce, fikir ve söze karşı bile bir horgörürlük ve son olarak da ters yöne karşı, yani kendilerine özgü türleri içindeki tutuculara, politik sağa karşı bir horgörürlük... Bu anti - demokratik kavramlar, uluslararası hoşgörünün temelini yıkan demokratik toplumun gerçek gelişiminin karşılıklarıdır. Hoşgörünün; özgürlüğe, insanlığa götüren bir güç olabilmesi için gerekli şartlar henüz yaratılmamıştır.» (sf. 110)

BU DENLİ saldırgan ve dar görüşlü önerilerde bulunduğu çizgiye gelinceye dek Herbert Marcuse'ün geçirdiği aşamaları incelemek yerinde olacaktır. Bir açıdan, bunlar ondan hiç beklenmeyen düşüncelerdir. Çünkü Marcuse bir bilgin, bir düşünür ve gazlı odalardaki politik horgörürlüğün kurbanı olan milyonlarca insanın kan kardeşi bir Alman Yahudisidir. Bu saydıklarımız bile, Marcuse'e sığınacak bir yer sağlayarak onu aynı sonuçtan kurtaran, Nazizme karşı gelen 'liberal' toplumu beğenmesi için yeter nedenlermiş gibi geliyor insana. Ama gerçek bunun tam tersi. Marcuse'ün zehirli gaz odalarına karşı çok acaip, kibirli bir tutumu var: «Tecrit kampları dünyası, olağanüstü canavarlık örneği tek toplum değildir... Orada gördüklerimiz, her gün içine atıldığımız cehennemi toplumun bir kopyası, bir simgesidir yalnızca.»

Marcuse'ün bu tutumuna hiç de şaşmayan okuyucular bulunabilir. Çünkü Marcuse, kendi dediğine göre bir Hegel'cidir ve Hobhouse, Popper, Camus ve

Talmon'un tarihsel incelemelerinde Hegel, Alman totaliter fanatiklik geleneğinin ana figürü olarak gösterilir. Bu açıdan düşünürsek, Hegelci Marcuse de tıpkı Fichte, Marx, Bismarck, Hitler gibi bu uğursuz sırayı sürdürmüş olur. Ben Hegel'in bir Hitler öncüsü olarak tanımlanabileceğine inanmıyorum. Hegel, mantık ve yasalara kesin inancı olan, meşrûluk taraflısı bir monarşisttir. Bununla birlikte; «popolo» ve «Volk»-un tümüyle felsefeye karşıt, anti-rasyonel tutkuları kadar değilse bile, avamlaşmış bir Hegelci geleneğin hem Nazilik, hem de faşizmin başarısına katkıda bulunduğu da kuşku götürmez bir gerçektir tabii. Marcuse, 1941 yılında «Mantık ve Devrim» adlı bir kitap yayınlamıştır. Kitabın amacı, 'faşist düşüncelerin yaratıcısı' olarak saldırıya uğrayan Hegel'i savunmaktır. Oysa, Hegel'in en sert eleştirmenlerinin bile Hegel'e yakıştırmadığı kadar aşırı düşünceleri şimdi Marcuse'ün ileri sürdüğü gözönüne getirilecek olursa; sözün geçen savunma, bilmem artık ne işe yarar?

Biz Marcuse'ün kuramlarındaki gelişmeye dönem yine. Hayatına ilişkin bildiklerim, yalnız referans kitaplarında yazılı olanlar: 1898'de Almanya'da doğmuş, Berlin ve Freiburg'da felsefe eğitimi görmüş, Rosa Luxemburg'un devrimci hareketine katılmış, Frankfurt «Marksçı Sosyoloji» okulunun kurulmasına (Max Horkheimer ve T.W. Adorno ile birlikte) yardımcı olmuş, 1933'de Cenevre'deki Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nde çalışmak üzere Almanya'dan ayrılmış ve sonradan Amerika'ya göç ederek Columbia, Harvard, Brandeis ve California üniversitelerinde araştırmacı ya da profesör unvanını almış. Bu yazım, yalnızca yayınlanmış kitaplarında ileri sürdüğü

fikirlerle ilgilidir. Bunların en eskisi, 1935 yılında **'Frankfurt Sosyoloji Okulu'**na ilişkin bir gazete olan ve Paris'de çıkan **'Zeitschrift für Sozialforschung'**da **'Der Kampf gegen dem Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung'** adı altında yayınlanan yazısıdır. **«Mantık ve Devrim»**in bibliyografyasında adı verildiğine göre, bu yazıyı Marcuse de önemsemiş olmalı.

Söz konusu deneme, Marcuse'ün sonraki düşüncelerini aydınlatmak bakımından büyük önem taşır. Bu yazısında, Nazi, faşist ve benzeri **«halk kahramanlığı»**na dayanan us dışı politik ideoloji örneklerinde hep kesinlikle liberalizmi yeren türde yazılara rastlandığına değinir ve bu saldırıların aldatıcı olduğunu söyler. **«Çünkü liberalizm,»** der Marcuse; **«faşizm ve benzeri inançlarla pek derinden ilgilidir. Liberalizm ve faşizm, yalnız ortak düşmanları Marksçı Sosyalizm'e karşı savaşta birleşmez; gerçekte aralarında çok yakın bir de ilişki vardır.»** Marcuse'e göre liberalizm, yarışma evresindeki kapitalizmin ideolojisi olarak tanımlanmalıdır. Tekelci evreye varınca kapitalizmin ideolojisi değişir ve böylece faşizm, başkalaşan ekonomik durumun gereklerini karşılamak üzere şekil değiştiren liberalizm olur. Başka bir yerde de Hegel'in politik kuramını incelerken Marcuse, çeşitli hükümet safhalarının gelişmesine ilişkin **'Hegelci çözümlemenin özü, liberal toplumların kesinlikle otoriter devletler doğurduğunu belirtir'** (Hegel hiç böyle bir şey söylememiştir) der. Bu almanca denemede Marcuse şöyle bir sonuca varır: **«Tümünden otoriter bir devleti, gelişmesinin en ileri safhalarında kendini tamamlamış olmak için yine kendi içinden yaratan li-**

beralizmdir.» Bu sonucu destekleyici **'delil'** olarak da liberalist toplumsal kuram ve (anlaşılan çok anti-liberal olacak) totaliter teori ya da devlet arasındaki iç ilişkileri gösteren, **'klasik bir doküman'** diye tanımladığı bir mektubu gösterir. Bu mektup Faşist Partisi'ne katıldığında Gentile tarafından Mussolini'ye yazılmıştır ve **«gerçek bir liberal... Sizin taraftarlarınız arasında yerini almalıdır»** der.

Yanılıcı, anlamsız ve tüm tarihsel gerçeklere aykırı olmasına rağmen, Marcuse liberalizm ve faşizm arasındaki ilişkiyi hep bu biçimde görmüştür. Son kuramlarındaki tuhaflığın nedenini, bu görüşe olan değişmez bağlılığında bulmak da mümkündür.

Marcuse'un zihin çalışmalarını açıklayıcı bir başka önemli ipucuna da **«Mantık ve Devrim»** adlı kitapta rastlanır. Bu kitabın sonlarına doğru, Victoria devrinin idealist İngiliz filozofu Bernard Bosanquet'i ve **«Devlete İlişkin Felsefe Kuramı»** (1899) adlı eserini eleştirir ve şöyle der :

«Liberalizm ilkeleri geçerlidir; son çözümlerde ortak çıkar toplumunda özgürce tek tek gelişmekte olan kişiler topluluğunun ürününden başka birşey olamaz. Ama ondokuzuncu yüzyıldan bu yana gelişen somut toplum türleri, liberalizmin sonsuz bağlılık istediği özgürlüğü gittikçe yararsız bir hale getirmektedir. Toplum olaylarını yöneten kurallar altında özel inisiyatifin hiç engelsiz hareket edebilmesi, çoğunlukla tekel-ler arasında görülen yarışmalarla sonuçlanmıştır... Bosanquet'in 'Devlete İlişkin Fel-

sefe Kuramı' yayınlandığı tarihlerde, kapitalizmde liberal devreden tekелci devreye geçiş başlamış bulunuyordu. Toplum kuramı iki yoldan birini seçmek zorunluğundaydı: Mevcut toplum düzeninin hiç değişmeden kalabilmesi için, liberalizm ilkelerinden vazgeçmek ya da ilkeleri korumak için düzene karşı çıkmak. Marksçı toplum kuramı, ikinci yolun doğruluğu üzerinde durur.» (sf. 397)

Bu son cümle, kesindir. Marcuse şunu demek ister: Liberalizm ilkeleri — özgürlük, bireysellik, ilerleme — iyi ilkelerdir; fakat mal ve statükoyu korumak söz konusu oldu mu, bunları hemen gözden çıkarıveren liberalizm, şimdi de faşizme dönerek bunları tümünden bırakmıştır. Onun bıraktığı bu ilkeleri kendine mal eden Marksçı Sosyalizm ise, liberalizmin tam tersine, yirminci yüzyılda onları yaşatabilmek için ne gerekirse yapmaya, yani mevcut toplum düzenini yıkmaya hazırdır.

Marcuse'ün bütün bunları kaleme aldığı, kitap haline getirdiği tarih çok ilginçtir. «Mantık ve Devrim» 1940'da yazılmış, 1941'de de yayınlanmıştır. Bu yıllar; Naziler ile Sovyetler'in içli dış oldukları, «Humanité»nin Paris'te Alman himayesi altında yayınlanabilmesi için izin almaya uğraşıldığı, GPU'nun Yahudileri ve tüm Nazizm'e karşı olanları Polonya'da Gestapo'ya teslim ettiği ve Hitler ile Mussolini'ye karşı etkin bir direnme gösteren tek devletin, liberal kapitalizmin (ve Bernard Bosanquet'nin) ana yurdu Britanya Krallığı olduğu devirlerdir. Tam bu sıralarda,

Marksçı Sosyalizmi liberal değerlerin gerçek koruyucusu olarak görmek ve liberalizmi değil de Marksçı Sosyalizmi faşizmin esas düşmanı olarak tanımak, hiç kuşkusuz dış dünya gerçeklerine karşı şaşılacak derecede bir ilgisizliğe işaret eder. İlerde de göreceğimiz gibi, bu tür ilgisizlik Marcuse'ün fikir ve yöntemlerinin hiç değişmez niteliğidir.

III

MARCUSE Marksçılığının, Komünist Partisi'ninki ile aynı olmadığını hemen söylemek gerekir. «Sovyet Marksizmi» adlı kitabında, yürürlükteki Rus ideolojisini gerçek bir Marksçılık türü olarak tanımlar. «Sovyet toplumunun Stalin tarafından yeniden kuruluşu, Marksçı kuram ve eylemin özel bir yorumu olan Leninciliğe dayanır» diyen Marcuse, bu 'yeniden kuruluş'u, baskıcı ve totaliter oluşu nedeni ile eleştirir. Sovyetler Birliği'ni Birleşik Amerika ile aynı çizgiye getirdiği ve aynı nedenlerle karşı çıkılacak modern bir endüstriyel toplum olarak gördüğü zamanlar da vardır. Hatta ara sıra, totaliter düzendeki Sovyetler Birliği'nin, tüm kusurlarına rağmen Amerika ya da başka bir demokratik sistemden daha kötü olduğunu bile söyler :

«... Yönetilen birey için çok kurumlu yönetim, mutlak yönetimden çok daha iyidir. Bir kurum, onu diğerine karşı koruyabilir; bir başka kurum yine bir diğerinin baskı-

sını azaltabilir: Kurtulabilmek ve düzelebilmek olanakları hesaplanabilir. Ne denli kısıtlayıcı olursa olsun yasaların yönetimi, yukarının yönetimi ya da yasadışıktan çok daha iyidir.» («Tek Boyutlu İnsan», sf. 51)

Marcuse'ün totaliter sosyalizme karşı düşmanlığı (1) liberalizmin feda ettiği, özellikle özgürlük, bireycilik gibi ilkeleri Marksçılığın devraldığına inanmış olmasındandır. Hiç kuşkusuz Marcuse'ün Marksçılığı bundan daha da ileri ilkeleri içine alır. Baskısız uygarlık olabileceği konusundaki iyimser inancı, liberalizmden çok anarşizmin kapsamına girer. Marcuse'ün politikasına bir ad vermek gerekseydi, buna «**Anarşo-Marksçılık**» demek en doğru iş olurdu, sanırım.

Hem çelişkiden, hem de alaydan hoşlanan okuyucu, böyle bir bileşim karşısında Marx'ın neler düşüneceğini gözlerinin önünde canlandırmalıdır. Çünkü Marx, anarşizmin ne demek olduğunu, Evrensel İşçiler Birliği liderliğindeki en önemli rakibi Bakunin'den ötürü anlamış ve bundan tiksinimişti. Konuya iliş-

(1) 'Düşmanlık', belki de fazla güçlü bir sözcük oluyor. Televizyonda yapılan bir röportajda (Listener, 17 Ekim 1968) R. T. McKenzie, Marcuse'e şu soruyu sormuştur: «Şimdiye dek Marksçı - Leninci ilkelere dayanan hiçbir toplumun tam bir araştırma ve tartışma özgürlüğü fikrine yaklaşmaması, sizi bir Neo-Marksçı olarak ilgilendiriyor mu?» Marcuse'ün buna cevabı şudur: «Size tuhaf gelebilir ama, ben bunu sosyalizm fikrinin değerini kaybetmesi olarak almıyorum. Nedenini anlamak kolay bunun: Barış içinde birlikte yaşamak denilen şeyin şartları sosyalizmin sırtına o denli ağır bir bütçe yüklüyor ki, sosyalizme en kısa yoldan varmak imkânı yok oluyor bu arada.»

kin düşüncelerini ateşli bir horgörörlökle belirtir. Bakunin, baskısız bir uygarlık imkânına inanırdı. Marcuse'ün kitaplarında bulunan fikirlerin çoğunu, onun daha önceden belirtmiş olduğunu görürüz. Anarşo-Marksçılık, Marksçılıkla Marx'ın kendi düşüncelerine tam karşın olarak gördüğü düşüncelerin bileşimidir. 1938'de İspanyol komünistleri silahlarını İspanyol anarşistlerine çevirdiklerinde, mezarındaki Marx'ın kılının bile kıpırdamadığına hiç kuşkom yoktur. 1968'de Sorbon üzerinde kırmızı siyah bayrağın yanında bir de kırmızı bayrağın dalgalanması onu biraz üzmüşse de, ne yardan ne serden vazgeçmek konusunda yüzyıllar boyu hiç değışmeyen gençliğin sesini yükselttikleri için, Daniel Cohn-Bendit ve arkadaşlarını bağışlamıştır sanırım. Yalnız Marcuse'e ilişkin söyleyeceklerine gelince, akıl durduracak niteliktedir.

Bir tür edep ya da duygu inceliği Marcuse'e, anarşist fikirlerini Marx'la ilgili yazılarına değil de, Freud üzerine yazdığı kitaba koymaya yöneltmiştir. «**Aşk ve Uygarlık**»ta tartıştığı, Freud'ün yeniden bir gözden geçirilmesi gereği, yani revizyonu'dur. Bunun, moda olan 'revizyoncu' ya da 'Neo-Freudcü' kuramlardan ayrılığına özellikle işaret eder. Böylece de, Erich Fromm, Karen Horney ve başkaları Freud'ün insan görüşüne sosyolojik bir boyut eklemeye uğraşırlarken Marcuse, sosyolojik ve tarihsel kavramların Freud'ün kendi kuramında bulunduğunu iddia eder. Neo-Freudcöleri, Freud'ü tahrif etmek ve güçten düşürmekle ve uygarlığa ilişkin yargısındaki acılığı hafifletmekle suçlar. Kendi sözleriyle onların törepisindeki amaç, hastayı şimdiki biçimi ile dünyaya alıştırmaktır. Bu kişiler, ortadaki yanlışlıkların bir kısmı

için toplumu suçlasalar bile, gerçek suçlu o imiş gibi davranırlar bireye. «Neo-Freudcü revizyonistlerin gözünde toplumsal baskının vahşi gerçeği bir 'ahlâk sorunu' halini almıştır... Her devrin yürürlükteki fikirlere uygun felsefesinde olduğu gibi.»

Bu saldırının haklı olup olmadığı tartışmasına girmeyeceğim. Yeni Sol kişilerinden olması nedeni ile Erich Fromm bunu haksız bulabilir. Ben, sadece Marcuse'ün Neo-Freudcü revizyonistlere karşı itirazlarının, normal Marksçıların Freud'e karşı itirazları ile tıpatıp aynı olduğunu belirtmekle yetineceğim. Onlara göre Freud, nevrozu hasta bir toplumun işareti olarak görmeyip bozukluğu hastada bulur ve düzeltmek için bireyi değiştirmek yoluna giderek topluma hiç dokunmaz. Normal Marksçılar bu eleştiriye, Freud'ün belirli politik görüşlerine değinerek daha da güçlendirirler: Freud tıpkı Thomas Hobbes gibi bir muhafazakârdır. Böyle oluşunun nedeni de Hobbes ile aynıdır, denilebilir. Onlara göre kişiler, insanca saldırıların şiddeti karşısında o denli bir tehlike içindedirler ki, ellerindeki töresel savunma yollarına sarılmakla akıllılık etmiş olurlar. Bu görüşünden ötürü Freud'ün kendi psiko-analizi, Marcuse'ün deyişi ile, tutucu bir felsefedir.

Freud'ün değişik biçimde bir yorumunu ortaya atan Marcuse, Freud teorisinin 'gizli anlamlar'ını açmak dediği bir yöntemle, psiko-analiz ve sosyalizmin sentezini yapma çabasına girişir. En iyimser sonuçları desteklemek için, Freud'ün en karamsar dakikalarını seçtiğini görürüz. Freud'ün ileri sürdüğü, «uygarlık, insan içgüdülerinin sürekli baskı altında tutulmasına dayanır» fikrinin herkes tarafından kolayca be-

nimsenmesine; oysa, yine Freud'un ortaya attığı, «uygarlık, bireylere getirdiği acılara değer mi?» sorusunun önemsenmeyeişine karşı koyar. «Mutluluk kültürel bir değer değildir» diyen Freud'un sözlerini tekrarlar Marcuse. Mutluluk kişinin güdüsel ihtiyaçlarını serbestçe doyurması sonucu doğar ve bu da uygarlık ile hiç uyuşmaz. Libido'nun yöntemli bir biçimde feda edilmesi, hiç eğilmeden ve zorlayarak toplumsal yararı olan faaliyetlere döndürülmesi, kültüredür.

Freud bu sözlerle konuştuğu içindir ki, Marcuse onu bizim de bildiğimiz gibi, uygarlığın derin ve uzağı gören bir eleştircisi olarak görür. Aynı zamanda, kültürün kesinlikle yukarda açıklanan türde bir baskıya dayandığı konusunda Freud'un vardığı sonucu onaylamamak için gerekli nedenlerin, yine Freud'un kuramında bulunduğunu ileri sürer. Marcuse'un tartışması kısaca şudur: Freud, her türlü uygarlıkta bir miktar baskı gerektiğini ortaya koyar. Ama tarihte gördüğümüz gerçek kültürlerde uygulanan baskının miktarı, Freud'un mevcut uygarlıklar için gerekli bulduğundan çok daha fazladır. «Belki de baskı ne denli büyük bir güçle beslenirse, o denli gereksiz olur» diyen Marcuse, baskı kavramını ikiye ayırır: **Temel baskı** ve **artık baskı**. **Temel baskılar**, uygarlıkta insan soyunun sağlam kalabilmesi için gerekli olan insan içgüdülerinin değişimini sağlar (Marcuse, hiç değilse bazı değişiklikler gerektiğinde Freud ile aynı fikirdedir). **Artık baskı** ise, başka amaçlar için gereken baskıları kapsar. Söz konusu amaçların ne olduğu açıktır. Belirli toplumların karakteristiğı olan sosyal egemenlik ya da sınıf egemenliğini korumak amacıdır bu. İşte böyle bir ayırım esasına dayanarak

Marcuse, hem gerçekçi, hem de iyi bir Freudcü anlayış diye, baskısız bir kültür imkânı (Baskısız kültür, sadece artık baskının yok edildiği kültür anlamında kullanılır) konusundaki kendi inancını ileri sürer. Ve eğer biri çıkıp da, temel baskı unsuru kaldıkça uygarlık gerçek anlamda yine baskıya dayanacaktır, diyecek olsa; Marcuse'ün buna karşılığı şu olur: Artık baskı yok edilince, insan iç güdülerini değiştirmeye başlayacak ve temel baskı bile önemini kaybedecektir.

Marcuse'ün Freudcü psikolojiye uyguladığı ikinci değişiklik, gerçek ilkesine ilişkindir. Freud'ün kendisi gerçek ilkesine karşın olarak zevk ilkesini almıştır. Ona göre, hayvancıl içgüdüleri olan insan (anında doymak yoluna giden, sevinç ve özgürlük arayan) kültür yoluyla kendini kontrol ederek olgun bir insan (güvenlik arayan, çeşitli konularda doymak için beklemeyi, kendini tutmayı bilen) haline gelirken insanı yöneten değer olarak gerçek ilkesi de zevk ilkesinin yerini alır. Oysa, Marcuse'e göre; bu gerçek ilkesi biyolojik ya da evrensel birşey değil, sosyoloji ve tarih açısından anlaşılması gerekli bir kavramdır; çünkü toplum, bireyin kendini tutması, fedakârlık etmesi gereken konuları seçip ona bunları kabul ettirmektedir.

«Büyümekte olan ego ile karşılaşan dış dünya hangi evrede olursa olsun; belirli toplumsal araçlar ya da temsilciler yoluyla akıl yapısını etkileyen, gerçeğin belirli bir sosyo-tarihsel kurumudur,» diyen Marcuse sözlerine şöyle devam eder : «İlkel zevk ilkesinin gerçek ilkesi ile uyuşmaması nedeni ile Freud içgüdüleri baskı altında tutan kurumu haklı çıkar-

tır ama, uygarlığın kurumlaşmış bir egemenlik olarak gelişşi konusundaki tarihsel gerçeğe değinen, yine kendisidir.»

Marcuse'ün kanısınca; «Freudcü kavramların tarihe uygun olmayan nitelikleri, bunlara tam karşıt unsurları kapsar: Tarihsel özleri, bazı toplumsal unsurlar ekleyerek değil de («kültürel» neo-Freudcü okulların yaptığı gibi); kendi kapsamları açılarak geri getirilmelidir.» Bu açma, ya da 'ekstrapolasyon' görevini, Freud'ün hiç bilmediği, ama yine de Freud'cü dile dayanan bir terminoloji yardımı ile yapar Marcuse. Ve tıpkı baskıyı, 'temel' ve 'artık' olarak ikiye böldüğü gibi; gerçek ilkesini de, edim ya da performans ilkesinden ayırır. Ona göre gerçek ilkesi değişik türdeki (kendi sözleri ile, egemenliğin biçimine göre) toplumlarda, değişik biçimler alır ve uygarlığımızın gelişmesini yöneten 'gerçek ilkesi türü', performans (edim) ilkesi olarak adlandırılır. Bunun amacı; söz konusu ilkenin yönetiminde, toplumu teşkil eden üyelerin ekonomik edimlerine göre ayrı tabakalar halinde oluştuğunu özellikle belirtmektir.

Böylece de Marcuse, kesin bir cüretle bu 'edim ilkesi' kavramını, psiko-analiz ile toplumculuğu birleştirmekte kullanır.

«Kazancı ve karşıtlığı destekleyen sürekli genişleme işlemi içindeki topluma özgü edim ilkesi, egemenliğin gittikçe akla dayandırılacağı uzun süreli bir gelişme gerektirir. Bu durumda toplumsal çalışmanın denetlenmesi, toplumu daha büyük ölçüde ve daha iyiye giden şartlar altında yeniden yaratır. Aşılması gerekli yolun büyük bir

bölümünde, **egemenliğin çıkarları ile bütünüün çıkarları aynıdır; üretim mekanizmasının yararlı kullanılışı, bireyin ihtiyaçlarını ve yeteneklerini karşılar. Halkın büyük çoğunluğu için bu doygunluğun alan ve türü kendi emekleriyle belirlenir. Ancak emeklerini; kendilerinin denetleyemediği ve yaşamak için boyun eğmek zorunda bulundukları, bağımsız bir güç halinde işleyen bir mekanizmaya vermiş olurlar böylece İşbölümü ne denli ihtisaslaştırılırsa, bu mekanizma o denli yabancılaştır. İnsanlar kendi hayatlarını yaşamayıp daha önceden kararlaştırılmış işler görmeye başlarlar ve çalışırken de kendi ihtiyaç ve yeteneklerini doyurmayıp yabancılaştırma içinde kalırlar.»** (sf. 41)

Bu birleşme ya da sentez, ortaya töropatik bir teknik çıkarmak amacını gütmaz. Yazarın da açıkladığı gibi amacı, psiko-analizin kendisine değil, psiko-analiz felsefesine katkıda bulunmaktır. Önsözünde, psikoloji ve politik ya da toplumsal kuram arasındaki geleneksel sınırların, **«çağımızın insanının şartları nedeni ile eskidiğini»** ileri sürer. Kısacası, Marcuse'ün amacı ideolojiktir. Çağımız toplumunda egemenlik çıkarlarına hizmet eden 'artık' baskının çoğunlukta olduğunu belirtir ve sadece insanların bu artık baskıyı üzerlerinden atma imkânına değinmekle kalmaz, «o denli cehennemî bir yabancılaştırma içindedirler ki, bu baskıdan kesinlikle kurtulmalıdırlar,» der. Bütün bunlar söylenirken, Marcus'ün özgürlüğe ilişkin hiçbir vaatte bulunmayışı ilginçtir.

IV

MARCUSE böyle bir devrimci gelişimin olabileceğine inanmaktadır ve gerçekleşmesi için gerekli yolları da gösterir. Şükranla andığı Fourier gibi Marcuse de yabancılaşma sorununun çözümünü, çalışmanın zevke dönüşünde bulur. O da Fourier gibi, toplumsal kurumlarda tümünden bir değişim, toplumsal ürünlerin ihtiyaca göre dağıtımı ve görevlerin yeteneğe ve 'çekici iş' kurallarına uygun verilmesi sonucu başarılabilirliğine inanır bunun. Marcuse, «Le travail attrayant -çekici gelen iş» imkânının, libido güçlerinin serbest bırakılması ile ortaya çıktığını anladığı için Fourier'i över; fakat baskıcı unsuru muhafaza eden otoriter bir toplum istediği için de onu eleştirir. Fourier'ye karşılığı tıpkı Bakunin'in karşılığı gibidir; şu farkla ki Marcuse'ünki seks ile süslenerek daha da canlandırılmıştır. Marcuse, 'Le travail attrayant ancak çalışma oyun biçimine getirilirse mümkündür,' der; oysa özgür oyun biçimindeki çalışma «yönetime bağlı olmaz.» Ve devam eder yazar:

«Eğer haz gerçekten çalışma eyleminin içinde ise ve dış nedenlere bağlı değilse, bu hazzın bedenın kendisinden ve hareket eden organlarından gelmesi, bedenin erotogenik alanlarını harekete getirmesi, ya da bedeni tümünden harekete getirmesi gerekir. Başka bir deyişle, bu bir libido hazzı olmalıdır.» (sf. 201)

Bu noktada Marcus'ün, cinsiyet niteliklerinde bir değişimi baskısız uygarlığın temel unsurlarından biri olarak gördüğünü unutmamak gerekir. Ona göre cinsel güdüler, kapsadıkları dinamizmden ötürü, değişen toplumsal şartlar altında sürekli erotik ilişkiler doğururlar ve ilerlemeyi daha yüksek biçimde bir uygar özgürlüğe bile götürülür. Bu arada, sözünü ettiği sosyal değişikliklerin sadece bir serbest bırakılma işlemi olmayıp libidonun değişimi; yani 'üreme üstünlüğü altında kısıtlanmış cinsiyetten, tüm kişiliğin erotizasyonuna yönelen bir değişiklik' anlamına geldiğini belirtmeye de özellikle dikkat eder:

«Bu, libidonun patlayışından çok yayılışı; yani, baskıcı gerçeklik ilkesi nedeni ile özel ve toplumsal ilişkiler arasında meydana gelen boşluğu kapayacak bir yayılıştır. Libidonun bu değişimi, bireysel ihtiyaç ve yetilerin serbestliğini sağlayan toplumsal değişimin bir sonucu olacaktır. Bu koşullar nedeni ile değişmiş libidonun edim ilkesi kurumlarını aşarak özgürce gelişmesi; kısıtlanmamış cinsiyetin, bu kurumların egemenliği içinde başıboş bırakılmasından çok

farklıdır. İkinci işlem, bastırılmış cinsiyetin patlamasına yolaçar; libido bu baskının izlerini taşımaya devam eder ve uygarlık tarihinde çok iyi bilinen biçimlerde «society élités - seçkin topluluklar»ın, aklıktan ağzı kokan çeşitli çıkarıcıların, hapisane ve tecrit kampları gardiyanlarının, umutlarını yitirmiş kitlelerin sadistik ve mazoşistik zevk âlemlerinde ortaya koyar kendini. Cinsiyetin bu biçimde başıboş kalması, dayanılmaz bunalımlarda gerekli olan geçici ferahlığı sağlar ve içgüdüsel kısıtlamanın köklerini zayıflatacağına güçlendirir. İşte bu yüzdendir ki baskıcı rejimlerde zaman zaman destekleyici bir araç olarak kullanıldığı görülür. Bunun tam tersine; değişmiş libidonun değişmiş kurumlar içinde özgürce gelişmesi, bir yandan önceden tabulaştırılmış alanları, zamanı ve ilişkileri erotize ederken, bir yandan da salt cinsiyet belirtilerini, iş düzeni de dahil çok daha büyük bir düzende birleştirerek, en az'a indirecektir. Bu ortamda cinsiyet kendi yücelişini sağlayacaktır; libido sadece uygarlık öncesi ve çocukluk dönemlerine tepki göstermeyecek, bu dönemlerin kapsadığı çarpıklıkları da değiştirecektir.» (sf. 184)

Yukarda işittiğimiz, iyimserliğin sesidir; hem de sadece inanca dayanan bir iyimserlik. Çünkü Marcuse bizlere, vardığı sonucu destekleyici hiçbir delil vermiyor. Dinsel tabular kaldırıldığı taktirde daha iyi

cinsel ilişkiler kurulabileceğini söyleyen onsekizinci yüzyıl iyimserleri, inançlarını güçlendirmek için hiç değilse birkaç örnek verirler. İlkel toplumları tanıyan Bougainville ve başkalarının, cinsel özgürlük ve mutluluğun bir arada yürüyüşünü gözleri ile gördüklerini belirtirler onlar. Oysa Marcuse, böyle bir gerek bile duymaz. Yöntemi tümünden dış görünüşlere dayanır. Hobbes gibi, 'karanlıkta odasına kapanarak' doğayı incelemek zorunluğu duymaz; her şeyi kafasında çözümlemekle yetinir. Onun için bir hesap problemidir bu: Temel baskıyı artık baskıya eklersek, ortaya dertli ve yıkıcı bir libido çıkar; bundan artık baskı çıkınca libidoda kalan sadece yapıcı ve doyurucu unsurlardır. Tıpkı Püriten geleneğindeki dinsel uyandırıcıların 'ihtidâ' (din değiştirmek) sözcüğü gibi, Marcus'un sihirli sözü de 'değişim'dir. Bununla açıklamak istediği, normal anlamdaki değişme olmayıp çok kötü birşeyden çok iyi birşeye tümünden değişimdir. Hiç kuşkusuz söz konusu 'değişim', somut örneği verilebilecek bir kavram değil, zihinsel bir yapıdır. Kapsamı ise bütünüyle yapılış biçimine bağlı kalır.

Marcuse, diyalektik metoda bağlılığından söz eder. Onun kullanışındaki diyalektik ise, içinden tavan gibi gerçeklerin çıktığı bir sihirbaz şapkasıdır sanki: «Diyalektiğin kapsadıklarına tarihin özü de katılıp gelişme ve görevi, metotlu bir biçimde belirleyince, düşünce yapısını gerçeğe bağlayan somutluğu elde eder diyalektik düşünce. Ve böylece de mantıkî gerçek, tarihî gerçek olur.»

Bereket bu yazımızda Marcuse'le teknik bir bilgi olarak ilgili değiliz. Bu role büründüğüne de pek az

rastlanır zaten. Kendi sözleriyle, rakip deneysel ve pozitivist geleneklere karşı, Hegel'ci metafizik felsefe türünü savunmaktadır o. Oysa, mihenktaşı diye kullandıkları, felsefeye ilişkin olmaktan çok ideolojiktir. Sözcelişi, özellikle konservatizm'in amaçlarına hizmet ettiği içindir ki pozitivism'e karşı gelir. «**Pozitivizm'in öncüleri**» der; «**felsefelerinin konservativ ve müspet tutumunu belirtmek için büyük çabalar harcamışlardır. Pozitivizm düşünceyi gerçeklerle yetinmeye, gerçek sınırını aşmamaya ve olayların belirli durumu karşısında eğilmeye sevkeder.**» Hegel'i de, «**Gerçeklerin kendi başlarına hiçbir otoriteleri yoktur**» dediği ve kökten eleştirici ya da negatif bir felsefeye yolaştığı için över.

Çağdaş mantık pozitivism'i ve dil bilimine ilişkin analizlere karşı çıkışları da ideolojiktir. Halen uygulanan dil bilimi analizi teknikleri, «**komiteler tarafından soruşturma yapılışı ve suçlamalara gidilişini yaygınlaştırmıştır! Aydın ortaya çıkarılır ve sorguya çekilir: Şöyle derken ne demek istiyordun? Birşey saklamıyor musun?**» Tüm bunları diyecek kadar işi ileri götürür Marcuse. Fakat yöneme ilişkin ayrıntılar konusundaki analiz felsefesine karşı yapılan bilinen suçlamalara eklediği sadece bu çılgın düşünce olduğundan, üzerinde durmaya değmez kanısındayız.

V

AŞK VE UYGARLIK»I Marcuse'ün ikinci ünlü kitabından ayıran dokuz yıl, onun yürek gücünde bir sarsılmaya işaret eder. 1964'de yayınlanan «**Tek Boyutlu İnsan**»da artık baskısız bir uygarlık olanağı ile ilgilenmediğini, bunun yerine çağdaş ve özellikle Amerikan uygarlığındaki baskı üzerinde durduğunu görürüz. «**Encounter**» dergisinde Julius Gould, kitabı «**Umutsuzluğun Diyalektiği**» (Eylül 1964) adı ile eleştirmiştir. Sol bir Amerikan dergisi olan «**Dissent**»de de Allen Graubard'ın kitaba ilişkin yazısı, «**Tek Boyutlu Kötümserlik**» başlığı altında çıkmıştır. Kitap, hiç kuşkusuz karamsar ve can sıkıcı. Yalnız, Birleşik Amerika'da en çok satılan kitaplardan biri olduğuna bakılırsa, Amerikalıların pekâlâ hazmedebilecekleri bir eser.

Kitabın kökünde, daha önce de söz konusu ettiğim Babeuf'ün şu inancı yatar: «**Yanlış yola saptırılmış, doldurulmuş, bilgisiz bir nüfusun politik duyguları, halkın gerçek istekleri olarak görülmemelidir.**

'Gerçek bir Cumhuriyet'in kuruluşu, halka ve çoğunluğa karşı hareket etmeyi (ve yazılar yazmayı) gerektirir.» Marcuse'ün «Tek Boyutlu İnsan»da belirtmek istediği, modern endüstriyel toplumlarda halkın çoğunluğunun ne denli saptırılmış, doldurulmuş ve bilgisiz olduğudur. Tanımlamasını yaptığı tek toplum Amerika'dır. Kitabın hiçbir yerinde, genel olarak endüstriyel toplumlar ve Amerika arasında bir ayırım yapmazsa da Amerika'yı, bu tür uygarlıkların ilk örneği olarak gördüğü ve bütün diğer endüstriyel toplumların onu model aldıklarına inandığı açıktır.

Başka eserlerinde liberalizmi kendi ilkelerine ihanet etmekle suçladığı gibi, burada da modern demokrasiye saldırır. Modern egemenlik teknikleri ile halkın zihinlerini ve hatta ruhlarını değiştirdiği için demokrasiden yozlaşmış, hileli bir popüler hükümet sistemi olarak söz eder. Hükmedenin kimliği hiçbir yerde kesinlikle belirtilmezse de, yer yer bulanık bir biçimde sağlanan çıkarlara, giderek egemen sınıflara ve varlıklılara değinildiğini görürüz. Soyut bir biçimde egemenlikten yakınılır bu kitapta. Ancak egemenlik, bildiğimiz her türlü toplumun belirli niteliklerinden biridir ve Marcuse'ün özellikle demokrasiye karşı çıkışı, bu sistemin halka özgürlük diye köleliği tanıtmış olması ve üstelik bir de sevdirmesinden ötürüdür.

