

belleğini yitiren toplum

Russell Jacoby

ADLER'DEN LAING'E
KONFORMİST PSİKOLOJİNİN ELEŞTİRİSİ



İngilizceden çeviren: Hakan Atalay

RUSSELL JACOBY

Russell Jacoby 1945'te New York'ta doğdu. Chicago, Wisconsin ve Rochester üniversitelerinde öğrenim gördü. Amerika'nın çeşitli üniversitelerinde (Boston, Brandeis, California) ve Kanada'da toplum bilimleri ve tarih dersleri verdi. 1992'den beri California Üniversitesi'nde (Los Angeles) konuk doçent olarak tarih dersleri veriyor. Nation, Los Angeles Times, Tikkun, Dissent, Telos... gibi peyriyodiklere yazılar yazdı ve çeşitli antolojilere (New Left Perspectives on Herbert Marcuse- der. Paul Breines/Herbert Marcuse Üzerine Yeni Bakış Açıları; The Problem of Authority in America- der. John Diggins ve M. Kahn/Amerika'da Otorite Sorunu; Dictionary of Marxist Thought- der. Tom Bottomore/Marksist Düşünce Sözlüğü, İletişim Yayınları, 1993; Cultural Politics in Contemporary America- der. Ian Angus ve Sut Jhally/Çağdaş Amerika'da Kültürel Politika; Encyclopedia of the American Left- der. Mari J. Buhle/Amerikan Solu Ansiklopedisi v.d.) makaleleriyle katkıda bulundu. Amerika'nın yerleşik entelektüel iklimini, akademik özelleşmeyi eleştiren yapıtları nedeniyle uzun süre kariyer yapamadı ve oradan oraya dolaşıp durdu.

Voice Literary Supplement, Los Angeles Times Book Review, New York Times, Time gibi dergilerde Jacoby'nin kendine özgü bakış açısı eleştirilse de, akademik çevrelere karşı cesareti ve entelektüel yaşamı zenginleştirici tezlerinin değeri teslim edildi.

Portekiz, Danimarka, İspanyol, Alman, İtalyan, Hollanda, Sırp-Hrvat ve Sloven dillerine çevrilen elinizdeki kitap dışında Jacoby'nin diğer yapıtları şunlardır: Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism (Yenilginin Diyalektiği: Batı Marksizminin Sınırları, 1981), The Repression of Psychoanalysis: Otto Fenichel and the Political Freudians (Psikoanalizin Bastırılması: Otto Fenichel ve Politik Freudcular, 1983), The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe (Son Entelektüeller: Akademi Çağında Amerikan Kültürü, 1987), Dogmatic Wisdom: How the Education and Culture Wars Have Misled America (Dogmatik Akıl: Eğitim ve Kültür Savaşları Amerika'yı Nasıl Yanılttı?).

Aynısı: 169
İnceleme dizisi: 87

Belleğini Yitiren Toplum
Adler'den Laing'e Konformist Psikolojinin Eleştirisi
Russell Jacoby

İngilizceden çeviren
Hakan Atalay

Yayıma hazırlayan
Mehmet Küçük

Kitabın özgün adı
Social Amnesia
A Critique of Conformist Psychology from Adler to Laing

Beacon Press/1975
basımından çevrilmiştir.

Kapak resmi
Berit Reijner

Kapak düzeni
Arslan Kahruman

Düzeltili
Sait Kızılurmak

Basıma hazırlık
Renk Yapınevi Tel: (0 212) 516 94 15

Baskı ve cilt
Marı Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım
Ekim 1996

ISBN 975-539-165-7

AYRINTI YAYINLARI

Piyerloti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Fax: (0212) 516 45 77

Russell Jacoby

BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM

ADLER'DEN LAING'E KONFORMİST PSİKOLOJİNİN ELEŞTİRİSİ



İ N C E L E M E D İ Z İ S İ

ŞENLİKLİ TOPLUM/Ivan Illich/2. basım / YEŞİL POLİTİKA/Jonathon Porritt/2. basım / MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/Bruce Brown/2. basım / KADINLIK ARZULARI/Rosalind Coward/3. basım / FREUDDAN LACANA PSİKANALİZ/Saffet Murat Tural/2.basım / NASIL SOSYALIZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/Rudolf Bahro/2. basım / ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/Der: David Riches / ELEŞTİREL AİLE KURAMI/Mark Poster / İKİBİNE DOĞRU/Raymond Williams / DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/Kürşat Bumin / YARIN/Robert Havemann / DEVLETE KARŞI TOPLUM/Pierre Clastres / RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/Oskar Anweiler / BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/Maurice Brinton / EDEBİYAT KURAMI/Terry Eagleton / İKİ FARKLI SİYASET/Levent Köker / ÖZGÜR EĞİTİM/Joel Spring / EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/Paulo Freire/2. basım / SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/Boris Frankel / İŞKENCEYİ DURDURUN/Taner Akçam / ZORUNLU EĞİTİME HAYIR/Catherine Baker/2. basım / SESİZ YİĞİMLERİN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/Jean Baudrillard/Tükendi / ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/Paul Feyerabend / VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/Pierre Clastres / CEHENNEME ÖVGÜ/Gündüz Vassa/5. basım / GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLARI/Guy Debord / AĞIR ÇEKİM/Lynne Segal / CİNSEL ŞİDDET/Alberto Godenzi / ALTERNATİF TEKNOLOJİ/David Dickson / ATEŞ VE GÜNEŞ/Iris Murdoch / OTORİTE/Richard Sennett / TOTALİTARİZM/Simon Yarmey / İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/ Fehra Ayt Sabbah/2. basım / MEDYA VE DEMOKRASİ/John Keane/2. basım / ÇOCUK HAKLARI/Der: Bob Franklin / ÇÖKÜŞTEN SONRA/Der: Robin Blackburn / DÜNYANIN BATILILAŞMASI/Serge Latouche / TÜRKİYE NİN BATILILAŞTIRILMASI/Cengiz Aktar / SINIRLARI YIKMAK/Mary Mellor / KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/André Gorz / AVRUPAMERKEZÇİLİK/Samir Amin / AHLAK VE MODERNLİK/Ross Poole / GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/Susan Willis / SİVİL TOPLUM VE DEVLET/Der: John Keane / TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/Neil Postman / MODERNLİĞİN SONUÇLARI/Anthony Giddens / DAHA AZ DEVLET-DAHA ÇOK TOPLUM/Rolf Cartzen / GELECEĞE BAKMAK/Michael Albert - Robin Hahnel / MEDYA, DEVLET VE ULUS/Philip Schlesinger / MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/Anthony Giddens / TARİH VE TİN/Joel Kovel / ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/Murray Bookchin / DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/John Keane / ŞU HAIN KALPLERİMİZ/Rosalind Coward / AKLA VEDA/Paul Feyerabend / BEYİN İGFAL ŞEBEKESİ/Armand Mattelart / İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/André Gorz / MODERNLİĞİN SIKINTILARI / Charles Taylor / GÜÇLÜ DEMOKRASİ/Benjamin Barber / ÇEKİRGE/Bernard Suits / KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/Jean Baudrillard / ENTELEKTÜEL/Edward Said / TUHAF HAVA/Andrew Ross / YENİ ZAMANLAR/S. Hal-M. Jacques / TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/J.C. Scott / SAĞLIĞIN GASPI/Ivan Illich / SEVGİNİN BİLGELİĞİ/Aleyn Finkelkraut / KİMLİK VE FARKLILIK/William Connolly / ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/Geoff Mulgan / YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/Hilary Wainwright / DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/Samuel Bowles-Herbert Gintis / OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/Richard Rorty / OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/P. Freund-G. Martin / ÖPÜŞME, GİDİKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/Adam Phillips / İMKANSIZIN POLİTİKASI/J.M. Besnier / GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/Raoul Vaneigem / CENNETİN DİBİ/Gündüz Vassa/3. basım / EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/Murray Bookchin / İDEOLOJİ/Terry Eagleton / DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/Ahmet İncel / AMERİKA/Jean Baudrillard / POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/Mike Featherstone / ERKEK AKIL/Genevieve Lloyd / BARBARLIK/Michel Henry / KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/Richard Sennett / POPÜLER KÜLTÜRLER-Rock ve Sporda Haz Politikası/David Rowe / BELLEĞİNİ YITİREN TOPLUM-Adler'den Lang'e Konformist Psikolojinin Eleştirisi/Russell Jacoby / GÜLME/Hann Bergson /

H A Z I R L A N A N K İ T A P L A R

KİMLİK MEKÂNLARI-Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırları/David Morley-Kevin Robins / DOSTLUK ANLAYIŞLARI/Sandra Lynch / YÖNTEME KARŞI/Paul Feyerabend / POST-MODERN ETİK/Zygmunt Bauman / RW L EKESİ-20 Yüzyılın Gizi Tarihi/Greif Marcus / CAMERA POLİTICA-Çağdaş Hollywood Sineması'nın İdeolojisi ve Politikası/D. Kellner-M. Ryan / ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN TOPLULUĞU/Alphonso Lingis / BENLİĞİ KONUMLAMAK-Çağdaş Etik ve Cinsiyet, Toplum ve Postmodernizm/Seyla Benhabib / KENTLEŞMEDEN ŞEHİRLERE/Murray Bookchin /

İÇİNDEKİLER

— SUNUŞ: Christopher Lasch.....	7
— ÖNSÖZ	18
I. TOPLUMSAL BELLEK YİTİMİ VE YENİ İDEOLOGLAR.....	25
II. REVİZYONİZM: BİR KURAMIN BASTIRILMASI.....	45
III. KONFORMİST PSİKOLOJİ	73
IV. OLUMSUZ PSİKOANALİZ VE MARKSİZM.....	101
V. ÖZNELLİĞİN POLİTİKASI.....	132
VI. KURAM VE TERAPİ-1: FREUD	150
VII. KURAM VE TERAPİ-2: LAING VE COOPER.....	163

SUNUŞ

Russell Jacoby bir tarihçidir, ama onun bu kitabı psikoanalizin gelişimi üzerine uzlaşımsal bir tarihsel açıklama olmaktan o kadar uzaktır ki, birçok okuyucu bunun bir tarihçinin yapıtı olduğunu fark etmeyebilir. Birincisi, kitap “nesnel” değildir, açıkça polemik üslubunda yazılmıştır. İkincisi, çoğu yönden ampirik değil, kuramsal sorularla ilgilenmektedir. Yine de bizzat ele aldığı kuramlar (psikoanaliz, Marksizm ve bunları bir araya getirmeye çalışan “eleştirel kuram”) derinden tarihsel kuramlardır. Gerçekten de, bu kuramlar geçmişin karmaşıklığına, belirsizliğine ve tarihsel yorumun sorunlu niteliğine (bu temel kuramları tarih dışı olmakla suçlayanların da içinde olduğu) ampirik tarihçilerin çalışmalarının çoğundan daha fazla saygı gösterirler.

Aynı zamanda bu kuramlar bugünlerde çok popüler olan ve geçmişini geride kalmış bir şey gibi gören aydınlanmış geçmiş anlayışının tersine, geçmişin bugün üzerindeki etkisini hep akılda tutarlar. Jacoby'ye göre bugünkü "aydınlanmamız" gerçekte toplumsal bellek yitimi adını verdiği şeyin bir biçimidir; önceden bildiklerimizin bile isteye bastırılmasıdır. Bu yüzden, geçmişten hiç de sandığımız kadar kolay kurtulamadığımızda ısrar ettiği için, rahatsız edici olduğu için psikoanalizi "unutmayı" seçtik. Freud'un dediği gibi, geçmiş "süperegonun ideolojilerinde yaşamaya devam eder" ve "bugünün etkilerine ve yeni değişimlere ancak yavaş yavaş izin verir."

Kuramı unutan bir çağda, kuram da anımsamayla başlamalıdır. Jacoby'nin bu çok önemli olguyu kavraması, sadece psikoanalizi daha da derinlere gömmek için psikoanaliz (genelde geçmiş) üzerine yazan tarihçilerden onu ayırır. Anımsayan bir tarihin yanı sıra unutma gereksiniminden doğan bir tarih de var.

Psikoanalizin tarihsel açıdan ele alınması genellikle şu iki nedenden birisi için yapılır: tarihsel sorunların çözümünde psikoanalitik tekniklere başvurmak ya da psikoanalitik hareketin kökenini onun "tarihsel bağlamı"na oturtmak.

Birinci türden çalışmalar hemen hemen daima basitleştirmeye ve indirgemeciliğe yol açar. Psikoanaliz tarihçilerin gerek duydukları ellerini sokup seçmeci bir tarzda karıştırdıkları bir alet çantası olarak görülemez. Psikoanaliz bir kuramdır ve ilkin kendi bütünlüğü içinde, ikinci olarak dünyaya ilişkin psikoanalizle çelişen ya da onu tamamlayan yorumlar öneren diğer kuramlarla ilişkisi içinde ve ancak üçüncü olarak (ille de olacaksa) tarihsel olguları yorumlama aracı olarak anlaşılmalıdır. Psikoanalizin içerimleri derinden anlaşıldığı takdirde tarihçinin işini basitleştirmek bir yana, karmaşık hale getirir. Psikoanaliz, tarihçinin toplumsal, ekonomik ve politik fenomenleri psikolojik "kök"lerine indirgemesine izin vermek yerine, tarihçiyi bu eğilime ters düşen hareketi de (yani, psikik fenomenlerin toplumsal, ekonomik ve politik kökenlerini de) görmeye zorlar. Gelgelelim bu "uğraklar"ın (moment) her ikisini de aynı anda görüş alanı içinde tutmak, İngilizce konuşulan dünyada açık-

ça başat düşünsel geleneği oluşturan pozitivizm dahilinde çalışan bilginlerin gücünü aşar.

Toplum ve kültür üzerinde çalışan birçok tarihçi ve izleyicileri, psikoanalize örneğin, -William L. Langer'in deyişiyle- Reformasyon'un "kitlesel bir duygusal rahatsızlık"tan ve yaygın suçluluk duygularından kaynaklandığını bize gösteren ve politik ve dinsel hareketler üzerine sözde daha derin bir anlayış kazandıran, böylece geleneksel tarihsel analize (aslında her türden düşünceye) gereksinimi ortadan kaldıran bir teknik olarak değer verir. Langer tarihçiler çevresinin, psikoanalizin incelenmesini "ikinci iş" haline getirmelerini ister ve Reformasyon'a psikoanalizin tarih için yapabileceği şeylerin bir örneği olarak değinirken belki de kaçınılmaz olarak "duygusal rahatsızlıklar"ın Reformasyon'un berisinde yatan nedenler gibi görünen dinsel konulardan çok daha önemli olduklarını söylüyormuş izlenimi verir. Langer, ele aldıkları öznelere kirli çamaşırlarının ortaya çıkarılmasıyla -bir öznenin, dışavurduğu semptomlara indirgenmesiyle- özdeşleştirerek psikotarihi gözden düşürdüklerinden yakındığı 1920'li yılların sahte psikoanalitik biyografilerine küçümseyerek bakar ve bu türün en ünlü örneklerinden biri olan ve Luther'in "çocukluktan kalma bir cinsel kompleksin nevrotik bir yarı-tarihsel sonucunun tam bir tipik örneği" olarak tedavi edildiği (tedavi sözcüğünü bilerek kullanıyorum) Preserved Smith'in Luther incelemesini bunun sözümona bir istisnası olarak ayırır.¹

"Psikotarih" başlığı altına giren çalışmaların çoğunun basitleştirici ve indirgeyici olmalarının bir nedeni, yardım etmesi için yüzlerini Freud'a çeviren tarihçilerin bir kere onun fikirlerini yeterince ciddiye almamış olmalarıdır. Bu fikirlerin içinde yerleşmiş bulunan zorluğu ve onlara egemen olmak için gereken çabayı küçümsemişler, yüzeysel izlenimlerle yetinerek Freud'un düşüncesindeki öğeleri neo-Freudcularinkilerle karıştırmışlardır. Psikotarih, uygulayıcılarından çoğunun sonunda gelip alttaki kurama tosladığı,

1. William L. Anger'in denemesi 1957'de Amerikan Tanh Derneği'nde başmakale olarak sunulmuş, ardından "Sonraki Adım" başlığıyla *American Historical Review*'de yayınlanmıştı. Preserved Smith'in çalışması "Psikoanalizin Işığında Luther'in Erken Dönem Gelişimi", *American Journal of Psychology* (Temmuz 1913) s.360-77'de çıktı.

amatörce, hazırlıksız yaklaşımlardan muzdariptir. Preserved Smith'in Luther'i psikoanaliz etmenin yanı sıra, biyografisini yazıp mektuplarını da yayınladığını belirten Erik H. Erikson, "bu makale ("Psikoanalizin Işığında Luther'in Gençlik Dönemi") Smith'in Luther üzerine çalışmasında yabancı bir cisimmiş izlenimi bırakır, deyim yerindeyse, sol elle yazılırken, sağ -ve resmi- el bundan habersizdir"² diye yazar. Psikoanalizin yorumlama gücünü keşfetmeden önceki (bu keşfin ancak çok rasgele ve acemice olduğu varsayılabilir) katı geleneksel politik ve diplomatik tarih alanında ün yapan Langer için de aynı şey söylenebilir. Bir psikoanalist olan Erikson'ın psikoanalizle uğraşan tarihçilerden (ya da iş ona kalırsa, bu konunun içinde kaybolanların birçoğundan) daha iyi tarih yazması pek de şaşırtıcı değil.

Çünkü daha derin bir güçlük var, yani tarihçiler sadece Freud'un fikirlerini ciddiye almamakla kalmazlar. Çoğu zaman hiçbir fikrin ciddiye alınmamasına neden olan, entellektüel tarih denen bir meslek hastalığına tutulmuşlardır. Yani, fikirlerin tarihsel kökenlerinin olması, yanılabilirliklerinin kanıtı gibi görülür. Bu ülkede bir tarih felsefesine en yakın şey olan tarihsel görecilik, bize, her fikrin bir diğeri kadar iyi olduğunu söyler.

Genellikle fikirlerin tarihsel kökenlerinin izini sürmeyi kendilerine iş edinmiş olan fikir tarihçileri, yalnızca birer görececi olarak değil, aynı zamanda oluşumların (genesis) araştırmacıları sıfatıyla fikirlere sadece yansıl ve semptomatik olarak eğilme yönünde bir peşin hüküm barındırırlar. Luther gibi bir düşünür bile bu eğilimden (Freud gibi) yakasını kurtaramaz. Belki de bunun nedeni Luther'in bir fikir sayesinde Roma'dan nasıl kopabildiğini (tarihçiler bu kopuşu, Langer'in deyişiyle, onun "patolojik bir suçluluk duygusunun egemenliği altına girmiş" olmasına bağlamak eğilimindeydiler) ilk anda anlamalarının zor olmasıdır.

O halde "psikotarih" uygulayıcıları arasında eksik olan şey, sadece psikoanalitik kurama egemen olmak değil, temel bir tarihsel tahayyül yeteneğidir de; yani, geçmişin sorunlarının o zamanın insanlarına nasıl görüldüğünü anlama; örneğin, -Luther üzerine

2. Erik H. Erikson, *Young Man Luther* (New York, 1958) s.28

başka bir incelemeyi, Norman O. Brown'unkini alırsak- yalnızca "ayakyolunda otururken Luther'in aklına Protestan Aydınlanma'nın gelmesi"nin neden önemli olduğunu değil, bu olguyu kaydetmenin Luther için neden önemli olduğunu da anlama yeteneğidir.³

Birleşik Devletler'de entelektüel tarih Charles A. Beard ve Carl Becker'in tarihsel göreciliği ve daha yakın zamanlarda bilgi sosyolojisinin egemenliği altında olmuştur. Bu alan ancak otuzlarda eski tarz "fikirler tarihi"nden kendini ayırdığında akademik olarak saygın bir hale gelmiştir. Eski yöntem, fikirlerin gelişimini tarihsel bir vakumda (sanki fikirler zamansız bir boşlukta yüzüyorlarmış gibi) ele almakla ve ideolojinin incelenmesini gözardı etmekle suçlanmıştır; nedensiz bir suçlama değildir bu. Becker ve daha sonra Mannheim'in etkisi altında entellektüel tarihçiler fikirleri "tarihsel bağlam"a yerleştirmeye çalıştılar. Bununla birlikte, çoğu zaman bu, fikirleri sadece dolaysız toplumsal (ya da psikolojik) belirleyicilere "tepki" olarak ele almak anlamına geldi -her zaman fikirleri sıradanlaştırmakla sonuçlanan bir işlem. Bu bizi Freud üzerine ikinci türden tarihsel çalışmalara, (bu eğilimleri çok açık olarak gösteren, psikoanalitik hareketin kendisine ilişkin tarihsel çalışma-

3. Norman O. Brown'ın bu gözlemlerle bağlantılı olarak söyledikleri, psikoanalizin tarihçiler tarafından kullanılması konusunda süregiden tartışmayla doğrudan ilişkili. Freud'un "insan bedeni ile insan karakteri ve ideoloji arasında uzgörülü ama gizemli bir bağlantı ortaya koyduğunu", ancak bağlantının kesin doğasını belirlemede güçlük çektiğini kaydeden Brown, gözlemlerini sürdürerek şöyle der: Öte yandan neo-Freudcular ne yazık ki özgün olan ve psikoanalitik kurama nüfuz etmiş herşeyi yitirmek pahasına "tarihsel değeri erdirmelere kapıları açtılar." "Böylece de temelsiz (ve kafa karıştırıcı) psikolojistik gevezeliklerle süslenmiş, esasında Freud-öncesi olan insan ve tarih kategorilerine geri dönerler." Brown devam eder: "Soyut kuramsal düzeyde psikoanalitik paradoks ile tarihsel sağduyu birbirinden o kadar ayırıdır ki, bunları bir şekilde bir araya getirmek ancak düş kırıklığı yaratabilir. Bu nedenle eğer bir ilerleme sağlanacaksa, bunun ancak ampirik araştırmalarla yapılması kaçınılmaz gibi görünmektedir. Ve genelde psikoanalitik değerlendirmeler olgulara dayanmayan keyfi yapılar olarak kolaylıkla gözardı edilebileceklerinden, bu tür ampirik araştırmalar çıkış noktası olarak Bilinç dışında ne olup bittiği (ya da olup bitmediği) konusunda psikoanalitik dayatmaları değil, tarihsel olgular almalıdır" (örneğin, Luther'in kendisine vahiy gelmesi gibi). Erikson, "benim mesleğimde insanların tam olarak ne söylediğini dinlemek öğrenilir" diye yazmıştı (*Young Man Luther*, s.64). Tarihçilerin psikoanalizden öğrenebilecekleri en önemli şey bu olabilir, yoksa fikirlerin "patolojik suçluluk duygusundan kaynaklandıkları" değil.

lara) götürür.⁴ Bu çalışmaların başlıca dayanağı psikoanalizi özgül bir kültürel ortamın (yüzyıl başındaki Viyana'nın) bir ürünü olarak ya da daha geniş anlamda on dokuzuncu yüzyıl sonunda pozitivizm karşı genel tepkinin bir parçası olarak ele almak olmuştur. Bu yaklaşım Freudcu kuramda en özgün ve etkileyici olan şeylerin ister istemez tarihselleştirilmesine yarar. Freud, akıllı fikri seksle meşgul iken aynı zamanda cinsel olarak baskıcı da olan bir toplumda yaşadığı için nevrozun cinsel kökenleri üzerinde fazlaca duran ve on dokuzuncu yüzyıl tıbbının mekanistik varsayımlarını miras almış, "kültürel etken" üzerine bugünkü incelikli anlayışımıza henüz ulaşmamış olduğu için biyolojinin önemini abartan, "kendi döneminin bir insanı" olarak görülmüştür. Bu tarihsel indirgemecilik karşısında insanın Freud'u tarihsel olarak anlamak için onun temel kavramlarına bağlılıkla işe başlaması gerektiğini savınası gelir. En azından bu kavramların formüle edildikleri zamanlarda bazı düşünürler için Batı toplumunun yüz yüze geldiği en acil sorunlara en umut verici karşı çıkışı temsil ettikleri kabul edilmelidir. Psikoanalizin (ya da herhangi bir ciddi düşünce demetinin) işte bu

4. Elbette Freud'a tarihsel bir yaklaşım gösterdikleri iddiasında bulunanlar sadece tarih eğitimi almış olanlar değildir. Ta başından beri neo-Freudcuların stratejisi "bir dâhi bile olsa, Freud'un birçok bakımdan zamanının düşüncesiyle sınırlanmış olduğunu" göstermekti (Clara Thompson, *Psychoanalysis: Evolution and Development* [New York, 1950], s.132). Daha yakın zamanlarda bu tür savlar feministler tarafından üstlenildi; örneğin, bkz. Ronald V. Simpson, *The Psychology of Power* (New York, 1966), s.45; Eva Figs, *Patriarchal Attitudes* (New York, 1970), vs. Tarihçiler Freud'un tarihselleştirilmesini neredeyse kaçınılmaz olarak kuşatan tartışma konularına ilgi duymadıklarında bile, kendi tarihçi tarafsızlıkları böyle bir yaklaşım göstermelerine yol açar. Örneğin, bkz. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (New York, 1958) (Türkçesi: *Toplum ve Bilinç*, çev.: Güzin Özkan, İstanbul, Metis Y., 1985), s.28: "Freud'un düşüncesi kapsam olarak ne kadar çok evrensel olmaya çalışmışsa da, açıktır ki bu yaratıcısının kendi zihinsel donanımı ve erken deneyimlerine bağlıydı." Son zamanlarda Carl Schorske, Freud'un kavramları üzerine tarihsel ve biyografik bir yorum geliştirdi (*American Historical Review*, 1973). Aşağıda sadece tarihçilerin çalışmalarıyla değil, genel olarak psikoanalizin "tarihsel" yorumlarıyla da ilgileniyorum Jacoby'nin gösterdiği gibi, Freud'un kendisi de daha sonra konuya yeni ve göz kamaştırıcı bir yaklaşım diye sunulan bu yorumların çalışmalarını gözden düşürmeye yönelik bir yol olduğunun pekala farkındaydı. *Psikoanalitik Hareketin Tarihi*'nde "bu kuram" (yani, psikoanalizin Viyana kültüründen kaynaklandığını belirten kuram) diye yazıyordu, "bana her zaman az raslanan bir aptallık gibi görünmüştür."

anlamda her şeyden önce “kendi döneminin ürünü” olarak kavranması gerekir.⁵

Jacoby bu çalışmada özel olarak psikoanalizin tarihsel kökenleriyle ilgilenmiyor; çalışmasının konusu psikoanalizin daha sonraki gelişmesi ve bu gelişim çizgisinden sapmasıdır. Bununla birlikte, benzer bir soruna (“olumsuz psikoanaliz” adını verdiği şeyin 1920’lerdeki kökenine) ilişkin yürüttüğü tartışma, eleştirmekte olduğum tarihsel indirgemecilikten daha derin bir tarihsel anlayışı (incelediği fikirlerin değerini otomatik olarak azaltmayan bir anlayışı) göstermektedir. Bunun nedeninin, tarihsel olarak “nesnel” olma arzusu değil, esas olarak Lukacs’ın ve Frankfurt Okulu denen grubun çalışmalarıyla -yirmiler ve otuzlarda- gelişen perspektiflere duyulan yoğun, ama hiçbir şekilde eleştiri-dışı kalmayan ilgi olduğu belirtilmelidir. Jacoby’ye göre, bu düşüncülerin karşılaştığı en önemli entelektüel sorun, burjuva toplumun 1914-1919 devrimci krizinden nasıl kurtulduğunu (diğer birçokları yanında Gramsci’nin de belirttiği gibi, kapitalizmin çöküşü için nesnel koşulların yirmi yıldan fazla bir süredir mevcut olmasına rağmen, devrimci hareketin niçin başarısız olduğunu) açıklama gereksinimiydi. Batı Avrupa Marksistleri bu sorun üzerinde düşündükçe, salt nesnel bir Marksizmin sınırlarının bilincine vardılar. Avrupa toplumunda eksik olan şey, öyle görünüyordu ki, toplumsal devrimin *özel* koşullarıydı; o nedenle, ancak özneliği -sadece ekonominin “yasaları”ndan çıkarsamak yerine- analiz etmeye yetenekli bir Marksizm

5. Geçerken söyleyelim ki, Freud’un tarihselleştirilmesi ironik olarak onun düşüncesinde kesinlikle tarihsel olan şeyleri gizler. “Psikoanaliz en köktenci tarihsel psikolojidir; bu diğer bütün psikolojilere onun esas meydan okuyuşudur; tarihçiler nihayetinde onun kendilerine yararlı olduğunu ancak bu meydan okuma sayesinde görebilirler. Tarihçiler kendilerini büyük oranda tarihdışı açıklama yollarından (tannlar ve şeytanlardan, diyalektik materyalizmler ve idealizmlerden, vb.) kurtarak görevlerini kavramaya başladılar. Bu görev, tarihin insani unsurlarıyla çevreleri arasındaki etkileşimleri anlamaktır. Ama bu, onların başlıca görevlerini ihmal etmelerini önleyemedi: insani unsurların kendisini tümüyle tarihin içine almak. Freud’un en köktenci çabası bu unsurların (‘zihin’, ‘ruh’, ‘tın’, ‘içgüdüler’, ‘birey’, ‘benlik’, bizzat ‘insan doğası’nın) varlığını sadece tarihsel açıdan açıklamaya çalışmaktır. Tarihsel bir psikolojinin alternatifi, bir noktada sadece tarih içinde ‘davranan’ standart, normal hatta normatif bir şeyin varlığını ortaya koymak olmalıdır ve bunu yapmak (onu sadece ortaya koymak) tarihsel yöntemden vazgeçmektir” (Donald Meyer, Erikson’un *Young Man Luther*’inin eleştirisi *History and Theory*, 1, 3, s.294).

endüstriyel toplumun krizini analiz edebilirdi. Bu kavrayış böylece kültürle ve ideolojiyle ilgilenmeye, erken dönem Marx'ın yeniden keşfine, Marksizmin Hegelci köklerine yeniden dikkat edilmesine ve genelde Marksist gelenekte pozitivistliğe boyun eğmiş olan diyalektik öğeyi yeniden canlandırma çabasına yol açtı.⁶

Jacoby yalnızca öznelliğe yönelik yeni ortaya çıkan ilginin psikoanalizi Marksizm açısından nasıl önemli kıldığını göstermekle kalmaz; daha açık söylersek, geç burjuva toplumu anlamaya çalışan Marksistlerin kendi korkularıyla psikoanalizi görmezden geldiklerini de öne sürer. Örneğin, Lukacs'ın çalışmalarının, öznelliğe yönelik bütün ilgisine rağmen, -Lukacs Freud'dan yararlanmayı reddettiği için- eksik kaldığını ve öte yandan Frankfurt Okulu'nun çalışmalarının psikoanalizle karşılaştığı her noktada zenginleştiğini gösterir. Sonra da Freud'u insancıllaştırmaya çalışan, ancak kuram ile terapi arasındaki gerilimi gözden kaçıran (ironi şuradadır ki sola sempati duyan) erkekler ve kadınlar tarafından psikoanalizin dönüşüme uğratılmasının izini sürer. Sonuç olarak ortaya çıkan psikoloji, en azından Freud'un delilik ve akıl sağlığı arasında bir süreklilik bulunduğu yolundaki ısrarını yeniden canlandırmaya çalışan Laing ve Cooper'in daha radikal versiyonunda bile terapiyi hep toplumun yeniden inşasıyla karıştıran bir psikolojidir.

Jacoby açıkça vurgulamaz, ama Freud'un düşüncesindeki eleştirel öğelerin "bastırılması"nın nedenlerinden birinin, psikoanalitik etkinliğin merkezinin otuzlarda (hatta belki de yirmilerde) Orta Avrupa'dan İngiltere ve Birleşik Devletler'e kayması olduğu savunulabilir. Freud'un "unutulması", deyim yerindeyse, İngilizceye çevrilmesi (yani, psikoanalizin pozitivistliğe asimilasyonu) ile yakından ilişkilidir. Ne İngiltere'nin, ne de Birleşik Devletler'in Hegelci-Marksçı gelenekle karşılaştırılabilir bir geleneği (eleştirel içe-

6. "Pozitivistliğe karşı ayaklanmanın" kökenleri kesinlikle ondokuzuncu yüzyıl sonlarına kadar geri gider. Bununla birlikte, Jacoby'nin bu soruna ilişkin formülasyonları bana Hughes'inkinden daha yararlı gibi görünmektedir (bkz. 4. not). Hughes pozitivistliğe karşı ayaklanmanın bir unsuru olarak diyalektik geleneklerin yeniden canlandırılmasını küçümser, öte yandan ondokuzuncu yüzyıl sonunda kültürel ortamın kapsamlı bir özelliği olarak irrasyonelizmin önemini abartır. Düşüncenin köklerinin *Zeitgeist*'ta bulunduğunu göstermekte fazla hevesli olan Hughes'in bu ele alışı tartışmaya açıktır, çünkü herhangi bir çağın en iyi düşüncesi kesinlikle kültürel ortamı aşmaya çalışır.

riğini koruyacak şekilde psikoanalizi içine alabilecek bir geleneği) vardı. Özellikle Birleşik Devletler’de sorun, devrimin niçin başarısızlığa uğradığını değil, her şeyden önce -bereket versin- niçin gereksiz olduğunu açıklamak gibi görünüyordu. Amerika’nın müstesna bir konumu olduğunu bildiren kuramlar, her zamanki iyimser vurgularıyla birlikte, Amerikalıların Birinci Dünya Savaşı’nın bütün içerimlerini (yani, solun Batı dünyasının her yanında feci bir yenilgiye uğradığını; Amerikan solunun bir istisna olmadığını; kapitalizmin birey üzerindeki denetiminin -bir ölçüde solun zayıflığından dolayı- büyük oranda genişleyeceği yeni ve daha uğursuz bir evreye girdiğini; ve sonunda bu gelişmelerin burjuva egemenliğinin yürütülme tarzlarına ilişkin yeni bir anlayış talep ettiğini,- kısacası, diğer şeyler yanında eleştirel bir psikoloji de gerektirdiğini-) kavramalarını önledi.⁷Yalnızca Amerikan solu değil, bütün politik inançlardan Amerikalılar -her zamanki gibi- Birleşik Devletler’in Avrupa’nın yazgısından kaçınabileceğine dair güvenlerini korudular.

Randolph Bourne Birleşik Devletler’in eğitimi (ilericilerin umduğunun tersine) “kendi ulusal girişimi” haline getirmediğini, onun yerine savaşı seçtiğini 1917 yılında yazdığında bir an için gerçeği görmüştü. Bununla birlikte, Amerikan anadamar düşüncesini Bourne değil, onun karşıtı olan John Dewey temsil ediyordu. Dewey’in böyle bir çözüm olasılığını, (bir zamanlar olmuşsa bile) artık mevcut olmaktan çıktıktan uzun süre sonra da, burjuva toplumun hastalığının insani değerler üzerine eğitim ve “işbirliği” yoluyla iyileştirilebileceğine yönelik umudunu sürdürmesi, Amerikan düşüncesini

7. Amerikan müstesnacılığının kuramları, (kendileri de devrimci dalganın -belki de kendi iyiliği için- geri çekilmiş olduğunu kabul etmeyen) Amerikan sosyalist hareketinin Bolşevikleştirilmesine yönelik dogmatik isteklere karşı çıkmak söz konusu olduğunda elbette belli taktik avantajlara sahiptiler. Bu yüzden Debsiyan sosyalistler sosyal demokratların savaşı desteklemiş olduğu zeminlerde sosyal demokratların hareketini tasfiye etmenin Sosyalist partinin savaşa karşı çıkmış olduğu bir ülkede pek anlamı olmadığını (görüldüğü gibi başarısız bir şekilde) savunabildiler. Debsiyan sosyalistler devrimci krizin geçmiş olduğunu ve bunun sürdürülmesi varsayımına dayanan Bolşevikleştirme stratejisinin son olayların yanlış okunmasına dayandığını da anladılar (bkz. James Weinstein, *The Decline of American Socialism* [New York, 1967], ve benim *Agony of the American Left* [New York, 1969]). Ama Batı toplumunda devrimci krizin geçmesinin taktik ve stratejik sonuçları üzerine bu anlayışa ne yazık ki onun kuramsal sonuçlarına ilişkin bir anlayış eşlik etmedi.

her şeyden iyi anlatıyordu. Söylemeye bile gerek yok, Amerikan toplumsal düşüncesi dünyaya esas olarak terapötik açıdan bakması nedeniyle Freudcu revizyonistlerin çalışmalarına, sonra da, Jacoby'nin deyişiyle insanlık dışı koşulları yoketmeyi değil insancılaştırmayı amaçlayan "hümanist" psikolojiye daha açık olduğunu kanıtladı.

Frankfurt Okulu'nun çalışmaları, -kurucuları Birleşik Devletler'e göç ettiği ve bu çalışmalar İngilizcede yayınlanmaya başladığı zaman bile- Amerikan sahnesinde pek iz bırakmamıştır. Adorno'nun çalışmaları *The Authoritarian Personality (Otoriter Kişilik)* aracılığıyla tanınmıştır. O da "özneyi esas almaya eğilimli analizler ancak nesnel bir kuram içinde değer taşırlar", yani, bizzat pskeyi tarihin damıtılmış biçimi olarak kabul eden bir kuram yoksa, psikolojik analiz yetersiz kalır⁸ şeklindeki sürekli uyarılarına rağmen, hemen hemen sadece politika üzerine salt psikolojik bir analiz sanılmıştır Ama bu çalışmanın yanlış yorumlanmasından daha da şaşırtıcı olanı belki de, Frankfurt Okulu'nun kitle kültürü üzerine çalışmalarının kırklar ve ellilerde Dwight Macdonald, Irving How ve önceden *Partisan Review*'de bir araya gelen çoğu eski Troçkistin geliştirdiği kitle kültürü eleştirisi üzerine pek etkisi olmamasıdır. Bu eleştirmenlerin kültürel konuların önemi üzerinde ısrar etmeleri, psikoanalizi kabule hazır olmaları ve Stalinizmle birlikte şimdi iki kat gözden düşen mekanik Marksizmi küçümsemeleri onları "eleştirel kuram"la sempatik bir ilişkiye hazırlamış olabilirdi. Oysa Amerikan kitle kültürü eleştirmenleri, Avrupa kaynaklı eserlerin üzerinde temellendiği kurama hakim olmak için gayret etmeden, ihtiyaç duydukları şeyleri Avrupalılardan ödünç aldılar. Aynı şekilde, altmışlarda Yeni Sol kendi kültürel devrim düşüncelerini meşrulaştırmak amacıyla -çoğu zaman Marcuse'nin Frankfurt Okulu ile bağlantılarını ya da düşüncesinin felsefi kökenlerini anlamadan- onun daha sonraki çalışmalarına sarıldı. Jacoby'nin "Öznenliğin Politikası" bölümünde açıklığa kavuşturduğu gibi, "eleştirel kuram", "yeni ve baskıcı bir eşitliğe" dayalı gerici bir kapitalizm eleştirisini desteklemez. Yine de Marcuse, karşı-

8. Theodor W. Adorno, "Avrupalı Bir Bilginin Amerika'daki Bilimsel Deneyimleri", *The Intellectual Migration*, eds. Donald Fleming ve Bernarda Bailyn (Cambridge, Massachusetts, 1969), s.357.

kültür sözcülerinin bir kısmı kendi kafa karışıklıkları yüzünden onun düşüncesinde “seçkinci” sapma diye suçladıkları şeyin tedirginlikle farkına varana kadar bir karşı-kültür kahramanı olarak kaldı.⁹

Yeni Sol’un yenilgisi yirmilerde Frankfurt Okulu ve diğer Marksistler tarafından ortaya atılan sorulara fazladan bir aciliyet kazandırmaktadır. Yeniden kültüre ve aileye ilgi duyulması, feminist aktivizmin, hatta psikolojiye rağbetin yeniden canlanması salt nesnel bir kapitalizm analizinin yetersizliğinin giderek daha fazla farkına varıldığını gösterirken, aynı zamanda toplumun da politik eleştiriyi çoğu kez yalnızca zararsız kişisel isyanlara ve sözde bilinçlenmelere yol açan kültürel konulara yöneltmede başarılı olduğunu ortaya koymaktadır. Jacoby’nın kitabının başlıca meziyetlerinden biri, bugünkü kültür ve psikoloji uğraşlarında neyin yararlı, neyin önemsiz ve duygusal olduğunun saptanılmasına yardımcı olmasıdır. Tek başına bu nedenle bile değer verilmeli ve okunmalıdır.

Bu kitabın meziyetleri üzerine söylenecek çok şey var, ama ilgili okurlar bunları kendileri keşfedeceklerdir. Bu sırada bu müstesna bilgin’in gelişimini benimle aynı hazzı duyarak izleyeceklerine inanıyorum.

Christopher Lasch

Avon, New York
Haziran, 1974

9. Bkz. Ronald Aronson’un Marcuse’nin mesafeliliği ve “uzaklığı”na saldırısı, “Dear Herbert”, *The Revival of American Socialism*. ed. George Fisher (New York, 1971), s.257-80.

ÖNSÖZ

Psikolojiye yönelik ilgi o denli yoğun ve yaygın ki, nitelendirmesi zor. Bir yandan toplumdaki rahatsızlıktan kurtulmak isteyenler, bir yandan da eski politik praksisin yoksulluğuna seçenek arayan, düş kırıklığına uğramış radikaller psikolojiye bakıyorlar; üstelik hepsi bu kadar da değil. Bununla birlikte nitelendirilmeye dirense bile, sözünü ettiğim ilginin tam da kapsamı ve çeşitliliği şu sonuca varılmasına yol açıyor: Psikoloji toplumun kıyısında köşesinde yer alan geçici bir heves değildir; tersine, toplumsal gerçekliğe derinlemesine kök salmıştır. Bu nedenle, psikoloji üzerine bir çalışma, bir parçası olduğu toplumu ve kültürü de aynı zamanda incelemelidir.

Toplumsal ilginin psikolojiye yönelmesi bir raslantı değil; biz-zat toplumsal yapıdaki bir değişmeyi gösterir. Kestirmeden söyle-

nirse, bireysel psikenin ilgi odağı olmasının nedeni, tam da onun parçalanmaya, taşlaşmaya uğramasıdır; birey diye bilinen canlı madde katılaşmaktadır. Özerk egonun (ki her zaman bir sorunsaldı) gerektiğinde sırasıyla yardıma çağırabileceği kaba kuvvete, görevlere, televizyona ya da gazetelere sahip olan toplumsal kolektivitelerde bir karşılığı bulunmadığı belli olmaktadır. Bu durum bilinçli bir komplonun sonucu olmaktan çok, *insani* ilişkileri bir yandan besleyen, bir yandan da zehirleyen *toplumsal* ilişkiler içine kök salmış bir olgudur. Yaşayanlara musallat olan şey, bireysel ve ruhsal boğulma heyulasıdır; konformist psikolojinin yatıştırmaya çalıştığı heyula budur.

Psikolojide yeni kuramlar ve terapiler giderek artan bir hızla eskilerinin yerini alıyor. Dinamik bir toplumda Freud moda olamayacak kadar eski, klasik olamayacak kadar da yenidir. Daha yeni olanın yeninin yerine geçmesi fenomeni psikolojiyle sınırlı değil; bütün düşünce alanlarında geçerlidir bu. Yeni eskiyi basturmakla kalmıyor, yerini değiştiriyor, yerinden ediyor. Anımsama arzusu kadar, yeteneği de köreliyor. Toplum bilimlerinin (social sciences) çoğu köklü bir şekilde tarih dışı bir hale geliyor; felsefede Hegel, psikolojide Freud, ekonomide Marx pek incelenmiyor.

Kimilerine göre bu durum ilerlemenin ve canlılığın kanıtı. Ama dinamizm denen şey, ileriye doğru gitmeyen bir devri daim hareketi de olabilir. Dinamizmin içinde durağan bir uğrak içerili olabilir: Toplumun yapısı. Ekonomik alanda üretimin ve tüketimin, bizzat hayatta histerinin ve çılgınlığın gözle görülür bir ivme kazanması değişmeyen bir toplumun sadece daha hızlı dönüp durmasını engellemez. Eğer bu doğruysa, bizzat düşünceye yönelik planlı kullanıp-atma uygulaması, tüketim maddelerine yönelik planlı kullanıp-atma uygulamasıyla aynı anlamı taşır; yeni yalnızca eskisinden daha sıradan olmakla kalmaz, her zaman yeni olduğu yanılması üreterek, yerine başka birşey konulmasını önleyen eskimiş toplumsal sistemi de besler.

Bu kitap toplumun baskısı altında yitirilip duran şeyleri anımsama çabasıdır; düşüncenin planlı kullanılıp-atılmasına karşı çıkar. Bununla birlikte, elinizdeki kitap bir arkeoloji olmak, sırf yitirilenleri açığa çıkarmak amacıyla değil. Aynı zamanda psikolojideki bugünkü uygulamalar ve kuramlar üzerine bir eleştiridir. Bir *eleştiri* olarak olguları değerlerden, gözlemi düşünceden net bir şekilde

ayıran pozitivist şemayı reddeder. Bundan dolayı, aşağıdaki düşünceler hem bir analiz, hem de bir polemiktir, çünkü ikisi birbirinden ayrılmaz. Marksist gelenekte bir eleştiri ayırmsız hoşgörüye karşı çıkan bir hakikat anlayışına dayanır; bütün düşünceler eşit oranda doğru değildir ve bu nedenle hepsine aynı hoşgörü gösterilemez. Düşüncelerin hepsine hoşgörü göstermek, her birinin değerini düşürmektir. En azından düşünceler dünyasında konsensus ve ahenk anlayışı kabul edilemez. Marcuse'yi izlemek gerekirse, "arı" hoşgörü, her halükarda özü kirletir. Düşünceler serbest pazarı asla serbest olmamış, ama hep bir pazar olmuştur. Bu durumun çözündürülüp dağıtılması için komiserler ve sansürcüler değil, nesnel hakikat anlayışına sadık bir eleştirel zeka gerekir. Baskıcı bir hoşgörü varsa, özgürleştirici bir hoşgörüsüzlük de vardır.¹ Freud, "hakikat hoşgörülü olamaz" diye yazmıştı.²

Psikolojideki sahte yeriliğin ve düşüncelerin planlı kullanılıp atılmasının eleştirisi, bu eleştirinin ardından eski ve geçmiş olanın körlemesine yinelenmesi (antika koleksiyonu yapılması) anlamına gelmez. Diğer alanlardaki gibi psikolojide de, sanki arada hiçbir şey değişmemiş gibi, öğretmenlerinin (ister Freud, ister Marx olsun) sözcüklerini yinelemekten hoşlananlar hiç eksik olmamıştır. Arada birşeyler değişmiştir ve kavramlar eğer anlamsız simgeler şeklinde donup kalmayacaklarsa tarihsel bir gerçekliğe uygunluklarını sürdürmek için değişmelidirler.

Bu sorun 1. Bölümde tartışılmıştır; bununla birlikte, burada bir yönünden sözedilmesi gerekir. Kavramların düzmece bir özgünlüğü ya da akılsızca bir yinelemeyi önleyecek şekilde formüle edilmesinin sözcükler ve dille aşık bir ilgisi var. Bu toplumu betimlemek için kullanılan belli sözcükler, hedefi ya ıskalamakta ya da kısa düşmektedir. "Endüstriyel" ya da "endüstrisonrası" toplum gibi adlandırmalar revaçtadır; bunlar tarihsel kapitalizm ve sosya-

1. Marcuse'nin "Baskıcı Hoşgörü" denemesinin (*A Critique of Pure Tolerance* [Boston, 1965]) yolaştığı küçük skandalın kendisi ne kadar çok şeyin unutulmuş olduğunu açıkça göstermektedir. "Hoşgörü gösterme Hoşgörüsüzlüğün karşısı değil, onun taklididir. Her ikisi de despotizmdir. Biri kendine Vicdan Özgürlüğünden sakınma hakkını verirken, diğeri de onu kendine bağışlar." Bu Marcuse'den değil, Thomas Paine'in 1791'de yazdığı *Rights of Man* (ed. Henry Collins, Middlesex, England, 1969, s.107)'de geçer.

2. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures* (New York, 1964), s.160. (Türkçesi: *Psikoanalize Yeni Giriş Dersleri*, çev.: Selçuk Budak, Ankara, Ötekl Y, 1994)

lizm seçeneklerinin, evrensel ve kaçınılmaz bir teknolojik yapı tarafından geride bırakıldıkları kanısını doğururlar.³ Bunun tersine, "burjuva" toplum gibi adlandırmalarsa, Marx ve Engels'in yazdıklarından beri hiçbir şeyin değişmemiş olduğunu ima eder. Birincisi savunmaya yönelikse, ikincisi de bunu eleştirirken değişmelere kör kalma eğilimindedir. Yine de ikincisi en azından toplumun bazı yapısal öğelerinin teknolojik değil tarihsel, yani değişime ve seçime konu olduklarını gösterir. Bu konuda doyurucu bir çözüm yok; bundan dolayı, kitapta "burjuva" gibi sözcüklerin kullanılmasından kaçınılmamıştır, ama herhangi bir isme de sıkı sıkıya bağlı kalınmayacaktır. Kuşkusuz "toplum", "düşünce", "yaşam", vb. kavramlar tarihin dışında ve ötesinde varolmazlar; toplumsal gerçekliğin içine yerleşmişlerdir. Her zaman belirtilmese de burada söz konusu olan Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın sosyalist olmayan endüstrileşmiş ülkeleridir; bunların temeli kapitalizmdir ve onu henüz aşmamışlardır.

Birkaç ön açıklama ve tanımlama yapmak gerekiyor: Frankfurt Okulu, Hitler'den önce Frankfurt/Almanya'da, daha sonra da sürgünde "eleştirel kuram" ya da "eleştirel toplum kuramı" diye bilinen kuramı formüle eden bir Marksist düşünürler grubunun ortak düşüncesine verilen resmi-olmayan addır. Anglo-Amerikan dünyada Frankfurt Okulu'nun en tanınmış siması hala Herbert Marcuse'dir, ama Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer de onun kadar önemlidir.⁴ Bu kitap Frankfurt Okulu'nun yazılarından özellikle neo-Freudculara yönelik eleştirilerle ilgilenmektedir ve Frankfurt Okulu üyeleri arasında görülen ve kimi zaman hayli büyük olan kuramsal farklılıkları gözardı edecektir; dahası, Frankfurt Okulu'nun

3. Bkz. Theodor W. Adorno, "Spatkapitalismus oder Industriegesellschaft?" *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie* (Frankfurt, 1970) s. 149. Robin Blackburn, "The New Capitalism" *Ideology in Social Science*, ed. R. Blackburn (New York, 1973), s.164'te.

4. Frankfurt Okulu düşüncesi ve tarihine genel bir bakış için bkz. Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research* (Boston, 1973) (Türkçesi: Frankfurt Okulu, çev.: Ünsal Oskay, İstanbul, Ara Y., 1989); ve Jay'in kitabının eleştirel bir tartışması için bkz. benim "Marxism and the Critical School", *Theory and Society*, 1. 2 (1974) s.231.

en son katkıları (Jürgen Habermas, geç dönem Max Horkheimer, vd.) üzerine tartışma sonraya bırakılacaktır.

"Neo-Freudcular" asıl olarak Erich Fromm, Karen Horney, Clara Thompson ve Harry S. Sullivan'dan oluşan grubu anlatır. Fromm zaman zaman karşı çıksa da, bu yaftayı muhafaza etmek yerinde olacak gibi görünüyor. Bu düşünürler yalnızca bir zamanlar birlikte oldukları için değil, birkaç önemli öge üzerinde uzlaşan bir psikolojiyi ve bir Freud eleştirisini paylaştıkları için de birarada ele alınırlar. Kültürün ve kişilerarası ilişkilerin rolü üzerinde durdukları için "kültürel kişilerarası okul" olarak da bilinirler. Bu düşünce okulu ile İngiltere'deki "nesne ilişkileri kuramı" arasında belirgin koşutluklar vardır.⁵ Bu kitap için en önemli sima Fromm, en önemsizleriyse Sullivan ve Thompson'dır.

Post-Freudcular doyurucu bir terim değil, ama belli bir kullanıma kavuşmuştur ve yerinin doldurulması zordur. Abraham Maslow, Gordon Allport, Carl Rogers gibi birbirine sıkıca bağlı olmayan bir düşünürler kümesini anlatır. Neo-Freudculardan farklı olarak, psikoanalitik bir çevreden çıkmamışlardır. Kökenleri daha çok davranışçılık ve psikoanalizle arasına mesafe koyan kişisel, danışmaya yönelik, varoluşçu bir psikoloji geleneğinde yatar. Kimi zaman kendilerine hümanist, varoluşçu ya da "üçüncü güç" psikologlar derler; bu terim psikoanalizle davranışçılık arasında bir yerde durduklarını gösterir.

Aşağıdaki bölümler öncelikle psikoanalizin unutulması ve yeni bir özgürleşme ideolojisinin (kontformist psikolojinin) ortaya çıkmasıyla başlıyor. 1. Bölüm bu fenomeni toplumsal bellek kaybı yönündeki genel bir kültürel eğilimin içine yerleştirmeye çalışmakta; ayrıca, revizyonizm ve ortodoksluk, kuram ve terapi gibi çok önemli kavramlardan bazılarını açmaktadır. 2. Bölüm ilk "revizyonist" Alfred Adler'e ve onun Freud ile tartışmasına kısa bir tarihsel bakıştan sonra, Frankfurt Okulu ile neo-Freudcular arasındaki bazı sorunları ele almaktadır. Amacın bir psikoanaliz tarihi olmadığı, sadece bazı öğelerin gözden geçirildiği belirtilmelidir. 3. Bölüm

5. Nesne-ilişkileri kuramının partizanı olan Harry Guntrip *Psychoanalytic Theory, Therapy, and the Self*de (New York, 1973) iki okul arasında bir akrabalık bulur. Neo-Freudcuların zaafılarını paylaşmaya kadar uzanan bir akrabalıktır bu.

post-Freudcu psikolojiyi konformist olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir. Daha az değil daha çok konformist oldukları ve başka birşey de pek iddia etmedikleri için davranışçılar üzerine tek şey söylenebilir: Dar bir pozitivist gelenek içinde yer alırlar ve bu kitap bağlamında önemleri daha azdır.

4.Bölüm psikoanaliz ile Marksizm arasındaki ilişkinin peşine düşüyor. Marx-Freud ilişkisinin tarihini ve içeriğini izlemeye, olumsuz bir psikoanaliz anlayışı ya da öznel olmayan bir öznellik kuramı formüle etmeye çalışmaktadır. Pragmatizm ve sağduyu eğitiminin geçmiş kafalar için bunlar yabancı kavramlardı: Ama bu yabancı bir dünyadır zaten. Kullanılmalarının tek gerekçesi de bu. Yine amacın psikoanaliz ve Marksizmi ele alıp sonuna değin analiz etmek olmadığı belirtilmeli. Yer ve zaman açısından seçicidir bir kere. Almanya'dan Alexander Mitscherlich, Alfred Lorenzer ve arkadaşları, Fransa'dan Jacques Lacan, Gilles Deleuze ve Felix Guattari gibi son katkıları önemli oranda dışarda bırakmıştır. Son 5-7.Bölümler gerek politik sol, gerekse R. D. Laing ve David Cooper'ın radikal psikolojisi açısından öznel indirgemeciliğin tehlikelerini ve özneliliğin konumunu incelemektedir. Kuram ve terapinin diyalektiği ve ayrılıkları, olumsuz ve politik bir psikoloji açısından önemli görülerek tartışılmıştır.