Bolluk, insanoğlunu yozlaştırmıştır. «Günümüz insanları kendilerini sahip oldukları mallarla tanımlarlar: Otomobillerde, radyo pikap takımlarında, portatif evlerde, mutfak levazimatında bulurlar kendilerini.» Böylece de modern toplumun ortaya çıkardığı emtia ve hizmetler ve üretim mekanizmasının bizzat

kendisi toplum düzenini halka 'satmış' ya da kabul ettirmiş olur:

«Kitle ulaştırma ve haberleşme araçları, konut kolaylıkları, yiyecek ve giyecek maddeleri ve eğlence ve basın yayın endüstrisinin dayanılmaz ürünleri nedeni ile ortaya çıkan belirli davranış ve alışkanlıklar; tüketiciyi, aşağı yukarı hoş denilebilecek biçimde üreticiye ve üretici yoluyla da bütüne bağlar.» (sf. 12)

Marcuse'e göre, endüstrileşme sonucu ortaya çıkan maddi ürünlerin halk arasında gittikçe yaygınlaşması, «bu ürünlerin birliklerinde taşıdıkları öğretilerin reklam olmaktan çıkıp bir hayat türü halini alması demektir.»

Refah Devletinin ondan önceki düzenlerden, söz konusu hayat türünün de endüstrileşmeden önceki türlerden daha üstün olduğunu kabul eder. Yalnız yazarın kanısınca bu iki üstünlük de gerçek değildir; çünkü her ikisi de devrim isteğini azaltır ve «nitelik yönündeki değişikliklere karşı koyar.» Marcuse o denli ileri gider ki, «Bolluk içindeki toplum cehenneminde yaşayanlar» der; «tıpkı ilkel devirlerde ve ortaçağda uygulanan tür gaddarlıklarla hizaya getirilmektedirler.» Bolluk içindeki toplumda yaşayanları birer köle olarak tanımlayarak da bu son cümlesini geliştirir:

«Gelişmiş endüstriyel uygarlığın köleleri, yüksek bir düzeye getirilmiş kölelerdir. Ama yine de köledirler; çünkü kölelik ne boyun eğme, ne de işin ağırlığı ile değil,

kişinin sadece bir araç olması ve bir şey durumuna getirilmesi ile belirlenir.» (sf. 32)

Ayrıca, bolluk içindeki toplumda egemenliğin kendisi **«tam bir egemenlik aracı»** haline getirilir. Böyle bir toplumun verebildiği özgürlük; yönetilen ücretler çerçevesinde serbest rekabet, kendini denetleyen özgür bir basın, cinsler ve âletler arasında seçme özgürlüğünden başka birşey değildir. **«Efendilerin özgür bir biçimde seçilmesi»** der Marcuse; **«efendi ve köle kurumlarını ortadan kaldırmaz. Çok çeşitli ürün ve hizmetler arasından seçebilme özgürlüğü, eğer bu ürün ve hizmetler... yabancılaşmayı besliyorsa, özgürlük olarak nitelenemez.»**

Hiç değilse modern Amerikan toplumunun övündüğü eşitlik konusuna gelince; Marcuse'e göre o da tıpkı özgürlüklerinin gerçek özgürlüğün tam tersi olduğu gibi, eşitliğin tam tersi, tümünden yapmacık bir anlam taşır:

«İşçi ve patron aynı televizyon programlarından zevk alıyor, daktilo kız patronun kızı kadar çekici giyiniyor; zenci bir Cadillac arabaya sahip olabiliyor, herkes aynı gazeteyi okuyor gibi benzetmelerle sınıf farkları ortadan kalkmış olmaz. Bu, sadece kurulu düzenin korunmasına yarayan ihtiyaç ve doygunlukların alt yapıdaki halk tarafından ne denli geniş ölçüde paylaşıldığını gösterir.» (sf. 7)

«Bolluk içindeki toplum cehenneminde halk; daha basit, daha az refah içindeki toplumlarda görülen ruhsal nitelikleri kay-

betmiş durumdadır. Hatta cinsel konularda ki güçte bile bir düşüş görülür bu toplumda: Çayırılık bir yer ile bir otomobilde ya da şehir dışındaki âşıklar yolu ile Manhattan caddesinde aşk yapmak arasındaki farkları düşünelim. Doğaya yakın yerlerde yapılan aşk sırasında, çevre bu işleme katkıda bulunup libidonun yaygınlaşmasını sağlar ve erotik etken olur. Böylelikle libido, yakın erotogenik bölgelere ulaşır ve onları aşar (baskısız yüceliş olayı). Buna karşı makineleşmiş çevreler, libidonun kendi kendine üstün durum almasını önler.»

Marcuse için, modern geniş görüşlü toplumun cinsel özgürlük dediği şey de sadece başka bir aldatmacadır ve eski tabu'lardan daha zararlı olur. Çünkü, bu tür «daha geniş özgürlük, içgüdüye ilişkin ihtiyaçların gelişmesi ve genişlemesinden çok, kısıtlanmasını gerektirir ve genel baskı statükosunun karşısında değil de yanında hizmet görür.»

En kötüsü de, endüstriyel toplumun direnme dürtüsünü öldürmüş olmasıdır. Burjuvazi ve işçiler arasındaki sınıf kavgası, hem işçi birliklerinin 'işverenlerin kurduğu tuzığa katılmaları' ile sonuçlanmış, hem de bu arada, işçiler içinde bulundukları şartlar ile uzlaşmışlardır. Artık onlar kendi gözlerinde o denli iyi bir düzeye gelmişlerdir ki, 'tarihsel değişimin temsilcileri' olarak görev görmeleri imkânsızlaşmıştır. Mevcut kuruluşları koruma isteğinde birleşen işçi ve burjuvazi aynı hastalığa tutulmuştur: Hegel'in 'Mutlu Bilinç' hastalığı; yani, gerçek çıkarları konu-

Stockely Carmichael



Eldridge Cleaver





Fidel Castro

Simone de Beauvoir



Rexie Nabors

edici bir etkisi vardır ve görevi de budur zaten. Amacı zihinden zihne bağlantı sağlamak olmayıp okuyucunun bilincini, hiç başka birşeye yer bırakmayacak biçimde kaplamaktır. Ve en yapmacık şeklini aldığı anda bu ipnotize edici dilin etkisi öyledir ki, «**halk ona inanmaz ya da aldırılmaz ama, yine de davranışlarını ona uydurur.**» Homo conformans aptal değildir; başkaları onu aldatamaz; talihsizliği, kendi kendisini aldatmasındadır. Tek boyutlu insanı yaratan yine kendisidir.

Bu durumda, modern demokratik ve totaliter sistemler arasındaki farklar azalır:

«Çağdaş endüstriyel toplum, teknolojik temelini düzenleniş biçiminden ötürü totaliter olmak yolundadır. Çünkü 'totaliterlik' toplumun sadece zor yoluyla işleyen siyasal bir düzeni demek değil, aynı zamanda ihtiyaçların müktesep haklarla karşılanması sonucu işleyen ve zor ile ilişkisiz ekonomik teknik bir düzendir de. Bütüne ilişkin tüm etkin karşı koymaları da böylece önlemiş olur zaten. Totaliterliğe yolaçan sadece belirli bir yönetim biçimi ya da parti iktidarı değildir. Çok partili, gazeteli, 'karşıt güçlü' vs. bir düzenle uzlaşan belirli bir üretim ve dağıtım sistemi de totaliter olabilir.» (sf. 3)

Yukarda, yazarın çizgisinde başka bir diyalektik değişim oluyor: Tıpkı liberalizmin kendini faşizme döndürdüğü gibi, demokrasi de kendini totaliterliğe döndürüyor.

sunda rahatlamak için insanın kendi kendini aldatışı! Verimlilik, endüstriyel randıman ve tüketici ürünlerindeki artışın herkesin yararına olduğu inancı alıp yürümüştür. «Teknolojik denetimin her türlü toplumsal grup ve çıkar yararına oluşu o denli bir mantık simgesi haline gelmiştir ki, tüm karşı koymalar önemi kaybedip tüm karşı davranışlar imkânsızlaşır.» Ayrıca, «bu sele kapılıp gitmemek için gösterilen zihinsel ve duygusal çabalar da dengesizlik ve güçsüzlük olarak nitelenir.» Endüstriyel toplumun bundan önceki döneminde yeni bir yaşam türü olanağının temsilcileri sanılan tarihsel güçlerin göçüşü, çağımızın en içler acısı özelliğidir.

«Modern insanın yozlaşmış zihni; nükleer savaş hazırlıklarını, reklam mekanizmasındaki yalanları, bayağılığı ve otomobillerdeki o acaiplikleri hiç karşı koymadan kabul edebiliyor,» der Marcuse acı acı. Toplumdaki herkes gibi aydınlar da bu işlemin etkisi altında kalmaktadırlar. Modern toplumun *homo conformans*'ı 'tek boyutlu bir insandır' «Yerleşmiş düşünce ve eylem dünyasını aşan fikirleri, istekleri ve amaçları geri tepen ya da bu dünya düzeni çizgisine indiren tek boyutlu bir düşünce ve davranış kalıbı vardır onun.» Eksik olan boyut, eleştirici bilinç ya da negatif düşünce boyutudur.

Dil de bozulmuş ve yozlaştırılmıştır. Marcuse, «Time»da çıkan tipik bir haberin stilindeki mantıksızlık ve çirkinliğe değinir ve bunu (çayırılık bir yer ve otomobilde aşk yapmayı karşılaştırdığı gibi) Komünist Manifestosu'nun (başka şey bulamamış gibi) edebî ve mantıkî nitelikleri ile karşılaştırır. Modern gazetecilik ve yayınlarda geçerli üslubun, ipnotize

Stockely Carmichael

VI

KURTULUŞ umutları nelerdir? «Tek Boyutlu İnsan»da, Marcuse bu konuya hemen hemen hiç değinmez. Kendi teşhisinden anlaşıldığına göre, modern endüstriyel uygarlık iyiye değil, kötüye doğru gitmektedir. En ileri toplumların sevimsiz özellikleri, geri kalmış toplumlar ilerledikçe onlarda da görülecektir. Ama yine de Marcuse hafif bir umut ışığı, zayıf bir devrimci eylem olanağı farkederek gibidir. Kitabın son sayfalarında şöyle der:

«Tutucu halk tabanının altında, toplumdışı bırakılan ve atılanların, başka ırk ve renkten olup da kötüye kullanılmış ve suçlandırılmışların, işsizlerin ve iş verilmeyenlerin yeraltı dünyası vardır. Demokratik olayın dışında yaşarlar bunlar ve hayatları, dayanılmaz şartlar ve kurumların ortadan kaldırılması için en âcil ve en gerçek zorunluğu serer göz önüne. Böylece de bilinçleri değilse bile, karşıtlıkları devrimcidir onla-

rın. Karşıtlıkları sisteme dışardan vurduğu içindir ki sistem bunu saptıramaz. Oyunun kurallarını bozan temel bir güçtür bu... Onların oyuna katılmayı istememeleri olayı, belki de bir devrin sonunun başladığını gösteren gerçek olacaktır.» (sf. 256)

Sözlerine, açıkcalplilikle şunları da ekliyor Marcuse: **«Bunun iyi bir son olacağını belirten hiçbir ipucu yoktur»** ve böylece de kitap hüzünlü bir hava içinde sona eriyor. Yalnız, **«Tek Boyutlu İnsan»**ı yayınladığı 1964 yılından bu yana, kurtuluşun toplum dışı bırakılanlardan geleceği fikrinin, yazarın kafasında iyice güçlendiği de açık seçiktir. Refah içindeki Batı Dünyası işçi sınıflarının bıraktıkları tarihsel devrim görevini yapacak, **«Damnés de la terre -Toprağın Lânetlileri»**, başka renkten ırklar, neo-sömürgeciliğin kurbanları gibi kişilerden oluşan yeni bir proleterya düşüncesi, hiç kuşkusuz Fanon ve Sartre'ın konuya ilişkin düşüncelerinin aynıdır. Toplum dışı bırakılanların kuracağı bu **'yeni proleterya'** seçili bir grubu kapsadığından, **'déraciné -kökü dışarda'** aydınlara ve öğrencilere ⁽¹⁾ yakın gelir. Marcuse'ün

(1) BBC televizyonunda öğrenci ayaklanmaları tartışılırken, R. T. McKenzie ile Marcuse arasında şöyle bir konuşma geçer («Listener», 17 Ekim 1968): **«Bir kısım öğrenci olayları sadece yakıp yıkmayı amaç edinmiş gibi rahatsız edici bir his var içimde.» «Sanırım söylediğiniz azınlıkta kalır. Bunlarla bir ilgim yok ama davranışlarını da sadece yakıp yıkma hareketi diye bir yana atmamalı kanımca.» «Solda hiç düşman yok mu demek istiyorsunuz?» «Solda düşman düşünmek oldukça zor. Sağda o denli çok düşmanlarımız var ki!»**

analizine bakılırsa, çoğunluğu acınacak durumda olduğuna göre, bu yeni proleteryanın seçili bir grup olması gerekir. **«Büyük çoğunluk geçerli değerleri benimsemiş ya da bu değerler ona benimsettirilmiştir; böylece de gerçek ve yapmacık bilinç arasındaki farkı bilmez.»**

Marcuse'ün tüm tartışması aşağıdaki bölümde özetlenir:

«Son çözümlemede, ama sadece son çözümlemede neyin gerçek neyin yapmacık olduğu sorusu, bireylerin kendileri tarafından cevaplandırılmalıdır; yani, kendi cevaplarını vermekte özgür oldukları zaman tabii. Özerklik olanağından yoksun bırakıldıkları sürece, endoktrine edildikleri ve yönetildikleri (içgüdülerine varıncaya dek) sürece, bu soruya verecekleri cevap kendi cevapları sayılmaz.» (sf. 6)

Marcuse'ün, **«Salt Hoşgörülüğün Eleştirisi»** adlı kitabında öne sürdüğü hoşgörülük kuramı, bu açıdan bakıldığında mantıklı gelir insana. Hoşgörülük, hiç kuşkusuz tüm liberal ve demokratik toplumlarda bir erdem olarak nitelenir. Marcuse de bunu onaylar: Hoşgörülük iyi bir şeydir; başlı başına bir sonuç sayılır. **«Şiddetin yok edilmesi ve baskının, insan ve hayvanları kıyım ve saldırılardan koruyacak çizgiye indirilmesi, bir insan toplumu yaratılışındaki ön kurallardır ama, ne yazık ki,»** der. **«henüz böyle bir toplum yoktur. Mevcut toplumlarda hoşgörülük diye bilinen ve uygulanan kavram, baskıcı amaçlara hizmet eder.»** Horgörülmesi gereken şeyler hoşgörülür ve hoşgörülmesi gereken şeyler de horgörülür.

Kötülüğün onaylandığı ve bolluğa yaradığı süreç de 'iyi' olarak nitelendiği, bolluk içindeki toplum cehennemine bir kez daha karşı koyar Marcuse:

«Hem çocukların, hem de yetişkinlerin reklam ve propaganda yoluyla sistematik bir biçimde budalalaştırılmalarının; araba sürüşteki tahripkârlığın başıboş bırakılması ve özel güçler için insan toplattırılıp eğitilmesini hoş görmek; ayrıca boş harcamaya, planlı bir modası geçmişlik kurumuna ve ticaret eşyasında açıktan açığa yapılan hilekârlıklara karşı gösterilen kısır ve hayırhah hoşgörülük, bozulma ve saptırılmaya işaret etmez. Bunlar, yaşama çabasını sürdürmek ve başka şıkları bastırmak amacıyla hoşgörülük yaratan bir sistemin özüdür.»

Tarihsel açıdan hoşgörülüğün ileri bir fikir olduğuna Marcuse de inanır. «Ama,» der; «baskıcı bir toplumda eğer oyunun kuralları kabul edilmişse, ileri davranışların bile gerici etkileri olabilir.» Söz gelişi, şu modern demokrasi dedikleri düzenlerde görülen; oy vermek, basına mektup yazmak, karşı şiddet hareketine girişmekten vazgeçmek demek olan protesto gösterilerine katılmak (bu şiddet konusuna ilerde tekrar değineceğim) gibi yurttaş haklarının kullanılması, gerçekte olmayan özgürlüklerin var olduğunu tanıtlamakla «baskıcı yönetimi güçlendirmeye yarar.» Sosyalistlerin kurulu politik düzenden uzak durmalarının Bakunin tarafından istendiğini ve söz konusu önerinin Marx'ı pek sınırlendirdiğini bu noktada hatırlamak yerinde olur kanısındayım.

VII

MARCUSE, tek işe yarar hoşgörölrlüğün, kendi deyimi ile, 'partizan hoşgörölrlük' olduğuna inanır. Tarafsız ya da parti tutmayan hoşgörölrlük, sadece 'mevcut kurulu düzeni korur.' Partizan hoşgörölrlüğün başlıca özelliği, 'baskıcı statüko'ya karşı olan horgörölrlüğüdür. Marcuse şöyle devam eder:

«Anlatımın kapsamı konusunda, ayırım yapmadan, eşit hoşgörölrlük olamaz; özgürlük imkânına karşı koyan ve bunun tersini belirleyen yanlış söz ve yanlış eylemler, ne söz ne de eylemle korunamaz. Böylesine ayırım gözetmeyen hoşgörölrlük; zararsız tartışmalarda, konuşmalarda, akademik çekişmelerde geçerlidir; özel dinlerde ve bilimsel teşebbüslerde ise, şarttır. Ama varlıkları çevreleyen barış, özgürlük ve mutluluk tehlikeye düşünce, toplum ayırım gözetmemelik edemez; böyle hallerde hoşgörölrlüğü köleliğin sürekliliğine âlet etmeden, belirli poi-

YENİ SOLUN ELEŞTİRİSİ

tikalar önerilemez ve belirli davranışlar istenemez.» (sf. 88)

Felsefede hoşgörölük kuramının, insanın akıllı bir yaratık olduğu ve kendi başına gerçeği görüp kendi hak ve çıkarlarını sezebilecek güçlere sahip bulunduğu faraziyesine dayandığını bilir Marcuse. «Söz ve toplantı özgürlüğünün ana ilkeleri budur,» der. Ama «tıpkı bir papağan gibi efendilerinin (1) fikirlerini kendi fikirleri sanıp tekrarlayan, özerksizliği özerklik diye bilen, başkalarının yönetip doldurduğu bireylere karşı hoşgörü gösterilmesi ile ana ilkeler ortadan kalkar ve evrensel hoşgörölük kuşkulu bir durum alır.»

Halk, hayatını sürdürdüğu şartlarda endoktrine olduğundan, onlara gerçeği gösterebilmenin tek yolu, bu endoktrine edilme olayından kurtulmalarını sağlamaktır. Ve Marcuse bir an bile duraksamadan, bunun ancak karşı-endoktrinasyon ile olabileceğini söyler.

Burada tartışmasının en kesin bölümü ile karşılaşırız. «Gerçeği öğren, çünkü gerçek sana özgürlüğünü verecektir» diyen eski inanca katılmaz Marcuse.

(1) Bir BBC televizyon yayınında Marcuse, 'Ayrımlı hoşgörölük' ya da 'sağdan gelen hareketlere karşı horgörölük, sağ hareketlere karşı horgörölük' için bir neden daha vermiştir («Listener», 17 Ekim 1968): «Bugün artık ayırıcı bir hoşgörölük olduğuna inanıyorum. Yapmak istediğim dengeyi düzeltmektir. Sol ve özellikle cenkçi sol, kitlenin çoğunluğuna kendini işittirebilmesi için gerekli paraya sahip değildir. Çok satışlı gazeteleri yoktur, büyük televizyon şebekelerine giremezler. İşte tam anlamıyla resmi yolda ayırıcı bir hoşgörölük.»

se. Taraf tutan bilgiler ancak bir o kadar taraf tutan **«başka»** bilgilerle düzeltilebilir. İnsanları kafalarına sokulmuş öğretilerden kurtarmak için onlara yön değiştirtmeli, ters yöne eğilimli bilgi vermelidir. Çünkü gerçekler hiçbir zaman hemen anlatılamaz ve hemen anlaşılamaz; onları hazırlayanlar tarafından uzun uzun 'düşünülür', kurulur. **«Gerçeğin bütünü, birbirinden ayrı gerçeklerden üstündür ve diğerlerinin görünüşleri ile arasında bir kopma olması gerekir.»**

Bütün bunları söyledikten sonra da, **«ileri sürdüğüm bir diktatörlük değildir,»** der Marcuse. **«Sadece totaliter demokrasi yerine; idare edilen çoğunluğun onu değiştirmesine izin vermeyecek gerçekten özgür bir toplum istiyorum.»** Bu değişimin sağlanması için de, sanırım, kendi deyimiyle, **«demokratik olmadığı açık seçik»** araçların kullanılması gerekecektir.

«Saldırgan politikaları, silahlanmayı, abartmalı vatanseverliği ve din ve ırk ayrımını destekleyen ya da kamu hizmetleri, sosyal güvenlik, sağlık hizmetleri ve benzeri şeylerin genişletilmesine karşı gelen grup ve hareketlerden söz ve toplantı hoşgörülüğünün kaldırılması zorunludur. Ayrıca düşünce özgürlüğünün yenilenmesi; yöntemler ve kavramlar yoluyla insan zihnini kurulu düşünce ve davranış çerçevesi içinde tutmaya yarayan öğretim kuruluşlarındaki öğretim ve eğitimde, yeni ve katı kısıtlamalar yapılmasını gerektirebilir.»

Bu **«katı kısıtlamaları»** kim söze dökecek ve kim kabul ettirecektir? Marcuse'ün bu konudaki düşünce-

leri umut kırıcı denecek kadar bulanık: «Görünüşe bakılırsa öğretim kuruluşlarındaki yön değiştirme, öğrenci ve öğretmenler tarafından yürütülebilecek ve böylelikle de kendiliğinden oluşacaktır. Gerici ve baskıcı hareket ve düşüncelerden hoşgörülüğün sistematik bir biçimde kaldırılması, ancak ayaklanma ayarındaki büyük çapta bir baskı ile mümkündür.»

Böylece 'ayaklanma', devrim anlamına gelen başka bir sözcük haline getiriliyor. Ama nasıl bir devrim? Marcuse yine bu zor soruları cevaplandırmadan denemesine son veriyor. Yazar, içinde yaşadığımız devirde özgürleştirici hoşgörülüğü eyleme çevirebilecek hiçbir güç, hiçbir otorite, hiçbir yönetim bulunmadığını çok iyi bilmektedir; ama utopya imkânları imiş gibi görünen tarihsel imkânları hatırlama ve koruma görevinin aydınlara düştüğüne inanır o. «Toplunun, olduğu gibi ve yaptığı işlerle görülebilmesini sağlayan zihni sahayı açmak için, zulmün karanlıklarını yarmak aydınların görevidir» der.

İstediği ayaklanma ya da devrime ilişkin olarak Marcuse'ün tek açıkladığı, bu eylemin şiddet gerektirmesidir. «Karşı bir şiddet hareketine girişmekten vazgeçerek, protesto gösterilerine katılanları» nasıl suçladığını önceden belirtmiştim. Şiddete başvurmadan direnmeye geçmek konusunda Gandhi ve Martin Luther King tarafından ileri sürülen inançları, Marcuse gerçek bir içtenlikle küçümser.

«Büyük üstünlüğü olan şiddete karşı şiddet kullanmaktan kaçınmak başka, işin en başından ahlâkî ve psikolojik (sempatizanlarını kızdırır diye) nedenlerle şiddete şid-

detle karşı koymak fikrini onaylamamak başkadır.» «Şiddet gösterilerinden kaçınmak bir erdemden çok bir zorunluktur» ve «genel olarak güçlülerin amacına zarar getirmez.»

Sartre gibi Marcuse de şiddetin tüm geçerli rejimlerde bulunan bir özellik olduğunu iddia eder. «Uygarlığın en ileri merkezlerinde bile şiddet gerçekten yürürlükte» diyen Marcuse'e göre; bu, kötü şiddettir. Oysa, kurulu düzenlere karşı kullanılan şiddet bambaşka birşeydir.

«Tarihteki görevleri yönünden devrimci ve gerici şiddet, zulmeden ile zulmedilenin başvurduğu şiddet arasında büyük farklar vardır. Ahlâk açısından şiddetin her iki şekli de insanlığa yakışmaz ve kötüdür. Ama şimdiye dek, tarihin ahlâk kurallarına uygun oluşumu da hiçbir devirde görülmuş değildir. Bugüne kadar tarih akımlarına ilişkin olarak hiç uygulanmamış bu kuralları, tam zulüm gören zulmedene karşı, hiçbir şeyi olmayan, birşeyi olana karşı ayaklandığında uygulamak, şiddete karşı protestoyu zayıflatarak gerçek şiddete hizmette bulunmak demektir.» (sf. 103)

Marcuse'ün 'gerçek şiddet' deyimi ile kastettiği, mevcut toplumlardaki yasalara kudret veren güçtür. Büyük bir yüreklilikle de, insanlığın ilerleme şanslarının iki tür politik zor arasında (yani kanunların içerdiği güçlere ilişkin olanla, yıkıcı olanaklara sahip eyleme ilişkin olan arasında önceden hesaplanarak

yapılacak bir seçim gerektirdiğini söyler. Ve sorar: «Tarihsel hesapların tümü, bir tür zorun diğerine karşı koymasını destekleyecek biçimde bir mantık çerçevesinde geliştirilemez mi?» Aşağıda görüleceği gibi, soruya verdiği karşılık oldukça kesindir:

«Ezilen sınıfların isyan etmesi sonucu ortaya çıkan şiddetin, kısa bir an için adaletsizlik, kıyım ve sessizliğin tarihsel sürekliliğini durdurduğu anlaşılıyor (bunda ‘açık’ tarihsel kayıtlara dayanan bir ipotezin tüm nitelikleri mevcuttur). Bu durduruş kısa olmakla beraber, özgürlük ve adalet alanlarında bir genişleme ve uygarlıkta da ilerleme sağlayacak kadar patlayıcıdır.» (sf. 107)

Kısacası Marcuse ‘şiddeti’, alt tabakadan, ezilenlerden geldiği sürece onaylıyor ve tarihte, onu bu sonuca vardırıan akla uygun örnekler bulunduğunu sanıyor. Tarihte gerçekten olanlara ilişkin kavramları pek tuhaf hiç kuşkusuz. Sözgelişi modern uygarlığımızın binbir acı ile, onüçüncü yüzyıldaki dinsel konulu başkaldırıları ve ondördüncü yüzyıldaki köylü ve işçi ayaklanmalarında görülen şiddetten doğduğuna inanıyor. Fakat Marcuse’ün tarih anlayışından çok, bu tarih anlayışı ile desteklediği ahlâksal sonuçları kaygı verici niteliktedir.

VIII

BU denemedeki amacım Marcuse'ün kuramlarını eleştirmek değil, açıklamaktır. Yalnız şunu da özellikle söylemek isterim; yazarın inançlarının yararsız ve tehlikeli olduğunu göstermek için düşüncelerinin ana çizgilerini açıkça belirlemek yeterlidir. Yararsızdır, çünkü; doğrulanamayacak terimlere dayanır ve sadece yanlışlarını büyötmeye yarayan tartışmalarla geliştirilir. Tehlikelidir, çünkü, hoşgörmezliği savunur ve 'şiddet' kurumunu âdeta kutsar. Mantık ve gerçeğe sözde bağlıymış gibi görünen Marcuse, hep tutkulara başvurur ve devrimci sonuçlar için gerçeğin eğilmesi denilebilecek bir yolu önerir.

Ortaya koyduğu çözümleyici düzenler değersizdir. Sözgeişi, temel ve artık baskı arasında yaptığı ayırmalar, artık baskıyı tanıtıcı nitelik vermeyişinden, anlayışımıza yardımcı olmaz. Bu alanda tartışmaya hiç yer bırakılmamıştır. Artık baskıya kimse inanmaz. Çünkü 'artık' sözcüğü esasta gerekenden fazlası demektir. Stalin gibi biri bile, gereken konusunda baş-

kalarından değişik fikirler beslemesine rağmen, gerekenden fazla baskı yapılmasına taraftar olmadığını söyleyebilir. Marcuse kendine göre **'artık'** baskının bir tür tanımlamasını yapar tabii. Onun kanısınca artık baskı, sınıf egemenliğini desteklemeye yarayan baskıdır. Fakat bu da bize yardımcı olmaz. Çünkü tarihte görülen en baskıcı toplumlar, ya SSCB'de olduğu gibi hiç sınıfsız ya da Nazi Almanyası'ndaki gibi hemen hemen sınıfsızdır. Oysa, en çok sınıfı olan toplumların, onsekizinci yüzyıl İngilteresi gibi, en az baskıcı toplumlar olduğu da bilinir bir gerçektir. Ayrıca **'baskı'** sözcüğünün kendisi o denli dolu, o denli alçaltıcıdır ki, hangi türünden olursa olsun, baskıdan yana söz etmek tuhaf gelir insana. İşte Freud'ün talihsizliklerinden biri de bu olmuştur. Eserlerini normal bir dil ile yazdığından, istediği bilimsel, nötr ya da **'wertfrei'** sözcükler yerine, kendi içlerinde ağır değerler taşıyan sözcükler kullanmak zorunluğunda kalmıştır. Bu zorluğu gidermek amacı ile yarı-teknik bir söz dağarcığı geliştirmişse de, bunda çok başarılı olmuş sayılmaz. Oysa Marcuse, Freud'ün tam tersine, böyle bir zorluk yokmuş gibi davranmış ve sonuçta üslubu yarı-teknik terimler, karışık ideolojik sözler, uz dil ve günlük konuşma dili karışımı, biçimsiz bir hal almıştır.

Ayrıca, hiç fayda sağlamadan yaptığı ayrımlara ek olarak bir de varlığını kabul etmediği ayrılıklar vardır. Sözcelişi, **'zor'** ya da **'şiddet'** ve **'güç'** arasındaki farkı hiç belirlediği görülmez. Marcuse sadece devrimci ve gericici zor arasında fark tanır. Böylece de, yasaların gerçekte pek az kullanılan kudretli ağırlığı ya da gücü ile, sözlüklerdeki anlamıyla saldırgan

bir türde zarar ve ziyan vermek demek olan 'şiddet' ya da 'zor' arasındaki basit, fakat çok önemli farkı yok eder. 'Zor', anlamına kınama katılmış sözcüklerden biridir. 'Güç', belirli biçimde değişik kullanılışı olan bir sözcüktür. Güç, anlam itibarı ile aşırılık taşımaz. Marcuse'ün, meşrû güç ve terörizm'i aynı 'zor' kategorisinde birleştirmesi, tüm yasaların yönetimi kavramını hiçe sayması demek olursa da, eserlerinde hep bu ifade tarzına başvurur.

Aynı biçimde, Marcuse'ün 'totaliter' sözcüğünü hiç fark gözetmeden hem Sovyetler Birliği, hem de Birleşik Amerika için kullanması; 'totaliter' kelimesinin bütün kullanışlılığını alıp götürür. Çünkü Rusya ve Amerika'nın bağıntılı erdemleri bir yana, herkesçe bilinen yönetim yöntemleri arasında o denli büyük farklar vardır ki, her ikisini birden tanımlayan sözcüğün ikisi hakkında da pek az bilgi verebileceği açıktır.

Marcuse'ün Anarşo-Marksçılık kuramında görülen en yıkıcı yanlış, sanırım, Anarşizm ve Marksçılığın en kötü özelliklerini biraraya getirmesi, buna karşı erdemlerinden pek azını hesaba katmasıdır. Bunu en açık biçimiyle, özgürlüğe ilişkin sonuçlarının sağlanması için önerdiği yollarda görürüz. Eski sistemin yok edilmesi amacıyla yapılmasını gerekli bulduğu, ondokuzuncu yüzyıl anarşistleri ve Bakunin'in önerisinde olduğu gibi sadece hükümet binalarının yakılıp yıkılması değildir. Ahlâk açısından çok yerinilecek bir iş olmakla beraber, böyle yakıp yıkma işlemleri, hükümetlerin yok edilmesi isteğine uygundur. Oysa Marcuse, bundan da fazlasını ister. O sadece ürper-

tici bir hava yaratılması ile yetinmez, dehşetin hüküm sürmesini zorunlu bulur. Muhafazakârların baskı altında tutulmasını, muhafazakâr konuşma, hatta muhafazakâr düşüncenin bastırılmasını diler. Bu da, insan zihinlerinde muhafazakâr düşünceler kaldığı sürece var olacak baskı kurumları yaratılmasını gerektirir. Marcuse böylece, Komünist Partisi'nin en göze batan, en sevimsiz özelliklerinden biri olan yavaş-yavaş-yok-olan-devlet (ama pek de çabuk yok olmayan) gibi korkunç bir kavram atar ortaya. Stalinciliğe yaptığı bütün saldırılara rağmen, Stalinciliği iğrençleştiren unsurları Marcuse'ün kendisinin savunduğu açıktır. Marcuse'ün özgürlüğe bağlılıkla ilgili vaatlerine pek şaşmamak gerekir. Onyedinci yüzyılda Milton ve Locke'un söylediği gibi, özgürlükten en çok söz edenler, çoğu kez onun en büyük düşmanlarıdır.

IX

MARCUSE'ÜN tartışmasındaki ana çizgiler ile çalışmalarını birleştiren uyumluluk ilkesini belirtmek uğraşı içinde, küçümsenmemesi gereken bir özelliğe şimdiye dek dikkati çekmemiştim. Yazar kendisini öylesine kesinlikle Hegel'ci bir rasyonalist olarak tanıtır ve mantık üzerinde öylesine çok durur ki, çoğu kez onun büyük çaptaki duygusallığı unutulur. «**Aşk ve Uygarlık**» oldukça romantik bir eserdir. En iyi bölümleri, Marcuse'ün özgür bir kültür yaratılabilmesi için duyguların kendi kendilerini yüceltmesi gereğinden söz ettiği, şiir ve estetik üzerine olanlarıdır. Bunlar, Sir Herbert Read'in hiç yılmadan ve rasyonalizme değil de romantizme ilişkin olduğunu bilerek tekrarladığı fikirlerin aynıdır. Schiller, Rilke ve Baudelaire'den dikkate değer bir sıcaklıkla söz eder Marcuse. Edebiyat ve mitoloji dünyasının yabancısı olmadığı açıktır.

Yalnız bu onun çalışmaları sırasında gerekli hayal gücünü kullanabildiği anlamına gelmez. Çünkü

Marcuse bolluk içindeki toplum ve refah devletine ilişkin eleştirilerinde, bir an için olsun gerçek dünyada çalışan insanların zihinlerinin içini görmeyi başaramamıştır. Yıllarca işsiz kalıp geriye itildikten sonra beliren refah şafaklarının; bu insanlar için keder verici bir yokluktan iyi hayat şartlarına doğru atılmış büyük bir ileri adım olduğunu anlayamamıştır. Refah devletinin, bu kederli ve muhtaç kişilerin zihinlerine nasıl bir ferahlık getirdiğini görememiştir Marcuse. Ona göre geçmiş, kibarca yaşam imkânına sahip devirlerde çayırılık yerlerde aşk yapmak demektir. Bu günkü dünyaya karşı tutumu çoğu kez yaşlı Blimp ve Junker'inkinden farksızdır.

«Halkın, hâlâ huzur ve sükûn olan yerlerde huzuru bozmasına, çirkinleşmesine ve her şeyi çirkinleştirmesine, baştan aşağı bayağılaşmasına, güzel biçimleri bozmasına bu denli göz yumulması korkutucudur. Korkutucudur, çünkü; başkasının haklarını tanıma ve küçük ve belirli bir yaşam alanında bile özerkliği önlemek amacını güden, yasalı ve düzenli bir çabayı belirler. Çok gelişmiş ülkelerde, nüfusun büyük çoğunluğu kocaman bir bütün, tek bir tutsak seyirci durumuna getirilir. Bunları tutsak haline sokan totaliter rejim değil, kullandıkları eğlence ve kalkınma araçları ile başkasının da aynı seslere, görüntülere ve kokulara katılmaya zorlayan vatandaş özgürlüğüdür.» (sf. 245)

Sadece «Tek Boyutlu İnsan»ın değil, Marcuse'ün bütün tutumunun anahtarı olduğuna inandığım içindir

ki, bu bölümü değişik hurufatla yazdırdım. Sık sık 'yabancılaşma — alyenasyon' sözcüğünü kullanır. 1941 gibi çok eski bir tarihte, «**Mantık ve Devrim**»de anlattığı Marksçılığın ana teması yabancılaşmadır. Hatta bu sözü sol-kanat konuşmalarına sokmak şerefini Georg Lukacs ile birlikte onun da paylaşması gerektiği bile söylenebilir. Yalnız bu, Marcuse'ün kendi durumuna da kolayca uygulanabilecek bir sözcüktür. Gerçek dünyaya, bildiğimiz tek tür uygarlık olan 'baskıcı uygarlığa' ve elimizdeki tek politik düzen olan 'egemenliğe' karşı duyguları son derece 'yabancı' dır. Modern dünya sakinlerini beyenmeyişi, onlara karşı o yüce hoşnutsuzluğu, sanki basit bir tiksinti imiş gibi gelir insana. İnsanlar, halk, çoğunluk; idare edilir, endoktrine edilir, tutsaklaştırılır. Marcuse bunların görüntülerine, seslerine, kokularına tahammül edemez.

Bu noktada hiç kuşkusuz, basit insanlara tapan ve işçilerin dürüst alınterlerinde, insan yetkinliğinin gerçek kokusunu bulan Rus asıllı soylu kişi Bakunin, den çok farklıdır Marcuse. Onda, «*untermenschen — aşağı tabaka adamı*»ndan irkilen Alman güldüleri ağır basar. Venedik'te bir İtalyan dergisinde yayınlanan röportajda Marcuse, Venedik'in sadece yüksek sınıf turizme (un turismo di qualità) ayrılmasını istemiş ve şehrin o ağır başlı güzelliğine leke süren ayak takımının içeri sokulmaması gerektiğini söylemiştir («*Il Tempo*», Ağustos 1968, sf. 17). İnsanlık fikri ona çekici gelir; gerçek insanlar — çoğunluk — ise onu hasta eder. Tıpkı başka nedenlerle Marksçılığına inanmak güç olduğu gibi, bu nedenle de anarşizmine inanmak zordur. Marcuse'ün olumsuz felsefesi, hiç kuş-

YENİ SOLUN ELEŞTİRİSİ

kusuz, olumsuzdur. Yadsımaları ise, Hegel'in otoritesine dayandırdığı garip anlamda yadsımalar değil, olumluyu geri çeviren ya da onaylamayan normal anlamda, gerçek yadsımalardır. İdeologlar, tıpkı askerler gibi mideleri üzerinde sürünerek ilerlemeyi bilirler. Marcuse'de ise pek narin, kılı kırk yaran, insanlardan tiksinen bir mide olduğu anlaşılıyor.

Frantz Fanon

ARISTIDE R. ZOLBERG
(Chicago Üniversitesi
Siyasal Bilgiler Profesörü)

AFRİKA'DAKİ özgürlük sorunları, bir miktar yapmacığın yanı sıra, ciddi politik temellerin önemini yansıtan yeni bir felsefe, ideoloji ve kuram edebiyatı da yaratmıştır. Bu bölgelerde oynanan politik dram, belirli amaçlar besleyen seyirciye çekici geldiği gibi, eski repertuarın tekrarından hoşlananlar için de ilginçtir. Orijinal formüller bulma yolundaki pek çok çabaya rağmen, Afrika'ya ilişkin politik düşünce kalıpları hâlâ Avrupa'da dökülmektedir. Demokratik bir meşruluğa bağlı, ama yönetme niteliğinin sadece kendilerinde bulunduğu inandırılmış Afrika'nın güvenliksiz oligarş'larından çoğu, tek parti yöneticilerinin ağzı ile ifade edilen '**genel istekleri**' vurgulayan kuramlar ileri sürmektedirler. Bu Jakobin eğilimin dışında kalanların ve bunlardan doğan tepkilerin, insanı korkutan tanıdık bir yanı var. Ghana'daki muhalefetin savaşları, belirli bir biçimde Fédérés'dekilere benzer; Nijeryalılar, Burke ya da Madison'un dilini konuşurlar; partiden çok hükümete dayanan ve yerli

bir burjuva yaratmak amacı güden Fildişi sahillerindeki Houphouet-Boigny'nin rejimi uzaklardan gelen bir sesin yankılarında pekâlâ özetlenebilir: **Enrichissez-vous....**

Vaktinden önce doğan ilk klasik devrimden sonra Avrupa'da doruğuna erişen politik kurtarıcılık akımı, Afrika'yı da saracak mıdır? Kıt'anın birçok bölgelerinde görülen ve içlerinde politik unsurlar da barındıran dinsel eylemler, şimdiye dek hep yöresel kalmıştır. Sömürgecilikten kurtuluşun kolay ve çabuk olduğu yerlerde ise, bu hareketin çoğu kez kongre tipi örgütlerle yönetildiği ve bu örgütlerin başında da umutsuzluğa düşmek için hemen hiçbir nedeni olmayan, çoğunlukla utopya ruhundan yoksun, okumuş kişilerin bulunduğu görülür.

Bununla birlikte, yola gelmez beyaz azınlıkların konuşmaları reddettiği bölgelerde, belirli milliyetçi stratejilerin yararsız olduğu da son zamanlarda açıkça anlaşılmıştır. Ayrıca, kıt'anın kötü bir başlangıç yaptığı yolundaki dış görüşlere, yeni devletlerde birçok Afrikalı da katılmaya başlamıştır. Özgürlük, beraberinde büyük umutlar getirdiği gibi, bunların gerçekleşmesini önleyen koca engellere ilişkin acı bir bilinç ve ne yapılması gerektiği konusunda sınırlı bilgiye sahip, atanma yoluyla gelmiş yöneticilere karşı giderek artan bir sabırsızlık da doğurmuştur. Muhalefetin içinde bir azınlık yönetimin eski haline gelmesini isterse de, büyük bir çoğunluk 'yeni sınıf' ve 'bürokratik burjuvazi'nin temelde çürük olduğuna inanır. Gerçek devrim — yeni bir başlangıç demek olacak devrim — henüz yapılmamıştır.

Ama peygamberi belirmiştir bu yeni devrimin!

YENİ SOLUN ELEŞTİRİSİ

Avrupalı ataları gibi Frantz Fanon da, sömürgeleştirilmiş, evrensel proleteryanın lânetli olduğu '**Manichean**' bir dünya yaratmıştır kendine.' «**Toprağın Lânetlileri**» adlı kutsal kitabı, kısa hayatının son yılında yazılmış ve 36 yaşında kan kanserinden öldüğü Ekim 1961'den bir ay kadar önce yayınlanmıştır. On yıllık bir kamu hayatının son ürünüdür bu. Yazarın, bu on yıllık devrede, tıp doktorluğu sıfatına politik militanlığı; Fransız kültürüne olan sevgisine Fransız sömürgecilik politikasına olan nefretini; evrensel değerlere olan inancına sömürgeci milliyetçilerin emellerini ve sömürgecilerin dünyasına sömürgeleştirilmişlerin dünyasını eklediğini görürüz. Bir Fransız vatandaşı olarak Martinik'de doğan Fanon, kendi isteği ile Cezayir vatandaşlığına geçmiştir. Sağlığının bozulmaya başlayışı, Cezayir Cumhuriyeti geçici hükümetinin Akra Büyükelçisi görevinde bulunduğu 1960 yılı ortalarına rastlar. Hayatının son yılı, dünyayı kuşatmak için yapılmış çetin bir çabadır sanki: Dinlenmek için Tunus'a, hastalığına etkin çareler bulunur umudu ile boş yere S.S.C.B.'ne, artık kendisine kapılarını kapayan sol çevreler ile son bir ilişkide bulunmak üzere Roma'ya ve en son olarak da Washington D.C.'de bir hastahaneye gittiği görülür bir yıl içinde. Öleceği sıralarda kendisini, tıpkı Lumumba gibi öldürücü düşmanlarının merhametine sığınmış olarak görür (1). İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarında Antillerden ayrılışından bu yana, Fanon'un ilk dinlendiği yer mezarı olmuştur.

(1) Ne şartlar altında öldüğü ve konuya ilişkin bazı başka konuşmalar Simone de Beauvoir'ın «**La Force de Choses**» adlı kitabında anlatılır. (Paris, Gallimard, 1963)

Frantz Fanon zencidir ve ruh doktorudur. Hayatına politik bir düşünür olarak yön vermesi, 1952'de «**Peau Noire, Masques Blancs**»ın Editions du Seuil'de yayınlanması ile başlar ve bu alanda yukarıda belirttiğimiz iki unsurun büyük rol oynadığı görülür. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce, okumuş Martinikliler Fransız kültüründen başka kültür tanımazlar ve Fransız kişiliğinden başka kişilik bilmezlerdi. Tıpkı Nazi işkenceleri sırasında birdenbire Yahudi olduğunu anlayan Avrupalı bir çocuk gibi kara renkli Frantz Fanon da, İkinci Dünya Savaşı'nda 10.000 Fransız denizcinin ani akını ile Martinik'in nazik dengesi bozulunca 'zenci' olduğunu anlamıştı. Savaşın sonlarına doğru ilk Fransız ordusuna katıldığında ve sonraları Lyons'da tıp tahsili yaparken, renginin karalığı hep onu izliyordu. Düşüncelerine yön veren tutku, işte bu kendindeki ve başkalarındaki bir türlü çözümlenemeyen kişilik buhranıdır. Beyaz dünyadaki zencinin klasik psiko-analizi ile psiko-patolojisinin uyumluluğu konusunda tıbbî

bir tez niteliği taşıyarak başlayan yazı, Fanon'un ilk kitabı olmuştur.

Fanon'un eserlerine serpiştirdiği psiko-analitik malzeme, çoğu kez basmakalıp ve basittir. «**Toprağın Lânetlileri**»nin sonuna koyduğu terapi raporları, imkânsız olduğu kadar mucize niteliğindedir de. Bu yolda iyileştirilmiş kişilerin varlığını gösteren hiçbir delil yoktur. Buna rağmen ta başlangıçtan beri, klinik izlenimlerini temel amacına yararlı politik şiir biçimine getirmekte büyük başarılar sağlamıştır. Eski bir tarihte yazdığı ve Fransız hastahanelerindeki Kuzey Afrikalı hastaları konu alan bir denemesinde, bireysel hastalıklarla açığa vurulan bir '**Kuzey Afrika sendromu**'u olduğunu ve buna çareyi bireylerin sosyal durumunda aramak gerektiğini söyler. Ayrıca, kişisel yaraları olmadığı halde Batı Hintliler arasında sinir hastalıkları görüldüğüne göre, bunun kökünün tüm grubun sosyal durumundan çıktığını da belirtir. İşte böylece de Fanon, bir ırkı kurtarmak için gerekli kolektif terapi yöntemini yaratmak görevini üzerine almış olur.

«**Peau Noire**»da, İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen önceki Amerikan ırk ilişkileri psiko-analitik sosyolojisi okuyucularınca bilinen malzemeyi — kendisi bunu sadece Richard Wright ve başkalarının edebî ifadesinden öğrenmişe benzer — kullanarak, zenci fobisinin Avrupalıların yüksek başarılarla ulaşma çabaları sırasındaki cinsel baskıdan doğduğunu göstermek ister. Siyahlık; tehlikeli dürtülerle, günahla, kötülükle eş anlama getirilmiştir: böylece de insanın değil de (der Fanon, Jung'a karşı alayla), '**Avrupalınm**' bilinçaltında bu anlamları taşıyan bir yer almıştır.

Temel bir karşıtlık olarak, fransızca konuşan Batı Hintlilerin temsil ettiği siyah insanda Oedipus kompleksi yoktur. Cinsel sapıklıklardan hiçbirini bilmez o (Martinik'de rastladığı cinsel çarpıklıkları Fanon, oyunsal maskaralıklar olarak niteler ve önemsemez). Zencinin psişik tragedyası; Avrupalının kollektif bilinçaltını, Avrupa dili ve kültürü ile birleştirmiş olmasındadır. Sartre'in diyalektik yargısı, Fanon'a çok önemli bir ip ucu verir: Tıpkı İbrani ırkına karşı olanların Yahudiye yarattıkları gibi, zenci fobisi olanlar da zenciyi yaratmışlardır. Artık nerede olursa olsun, ne yaparsa yapsın, insan değildir zenci; siyahlığından korkan ve tiksinen siyah bir insandır.

Böylece kaçış yolları aramak için çetin bir savaş başlar; ne yazık bütün yollar kapalıdır ona. Zenci yok olmak ister; bu da ancak düşlerinde mümkündür. Fransızca konuşmayı öğrenir ve kendisini daha beyazlaşmış, daha insanlaşmış sanır. Oysa, bu beyaz maske, gerçekte uyuşmayan yapmacık bir kişilik sağlar sadece. Avrupalı olmaya ne denli uğraşırsa, siyahlığı o denli duyurulacaktır ona. Eğer bir doktor olmuşsa hastaları, 'zenci bir doktorumuz var. Elleri pek nazik' diyeceklerdir. Eğer bir profesörse öğrencileri, 'zenci bir profesörümüz var. Pek akıllı' diye fısıldaşacaklardır. En sonunda zenci, beyazlığına âşık beyazlara kendi narsisizm'i ile karşı koymaya yeltenenecektir. Fransızca konuşan pek çok başka aydın gibi Fanon da memleketlisi şair Aimé Césaire'in izinde gitmiş, **'Hiçbir şey başaramamış ırkın görkemli alçak gönüllülüğü'** kavramının düşüncesine dalmıştır. 1947'de Paris'de **«Présence Africaine»**in kuruluşu ile bu sözler somut bir biçim alır. Fakat onu izleyen

yıl, Léopold Senghor'un «**Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache**» adlı kitabına yazdığı bir önsözde Sartre, bu siyah orfeus'u sırf zalimce yargılayabilmek amacı ile ele alır: «**Zenciliği, ırkçılığa karşı bir ırkçılıktır; bu ise dünyanın temelindeki bölünmeyi daha da güçlendirecek olumsuz bir eylemdir ve diyalektik ilerleme karşısında boyun eğmek zorunluğunda kalacaktır**», der. Şeytanca buluşları olan ustasının bu sözleri, Fanon'u son derece kızdırırsa da, içerdiği mantığı kabul eder. Etkin bir iyileştirici çare umudunun sadece bağlılıkta, varoluşçu uygulamada bulunabileceği sonucuna varır. Başkalarınca bir insan olarak kabul edilmedikçe, «**siyah insan**» bir insan olamayacak ve politik özgürlüğü için başarılı bir savaş vermedikçe de bir tutsak seviyesinden kurtulamayacaktır.

Bulunan çare pek yeni sayılmaz. Fanon'u başkalarından ayıran, siyah kitlelerin bir efsaneye gerek duyuşlarına ilişkin inancıdır. Böyle bir efsane olmadığı takdirde Sorel'in «**Şiddet Üzerine Düşünceler**» adlı kitabında söylediği gibi, «**İnsanlar durup dinlenmeden devrimden söz ettikleri halde, hiçbir devrimci eyleme yol açmayabilirler**». Peau Noire'da bu efsane henüz oluşmazsa da, utopya değerleri özellikle vurgulanmıştır. Sömürgeciliğin psiko-dinamikleri anlatılırken, başlangıçta psişik bir barış havası bulunduğu, fakat bunun tarihin bizzat kurbanları olan Avrupalılar tarafından bozulduğu belirtilir. Ama yine de sonuçta Manichean dünya tekrar tek bir topluluk biçimine gelecek ve suçsuzluk kavramı eski halini alacaktır. Bu efsanenin geliştirilmesi, bundan sonraki on yılın ana temasını teşkil eder.

III

SÖZKONUSU kitabın yayınlanışından bir yıl sonra, renginin siyah olmasına rağmen Fanon bir Fransız doktoru sıfatı ile Cezayir'de, Kuzey Afrikalı müslümanlardan üstün bir toplum çizgisindeydi. Oysa, onların gözünde de bu siyah doktor sadece Sudan'ın aşağı görülen kişilerinden biriydi. Memlekete gelişinden bir yıl sonra Cezayir ayaklanmaları başladı. İki yıla yakın bir süre Fanon, Blida-Joinville hastahanesi Psikiyatri Servisi şefi olarak ikili bir hayat yaşadı. Hem Cezayir'deki şiddet harekâtı kurbanları Fransızlar'ı tedavi ediyor, hem de Müslüman sabotörler eğitiyordu bu arada. İşkence altındaki Cezayir'lileri sorguya çekmek işini de içeren ağır günlük görevinden ötürü bitkin bir polisin rahatını sağlıyor, sonra da hastasının çabası sonucu yaralanan kurbanları iyileştiriyordu. Yazı yazmanın kendisi için bir tür derin düşünme, eyleme bir başlangıç demek olduğunu söyleyen Fanon, 1956'da kararını vermişti artık: Ruhundaki çelişkiye bir son vermek için, Fransız hüküme-

tinin oradaki temsilcisine bir mektup yazarak görevinden istifa etti ve devrim hareketine katılmak üzere hazırlıklara başladı.

Bu yıllarda edindiği tecrübeler önemliydi. Ceza-yir'deki olayların içinde geçen hayatı, görüşlerini değiştirmişti. Artık dünyayı siyah ve beyaz olarak değil de, sömürgeci ve sömürgeli olarak ikiye bölünmüş görüyordu. 1956 Eylül'ünde Paris'de yapılan zenci yazar ve sanatçıların ilk kongresinde verdiği **'İrkçılık ve Kültür'** konulu söylevinde, ırkçılığın bağımsız bir fenomen olmadığını belirtti ve bunun, üstün teknik avantajlara sahip bir grubun başka bir grup ile kurduğu tüm hiyerarşik ilişkilerde en çok göze çarpan unsur olduğunu tartıştı. Sömürgeciler, üstünlüklerini güçlendirmek için sömürgeleştirdikleri memleketin kültürel sistemini yıkmak zorunluğundaydılar. Kendi değerlerinden yoksun bırakılan sömürgeliler, yönetilen nesneler biçimine geliyor ve böylece yeni bir düzende kolayca birleştirilebiliyorlardı. Eskiden hayat veren yerli kültür, sömürgelileri aptallaştırıcı bir geleneğin içine hapseden mumya halini alıyordu artık. Bunu duygusuzluk, gevşeklik, küçüklük kompleksi ve suçluluk duyguları izliyordu. İşte bunun için de ırkçılık, insan yaratılışında bulunan bir unsur ya da psikolojik bir kusur olarak değil, egemenlik için gerekli bir silah olarak görülmeliydi. Fransa gibi evrensellliği ile övünen bir devlet bile, eğer sömürgeci ise ırkçı olmalıydı. Etkinliğini koruyabilmesi için böyle bir silahın her biçime girer nitelikte olması gerektiğinden, bu birçok metamorfoz geçirirdi. Biyolojik unsurlara dayanan daha ilkel bir tarzı bırakmak zorunda kalan üstün grup, yaşantı biçimlerine ilişkin yeni

bir etnolojik hiyerarşi yaratır; bu da tehlikeye düşünce, ırkçılık talihsizliğin doğurduğu bir kusurmuş gibi gösterilir ve Birleşmiş Milletler bunu yok etmek amacı ile bir komite kurardı. Fanon bu yeni ekonomizme karşı bir uyarda bulunur: **«Sömürme politikasına dayanan bu yapı, sadece politik özgürlük için savaşılsa yok olur.»**

Cezayir'de geçirdiği yıllar süresince Fanon'un düşüncelerinin, yukarıda sözü geçen savaşa ilişkin olarak ikinci kez değiştiğini görürüz. Dertlere deva bulan duygulu bir insan olarak, savaşın dehşeti ve özellikle her iki tarafta meydana getirdiği ruhsal çöküntüler karşısında irkilirse de, bir ideolog olarak, 'devrimin yaratıcı gücü' ve 'şiddetin temizleyici alevi' karşısında hayranlığa boğulur Fanon. Fransa'ya yaptığı kısa bir geziden sonra Tunus'daki Cezayir kuvvetlerine katılmış ve yukarıda belirttiğimiz değişik kişiliklerinin her ikisini de gerektiren iki görev almıştır: İyileştirici yanını, Cezayir ordusunun cephe-deki hastahanesinde çalışarak, ideolojik yanını ise FLN'in merkezi organı olan **«El Mücahit»**e makaleler yazarak doyurmuştur. Bu arada Fanon'un görüşlerinin iyice kesinleştiği anlaşılır. İkinci kitabının son cümlesinde, sömürgelileri kurtaracak efsaneye inancını şöyle belirler:

«Derinliğine bir devrim; insanları değiştirdiği ve toplumu yenilediği için gerçek bir devrim, ileri bir eylemdir. İşte Cezayir devrimi de, yeni bir insanlık yaratılması ve örgütlenmesi için gerekli oksijendir.»

«Toprağın Lânetli'leri» için yazdığı ve kendi gibilere karşı tiksinti dolu önsözde Sartre, **«Eğer»** der:

«Sorel'in faşistçe gevezeliklerini saymayacak olursak, Engels'den bu yana tarihi oluşturan unsurları ön plana çıkaran ilk düşünür Fanon'dur.» Oysa, (Fanon hiçbir eserinde Sorel'e atıfta bulunmazsa da) «L'An V de la Révolution Algérienne»i, Sorel'i bilmeden anlamak imkânsızdır. Kitabın büyük bir kısmı, devrime katkıda bulunmanın insan ve toplum üzerindeki teropatik etkilerini belirler. Peçe simgesine ilişkin olağanüstü bir analiz ile Fanon bu işlemin oluşumunu açıklar. Başta, Avrupalıların toplumda kadının statüsünü yükseltme yoluyla Cezayir'i modernleştirme çabalarını, gizli bir saldırganlık türü olarak niteler. Peçenin kaldırılması uğraşı, ırza geçme isteğine işarettir; bu ise tüm toplumu zaptetmek arzusunun belirtisidir. İşte bunun için de Cezayir'de peçenin kullanılışı, direnişin en önemli simgesi haline gelmiştir. Böylece törelerin yükseltildiğine inanılır ve sonuçta Cezayir de kendine özgü bir siyahlık yaratmış olur. Fakat bilinen diyalektik mantığa vurulduğunda bunun gerici bir tepki olduğu görülür: Töreleri yükseltelim derken Cezayirliler onun tutsağı olmuşlardır. Avrupa şehirlerinde casus olarak görevlendirilen ve hatta bu görevi başarabilmek için zaman zaman fahişe rolüne giren kadınlar peçeyi atmak zorunda kalmışlardır. Devrimin gelişmesi ile, silah ve patlayıcı maddeleri altında gizlice taşıyabildiklerinden, tekrar peçe takmaya başlamışlarsa da, peçe artık bir gizleme aracıdır onlar için, Cezayirli kadına zorla mal edilen kişiliğinin bir parçası değil, kendi isteği ile takıp çıkaracağı bir araçtır. Şiddete katılmakla kadın artık tam bir insan olmuştur.

Cezayir halkının silah yoluyla yeniden doğuşu;

milliyetçi grevler, boykotlar ya da gösterilerden esasta daha etkindir ve bu eylem **'yeni bir dünyanın temelini atan büyük şok olacaktır.'** Bütünü kapsayan silahlı çatışma, sömürgeyel bağımlılığı kökten değiştirir ve psikolojik, duygusal ve yasal egemenlikten kurtulmuş, içinde yaşayanların birer insan olarak tanımlandığı yeni ve özgür bir toplum kurulmasını sağlar. Tıpkı Sorel'e göre, proleteryanın varlığına genel bir grevde kavuşması gibi, Fanon için de sömürgeleşmiş kitleler tek bir silahlı çatışma ile biçim değiştirirler. Ayrıca Sorel, genel grevin proleteryanı devrimden sonraki görevlerine hazırladığına inanırdı; Cezayir devrimi konusunda da aynı düşünce egemendir. Fanon, Cezayir aile yapısının tümünden değişeceği kanısındadır. Anne baba ve çocuklar, büyük ve küçük kardeşler, karı ve kocalar arasındaki ilişkilerde kısıtlayıcı geleneksel nitelik kaybolacaktır. Devrim, teknolojiye karşı olan temel tutumları bile değiştirir. Radyoya **'uğursuz bir ses'** gözü ile bakan Müslümanlar, ahlâk kurallarına aykırı olmasına rağmen artık özgürlük ordusunun sesini radyoda sabırsızlıkla beklerler: Arapça dinsel özelliğini kaybeder ve fransızca yaygınlaşmaya başlar. Millî bir logos yaratılır. Modern ilâçlara güvenmeyen köylü, askere alınır ve kısa bir sürede aşının ve kişisel sağlık bakımının değerini öğrenir. İlâç, devrimci bir silah olduğundan, kabul edilir ve böylece de boş inanlara son verilmiş olur. Şiddetin yarattığı yeni ruhsal birlik, savaştan sonra yapılması gerekli millîleşme hareketine ilişkin büyük görevlere hazırlar memleketi. Millet kan ile kutsanacak ve Manichean dünya şiddet yolu ile yine düzelecektir.

IV

FANON bu korkunç efsaneyi kimler için düzenliyordu? Kurtuluşa gerek duyan halkı nerede bulacaktı bu peygamber? Simone de Beauvoir, onun tutku halini alan Cezayir'de kök salmak isteğinden söz eder: **«Fakat zorluk, liderler ya da gruplar arasında hiçbir kişinin onu tam olarak temsil edememesinden ileri geliyordu.»** O, hep bir yabancı, Sudanlı bir siyah olarak kalmıştır ve hayatının son yıllarında da siyahların yaşadığı topraklara döner böylece. Akra'da yapılan 'Afrika Halkları Konferansı'na katılan Cezayir delegelerinden biri olarak, Afrika lejyonu yolu ile iki Afrika arasında devrimci bir bağ kurulmasını önerdiği 1958 yılından sonra amacı kesin bir biçimde belirlenir. Önerisi, tropikal Afrika'da bulunan milliyetçi parti liderlerinin istediği ılımlı tutuma tam karşıt olmasına rağmen, Fanon planlarından vazgeçmemiştir. İçinde bulunduğu cipin Fas sınırında bir bombaya çarpması ile ağır yaralandıktan ve Roma'da tedavi görürken kızillara yüklenen bir suikasttan kıl payı kurtulduktan

sonra, 1960'da Cezayir Büyükelçisi olarak Akra'ya döner. Yeni yöneticiler Pan Afrikan kokteyl partilerinde diplomatik sözleri teati ederken Fanon, Roberto Holden'in Angola gerillaları yararına bir FLN yardımı düzenler ve Timbaktu'nun ötesine, Kuzey Mali'ye bir misyon götürür. Amacı, siyah Afrika ordularının geçebileceği bir Güney FLN üssü kurmaktır. Bunda, söz konusu orduların sömürge savaşlarında Fransızlar tarafından kullanılmasına bir karşılıklıta bulunmak gibi bir art düşünce de vardır belki.

Tıpkı Richard Wright gibi, kutsal yolcu artık atalarının topraklarına dönmüştür. Yine Wright gibi, konuya ilişkin tepkisi hiçbir şey yapamamanın doğurduğu bir öfkedir. 1960 yılı, bütün Fransız bölgesi sakinleri için bir özgürlük yılıydı. Oysa, Fanon ve birçok başka Afrikalıya göre bu, müşterisi kalacak milliyetçi liderlere Fransa'nın verdiği sahte bir özgürlüktü sadece. Senghor ve Houphouet-Boigny'ye, bir zamanlar Jean Jaures'a başvuran ve karşı şartları kabul etmeyen sendikacılar gözüyle bakıyorlardı onlar. Mali federasyonunun Fransız Sudani ve Senegal arasında bölünmesi olayının, 'neo-sömürgeciliğin' uğursuzluğuna atfedilişi, halk arasında yaygın bir inançtı. Kongo olayı da 1960 yılına rastlar. Kitanın hiçbir yerinde bulamadığı devrimci idealin gerçekleştiğini Lumumba'da görmeye başladı Fanon. Lumumba'nın politikasını —özellikle başlangıçta Birleşmiş Milletler'e gösterdiği inancı— eleştirmesine rağmen; halkın başına geçen, kurtarıcısı olan ve Kongo'nun kavimler arası çekişmelerle çöküşünü ve böylelikle de bir memleketin Hobbes'un doğa kavramına uygun bölünüşünü görecektir kadar yaşayan bu Afrika çocuğunda, Fanon'

un kendisini bulduğu açık seçiktir. Özgürlüğü kutlamak için yapılan törenler sırasında, Fanon tıpkı bir kâhin gibi özgürlüğün yeni bir başlangıç olamayacağını görmüştü. Tek kurtuluş şansı da boşa gitmişti artık.

Yeni Afrika milletlerinin devrimci görevlere karşı gönülsüzlüğünün politik dünyadaki temel nitelikleri anlamayışlarından ileri geldiğine inanıyordu Fanon. Afrika'daki seçkin kişilerin, olağan bir milliyetçilikten başka hiçbir ideolojik anahtarları yoktu. Hayatının acı dolu son yılında Fanon onlara, bütün dünyayı kapsayacak biçimde genişletip sürrealist şiirsel bir çizgiye yükselttiği ve Cezayir'de keşfettiği sırrı bıraktı. Kitabın, 'Internationale'ın ilk satırlarından alınan fransızca adı «**Toprağın Lânetlileri**»ydi. Fanon'u, Rimbaud ve Jean Genet'ye bağlayan o olmayanı var eden hayalinde lânetliler; lağımlardan gelerek kenti istilâ eden fare sürüleri, '**Lumpen proleterya**', fahişeler, arabulucular ve kaba köylülerdir. Ancak şehir alevlere boğulursa lânetliler bu ateşin içinde yıkanıp temizlenecek, güzelleşecek ve kutsallaşacaktır.

Kitabın birinci bölümündeki, '**Şiddet Üzerine**' adlı denemede Fanon, formülü ya da düzeni ne olursa olsun sömürgeciliğin çözülüşü işleminin hep şiddet dolu bir fenomen oluşu fikrini tartışır. Söz konusu fikir ile Afrika'ya ilişkin gerçek tarihsel kayıtlar arasında görülen büyük ayrılıklar, tüm kitabın ruhunu açıklayan önemli bir anahtardır. Bu deneme, politik fenomenlere, tecrübeye dayanan tanımlamalar ya da sosyolojik açıklamalar sağlamaz. Amacı gerçeklere, çok geç olmadan '**tarihsel gereklere**' uygun biçim verebil-

mektir. Fanon'a göre, sömürgeciliğin çözülmesi, sadece Yeni bir Devlet kuruluşu ya da egemenliği elde etmek anlamına gelmez. Bir tür insanın yerini başka bir tür insana bırakması demektir bu. Dünya tepetaklak getirilir ve en sonuncu, birincinin yerini alır. Yalnız bu **'salt kargaşalık programı'**, sihirli bir değneğin dokunuşu ya da doğal bir tufan sonucu meydana gelmisten değildir. Sömürgeleştirilmiş halkın; ne pahasına olursa olsun ve içinde tabii ki şiddet de bulunan her türlü çareye başvurarak kendisini temel değişikliklere adanmış olması gerekir. Avrupa'nın yarattığı Manichean dünyada sömürgeciliğin çözülmesi, **'baş rolü oynayan iki oyuncunun kesin ve kanlı bir biçimde karşılaşması'** ile oluşur. Bu işlem sırasında sömürgeleştirilmiş **'şey'**, bir insan halini alır ve **'baskı altındaki seyirci'** olmaktan çıkıp **'tarih projektörlerine tantanalı bir tarzda yakalanan, ayrıcalı bir oyuncu'** kişiliğine bürünür.

Söz konusu tez, Fanon'un bilinen üslubu ile psiko-analitik bir geleneği, Marksçı bir gelenek ile birleştirerek devam eder. Fanon bu arada Marx'ı, sömürgeci bağıntılar üzerine kurulmuş üretim ilişkileri olan bir sömürgeci dünyayı kapsayacak biçimde esnetmekten ve **'zor'** konusundaki mantığını ancak **'çocukça'** diye niteleyebileceğimiz bir Engels yaratmaktan hiç çekinmez. Başlangıçta sömürgecilik şiddet yolu ile kabul ettirilir. Sömürgeleştirilen kişiler arasında sömürgeleşmenin bir tepkisi olan şiddet içe döndürülür ve adalî gerginlik, kendi toplulukları içinde artan katil olayları ve kabile savaşları biçimini alır. Çılgın düşler, aşırı keyfi destekleyen dinler, korkulu efsaneler ve cin tutmalar ile de durulmamış bir den-

ge sağlanır. Bu içe dönük, kendi kendini yıkan saldırganlığın uygun dış varlıklara yöneltilmesinde; bu enerjinin arılaştırıcı, temizleyici bir yıkımda kullanılmasıdır kurtuluş. Şiddetin en güçlü kaynakları, sömürgeciliğin yapmacık yaratıkları olan şehirlerde değil köylerde bulunur. «Bunlar, başlıbaşına devrimci kurumlardır. Kaybedecekleri hiçbir şey olmadığı gibi, kazanacakları çok şey vardır...» Bir kez harekete getirildiler mi, önlerinde ne varsa silip süpürerek ulaşma tutkusunu yok edeceklerdir. Halkı sömürgeciliğin etkilerinden kurtarıp arılaştırmanın en iyi yolu, memleketin ateşe verilmesidir. Kör bir gönüllülük havası içinde tükenip bitmesin diye, halkın şiddet potansiyeli, onun yararlarını bilen bir öncü eliyle yönetilmelidir.

V

FANON hem devrim yapılması gereğini tartışıp hem de zaferin kaçınılmaz bir sonuç olduğunu söyleyerek utopya türü düşüncenin tipik bir örneğini verir. «Biçim değiştirme, ancak tüm toplum **'salt uygulanın görkemli düşünü'** yolunu seçerse mümkün olacaktır; sömürgeciliğin temel ekonomik nitelikleri ile kısıtlanmış sömürge güçleri, sömürgelileri yenecek tek strateji olan sürekli askerî işgal imkânından yoksun bulunduklarına göre korkacak hiçbir şey yoktur,» der Fanon. Ayrıca Afrikalılar yalnız değildirler: Sömürgeci dünyanın bir bölümünde başgösteren şiddetin sonuçları, bütün öbür bölgelere de yayılır. Sözcüleri, Dien Bien Phu ve Cezayir, tropikal Afrika'nın özgürlüğüne katkıda bulunacaktır. Öyleyse esas başarısızlık korkusu Avrupa'dan gelecek bir karşı koymada değil, sömürgelerdeki aydınların hüznü verici karakter sakatlıklarındadır. En sert bir dille suçladıkları onlardır Fanon'un; görüşlerini paylaşmaları için en içten yalvarışlarını onlara yöneltir.

Bu tutumu ile de Fanon hiç farkında olmadan, **'sol kanat aydınlarının kendilerinden tiksинmeleri'** diye adlandırılan bir Avrupa geleneğine uymaktadır (Bunun belki de en güzel örneği Sorel'dir). Fanon'a göre, milliyetçi hareketlere önderlik eden aydınlar, sayıca artmak için yanıp tutuşan ve **'bireysel olarak özgürleşmiş bir sınıf'** teşkil eden sömürge yaratıklarıdır. Başlangıçta yararlı bir **'şiddet atmosferi'** yaratılmasına katkıda bulunmuşlarsa da, sonraları bu yolda sağladıkları ünlerini yitirmişlerdir. Bu konuda Sorel de şöyle der: **«Hükümetin ve varlıklı orta sınıfların önünde devrimi ılımlı bir hale getirmekle övünen parlamento sosyalistleri için, kurnazca yönetilen kışkırtmalar son derece faydalıdır.»** Halk mikroba karşı aşılanmalıdır. Sözcelişi, genel grev proleteriyaya özgürlük âdetini aşıladığı içindir ki onu izleyen sosyalist devlet yöneticilere değil, bütün topluma yararlı olmak zorunluğunda kalır. İşte tıpkı bunun gibi Fanon'a göre de devrim sadece sömürgelileri insan yapmakla kalmayıp **«halkı liderler seviyesine yükseltir ve böylece de demagogların, fırsatçıların ve sihirbazların işlerini imkânsızlaştırır.»** Birçok parti liderlerinin Tek-Parti-Devleti öğretisi hazırlamakla (dışardaki Afrika dostlarının çoğu tarafından modernleşmek için gerekli bir şart olarak onaylanır bu) meşgul oldukları sırada Fanon, bu öğretiye ve yazarlarına ilişkin vahşice ve aynı zamanda kâhince bir suçlama yazmıştır.

'Burjuva milliyetçiliği'nin gerekli bir diyalektik evre teşkil ettiği konusundaki makul Marksçı tartışmayı ele alan Fanon, geri kalmış ülkelerde burjuvazinin bile geri olduğunu belirtir. Ekonomik yönden yaratıcı olmaması nedeniyle bu burjuvazi, kendisine ka-

tı Marksçılar tarafından verilen tarihsel rolü oynamak imkânından yoksundur. Tek-Parti-Devleti, bu yararsız burjuvaziyi zenginleştirecek bir diktatorya'dan başka birşey değildir. Özgürlükten sonra hiçbir şeyin değişmediğini gören halk arasında ününü hemen kaybeden Allah vergisi lider, **'sabırsız bir çıkarıcılar topluluğunun genel müdürüdür'** sadece. Yöneten ve yönetilenler arasındaki arayı büyüten böyle bir sistem ya yerli askerî birlikler tarafından kolayca doldurulabilecek bir boşluk yaratır ya da kabile savaşlarına yol açarak memleketi sömürgeci bir karşı saldırının eline düşürür. Sistemdeki kusur, kısmen örgütseldir: Milliyetçi partiler, vücutları ve kasları olmayan dev büyüklüğündeki köy kafalarıdır. Eğer gerçek bir birleşme sağlanacaksa, liderlerin kitlelere katılması, şehir dışlarında yaşamaları, köyleri değiştirmeleri ve boş kalıplar olmayan parti temsilcilikleri kurmaları gerekir. Fanon ayrıca, yozlaştırıcı bürokrasiden kurtulmak için de yeni ekonominin kooperatiflere dayandırılmasını önerir. Kitleler politikleştirilmedikçe bu program yürütülemeyecek ve sadece 'asgarî bir uygulama, üst tabakada birkaç reform, yani bir bayrak açmakla yetinilip alt tabakadaki bölünmez kitle, tıpkı eskiden olduğu gibi bir ortaçağ temposu içinde, o hiç bitip tükenmeyen yavaş hareketlerini sürdürecektir yine.'