Bu "yabancı" kavramlara hazırlayan bir iki not: Neo ve post-Freudcular kişisel olmayan psikolojilere ve kişiden arındırılmış gerçekliğe "benlik", "kişi" ve "birey"i (özneliliği) kattıklarını neşyle hayal ederler. Ne var ki, eleştirel kurama göre bu yamalı öznellik ideolojik, yanlış bir bilinç halidir. Egemen öznellik biçimi kıraç ve insanlıktan çıkarılmış bir toplumdaki vaha değildir; tersine, bu öznellik nüvesine varıncaya dek tam da ardında bıraktığını düşündüğü toplum tarafından yapılandırılmıştır. Özneliliği bugün varolduğu şekliyle (daha doğrusu varolmadığı şekliyle) kabullenmek, onu kötürümleştiren toplumsal düzeni de zımnen kabullenmektir. Gelgelelim, sorun sadece özneliliği bilim adına reddetmek ya da şiir adına onaylamak değil, özneliliğe ciddi olarak eğilmektir. Bu ciddiyet egemen öznellik biçiminin ne oranda yaralanmış ve sakatlanmış olduğunu anlamayı gerektirir. Böyle bir anlayış, onun derinlik ve kapsamını övmek için değil, hasarı belirlemek için özneliliğin içine dalmak demektir; özneliliği bastıran ve baskı altında tutan nesnel toplumsal şekillenimleri araştırmak demektir. Öznel-

lik ancak bu şekilde, bugün nesnel olarak ne oranda güdükleştirildiğini anlayarak kavranabilir. Bu, nesnel (ya da öznel olmayan) bir öznellik kuramı denilebilecek bir anlayıştır.

Psikoanaliz ile Marksizmi yakınlaştırmaya yönelik çalışmaların tarihinin mutlu bir tarih olmadığı anımsatılmalı: Bu mutsuz tarih genellikle bağınaz saldırılar şeklini almıştır; Marksistler psikoanalizin idealist ve öznel olduğunu, psikoanalistlerse Marksizmin kişisel bir nevroz olduğunu iddia etmişlerdir. Her ikisine de sempati duyan çalışmalar genellikle ya Marksizmin ya da psikoanalizin basitleştirilmesine gelip dayanmıştır. Bu sonu gelmez başarısızlık muhtemelen entellektüel işbölümünün sonucudur. Politik ekonomi ve felsefe kategorileriyle uğraşmayı öğrenenler başka türden (yani bireysel ve ruhsal) kavramları güvenle izleyemezken; psikolojik kavramlarda uzman olanlar da toplumsal kavramlar konusunda eğitimsiz kalma eğiliminde olmuşlardır.

Psikoloji ile toplumsal kuram arasında bir ilişki geliştirmekten daha acil birşey olmadığını söylemek fazla iddialı olacaktır. Benzer şekilde, psikolojik bir bileşen olmadan Marksizmin soyutlamalar ve anlamsız dogmalara dönüşerek yozlaşacağını ya da kuramsal ve toplumsal bir içerik olmadan psikolojinin tekniğe dönüşerek aşınacağını söylemek de abartılı olacaktır. Ama bütün bu söylenenler yanlış da olmayacaktır. Yapılacak birçok acil iş ve bunlardan daha acil birçok iş var. Yine de bu sorunların peşine düşülmesi özgürleşme kuramı ve praxisinin (toplumsal ve insani dönüşümün) bütünsel bir parçasıdır.

Bu kitabı düşünürken, yazarken ve yaşarken özellikle iki arkadaşın dayanışması bana güç verdi, destek oldu: Naomi Glauberman ve Paul Breines'e kuramsal, moral ve sevecen yardımları nedeniyle şükranlarımı sunuyorum. Taslağın hepsini ya da bazı kısımlarını üşenmeden okuyan ve desteklerini, yorumlarını, eleştirilerini esirgemeyenlerden yeri doldurulamaz bir dayanışma gördüm; en azından Stanley Aronowitz, Joel Kovel, Christopher Lash, Herbert Marcuse ve Howard Zinn'i anmalı ve teşekkür etmeliyim. Son olarak etkin ilgileri, yüreklendirmeleri ve kuramsal öğütlerinden dolayı Wini Breines, Elliott Eisenberg, Marla Erlien, Robert Meyer, Jim Schmidt ve diğer dostlara teşekkür etmek isterim.

I. TOPLUMSAL BELLEK YİTİMİ VE YENİ İDEOLOGLAR

Felsefenin tarihi, unutuşun tarihidir: T. W. Adorno böyle demişti. Bir zamanlar üstünde durulan sorunlar ve fikirler yalnızca sonradan gelenler yepyeni gibi öne çıksınlar diye gözden ve gönülden uzaklaşıyorlar. Bu sürecin her alanda yoğunlaştığı görülüyor. Toplum giderek artan bir hızla daha az anımsıyor. Zamanımızın göstergesi, düşüncenin modaya teslim olmasıdır. Geçmiş çok eski diye küçümsenirken, bugün en iyi diye göklere çıkarılıyor. Psikoloji bu durumdan hiç de muaf değil. Freud'un bildiği, neo-Freudcuların şöyle böyle anımsadığı şeyler, onların ardından gelenlerce artık bilinmiyor. Unutkanlığın kendisi de sarsılmaz bir ilerleme inancı tarafından yönetiliyor: Daha sonra gelen, daha önce gelenden zorunlu olarak daha iyidir. Bugün, geçmişi de romantikleştirmeden,

bunun hemen hemen tersi söylenebilir: Yeni olan, eski olandan daha kötüdür.

Hazır mamul tarih bugünün kutsanmasına yardım etmektedir. Eğer geçmişin aklının bütün erdemleriyle birlikte geçmişe ait olduğu söylenirse, bu, bugünün bayağılıklarına görünüşte bir derinlik kazandırır. Daha sonra gelenlerin kibri, geçmişin ölüp gittiği anlayışıyla kendini süslüyor. Standart gözlemler olmadan, Freud'un bir on dokuzuncu yüzyıl Viyanalı olduğu şeklindeki beylik Freud eleştirilerinin ortaya atılmasına (ister soldan, ister sağdan olsun) pek karşı çıkılamaz. Bu tip dilegetirishlerin bitimsiz yinelenişi eleştirel düşüncenin çöktüğünü önerir. Modern akıl artık düşüncüyü düşünemez, sadece zaman ve mekana yerleştirebilir. Düşünme etkinliği, sınıflandırmanın edilginliği doğrultusunda çürüyor. Freud on dokuzuncu yüzyıl Viyanası'na yerleştirilerek yorumlanılıyor. Bugün yirminci yüzyılın kentsel ve liberal besinleriyle beslenen bizler, görünüşe bakılırsa bizzat tarihi ardımızda bıraktık ve geçmişe artık onun bir parçası olmadığımızı bilmenin keyfiyle bakabiliriz. Oysa şimdiki tarihsel dönem, bu sahte tarihsel bilinçten daha az iz bırakıyor. Geçmiş düşüncenin geçmiş olduğu için geçip gittiği savı, açıkçası bugünü kurtarmaya yönelik bir mazerettir. Bu akıl yürütmeyi kendi mantığıyla eleştirmek gerekirse, bunun göreciliğin çağdaş biçimi olduğunu söyleyebiliriz: Gözden düşen bilgi sosyolojisi, düşüncüyü özgül toplumsal katmanlar ve tarihsel çağlarla mekanik bir şekilde eşleyerek düşünceden kaçınmaya çalışmaktadır. Bilgi sosyolojisinin tarihsel dönüşümü farkında olması ideolojik olarak kendi hareket alanını daraltır; kendi bakış açısı tarihin (içinde değil) dışında yeralan, yansız ve mutlak hakikat olarak görülür.

Freud'un Viyana ortamının ve on dokuzuncu yüzyılın sınırlılıklarını iflah olmaz şekilde barındırdığını bildiren eleştiri kültürel antropologları, neo-Freudcuları ve kadın özgürlüğü kuramcılarını birleştirir. Bazılarının memnuniyetle ya da kötü niyetle tarihi yeniden yazması ve Freud'un yalnızca zamanının cinsel mitolojisinin öncüsü (ya da daha da kötüsü') olduğunu söylemesinden ayrı ola-

1. "Freud, kısacası, çağının bütün cinsel mitolojisinin mirasçısıydı" (*Masculine/Feminine*, eds. Betty ve Thedor Roszak [New York, 1969], s.20). "Freud tartışmasız o dönemin cinsel politika ideolojisinin en güçlü bireysel karşıdevrimci kuvveti"ydi (Kate Millett, *Sexual Politics* [Garden City, N. Y., 1970], s.178). Bu tür

rak, bazıları da durmadan onun bir deha olduğunu, ama bütün de-
halar gibi çağının tutsağı olduğunu tekrarlar Karen Horney,
Freud'dan sözederken "bir deha bile zamanının tümüyle dışına çı-
kamaz" diye yazıyordu.² O çağının bir parçasıydı, çünkü "on doku-
zuncu yüzyılda kültürel farklılıklar üzerine bilgilerimiz çok azdı."
Freud bugün "kültür"e bağlı olduğunu bildiğimiz şeyleri biyolojiye
atfetmişti. Ya da Clara Thompson'un yazdığı gibi: "Dâhi bile olsa,
her dâhinin olması gerektiği gibi, Freud da birçok bakımdan zama-
nının düşünce biçimiyle sınırlanmıştı." Özellikle "Freud'un biyolo-
jik olarak düşündüğü şeylerin çoğunun, belli bir kültür tipine tepki
olduğu, modern araştırmalarla gösterilmişti."³ Patrick Mullay
"Freud kendi kültürünün ve kendi doğasının bazı sınırlarını aş-
mazdı. Bu kaçınılmazdı. Bir dâhi bile ancak bu kadarını yapabilir"
diye yazıyordu. Özellikle de "Freud'un düşünsel çerçevesi, bütün
yönelimi...mekanistik, materyalistiktir...Freud, bilim adamlarının
genellikle mekanik materyalist bir felsefeyi benimsedikleri on do-
kuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yetişmişti."⁴ Ya da daha yakın za-
manlarda Betty Friedan, Freud'dan sözederken, " o zamanlar deha-
sı bile ona (bugün sıradan bilgi haline gelen) kültürel süreçlere
ilişkin bilgileri kazandıramazdı"⁵ diyordu.

Şunu söylemeli ki, psikoanalizin on dokuzuncu yüzyıl Viyana-
sının ürünü olduğu şeklindeki yeni anlayış, 1914'te bile çoktan es-
kiyecek kadar yenidir. Freud daha o zaman şöyle yazıyordu:

sözler Freud'un kadınlara ilişkin yazdıklarından dolayı mazur görülebilirse de-
giderek mazur görülemez bir hale gelirler. "Cinsellik Freud için büyük bir tehditti.
Ailevi cinsel baskının yaygın bir toplumsal ölçekte başarılı olmasını güvenceye
almak için otoriter bir toplumsal denetim istiyordu. 1933'te isteği gerçekleşti ama
Naziler nankördü ve Freud'u düşükrılığına uğrattılar" (Phil Browr., "Civilization
and Its Dispossessed" *Radical Psychology*, ed. P. Brown [New York, 1973],
s.246'da). Haklı olarak gözlemlendiği gibi, "Freud'un kişisel olarak kadınlara
karşı gerici bir ideolojik tutuma sahip olması hiçbir şekilde onun bilimini etkile-
mez... Onun zamanının toplumsal adetleri ve ideolojisini altüst ederken bir
yandan da bunları paylaşması ne bir çelişki, ne de çalışmalarını için bir kısıtlama-
dır" (Juliet Mitchell, *Woman's Estate* [Middlesex, England, 1971], s.167)

2. Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis* (New York 1966), s.37

3. Clara Thompson, *Psychoanalysis: Evolution and Development* (New York,
1957), s.132

4. Patrick Mullay, *Oedipus: Myth and Complex* (New York, 1955), s.316, 320

5. Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York, 1964), s.97

Psikoanalizi bir kent olarak Viyana'nın kendine özgü karakterinin ürünü olarak açıklamaya yönelik ilginç çabaları hep duyduk...Bu düşünce şöyle devam eder: Madem psikoanaliz nevrozların cinsel yaşamdaki bozukluklara bağlı oldukları iddiasından ibarettir ve sadece sanki Viyana'nın bu kendine özgü koşullarının kurama aktarılmasını, yansıtılmasını içermektedir, o halde ancak Viyana gibi bir şehirde doğmuş olabilir... şimdi, dürüst olmak gerekirse, bağnaz bir bölgeci değilim, ama psikoanaliz hakkındaki bu kuram bana gerçekten çok fazla aptalca geliyor.⁶

Ayrıca Freud geleceği sezmiş, kendisine dahi denmesinin, sağduyu sahipleri kulübüne kolayca girmesi için bir parola olacağını görmüştü: "İnsanların beni eleştirmeye başlarken kullandıkları en son yöntem, bana dâhi demek...Önce dâhi olduğumu söyleyip sonra bütün görüşlerimi reddetmeye başlıyorlar"⁷ diyerek bunu belirtmişti.

Bugün yeni adına eskiyi rafa kaldıran günümüz eleştiri tarzı *Zeitgeist*'in (devrin zihniyetinin) bir parçasını oluşturur; unutarak temize çıkarmaya ve savunmaya yarar. Bu durumda toplumsal ve psikolojik düşünce, geçmişe doğru şöyle bir el sallayarak (ya da ardına bile bakmadan) olan bitenin mazereti haline gelir. Militan, maddeci ve aydınlanmış burjuva düşüncesinin efsanevi dönemi bir zamanlar varolduysa bile bugün yok artık. Bir zamanlar dile getirilen "burjuva toplumda aklın bilme ve algılama yeteneğinin giderek azalması yasası" her gün yeniden doğrulanabilir.⁸ Yeni bir çağ adına, geçmiş kuram onurlu ama zayıf ilan edilir; Freud ve Marx bir yana konabilir (ya da sınırlılıkları saptanabilir) ve düşünce vitrinine en son ürünler yerleştirilebilir.

6. Sigmund Freud, "On the History of Psychoanalytic Movement", *Collected Papers* (London, 1957), vol. 1, s.325. Benim kitabım tamamlanıp yayın için düzeltildikten sonra Juliet Mitchell'in *Psychoanalysis and Feminism*'i çıktı (New York, 1974). Bazı yönlerden benim yaklaşımıyla paylaşan Mitchell'in kitabını burada tartışmak olanaksız. Ancak şu kaydedilmelidir ki, Freud'un ondokuzuncu yüzyıl Viyanası tarafından entelektüel olarak bağlanmış ve gelişmesi engellenmiş olduğu suçlamasına benzer ve daha kapsamlı bir tepki gösterir; özellikle bkz. s.319 ve 419.

7. Joseph Wortis, *Fragment of an Analysis with Freud* (New York, 1954), s.142

8. Wilhelm Lünen, "The Problem of Social Consciousness in Our Time" *Contemporary Issues*, 8, no.32 (1957), s.480.

Genel bir sendromdur bu. Kısacası, toplum belleğini ve onunla birlikte aklını yitirmiştir. Geçmiş düşünme yeteneksizliğinin ya da gönülsüzlüğünün bedeli düşünememektir. Bellek yitimi geçmiş düşünceyi fazladan bir "entelektüel çöplük" gibi sırtından atan "radikal" ampirisizm ve pozitivizmden, geçmişin devlerine ve dehalarına çok erken doğma talihsizliğine uğradıkları için selam duran açığız kuramlara kadar çeşitli biçimler alır. Bu kitap bağlamında daha önemli olan ikinci grup, yeni ve taze kuramlar icat etme sabırsızlığıyla, geçmişin içinde, sanki düşüncelerden oluşan bir enkaz deposundaymış gibi, kendine yol açmaya çalışır. Walter Benjamin "her dönemde, geleneği, altında kalmak üzere olduğu konformizmin elinden kurtarmak için çaba gösterilmesi gerekir" diye yazmıştı.

Genel bellek yitimi tek başına psikoloji ile açıklanamaz; bu sadece çocukluğa özgü bir bellek yitimi değildir. Daha çok *toplumsal* bir "bellek yitimi"dir: Bellek, bu toplumun toplumsal ve ekonomik dinamiği tarafından zihinden kovulmuştur. Toplumsal bellek yitiminin oluşumunun doğasına burada ancak kabaca değinilebilir; böyle bir açıklamanın Marksist "şeyleşme" kavramı üzerine oturması gerekecektir. Marksizmde şeyleşme, toplum tarafından nesnel olarak imal edilen bir yanılsamayı anlatır. Bu toplumsal yanılsama, toplumun insani ve toplumsal ilişkilerini şeyler arasındaki doğal (ve değiştirilemez) ilişkiler olarak tanıtarak statükoyu korumaya yarar. Şeyleşme kavramına ilişkin açıklamalarda çoğu kez psikolojik boyut, bellek yitimi, yani toplumu oluşturan ve yeniden oluşturan insani ve toplumsal etkinliğin unutulması ve bastırılması gözden kaçırılır. Toplumsal bellek yitimi bir şeyleşme tipidir, daha doğrusu, şeyleşmenin başlıca biçimidir. "Bütün şeyleşme, bir unutmadır."⁹

9. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947), s.274. Ne yazık ki bu, İngilizce baskıda yanlış çevrilmiştir. "Alle Verdinglichung ist ein Vergessen", "All objectification is forgetting"e dönüşmüştür (*Dialectic of Enlightenment* [New York, 1972], s.230). Nesneleştirme (objectification) ile şeyleşme (reification) arasındaki ayrımı yitirmek, Hegel ile Marx arasındaki ayrımı yitirmektir. Ernest G. Schachtel'in amnezi (bellek yitimi) üzerine denemesi de göz atmaya değer ("On Memory and Childhood Amnesia", *A Study of Interpersonal Relations*, ed. Patrick Mullahy [New York, 1957]de) ve Ernest Schachtel, *Metamorphosis* (London, 1963]de)

Buna biraz devam edelim: Bu şeyleşme biçimi ekonomik sistemin gereklerinden doğar. Artı değer ve kâr dürtüsünün yoğunlaşması, yeni mallara yolu açmak için eski malların tasfiye edilmesi, planlı kullanıp-atma, tüketim mallarından düşünmeye, cinselliğe kadar her yerdedir. Yerleşik kullanıp-atma biçimi ne düşünceyi ne de insanları dışarda bırakır. Şeylerde, düşüncelerde ya da insanlarda yeni ya da taze diye müjdelenenler, değişmeyi yani bu toplumu maskeler. Marksizm ölü emeğin canlı emek üzerinde, şeylerin etkinlik üzerinde tahakküm kurduğunu, geçmişin bugüne hükmettiğini bildiren bir anlayış taşır içinde: "Kapitalistin işçiler üzerindeki tahakkümü, şeylerin insanlar üzerindeki, ölü emeğin canlı emek üzerindeki, ürünlerin üreticiler üzerindeki tahakkümüdür..."¹⁰ Geçmiş tam da unutulduğu içindir ki, itirazla karşılaşmaksızın hüküm sürer; bunun aşılması için, öncelikle anımsanması gerekir. Toplumsal bellek yitimi, toplumun hatırasını (kendi geçmişini) bastırmasıdır. Meta toplumunun psişik metasıdır.

Yine burada sorun ekonomik bir analiz peşinden koşmak değil, kavramları *gerek* tarihsel, *gerekse* eleştirel içeriklerinden koparan bir toplumun dinamiğinin kurbanı olan eleştirel ve tarihsel kavramları deşeleyerek ortaya çıkarmaktır. Bu kavramlar söz konusu içeriklerini yitirmekle birer mazerete ya da ideolojiye dönüşür. Burada sorunun bir parçasını oluşturan bir ironi de bulunur: Bu toplumsal süreci kavramak için formüle edilen kavramlardan biri olan ideoloji kavramı, sürecin kendisine yenik düşmüştür. Gerek kavram bu sayfalarda (kısmen) yitirilmiş anlamında kullanıldığı için, gerekse anlamının incelenmesi bizatihi toplumsal unutma süreci ve etkisi üzerine kısa bir ders olduğu için, ideoloji kavramının iki katlı bir ilginçliği var. On beş yıl kadar önce Daniel Bell *İdeolojinin Sonu*'nda bu kavramı sevabına gömmek isterken yeniden canlandırdı. O da geçmişin ölüp gittiğini keşfetmişti; "ideoloji" eskimişti: "Eski politik-ekonomik radikalizm.. anlamını yitirdi..." şimdi "barı dünyasında...politik konularda entellektüeller arasında kabaca bir uzlaşma var..."¹¹

10. Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess* (Frankfurt, 1970), s.17-18. Hiçbir İngilizce kaynağın verilmediği bu ktıptan çeviriler bana aittir.

11. Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York, 1962), s.404, 402

İdeoloji kavramının kendine özgü bir içeriğe ve tarihe sahip olduğunun Bell de pekala farkındaydı. Ama kavramın tarihine ilişkin yaptığı açıklama biçimsel bir alıştırma idi; kendi tanımlarıyla hiçbir ilişkisi yoktu. Hannah Arendt gibi diğer simalarla birlikte Bell'de de ideoloji soyut bir sloganlaştırmayla, politik tutku ve şiddetle ilintilendirilir, ve şiddet dışı, iyi huylu ampirisizm ve pragmatizmle karşılaştırılır. Bell, "ideoloji insanların bireysel sorunlarıyla bireysel meziyetleri temelinde yüzleşmelerini gereksizleştirir" diye yazar ve ekler: "Cehennemi bir ateşin hararetiyle dolan fikirler silahlara dönüşür ve ölümcül sonuçlar doğurur." İzlenmesi gereken yöntem daha çok "ampirik bir yöntem" olmalıdır. Arendt'in savı, soğuk savaş üzerine önemli bir metin olan *Totaliterliğin Kökenleri*'nde, "İdeoloji ve Terör" bölümünde özetlenmiştir. Arendt ideolojiyi şiddet ve kötülükle bağlantılandırır ve ampirisizm ve ortak duyu ile kıyaslar. İdeolojiler "tarafhtarlarını tatmin edecek şekilde her şeyi, her oluşumu tek bir önermeden sonuca giderek açıklayabilen izmler"dir.¹² İdeolojiler "bütün deneyimlerden bağımsız" total bir açıklama olma iddiasındadır. "Bütün ideolojiler totaliter öğeler içerir." Kitabının ana kısmının sonuç bölümünde bize "totaliterliğin saldırganlığının ne iktidar...ne de kâr...hırsından; yalnızca ideolojik gerekçelerden, dünyayı tutarlı kılmak, kendi üstünlüğünün haklılığını kanıtlamaktan doğduğunu" anlatır.¹³

Bu formülasyonlar üzerine birkaç şey söylenebilir. İlk, son derece başarılı olmuş, böylece liberal bilinçte derinlemesine yer etmişlerdir. İdeolojinin şiddete ve teröre yolaçan soyut, ampirik olmayan bir mantık biçimi olduğuna inanılmıştır. İkinci olarak, ideolojiler bilimsellik taslamalarına rağmen yanlışlıklar. İdeoloji kavramının tarihi yakın zamanlarda dile getirildi; burada yeniden anlatılması gereksiz.¹⁴ İdeolojinin asıl kökenlerinin Fransız Devrimi *ideolog*larında olması bir yana bırakılırsa, Marx'tan kaynaklandığını anımsamak yeterli olmalıdır. Bu bağlamda esas önemli olan, Marksizmdeki ideolojinin, hiçbir şekilde Anglo-Amerikan gele-

12. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland, New York, 1958), s.468.

13. Age., s.458.

14. Bkz. Goerge Lichteim'in "The Concept of Ideology" denemesi *Studies in the Philosophy of History*, ed. Goerge H. Nadel (New York, 1965)

nekteki soyut düşünce olarak görülen şeyle sınırlı olmamasıdır, tersine, burada bir bilinç biçimini; *yanlış* bilinci (toplumsal ve maddi koşullar tarafından çarpıtılan bilinci) anlatır. Bir bilinç biçimi olarak *herhangi bir* bilgi türünü içerebilir. İdealizm, ampirizm ya da pozitivizm. Gerçekten de sonuncusu (pozitivizm), burjuva pazar ve kültürünün mükemmel ideolojisi olarak görüldü: İşte İngiltere..Bir bilinç durumunun "yanlış" olup olmadığını belirleyen şey, bilgi tipinin *a priori** olarak kategorize edilmesi değil, onun hakikatinin, yani somut toplumsal gerçeklikle ilişkisinin incelenmesiydi.

Burada anlamlı olan konu, orijinal Marksist ideoloji anlayışının, münasebetsiz bir şekilde ortak duyu ve ampirisizmi ideoloji suçlamasından muaf tutmamasından ötürü münasip bir şekilde unutulmuş olmasıdır. Ardından gelen ideoloji kuramı, sadece kuramsal ve felsefi kavramlara (muhtemelen ortak duyu ve ampirik gerçekliğe meydan okuyan kavramlara) yöneldi. Böylesine kavramlar elbette radikal bir toplumsal analizden ayrı tutulamazlar. "İdeoloji" diye mimlenen ve "totaliterliğin" bütün kötülükleri üstüne yığılan bu kavramlar, sağlıklı ve kutsal (yaşayan şeylere zarar vermeyen) bir ortak duyunun karşısına konurlar. Arendt, sanki pazarın hiçbir anlamsızlık taşımayan mantığının özündeki mucize sırf sevgiymiş gibi, şöyle der bize: "İdeolojiler hiçbir zaman varoluş mucizesiyle ilgilenmezler." Bu sav kuramdan ve felsefeden zaten kuşkulananmakta olan pragmatik ve antiteorik bilinci özendir-di. İroni şuradadır ki, Marksist ideoloji anlayışı asıl olarak bilincin aydınlatılması ve ifade edilmesine yönelikti. Ama bilgi sosyolojisi uygulamacıları tarafından alınıp eleştirel öğelerinden arındırılan bu anlayış bilincin onarılmasıyla değil, "baltalanması"yla sonuçlandı.¹⁵ Bell, Arendt, vd. birçok kişinin sayesinde, Marksist ideoloji anlayışının anlamı bastırıldı ve açıktan açığa ya da dolaylı olarak

* Önsel - yhn.

15. Bkz. "Ideology". Frankfurt Institute for Social Research, *Aspects of Sociology* (Boston, 1972), s.182. ve Institut für Sozialforschung, *Soziologische Exkurse* (Frankfurt, 1956), s.162. Mannheim'ın *Ideology and Utopia*'sı bu kavramın yaygınlaşmasında can alıcı önemdedir. Lichtheim onu Lukacs'ın *History and Class Consciousness*'ına sert bir yanıt olarak görür. Frankfurt Okulu onu çıktıktan hemen sonra eleştirel bir şekilde değerlendirmiştir. Bkz. Max Horkheimer, "Ein neuer Ideologiebegriff?" (1930), *Ideologie'de yeniden basılmış*, ed. K. Lenk (Neuwied, 1964) ve Herbert Marcuse, "Zur Warheitsproblematik der soziologischen Methode", *Die Gesellschaft*, VI (1929), s.356.

"Batı"nın ortak duygusunu yücelten, konformist bir anlam ortaya çıkarıldı.

Son zamanların çarpıcı yapıtları (Alvin Toffler'in *Future Shock* (Gelecek Şoku), Theodor Roszak'ın *The Making of a Counter Culture* (Bir Karşı Kültürün Oluşturulması) ideoloji gibi eleştirel kavramların evcilleştirilmesi ve toplumsal olarak bastırılması formülü üzerinde kurulmuştur. Bu eserler, geleneksel politik kategorileri geride bırakmış olan yeni bir çağ adına, kuramlaştırmanın reddedilmesinin ya da kuramlaştırma yeteneksizliğinin damgasını taşır. Daha açıkçası, "ideolojinin sonu", "gelecek şoku", "karşı kültür" gibi yeni kuramlar ileri sürülür, ama geçmiş kuramla sadece sahte bir yüzleşme oldukları sürece, bunların bir temele dayanmadıkları ortaya çıkar. Geçmişte olanbiteni geride bırakma kaygısıyla istemeden geçmişe düşer, eski fikirlere yeni etiketler önerirler. *Future Shock* (Gelecek Şoku) hem bu işleyiş biçiminin kuramsal savunması, hem de yürütülmesi olarak ele alınabilir. Kapitalistin tezgahındaki her yeni malın özgürlüğe şok edici bir katkı olduğu varsayımı, eski mazeretleri süsleyip püslemekten ısıtarak yeniden ortaya süren kitabın kendisiyle çelişmektedir. Toplumsal çatışma ve sefaletin insanlarla teknoloji arasındaki uyumsuzluğa indirgenmesi eski bir yaklaşımdır; bu şemada teknoloji insansız bir ülkede, kâr ve sömürünün ötesinde yer alır. Teknoloji, der bize Toffler, "hızlanıyor", çünkü "kendi kendini beslemektedir." "Bugün kuşağımızın yüz yüze bulunduğu en temel soru (diğer bütün sorunların sadece bunun çevresinde kümelendikleri soru), teknolojinin denetim altına alınıp alınamayacağıdır." Rockefeller Vakfı'nın 1943 Yıllığı'nda Toffler'in önceden sezdirdiği tezi budur.¹⁶ Sanki bugün teknolojiyi kimse denetlemiyormuş gibi, elçabukluğuyla dikkatler toplumsal ekonomik yapıdan sözde yansız bir alana çekilir. Böyle bir analiz, haklı olarak birşeylerin yanlış gittiğini düşünenler için Toffler'i kabul edilebilir kıldığı gibi kapitalizme yönelik belli bir heves ve merhamet hissi uyandırılmasını da sağlar.

16. Horkheimer ve Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, s.41'den alıntı.

Roszak'ın analizi de, Toffler'in pek gizlenemeyen mazeretlerinden kesinlikle daha eleştirel olmakla birlikte, aynı hamurdandır.¹⁷ Diğerleri gibi o da, "modası geçmiş radikalizm söylemini" bir yana bırakır. "Eski toplumsal analiz kategorilerinin bize söyleyecek pek birşeylerinin olmaması...modası geçmiş ideolojik önyargılardan kurtulmuş yeni politikalarla yüzleşmemiz açısından olumlu bir avantaj oluşturur." Toffler gibi o da daha oluştururken kendi analizini çürütür. Geleneksel politik kategorileri anlamadan onlardan uzaklaşır ve bu, eskileri bir daha yinelemesine yol açar. Yeni diye sunduğu şey, hayat dolu ilan edilen yorgun bir romantizmdir. Onun Marcuse ve Brown, Marx ve Freud üzerine tartışması (kı bu tartışma bir "âşıklar atışması"na benzer bir darbu meselle sona erer) "eski ideolojileri" ancak onların etrafından dolaşarak aşar.

Roszak, bayağılığın yeni bir derinlik etiketiyle yenilenmesini gösterir. Düşüncesinin anahtarı, Hegel'in polemiğe girdiği, estetikten yoksun bir romantizmdir; dinin, ruhun ve vaazların bulunduğu yerde ısınmaya, düşünce ve analizin yanında üşümeye başlar. Roszak'ın Antonioni'nin *Blow-up*'unu pornografik ya da Marcuse'yi ağır ve sıkıcı bulması; Paul Goodman'ı Socrates ile karşılaştırarak onu övgülere boğması raslantı değildir. Goodman'a ilişkin değerlendirmesini bir yana bırakalım, Roszak düşünce ve zekanın bulunduğu yerde bayağılık ve sağduyu; bayağılığın bulunduğu yerde dehayı bulur. Sanki geri gelmemek üzere gömülmüş gibi, entellektüel işbölümünü hevesle yeniden yeryüzüne çıkarır. Bu şemaya göre şairler ve hayalperestler mitler, sanat ve ruhların oyun alanında sıçrayıp oynarken, düşünce entellektüeller, teknokratlar ve politikacılara mahsus bir haktır. Roszak'ın yeniden pazarlamak istediği büyüğü öldüren tam da bu kataloglama sistemiydi. Bilimsel hakikatin şiirsel hakikatten koparılması, yönetsel zihnin temel göstergesidir.

Diyalektik yaklaşım Roszak için bilinmez ve anlaşılmazdır; ya/ya da mantığını yeğler. Onun çok önemli politik-felsefi tartışmasına bakılırsa,¹⁸ yabancılaştırmanın ya toplumsal ya da ruhsal bir feno-

17. Roszak üzerine bu sözlerin bir kısmı Fussell Jacoby, "Marcuse and the New Academics", *Telos*, 5 (1970), s.188'de çıkmıştır.

18. Theodor Roszak, *The Making of a Counter Culture* (Garden City, 1969), s.84.

men olarak ele alındığı görülür. Roszak şu sonuca varır: "Yabancılaşma... sosyolojik değil, temelde psişiktir. İnsanlar *arasında* varolan bir yol ayrımı değil...daha çok bütün insanların *içinde* kök salmış bir hastalıktır. Bu nedenle yabancılaşmayı gerçekten inceleyenler toplum bilimciler değil, psikiyatristlerdir." Bundan yola çıkarak "bizi yabancılaşmadan kurtaracak devrimin temelde terapötik nitelikte olması gerektiğini" öğreniriz. Tabii ki bu makul bir şeydir, çünkü kurulu düzen başka bir yönleme izin vermeyecektir ve tesadüfen Roszak'ın da öğrenmiş olduğu gibi "yabancılaşma, hakkıyla anlaşıldığında, kapitalist toplumun üst düzeylerinde, bu toplumun uzun süredir acı çekmekte olan alt düzeylerinden daha fazla yoğunlaşmıştır."

Bu keşfinden de tatmin olmayan Roszak devam eder ve canını sıkkan şeyi açıklar: Edebi ve psişik onarımcıların güvenle tekellerine alamadıkları "yabancılaşma", sosyolojiye sızabilecek ve kötülüğün insani değil, insanlıkdışı koşullarda yerleştiğini düşündürebilecektir. Roszak bu konuda Bell'in araştırmalarını¹⁹ izleyerek bize, sanki Yabancılaşma Üzerine Büyük Üçleme terimin her hakkını bunları alan satanlara saklıyormuş gibi, Marx'taki yabancılaşmanın "bu düşüncenin Kierkegaard, Dostoyevski ya da Kafka'nın düşüncesindeki kullanılma biçimiyle sadece uzaktan bağlantısı olduğu" güvencesini verir. Roszak'ın kafasına göre yarattığı şeyleştirilmiş kategoriler, şeyleşmeyi çözecek olan herhangi bir eleştirinin elini kolunu bağlar; bilimin çılgınlığı üzerine eleştirisi bile, bütün haklılığına karşın, sonunda çılgınlaşır. Romantik bir kapitalizm eleştirisi kendine özgü bir hakikat barındırır. Ama toplumsal bir eleştiri olarak dile getirilmeli; bölmeleştirilip putlaştırılmamalıdır.²⁰ Teknokratik bir topluma tepki olarak savunuculuğunu yaptığı büyüsel bilinç, "duyarlı ruhun bilgeliği" bu toplumun olumsuzlanması (ne-

19. Bell'in ve Tucker'ın Marx ve yabancılaşma üzerine belirsiz yorumlarının eleştirisi için bkz. Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation* (London, 1970), s.227, 331. Erken ve geç dönem Marx üzerine çeşitli tavırların tartışması için bkz. Ernest Mandel, *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx* (New York, 1971), s. 154.

20. "Düşünmeden önce yapmamız gereken soru iş, Batı kültürüne karşı bütün reaksiyoner savları ilerici aydınlanmanın hizmetine vermek değildir" (Adorno, *Minima Moralia* [Frankfurt, 1964], s.254). Bu türden çalışmaların güzel bir örneği Raymond Williams'ın *Culture and Society*'sidir (Garden City, 1960).

gation) değil reddedilmesidir (refuse). Roszak aklın burjuva biçimini Aklın kendisi olarak kabul etmekle, onun saltanatını sürdürmesi için üzerine düşeni yapmış olur.

Sahte yeniliğe ve düşüncenin planlı kullanılıp-atılmasına yönelik eleştiri; kafasına göre yazıtura atıp, eski metinlerin (ister Marx'ın, ister Freud'un olsun) yazıldıkları zamanki kadar geçerli olduklarını, yorumlanmaya ya da yeniden düşünölmeye gerek olmadığını iddia edemez. Tersine, peşine düşölmesi gereken, özgün düşünce ile çağdaş koşullar arasındaki sıkı ilişkidir. Körlemesine şu ya da bu tutumun seçilmesini savunanlar vardır ve bunların her birinin sonuçları görölmüştür. Yeniden düşünmeyi bırakıp sadece tekrarlamakla yetinen bir Marksizm için bu mekanik tekrarın ölümcöl olduğu anlaşılmış; burjuva toplum kuramını giderek gelişen bir yayınlama ve unutma etkinliğine çevirmiştir. Geçmişin metinleri ile bugünkü toplum arasındaki ilişki bir gerilim ilişkisidir. Marksizm içinde bu gerilim hali tekrarlanan bir sorun olup, revizyonizm ve ortodoksluk üzerine tartışmalarda yüzeye çıkar.

Frankfurt Okulu, neo-Freudcuları "revizyonistler" olarak adlandırmıştır. Terimin kendisi Marksizmin tarihinden soyutlanamaz. Marksist geleneğin dışındakiler açısından revizyonizm ve ortodoksluk terimlerinin bir çağrışımı yoktur; Marksizm içinde bile terimlerin anlamı öylesine değıştiren bir tarihi oldu ki, bugünkü anlamları da kuşkuludur. Tarihsel açıdan Almanya'daki revizyonizm Eduard Bernstein çevresinde toplanmıştı. Ortodokslara göre Marksizmin bu yeniden biçimlendirilmesi, iyileştirmelerde bulunma adına özünün, modası geçmiş diye çöpe atılması anlamına geliyordu: Revizyon Marksizmin hayat damarını koparan bir deşmeydi. Neo-Freudcular ve ardılları, seçeneğı, otoriter bir ortodokslukla yaratıcı insani revizyonlar arasında bir seçenek olarak algıladıkları sürece bu nitelermeyi kuşkusuz severek kabullenirler. Erich Fromm durumu tam da bu açıdan görür: "Psikoanaliz: Bilim mi Parti Çizgisi mi?" adlı bir denemede Freud'u ve ortodoks Freudcuları "dünyayı fethetmeye" çalışan "Stalinciler" diye damgalamaktan çekinmez. O zaman seçenek elbette bellidir: Psikoanalizin, "hümanist ve diyalektik düşüncenin konumundan hareketle... on dokuzuncu yüz-

yılın psikolojik maddeciliğinin ruhuna uygun olarak tasarlanmış olan Freud'un teorilerinin birçoğunu gözden geçirmesi gerekir".²¹

Ama anlamsız bir ortodoksluk ve revizyonizm ya da on doku-zuncu yüzyıl maddeciliği ve yirminci yüzyıl hümanizmi seçenekle-ri arasında sıkışıp kalmamak gerekir. Sorun dogmaya karşılık deği-şim değil, bu değişimin içeriğidir, ortodoksluk ya da revizyonizmi, ilki (değişim) değil, ikincisi (değişimin içeriği) tanımlar. Ortodoks Freudcuların herhangi bir değişiklikten öcü gibi kaçarak Freud'u yinelemekten tamamen hoşnut olduklarını ya da bizzat Freud'un yeniliklerin önünü kestiğini öne sürmek zor Freud, rahip Oskar Pfister'e "saygınlığınıza karşı Groddeck'i şiddetle savunuyorum" diye yazmıştı: "Rabelais'nin çağdaşı olsaydınız, siz ne söylerdi-niz?"²² Ernest Jones'in Hamlet ve kabuslar üzerine çalışmalarından, Georg Groddeck'in ve Sandor Ferenczi'nin incelemelerine, daha yakın zamanlarda Marcuse'nin *Eros and Civilization*'ı (Eros ve Uygarlık) ve Norman O. Brown'un *Life Against Death*'ine (Ölüme Karşı Yaşam) kadar, Freudcu kavramlar epey gelişip serpilmişler-dir. Bunların yanında, Adler'le başlayarak Horney ve Fromm'dan geçen, kuramsal ve kişisel açıdan otoriter biri olarak Freud mitiyle devam eden revizyonlar da kendilerini her zaman sağduyunun keş-fiyle ortaya koymuşlardır.

Modası geçmiş dogma ile çağdaş kavrayış arasında olduğu gibi, ortodoksluk ile revizyonizm arasındaki sahte karşıtlıktan da kaçını-lır kaçınılmaz, ortodoksluk anlayışının yeniden formüle edilmesi gerekir. Marx ve Freud'un kuramlarının burjuva uygarlığın eleştiri-leri olmaları ölçüsünde, ortodoksluk bu eleştirilere sadakati, daha doğrusu *diyalektik* bir sadakati gerektiriyordu. İstenen, bir yinele-me değil, kavramların açıkça dile getirilmesi ve geliştirilmesidir. Bu da kesinlikle Marksizm içinde (ve bir oranda psikoanaliz için-de) kavramları formüllere döküp dondurmaktan fazlasıyla mutlu olan Resmi Ortodoksluğa karşı yapılmalıdır. Revizyonizm gerçek-ten de değişimdi, ama önceden kazanılan eleştirel içgörülerini sulan-dırıp yokeden bir değişimdi. Statik bir şekilde aynı şeyleri tekrarla-

21. Ench Fromm, "Psychoanalysis: Science or Party-Line?". *The Dogma of Christ* (New York, 1963), s.131.

22. Carl M. ve Sylvia Grossman, *The Wild Analyst: The Life and Work of Georg Groddeck* (New York, 1965), s.113'ten alıntı.

yıp dururken yeni ve dinamik olduğunu da ilan eden bir gerçekliğe teslim olmuştur. Gerek Marksizm, gerekse psikoanaliz içinde revizyonizmin doğasına ilişkin ana hatlar zaten belirmektedir: her iki biçimde de kendi başına kuramın çöküşü, kavramsallaştırmaya yönelik bir reddiye ya da yeteneksizlikle ilintilidir. Her iki biçimde de ampirisizme, pozitivizme, pragmatizme ve kuramın (ya Marksizmin telsefi ve Hegelci içeriğinin ya da psikoanalizin üst-kuramının) reddine yönelmişti. Revizyonizm, birinde politik reformlar öbüründe terapi olmak üzere her iki biçim altında, dolaylı kuramı heba etmek pahasına dolaysız kazanımların peşine düştü.

Marksizmde (en azından Stalin'den önceki yıllarda) ve psikoanalizde revizyonizm eleştirisi büyük oranda bu noktanın etrafında dönüyordu: Revizyonistler anlık kazanımlar ve reformlar lehine kuramı bastırmakla suçlandılar. Rosa Luxemburg revizyonistlerin " 'kuram'a düşmanlıkları" nı görmüştü: "Dolaysız 'pratik' sonuçlar peşinde koşan insanların kendilerini 'kuram'ımızdan kurtarmak istemeleri doğaldır."²³ Aşağıda tartışıldığı gibi, aynı şey farklı terimlerle psikoanalitik revizyonizm için de geçerli. Marcuse, Marksizmdeki kuram ve praksis arasındaki gerilime eşdeğer olan psikoanalizdeki kuram ve terapi arasındaki gerilimin revizyonistlerce yitirildiğini gördü; bunun yitirilmesiyle psikoanalizin devrimci ve eleştirel keskinliği körelmişti.

Revizyonizmin belirgin özelliği kuramın çöküşüyse, diyalektik ortodoksluğunki de kuramı yeniden işleyip yeniden düşünmesidir. Bununla birlikte, Freudcu düşüncede hangi kavramların yeniden formüle edilmeye değer, hangilerinin gereksiz olduğunu tayin eden kavramsal bir merkez bulmak zor. Georg Lukacs'ın "Ortodoks Marksizm Nedir?"de Marksizm için yaptığı şey, Freudculuk için yapılmadı. Yine de Freud ve öğrencileri psikoanalizde (düşünce-sizce yineleyerek değil, yeniden işleyerek) neyin korunması gerektiği konusunda yeterince açık olmuşlardır: Bastırma, cinsellik, bilinçdışı, ödipal karmaşa, çocuk cinselliği kavramları.²⁴ Alanları ve savları bakımından kabul gören öğretilere ters, ama Freud'un kav-

23. Rosa Luxemburg, "Reform and Revolution", *Rosa Luxemburg Speaks*, ed. Mary-Alice Waters (New York, 1970), s.87.

24. "Bilinçdışı zihinsel süreçlerin bulunduğu varsayımı, direnç ve bastırma kuramının kabul edilmesi, cinselliğin ve Oedipus karmaşasının öneminin belirlenme-

ramlarına bağılılıkları bakımından ortodoks olan iki kitabın hemen hemen aynı şekilde başlaması raslantı değildir. Marcuse'nin *Eros and Civilization*'ın (Eros ve Uygarlık) ikinci cümlesi "Freud'a göre insanlık tarihi, insanlığın bastırılmasının tarihidir" diye sürer.²⁵ Norman O. Brown'un *Life Against Death*'i (Ölüme Karşı Yaşam) şöyle başlar: "Freud'un düşüncesini anlamak istiyorsak, bu düşüncenin anahtarı olan bir sözcük var Bu, 'bastırma' sözcüğüdür".²⁶ Brown dipnotuna Freud'un şu cümlesini koyar: "Bastırma öğretisi, psikoanalizin bütün yapısının üzerinde durduğu temel taşıdır, en zaruri parçasıdır."

Unutulmaması (ve aslında açıklanması) gereken şey, anlık reformlara ve kazanımlara yönelik gereksinimin, geçmiş kurama dayanamamanın altında insancıl güdülerin yatmasıdır. Psikoanalizin gücünü azaltanlar tam da onu daha liberal ve toplumsal kılmaya çalışanlardır. Post-Freudcular psikoanalizde ve davranışçılıkta eksik buldukları bir insanlığa ve duyarlılığa sahip çıktıkları sürece ciddiye alınmalıdırlar; öldürücü bir toplumsal düzenin açık, kılık değiştirmemiş mazeretleri özeleştirilerdir. Bununla birlikte, özgürlük vaadlerinin araştırılması gerekir

Kurama karşı hümanist reformlar şeklindeki bu dinamiğin bir örneği Fromm-Marcuse tartışmasında görülür. 1955'te Fromm, Marcuse'yi nihilist olarak adlandırdı çünkü hümanist olan kendisinden farklı olarak Marcuse bugünü geleceğe bağlayan somut dolaysız bağlantıları ve kazanımları tasarlamıyordu.²⁷ Fromm'a göre Marcuse pratik reformlardan çok kurama bağlanış gibi görünüyordu. Fromm'un savının mantığı, uygulanması olanaksız gibi görünen kuramı (mantıkdışı diye) reddetmesine; dolaysız kazanımları ve reformları da bizzat ütopya olarak görüp övmesine neden oldu. Bu, Marcuse'nin nihilist olduğu suçlamasını biraz farklı bir açıdan tekrarladığı daha yeni bir çalışmada belirginleşmektedir: "Marcuse

si; bütün bunların hepsi psikoanalizin temel sorununa ve kuramının temellerine katkıda bulundular" (Sigmund Freud, "Two Encyclopedia Articles", *Collected Papers* [London, 1957], vol.5, s.122)

25. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York, 1962), s.11

26. Norman O. Brown, *Life Against Death* (New York, 1959), s.3.

27. Fromm, "The Human Implications of Instinctivistic 'Radicalism'" *Dissent*, II, 4 (1955), s.349.

politikayla bile ilgilenmez; çünkü bugünle gelecek arasındaki basamaklarla ilgilenilmezse, radikal ya da başka türden politikayla da uğraşamaz.." Fromm bu durumu açıklamak için bir parça psikoanalitik bilgelik ekler: "Marcuse esas olarak kişisel umutsuzluğunu radikalizmin kuramı diye sunan yabancılaşmış bir entelektüel örneğidir."²⁸

Öte yandan, yabancılaşmamış ve umutlu olan Fromm, pratik "basamaklar" bulmakta güçlük çekmez. İroni şuradadır ki, Fromm'un belirlediği basamaklar yalnızca Marcuse'nin hep tartıştıklarından daha az uygulanabilir olmakla kalmaz, uygulansa bile reform olamayacak basamaklardır. Kuramın yitirilmesi öcünü almakta gecikmez; bu toplumun içine daha iyi nüfuz eden pratik, onu terkeden pratikle karıştırılır. Luxemburg reformistler üzerine şöyle yazıyordu: "Bu *pratik politika* ile geçen en fazla birkaç yıldan sonra bunun herşeyden daha az pratik olduğu açıktır."²⁹ Fromm "şunu söyleyebilirim ki" diye yazar, "eğer insanlar On Emir'i ya da Budistliğin Sekiz Aşamalı Yolu'nu yaşamlarına rehberlik edecek kadar etkili birer ilke olarak gerçekten kabul etselerdi, bütün kültürümüzde dramatik bir değişiklik ortaya çıkardı." Eğer bu "dramatik değişiklik" olanaksız ya da uygulanamaz gibi geliyorsa, Fromm'un geleceğe daha çabuk ve etkili olarak nasıl ulaşılacağı konusunda başka bazı fikirleri de vardır: "İlk adım, 'Amerikan Vicdanının Sesi' adı verilebilecek bir Ulusal Konsey'in kurulması olabilir. Bir gruba, diyelim yetkinlik ve yetenekleri belli olan elli Amerikalı düşünüyorum... Bunların söyledikleri kolaylıkla yayılacaktır, çünkü sözedilmeye değer bulunacaklardır."³⁰ Bu sadece ilk adımdır. Fromm, Konseye yardımcı olacak Kulüplerin, sonra Grupların, vb. nasıl oluşturulacağını açıklar; bunların tümü toplumun mahiyetini değiştirecektir. Eleştirel kurama dayanamayan dolaşsız pratik savunucusu, bir parça alıntılarının mucizevi etkilerini reklam eden evcil bir filozofa dönüşür. Bu kitabın (*The Revolution of Hope: Umud Devrimi*) son sayfası, Amerikan Vicdanının Sesi Ulusal Konseyi'nin muhtemel adaylarına gönderilmek üzere kopar-

28. Fromm, *The Revolution of Hope*, (New York, 1968), s.9.

29. Lelio Basso, "Rosa Luxemburg: The Dialectic Method", *International Socialist Journal*, III, 1617 (1966), s.518'den alıntı

30. Fromm, *The Revolution of Hope*, s.143, 157.

tılabilir şekilde yazılmıştır. Bununla birlikte, sayfanın ödemeli zarfı eksiktir, çünkü Fromm'un okura dediği gibi, "ödemeli zarf koymadım; nedeni kitapta söylenenlerden çıkacaktır. Atılacak ilk küçük adım bile, en azından zarfı kendiniz yazmanız ve pul parası vermenizden dolayı, inisiyatif gerektirir." Bir pul bedeline toplumsal değişim; kartpostal zihniyetini teşhir eden kuramı nihilizm olarak suçlayan hümanistin bilgeliği oluyor. Umut devrimi bir Walt Disney yapıımıdır. Marcuse, "Nihilizm" diye yazıyordu, "insanlık-dışı koşullara yönelik bir suçlama olarak, gerçek hümanist tutum olabilir ..Bu anlamda, Fromm'un benim konumumu 'hümanist nihilizm' şeklinde nitelemesini kabul ederim."³¹

Ya yeni (ya da o kadar da yeni olmayan) sol? En iyi ihtimalle liberal ve hümanist olduğunu iddia eden politik olmayan psikolojiler ile politik solu ve devrimci olduğunu iddia eden R. D. Laing ve David Cooper'in psikolojilerini birbirleriyle bağlantılı fenomenler olarak görmek elinizdeki kitabın yaptığı haksızlıklardan biridir kuşkusuz. Bu fenomenler birbirlerine kesinlikle eşit değil elbette. Laing ve Cooper üzerine tartışma son bölüme eklenmiştir. Politik sola gelince..Ne kadar kafası karışık olursa olsun, hafta içi büyük iş çevrelerine, hafta sonu çalışanlara kayıtsızlıkla hizmet veren psikolojilerle eş tutulamaz. Yine de tümüyle bağlantısız değildirler. Her ikisi de duygusuz ve kayıtsız bir topluma tepki olarak öznelliğin (kişinin ve dolaysız coşkularının) çekimine kapılmışlardır. Kişiyi hasta olarak ele almakla, toplumun kendi önüne koyduğu çareye başvurmuşlardır: Birey, arkadaşlarının biraz desteğiyle yaralarını iyileştirebilir. Eğer reçete, karışıma bir parça cinsellik eklemekle iki kat güçlü görünüyorsa, bu ancak bir tür kocakarı ilacı olabilir.