Ancak ideoloji olmadan bunların hiçbiri mümkün değildir. Aydınların; Marx'ı ve Freud'ü, Césaire'yi ve Senghor'u ya da Nkrumah'ı aşmaları gerekir. Fanon'dan örnek alarak o titizlikle izledikleri siyahlıklarından vazgeçmeli ve kendilerini bütün güçleri ile bir **'littérature engagée'** yaratmak görevine vermelidirler. Fanon'la birlikte kitlelere açıklamaları gereken,

bolluk ve iyilik devresinin başladığı ya da liderlerine inanmaları zorunluğu değil de, yeni bir dünya yaratılmasının ancak herkesin ortak çabasıyla mümkün olabileceği fikridir. Kitlelere şunlar anlatılmalıdır kesinlikle:

Her şey onlara bağlıdır. Durgunlaşıp tembelleşmemiz onların hatası, ilerlememiz yine onların hatası yüzünden olacaktır. Her şeyden sorumlu, ünlü tek bir kişi, tek bir yönetici yoktur. Yönetici halktır ve sihirli eller en sonda yine onun elleridir.

Aydınlara verdiği son öğütte de taklidi bırakıp yaratıcı olmalarını ister onlardan. «Avrupa'yı bir yana bırakalım» diye bağırır; Avrupa modeli, birincisinden de daha vahşice bir ikinci Avrupa yaratmaktan başka hiçbir işe yaramamıştır. 'Üretimden söz etmemeli' ama doğaya dönmek yoluna da gitmemelidir. 'Tempo'dan da söz edilmemelidir. Eğer gerekirse başka yerlerde model aramalıdır. Ana görev, tam bir insan aramak, keşfetmek, yaratmaktır. Bu, yalnız Afrika'nın değil, bütün Avrupa'nın yararına olacaktır. Sonuna kadar Sorel'in paralelinde ilerleyen Fanon, insanlığı kurtarma görevini lânetlilere vasiyet eder.

VI

POLİTİK kurtarıcılık akımının özel bir unsuru olan kanlı hümanizm, hem eski hem de yeni milletlerdeki devrimci aydın çelişkisinin anahtarıdır. İdeoloji-deki şiddet; sadece bir işe özgü, hiç düşünmeden kullanıldığı zamanlarda olduğundan daha da korkunç bir fenomendir. Ayrıca aydınlar kendilerine özgü ‘asil şiddet’ ve başkalarındaki adi gaddarlık arasında bir ayırım yaparak duygululuklarını da korumuş olurlar (böylece de, dul ve yetimlerin sorumluluklarından kaçınmış olurlar). Sorel dâhiyane bir buluşla, burjuvazinin baskı aracı olan ‘zor’a, proleteryanın özgürlük aracı olan ‘şiddet’le karşı koymuştur. Fanon bu zıtlığı özellikle belirtmezse de, şiddet kavramını bir sürü bulanık kavramlarla çevreler. Kullanılışından ötürü suçu karşı tarafa yükleyerek, muhtemel tatsız sonuçların sorumluluğunu üstünden atar: Millî özgürlük savaşlarındaki şiddet gereği, söz konusu memlekete yerleşmiş beyaz azınlıkların miktarı ve koloni güçlerinin hegemonya sağlamak için kullandıkları zor ile

orantılıdır. Kutsal temizliği ne tür politik davranışların sağlayacağı hiçbir yerde kesinlikle belirtilmez. Şiddet kullanılmamasına ilişkin bir tartışmada Fanon, bunu bir pazarlığa girişme, bir uzlaşma isteği olarak niteleyip önemsemez. Kitabın içindeki **'Uluslararası Açından Şiddet'** başlıklı bölümde savaşın tartışılacağını sanırsak da, burada Fanon'un geri kalmış milletlerin bir hak olarak yardım istemeleri ve bu isteklerini, aksi takdirde pazarlarını Avrupa'ya kapayacaklarını söyleyerek güçlendirmeleri gereğine değindiğini görürüz. Böylece de, şiddetin hemen hemen tüm politik baskı alanlarında uygulanacağını anlamış oluruz. Ayrıca Sorel'in, «birkaç küçük aykırılık olabilirse de, sosyalizme tam devrimci bir anlam vermek mümkündür» dediği gibi, Fanon da bazı yerlerde silahlı çatışmadan başka çare olmayacağını, sömürgeciliğin çabuk çözüldüğü bazı yerlerde ise çatışmanın sadece sembolik bir anlam taşıyacağını söyler. Belki de Cezayir'deki tüyler ürpertici olayları gördükten sonra bu ikinci şıkkı umut etmeye başlamıştır. Hareketin uygulama yerine harekete **'bağlılığı'** vurgulaması, şiddeti yeniden doğuş mucizesini sağlayan, fakat çoğunlukla korkulması ve kovulması gerekli bir kötü ruh olarak gördüğü etkisi bırakır insanda.

Neden bir mucize gereği vardır? Utopya çözümlemeleri; baskı altındaki toplulukların istenilen amaçlara varabilmek için gerekli, çevrelerini yönetme yeteneğinden yoksun oldukları inancına dayanır. İşte politik bir sihir yaratılmaya uğraşılması da bu nedendir. Fanon'un son çözümlemesi, on yıl önce beyazlaşmaya ya da yok olmaya uğraşan siyah insanların düşlerinde bulduğu çözümlemeden farklı değildir.

Kendisini bir türlü 'Beyaz Maske'den kurtaramamıştır Fanon ve hâlâ siyahların insanlardan daha aşağı yaratıklar olduğuna inanır. Dehşet salmak ve insan öldürmek gereklidir; çünkü Avrupa kuruluşları yıkılmadıkça, yönetimlerini sürdürüp yeni dünyayı yozlaştıracaklardır. Fanon'un bütün çalışmaları, son bir ermişçe görüşün zavallı güvencesinde toplanır: Uçarı bir yaşantı sonucu kısırlaşmış, yıpranmış, tükenmiş bir Avrupa karşısında yeni devletler; önlerinde koskoca bir hayat olan tertemiz, 'mağrur ve çıplak' gençler gibi meydan okuyarak dururlar. Sihirbaz, oyununu yapmıştır. Başkaları ne denli zayıfsa, o denli güçlüdür onlar artık.

VII

FANON'A dünya yüzünde ayrılan süre kısa idi. Lenin'in tersine, Finlanda istasyonuna varamadı o. Bitip tükenmeyen çatışmalara ve çeşitli bölünmelere katılmadan ölmekle, pek çok politik erenin acıklı alınyazısından kurtulmuş oldu. Sartre'in ona ve Lumumba'ya yaptığı tören sonucu, yasalaşmış bir efsane olarak yaşıyor şimdi Fanon. Kutsal kitabı artık bütün dünyanın dikkatini çekmektedir. «**Toprağın Lânetlileri**»nin fransızca baskısı 20.000'in üzerinde satış yapmış ve Présence Africaine tarafından ingilizceye çevrilmesi işi başlatılmıştır. Eski kitapları da yeniden basılmakta ve çeşitli dillere çevrilmektedir. Ölümünden sonra François Maspero, küçük denemelerini tek bir kitapta toplamıştır. Afrikalı öğrenciler tarafından 1961'de Paris'te anılan 'örgütçü yazarlar' listesine adı geçmemişse de, incelemenin yazarı (söz konusu inceleme «**Toprağın Lânetlileri**»nin basılışından pek az önce yapılmıştır) ona özellikle değinir. Aynı inceleme bugün yine tekrarlanacak olsa, Fanon'un Victor Hugo,

V.İ. Lenin ve J.J. Rousseau'nun yanında yer alacağı kuşku götürmez bir gerçektir. Ben Bella'nın 1963 reformlarını yaparken Fanon'dan ilham aldığı söylenir. Kongo üzerindeki yeni yazılardan birinde de, «**Toprağın Lânetlileri**»nin verilen şiddet reçetesi ile Doğu eyaletlerdeki yeni ihtilâlcilerin taktikleri arasındaki benzerlikler belirlenir. Amerika'da «**Toprağın Lânetlileri**»nin reklamını yapan bir yayınevi, kitabın '**daha şimdiden**' tüzel haklara etkide bulunduğunu iddia eder. Bütün bunlardan da anlaşılacağı gibi Fanon, şaşılacak kadar kısa bir süre içinde çağdaş bir eren aşamasına ulaşmıştır.

Ondokuzuncu yüzyılın kurtarıcı düşünürleri gibi Fanon da politika tarihindeki yerini, çalışmalarının gerçek zihnî erdemlerinden çok, bir politik atmosfer yaratılmasındaki katkılarına ve bazı özel hareketlere olan duygusal ilişkilerine borçludur. Programı bellisiz ve öğretisi tamamlanmamış olmasına rağmen, özgürlük sonrası Afrika'ya ilişkin bazı görüşleri doğru çıkmıştır. Ayrıca geçerli yeni rejimler üzerindeki açıklamaları; yurt dışındaki eğitimlerinden döndüklerinde öncellerinin kendi görüşlerine göre bir dünya yarattıklarını ve bu dünyada da onlara üst çizgilerde yer bırakılmadığını görerek düş kırıklığına uğrayan '**sonra ki kuşağın**' inançlarını dile getirir. Genç aydınlar, Afrika'nın hiçbir yerinde devrimci erdemler kapsayan bir rejim bulamazlar. Fanon'un kitaplarını yazdığı tarihlerde gençliğin en büyük umudu diye bilinen Sekou Touri, şimdi Gine'de '**neo-sömürgeciliğin**' mimarı olmakla suçlanmaktadır. Bella'nın düşüşünün de, giderek artan karamsarlıklarına bir katkısı olması gerekir. Tek parti devletinin katı çerçevesi içinde öyle

bir sıkılmışlardır ki, bölücü bir atmosfere ve ileri sol düşlere kurban gitmeleri işten bile değildir. Devrimi canlandırmak için gerekli kitle desteğini sağlayacak taraftar arayan okumuş gençlik, büyüyen şehirlerin kocaman 'lumpen' proleteryası olan metamorfozuna başlamış köylü gençlik ile karşılaşır. Nüfus istatistikleri, hep gençliğe dayanan hareketlerden yanadır: Yeni devletlerin halkı, çoğunlukla delikanlılık çağındakiler ve gençlerden oluşur. Çaresizlikten bunalmış çılgınca bir kurtuluş arayışı, onları Sol'un da ötesine, dünya çarkının durup bitmek ve doymak bilmeyen tüketimine, Fanon'un ruhunun onları beklediği son devrime götürür.

Şimdiye dek bu tür planlar başarıdan çok başarısızlığa uğramışsa da, Fanon'un, dağınık millî hareketlere dayanan rejimlerdeki yapısal zayıflıklara ilişkin tanımı doğrudur. Bir iki vuruşla yıkılacak niteliktedir bunlar. Öyleyse, devrim şansları nelerdir? Yöneticiler değişecek, söyledikleri sözler başkalaşacak, gizli ajanlar bu kez başka şehirlere gönderilecektir. Ama yurttan yine aynı şeylerin sürüp gideceği; yani, modernleşmenin gerektirdiği ağır görevleri başaracak hazırlıkları olmayan, malûm otoriter görünüşün arkasına saklanarak kıt kaynaklarının çoğunu oligarşinin sürdürülmesine harcayan, otorite yapısı yönünden dayanıksız bir rejimin hüküm süreceği, en akla yakın ihtimaldir. Fanon'a ikinci devrimin peygamberi olarak tapan yeni sözcüler gelecektir belki de. Ama en sonda, korkunç denecek kadar insana yakın ruhunun doğanın son bir trajik oyunu ile yok olacağı da, gerçeğe en yakın bir görüştür, sanırım.

Kara Güç

GEORGE FEAVER
(Emory Üniversitesi
Siyasal Bilimler Profesörü)

1962 YILINDA Mississippi Üniversitesi'ne ilk zenci öğrenci olarak yazılması ancak Birleşik Devletler asker ve inzibatlarının önemli bir kısmı sayesinde sağlanan James Meredith, 1966 Haziran'ı başlarında bir pazar günü öğleden sonra tek başına Memphis, Tennessee ile Jackson Mississippi arasındaki 220 mili yayan yürümek üzere yola çıkmıştı.

Gazetecilere de açıkladığı gibi amacı, Birleşik Devletler'deki zencinin günlük yaşantısını yöneten o ezici, her yanı saran korkuyu yenecek yürekliliği veren bir örnek olabilmektir ırktaşlarına. Tasarladığı yürüyüşün haberi kara toplumda yayılır yayılmaz, (Julius Lester'in «Gözünü Aç Beyaz, Kara Güç Ananı Belleyecek»deki, geçmişî yansıtan çirkin güldürüsüne göre) birtakım açıkgoz, lehtar olarak kendi adını verip Meredith'e hayat sigortası yaptırmış, zenci papazlar şehitliğe ilişkin vaazlar bulabilmek için şaşkın şaşkın eski kitapları karıştırmaya başlamışlar, çiçekçiler ise ellerinde hazır cenaze çelenkleri bulundura-

rak tedbirlerini almışlardı. Ve nitekim Meredith, Mississippi'ye doğru daha on mil bile ilerlememişti ki, Aubrey James Norvell adında biri, büyük bir soğukkanlılıkla yol kenarındaki çalılıkların arasından çıkarak, Amerika'ya özgü ırksal çatışmanın o tuhaf üslubu ile bu yalnız yürüyen adamı, silahından çıkan üç kurşunda yere seriverdi.

Bereket Meredith ölmemişti. Kısa bir tedavi devresinden sonra Jackson'a yolculuğunu tamamlamayı bile başardı. Ne var ki bu arada onun bu bireysel kahramanlığı çok daha önemli olayların gölgesinde kalmıştı artık. Bu bir tek insan vurma olayı, Amerika'da uzun yıllardır sürüp giden ırksal eşitlik savaşının güçlenmesinde yeni bir gelişmeyi hızlandırmışa benziyordu. Aslında, hareketin uygar haklara ilişkin son âyini, sabırsız genç siyah liderlerin gözünde Norvell'in yanlış hedefe yönelen silahının patladığı an sembolik olarak tamamlanmıştı tabii.

Vurulduktan sonra Meredith'i götürdükleri Memphis Hastanesi koridorlarında, uygar haklar örgütleri konuşmacıları arasında, izlenecek taktiklere ilişkin temel ayrılıklar başgöstermeye başlamıştı bile. SNCC ve CORE liderliklerince temsil edilen genç zenciler, kendi ırklarından olanlara yapılan anlamsız saldırıların yansıttığı yaygın ırkçılığı önlemekteki başarısızlıklarından ötürü; Amerikan toplumunu, Birleşik Devletler hükümetini ve Mississippi eyaletini kamuya karşı hep birlikte ve açıkça suçlandırmak istiyorlardı. Genç militanlar topluluğu, Meredith'in izlemek istediği yol üzerinden toplu halde bir yürüyüş yapılacağını bildiren, radikal bir manifesto hazırlamıştı. Güney Hristiyan Başkanlığı adına konuşan Martin Luther

King Jr., manifestoyu gereksiz kızdırıcı sözlerle bezemenin sadece beyaz liberal taraftarları uzaklaştırmaya yarayacağını söyleyerek çevresini uyarmaya çalıştıysa da, sonunda o da ünlü adının bu amaç için kullanılmasına razı oldu. Tüm Amerikan kuruluşlarını suçlamanın, o tarihlerde Birleşik Devletler meclisinden geçmesi beklenen Uygur Haklar Kanunu'na ters etkileri olabileceğini ileri süren NAACP'den Roy Wilkins ve Şehirler Birliği'nden Whitney Young ise, manifestoyu onaylamamışlardı.

Bu olayları izleyen yürüyüş ile birlikte, radikaller ve ılımlılar arasındaki ayrılıklar da ilerleyip gidiyordu. Arayı bulmaya çalışan bir tek Dr. Luther King vardı. 1968'de bir katil kurşunu ile susturuluncaya dek onu hep bu çaba içinde görürüz. King, **«Bundan Sonra Ne Olacak?»** adlı yazısında, Meredith yürüyüşü sırasında militanların nasıl güç kazandıklarını belirleyen pek canlı birkaç anısından söz eder. Sözgeleşi, yürüyüşçüler zaman zaman durup, **«Yeneceğiz»** adlı ünlü uygar haklar şarkısını söylerken, **«siyah ve beyaz beraber»** bölümünde genç zencilerin sustuklarını nasıl farkettiğini anlatır. Yürüyüşçülerden biri King'e, «Bıraksalar, militanlar şarkının adını 'Yeneceğiz, ezip geçeceğiz' yapacaklar» demiştir. Yürüyen kitle, 17 Haziran akşamı Greenwood, Mississippi'ye vardığında, harekete katılan gençler arasında ünü olan Stokely Carmichael adında bir genç konuşmacı, şehir parkında toplanan halkı şu sözleri söyleyerek ayaklandırır:

«Beyaz adamın bizleri ezmesini durdurmanın tek yolu, kumandayı ele geçirmektir. Altı yıldır özgürlük

diye bağırp duruyoruz, yine de elimizde hiçbir şey yok. Bundan böyle, Kara Güç diye bağıracağız.» (1)

Bu sözlerin arkasından, Carmichael'ın kendisi gibi SNCC üyesi arkadaşı Willy Ricks platforma fırlar ve halka dönerek bağırmaya başlar: «Ne istiyorsunuz?» Yorgun, ama Carmichael'ın belâgati ile duyulanmış topluluk cevap verir: «Kara Güç». Ve hep birlikte verilen bu karşılık, bir hasta çığlık haline gelinceye dek sürüp gider. Böylece de, bir yanda millî televizyon seyircileri donup kalırken diğer yanda militan öğretisi türünde yeni ve rahatsız edici bir slogan çıkar ortaya.

Kara Güç, elbet Meredith yürüyüşü sırasında doğmuş değildir. Ondokuzuncu yüzyılda Tocqueville, Acton, Bryce ve başka yazarların, Amerika'nın politik bünyesindeki sürekli hastalık kaynakları olarak tanımladıkları ırksal gerilimlerin çapraşık tarihsel çizgilerinde yatar kökeni. Beyaz ırkçılar tarafından inatla sürdürdürülen zorbalıkların; gerek yabancı, gerek yerli siyah ve beyaz yorumcuların Amerika'yı suçlamalarına yolaştığı, bilinen bir gerçektir. Bunun için de, bunca zaman baskı altında kalmış siyahların ırksal durumlarını silahlı çatışmalarla değiştirmek istemeleri hiç de şaşılacak birşey değildir. Nat Turner'in de Tom Amca, Marcus Garvey ve hatta Booker T. Washington kadar Amerika'daki zenci olayları ve tarihinin bir parçası olduğu unutulmamalıdır.

Liberal reformcuların, gevşek diye de nitelenebilecek ırklararası koalisyonunca yapılan inatçı çalış-

(1) «Zenci Protestosu Tarihi», B. Chambers (New York 1968) sf. 270.

maları sonucu, Amerikan tarihindeki tüm diğer devirlere kıyasla, ırksal ilişkilerin gelişmesi konusunda büyük ilerlemelerin kaydedildiği bir on yıllık sürenin kapanış tarihine rastlaması; militan Carmichael'ın başlattığı **«Kara Güç»** çığlıklarının bu denli etkili oluşunun nedenidir. Sözgelisi 1963 Ağustos'unda Washington'a yapılan başarılı yürüyüş sırasında, dünyanın en ünlü konuşmacısı ve şiddete karşı iyilik ve hıristiyan türü sevginin savunucusu, duygulu yalvarışları ile yavaş yavaş ilerlemenin zaferini ilân etmişe benziyordu. Martin Luther King'in, Lincoln anıtı merdivenlerinden 250 bin'e yakın beyaz ve siyah taraftara hitaben verdiği, **«Bir düş kurarım ben hep»** adlı söylevi, kurulu düzen kuralları çerçevesinde değişiklik yapabilmek için aralıksız çalışmanın politik yönden etkinliğini belirten sözlü bir denemedir. Konuşması sırasında King, **«Bir düş kurarım ben hep»** der; «bu düşte, Georgia'nın kırmızı renkli tepelerinde, eski esirlerin oğulları ile eski esir sahiplerinin oğulları kardeşlik sofrasında birarada otururlar.» Bu sözler şiddetsiz hareket ve birlik stratejisi olumluluğunun övgüsüdür ve sonraki yıllarda Brown Eğitim Derneği'nin (1954) Montgomery otobüs boykotları, uygar haklar toplantıları, özgürlük yürüyüşleri gibi başarılı hareketlerine, daha sonraları da 1964 ve 1965'deki büyük önem taşıyan Uygar Haklar Yasası'na yolaçmıştır.

Gelişmeye işaret eden pek çok delil olmasına rağmen, 1960'lardaki (1) medeni haklar hareketinin tümü üzerinde yakın tarihlerde yapılan bir inceleme,

(1) Benjamin Muse, «Amerikan Zenci Devrimi» (Bloomington, Indiana, 1968).

1963'deki Washington yürüyüşü ile 1966'da Meredith'in vurulması olayı arasında geçen kısa süre içinde pek ciddi bazı sapmalar olduğunu gösterir. Geçmiş gözden geçirecek olursak, bir yandan liberal ilerlemelerin sesi yükselirken, diğer yandan da Amerika'nın büyük şehirlerindeki karanlık ve yoksul bölümlerde başka güçlerin çalışmalarını hatırlarız. Sözceliği, uygar haklar tasarısının kanunlaşmasından bir hafta sonra 1965 Ağustos'unda Los Angeles'in Watts bölümünde başgösteren isyan, savaş dışı Amerikan tarihinde bu güçlerin kamu bilincine vurduğu en şiddetli darbe olarak gösterilebilir. Meredith yürüyüşündeki kesin «**Kara Güç**» isteğinin seslendirilmesinden ve taşıdığı önemin kamu tarafından anlaşılmasından çok daha önce geçen Watts olayı, sürüp giden Amerikan ırksal tragedyasında yeni bir devrenin başladığını bildiren ilk uyarı olmuştur. Bunu izleyen yıllarda; Newark, Detroit, Chicago, New Haven, Cleveland ve hatta memleketin başkenti bile, Amerika'nın tüm ana bölgelerini kapsayacak kadar büyük çapta bir dramdaki önemli adlar arasında sayılabilir. Bu on yıllık sürenin ortalarına doğru, «**Hemen özgürlük**» ve «**Yeneceğiz**» gibi eski sloganlar, Kara Güç taraflısı pek çok siyaha ve gittikçe azalan beyaz militanlara artık çekici gelmemeye başlar. O tarihlerden sonra, artan hoşnutsuzluğun «**Yan bebek yan!**», «**Şiddet, kiraz tatlısı kadar Amerika'ya özgüdür**» ve «**Domuzlara yuh!**» gibi öğretici sözlerle yansıtıldığına tanık oluruz.

Söz konusu on yıllık süre içinde, bir yerde bir bozukluk olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Yalnız, yeni militanlık akımının çekici gelişindeki neden-

lerin pek çok boyutlu olduğunu da unutmamak gerekir. Bir anlamda, ılımlıların 'Uygar haklar stratejisi', sağladığı başarılar sonucunda eskimiştir denilebilir. Katkıyı önleyen resmî, yasal ve politik engellerin mahkemeler yoluyla kaldırılması başarıyla sonuçlandıktan sonra hareketin ağırlığı, daha geniş ve daha nazik bir sorun olan, eşit sosyo-ekonomik olanaklara ilişkin garantilerin sağlanabilmesi konusuna aktarılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, milletin gözünde yıllardır Güney'de sürdürülen politikayı ırkçılık ile aynı anlama getiren '**ayrı fakat eşit**' öğretisi çerçevesinde, siyahlara utanmazcasına uyguladığı yasal kısıtlamaları ile Güney'in streotip köylük bölgeleri, artık zenci reformcuların en büyük kaygusu olmaktan çıkıyordu. Dağınık şehirli Amerika'nın temeldeki ırksal adaletsizlikleri ve kentlerdeki kokuşmuş zenci bölümleri ile beyaz orta sınıfların yaşadığı konforlu bölgeler arasında görülen hayat şartlarındaki sistematik ayrılıkları radikal siyahlar tarafından gerçek '**bête blanche**' olarak ele alınan. Kapsamı bakımından gerçekten milli bir sorundu bu ve Amerika'da kabul olunmuş ideolojik eşitliğin uygulanmasına geçebilmek için de sadece bölgesel karikatürlerle yetinilemezdi artık.

Pek çok Güneyli zenci Amerika'daki ekonomik düşlere inanmış ve II. Dünya Savaşı ve Kore'den sonra, daha iyi bir yaşantıya kavuşmak için Kuzey'e göç etmişti. Oysa, bu arada beyazlar şehir merkezlerinden kaçıp yeni sayfiye bölgelerine sığınmaya uğraşmakta idiler. Şehirlerde ırksal nedenlerle her şeyin dışında bırakılmanın doğurduğu sert ekonomik şartlar sonucu zenciler, zaten gücünün üstünde yüklü yoksul

bölgelere itiliyorlardı. Böylece de, kenar mahalle zencilerinin durumu gittikçe kötüleşiyor, Amerika'daki beyazlar ise o tarihe dek görülmemiş bir maddi refaha ulaşıyorlardı. Orduda, hükümette, üniversitelerde ve başka mesleklerdeki refaha ulaşmış kişiler arasında, o tarihe dek görülmemiş biçimde ilerleyen birkaç zenci de vardı tabii. Fakat 'birkaç kişi' çok demek olmadığı gibi, 'çoğunluktan' da pek uzaktı.

Durum böyle olunca, kurulu sosyo-ekonomik düzendeki bozukluklar birçok genç zenci için, 1960 başlarındaki 'uygar haklar' zaferinin boşluğunu tanıtlayıcı yeter delil sayılıyordu. Ayrıca, hükümet tarafından kurulan Şiddet Komisyonu'nun; özünde zenci çoğunluğu bulunan şehirlerde çaresiz siyah çetelerin girişeceği gerilla saldırılarına karşı yapılacak gündüz akınlarında, beyazların şehir dışlarındaki evlerine sağ salim varıncaya dek özel beyaz ordularca korunacağını bildirmesi ve böylece yakın bir gelecekte Amerikan şehirlerinde silahlı ırkçı kamplar imkânına değinmesi sonucu, işleri zamanla çözümlemenin erdemlerinden söz eden konuşmalara da kesinlikle inanılmamaya başlanmıştı artık. Bu durum karşısında pek çok zenci umutsuzluğa düşmüş, kırılmış ve kızmıştı. Irksal sahnede zaman zaman Hobbes'cu bir doğa durumu egemenmiş gibi görünüyordu. Zenci oyun yazarı Le Roi Jones, «Bugünlerde Afro-Amerikalıların nefretini uyandıracak olaylar yetip de artmaktadır» dediği zaman, kendisini büyük bir dikkatle dinleyen kişilere hitap etmekteydi. Sözlerine şöyle devam ediyordu:

«Liberalizmin temsil ettiği... ahlâk kısırlığını tehlikeye düşürmeyen hiçbir zenci protestosunun yanın-

da değilim... Sırf Mr. Ghandi'nin haklı olduğunu tanıtlamak için, evinin bombalanmasını ya da kafasının patlatılmasını istemeyen zencilerin sayısı gittikçe artmaktadır.»

Şehirlerdeki, gençlerin gözündeki kahramanlar olarak, eski üniversite eğitilmiş siyah burjuvazi liderlerinin hemen hemen tümünden yerini alan yeni kuşak zenci liderleri, zenci mahalleleri köşe başlarındaki tipik kendini yetiştirmiş, yarı aydın hayat okulu ürünlerindendi. (1) Bunların, liberal türdeki zamanla ilerleme sistemini alayla karşılamaları ve Amerikan politik düzeninin 'çokçu' biçimde işleyen varsayımlarını hor görmeleri, siyah renkli Amerikalıların yeni ruhsal durumlarına güzel bir örnek teşkil eder.

Büyük Amerikan şehirlerinde birçok örgüt, zenci militanlığından yanaydı. Bunların arasında en çok ün yapan iki örgüt, SNCC ya da Snick (Student Non-Violent Coordinating Committee — **Şiddetsiz Koordinasyon Öğrenci Komitesi**) ve «Black Panther — **Kara Panter**» partisidir. Bir zamanlar SNCC'nin başkanı olan Stokely Carmichael ve Kara Panter'lerin partiden uzaklaştırdıkları eski 'Haberleşme Bakanı' Eldridge Cleaver, bu grupların ve genellikle 'Kara Güç' hareketinin önde giden kuramcıları olarak bilinirler. Bunların yazıları ve sözlerinde, Kara Güç konusundaki iki temanın iç içe bulunduğunu görürüz:

a) Psikolojik temelli zencinin ırksal onuru düşüncesi ve kültürel milliyetçilik,

b) Son zamanlarda «Yeni Sol» çevrelerinde moda olan devrimci radikal utopya değişmelerinin politik ideolojisi.

(1) 'Kara Güç'e ayrılan 'Dissent' dergisinin Temmuz - Ağustos 1969 tarihli özel sayısına bakınız.

1960'da, Kuzey Carolina'nın Tarım ve Teknoloji Koleji öğrencilerinden bir grup zenci, Kuzey Carolina'nın Greensboro kasabasındaki Woolworth'un sadece beyazlara özgü yemek salonuna ilk kez girebilmiş ve orada oturup yemek yemeyi başarmıştı. Bu pilot tasarının sonucundan memnun olan Martin Luther King'in Güney Hristiyan Liderliği Birliği, daha büyük kampanyalara girebilmeleri amacı ile onlara 800 dolar verir. SNCC'nin doğuşunu sağlayan işte bu 800 dolardır ve bu yeni kuruluş, baba örgütten farklı olduğunu belirtmekte hiç zaman kaybetmemiştir. En başlardan beri SNCC, eski uygar haklar grubundan daha militan bir niteliğe sahiptir ve basına verdikleri bir bültende de açıkladıkları gibi, direkt eyleme yolaçan yüzleştirmeleri, birlik sağlamak amacı ile değil de, siyahları politik alanda güçlenmeye kışkırtmaktaki etkisinden ötürü ister. Genç liderler için en önemli konu, oy kullanmaya ilişkin derin kış uykusundan 1960'larda uyanan zenci seçmenlerdeki gizli güçleri

YENİ SOLUN ELEŞTİRİSİ

harekete getirebilmektir. Bu işi, benzeri örgütlerde o zamana dek görülmemiş bir başarıyla yürüttükleri kesindir.

SNCC'ye ilk kez yaygın bir ün sağlayan olaylar; yürekli genç siyahların ve liberal beyaz taraftarlarının Mississippi ve Alabama'da seçmen kaydederkenki kahramanlıkları ve 1964'de Atlantic City'de, Millî Demokrat Parti konvansiyonunun Güvenlik Komisyonu önünde, Nizamî Mississippi Delegasyonu üyeliklerinin nizamı uygun olmadığını söyleyen (sonuç alınamamıştır), siyah ve beyaz adaylardan kurulu, resmî olmayan Mississippi Özgürlük Demokrat Partisi'ni korumasıdır.

Öğreti yönünden SNCC'nin gittikçe aşırılaştığı görülür. 1966'da Stokely Carmichael'in başkan olarak ortaya çıkmasından hemen sonra SNCC'nin liberal beyaz taraftarlarını içinden atması ve onlarla tüm ilişkileri kesmesi, liberalleri şaşkına çevirmişti. SNCC'ye göre, NAACP gibi eski zenci örgütlerinin genç siyahlar arasında itibarını kaybetmesinin nedeni, beyaz liberaller kuruluşunun bu örgütleri bozmuş olmasıydı. NAACP'nin Roy Wilkins'i gibi ün yapmış liderler artık, **'siyah bir deri ile doğan beyaz insanlar'** olarak tanımlanıyordu. SNCC'nin inancı şu yoldaydı: Beyazlar ne denli iyiniyetli olurlarsa olsunlar, katıksız siyahların hareketlerindeki çok korktukları **'potansiyel esir ayaklanmalarını'** önlemek için, içgüdülerinin itisi ile siyah politik örgütlere sızacaklar ve bunları daha ılımlı bir hale gelmeye zorlayacaklardı. 1966'da, SNCC'nin fikir bülteni denilen bir yayında şöyle deniliyordu: **«Eğer gerçek özgürlüğe doğru ilerlemek istiyorsak, beyazlarla tüm ilişkilerimizi kes-**

meliyiz. Kendi kuruluşlarımızı, kredi birliklerimizi, kooperatiflerimizi, politik partilerimizi kurmamız; kendi tarihimizi kendimiz yazmamız gerekir.» (1) SNCC'nin bu mesajı, sadece kültürel milliyetçiliğe ve zencinin kendi kendisine olan saygısına ilişkin değildi. Düşmanca bir politik kültür içinde bu amaca varabilmek için gerekli devrimci hazırlıkları da vurgulamaktaydı bu mesaj.

SNCC, öteden beri daha ılımlı düşünen uygar haklar grubunun, **'Bir yanağına vururlarsa sen ötekini de çevir'** türündeki tutumu karşısında sabırsızlık göstermiştir. Başka ırklardan tiksinen beyazların inatçı uyuşmazlıklarından umutsuzluğa düşen genç üyeleri, ırksal zorbalıklara karşı bir sigorta olarak hristiyan kardeşliğe güvenmektense, bedenlen **'kendilerini savunmaya'** hazır bulunmayı yeğ tutma eğilimindedirler. 1967'de SNCC'nin çelişmeli lideri H. Rapp Brown şöyle bir fikir ileri sürmüştür: **«Mademki beyaz adam sırtımızdan aşağı inmiyor, biz de onu alır yere çalarız... İş, siyah adamların silahlanmasını gerektirecek bir noktaya gelirse, bu silahları sağlayacak yollar ve araçlar da bulabiliriz.»** 1969'da SNCC, adından **'Şiddetsiz'** sözcüğünü çıkarttığını açıklayarak Brown'ın ileri sürdüğü fikri onayladığını belirtmiş ve böylece de örgüt, ılımlı pek çok zencinin gözünde saygıdeğer olmaktan çıkmıştı.

İrksal onur ve devrimin ikili görüntüsünü, SNCC'nin en ünlü konuşmacısı Stokely Carmichael'ın sözlerinde buluruz. Hangi açıdan alırsak alalım, Carmic-

(1) «Kara Güç»: Beyaz Amerika'ya Radikal Bir Cevap (New York, 1969).

hael'i 1960'larda ortaya çıkan en dikkate değer zenci lider olarak görmek gerekir. Kara Güç mesajı ancak, onun bir meteor hızı ile üne ulaşması sonucu büyük kitlelere aktarılabilmiştir. Uzun boylu, atletik yapılı, düzgün vücutlu, yakışıklı Carmichael'ın en önemli politik serveti; ender rastlanır bir konuşma sanatına sahip oluşudur. Birinin söylediği gibi, «Yerine göre, Malcolm X'in beyazlara karşı gürüldeyişini andıran, Spartaküs'ün Romalı gladyatörlere verdiği ateşli söylevler türünde ya da öfkeli bir çocuğun anlamsız çığlıklarına benzeyen konuşmalar yapar Carmichael.» (1)

Carmichael, Trinidad'da doğmuş ve 12 yaşına gelip de ailesi New York'a taşınıncaya dek orada yaşamıştır. Çalışkan ve ilerleme isteğine sahip bir marangoz olan babası, ilk yerleştikleri Harlem'de, hayatta hiçbir hırsı olmayan Amerikan zencileri arasında yaşamak istememiş ve Doğu Bronx'un civarında, çevredeki Yahudi ve İrlanda mahallelerindeki kadar çetin insanların yaşadığı İtalyan mahallesinde bir ev satın almıştır. Oturdıkları yerde tek siyah aile olan Carmichael'lar New York'un en yoksul yerlerinde toplanan zencilerden çok daha üstün bir hayat yaşamışlardır. Ayrıca, Stokely'nin de zekâ bakımından üstün olduğu açıktır. 1956'da, Amerika'nın en gözde ortaokullarından biri olan Bronx Fen High School'una girmek hakkını kazanmış ve böylece okulda 2.000 öğrenci arasındaki 50 zenci öğrenciden biri olmuştur.

Bir bakıma Carmichael'ı, Amerika'da zenciye uy-

(1) B. Muse, «Amerika'da Zenci Devrimi».

gun görülen statü sorununu ilk kez eleştirmeye iten, beyaz bir dünyada yapayalnız kalmasıdır denilebilir. Trinidad'da polisler, öğretmenler, papazlar, memurlar, tüccarlar çoğu kez siyahtır. Oysa, Carmichael'ın da hemen anladığı gibi, Amerika'da insanın karşısına çıkan tüm yetkililer beyaz ırktandır. Bronx Ortaokulu'nda iken genç öğrencinin bu gibi kuşkuları, tanıştığı birçok solcu genç sosyalistin kışkırtmaları ile daha da ateşlenmiştir. Geçmişi anarken, kendisi o günlerden şöyle söz eder: «**Ekonomik yönden sol ile hep bir yakınlığım olmuştur... Ekonomik deterministlerden değilim ama, hiç kuşkusuz bu gibi şeylere de büyük bir eğilimim var.**»⁽¹⁾

Carmichael, ortaokul yıllarında ciddi bir ırksal kişilik bunalımına düşer. Annesi ve babası kendi emelleri olan beyaz orta sınıf standartlarına uyması için onu zorlarlarsa da, o Bronx'a taşındıktan sonra bile Harlem'deki zenci arkadaşları ile görüşmekte ısrar etmiştir. Bir zaman gelir ki Carmichael kendisi için en hayırlı yolun zencilerle tüm bağları kesmek ve yalnızca beyaz okul arkadaşları ile ilişki kurmak olduğuna inanır. Ama renginin siyahlığını unutmak için ne yaparsa yapsın, içinde yaşadığı beyaz toplum buna izin vermeyecektir. İyi niyetli yaşıtlarının arasında bile zenci bir esirdir o. Açık fikirli olduklarını göstermek isteyen bazı okul arkadaşları, zencileşmekteki çabalarında, kendini 'onların' kültüründe yoğur-

(1) Bu bölümdeki konuşmalar, Carmichael ile yapılan bir röportajdan sonra, Robert Pen Warren'in yayınladığı «**Zenci Temsilcileri**» adlı eserden alınmıştır. (N. Y. 1965), sf. 390 - 404.

mak için durmadan uğraşan Carmichael'den geri kalmazlar. Ne var ki bu iyi niyetli çabalar çoğu kez gülünç sonuçlar doğurur. Sözcelişi, öğrenci politikasına ilişkin sorunlarda, Carmichael parlak ve dikkatli bir öğrenci olarak hep konu üzerindeki zenci görüşlerini temsil etmek amacı ile toplantılara çağrılır. Böylece de tam ırkını unutup sadece insanca nitelikleri için kabul edilmek istediği sıralarda, beyazların kendisini bir zenci olduğu için arayıp dostluk kurduklarını anlar.