Amerikan iş çevresiyle onun yadsınmasının (solun), hoşnutsuzların nasıl yatıştırılacağı konusunda bazı noktalarda uyuşmaya başlamış olmaları burjuva toplumun gücünü gösteren bir ironidir: Hiçbir kaçış yoktur, direnenler için bile..Toplum herkesi, geriye kalan benlik ve öznellik parçaları üzerinde titremeye zorlar. En azından 1. Dünya Savaşı'ndan ve giderek artan bir şekilde 1930'lardaki

31. Marcuse, "A Reply to Erich Fromm", *Dissent*, III, (1956). s.81.

Western Electric'teki Hawthorne deneyinden bu yana endüstriyel sosyoloji ve psikolojinin küçük gruplara ilişkin çalışmalara ve işçilerin öznel koşullarına yönelmiş olduğu bir sır değil.³² İşçilerin koşulları üzerinde değil de, işçilerin öznel tutumu üzerinde yoğunlaşmakta amaç, üretimi artırmaktır. Hugo Münsterberg 1913'te bilimsel yönetimin, işi "enerji israfını önleyecek ve endüstriyel girişimin verimliliğinde en büyük artışa ulaşılacak" şekilde örgütlemeye çalıştığını yazıyordu. Bu, "çalışan insanları çok fazla zorlayarak yapılamaz...tersine, bireyin yaptığı işten hoşlanması ve bütün hayatının gelişiminde kişisel doyumunun artırılması, yeni sermanın en önemli dolaylı etmenleri arasındadır."³³ Amerikan Yöneticiler Derneği'nin 1924'teki resmi demec., "Amerikan yönetiminin insan etkenini 'olduğu gibi' ele almakla yetinebileceği günlerin geçtiğini, bugün ticaret ve endüstride insan etkeni üzerinde daha çok durulması gerektiğini ve son yirmi yıl içerisinde araç gereçlere ve makinelere gösterilmiş olan titizliğin aynısını insanlara da göstermenin zorunlu olduğunu" belirtiyordu.³⁴

Yine, Amerikan endüstrisindeki gelişmeleri Amerikan solundakilerle eşit tutmak adilane değil; ikincisinin duygusal ve psişik bireye duyduğu ilginin, kapitalist üretimin artmasına değil, onu bir şekilde dönüştürmeye yönelik olduğu açık. Ancak, asıl sorun bu politik hedefin giderek daha çok, süregiden praksise dışarıdan bağlı, onunla içeriden bütünleşmemiş sloganlar şeklinde yozlaşmasıdır; sloganlar farklı politik projeleri belirtmeye değil, politik grupları ve hizipleri etiketlemeye yarıyor. Süregiden politik praksis dikkatini, grubun psişik yaşamının araştırılmasına vermiştir, bu da politik düşüncüyü ve praksisi ayakta tutan enerjiyi tüketiyor. Politika, sonradan akla gelen düşünceler haline geliyor. Aslında 1940 sonları ve 1950 başlarının (ve solun bazı kısımlarının 20 yıl sonra keşfetmiş olduklarını sandıkları) duyarlık gruplarına ve T-gruplarına öncülük eden liberal endüstri sosyologları ve halkla ilişkiler uzmanlarının tam da bu gelişmeyle ilgilendiklerini görmek il-

32. Bkz. Loren Baritz, *Servants of Power* (New York, 1965) ve Georges Friedman, *Industrial Society* (New York, 1964).

33. Hugo Münsterberg, *Psychology and Industrial Efficiency* (Boston, 1913) s.50-51.

34. Reinhard Bendix, *Work and Authority in Industry* (New York, 1963), s.287-88'den alıntı.

gindir. T-gruplarının özgün amaçlarından biri, katılanların insani "beceriler"de eğitilmesi, böylece kendi topluluklarında toplumsal değişim, özellikle de ırksal bütünleşme konusunda etkili liderler haline gelebilmeleriydi. Yaratıcılarından bazılarının düşünceliğine karşın, bu sınırlı toplumsal hedef bile yitirildi, toplumsal etkileşim süreci tarafından yutuldu. Dışsal ve toplumsal sorunlar "zorunlu olarak kişisel, kişilerarası ve grup düzeylerinde odaklaşan şimdi-ve-burada olup bitenlerden daha az kapsamlı ve daha az çekici" görüldü. "Üyelerin ev dışındaki örgütlenmesi ve topluluk yapıları üzerine vurgu da büyük oranda azaldı." Dikkatler, "eğitmen ile üyeler arasında ya da üyeler ile çeşitli düzeylerdeki grup olayları arasında ortaya çıkan kişilerarası olaylara çevrildi.."35

Farklı yönelimlerin öznenin duygusal ve psişik bir kendilik (entitiy) olarak önemi üzerinde birleşmeleri, toplumdaki gerçek bir gelişime (mazeretçilerin söylediği gibi, toplumun teneel maddi gereksinimlerini karşıladığı ve daha yüksek özgürlük düzeylerine doğru gittiğine değil, tersine, egemenliğin insanların içsel derinliklerine ulaştığına) işaret etmektedir; özerk bireyin son sığınakları da kuşatma altındadır. Bugün insan ilişkileri çarpıktır ve yaşam, mevsim sonu satışının bitmekte olduğu günleri andırmaktadır. Sıralar oluşuyor, çünkü kalanların çöpe gideceği biliniyor; geriye kalanların hepsi artıklardır. Dünyanın böyle bir doyum için gerekli olan araçlara duyduğu şiddetli ihtiyaca ve ızdıraba bakıldığında temel maddi gereksinimlerin doyurulduğundan söz etmek her halükarda utanmazlıktır. Bu amansız yoksulluk koşullarında özgürlük de amansızdır; sefalet heyulasından umutsuzca bir kaçıştır. Gülme efektleri gündelik kısıımı ve angaryayı zihinden kovmaya çalışır; gülünür, çünkü yaşantı kederlidir. Gösterişli duyarlılık ancak genel yoksunluğa ve vahşileşmeye karşı acımasız bir kayıtsızlıkla yaşamını sürdürebilir. Kısacası, bütün programa sabırla tahammül etmeye yaslanır.

İster insan ilişkileri, isterse doruk tecrübeler vb. biçiminde olsun, her yeri kaplayan öznellik, kendi ölümüne bir tepkidir; birey varoluşun dışında (böylece bireysel tecrübe ve duygular dışında)

35. Kenneth Berne, "History of the T-Group in the Laboratory Setting", *T-Group Theory and Laboratory Method*, ed. Leland P. Bradford ve ark. (New York, 1964), s.86, 91.

yönetildiği için, son kısımları da canlı tutmak her zamankinden daha fazla çaba gerektirir. Psikik kasvet, şeyleşenleri rahat bırakmaz. İnsanların umutsuzluğu, haklı nedenlerle, görünür şekilde artar. Bugün şeyleşme süreci şiddetli bir sağanak gibidir ve insanoğlu zeminde kapalı kalmıştır. Otantikliğe, yaşantıya ve duygulara yönelik çılgınca arayışlar, sular yükseldikçe tavana vurmaktadır.

Bu gelişmeleri açıklamak ve yanıtlamak için ortaya çıkmış olan toplumsal ve psikolojik düşünceler içinde psikoanaliz kendi gücünü gösteriyor; değerleri, duyarlıkları ve coşkuları bastırıldıkları ruhsal, toplumsal ve biyolojik boyuta kadar izleyerek, bunların özgürleştiğini belirten iddiaların gizemselliğini bozuyor. İdealizmin yenilendiği (ego çatışmasından, moral sorunlardan, değer çatışmasından sözedildiği) bir dönemde psikoanaliz, modası geçmiş bir maddecidir; psikik yeraltının nabzını elinde tutmaktadır. Bu yüzden, konformist psikolojinin bastırdığı ve unuttuğu toplumsal akıldışılığı, (bizzat uygarlığın barbarlığını, yaşamın kabaca bastırılmış sefaletini, topluma musallat olan deliliği) daha iyi kavrayabilir. Eleştirel ve olumsuz psikoanaliz olarak eleştirel kuram toplumsal bellek yitimine ve konformist ideolojilere direnmektedir. Eleştirel kuram hem nesnel hakikat anlayışına, hem de bugünün hala kendisinden muzdarip olduğu bir geçmişe sadıktır.

II. REVİZYONİZM: BİR KURAMIN BASTIRILMASI

"Hata yapmayalım; bu gün ve bu çağ beni
ve verdiğim her şeyi reddetti."

S.FREUD, 1934¹

Öğrencileri arasında "profesör" diye tanınan Sigmund Freud'un kuramlarına ilk karşı çıkan Alfred Adler'di. Adler'in 1911'de Freud'dan kopmasıyla sonuçlanan psikoanalizi yeniden şekillendirme çabası, daha sonra neo ve post-Freudcuların katkılarında bulunan bütün öğeleri içeriyordu. Sonrakiler gibi burada da yeni formülasyonlar daha insani, liberal ve toplumsal bir bilinç adına yürürlüğe kondular. Sonrakiler gibi burada da kuram ve üstkuramdan pratiğe ve pragmatizme, cinsel ve psişik derinlik ve geçmişten cinsellikdışı psişik bir yüzeye ve bugüne doğru bir kayma meydana

1. Ernst L. Freud, ed., *Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig* (New York, 1970), s.59.

geldi. Sonrakiler gibi burada da öznellik "birey" kisvesiyle psikoanalize eklendi. Adler daha sonra psikolojisine "bireysel psikoloji" adını taktı. "Bireysel psikoloji, bireysel yaşamları bütün olarak görmeye çalışır...Zorunlu olarak pratik bir anlama yönelmiştir."²

Freud'un Adler eleştirisi, eleştirel kuramın neo-Freudcular üzerine eleştirisinin zeminini hazırladı. Her iki eleştiri post-Freudcuların zayıf yönlerini gösterir: Liberal revizyonlar psikoanalizin devrimci özünün yerine sağduyuyu geçirmişlerdir. Adler'in geliştirdiği şekliyle psikoanalitik revizyonizm zaten hoşbeşlere ve nasihatlarla doğru bir geri çekilmeyle ilintiliydi. Freud'un Hegelci gelenekle bağlantısı (ki başka alanlarda pek bağlantısı yoktur) sağduyunun bilerek terkedilmesinde yatar. Freud'un bir keresinde şöyle dediği anlatılır: "Sağduyu psikolojisine inandığını söyleyen ve psikoanalizin 'zoraki' olduğunu düşünen bir kişi kesinlikle onu anlamış olamaz, çünkü iyileştirmemiz gereken bütün rahatsızlıkları üreten sağduyudur."³

Ortodoks psikoanaliz ters doğrultuya, yani alışılmamış anlama, asıl zoraki olana yönelmiştir. "Psikoanalizin hakikati en kışkırtıcı varsayımlarına bağlılıkta yatar."⁴ "Psikoanalizde sadece abartma doğrudur."⁵ Adler ve onun ardından gelenler, "gelenğin önyargılarına ters düştükleri için", bastırma, çocuk cinselliği · libido gibi alışılmamış kavramlardan kaçmaya çalıştılar.⁶ Freud, Adler'in popülerliğini tamamen onun sıradan olanı kavrama yeteneğine vermişti: "O hiçbir karışıklığı kabul etmeyen, kavraması zor hiçbir

2. Alfred Adler, *The Science of Living*, ed. Heinz L. Ansbacher (Garden City, 1969), s.1.

3. Joseph Wortis tarafından *Fragments of an Analysis with Freud*undan aktarılmıştır.

4. Herbert Marcuse, "Obsolescence of the Freudian Concept of Man", *Five Lectures* (Boston, 1970), s.61.

5. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt, 1964), s.56.

6. James J. Putnam, "The Work of Alfred Adler Considered with Especial Reference to That of Freud" (1916), Putnam, *Adresses on Psychoanalysis* (London, 1951), s.314. Freud bu makaleyi "Adler'in mükemmel bir çürütülmesi" olarak değerlendiriyordu (*A Psychoanalytic Dialogue The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham* [London, 1965], s.238). Fritz Wittels, "The Nec-Adlerians", *American Journal of Sociology*, 45 (1939), s.433: "Freud'un Eros'u baş tacı etmesine karşılık o (Adler) ihtiyaç sağduyuyu yardıma çağırırdı" (s.436).

yeni kavram getirmeyen, bilinçdışı üzerine hiçbir şey bilmeyen, cinselliğin evrensel olarak bastırılması sorununu bir çırpıda savuşturur,"⁷ yani sağduyuya uygun düşen bir kuram yaratmıştı. Freud, Adler'in revizyonlarının konformist ve tutucu eğiliminin tamamen farkındaydı. Psikoanalize ilişkin revizyonların ya da katkıların "zaten başka kaynaklardan bilinen ya da bunlarla çok kolay ilişkilendirilebilecek şeyler" içerdiğini gözlemlemişti. "Nitekim.. Adler'in seçtikleri..egoist motiflerdir. Bununla birlikte, bırakılanlar ve yanlış diye reddedilenler kesinlikle psikoanalizde yeni ve ona özgü olan şeylerdir, *psikoanalizin devrimci ve sarsıcı ilerlemeleridir.*"⁸

Psikoanalizin "devrimci ve sarsıcı ilerlemeleri"nin içeriğini boşaltanların tam da sosyalistler ve liberaller olmasının yarattığı ironi, psikoanalizin toplumsal ve sosyalist düşünceyle karşılaşmasının ironisidir. Freud'un kendisi de Adler'in psikoanalizden kopmasını tartışırken, Adler'deki "sosyalist öge"nin önemine değindi.⁹ Ernest Jones da Adlercilerin bastırılmış bilinçten sosyolojik bilince kaymalarına bir açıklama olarak, Adlercilerin sosyalist olmalarını gösterdi.¹⁰ Oysa, psikoanalizin eleştirel ve toplumsal güçlerini körelten de tamamen bu kaymaydı. Tâ başından beri psikoanalizin bastırılması, onun özgürleştirilmesi olarak sunulmuştu.

Genç Adler kendini sosyalist olarak görüyordu; 1898'deki ilk kitabına (Terzi Esnafının Mesleki ve Sıhhi Tehlikeleri Üzerine) "sosyalizm ve tıbbın bir sentezi" olarak bakılmıştı.¹¹ Bir arkadaş-

7. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (New York, 1965), s.142.

8. Freud, "From the History of an Infantile Neurosis", *Three Case Studies*, ed. Philip Rieff (New York, 1963), s.241 (altı çizildi).

9. Freud, "On the History of the Psychoanalytic Movement", *Collected Papers* (London, 1957), vol.1, s.352.

10. Ernest Jones, *Life and Work of Sigmund Freud* (New York, 1955), vol. 2, s.134. Adlerian-Freud ayrışmasının sadece yakın katılımcılarını göz önüne alan Heinz L. Ansbacher (Adler'in editörü) bunda herhangi bir politik anlam olmadığını reddeder; Alfred Adler üzerine söyledikleri için bkz. *Superiority and Social Interest*, eds. Heinz L. ve Rowena R. Ansbacher (New York, 1973), s.345. Burada söz konusu olan geniş kapsamlı politik etki daha fazladır.

11. Henri F. Ellenberger, *Discovery of the Unconscious* (New York, 1970), s.601. Adler üzerine yazılar çok azdır. Ellenberger'in 'şimdiye kadar olanların en iyisidir; bununla birlikte, onun Adler'in pek tanınmamasını açıklama çabası biraz zorlamadır. Carl Furtmüller'in Adler üzerine biyografik denemesi *Superio-*

nın verdiği biyografiye göre Adler her ne kadar Marksizmin ekonomik kuramlarından etkilenmemişse de, Marx'ı inceleyen bir öğrenci grubunun içindeydi; daha çok da "Marksizmin yaslandığı 'sosyolojik görüş'ü" araştırıyordu.¹² Bir başka anlatıma göre Adler Marksist literatürle hayli tanıştı.¹³ Her halükarda, açıktan açığa Marx ve psikoanaliz üzerine ilk makaleyi ("Marksizmin Psikolojisi Üzerine") yazmak galiba Adler'e nasip olmuştur. 1909'da Freud'un Viyana Cemiyeti'nde okunmuş ama hiç yayınlanmamış olan bu makale kaybolmuş gibi görünüyor. Yine de Otto Rank'ın toplantıya dair notlarında bir biçimde korunmuştur. Bu notlara göre Adler, sınıf bilincinin altında "duygulanımsal bir durum" (bir duyarlık) yattığını gösteriyordu: "Bu duygulanım durumu her zaman aşağılanmadan kurtulmaya çalıştığından, sınıf bilinçli proletaryanın kaderci bir teslimiyet tutumunu benimsemesi olanaksızdır... Sonuçta Adler, Marx'ın bütün çalışmalarının, tarihi *bilinçli* olarak yapma isteğine vardığını vurgulamak ister."¹⁴

Başka yerlerdeki gibi burada da Adler'in asıl ilgilendiği nokta *bilinçli* bir boyutla sınırlıydı: önceleri organ aşağılığı/ telafi etme, aşağılanma/ duyarlık ve sonra aşağılık/ erkeksi protesto konularıyla. Viyana Cemiyeti'ndeki bu sunuştan kısa süre sonra Adler, Freud eleştirisini açığa vuracak ve Freud çevresini terkedecekti. Bastırma ve libido, cinsellik ve çocukluk gelişimi gibi Freudcu anlayışlar, yerlerini, aşağılık ve onun telafi edilmesine, cinsellik dışı bir yönetme ve üstte olma arzusunun bıraktılar. Adler nevrozdaki "itici gücün" Freudcu bastırma mı, yoksa "tedirgin bir psike" mı¹⁵ olduğunu sordu ve bunu "uyum"un ve eğitimin önemine işaret ederek yanıtladı. "Çocuğun gelişimini kolaylaştıran eğitsel etkiler burada çok büyük bir önem taşır... Akıllıca taktiklerle erkenden müda-

ritiy and Social Interest'den de söz edilmelidir. Hertha Orgler, *Alfred Adler* (New York, 1965) ve Phyllis Bottomore *Alfred Adler* (London, 1957) de pek yararlı sayılmaz.

12. C. Furtmüller, *Adler, Superiority and Social Interest*, s.333'de.

13. Manes Sperber, *Alfred Adler oder das Elend der Psychologie* (Vienna, 1970), s.36-37. Lou Andreas-Salome'nin Adler'le söyleşi üzerine sözlerine bkz. *The Freud Journal of Lou Andreas-Salome*, ed. Stanley A. Leavy (New York, 1964), s.42.

14. Herman Nunberg ve Ernst Federn, eds., *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society* (New York, 1967), vol. 2, s.172.

15. *Heilen und Bilden*, hrsg. A. Adler (Munich, 1914), s.104

hale edilirse, kaygısız mutluluk denebilecek bir durum ortaya çıkar...Öte yandan, eğitimdeki yanlışlıklar, çocuğun kendisine koruyucular aramasına neden olacak şekilde sık görülen mahzurlara ve hoşnutsuzluk duygularına yolaçar."16

Adler'in yazılarının ve düşüncelerinin liberal ve pratik eğilimi açıktır. İlk denemelerinin birçoğu doğru eğitim, uygun yetiştirme, vb. ile ilgilidir. "Sevgi gereksinimi eğitimin kaldırıcı olur. Bir kucaklama, bir öpücük, bir sevgi sözcüğü, çocuk ancak kültürün yolları aracılığıyla eğiticiye boyun eğdiği zaman elde edilebilir." "Bundan birçok büyük eğitsel uygulamalar çıkar."17 Eğitim reformuyla ilgilenen sosyalistlerin gözlerini Adler'e çevirmeleri şaşırtıcı değil. Stalin karşıtı bir komünist olan Otto Rühle'nin karısı Alice Rühle-Gerstel *Freud und Adler* 'de şöyle yazıyordu: Adler insanların işbirliğine yönelmeye çalıştıkça, "Bireysel Psikolojisinde demokratik bir etkilenme ve sosyalizme kültürel bir hazırlık oluşturmuştu."18

Adler'in Freud'a yönelik ilk eleştirileri, onun psikoanalizle temel ayrılığı konusunda kuşku bırakmıyordu. *The Neurotic Constitution*'da (Nevrotik Bünye) (1912) Freud'un "temel görüşler"inden üçünün hatalı olduğunu iddia ediyordu. İlki "libidonun" nevrozların ardındaki "güdüleyici kuvvet" olduğuydu, oysa bu "nevrotik bir hedef"ti. İkincisi ve üçüncüsü nevrozların cinsel nedenbilimi (etiology) anlayışı ve çocukluk arzularının önemiydi. Adler'e göre "imgesel hedefin zorlamasının altında zaten bu çocukluk arzuları yatmaktadır." Nevroz, belirsizlik ve aşağılık duygusundan hareketle gelişir ve " bir hedefin ısrarla rehberlik edici, güven verici ve yatıştırıcı bir konumda olmasını talep eder".19

Adler'in sonraki eleştirileri bunlara pek birşey eklemeydi. Adler "Bireysel Psikoloji ile Psikoanaliz Arasındaki Fark"da (1931) Freud'un, "Bireysel Psikolojinin modern tıbbı temel katkısını temsil eden", "kişiliğin bütünlüğü" kavramını unuttuğunu yazıyordu. "Bu bütünlük her psikolojik kısmi-fenomene nüfuz eder ve onu bi-

16. H. L. ve R. R. Ansbacher, eds., *Individual Psychology of Alfred Adler* (New York, 1964), s.65.

17. Age., s.40-42

18. Alice Rühle-Gerstel, *Freud und Adler* (Dresden, n.d. [1925?]), s.96.

19. Adler, *The Neurotic Constitution* (London, 1918), s.x, xii.

reysellikle renklendirir..." Birey ve baskıcı toplum arasındaki, haz ve gerçeklik arasındaki temel uzlaşmaz çelişki üzerine Freudcu anlayış bırakılır; tersine, toplum aslında doğuştan aşağı ve güvenilmez olan bireyin en iyi dostudur. "Toplumsal ilgi insanın fiziksel aşağılık duygusu için telafi edici bir etkidir...Topluma, insani zaafıların en önemli telafi edici etkeni olarak bakabiliriz."²⁰ Adlerciler "bireysel psikoloji" adına, bireye karşı toplumun tarafını tutarlar. Bir Adlerci, Freud'u "Baskıcı Toplum" anlayışına prim vermekle suçlar; bu Adlerciye göre kınanması gereken şey, toplumun nevrotiği "düşmanca engellemesi" değil, nevrotiğin "topluma uyum gösterememesi"dir.²¹

Adler'in psikoanalizden başlayarak çıktığı yolda katettiği mesafe 1930'lardan itibaren yazılarının hemen her pasajında görülebilir. Derinlik analizinin yerine ahlaki silahlarla kuşanma geçer; nevrotikler ve psikotikler kendileri suçsuz bir toplumun yararlarından vazgeçtikleri için suçludurlar. Adler "nevrotikler, psikotikler, kriminaller, ayyaşlar, sorunlu çocuklar, intihar edenler, sapıklar ve fahişeler" diye sıralayarak, "bütün başarısızlar" diye yazıyordu, "hemcinsini anlama duyguları ve toplumsal ilgileri eksik olduğundan başarısızdırlar. Meslek, arkadaşlık, cinsellik sorunlarına, bunların işbirliğiyle çözülebileceğine inanmadan yaklaşırlar."²² Ya da daha özgül bir analizi alırsak; narsisizm "toplumsal ilgi eksikliği" ve "kendine güven" demektir. Kişi "karşılaştığı işlere hakkını vermeyi öğrenmemiştir."²³

Freud'un Adler'e yanıtının özü, Frankfurt Okulu'nun neo-Freudculara yanıtını da önceden gösteriyordu. Her ikisi de psikoanalizin önceliklerinin yerine gündelik basiretin konmasına (içgüdüsel dinamiğin yerine toplumsal etkenlerin ya da ilginin, bastırma ve cinselliğin yerine güvensizlik ve amaçların, derinlik psikolojisi yerine yüzey psikolojisinin geçirilmesine) karşı çıkıyordu. Freud'a ve eleştirel kurama göre, yapılan revizyon cinselliği, bastırmayı ve libidoyu psikoanaliz dışına çıkardığı anda, psikoanalizin kendisi de

20. Adler, *Superiority and Social Interest*, s.216-17; 213.

21. Lewis Way, *Adler's Place in Psychology* (New York, 1950), s.251.

22. Patrick Mullahy, *Oedipus: Myth and Complex* (New York, 1955), s.124'ten alıntı.

23. Adler, *Superiority and Social Interest*, s.208.

bastırılmıştır. Adorno, neo-Freudcular üzerine yazarken "revizyonistler yüceltmeyi analiz etmek yerine" diyordu, "analizin kendisini yücelttiler."²⁴ Bireyin ve toplumun içsel dinamiği birbirinden kopartılmış, onun yerine, değerlere, normlara, amaçlara, vb. uyum gösteren ya da göstermeyen mekanik bir birey modeli geçirilmiştir. Bu "değerler" ve "normlar", baskıcı bir toplumun göstergesi olarak incelenmek yerine, görünüşteki değerleri uyarınca kullanılmış ve değiş tokuş edilmiştir.

Adler'in 1911'de ayrılmasından önce Viyana Cemiyeti'ndeki tartışmalarda Freud revizyonları açıkça suçladı. "Bütün öğretici tepkisi ve ilerleme karşıtı bir karaktere sahip." Adler bilinçdışının derinliklerine inmek yerine "yüzeysel fenomenlere, yani ego psikolojisine" yapışır kalır ve egonun kendi yanılgılarına boyun eğdi. Egonun kendi bilinçdışını inkarı, bir kurama dönüşür. Freud, Adler'in çalışmalarında karşı çıkılabilir iki özelliği şöyle belirliyordu: cinsellik karşıtı ve indirgemeci eğilim. Birincisi nevrozların cinsel temelini inkar ederken, ikincisi psişik fenomenlerin bireysel ve ayrı ayrı biçimlerini görmezden geliyor, tersine "bütün nevrozların aynı olduğunu", hepsinin aynı üstünlük isteğinden kaynaklandığını iddia ediyordu. Bunlar hiç de küçük farklar değildi. Wilhelm Stekel'in, Adler'in katkısının sadece psikoanalizin "derinleştirilip genişletilmesi" olduğu yorumu Freud tarafından hemen reddedilmişti: "Stekel bu fikirlerle Freudcu düşünce arasında bir çelişki bulunmadığını savunurken, ben de iki tarafın, yani Adler ve Freud'un burada bir çelişki bulduklarına işaret etmek isterim."²⁵

Freud, *Psikoanalitik Hareketin Tarihi*'nde Adler'e yönelik itirazlarını daha da ayrıntılandırdı. Adler egoya uyumlu ve onun aşına olduğu bir kuram sunuyordu. Egonun kendi temelini açığa çıkarmak yerine, egonun bakış açısını benimsiyordu. Freud "ego psikolojisi"ni reddetmekle kalmadı (ki bu daha sonra önem kazanır), psikoanalizin kesinlikle egonun ötesine geçmek ve daha önce tabu

24. Adorno, "Die revidierte Psychoanalyse", Adorno, Horkheimer ve Marcuse, *Kritische Theorie der Gesellschaft* (n.p., n.d.), vol. 4, s.31.

25. Kenneth M. Colby tarafından aktarıldığı şekliyle tutanaklardan alınmıştır. "On the Disagreement Between Freud and Adler", *American Imago*, VIII, 3 (1951), s.233-35. Ayrılık ve genel olarak bu yılların güzel bir öyküsü için bkz. Vincent Brome, *Freud and His Early Circle* (New York, 1969).

olan şeyleri (cinsellik, bilinçdışı, libido) sergilemek bakımından benzersiz olduğunu da savundu. Adler "karşıt görüşü" kabul eder ve yalnızca yüzeyde durur. Freud ta başından beri, Adler'in "bastırmayı hiçbir zaman anlamadığını" gösterdiği iddiasındaydı. O daha çok, kendi bilinçdışını tanımaya niyeti olmayan "egonun kıskanç darkafalılığına" teslim olmuştu.²⁶ *Yeni Giriş Dersleri*'nde Freud bu itirazlardan bazılarını tekrar dile getirdi: olgu ne olursa olsun, Adlerciler ondaki güdünün aşağılığı yenme isteği olduğunu ilan edeceklerdir. Bunda "doğru birşey" olsa bile, "küçük bir parçacık bütünmüş gibi kabul edilir."²⁷

Adler'in sonraki düşünceleri, daha önceki en kötü bayağılaştırmalarının etkisinde kalır. Bunlar sıradan, pratiğe dönük ve ahlakçıdırlar. "Bilimimiz...sağduyuya dayalıdır.." Sağduyu (aldatıcı bir toplumun yarım doğruları) güvenilir bir dünyanın dürüst hakikatleri olarak onurlandırılır. "Deli hiçbir zaman toplumsal ilginin doruğunu temsil eden sağduyunun diliyle konuşmaz...Sağduyunun yargısını kişisel yargıyla karşılaştırsak, sağduyunun yargısının genellikle doğruya yakın olduğunu görürüz."²⁸ Bir başka kitapta şöyle yazıyordu: "Kitabın amacı bireyin hatalı davranışlarının toplumsal ortak yaşantımızın ahengini nasıl etkilediğine işaret etmek; ayrıca, bireye kendi hatalarını kabullenmeyi öğretmek ve ortak yaşama ahenkli bir düzeni nasıl getirebileceğini göstermektir."²⁹

Freud'un psikoanalizini savunmacı ve konformist bir hale getirenlerin sosyalist Adler ve daha sonra liberal neo-Freudcular olması, bu alıntılarda görülen sorunun özünü açıkça ortaya koyar. Özetle, Adler'in ve neo-Freudcuların çalışmalarının politik içeriği ve etkisi onların görünür politik tutumları tarafından değil, kullandıkları psikolojik ve sosyolojik kavramlar tarafından belirlenmiştir. Benzer şekilde, Freud'un yıkıcılığı da dile getirdiği politik tercihlerden değil, kendi kavramlarından çıkmıştır. Bu ayrımın (kavramların

26. Freud, "On the History of Psychoanalytic Movement", *Collected Papers*, vol. 1. s.340-45.

27. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, s.142.

28. Adler, *Science of Living*, s.5, 8

29. Adler, *Understanding Human Nature* (Greenwich, Connecticut, 1969), s.ix.

politik, toplumsal ve hakiki içeriği ile bu kavramları kullananların politik toplumsal görüşleri arasındaki ayrımın) bilinmesi kesinlikle çok önemli. Bunlar özdeş değil, çoğu kez çelişirler. Marksistlerin açıkça liberal olan Adler'e ve izleyicilerine karşı, tutucu Freud'un kuramını savunmalarının görünüşteki gizemi, bu ayrım üzerinde temellenir. Eleştirel kuram, tam da psikoanalizin Adler ve izleyicileri tarafından zayıflatılan radikal kavramlarına sıkı sıkıya sarılır.

Freud toplumu kolayca görmezden gelmesi açısından "tutucu" olsa da, kullandığı kavramların toplumun bulaşmadığı iddia edilen noktada, yani bireyin mahrem hayatında toplumu kurcalaması bakımından radikaldir. Freud mahrem ile kamusal, birey ile toplum arasındaki ezeli burjuva ayrımı kaldırdı; mahrem öznenin nesnel köklerini (onun toplumsal içeriğini) açığa çıkardı. Öznenin masum olduğu yalanını ortaya serdi; onun masumiyetinin her açıdan bozulduğunu gösterdi. Birey ya da kişi için o kadar coşkulu olan neo ve post-Freudcular, aynı coşkuyu bu kategorileri deşelemekte duyamadılar; tersine, bunların yüzeylerinden büyülendiler.

Neo ve post-Freudcuların bireyin "değerleri", "güvensizlikleri", "amaçları" konusunda kuram oluştururken kendilerinin ne denli aykırı birer teorisyen olduklarını düşünürlerse düşünsünler mahrem ve özerk birey ve tüketici anlayışlarında resmi ideolojiyi izliyorlardı. Bu kavramların bağlam ve içeriği, psikolojilerinin gerici bir politik anlam taşımasını zorunlu kılmaktadır. Freud'un psikoanalitik kavramları, kendisinin bile hilafına, psişik özel mülkiyet alanını çiğnediler; konformitenin güçleri açısından Freud hanehalkının psişik mahremiyetine dalıp girmekten suçludur. Freud sonunda uygarlığı haklı çıkarsa bile, bu arada onun antagonistik ve baskıcı özü üzerine de bu uygarlığı sorgulamaya yetecek kadar şey söylemiştir. Revizyonistler içinse tersi geçerlidir: Topluma yönelik eleştirileri ne kadar ileri olursa olsun, sağlığa ve uyuma işaret eden kavramlar ve formülasyonlarla temize çıkarılmışlardır.

Ne olursa olsun, Freud'un basitçe bir tepkici olmadığını unutmamak gerekir. Özellikle "'Uygar' Cinsel Ahlak ve Çağdaş Sinirlilik" denemesi cinsel ahlakın değişmesine yönelik (diğer yazılarının birçoğunda da bulunan) bir savunmadır. "Geleneksel cinsel ahlakı desteklememizin ya da toplumun cinsel yaşamın pratik sorunlarını düzene koymak için kullandığı yöntemleri çok fazla onaylamamı-

zın olanaksız olduğunu gördük. Şunu rahatlıkla kanıtlayabiliriz ki, dünyanın ahlak kuralları dediği şeylerin yüzü astarından daha pahalıya gelmektedir."³⁰ Bunun gibi, sol Freudcuların çok sevdiği başka ifadeler de bulunabilir: "Bu kadar çok üyesini doyumsuz bırakan ve onları isyana sürükleyen bir uygarlığın ne kalıcı bir varoluş umudu bulduğunu, ne de bunu hakettiğini söylemeye bile gerek yok."³¹

Benzer şekilde, Adlercilerin sosyalizmi ve liberalizmi de abartılabilir. Öyle görünüyor ki, Adler'in kendisi de (en azından 1920 sonlarına doğru) bir zamanlar bulunan sosyalist geçmişinden ve bağlılıklarından hızla sıyrılmıştı. Dahası, bir sol Adlerciye göre, Adler sonraki yıllarında taraftarları arasındaki solcuların keskin bir muhalifi olmuştu; onları, öğrettiklerini tehlikeye sokmakla itham ediyordu ve onları baltalamak için mümkün olan her şeyi yapıyordu.³² Bunun Adlercilerin yazılarına da yansıdığı görülür, bu yazıların sol politikalara yakınlıkları genel olarak Freudcularınkinden pek de fazla değildir, hatta bu yakınlık çoğu kez daha azdır. Yukarıda da söylendiği gibi, kolaylıkla bireye karşı toplumu savunurlar; pek de liberal bir konum değildir bu. Topluma yönelik ilgi, toplumun savunulmasına dönüşmüştür. Bu açıdan bakıldığında Freud'dan, gerçekten de radikal olduğu için korkulur. Bir Adlerci "dine saldırı," diye yazar, "Freud'un genel olarak etik standartlara ve toplumsal ilgiye yönelik geniş kapsamlı saldırısının bir parçası olarak da görülmelidir."³³

Oysa, Freud'un -kavramları olmasa da- bağlılıkları, modifiye edilmiş bir bastırmayla ilgiliydi. Eleştirel kuram bu kavramlar aracılığıyla düşünür, Freud'a ideoloji dışı bir düşünür ve çelişkilerin

30. Freud, *General Introduction to Psychoanalysis* (New York, 1963), s. 441. Bir başka örnek: "Toplumun (en uç düzeyde de Amerikan toplumunun) tanımladığı şekliyle cinsel ahlaklılık, bana çok aşağılık görünmektedir. Ben daha özgür bir cinsel yaşamdan yanayım" (*James Jackson Putnam and Psychoanalysis: Letters Between Putnam and Sigmund Freud*, ed. Nathan G. Hale [Cambridge, Massachusetts, 1971], s.189).

31. Freud, *Future of an Illusion* (Garden City, 1964), s.15-16. Freud'un radikal içeriğinin farklı bir şekilde kavramsallaştırılması için bkz. Philip Lichtenberg, *Psychoanalysis: Radical and Conservative* (New York, 1969).

32. Bkz. Sperber, *Alfred Adler*, s.278.

33. Way, *Adler's Place in Psychology*, s.265.

(izleyicilerinin kaçmaya ve maskeleyemeye çalıştıkları çelişkilerin) kuramcısı olarak değer verir. Freud bu açıdan "klasik" bir burjuva düşünürdür, oysa revizyonistler "klasik" ideologlardır. Adorno, "Freud'un büyüklüğü," diye yazıyordu, "bütün büyük burjuva düşünürler gibi, bu tür çelişkileri çözümsüz kalmaya bırakmış ve şeylerin bizzat çelişik oldukları yerde sözde ahenk iddiasını küçümsemiş olmasından ibarettir. O, toplumsal gerçekliğin antagonistik karakterini açığa vurmuştur."³⁴

Freud'un büyük bir burjuva düşünür olarak nitelenmesi, devrimci olmayan düşünürleri değerlendirmek için kullanılan Marksist ölçütlere ışık tutar. Marx'ın Ricardo ve post-Rikardocular üzerine yargısı ile eleştirel kuramın Freud ve post-Freudculara ilişkin değerlendirmesi arasında bir koşutluk kurulabilir. Marx'a göre Ricardo burjuva iktisadının klasik ve en iyi temsilcisiydi, çünkü burjuva toplumun çelişkilerini cilalayıp gizlemeden dile getiriyordu. "Bilimsel dürüstlüğe" sahipti, çünkü Malthus'dan farklı olarak bilimini dışardaki "yabancı, dışsal çıkarlara" uydurmaya çalışmıyordu.³⁵ Ricardo'nun peşinden gelenler, Ricardo'nun antagonistik olarak bıraktığı şeyleri uzlaştırmaya çalıştılar. Sonradan, James Mill, Ricardo'yu sistemleştirmeye, yani uyumlulaştırıp yansızlaştırmaya çalıştı. Marx, "onun (Mill'in) elde etmeye çalıştığı şey" diye yazıyordu, "biçimsel, mantıksal bir tutarlılıktır. Rikardocu okulun *dağılması* 'bu nedenle' onunla başlar. Yeni ve önemli olan şeyler, ustanın elindeyken, çelişik fenomenlerden ve çelişkilerir. "gübresi" arasında gürbüzce gelişir... Çömezde durum farklıdır. Çömezin ham malzemesi artık gerçeklik değil, ustanın yüceltmış olduğu yeni kuramsal biçimdir." Çömez, "gerçekliği *tevil etmeye*" çalışır.³⁶

Bunun ardından da, tarihsel koşullarda bu çelişkileri daha da tehdit edici kılan bir değişmeden dolayı, çelişkileri eşzamanlı kılma zorunluluğu ortaya çıkar; "bilimsel" kanı giderek artan bir şekilde ya kesin olarak eleştirel ya da açıkça mazur gösterici olma seçimiyle karşılaşır. Marx, sosyalizm ve komünizmin temellerinin kuramsal olarak toplumun çelişkilerini açıktan açığa dile getiren klasik politik ekonomide bulunduğunu anlayan iki post-Rikardocu

34. Adorno, "Die revidierte Psychoanalyse", s.41.

35. Karl Marx, *Theories of Surplus Value* (Moscow, 1968), vol. 2. s.118-19.

36. Age. (Moscow, 1971), vol. 3. s.84-85.

ekonomiste (Bastiat ve Carey) dikkati çekmişti. "Bu nedenle ikisi de burjuva ekonomisinin tarihsel olarak modern iktisatta ulaşılmış olduğu kuramsal anlatıma bir yanlış anlayış olarak saldırmayı ve klasik ekonomistlerin bu antagonizmaya naifçe işaret ettikleri noktalarda üretim ilişkilerinin ahengini göstermeyi zorunlu gördü."³⁷

Freud'un hoşça gitmeyen çelişkilerinin uyumlu kılınması işi Adler ve neo-Freudcuların ortak görevidir. Sorun, Adler'in neo-Freudcular üzerine doğrudan etkisi değil (gerçi bu da eksik değildi ama), savlarının mantığı ve uslaması açısından onlara koşut bir çaba göstermesidir. Birçokları bu yakın ilişkiye dikkat çekmiştir. Adler'in sadık editörü Heinz L. Ansbacher, bu yakınlığa işaret eden birkaç kitaptan söz eder. "Adler'in etkisinin genellikle kabul edilenden çok daha büyük olduğu söylenmelidir. Horney, Fromm ve Sullivan dahil, bütün neopsikoanalitik okul, neo-Freudculardan daha az neo-Adlerci değildir. Adler'in toplumsallaşma, kendini ortaya koyma, benlik ve yaratıcılık kavramları, neoanalistlerin kuramlarına nüfuz etmiştir." ³⁸ Adlerci bir dergide çıkan bir makale de ("Karen Horney ve Eric Fromm'un Alfred Adler'le İlişkisi") aynı noktayı savunur.³⁹ Kendisi de neo-Freudcu olan Clara Thompson da koşutluklar kurmuştur: "İnsanın sorunlarına, kendini üstün hissetmek için bir yol arayarak çözüm bulmaya çalışması", Adler'in "önemli bir keşfi"ydi. "Bu, Horney'in 'İdealize İmge'si ve Sullivan'ın yetersiz bir benlik sistemini korumanın, potansiyel olarak anksiyeteyi artıran bir kaynak olduğu düşüncesiyle ortak çok şeye sahiptir." Dahası, Horney "Adler'in, hastanın nevrotik hedeflerinin önemine ilişkin düşüncesini yeni bir vurguyla gözden geçirmiş"tir. Adler'de olduğu gibi Horney'de de hasta, geçmiş olaylardan ötürü değil, geçmiş olayların üstesinden gelirken zayıf hedefler ya da "yanlış değerler"⁴⁰ belirlediği için hastadır.

37. Marx, *Grundrisse* (Middlesex, England, 1973), s.884.

38. H. L. Ansbacher'in Adler, *Superiority and Social Interest*'ine girişine bkz. s.9-10

39. Walter T. James, "Karen Horney and Erich Fromm in Relation to Alfred Adler" *Individual Psychology Bulletin*, VI (1947), s.105. Nathan Freeman, "Concepts of Adler and Horney", *American Journal of Psychoanalysis*, X (1950), s.18.

40. Clara Thompson, *Psychoanalysis: Evolution and Development* (New York, 1951), s.159, 199. Mullahy, *Oedipus: Myth and Complex*, s.324-25

Neo-Freudcuların öne sürdükleri Freud eleştirisi, onun sözde bireysel ve toplumsal etkenlere kapalı olan ondokuzuncu yüzyıl maddeciliği üzerinde yoğunlaştı. Bunu düzeltmek için onlar da Adler gibi toplumsal değerler ve hedefler, benlik ve benlik-imagesi anlayışlarını eklediler; bu eklemeler, bireyle toplum arasındaki (Freud'un atlamış olduğu) ilişkiyi hesaba katmak içindi. Eleştirel kuram bu değerlendirmeyi tersine çevirir, Freud'un biyolojizmi, toplumsal değerlere görünürde aldırmmaması, onun gücüdür. Bu, burjuva bireyciliğinin eleştirisini oluşturur. Freud'un maddeciliği, içsel toplumsal dinamiği bulmak için toplumsal "normları" ve "değerleri" sıyrır atar. Max Horkheimer, Freud'un biyolojik maddeciliğini izleyerek, "bu asli anlamıyla Freudcu ortodoksluğa tutunmak zorunludur" diye yazıyordu.⁴¹

Tam da Adler'in ve neo-Freudcuların katkısı olarak görülen şeyler, yani benliğin ya da kişiliğin keşfi,⁴² aslında birey eleştirisinin yitirilmesidir. Freudcu kavramlar "birey" in varoluşunun sahtekarlığını sergiledi. Burada kesinlikle açık olunmalı: Freudcu kavramlar bu sahtekarlığı, sürdürmek için değil bozmak için sergilediler. Yani mekanik davranışçılar gibi amaç bireyin bir yanılsama olduğunu kanıtlamak değildi; tersine, bireyin henüz ne oranda varolmadığını göstermekti. Eleştirel kurama göre psikoanaliz, bireyin toplum tarafından bireylikten çıkarılma derecesini gösterir. Bireyi sakatlayan ve kötürüm bırakan zorlamaları ve gerilemeleri açığa çıkarır. Bu açıdan revizyonistlerin formülasyonları zaten liberal ideolojiye verilmiş ödünlerdir.

Revizyonistler bireyin rahatsızlıklarıyla yüzyüze geldikleri zaman, sadece telkinle iyileştirilebileceğini hayal ederler. İçsel ve toplumsal zedelenmeyi aramak için benliği açıp bakmak yerine, benliğin iyiliğinden ve bütünlüğünden yardım dilerler. Freud'un analizi bir başka düzleme taşınır. Marcuse şöyle yazıyordu: "Freud modern kültürün en güçlü ideolojik payandalarından birini (yani özerk birey anlayışını) zayıflatır." "Onun psikolojisi özel ya da ka-

41. Horkheimer, "Ernst Simmel and Freudian Philosophy", *International Journal of Psychoanalysis*, 29 (1948), s.111. Horkheimer, Freud üzerine şöyle yazıyordu: "Libidosuz psikoloji hiçbir şekilde psikoloji değildir" (Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of Frankfurt School* [Boston, 1973], s.102).

42. N. Freeman, "Concepts of Adler and Horney" s.25 ve Floyd W. Matson, *The Broken Image* (Garden City, 1966), s.208.

musal alanda varolduğu şekliyle somut ve tam bir kişilik üzerinde odaklaşmaz, çünkü bu varoluş kişiliğin doğasını ve özünü açığa çıkarmak yerine gizlemektedir." O daha çok kişiliği çözer ve "bireyi gerçekten yapan (büyük oranda egonun bilinçdışındaki) bireyaltı ve bireyöncesi etkenleri açar: evrensel olanın, bireylerin içindeki ve üzerindeki gücünü ortaya çıkarır."⁴³ Freud, "kişilik" diye yazıyordu, "yüzeysel psikolojilerden alınan, belirsizce tanımlanmış, gerçek süreçlerin anlaşılmasına kendine özgü bir katkısı olmayan, yani *metapsikolojik* olarak hiçbir şey söylemeyen bir terimdir. Ama bu terimi kullanmakla, anlamlı bir şey söylendiğine inanılması kolaydır."⁴⁴

Bireyi tanımlayan "bireyaltı ve bireyöncesi etkenler" arkaik ve biyolojik olanın dünyasına aittir; ama bu bir anı doğa mesclesi değildir. Daha çok *ikinci doğa*dır: doğaya dönüşerek katılaştıran tarihtir. Çoğu toplumsal düşünceye tanıdık gelmese de doğa ile ikinci doğa arasındaki ayrım eleştirel kuram için yaşamsaldır. Birey bakımından ikinci doğa olan şey, birikmiş ve çökelmiş tarihtir. Çökelen (pıhtılaşan), çok uzun süredir özgürleşmemiş olan tarihtir, çok uzun süredir hep baskıcı olan tarihtir. İkinci doğa yalnızca doğa ya da tarih değil, doğa olarak yüzeye çıkan donmuş tarihtir de.⁴⁵

Revizyonistlerden farklı olarak Marcuse, Freud'un yarı biyolojik kavramlarına tutunur, ama bunu Freud'un kendisinden daha sadık bir şekilde yapar -ve Freud'a karşı olarak, mahiyetlerini açar. Revizyonistler psikoanalize tarihi, toplumsal bir dinamiği sanki *dışarıdan* -toplumsal değerler, normlar ve amaçlar yoluyla- sokarlar. Marcuse tarihi kavramların *içinde* bulur. Freud'un biyolojizmini ikinci doğa, taşlaşmış tarih olarak yorumlar. *Eros and Civilization* (Eros ve Uygarlık) 'daki "Gerçeklik İlkesinin Tarihsel Sınırları" bölümü Freud'un kavramlarının tarihsel bir okunuşudur. Marcuse "içgüdülerin bastırıcı örgütlenmesinin *eksojen* (dıştan gelen, yani içgüdülerin 'doğa'sında içerilmiş olmamaları, içgüdülerin geliştiği özgül tarihsel koşullardan gelişmeleri anlamında eksojen) etkenle-

43. Marcuse, *Eros and Civilization* (New York, 1962), s.52.

44. H. C. Abraham ve E. L. Freud, eds., *Psychoanalytic Dialogue: The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham*, s.12.

45. İkinci doğa üzerine bir tartışma için bkz. Russell Jacoby, "Towards a Critique of Automatic Marxism: The Politics of Philosophy from Lukacs to the Frankfurt School", *Telos*, 10 (1971), özellikle s.142.

re bağı olduğunu" göstermeye çalışır.⁴⁶

Bu hiç de Freud'a sonradan eklenen keyfi bir yapı değildir. Tersine, Freud kendisi (tam da neo-Freudcuların reddettikleri) üstkürasında içgüdüsel biyolojiyi şiddet ve zorun tarihöncesinden türetmişti. Bu Freud'un Nietzsche'ye en çok yaklaştığı yerdir: uygarlık bir şiddet ve yıkım yaşantısından artakalan bir örselenmiş dokudur. Bu, Freud'un düşüncesinin otantik maddeci ve tarihsel özüdür. Freud küçük bir denemede ("Savaş ve Ölüm Zamanlarına Dair Düşünceler") şöyle yazıyordu: "Son analizde insanların gelişiminde yararlı olmuş olan her içsel zorlantının ilk halinde, yani insan soyunun evriminde, dışsal bir zorlantıdan başka birşey olmadığı söylenebilir."⁴⁷ Jones'un yayımladığı bir mektuptan bir alıntıda bu daha da özlü olarak belirtilir. Jones'un "bastırmanın asıl tarihi kaynağı" üzerine yaptığı bir ankete yanıt olarak, "bastırmaya yönelik her içsel bariyer, dışsal bir engellemenin tarihsel sonucudur. Bu yüzden: karşıtlık içealınır [verinnerlichung der Widerstande]; insanlığın tarihi bugünün doğuştan gelen bastırma eğilimlerinde kristalize olur" diye yazmıştı.⁴⁸ Marcuse'nin Freud üzerine tarihsel okumasının tümü bu cümlelerin içindedir.

Freud'a göre "yüksek" uygarlık "değerleri"; "aşağı" olanlar üzerinde temellenirler. Toplumsal adalet, yoğunlaşmış toplumsal şiddettir. "Adalet bir toplumun gücüdür. Yine de, ona karşı çıkan herhangi bir kişiye yönlendirilmeye hazır şiddettir...Tek gerçek fark şudur: geçerli olan artık bireyin değil, toplumun şiddetidir."⁴⁹ Bireyde içselleşen değerler hem oğulların babaya karşı arkaik çatışmasından, hem de ödipal çatışmanın yeniden yaşanmasından doğarlar. Süperego, baskıcı babaya karşı isyanın başarısızlığında kök salan suçluluk üzerinde temellenir. "Tahtından indirilen ve eski konumuna yeniden getirilen babanın intikamının çok acımasız olduğu söylenmelidir; bu, otoritenin egemenliğiyle son bulmuştur." "Hatta bugün insanların yazgılarında gözlediğimiz gibi; ölmüş olan, şu anda yaşamakta olandan daha güçlü hale gelir Eskiden ba-

46. Marcuse, *Eros and Civilization*, s.120.

47. Freud, "Thoughts for the Times on War and Death", *Collected Papers*, vol. 4, s.297.

48. Jones, *Life and Work of Sigmund Freud*, vol. 2, s.455'ten alıntı.

49. Freud, "Why War?" *Collected Papers*, vol. 5, s.275.

banın mevcudiyeti neyi önlediyse, şimdi bunlar psişik bir 'boyun eğme kararıyla' kendilerini yasaklamışlardır."⁵⁰ Ya da *The Ego and The Id*'in daha az kışkırtıcı diliyle söylersek: "Ahlak duygusu şoka girenlere ve insanda daha yüksek bir doğa barınması gerektiğini söyleyenlere bir cevap verebiliriz. Çok doğru diyebiliriz, anababalarımızla ilişkilerimizin temsilcileri olan bu üstün doğayı ego idealimizde ya da süperegolarımızda taşıyoruz. Küçük birer çocukken bu üstün doğaları tanıdık, onlara hayran olduk ve onlardan korktuk; ve sonra içimize aldık onları."⁵¹

Freud'un da bildiği gibi, toplumsal ve bireysel değerlerin, insanların kendilerine ve doğaya karşı somut mücadelelerinden soyutlanmasını kabul etmemek psikoanalizin keskin ve devrimci yanıydı. Eleştirel kuram burada Freud'u izler; o devrimcidir, çünkü kuramı eleştirel ve maddecidir. Psikoanaliz Adler'in ve post-Freudcuların özünü oluşturan değerler, normlar ve etik ideolojisini sıyrıp atar. Tam da bu nedenle Freud, Ludwig Binswanger'in, psikoanalize değerleri ekleme çabalarını "tutucu" bulmuştur.⁵² Neo ve post-Freudcuların saygı gösterdikleri değerler, bedensel ve organik kökenlerinden temizlenmiş tarih parçalarıdır. Bunlara değer verirler çünkü bedensel kökenlerini unutmuşlardır. Marcuse haklıdır: "Fromm, idealist ahlakın bütün eskimiş değerlerini, sanki kimse bunların konformist ve bastırıcı özelliklerini daha önce göstermemiş gibi, yeniden canlandırır."⁵³

Yirminci yüzyıl modernleştirmecileri Freud'u ondokuzuncu yüzyıldan kalan kötü bir anı olarak tereddütsüz geride bırakırlar. Oysa, Adorno'nun da belirttiği gibi, ondokuzuncu yüzyılın kuramlarını akılsızca yeniden üretenler revizyonistler ve modernleştirmecilerdir. Bunlar değerlerin, törelerin ve ortamın rolü üzerindeki ısrarlarıyla, modası geçmiş, mekanik ve Freud-öncesi bir şemayı desteklediler. Bireyin dış güçlerce etkilenen özerk bir monad (tek, bütün) olduğu düşüncesinin yeni bir yanı yoktur.

Bunlar [revizyonistler] durmadan toplumun birey üzerindeki et-

50. Freud, *Totem and Taboo* (New York, 1946), s.193, 185.

51. Freud, *The Ego and the Id* (New York, 1962), s.26.

52. Ludwig Binswanger, *Sigmund Freud: Reminiscences of a Friendship* (New York, 1957), s.96-97. Freud'un Binswanger'i tam aktarımı için sonraki bölüme bkz.

53. Marcuse, *Eros and Civilization*, s.236.

kisinden sözederken, yalnız birey değil, bireysellik kategorisinin de toplumun ürünü olduğunu unuturlar. Analitik sosyal psikoloji, bireyi önce toplumsal süreçlerden soyutlayıp sonra da onu oluşturan etkiyi betimlemek yerine, bireyin en içsel düzenindeki belirleyici toplumsal güçleri açığa çıkarmalıdır.⁵⁴

Revizyonistler daha çok bireyi dışardan etkilenen bağımsız bir birim gibi varsayarlar. Neo-Freudcular bireysel özerklik ve değerlere övgü düzerken ideolojiyi beslemiş olurlar. Eleştirel yol başka yerde bulunur: Bireyin ve bağımsız öznenin değilmesi gerekir. Bu demektir ki, birey ve toplum kategorileri yalnızca onlarla oynamak için kullanılmamalı, içlerine nüfuz edilmelidir. Birey kendisini belirlemeden önce, bir parçasını oluşturduğu ilişkilerce belirlenir. "Varlık olmadan önce bir eşvarlıktır." (fellow-being)⁵⁵

Terimleri bir an değiştirelim: Eleştirel kuram tikel ve tümel (universal) olanın diyalektiğini arar. Hegel'i izleyerek bütünün hakikat olduğunu bulur; yani tikel olan, bu bütün (toplum) tarafından oluşturulmuş ve biçimlendirilmiştir. Bireyin psikesinde toplumu (tikelde tümeli) keşfetmek, egemen öznelliğin nesnel doğasını keşfetmektir, özerk bireyin üzerindeki kabuğu sıyrıp atmaktır Psikoanalizin programı tam da buydu; tümel olanın (toplumun) bireyin içindeki ve üzerindeki ağırlığını açığa çıkardı. Horkheimer, psikoanalizin "monadın mikrokozmosunda, yani bireyin zihinsel çatışmalarında toplumun tarihsel dinamiklerini keşfettiğini" yazıyordu.⁵⁶ Marcuse, psikoanaliz için "bireysel yaşantıdaki tümeli aydınlatır. İnsani ilişkilerin taşlaşıp donmasını bu oranda ve ancak bu oranda kırabilir" diye yazıyordu.⁵⁷

54. Adorno, "Die revidierte Psychoanalyse", s.30.

55. Institut für Sozialforschung, *Soziologische Exkurse* (Frankfurt, 1956), s.42. Bu ve bundan sonraki sözcükler ("Er ist Mitmensch, ehe er auch Individuum ist...") İngilizce çeviride kaybolmuştur. Frankfurt Institute for Social Research, *Aspects of Sociology* (Boston, 1972), s.40.