Yıllar sonra, bu sürede geçen ve Bronx Ortaokulu'nda içine düştüğü kültürel zorluğu özetleyen bir olay hatırlar Carmichael: Beyaz okul arkadaşlarından birini annesine ait, lüks bir Park Avenue evindeki partiden ayrılırken, liberal fikirli ev sahibesinin hanım arkadaşlarından birine şöyle dediğini duyar: «**Aa tabii, biz Jimmy'nin zencilerle gezmesine izin veriyoruz.**»

Carmichael'in '**kişilik bunalımı**', yolunu beyazlarınkinden ayırmaya karar vermesi ile sonuçlanmıştır. Bir siyah olarak büyümenin acı tecrübelerinden geçen Stokely, Amerika'da zencinin başarıya ulaşabilme paradoksunu bilmektedir. Başarı, ancak zencideki aşağılık duygusunun tek nedeni beyaz standartları onaylamak yoluyla satın alınabilecek birşeydir onlar için. Beyaz kavmin özellikleri içinde kaynamayı kabul etmek, zenci - Amerikalılar (bu bileşim bile başlı başına bir çarpıklığa işaret eder) olarak beyazların yarattığı stereotiplere uymak; zencinin belirli niteliği haline gelmiş, kendine karşı duyduğu sakat saygıyı doğuran olayların sürdürülmesine katkıda bu-

lunmak demektir. Carmichael'a göre; siyah Amerikalı, her konudaki hakkından vazgeçmesine yolaçan ruhsal ve psikolojik baskılardan kurtulmak için, beyazlarla arasındaki kültürel ve ırksal ayrılıkları vurgulamalıdır.

Carmichael, zamanla gittikçe güçlenen inançlarını politikaya katkıda bulunarak faydalı yola sokmaya uğraşmıştır. 1960'da, daha Ortaokulda iken, Virginia'da uygar haklar konusundaki oturma grevine katılmış ve okulu bitirdikten sonra da başka yerlerde daha ünlü üniversitelere gitme imkânı varken, Washington D.C.'de öğrencilerinin çoğunluğu zenci olan Howard Üniversitesi'ne yazılmıştır (burada felsefe eğitimi görmüştür). Bütün bu hareketlerinin nedeni, uygar haklar konusunda politikaya karışmış oluşudur, denilebilir. Kampanyalarını hristiyanların birbirlerine olan sevgilerine ve şiddetsizlik öğretisine dayandıran genç siyahların oturma grevlerinin Carmichael'a çekici gelmesi ve onun bu grevlere katılması, doktrini benimsemesinden ötürü değildir. Bir amacın ahlâksal üstünlüğüne olan inancın doğurduğu gövde terbiyesi ve içgücü gibi kullanışlı sonuçlardır Carmichael'ın bu katkıdan sağlamak istediği. O, harekete katılanların yeni keşfettikleri ve paylaştıkları ırksal onurun, Martin Luther King'in de çoktandır söylediği gibi, dayak ve hapis cezaları ile azalacak cinsten olmadığını görmüştü.

Carmichael, ılımlıların kampanyaları ile kısa sürelerde elde ettikleri sonuçlardan etkilenmişti ama, Dr. Luther King'in sevgi öğretisindeki işlerin zamanla yapılmasını öneren ideolojiyi de 'saçma' ve boş söz olarak niteliyordu. Ona göre; insanlar hareketlerini

hep ahlâksal değerlerle örterler ve kuramsal yönden eşitliğin doğruluğunu onaylardı ama, etken değişikliklere de karşı koymaya devam ederlerdi. Oturma grevleri Carmichael'da, gelecek için uzak gelişme düşlerinden daha güçlü fikirler uyandırmıştı. Daha güçlü sözler ve programlarla yönetildiği takdirde, politik sonuçlara daha büyük bir hızla ulaşabilecek bir ırkçı güç seziyordu o bu hareketlerde. İşte düşünceleri bu noktaya eriştikten sonradır ki Carmichael 'Kara Güç' öğretisini hazırlamış ve hemen konuşturmaya başlamıştır.

Carmichael'ın tüm politik düşüncelerini, Şikago'daki Roosevelt Üniversitesi'nden Charles Hamilton ile birlikte yazdığı (1967) «**Kara Güç: Amerika'daki Özgürleşme Politikası**» adlı kitapta bulmak mümkündür. Bu kitap, yazarlarına göre, «**toplumun ırksal sorunlarını, uzun süreli ve yıkıcı gerilla savaşlarına meydan vermeden çözümleyebilmek için, akla dayanan son fırsat demek olan politik ve ideolojik temeller önermektedir.** Kitapta, zenci fobisinin ürünü 'bireysel ırkçılık ile, Amerikan toplumunun içine işlemiş olan ve etkili reformlar yapılmasındaki gerçek engeli teşkil eden 'kurumlaşmış ırkçılık', kesinlikle birbirinden ayrılmaktadır.

Frantz Fanon'un 'Toprağın Lânetlileri' kitabından pek çok bölümler alınarak kurumlaşmış ırkçılık, 'beyaz güç' yapısı tarafından siyahlar üzerindeki kontrolün çeşitli boyutlarını da içeren sömürgeciliğin başka bir türü olarak tanımlanır. Yazarlarının siyah Amerikalı olaylarını, '**Üçüncü Dünya**' özgürleşme politikasına bağlayacak ideolojik bir görüş formüle etmek istedikleri açıktır. Bu nedenle de şöyle derler: «**Politik**

yönden; Amerika'nın kuruluş mayasındaki o gurur verici çokçuluk, işin içine ırk girer girmez, Afrika ve Asya sömürgelerindeki Avrupa sömürge yönetimleri kadar tek yönlü olmaktadır.» Ekonomik yönden; beyazların başlattıkları ruhsal kalkınmaya ilişkin özel ve kamu hizmetleri, siyahları insanlıktan çıkarıp bir baba himayesine girmeye sürükleyerek beyaz ve siyahlar arasında, sömürgeci dünyanın yerli halkı ile iyilik düşkünü beyaz misyonerler arasındakine benzeyen ırk ilişkileri yaratır. Toplumsal yönden; beyaz ırkçılık, siyah Amerikalıyı, toplumda sistematik bir biçimde aşağı statüye iten 'kültürel dehşet' egemenliği içine almıştır.

Charmichael hiçbir yerde yapıcı bir program önermez. 'Kara Güç' adlı kitabın çeşitli olayları inceleyen bölümlerinde, bazı olayların bölüm başlıkları olarak yeniden ele alındığını görürüz: «SNCC Lowndes County, Alabama Oy Verme Gezisinin Başarısı; Mississippi Özgürlük Demokrat Partisi'nin Millî Ün Kazanmaktaki Başarısızlığı; Çoğunluğu Zenci olan Tuskegee, Alabama İlimli Siyahlar Örgütü'nün Beyaz Azınlıktan Yönetimi Almaktaki Kararsızlığı ve Büyük Şehirlerdeki Zenci Mahallelerinde Başgösteren Ayaklanmaların Amerika'da Gelecekteki Zenci Politikasının Yönü Bakımından Anlamı.»

Bütün bunların biraraya gelmesi ile, Amerikan sistemini değiştirmek için gerekli program ortaya çıkmaktadır. Beyaz adamların siyah ırk için yarattıkları sterotipi reddedip Afrikalı asılları ile gurur duymadıkça, Afro-Amerikalıların özerkliğe kesinlikle kavuşamayacaklarını vurgular Carmichael öncelikle. Kültürel yönden siyahların amacı, orta sınıf Amerika'nın

içinde yoğrulmayı kabul etmeyip kesinlikle siyahlığı yeğ bulduklarını doğrulamak olmalıdır. 'Kara Güç'-de ayrıca, siyah Amerikalıların psikolojik özgürlüğünün; ırkçı bir toplumun gerçekleri ile daha etkili bir türde savaşıacak yeni politik stratejilerin kabulüne bağlı oluşu da tartışılır.

Carmichael'ın politik programı gerçekte şu esasa dayanır: 'Bir grubun açık topluma girmesinden önce bazı aşamalardan geçmesi gerekir. Siyahın kendi kendini yönetmesi, siyahın kişiliğini bulması ve siyah ırkın sağlamlığı gibi politik amaçlara öncelik verilmelidir. Bu da eski uygar haklar parolalarının bir kenara atılması demektir; çünkü, geçmişin dili gerçekten anlamsız kalır artık: İlerleme, şiddetsiz eylemler, birlik, beyazın kamçısından korku, koalisyon vb. hepsi boştur.

Carmichael liberalleri birer umacı imiş gibi görür. Kara Güç adlı kitabının «**Koalisyon Efsanesi**» bölümünde politik liberalizme ilişkin olarak belirtir bu düşüncesini. Söz konusu inanç, bütün diğer yazı ve konuşmalarının da ana temasını teşkil eder. Carmichael'a göre, liberal çokçuların Amerikan tarih yazarlarına memleketi, çeşitli unsurların birleştiği kazan olarak başarıyla yutturmaları sonucu, Amerika'daki ırksal grupların Anglo köklü standartlara uygun bir genel toplumda birleştirilmesi, koalisyon yapmak ve bütünleyici bir politika gütmek olarak gösterilir. Oysa, der Carmichael, gerçekte 'İrlanda gücü', 'İtalyan gücü' ya da 'Yahudi gücü' haline gelmek için bu gruplar kendi aralarında birleşmişler ve kudretleri kadarınca işler başarmışlardır. Siyahların onlardan şu

dersi almaları gerekir: Dışarda bırakılan ayrı ırk azınlıklarının çıkarları, diğer reform gruplarınıninki ile uyuşmamıştır. Hele zencilerin sözkonusu olduğu hallerde, sürüp giden kurumlaşmış ırkçılık nedeniyle iş daha da çapraşıklar. Beyazlar, siyahların haklarıyla ilgili gruplara katıldılar mı, hiç kuşkusuz yararlarından çok zararları dokunacaktır; çünkü onların bu tür gruplardaki etkisi hep ırksal gücü soysuzlaştırmak olur. Zencilerin politik örgütlerine sızacaklarına, asıl ırkçılığın bulunduğu kendi topluluklarının içine girmelerini örgütler Carmichael beyaz liberallere ve şöyle der:

«Bize Mississippi’de ne yapacağımızı söylemek için Berkeley’den koşup gelirler. Şiddet kullanmalarını örgütlerler siyahlara! Gitsinler de beyaz topluma şiddet kullanmama vaazı versinler. Zenci tarihi öğretmeye gelirler bize! Varsınlar kasabaları dolaşıp beyazlar için özgürlük okulları açsınlar. Amerika’nın ırkçı dış politikasını durdurmaya uğraşsınlar. Güney Afrika ekonomisini desteklemekten vazgeçsin diye kendi hükümetlerine baskı yapsınlar.»

Carmichael aynı içtenlikle, ekonomik liberalizm tartışmalarını da reddeder ve ırkçılığın yok olması için ‘tümünden değişik bir Amerika’nın doğması gerektiğini’ ileri sürer:

«Evet, US Steel, General Motors ve bütün büyük şirketlerin devletleştirildiğini görmek istiyorum. Endüstrinin % 60’ında yüzden daha fazla insanın söz sahibi olduğunu görmek istiyorum. Çiftliklerde çalışan herkesin bir parça toprağı oluncaya dek çiftliklerin bölüştürüldüğünü görmek istiyorum; çünkü Bayan Hammer’in dediğı gibi, ‘Vermedikleri toprağın gerçek sahibi kim ki?’»

Carmichael'a göre; eğer Afro-Amerikalılar ortak çıkarlı bir grup politikasına girecek olsalar, bunda siyahların doğal eşitleri, orta sınıf liberaller değil, yoksul beyazlardır hiç kuşkusuz: **«Kurmak istediğimiz toplum kapitalist değildir. Birlik ruhunun ve insan sevgisinin egemen olduğu bir topluluktur bu.»**

Bu sonuncu hedefin, bizim liberalizmin ahlâksal diyebileceğimiz başka bir prensibi ile ilgili eleştirilerine hiç uymadığını düşünmemişe benzer Carmichael. Ona göre, politik anlaşmaların vicdana yönelik **'ahlâksal, dostça ve duygusal'** temellere dayandığını ya da dayandırılabilirliğini düşünmek, çocukcadır. Ancak her iki tarafta da bir korku unsuru bulunursa karşılıklı saygı meydana gelir. Çağdaş radikalizmin moda parolalarından birinde dendiği gibi, **«politik güç, silah namlusundan çıkarak büyür.»**

Şiddete karşı belirli liberal suçlamaları hafifletmek için Carmichael ve SNCC'nin savunmalarını dayandırdıkları tartışmadır bu. Çünkü ırkçı bir toplumda siyahların kategorik olarak şiddetsizlik prensibini uygulamaları, kendi kendilerini öldürmek demektir. Siyah adamın karşı saldırıya geçmeye hazır olması şarttır. Ekonomik liberalizme saldırı ve şiddetsizlik ilkesinin onaylanmaması, bir çizgide birleşir. Sözgeleşi, Temmuz 1967'de Londra'da yapılan Özgürleşme Diyalektiği Konferansı'nda yaptığı bir konuşmada, Carmichael şunları söylemiştir:

«Ben politik bir aktivistim. Bireylerle uğraşmam. İnsanlar bireyden söz ettiklerinde, boş şey diye düşünürüm. Birleşik Devletler'de bizim ve sanırım tüm 'Üçüncü Dünya' insanların bugün söz konusu etti-

ği, uluslararası beyazların üstünlüğü ile birleşen 'kapitalizm' sistemidir. Amacımız bu sistemi parçalamaktır. Kendilerini bu sistemin birer parçası olarak gören insanlar da onunla birlikte parçalanacaklardır... Ya da biz kendimiz parçalanacağız!»

Carmichael'ın kanısınca, şiddetsizlik ve birlik felsefesi artık 'siyah proleterya' arasında geçerli değildir. Söz konusu temayı işleyişi, 1967'den sonra gittikçe güçlenir. Şiddetsizlik, der;

«Beyaz Amerika'nın vahşetini açıkça anlayan ve bunu silahlı bir direniş ile karşılamaya hazır olan genç kanlara kesinlikle çekici gelemes..... Halkımızın özgürlüğü için ne yolda olursa olsun savaşılmaya hazır, gerçek devrimci proleterya'yı yani bu genç kanları bir araya getiren bir ilâç olmuştur Kara Güç hareketi.»

Siyahların girdiği, beyazlarla barış içinde yaşam çabalarının bedeli, 'halkımızın fizikî ve psikolojik ölümü' demek olmuştur. Oakland, California'da 1968 Şubat'ında yaptığı bir konuşmada Carmichael, dünyanın açık seçik bir renk çatışmasına gittiğini söylemiş ve siyahlardan silahlanmalarını ve «Cellâtlarımızın cellâdı» olmaya hazırlanmalarını istemiştir.

III

PEK çok reklamı yapılan ve giderek artan bir sövüp sayma ile Amerikan ırkçı emperyalizmine saldırmakla geçirdiği Üçüncü Dünya'nın devrimci memleketlerine yaptığı geziden sonra, Carmichael'ın ilk kez halk karşısına çıkışı, Oakland konuşması dolayısıyla olmuştur. Bu, Kara Panter Partisi'nin '**şeref başbakanı**' seçilmesi ve SNCC'nin Panterlerle birleşmesi ile aynı tarihe rastlar.

Konuşması sırasında Carmichael, beyaz radikal Barış ve Özgürlük Partisi ile Kara Panterlerin kurmuş oldukları son koalisyonun dağıtılmasını ister ve yerine, siyah toplumun tüm güçlerini, Amerika'daki beyaz ırkçılığın duvarlarını gerekirse zor kullanarak yıkacak yetenekte bir mekanizma toplayan bir '**Birleşmiş Siyahlar Cephesi**' kurulmasını önerir. Kara Güç'ün 1967'de yayınlanışından sonra Carmichael'ın bildirilerinin çok daha aşırılaştığı açık seçiktir.

23 Ağustos 1968 tarihli New York Times gazetesinde, 'kara gücü', kara şiddetle aynı anlama getirdi-

ği için SNCC'nin Carmichael ile ilişkilerini sona erdirdiği bildirilmiştir. Aradan bir yıl bile geçmeden, Batılı kardeşleri ile de aynı biçimde anlaşmazlığa düşen Carmichael, Panterlerden de ayrılır. 3 Temmuz 1969'da kamuya açıklanan istifa mektubunda, partiyi ideolojisinde dogmatik olmakla suçlar ve **'Partinin görüşlerini onaylamayan herkes,'** der; **'aynı kategoriye atılmakta, kültürel nasyonalist, domuz pırzolası milliyetçileri, gerici domuzlar olarak damgalanmaktadır'.** Beyazlar ve siyahlar arasındaki tüm birleşmeleri bir yana atan Carmichael, Amerika'dan bir daha dönmemek üzere ayrılacağını ve Guinea'da Conakry'ye yerleşerek Afrika'nın özgürlüğü için bir **'Pan Afrikanist'** olarak çalışacağını bildirir. «Rampart» dergisinin Eylül 1969 sayısında Panterler adına konuşan Eldridge Cleaver, söz konusu istifa mektubunu kuru bir türde yalanlar ve **«Carmichael'ın dünyaya kara gözlüklerle bakma huyu ve beyazların denetimine ilişkin evhamı, Birleşik Amerika'nın gereği olan bir devrimci mekanizma kurma işini anlayabilmesini önlemektedir,»** der.

Cleaver'ın yazısında da belirtildiği gibi, Carmichael'ın izinde giden aşırı kültürel milliyetçiler ile Kara Panterlerin anlaşmazlıkları, Panterlerin **'kültürel milliyetçilik'ten çok 'devrimci milliyetçiliği'** vurgulamalarındandır. Bu ayrılık, siyah militan saflarını iki belirli kampa bölmüştür. «Ebony»nin Ağustos 1969 sayısında, hapisteki Panter lideri Huey P. Newton şöyle der: «Yıllanmış bir Afrika davranışı ve kültürüne döneceği yerde, Kara Panter şuna inanır:

'Kumanda bürokratik kapitalistlerde bulunduğu sürece, halkımızın kültürel ve bireysel yönden kendi-

sini ifade edebilmek olanağı olmayacağı gibi, bileşik bir bütün içinde tek bir varlık olabilme umudu da yoktur. Kara Panterler devrimci milliyetçilerdir. Onbirinci yüzyıl Afrika kültürüne dönmek gerektiğine inanmayız biz. İlerici bir gelecek yaratmak için, yaşamakta olduğumuz dinamik devrin çaresine bakmamız gerekir gerçekte.'

Kara Güç'ün Panter kanadında öncelik verilen konuların değişmesi, ılımlı siyahların korkularının giderilmesini sağlayamamıştır. Bunun en güzel delili, NAACP yayınlarından olan Kasım 1968 sayılı 'The-Crisis'de; hangi ideolojik eğilimde olursa olsunlar, içine anti-semitizmi, dehşet salmayı ve şiddeti de alan ırkçılığı ısrarla ve büyük bir çığırtkanlıkla benimseyen aşırı siyahlara karşı artık açıkça seslerin yükselmesi gerektiğinin yazılmasıdır. Kara Panterler bu niteliklerle tanımlanmayı kabul etmemişler, kendilerinin yanlış anlaşıldıklarını söyleyerek, Mary Leary'nin 30 Kasım 1968 tarihli «New Republic»de yazdığı gibi, «Beyazları bilinçli bir şekilde amaçları ile birleştirmek için toplanmış tek siyah militan örgüt olmak bakımından eşsizliklerinde» ısrar etmişlerdir. Söz konusu beyazlar, SNCC'de olduğu gibi yoksul beyazlar değildir. Panterler, amaçlarının Amerikan üniversitelerindeki militan beyaz yeni solcular (Huey'nin Honki'leri) tarafından desteklendiğini iddia ederler.

Diğer militan siyah örgütler gibi (Watts'ın oğulları, B.A., Öfkeli Genç, Siyah Adamlar, Birleşmiş Kardeşler, Malcolm X Topluluğu, Yeni Saf Kanlar), Panter Başkanlığı da ılımlı siyahların zihinlerinde, istenilen değişikliğe hangi yollardan erişileceğine iliş-

kin bir soru uyandırmıştır. Siyah bereleri, deri ceketleri, bellerindeki silahlar ve çoğu kez göğüslerine astıkları fişekler ile Kara Panterler, halkın gözünde, Yeni Sol edebiyatının ana fikri olarak görülen 'mantık aranmaksızın şiddete itiş' eylemi ile aynı anlamı taşımaktadırlar. Mao Tse-tung'un Küçük Kızıl Kitap'ından aldıkları parolaları da durumlarını pek açıklar sayılamaz:

«Savaşın ortadan kalkması düşüncesinin savunucularıyız biz. Savaş istemiyoruz. Ama savaş ancak savaşla ortadan kalkabilir ve silahtan kurtulmak için silah tutmak şarttır.»

Bir röportajda Huey Newton şöyle der: **«Beyazlara karşı değilim. İnsandan derisinin rengi için nefret etmem ben. Günlük yaşantımızda bizlere yaptıkları baskıdan ötürü o ırkçı domuzlardan tiksiniyor, bizlere saldıran, öldüren, kötü kullanan diğer ırkçılardan da nefret ediyorum.»** (1) Yine de, Panterlerin politik eylemlerindeki neden olarak 'nefret' unsurunun gösterilmesi; bu unsur ile Yeni Sol'un 'kendini koruma' taktiği arasında yakın bir ilişki görenleri rahatsız etmektedir. **«Panterler hiçbir zaman ilk saldıranlar değildir,»** der örgütün kurucularından Bobby Seale; **«Ama bir kez onlara saldırıldı mı da, buna haine karşı gelecek ve kendilerine saldıranları baştan aşağı, iyice, kökten ve kesinlikle yok edeceklerdir.»** (2)

(1) 'Huey P. Newton'un Biyografisinden Seçmeler' (II. Bölüm) Bobby Seale ve Eldridge Cleaver (Ramparts, 17. Kasım 1968).

(2) «Cleaver için yapılan gürültü» Mary Leary. («New Republic», 30 Kasım 1968).

Ne acıdır ki bu konuda yalnızca edebiyat yapılmakla kalınmamıştır. Yeni Sol politikası güden başka hiçbir yerde görülmemiş bir biçimde, devrimci siyah nasyonalist hareketin bir parçası olmuştur şiddet. Çatışmalarda en azından 19 Panter (altısı polisin elinde, öbürleri başka siyah militanlar tarafından) ve dört polis ölmüş ve her iki taraftan da daha büyük sayılarda yaralananlar olmuştur. Kullanılan şiddet o denli karışıktır ki, kökünü tek bir kışkırtıcı nedene bağlamak mümkün olamamıştır. Bazı olayların çıkışı polisin gereksiz sertliğine, bazıları Panterlerin polisi rahatsız edişine, diğerleri de Panterlerin aralarındaki **'devrime karşı'** üyelere güttükleri kine bağlanmıştır. Panterler, köklerini kazımak için girişilen polis kampanyasının kurbanları olduklarını iddia ederler ve basın ve televizyonun, politikalarını yanlış yansıttığını; sözgelişi, Kara Müslümanların zenci mahallelerinde başlattığı parasız kahvaltı ve diğer toplum yardımlaşmaları gibi olumlu hizmetlerine hiç değinmediğini söylerler. Panterler, her ne kadar siyah Amerikalılara bir çok yarar sağladıklarına inanırlarsa da, devrimci edebiyatlarının ağlarına düşüp ırksal anlayışı önleyen büyük engeller yarattıkları da kuşku götürmez bir gerçektir. San Francisco bölgesi zenci çocuklarına dağıtılan boya kitaplarında (Parti Başkanlığı bunların izinsiz basıldığını söylemiştir), yüzleri domuza benzer biçimde çizilmiş beyaz polislerin, zenciler tarafından vuruluşunu seyreden zenci çocuklar vardır ve resmin altında, **«Siyah kardeşler, siyah çocukları koruyun!»** yazar (1). Ayrıca Panterlerin No-

(1) «Kara Panterler», («Wall Street Journal», 29 Ağustos 1969).

el kutlama kartlarındaki kapakta, Panter baba ile bir çocuğu gösteren resim altı şöyle der :

Panter: Noel'de sana ne alayım oğlum?

Çocuk: Bir makineli tüfek, bir çiftte, bir kutu el bombası, bir kutu dinamit ve bir kutu kibrit.

Kara Panter Partisi 1966'da, Huey P. Newton ve Bobby Seale tarafından kurulmuştur. Oakland California'da öğrenci iken bu iki genç 1960'ın başlarındaki bir sokak mitinginde tanışıp arkadaş olurlar. Partinin Savunma Bakanı Newton, bir Oakland polisini isteyerek öldürmek suçuyla hapiste olmasına rağmen, başlangıçtan bu yana hep partinin lideriymiş gibi bilinir. Seale'in Newton'a olan hayranlığı, kendi deyi mi ile «bir tür tapınmadır» sanki, Eldridge Cleaver, Newton'a karşı duygularını şöyle özetler: **«Bende, hayatımı ellerine verme isteği ve her zaman doğru olanı yapacağı inancını uyandıran kişidir o. Sezi gücü sağlamdır. Yapılacak tek iş, onun izinde gidip, onu desteklemektir.»**

Newton'un, o hiçbir şey umursamaz türdeki yürekliliği hiç kuşkusuz doğrudur. Siyah köşebaşı kalabalıkları önünde, elinde M-1 bir tüfek ve bir de kanun kitabı, gözlerini polise dikerek sövüp saydığı ve kendisini dinleyenlere de 'bu domuzlara karşı kendilerini korumalarını' söylediği pek çok kez görülmüş bir olaydır.

Panterlerin kurucuları ilk tanıştıklarında, Newton'un başlıca amaçlarından biri Malcolm X'in Batı yakasındaki Afro-Amerikan birliğine karşı ilginin art-

masını sağlamaktı. Oysa, sonraları örgütün, kapitalist sistem çerçevesinde bir reform isteğinde olduğunu anlayınca umutsuzluğa düştü. O tarihlerde moda olan **'siyah kapitalizm'** tartışmasını onaylamayan Newton, şehirlerdeki siyah Amerikalıları köleleştirdiğine inandığı beyaz ve siyah burjuvazi hırslarını, sosyalizmin yenebileceği kanısındaydı. Newton'a, Fanon'un **«Toprağın Lânetlileri»** kitabını ilk kez Seale tanıtmıştı. Newton buna ve Mao'nun, Guevara'nın, Malcolm X'in eserlerine büyük bir istekle sarılıverdi. Az sonra bu iki zenci, 'siyah topluma devrimci bir türde hizmet etmek amacı ile', Öğrenci Danışma Birliğini (SSAC) kurdular. Watts ayaklanmalarından sonra kurulan Toplum Hazır Kuvvetleri ile SSAC'nin birleşmesinden de Kara Panterler Partisi doğmuş oldu.

Huey P. Newton'un biyografisinde Bobby Seale; kapitalist sistemin burnunun dibinde Bay bölgesindeki ilk Panterler grubunun, Marksçı-Mao'cu ideoloji ile Fanon'cu psikolojiyi nasıl birleştirip somut bir bağ kurduklarını anlatır. San Francisco'daki Çin kitaplığından tanesi 30 sent'e aldıkları Mao'nun Kızıl Kitap'larını Berkeley'de Sather Gate önünde, 'eylemlerine katılan' beyaz öğrencilere birer dolardan satmışlar ve kazançlarını silah satın almakta kullanmışlardır.

Kara Panterlerin ilk kez bütün memleketin dikkatini üzerlerine çekişi; silah taşıma yasağına ilişkin bir kanunu protesto etmek amacı ile Mayıs 1967'de California Devlet Meclisi koridorlarında yaptıkları, heyecan uyandırıcı bir silahlı gösteri sonucu olmuştur. Kanunun çarçabuk meclise sunuluş nedeni de, San Francisco bölgesindeki Panterlerin polisle silah-

lı karşılaşma stratejisinin bir tepkisidir denilebilir. Küçük olmasına rağmen (Şubat 1970 tarihli «Life» dergisinde, tüm üye sayısının 1200 civarında olduğu bildirilmektedir), bugün parti en azından 24 belli başlı Amerikan şehirde temsilcilikleri olduğunu iddia eder. Böylece de siyahlar arasında fazla tutulmadığı anlaşılırsa da, Panterler bunu Cleaver'in sözleri ile şu gerçeğe bağlarlar: **«Siyahlar, militan bir gruba katılmaktan korkarlar. Polis tarafından vurulmaktır onları korkutan. İşte bizim polisleri politik hedef edinmemizin nedeni de budur zaten... Kardeşlerimize polisin de et, kemik ve kandan yapıldığını tanıtlayabilmek!»** Illinois Başkanı Fred Hamptonun, Chicago Polis Birlikleri Özel Kuvvetleri'nce öldürülüşü sonucu, son günlerde partinin ünü biraz daha da artmıştır.

Kuruluş yönünden, partinin klasik parti yapılarına benzeyen pek çok nitelikleri vardır. Sözgelisi, amacı bilgi vermek olan ve parti düşüncelerini yansıtan resmî yayın organı **«Kara Panter»** gazetesinden her hafta 100.000 nüsha dağıtılır. Ekim 1966'da yazılmış ve sözde bilmeden Komünist Manifestosu'na benzetilen, 10 maddelik bir parti programı vardır:

1. Özgürlük istiyoruz. Kara toplumumuzun kaderini tayin edecek iktidar istiyoruz.
2. Halkımız için sürekli iş istiyoruz.
3. Kapitalistler tarafından halkımızın soyulmasına bir son verilmesini istiyoruz.
4. İnsan barındırmaya yaraşır, temiz evler istiyoruz.
5. Halkımız için, çökmüş Amerikan toplumunun

gerçek yüzünü gösteren bir öğrenim istiyoruz. Kendi gerçek tarihimizi ve bugünkü toplumdaki yerimizi anlatan bir öğrenim istiyoruz.

6. Bütün siyahların askerlik görevinden muaf tutulmalarını istiyoruz.
7. Siyahların polis tarafından öldürülmesine ve **polis zorbalıklarına** bir son verilmesini istiyoruz.
8. Devlet, kasaba, şehir ve federal cezaevlerindeki bütün siyahların serbest bırakılmalarını istiyoruz.
9. Duruşması yapılmak üzere mahkemeye getirilen siyahların, Birleşik Devletler Anayasasında belirtildiği gibi, benzerlerinden ya da siyah toplum insanlarından kurulu bir jüri tarafından yargılanmalarını istiyoruz.
10. Toprak, ekmek, konut, öğrenim, giyim, adalet ve barış istiyoruz. En önemli amacımız: siyahların millî hedeflerine ilişkin isteklerini saptamak üzere, Birleşik Devletlerin denetiminde bütün siyah koloniyi kapsayan ve yalnızca siyah koloni vatandaşlarının katılacağı bir plebisittir (1).

Ayrıca, Kara Panter Partisi üyelerinin yürekten bağlı olmaları gerekli yirmialtı kural daha vardır. Bu kurallardan bazıları, Millî Merkez Ana Komitesi ile bölgesel temsilcilikler arasındaki yönetim ilişkilerini tanımlar. Bazıları, davranışlar konusundadır (Sözge-

(1) «Kara Panter», (24 Ocak 1970).

lişi: 'Parti işi yaparken hiçbir parti üyesi yanında narkotik madde ya da afyon bulunduramaz.', 'Günlük parti işleri yaparlarken parti üyeleri içkili olmamalıdır.', 'Parti üyeleri, gerekmeden ve kazaen hiç kimseye karşı, hiçbir tür silah ÇEKEMEZ, DOĞRULTAMAZ ve KULLANAMAZLAR). Bazıları da sadece Mao'nun-kilere benzeyen gelişmeler sağlayacak öğütlerdir: 'Değişen politik durumu izleyebilmesi için, liderlik kapasitesindeki herkesin günde en azından 2 saat okuması gereklidir'.

Partiyi daha da sağlamlaştırmak amacı ile Newton, «10-10-10 programı» adı ile anılan örgütsel bir plan hazırlamıştır. Partinin eski Millî Sekreteri Bayan Jean Powell'in 1969'da Senatonun Sürekli Soruşturma Alt Komitesi önünde verdiği ifadeye göre:

«10-10-10 plan yapısı, şehrin bir haritasını alarak şehri 10 bölüme ayırmak ve her bir bölüme bir lider vermek, sonra bu 10 bölümü alarak onu bir ikinci 10 bölüme ayırmak ve her ikinci bölümün başına bir ikinci-bölüm lideri vermek; sonra da bu ikinci 10 bölümü alarak bunu 10 blok bölümüne ayırmak, başlarına da birer blok lideri vermektir. Polis zorbalığı ile karşılaşan bir siyah, durumu hemen kendi blokundaki blok liderine haber verecek ve bu liderin görevi de zorbalıkla karşılaşan kişiye bir tür savunma sağlamak olacaktır. Problemin büyüklüğüne göre, ikinci ve birinci bölüm liderlerine kadar gidilebilir. Ayaklanma gibi kitle eylemlerinde, tüm 10 luk bölümler harekete geçirilir. »⁽¹⁾

(1) «Spivack Raporu», IV (4), (30 Haziran 1969).

Yukarıdan da anlaşılacağı gibi, 'kendilerini savunma' zırhının arkasına saklanan Kara Panterler, diğer yolların isteklerine kapanması halinde, 'faşist domuzu' polislerle karşı gerilla savaşı yapmaya hazırdırlar.

«Buz Üzerindeki Ruh» adlı, satış rekorları kıran yapıtının 1968'de yayınlanması ile, üstün yetenekli genç zenci yazarlardan biri olarak ün yapan Eldridge Cleaver, en çok tanınan Kara Panter'dir. Kendine özgü üslubu ile, Carmichael'dan daha dikkate değer bir kişidir bile denilebilir. Eğer Carmichael'ı zihni gezintileri sonucu siyah kültürel nasyonalizm kampına varan bir zenci devrimci diye tanımlayacak olursak; Cleaver'a da, kendini devrimcilerin kucağında bulan bir zenci kültürel eleştirci demek yerindedir kanısındayım. Cleaver'ı 1969 Temmuz'unda Cezayir'de gören arkadaşı Robert Scheer, «Bu sıralarda kendisinin Marksçı, Leninci ve evrensel düşünceden yana olduğunu söylüyor,» demiştir.

Yalnız, onun hep programlı politik değişiklikler peşinde koşan bir düş kurucu olmadığını da görürüz. Cleaver eski denemelerinde, Amerika'nın sosyal yapısı içindeki zencinin kültür türünü tanımlamak gibi apayrı bir sorunu işlemiştir. Ondaki değişiklik, Folsom Cezaevi'nden çıktıktan sonra başlar. Kara Panterlere de ilk kez bu sıralarda, Şubat 1967'de rastlamış ve kendi deyimi ile bu rastlayış, «ilk bakışta gerçek aşkın doğması» demek olmuştur.

Cleaver, yer yer insana Jean Genet'yi hatırlatır. Amerika'daki radikal siyah harekete ilişkin, ama tam ters yönden Eric Hoffer'e benzediği zamanlar da

çektir. (Son günlerde kendisini alayla, 'Amerikan kâbuslarının mâbudu', 'Şartlatan zenci', 'eski mahkûm', 'ırz düşmanı', 'şiddet savunucusu' ve 'Başkan adayı' olarak tanımlamaktadır.) Hoffer ve Cleaver'in politik görüşlerinde tabii hiçbir benzerlik yoktur. Benzeyen tarafları, her ikisinin de kendi kendilerini yetiştirmiş olmaktan duydukları gururdur.

Bu bakımdan «**Buz Üzerindeki Ruh**» adlı eserin Cleaver'in cezaevinde geçirdiği yıllarla ilgili bölümü; hapisane yaşantısının karanlık havası içinde edebiyat sanatını öğrenmekteki ısrar ve disiplini için, yazarın kendisine diktiği bir anıttır, denilebilir. Yapraklar; Rousseau, Paine ve Voltaire'e, Richard Wright, Paul Goodman ve Thomas Merton'a, Baldwin ve Mailer'e, Hinduizme, Zen Budizme, Thomas Wolfe'a ve Ashley Montagu'ya atıflarla doludur. Ama Cleaver'in bir başka yanı daha vardır. Bir tür ilköğrenim, mantık, kültür ve 'tarafsızlığın' bağlarından kopuşu kışkırtan bu yanı ile de; beyaz 'uygarlığın' ayrıcalığı sonucu psikolojik sağlığını yitirdiğine inandığı siyah insanın duygularına seslenir.