56. Horkheimer, *Tensions That Cause War*, ed. Hadley Cantril (Urbana, Illinois, 1950), s.38.'den.

57. Marcuse, *Eros and Civilization*, s.232. Marcuse'nin neo-Freudcu revizyonizm üzerine eleştirisi ilk kez 1955'te *Dissent* dergisinde, sonra da *Eros and Civilization*'a epilog olarak çıktı. Bazı yönlerden Marcuse'ninkiyle birleşen diğer iki neo-Freudculuk eleştirisinden burada söz edilmelidir: Paul Goodman'ın "The

Neo-Freudcular için bu kabul edilemezdi. Tikelle tümelin, bireyle toplumun ilişkisi karşılıklı dolayım ilişkisi olarak sunulmamıştı; daha çok, yüzeyde işleyen basit bir birey-toplum etkileşim modeli varsayıyorlardı. Eğer onların birey-toplum ilişkisi üzerine formülasyonları ile eleştirel kuramınkiler arasında sadece küçük bir fark varmış gibi görünüyorsa, bu farkın *politik* anlamını Fromm-Marcuse tartışmasında ayırdebiliriz. İkisi de diyalektik inşa edimine sahip çıkar. Bu diyalogda Fromm'un önerdiği "üreten", "mutlu" bireyin doğası ve bunun toplumsal sonuçlarıdır tartışma konusu olan. Marcuse neo-Freudcular ve Fromm üzerine eleştirisinde bir "ya/ya da" tutumu takınmıştır. Şöyle yazar: "'Kişilik' ve 'bireysellik' ya uygarlığın kurulu biçimi içindeki olasılıkları açısından tanımlanır, ki bu durumda gerçekleştirmeleri geniş çoğunluk için başarılı bir uyum göstermekle eşit, ya da aşkın içerik yönünden tanımlanırlar." Bu da "kurulu uygarlık biçiminin ötesine, egemen biçimlerle uyuşmayan tümüyle yeni 'kişilik' ve 'bireysellik' biçimlerine geçilmesi" anlamına gelmektedir. "Bu, hastanın ayaklanmacı olacak şekilde 'iyileştirilmesi' demektir."⁵⁸ Fromm'a göre bu sözler, Marcuse'nin "ak ve karadan oluşan bir tablo çizecek kadar kendi diyalektik konumunu unuttuğunun" kanıtlarıydı. Onun yerine, "önemli çekinceler" konmalıdır. "Çekinceler", istisnaların bulunmasıdır. "Çağdaş kapitalist toplumun bir yabancılaşma toplumu olduğunda Marcuse ile aynı kanıdayım." "Ama sonuç olarak bu niteliklerin [mutluluk ve bireyselliğin] kimsede bulunmadığı görüşüne hiç katılmıyorum." Kesinlikle "ender" olsalar bile.⁵⁹

Ancak, istisnalara ne kadar istisna olarak yönelinilirse, toplumsal bütün de o kadar bastırılır ve unutulur. Sözde istisnalar bütün

Political Meaning of Some Recent Revisions of Freud'u, *Politics*, II (1945), s.197; ve John Clarkson'un "The Function of Anti-Sex: The Social Meaning of Dr. Erich Fromm's Ethical Desexualization of Psychoanalysis", *Contemporary Issue*, IX (1958), s.75. Clarkson'un denemesi Reichçi bir Fromm eleştirisi olarak nitelenebilir. Bu bağlamda, 1950'lerden gelen Robert Lindner'in çalışması, her ne kadar eski olsa da, anılmaya değer: onun Adler ve neo-Freudcular üzerine eleştirisi için bkz. özgün olarak 1952'de *Prescription for Rebellion* olarak yayınlanan *The Revolutionist's Handbook* (New York, 1971).

58. Marcuse, *Eros and Civilization*, s.235-36.

59. Erich Fromm, "The Human Implications of Instinctivistic 'Radicalism'", *Dissent*, II, 4 (1955), s.348, 349.

toplumun totalitesini yeniden tanımlar ve yeniden formüle eder. Toplumu kısıtlar ve sınırlandırır. Birey-toplum ilişkisinin içsel ve derin dinamiği, bir alıp-bırakma tutumu uğruna terkedilir; beceri ve çaba sayesinde yıkıcı bir toplum rahatlıkla görmezden gelinebilir. Marcuse, neo-Freudcuların iyi ve kötü, yapıcı ve yıkıcı, üretken ve verimsiz arasındaki ayrımlarının, "herhangi bir kuramsal ilke-den türetilmediğine, sadece egemen ideolojiden alındıklarına" dikkati çeker. "Bu tip ayrımlar...olumluyu vurgulamak" şeklindeki konformist sloganın aynısıdır. Freud haklıydı; yaşam kötü, bastırıcı ve yıkıcıdır, ama *o kadar da* kötü, bastırıcı ve yıkıcı değildir. Yapıcı, üretken yönler de vardır. Toplum yalnızca bu değil, aynı zamanda şudur da." "Uygarlığın etkisi altında bu 'iki yön'ün bizzat bireysel dinamikte nasıl birbiriyle ilişkiye girdiği ve bu dinamik sayesinde birinin nasıl kaçınılmaz olarak diğerine dönüştüğü" sorusu açıktadır.⁶⁰ Mesele "sevgi ve mutluluğun" yalnızca ideoloji olmaları değildir. Marcuse, Fromm'un yanıtına verdiği bir karşılıkta, önemli olanın bunların tanımlandıkları ve açığa vuruldukları "bağlam" olduğunu yazıyordu. "Bunlar Fromm tarafından olumsuz olanı, olduğu yerde (insan varoluşu üzerinde egemen olduğu yerde) bırakan olumlu düşünüş açısından tanımlanmışlardır."⁶¹

Bu iki konum arasında küçük bir felsefi polemik yapılmış gibi görünse de, sonuç öyle değildir. *Eros and Civilization*'ı (1955) ve bu tartışmayı izleyen yıl, Fromm *The Art of Loving*'i (Sevme Sanatı) yayınladı. Bu kitap neo-Freudcuları eleştirel kuramdan ayıran mesafeyi ortaya koyuyordu. Fromm, Marcuse'ye yanıtında işaret ettiği şeyleri burada açar; toplumun olumsuz gücünü kabullenir ve sevmeye "sanatı"nın nadir görüldüğünü bildirir. "Bu niteliklere az raslanan bir kültürde sevmeye kapasitesine ulaşılması da az görülür bir başarı olarak kalacaktır." Ancak, son dört sayfada "önemli bir soru" çıkar ortaya: "Varolan toplum çerçevesinde aşk nasıl yaşanabilir ve uygulanabilir?" Fromm, Marcuse'ye gönderme yaparken savını yineler: "Kapitalizmin hala büyük oranda aykırılığa ve kişisel hoşgörüyü izin veren kendi başına karmaşık ve sürekli değişen bir yapı olduğu kabul edilmelidir." Bununla birlikte, "mevcut sis-

60. Marcuse, *Eros and Civilization*, s.228, 229

61. Marcuse, "A Reply to Erich Fromm", *Dissent*, III, 1 (1956), s.81.

tem altında sevmeye yeteneği olan insanlar zorunlu olarak istisnalar-
dır."⁶²

Fromm'un Marcuse'de karşı çıktığı "ya/ya da" tutumu kendi düşüncesinde de bulunur. Marcuse'de bu, politik ve toplumsal bütün tarafından tanımlanır; anlamı, toplumsal çelişkiler içindeki yerinden türer (topluma uyma ya da direnmenin ya/ya da'sı) Neo-Freudcularda bu, toplumla sadece gevşek bir ilişkisi olan bireysel, kişisel ve psikolojik alana kayar. Fromm'un keşfettiği ve teşvik ettiği istisnalar, her zaman liberal toplumun özdeki iyiliğinin kanıtı olarak övünülen istisnalardır; evde biraz çabayla herkes ölümcül ve sevgisiz bir dünyadan kurtulabilir. Sevgi ve mutluluk, "kendini yapın"cıların onarım işleri gibidir. Ancak, eleştirel kuram açısından bu istisnalar ideolojik olarak geride bıraktıkları zulüm ve adaletsizliğin doğrulamalarıdır. Azınlık için duyarlılık ve sıcaklık, kalanlar için soğukluk ve zulüm, süregiden sistemi besleyen beylik anlayışlardan ve gerçekliklerden biridir. Bir nefret ve şiddet yapısı içindeki sevgi çürür ya da ancak bir direniş olarak ayakta kalır. Neo-Freudcular bireyin ta barsaklarına kadar nüfuz eden toplumsal çelişkilerden, bunları bastırarak kaçarlardı.

Bütün revizyonizmlerde olduğu gibi, neo-Freudcu revizyonlarda da bir yarı-hakikat vardır: gerçekliğin tarihsel olduğu ve kuramın da, eğer bu gerçekliğe uygun olacaksa, tarihsel olması ve değişmesi gerektiği anlayışı. Bu, ortodoksluk ve revizyonizm sorununa geri götürür; yine gerek Marksizmde gerekse Freudculukta bu terimleri tanımlarken tartışma konusu olan şey, tek başına değişim değil, değişimin niteliği ya da içeriğidir. Sorun psikoanaliz içinde değişimi reddetmek değil, değişimin özgün kavramların içeriğine sadık kalmasıdır. Bu diyalektik sadakat, hem kavramların eleştirel gücüne, hem de tarihsel gerçekliğe bağlılık ister.

Eleştirel kurama göre psikoanalitik kavramlar nesneleriyle (bireyle) dolaysız ilişkilerinde değişime uğrarlar. Bir kuram olarak psikoanaliz bireyi hem yaratan, hem sakatlayan aynı tarihsel dinamizmin içerisine gömülüdür. Adorno'nun "burjuvaöncesi düzenin

62. Fromm, *The Art of Loving* (New York, 1963), s.109, 111.

henüz psikolojiyi bilmediği, aşırı toplumsallaşmış olanın da bundan böyle bilmediği"⁶³ ifadesi, psikoanaliz bireyin yazgısından soyutlandığı takdirde anlaşılamaz. Bireyin bilimi olarak psikoanaliz tam da birey varlığını sürdürdükçe varolur, tarihsel olarak bireyin konumlandığı yerde konumlanır. Psikoanaliz bireyin yarı-mahrem bir varlık olarak henüz ortaya çıkmamış olduğu yerde bilinemezdi, bireyin son derece bulanıklaştığı "post" burjuva düzendeyle bilinemedik ve unutulmuş hale gelmektedir. Bireyin yükseliş, düşüş ve unutuluşunun öyküsü, psikoanalizin yükseliş, düşüş ve bastırılışının öyküsüdür. "Kendi nesneleri (yani id, ego ve süperegonun cisimleşmesi olarak 'birey') toplumsal gerçeklikte eskiyip yıprandıkça, Freudcu kuramın bazı temel varsayımları da yıprandı."⁶⁴

"Klasik" psikoanalizin bireyi, görece az gelişmiş bir pazar sayesinde varoluşunu sürdürüyordu; bu, özgür birey, özgür ve rekabetçi pazara ilişkin ilk burjuva kuramların gerçeği idi, yani orta sınıflarla sınırlı olan bir gerçek. Proletarya açısından özgür birey anlayışı her zaman bir sahtekarlıktı. Pazarın merkezileşmesiyle ve senkronize olmasıyla birey görece bağımsız ve mahrem yaşam kaynaklarını yitirdi. Finans kapital, liberalizmden farklı olarak, "rekabetin anarşisinden nefret eder ve örgütlenme arar."⁶⁵ Doğrudan tahakküm ister. Pazarın kıyısında köşesinde yaşamış olan birey, örgütlü kapital tarafından ortadan kaldırılır. "Tekelci kapitalizm altında bireyin ancak kısa süreli bir soluklanma şansı vardır,"⁶⁶

Rekabetin ilk dönemindeki biçimleri doğrudan denetime ve manipülasyona çevrildikçe birey sahneden ayrılır. Adorno "toplumsal iktidar yapısının ego ve bireyselliğin dolayımlayıcı eylemliliklerine artık pek gereksinimi yoktur" diye yazıyordu.⁶⁷ Dolayım, dolaysız komutaya ve telkine dönüşür; bireysel psikoloji anlayışı da kökten sorunlu hale gelir. "İnsanlar arasında hemen hemen hiç dolaysız temasın bulunmadığı, her insanın salt bir kollektif işlevine indirgendiği, tümüyle şeyleşmiş bir toplumda psikolojik süreçler, her ne kadar bireyde yaşamaya devam etseler de, artık toplumsal

63. Adorno, "Sociology and Psychology", *New Left Review*, 47 (1968), s.95

64. Marcuse, *Five Lectures*, s.44.

65. Rudolf Hillerding, *Das Finanzkapital* (Frankfurt, 1973), Band II, s.456.

66. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", *Autoritärer Staat*, s.102.

67. Adorno, "Sociology and Psychology", s.95.

sürecin tayin edici kuvvetleri olarak görünmezler." Adorno'ya göre bireyin psikolojisi kesin anlamını ve özünü yitirmiştir.⁶⁸

Ancak, "eski olan, sırf bu yüzden, yanlış değildir."⁶⁹ Psikoanalitik kavramlar "klasik" kapitalist modele bağlandıkları sürece, psişik ve ekstrapsişik gerçekliğin sonraki tarihsel evrimini (bireyin aşınıp yıpranmasını ve bireyin dolaysız bağlamı olan aileyi) ortaya çıkarabilirler. Bunlar "özgür" sermayeden tekelci sermayeye dönüşümün tayin edici ikincil değişiklikleridir. Aile en önemli terimlerden biridir. Toplumsal değişimler aileden kırılarak geçer ve böylece bireyin oluşumunu etkiler. Bireyin "zihinsel" evhalkı, aile halkından oluşmuştur; ikincisi bir verimlilik birimine doğru büzül-dükçe, ilki de büzülür.

Görece bağımsız bir şekilde aileyi geçindiren kişi ve iktidar olarak babanın ekonomik öneminin zayıflaması ailenin dönüşümündeki en önemli olayların başında gelir. Baba bağımsız otorite ve bireysellik kalıntılarını yitirdikçe, aile de esnekliğini yitirir. Bu sürecin olumlu ve demokratik özellikleri de bulunmakla birlikte, olumsuz özellikleri de vardır: Bir zamanlar aile tarafından beslenen ve yarası sarılan çocuk egosu, artık beslenmez, yalnızca bütünlleştirilir.

Babanın toplum içinde fiilen zayıflaması, (ki bu, rekabet ve hür teşebbüsün büzülmesini gösterir) psişik evhalkının en iç hücrelerine kadar uzanır, çocuk artık babayla özdeşleşemez, bütün bastırıcı nüfuzuna rağmen hala özerk bireyin oluşumuna tayin edici bir katkıda bulunan ailevi taleplerin içselleştirilmesini artık başaramaz. Bu yüzden bugün güçlü aile ile daha az güçlü olmayan ego arasında fiilen bir çatışma yoktur, onun yerine ikisi de eşit oranda zayıf iki ayrı parçaya bölünmüştür.⁷⁰

Eleştirel ve psikoanalitik kuram bu tür gelişmelere (burada ancak değinilen ama açıkça gösterilemeyen gelişmelere) kayıtsız kalamaz. Bizzat ego ve süperegö kavramları ailenin yeniden yapılanmasından etkilenir. Aslında geçen otuz yılda psikoanalitik ve neopsikoanalitik literatürün büyük bölümünü karakterize eden şey,

68. Adorno, *Kritik* (Frankfurt, 1971), s.64.

69. Marcuse, *Five Lectures*, s.60.

70. Frankfurt Institute, *Aspects of Sociology*, s.141-142.

özellikle egonun açıklanması bakımından, kavramların yeniden formüle edilmesidir. Ego psikolojisinin (esas olarak egoyu araştıran psikolojinin) tam da özerk bir birim olarak egonun açıkça kuşku altında kaldığı sırada ortaya çıkması hiç de tesadüf olamaz.

Yine de, egoya ilişkin tikel okumalar ve yorumlar birbirlerinden büyük ölçüde ayrılır. Psikoanalitik revizyonistler ego psikolojisini, egoyu Freud'un id ve bilinçdışına aşırı ilgisinden kurtaran sevindirici bir gelişme olarak ele aldı; programlarının geri kalanı gibi bu da Freud'un materyalizmini ve biyolojizmini nötralize etmeyi vaad ediyordu. Ayrıca bu ego psikolojisi, daha yenilerde ortaya çıkan benlik (self), benlik imgesi (self-image) vb. psikolojilere de uygun düşmektedir. Eleştirel kuram bu yaklaşımı tersine çevirir; ego, psikoanalizde bir ilerleme ya da onun bastırılması olarak değil, psikoanalizin içsel gelişimi olarak incelenir. Egoya dikkat edilmesi, egoyu daraltan ve boğan içgüdüsel ve toplumsal boyutlara göz kapamayı gerektirmez.

Ego psikolojisinin nereden başlatılacağı, araştırmacı ve teorisyenlerin bağlılıklarına dayanır. Adlerciler bunu Adler'den başlatır ("ego psikolojisinin babası");⁷¹ psikoanalizin ve neo-Freudcuların daha sonraki gelişmeleriyle doğrudan ve dolaylı bağlar kurarlar. "Psikoanalizde ego psikolojisine yönelik ilk öncü adımlar Alfred Adler tarafından atıldı."⁷² Freudcular elbette bu kökeni reddetmeye çok isteklidirler ve genellikle ego psikolojisini Freud'un daha sonraki çalışmalarından, örneğin, *The Ego and The Id*'den (1923) ya da Freudcuların çalışmalarından, özellikle de Anna Freud'un *The Ego and The Mechanism of Defence* (Ego ve Savunma Mekanizması)(1937), Heinz Hartmann'ın *Ego Psychology and the Problem of Adaptation* (Ego Psikolojisi ve Uyum Sorunu)(1939) ve Herman Nunberg'in "Ego Strength and Ego Weakness"inden (Ego Gücü ve Ego Zayıflığı)"(1939) başlatırlar. Hartmann baştan beri bunu savunuyor ve Adlercileri kastederek "psikoanalitik ego psikolojisi, 'yüzey psikolojileri'nden radikal biçimde ayrılır"⁷³ diyordu.

71. Ellenberger, *Discovery of Unconscious*, s.645.

72. Robert White, "Adler and the Future of Ego Psychology", *Essays in Individual Psychology*, eds. K. A. Adler ve D. Deutsch (New York, 1959), s.440.

73. Heinz Hartmann, *Ego Psychology and the Problem of Adaptation* (New York, 1958), s.6.

Ancak, Adlerciler olgusal düzeyde değilse bile özde haklı olabilirler; revaçta olan ego psikolojisi, psikoanalitik biçiminde bile, yüzey psikolojisinden esas olarak ayrılmaz. Bu nedenle, ego psikolojisi libidoya ve bilinçdışına ilgi duymamak bakımından Adlerci'dir (ve Freud-öncesidir). Kısaca söylersek, Freudcu ego psikolojistlerinin muhtemelen en önemlisi olan Heinz Hartmann, egoyu ya da egonun bir parçasını bilinçdışından ve libidinal dürtülerden kopardı; buna "çatışmaların bulaşmadığı ego alanı" adını verdi. "Her ortama uyum sağlama ya da her öğrenme ve olgunlaşma süreci çatışma değildir." Freud'un eleştirel keskinliği körelmiştir: psikoanalitik terapinin amacı "insanların daha iyi işlev gören bir senteze ve çevreyle daha iyi ilişkilere ulaşmasına yardımcı olmak"tır.⁷⁴ Adorno'nun Anna Freud'un kitabı üzerine yazdığı gibi, bu, "psikoanalizin, gerçeklik ilkesinin konformist bir yorumuna indirgendiğini" gösterir.⁷⁵ Psikoanaliz kendini psikoanalitik ego psikolojisine dayandıran ego psikolojisinde de, aynı neo-Freudcularda olduğu gibi antılıp temizlenir. Adler'deki gibi, psikoanalizin toplumun gerçekliğini açıklamaya çalışırken "toplumsallaştırılması", onun ruhunu boşaltır. Hartmann sosyolojizmin tehlikelerine karşı uyanık olsa bile, yeni bir eleştiriye göre, onun kavramlarının "öne çıkan eğilimi" de "indirgeme" yönündedir.⁷⁶

Psikoanaliz içindeki ve dışındaki bu kuramsal gelişmelere övgü düzenler, tatsız hakikati hoş birşey gibi anlattılar. Ego psikolojisi psikoanalizin keskinliğini törpüleyerek köreltir; psikoanalizin aykırı niteliklerini çağdaş bir kılıkla yeniden biçimlendirir. "Nasıl Freud'un çalışmalarında ana kavram *çatışma* ise, Hartmann'ın çalışmalarında da *uyum* başlıca kavramdır...Freud'la karşılaştırıldığında, Heinz Hartmann hepten bir başka soydur; devrimci değil, pratik, ayakları yere basan bir gelenekçidir."⁷⁷ Bir başka sempati-

74. Age., s.8, 81.

75. Adorno, "Sociology and Psychology", s.91.

76. Bkz. Klaus Horn, "Insgeheim kulturelle Tendenzen der modernen psychoanalytischen Orthodoxie", *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft* (Frankfurt, 1971). Üstelik Hartmann da sorunun farkındaydı; bkz. H. Hartman, "The Application of Psychoanalytic Concepts to Social Science" *Psychoanalytic Quarterly*, XIX, 3 (1950), s.385.

77. Daniel Yankelovich ve William Barrett, *Ego and Instinct* (New York, 1971), s.97.

zan şunu içtenlikle kabullenir: "ilk psikoanalitik formülasyonların çoğunda bir radikalizm, hatta şok edici bir nitelik vardı; çağdaş ego psikolojisinin terbiye edici, daha 'sağduyulu' bir niteliği var."⁷⁸ Ya da benzer şekilde, "neo ve post-Freudcuların psikoanalize getirmiş oldukları revizyonlar olmasaydı, orta sınıf Amerikalılara çekici gelmesinin kuşkulu olabileceği" belirtilmiştir.⁷⁹ Nihayet, psikoanalitik ego psikolojisi, neo-Freudcular ve post-Freudcular arasında bağlantılar kuran bir kuramcı, ego psikolojisinin katkılarını "klasik öğretiden 'büyük kopuş'" olarak özetler. Freud'da egonun alanı "en aza indirilmiş" ve "az değer" verilmişti. Ama "ego psikolojisi.. insan egosunun olumlu bir şekilde değerlendirilmesinin önünü açar. "Modası geçmiş benlik (self) fikrinin neo-Freudcular tarafından yeniden keşfi ve rehabilitasyonu" bu gidişata katılır.⁸⁰

Eleştirel kuram genel onaya katılmaz. Egonun "olumlu olarak değerlendirilmesi" toplumsal bellek yitiminin uydurma gerekçesidir; acıyı, karanlıkta ılık çalarak unuttur. Bununla birlikte, asıl hayati olan nokta egonun incelenmesinin ihmal edilmesi değil, bu incelemenin egoya düzülen övgüden koparılamaz olduğu yollu önvarsayımın ortaya serilmesidir. Freud'un sonraki çalışmalarında

78. Paul Roazen, *Freud: Political and Social Thought* (New York, (1970), s.234.

79. Henry M. Ruitenbeek, *Freud and America* (New York, 1966), s.163.

80. Matson, *The Broken Image*, s.210-13. Matson'ın kitabı sonunda ideolojikleşen neo-Adlerci kuramın yetersizliğini açıkça göstermektedir. Kitap davranışçılık konusunda açık ve ikna edici eleştirel bir tutum almakla birlikte, Freud/Adler-neo-Freudcu ayırımına geldiğinde hevesle iflas etmiş bir tutuculuğa dönmektedir. Matson, Marcuse, Brown ve diğerlerinin Freud yorumunu eleştirir ve onlara "edebi figürler" adını verir (kendi bilimsel "mahal"ini itibarsız yabancılardan korumaya çalışan pozitivistin ilk ve son saldırı aracıdır bu); bize de şöyle der: "onların düşünceleri, aslında edebi olan bu perspektifi, psikoanalizin klinik profesyonel özünden ayıran geniş mesafeyi gösterirler" (s.190-191). Nasıl Marcuse neo-Freudcuların ve Adlercilerin ezici çoğunluğu karşısında azınlıkta kaldıklarını birkaç kez yazdığında öne geçtiğini düşünüyorsa, Matson da bu yolla Freudculara karşı puan kazandığını düşünür: eleştirel ve hümanist olduğunu iddia eden bir kitapta, düşüncede çoğunluk olanın kuralları koyduğundan emindir. "Romantik yeniden canlanma [Marcuse ve diğerleri] psikoanalitik düşüncenin ana akımına tam ters bir yönde ilerlemektedir" (s.191, altını çizen Matson). "Ana akım" a ve çoğunluk düşüncesine bağlılığı Matson'a bugüne kadar sürmüş olan Freud-Adler alışverişi konusunda istemeden de olsa gerçeği söyler: "Günümüzden bakıldığında, elli yıl önce 'sapma' olarak görülen şeyin bugün psikoanalitik hareketin "ana akımı" olmaya başladığı, Freud ile Adler'in yer değiştirdiği bile söylenebilir" (s.194). Gerçekten de öyle.

egoya doğru bir kayma olduğu inkar edilemez ama bu, psikoanalitik çerçevede ortaya çıkan bir kaymaydı. Bilinçdışı, libido, vb. kavramlar bırakılmadılar; tersine, egonun kendisi içinde araştırıldılar. Freud, *The Problem of Anxiety*'de (1926) daha önceki çalışmalarını izleyerek "egonun idle ilişkisindeki zayıflığı"na ilişkin kuramını bir *Weltanschauung'a* (dünya görüşü) çeviren psikoanalistlerden kendini ayırdı. Freud *Weltanschauung'dan* hep kaçındıysa da, birkaç sayfa sonra tövbesini unutmış gibi görünen bir ifade bulunabilir: "Bastırma eylemi bize hem egonun gücünü hem de aynı zamanda egonun güçsüzlüğünü ve iddeki bireysel içgüdüsel itkinin etki altına alınamaz karakterini açıkça göstermiştir."⁸¹

Adorno, neo-Freudcu ve pozitivist düşüncenin eksikliğinin, egoyu aynı zamanda hem psişik hem de ekstraspişik bir olgu olarak (diyalektik bir ego olarak) kavrayamaması olduğunu işaret etmişti. Pozitivist bir bilinç içinde ego psikolojisine yönelim, ancak id psikolojisi pahasına ilerledi. Ya/ya da mantığı içinde mahkum kaldı. Freud her iki momenti de korumaya çalıştı ve dahası, ego psikolojisine dönüşün, psikoanalizin özgül kazanımlarından vazgeçilmesini gerektireceğini önceden açıkça gördü. Ego psikolojisi psikoanalizin tarihöncesini biçimlendirdi; bundan dolayı, psikoanaliz içinde ego psikolojisinin, psikoanalitik olmayan ego psikolojisi içinde olduğundan "farklı bir görünüş"e sahip olmalıdır.⁸² Freud'un Jung'a 1909'da yazdığı mektup Freud'un içgörüsünün vasiyetidir ve onun ya/ya da zihniyetinin tehlikelerinden ve egonun (Adler ve Jung'da) derinlik psikolojisinden soyutlanması tehlikesinden kesinlikle haberdar olduğunu göstermektedir.

Nevrozların oluşumunun temel düzeneğinin içgüdüsel dürtüler (baskıcı [kuvvet] olarak ego, bastırılan olarak libido) arasındaki antagonizma olduğunda zaten hemfikirdik...Biz insanların bu karşıt dürtülerin her ikisi üzerinde de eşit olarak odaklaşmayı bu kadar zor bulmaları yine de dikkate değer...Buraya kadar, Cato'nun *causa victay*ı desteklerken yaptığı gibi, gerçekten sadece bastırılanı, yeni olanı, bilinmeyeni anlattım. Bir *victrix* de bulunduğunu unutmamış olduğumu umuyorum. Burada Adler'in psikolojisi hep (değişmez bir şekilde) sadece

81. Freud, *The Problem of Anxiety* (New York, 1963), s.22-23, 25.

82. Freud, *The Ego and the Id*, s.1.

bastıran faih görür ve bu yüzden "duyarlılığı", egonun libidoya yönelik bu tutumunu, nevrozların temel nedeni olarak betimler.. Şimdi sizin de aynı yolda olduğunuzu düşünüyorum...yani, nasıl ben egoyu yeterince incelememişsem, siz de benim değerlendirmiş olduğum libidonun hakkını gözetmeme riskine doğru yöneliyorsunuz.⁸³

Eleştirel kuram her iki boyuta da sadıktır. "Zayıf" egoya ilişkin psikoanalitik anlayışları kabul eder ve inceler; bununla birlikte, bu, içgüdüsel olana dönüşen bir toplumsal dinamik içerisinde konumlandırılır.⁸⁴ Bastırıcı bir toplum egoyu akıldışı bir şekilde varolacağı bir gerilemeye ve bilinçdışılığa sevkeder Ayrılmaz şekilde bağlantılı olan eleştirel bilinç ve özerk ego, kitle haline getirilen toplumun etkisi altında çözülür. Marcuse psişik süreci (psişik enerjinin "bilinçdışı otomatik tepkilere" tercüme edilmesini) açıklamak için Franz Alexander'ın "psikenin gövdeselleşmesi" terimini kullanır. "Gerçeklik ilkesi kendini bilinçli egonun anlamlı bir doğrultuda büzüşmesi yoluyla ortaya koyar: içgüdülerin özerk gelişimi donmuş ve örüntüleri çocukluk düzeyinde takılıp kalmıştır."⁸⁵

Psikoanalitik narsisizm kavramı, burjuva bireyin gerçekliğini yakalar; kamusal tahakkümün etkisi altında egonun ide doğru özel gerileyişini dile getirir. Adorno bunu Freud'un "en muhteşem keşiflerinden" biri olarak görür.⁸⁶ Adorno'ya göre Freud'un *Group Psychology and the Analysis of the Ego* gibi çalışmalarda ego psikolojisine ve narsisizme (yani kitleye ve toplumsal fenomenlere doğrudan göndermede bulunarak) dönmesi raslantı değildir.⁸⁷ Frankfurt Okulu tarafından en çok alıntı yapılan çalışmalardan biri olan bu küçük çalışmanın amacı, bireyle kitle psikolojisi arasındaki ayrılmaz ilişkiyi göstermektir. "Ta başından beri bireysel psikoloji...aynı zamanda toplumsal psikolojidir."⁸⁸

83. Max Schur, *The Id and the Regulatory Principle of Mental Functioning* (London, 1957), s.17-18'den alıntı.

84. Otto Fenichel'in "Ego Disturbances and Their Treatment" gibi ego ve derin momentler üzerine model tartışmalarına bkz. *Collected Papers of Otto Fenichel: Second Series* (New York, 1954).

85. Marcuse, *Eros and Civilization*, s.30.

86. Adorno, "Sociology and Psychology", s.88.

87. Adorno, *Kritik*, s.37.

88. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (New York, 1960), s.3.

Narsisizm burjuva bireyin diyalektik yalıtlanışını anlatır; diyaletik, çünkü bireyi kendine özgü bir dünyada geçinip gidecek şekilde lanetleyen bu yalıtlanma, kamusal ve toplumsal bir yalıtlanmanın sonucudur. Başkalarına değil de kendine yöneltilen enerji bireyde organik olarak bulunan birşey değildir, toplumdan kaynaklanmıştır. "Narsisizm psikoanalizde şu anlama gelir: kişinin başka insanları sevmesi yerine, kendi egosunun libidinal olarak yüklenmesi. Bu kaymanın düzeneği, zerre kadar her bireyin katılmasına prim veren toplum değil, apaçık kendini koruma isteğidir."⁸⁹ Narsisizm yalnızca irrasyonel kitle hareketinin değil, gündelik yaşamın irrasyonelliğinin de esasıdır, çünkü bilinçdışıdır. Ego geriler, "en büyük fedakarlığı da bilinçten yapar."⁹⁰

Eğer psikolojinin tarihi unutuşun tarihiyse, Adler asla son olmamakla birlikte, unutan ilk kişiydi. Onun psikoanalizi revize etmesi, alışılmadık birşeyin, yani psikoanalizin acısını yatıştırmak için evde yapılmış bir ilaçtı. Onun ve neo-Freudcuların savunageldikleri anlayışlar, günlük gevezeliklerden ödünç alınan şeylerdi: benlik (self), değerler, normlar, güvensizlikler, vb. Bunlar Freud'un dargörüştüllüğünün panzehiri olarak sunuldu. Oysa, Freud'un gücünü oluşturan tam da buydu: egemen akla boyun eğmeyi reddetmesi; resmi olarak var olmayan tabulu ve erotik bir psişik yeraltını araştırması. Freud'un fazlalıklarını düzeltmek için revizyonistlerin ekledikleri öznellik ve toplumsal etkenler işlerini gördüler; psikolojiyi tekrar çitlerinin içine geri soktular.

89. Adorno, *Kritik*, s.90-91.

90. Adorno, "Sociology and Psychology", s.88.

III. KONFORMİST PSİKOLOJİ

Bilinçdışının psikolojisinden bilincin psikolojisine, idden egoya, cinsellikten ahlakçılığa, bastırmadan kişilik gelişimine ve en genelikle libido ve derinlik psikolojisinden yüzeysel ve kültürel psikolojiye doğru neo-Freudcu kayma, post-Freudcularla hızlandı. Neo-Freudcular işlerini iyi yapmışlardı; ardılarının artık Freud'u yanıtlamaya gereksinimleri yoktu. Psikoanaliz çok fazla uzak, çok fazla gayri kişisel, çok fazla entelektüel, çok fazla maddeciydi. Geçmiş onurlandırıldı ve unutuldu. Geçmişin yerini doldurmak için neo-Freudcuların revizyonları bir kez daha revize edildi. Bu revizyonlar Freudcu kalınlardan temizlenmiş olarak varoluşçu bir ambalaja, yani gerçek benlik, kişilik, gerçekleştirme temalarına ulaştı. Sentetik bir toplumun parolası olan "otantiklik", önüne geleni yıkarak yolu açtı.

Post-Freudcu katkının nüvesi özneliktir. Freud'un yeraltına dönük araştırmaları özerk özneyi zan altında bırakırken post-Freudcu katkılar tarihin üstüste çökelmiş katlarını (insanlara karşı insanların, uygarlığa karşı insanların psikik, maddi ve erotik çatışmasının hatıralarını ve kalıntılarını) delip geçen bir birey ortaya çıkardılar. Bireyin mahrem bir kapalı kutu olduğu iddiası ortaya atıldı. Neo-Freudcuların ve onların rehberliklerini izleyen post-Freudcuların yanıtı, sağduyuya destek vermek, bireyin evinin efendisi olmadığına ilişkin herhangi bir kuşkuyu gidermektir. Post-Freudcularla birlikte, özne olumlanır ve onaylanır. Psikoanalizin deşeleyip araştırdığı yerde onlar kabullenir ve toparlar; psikoanalizin olumsuz olduğu yerde onlar esin keşfederler.

Post-Freudcuların ne içerikleri ne de popülerlikleri toplumsal ve kültürel ortamdan soyutlanabilir. Çalışmalarında hemen şimdi (toplumsal değişimin alnteri, kiri-pası olmadan) özgürleşmeyi önerirler. Gerçek benliği ve gerçek duyguları (otantik bireyi) serbestleştirmeyi ya da önünü açmayı vaadederdler. Onların bakış açılarından, Freudcu biyolojik ve içgüdüsel psikolojiden hümanist, varoluşsal ve kişisel bir psikolojiye doğru yapılan hamle endüstriyel toplumun özgürleşmeye doğru ne kadar ilerlemiş olduğunun kanıtıdır: şimdi nihai özgürlüğe (öznel ve psikolojik bireye) hazırız.

Oysa bu tamamen yanlış da olabilir. Farklı bir yorum mümkündür: öznellik, kitleleştirilmiş bir toplumun etkisi altında dağılmaktadır. Ego (ya da benlik, bireysellik, öznellik) psikolojik düşüncede öne çıkmaktadır, çünkü aslında tam da varoluşunu yitirmek üzeredir. Bu pek raslantısal bir gelişme olamaz; egonun varlığı tehdit altında olduğu için dikkatler onun üzerinde odaklaşmıştır. Çok fazla seçenekle karşı karşıya olan yaşayabilir bir ego bulunduğu için değil, hiçbir seçeneği kalmamış bir ego olduğu için kimlik ve kimlik bunalımlarından, güven ve güvensizlikten, otantiklik ve sahtelikten konuşulup durulmaktadır. Revizyonistler bunu doğru olarak revaçtaki güvenlik arayışı diye okurken bile yanlış okuyorlar. Analizlerinin çoğunda olduğu gibi, bu doğru olmakla birlikte yüzeysel ve bu nedenle de hatalıdır. Bu kendine özgü yanlış okuma,

Freud'un sözde biyolojizmi ile neo ve post-Freudcuların kültürel vurguları arasındaki ayrımı açığa vurur; Freud'un biyolojizmi yoğunlaştırılmış tarih iken, post-Freudcuların tarihsel bilinçlerinin biyolojizm kuşanmış olduğu görülür. Çünkü revizyonistler tarihin ve toplumun ürünü olan bir şeyi (anksiyete ve güvensizliği) alıp onu insan varlığının evrensel bir ögesine (biyolojiye) çevirirler. Varoluşçuluğu kazanır, tarihi yitirirler. Fromm şöyle yazıyordu: "Zihinsel ve ruhsal boyutları içinde yaşam zorunlu olarak güvensiz ve belirsizdir." "*Özgür insan zorunlu olarak güvensizdir*"¹

Psikoanalitik kuramda anksiyete ve güvensizlik evrenselleştirilmez, baskıcı bir uygarlığın bireyden zorla söküp aldığı bir bedel olarak okunur. "Manevi çözülmenin ve otorite özleminin" yaygınlığını gözlemleyen Freud, bunun temel nedenlerinden birinin "kültürün her bireyden talep ettiği korkunç bastırma çabasına bağlı olarak egonun yoksullaşması" olduğunu belirtti.² Kuramın yönelimi açıktır: kişisel güvensizlik, kolektif bastırmaya doğrudan bir yanıtır. İnsanın özünün evrensel bir bileşeni değildir. Başka bir anlatımla, bastırma yıpranmış olmayıp, tersine, tehdit altındaki egonun güvenlik arayışıyla kendini gösteren yeni bir biçime bürünür. Mülkiyetin ve kişinin güvencede olması, en eski burjuva savaş çılgılıklarından biridir; *psşik* kişi tehlikeye düştüğünde çılgılık yeniden işitilir. Toplumsal güçler bireyi verimsiz bir birim olarak sıkıp atarlar. Gelişkin sermayeyi güvenceye alıp yaymanın bedeli kişisel güvensizliktir. Engels bir zamanlar, örgütlü emek sefaletin büyümesini belli bir ölçüde geciktirebilir ama "aslında büyüyen şey, varoluşun belirsizliğidir"³ diye yazıyordu. Güvensizliğin varolması, varoluşun güvensizliğine bağlıdır.

Neo ve post-Freudcuların popüler ego psikolojisinde buna değinilmiş, ama iyi anlaşılmamıştır. Onlar yüzeydeki fenomenlere ayna tutar, ama nüfuz etmezler. Güvenlik dürtüsü öylece kabullenilir; güvensiz bir kolektivitedeki güvensiz bir varoluşa kadar izlenmez. Adler'de olduğu gibi, asli ve tali şeyler karıştırılır. Bu karışıklıkta

1. Erich Fromm, *The Sane Society* (Greenwich, Connecticut, 1955), s.174 (altını çizen Fromm).

2. Sigmund Freud, "Future Prospects of Psychoanalytic Therapy", *Collected Papers* (London, 1957), vol. 2, s.290.

3. Roman Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen 'Kapital'* (Frankfurt ve Viyana, 1968), Band I, s.358.

olumsuz olan yitirilir, "kişilik" ve "kimlik", "varoluş ve otantiklik", daha şimdiden bir eskicinin zevkine hitap etmekte olan refah toplumunun reklamı yapılmayan spesiyalleri olarak öne çıkarlar. Carl Rogers "bu refah toplumunda birçok insan için gerçekleşmekte olduğu gibi" diye yazar, "maddi gereksinimler büyük ölçüde doyurulduğunda bireyler psikolojik dünyaya döner, daha çok otantiklik ve doyum arayışına girerler."⁴ Zaten burada görülen mistifikasyon, maddi ve psişik gereksinimler arasında net bir ayrıma gidilmesidir; maddi yapının sağlam olduğu söylenip yalnız bazı psişik ve tinsel değerlerin eksik olabileceğini kabul eden refah toplumu ideolojisi- ne teslim olunur. "Otantiklik" ve "doyum"u müşteri için çok daha fazla metalaştıran tam da bu ayrımdır. Doğrusu, rahatsızlıkların kaynağı bizzat çalışma ile "boş" zaman, maddi yapı ile psikolojik "dünya", üreticiler ile tüketiciler arasındaki bu yarılmadır. Rogers bu yarılmayı kabul eder ve tedavi olarak iki kat doz önerir: çalışmayla geçen yorucu bir günden sonra bitkin düşenler, biraz "otantiklik"le yorgunluklarını gidermelidirler. Bu, medya tarafından her gözenekten zorla sokulan mesajın aynısıdır, hoşnutsuzların dikkati kaynaktan yüzeye çevrilir. Yaşamın boşluğunun, onun kendisindeki aldatmacalardan çok, televizyonda programların tekrar gösterimine bağlı olduğuna inanılmalıdır. Freud'un ondokuzuncu yüzyıl taşralılığına karşı yirminci yüzyılın ideolojisi sunulur.

İdeoloji, Allport'un 1955'te, *Eros and Civilization*'la aynı yıl yayınlanan *Becoming*'indeki (Oluş) biçim ve içeriktir. İlki toplumsal gerçekliğin çelişkilerini açıkça dile getirmeye çalışırken, ikincisi bunları susturmaya çalışır. İlki bastırmadan sözeder, ikincisi oluştan. Bugün "olma"nın pes etmek, teslim olmak olduğunu söylemeye gerek yok. Allport bir başka dil, olumsuzluğu kazanarak temizlenmiş bir dil konuşur. Sadece olumlar ve onaylar. Neo-Freudcularda hala bulunan hastalık ve nevroz, cinsellik ve bastırma, uygarlık ve hoşnutsuzları üzerine imalar kabul edilmez, bilinmezler. Cinselliğin neo-Freudcularla birlikte uğradığı yüceltme, sonrakiler için bir çıkış noktası olur. Sonuçta, kuşkusuz esin kaynağı olmuş olan lise mezuniyet töreni nutuklarına yakışan bir metin ortaya çıkar: "Mutluluk, kişinin amaçlarını elde etmeye çalış-

4. Carl Rogers, *On Encounter Groups* (New York. 1970). s.162.

şirken ya da umarken onun bütünleşmesine eşlik eden ateştir." Freud tarafından babanın ve toplumun iktidarından ve şiddetinden çıkarılan ve kökleri kitlesel günah çıkarma korkularında bulunan vicdan ya da süpereo "değerle ilişkili bir yükümlülük", "bütünüyle olumlu ve dolaysız bir yükümlülük ya da iç tutarlılık hissi" şeklinde sıradanlaştırılır.⁵

Nevroz ve hastalık düşüncelerinden ayrılmayan uygarlaşmış bastırmanın bedeline ilişkin endişeler, ancak hastanın düşünceleri olarak görmezden gelinecek şekilde kabul edilirler. Allport'a ulaşan rivayete göre "acı verici belirtilerin çalkantısı geçtikten sonra birçok hasta hala 'ne için yaşıyorum?' diye sormaktadır. Ne kadar sık olursa olsun, bu rahatsız edici olgular yalnızca onların insani normdan kopuşlarını vurgulamaktadır." "İnsani norm" sanki bireysel ve toplumsal tarihin pıhtılaşmış dehşeti ve sefaleti değil de hakikatin kendisiymiş gibi, düşünmeden desteklenir. Freud nevroitik ve hasta olanı incelerken, Allport normal ve sağlıklı olana tutunur. Hastadan kaçınılmalıdır, çünkü hastaların varoluşları bile, sorgulanmayan şeyleri (bütünün rasyonelliğini) tartışmaya açar. Alport işsiz serseriye ve deliyi, erdem ve sağlığın ikiz düşmanları olarak bağlantılandıran temel burjuva anlayışa adım adım yakınladır.⁶ Freud'u ima ederek bazı "oluş" kuramlarının "büyük oranda hasta ve anksiyeteli insanların davranışlarına dayandıklarını" yazar ve şöyle der: Pek az kuram sağlıklı insanların incelenmesinden doğmuştur. Bu nedenle, bugün suçlular, korku, düşmanlık, insandaki körlük üzerine pek çok çalışma varken; yasalara uyanlar, cesaret, bağlılık ve görüş yeteneği üzerine pek az çalışma olduğunu görüyoruz."

Buradaki olumlu ve esinleyici anlatım raslantı değil. Marcuse'nin de gözlemlediği gibi, neo-Freudcular pazar vaizleri gibi yorum yaparlar. Post-Freudcular da öyle. Olumsuz olanı kovsun diye olumlu olan özendirilir. Keyifli olmaya çalışılır, çünkü keyifsiz bir dünyadır bu. Keyifsiz dünya üzerine kafa yormak tabu olduğundan, Allport da diğerleri gibi yutulamayanları (yalıtılmış ve terk edilmiş bireyin "olabileceği", "sevebileceği", "varolabileceği"

5. Gordon W. Allport, *Becoming* (New Haven, 1955), s.68, 72.

6. Bkz. Michel Foucault, *Madness and Civilization* (New York, 1963), özellikle s.42-77.

yalanını) hiç değilse tadılabilir yapmaya çalışır. Çalışmalarının "pratik el kılavuzu" düzeyinde olmasının nedeni budur; bu konuda kendine-yardım aldatmacasını olumlarken bile inkar eden Fromm'u izlerler. Fromm *The Art of Loving*'de (Sevme Sanatı) "sevme sanatı üzerine kolay talimatlar" beklemememizi söyler. Bununla birlikte, talimatları sıralar. Anlaşıldığı kadarıyla ana fikir şu: sevmek için "bütünsel kişilik" gerekir; sevgi, yabancılaşmış olanlar için yasak bir bölgedir. Bu saptamadan sonra işe başlanabilir: "Eğer nasıl sevilleceğini öğrenmek istiyorsak, diğer herhangi bir sanatı, yani müziği, resimi, marangozluğu ya da tıp ya da mühendislik sanatını öğrenmek isteyince izlediğimiz yolun aynısını izlememiz gerekir." Marangozluktaki gibi dört önkoşul vardır: disiplin, yoğunlaşma, sabır ve azami ilgi.⁷ Bununla birlikte, marangozluktan farklı olarak, sevgide "zehirleyici ve bunaltıcı bir etki alanına sahip olan" "kötü arkadaşlıklar"dan kaçınılmalıdır. Rollo May *Man's Search for Himself* de (İnsanın Kendini Arayışı) kendine-yardım nitelemesini kabul eder. Hiçbir ucuz ve hazır çözümün sunulmadığını söyler bize, ama "değerli ve derinlemesine bir anlamda her iyi kitap bir kendine yardım kitabıdır; okurun kendi kişisel bütünleşme sorunları üzerine yeni açılımlar kazanmasına...yardımcı olur."⁸

Bir kimse kendi kendisine yardım eder çünkü kolektif yardım kabul edilemezdir; toplumsal ve politik praksis dünyası reddedilerek bireysel çaresizlik ikiye katlanır ve kendine-yardım, hobiler ve pratik el kılavuzları aracılığıyla yumuşatılır. Burjuva toplumu yolunda tutmak için kullanılan eski bir formüldür bu: çalışma zihni ve bedeni egemenliği altına alırken, kişinin kendi işine bakması öğütlenir. Rollo May "isyan, insanın kendi özerkliği için, yeni inançlar için daha zorlu mücadele süreçlerinin yerine geçer" diye yazar, sanki bir kimse isyan etmeden kendi özerkliği için mücadele edebilmiş gibi. Özgürlüğün ekonomik oligarşiler tarafından yok edilmesi zorunlu değildir, der Rollo May bize, "eğer bakış açımızı korursak, bunların özgürlüğü ortadan kaldırmaları gerekmez." İşte şimdi "*manevi psikolojik ve tinsel özgürlük*" için zamanımız vardır. Özgürlüğü (manevi özgürlüğü) güvenceye alır. "bakış açısı", mazeretçilerin birinci numarasıdır. Adil olmayan bir gerçeklik

7. Fromm, *The Art of Loving* (New York, 1963), s.4, 90.

8. Rollo May, *Man's Search for Himself* (New York, 1967), s.viii.

sözde tinselleştirilir; biraz inatla herkes özgürdür ya da olabilir. Bir zamanlar zenginlerin yoksullara va'zettikleri bütün erdem nutukları yeniden hizmete konur. Manevi cesaret, disiplin, metanet, tevazu bu evcil filozoflar tarafından bu ölümcül uygarlığın tescilli ilacı olarak sunulur. May "hangi çağda yaşadığımız önemsiz bir sorundur" diye yazar, bir soykırım ve teknolojik patlama çağında. Bu yalnızca bireyin kendi yazgısını olumlamak bile olsa, der bize, "hiçbir travmatik dünya durumu bireyi kendisi hakkında son kararı verme ayrıcalığından yoksun bırakamaz." Sanki özgürlüğün özü bizzat yaşamı değil, bireyin kendi ölümünü olumlamakmış gibi.⁹

Post-Freudcuların çoğunda ortak bir özellik olarak varoluşçu bir itki bulunur. May, Allport, Maslow ve Rogers hepsi *Existential Psychology* (Varoluşçu Psikoloji) adlı küçük bir kitaba katkıda bulundular. Ancak, bu varoluşçuluk ev tüketimine yarasın diye Avrupa'daki vurgularından tamamen temizlenmiş ve sterilize edilmiş bir varoluşçuluktur; rahatsız edici sivrilikleri gamsız-tasasız Amerikan ethosu' adına törpülenmiştir. Avrupa varoluşçuluğunun ölüm kamplarından ve faşizme karşı direnişten üstünde kalan, bu yüzden kötümserlik ve hüznle iç içe geçen klişelerinde ne gibi gerçekler olursa olsun, Amerikan temsilcileri için çok fazla geçerlidir; onlar iyimserliklerini ve keyiflerini tehdit etmeyen bir varoluşçuluk isterler. Allport bize, Avrupa varoluşçuluğunun "dehşet, şiddetli acılar, umutsuzluk ve 'bulantı' ile çok fazla uğraştığını" söyler. Amerikan varoluşçuluğu "daha iyimser"dir. Ya da May, varoluşçuluğun "trajik yönleri", onun kötümser olduğu anlamına gelmez, diye yazar. "Tamamen tersi." Ya da Maslow bize, "Avrupalı varoluşçuların ısrarla dehşet, sıkıntı, umutsuzluk, vb. üzerinde durmalarını çok fazla ciddiye almamamız gerektiğini" söyler.¹⁰

Avrupa varoluşçuluğunu ciddiye almamamız gerekir, çünkü Amerikan sahnesinde olumsuz olan olumluya, zaten popüler olan ana olaylar için ek bir çekim odağına dönüşür. Trajedi, yalnızlık ve ölüm, yaşamı daha "derin"leştirir. Maslow yaşamın trajik anlamından sanki ayın özel çeşnisiymiş gibi sözeder; amaç, aksi halde ruh-

9. Age., s.135-36, 232-33.

* Bir halkın ya da topluluğun kendine özgü tutumları, alışkanlıkları - yhn.

10. May, Allport ve diğerleri *Existential Psychology* (New York, 1961), s.60 ve diğer yerlerde.

lumun geri kalmış haline değil de, insan ruhunun gelişkinliğine bağlayan kültür eleştirmenine benzeme riski taşır.¹⁵ Bize, dünyanın çok fazla maddeci olduğu ve olup biteni uzlaştırmak için bazı tinsel değerlere gereksinimimiz olduğu söylenir. Bu uzlaştırma, sözde maddi dünyanın rezilliğinin ardındaki tinsel değerlerin öne çıkarılmasını talep eder. Bir zamanlar içinde bulundukları gerçeklik dünyasından soyutlanan bu değerler, neye yaradıkları açısından değil, yapabilecekleri şeyler için teşvik edilir. Gerçeklikten soyutlanan din, sentetik ve pragmatik bir hale gelir. Rollo May bize dinin yararlı olduğunu, çünkü "kişinin kendine saygısını ve kendine verdiği değeri güçlendirdiğini ve kendine güvenmesine yardımcı olduğunu" söyler. Tinsel değerler, tinsel olmayan pazarın izini (mübadele değerini) taşırlar. Hiçbir şey kendisi için değildir, her şey başka bir şey içindir. Pragmatizm en üst düzeyde hüküm sürer. Din ve felsefe bir radyo programına dönerek yozlaşır; sabah erkenden keyifsiz bir gün boyunca kişiyi ayakta tutmayı amaçlar. Ruhsuz bir gerçekliğe yönelik yüzeysel bir eleştiri, kötü maddeciliği çok fazla maddecilikle karıştırarak hoşnutsuzları yatıştırır, aynısından daha da almayaya ikna eder.

Viktor Frankl'ın *Psychotherapy and Existentialism*'inden (Psikoterapi ve Varoluşçuluk) bir pasaj, varoluşçuların Freud'a ve psikoanalize yönelik sahte derinleştirmelerini göstermektedir. Frankl, Freud'un bilinçdışına ve içgüdülere dair "derinlik psikolojisi"ne, "insanın daha üst düzeydeki yönleri ve özlemlerine değer veren" bir "yükseklik psikolojisi" eklemek ister. "Freud, sisteminin sınırlılıklarını farkedecek kadar dahiydi, örneğin Ludwig Binswanger'e 'her zaman kendini binaların zemini ve temeliyle sınırlamış olduğunu' itiraf etmişti."¹⁶ Başka yerlerde olduğu gibi burada da "deha"nın peşinden gelenler onu güncelleştirip düzeltirler. Ancak, Freud'un Binswanger'e söyledikleri Frankl'ın sunduğu gibi değil, tersidir. Freud psikoanalizi, onun psişik ve erotik temelini gözardı ederek dine ve ahlaka yüceltme eğilimini (özellikle Pfister, Binswanger, Jung gibi İsviçreliiler arasında) yeterince iyi görmüş ve yeterince sıklıkla eleştirmişti; bu onun "sınırlı" sistemini daha kabul edilebi-

15. Theodor W. Adorno, *Prisms*, çev. Samuel ve Shierry Weber (London, 1967), s.25.

16. Viktor E. Frankl, *Psychotherapy and Existentialism* (New York, 1967), s.18.

sözde tinselleştirilir; biraz inatla herkes özgürdür ya da olabilir. Bir zamanlar zenginlerin yoksullara va'zettikleri bütün erdem nutukları yeniden hizmete konur. Manevi cesaret, disiplin, metanet, tevazu bu evcil filozoflar tarafından bu ölümcül uygarlığın tescilli ilacı olarak sunulur. May "hangi çağda yaşadığımız önemsiz bir sorundur" diye yazar, bir soykırım ve teknolojik patlama çağında. Bu yalnızca bireyin kendi yazgısını olumlamak bile olsa, der bize, "hiçbir travmatik dünya durumu bireyi kendisi hakkında son kararı verme ayrıcalığından yoksun bırakamaz." Sanki özgürlüğün özü bizzat yaşamı değil, bireyin kendi ölümünü olumlamakmış gibi.⁹

Post-Freudcuların çoğunda ortak bir özellik olarak varoluşçu bir itki bulunur. May, Allport, Maslow ve Rogers hepsi *Existential Psychology* (Varoluşçu Psikoloji) adlı küçük bir kitaba katkıda bulundular. Ancak, bu varoluşçuluk ev tüketimine yarasın diye Avrupa'daki vurgularından tamamen temizlenmiş ve sterilize edilmiş bir varoluşçuluktur; rahatsız edici sivrilikleri gamsız-tasasız Amerikan ethosu' adına törpülenmiştir. Avrupa varoluşçuluğunun ölüm kamplarından ve faşizme karşı direnişten üstünde kalan, bu yüzden kötümserlik ve hüznle iç içe geçen klişelerinde ne gibi gerçekler olursa olsun, Amerikan temsilcileri için çok fazla geçerlidir; onlar iyimserliklerini ve keyiflerini tehdit etmeyen bir varoluşçuluk isterler. Allport bize, Avrupa varoluşçuluğunun "dehşet, şiddetli acılar, umutsuzluk ve 'bulantı' ile çok fazla uğraştığını" söyler. Amerikan varoluşçuluğu "daha iyimser"dir. Ya da May, varoluşçuluğun "trajik yönleri", onun kötümser olduğu anlamına gelmez, diye yazar. "Tamamen tersi." Ya da Maslow bize, "Avrupalı varoluşçuların ısrarla dehşet, sıkıntı, umutsuzluk, vb. üzerinde durmalarını çok fazla ciddiye almamamız gerektiğini" söyler.¹⁰

Avrupa varoluşçuluğunu ciddiye almamamız gerekir, çünkü Amerikan sahnesinde olumsuz olan olumluya, zaten popüler olan ana olaylar için ek bir çekim odağına dönüşür. Trajedi, yalnızlık ve ölüm, yaşamı daha "derin"leştirir. Maslow yaşamın trajik anlamından sanki ayın özel çeşnisiymiş gibi sözeder; amaç, aksi halde ruh-

9. Age., s.135-36, 232-33.

* Bir halkın ya da topluluğun kendine özgü tutumları, alışkanlıkları - yhn.

10. May, Allport ve diğerleri *Existential Psychology* (New York, 1961), s.60 ve diğer yerlerde

suz kalacak bir seçimi renklendirmektir. Yaşama bir "ciddiyet ve derinlik boyutu" ekler, bunun tersi, "sığ ve yüzeysel bir yaşam"dır. Ruhsuz yaşama panzehir olarak bir tutam ölüm salık verilir. Adorno'nun da söylediği gibi, Heidegger ölüm gerçeğini akademilerin mesleki sırtına dönüştürürse, varoluşçu psikologlar bu sırtı zaten işitmiş olan halka yeniden söylerler. Sanki başa gelmeyecekmiş gibi ölümü teşvik ederler.

Maslow'un izlediği formül eski bir formüldür: sefalet ve haksızlığa ruh ekle, anlamlı ve erdemli olurlar. Varoluşa, anlama, sanata atfedilen ve post-Freudcuların yazıları boyunca yinelenen "derin", "engin", "otantik" nitelemeleri, romantik geleneğin en kötü bir devamıdır. Varoluşun ya da sanatın içeriğini kavramsallaştırma ve açıklama yeteneksizliği, ululaştırmaya ve yüceltmeye yol açar. Şeyleştirilen zihin salt kültür olgusunun önünde -sanki otomatik olarak çok derinlikliymişçesine- düşünmeden ve huşuyla saygı göstermeye, baş eğmeye itilir. Bu varoluşçular tarafından okunmadığına kuşku duyulamayacak Hegel, buna "boş derinlik" adını takmıştı. "Nasıl ki boş bir genişlik varsa, boş bir derinlik de vardır, yani, yüzeyselliğe denk düşen, herhangi bir yayılımı olmayan bir saf kuvvet, içerikten yoksun bir yoğunluk..."¹¹ Ya da başka bir yerde yazdığı gibi: "Derin bir *anlama* sahip olan şey, kesinlikle hiçbir şey demektir."¹²

Bütün bunların psikolojik düşüncede bir ilerleme oluşturduğuna inanılır. Neo-Freudcular, Freud'un cinselliğe ve psişik geçmişe ilgisini bir yana bıraktılar; bunların yerine, erişkinlerin ahlaki ve kültürel sorunlarını koydular. Fromm, "bizzat nevroz" diye yazıyordu, "son analizde bir ahlaki yetersizlik belirtisidir."¹³ Post-Freudcular, sanki ülkenin bilinmeyen yerlerine ilk kez giden öncülermiş gibi, buradan yola çıkar, ama güvenli varoşları keşfederler. Allport "kişinin *mevcut* yaşam felsefesi, onun davranışlarının anahtarını elinde tutabilir" diye yazar. "Yurtseverlik" ya da "pul biriktirme"nin cinsel arzu değil, "*nihai* gereksinimler" olabileceğine ilişkin buluşlar, sanki bunlar aslında oldukları gibi uzun zamandır

11. Walter Kaufmann, ed., *Hegel: Texts and Commentary* (Garden City, 1966), s.18.

12. G. W. F. Hegel, *Werk 2: Jenaer Schriften* (Frankfurt, 1970), s.548.

13. Fromm, *Man for Himself* (Greenwich, Connecticut, 1947), s.v.

baskıcı olan bir sağduyu değil de, uzun zamandır bastırılmış hakikatlermiş gibi sunulur.¹⁴ Bilinçdişi, bastırma ve cinsellik üzerine birşeyin bilinmediği, yalnızca yüzeysel güdülerin, ilgilerin ve arzuların tanındığı Freud-öncesi bir konuma gerilemenin, büyük bir ilerleme olduğu iddia edilir. Bu karışıklık, bayağılığın kaşiflerine cesaret ve serüven havası bahşeder; statükoyu, sanki devrimmiş gibi savunurlar. Bugünkü kurulu düzeni savunmanın cesaret, ona saldırmanın konformizm olduğunu iddia eden reaksiyoner çizgiye kayarlar.

Aslında, şeyleşmiş toplum çözüldü dağılana kadar tersi doğrudur. Sosyoloji ve psikoloji gibi entellektüel disiplinlerde de böyledir bu. Sanki kişinin kariyeri yıkılabilirmiş, güvencesini yitirebilirmiş gibi, Marksizme saldırılır. Ya da psikoanaliz sanki devlet politikasıymış gibi sunulur, onun eleştirilmesi isyan diye gösterilir. Aynı şekilde, post-Freudcuların yazılarında hep birinci şahıs kullanmaları, hizaya sokuldukları halde, kendilerinin sıraya geştiklerini düşündürür. Kaba davranışçılığa yönelik bazı nazik darbeler bir yana bırakılırsa, bu varoluşçuluğu en iyi karakterize eden şey, onun entelektüel dalkavukluğudur. Allport'un *Personality and Social Encounter*'ı (Kişilik ve Toplumsal İlişki) gibi bir derleme okunursa, çağın bayağılıklarının geleceğe dönük heyecan verici araştırma projeleri diye öne sürüldükleri görölr. Meslektaşlara, arkadaşlara, tanıdıklara sürekli olarak zaten adlandırılmış şeyleri adlandırmaları, zaten bulunmuş şeyleri keşfetmeleri, herkesin bildiği şeyleri akıllarına getirmeleri için önerilerde bulunulur. "Felsefecilere", "sosyologlara", "teologlara" homojen gruplarımış gibi, anımsattıkları, düşündürdükleri, ekledikleri için sürekli teşekkürler sunulur; varsayılan, ahenkli bir evrendir, burada çelişkiler tekdüze bir şekilde aynı konuyu dile getirip duran kesimler arasındaki iyi niyetli dostluklara dönerek erimiştir.

Psişik ve dünyevi gerçekliğe değerler, anlam ve ahlâk ekleyerek Freud'u derinleştirme projesi, ekleyerek sulandırma projesidir. Yaşamın sefaletini maddi olandan alıp tekrar tinsel olana yerleştirmekle sözde derinlik kazanılır. Adorno'nun yazdığına göre, böyle bir taktik, "değerler"in yıkılmasına ağlayıp sızlanarak, sorunu top-

14. Allport, *Personality and Social Encounter* (Boston, 1964), s.140.

lumun geri kalmış haline değil de, insan ruhunun gelişkinliğine bağlayan kültür eleştirmenine benzeme riski taşır.¹⁵ Bize, dünyanın çok fazla maddeci olduğu ve olup biteni uzlaştırmak için bazı tinsel değerlere gereksinimimiz olduğu söylenir. Bu uzlaştırma, sözde maddi dünyanın rezilliğinin ardındaki tinsel değerlerin öne çıkarılmasını talep eder. Bir zamanlar içinde bulundukları gerçeklik dünyasından soyutlanan bu değerler, neye yaradıkları açısından değil, yapabilecekleri şeyler için teşvik edilir. Gerçeklikten soyutlanan din, sentetik ve pragmatik bir hale gelir. Rollo May bize dinin yararlı olduğunu, çünkü "kişinin kendine saygısını ve kendine verdiği değeri güçlendirdiğini ve kendine güvenmesine yardımcı olduğunu" söyler. Tinsel değerler, tinsel olmayan pazarın izini (mübadele değerini) taşırlar. Hiçbir şey kendisi için değildir, her şey başka bir şey içindir. Pragmatizm en üst düzeyde hüküm sürer. Din ve felsefe bir radyo programına dönerek yozlaşır; sabah erkenden keyifsiz bir gün boyunca kişiyi ayakta tutmayı amaçlar. Ruhsuz bir gerçekliğe yönelik yüzeysel bir eleştiri, kötü maddeciliği çok fazla maddecilikle karıştırarak hoşnutsuzları yatıştırır, aynısından daha da almayaya ikna eder.

Viktor Frankl'ın *Psychotherapy and Existentialism*'inden (Psikoterapi ve Varoluşçuluk) bir pasaj, varoluşçuların Freud'a ve psikoanalize yönelik sahte derinleştirmelerini göstermektedir. Frankl, Freud'un bilinçdışına ve içgüdülere dair "derinlik psikolojisi"ne, "insanın daha üst düzeydeki yönleri ve özlemlerine değer veren" bir "yükseklik psikolojisi" eklemek ister. "Freud, sisteminin sınırlılıklarını farkedecek kadar dahiydi, örneğin Ludwig Binswanger'e 'her zaman kendini binaların zemini ve temeliyle sınırlamış olduğunu' itiraf etmişti."¹⁶ Başka yerlerde olduğu gibi burada da "deha"nın peşinden gelenler onu güncelleştirip düzeltirler. Ancak, Freud'un Binswanger'e söyledikleri Frankl'ın sunduğu gibi değil, tersidir. Freud psikoanalizi, onun psişik ve erotik temelini gözardı ederek dine ve ahlaka yüceltme eğilimini (özellikle Pfister, Binswanger, Jung gibi İsviçreliiler arasında) yeterince iyi görmüş ve yeterince sıklıkla eleştirmişti; bu onun "sınırlı" sistemini daha kabul edilebi-

15. Theodor W. Adorno, *Prisms*, çev. Samuel ve Shierry Weber (London, 1967), s.25.

16. Viktor E. Frankl, *Psychotherapy and Existentialism* (New York, 1967), s.18.

lir kılmak için uygun görülen bir yöntemdi. Hoş bir ekleme değildi bu, Frankl'ın atladığı ve bu yüzden de çarpıttığı Binswanger'e söylediklerinde daha ilerde Freud bu tür revizyonların ve yüceltmele-
rin politik anlamını görmüştü. Binswanger'e şöyle yazıyordu:

Beni ikna edemediniz. Her zaman binaların zemini ve temeliyle kendi-
mi sınırladım: Siz, kişinin bakış açısını değiştirerek, içinde dm, sanat,
vb. seçkin konukların oturduğu bir üst katı ziyaret edebileceğinizi sa-
vunuyorsunuz. Bunu söyleyen tek kişi değilsiniz; *homo natura* 'nın en
kültürlü örnekleri aynı şeyleri düşünüyorlar. Bu konuda siz tutucusu-
nuz, ben devrimciyim.¹⁷

Allport'dan bir başka pasaj temel bir post-Freudcu revizyonun
gerek içerik, gerekse biçimini billurlaştırır. Allport 1953'te "bir
kimsenin ne yapmaya çalıştığını bulmanın en iyi yolu(nun) ona
sormak" olduğunu belirten yeni tuhaf fikrini ileri sürdüğü bir dene-
mesinde, "normal ve anormal güdülenme arasında, dar anlamda,
bir süreksizlik bulunduğunu ve bu gerçeği kabullenecek bir kura-
ma gereksinimimiz olduğunu öne sürmekteki aykırılığın tamamen
farkındayım" der.¹⁸ Birinci şahıs formülasyonu, Allport'un aykırılı-
ğın tamamen farkında olması, hiçbir yerde hiçbir risk bulunmama-
sını düşündürür, Allport, otoritelerle gizlice ortaklık ederken, aykı-
rı olmanın cesaretinden sözeder. Onun aykırılığı, kurulu düzeni
savunmaktır. Gündelik akıl sağlıklı ile delinin farklı dünyalara ait
olduğunu (olması da gerektiğini) söyler. Freud'un en büyük katkı-
larından biri bunun tersi, yani normal ile anormal, sağlıklı ile has-
tanın bir süreklilik oluşturduğu üzerindeki ısrarıdır. Farklılıklar
nitel değil, sadece niceldir. Amerika konferanslarında söylediği
gibi; "bu noktada nevrozikler üzerine psikoanalitik araştırmaların
önümüze çıkardığı temel bulguyu belirtmeme izin verin. Nevroz-
lar, salt kendilerine özgü ve sağlıklı insanlarda da aynı şekilde bu-
lunması mümkün olmayan hiçbir özel psişik içeriğe sahip değildir-
ler."¹⁹

17. Ludwig Binswanger, *Sigmund Freud: Reminiscences of a Friendship* (New
York, 1957), s.96-97.

18. Allport, *Personality and Social Encounter*, s.105.

19. Freud, "Five Lectures on Psychoanalysis", *Standart Edition* (London, 1957),
vol. 11, s.50.

Başka yerlerde olduğu gibi burada da neo-Freudcuların ve post-Freudcuların çabası, Freud'un kuramının tatsızlığını başka bir yöne aktarmak oldu; Freud sağlıklı ile hasta arasındaki ilişki üzerinde ısrar ederken, onlar bu ikisini ayrı tutan iyi haberleri yeğlediler. Maslow'un bütün psikolojisi sağlıklı olana ve onları hastadan gelebilecek bulaşmadan kurtarmaya yöneliktir. "Kötü değil iyi insanların, hasta değil sağlıklı kimseleri incelemeyi" tercih eder. Izdırabın ve sefaletin, zedelenmiş ve sakatlanmış olanların dünyası eriyip yiter. Maslow'un hatırlamayı aklına getirmesi, ne kadar unutmuş olduğunu da gösterir: "Eksiksiz-insanlığa ve sağlığa yönelik gelişme eğiliminin insanda bulunan *tek* eğilim olmadığını özenle belirtmemiz gerekir."²⁰

Sağlık, başarı, uyum fetişi, sunulan olgu öykülerinde de ifadesini bulur. Freud'un olguları derin anksiyeteleri ve fobileri olan, cinsel olarak özgürleşmemiş kişilerle ilgiliydi. Varoluşçularsa tersine, varoluşun sırlarını bize anlatmak için başkanlara, yöneticilere, astronomlara yönelirler. Maslow bizi olimpiyatlarda altın madalya kazananların başarılarıyla esinlendirir.²¹ Allport "başat tutkusu" kutup kaşifi olmak olan insanların öyküsüne düşkündür; onun bu konudaki başarısı, "meseleyi açıklıkla" ortaya koyar: "önemli bir bağlanma" insanı diğer ayartmalardan nasıl koruyabilir. Başka bir yerde bize "sağlıklı bir erişkin"in "özgül seçimler üzerine yeri geldiğinde dinamik bir etki gösteren" etkin bir değer şemasını nasıl geliştirdiğini anlatırken bir Harvard başkanının öyküsünü aktarır. Onun çalışma tarzının (yani "çok çalışan bir yöneticinin" çalışma

20. Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being* (Princeton, 1968), s.25, 156. Maslow'un hayranlarından birinin yazdığı gibi: "[Maslow'un kendini gerçekleştirme üzerine makalesi] devrimcidir, çünkü ilk kez bir psikolog bütün Freudcu psikolojinin altında yatan varsayımları görmezden gelmiştir. Bu psikoloji, aynı tip gibi, asıl olarak hastaları incelemektedir" (Colin Wilson, *New Pathways in Psychology: Maslow and the PostFreudian Revolution* [New York, 1972], s.171). Bunu Carl Rogers'in formülasyonu ile karşılaştırın: "Klinik deneyimlerimizden gelişen en devrimci kavramlardan biri, insan doğasının içsel özünün, kişiliğinin en derin katmanlarının, onun 'hayvani doğa'sının temelinde olumlu (esas olarak toplumsallaşmış, ileriye giden, akılcı ve gerçekçi) olduğunu giderek daha çok kabul etmemizdir" (Carl Rogers, *On Becoming a Person* [Boston, 1961], s.91).

21. Frank Goble, *The Third Force: The Psychology of Abraham Maslow* (New York, 1971), s.55.

tarzının) formülü şudur: "Her özgül sorun birkaç egemen değer kategorisinden (şemalardan) birine kolaylıkla girer. Eğer yöneticinin kafası değer yönelimi konusunda aydınlıksa...özgül sorunlar hakkındaki kararlar otomatik olarak ortaya çıkar."²² İşte size bir değer bütünleşmesi masalı. Standart teknolojik ve bürokratik sınıflandırma biçimi, insanlığa en son katkı gibi sunulur. Anlam ve varoluş uzmanı Viktor Frankl bunu şöyle özetler: Psikoloji, yani özerk bireyin psikesini kavrama çabası, burada onun inkarına (özerk bireyi ve psikeyi önemsizleştiren açık bir güçler ve iktidarlar ideolojisi-ne) döner. Gerekli olan şeyin "bireyleri kendilerinden temizleyip yükseltecek, kendilerinden daha soylu ve daha iyi bir amaç için yaşamaya ve ölmeye yöneltecek kadar güçlü bir kanılar ve inançlar temeli" olduğunu gösteren bir "yükseklik psikologu"ndan alıntı yapar. Ve ekler: "Peki demin alıntı yaptığım bu yükseklik psikologu kimdir? Konuşan ne bir logoterapist, ne bir psikoterapist, ne bir psikiyatrist, ne de bir psikolog; o astronot Yrb. John H. Glenn Jr.dı."²³

Sözcükler eklenecek pek bir şey bırakmıyor: bu psikoloji geç kapitalizm çağındaki konformizm ve senkronizasyonun ideolojisidir. Şiddet ve yıkımın, fiziksel ve ruhsal olarak zedelenmiş insanların gerçekliği yalnızca örtülerek gizlenmekle kalmaz; benlik, anlam, otantiklik, kişilik jargonu altına saklanır. Bunların varlıkları ne kadar çok kesintiye uğrarsa, o kadar çok yardıma çağılır. En iyi gününde olduğu kuşkulu olan kişilik, zaten gereğinden fazla bir varlığa sahip olan yaşam için önemli birşey gibi havada kapılır. Kavramlar eleştirel bile değildirler, bunlar, yaygın yolsuzlukları, içsel dayanma gücü ve kendini gerçekleştirme üzerine parlak öğütlerle ciro eden açık çeklerdir. Maslow'un "doruk deneyim"i, yoğunlaşmış gündelik hayatın sefaletidir. Özgürleşme; bayağı varoluş artı heyecandır. Söyledikleri bu kadardır. "Geriye dönüp de baktığımda izlenimim şudur: En mükemmel insanlar bile zamanın çoğunda sıradan diyebileceğimiz bir hayat sürerler. alışveriş yapar, yemek yer, nezaket gösterir, dışıya gider, parayı düşünür, kahverengi mi yoksa siyah çoraplar mı giyeyim diye derin düşüncelere dalar, saçma sapan filmlere gider, beyaz dizi okurlar."²⁴ Burada bir

22. Allport, *Becoming*, s.49.; 75-76.

23. Frankl, *Psychotherapy and Existentialism*, s.18.

24. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, s.124.

kuşku olamaz. Sıradan olan, sıradan olduğu için sıradışıdır Özgürleşmenin simyacıları kapitalizmin temel metalarını insanlığın hazinelerine çevirirler.

Post-Freudcular, modası geçmiş otodidaktizmin resmen ebedileştirildiği bir çağın felsefi otodidaktikleridir. Yazılarının anlayışlı bir değerlendirmesinden ancak şu çıkarılabilir: bunlar, entelektüel bir gezgini taşralılığa mahkum eden entelektüel işbölümünün tahribatlarına kurban gitmişlerdir. Varoluş felsefesini büyük bir şevkle ve hoşnutlukla karşılarken, toplumsal kuram ya da felsefe üzerine pek bir şey bilmezler. Bu nedenle, karşı çıkmaya niyetlenseler bile, egemen ideolojinin coşkulu taraftarları oldukları bellidir. Pozitivizmin kuramı, felsefesi ve tarihiyle tanışık olmadıklarından, davranışçılığa yönelik eleştirileri (ki eninde sonunda onların *raison d'être*'leridir)* davranışçılığa karşı çıkmak şöyle dursun, onu tamamlar. Olgulara ruh ve değerler katarlar, böylece bizzat olguların değiştiklerini hayal ederler. Değerden arınmış, olgusal bir bilimin çocuksu eleştirisi, kendileri de bu olguların ürünü olan Amerikan "değerleri"nin çocuksu kutsanmasına dönüşür. Pozitivizmin özünü yanlış anlayıp, alternatifi, yeniden adlandırılan bir tıpkısının-daha-fazlası olarak tasarlarlar. Diyalektik-olmayan, kuramsal-olmayan düşüncenin ikilemlerinden kaçamaz, kötü materyalizm ile kötü idealizm arasında seçim yapmaya zorlanırlar. Entelektüel sahadaki egemen bölünmeler onları tapulu avlularda düşünmeden ot temizlemeye mahkum eder.

Başarısızlıkları tek başına onlara ait değildir. Felsefenin çöküşü asıl felsefe içinde de ortaya çıkar. Doğabilimcilerle şiddetli bir rekabet içinde olan profesyonel felsefeci, daha az konuda daha az emin olmaya karar verir. Bizzat Freud'un metodolojiyi fetişleştiren ve kesinlik adına içeriği gözardı eden yaklaşımlar üzerine söylediği gibi: "Çalışmalarını metodolojik araştırmalarla sınırlayan bu eleştirmenler bana hep gözlüklerini takıp bakmak yerine temizleyip duran insanları anımsatıyor."²⁵ Sonuçta ötekiler ("profesyonel

* Varoluş nedeni - yhn.

25. Theodor Reik, *From Thirty Years with Freud* (New York, 1940), s.138.'den alıntı.

olmayan felsefeciler"), iskartaları (değerleri, varoluşu) toplayıp onları arı felsefenin analizle zedelenecek kırılğan parçaları gibi ele alırlar. Her iki durumda da, felsefe içinde ve dışında kavramları tanımlayan ve ifade eden toplumsal ve politik içerik eksilir. Teknik felsefe uzmanının ilgisizliği, umutsuzca tersini arayan bir yanıt üretir: ilgili olmak. Özellikle Kuzey Amerika psikolojisinde her iki seçenek de inadına kabadır: mekanik davranışçılık ve yavan varoluşçuluk. İkisi de yarı hakikatleri hakikat olmayanlara dönüştüren antagonistik bir gerçekliğe uygun değildir.

Burada bir pozitif düşünce eleştirisi önermekten daha fazlası yapılamaz. Şeyleşmiş bilincin egemenliği nedeniyle zorluk daha da artar. Pozitif düşüncenin zaferi o kadar toptandır ki, diyalektik düşüncenin temelleri reddedilmekten daha ziyade dikkate alınmaz. Bundan dolayı, eleştirel bir kuramın hükümlerini desteklemek, eğer rezalet değilse, saçmalıktır, yani duyu algısı olarak dolaysız olan şey somut değil soyuttur; ya da alternatifini alırsak, somut olan dolayım ile kazanılır; dolaysız olanı kabul ederek değil, dolaysız olan üzerinde çalışarak elde edilir. Yine de bu tür anlayışlar diyalektik düşüncenin şahdamarına yakın dururlar. Bu düşünce, görülme ve dokunulma olasılıkları olan şeyin görülüp dokunulabileceğine, ama bunun hemen orada ya da şimdi hazır olmayan politik ve toplumsal bir evrene bağlı olduğunu belirtir. Olgular, etkenler tarafından (genellikle de toplum tarafından) koşullanırlar. Toplumsal içeriği unutturken olgulara yapışıp kalmak, mistifiye edici bir dolaysızlığın tuzağına düşmektir. Antagonistik bir toplumda görünüş ve öz, dolaysızlık ve dolayım birbirinden ayrılır; şeyler nasıl görünüyorsa öyle değildirler. Bütün doğrudur ve bütün yanlıştır. Diyalektik düşünce çelişkilere bağlıdır, ama bu bağlılık "bir yandan ve öte yandan" mantığıyla değil, çelişkileri kırdıkları kaynağa kadar izleyerek olur.

Pozitivizm birden çok biçimde varolur. Bu biçimlerin farkında olmak, onların iç bağlantılarının da farkında olmak ve aynı şeyi sunarken rahatlama vaad eden alternatiflere karşı uyanık olmaktır. Varoluşçu psikologlar davranışçılığa tepki gösterirken pozitivizmi gizlice ya da açıktan açığa insan unsurunu dışarda bırakan baskıcı bir disiplin olarak tanımlarlar; ve öyledir de. Bu türden pozitivizm, karmaşık bir öykünün sadece bir kısmıdır. Almanya'da pozitivizm

kendini farklı bir şekilde ifade etti ve gerek isim, gerekse olgu olarak daha çok Saint-Simon ve Comte ile eşlenen pozitivistizmden daha önce ortaya çıktı. Soyut ve biçimsel düşünce karşısında, canlı ve somut bireyselliği, biricikliği ve fenomenlerin sınıflandırmaya gelmeyen tikelliklerini vurgulayan pozitif bir hukuk ve tarih kuramı gelişmişti; bu pozitivistizm, genel ve soyut olanın karşısında tikel ve somut olanı savunmaya çalıştı.²⁶

Genelde pozitivistizm üzerine eleştirilerde ve incelemelerde gözardı edilen pozitivistizmin bu biçiminin yanı sıra yarı doğabilimsel pozitivistizm Hegel ve Marx'ın eleştirilerine maruz kaldı. Eğer yeni doğabilimsel tip tikel ve bireysel olanı kasten görmezden gelen genel bilimsel yasaları formüle ettiyse, "somut" pozitivistizm de soyut düşünce karşısında varolan tekillikleri savundu. Bu pozitivistizmler arasındaki içsel bağlantı, varolan gerçekliğin korunması ve savunulmasına yönelik olan açıkça tutucu bir yönelimdi: Saint-Simon ve Comte'da bu, Fransız Devriminin "olumsuz"luğuna yöneltilmişti. Comte'un yazdığı gibi, pozitivistizmin işi "insanlara hiçbir politik değişimin gerçek bir önemi olmadığı... duygusu aşıl-mak"tı.²⁷ Burke'da da bulunan Alman biçiminin farklı bir tarzı vardı; pozitif olan, organik olanla; varolan, gerçeklikten doğal olarak gelişenle (tekillik, tikellik, yerel görenek ve yasalarla) özdeşleşmişti. Marx'ın yazdığı gibi, bu pozitivistizme göre "varolan her şey bir otoritedir."²⁸ Sorun, Alman pozitivistizminin Fransız çeşidinden hiç de daha az pozitivistizm olmaması ve biçim ve içerik bakımından varoluşçu psikolojiyle benzerliğidir.

Maslow'un, kendisinin bile "pozitif psikoloji" adını verdiği doğrultudaki çabalarının, ("hasta olanlar"la değil, "mükemmel işlev gören sağlıklı insanlar"la ilgilenme çabalarının) tamamen pozitivistizmin kendisi tarafından sunulan alternatifler içinde olması bir ironidir.. Kişilik, değerler, oluş, varlık, sağlık jargonu, mekanik davranıştan kaçış değil, onun öteki yüzüdür. Fransız pozitivistizmi-

26. Alman pozitivistizmi ve tutuculuğunun iyi bir anlatımı için bkz. Karl Mannheim, "Conservative Thought". *Essays on Sociology and Social Psychology* (New York, 1953).

27. Marcuse, *Reason and Revolution* (Boston, 1960), s.346'dan alıntı.

28. Karl Marx, "The Philosophical Manifesto of the Historical School of Law", *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, eds. Lloyd D. Easton ve Kurt H. Guddat (Garden City, 1967), s.98.

nin bile, Saint-Simon'dan Durkheim'a kadar, olgular fetişini tamamlayan, vurgulu bir ahlâki ve dinsel öğeye sahip olduğu belirtilmelidir.²⁹ Bu pozitivizmlerin "pozitif"i, belli bir içerik kadar belli bir biçimle de nitelenmemiştir, sayılar ve nicelikler pozitivizmi ile insani değerler ve nitelikler pozitivizmi arasındaki içsel bağlantı, eleştirel mesafenin ve eleştirel kuramın kesilip atılmasıdır. Her ikisi de gerçekliğin farklı yüzlerine (olgularına ya da ideolojisine) teslim olur ve her ikisi de antagonizmlerden ve çelişkilerden uzak ve temiz kalır.

Somut pozitivizm gibi, felsefi ve psikolojik biçimiyle varoluşçuluk da kavramlar ve mekanik modeller üzerine soyutlamalardan kaçınan bir dolaysızlık aradı. Rollo May bir güçler, dürtüler ve refleksler psikolojisini, varlık psikolojisiyle karşı karşıya koyar. Varoluşsal psikoloji, der bize, "*varolan* kişi üzerinde" yoğunlaşır, "*zuhur eden, oluş* halinde olan insan vurgulanır." Kullanılan terimler (varoluş, varlık, insan, otantiklik) somutluk vaadeder. Ancak, eleştirel kuram açısından, bu somutluk bile soyutlamayla kazanılmaktadır. "Varlık" ya da "varoluş" gibi kavramlar somutluğun özünü değil, çeşnisini taşırlar. Adorno'nun Alman varoluşçuluğu üzerine eleştirisinde [*Jargon der Eigentlichkeit*] Otantikliğin Jargonu] yazdığı gibi, bu tür kavramlar gerçekliği kavramak yerine yansıtır, bunlar, şeyleşmenin şeyleşmiş aşkınlığıdır. Örneğin, insan varoluşu gibi kavramlar, sınıf varoluşu kavramıyla karşılaştırıldığında daha somut, dolaysız ve evrensel gibi görünebilir, ama sınıf varoluşu daha somut olabilir; dolaysız biçimde değil ama insan varoluşunu geçerli konfigürasyona göre biçimlendiren (kimine göre insanlıkdışı, kimine göre insani) toplumsal sürece işaret edebilir. "İnsan varoluşu" kavramı soyut bir insanlık durumu düşündürür; "sınıf varoluşu" kötü koşulları sorgular. Birincisi, sanki efendiyle köle, patronla işçi, bombacıyla bombalanan hepsi aynı evrensel soyutlamaya katılıyormuş gibi, varolmayan bir eşitlikçilik önerir. Ancak, koşullar çok farklıdır; toplumsal ve politik bütünden türerler. Zengin açısından insani olan durum, yoksul açısından insani değildir. Adil olmayan bir toplumun "varoluş" ve "varlık" gibi kavramlar altındaki katıksız içeriği soyuttur: aynı oranda müteca-

29. Örneğin, bkz. Emile Durkheim, *Socialism* (New York, 1962), özellikle s 239 ve Alvin Gouldner'in girişi, s.26.

viz olmayan somut bir gerçekliğe tecavüz eder.

Varoluşçuluk ideolojiye, insanın varlığı üzerine kof bir ahlâkileştirmeye dönüşür. Varoluşçuluğun eşitlikçiliği bugün sadece olumsuzda varolur. Marcuse, Jean Paul Sartre'in varoluşçuluğuna tam da bu nedenle saldırmıştır: bu varoluşçuluk insan kategorileri ve sınıfları arasında hiçbir farkın bulunmadığı sahte bir eşitlik varsayar. Herkes "evrensel bir özün soyut paydasına" indirgenir. Bu varoluşçuluğun arkasında gizlenen şey, "serbest rekabet, hür teşebbüs ve eşit fırsatlar ideolojisi"dir. Herkes kendi durumunu 'aşabilir', kendi projesini uygulayabilir; herkes mutlak olarak özgür seçime sahiptir. Koşullar ne kadar ters olursa olsun, insan 'katlanmalı' ve kendini gerçekleştirmeye uğraşmalıdır.³⁰ Varoluşçu kavramlar sözde-somutturlar; asalakça gerçekliğin üstünden geçinir, bu arada belirleyici olan somut dolayimleri (her şeyin eşit oranda özgür ve özgür olmayan; eşit oranda "olmak" ve "oluşmak" olmadığını belirleyen toplumsal süreci) katlederler. Fiziksel ve psikolojik olarak sakatlanmış erkek ve kadınlar varken "insan"dan (man-ç.n.) sözedilir. Bu jargon, hasarı yapan koşulları anlamaya çalışan kuramı baştan çıkarır; dikkatleri insani olmayan koşullardan "insanın kendisine" kaydırarak bu koşullara destek olur. Bu yüzden Adorno, "Der Mensch ist die Ideologie der Entmenschlichung (İnsan, insanlıkdışına çıkarmanın ideolojisi)" der.³¹

Amerikan psikolojisindeki biçimiyle varoluşçuluk kuramsal kaynaklarını yeterince bilmez. Bu nedenledir ki Avrupa'ya özgü felsefi varoluşçuluğun zaafları post-Freudcular tarafından ancak ikiye katlanır. Nesnel gerçekliğe kaba bir bakışla, anlayışsız ve kısıtlı bir "benlik", "oluş", "otantiklik" görüşü özendirilir. Varlığı bir çoğunluk yönetiminden ve pervasız bir şiddetten ibaret olan bir toplumda olmak ya da oluşmak, sorun olarak görülmez pek. Kabul edilmesi gereken şeyler, örneğin anksiyetenin yaygınlığı, sanki orada doğup büyümüş gibi, insanın özüne aşılanır. Bu, savunmacıların denenmiş, sınanmış bir yöntemidir: toplumsal kökenli şeyler doğal ve insani olarak sunulur. Maslow, "gelişmek ve kendini ger-

30. Marcuse, "Existentialism: Remarks on Jean Paul Sartre's *L'Être et le néant*" *Journal of Philosophy and Phenomenological Research*, II. 4 (June 1942). s.323, 324.

31 Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit* (Frankfurt, 1964), s.52.

çekleştirmek" için, sanki bunların eksiklikleri bireyi bodur bırakacakmış gibi, bir miktar "keder ve acı" önermekten çekinmez. Hümanist psikoloji karşısına döner; acıya kördür, çok acı çekenlerin iyileşmeleri için daha da çoğunu salık verir.

Varoluşçuluk, geri çekilme saati gelmiş burjuvazinin ideolojisi-
dir; artık mistifikasyonun sırtına eremeyeceğinden ötürü öznedeki benlikte ikamet eder. Gerçekliğin yüzeyi dikkati ne kadar çok çelerse, bu çelinen dikkat de o kadar çok birey üzerinde toplanır. Dış gerçekliğin yaraları, içe dönük araştırmayla telafi edilmeye çalışılır; dışarının soğüğünden korunmak için sönmüş kordardan sıcaklık körüklenmesi umulur. İşe yaramaz. Toplumsal boyuttan soyutlanan özne, bir şey haline gelecek şekilde çürür; tam da varoluşçuluğun tedavi edeceği hasta haline gelir. Adorno'nun psikoanalizin bir eğilimi için yazdıkları, varoluşçu psikoloji için de geçerlidir: "Psikolojik dünyanın özerk, kendi içinde kapalı bir güçler oyunu olduğuna ne kadar kesinlikle inanılırsa, özne o kadar tam olarak kendi öznelliğinden sıyrılır. Tekrar kendine geri çevrilen amaçsız özne, bir amaç/nesne halinde donar."³²

Bir pozitivizm okulunun olgular fetişine, bir başkasının öznel-
lik fetişiyle karşılık verilir. Geç kapitalizmin gelişmesi benlik, kendini tamamlama, kendini gerçekleştirmeye yönelik gerçek olasılıkları ne kadar çok eskitir ya da en azından kuşkulu hale getirirse, sanki bunlar yalnız istemekle hayata geçirilebilirmiş gibi, giderek daha çok vurgulanırlar. İşte bu nedenle, sanki "Kişi" son kendiliğinden hareketleri de şeyleşmekle tehdit eden bir toplumda değil de, ortalıkta dolaşan kişilerarası ilişkilerin "sahipsiz ülke"sinde varoluyormuş gibi, Carl Rogers ile özdeşleşen "Kişi Araştırmaları Merkezi" gibi bir isme yapışıp kalmak safdilliktir. Modern birey dağılma sürecindedir. Bunu unutmak, direnişe yardımcı olmayan sürece cesaret vermektir. Özgür ve özerk eylem ve kararlar üzerine varoluşçu vurgu, bunları ortadan kaldıran bir topluma tepkesel (reflex) bir yanıttır. Adorno, Fransız varoluşçuluğunun bile, bütün umutsuzluğuna karşın, çok fazla iyimser olduğunu söylemiştir.³³ Varoluşçular, genel iflasa karşı bireysel bir çözüme güvenirlere.

32. Adorno, "Sociology and Psychology", *New Left Review*, 47 (1968), s.81.

* Adorno burada 'object' sözcüğünün ikili anlamıyla oynuyor , yhn.

33. Adorno, *Stichworte* (Frankfurt, 1969), s.44.

Post-Freudcuların felsefi çocuksuluğu, tamamıyla geliştirilememekle birlikte, yine de ortaya atılması gereken bir soruyla meydana çıkar: hümanizmin sorunlu doğası. Varoluşçu psikologlar ve post-Freudcular arasına kendi psikolojilerine hümanist derler; en azından kendisi için insanın, ölçü olarak insanın ve varolan insanın vurgulanması düşüncelerinin hümanist yönelimini gösterir. Marx'tan Maslow'a kadar herkesi bir araya getirecekleri şeklindeki ilerici ifadeyi vurgulamaya pek gerek yok. Gerçekliği doğa ya da tanrı tarafından verilmiş olarak sunan, böylece onu insani değişimin ötesine bir yere koyan öğretiler karşısında hümanizm, insanın, yani aktörler ve yaratıcılar olarak erkek ve kadınların önemini ve merkeziliğini savundu. Marx'ın gençlik döneminden sıklıkla aktarılan cümle şudur: radikal olmak şeylerin kökenine inmektir ve kökende insanın kendisi bulunur. Bu düzeyde Marx, varoluşçular ve liberaller arasında uyumsuzluk pek azdır.

Gelgelelim, bütün bu "hümanistler" arasında temel farklar ortaya çıkar. Kısacası, sorun olan konu, dolayımıdır. Şeyler dünyasından geriye doğru insani kaynağa (özneye) giden yol, deyim yerindeyse, düz bir çizgi izlemez. Toplumsal gerçeklik eninde sonunda bireylerden çıksa da, dolaysızca olmaz bu; tersine, bir yönelimi, bir moment, kendine özgü bir ağırlığı vardır. Bundan dolaydır ki, toplumsal gerçekliğin, bireysel psikenin "yasaları"yla eş olmayan gelişme yasaları vardır. Marksizmin gerek içindeki, gerekse dışındaki yanlış anlamalar karşısında burada kesinlikle açıklığa kavuşturulmalıdır ki, toplumsal gelişmenin yasaları, doğa bilimlerindeki yasalarla aynı *değildirler*. Toplumsal yasaların içeriği doğa değil, *ikinci doğa*dır, çökelmiş tarihtir.³⁴ İnsan yapısıdır, ama insanları da yaparlar, diyalektiktirler, aynı zamanda hem özne, hem nesne; bütünüyle ne biri ne de öbürüdürler.

Marksizmde hümanizm diyalektiktir; toplumsal gerçekliğin nesnelliğine onu fetişleştirmeden ya da kendi kaynağı olan insani özneliği (sonunda, insani çalışmayı) gözardı etmeden tanıklık eder. Liberal düşünce (ve bazı Marksizm biçimleri) şu ya da bu moment, fetişleştirme, toplumsal gerçekliği insandan tümüyle bağımsız ya da doğrudan ve dolaylı olarak onun egemenliği altınday-

34. Önceki bölümdeki ikinci doğa üzerine tartışmaya bkz.

miş gibi gösterme eğilimindedir. Buradaki bağlamda daha önemli olan ikinci eğilimin tehlikesi, arı bir öznelliğe düşmesidir. Kendi nesnelliğinden yalıtılan toplumsal gerçeklik psikolojikleştirilir. Psikolojizm Adorno'ya göre "olumsallığın etkisi altına girer ve uyduruklaşır."³⁵ Psikolojizm her şeyi özneye indirgeyerek ve nesnel hakikati yadsıyarak, sanrılar ile gerçeklikler arasında ayırım yapma yeteneğini yitirir. Psikoanaliz dahil olmak üzere psikolojizm, psikolojinin yapısal zaafıdır. Toplumsal süreçler ve çatışmalar psikolojik ve bireysel olarak okunur. Toplum, kendi toplumsal ağırlığına sahip bir gerçeklik parçası olarak değil, sadece insanlar arasında bireysel ya da psikolojik bir sözleşme olarak tasarlanır.

Hümanistin amentüsü *reductio ad hominem*dir.* İnsanlığı bulma hevesiyle baktığı her yerde insanlıkdışılığın toplumsal dokusunu unuttuğu, böylece bu dokunun oluşumuna ortak olduğu görülür. Her şey dolaysızca insani olduğuna göre, kötülüğü iyileştirmek için yalnızca bir parça daha çok insanlığa gereksinim vardır. Muhalif bir konum olarak sunulan bu tutum aslında egemen *Zeitgeist*'in** bir parçasıdır. Otomobil kazaları ve kıyımının toplumsal algılanışı açıklayıcı bir örnek çerçeve olabilir. Her hafta sonu, her gün ölen ve sakat kalanların sayısı önceden hesap edilebildiği süreçte, otomobil kazaları salt kaza olmaktan çıkarlar. Bunlar, kasaları dolu tutan kanlı zorunluluğun bir parçasını oluştururlar; toplu taşımacılık yerine özel otomobiller, demiryolları yerine otoyollar yalnızca tüketici tercihi değildirler; artıdeğere yönelik dürtüyle bu tercihleri zorla kabul ettirmiş olan toplumsal gerçeklik tarafından dayatılırlar. Rasyonel ve insani bir taşımacılık tarzı kapitalist birikimi tehdit edecektir, bu yüzden irrasyonel tarz korunur.

Bu, karşısında tek bir insan bireyinin çaresiz kaldığı, toplumsal ve gerçek bir insanlıkdışılık biçimlenmesidir. Ancak yine de güvenlik tasarımlarındaki küçük ve önemsiz düzeltmeler dışında, sözde sürücünün hatalı olduğu varsayılır. Bize bu hafta sonu ne kadar çok insanın öleceği söylendikten hemen sonra, özellikle dikkatli araba sürmemiz söylenir, sanki daha önce dikkatli araba sürmek ölüm sayısını etkilemiş gibi. Etkilemez. Kazalar kaza değildir.

35. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt, 1964), s.75-76.

* İnsana indirgeme - yhn.

** Dönemin tını - yhn.

Toplumsal gerçeğin ta içindedirler; kazalar, özgürlüksüzlük koşulları altındaki bir zorunluluk biçimidirler.³⁶ Yanıt "hümanistçe"dir: Sürücünün pervasızca kazalar üreten toplumsal süreçlere değil, yola dikkat etmesi dilenir. Toplumsal süreçlere yönelmek salt sürücünün dikkatini yoldan çıkarmakla kalmayıp, güvenliğin kolektif eylemde (tehlikeli bir toplumu ortadan kaldırma eyleminde) yattığını da düşündürebilecektir.

Hümanistler aynı yaklaşımı kullanarak yabancılaştırmanın bir insani duyarlılık sorunu olduğunu ve burjuva üretim tarzından çıkmadığını da iddia edeceklerdir. Rogers *Encounter Groups*'da (İlişki Grupları) "ilişki grubu hareketi, kültürümüzün insanlık-dışılığına karşı gelişen bir güç olacaktır" diye yazar. Önerilen, insanlıkdışılığın halledilmesi değil, insanileştirilmesidir. Acımasız totalite veri kabul edilir; kabul edilemez olan sadece gıcırdayıp inleyen, hafif uykudakileri rahatsız eden bazı eklemlerdir. Duyarsızlaştıran gerçeğe yönelik körlük, raslantısal olana takılıp kalma, duyarlılığın ideolojik içeriğini sergiler. Dolaysız olana duyarlı, dolaysız tanımlayan daha uzak toplumsal güçlere kayıtsız olunur. Rogers "[İlişki gruplarının] en yaratıcı kullanımlarından biri, iki şirket birleştiği zaman ortaya çıkan psikolojik sorunlarla uğraşmakla ilgiliydi" diye yazar.³⁷ Tekelci sermaye ile Kişi Araştırmaları Merkezi arasındaki kutsal olmayan ittifak, kutsallığa hiç saygısızlık etmez. İkincisi gibi birincilerin çalışanları yatıştırma endişesi de kötü niyetli değildir, ama her ikisinin de paylaştığı, burjuva toplumun şu yalanına dayanır: hastalıklar öznedirler. Nesnel bütün, "daha çok hisset, daha az düşün" programıyla zihinden çıkarılır. Tekelleşmeye destek için duyarlılığın "yaratıcı" bir şekilde kullanılması *Realpolitik* tir; duyarlılık, talihsiz birey karşısında vahşi bir işyerine yardım işi olarak ortaya çıkar. Niyetin başka türlü olması hiçbir şeyi değiştirmez. Birey, biraz kendine-yardımla, yabancılaştırmanın (çamaşır leğenindeki pis su gibi) lağıma akıtılacağına inandırılır. Rogers'ın *Encounter Groups*'u bütün duyarlılıkları ve tanıklıkları yönünden (ve bunlardan dolayı) bir kitle manipölasyonu çağındaki kendini manipüle etme kampanyasının bir örneğidir.

Rogers ve diğerlerinin "rol" kavramına ve olgusuna yönelik tu-

36. Karş. Adorno, *Negativ Dialektik* (Frankfurt, 1970), s.330.

37. Rogers, *On Encounter Groups*, s.135.

tumları, pozitif hümanizm ile diyalektik hümanizm arasındaki farkı billurlaştırır. Onlar açısından roller kavramı ve olgusu insanlığın ihlal edilmesidir. Rol, gerçek benliği gizlemek için bilinçli olarak takılan maskedir. "Yoğun bir grup yaşantısında çoğu zaman insan kendi içindekilere göz atabilir ve hergünkü kabuğunun ya da rolünün içinde yaşayan gerçek varlığının yalnızlığını görebilir." Buradaki anlayış basittir: gerçek kişi yapay olanın, yani rolün içine hapsedilmiştir ve temiz havaya çıkması için biraz yüreklendirilmeye gereksinim duyar. Neo-Freudcularda olduğu gibi, toplum, birey üzerinde etkide bulunan, ama kesin olarak bireyi içten ya da dıştan belirlemeyen bir dışsal etken, bir dış güç olarak tasarlanır. Post-Freudcuların bütün yazılarında içenyle dışarıyı birbirinden ayıran ve yalnızca dışarının toplumsal güçlere yem olduğunu varsayan bu mekanik görüş dile getirilir. Onların hümanizmi, rollerin yabancılaşmış bir davranış tarzı olduğunda ısrar etmelerinden türer.

Eleştirel kuram post-Freudculardan daha ileri gider Hümanistlerin her yerde insanlığı bulma sabırsızlıklarıyla inkar ettikleri şeyi kabullenir: evet roller sahtedirler, ama aynı zamanda gerçeklerdir. Roller özne tarafından sadece küçük bir irade gücüyle düşürülebilen bir maske olarak edinilmez. Bunlar, yabancılaşmış bir topluma tıpatıp uyan yabancılaşmış davranış tarzlarıdır. Roller ile gerçek benliklerin böyle apaçık bölünmesi, toplumu bir maskeli baloya indirger. Ancak, psişik şekil bozukluklarını plastik cerrahi de düzeltemez. Toplumsal kötülük hayat damarlarının içine işler; insanlar sadece rol yapmaz; rolün kendisidirler. Bunu kabullenmek hiç de insanlıkdışılığa teslimiyet değildir. Tersine, yaygın insanlıkdışılığın tüm gücünü açıkça ifade etmekle, onun maddi olarak aşılması umudunu önde tutar. Öte yandan, insanlıkdışılığın nesnel ve toplumsal temelini küçümseyerek her yerde insanlığı bulma ısrarı, bu temeli ebedileştirir; insanlıkdışılığı insanileştirir.

Eleştirel kuram her iki momenti de (gerçek ve yapay ya da hakiki ve sahte olarak rolleri) çelişkileriyle birlikte korumaya çalışır. Yalnızca bir maske olmayıp bireyle ayrılmaz şekilde içiçe geçtikleri ölçüde gerçek, özgür olmayan bir toplumun davranış tarzı oldukları ölçüde de yapaydırlar. Bu nedenle, roller psikolojisi ya da sosyolojisi sadece insanlıkdışı ve vahşice diye reddedilmemelidir; tersine, bu toplumun bireyi ve özerkliği yok eden gerçek süreçleri-

ne tanıklık etmektedirler. Ancak böyle bir psikoloji ya da sosyoloji *bilinçdışı* olduğu oranda, yani rolleri yabancılaşmış insan davranışları değil, insani ve doğal olarak kabul ettiği oranda ideolojiktir. "Analiz yapmadan, toplumsal dışyüzden çıkarılan rol kavramı, rol yapma canavarının kendisinin ebedileşmesine yardım eder."³⁸

Bununla birlikte, rol psikolojisi ile kobay ve davranış psikolojisinin benzer yöntemlerinin insan ruhunun ihlalleri diye refleks olarak reddedilmesi daha az ideolojik değildir.³⁹ Bu psikoloji ve sosyoloji tipleri gerçekliğin güncel insanlıkdışılığına ayna tutarlar. Bir total toplumun insanları birer uyarım ve tepki yarattığı, yani kobay olmaya alıştırdığı yerde, kobay psikolojisi insan psikolojisidir. Adorno "toplumun katılaşması insanları giderek daha çok nesnelere indirgediği ölçüde..." diye yazıyordu, "bunu ifade eden yöntemler hiç de kutsal şeylere karşı bir saygısızlık değildir. Yöntemin özgürlüksüzlüğü, özgürlüğe hizmet eder, çünkü yaygın özgürlüksüzlüğe sözsüz olarak tanıklık eder."⁴⁰ Ya da Adorno ve Horkheimer'in bir başka bağlamda yazdıkları gibi "ampirik toplumsal araştırmaların çok fazla mekanik, çok fazla kaba ve çok fazla ruhsuz [ungeistig] olduğu şeklindeki bilinen itiraz, sorumluluğu, bilimin araştırdığı şeyden bilimin kendisine yöneltir. Ampirik yöntemlerin çok fazla kınanan insanlıkdışılığı, yine de insanlıkdışılığın insanileştirilmesinden daha insani'dir."⁴¹

Bu son söylenen, hümanist muhalif rollerin, davranışçı yöntemlerin, vb. idealistçe, yanlış kavrandığını göstermektedir; kötülüğü, erkekleri ve kadınları standartlaştırılmış rollere zorlayan toplumsal koşullardan uzaklaştırarak yalnızca bu koşulları kaydetmekte olan

38. Adorno, "Society", *Salmagundi*, 10-11 (Fall 1969 Winter 1970), s.148.

39. Sınıflandırma eleştirisinin ilenci ve gerici momentlerinin Thomas Szasz kadar açık bir şekilde birbirine karışmasına ender rastlanır; bir yanda akıl "hastası" sınıflamalarının ilerci eleştirisi durur, ancak, bireysel nominalistik bir felsefeye dayandığından, giderek ideolojiye (burjuva bireyciliğinin methine) dönüşür. "İnsan davranışlarını sınıflandırmak, onu kısıtlamaktır" (*Ideology and Insanity* [Garden City, 1970], s.201). Bu durum Szasz'ın "ortaklaşmacı" halk sağlığı programlarına saldırmasına neden olur.

40. Adorno, *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie* (Frankfurt, 1970), s.93.

41. Frankfurt Institute for Social Research, *Aspects of Sociology* (Boston, 1972), s.123; ve Institut für Sozialforschung, *Soziallogische Exkurse* (Frankfurt 1956), s.111.

toplum bilimi üzerine kaydırır. Bu tutumun insanlıkdışılığı, insanlıktan çıkaran koşulları değiştirmek yerine, sanki tek başına hümanist söylemle insanlıkdışı koşullar çözülecekmiş gibi, bir yöntem değişikliğine razı olmasından ibarettir. Adorno *The Authoritarian Personality*'deki (Otoriter Kişilik) sınıflandırma ve tipoloji yöntemi üzerine tartışmasında şöyle yazıyordu:

İnsanlıkdışı bölümlenmenin tersine, gerçekten insanlıkdışı olan ve her şeyi "kapsama"ya yönelik içten gelen eğilimi bizzat insanların sınıflandırılmasıyla kendini gösteren bir toplumda, sonunda bireycilik de yalnızca ideolojik bir örtü haline gelebilir. Başka bir anlatımla, tipolojinin eleştirisi, çok sayıda insanın artık (ya da tersine hiçbir zaman) "birey" olmadığı olgusunu gözardı etmemelidir.⁴²

O halde sorun, doğal olmayan bir sürecin sonucunu doğal kabul eden rol metodolojisini bilinçsizce kullanmak değil, bu işlemi hiç değilse eleştirel olarak kullanmaktır. Zaten Marx "karakter maskesi" terimini insanların mekanik olarak rol ve otantik benlik arasındaki bölünmelerini değil; karakterin, bireye nüfuz eden bireydiği toplumsal güçlerin çökmesi olduğunu anlatmak için kullanmıştı.⁴³ Adorno'nun kullanılan tipoloji üzerine *The Authoritarian Personality*'de yazdığı gibi; "bu, bizzat insanların tipleştirilmesini toplumsal bir işlev olarak kavraması anlamında eleştirel bir tipoloji"dir.