Cleaver'in «**Playboy**»da yayınlanan «**Elektrik Feneri**» adlı son hikâyesinde Stacey Mims, Los Angeles çevresindeki çökmüş, kokuşmuş mahalle hayatını seven genç bir zenci çocuktur. Ancak benzerleri ile beraberken bir tür psikolojik özerklik havasına girer ve özgürlük duyar:

«Okul bahçesinden içeri her girişinde bu duyguyu kaybettiğini hissediyordu.... Midesine bir bulantı gelirdi tüm bunları düşündükçe. Kitaplar ve taşıdıkları bilgiler, ona

karşı bir dünyanın, bir parçası olmadığı, olmak da istemediği bir dünyanın malı imiş gibi gelirdi ona. Tiksinti verici öğretmenler de işte bu dünyanın temsilcileri ve simgeleri idi. Hergün okuldan çıktıktan sonra uzun uzun yürüyor ve ancak böylece bu korkunç duyguların etkisinden kurtulabiliyordu. Okuldan uzaklaştıkça yavaş yavaş açılır ve kendisine gelmeye başlardı. Adımları çabuklaşır, çabuklaşır; kendi adımları olurdu yine.»

«Buz Üzerindeki Ruh» adlı denemenin, iyiliksever cezaevi öğretmeni Chris Lovdjeff'in acıklı hikâyesini anlatan «İsa ve Öğrettikleri» başlıklı bölümünde olduğu gibi, Cleaver'ın birçok başka eserlerinde de, yukarda belirlenen temaya rastlanır. Cleaver'ın bütün yazılarında, zihnin gerektirdiği mantık ve duyguların egemenliği arasındaki gerilimi yenemediği görülür hep. Bazı zamanlar, siyah Amerikalıların içinde bulundukları kötü şartlardan kurtulabilmelerine çare olarak kitap kullanılmasını önerir. Bazan da zencilere, «Silahlanın» der, «İnsan olacağız biz de. Ya insan olacağız ya da bizim insanlık çabalarımız sonucu dünya hizaya gelecek.»

Bir defasında Cleaver kendisinde, «bir yapılaş özelliği olarak aşırılık bulunduğunu» söylemiştir. (1) Bu tanımlama, ona özgü yazı türünün açıklanması bakımından yararlıdır sanırım. Bir eleştirici de, Cleaver'ın edebî üslubundaki gücü şöyle tanımlamıştır: «Rasyonel yargıyı alt-üst eden ilham verici ve vahşi

(1) «Buz Üzerindeki Ruh», Eldridge Cleaver, (New York, 1968) sf. 116.

bir türü vardır onun... İnsan Cleaver'ı bir tez ya da program olarak değil de, sırf bu tecrübeden geçmek için okur. Sözler o denli güzel kullanılmıştır ki düşünce gölgede kalır.» (1)

Aynı şey, yazarın hayat tarzı için de söylenebilir. Belki de uzun bir süre cezaevinde yapayalnız kalmasının sonucu, Cleaver'ın yalnızlığı seven biri olduğu açıktır. Politik ve toplumsal yazılarındaki aceleci havayı da aynı görüşle açıklamak mümkündür. Cleaver'ın yapmak istediği birikmiş bir sürü iş vardır. Muhalefet, bu durumda hoş göremeyeceği pek çok zorluklar çıkarmaktadır önüne. «**Ramparts**»ın Eylül 1969 sayısında çıkan, «**Dostlarıma bir Haber**» başlıklı yazısında Cleaver kendine özgü üslubu ile, «**İstediğim hayattır. Ve öldüğüm zaman ölümüm, yaşamak için ödediğim bedel olacaktır. Bundan böyle halka iktidar, domuzlara yuh!**» der.

Cleaver'ın bir mahpus olarak geçmişi bütün yazılarında belirlidir. «**Buz Üzerindeki Ruh**»un birinci bölümü gerçekte; Amerikan cezaevlerini ve ceza işlemlerini yöneten görüşlere ilişkin geniş bir suçlamadır. Yazara göre, cezaevleri, bu sisteme karşı gelecek akla sahip zencileri 'bastırmak' amacı güden, ırkçı bir kuruluştur. Örnek diye kendini göstererek, «**Şehirli bir zenci için polis, leş kokan korkulu bir rüya gibi hep etrafında bir yere kakılı duran, bulanık bir varlıktır**» der. Sonra da, 12 yaşında iken bir bisiklet çaldığı için nasıl California Çocuk İslâhevi'ne gönderildiğini, oradan da sıra ile Whittier Reform Okulu-

(1) Eldridge Cleaver: «**Ruh Hâlâ Buz Üzerinde mi?**» Stanley Pacion, 'Dissent' Temmuz - Ağustos 1969, sf. 10.

na, Preston Endüstri Okuluna ve Devlet İslâhevine 'yükselişini' anlatır. (1) 1968'de kendisi için çıkan, söze bağlı affın kaldırılması üzerine, tekrar cezaevine dönmektense memleketten kaçtığı tarihe kadar, yetişkin yıllarının kişiyi alçaltan ve insanlıktan çıkaran hapisaneler ormanında geçtiğini görürüz. «Zenci mahpuslar» der; «kendilerini caniler olarak değil de savaş tutsakları olarak görürler. Kendi gözlerinde onlar; yaptıkları kötü hareketleri hiç bırakacak kadar iğrenç, kokuşmuş, köpeğin köpeği yediği bir sosyal sistemin kurbanlarıdır.»

«Zenci mahpuslar, topluma borçlu oldukları ve cezaevlerine girmekle bu borcu ödedikleri kanısında değildirler. Hapsedilmelerini, tüm hayatları boyunca uğratıldıkları baskının bir başka türü olarak nitelerler. Kötüye kullandıkları duygusu uyandırır bu onlarda. Zenci mahkûmlar kendilerinin soyulduğu kanısındadırlar. Borçlu olan toplumdur onlara karşı ve borç ödemesi gereken de yine odur.»

Cleaver, tartışmasındaki mantığı sona kadar götürmekten çekinmez. Kara Panterler programındaki, bütün zenci mahkûmların serbest bırakılmasına ilişkin maddeyi savunarak, bu mahkûmların Kara Panterlere verilmesini ister. Kara Panterler onları küçük hırsızlıklarda değil de, Amerikan Bankası'nın, Chase Manhattan Bankası'nın ya da Brinks'in yıkılması gibi işlerde kullanacaklardır. (2)

(1) «The Black Moochie» (Bölüm I) Eldridge Cleaver, Ramps, Ekim 1969, sf. 22; «An Address», aynı dergi, 12 Aralık 1968, sf. 6-10.

(2) «Veda Söylevi» Hapisane sonrası yazı ve sözler; Cleaver, sf. 115-116.

Cleaver'ın gözünde ırksal güvensizliklerin anah-tarı, beyaz ve siyah Amerikalılar arasındaki psiko-cin-sel ilişkilerdedir. «**Buz Üzerindeki Ruh**» adlı kitabın-da, suçluluk kültürü verilmiş bir zenci olarak, beyaz Amerikalıların sanat değerlerini anlamsız bir biçimde yıkmakla, bastırılmış, kısırlaşmış umutlarına nasıl bir çıkış yolu aradığını anlatır. Beyaz kadınların ırzına tecavüz ettiği doğrudur (kendi sözleri ile, tekniğini ve 'icra yolunu' inceltmek için işe ilk olarak zenci ma-hallelerindeki siyah kızlar üzerinde deneyler yaparak başlamıştır); çünkü ırza tecavüz onun için bir tür 'baş kaldırma' demektir. «**Beyaz adamın yasalarını, değer ölçülerini, kadını bozmak, çiğneyip geçmek bana büyük bir zevk veriyordu... İntikam aldığımı his-sediyordum böylece.**» (1) Ama yine de cezaevinde geçirdiği son zamanlar süresinde Cleaver «**Düzelme-ye ve doğru hareket etmeye**» karar vermişti. Hayvan-sal davranışlarından tiksinierek, kendi sözleri ile, «**kendisini kurtarmak için yazı yazmaya başladı.**»

İşte bu nedenlerden de Cleaver'ın yazılarında, beyaz Amerikalılar ve zenciler arasındaki sevgi-nef-ret karışımı ilişkiler analizinin hep ön planda olduğu görülür. Hayatını anlatırken okuldaki Michele Ortago adlı beyaz kıza karşı duyduğu ve kızın karşılık verme-diği öğrenci aşkını tanımlamasında; 'Dolgun kalçalı, güzel memeli' beyaz öğretmeni Bayan Black'e olan cinsel isteklerinden söz edişinde; «**Siyah Hadımların Güldürüsü**» adlı hikâyesinde ve beyaz kadın avukatı Beverly Axelrod'a («**Buz Üzerindeki Ruh**» ona ithaf edilmiştir) karşı cömert aşkını söze dökerken Cle-

(1) «**Buz Üzerindeki Ruh**» Eldridge Cleaver, sf. 14.

aver hep bu cinsel temanın etrafında dolaşmaktadır. (Bir yerde, Aristofanes'in Lisistrata'sındaki ana fikri, iğrenç bir yirminci yüzyıl kalıbına dökmüş ve «**Politik güç, devrimci güç, karıların dudakları arasında büyür,**» demiştir.)

«**Eski bir Efsane**» adlı olağanüstü fantezisinde, dört psiko-cinsel tip koyar ortaya Cleaver: Beyazlar, 'her şeye gücü yeten yönetici' ve 'aşırı dişi bebek' kategorisindedirler. Siyahlar ise, 'üstün erkek hizmetkârlar ve Amazonlar' diye ikiye ayrılmıştır. Cleaver'a göre; böyle ırksal yönden belirli psiko-ırksal tiplere ayrılmış Amerika'nın tragedyası, bu tiplerin tümünün aynı derecede düş kırıklığına uğramış olmalarıdır. Zihinin bedene üstünlüğü fikrinin koruyucusu olan 'her şeye gücü yeten yönetici'; savunduğu bu düşünce nedeniyle 'aşırı dişi bebeğin' isteklerini tam doyurabilme yeteneğinden yoksundur. 'Üstün erkek hizmetkâr' ise, beyaz stereotipler tarafından beyni alınmış olduğundan, siyah kadınların gözünde aşağılıktır. Amazonlar için 'her şeye gücü yeten yönetici' otoritenin erkek simgesidir.

Eğer Cleaver burada durmuş olsa idi, sadece eski damızlık zenci stereotipini bir kez daha tanımlamış olacaktı. (Amerikan erkeğinin cinsel organını sık sık 'gıdıklayıcı, okşayıcı, dürtücü' gibi yiğitliğe yaraşmaz sözlerle tanımladığını belirtir). Oysa gerçekten söylemek istediği, bunun çok üstünde birşeydir. Kanısınca siyah erkek özgürleşmenin katalizörü; erkeklik, kudret ve güç simgesi; beyaz dişinin 'ruhsal güveyi', kurtarıcısıdır. Onu çevreleyen;

«Buzdan duvarları ateşi ile yakarak eritecek, ruhsal derinliklerine girip ruhsal bileşi-

mini ölçecek, beynindeki buzulu çözecek, içindeki en gizli yerlere dokunarak onun orgazm bombasını patlatacak ve ona tatlı bir özgürlük sağlayacaktır.»

Tüm toplumu içine alan psiko-cinsel baskı zindanından, ayrılık gözetmeksizin herkesi hür bırakabilecek anahtarı ellerinde tuttuklarını anladılar mı siyahlar bir kez; artık siyah hadımlar olmaktan çıkacaklardır. Geçmişlerindeki 400 yıllık uykudan uyanacaklar ve 'kara güzellerine', 'samur renkli kardeşlerine':

**«Anası, kızı, sultanı Afrika'nın,
Canımın kardaşı,
Tutkularımın Kara Gelini
Bitmeyen Aşkım benim,**

**Tacını tak artık Sultanım,
Bu yıkıntıların üstüne**

Yeni bir şehir kuracağız birlikte.»

diye seslenebileceklerdir.

Bu tartışmanın sakatlığı; Cleaver'ın 'üstün erkek hizmetkâr' ve 'Amazon'u 'biyolojik zincirlerle en az yabancılaştırmış varlıklar' olarak almasından ileri gelir. Ayrıca, beden isteklerini (siyah ya da başka renkte), zihin (beyaz) isteklerinden üstün tutmamızı önerir Cleaver. Başka bir yerde de, **«Çağımızda gelişme evresinde olan dünya devriminin insiyatifi, renkli insanların elindedir»** dediğini hatırlarsak, yukarda belirlenen öneriyi büyük bir kuşkuyla karşılamak gerekecektir.

Cleaver'ın yazıları, politik yönden Kara Panterlerin ideolojik görüşlerini yansıtır. Yazar 1967'de

Fanon'un «**Toprağın Lânetlileri**» adlı kitabını (Cleaver bunu, Amerika'daki Siyah Özgürleşme Hareketi'nin kutsal kitabı olarak tanımlar) inceledikten sonra şunları söyler:

«Bu kitap, devrimci şiddet dürtüsünü meşrû kılar. Sömürge vatandaşlarına; ayaklanıp kendilerini tutsaklaştıranların kafalarını kesmek istemelerinin çok normal olduğunu, erkekliklerine kavuşabilmek için bu yolu izlemeleri gerektiğini ve ancak kendilerine baskı yapanlara karşı gelirlerse kendilerini erkek gibi hissedebileceklerini öğretir.»

Cleaver'ın politikasını, isyan etmek ve kurulu töreleri bozmak amacını güden bir 'karşı koyma' esasına dayandığını görürüz. «**The Black Moochie**»de kendisini şöyle tanımlar: «İçimde hep bir katılık, anlamsız bir direnme ve karşı koyma ihtiyacı vardır.» İlk kitabında da, «Cezaevinde iken, yazılarında herkesin Karl Marx'a saldırma gereğini duyduğunu görünce, hemen onun kitaplarını aratıp buldurdum ve epeyi başımı ağrıtmasına rağmen, onu kendime otorite olarak seçtim» der.

Politik felsefe konusunda ilk okudukları da Cleaver'ı, Bakunin ve Neçayev'in «**Devrimcinin Kateşizmi**» adlı eserindeki fikirleri beğenmeye yöneltmiştir. «**Buz Üzerindeki Ruh**»da ise, cezaevinden Beverly Axelrod'a yazdığı bir mektupta, «Bir sakal büyütüp, bölgesel milliyetçiliğin gereklerini de yaptıktan sonra, Che Guevara'nın yanına giderek onunla aynı kaderi paylaşmak ve üstün Yeni Sol beyninin saçtığı

ışıklarla aydınlanan yolda bulunmak» isteğinden söz eder.

Panterlerin ünlü bir üyesi olması ile, Cleaver'ın bu isteği yerine gelmiştir denilebilir. Sabırsızlığını gösterir bir üslupla yazdığı sayısız deneme ve makalelerde, orta sınıf Amerika'ya (ya da kendi deyimi ile 'Babilon'a'), siyahların «şimdiye dek her konuda diz çökerek yalvarıp yakardıklarını, ama artık sözlerin önemsenmediği bir noktaya varmakta olduklarını» anlatmıştır.

1968'de Kara Panterlerin Barış ve Özgürlük Partisi Başkan adayı olarak, Stanford Üniversitesi'nde yaptığı bir konuşmada Cleaver; bu günkü Amerika'da görülen kargaşalığın temel bir sorun teşkil ettiğini ve bu sorunun çoğunlukla, ırkçılığın yaygın zararlarını önleyemeyen Amerikan yönetiminin başarısızlığından doğduğunu söylemiş ve şöyle bir uyarıda bulunmuştur: **Amerika siyah militanlarının seslerini dinlemezse, «zenciler beyazların bölgelerine girip oralarını silah talim alanlarına döndüreceklerdir.»**

IV

KARA GÜÇ temsilcilerinin gerçekte ne istediklerini anlamak, oldukça zordur. Kullanışlı bir reform programları bulunmadığından, söyledikleri sözlerin onları nereye götürdüğünü anlamak, pek kolay olmaz. Söz gelişi, «Kara Güç»ün diğer yazarı Charles Hamilton, kitap yayınlandıktan sonra çıkan «Bir Kara Güç Savunucusu Onu Tanımlıyor» (1) adlı yazısı ile, bunun kendi başına bir son olmayıp sadece zenci toplumuna politik disiplin verme çabalarını içerdiğini belirtmişse de, çoğu zenci ve liberal beyaz hâlâ SNCC ve Panterler gibi grupların radikalizminden ürkmekte ve söz konusu gruplarca benimsenen kuramların, siyah ya da üçüncü dünya ırkçılığı kapsadığını ileri sürmektedirler. Kara Gücü destekleyenden çok eleştiren bulunduğu, kuşku götürmez bir gerçektir.

Herkesçe de bilindiği gibi, Dr. King ve taraftarları işin başlangıcından bu yana, «Kara Güç» sloga-

(1) «New York Times Magazine», (14 Nisan 1968).

nından rahatsız olmakta ve bundaki duygusallığın beyazlarda bir siyah egemenlik korkusu uyandırmaktan başka işe yaramayacağından çekinmektedirler (olaylara bakılırsa, bu tasanın yerinde olduğu görülür).

Dr. King haklı olarak, 'kendini savunma edebiyatının' yararsızlığını belirtmiş ve tehlikelerine değinmişti. Fanon tarafından önerilen, baskı altındakiler için şiddetin psikolojik yönden sağlıklı ve politik yönden de sağlam bir çıkış oluşu konusundaki tez, hiç kuşkusuz Carmichael'ın da dediği gibi 'genç kanlara' çekici gelmektedir. Yalnız önemli olan, bu çekiciliğe karşı koymak ve ilgiyi daha yararlı amaçlara yöneltebilmektir.

İlimliler grubundan hiç kimse, '**bireysel kendini savunma**' hakkına karşı çıkmış değildir. Ama özellikle kalabalığın söz konusu olduğu yerlerde şiddet edebiyatı yapmak, hiç kuşkusuz yarardan çok zarar getirecektir. '**Savunucu şiddet**' ve '**saldırgan şiddet**' arasında pek ince bir çizgi bulunuşu, öteden beri iyi bilinen bir politik gerçektir. Ayrıca, zencilerin 1960'daki tahrip ve şiddet gösterileri sonunda en büyük zarara kara toplumda rastlandığını belirten pek çok delil vardır elimizde.

«**Kara Güç**» sloganının zenci Amerikalıların onur ve hayallerini harekete getirmekte, diğer ılımlı program ve gruplardan çok daha etkin olduğu ve genç siyahlar arasında bir fırsatı kaçırmama gayreti doğurduğu, artık herkes tarafından kabul edilmektedir. Ama Kara Güç'deki olumsuz unsurların, olumlu iddialarından çok daha ağır bastığı da, unutulmaması gereken bir gerçektir. Varsın Kara Güç taraftarları, durum-

larının yanlış aktarıldığını söyleyip dursunlar. Onları eleştirirken ılımlılar, hiç kimsenin göz yummayacağı bir gerçeğe değinmektedirler: **«Kara Güç yokçu bir felsefedir ve gösterişli bir umuda, zencinin kazanma yeteneği olmadığı kanısına ve yoksul zenci mahallelerinin hiç yok olmayacağı inancına dayanır.»** ⁽¹⁾

Bu, çoktandır tartışılan bir görüştür. En saygıdeğer ılımlı siyah liderlerden, A. Philip Randolph Enstitüsü başkanı Bayard Rustin, radikallerin bu görüşünü kabul etmez. ⁽²⁾ Ona göre Amerika'nın kabul edilmiş sosyo-politik 'fazlalıklarındaki' uyuşmazlıklardan şaşırarak radikaller, tek geçerli stratejinin şok olacağı ve her şeyden önce de liberal beyazlardaki ikiye bölünmüşlüğü ortaya vurulması sonucuna varmışlardır. Oysa Amerika'daki 20 milyon siyah insanın; yani, genel nüfusun % 10'unun tek başına iktidara ulaşamayacağı ve beyaz taraftarlara ihtiyaçları olduğu da gün gibi ortadadır. İnanılır kaynaklara göre ⁽³⁾ siyahların çoğunlukta olduğu şehirlerdeki sayılarının daha da artması halinde bile, politik seslerinin etkinleşmesi için beyaz toplumun bir bölümü ile işbirliği yapmaları gerekir. Bu açıdan bakıldığında Carmichael'ın, **«Bir grup, açık bir topluma girmezden önce bazı aşamalardan geçmelidir»** sözü belirli bir psikolojik anlam taşırsa da, kullanışlı bir politik stratejinin temeli olarak alı-

(1) Martin Luther King Jr.

(2) Bayard Rustin; **«Protestodan Politikaya: Uygur Haklar Hareketinin Geleceği»** Şubat 1965 tarihli Commentary, sf. 25 - 31; 'Koalisyon Politikası', aynı derginin Eylül 1966 sayısı; **«Kara İsyan Efsanesi»**, (Ağustos 1969, Ebony).

(3) Bak: 12 Eylül 1969 tarihli **«Congressional Quarterly»**de çıkan **«Politik Rapor»** başlıklı yazı.

namaz. 'Siyahlar, ancak beyazları korkuturlarsa ciddiye alınırlar' düşüncesi ise, Rustin'in dediği gibi **«korkunun saygıdan çok düşmanlık doğuracağı»** nedeni ile, ciddi bir programa temel olamaz.

İrksal eşitlik amacına gönülden bağlanmalarına rağmen, toplumu bu amaca götürecek ideolojik araç olarak Kara Güç isteklerini onaylamayanlar arasına, son günlerde yayınlanan **«Amerikan Solu'nun Acıları»** adlı kitabı ile Christopher Lasch da katılmıştır, Lasch, yeni sol belirtileri olarak Kara Güç'de şunları görür:

«Kara Güç, beyaz sol ile yalnız romantik anarşizmin dilini değil, akımı başarıya götüremeyecek olan başka birçok unsurları da paylaşır (otuz yaşını aşmış kişilere karşı güvensizlik, devrimci edebiyat ile kapatılmaya uğraşılan bir güçsüzlük ve umutsuzluk duygusu ve politik analiz yerine söz söyleme sanatını, politik eylem yerine de serkeşçe davranışları geçerli kılmak eğilimi gibi).»

Lasch, Kara Güç'ün pek çok karşıtlıklar kapsadığını söyler ve anlaşılmasının nedeni olarak da, siyah özgürlük hareketi kuramcılarının bu akıma a) sınıf, b) ırk ve c) millî etnik niteliklerinden hangisini vermekte bir türlü karar kılamayışlarını gösterir. Konuya ilişkin en yerinde eleştiriye, Harold Cruse'un **«Zenci Aydın Buhranı»** adlı kitabında Kara Güç'ün kuramsal temelleri üzerine yaptığı yıkıcı analiz yansıtır. Bu kitabında yazar, siyah militan konuşmacıların Marksçı komünizmi ya da Üçüncü Dünya gerilla savaşı türlerini esas aldıklarını söyler ve «kökeni Amerikan ol-

mayan bir kuramsal mekanizmaya dayanmak, **büyük bir dolandırıcılıktır»** der.

Cruse'a göre, siyah Amerikalı ya da Afro-Amerikan stilindeki zenci 'Kara Güç savunucuları', ithal malı ideolojik bir senaryo ile tiyatro yapmakta ve 'kardeşlerinin' Amerikalı zenciler, yani Amerika'nın politik görünüşünün bölünmez parçaları olduklarını unutmaktadırlar.

Yazarın, Kara Güç'teki ideolojik kategorilerde görülen boşluğa ilişkin eleştirisini, **'bireysel ırkçılık'** ve **'kurumlaşmış ırkçılık'** arasındaki farkı da kapsayacak biçimde genişletmesi çok yerinde olurdu, sanırım. Carmichael **'bireysel ırkçılığı'**, «Bireyler tarafından yapılan ve çoğunlukla anî ölüm ya da malın zor kullanılarak ve yaralayıcı bir türde harap edilmesi ile sonuçlanan açık hareketler» diye tanımlar. Kurumlaşmış ırkçılığı ise; toplumda yerleşmiş, herkesçe hürmet edilen güçlerin yaygın işlemi olarak görür ve bu tür ırkçılığı, birinci türü suçladığı gibi suçlamaz. (1)

'Yerleşmiş güçlerin yaygın işlemi' sözlerinin yansıttığı bulanık fikir, ılımlılarca önerilen, 'her görüldüğü yerde ırka ilişkin haksız yargılara karşı koymak' prensibinden daha mı ileridir? 'Kurumlaşmış ırkçılık' fikri, sorunu önemseteceği yerde bir yenilgi havası yaratılmasına katkıda bulunabilecek niteliktedir. Hannah Arendt, bu konuda şöyle diyor:

«Hepimizin bildiği gibi, zencilerin şikâyet konusu hareketleri karşısında 'hepimiz

(1) Stokely Carmichael, «Kara Güç». D. Cooper.

suçluyuz' diye bağırarak tepki göstermek, beyaz liberaller arasında moda olmuştur. Kara Güç bu itirafları büyük bir sevinçle kara bir öfke yaratmakta kullanmaktadır. Herkesin suçlu olduğu hallerde, hiç kimse suçlu değildir. Kollektif suç itirafları, gerçek suçlunun gizlenmesini sağlayan en emin yoldur.»

Lewis Carroll'un «**Alis Harikalar Diyarında**» adlı kitabında, Alis ve Hampti Dampti arasında geçen bir konuşma, ılımlılar ve kara güç konuşmacıları arasındaki mesafeyi pek güzel belirler. Bu, Stokely Carmichael'in sık sık tekrarlamaktan hoşlandığı bir bölümdür:

«Hampti Dampti: Ben bir sözcük kullandım mı; ne fazla, ne eksik; o sözcük ben ne demesini istiyorsam onu der.

Alis: Bütün mesele nerede biliyor musun? Sözcüklere bu kadar çok anlam verdirebilmekte.

Hampti Dampti: Bütün mesele kimin efendi olacağında! Hepsi bu...»

ılımlılar da Alis gibi, Kara Güç'e ilişkin ideolojik terminolojinin, Amerikan hayatındaki çok yanlış gerçekleri karşılayıp karşılamadığını sormaktadırlar. Siyah radikaller ise, tıpkı Hampti Dampti gibi sözlerini 'kimin efendi olacağı' konusundaki şartlı katılıklarla çerçevelemekte direnip dururlar. «**Karanlık Ghetto**»nun yazarı zenci psikolog Kenneth B. Clark bir defasında, «Yiğitlikler, dramatik sözler ve davranışlar, fazla basitleştirilmiş düşünce ya da şeytan aramak gibi hareketler; geçici bir süre için kalabalıkları mem-

nun edebilir, egoyu doyurabilir ve ilerinin liderlerine platform hazırlayabilirse de, ana sorunu çözümleyemez» (1) demiştir. Bu düşünceye, Eldridge Cleaver'ın verdiği korkunç cevap şudur:

«...Bugün..... ya sorunun ya da çözümünün bir parçasıdır insan. Bir orta yoktur artık... Karşı tarafı desteklemek isteyen tüm domuzların canı cehenneme! Dilerim karanlık bir sokakta arabın biri yakalayıp da gebertsin herbirinizi... Karşı tarafı seçmeyenler! Hepinizi seviyorum ve insanlığınıza anlıyorum. Dilerim siz de bendeki insanlığı anlayabilesiniz.» (2)

Cleaver ve Carmichael'ın dostları psikolojik yönden, Beatles'ların «Mutluluk Sıcak bir Silahtır» adlı şarkısındaki duyguları paylaşırlar. Politik yönden «Devrim» şarkılarının içerdiği aşağıdaki sözlerle pek sempati beslemedikleri kanısındayım.

«Hepimizin isteği dünyayı değiştirmek,
Ama yakıp yıkacaksak eğer,
Yokum bu işte ben, bil...
Buldum çareyi, diyorsun sen
Söyleyeyim sana bak,
Planını görmeliyiz mutlak.»

Söylentilere göre, 1870'lerin genç Rus devrimci-

(1) Robert Penn Warren'den alınmıştır.

(2) Eldridge Cleaver, «Hapisane Sonrası Söz ve Yazıları». Cleaver'ın görüşlerine ilişkin etraflı bilgi için bak: «Eldridge Cleaver ile Konuşmalar» Lee Lockwood (New York, 1970) ve «Do It!», Jarry Rubin (New York, 1970).

leri, şiddetsiz metotların hiçbir zaman doyurucu politik sonuçlar veremeyeceğini kesinlikle anladıklarında, belirli bir duygusal aşama yaptıkları kanısına varmışlardır. «Kara Güç» öğretisinin aşırı taraftarları da, aynı tür duygusal bir boşalma yolu bulmuşa benzerler.

Durum ne olursa olsun, kendimize şu soruları sormak zorunluğundayız bizler: «Kara Güç, Amerikan toplumundaki en iyiye mi yönelmiştir, yoksa gücünü korku ve mantıksızlığın övgüsünden mi almaktadır? Politik mekanizmanın uygulayamadığı bazı ideolojik eşitlik taahhütleri sonucu, toplumsal umutların uyan-
dığı bir uygarlıktaki karışık ırksal sürtüşmeler sorununa, hiç değilse şimdilik, yapıcı bir cevap olabilmekte midir? Bugün, başka yerlerde olduğu gibi Amerika'da da pek çok ırkçının bulunduğu, bir gerçektir. Irk konusunda, gösterişe kaçmadan ve büyük bir sabırla çalışmalar yapan, çeşitli ırklardan pek çok iyiniyetli bireyler de vardır Amerika'da. Irk ayrımı gözetilen hallerde; sorunun ahlâksal boyutlarını, toplumsal adalet ve insan hakları yönünü vurgularken, 'toplum', 'güçler' ya da 'sistem' sözcüklerini kullananlar, aynı davayı 'kişiler' ve 'bireysel ilerleme' terimlerine dayandıranlardan daha mı etkin konuşmaktadırlar?»

Bu soruların açıklanmasında, Kara Güç'ün yararlı olamayacağı kanısındayım. Hiç kuşkusuz, büyük sorulardır bunlar. Cevaplandırılmaları ise ancak, korkunun yaygınlaştırılacağı yerde kökten silinmesi, nefretin kışkırtılacağı yerde yok edilmesi ve gerçek olmayan efsane benzeri davranışlardan doğan endişe-

lerin, titizlikle delillere dayandırılarak yalanlanıp en başından küçümsenmesi ile mümkündür. Oysa «Kara Güç» bu hususlarda hiç de yararlı ve yapıcı bir öğreti olamamıştır. Hatta bazı hallerde yalnız akıl karıştırıcı bir doktrin olarak kalmamış, gelişme tasarılarını da tehlikeye düşürmüştür. Gerçekte «Kara Güç», varmak istediği hedefin yolundaki esas engeldir.

R.D. Laing

DAVID MARTIN
(Londra Üniversitesi
Sosyoloji Öğretmeni)

ÇAĞDAŞ solun kuramsal ve söze ilişkin cephaneliğine büyük katkıda bulunanlardan biri de Ronald Laing'dir. Çağdaş sol derken anlatılmak istenilen: a) Kapitalin Marx'ını, yabancılaşmayı (alyenasyon) duygusal yönden araştırmaya iten; b) kapitalizmin, malları nüfusun giderek artan bir bölümüne verdiğini (1) kabul eden ve böylece de c) dikkatini, olağan insanı (Marcuse'ün deyimi ile) '**tek boyutlu**' olmaktan kurtarmaya toplayan, ılımlı bir tür utopya dürtüsüdür.

Proleterya komünizminin iyice yıpranması, kurumlaşmış bir katılık çerçevesine kapanması ya da sürekli olarak Stalinci sapmalara, bozmalara bağlı kalışı sonucu; ortaya tuhaf bir salon komünizmi çıkmıştır. Bu tür komünizmde, solun Ortega y Gasset'lerinin tutucu karşıtları ile, kitle toplumunun üzücü eğilimleri için yas tutmakta birleştiklerini görürüz. La-

(1) «Özgürlüğün Diyalektiği» D. Cooper (Penguin, 1968) sf. 129 - 176.

ing'in deyimi ile, hayvancasına rahatına bağlı, gerekli zevk inceliğine sahip olmaksızın tüketime zevkine varmış, '**çok tüket, az yaşa**' gibi sloganları bulunan bir neo-kapitalist uygarlıkta, kendilerini çoğunluğun eğilimlerine bulaştırmayıp '**yalnız**' kalmış kişilerdir bu tür solcular. Bunlar o denli karamsardırlar ki, iki eski dünyada denge sağlanmasına ilişkin tek umutları, bir '**Üçüncü Dünya**' kuruluşundadır. İlimli solun, artık herkesçe bilinen genel dünya görüşü budur. Denememizin amacı, ilimli soldaki çok çeşitli tutumlar arasında R. D. Laing'in yerini belirtmektir. Burada, dikkatli analizlerden kesinlikle kaçınan ve '**gerçek**' kavramını güvenilmez bir burjuva buluşu addeden psikolojik bir görüş ile karşı karşıya olduğumuzdan, '**tutum**' sözcüğü kullanılmasının uygun düşeceği kanısındayız. Eski sol, hiç değilse analize yer vermiş ve somut bir politika gütmüştür. Analizleri ve durmadan tekrarladıkları sözleri, eğilip bükülmez cinsten, sonunun nereye varacağı daha baştan belli, basmakalıptır ama, ana hatlar kesinlikle belirlidir ve gösterilen politik tepkiler çoğu kez gerçekten olanlara ve hatta belirli zamanlarda olabileceklere göre ayarlanmıştır. Böylece de kolay eleştirilir niteliktedir tabii. Oysa çağdaş sol çok daha sevimli olmasına rağmen, ruhsal gösterileri her şeyden üstün tutması ile tanınır. Yine Laing'in sözleri ile, önemseydiği politika tecrübeleri değil, tecrübenin politikasıdır.

Sol kanat ideolojisi haritasında Laing'in yerini bulabilmek için ilimli ve katı sol arasındaki karşıtlıklar ile usçu sol ve usa aykırı sol arasındaki karşıtlıkların birbirlerine olan ilişkilerini belirtmek zorunluğu vardır. İlk başlarda sol, hem insanlık hem de mantık

partisi idi ve Marksçılıktaki soyut usçuluk, tarih akımı ve bu akımın usçu kavramı içinde bir yer bulmuştu kendine. Çağdaş devrimciler ise, hem tarihin akımına, hem de mantığın etkinliğine olan güvenlerinin çoğunu kaybetmişlerdir. Birinci gelişmeye bir kazanç; ikincisine de kayıp gözüyle bakılmalıdır kanısındayım.

Usa aykırıcılık ve öznelliğe doğru kayış özellikle son zamanlarda büyük güç kazanmışsa da, gerçekte usçu ve usa aykırı sol arasındaki zıtlıkların tarihi çok eskidir. Sözgelisi, çağımızda Büyük Britanya'da Bertrand Russel'in açıkça belirttiği taktikleri ve tartışılan politikası ile '**gemeinschaftlich**' anarşistlerinin yavaşça politikasız geri çekilişlerinde; komünist olmayan sol çevrelerdeki rasyonalizm ve romantisizm arasındaki sürekli aykırılıkları görebilmek mümkündür. Russel'in önerisi, hiç değilse bir tür politika olması bakımından, katı sol tutumuna bir benzerlik taşır. Büyük zekâlarda görülen bazı budalalıkları da içermesine rağmen, belirli durumları değerlendirir ve bunlara kendi kanılarına uygun çareler öne sürer.

Romantik anarşistlerin önerileri; politikaya bir son verilmesi, Batı endüstriyel toplumunun genel olarak suçlandırılmasıdır. Bu öneride yer yer dinsel ve mistik unsurlar vardır ve ünlü, '**Uygarlık: Amacı ve şifası**' deyiminin altında yatan anlama büyük bir yakınlık taşır. Gelişmiş bir toplum bilimine sahip olmamaları ya da belirli bir politikaları bulunmaması nedeniyle bu anarşistler ağırlığı, uygarlık ve tedirginliklerinden doğan baskıcı psikolojinin özgürleşmesine ya da bu özgürleşmenin seks, sanat ve estetik öğ-

renimiyle sağlanmasına vermişlerdir. Herbert Read, duygu ve tutum kuşağının en sevimli örneklerinden biridir. «**Şu burjuvazi ne hayvanca birşey!**» diyen ve Russel'in tam karşıtı olan D. H. Lawrence de bu örneklerden bir başkasıdır. Katı Sol tarafından yazılan dramlarda burjuvazi, planın herkesçe bilinen mekanizmasında belirli bir rol oynardı. Oysa, romantik anarşistler, burjuvaziye bir İblis gözüyle bakarlar ve sadece ona uzaktan sövüp saymakla yetinirler.