Bir yandan bireysellik ve hümanizmin, öte yandan bilimsel bir davranışçı psikolojinin anlamsızca benimsenmesi sonucu pek seçim hakkı kalmaması, bu alternatiflerin çağdaş biçimlenmesini yeterince göstermektedir. *Beyond Freedom and Dignity*'de (Özgürlüğün ve Vakanın Ötesinde) görülen Skinner tarzı davranışçılığın yerini, yeni ve düzeltilmiş davranış modifikasyonu adına, bilim dışı bir özgürlük ve bireysellik alır. Buradaki ilerici boyut, materyalist vurgudur. Skinner hümanistlerin özü olan tinsellikleri ve soyutlamaları küçümser. Yabancılaşma üzerine yazdıkları, bir sosyalist tarafından da yazılmış olabilirdi: "Genç insanların okulu

42. Adorno ve ark., *The Authoritarian Personality* (New York, 1969), s.747.

43. Tartışma için bkz. J. Matzner, "Der Begriff der Charaktermaske bei Karl Marx", *Sozial Welt*, XV (1964), s.130.

asmaları, işe girmeyi reddetmeleri olgusu... yabancılaşma duygusuna değil, kusurlu toplumsal ortamlara bağlıdır."⁴⁴ Ancak, bu ilerici ve güvenilir materyalizm, pozitivizmin içinden çıkılmaz çelişkilerine dalarak yozlaşır. Skinner özgürlük ve bireysellik ideolojisini sanki tarihin ideolojisi değil de motoruyunuş gibi kabul eder; toplumsal düzeni analiz ederken, suçu ideolojiye kaydırır. O zaman, kendi mantığından aldığı cesaretle tersinde karar kılar: yeni bir "bilimsel" değer (varkalım) adına, davranışın değiştirilmesi (modifikasyonu) ve destekli bir çevre aracılığıyla özgürlüğün ilgası. İroni şudur ki, özgürlük ve bireysellik ancak parçalanmış burjuva biçiminde mevcuttu; varkalım adına onları çöpe atmayı önermek, bugün sahip olduğumuz şu toplumu, tam da varkalım ethosuyla ayakta kalan, özgürlüğe ve bireye yüzeysel bir saygı gösterirken, muzafferî ödüllendirip kurbanları cezalandıran bir toplumu önermektir. Özgürlük ve bireysellik, en uygun olanın varkalmasına yönelik çirkin bir ortam için hiçbir zaman süsten öte birşey olmamıştır. Bunların ötesine geçmek, ancak onları gerçekleştirmek anlamına gelebilir; yoksa, ötesine geçmek ancak bunları hemen yalanlara indirgeyen bir toplumun içine daha da gömülmeştir.⁴⁵

Beklendiği gibi, hergün insanlığa haksızlık eden kurulu düzenin bir ideologu insanlık adına bu materyalizme karşı çıkar.⁴⁶ Cumhuriyetin eski başkan yardımcısının bireyin dokunulmazlığını tehdit eden bir davranışçılığa yönelik sahte öfkesi ancak "büyük yalan" tekniğiyle ayakta kalır: gerçeğin pırıltısı bile gereğinden fazladır. Burada yine özgürlük ve bireysellik ideolojisi, sadece farklı sonuç çıkarmalarla, gerçeğin kendisi olarak kabul edilir. Öyle ki, gerçek-

44. B. F. Skinner, "Beyond Freedom and Dignity", *Psychology Today*, V, 3 (August, 1971), s.39

45. Davranışçılıktaki antinomilerin canlı bir örneği için bkz. Harold L. Cohn, James Filipczak, *A New Learning Environment*, önsözler R. Buckminster Fuller ve B. F. Skinner (San Francisco ve Washington, 1971). Burada da yine o güvenilir materyalizm vardır. "Zihinsel olarak ıflas etmiş olan, gençler değil, kamu okulları ve onları idame ettiren sistemlerdir" (s.5). Sor. bilimsel yenilik olarak ilan edilen kapitalist başan ve hesap ethosu için aynı gizlenmemiş coşku da buradadır. "Parayı genelleşmiş bir pekiştireç olarak kullanmak toplumumuzda olduğu gibi eğitsel araştırma ortamımızda da işe yaradı. İşimizi yapıyoruz, çünkü hepimiz onda kendimiz için bir şey buluyoruz" (s.8). Amaç suçlu gençleri "orta sınıfın ergenlik yaşamına doğru yönleltmektir" (s.141).

48. Spiro T. Agnew, "Blast at Behaviorism", *Psychology Today*, V, 8 (January 1972), s.4.

liğin varolmadığını ve bireylerin şekil değişikliğine uğratılabileceklerini öne sürmüş olanların bunu düşleyen ilk kişiler olduklarını sanmamız gerekir. Aslında bireyler uzun süreden beri şekil değişikliğine uğratılmış ve manipüle edilmişlerdir ve bunun mazereti de çoğu zaman özgürlük ve bireysellik olmuştur. İdeolojinin ve gerçekliğin çelişkileri bu iki alternatif tarafından farklı yollarla, ama aynı biçimde çözülmüşlerdir. İkincisi, yasa ve düzenin kılıcıyla, yalana yalan katan bir gerçekliği unutmak için ortaya çıkan yalanları savunacak; davranışçı da artık gereksinim duymadığı bir gerçekliği onarmak için ideolojiden vazgececektir.

Hümanist psikoloji özü ve takılarıyla birlikte konformisttir; tek boyutlu bir toplumun özgürleşme ideolojisidir. Bu psikoloji, hiçbir zaman tanımadığı şeyi (burjuva düşüncenin "kahramanlık" çağının psikoanalitik, toplumsal ve politik kuramını) unutmamıştır. Toplumsal bellek yitimine hevesle teslim olur, çağın özdeyişlerini sanki bunlar geleceğin keşifleriymiş gibi tekrarlar. Yazılarında eksik birşey yoktur; kendini-gerçekleştiren kişiliğin bilgisi Maslow'da Rusların nasıl yenileceği üzerine öneriler, kapitalist girişimciye övgüler ve daha fazlası bulunabilir. Bir hayranının "Maslow'un *Das Kapital'e* Yanıtı" adını verdiği bir kitapta (*Eupsychian Management*) (Sağlıklı Ruhsal Yönetim)⁴⁷ bir insanın evini ve dostlarını terketmesini gerektiren yüksek ücretli bir işin taşınmaya değip değmeyeceğine nasıl karar verileceğini anlatır bize: "Ne kadar paranın arkadaşlarımla dostluğumdan vazgeçmeme değdiğini kendime sordum... Örneğin, bir dosta sahip olmaya keyfi olarak yılda 1000 dolarlık bir değer biçsem, diyelim yılda 2000\$, 3000\$ ya da 4000\$ artışlarla giden bu yeni iş, artık ilk bakışta görüldüğü gibi değildir. Gerçekten de değeri, dolar değerini yitiriyor olabilirim."⁴⁸ Bu, tahakkümün düşüncüsü, dili ve üslubudur. Değerler dolar değeridirler; bir koyundan kaç post çıkarılacağıdır. Bir zamanlar Marx'ın Bentham üzerine yazdıkları (burjuva aptallığının bir dehası oldu-

47. Wilson, *New Pathways in Psychology*, s.181. Wilson, Marcuse görünüşte Maslow'un düşünceleriyle ilgilenmese de, bu düşüncelerin "hakettikleri yerde (şirketlerin yönetim odalarında) etkilerini gösterdiklerini" de kaydeder (s.183).

48. Maslow, *Eupsychian Management* (Homewood, Illinois, 1965), s.206.

ğu), Maslow için de söylenebilir – Maslow'un hiç de deha olmaması dışında.

Bu tür formülasyonlarda yeni olan şey, dostluğun dolar ya da sentle ölçülebilmesi değil, böyle bir akıl yürütmenin hümanizmin asıl özü olduğuna duyulan büyük güvendir. Bu sahtekarlığı sürdürmek ancak post-Freudcuların zahmetsizce başarmış oldukları unutmama yetenekleriyle mümkündür. Kısır yorumları bilgelik olarak sunmadaki rahatlıkları kişisel kusurlarla açıklanamaz; tersine, toplumun özerk aklı ve düşünceyi varolmaktan çıkaran hareketinden türer bu. Olup biten sadece düşüncenin çöküşü değil, bastırılmasıdır da.

IV. OLUMSUZ PSİKOANALİZ VE MARKSİZM

Bir dilenci düşünde bir milyoner gördü.
Uyanınca bir psikoanalistle karşılaştı.
Psikoanalist ona milyonerin, babasının
simgesi olduğunu açıkladı. "İlginç" dedi,
dilenci.

Heinrich Regius
(Max Horkheimer), 1934¹

Konformist psikolojinin hastalığı öznellikse, Marksizmin başındaki bela da öznellik karşıtı bir nesnellikti. Birey, psike, öznellik kategorileri toplumun maddi ve nesnel analizi açısından (gerçek ya da mecazi anlamda) gayri maddeci olduğu gerekçesiyle reddedildi. Son yıllarda Marksistler ve neo-Marksistler bunu düzeltmeye çalıştılar; ancak, tam da bu düzeltmenin terimleri ("Marx ve Freud", "tarihsel maddecilik ve psikoanaliz", "sosyoloji ve psikoloji") pozitivistik ve mekanik bir yaklaşımın izlerini taşıdı. Sorun bu şekilde konulunca, yapılacak iş, çelişkileri ortaya getiren bir yuvarlak masa toplantısıyla uyuşmayanı uzlaştır kılmaktır. Marksizm ve psikoanalizin uyumlu bir sentezi, toplumun, kendi özü olan antago-

1. Heinrich Regius (Max Horkheimer), *Dämmerung* (Zürich, 1934), s.135.

nizmlerden uzak olduğunu varsaymaktadır. Max Horkheimer "asıl çoğulculuk, geleceğin toplumuna ait bir kavramdır" diye yazmıştı.² Şimdikiyse yıpranmış, kaynağında kırılmış bir çoğulculuktur. Eleştirel kuram çelişkileri ideolojik olarak senkronize etmek ya da akademi salonlarıyla sınırlamak için kullanmak yerine, açıkça dile getirmeye çalışır. Yapılacak iş çözilemeyen şeyleri homojenize etmek değil, deyim yerindeyse, farklılıklar ekmektir.

Farklılıklar ekmek, iki farklı mantığı aynı anda izlemeyi gerektirir: toplumun mantığı ve psikenin mantığı. Önsözde belirtildiği gibi, bu çabanın tarihi, mutlu bir tarih olmadı. Marksizm ile psikoanaliz arasındaki ilişkiyi geliştirmeye çalışanlar, diyalektik düşüncenin hayat damarını koparan entellektüel işbölümünden muaf değildiler. Marx ve Freud'u yorumlamaya yönelik çeşitli çabalar indirgemecilikle malüldü: bireyle toplum, psikolojiyle politik ekonomi arasındaki gerilimi koruyamadılar.³ Marx-Freud kuramcılarından, bu işe en çok kendini vermiş olan Reich bile indirgemecilikten kurtulamadı. Gerekli olan şey, bu gerilimin şeyleştirmeden korunmasıdır. "Psikoanaliz ve tarihsel maddecilik bir arada varolmalıdırlar."⁴ Bunlar, kırık bir toplumun kırık parçalarıdır. Toplumsal şekillenmenin bireysel ve içgüdüsel olana indirgenmesi, bunun tersi kadar, yani bireyin bireyüstü bir sosyolojide silinip gitmesi kadar kabul edilemez birşeydir. Daha doğrusu, bu bireyüstü sosyoloji, öteki yüzü oluşturur; psikolojizm ve sosyolojizm, mübadele değerini gösteren paranın farklı yüzleridir.

İki mantık, yani toplumun ve psikenin mantığı 1920'lerde üstüste binmeye başladı, çünkü o zamanlar Marksizmin kendi mantığı yeniden düşünülme ve yeniden formüle edilme sürecindeydi. Bura-

2. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", *Autoritärer Staat* (Amsterdam, 1968), s.91.

3. Ne yazık ki bunun mükemmel bir örneği Shulamith Firestone'un *The Dialectic of Sex*'idir (New York, 1970). Onun "cinsel sınıf" kavramında billurlaşan Freud ve Marx sentezi, geometrik olarak mükemmel, kuramsal olarak anlamsızdır. Kitabı hem Marksizm, hem de psikoanaliz konusunda bir yığın ölümcül basitleştirmeden muzdariptir; eleştirel gözden geçirme için bkz. *Telos*, 8 (1971), s. 149.

4. Helmut Dahmer, "Psychoanalyse und historischer Materialismus", *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft* (Frankfurt, 1971), s.64.

da Marksizmin yeniden düşünülmesine dair bu öyküye ancak şöyle bir değinilebilir. Bu durum 1.Dünya Savaşını izleyen yıllarda Marksist parti ve hareketlerin (özellikle de Alman Sosyal Demok-rasisinin) çökmesiyle hızlanmıştı. Bu çöküşün ve başarısızlığın analizi, Marksizmin kendi başarısızlığının analizi ve eleştirisinden ayrı tutulamazdı. Georg Lukacs ve Karl Korsch'un çalışmalarında billurlaşan bu eleştiri, egemen Marksizmdeki ölümcül eksikliğin, onun "mekanik" ya da "otomatik" niteliği olduğunu öne sürüyordu: Toplumsal değişim, tasarıların değişmesi olarak kavranmıştı. Eksik olan şey tam da Marksizmin öznel, insani ve felsefi içeriği idi. Lu-kacs ve Korsch'un, onlardan sonra Frankfurt Okulu gibi diğerlerin-in çabaları, Marksizmin bu yitik boyutunu (öznelliği) kurtarmaya yönelikti.

Marksistlerin "Freud'u düşünme" girişimi Avrupa devriminin sürekli başarısızlığı ve burjuva toplumun sürekli başarısıyla belirlenmiştir. Devrimin nesnel koşulları uzun süre önce "olgunlaşmış" gibi görünüyordu. "Çünkü devrimci koşullar her zaman için olgun-du."⁵ Burjuva toplumun güçlü halkası, Marksizmdeki zayıf halkayı oluşturuyordu: öznellik. Karl Korsch, 1.Dünya Savaşı sonrası Al-manya'sındaki kısa devrimci dönem üzerine şöyle yazıyordu: "1918 Kasımından sonraki kader aylarında burjuvazinin örgütlü politik gücü ezilmiş, görünürde kapitalizmden sosyalizme geçiş yolunda başka bir engel yokken, büyük şans yakalanamadı, çünkü yakalanması için *sosyo-psikolojik* önkoşullar eksikti."⁶ Reich gibi sol Freudcuların odak noktası olan da bu "sosyopsikolojik önkoşul-lar", yani öznel momentti.

Ta başından beri Batı Marksizminde öznelliğin seyri, yatağını olumsuzda buldu: öznelliğin niçin gösterilmediğini, "büyük şans"ın niçin yitirildiğini ve burjuva toplumun zulmünü sürdürdüğünü kavramaya yönelinmişti. Deyim yerindeyse, niçin "hiç" öznellik olma-dığını açıklamaya ve aynı zamanda özneyi düşünce ve eylem için bilinçlendirmeye çalışıyordu. Bunu yapmak, otomatik ve mekanik toplumsal değişim öğretilerinin yaptığı ve yapmaya devam ettiği gibi öznenin doğasını gözden kaçırmayı değil, onu açıklamayı ge-

5. Horkheimer, *Autoritater Staat*, s.59. İngilizce çevirisi Telos, 15 (1973), s.11.

6. Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (London 1970), s.910'da Fred Halli-day'ın girişinden alıntı.

rektiniyordu. Bu öğretiler özne-siz oldukları sürece toplumsal değişimin diyalektiğini kavrayamazlardı. Reich 1928'de Viyana'da iki yüz kadar komünistin kısır gösterisi üzerine otobiyografik bir anlatıda şöyle yazıyordu:

Bu iki yüz komünist inanıyordu ki, endüstri *nesnel olarak* çöktüğünde, ücretler *nesnel olarak* düştüğünde ve en basit özgürlük dürtüleri *nesnel olarak* bastırıldığında, işte o zaman, bunların otomatik olarak ve kendinden menkul bir şekilde insanların devrimci öfkelerini uyandırması gerekir. 1933'e kadar Almanya ve Avusturya'daki devrimci politikaların hepsi bu düşünce üzerine kurulmuştu. Yanlış bir düşünceydi bu.⁷

İyi bilindiği gibi, Rus Komünist ortodoksluğuna göre, Batı Marksizminin, Marksizmin yitik momentini (öznellik ve felsefeyi) yeniden canlandırmaya yönelik gayrıresmi tasarılarında bir sapma kokusu vardı. Bu çabanın tarafları olan Lukacs ve Korsch gibiler boyun eğmeye zorlandılar ya da tasfiye edildiler. Baştaki bir dönemden sonra Rusların Freud'a ve Freudculara tepkisi pek dostça değildi.⁸ Daha da ötesi, Sovyet Marksizminin insaflı savunucuları, öğretiyeye karşı çıkanlar (sapkınlar) arasında içsel bir bağ da keşfettiler. 1925'te Rusların ilk ciddi Freud eleştirmelerinden birinde W.Jurinetz, Lukacs'ın hatalarından sözetti ve aynı zamanda Freudcuları öznellikle suçladı. Freudcuları öznellik, çürüme ve estetizmle itham etti; estetin öznel ve entellektüel üslubunun "Lukacs'da da dikkati çektiğini...diğer bütün hatalarının köklerinin de burada olduğunu" ileri sürdü.⁹

Jurinetz bir şeyin farkındaydı; ancak, çabaların farkı, benzerliği kadar önemlidir. Benzerlik öznellik üzerine bir araştırmadan kaynaklanıyorsa, fark da öznelliğin *iki boyutu* tarafından belirlenmektedir: felsefi (ya da tarihsel) ve psikolojik. Ne Lukacs, ne de Korsch bu ikinci boyutu (öznelliğin psikolojik yönü - yhn.) inceledi. Yukarıda Korsch'dan yapılan 'devrimin "sosyopsikolojik önko-

7. Wilhelm Reich, *People in Trouble* (Rangeley, Maine, 1953), s.59.

8. Rusların psikoanalize karşı tutumu üzerine kısa bir gözden geçirme için bkz. Joseph Wortis, *Soviet Psychiatry* (Middlesex, England, 1950), s.72.

9. W. Jurinetz, "Psychoanalyse und Marxismus", *Psychoanalyse und Marxismus*, hrsg. H. J. Sandkühler (Frankfurt, 1970), s.85-86.

şulları"nın yokluğu' alıntısı yanıltıcıdır. Bu önkoşullar Korsch tarafından psikolojik olmayan ya da sadece neopsikolojik terimlerle yorumlanmıştır. Ona göre, eksik olan şey sosyalizmin uygulanabilirliğine duyulan "inanç"tır; bu da sosyalizmin "pratikte gerçekleşmesiyle yaşanan bütün sorunlar karşısında sosyalist *kuramın* geç kavrayışı"ndan çıkmıştır.¹⁰ Korsch öğretiyeye karşı çıkarken bile özneliliğin psikolojik olmayan boyutuna bağlılık bakımından burada ortodoks kalır. Psişik boyut yitmiştir ya da en azından sosyalizmin pratik içeriği üzerine kuramsal sorunlara tercüme edilirken sulandırılmıştır.

Lukacs psişik bir boyutun varlığını teslim ederse de, bu sadece onu reddetmek içindir. Felsefi boyutu psişik boyuttan bütünüyle ayırır, psişik boyutun politik olarak okunmasını koşullara bağlı (olumsal) ve deneysel (ampirik) olarak görür; böylece onu revizyonizm ve oportünizmin kaynağı olarak değerlendirir. Lukacs'a göre psikolojik bilinç dolaysız ve pozitivist (burjuva toplumun sınırları içinde kalan) bir bilinçtir; kuramı yoktur. "Sınıf bilinci ne proletaryanın tek tek üyelerinin psikolojik bilinciyle, ne de proletaryanın bir bütün olarak (kitle psikolojisi) bilinciyle aynı şeydir; tersine, *sınıfın tarihsel rolünün bilincinde olma duygusudur.*" İkisini karıştıran tam da revizyonizm ve oportünizmdir. "Oportünizm *proletaryanın güncel psikolojik bilinç durumunu yanlış olarak proletaryanın sınıf bilinci gibi ele alır.*" "*Proletaryanın sınıf bilincini psikolojik olarak verili olan düzeye indirgemeye*" çalışır.¹¹

10. Karl Korsch, *Schriften zur Sozialisierung* (Frankfurt, 1969) s.74-75.

11. Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Amsterdam, 1967), s.86-88 ve *History and Class Consciousness* (London, 1971), s.73-75. Lukacs'ın kitle psikolojisi üzerine yorumlarına bkz. Michels'in *Zur Soziologie des Parteiwesens*'ini eleştirisi; Lukacs, *Organisation und Parteide* yeniden basıldı. Orada kitle psikolojisinin "burjuvazinin bilimsel istek-düşünden başka bir şey olmadığını" söyler. Lukacs'taki psikolojik ve tarihsel boyutlar arasındaki çatlağın göstergesi, onun ölümünden kısa süre önceki bir görüşmedeki şaşırtıcı kişisel sözleridir; bunlar belki de onun modern edebiyatın büyük bir bölümünü yanlış analiz ettiğini, bir de onun antipsikolojik politik düşüncelerini aydınlatmaktadır. "Şunu söylemeliyim ki, belki çok çağdaş biri değilim. Yaşamımda herhangi bir düşünceliği ya da karmaşa hissetmemiş olduğumu söyleyebilirim. Bunların ne anlama geldiğini elbette yirminci yüzyıl edebiyatından ve Freud okumaktan biliyorum. Ama bunları kendim yaşamadım" (Georg Lukacs, "An Unofficial Interview", *New Left Review*, 68 [1971], s.58). Bu sözleri Gyula Illyes'inkilerle karşılaştırın: "Beni koruyan şey, içsel bir yaşamımın olmaması. Ruhum dışında her

Psikoanaliz eğitimi görmüş Marksistler için, sorgulanabilir olan işte bu tarih ve psikoloji boyutları arasındaki uçurumdur; psikolojik ve tarihsel bilinç arasındaki herhangi bir diyalektik açıkça görmezden gelinmektedir. Eğer bu, öğretilen sapaarak Marksizmin içine öznelliği sokmaksa, çok fazla geleneksel olarak kalır; psişik içeriğinden soyutlandığında, boş bir öznellik. Psişik boyutu eksik olan özne soyutlaşır, güncel bedensel ve psişik bireyden uzaklaşır. Elbette, bu formülasyonlar, yani burjuva toplumun izini taşıyan tarihsel olmayan psikolojik bilincin bilerek reddi, Lukacs'ın gücünün kaynağıydı. Ama onun zayıflığıydı da; ampirik ve psikolojik öznenin diyalektik olmayan bir şekilde kaçış, kötü soyutlamalar içinde kendini tüketti. Soyutlamalarla ampirik gerçeklik arasındaki uçurum ancak partiyle aşılabılırdi. Bu yüzden son zamanlarda Lukacs'ın parti fetişinin, onun psikolojik özne momenti ihmal etmesinden kaynaklandığı ileri sürülmüştür ¹²

Eleştirel kuram bu iki boyut arasında kesin bir ayrım tanımaz; ne birbiriyle özdeşleştirilirler, ne de mutlak bir şekilde kopartılırlar. Eleştirel kuram bu diyalektik ilişkiyi izlerken, aradaki gerilimi yitiren iki pozitivizm biçimine (yani psikolojizm ve sosyolojizme) karşı çıkmıştır. Burjuva liberal düşünceye özgü eğilim psikolojizme, yani toplumsal kavramların bireysel ve psikolojik kavramlara indirgenmesine yönelik iken, sosyalist ve Marksist düşüncenin eğilimi tersi yönde, yani bireysel kavramların kuru bir tarih ve toplum anlayışına indirgenmesi yönünde olmuştur. İlki soyut bir birey anlayışı, ikincisi de soyut bir toplum anlayışı lehine olmak üzere, her ikisi de toplum-birey antagonizmini dümdüz etmiştir. Elbette, psikolojizm bütün biçimleriyle yanlış olarak kalır, oysa sosyolojizm en azından belirleyici bir yapı olarak topluma saygı duyar. "Bireyin (bütün bireylerin) günümüzdeki güçsüzlüğü karşısında, toplumsal süreçleri ve eğilimleri açıklarken temel olan şey, toplum ve toplumla ilgili bilimler (sosyoloji ve ekonomi)dir."¹³

şeyle ilgileniyorum" (Gyula Illyes, "On Charon's Ferry", *New Hungarian Quarterly*, XIII [1972], s.154).

12. Bkz. Klaus Horn, "Psychoanalyse-Anpassungslehre oder kritische Theorie des Subjekts?", *Marxismus. Psychoanalyse. Sex-pol* 2, hrsg. H.P. Gente (Frankfurt, 1972), s.116.

13. Theodor W. Adorno, "Postscriptum", *Adorno, Aufsätze zur Gesellschaftstheorie* (Frankfurt, 1970), s.55.

Toplumsal gücünü ve egemenliğini küçümsemek açısından sosyolojizm ilk adımda hata yapmasa bile, ikincisinde yapar. Bireyin psikişik yapısını görmezden gelmesi yüzünden, nüfuz etmeksizin toplumun fotoğrafını çeker; toplumun birey üzerindeki derin salta natına ulaşacak kadar soyup atmaz üstündekileri. Manzaranın genelini görür, özünü değil. Batı Marksizminin özgül sorunu, modası geçmiş bir toplumsal sistemin sürüp gitmesidir; analiz edilmesi gereken şudur: devrimci özne niçin harekete geçmiyor ya da ortalıkta görünmüyor. "Pazar ekonomisi darmadağın olup bir dahaki krize kadar geçici olarak toparlandığına göre, onu kendi yasalarıyla açıklayamayız. İnsanların süregiden yıkıcı bir irrasyonellik durumuna niçin edilgince uyum gösterdiğini ya da kendi çıkarlarıyla çeliştiğini anlamalarının hiç de zor olmadığı hareketlere niçin katıldıkları, nesnel zorunluluğun sürekli ve yeniden içselleştirildiği psikolojiden başka birşeyle anlaşılamaz."¹⁴ Sosyolojizm toplumun bireyle ve birey üzerindeki derin ilişkilerini araştırmayarak toplumun önceliğini hafife almakla kalmaz, toplumu yüzeysel bir fenomene dönüştürerek sıradanlaştırır.¹⁵

Neo-Freudcuların liberal psikoanalitik revizyonları ile psikoanaliz karşıtı Marksizm arasında bir yöndeşlik (convergence) gelişir. İlk gönülsüzce, ikincisi bile bile; her ikisi de sosyolojizmden muzdariptir. Rus ortodoksluğu öznelliği dualarla defederken, psikoanalitik revizyonistler bilerek eklerler. Bununla birlikte, öznelliği her ikisi de elden geçirir. Başından beri öznelliği gözden kaçıran Sovyet Marksizmi, içeriksiz bir toplum anlayışına varır. Toplumun rolünü bulma hevesi içindeki neo-Freudcular da yüzeye takılır ve yavan bir toplum anlayışına ulaşırlar. Yine, kendi politikaları bir yana bırakılırsa, bireysel psikenin oluşumu ve yapısını inatla izler-

14. Adorno, *Stichworte* (Frankfurt, 1969), s.182-83.

15. Ernst Bloch'un 1923'teki *History and Class Consciousness* eleştirisinin (psikoanalitik bir bağlamda tartışılmamış olsa da) onu tamamen sosyolojizmle suçladığı anımsanmalıdır. Bloch'a göre Lukacs bütünselliğe yönelik dürtüsü nedeniyle "olmanın derinlemesine ilişkilerini yitirir"; bu, "arı toplumsal bir meseleye indirgemeye ya da homojenize etmeye" ya da "[tarihsel] sürecin hemen tamamıyla sosyolojik homojenizasyonuna yönelik ...belli bir basitleştirme eğilimi"ne bağlıdır (Ernst Bloch, "Aktüalitat und Utopie Zu Lukacs' 'Geschichte und Klassenbewusstsein'", *Lukacsdebatten*'de yeniden basıldı [MarxismusKollektiv, 1969], s.136-38). Paul Breines, "Bloch Magic", *Continuum*, VII, 4 (1970), s.622-24'teki tartışmalara ve ilgili alıntılara bkz.

ken toplumun birey içindeki ve üzerindeki iktidarını kanıtlayan da Freud ve ardılları olmuştur. Psikoanalizin otantik diyalektiği budur; görünürde evrenselin (toplumun) karşıtı olan psikoanaliz, bireysel monadta yeniden toplumu keşfeder. Psikoanalizin eleştirel keskinliğinin kökleri bu diyalektiktir: yalıtlanmış birey sahteliğini, onun toplumsal-cinsel biyolojik alt tabakasının gizine vararak anlar. "Freudcu psikoloji bireyin görüntüsüne o kadar da teslim olmaz, çünkü bireyi ancak felsefi ve toplumsal bir kavramın yapabileceği kadar temelden yıkar."¹⁶ Derinlik psikolojisi kendi mantığıyla sosyolojiye ve tarihe dönüşür.

Sosyolojizm, artık öznellik olmaksızın anlaşılamayan toplum adına, öznenliğin araştırılmasını erkenden kesintiye uğratar; psikoanalize dayanan eleştirel kuramsa, kıcı yere (topluma) vurana kadar öznenliğe dalar. Öznenliğin nesnenliğe geçtiği yer burasıdır; öznenlik, özneye önbiçimini veren ve onu çarpıtan toplumsal ve tarihsel olaylara varana kadar izlenir. Öznen-nesne diyalektiğini; yani gerek psikolojik davranışçılar, gerekse onların karşıtları olan "hümanist" psikologlar tarafından paylaşılan pozitivizmin mantığını ihlal eden bir diyalektiği oluşturan budur. Bu pozitivist mantık kimi zaman öznenliği (bilimsel değil diye) yasaklar, kimi zaman (bilimsel olmayan, insani bir değer diye) salık verir. Pozitivizmin her iki çeşidi de boş bir öznellik anlayışı kabul edip, sadece öznenliği farklı farklı değerlendirirler. Eleştirel kuramın bakışları altında, öznenin salt öznel olduğu yanılması saydam bir hale gelir; öznenliğin nesnel içeriğine nüfuz eder-bakışları. "Bizzat öznellik nesnenliğe götürülmelidir; onun hareketleri bilişten (cognition) uzaklaştırılmamalıdır."¹⁷ Öznenliği nesnenliğe götürmek, öznenliğin gösterdiklerinden (toplum ve tarih) nasıl söz edileceğini öğretmeyi gerektirir. Böyle bir çaba, öznenliğin nesnel kuramıdır.

Nesnel bir öznellik kuramı "iki kere" nesneldir; sadece öznenliği toplumsal ve nesnel belirleyicilerini ortaya çıkarana kadar araştırmakla kalmaz, varoluşun dışındaki özneyi yönetmiş olan bir toplumu da açığa çıkarır. Yine de Marksizm, en azından Lukacs ve Korsch'dan bu yana, öznenliği (ama ortalıkta görünmeyen devrimci bir özneyi) incelemektedir. Bu nedenle, öznenliğin kuramı, öznenin

16. Adorno, *Negativ Dialektik* (Frankfurt, 1970), s.343.

17. Adorno, *Stichworte*, s.159.

kökünü kazıyan burjuva toplumun da kuramıdır. Birey, bireylikten çıkarılmış, öznesizleştirilmiştir. "Burjuva toplumda sermaye bağımsızdır ve bireyselliğe sahiptir, oysa yaşayan kişi bağımlıdır ve hiçbir bireyselliği yoktur."¹⁸ Bu gerçekliğe uygun düşecek bir eleştirel öznellik kuramı bilinçli olarak çelişkindir; öznelliği, deyim yerindeyse, gözden yitene kadar izler; onun psikoanalizi olumsuzdur; öznesiz bir öznenin ya da henüz özgürleşmemiş bir öznelğin kuramıdır.

Böyle bir kuramın, yaratılması gereken birşeyi (bireyi) var kabul eden olumlu psikolojilerden (ego oluşumu, kimlik, gelişme, vb. kuramlarından) ayırddilmesi gerekir. Olumsuz psikoanaliz, senkronize kapitalizm çağındaki psikoanalizdir; karanlık tarafta kalan bireyin kuramıdır. Kitleselleşen bir toplumun etkisi altında egonun dağıldığı bir dönemde asıl inceleme alanına, bireye giden psikoanalizdir. Olumsuz psikoanaliz "iki kere" neseldir, çünkü ilk olarak öznelğin nesnel içeriğinin peşine düşer, ikinci olarak da öznelğin ancak nesnel bir şekilleniminin bulunduğunu keşfeder: Bugün öznellik diye bir şey yoktur.

Başka yerlerdeki gibi burada da çıkış yolu açıktır. "Öznenin, onun bir özne haline gelmesini engelleyen nesnenin etkisi altına girmesi, özneyi nesnenin bilgisinden de alıkoyar."¹⁹ Öznenin kavranabilmesinden önce, en azından düşüncede ve kuramda, bireyi uyusuk ve suskun bırakmış olan acımasız gerçekliğin bu kahrediciliğinin üstesinden gelinmelidir; özneyi sakatlayan asıl maddi ve toplumsal koşullara ilişkin içgörü kazanılmalıdır. Birey varolabilmeden, birey haline gelebilmeden önce, henüz ne kertede varolmadığı bilinmelidir. Bireyleşmeden önce, birey yanılısaması dağıtılmalıdır. Öznellik nesnellığe götürülmelidir ki kavranabilsin. Sorunun özü budur. "Eleştiri, insan herhangi bir düşlem ya da tesselli olmadan zincir taksın diye değil, zinciri koparıp canlı çiçekleri toplasın diye, düşgücü çiçeğini zincirlerinden koparmıştır."²⁰

18. Karl Marx, "Communist Manifesto", Marx ve Engels'in *Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. Lewis S. Feuer (Garden City, 1959), s. 22. "Serbest rekabetle özgürleşenler bireyler değildir; özgürleşen tersine, sermayedir" (Marx, *Grundrisse* [Middlesex, England, 1973], s.650).

19. Adorno, *Negativ Dialektik*, s.171.

20. Marx, "Contributions to the Critique of Hegel's Philosophy of Right", *Marx and Engels on Religion* (New York, 1964), s.42.

Biraz daha açarsak: Bu bölümde kullanılan şekliyle öznellik teriminin çok önemli bir belirsizliği gözden kaçmıştır; öznelğin aynı zamanda iki farklı fenomeni dile getirdiği görülüyor: tarihin (potansiyel) bir öznesi olarak proletarya ve pazarın öne çıkardığı sorunlu birey olarak burjuva özne. Bu belirsizlik yalnızca kavramsal değildir, gerçekliğin de belirsizliğidir; asıl sorun, Lukacs'a baktarsak, proletaryanın sınıf bilinci doğrultusunda seyreden özgül niteliklerinin, sınıf bilincini yok eden özgül burjuva özelliklerle (geçici olarak ?) kaplanması olgusuyla tanımlanır. Kavramlar sınıfları bağlamaz, ama özgül proletarya özelliklerinin ortaya çıkarmaması da bundan kaynaklanır. "Radikal zincirleri" olan sınıf, kendisine özgürlük olmaksızın hareket özgürlüğü veren bir burjuva zincirle de bağlanmıştır.

Bir örnek bunu netleştirebilir: İlk bakışta bireyin karanlıkta kalışından, sanki bu hem burjuvazi, hem de proletarya için geçerliymiş gibi, tek başına öznelğin karanlıkta kalışından söz etmek ya nıltıcı görünebilir. Kuramsal olarak, Marksizmde proletarya hiçbir zaman (burjuva) bireylerden oluşmamıştı. Bu, zenginlerin hakettiği bir lükstü. Bununla birlikte, asıl sorun yine burjuvazide egemen olan bireysellik biçiminin burjuvaziyle sınırlı olmamasıdır; tersine, proletaryanın içine işler ve proletaryanın kendini tarihsel özne olarak kurmaya çalıştığı süreci sakatlar.

Bu sürecin niçin ortaya çıktığı, proletaryada ne kadar derinliğine yerleştiği ve nasıl tersine çevrilebileceği burada tartışılmaz. Önemli olan sadece şudur: Sınıflar arasındaki ayrımı bulanıklaştırdığı görünen kavramlar, yalnızca kapitalizmin sınıflı bir toplum olduğunu söylemekle açıklanmış ya da yadsınmış olamazlar. Bu doğrudur, ama kavramlar doğruluklarını kapitalizmin bir sınıf yaplanması içinde düzey farklarını törpüleyecek şekilde işleyen dinamiğinden alırlar. Somut olarak bunun anlamı şudur: Geç kapitalizm, proletaryanın sınıf bilinci için önkoşul gibi görünen özgül ve eşsiz ikincil niteliklerini silme eğilimindedir. Kısmen burjuva bireylerden oluşan bir proletarya kuşkusuz bir çelişkidir, ama bu sadece kavramların değil, gerçekliğin de çelişkisidir.

Lukacs'dan türeyen devrimci kuramda olumsuz psikoanalizin politik içeriği bulunur; özne ne oranda gelişmezse, devrimci süreç de o oranda kuşkuyla düşer, çünkü burjuva tarihin değişip devrilmesi gerçekleşmez. Otomatik (yani öznesi olmayan, mekanik) bir süreç ancak varolan toplumun küçük değişikliklerle sürmesini sağlar. Doğrultuları değiştirmek için tarihsel ve bilinçli bir müdahale gerekir.²¹ Lukacs'ta kaynağı olmayan şey, öznenin müdahalesindeki başarısızlığın uygun bir şekilde incelenmesidir. Bu bir ölçüde öznelliğin öteki (psikolojik) boyutundan kaynaklanmış olabilir. Karşı-devrim, dışsal toplumsal ve maddi koşullar yanında, devrimcilerin kendisinde de (bir *psşik şeyleşme* biçiminde) yerleşmiş olabilir. Bunu Marcuse, üzerinde çok durarak belirtmişti: Geçmiş devrimlerin "yeni, sadece nicel değil, nitel olarak da farklı koşullara geçişin mümkün olabileceği" bir noktaya kadar ilerlediği görülüyor. "Bu noktada genellikle devrim yenilgiye uğrar ve tahakküm daha üst bir düzeyde içselleştirilir, yeniden kurulur ve sürer." Freud'u izleyerek "geçmiş bütün devrimlerde gösterilebilen toplumsal-tarihsel Thermidor yanında *psşik* bir Thermidor'un olup olmadığı sorusunu sorabiliriz...Bireylerin kendisinde acaba önceden olası özgürleşme ve mutluluğu *içsel olarak* yoksayan ve dışsal yadsıma güçlerini destekleyen etkin bir dinamik mi bulunmaktadır?"²² Yoksa Marcuse'nin başka bir yerde söylediği gibi:

Her devrimde, tahakküme karşı mücadelenin muzaffer olabileceği ama o momentin kaçırıldığı tarihsel bir an varmış gibi görünmektedir. *Kendini-yenilgiye-uğratmaya* yönelik bir öge (zamanın gelmemesi ve güçlerin dengesizliği gibi nedenlerin geçerliliğine bakılmaksızın) bu dinamikte işin içine giriyormuş gibi görünmektedir.²³

Marksizme psikolojik bir öznellik momentini sokmaya çalışan, gizliden gizliye ya da açıkça kaba otomatik Marksizmi eleştiren yeniden formülasyonlara Freud tarafından da ne oranda yer verildi-

21. Otomatik Marksizmin politik ve felsefi anlamı üzerine daha geniş bir tartışma için bkz. benim "Towards a Critique of Automatic Marxism: The Politics of Philosophy from Lukacs to the Frankfurt School", *Telos*, 10 (1971). Karş. Paul Breines, "Praxis and Its Theorists", *Telos*, 11 (1972), s.82.

22. Herbert Marcuse, *Five Lectures* (Boston, 1970), s.38-39.

23. Marcuse, *Eros and Civilization* (New York, 1962), s.83.

ğine dikkat etmek gerekir. Belli ki Freud savlarını sol bir konumdan ileri sürmüyordu; Rus Devrimi'nin "muazzam bir deney", "daha iyi bir geleceğin habercisi"²⁴ olduğunu yazdıysa bile, şunları da söyleyebilmişti: "Mevcut ekonomik sistemden bütün hoşnutsuzluğuma karşın, Sovyetler tarafından izlenen yolun düzelmeye yol açacağına dair de hiçbir umudum yok. Gerçekten de, bağırma basabileceğim böyle bir umut, Sovyet yönetiminin bu on yılı içinde kayboldu. Eski okuldan bir liberal olmaya devam edeceğim."²⁵

Ancak, Freud'un komünizme yönelik eleştirisinin iki bölümü vardı. Birincisi, yıkıcı dürtünün pratikte ortadan kaldırılabileceğini kabul etmiyordu.²⁶ Bununla birlikte, diğer itiraz, Marksizmin dar maddeci temeline yönelmişti. Freud'a göre süperego ebeveynler şeklinde, küçük yaşlardaki eğitimde, vb. kök salmıştı; süperego, geçmişin bugüne demir atmış aracıydı.

Materyalist diye bilinen tarih görüşünün, bu etkeni küçümseme günahını işlediği söylenebilir gibi görünüyor. Bu görüşler insani "ideolojiler"i'n güncel ekonomik koşulların ürünü ve üstyapısından başka birşey olmadığını söyleyerek bunu bir yana ittiler. Bu doğrudur, ama çok muhtemel ki doğrunun butünü değil. İnsanoğlu hiçbir zaman tümüyle bugünde yaşamaz. Geçmiş...süperegonun ideoloji lerinde yaşamaya devam eder ve ancak yavaş yavaş bugünün etkilerine ve yeni değişmelere izin verir; süperego aracılığıyla çalıştığı sürece, insan yaşamında ekonomiden bağımsız, güçlü bir rol oynar.²⁷

Jones'in 1937'de yayınladığı mektubun etkileyici özünün burada olduğu görülmelidir, bu mektupta Freud, Marx'a yönelik anlayışının eleştirilmesine yanıt verir. "Biliyorum ki Marksizm üzerine söylediklerim ne Marx ve Engels'in bütün yazdıklarını bildiğimi,

24. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (New York, 1965), s.181

25. Ernst L. Freud, ed., *Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig* (London, 1970), s.21. Eğer Freud değişim olasılığı konusunda kötümser kaldıysa, bunu Theodor Reik'in kötümserliğine göre değerlendirmek gerekir. Reik, Freud'un *Future of an Illusion*'unu geleceğin değişmesine yönelik iyimser bir umuttan muzdarip olmakla suçluyordu. Freud, Reik'in "daha iyi bir geleceği kötümser bir şekilde reddetmesini" haklı bulmadığını söyleyerek yanıt verdi (Theodor Reik, *Freud als Kulturkritiker* [Vienna, 1930], s.26, 64)

26. S. Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York, 1962), s.59.

27. S. Freud, *New Introductory Lectures*, s.67

ne de onları doğru anladığımı gösterir. Hoşuma gitsin ya da gitmesin, çoktandır biliyorum ki, ikisi de fikirlerin ve süperego etkenlerinin etkisini yadsımadı *Bu, Marksizm ile psikoanaliz arasında varolduğuna inanmış olduğum temel karşıtlığı geçersizleştirmektedir.*"²⁸

Kendini-yenilgiye-uğratmanın psikolojik temellerini aramaya yönelik muhtemelen ilk ve en doğrudan politik çaba, Paul Federn'in çağdaş Alman devrimi üzerine bir yorum olan *Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gessellschaft* (Devrimin Psikolojisi: Babasız Toplum) (1919) çalışmasıdır. Freud'un öğrencisi ve sosyalist olan²⁹ Federn, sosyalist örgütlerde bile örtülü olarak bulunan, derinlere yer etmiş babaerkil bir tutumun burjuva toplumu ayakta tuttuğunu öne sürüyordu. "Toplumsal düzenin kendini bu kadar uzun süre devam ettirebilmiş olmasından, genel baba kompleksi sorumluydu." Bu kompleks çözülmezse, devrimci gelişme kuşkuya düşer. "Savaşın oluşturduğu yıkıma karşın, psikik önkoşulların, yani baba-oğul ilişkisine bilinçsizce boyun eğişin önüne geçilmezse, babaerkil düzenin tekrar yeni bir ekonomi kurmanın teknik sorunlarını çözebilmesi çok mümkündür."³⁰

Federn'in çalışmalarında özgün olan şey, bu formülasyonları politik gerçekliğe tercüme etmesidir; çalışmalarında, baba-oğul ilişkisini sürdürdükleri için sosyal demokrasiyi eleştirmiş, dahası, yeni bir biraderler (ve kızkardeşler?) ethosu yaratan ve sonunda baba-oğul toplumunu ortadan kaldıran "konseyler"i savunmuştur. "Daha önceki bütün örgütlenmeler önderden aşağı doğru örgütlenmişti; örgütlenme piramidi ideal biçimde baba-oğul ilişkisini kolluyordu...Yeni örgütlenme (yani konsey) kitlelerden, yani tabandan gelişir, itici gücünü ve görünmez psikik sistemini (yani biraderler ilişkisini) tabandan alır."³¹

28. Altı çizildi. Ernest Jones, *Life and Work of Sigmund Freud* (New York, 1957), vol. 3, s.345'ten aktarıldı. Freud'un bununla ilgili pasajlarının çoğunu toplayan daha yeni bir tartışma için bkz. W. Lepeines ve H. Nolte, *Kritik der Anthropologie. Marx und Freud* (Munich, 1971).

29. Oğluna göre Federn 1934'te dağılana kadar Avusturya Sosyal Demokrasisi'nin üyesiydi (bkz. Ernst Federn, "Funfundressing Jah" mit Freud", *Psyche*, XXV (1971), s.723.

30. Paul Federn, "Zur Psychologie der Revolution", *Psychoanalyse Marxismus und Sozialwissenschaft* (W. Grauenhage, 1971), s.412, 418'de yeniden basıldı 31. Age., s.416.

Yine de Federn yeni ethosun zafer kazanma olasılığı üzerine kötümserdi; eski toplumun çok büyük bir kısmı ona karşı çalışıyordu. Kendisinden sonra gelen Reich gibi Federn de babaerkil tutumların aşılmasında ailenin önemini ve bunları kazımanın zorluğunu vurguladı. "Ailenin, Kayzerin yıkılmış babaerkil devletiyle uyumu ve biraderler örgütüyle uyumsuzluğu, babaerkil olmayan bir toplum düzeninin inşasında biricik otantik psikolojik sorundur." Sorunun bu kadar derinlere yerleşmiş olması Federn'i bir biraderler toplumuna hala ulaşıp ulaşılamayacağı konusunda kuşku da bıraktı. Konuyu kötümser bir notla kapatıyordu: "Baba-oğul kompleksi en büyük yenilginin nedeni oldu. Ancak, aile eğitimi ve kalıtımla geçen duygulardan dolayı insanoğlunun derinlerine kök saldı; muhtemelen bu kez de babasız toplumun tam olarak zafere ulaşmasını önleyecektir."³²

Ne yazık ki politik durum devrimci bir ayaklanmanın elverdiği bir psikoanalitik yorumuna yine uygun düşmeyeceği için, Federn'in analizinin peşine düşülmedi. Daha çok, süregiden kapitalist sisteme destek olan, sınıf bilincini ve tarihsel özneliği bloke eden psikolojik mekanizmaya vurgu yapıldı. Federn'de özgül bir ilişki, otoriter baba ve oğul ilişkisi vurgulanmıştı; Reich, Fromm, Frankfurt Okulu'nda bu, "karakter" anlayışına genelleştirildi. Marksistler açısından karakter, somut olarak bireysel içgüdüler ile toplumsal sorumluluklar arasındaki dolayımı ifade ediyor gibi görünüyordu.

Reich ve Fromm'un 1930'ların başındaki çalışmalarında karakter, bireysel psike ile toplumun kesişmesinden oluşan çökeltidir; aile de karakteri biçimlendiren önemli bir araçtır. Fromm önce Frankfurt Okulu dergisinde yayınlanan 1932'deki "Psikoanalitik Karakteroloji ve Sosyal Psikoloji Açısından Önemi" denemesinde şöyle yazıyordu: Psikoanalitik karakteroloji, "bir toplumun çoğu üyesi için ortak olan karakter özelliklerinin, o toplumun doğası tarafından nasıl belirlendiğini gösterecek olan bir sosyal psikolojinin çıkış noktası olarak işe yarayabilir. Karakter oluşumu üzerine bu toplumsal etki, öncelikle aile aracılığıyla kendini gösterir."³³ Frankfurt Okulu'nun seçkisi olan *Autoritat und Familie*'de (Otorite

32. Age., s.417, 429.

33. Erich Fromm, "Psychoanalytic Characterology...", *Crisis in Psychoanalysis* (Greenwich, Connecticut, 1971), s.177'de yeniden basıldı.

ve Aile) (1936) Fromm, Freud'un "ailenin ilk planda kendine özgü toplumsal içeriği temsil ettiğini ve en önemli toplumsal işlevinin toplumsal olarak zorunlu zihinsel yapının üretilmesindeki dolayımında yattığını" gözden kaçırdığını yazıyordu.³⁴ Ya da Reich'in *Character Analysis*'inde (Karakter Analizi) (1933) yazdığı gibi, "her toplumsal düzen kendini korumak için gereksinim duyduğu karakter biçimlerini yaratır." Başka bir deyişle, "karakter yapısı...verili bir çağın sosyolojik sürecinin billurlaşmasıdır."³⁵ *Geschlechtsreife, Enthaltsamkeit, Ehemoral* (Erinlik, Perhiz, Aile Ahlakı) (1930) başlıklı esere göre aile, burjuva toplumun özgül eğitim aracıdır; "burjuva toplumun ekonomik yapısı ile ideolojik üstyapısı arasındaki aracıdır."³⁶

Frankfurt Okulu bu analiz çizgisini izledi: sınıf bilincine engel olan karakter yapısı gibi psişik mekanizmaların araştırılması. Horkheimer 1932'de "insanların fazlasıyla geliştirmiş oldukları ekonomik ilişkileri daha üst düzeyde ve daha makul bir örgütlenme aracılığıyla değiştirmek yerine onları zor ve yoksunluk içinde korumaları ancak sayıca önemli bir toplumsal katmanın eylemlerinin bilişle değil, bilinci tahrif eden içgüdüsel güçlerle belirlenmesi sayesinde mümkündür. Tarihsel olarak önemli olan bu momentin kökeni hiçbir şekilde sadece ideolojik manevralar değildir...tersine, bu grupların psişik yapısı, yani üyelerinin karakteri, ekonomik süreçteki rolleriyle bağlantılı olarak daima yenilenmektedir."³⁷ Ya da Horkheimer'in daha sonra söylediği gibi, "çıplak biçimiyle zor kullanımı hiçbir şekilde egemen sınıfın, özellikle de ekonomik aygıtın daha iyi bir üretim sistemi için olgunlaştığı, kültürün çözüldüğü, mülkiyet ilişkilerinin ve genel olarak mevcut yaşam biçimlerinin açıkça toplumsal güçler için engel haline geldiği dönemlerde, niçin bu kadar uzun süre boyunduruğunu sürdürdüğünü açıklamaya yetmez." Bunu anlamak için "çeşitli toplumsal gruplardaki insanların psişik bileşimini" bilmek gerekir. Aile yine can alıcı önemdedir. "En önemli eğitim kurumlarından biri olarak aile, insan karakteri-

34. Horkheimer ve ark., *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936), s.87.

35. Wilhelm Reich, *Character Analysis*, 3d ed. (New York, 1949), s.xxii, xxv (özgün metindeki vurgular silindi).

36. Reich, *Geschlechtsreife, Enthaltsamkeit, Ehemoral* (Berlin, 1968), s.61.

37. Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", *Kritische Theone der Gesellschaft* (Frankfurt, 1968), I, s.19-20'de yeneden basıldı.

nin yeniden üretimine katılır ve büyük oranda burjuva düzenin bağımlı olduğu otoriter tutumları insan karakterinin bir parçası haline getirir."³⁸

Karakter anlayışı Frankfurt Okulu'nun daha sonraki çalışmalarında da desteklendi. Bu çalışmaların en dikkate değer ve ötekilerden daha akademik olanı *The Authoritarian Personality*'dir. (Otoriter Kişilik) Sorular öncekilerden farklı olarak sorulduysa da, her iki yanıt da (biri geciken devrim bağlamında, diğeri potansiyel faşizm bağlamında) karakter yapısı ve ailenin toplumsal dolayımın araçları olduğu sonucuna vardı. Bununla birlikte, *The Authoritarian Personality*'de sosyolojik ve politik ögenin gizlendiği görülüyordu. Psikolojizm tehlikesi belirmeye başlamıştı. Bilimsel "otobiyografi"sinde Adorno, *The Authoritarian Personality* üzerine bir yanlış anlayışa dikkati çekti, çünkü "vurgusu bütünüyle haksız değildi: yazarların yalnızca öznel olarak faşizmi ve anti-semitizmi analiz etmeye çalışmaları ve politik-ekonomik fenomenlerin temel olarak psikolojik oldukları yanılışına düşmeleri." Ama, diye yanıtladı Adorno, "bazı ekonomik ortodoksinin tersine, onlar psikolojiye karşı 'katı' değillerdi ve psikolojinin bir aydınlanma momenti olmasına" çalıştılar. "...Ancak, nesnel etkenlerin psikolojik olanlar üzerine öncelliğinden asla kuşku duymadık...Sosyopsikolojiyi nesnel bir toplumsal sistemin öznel dolayımı olarak görüyorduk: nesnel toplumsal sistemin mekanizmaları olmadan özne elden kayıp gidebilirdi."³⁹

Karakterin zorunlu bir insanlıktan çıkarma biçimi olduğu anlayışı, Frankfurt Okulu'nun anlayışını, neo-Freudcular vb. tarafından kullanılan karakter anlayışından ayırır. Frankfurt Okulu'nda karakter "ikinci" doğanın diyalektiğine katılır; özgül bir toplumun ürünü olarak tarihseldir, yasa ve örüntüleri amansızca izleyen bilinçdışı bir fenomen olarak "doğal"dır. Kişilik gibi karakter de bir özgürlüksüzlük biçimidir.⁴⁰ Karakteri uyumlu bir bütünlük olarak gören neo-Freudcuların karşısında, Adorno karakteri, bireyi etkileyen bir dizi "şok"un sonucu olarak yorumlar; karakter gelişme, seçim ve

38. Horkheimer, "Autorität und Familie", *Kritische Theorie der Gesellschaft*, I, s.288, 330.

39. Adorno, *Stichworte*, s.132.

40. Adorno ve diğerleri, *The Authoritarian Personality* (New York, 1969), s.749.

değerler değil, baskı ve şiddetin işaretidir. "Bunların (yani revizyonistlerin) temellendirdikleri karakter, çok büyük bir oranda böylesine şokların sonucudur." Karakterin totalitesi sahtedir: "Hatta ona, ancak acı çekmekle (ama hiçbir zaman tam olarak değil) bütünleşen bir nedbeler sistemi denebilir." Ya da karakter "gerçek yaşantının şeyleştirilmesi"nin sonucudur.⁴¹

Karakter, özerk bireyin burjuva toplumda bastırılmasının ve kalıba dökülmesinin bir başka biçimidir. Narsisizmi egemen bireysellik biçimi haline getiren süreçle aynı şeye işaret eder: ego bilinçdışına geriler; otomatik hale gelir. Marcuse, "egonun dış dünyaya ve idden çıkan içgüdüsel arzulara tepkileri" diye yazar, "giderek artan bir şekilde 'otomatik'leşir. Bilinçli yüzleşme sürecinin yerine giderek daha büyük oranda dolaysız, neredeyse fiziksel tepkiler geçer...Sanki bireyin psişik süreçleri için ayırdığı serbest uzam büyük oranda daralmıştır; artık bireysel psike diye bir şeyin gerçekleşmesi olanaksızdır...Görece özerk olan egonun böylesine indirgenmesi ampirik olarak insanların donuk jestlerinde gözlenebilir." Bütün bu sürece Marcuse "egonun şeyleşmesi ve otomatikleşmesi" ismini verir.⁴²

Ortodoks ve Rus Marksistler açısından bu formülasyonlar bir kuşku doğurmuştur: öznellik ya da psikolojizm kuşkusu; toplumsal analizin bireysel analize, devrimin terapiye indirgenmesi. Kaba mekanik Marksizmde özneye yer yoktu, toplumsal değişimi yarı otomatik bir süreç üzerine oturtuyordu. Alman Sosyal Demokrasisi ile Stalinist ortodoksluk arasındaki içsel ilişki buydu; her ikisinin de Lukacs ve Korsch çevresinde yoğunlaşan ve felsefi, öznel boyu-

41. Adorno, "Die revidierte Psychoanalyse", Adorno, Horkheimer, ve Marcuse, *Kritische Theorie der Gesellschaft* (n.p., n.d.), IV, s.27-28.

42. Marcuse, *Five Lectures*, s.13-14. Marksist şeyleşme anlayışı ile psikolojik ya da klinik (muhtemelen bazı şizofreni biçimlerinde bulunabilen) şeyleşme anlayışı arasındaki ilişkiyi çözümlemeye yönelik en ilginç girişimlerden biri, Joseph Gabel'in *La fausse conscience*'sidir (Paris, 1962). Bu kitabın tartışılacağı yer burası değil, ancak şu belirtilebilir; bu tür bir tartışma, Lukacs ile Mannheim'ın ideoloji anlayışları arasındaki farkın üzerinden yapılacaktır, çünkü Gabel çalışmasını "total" ya da "evrensel", yani Mannheim'ın anlayışını doğrulayan bir çalışma olarak görmektedir. Bundan türeyen bazı formülasyonları tartışılabilir gibi görünmektedir.

tu kurtarmaya çalışan Marksizmin yeniden yorumuna karşı çıkmalarının nedeni de buydu. Psikişik bir öznellik boyutunun ortaya çıkarılması, toplumun rahatsızlıklarının bireyin hastalıkları iyileştirilerek düzeltilebileceğini düşündürüyor gibiydi. Tamamen dayanaksız bir kuşku değildi bu. Jurinetz'in, Lukacs ile Freudcular arasında bir ilişki bulan eleştirisi, Aurel Kolnai'nin psikolojizmlerden çok hoşlanan kitabı *Psychoanalysis and Society*'den (Psikoanaliz ve Toplum) esinlenmişti. "Anarşizm, uterusun güvenilir toplumsal izdüşümüdür." "Bolşevizm ketvurmaların ve basturmaların kalkmasıyla nitelenir."⁴³

Üstelik psikoanaliz içinde sürekli olarak psikolojizm yüzeye çıkıyordu. Fritz Wittels, yenice politik bir suikasta kalkışmış olan bir Rus devrimcinin psikolojik analizini Viyana Cemiyeti'ne sunuyordu; politik bir bağlam ya da motivasyona kesinlikle güvenilmemişti. O zamanlar sosyal demokrat olan Adler itiraz etti: "gerçek bir olayda, ideolojiyi duygusal yaşam dediğimiz şeyden tamamen ayırabilen Wittels'in görüşüne" katılamazdı.⁴⁴ Freud bile Adler'le aynı kanıdaydı: "Suikastçılar böylesine insafsızca suçlanıp bilinçdışı güdülerinden dolayı açıkta bırakılmamalıdır. Bilinçdışı güdülerin de gizlenmeye hakları vardır."⁴⁵

Psikoanalizden etkilenmiş olan Marksistler, psikoanalizin özgül başarısızlığından (:psikolojizmden) kaçınmak için kuramsal konumlarını özenle geliştirmeye zorlandılar. Formülasyonları, öznellik suçlamasına karşı tetikte olunurken, bireyi ve özneyi gözard eden kaba Marksizmi de eleştiriyordu. Muhtemelen en başarılı formülasyonlar Reich ve Otto Fenichel'inkilerdir; ama pek yalnız da sayılmazlar.⁴⁶Yalnız Almanya'da değil başka yerlerde de bu yönde

43 .Aurel Kolnai, *Psychoanalysis and Society* (London, 1921), s.116, 173.

44. Herman Nunberg ve Ernst Federn, eds. *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society* (New York, 1962), vol. 1, s.162.

45. Age., s.164.

46. Aşağıdakiler Alman tartışmasıyla ilgilidir; Marx ve Freud üzerine dar görüşlü İngiliz incelemeleri gibi daha az ilginç olan başka çalışmalar da vardı. Bkz. Marksizm içinde psikoanalizin kullanımını tartışan Reuben Osborn, *Freud and Marx: A Dialectical Study* (London, 1937) ve yanıt veren Francis Barlett, *Sigmund Freud: A Marxian Study* (London, 1938). Özgün olduğu kadar dar görüşlü de olan bu diyalogun anlatımı Thomas Johnston, *Freud and Political Thought* (New York, 1965)'de bulunabilir. Daha sonraki İngiliz katkıları, neo-Freudcu revizyonların psikoanalizi Marksizm için daha kabul edilebilir bir hale getirip getir-

sayısız girişimler olmuştur. Reich'in çabaları, sadece en etkin ve üretkenleri olduğundan göze çarpar.⁴⁷ Reich psikoanalizin Marksizm içindeki yerini tam olarak belirlemeye çalıştı. Burada kullanılan terimlerle, psişik bir öznelilik boyutu ile tarihsel olan arasındaki ilişkiyi; birincisinin ikinciyi, sonuçta proletaryanın kendisini tarihsel eyleminden nasıl alıkoyduğunu inceledi. En azından başlangıçta psikolojizmin tehlikelerine karşı çok fazla duyarlıydı. Bir ölçüde Jurinetz'in oyununa bir yanıt olan 1929'daki "Diyalektik Materyalizm ve Psikoanaliz" denemesi, psikoanalizin sınırlı bir geçerliliğe sahip olduğunu belirtiyordu. Psikoanaliz "insanın toplumdaki psikolojik yaşamı" ile kısıtlanmıştı... "Psikoanaliz ne sosyolojik bir öğretinin yerine geçebilir, ne de kendisinden hareketle sosyolojik bir öğreti geliştirilebilir." Bu nedenle, "sınıf bilinci fenomeni psikoanalize giremez."⁴⁸

Denemenin büyük bir kısmı "psikolojik fenomenlerin varolmadığını, ruhun sürdürdüğü yaşamın sadece fiziksel bir süreç olduğunu" savunan kaba materyalizmin bir eleştirisiydi. Reich, Marx'ın Feuerbach üzerine (daha önceki bütün materyalizmin öznelliği ya da etkinliği gözardı ettiği için eksik olduğu) tezinden söz ederek basit Marksizmin Marksizm ile uyumsuzluğunu gösterdi. Eğer kaba

mediği sorununu açıkça ele aldıklarından, ilginçtirler; bu konudaki başlıca denemelerden bazıları F. Barlett, "Recent Trends in Psychoanalysis", *Science and Society*, IX, 3 (Summer 1945), s.214; Mane Carroll, "On Barlett's Psychoanalytic Views", *Science and Society*, IX, 4 (Fall 1945), s.362; Joseph Wortis, "Freud, Horney, Fromm and Others", *Science and Society*, X, 2 (Spring 1946), s.176; Judson T. Stone, "The Theory and Practice of Psychoanalysis", *Science and Society*, X, 1 (Winter 1946), s.54. Son olarak Paul Baran'ın *Marxism and Psychoanalysis* (New York, 1960) adlı zekice denemesinin anılması gerekir.

47. Reich üzerine çalışmalar sık ve hızlı ortaya çıkmaktadırlar. Tatmin edici bir sergileme Constantin Sinelnikoff'un *L'oeuvre de Wilhelm Reich*, 2 vols. (Paris, 1970)'de bulunabilir. Niteliği giderek azalan şekilde sıralanırsa diğer çalışmalar Jean-Michel Palmier, *Wilhelm Reich* (Paris, 1969); Michel Cattier, *La vie et l'oeuvre du Docteur Wilhelm Reich* (Lausanne, n.d.); Paul Robinson, *The Freudian Left* (New York, 1969)'dur. Sonuncusu yüzeysel, bilgisizce ve eksiktir. Bir örnek vererek: Yalnızca Reich, Roheim ve Marcuse'le ilgili bir kitapta Robinson, Reich'in sadece Roheim üzerine yazdığından haberdar gibi görünmemektedir. Farklı bir odaktan da olsa daha iyi bir inceleme Richard King'in *The Party of Eros* (New York, 1973)'udur. Reich üzerine diğer bazı ayrıntılar için bkz. İlse O. Reich, *Wilhelm Reich* (New York, 1970) ve Ola Raknes, *Wilhelm Reich and Orgonomy* (Middlesex, England, 1971).

48. W. Reich, "Dialectical Materialism and Psychoanalysis", *Studies on the Left*, VI, 4 (1966), s.67.

Marksist "mantıklı olsaydı, sınıf bilincinden sözedilemezdi...(bundan sözedebilmek için) kimya, ilgili fiziksel süreçler için gerekli formülü hazırlayana kadar ya da refleks bilimi uygun refleksleri keşfedene kadar beklemek gerekirdi." Marksizm içinde, tersine, ekonomik gerçeklik ile öznelere bilinci arasında ne birebir ilişki, ne de otomatik, kimyasal ya da mekanik bir neden-sonuç bağıntısı vardı.

Psikoanalizin müdahale ettiği yer tam da burasıdır: "İki uç nokta (bir uçta toplumun ekonomik yapısı, diğer uçta ideolojik üst-yapı) arasında.. psikoanaliz birtakım ara aşamalar görür." Psikoanaliz tam da burada, "materyalist varoluşun 'kafanın içindeki fikirler'e dönüştüğü Marksist tezinin bir sonucu olarak psikolojik soruların ortaya çıktığı noktada" Marksizm içinde bir rol oynayabilir. Ya da psikoanaliz "ideolojilerin 'kafanın içinde' oluşma tarzını" aydınlatabilir.⁴⁹

Dönemin diğer sol Freudcuları az ya da çok Reich'in formülasyonlarını izlediler. Fromm, "Politika ve Psikoanaliz"de psikoanalizin "belli ekonomik koşulların insanların ruhsal aygıtını ne şekilde etkilediğini ve belli ideolojik sonuçlar oluşturduğunu gösterebileceğini, ideolojik olguların belli konfigürasyonlara bağımlı olmasının 'nasıl'ı üzerine bilgi verebileceğini" yazıyordu.⁵⁰ Ya da Fromm'un Frankfurt Okulu dergisi için bir denemede yazdığı gibi, tarihsel materyalizmin psikolojisiz olabilmesi için ancak "ideolojinin, ekonomik çıkarların *dolaysız* ifadesi olması" gerekiyordu. Öyle değilse, psikoanaliz "ekonomik durumun insanın dürtüleri yoluyla nasıl ideolojiye dönüştüğüne" ışık tutabilirdi.⁵¹ Aynı şekilde Otto Fenichel, Reich'in dergisi için yazdığı bir makalede "ekonomik koşulların bireyi salt doğrudan doğruya değil, dolaylı olarak da, ruhsal yapısında bir değişme yoluyla da etkilediğini" yazacaktı. Bu dönüşümün güncel 'nasıl'ında (yani ideolojinin bireyde bir güce dönüşmesinde) yine psikoanaliz işe karışır.⁵²

49. Age., s.11, 36-37.

50. E. Fromm, "Politik und Psychoanalyse" *Psychoanalytische Bewegung*, III, 5 (1931), s.444.

51. Fromm, "Method and Function of an Analytic Social Psychology", *Crisis of Psychoanalysis* (Greenwich, Connecticut, 1971), s.155'te yeniden basıldı. (Vurgular çıkarıldı.)

52. Otto Fenichel, "Über die Psychoanalyse als Keim einer zukünftigen dialektik-

Ne Reich'in çalışmalarının bütün içeriği, ne de onun gelişme evreleri burada tartışılabilir. Çalışmalarının vurgusu 1929 denemesinden itibaren değişti: [bu çalışmalar] ideolojinin bireyde maddileştiği ve demirlediği somut dolayımı açığa çıkarmaya çalıştı. Politik olaylar bunu acil hale getirdi; ortaya konan soru proletaryanın devrimci görevinde niçin yetersiz kaldığı ya da ardından faşizmden niçin böyle kolayca etkilendiği idi. Aile ve karakter yapısı, analizlerin merkezine doğru kayıyordu.⁵³

Bu bağlamda Reich'in psikoanaliz kuramı ve Marksizmin ana hatlarını izleyerek yaptığı belki de en önemli katkı, "yeniden üretim" anlayışıydı. Üretim, toplum tarafından somut olarak üretilen kültürel ve ideolojik gereklilikleri anlatıyordu, ama deyim yerindeyse, havada kalıyordu; yeniden üretimse, ideolojinin bireyin gündelik yaşamının ve davranışlarının diline tercüme edilme tarzını ve biçimini ifade etmektedir. Reich'in betimlediği gibi, ilkin mülkiyet ilişkilerinden türeyen ideoloji ve baskıcı ahlak, nihayetinde "ahlakın kitle bireyi tarafından içten kabullenilmesi"yle sonuçlanır. Ardından bu da toplumsal ve reaksiyoner bir kuvvet, yani psişik olarak yeniden üretilen ideoloji haline gelir.

Bütün bireylerde yer etmiş olan ve kendini sürekli yeniden üreten bu toplumsal ahlak böylece ekonomik temel üzerinde tutucu bir doğrultuda ve karşılıklı bir etki gösterir. Sömürülen kişi, sömürsünü güvenmeye alan ekonomik düzeni olumlar; hatta, cinsel olarak bastırılmış kişi, doyumunu kısıtlayan ve kendisini hastalandıran cinsel düzeni olumlar ve gereksinimlerine karşılık verebilecek olan herhangi bir sistemi reddeder. Ahlak bu şekilde kendi sosyo-ekonomik ödevini yerine getirir.⁵⁴

tische-materialistischen Psychologie", *Zeitschrift für politische Psychologie und Sexualökonomie*, I, 1 (1934), s.49-50. (Vurgular çıkarıldı.)

53. Çoğu zaman belirtildiği gibi, Reich'in kitabının basımlarındaki değişiklikler onun düşüncesini izlemekteki başlıca engeldir; genellikle çeviride görülen önemli değişiklikler bir yana bırakılsa bile, daha önceki basımlara göre sıklıkla büyük değişimlere raslanır. *The Mass Psychology of Fascism*'in yeni baskısı (1970) yalnızca ilk basımın önemli girişini ve ikincinin sonsözünü ortadan kaldırmakla kalmaz, 200 sayfa kadar da ekler. Son zamanlarda özgün basımlara dayanan bazı çeviriler çıkmıştır: bkz. Wilhelm Reich, *Sex-Pol Essays 1929-1934*, ed. Lee Baxandall (New York, 1972).

54. Reich, "The Imposition of Sexual Morality", *Sex-Pol*, s.245.

Reich'in kaba Marksizme yönelik eleştirisinin en kapsamlısı *The Mass Psychology of Fascism*'de (Faşizmin Kitle Psikolojisi) bulunur. Bu kitap diyalektik Marksizm ile sadece tarihteki otomatik ilerlemeyi kabul ederek öznelliği ortadan kaldıran mekanik Marksizm arasındaki uyuşmazlığı mikrokozmda göstermektedir. Reich'in ilk sözcükleri ("Alman işçi sınıfı ciddi bir yenilgiye uğradı")⁵⁵ partinin sadık üyelerinin öfkesini açıkça ona yöneltti.⁵⁶ Bu sözler "devrimci perspektif"in yadsınmasıydı ve Troçkist eğilimleri anımsatıyordu.⁵⁷ Resmi komünist konumun "dünya devrimci bir ayaklanmanın ortasındadır" şeklinde olduğunu belirttiği ikinci basıkya sonsözde (Nachwort, 1933), Alman sosyalizminin önündeki en "tehlikeli engel" olarak gördüğü "sosyalist zaferin doğal zorunluluğuna duyulan sarsılmaz inanç"a saldırır. Sosyal demokratlar, kaba Marksistler ve diğerleri öznel ve nesnelin dolayımını anlayamamışlardı. Çocuksu Marksistler insanların bütünüyle ihmal edilebileceğini ve ekonomik yapının değişmesiyle bunun ardından "neredeyse otomatik olarak" insanın dönüşümünün geleceğini düşündüler.⁵⁸ Reich'a göre, ekonomik yapı ile proletaryanın bilinci arasındaki "yarılma"nın kabullenilmesi zorunludur.

Reich'a alışılmış Komünist yanıtlar, iftira ve sloganlardan öteye gitmedi.⁵⁹ Daha iyice olan yanıtlardan biri, I. Sapir'in Reich'in ilk denemesi "Psikoanaliz ve Diyalektik Materyalizm"e yanıtıydı. Sapir, Reich'in konumundaki bir güçlüğü gösterdi: Reich sınıf bilinci sorununun psikoanalize giremeyeceğini iddia ediyor, ama ideolojinin oluşumu sorunu üzerine, yani sınıf bilincinin tahrif edilmesi üzerine kuram oluşturmuyordu. Sınıf bilinci sorunu ideoloji sorunundan nasıl ayrılabilirdi? ⁶⁰ Reich buna yanıt olarak psikoanaliz ile Marksizm arasındaki ilişkiyi yeniden formüle etti. Sınıf bi-

55. Reich, *Massenpsychologie des Faschismus*, II. Auflage (n.p., n.d.), s.5.

56. Reich, *People in Trouble*, s.153.

57. Bkz. "Zur Geschichte des Sex-Pol Bewegung", *Zeitschrift für politische Psychologie...*, 34 (1934), s.260.

58. Reich, "Nachwort zur II Auflage", *Massenpsychologie des Faschismus*, s.277.

59. Karş. C. Sinelnikov, "Early 'Marxist' Critiques of Reich", *Telos*, 13 (1972), s.131.

60. I. Sapir, "Freudismus, Soziologie, Psychologie", *Psychoanalyse und Marxismus*, hrsg. Hans Jörg Sandkühler, s.223.

lincine yönelik *engellerin* psikoanalize girebileceğini yazdı; davranış ne kadar akılcıysa, yani sınıf bilincine ne kadar uygunsa, psikolojik yorum gereği o kadar azdı.⁶¹

Reich'a daha önemli bir yanıt, Siegfried Bernfeld'in, Reich'in ölüm içgüdüğü üzerine eleştirisine verdiği yanıtta bulunacaktır. Reich'a göre bu yanıt bizzat Freud tarafından "resmen" onaylanmıştı. Önce Freud, Reich'in denemesinin adanmış bir komünist tarafından yazılmış olduğunu belirten bir giriş notuyla yayınlanmasını istedi. Ama psikoanalitik bir dergide böylesine görülmedik bir harekete karşı çıkışlardan dolayı Freud, Bernfeld'in yanıtının Reich'in denemesiyle birlikte yayınlanmasını kararlaştırdı. Bu arada Bernfeld ileride Reich ile eleştirel psikoloji arasındaki farkları öngörebilecek iki şeyi belirtti: Reich'in 1) dar materyalizmi ve 2) olumlu sağlık anlayışı. Bernfeld'e göre Reich "psikoanalizi 'metafizik varsayımlar'dan temizlemek ve sözcüğün en dar anlamıyla klinik olanla sınırlamak" istiyordu.⁶² Dahası Reich "belirsiz bir cinsel sağlık ideali (tam genitallik, orgazm gücü, vb.)" peşindeydi.⁶³

Bu sadece 1933'te değil, daha sonrası için de geçerliydi. Psikolojizm ve sosyolojizmden kaçınarak diyalektik bir Marksizme sadık kalma çabası sarsıldı, fazlasıyla büyük bir çabaydı bu. Reich, iptal etmeye çalıştığı şeyleşmeye yenik düşmeye başladı. Her zaman psikoanalizin bir "doğa bilimi" olduğunu vurguladı; cinselliği ve sağlığı fizyoloji açısından tanımlama eğiliminde oldu. *Character Analysis*'inde "genital karakter" üzerine olumlu betimlemeleri, toplumsal eleştiriyi yok etme tehlikesi taşıyordu,⁶⁴ sanki toplumsal dönüşüm olmadan sağlıklı bir cinsellik olabilirmiş gibi bir konuma gelmişti. Bu eğilimler cinsel ekonomi üzerine bir denemesinden (1935) başlayarak açık seçik yüzeye çıktılar. Reich bu

61. Reich, "Zur Anwendung der Psychoanalyse in der Geschichtsforschung", *Zeitschrift für politische Psychologie...*, 1 (1934), s.8, 15.

62. Siegfried Bernfeld, "Die kommunistische Diskussion um die Psychoanalyse und Reich's 'Widerlegung' der Todestriebhypothese", *Psychoanalyse und Marxismus*, s.279. Reich ölüm içgüdüğünün ve yinleme zorlantısının getirilmesini "kuşkusuz metafizik bir öge, yalnız kanıtlanmamış değil, kanıtlanması da mümkün olmayan bir varsayım" olarak görüyordu. (Reich, *Character Analysis*, 3d ed., [New York, 1949], s.215).

63. Bernfeld, "Die kommunistische Diskussion...", s.263.

64. Reich, *Character Analysis*, s.159.

denemede "cinsel ekonomisi"nin "Marksizm ve psikoanalizin birbirine eklenmesinin ürünü" olmadığını iddia ediyordu. Daha çok, "daha ileri bütün anlayışların çevresinde kümelendikleri 'cinsel ekonomi' kuramının özü, benim orgazm kuramıdır...Bu olgular alanı ne Marx'ın ekonomik öğretilerinin çerçevesinde, ne de analitik psikolojide bulunur; tersine, yaşayan bütün şeylerde varolan biyolojik-fizyolojik fenomenlerle ilişkilidir." Toplumsal eleştiri daralmaktadır; kapitalizm "orgazm gücünü tahrip eder." Ve Reich bunu salt mekanik açıdan tanımlamaktadır: *mekanik gerilimle işlevsel bir ilişki...elektrik yükü ...elektirsel boşalım ve mekanik gevşeme*. Bu dizinin tamamlanması ve arızasız işlemesi, sağlıklı bir psikişik aygıtın en güvenilir göstergesidir.⁶⁵

Freud'la başlayarak, eleştirel kuramın Reich'tan ayrıldığı noktanın tam da bu çizgi üzerinde olduğunu belirtmek gerekir. Daha 1928 gibi erken bir tarihte Freud, Lou Andreas-Salome'ye bir mektubunda, Reich'ın genital cinsellik fetişine saldırıyordu. Freud, Reich'a "oyuncak atına tutkuyla bağlı, şimdilerde genital orgazmı her nevrozun panzehiri diye selamlayan, değerli, ama aceleci bir genç" diyordu.⁶⁶ Birkaç yıl sonra Fromm, Frankfurt Okulu dergisinde Reich'ın ilkel cinselliği romantikleştirmesini eleştirdi.⁶⁷ Horkheimer da, Reich'ın genital cinselliğin serbestleşmesine atfet-

65. Reich, "Überlich über das Forschungsgebiet der Sexualökonomie", *Zeitschrift für politische Psychologie...* II (1935), s.5, 6. Karş. Howard Press, "The Marxism and Anti-Marxism of Reich", *Telos*, 9 (1971), s.65. Reich'in pozitivizminin ve genital cinsellik fetişinin eleştirisi için bkz. H. Dahmer, "Wilhelm Reich. Seine Stellung zu Freud und Marx", *Marxismus. Psychoanalyse. Sexpol* 2, hrsg. H.P. Gente, s.80. Yine bkz. H. Dahmer, "Psychoanalyse und historischer Materialismus", *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*, bu son deneme Frankfurt Okulu'nun konumunu ikna edici ve anlaşılır bir şekilde dile getirmektedir. Reich'in sempatik bir şekilde tartışılması için bkz. Berteli Ollman, "The Marxism of Wilhelm Reich", *The Unknown Dimension: European Marxism Since Lenin*, eds. Dick Howard ve Karl L. Klare (New York, 1972), s.197. Gerici bir Reichçi yaklaşımın gidebileceği en iyi yer, Elsworth Baker, *Man in the Trap* (New York, 1967)'de örneklenebilir (Kitap Reich'e ithaf edilmiştir). "Reich'in söylediği gibi, orgonomik hakikatin ancak en 'iğrenç çarpıtmaları' onun çalışmalarını, düşüncelerini ve insanlığa yönelik umutlarını günümüzün liberallerinin, solcularının ve hippie bohemlerinkileriyle eşit tutabilir" (s.xiii).

66. Eric Pfeiffer, ed. *Sigmund Freud and Lou Andreas-Salome: Letters* (New York, 1972), s.174.

67. Fromm, Reich üzerine inceleme, *Der Einbruch der Sexualmoral*, *Zeitschrift für Sozialforschung*, II (1933), s.119.

tiği "ütopyacı anlam"ı yorumlayarak aynısını yapacaktı.⁶⁸ Bu ilk söylenenleri, Marcuse'nin Reich üzerine sözleri izledi.⁶⁹

Psikolojik ya da sosyolojik türden indirgemecilik psikoanalizin yakasını bırakmadı. Reich bu indirgemeciliklerin bir türünden, neo-Freudcular diğerinden kaçamadı. Eleştirel kuram, psikoanalizi bir yandan toplumun tamamını kapsayacak şekilde genişletmemesi ve diğer yandan terapi ve bireyin cinselliğiyle sınırlandırmaması sayesinde, psikoanalizin ayağa düşmesini önlemektedir. Eleştirel kuram psikoanalizi daha çok gerilim halindeki bir eleştiri, bireyi aşan, ama tarihtüstü bir psikolojik dramadaki bireyi de unutmayan bir eleştiri olarak korumaya çalışmıştır. Birey ne bireysel nevrozların ya da içgüdülerin gereksiz bir ürünü olarak psikolojize edilmeli, ne de geçerli toplumsal normlar ve değerler adına sosyolojize edilmelidir.

Bir zamanlar Reich'a, daha sonra Frankfurt Okulu'na yakın olan Otto Fenichel hem bireysel-içgüdüsel, hem de toplumsal bileşenleri birini diğerine indirgmeden korumaya çalıştı. Onun çalışmaları eleştirel kuramın psikoanaliz içindeki gerilime bağlılığını açıklamaktadır. (Fenichel'in şeyleştirme ve basitleştirmeye karşı sürekli direnme çabasına karşın, psikoanalitik çevreler dışında bu çalışmalar pek dikkati çekmemiştir.) Fenichel kapitalizmi içgüdüsel dürtülerden türeyen bir şey olarak kavrayan yorumlar karşısında, kapitalizmin birey dışı ve toplumsal etkenleri üzerinde durdu. Kapitalizmi içgüdüsel dinamikten soyutlayan analizler karşısında, kapitalizmin içgüdüsel kökenlerini anımsattı. Sandor Ferenczi, "Para Tutkusunun Ontogenezi"nde kapitalist para tutkusunu, çocuğun dışkuya duyduğu ilgiye bağladı. "Bağırsakların boşaltılmasından duyulan haz, her ne kadar hoşsa gidecek şekilde yapılmış kokusuz, kuru bir pislikten başka birşey olmadığı görülse de, para zevki haline gelir."⁷⁰

68. Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung" (1936), *Traditionelle und Kritische Theorie. Vier Aufsätze* (Frankfurt, 1970), s.154.

69. Marcuse, *Eros and Civilization*, s.218. ve *Counterrevolution and Revolt* (Boston, 1972), s.130.

70. Sandor Ferenczi, "The Ontogenesis of the Interest in Money", Ferenczi, *Sex*

Fenichel hem Ferenczi'ye, hem de psikolojizme eğilimli olan Geza Roheim ve diğerlerine yanıtında ("Servet Biriktirme Dürtüsü"-1938) içgüdüler ile toplumsal biçimlenme arasındaki "karşılıklı etki"yi savundu. "İçgüdüler genel eğilimi temsil ederler, oysa *parayla* ilgili konular ve zenginleşme arzusu genel eğilimin ancak belli bazı toplumsal koşulların bulunması halinde bürünebileceği özgül biçimi temsil ederler." "Biriktirmede endojen bir hazın varlığı, Ferenczi'nin, kapitalist sermayesini artırmaya çalıştığı zaman bunu çok mantıklı gerekçelerle yapıyor olmasını gözden kaçırmasına neden olur: Kapitalist, daha büyük ölçekli üretim yapan rakipleri tarafından buna mecbur edilir...Bu türden bir toplumsal sistem, biriktirme gereksinimine uygun düşen erojen dürtülerden *yararlanır* ve bunları güçlendirir. Buna kuşku yok. Ancak, varolan ekonomik üretim koşullarının biyolojik içgüdü tarafından yaratılmış olup olmadığı konusu çok kuşkuludur." Fenichel sonuç olarak şöyle yazıyordu: "Zenginleşme gibi bir dürtü bir zamanlar yoktu ve gelecek bir zamanda da artık varolmayacak."⁷¹

Fenichel toplumu biyolojik ve içgüdüsel dayanaklarından soyutlayan, böylece de psikoanalizi sahte bir toplumsallaşmaya ulaştıran Adlercilere, neo-Freudculara, vb. aynı derecede karşı çıktı.⁷² Fromm'un *Escape From Freedom*'unu (Özgürlükten Kaçış) gözden geçirdiği bir denemede Fenichel, içgüdülerin ve toplumun dinamiğinin yitirildiğini, ilerlemiş olan toplumsal momentin idealleştirildiğini ve tinselleştirildiğini gözlemledi. "Bunlar [Fromm, Kardiner] erojen bölgelerin ve nesne ilişkilerinin karşılıklı etkileşimini incelemek yerine, durağan bir şekilde düşünür ve nesne ilişkileri-

in *Psychoanalysis and The Development of Psychoanalysis* (Otto Rank ile birlikte). (New York, 1956), s.276.

71. Fenichel, "The Drive to Amass Wealth", *Psychoanalytic Quarterly*, VII (1938), s.63, 85, 95. Karş. Fenichel'in Laforgue'un psikolojik indirgemeciliğini eleştirisi (Fenichel, "Psychoanalyse der Politik. Eine Kritik" *Psychoanalytische Bewegung*, IV, 3 [1932], s.255). Laforgue "üretim ilişkilerine ve onların sorunlarına girmeden kapitalizmin yazgısını ve mevcut güçlüklerini anlamaya" çalışmaktadır (s.266).

72. Başkaları da (örneğin Franz Alexander) psikoanaliz içindeki gerek psikolojizmi, gerekse sosyolojizmi eleştirmiştir. Neo-Freudcuları anlatmak için "revizyonistler" terimini kullanmayı ilk başlatan Alexander olmuş olabilir (Bkz. Franz Alexander, "Psychoanalysis Revised", *Psychoanalytic Quarterly*, IX [1940], s.1)

nin rolünü kavramanın, erojen bölgelerin önemiyle çeliştiği kanısına varırlar."⁷³ Freud'un biyolojizminden kaçma çabasının ironisi, gerçek biyolojizme (tarihsiz ve değişmez olan, soyut ve içeriksiz bir idealizme: biyolojiye) varmasıdır. "Fromm tarihsel gelişimin belli noktalarında varoluşa giren dürtülerden örnekler verir ("doğanın güzelliğini beğenme" dürtüsü ve "çalışma dürtüsü") ve bunun Freud'a karşı bir argüman olduğunu düşünür. Bu "dürtüler"in toplumsal kökenini kimse kesinlikle yadsımayacaktır, ama bunların toplumsal kökenleri, daha derindeki biyolojik gereksinimlerin bu "yeni dürtüler"e dönüşmüş olduğu varsayımına ters düşmez." Üstelik bu dürtüler "çok soyut ve (Freud'un içgüdüsel tutum üzerine somut analiziyle karşılaştırıldığında) son derece belirsiz" bir hale gelirler. Psikoanalizin "materyalist üstünlüğü", doğruluk ve adalet gibi ideallerin "[Fromm'un düşündüğü gibi] 'içten gelen dürtüler' olmayıp toplumsal olarak belirlenmiş deneyimler sayesinde, biyolojik gereksinimlerden türeyerek oluştuklarını" göstermiş olmasıdır "[Fromm gibi bakınca] idealist bir büyüme ve gelişme eğiliminin niçin 'insan doğasında biyolojik olarak içerilmiş' görülmesi gerektiği ve niçin cinsel kısmi içgüdülerin böyle olmadıkları anlaşılamayacaktır."⁷⁴ Fenichel bir başka neo-Freudcunun, Karen Horney'in kitabı üzerine bir gözden geçirmede şöyle yazıyordu: "Dr. Horney 'özet olarak dile getirirsem kanım o ki, psikoanaliz içgüdüselci ve genetik bir psikoloji olmanın koyduğu sınırları aşmalıdır' diye yazıyor. Özet olarak dile getirirsem, benim kanım da o ki, psikoanalizin doğabilimsel bir psikoloji olarak değeri, içgüdüselci ve genetik bir psikoloji olmasından kaynaklanmaktadır."⁷⁵

Fenichel'in psikoanalizin "genetik" bir bilim, yani genesis ve orijinler (kökensel gelişim) üzerinde odaklaşan bir bilim olduğunu savunması şimdilik felsefi ve kuramsal bir boyutta izlenebilir. Bu boyut psikolojik ve sosyolojik indirgemeciliğin doğasını aydınlatabilir, psişik ve tarihsel bir fenomen olarak bilinç sorununa ışık tutabilir. Bu boyutlar birbiriyle ilişkilidir. Adorno, "ego kavramı diya-

73. Fenichel, "Psychoanalytic Remarks on Fromm's 'Escape from Freedom'" *The Psychoanalytic Review*, XXXI (1944), s.150.

74. Ager, s.140.

75. Fenichel'in Horney, *New Ways in Psychoanalysis* incelemesi, *Psychoanalytic Quarterly*, IX (1940), s.121.

lektiktir" diye yazıyordu, "hem psişik, hem de ekstrapsişik, hem bir libido kuantumudur, hem de dış gerçekliğin temsilcisidir." "Geç dönemindeki burjuvazi, genesis ve geçerliliği aynı andaki birlik ve farklılıklarıyla beraber düşünme yeteneğinde değildir" diye de belirtiyordu.⁷⁶ Bu iki ifade aynı şeydir; ancak yalnız kökenler üzerinde düşünmek (psikolojizm) ya da yalnız soyut bir hakikat ve idealar anlayışı üzerinde düşünmek arasında gidip gelebilen pozitivist mantığın farklı biçimlerini ifade ederler.

Her ikisi de birey ve toplum diyalektiğini koruyamayan indirgemecilik biçimleridir. Her şey kökenlerine (örneğin, kapitalizm içgüdüye) indirgenir ve kökenin ötesine geçtiğini iddia eden herhangi bir hakikati inkar eder. Bu tür öğretiler, psikoanaliz dışında da, örneğin, çeşitli bilgi sosyolojisi türlerinde bulunur. Aynı derecede yavan bir yaklaşım da kökenleri görmezden gelir ve hakikat iddialarını öylece kabul eder. Bu yaklaşım, tarihsel dayanak ile tarih aşırı iddialar arasındaki çelişkiyi kabullenmeyi ya da incelemeyi reddettikçe arı idealizme dönüşür. Yine, sözkonusu olan şey, (sınıf) bilincinin doğası ve özellikle de çoğu Marksistin gözardı etmiş olduğu şu psikolojik ve tarihsel boyut arasındaki ilişkidir. Bilinç yalnızca öznel ve psikolojik kökeniyle tanımlanırsa, belli bir biçimin ötekinden daha çok hakikat iddiası olamaz, hepsinin de eşit talepleri olan aynı derecede haklı ve aynı derecede haksız öz çıkar gruplarından oluşan bir toplum modeli ortaya çıkar. Eğer bilinç gerçeklikteki kökeninden soyutlanırsa, bedensel ve psişik gerçeklikten koparılmış idealistçe bir fikirler mücadelesi anlayışıyla başbaşa kalınır.

Adorno iki yaklaşımdan da sakınır. Husserl üzerine kitabında "mantıkçı psikolojizmin yanılgısı, mantıksal ifadelerin geçerliliğini dolaysızca psişik olgulardan türetmek istemesiydi" diye yazıyordu. Ancak, Husserl mantıksal psikolojizm üzerine eleştirisinde aynı oranda yanılgı; "genesis ve geçerliliğin...dolaysız özdeşliğini" kuşkuyla karşılarlarken haklı olsa bile, "bunların farklılıklarını varsayarken haksızdır."⁷⁷ Adorno bilgi kuramı üzerine konferanslarında, psikolojizme yanıt olarak ortaya çıkan yeni felsefenin Platonik bir

76. Adorno, "Sociology and Psychology", *New Left Review*, 47 (1968), s.86, 93.

77. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1956), s.87-68.

gerçekçilik biçimine geri döndüğüne dikkati çekti. "Düşüncenin yasalarının geçerliliğinin egonun ortaya çıkışından tamamen bağımsız olduğu" yargısı, "ters yöndeki, düşüncenin yasaları ile genesisin yasalarının tamamen özdeş oldukları yargısı kadar hatalıdır."⁷⁸ Ya da başka bir yerde yazdığı gibi, "genesis ve geçerlilik, çelişkiye düşmeden ayrı tutulamaz. Nesnel hakikat, kendi kökeninin momentini saklar; bu moment onun içinde sürekli çalışmaya devam eder."⁷⁹

Bilinç ve düşünce ne öznel kökenlerine indirgenmeli, ne de ondan tümüyle soyutlanmalıdır. Bazı sol Freudcular gibi neo-Freudcular da bu diyalektiği koruyamadılar. Asıl psikoanaliz sulandırıldı: ya bireysel bir psikik uyum tekniğine ya da yüzeysel bir toplum kuramına dönüştürülerek yumuşatıldı. Her iki biçim de birbirini beslemektedir. Psikoanalizin sağlık ve uyum vaad eden bireysel bir terapi olarak ilan edilmesi için, kuramın toplumsal ve eleştirel bileşenleri çöpe atılmalıdır, çünkü bunlar bireysel terapötik sağlık iddialarının önüne set çeken toplumsal evrenin aslım ortaya çıkarırlar. Böyle bir içeriğin (Freud'un üstkuramının) korunması, eleştirel kuramın psikoanaliz okumasının asıl özüne uygun düşüyordu. Bu içeriğin korunması, öznenin kendi algılarının dolaysızlığına teslimiyetleri bakımından konformist olan, öznel öznellik anlayışlarına karşı direnci besliyordu "Nesnel hakikat" "Freudculuğun felsefi özü"ydü.⁸⁰ Freud bir keresinde "psikoanalitik çalışmalardaki büyük etik öge, hakikat ve yine hakikattir" diyerek bunu onaylamıştı.⁸¹ Bir başka yerde de "psikoanaliz, der bürgerlichen Gesellschaft'ta (burjuva toplumda) olağandışı, hatta olanaksız derecede bir dürüstlük gerektirir" diye belirtmişti.⁸²

Bu üstkuram, yani özelliğin nesnel bilimi olarak psikoanaliz, Marksizme intikal eder, olumsuz psikoanaliz, Marksizmden kınıla-

78. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie* (Frankfurt, n.d.), s.102.

79. Adorno, *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie*, s.191.

80. Horkheimer, "Ernst Simmel and Freudian Philosophy", *International Journal of Psychoanalysis*, 29 (1948), s.112.

81. Nathan G. Hale, ed., *James Jackson Putnam and Psychoanalysis: Letters Between Putnam and Sigmund Freud* (Cambridge, Massachusetts, 1971), s.171.

82. Worts, *Fragments of an Analysis with Freud*, s.22.'den aktarılmış.

rak geçen psikoanalizdir. Bu kırılma bireyin (psikoanalizin nesnesinin), Freud'un formülasyonlarından bu yana olan gelişmeler ışığında incelenmesini gerektirir. Kısacası, tekelci kapitale geçiş, sağlığı her zaman ideoloji olmuş bireye ölümcül bir darbe vurmuştur. Horkheimer, "birey kategorisi" diye yazıyordu, "dev endüstriye dayanamamıştır."⁸³ Psikoanaliz olumsuzlaşır, artıklar üzerine çalışmaya dönüşür, öznelliği kendi varoluşunun dışında idare edilen bir özneyi inceler.

Maksat, tarihin sürekliliğini kırmaya özendirme. Psikoanaliz, Batı Marksizminin psikolojik olmayan boyutta izlemiş olduğu şeyi, psikolojik boyutta izler; yani etkin bir tarihsel güç olarak özneyi felç etmiş olan kapitalist egemenliğin nesnel gücünü arar. Bu iki alan arasındaki kesin ilişkiyi tanımlamak zordur. Olumsuz psikoanaliz sadece olumsuz bir ilişki tanır; bir tarih ve sınıf bilincini saptırmış, engellemiş ya da dağıtmış olan psişik biçimleri inceler.⁸⁴ Bu iki boyut arasında kesin koşutluklar kurmak; bir bilinç biçimi olarak şeyleşme analizini psişik bir boyuta taşımak, yani psikede, şeyleşmeyle birlikte olan donuk, katı, dinamik-olmayan bir nitelik bulmak, ayartıcı, hatta bir ölçüde doğrudur. Bizzat Marcuse "egonun şeyleşmesi"nden sözeder ve "otoriter kişilik" üzerine çalışmalar, egonun şeyleşmesinin varlığını doğrulamış gibi görünmektedir.

Yine de, bu iki boyut arasındaki özdeşsizlik, özellikle son gelişmeler ışığında, unutulmamalıdır. Şeyleşmenin psişik ve karakterle ilgili biçimleri, psişik olmayan biçimden farklı bir tarzda tarihsel olarak özgüldürler; her biri yalıtık değil ama kapitalizmin dinamiğinden türeyen farklı bir dinamiğe sahiptir. Adorno'nun da işaret ettiği gibi, şeyleşme kavramı şeyleştirilmemelidir. Cinsel olarak bastırılmış, soğuk Püriteni, şeyleşmenin değişmez burjuva karakter biçimi olarak tanımlamak yanlış olacaktır. Max Weber'den bu yana kapitalizmin kendisi değil ama ruhu onarılmıştır. Bugün durum genellikle terstir: anlık yakınlık, gülümsemeler, arka bahçelerde özgürlük.⁸⁵ Marcuse'nin "baskıcı yüceltmenin giderilmesi"⁸⁶ ya da

83. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", s.100-01.

84. Bu, önemli bir istisna (Marcuse) dışında doğrudur. Marcuse, psişik ve tarihsel boyutlar arasında olumlu bir ilişki geliştirmeye çalışmıştır.

85. Karş. F. Böckelmann, *Die schlechte Aufhebung der autoritären Persönlichkeit* (Frankfurt, 1971).

86. Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston, 1964), s.56.

Adorno'nun "cinselliğin cinselliğinin giderilmesi"⁸⁷ kavramı, psişik boyutun yeni tarihsel dinamiğiyle uğraşma çabalarıdır. Bu psişik boyut bizzat sermaye kadar akışkan ve tarihsel bir değişkendir, kapitalist biçimlerin akışı hızlandıkça, psişik biçimler de hızlanırlar. Bu belirsizlikte, tahakkümün ölü kabukları canlanacak gibi görünmektedir. Kendisini en çabuk toparlayanlar bile yaşamın eğlence bahçesinde zevk için avlanan çılgınlara dönmektedirler. Olumsuz psikoanaliz olarak eleştirel kuram avın tuzağına düşmeyecek ya da eski sloganlara sığınmayacaksa, hüznün ve isyan çılgınlığı adına psişik derinliklerin aslını açığa çıkarmalıdır.

87. Adorno, "Sexualtabus und Recht heute" *Eingriffe* (Frankfurt, 1963), s.10..

V. ÖZNELLİĞİN POLİTİKASI

Politik sol, toplumsal bellek yitiminin ve öznel indirgemeciliğin yıkıntılarından kaçamadı. Farklı biçimleriyle, psikoanalitik ve Marksist düşüncenin büyük bölümünün özelliği olan derinlemesine düşünme ve sonuç çıkarma çabası bile, kendisinden ötesini düşünemeyen, krizdeki birey tarafından zayıflatılmıştır. Bunun kanıtları her yerdedir; revizyonist ve konformist psikoloji kadar solda da. Bu yapay bir kriz değil, toplumsal ilişkilerin soğukluğu, hayatı uyuşturuyor. Psişik olarak sıcak kalma, içe işleyen soğuğu önleme çabası, kalıcı bir düşünceye ve kurama zaman ya da olasılık bırakmıyor. Bireyin sürekli aciliyet halinde olması, kalıcı bir toplumsal çözümün önünü tıkıyor.

Solda bu belli bir biçim alıyor. Politik sol, sol olduğu için, top-

luma yönelik bir toplumsal analizi unutmuyor. Bununla birlikte, asıl sorun da bu toplumsal analizin giderek daha çok sloganlara, düşüncesiz anlık buluşlara doğru çürüyor olmasıdır. Belleğinden ve zihninden yoksun kalan birey, gerçekliğin yapısını düşünmekten çok, dostları ve düşmanları sınıflamaya yarayan şeyleşmiş sloganların çekimine kapılıyor. Bu, toplumu boş sözlerle başbaşa bırakan bir dinamiktir; eleştirel kurama hayat verebilecek olan şu soluklanma fırsatı, umutsuzca yaşamın kendisini ararken yitirilmiştir. Üzerinde düşünmeksizin arayış, bir kez daha toplumun eski izlerinin üzerinden geçiyor.

Toplumsal bellek yitimi solda iki biçim alıyor; kullanıma hazır ve alışılmamış reform ve devrim kuramlarının oluşturulması ile son zamanlarda giderek artan bir şekilde eski slogan ve taktiklerin aceleyle yeniden parlatılması. Her ikisi de aynı anda ilerledi, çünkü her ikisi de geçmişin bastırılması sayesinde yaşamaktadır. Kişisel deneyim kırıntılarından ve sabah haberlerinden popüler kuramlar yapılmıştır. Bitkin düşenler sol arşivlerinden kopmuşlar ve tarihsel bağlamları, içerikleri ve eleştirilerinden temizlenir temizlenmez yeniden servise konmuşlardır. Bu toplumsal unutkanlık biçimleri soldaki eğilimler üzerine bir tartışmayı kuşkusuz anlamsız kılmaktadır; böyle bir tartışma sadece bireyin dolaysız gereksinimlerinden uzak değil, eskimiştir de; zaten kullanılıp-atılmış ve unutulmuş olan politik düşünce ve sloganları incelemektedir. Sol o kadar hızla değişmektedir ki, tartışma ve analiz geride kalmaya mahkum gibi görünmektedir.

Belli ki bu, sorunun bir parçasıdır: Bireyin aciliyetine yönelinmesi, kalıcı politik enerjiyi ve kuramı soğurmuştur. Kuramın yerini alan, onu yerinden eden sloganlar, momentle birlikte değişmektedir. Bu değişimler seçim, tartışma ve düşünce yoluyla değil, "otomatik" olarak, düşüncesizce ve bilinçdışı gerçekleşmişlerdir. Eğer en son politik kanılara, daha öncekilerden daha çok değer verilmişse bunun nedeni öncekilerin aşılmış olması değil, unutulmuş olmasıdır. Ortaya çıktıkları gibi, eleştirilmeksizin geçip giderler ve geri dönecekleri vaad edilir. Sol düşünceye değen nazar, burjuva toplumun nazarıdır; yani belleksiz bir yinleme. Düşünme, moda'nın etkisi altında kalır, yani değişimsiz bir değişmenin. "Tekeşliliği parçalayın" gibi düşünceler önceki gibi kuvvetle özendirilmemişse,

bunun anlamı bu tür düşüncelerin eleştirel olarak aşılmış olması değil, sadece başka bir yerde olmak için bırakılmış, sonra da yeniden kullanıma sokulmuş olmasıdır. Bu kullanıp-atma ve unutma süregiden bir süreç oldukça, modası geçmiş (ki bu da hiçbir şekilde kesin değil) olsalar bile, sloganların incelenmesi, modası geçmesi zor ve toplumun kendisi kadar yaşamsal olan güçleri gösterebilir.

Burada yapılan analiz, sanki ikisi birbirini geçersizleştirmiş gibi (bu durumda "en iyisi hiçbir şey yapmamaktır" bilgeliği doğrulanacaktır), asıl soldaki gelişmeleri, basitçe onun dışındakilerle eşitlemek amacıyla değildir. Politik bir sol ile sol-olmayanın öznelliğe aynı dürtüyle katılması, her ikisinin de toplumsal bellek yitiminden muzdarip olması, politik ayrımların anlamsızlığının değil, sadece toplumun zehirleyici gücünün kanıtıdır.

Ayrıca, söylemeye bile gerek yok, solun kendisi giderek daha çok parçalara ayrılmıştır; bu düşünceler kendilerini ortaya koymaya yönelen, ama her yerde o kadar da belirgin olmayan *eğilimlerle* ilgilidirler. Böyle bir analiz evrensel geçerlilik iddiasında olamaz. Yine belirtilmelidir ki, kadın hareketi, çevreciler (Weathermen), vb.den malzeme almadan solu tartışmak olanaksız olsa da, bunu belli grupların suçlanması olarak okumak asıl ruha ve amaca zarar verecektir. Olsa olsa, bazı grupların her yerde bulunan eğilimleri daha büyük bir açıklıkla ifade ettikleri söylenebilir. Ama daha fazlası değil; ne bu tür gelişmelerin belli gruplarla sınırlı olduğunu, ne de daha da yanlış olarak bu grupların onlara neden olduğunu. Başka yerlerdeki gibi burada da sorun bütün olarak toplumdur.

Kuramın ve kuramlaştırmanın reddi, öznelliğin olumlanması üzerine oturmuştur. Kuram politik olarak iktidarsız ve kişisel olarak gerçektışı ve uzak gibi görülür. Buna göre, yalnızca insan öznelliği (kişisel yaşam) anlamlı ve somuttur. Kişisel olanın politik, politik olanın kişisel olduğu söylenir (yoksa daha önce söylenmiş miydi?). İkisinin özdeşliği, ikisini de ayrı ayrı izleme gereğini ortadan kaldırır. Kuram ve eleştirel düşünce insan ilişkilerine, duygularına ve sezgilerine izin verir. Bunların dolaysızlığı, kuram ve düşüncenin kavrayışına köstek olur. Burada ve şimdinin öznel

duygular biçiminde bulunması, düşünceleri artdüşüncelere ve ikincil düşüncelere çevirerek uzaklaştırır. Üzerinde düşünmeyi kesintiye uğratan bir dolaysızlık aşılır

İnsan öznelliğinin genel olarak toplum içindeki yerine dikkat edilmezse, insan öznelliği üzerinde odaklanmanın verdiği umut yitirilir. Burada fenomenin sol içindeki ve dışındaki ilişkisi aynı zamanda hem eleştirel, hem de akışkandır. Çünkü insan öznelliği kültü, burjuva toplumun yadsınması değil, tözüdür. Bilim adına bütün öznelliği yasaklayan bir Marksist dogma karşısında insan öznelliğinin sol içinde dile getirilmesi ilerlemeydi; ama bu dile getirme istisnai bir uğraş haline geldiği zaman bizzat burjuva toplumu ilerleten bir gerilemeye davetiye çıkarır. Öznellik ve insan ilişkileri fetişi, fetişizmde bir ilerlemedir. Özel duygular yanında nesnelliği de kavramaya çalışan kuramın reddedilmesi, bunun tersi yönde kuşkulu bir Kartezyen geleneği yeniden oluşturur: Hissediyorum, öyleyse varım. Burjuva toplumun içsel dürtüsü, insani özneye yeniden güven kazandırmaktı. Descartes'ın düşüncesi bu eğilime açıklık getirmektedir: "Üçüncü düsturum her zaman talihten çok kendimi yenmek; dünyanın düzeninden çok arzularımı değiştirmek için çaba göstermektir."¹ İnsan öznelliği, kendini duruma uydurmak; kendi evrenini değil, kendini incelemek ve dönüştürmek için terkedilmişti. Zedelenmiş özneye destek olarak daha fazla öznellik önermek, iyileşmek için hastalık önermektir.

Kuramın toptan reddedilmesi, perakende satıcının yapısından kaynaklanan başarısızlığa uğrar; görünüşte alıp satmakta özgür olan bu satıcı, nesnel yasaları bilmeksizin onların kurbanı olur. Seçip ayırmakta özgür olan mahrem birey, başından beri bir sahtekarlıktı; sadece paylar önceden seçilip ayrılmış değildi, seçimin içindekiler de bireysel değil toplumsal dünyanın buyruklarını izliyordu. "Özel çıkar, ancak toplumun buyurduğu koşullar içinde ve toplumun sağladığı araçlarla ulaşılabilen, zaten toplumsal olarak belirlenmiş bir çıkardır...Bu, özel kişilerin çıkarıdır; ama hem içeriği, hem de gerçekleşme biçimi ve araçları, herkesten bağımsız toplumsal koşullar tarafından belirlenir."² Toplumun ilan ettiği haliyle

1. Rene Descartes, "Discourse on Method" ("Yöntem Üzerine Konuşma"), III. bölüm, *Felsefi Yazılar'dan*, Norman K. Smith (New York, 1958), s. 113.

2. Karl Marx, *Grundrisse* (Middlesex, England, 1973), s. 158.

bile, özerk bir varlık olarak birey fikri ideolojikti. Çalışanlar gibi işsizler de kendi talihlerinin ya da talihsizliklerinin özel yeteneklere bağlı olduğunu ve toplumsal bütün tarafından belirlenmediğini düşünmeliydi. Oysa özel umutlar, arzular ve karabasanlar da kamusal ve toplumsal güçler tarafından belirlenirler. Toplumsal olan, özel olanı "etkilemez"; zaten özelin içerisinde ikamet eder. "Özellikle 'Toplum'u birey karşısında bir soyutlama olarak varsaymaktan kaçınmalıyız. Birey, *toplumsal varlıktır*.'"3

İnsani ilişkiler, tepkiler, duygular fetişi, efsaneyi sürdürmektedir; bunlar toplumsal bütünden soyutlandıklarında, (aslında oldukları gibi) insani olmayan bir dünyaya insanaltı tepkiler değil, özgür insanların belli durumlara karşı bireyselleşmiş tepkileri olarak görülürler. Daha önce belirtildiği gibi, kobay psikolojisi ancak boğucu bir dünya insanları kobaylara dönüştürdüğünde insanlara uygun düşer. Durmaksızın insan ilişkileri ve tepkileri üzerinde konuşmak ütöpiktir; eskimiş ya da henüz gerçekleştirilmeyi bekleyeni (*insan ilişkilerini*) varsayar. Bugün bu ilişkiler insanlıkdışıdır; insanlardan çok kobaylara, kişilerden çok şeylere özgüdürler. Ve kötü niyetten değil, kötü bir toplumdan dolayı. Bunu unutmak, insan ilişkilerini, onları acımasız kılmış olan toplumsal kökenlerinden kopararak duyarsızlaştırmaya çalışan duyarlık gruplarının ideolojisine teslim olmasıdır. Daha fazla duyarlılık bugün devrim ya da delilik demektir Gerisi boş laf.