Hiç kuşkusuz romantik anarşizmin de sayısız çeşitleri vardır ve bunların hepsi zararsız artistik yabancılaşma hareketleri değildir. Usa aykırıcılık, hem yaratıcı mistikliği, hem de yıkıcılık ve nihilizm mistikliğini içerir. Hatta, '**yaratıcı vandalizm**' (1) sloganında belirtildiği gibi, yapıcılık ve yıkıcılığı birleştirdiği bile söylenebilir. Bazı inançlara göre, temizleme işleminden önce, yıkıcılığın gelmesi şarttır. Böylece de romantik anarşistler arasında ılımlı bir sol bulunduğu gibi, (kökenini sadece Bakunin'e değil, Durutti'nin Barcelona'sına ve Sorel'in '**Şiddet Üzerine Düşünceler**'ine dayandırabileceğimiz) katı bir sol da vardır.

Bu konuda unutulmaması gerekli bir başka nokta da, '**giz**'in '**gizemcilik**'ten pek uzak olmayışıdır. İşte bu nedenle de, Sol'un romantik anarşizmi ve özellikle bunun ılımlı türü ile az usçuluk içeren dinler arasında hep bir ilişki görülür. Akımın Katolikliği onaylaması, bu dinin usa aykırılığından (kesinlikle böyle değildir) değil; simgesel zenginliği, endüstriyel uy-

(1) Güzel sanatlar ve benzeri eserlerin kırılıp bozulmasını öneren bir akım.

garlıktan ayrı bir varlık oluşu ve mistik olaylara yer verişindendir. Nitekim Herbert Read bir defasında, **«Çözümlemenin sonunda ben karşıtlarının değil, Pascal ve Simon Weil'in yanında yer alırım»** demiş ve bu adları vermekle de, Katoliklikte bile mistik olayların ne denli yer tuttuğunun bilinmediğini ortaya koymuştur. Mizaç bakımından her şeye karşı gelmekten hoşlanan kişilere, böyle durumların özellikle çekici geleceği hiç kuşkusuz doğrudur. Bu tiplere çekici gelecek türler arasında Katolik mistisizmi'ne ek olarak, Doğu dinleri ve mezheplerini, Zen'i, yorgun ve bıkkın ruhları günlük teknik usçuluğun zincirleri ve endüstriyel toplumun bağlarından kurtaran zihin genişletici ilâçları da sayabiliriz.

R. D. Laing'in tuttuğu ılımlı romantik anarşizm türünde, olguculuk (pozitivizm) ve usçuluk yerine, öznelcilik (sübjektivizm), kişicilik, gizemcilik ve yaratıcılığa yer verilir. Bu akımın taraftarları için, şerefli tartışmalar değil de, özdeyişler, öğütler ve itirafları kapsayan bir tür geçerlidir. Laing'den alınan aşağıdaki bölümler, hem tür hem de tutum bakımından iyi birer örnektir sanırım:

«Tüm okul süresince gençler, Hazreti Davud'a verilen On Emir'in gerçekliğini, belirli dinlerin kutsallığını, vatanseverliğin temellerini, kâr dürtüsünü, çift parti sistemi, tek eşliliği, akraba ile evlenmeme kuralı ve benzeri düşünceleri kuşku ile karşılamaya yöneltirlerse» diye Jules Henry'nin sözlerini tekrarlayan Laing, şöyle devam eder: **«Toplumu şaşırtacak kadar çok yara-**

tıcılık çıkacaktır ortaya. Çocuklar, doğuştan sahip oldukları hayal gücü, merak ve düşünme yeteneklerinden çabuk vazgeçmezler. Bunlardan vazgeçmeleri için onları sevmek gereklidir (1). Sevgideki uysallık disiplini, disiplin de çoğu kez kişinin kendisini aldatmasına yolaçar.»

Burada verilmesinde yarar gördüğümüz ikinci bölüm şudur:

«Canavarlar, ruhlar, doğaüstü güçler, melekler sınıfı, kanatlı çocuklar, Büyük Melek vb. gibi şeyleri hemen görebilmek, onlara inanmaktan çok daha zordur. Görme alanı ne kadar yabancılaşırsa, bu görülmeyen varlıkların bilincine varmak bir o kadar açık fikirlilik ister.» (2)

Bu bölümler, Laing'in yarattığı atmosferi veren çok güzel örneklerdir. Onun yazıları, bir zamanlar insanları vecde getiren duaların stilindedir ve Aleister Crowley'in öncülüğünü ettiği devri yansıtır.

R.D. Laing 1927'de Glasgow'da doğmuş ve öğrenimini Glasgow Üniversitesi'nde yapmıştır. Edindiğimiz bilgiye göre, 1951'de Üniversiteyi doktor unvanı ile bitirmiş ve iki yıl orduda psikiyatrist olarak çalış-

(1) Laing'in sevgiden kastettiği, D. Cooper'in «Psikiyatri ve Anti - Psikiyatri» (1969) adlı eserinde verilen şu durumun benzeri olmalıdır: Bir anne, özgürlüğü belirleyen sözler söylemesine rağmen, hareketleri ile sözlerinin gerçekleşmesinden korktuğunu gösterir. Bir yol bulup tüm şıkları yanlış tanımlayan bu tür sevgi, sevilene zarar verebilir.

(2) «Tecrübenin Politikası» (1967), sf. 60.

mıştır. Bundan sonra, Glasgow Royal Akıl Hastalıkları Hastanesi, Glasgow Üniversitesi Psikolojik Tabbet Bölümü ve Tavistock Kliniği'nde çeşitli görevlerde bulunmuştur (1957 - 1961). Tavistock İnsan İlişkileri Kliniği'nde çalışmış, önce Londra'daki Langham Kliniği müdürlüğünü, 1962'den sonra da Kingsley Hall Kliniği müdürlüğünü yapmıştır. Tavistock Enstitüsü'nde araştırmalarını özellikle '**şizofreni ve aile**' konusu üzerine topladığı görülür. 1961 - 1963 yılları arasındaki çalışmalarını, Psikiyatri Araştırmaları fonundan aldığı bursla yürüttüğü anlaşılır.

Laing'in başlıca eserleri, **«Bölünen Kişilik»** (1960), **«Kişi ve Başkaları»** (1961, ekli baskı 1969) ve çoğunlukla 1964 - 1967 yılları arasındaki çeşitli yazılarını toplayan **«Tecrübenin Politikası»** (1967) dir. 1950 - 1960 yılları arasında Sartre tarafından yazılan önemli eserleri ele alıp inceleyen, **«Mantık ve Şiddet»** adlı kitabın hazırlanışında, kendisi gibi bir psikiyatrist olan David Cooper ile işbirliği yapmıştır. **«Akıl, Delilik ve Aile»** (Cilt I) ile **«Şizofreni Hastalarının Aileleri»** (1964) adlı eserlerinde Aaron Esterson ile, **«Kişiler Arası Algı»**da ise H. Phillipson ve A. R. Lee ile beraber çalışmıştır. Laing ve David Cooper; 1967'de Round House, Chalk Farm'da yapılan ve 23 adet plak ile Cooper'in aynı ad altında derlediği bir kitabın yayınlanması ile sonuçlanan, **«Özgürlüğün Diyalektiği»** Kongresinin hazırlanışında da yardımcı olmuşlardır. Laing, söz konusu plaklar ve kitaba, **'Açık Seçik'** adlı bir parça ile katkıda bulunmuştur. David Cooper tarafından yazılan önsöz, iki psikiyatristin nedenli yakın düşündüklerini çok güzel belirler (1).

(1) D. Cooper, **«Psikiyatri ve Anti-Psikiyatri»** (1967).

Laing'in, en iyi örneğini «**Bölünen Kişilik**» adlı kitabında verdiği psikiyatri çalışmaları ile politikası arasında genel bir ayırım yapmak gerekmektedir. Bu, her ne kadar gerçekten uzak olacaksa da, denememizin sağlığı bakımından zorunludur; çünkü amacımız doktorun psikiyatri çalışmalarını değerlendirmek değildir. Temsil ettiği psikiyatri ekolünün öncü fikirleri, politik tutumu ile ilgili olmadıkça ve ileri sürdüğü sosyolojik ve politik düşüncelerin bölünüşü herhangi bir psikiyatri ekolü eğitiminin profesyonel görüşlerine dayanmadıkça, bu konuya değinecek değiliz. Hiç kuşkusuz, Laing'in psikiyatri çalışmalarını burada tartışmak yersiz olacaktır. Ama böyle bir uğraşın, sosyal işlemlere ilişkin psikiyatrik görüşler üzerinde tam bir sosyolojik eleştiri halini alabileceği ve kesinlikle de gerekli olduğu açıktır. Burada, sadece onun metodolojik önerilerini kısaca özetlemek ve bir psikiyatrist sıfatı ile öne sürdüğü belli başlı fikirlere biraz değinmek doğru olacaktır. Ancak bundan sonra, Laing'in çalışmalarını ve özellikle «**Tecrübenin Politikası**» adlı eseri çevreleyen tutumların çeşitli sendromuna ve dinsel unsurlarının analizine geçilebilir.

Laing'in esas metodolojik önerileri için, genellikle kendisinin sempati duyduğu türdendir, denilebilir. Bunlar çoğunlukla ve belki de haklı olarak, sosyal bilimcilere değil de, psikoanalistlere seslenir. Psikiyatri yönünden yeni olmamakla birlikte, bu konu ile ilgilenen halk arasında gereğince yayılmamış fikirlere bunlar. Laing'in şükran duyduğu, eserlerinde bu eğilimi belirleyen birçok kuramcının biri de, Bins-

wanger (1) adlı düşünürdür. 'Metodolojik öneri' sözleri ile belirtilmek istenilen, terapötik teknikten çok, analizcinin, insan varlığının mahiyeti ve 'kişi' kavramının statükosuna ilişkin olarak ileri sürdüğü ana varsayım sonucu, izlediği temel terapatik stratejidir. Bunun, analizci tarafından terapötik ve ahlâksal yönden uygun görülen tekniğe etkin olacağı kesinlikle doğrudur.

Laing'in durumunu belki de en iyi özetleyen, insanların şizofreniye kızımağa yakalanır gibi yakalanmadıklarını, özellikle şizofrenik insanlar olduğunu belirleyen kendi sözleridir. Psikoanaliz sınırları içinde hem Sartre'in, hem de kendisinin durumunu tartıştığı «Mantık ve Şiddet»e yazdığı önsözün 25 - 26'ncı sayfaları, onun konuya ilişkin tutumunu gösterir. Laing'e göre; açıklama işleminin belirli bir noktasında bazı psikoanalistler, iki kişi arasında ortaklaşa alışverişi olan bir gözlem yapmayı bırakıp hasta sanki yalın bir biyolojik organizmaymış gibi, onun durumu konusunda tarafsız bir dış yargıda bulunurlar ve böylece de tek yanlı bir üstünlük takınmış olurlar. Sonuçta, hem kişisel ilişki, hem de 'kişi' yok olur.

Bu anlayış birçok değişik hususları içerdiği gibi, oldukça karıştırılmışı da benzer. Söz gelişi, yargıda bulunabilmek için tarafsız bir rol oynamanın, ilişkinin karşılıklılığını kaybetmekle hiçbir ilgisi yoktur. Psikoloji dinamiği uzmanı rolündeki analizcinin bir üstünlük göstermesi şarttır. Çünkü aksi halde karşı-

(1) D. Cargelle, «Psikoanalitik Natüralizm'den Fenomenolojik Antropoloji'ye» (Daseinsanalyse). Freud'den Binswanger'e», Human Context, Cilt I, No. I, Ağustos 1968.

sındaki ile sadece birbirlerini etkilemiş olurlar. Söz konusu üstünlük, sözgelişi; biyolojik hastalıklar uzmanlarının varsayımlarındaki kadar kesin olmamalıdır, tabii.

Bu gibi durumlarda hastanın kendisi insan olmak ne demektir bilir ve çoğu kez analizci kadar değilse bile, ona yakın bir seziş ve anlayış yeteneğine sahiptir. Belirli hallerde ve yine belirli olaylara ilişkin, hastanın doktordan üstün seziş ve görüşleri bile olabilir. Sözlerine bakılırsa Laing, psikoanalistin genellikle hastadan daha tecrübeli ve bir bakıma daha tarafsız olduğunu kabul etmekte ve tarafsızlığıyla olayla bilfiil ilgisizliğinden ötürü, gözlem yapabilmek için zaman zaman geri çekilmesi gerektiğine de itiraz etmektedir. Ayrıca bir doktor, tecrübelerinin ne denli üstün, tarafsızlığının da ne kadar zayıf ve kısmî olduğunu hastasına belli etmeden kendi bilebilir. Bunu sadece doktorun bilmesi yerindedir; çünkü hastaların çoğu böyle bir hal sezer sezmez, gerçeği saklamak yoluna giderler. Doktorlar da insan olduklarına göre, karşılıklı duygudaşlık ve işe karıştırılma derecesini bile bile kısıtlamak da isteyebilirler.

Eleştirileri pek kesin değilse de, Laing'in kanısınca böyle bir yol izlemenin de tehlikeli olduğunu anlarız. Sözgelişi, psikoanaliz mesleği hem 'yazı tura' oyununda ustadır hem de korkulu olaylar, güçlükler gibi dış gerçeklere ve çevredeki toplumsal duruma karşı şaşılacak derecede ilgisizdir. Ayrıca, profesyonel başarısızlıkları gizlemek için düzenlenmiş birtakım oyunlarla kişisel ve profesyonel durumun gerektirdiğinden de çok kendini koruma imkânına sahiptir.

'Oyun' sözcüğü ile anlatılmak istenilen, insanların herhangi birşeymiş gibi biyolojik esaslara göre ele alınmaları ya da başka bir tantanalı uygunsuzluk değildir. Bundan kastedilen, hastaları idare etmek, tedavi altındaki konunun doktoru sarması tehlikesini azaltmak ve tıbbın prestijini korumak için gerekli söze ilişkin mekanizmadır. Bazı hallerde, bu mutsuz dünyevî gerçekleri göz önünde tutacağı yerde, tantanalı uygunsuzluklar üzerinde durmayı yeğ buluyormuş Laing, gibi gelir insana. Psikoanalistlerin bizimkilere benzeyen kişisel ve profesyonel yanlışlarını araştırmak; onları ontolojiyi yanlış anlamak ve insanlara karşı birer 'şey'mişler gibi hareket etmekle suçlamaktan daha az şerefli olsa gerek!

Gözlem yapılırkenki tarafsızlık unsurunun, karşılıklı gerçek alış verişin kaybolmasıyla nasıl bir ilgisi yoksa, yukarda belirtilenlerin de, kişilerin biyolojik varlıklarmış gibi işlem görmeleriyle bir ilişkisi yoktur. Hatta, biyolojik ve nörolojik redaksiyonizm'e başvuranların, kişiler - arası alışverişin gerektirdiği eşitliği sağlayabilmekte çektikleri zorluktan ötürü, bunun tam tersi varittir bile denilebilir. Psikoanalistlerin biyolojik redaksiyonizm uygulamalarına ilişkin olarak, «Hem her şeyi açıklar, hem hiçbir şey açıklamaz» diyen Laing, gerçekte çok haklıdır.

«Her şeyi açıklar, çünkü... en sonda kursuz bir biçim alan bio - kimyasal ve nöro - fizyolojik teknikler ve titizlikle tanımlanan güdüsel davranış biçimleri, akla gelebilecek her türlü psişik dürtüyü birbiri ile ilgili olarak açıklar. Bu arada da kişi, amaç-

deniyle, psikoanalistin tüm çalışmalarında toplum değerlerini nasıl belirleyip uyguladığını anlayamayacağımızı vurgular. Bu ikinci nokta, yukarda fizikçi metotlara ilişkin olarak ele aldığımız konuyla bağıntılıdır: İp ile bir idam hükmü infaz eden kişi, ahlâksal yargıların görevi olmadığını söyleyerek kendini temize çıkaramaz.

Bu, hiç de genel olmayan bir benzetmedir. Ayrıca, bir psikoanalistin, deliliği toplumun belirlediği şartlar içinde tanımlaması ile geçerli değerlerin ajanı olacağını, zihinsel bozuklukların yaratılışında o toplumun onayladığı mekanizma ve kuruluşların kısmî sorumluluğunu göremeyeceğini, böylece de anormallik denilen halin arkasında yatan gerçek nedeni önemsemeyerek, normal diye bilinen kişilerce saptanan delice yolların hasta tarafından kabullenilmesine yardımcıda bulunacağını tanıtlamak için, fizikçi metot kullanılması gerekmez. Çok abartılmış olmakla birlikte, Laing burada hiç kuşkusuz önemli bir konuya değinmektedir. (1)

Toplum ilişkilerinin önemini belirtmekle de, gerçekten yararlı bir iş yapmıştır. Yalnız bu, sosyoloji alanına giren tüm psikiyatrik yollarda olduğu gibi, aşırı bir evrensellik arzeder. Laing'in, hepten onayladığımız, «**insanın insan olarak sonsuz özgürlüğü; seçen ve seçilen oluşu**» sözlerini ele alalım: Bunu ilk kez tüm insanlar için evrensel bir gerçek olarak ortaya koyduktan sonra, kapitalist toplum niteliğinde bu

(1) Yer yer abartmadan da vazgeçer. Sözgelisi, «Tecrübenin Politikası»nda (sf. 90 - 99), «psikiyatristin haklı, hastanın da haksız olduğu varsayımını gevşetmek esas amacımdır» der.

özgürlüğü bozan, evrenselliğe yakın bir toplumsal unsur bulunduğunu anlatır. Eğer bozulmalara yer vermeyen bir toplum olarak komünist toplumunu kastetmiyorsa —ki bunu yapamaz, yapsa da bu hiç inandırıcı bir yol olmayacaktır— bu gibi toplumlarda, özgürlüğü bozan evrensel bir nitelik bulunduğunu söylemek istemektedir. Başka bir toplum işlemesi gerekince, özgürlük imkânını yozlaştırmakla tanınan geçmiş devir toplumlarını ele alır. Son bin yıl süresince bir çöküş görüldüğünü söylediği bile olmuştur. Kesinlikle bozulmalara yer vermeyen somut bir ortam belirtmediği için, özellikle kapitalist toplumlara değinir gibi görüldüğü hallerde de, Laing'in toplum kategorilerini hiç kısıtlamadığı kanısına varır insan (Bak: Freud). Böylece de, iki tür evrensellik ele alınmış olur: Özgürlüğün evrenselliği ve bu gibi toplumlardaki evrensel baskı.

Sanırım, bu noktada şöyle bir soru sormak yerinde olacaktır: İnsanlar, toplumda olsun, kendi aralarında olsun, içinde bulundukları toplumsal ortamın değişiklikliğine göre daha az ya da daha çok mu özgürdür? Sözcüleri, özgürlüğünü kullanmak için gerekli dramaturjik yetenek ve uygun 'rol mesafesi' (Goffman'ın anlayışına göre) yoksunluğu nedeniyle İngiliz işçi sınıfının, orta sınıftan daha az özgür bir ortam olduğu söylenir. Bu denli kabataslak bir karşıtlık örneği verilmesi de, çeşitli ortamlarda (Laing'in toplumlarda gördüğü yaygın baskının çerçevesinde) özgürlüğe daha kolay ya da daha zor ulaşıldığı herkesçe bilinen bir gerçektir. Böylece belirli bir ortamdaki insan, o ortamdan sağladığı özgürlük isteğiyle yararlı bazı dönüşler yaparak bir psikolojik çıkmazdan kur-

tulabilir. Bunun tam tersi de mümkündür: Başka bir insan da, bu istekten yoksun olduğu için, tıpkı diğere benzeyen, ama yararsız bazı dönüşler yaparak çaresiz kalacağı bir noktaya gelir ve haklı olarak, 'çıkış yolum yok' der.

Bu gibi örnekler, hem konunun ortamla olan ilişkisini, toplumla (çevre yönünden, toplumunda bu işlerde bir rol oynadığı açıktır) olan ilişkisinden daha üstün bir kesinlikle belirler; hem de bazı hallerde daha yaşamın başlarında iken girilen zararlı birtakım dönüşler nedeniyle, kişinin kurtarılamayacak, özgür seçim yapamayacak bir duruma gelip özgürlüğünü tümünden kaybetme yoluna gideceğini daha iyi gösterir. Özgürlüğün evrensel bir hak olduğu konusunda Laing ile aynı fikirdeyim. Ama şunları da kesinlikle bilmek isterim: Bu iddia, Laing'in belirlediği şekli ile özgürlüğün değişik çeşitlerini dikkate alıyor mu? Hangi analiz, çizgilerinde evrenseldir ve hangi çizgilerde değişkendir?

Özgürlüğün metafiziği ile yükümlü kişiler, çoğu kez hakların kurumlaşışındaki somut farkları es geçtikleri ya da bunlardan nefret ettikleri için, Laing'in politikasına ilişkin bir de ikinci nokta çıkıyor karşımıza. Tıpkı psikiyatristlerin, toplumdan topluma değişen kuruluş ortamını dikkate almadan birey ve toplumu kabaca ayırmaları gibi, gerçek bireysel özgürlük peşinde olan bilgiler de durağan haklardaki farklardan nefret ederler. İngiliz toplumu, hiç kuşkusuz bazı yerinde şartlar silsilesi nedeniyle, hakların kurumlaşması işleminde oldukça başarı göstermiştir. Oysa Laing, her toplumu olduğu gibi bunu da tüm sertliği

ile eleştirir ve hatta içinde yaşaması nedeniyle de daha duygusal bir şiddet görürüz İngiliz toplumunu eleştirilerinde. Kısacası, radikal psikiyatristlerin, içine varoluşçu felsefe de katıştırdıkları suçlayıcı türleri, hiç fark gözetmeksizin bütün dünyayı kapsar. Oysa unutulmamalıdır; Cennet ve Cehennem'in bile birbirine benzemeyen, birbirinden farklı yedi katı vardır.

Yukarda verilen noktalar özgürlüğün farklı kültürel unsurlarına ilişkinse de, Laing'e göre psikolojik fenomenin açıklanmasındaki toplumsal unsurların katkısını belirlemek için de söylenebilir. Dünyasal toplumdan çıkan genel toplumlaşma işlemi ajanları olarak Laing, tabii ki aile tarafından sağlanan sosyalizasyondan ve arasıra da okuldan söz eder. Yalnız, statü ve sınıf hiyerarşisine, amaçlara bağlanma işlemlerine, değişkenliklere, benzer gruplar oluşumuna ve bölgeler, kasabalar ve bir memleketin kuzey ve güneyi arasında kültürel yönden büyük farklar arzedenden ortamlara hiç değinmez. Herkesin öncelikle başkasının ne düşündüğü ile ilgilendiği ve böylece de kendine özgü özerk bir durumun içine düşmüş olduğu, dedikodu ya da skandal gibi çok genel bir sosyal olay mekanizmasını tanımlaması gayet tabiidir. Fakat kişilere, gruplara ve toplumlara değinirken, evrensel olayların somutlaşmasını sağlayacak olan toplumun bulunduğu yer adını ve gerekli tarihleri vermediğinden, Laing'in eseri tam açıklayıcı nitelikte değildir.

Bu, belki de Laing'den çok psikiyatriye ilişkin bir şikâyet konusudur. Ama yine de yazarın neden bu kadar çok ve hiç fark gözetmeksizin 'toplum'dan,

'aile'den ve 'okul'dan yanıp yakıldığıının anlaşılmasında yararlı olabilecektir. Aileyi kökten reddetmediğine göre, bazı ailelerin bazı şartlar altında diğerlerinden daha iyi olduğuna inandığı sonucuna varırız. Yalnız, bu daha iyi aile tipleri, yine açıkça belirtilmiş değildir. Laing'in, kuruluşlardan hep genel olarak söz eden çalışmaları, somut örnek ve olay vermekten kaçmanın bir zaferidir, denilebilir.

Ayrıca, sosyolojinin amacı yeterli genelliklerle birlikte yeterli özellikleri de kapsadığından, çalışmalarındaki genellik, sosyolojiye ilişkin kanılarını da güçsüzleştirir. Laing'in tüm dikkatini '**grup**' ya da '**toplum**' üzerinde toplaması; onu grupların sosyal psikolojisini okuyarak ya da toplumun nitelikleri konusundaki çok soyut düşüncelerden, sonuç çıkartmaya yöneltmiştir. Sosyoloji konusundaki düşüncelerinde arasıra Parsons ve Durkheim'a hak verir gibi görünürse de, modern toplumun çeşitli kurumlaşmış şekillerini açıklayan geniş edebiyata ve en çok önemseydiği '**tarafsızlık**', '**kişinin iç dünyası**' vb. gibi bilgileri kapsayan başka yapıtlara kesinlikle değinmez. Lewin (sosyal psikolog) ve Kardiner'in ('**kültürel**' psikoanalizci) bazı düşüncelerinden ötürü sosyolojiye saldıran Sartre'ı haklı olarak suçlayan Laing, aynı suçu kendisi de işlemektedir. (1) Bu, sosyal bilim çalışmalarında yararlanılacak bir değer açısı ve her şeyi kapsayan bir perspektiv bütünü istemesinden de anlaşılır. Böyle bir istek, bazı çevrelerde tabu olan pozitivizm'in onaylanmamasından doğar. Bu onaylamama işleminin esası ise, sosyal bilimcinin değer yargıla-

(1) «Mantık ve Şiddet»: D. Cooper ve R. Laing (1964) sf. 22.

rından vazgeçmesi ve bu konuda sözde sessizce bir fikir birliğine varılmasıyla ilgili olarak yukarda açıklanmıştır. Sık sık karşımıza çıkan bu tema, ilerde tekrar ele alınabilir. İlk önce, bir örnek olarak, «**sosyal bilimin fazlası, mistifikasyon'u derinleştirir. Şiddet, pozitivistin görüntüleri arasında gözle seçilemez**» ('Tecrübenin Politikası', sf. 51) sözlerini çözümleyelim. Bu konu, binlerce akademik makalede tartışılmıştır. Polany'nin 'kişisel bilgi' dediği şeyin ilgisizliğinin söylenişi, ehliyetsiz bir bilimsel tarafsızlık ileri sürülüşü, değer yargısının duygusal diye önemsenmeyişi ya da belirli bir analiz seviyesinde problemlere karşı takınılan tavırların, bilimadamını insan sıfatı ile etkilemesi gerekli unsurlardan olmayışının vurgulanması; bizlere ham pozitivism'i onaylayan pek az sosyal bilimci bulunduğunu gösterir. Sosyologların, hiç değilse, '**böyledir**' ve '**böyle olmalıdır**' arasındaki farkı belirlemenin önemine inandıkları açık seçiktir. Bilimsel önerilerle karıştırılmazsa, ahlâksal yargılar daha da güçlü olur. Bilimsel öneriler de, ilk önce hazırlanıp sonra bir bütünleyici sentezin aracı haline getirilmekle (bu, durmadan kurulup bozulan bir sentez olsa bile) hiçbir şey kazanamaz. (1) Sosyal bilimin en büyük başarılarından biri de, ahlâksal yargılar ve dünyasal metafiziğin bağlarından kendini kurtarabilmesidir. Bu, ahlâk ve metafiziğin önemini kabul etmemek anlamına gelmeyip özel bilimsel amaçlar için gerekli (geçici olmayan) özerkliğin, narin ama gerçek özgürlüğün sağlanması demektir.

Laing'in metodolojik önerilerinin bazı yönlerini

(1) «Mantık ve Şiddet»: Bölüm 3, Kısım A.

ele aldığımızı göre, psikiyatri alanındaki belli başlı fikirlerine de kısaca değinmemiz gerekir. Laing'in çalışmalarından büyük bir kısmı şizofreni üzerinedir. Bu bakımdan, «**Bölünen Kişilik**» adlı kitabından aynı konuyu ele alan bir özet kullanmak yararlı olacaktır, kanısındayım (sf. 161 - 64). Ayrıca, hem karı-koca arasındakiler gibi ikili ilişkileri, hem de tüm aile bağlarını yansıtırken (1) yaptığı analizlerde çok parlak görüşleri bulunduğunu da özellikle belirtmek isterim. Ancak şunu da unutmamalıdır, kişilerarası ilişkileri anlamadaki üstün yeteneği, ne şizofreni konusunda temel genetik ekolüne karşı saldırılarına (onlardan sadece, konularını ele alırken geçici varsayımlar istemekte haklıdır), ne de politik fikirlerini destekleyen bönce tutumlarına bir değer kazandırmaktadır.

Şizofreni'de kişi, bedeninin dışına çıkmıştır ve hem bedenle yeniden birleştirilmek ister, hem de bundan korkar. Sonuçta, fanteziler içinde kaybolmuş, kuru 'incelemeler'le uğraşan ya da temelde kendisini kaybolmuş ve yıkılmış gören, bedenden ayrılmış bir kişi çıkar ortaya. Eğer kişi kendini yıkmakta kararlı ise, böyle yapmaktadır. Bunun tersine, kişisel yaşama hakkına ilişkin duygularını kaybettiği, insanın nelere hakkı olduğunu bilemediği; sözgelişi bir iskemleye oturma hakkını bile kendinde görme yeteneğini yitirdiği için de kendini yıkmak isteyebilir.

Böylece de, sözlü ifadelerin oldukça tuhaf ve bulanık bir anlam taşıdığı ve şizofrenik insanın kişiliğini başkalarının müdahalesine karşı koruması ile bula-

(1) «**Interpersonal Perception**» (1966).

nıklığın daha da derinleştığı bir 'karmakarışık varlıksızlık' durumu belirir. Delice gizlenmeye uğraşması; anlaşılmadan birşeyler söylemek, hiçbir şey açıklamadan ilişki kurmak ve bildirmek çabasıdır onun. Bir başkası ile karşılaşp onunla ilişki kurması, bu başkasının özgür varlığını kabul etmek suretiyle kendisine yalnızca bir madde imiş gibi hareket edilmesine yol açabilir. Oysa şizofrenik kişi her zaman kendisinden faydalanılacağını bildiğinden bu riske girmez ve başkaları ile ilişki kurmamak için hem gizlenir, hem de kendi zayıflığına karşı onu korkutan diğerlerindeki ontolojik gücü duyduğunu belirten aşırı bir uysallık gösterir. Ama yine de, herkesin en büyük isteği, olduğu gibi yaşamak, anlaşılmak ve kabul edilmektir. Şizofrenik hasta, yukarıya giden kurtuluş yolundaki tehlikelerden korktuğu için, içerdeki hayat imkânının gittikçe azaldığını bildiği halde batmış bir denizaltının kapısını şaşkın şaşkın vuran biridir.

Laing'in görüşüne göre; bu, öncelikle bireysel bir açıdan değil de, sosyal ilişkiler ve özellikle aile ilişkileri yönünden incelenmesi gereken bir durum ya da olaydır ve tüm işlemleri, yapıyı ve unsurların bir diğerine etkisini kapsar. Yer yer anlaşılmasına en çok önem verdiği ailedir. Bazan da şizofrenik hastanın tedavisinde öncelikle 20 ilâ 30 kişilik bir grubun dikkate alınması gerektiğini söyler. Bunlardan doğan işlemlerin kendine özgü bir özerkliği olmasına rağmen, probleme insanların niyet ve hareketlerinin anlaşılır bir sonucu gözüyle bakılması gerekir.

Bu nedenle de, ne aile, ne de söz konusu grup bir patolojik organizma biçiminde görülmemelidir.

Şizofrenik hasta, ailesi ve daha geniş çevresinin gerilimlerini ayarlamak, yaşanmayan yaşamların ağırlığını taşımak ve onların delilik yapısını yüklenmek için mevcuttur. Bu iş için seçilmiş kişi başkaları için ölür; yani, onun çektiği acılardan çevresindekiler bir tür kokuşmuş, korkunç bir yaşama gücü elde ederler bile denilebilir. David Cooper durumu şöyle tanımlıyor: «**Deli denilen ve bu deyimle toplumun damgaladığı kişilerin çoğu.... bir kurbanlık koyuna şiddetle gerek duyulan aile türlerinden gelir... ve görevi ailenin tüm diğer fertlerinin rahatsızlıklarını yüklenmek, bir anlamda onlar yerine acı çekmektir.**»

‘Karşılıklı etki’ kurumunun ana birimi ‘ben’ ve ‘sen’ ikilisidir ve ailedeki ya da ailenin de ötesindeki tüm ‘kişi’ bileşimleri, karşılıklı etki konusundaki kişisel açılardan ele alınabilir. Böylece, ‘öbürünün’ gözüyle ‘ben’ nasılım, esasına dayanan bir tür daire çıkar ortaya. Bu ise, Laing’in sözleriyle şöyle bir biçim alır: «**Ben seni seviyorum; sen de beni seviyorsun ama, ben senin beni sevdiğini bilmiyorum; fakat biliyorum ki sen, benim seni sevdiğimi biliyorsun; oysa ben, senin beni sevdiğini bilmediğimi, anlayıp anlamadığımı bilmiyorum.**» Böyle bir durum kişinin insanlardan kaçmasını gerektirmezse de, birbirine uymayan yorumlar, umutlar, ıftıralar ve karşı ıftıralarla ⁽¹⁾ dolu olduğu açık seçiktir. Ayrıca, çoğu kez karı-koca ilişkilerinde görülen çeşitli anlaşmazlıkların, umutsuzlukların, korkunun ve çürümelerin anlaşılmasını sağlamakta da özellikle önemlidir. ⁽²⁾

(1) «*Interpersonal Perception*» (1966), sf. 21 ve 38.

(2) «*Perspektiv Daireleri*», R. D. Laing, H. Phillipson ve A. R. Lee.

Ana fikirler şunlardır denilebilir: a) Şizofreni, ontolojik kişisel bir problemdir ve kişi varlığının olumluluğunu tehlikeye sokar. b) 'Deli' denilen insan öncelikle çevresindeki durumu yüklenmiştir. c) Tüm birbirine girmiş ilişkiler ve özellikle karı-koca ilişkileri, anlaşmazlık potansiyeli 'daresi' ile açıklanır.

Bu kısa özet yetersiz olmakla birlikte, Laing'in kişisel tutumlarındaki temeli çözümlememize yetecek niteliktedir. O, belirli türdeki anormal bir olayı toplumla ilgili bulduğu ve psikiyatristi de kötü bir toplumun temsilcisi olarak gördüğü içindir ki, zihnen hasta denilen kişinin anormalliğini, bu hastalıkla ilgili toplumun normallliği ile birlikte ele alır.

Laing'in tutumuna temel olan ana tema şudur: Modern toplum her çocuğa, geçerli inanç ve fikirlerle uyan bir kişilik verme çabası içindedir. Böylelikle de 'sevgi' dediğimiz zincirlerle kişiliğini yitirip onu potansiyel'den ve yaratıcılıktan yoksun bırakır. Toplumun deliliği ile yaptığı anlaşma sonucu çocuk, yavaş yavaş kendine ihanet edecek türde bir değişikliğe tâbi tutulur. İşte şizofrenik hastalar, bu işlem sırasında, çok savunulan kendine ihanet durumuna geçebilecek kadar güdülerini bastırmayı başaramayan kişilerdir belki de. Psikiyatrist ise, sağlığın tarafsız temsilcisi değil de, iyileştirmeye uğraştığı hastalıklarla işini yürüten, toplumun gizli bir ajanı, kokuşmuş bir avukatıdır (hastalara kişi gözüyle bakmayanların kendileri kişilikten yoksundurlar).

Bu noktada, Laing'in psikiyatri ve politika görüşü arasındaki köprüyü oluşturan birtakım fikir ve tutumlara değinmemiz gerekir. Bunların tümünü,

'şiddetin gizi' kavramında bulabiliriz. Laing'e göre, **'gizin çözülmesine'** ilişkin yaygın işlemin ana unsurlarından biri, şiddetin kapsadığı gizin çözülmesi çabasıdır ve söz konusu işlemin özü de, toplumlaşmanın büyük bir başarıyla yozlaştırıp ortadan kaldırdığı bu direkt olayı yeniden canlandırabilmektir. Onun kanısınca toplumlaşma, merkezî hükümetlerde bulunan ve kitle media'sının söze dökülmeyen varsayımlarının diliyle topluma sokulan, yön verilmiş ve kurumlaşmış şiddetin yöresel ajanıdır. Toplumlaşma, kişinin karşılaştığı ilk ve başlıca zordur. İnsan kendini bundan ancak başkalarına karşı zor kullanıp onlara karşı şiddet gösterilerinde bulunarak ve onların da zor kullandığını söyleyip kendini haklı çıkararak savunabilir. Aile kuruluşunu politikaya, psikiyatriyi dünya sorunlarına, yetişiş ve pedagojik metotlara ilişkin tutumları Vietnam'a bağlayan; işte toplumlaşmanın bu tür yorumlanışıdır.

Böyle düşünen zihinler için sorunların sınırlandırılması, çeşitli bilimsel çalışmaların akademik bölümleri ve değişik çözümleme düzeylerindeki çeşitli uzmanlık açılarından fenomenleri tarafsızca inceleyebilmek için harcanacak tüm çabalar; yalnız hükmetme amacı güden bölme politikasının birer parçasıdır. Sırf sonradan bir araya koymak için bile olsa, birşeyi parçalara ayırmak söz konusu değildir. Kafaları tek yönlüdür ve kimin efendi olacağı konusunda işler sadece dünya sorunlarına çabuk karşılıklar arayan, dikkatli çalışmaların gereklerinden sıkılan ve her türlü otoriteye karşı hastalık derecesinde kuşku besleyen gençlere, böyle bir tutumun pek çekici geleceği açık seçiktir. Laing tarafından tanımlanan kötü niyetli

'onlar'ı saptamak psikolojisi taraftarlarının şaşılacak kadar gelişmiş olduğunu görüyoruz.

Dünya sorunlarına ilişkin suçlamalar da, söylen-
ti yaymak ya da kara çalmak gibi kolayca yapılabilen işlerdir. Oysa yalanlamak, tıpkı sanat gibi uzun zaman alan zorlu bir uğraştır. Ayrı gayrı gözetmeden yapılan tahriflerle ortaya çıkan gerçek benzeri sonuçlara verilecek cevap olamaz. Bunlar disiplinli bir anlayış gerektiren uzun işlerdir. Ama biz yine de Rousseau'dan alınan ana varsayımı belirleyerek işe başlayalım: İnsan esasta suçsuzdur ve uygarlık, özellikle modern uygarlık, günahın kaynağıdır. Bu arada, söz konusu varsayımın Laing'i, ticarî yayınlar alanında büyük başarıya ulaşan «Çıplak Maymun» gibi kitapların yaydığı çirkin etnolojik düşüncelere bağladığını da unutmamak gerekir. Kısacası bazı kişiler insan kuruluşlarını; ham, değişebilen, moral yönden belirsiz insan potansiyelini meyve veren uygarlık biçimine sokan, yararlı kalıplar olarak görürler. Bazıları ise bu kuruluşları, doğal cömertliklere, doğal iyiliğe ve yaratıcılığa engel addeder. Laing, ikinci tür düşünenlerdendir.

Yukarıdaki hususu belirttikten sonra, Laing'in toplumslaşma, şiddet ve değer yargıları konusundaki pek karışıkmiş gibi görünen tartışmasını daha yakından incelemenin yararlı olacağı kanısındayım. Bu konulara ilişkin olarak şöyle der («Tecrübenin Politikası» sf. 50 - 53): Öncelikle, ahlâksal ve politik toplumslaşmayı da içeren toplumslaşma, kişisel yaşantıya karşı bir saldırdır; çünkü toplumdan çıkmıştır ve bireysel olarak başarılmayıp zorla kabul ettirilir. Laing

bunu söylerken, ahlâk görüşü toplumdan çıkmadığı takdirde nereden çıkar belirtmez. Sonra, olgunlaştıkça insanların bu biçimde elde ettikleri görüşleri, kısmen kişisel ve eleştirici görüşler haline getirişlerine hiç değinmez. Ayrıca Laing, hayvan ve insanların belirli bir bilimsel açıdan; sözgelişi, biyokimyasal ilişkiler açısından ele alınışlarının, onların hayvan ve insan olarak gerçek yapılarını inkâr etmek anlamına geldiğini iddia eder ve böyle bir ilişkiyi kabullenmenin, insan ve hayvanların zor karşısında kaldıklarında törel tepki göstermelerini önlediğini söyler.

Bu sözlerde küçük de olsa bir gerçek payı vardır. Şöyle ki: Biyo - kimya (hayatî kimya) gibi bilimin belirli bir dalında uzmanlaşmış bir kişi, incelediği konunun aynı zamanda insan olduğunu unutacak kadar mesleğiyle doludur. Böylece de, vardığı sonuçların ilkede özellikle insanı dikkate alan daha geniş bir görüşle bir araya getirilmesi gerektiğini kabul etmeyebilir. Bu durumda, inceleme amacı ile parça parça edilen insan, bir türlü bir araya getirilemez.

Bu tip tutumların, bilimadamlarının genel ahlâk görüşlerini etkilediği de olmuştur. Ama bu belirli kişilerde ve belirli bir dereceye kadar görülmüş bir olaydır ve söz konusu etkinin derecesini belirlemek pek çok belgeyi gerektirir. Oysa, kendisine özgü gerçek insanlık tecrübelerinin üstünlüğünü ileri süren bu propagandacının tekniğinde, ne yazık, sırf belgelemek gibi boş bir iş için zihin enerjisi harcamak diye birşey olamaz. **'Ve bu arada Vietnam işi de sürüp gider'** demek çok daha ekonomik ve etkindir onca! Bizler de, bu tür zihinsel ekonomi sonucu ortaya çı-

kan ucuz bir etkinlik görürüz Laing'de, tabii. Vietnam'daki durum o denli dehşet verici, olay o denli karışık, her iki taraftaki öldürme amacı o denli her devirde yapılan savaşlardakinin aynıdır ki; bunu her soruna cevap olarak göstermek için ya çok tembel ya da şerefli bir tartışmaya girişmemekte çıkarı olması gerekir insanın.

Oysa esasta söylenmek istenen, görüldüğünden de basit olduğu için, daha uygun bir zihinsel ekonomi yapılabilirdi hiç kuşkusuz. Laing kendi değer yargılarını, bir insan olarak geçirdiği gerçek tecrübeler sonucu elde ettiğini ileri sürer ve ona karşı çıkanların, gereğinden fazla başarılı toplumlaşmanın aldatılmış tek tip insanları olduklarını söyler. Başka bir konuda bizzat kendi kullandığı sözlerle, «Hasımlarının da değişik elbiseler içinde tıpkı kendisi gibi varlıklar olabileceğini, onların da insan olabilecekleri imkânını gereğince düşünmemişe benzer» Laing!

Yeterli zamanımız olsa idi, başka devirlere ve başka türde toplumlara kıyasla, Batı demokrasilerindeki toplumlaşmanın çocuklar üzerindeki baskısını Laing'in ne denli abarttığını belirtmeye değerdi doğrusu. Gerçekte, Batı demokrasileri çocuğu toplumun bir parçası yapmak hakkı konusundaki kararsızlık ve moda psikolojilerinin desteklediği sorumsuzluğu hoş görme akımlarının o denli etkisindedir ki, çoğu kez aile ve okulda, çocuğu sırf ruh ve beden olmaktan kurtaran o sert, ama şefkatli kılavuzluk görevinin unutulduğu görülür. Çoğu çocuk, haklı olarak, disiplin yokluğunu sevgi yokluğu sanır. Öğrenim sistemlerimiz, gerekli yapı ve bireysellik arasında bir denge

kurmaya çalışmaktadır. Eğer yanlışlık yapılırsa bu, kökünü Rousseau'dan alan birtakım duygusallıkların fazla ciddiye alınışından, insanın kendi haline bırakılmasını savunan bazı toy ekollere çarçabuk boyun eğilişinden olacaktır. Oysa, çocuğu uygarlık denilen inanılmaz zenginlikteki insanlık başarısına ve bunun gereği olan toplumsal, ruhsal ve zihinsel disipline alıştırmak, okul ve ailenin en şerefli görevidir.

Yine vaktimiz olsa idi, her uygar toplumsal başarıda (devletteki toplumlaşmış, rasyonalize edilmiş ve zaman zaman uygarlaştırılmış şiddet de dahil), bir 'giz' unsuru bulunduğunu saptamak da harcanacak emeklere değerdii.

Maskelenmiş ya da gizlenmiş şiddet, çoğu kez barışa doğru atılmış bir adımdır. Bazı hallerde insanlar zamanla, barışsever dış görüntülerine uygun hareket etmeye başlarlar ve çevre kanısının baskısı altında, gerçek-dışı ölküleştirilmiş kalıplarının kişiliğine bürünürler. İnsanlar hareketlerini hep taraf tutan bir biçimde yanlış anlatırlar. En az yasal otoriteye baskıcı zor denilebileceği gibi, baskıya da uygarlık düzeninin korunması denilebilir. Bu hiç de şaşılacak birşey değildir. İnsanların hem kendilerini, hem de başkalarını aldatmaya uğraştıkları bilinen bir gerçektir. Öyle durumlar vardır ki, en büyük şiddeti gerçeğin tümünde buluruz. Önemli olan gerçek ve aldatmacanın en yararlı ve en merhametli oranlarını bulabilmektir. Bu, politika için olduğu kadar, kişisel ilişkiler için de doğrudur. Kendimizin de başkalarının da insan olduğunu düşünürsek, hem kendimize hem de başkalarına karşı yumuşak ve iyi niyetli davranmanın gereği kendiliğinden çıkmış olur ortaya.

Aşırı bir özgürlük dolu cilâsına rağmen —ya da bundan ötürü—, Laing'in mantığı son derece şiddetten yana ve totaliterdir. Kanımca bunun imkânlarını en iyi belirleyen, John Gerassi'nin «**Özgürlüğün Diyalektiği**» (sf. 93) adlı kitabındaki bir bölümdür. Stalinizm'e bir alternatif olarak Gerassi, örneğini Küba'da gördüğü bir sistemden söz eder. Bu sistem de halkın gerçekten özgür olması; serbest seçim, özgür basın gibi politik demokrasi denilen şeyin ne idüğü belirsiz süsleriyle değil de, halkın silahlanması ile sağlanır. Kısacası, eğer demokrasi ve özgür basın iddia edildiği kadar gerçek değilse, bunun en iyi çaresi serbest seçimleri ve açıkça fikir yürütebilme haklarını tümünden ortadan kaldırmaktır. Silahlı eğilimlerin cevabı ise herkesi silahlandırmaktır tabii... Özgürlük metafiziğinin pek tuhaf bir uygulaması gibi geliyor insana.

Laing'in çalışmalarına anahtar olan ana hatlar, mantığa en yakın yarım-buçuk gerçekler bunlardır işte. Tümünün amacı; tek boyutluluğun sınırlarını aşip başka tür bir toplum hayatını görebilmek anlamına gelen ve modern toplumun yasaklayıp lekelediği mistik aydınlanma benzeri bir olay olan, üstünlük gereğini vurgulamaktır. Bu çok önemli olduğundan, herhangi bir açıklamanın a) Laing'de bulunan dinsel unsurları; b) bizlerin ekstaz'dan (vecit) yabancılaştırmızı ve; c) kaynağı özellikle kapitalist toplumda bulunan orijinal günah sorunlarını kapsaması şarttır. Bu gibi bir açıklamada izlenmesi gerekli en iyi yol, söz konusu tutumları, «**Tecrübenin Politikası**» adlı kitapta belirttikleri biçimde ele almak ve bu işe de Laing'in «**Özgürlüğün Diyalektiği**» adlı kitaba, '**Açık Seçik**' başlığı ile yazdığı yazıya değinerek başlamak-

tır. Laing'i eleştirirken üzerinde durulacak en önemli konu, tecrübenin politikası ile politika tecrübesi arasındaki zıtlıktır.

Laing'e göre, açık seçik olan şunlardır: Bireyde akla uygun gelmeyen şeyler, aile dikkate alınırca anlaşılır. Ailenin akla uymayan tarafları ise, onu çevreleyen şebekeler dikkate alındığında anlaşılacaktır. Bu anlama türü, aynı biçimde topluma ve tüm toplumsal dünya sistemlerine kadar uzatılır. Bütün büyük sistemler, sıracı sonra gelen küçük sistemlerin içlerine yayılmışlardır. Tanrı kavramı dışında, dünyanın akla uymazlığını, bir ilişki kurmak yoluyla anlaşılır hale getirecek hiçbir şey yoktur. Toplumsal kurtuluş; bireysel değişme ya da devlet mekanizmasının ele geçirilişiyle değil de, fabrika ve okul gibi kuruluşların orta sıralarından dışarıya doğru çalışmak yoluyla sağlanabilir. Psikiyatri, bireye karşı çalışan politik işlemlerin gafil ajanıdır ve hastalar ortalara salınarak psikiyatrislerin savunucusu oldukları bir sistemin eline bırakılırlar. Bireye uygulanan zor, aynen toplum düzeninde de vardır: Küçük sistemin konusu birey, büyük sistemin konusu ise **'onlar'**dir. **'Onlar'**, şimdiki durumda Üçüncü Dünya; hiçbir şeyi olmayanlardan, sömürülenlerden oluşmaktadır. Üçüncü Dünya'yı **'Onlar'** olarak görmemizin nedeni, Batı'nın barış isteğine ve övünülen Batı demokrasisine olan inançlarımızdaki yanılmalarımız, yanlış anlayışlarımızdır. Kendi içimizdeki yersiz şiddeti onların üzerine kusar, sonra da onların bizlere karşı gösterdikleri yerinde şiddete şaşar ve Vietnam'ı yerle bir etmekte kendimizi haklı buluruz.

Bu sistem konusunda o denli bilgisiz, sisteme o

denli bağılıyızdır ki, aramızda insan olarak kalabilme-
yi başarmışların sayısı pek azdır. Toplumlaşma, psi-
kiyatrisleri gafil ajanlar haline getirdiği gibi, bizleri
de gafil uyruklar biçimine sokmuştur. Toplumlaşma-
nın normal uygulanışı, yani terör salarak sevgi yoluy-
la boyun eğdirmek, en başlangıçtan bu yana her ku-
şakta aynı çizgiyi gösterir. İnsanları, 'biz' ve 'onlar'
dan oluşan bir dünya görececek biçimde şartlandıran,
işte bu çok gerilere giden uygulamadır ve 'onlar'ın
bu tiksinti verici hali, gerçekte aynadaki kendi görün-
tümüzdür. Sistemin özü, kuşaklar boyu gelen suçlu-
luk ve otoritelere inanma refleksine dayanan boyun
eğme eylemindedir. Devlet, kilise, hükümet, bilim,
fen, otorite ve otoriteler, hep bu iğrenç aldatmacaya
ortaktırlar ve böylece de hiçbir şeyi gerçekten bil-
mek imkânı yoktur. Bizler, ancak bizlerden de derin
birşeye inanabiliriz ve bunun da pek gizli olacağı açık
seçiktir.

«Tecrübenin Politikası» adlı kitapta, yukarıda be-
lirlenen ana temalar daha genişletilmiş biçimde ve-
rilmiştir: 'Biz' ve 'Onlar' gibi sterotip bir bölünüşün
ve tüm şiddet ve karşı şiddetin sorumlusu; beyaz Batı
toplumu, ona ilişkin hükümet sistemleri, eğitim me-
totları, geçerli bilim ve fendir. Bizler, suçun 'onlar'
da olduğunu sanırız; oysa, dünyada gerçek suçlu
bizleriz.

Bu, basit bir tanıtlamadır ve başka basit bir ta-
nıtlamanın başaşağı getirilmesi sonucu sağlanmıştır.
Bu tür düşüncede esas strateji şudur: Neye inanma-
nız gerektiğini bilmek istiyorsanız, geçerli çoğunluk
inancını öğreniniz ve bunu başaşağı getiriniz. Bu şe-

kilde belki de doğruyu elde edemeyeceksiniz ama, hiç değilse kesinlikle de yanılmış olmayacaksınız. Ayrıca, neyin doğru olduğu konusunda bir ipucu elde etmek istiyorsanız, toplumun 'anormal' diye nitelediği kişileri dinleyin. Onların sözlerinde hikmet vardır.

Laing'in çalışmalarını bilgisel olarak tanıtlama uğraşı sırasında, onun dünyanın esasta akla uymayan görünüşü nedenlerine ilişkin çözümlemelerinde, özellikle iki belirli nitelik göze çarpar. Bunlardan birincisi, Batı toplumları halkının ne düşündüğünü bir sürü varsayımlarla biçimlendiren, şu basit 'bizler' ve 'onlar' stereotipidir. Gerçekte, koskoca toplumları 'düşmanı' oluşturan somut unsurlar olarak lekelemek gibi tantanalı bir basitlikten başka birşey değildir bu. Hiçbir delil verilmez ve sadece onaylanmayan toplumlar halkının 'onlar'a karşı yaptığı çıkışlara ilişkin çıkışlar yapılır. Böylece de, ne yazıktır ki Laing'in uzmanı olduğu 'helezonî görüşlerin' en güzel örneğini yine kendisinde görürüz. İkinci nitelik, küçük çapta şizofreni'de bulunduğunu söylediği olayın büyük çapta tekrarıdır. Kendi toplumu dışındaki tüm diğer toplumların ontolojik bir kökü, beğenilecek bir yanı ve yaşamını sürdürmeye hakkı vardır. Sadece içinde yaşadığı toplum bir aldatmaca, ontolojik ağırlığı olmadığından da insanlık-altı bir kitledir. Laing'in yazılarında, kendi kalıtları arasında iyi bir yan bulunduğunu belirten tek bir sözcüğe rastlanamaz. Bu denli köklü bir beğenmemek, toplumun bütününden kendini bu denli bir içtenlikle ayırmak, bu topluma şeytanca bir kurnazlık sonucu yeniden bağlanmaktan bu denli korkmak; gerçekte, kendinin olandan ve kendinden tiksismekten başka birşey değilmiş gibi geliyor insa-

na ('). Bu durumu, büyük çapta şizofreni olarak nitelemek bile mümkün belki de.

«**Tecrübelerin Politikası**» adlı kitapta ileri sürülen fikirler (sadece '**üstünlük olayı**' konulu bölümünde değil), tümünden dinseldir. Din sözcüğü, sözgelişi olmayıp gerçek anlamıyla kullanılır. Dünyayı dinsel yönden reddetmenin çok ileri biçimleri, çoğunlukla iki zıt tepkiyle sonuçlanır. Bunların her ikisi de Laing' de vardır: Birincisi, başkaları için gerçeğin ve kendi kişiliklerinin birer parçası demek olan dünyayla ilgili tüm konulara karşı vurucu bir şiddettir. Gerçekle ilgili olmadıklarından ve kısmen açıkladıklarını kısmen de maskelediklerinden insanların paylarına düşen roller; kuruluşlar, günlük yaşantı hep reddedilir. Sonsuzluğa yapılan bu kutsal gezi, yol üzerinde başkalarının dinlendiği tüm ara durakların reddedilişi ve böyle duraklarda nefes alabilenlerin körlüğüne karşı

(') Laing'i eleştirirken David Holbrook («**Delilik Toplumu Suçluyor**», Yirminci Yüzyıl, 2, 1969), her konuda toplumu suçlamanın çekiciliğini belirtir. Ayrıca, şizofreniyi tedavi eden analizcinin, çaresizlikten hastaya yüklediği anlamları, gerçekte kendisi için deşmekte olabileceğini söyler. Oynadığı oyun analizciye, gittikçe gerçekmiş gibi gelmeye başlar ve zamanla şizofrenik çevrenin dışında rahatsız olur. Hastaya nüfuz edebilmesi, ancak onun gibi acı çektiğini gösteren abartmalı pozlar takınması ile mümkündür. Bunun için de, toplumsal durumların baskısını üzerinden atması ve olağan günlük yaşantı ve normal kişilik kaynaklarını hor görmesi gerekir. Hastayı 'kâhin' olarak gördüğü içindir ki, analizci de kehanet haberi veren kişi olur. Holbrook bu durumu, «Ben böyleyim çünkü toplum.. vb... vb.» tutumuna çok yaraşan 'kendini kapıp koyuvermek' olarak tanımlar. Böyle bir tutumun, varoluşçu özgürlük varsayımları ile pek uyummayacağı açık seçiktir.

büyük bir horgörürlükle sonuçlanabilir. Bu gibi insanlar, körlerin önderliğindeki körlerdir. Telâş içinde bir takım rollere, statülere, kişiliklere bürünür, kişiler-arası ilişkilere girerler. Başka bir deyimle, fazla akıllılığa dayanamadıkları için, kısmî akıllılığın kilit noktaları arkasına saklanırlar. Tıpkı, bu kilit noktalarında bulunan aklın ne denli az olduğunu sezip de kısmî deliliğin arkasına saklananlar gibi. Laing'in bu konudaki görüşleri, **«İnsanlar fazla gerçeğe dayanamazlar»** diyen Eliot'unakilere benzerse de, Eliot'daki iyilik duyguları Laing'te yoktur.

Dünyanın dinsel bakımdan reddinin aldığı ikinci biçim de sessizlik ya da susmaktır. Bunun nedeni, sonsuzu araştırma uğraşına girilmiş ama başarılamamış olmasıdır. Ana gerçek bulunamayıp (gerçeğe ancak arasına rastlanmıştır) esasla ilgili yarı-gerçekler de reddedildiğine göre; söylenecek hiçbir şey yoktur. Konuşmak gereksizdir ve hazırlanmış ya da biçimlendirilmiş konuşmalar da, hiçbir düzen imkânı yokken düzene yeltenmek palavrası demektir. Bu düşünce tarzı, Quaker'lerinkine ⁽¹⁾ benzer. Konuşulamayan konularda insanların susması gerekir. Laing'in deyişi ile, **«Bez üzerindeki kara, perdedeki sessizlik, bir yaprak boş beyaz kâğıt, belki de anlaşılabilir şeylerdir. Esas gerçek ile toplumsal gerçekler arasında pek az bir bağ vardır»**. Tek anlatım tarzı; hazırlanmamış, biçimlendirilmemiş, özdeyişe benzer ve esrar dolu olandır. Salt bilgide, toplumsal biçimlerde ve bizlerde gerçek yoktur. **«Biz hepimiz caniler ve fahişeleriz...»**

(1) 1650'de George Fox'un kurduğu bir Protestan mezhebinin üyeleri.

Burada Quaker'lerin inançlarından uzaklaşıldığını ve insanın evrensel olarak bulaştığı tümünden günahkârlığı ileri süren Calvinist düşüncenin uygulandığını görüyoruz. Laing'in çalışmalarında, yer yer dinsel bilincin dört ana türü de bulunur: a) coincidentia oppositorium'un mistik tecrübesi; b) sessizliğe, zihinsel bir ölüme bürünmek; c) peygamberce şiddet ve; d) tüm günahkârlık! Ama yine de Laing, eskiden kalma bir Presbiteryanizm havası içinde, cennetlik bir kişi, yani bir **'kurtarıcı'** olduğunu söylemekten çekinir ve şöyle der: **«Yaşlanmış bir kapitalizmin çoğu kez parça parça olmuş merkezlerinde yarı ölü yaşayan bizler... iç parçalayıcı ve acıklı umutsuzluk ve yenilgi şarkıları söylemekten başka ne yapabiliriz ki?»**

Super flumina Babilonis... Kapitalizme ya da Babil'e değiniliyor gibi geliyor insana! Evrenselleştirildiğinde, bizim burada dayanıklı bir şehrimiz yok, diyen dinsel bilincin esasıdır bu. Diğer uygarlıklara kıyasla bizim uygarlığımızın bu kadar haince bir bilinci oluşu da, ayrıca tartışma götürür tabii. Ortaya çıkardığı ayrılıkların nitelikleri, hem suçlanması, hem de övülmesi için yeterli nedenlerdir. Laing, kendi tezini kendisi bozmaktadır. Bir tür övgü bile diyebiliriz buna.

Dinsel tecrübelerle, belirli toplumsal durumlara ilişkin ermişçe genel uyarılarda bulunmak mümkünse de, bunlar günlük politika konusunda pek zayıf yol göstericilerdir. Söz konusu uyarılar, çaresizlik sonucu (böyle de olması gerekir) oldukça mutsuz uzlaşmaların güvenilmez ışığı altında yapılır ve dinsel ağırlıklarına göre türlü yana çekilebilen pragmatik uzlaş-

malara, dinsel törelere ya da merhametsizce ve hiç hoşgörüyü yer vermeden, önceden kararlaştırılmış bir amaca hizmet etmek üzere **'l'homme moyen sensuel'** in Yeni Kudüs akımına uygun kurallara bağlanır. Esas- ta tecrübenin politikası, politika tecrübesi için yeterli bir yol gösterici değildir. Uyarılardan oluşan canlı bir politika olamaz. Laing'te gördüğümüz politik dinsel bilincin eleştirisini de, işte bu gerçeği temel alarak yapmamız gerekir.

Yazımın başında Laing'i, usa aykırı sol çevrelerde göstermiştim. Bu, bir bakıma doğru olmayabilir. Usa aykırıcılığı tam anlamıyla benimsemez ve 'usa aykırı' sözcüğünü sık sık beğenmediği kuruluş ve eylemleri lekelemek için kullanır. Ama yine de **'usa aykırıcılık'** ile ne demek istediğini pek açıklamaz ve böylece bizler de bu sözcüğü duygusal olarak doğru bulmadığı konularda kullandığı kanısına varırız. Dinsel sorunlar üzerinde usçu ve tartışmalı konuşmalar yapılmasını uygunsuz bulması ve dinsel esasın vecde dayandığını savunması bakımından, onu pekâlâ usa aykırıcı olarak niteleyebiliriz. Vecd'i usa aykırı değil de, us-üstü olarak tanımlamak daha yerindedir hiç kuşkusuz. Ama Laing'in stilinde, tartışmanın yerini vecdin aldığını görürüz ve hangi konuda olursa olsun, dikkatle toplanmış delillerin desteklediği noktaları sıralayarak bir sonuca gitmekten hoşlanmadığını anlarız.

Metodu, gerçek tartışma imkânını yok eden gelişigüzel suçlamalar ve sloganlaşmış güçlü bir düşmanlık esasına dayanır. Bilimde yalanlamak, sabır isteyen bir iştir. Dikkatle araştırılmış deliller üzerine

kurulur, terimlerini tanımlar (Laing'te terimlerin tanımlanmadan kullanıldığını görürüz) ve birçok şeylerin birleşmesi sonucu insanda çoğunlukla, **'öyle değil de böyle olması gerekir'** dedirtecek ölçülü bir duygu yaratır. Böyle bir metot; belâgata dayanan, kaba-taslak basitleştirilmiş alternatifler veren, düşünce yerine sloganlar kullanan bir metodun karşısına çıkırılamaz. İçtenliğini durmadan başa kakan ve kendisi ile aynı fikirde olmayan herkesin ırkçı, yahudi düşmanı, koyu otorite taraflısı olduğunu söyleyen bir insanla konuşulamaz bile.

Laing usçu tartışmalara girişmez; çünkü günahı bırakıp iyiliğe dönen kimselerin izledikleri yol bu değildir. Hayallerini gerçekleştirmek için hiçbir yol önermeyişi de Laing'in usa aykırı olduğu gösterir. Okul ve üniversite benzeri orta çizgi kuruluşlarında psişik değişimler yapılmasına ilişkin bazı dokümentasyonlarından başka hiçbir şey söylenemez bu konuda. Ne bir politika çizer, ne bir alternatif verir, ne de isteklerinin yaşayabilme güçlerini araştırır. Yarar ve zararları tartmadığı gibi, yakın ve uzak sonuçları da değerlendiremez. Böyle bir yol izlemesinin nedeni ortadadır. Saydıklarımızı yaparsa, hayale dayanan koca anıtı, tıpkı bir düşün temelsiz yapısı gibi çöküverecektir hiç kuşkusuz. Eski sol, hiç değilse düşleri gerçekleştirmek için bir metot önermişti. Bu metodun bir kâbus olduğu ortaya çıkınca da, sol yine düşler çizgisine inmişti tabii.

İnsanlar düşlerinden vazgeçemezler ve vazgeçmemelidirler de. Ama düşleri gerçekleştirecek belirli bir mekanizma bulunmadıkça da, bunlar bildiriler-

le genelleştirilmeye, âyinlerin içine gömülmeye, iyniyet ve sempati ile uygulanacak konular arasında kalmaya; yani, kısaca dinsel olmaya mahkûmdurlar. Şarap ve ekmek paylaşarak kutsal ilişkiler kuruluşu bir semboldür. Bazı hallerde de, bir kardeşlik sağlanmasında ilk başarılı adım olup kardeşliği ve bu kardeşliğin özünü genişletmenin gereğine işaret eder. Ama politik eylemler için gerekli pragmatik telâşın, güçlü yönetimin ve duygusuzca yapılacak hesapların yerini alamayacağı açıktır. Politika bir kutsal kitap değildir. Böyle olsa idi, bu kutsal kitap hiç kuşkusuz, zamanla sadece bir âyinden ibaret kalırdı.

Laing'in çağımızda beğendiği karşı koymalar, tıpkı maliyete ilişkin hiçbir fikri olmayan ve böylece de kutsal kitapların idarî ve özel masraflarını ödemek istemeyen kişilerin yaptığı âyinler gibidir. Söz gelişi, Laing'in çalışma arkadaşı David Cooper, şizofreni hastalarından, **'bedava delilik kanununun yazarları'** olarak söz eder. Onlara göre en büyük **'olay'** da şudur: Amacı sadece olumsuzluk olan ve büyük bir şiddetle patlayıp hiçliğe doğru yönelen olumsuz bir sembol! Bu konuda Laing'in sözlerini kullanacak olursak, **«Olay, olumsuz olumsuzlaştırmaktır.»**

Pragmatik bir türde belirlenen politikadan başlayıp bedava delilik kanunu ile biten bütünde, Laing ve Cooper ortalarda yer alırlarsa da, gönülleri açıkça **'bedava delilik kanunu'**ndan yanadır. Politikacıları genel olarak yermek kolaydır onlar için. Ruh hastalarına ise sempati beslerler ve onları politikacılardan daha az gerçekten uzaklaşmış kişiler olarak görürler. Yalnız, ruh hastalarına sempati beslemenin, poli-

तिकacıları hor görmekle bir ilgisi olmaması gerektiği de unutulmamalıdır.

Uygarlık disiplininin Laing gibi yazarlara karşı korunması kadar, politika uğraşı itibarının iade edilmesi de önemli bir görevdir. Politikacılara sövmek, çağımızın kendini kapıp koyverme şekillerinin başında gelir. Gerçek insan olmayı amaç edinmiş (ve çoğu kez kafalarındaki insanlık kavramını hiç fark gözetmeden başkalarına da bulaştıran) kişilerin demonolojisinde politikacılar, hiç ontolojik kökü olmayan, saman türü insan örnekleridir. Kendi kendilerinin esiri, bizlerin de zindancıları gözü ile bakılır onlara. Oysa bu ontolojik üstünlük yarışında, politikacılara ve bürokratlara da bir şans tanımak doğru olacaktır belki de. Politikanın niteliklerini ve zorluklarını göz önüne getirirsek, politikacılarda bir tür yiğitlik bile vardır, denilebilir. Ontolojik yarışları öteden beri kolayca kazanan sanatçı ve aydınların yanısıra politikacıları da, hiç değilse birer yarışmacı adayı diye göstermek, yerinde olur kanısındayım.

Politikacı, insanlığa daha iyi hizmet edebilmek için insanlığını maske altında gizleyen biri de olabilir. Söz konusu maske, toplum törelerine tıptı tıpına uygundur kuşkusuz. Ama bu değişik görünüşün ardında, hiç değişmeye gerek görmeyen ve açıkkalplilik ve saflıklarını başkalarının maskelerini düşürme eylemine dayandıran kişilerininkinden daha büyük bir insanlık da gizli olamaz mı? Çoğu insan, meslek gibi belirli bir alan için maske gerektiren disiplini kabul etmiştir ama, hayatının diğer bütün alanlarında basit bir insan gibi gönlünce yaşamayı da başarmıştır. Bir

çoğunun hayatı ise hiç maske gerektirmez. Çünkü onlar, sosyal ilişkiler disiplininin gevşek ve kolay olduğu, pek az zorunluk ve sorumluluk bulunan toplumsal hayat alanları seçmişlerdir. Oysa, politikacının seçtiği alandaki zorunluk ve sorumluluklar, hemen hemen sürekli bir maske gerektiren türdendir, denilebilir.

Şöyle bir durum düşünelim: En büyük ahlâksal sorumluluğun, mantıken Savunma Bakanlığı'nda çalışan bir devlet memuru ya da politikacıda bulunması gerekir. Bu gibi kişiler, yaşamı sürdürecektür türlü şıklardan en uygununu seçebilmek için büyük bir soğukkanlılıkla akla uygun çeşitli hesaplar yapmak zorundadırlar. Uyguladıkları politikaya belirli sınırlar içinde bağlı kalmaları şarttır ve daha işin başlangıcından, politikalarının kendilerine bile kumanda edecek önemi kazanabileceği bilincine varmışlardır. Bunun karşılığında bazı ödemeler yapmaları gerektiğini ve olağanüstü durumlarda bu ödemelerin korkunç denilebilecek kadar artacağını, ama uygulamadıkları diğer şıkların aynı şartlar altındaki ödemeleri kadar da korkunç olmayacağını (kesinlikle değilse de) bilirler. Hesaplarının doğru çıkmaması halinde, hem çevrenin yergisi, hem de kendi içlerindeki yenilgi duyguları ile birlikte yaşayabilmeyi göze alan bu kişiler, belki de gerçek insan türlerinden birisidir.

Seçtiği yolun sonundaki amaçlar birbiri ardından gerçekleşmeye başladıkça —işler kötüye gitmesin diye— politikacı o denli koyu bir çalışmaya girişir ki, bu onun özel kişiliğinin ölmesi demek olur. Onun için artık yalnız kamu yaşamı ve politikaya 'çılınca' bir

bağlılık vardır. Yaptıklarının nedenlerini açıklamak imkânı bile verilmez politikacılara. Ne yaparlarsa yap-sınlar, ilerici amaçlar için kolayca kazanılan kahra-manlıklar dünyasında kendilerine hiçbir pâyeye veril-mez. Hatta ucuz kahramanlıklara girişmiş olmaktan ötürü suçlanırlar bile. Böyle insanlar, acı da olsa mü-cadele gereğini kabul ederler ve gerçeği oluşturan yapı altında kolayca ezilmeyip tam tersine mantık çerçevesinde her türlü kurnazlığa başvurarak bu ya-pıdan yararlanırlar. Bu, onların yaratıcı tarafları ol-duğu kadar, inatçı ve yabancı bir başka yanlarıdır da.

Politikacının en olağanüstü başarısı küçücük bir zafer, olağan başarısı ise sadece yaşayabilmektir. Bu, onun hiç kimseye anlatamayacağı birşeydir ve mi-nicik zaferinin gerçekte çok büyük bir başarı oldu-ğunu açıklamak zorunda kalıp pek utandırıcı durum-lara düştüğü de olur. Düşüncelerindeki isabetsizlik-ten ve dürüstçe isteklerde bulunmayışından ötürü ün-lü kişiler tarafından yerildiği de görülmüştür. Çünkü halk onun gerçek nedenleriyle ilgilenmediği gibi, onu bu tür düşünceye iten diğer şıkları görüp düşünmez gerçekte. Ayrıca, üstün bir zekâsı olduğu ve pek çok konuları herkesten iyi bildiği halde, halk arasında aptal ve bilgisiz görünmelidir.

Bu da, böyle hareket edişinin nedenini anlamaya çalışmayan aydınların onu hor görmesine yolaçar. Bu denli acılara katlanan kişiler, bizlerinkine benzer bir insanlığa hak kazansa yeridir, sanırım.



/nın bu kitaplarını okudunuz mu ?



İŞGAL İSTANBULU

ve iki dünya
savaşından
mektuplar

**ERNEST
HEMINGWAY**



Mustafa Kemal
ve arkadaşları
Türk

Kurtuluş Savaşı'nı
yaparlarken
genç bir gazeteci de
bu yeni gelişmeleri
yakından izliyordu.

HEMINGWAY'ın kaleminden
işgal İstanbulu,
Mustafa Kemal,
İsmet İnönü,
Mudanya ve Lozan
andlaşmaları,
I. ve II. Dünya
Savaşlarının
en can alıcı yanları.



Milliyet
YAYINLARI

Genel dağıtım: Milliyet yayın ltd.şti. Nuruosmaniye -İstanbul

kara afrika

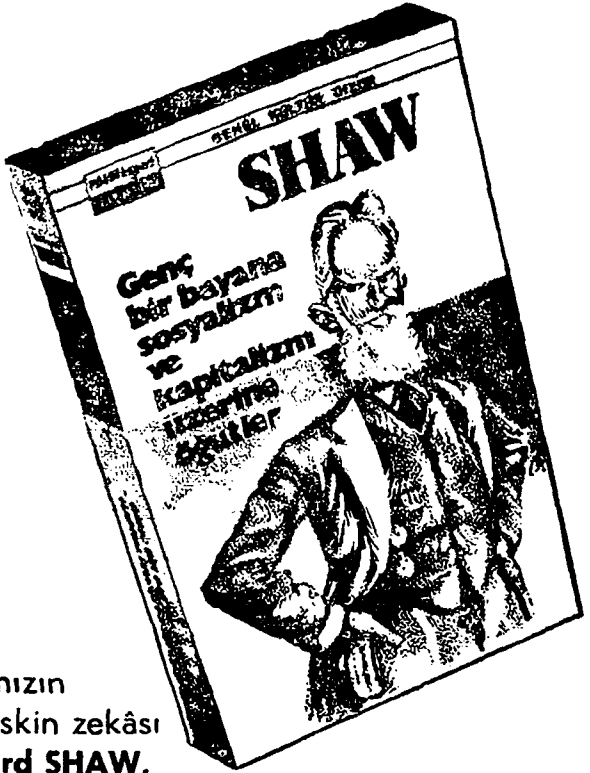
Hıfzı Topuz bu incelemesinde
kara Afrika kıt'asını
her yönüyle,
başlangıcından
günümüze kadar getiriyor.

362 sayfa. Kuşe resim ekleri
ile. 5 renkli ofset baskılı
lüks karton kapaklı. 20 lira

Milliyet
YAYINLARI

Genel Dağıtım: Milliyet Yayın Lt
Nuruosmaniye-İstanbul





Çağımızın
en keskin zekâsı
Bernard SHAW,
Sosyalizm, Kapitalizm
ve Faşizm'i
tam **SHAW**'a yaraşır
SHAW'ca bir dil
ve düşüncede anlatıyor.

Tam metin çeviri. 496
sayfa. 5 renkli ofset
baskılı lüks karton
kapaklı, 20 lira.