Öznellik kültürü, öznenin karanlığa gömülmesine doğrudan bir tepkidir. Otantik insan deneyimi ve ilişkileri gözden kayboldukça, daha fazla aranır olurlar. Otobiyografik anlatımlar analizin yerini alır, çünkü eşsiz bir bireyin tarihi olarak otobiyografiler artık yoklar. "Hisleriyle temasa geçme" (bazı kadın hareketlerinin geliştirdikleri bir slogan) zaten kuşkulu olan bireysel varoluşu olumlama-ya umar. Kendisiyle karşılıklı olumlama ve onaylama uzun süre önce doğallığını yitirmiş olan deneyimi yeniden canlandırmaya çalışır. Metadan büyülenen birey, metaya dönüşür. Birey denen atomize parçacık, kendisinin reklamı olarak bir ahiret elde eder.

Her şeyi dışlayacak şekilde öznenin peşine düşülmesi, öznenin çöküşünü de garantiler. Toplumun dürtüsüne karşı değil,

3. Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları), ed. Dick J. Struik (New York, 1964), s. 137-38.

onunla uyum içinde, toplumsal bir ürünü özel bir felaket ya da ütopya olarak yargılar. Tarihinin başlarında bireyden zorla alınmış olan şey (bireyin özgürlüğü, emeği, vb.nin sadece öznel ve kişisel olduğu) daha sonra onun kurtuluşu olarak özendirilir. Bazı kadın hareketlerinin bütün nesnel kuramsal düşünceyi bırakarak özneliği programlarına almış olmaları, yalnızca başkaldırının baskıya nasıl teslim olduğunu gösterir: fikirlere, sistematik düşünmeye yetenekleri olmadığı, ama sezgi ve duygularda üstün oldukları iddia edilen kadınlar, kendi ayaklanmalarında bile bunu yinelediler. Oysa sorun, özneye herhangi bir rol vermeyen resmi ortodoksluğa yeniden hayat vermemektir. Eleştirel kuram ve canlı Marksist düşünce kesinlikle bu ortodoksluğa karşı çalıştı; bu, bir özne-nesne diyalektiğini onarma sorunudur. Salt öznellik ve salt nesnellik seçenekleri, bizzat pozitivist düşüncenin sunduğu seçeneklerdir. Marksist ve eleştirel kuram başka bir mantık, diyalektik mantık kullanmalıdır.

Radikal özneliğin politik ve kişisel arasındaki bağlantının koparılmasının önüne geçme vaadi yerine getirilmemiştir. Eski, bilimsel Stalinist ortodokslik karşısında pozitif bir ilerleme gerçekleşmişken, radikal öznellik aynı kusuru ters yönde yinelemiş, burjuva toplumun içeriği karşısında bu içeriğin sürmesini sağlayan bir kayıtsızlık göstermiştir. T. W. Adorno "kuram-sız praksise geçişin ardındaki güç, kuramın nesnel olarak iktidarsız olmasıydı" diye yazıyordu, "ve tarihsel hareketin öznel momentinin yalıtılması ve fetişleştirilmesi bu iktidarsızlığı çoğaltmıştı."⁴ Kalıcı bir kuramdan vazgeçen öznellik, tartışma ve düşüncenin billurlaşması değil, varolan toplumun salgıları olan sloganlara doğru eğilim gösterir. Bu sloganlar düşünceyi popülerleştirmeye değil, düşüncenin yerine geçmeye yarar. "Silahlı mücadele"den "tekeşliliği parçalayın"a kadar, bunların kendi başlarına yanlış olmaları gerekmez, ama içeriğe kayıtsız ya da daha doğrusu antagonistik boş etiketler oldukları sürece yanlışlırlar. Sanki somut ve belirli koşullara kayıtsızlık devrimci kuramın reddi değil de alameti farikasıymış gibi, bu sloganlar her şeye ve her yere uygulanır.

İçeriğe gözlerin kapalı olması, mübadele değerleriyle meşgul olan bir toplumun toplumsal mantığıdır (ne kadar?). Tavırları ne

4. Theodor W. Adorno, "Marginalien zu Theorie und Praxis", *Stichworte* (Frankfurt, 1969), s. 177.

olursa olsun, silahlı mücadele, üçüncü dünya, liderlik, insanlar ve b.g.lerin olumlanması (ya da kınanması) üzerine boş kategoriler, bu toplumun içsel mekanizmasına karşı çıkmaz, boyun eğe. İdealist biçimde de olsa (Lenin'i izlersek) somut diyalektik çözümlemenin korunması, akıllı idealizmi, diyalektik materyalizme, ilkel ve kayıtsız olan bayağı materyalizmden daha yakın kılar. Akıllı idealizm tikele bağıllığı sayesinde, ayrıntıları görmeyen bayağı materyalizmin yitirdiğini korur. Lenin'in idealizm hakkında söylediği şeyler, yine aynı nedenle belki pasifizm için de söylenebilir. Akıllı pasifizm, devrime, basitleştirmeci silahlı mücadeleden daha yakındır.

"Tekeşliliği parçalayın" sloganı, güncel bir sloganın politik içeriğini aydınlatmada özellikle ilginçtir; böyle bir sloganın ne oranda burjuva toplumun dürtüsüne karşı çıktığı ya da görünüşe rağmen ne oranda desteklediği incelenmelidir. Başından beri bu, sanki tekeşliliği devam ettirmeye çalışan güçler bunu tabanca-tüfekte yapıyorlarmış gibi, amacına pek uygun düşmeyen bir şiddeti önermektedir. Tekeşliliği daha çok "parçalamak", açıkça ya da gizlice, zaten küçümsenip nefret edilen, korunmasız, zayıf ve kırılabilir şeyi parçalamaktır. Tekeşliliğe yönelik açıktan küçümseme ve popüler alay, toplumun kendi ürününe yönelik derin ikircikliğini (evliliği bir otoriteyi aktarma aracı olarak sürdürürken, eskimiş olduğundan da kuşkulanan ikircikliğini) ortaya çıkarır.

Aslında, daha önce tartışıldığı gibi, otorite araçları olarak burjuva aile (ve tekeşlilik) daha etkili araçlar tarafından ortadan kaldırılmıştır: okullar, televizyon, vs. Mutlak zorallık ya da miras gücünü elinde tutan biri olarak babanın devri geçmiştir. Aile biriminin ekonomik içeriğinin aşınması, sonunda onun otoriter yapısını darma dağın ederek çökertir. Bu bağlamda önemli olan "klasik" biçimiyle ailenin yalnızca toplumun bir aleti olmaması, otoriteye karşı bir moment de içermesidir. Bağımsız ve (göreceli) yalıtık bir birim olarak aile, bireyin toplum karşısında geliştirebileceği bir "mekan"ı korudu; yalnızca otorite aleti değil, otorite taşıyıcısı olarak da, itaat ettiği kadar karşı da çıktı. Direniş kaynağı olan entelektüel ve kimi zaman fiziksel bir sığınak sağladı. Her zaman eve

geri gelebileceğiniz düşüncesi (pratikte sona ermiş?), toplumsal tahakküm karşısında sağlanan korumayı gösterir. Bu mekan içinde aile ilişkileri sadece egemen insanlıkdışılığa katılmadı, başka ve daha iyi bir şeylerin olasılığını sürdürdü. "Kamusal yaşamın tersine, ilişkilerin pazar aracılığıyla düzenlenmediği ve bireylerin birbiriyle rakip olarak karşılaşmadığı ailede insanların yalnızca işlevler olarak değil, bireyler olarak da hareket etme olasılığı vardır."⁵ Bizat sol tarafından kullanılan "kız kardeşler ve biraderler" toplumu önerisi, en azından bir an için ailede beslenmiş olan dayanışmayı anımsatır.

Ailenin (ve tekeşliliğin) hem bir insancılık, hem de insanlıkdışılık biçimi olması Marksist eleştiri için çok önemli. Bu diyalektiği yitirmek, gericiliğe davetiye çıkarmaktır; burjuva tekeşliliğin ardına düşmek demektir, onun insani momentini kavramak değil, yeni ve baskıcı bir eşitlik lehine ortadan kaldırmaktır. Hem tekeşlilikten nefreti ve ona saldırıyı, hem de genelde ayrıcalık ve dışlamayı esinleyen ve ateşleyen de bu baskıcı eşitliktir. Bu, burjuvazinin en ilerici programına *da*, en gerici programına *da* uyar; feodal ayrıcalık karşısındaki demokratik içeriğiyle ilerici, nihayetinde "eşit" alışveriş pazarında yerleşmesi ve pazar alanını genişletmeye çalışmasıyla gerici. Bu eşitlik soyuttur, çünkü para soyuttur; ne nitelik ne de içerik tanıyan bu eşitlik yalnızca sayıları kaydeder. Yaşamın güncel içeriğine kayıtsızlığıyla, eşitlikten beslenen bir eleştiri, "nitel olarak farklı hiçbir şeye katlanamayan" burjuva idealinin göstergesidir.⁶

Farklı kılıklarıyla bu durum (her zaman Marx'ın karşı çıkmasıyla karşılaşmıştı), Marksizmin içinde ve dışında, ücretli emek, sınıflar, özel mülkiyet (tekeşlilik) eleştirileri şeklinde ortaya çıktı. Bu tür eleştiriler eşitsizliklere karşı yöneltilmişti ve sadece eşitleştirme ya da demokratikleştirme arıyorlardı. Sadece eşitsizlik ve ayrıcalıkları görerek bunları düzlemeye çalıştılar, oysa bu kapitalizmin kendi işiydi. Diyalektik momenti yitirerek gerilediler; sınıfların kaldırılması değil eşitlenmesi⁷ kapitalist mülkiyetin kal-

5. Max Horkheimer, "Autorität und Familie", *Kritische Theorie der Gesellschaft*, I. Kesim (Frankfurt, 1969), s. 346.

6. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt, 1970), s. 148.

7. Marx ve Engels'in *Werke* (Berlin, 1969), 18. cilt, s.14 ff'deki Marx'ın Bakunin'in programı üzerine yorumlarına bkz.

dırılması değil demokratikleştirilmesi, ücretli emeğin kaldırılması değil her şeye genişletilmesi, burjuva eşitlik idealine dayanan programlardı. Biçimlere takılıp kalan eşitlik, eşit olsun olmasın, insanlıkdışı olan içeriği unuttu. Yalnızca eşitlikten esinlenen bir kapitalist mülkiyet eleştirisi sadece tahakkümün eşitlenmesini vaad eder, sona erdirilmesini değil. Burjuva mülkiyet daha çok hem insani, hem de insanlıkdışı momentleri içerir; tekeşlilikte olduğu gibi. Bu konuda Marcuse'nin, Marx'ın *Economic and Philosophic Manuscripts* (Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları) üzerine denemesi önemlidir: Marksizm özgür insanların praksişi olan "emeği" ve "mülkiyeti" değil, *yabancılaşmış* emeği ve *sınıf* mülkiyetini ortadan kaldırmaya çalışır.⁸

Marksizm eşitlik üzerine kurulan bir eleştirinin sunduğu soyut seçeneklerin ikisini de [bütün mülkiyetin kaldırılmasını (ilkel komünizm) ya da her şey için ücretli emeği (çalışma grubu ütopyası)] reddeder. Tersine, Marksizm emek ve mülkiyette resmi eşitliğin ötesine giden insani ve bireysel momenti kavramaya çalışır. Marx, komünizmi bütün mülkiyetin kaldırılması ya da eşitlenmesi olarak görenlerle alay ediyordu. Komün üzerine olan bölümde şöyle yazıyordu: "Komün, diyorlar, mülkiyeti, bütün uygarlığın temelini ortadan kaldırmak niyetinde. Evet, baylar, Komün o sınıf mülkiyetini ortadan kaldırmak niyetindeydi...Bireysel mülkiyeti bir hakikat haline getirmeye çalıştı."⁹ Ya da *Communist Manifesto*'da şöyle yazıyordu: kapitalizmin sona ermesiyle "kişisel mülkiyet böylece toplumsal mülkiyete dönüşmüş olmaz. Değişmiş olan sadece mülkiyetin toplumsal karakteridir. (Mülkiyet) sınıf karakterini yitirir."¹⁰

The Economic and Philosophic Manuscripts 'deki bir pasaj kapitalizmi dönüştürmeyen, ama onu eşitleyerek evrenselleştiren komünizm üzerine en yetkin tartışmayı sunar. Marx'a göre, böyle bir komünizmin anahtarının onun burjuva tekeşliliğe dair eleştirisi olması raslantı değildir. Pasaj alıntılanmaya değer. İlkel komünizm:

8. Herbert Marcuse, "Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus", *Ideen zu Einer Kritischen Theorie* (Frankfurt, 1967), s.35 ff. İngilizce çevirisi Marcuse, *Studies in Critical Philosophy* (Eleştirel Felsefe Üzerine İncelemeler)'de.

9. Marx, *Civil War in France* (Fransa'da Sivil Savaş) (New York, 1940), s.61.

10. Karş. Marx, *Kapital* (Moskova, 1961), I. cilt. s. 763.

herkes tarafından *özel mülkiyet* olarak sahip olunamayan *her şeyi* tahrip etmek ister. Yeteneği *zor* ile kaldırmak ister, vb İlkel komünizme göre yaşamın ve varoluşun tek amacı doğrudan fiziksel *sahip olmadır*. *Emekçinin işi* ortadan kaldırılmaz, bütün insanlara yayılır...Sonunda evrensel özel mülkiyeti özel mülkiyetin karşısına koyan bu hareket, (kesinlikle *istisnai bir özel mülkiyet biçimi* olan) *evliliği* kadının *genel ve ortak mülkiyetin* bir parçası haline geldiği *kadınların ortaklığının* karşısına koyan hayvani biçimde ifadesini bulur. Bu anlayış, *kadınların ortaklığı* fikrinin, bu şimdiki kadar tamamen kaba ve düşüncesiz olan komünizmin *sırrını* ele verir. Nasıl ki kadın evlilikten genel fahişeliğe geçerse, bütün servet dünyası da (yani insanın nesnel dayanaklarının dünyası) özel mülkiyetin sahibi olan tekeşli evlilik ilişkilerinden, ortaklıkla birlikte evrensel fahişelik durumuna öyle geçer. Bu türden komünizm her alanda insanın *kişiliğini* yadsımakla aslında sadece özel mülkiyetin mantıksal ifadesi olduğunu göstermektedir...Kendini bir güç olarak oluşturan genel *imrenme*, *hasetin* kendini yeniden kurduğu sahte kılıktır...İmrenme biçiminde ve şeyleri ortak bir düzeye indirgeme telaşıyla...bu...rekabetin de temelini oluşturur. Kaba komünizm sadece bu imrenmenin ve sığlaştırmak yol alan ilerlemenin son noktasıdır.¹¹

Kapitalizme yönelik gerici eleştirinin tüm içeriği burada dile getirilmiştir; o, burjuva eşitlik anlayışına dayanarak ve bir ölçüde de imrenmenin ve hıncın etkisiyle kapitalizmin üstünü örtmeye çalışır. İçeriğe gözlerini kapayan bu eleştiri yalnızca ayrıcalık ve dışlamayı kaydeder ve biçimsel eşitlik arar. Liderliğin, kuramın, yeteneğin, iki insan arasındaki ya da bir erkekle bir kadın arasındaki ilişkilerin ayrıcalık ve dışlama biçimleri olarak suçlanması, bu "kaba ve düşüncesiz" komünizmin bir parçasıdır. Yalnızca eşitliğin bir ihlali olarak görülen ayrıcalık, burjuvazinin gözleriyle görülen ayrıcalıktır. "Gelişkin modern devlet bir ayrıcalıklar toplumu değil...*ayrıcalıkların ortadan kaldırıldığı ve çözüldüğü* bir topluma dayanır...Özgür endüstri ve özgür ticaret ayrıcalıklı dışlama durumunu kaldırır...ve insanları ayrıcalıksız kılar...Bunlar insanın insan karşısında, bireyin birey karşısında evrensel mücadelesini oluştururlar."¹² Dışlama ve ayrıcalığa yönelik bu eleştirileri besleyen eşit-

11. Marx, *The Economic and Philosophie Manuscripts of 1844* (1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları), s. 132-33.

12. Marx ve Engels, *The Holy Family* (Kutsal Aile) (Moskova, 1956), s. 156-57

lik mantığı, bizzat pazarın mantığıdır. Pazar mantığı, düzlemeye çalışır: insan ilişkilerinin tamamen ezilmesi ve bireylerin birbirlerinin yerini alabilirliği üzerine bir ütopyadır. Pazar mantığının bilinçdışı hedefi yabancılaşmanın kaldırılması değil evrenselleştirilmesidir; tahakkümün eşitlenmesi olarak özgürlük vaad eder.

Sorun tekeşliliğin, burjuva mülkiyetin, liderliğin akılsızca savunulması değildir. Tersine, onların kaldırılmasını gerici değil ilerici kılacak olan diyalektik içeriklerini de anlamaktır. İnsanlıkdışı olduğu kadar insani içeriklerini de anlamaktır: tekeşlilik sadece karşılıklı bir baskı değil, iki insan arasında kalıcı bir ilişki çabasıdır da; kuram sadece seçkincilik değil, nesnelliğe yönelik zorunlu bir iç-görüdür de; liderlik sadece bir manipölasyon değil, rasyonel bir örgütlenme biçimidir de. Bir yandan diyalektik içeriğin reddi ya da kavranamaması, bir yandan da apaçık hınç, bunların kaldırılmalarından sözetmeyi kuşkululu kılar; bunlar özgürleşmek değil, yağmayı paylaşmak için dışlama ve ayrıcalıkları yok etme arzusunu gösterirler. Özgürlük adına yok etme işlevi gören imrenme çok zaman göz önündedir, örneğin, kendileri için tehdit oluşturan dışlayıcı ilişkileri sistematik bir şekilde yok etmeye başlayan ortaklaşmacı gruplar Durmadan yalıtılmış gruplar içindeki insani ilişkiler üzerine konuşmak, grup egemenliğini özendirmeye çalışır; son sığınağı da düzleyerek boşaltır.

Kendine özgü ve dışlayıcı ilişkilerin demokrasi ve eşitliğe karşı suçlar olarak eleştirilmesi, burjuva toplumunun kendi ileri temsilcileri, özellikle de Sade tarafından formüle edilmiştir. İnsan bireyi (ve bedeni) her şeye ve herkese açık, tümüyle işlevsel kılınmıştır. Burjuva toplumun ilerici ve gerici öğeleri bu kadar açıklıkla pek dile getirilmemiştir: eşitlik ve demokrasi, karşılıklı ve eşit egemenliğe yolu açmak için, bir ayrıcalık eleştirisi işlevi görür. İlişkilerin güncel insani içeriğine kayıtsızlık, de Sade'in programını burjuvazinin kendi özgürleşme düşüne uygun kılar: bu düş, insan cinselliğinin, pazar alışverişindeki eğlencelere benzediği bir özgürleşmedir. Sade, "Yet Another Effort, Frenchmen, If you would become Republicans"da ("Cumhuriyetçi olacaksınız sevgili Fransızlar, Biraz Daha Gayret") şöyle diyordu:

Özgür bir varlık üzerinde hiçbir zaman bir sahiplenme eylemi uygu-

lanamaz; bir kadına tek başına sahip olmak, kölelere sahip olmaktan daha adil değildir; bütün insanlar (men: erkekler - çn.) özgür doğarlar; hepsi eşit haklara sahiptir; bu ilkeleri hiçbir zaman gözden kaçırmamamız gerekir; hiçbir zaman tek cins olamayacağına göre, tek-elde tutma hakkı, ötekine tecavüz eder ve hiçbir zaman bu cinslerden ya da sınıflardan biri keyfi olarak ötekine sahip olamaz... *Ruhun çılgınlığı* denilebilecek olan aşk, sadakatin haklı gösterilebileceği önemsiz birşeydir, daha fazlası değil. Yalnızca iki kişiyi, seven ve sevileni tatmin eden aşk, başkalarının mutluluğuna hizmet edemez ve kadınların bize verilmiş olması egoistçe ve ayrıcalıklı mutluluk değil, herkesin mutluluğu içindir. Bu nedenle bütün erkeklerin eşit olarak bütün kadınlardan hoşlanma hakkı vardır.

Bu tam olarak kadınların erkekler açısından eşitlenmesi değil, herkesin herkese açık olmasıdır.

Eğer bütün kadınların arzularımıza boyun eğmeye mecbur olduğunu kabul edersek, kesinlikle onların kendilerinden de daha çok hoşnut olmalarını sağlayabiliriz... Ben onları her seksten hoşlanmaya (ve erkeklerde, bedeninin bütün kısımlarından hoşlanmaya) razı ederdim; ve buna, (onları arzulayan herkese teslim olmalarını öneren özel hüküm uyarınca) tatmin etmeye değer buldukları herkesten hoşlanmalarına yönelik benzer bir özgürlüğün sağlanması da eklenmelidir.¹³

Bu gözönüne serilen, burjuva eşitlik ve demokrasinin tüm içeriğidir: toptan parçalanma ve karşılıklı sömürü ütopyası. Şampiyonluğu yapılan haklar herkese kırıntıları dağıtılmış olan paranın haklarıdır; yabancılaşıma, yabancılaşımanın evrenselleştirilmesiyle aşılmıştır. Öyleyse bu haklar, eşitlik gibi, pazar tarafından biçimlendirilmiştir (ve pazarı unutulur); soyut üzerinde odaklaşarak somut ekonomik içeriği bir yana bırakılır. "Adalet hiçbir zaman toplumun ekonomik yapısının üstüne çıkamaz."¹⁴ Son zamanlarda soldaki bazı kişiler tarafından geliştirilen haklar (eşcinsellerin hakları, kendi bedeni üzerinde söz hakkı. vb.) burjuva eşitliği ve haklarıyla aynı diyalektiğe katılırlar; hem özgürlükte bir ilerleme, hem

13. Marquis de Sade, *Justine, Philosophy of the Bedroom* (Justine, Yatak Odasının Felsefesi) (New York, 1966), s. 318-19, 321.

14. Marx, *Critique of the Gotha Programme* (Gotha Programının Eleştirisi) (New York, 1966), s. 10.

de tahakkümde bir ilerlemedirler. Özgür emek hakkı, ücretli kölelik hakkıydı. Konuşma özgürlüğü hakkı, standart bir şekilde ve yığınlar için üretilen bir gazeteyi okuma hakkıdır. Bunların esas içerikleri biçimsel ve soyut haklar ve eşitliklerle değil, toplumun ekonomik-toplumsal yapısı tarafından dikte edilmişti. Yine de ilerlemeydiler (serf emeği ve devlet güdümlü gazeteler karşısında). Savunulan yeni haklarda da durum budur.

Burada söylediklerim, söz konusu hakların mücadele etmeye değmediklerini savunmak anlamına gelmez; nasıl ki ücretli emek ve konuşma özgürlüğü için mücadele etmeye değmişse ve hala değiyorsa, bunlar için de değer. Ancak, unutulmaması gereken içeriktir; haklar egemen toplumu yadsımaz, onu olumlar ve genişletir. Özgür seks kadar "özgür" emek hakkı da ironiktir. Zaten temelinden öldürülmüş olan bireyin özgürlüğüdür. Özgürlüğün bir yandan inkar edilirken, öte yandan cilalanmasıdır. Bu içerik gözden kaçırıldığı zaman, bu reformların ve hakların, bizzat içeriği devrimci-leştirilecek olan bir devrimden farklı, ama bir devrimci sürecin parçası olarak ilişkisi mistifiye edilmiştir. Bu hakların kendi başlarına amaç olarak ilan edildiği durumlarda, şeyleşmenin demokratikleştirilmesi, onun çözülmesini geciktirir. Eşcinsel haklarının, kendi bedenini denetleme, grup ilişkileri, mastürbasyon, vd. hakların büyüütülmesi yabancılaşma-içinde-eşitliği, özgürleşmeyle karıştırır. Mastürbasyonu romantikleştirmek, burjuva toplumun özünü onun reddi adına satışa çıkarmaktır. İnsan ilişkilerinin sistematik olarak tahrip edilmesi, yok edilen özneyi sadece kendisiyle başbaşa bırakmıştır. Özgürlük kavramı başka yerde yatmaktadır; iki birey arasındaki sürekli ilişkilerde yerleşmiştir; bunu aşabilir ve ötesine geçebilir (ve sonunda geçmelidir de), ama etrafından dolaşamaz.

Burjuva tekeşliliğin Marksist "ilga"sında saklanmış olan bu momentti; Marx ve Engels'in tekeşliliğin yokedilmesinden değil, gerçekleştirilmesinden sözetmelerinin nedeni de budur.¹⁵ Seven ve sevilen iki insanın ilişkisi, insan özgürlüğünün nüvesine aittir.¹⁶

15. Marksizm ve tekeşlilik üzerine iyi bir tartışma için Fransızca çevirisi "Communisme et mariage" ("Komünizm ve evlilik"), *Partisans*, 32-33 (1966), s. 69 ff'de bulunan Rus bilgini David Riazanov'un 1920'lerdeki çalışmalarına bkz.

16. Bkz. Marx'ın Jenny Marx'a mektubu, alıntı Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Frankfurt, 1967) s. 113'ten.

Bunun olumlu içeriği açık değildir, çünkü özgürleşmiş topluma ulaşınca kadar öyle kalması gerekir.¹⁷ Ancak, Marx'tan Freud'a, Gerçeküstücülere, Frankfurt Okulu'na kadar, biricik bireysel aşk ve ilişkiler özgürlüğün öğeleri olarak, baskıcı bir uygarlığın reddi olarak görülmüştür.

Düzleme dürtüsü, yani her şeyi herkesle (ya da her şeyle) ilişkilerini değiştirme yeteneğine ve gücüne sahip benzer monadlara indirgeme dürtüsü, geç kapitalizmin sevme biçimidir. Biricik aşk, burjuva toplum tarafından üretilen ya da solun bazı kesimleri tarafından özendirilen bu kayıtsız ve ortaklaşmacı biçim için bir tehdit barındırır. Eros, baskıcı ortaklık açısından ve nihayetinde aşıklar açısından ölümcüldür. (Aşk)"iksis" ile "zehir" arasındaki etimolojik bağlantı (potion/poison) psikolojik ve tarihsel bir bağlantıyı da gösterir. Aşık olan iki kişi, daha geniş toplumu dışlayarak onun gazabını davet ederler. Freud "cinsel tatmin amacıyla biraraya gelen iki kişi tek başlarına olmak istedikleri sürece, sürü içgüdüsüne, grup hissine karşı bir gösteri yapmaktadırlar" diye yazıyordu.¹⁸ Başka bir yerde de "uygarlık ile cinsellik arasındaki antitezin, cinsel aşk iki kişi arasındaki bir ilişki iken (ki burada üçüncü kişi ancak gereksiz ya da rahatsız edici olabilir), uygarlığın çok sayıda birey arasındaki ilişkilere bağımlı olması durumundan" kaynaklandığını yazıyordu.¹⁹ İnsan ilişkileri planlı-kullanıp-atmanın buyrukları altına girdiğinde iki birey arasındaki biricik ilişki özgürlük ve direniş (ve delilik, tam da yeni bir mal daha ucuzken eskisini onarma deliliği gibi) tadı verir Horkheimer'a göre "gerçekçi bilim seksi manipülatif olana kadar nesnelleştirdi.. Kitle toplumunda

17. Ütopya düşünce sözkonusuysa da, en iyisi, burjuva cinselliğinin ve uygarlığının en kararlı düşmanı Charles Fourier'e, özellikle de onun uzun süre baskılanan çalışması *Le nouveau monde amoureux*'ye (Paris, 1967) başvurmaktır. Onun "pivotal aşk" (s. 290 ff) kavramı özellikle ilginçtir; ne "basit bir sadakat" ne de hayvani bir ayrımsızlığı anlatan bir aşk ilişkisidir bu. Ve Freud'un Wortis'e yorumuna bkz.: "Tekeşliliğin geleceğinin ne olacağını bilmiyoruz, kehanette de bulunamayız... Sosyalizm gelirse, ne olup bittiğini göreceğiz." (Joseph Wortis, *Fragments of an Analysis with Freud* (Freud'la Bir Analizden Parçalar) New York, 1954, s. 42).

18. Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (Grup Psikolojisi ve Egonun Analizi) (New York, 1960), s. 93.

19. Freud, *Civilization and Its Discontents* (Uygarlık ve Hoşnutsuzluklar) (New York, 1971), s. 55.

cinsiyetler öyle düzlenir ki, her ikisi de kendi cinsleriyle soğuk bir şekilde ve yanılmasız denetledikleri bir şey olarak ilişki kurarlar." Özgürlük başka yeredir. "Aşıklar ne kendilerini, ne de kolektifi koruyup gözeten kimselerdir. Kendilerini önemsememekle kolektifin de öfkesini kazanırlar. Romeo ve Juliet kendilerini açık eden bir toplum karşısında canlarını verir. Kendilerini akılsızca feda ettikleri sürece, mülkiyetin tahakkümü karşısında bireyin özgürlüğüne sahip çıkarlar."²⁰

Öznelliğin yoğunlaşması, onun güncel çöküşüne doğrudan bir yanıtsa da, nihayetinde bu çöküşü hızlandırmaya yarar. Zedelenmiş özneye aynısının daha fazlasını önerir. İnsan ilişkileri ve deneyiminin nesnel olarak yitirilmesi, durmaksızın bunların peşine düşmekle kolaylaştırılır. (Uyuşturucularla tamamlanan) öznellik kültürü, hoşnutsuzları bizzat yaşam uğruna, (hem mecazi, hem de gerçek anlamıyla), kendi ölümlerini içecek şekilde uyuşturur. Öznelliğin dolaysızlığı herhangi bir öznenin dolayımını hep ortadan kaldırır. Kalıcı politik ve kuramsal düşünce sadece reddedilmez, unutulup bastırılır da. Onun yerine geçen sloganlar ve retorik, bunları atan toplum kadar boş ve düşüncesizdir. Sadece belleğini ve aklını yitirmiş olan toplumun hayaleti değil, ona karşı direnmenin hayaleti de tarihi rahat bırakmaz.

Sloganların tonu bir yana, toplumla yaptıkları işbirliği de pek gizlenemez. Çoğu zaman hınç ve imrenmeyle ateşlenen boş kavramlar bu toplumun esas içeriğini sürdürürler Tekeşliliğin, kuramın, liderliğin, iki insan arasındaki ilişkilerin dışlama ve ayrıcalık biçimleri olarak eleştirilmesi, burjuva toplumun üzerinde ilerleyen değil, gerisine düşen bir eleştiridir, Marx'ın tarif ettiği "düşüncesiz" komünizme benzer. Dolaysızlığın boyunduruğu altında sürekli olarak yitirilen şey diyalektik analizdir: hem insani, hem de insanlıkdışı olarak tekeşlilik (daha kötü bir dünyadan kötü bir sığınağa, daha iyi bir dünya için kötü bir çözüm olarak tekeşlilik); hem nes-

20. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", *Authoritarer Staat'te* (Amsterdam, 1968), s. 111, 113. Karş. Adorno'nun güzel aforizması, "Constanz", *Minima Moralia* (Frankfurt, 1964), s. 226. Reimut Reiche, *Sexuality and Class Struggle* (Cinsellik ve Sınıf Mücadelesi) (London, 1970). s. 163'te çevrilmiş.

nellige yönelik içgörü, hem de seçkincilik olarak kuram Sadece bir momenti görmek, kötüyü daha kötüyle değiştirmektir; seçkinci kuram yerine kuramsızlık, zedelenmiş insan ilişkileri yerine insanlıkdışı parçalanmış ilişkiler. Diyalektik patika başka yerededir.

Politik kavramların psikolojik ve öznel olanlar lehine içlerinin boşaltılması, insani deneyim kalıntıları uğrunda kapışmanın bir yan ürünüdür. Yine de nesnel kavramların öznelleştirilmesi insani deneyimlerin yitirilmesini reddetmek olmayıp, onun tarih öncesini oluşturur. Marksist yabancılaşma kuramının liberal sosyologlar tarafından öznel bir duruma indirgenmesinin soldaki karşılığı, baskının, bireyin kaprisine indirgenmesidir. Yabancılaşma bir baş ağrısı, baskı ise sadece can sıkıntısı haline gelir. "Baskı altındayım" der birisi ve hepsi bundan ibarettir.

Sol içinde ve dışında radikal öznellik kendi amacını ilan eder; şeyleşmeye, onunla işbirliği yaparak karşı çıkar. Radikal öznenliğin herşeyi denetlemeye yönelik totaliter dürtüsü bu yüzdendir. Kapalı gruplar içinde durmadan insan ilişkileri üzerine konuşmak tahakkümü teşvik eder. Kötü öznellik, öznenliği yok ederek sağlamlaştıran kötü kolektifi arar. "Kollektivizm ve bireycilik birbirlerini yanışta tamamlarlar."²¹ Özdeş monadlara bölünerek küçülen burjuva birey, sadece artıkları paylaşacak kadar endişeyle dolu bir kamuda (ve kamu için) son parçalarını arar. Birey, çözüm gücünü sürdürmek için umutsuz bir çabayla kamu haline gelir. Kadın hareketi, işçiler, silahlı mücadele, son politik ve kişisel olaylar üzerine anlamsız ve boş olumlamalar ya da kınamalar kişilerarası ilişkilerin araçları olarak hizmet ederler. Düşünce sloganlara, sloganlar birbirini ve kendini onaylama simgelerine indirgenir.

Sınır tanımayan narsisizm bireyciliğin son biçimi olarak ortaya çıkar; egoyu aynı anda yadsır ve bozulmuş biçimini devam ettirir. Suçluluk, erkeklerin kadınlar üzerindeki evrensel tahakkümü, kişinin "kendini" baskı altına alması gibi müphem kavramlar, çözülüp dağılmakta olan bir toplum karşısında gerileyen bir egonun araçları olarak işlev görür. Erkeklerin de tarihin kırımından geçmiş ve ölmüş olmaları olumlanır ya da yadsınır, ama her halükarda önemsizleştirilir. Gözönünde tutulan şey dolaysız olandır ve burada

21. Adorno, *Negativ Dialektik*, s. 278.

(sanki her işçinin yaptığı ya da düşündüğünün gözü kapalı onaylanması kadınlar için de körü körüne geçerli olduğunda yararlı olurmuş gibi) ekonomizmden-dönüşen-bir feminizm özendirilir. Toplumsal analiz grup bağlılığına dönüşerek çürür. Kadınların, çocukların, eşcinsellerin vb. baskı altına alınmasının, başkalarının dışarıdan müdahalelere izin verilmeyen bir mahrem ilişkiler ağı olduğunun kıskançlıkla savunulması, baskı altına alma piyasasını sonuna kadar genişletme itkisini ifade eder

Yine burada sorun özneye herhangi bir rol verilmesini yasaklayan "bilimsel", nesnel bir kurama geri dönüşü savunmak değildir; ve yine arı öznellik ve arı nesnellik seçenekleri burjuva kültürün kendisinin "ya/ya da" sıdır. Hazır öznellik ile hazır sloganlar arasında, ortodoks bireysel gereksinimler ile politik ortodoksluk arasında tercih yapma önerisi, hiç de seçim değildir. Ölümcül mahremiyetin ve varoluşun soğukluğunun üstesinden gelmeye yönelik pratik ve komünal girişimlerin de reddedilmemesi gerekir. Tersine, bunlar geliştirilmelidir, ama onlara öncekilerin aynısı diye lanet eden bir düşünce ve eylem tarzıyla değil. Kötü öznellik ve soyut sloganlarla ayakta duran politik ve kişisel praksis, asıl mapusane-ye, yani burjuva dünyasına çıkar. Aranması gereken şey, çürüyenden yeni olanı inşa eden somut bir özne/nesne diyalektiğidir; ancak fetişten sakınan bir praksis özgürleşme için umut olabilir. Denenmiş ve sınanmış yöntemlerin de güvencesi yok. Yanlışlar olmuştur ve olacaktır, ama çabalar her zaman "kişisel" olanla "politik" olan arasındaki gerilime, ikisinden de vazgeçmeden ya da birini ötekine indirgmeden duyarlı kalmalıdır.

"Hava durumu uzmanı"(Weatherman) adının esinlediği çizgi, teori ve praksisin izleyeceği patika için bir metafor öneriyordu: rüzgarın hangi yönden estiğini bilmek için hava durumu uzmanına gereksinim duymazsınız. Klasik Marksist kuramda bu metafor oportünizmi, yani özneliği ya da ilkesizliği gösterir; yapabilirse, akıntıyla birlikte yüzme hevesini. Açıkçası, Hava Durumu Uzmanı yalnızca eylemleri ve programlarıyla değil, cesaret ve adanmışlıklarıyla da sosyal demokratik oportünizmin doğrudan reddiydi. Ancak, diğerleri gibi onlar da istemeden burjuva toplumun esasını oluşturan bir öznelliğe ve soyut slogancılığa doğru kapandılar. *History and Class Consciousness*'ın (Tarih ve Sınıf Bilinci) Lukacs'ı

devrimci kuram ve praksis için başka bir metafor öneriyordu; bu kitabında gemiciden söz ediyordu. Gemicisi de, hava durumu uzmanı gibi, rüzgarı en doğru şekilde okur, ama kesin bir farkla: "hava durumu uzmanının tersine, rüzgarın kendi doğrultusunu belirlemesine izin vermeden, asıl rotasına bağlı kalmak için rüzgara karşı koyar ve rüzgardan yararlanır."²²

22. Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Amsterdam, 1967), s. 267; *History and Class Consciousness* (Tarih ve Sınıf Bilinci) (London, 1971), s. 262.

VI. KURAM VE TERAPİ-1: FREUD

Ötede bir yerde falan değil, burada,
yeryüzünde çoğu insan bir cehennemde
yaşıyor. Schopenhauer bunu çok iyi
görmüştü. Benim bilgilerim, kuramlarım ve
yöntemlerim de insanlar kendilerini bundan
kurtarabilsinler diye onları bu cehennemin
bilincine vardırma amacına yöneliktir.

S. Freud¹

Marksizmin tarihinde olduğu gibi psikoanalizin tarihinde de reformist uygulamalar kuramın yerine geçmeye, kuramı bastırmaya çalışmışlardır. Her iki okulun (psikoanalitik ve Marksist) revizyonizmi de faydacı olmayan bir kuram ve düşünce karşısında sabırsızlanan pragmatizme yanaşmıştır. Daha önce tartışıldığı gibi, revizyonizmin en son biçimleri, kendileri de yönetilen bir toplumun ürünleri olan toplumsal bellek yitimi ve öznellik kültürünün yan ürünleridir. Otantiklik ve ilerleme adına, her ikisini de kavrayabilecek olan asıl kuram, modası geçmiş ve eski diye devreden çıkarılır.

1. Sigmund Freud, Helmut Dahmer'in B. Goetz, *Erinnerungen an Sigmund Freud* incelemesinden alıntı, *Psyche*, XXIV (1970), s.132.

Eleştirel bir kuram olmaksızın, solun içindeki ve dışındaki analizler sağduyuya ve prefabrik sloganlara doğru yozlaşır. Verimli uygulamalar adına kuramın bastırılması, kötü uygulamalar olarak (sözde terapi ve düzmece devrimler şeklinde) geri dönerek intikamını alır. Eleştirel kuram, kuram ve uygulamanın hemen özdeşliğini isteyen pragmatik ya da Marksist çağrıyla karşı çıkar; bu ancak kuramın hızlı bir şekilde bastırılmasıyla elde edilecektir. Tersine, eleştirel kuram, kuram ve uygulamanın çelişmesini, bunu dile getirerek korumaya çalışır. Genel olarak kuram ile uygulama arasındaki ilişki tek bir formül içine sıkıştırılamaz; son derece karmaşık bir tarihsel ilişkidir bu. Kuram ne uygulamaya indirgenebilir, ne de ondan açıkça ayrılabilir. Kuram ve uygulamanın özdeşliği, antagonistik olmayan bir toplumda elde edilecektir; o zamana kadar ilişki ancak bilinçli bir çelişki olabilir.

Psikoanaliz içinde aynı kuram ve uygulama ilişkisi, farklı biçimde de olsa, korunmuştur. Psikoanaliz hem dolaysız uygulama, birey için terapi, hem de bütün olarak bir toplum ve uygarlık kuramıdır. Marcuse *Eros and Civilization*'a "Freud'a Yönelik Felsefi Bir Sorulama" alt başlığını koydu ve kitabın terapiyle değil, kuramla ilgili olduğunu yazdı. "Hiçbir terapötik argüman, bireysel hastalığı iyileştirmeyi değil, genel bozukluğa tanı koymayı amaçlayan kuramsal bir insanın geliştirilmesini engellememelidir."² Frankfurt Okulu'nun neo-Freudculara en ciddi karşı çıkışı tam da bu noktada oldu: onlar terapi lehine psikoanaliz kuramını zayıflatıyorlardı.

Bireysel terapi olarak psikoanaliz zorunlu olarak toplumsal özgürlüksüzlük dünyası içinde kalır, oysa kuram olarak psikoanaliz bu aynı dünyayı aşmakta ve eleştirmekte özgürdür. Sadece birinci momenti, terapi olarak psikoanalizi kabul etmek, bir uygarlık eleştirisi olarak psikoanalizi köreltmek ve bir bireysel uyum ve teslimiyet aracına dönüştürmektir. Sorun birini ötekine karşı kullanmak değildir; hem kuram, hem de terapi Freud'da çelişki içinde mevcuttur. Terapötik zeminlerde zorunlu olan yenileştirmeler ve gözden geçirmeler kuramın buyruklarıyla özdeş değildir. İlkindeki değış-

2. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York, 1962), s.7.

meler ikincisinde değişme olmadan ilerleyebilir, çünkü her bir durumdaki düzlem farklıdır: biri bireyi hasta olarak alırken, diğeri uygarlığı hasta olarak alır. Bireyi iyileştirmek için alınan önlemler, uygarlığı "iyileştirmek" için alınan önlemlerle özdeş değildir; bir noktada birbirlerinden ayrılırlar.

Marcuse, neo-Freudcular üzerine yazarken, "burada başarılı bir terapi ve uygulama için bu tür yeniden düzenlemeler yapma hakkı sorgulanmamıştır" diyordu. "Ama revizyonistler Freudcu kuramın zayıflatılmasını yeni bir kurama tahvil ettiler."³ Önemli olan budur, terapi adına değişmeler yapılması değil, kuram ile terapi arasındaki çelişkinin yitirilmesiştir.⁴ Ancak bu, genel kuram ile bireysel terapi arasında hiçbir ilişki bulunmadığı ve kuramın terapiyi görmezden geldiğı söyleniyormuş gibi, yanlış yorumlanmamalıdır.⁵ Tersine, ilişki diyalektiktir. Bireysel terapi, bireysel kurbanına yardım etmek için zorunlu olarak bütünü unutmamalıdır; bunu tam olarak nasıl yaptığı kuramla *bir ölçüde* ilişkisizdir. Marcuse'ye koştur bir tartışma yürüten Brown'ın yazdığı gibi, "bir teknik olarak" psikoanalitik terapi "ancak pragmatik olarak yargılanabilir. İşe yararsa, her şey uyar."⁶ Bu eleştirilemez, ya da eleştirilirse ancak "işe yarayan" şeye özgürleşme ya da gelişme denirse eleştirilir. Kuramsal olarak Adorno'nun yazdıkları doğru olarak kalır: "iyileştirilen hasta, deli bütüne uyum göstererek gerçekten hastalanır."⁷

Freud'un burjuva bir düşünür olarak zekası burada yine göze çarpar; çekinmeden çelişkileri dile getirmiş ve terapi ya da uyum adına çelişkileri belirsizleştirmekten kaçınmıştır. İlk yazılarından sonunculara kadar bireysel terapiyi psikoanalizin "üstkuramı" ile uzlaştırmaya çalışmadı; bunlar çelişki içinde varoldular. Uygarlık bastırma olduğuna göre, bireysel terapi de bastırma üzerine bir eğitimdi, bilinçli bastırma bile olsa. Freud'un Breuer'le birlikte yaz-

3. Age., s.226. Karş. E. Hyman, "Psychoanalysis and the Climate of Tragedy", *Freud and Twentieth Century*, ed. Benjamin Nelson (New York, 1957).

4. Dieter Wyss, *Depth Psychology: A Critical History* (New York, 1966), s.317-18. Ansiklopedik genişlikte olan bu kitap, başvurulmaya değer.

5. Fromm'un bu konuyu en son yanlış anlaması (ve Marcuse'ye saldırısı) için bkz. *The Crisis of Psychoanalysis* (Greenwich, Connecticut, 1971), s.25.

6. Norman O. Brown, *Life Against Death* (New York, 1956), s.155.

7. Theodor W. Adorno, "Sociology and Psychology", *New Left Review*, 46 (1967), s.78.

dıkları ilk kitabı *Studies in Hysteria*'dan (Histeri Üzerine İncelemeler) alman sonuç sözleri, terapinin değerini artırmak uğruna kuramı unutacak olan terapistler için hâlâ bir yüzkarasıdır. Freud bu iki momenti dile getiriyor ve ikisini birbirinden ayırıyordu. Bir hastanın tipik ifadelerinden yaptığı alıntıda hasta şöyle yakınmaktadır:

"siz kendiniz diyorsunuz ki, benim sıkıntılarım muhtemelen kendi ilişkilerim ve yazgımla ilgili olsa gerektir. Bunların herhangi birini değiştiremezsiniz. Öyleyse bana ne şekilde yardım edebilirsiniz?" Buna her zaman verebileceğim yanıt şudur: "Benim değil talihin sizin sıkıntılarınızı ortadan kaldırmasının daha kolay olacağından hiç kuşku duymuyorum, ama göreceksiniz ki histerik derdinizi gündelik mutsuzluğa dönüştürmekte başarılı olursak, çok şey kazanacaksınız."⁸

"Gündelik mutsuzluk" hedefi günümüz terapistlerinin bayraklarına yazacakları bir hedef değildir, ama bireysel terapinin gerçek olasılıklarının ve sınırlarının net bir değerlendirmesidir. Freud da son makalelerinden birinde ("Sona Erdirilebilir ve Erdirilemez Analiz") terapiden beklenebilecek minimal değişimi vurgulayacaktır: "Analizden geçmemiş bir kişi ile geçmiş bir kişi arasındaki fark nihayetinde elde etmeye çalışacağımız, olmasını bekleyeceğimiz ve iddia edeceğimiz kadar radikal değildir."⁹

Freud kuramın terapi tarafından yutulma tehlikesine karşı çok dikkatliydi. Terimleri farklıydı ama formülasyonu, Marcuse'nin psikoanalitik revizyonizm eleştirisiyle aynıydı; terapinin ya da reformların dolaysızlığı, burada ve şimdiki an için hakikat dışında birşey vaad etmeyen kuramı önemsizleştirmişti. Terapinin sunduğu pratik ve dolaysız kazançlar pragmatistleri, işlemeyen bir kuramın önemsiz olduğuna inandırmıştı. Yine de Freud'a göre, (Marksizm içinde revizyonizme karşı çıkanlar için olduğu gibi) kuram asıl revizyonistler onu reddettikleri için korunmalıdır; burada ve şimdide, pratik olduğu için değil, doğru olduğu için.¹⁰ *Psikoanaliz, kendisini*

8. Joseph Breuer and Sigmund Freud, *Studies in Hysteria* (Boston, 1964), s.232.

9. Freud, "Analysis Terminable and Interminable", *Collected Papers* (London, 1957), vol. 5, s 329.

10. "Freudcu kuram hiçbir şekilde bu neopozitivist şemaya indirgenemez. Kuram, gözlemlerin basitçe sistematizasyonu değildir" (Octave Mannoni, *Freud* [New York, 1971], s.143-44). "Psikoanalitik kuram yalnızca bir dizi bireysel göz-

bir terapi olarak zorunlu kulan özgürlüksüz bir toplumun kuramıdır. Birincisini ikincisine indirgemek, hakikati yitirmek pahasına bir gereç kazanmaktır; böylece psikoanaliz yalnızca tıbbaya dönüşür. "Onu [psikoanalizi] bir tedavi yöntemi olarak değil, içerdığı hakikatlerden dolayı ilginize sunmak istedim...Bir tedavi yöntemi olarak, birçokları arasından birisidir işte."¹¹

Tam da bu nedenle Freud psikoanalizin, onu terapi derekesine indirgeyen tıp doktorları tarafından tekelleştirilmesine karşı çıktı. Freud'un amatör analizini ne kadar kuvvetle savunduğu neredeyse unutulmuştur ve bugün onun büyük çalışmalarından belki de en az tanınanı, berrak ve kolay anlaşılır bir yapıt olan *Question of Lay Analysis*'dir (Amatör Analizi Sorunu). "Psikoanalizin tıp tarafından bütün bütün yutulmasını ve son dinlenme yerini 'Tedavi Yöntemleri' başlığı altında bir psikiyatrik başvuru kitabında bulmasını hiç de arzu edilir bir şey olarak görmüyoruz."¹² Freud psikoanalizin devrimci yanını biliyordu; profesyonelleştirilmesi ve evcilleştirilmesiyle savaştı. Psikoanalizi yalnızca bir iş değil, bir kuram olarak korumak istedi. Oskar Pfister'e "Amatör Analiz [Sorunu] ile Bir Yanılsama[nın Geleceği] arasındaki gizli bağlantıyı görmüş olup olmadığınızı bilmiyorum" diye yazıyordu. "Birincisinde analizi doktorlardan, ikincisinde de rahiplerden korumak istiyorum. Onu henüz varolmayan bir mesleğe, doktor olmalarına gerek olmayan ve rahip olmamaları gereken amatör (halktan) ruh iyileştirmecileri mesleğine teslim etmek isterdim."¹³ Belirttiği gibi, "sadece, terapi-

leme indirgenemez. Psikoanalitik kuram önceliğe sahip "ampirik materyal" üzerine oturmuş bir düşünce yapısını da temsil etmez" (Heinz Hartmann, Ernst Kris, ve Rudolph M. Loewenstein, "The Function of Theory in Psychoanalysis", *Drives, Affects, Behavior*, ed. R. M. Loewenstein [New York, 1953], s.14).

11. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (New York, 1965), s.156-57. "Tamamen pratik gerekçelerle, psikoanalizin ansızın moda haline gelmesi düşüncesinden hoşlanırdım" (Freud to Abraham, *A Psychoanalytic Dialogue: The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham*, ed. H. C. Abraham ve E. L. Freud [London, 1965], s.279-80)

12. S. Freud, *The Question of Lay Analysis* (Garden City, 1964), s.96.

13. Freud ve Oskar Pfister, *Psychoanalysis and Faith: Letters of Freud and Pfister* (New York, 1963), s.126. Burada da Reich'in pozitivist eğiliminin onu Freud'un karşısına koyduğu belirtilmelidir. Reich meslek dışı kişilerin analiz yapmasının, analizin doğal bilimsel kesinliğinden bir sapma olduğunu düşünüyordu (Karş. *Reich Speaks of Freud*, eds. Mary Higgins ve Chester Raphael [New York, 1967], s.86-87).

nin bilimi tahrip etmeyeceği konusunda kendimi güvencede hissetmek istiyorum."¹⁴ Freud amatör analistlerin psikoanaliz için esas olduğunu söylüyordu Blanton'a, çünkü "psikoanalizi ele alan psikiyatrist en çok terapötik gereksinimlerle ilgilenir. Bu amaç küçümsememelidir, ama psikoanalizin başlıca, hatta esas amacı bu değildir. Psikoanalizin başlıca amacı psikoloji bilimine ve edebiyat dünyasına ve genelde yaşama katkıda bulunmaktır."¹⁵

Freud'un, kuramın psikoanalizden ayrılmasının özellikle bir Kuzey Amerika fenomeni olacağını önceden görmesi ilginçtir; bu anlamda Freud kendisini izleyen ama ihanet eden neo ve post-Freudcuları önceden tahmin edip korkuyordu, ve haklı olarak, iyimserlik ve faydacılıktan kurulu bir kültürel iklimin bastırmanın keşfini bastıracağı kanısına varmıştı.¹⁶ Freud, Franz Alexander'e Amerikalıların başarı ve pragmatizmin baskısı altında psikoanalizi "sulandırılmış, eklektik türden bir tedavi işlemi"ne dönüştüreceklerinden korktuğunu söylüyordu.¹⁷ Ve Otto Rank'ın kısaltılmış terapisinin "analitik terapinin temposunu, Amerikan yaşamının hızına uyacak şekilde hızlandırmayı tasarladığını" düşünüyordu.¹⁸ Ölümünden kısa bir süre önce psikoanalizin Amerika'daki yazgısının, Amerikan psikiyatrisine girmiş bir "evlatlık"ın yazgısı olduğunu yazıyordu; Amerika'da psikoanaliz bağımsız, özerk bir disipline doğru gelişmemişti. Bu yazgı ona "sürgün nedeniyle İngiliz evle-

14. Freud, *The Question of Lay Analysis*, s.106.

15. Smiley Blanton, *Diary of My Analysis with Sigmund Freud* (New York, 1971), s.116.

16. Psikoanalizin Amerika'da algılanma ve sulandırılması üzerine bir tartışma için bkz. Nathan G. Hale, *Freud and the Americans: The Beginnings of Psychoanalysis in the United States* (New York, 1971), s.322; ve John Burnham, *Psychoanalysis and American Medicine*, Monograph No. 20, *Psychological Issues*, V (1967), s.180. Karş. Clarence P. Oberndorf, *A History of Psychoanalysis in America* (New York, 1964), s.231. Psikoanalizle ilgili olmayan, ama Amerikalıların psikoanaliz yorumunu aydınlatan bir çalışma için bkz. Donald Meyer, *The Positive Thinkers* (Garden City, 1965).

17. Franz Alexander, *The Western Mind in Transition* (New York, 1960), s. 99. Freud bunu kendi "otobiyografi"sinde de yineledi; Amerika'da psikoanaliz "büyük oranda sulandırılmaktan muzdaripti" (*An Autobiographical Study* [New York, 1963], s.100). Freud'un Amerika üzerine diğer sözleri için bkz. Paul Roazen, *Freud: Political and Social Thought* (New York, 1970), s.97.

18. Ernest Jones, *Life and Work of Sigmund Freud* (New York, 1957), vol.3, s.77'den alıntı.

rinde hizmet eden hizmetçi kızlara dönen Viyana leydilerimizinkine benzer yazgılarını" anımsatıyordu.¹⁹

Freud'un kuram ve terapi sorununu tam da eleştirel kuramın yaptığı gibi formüle ettiğini söylemek yanlış olabilir, ama onun bu çelişkiyi dile getirmediğini iddia etmek de o kadar yanlış olacaktır. Freud psikoanalizin bir tıp aracı ya da anı terapi durumuna düşürülmesine karşı çıktı, çünkü böylece psikoanalizin kavranması gereken verili toplumsal düzene ne oranda boyun eğmesi gerektiğini iyice anlamıştı; psikoanaliz bu şekilde indirgenince hakikat değerini yitirirdi. H. D.'ye "benim buluşlarım temel olarak her-derde-deva birşey değildir" diye yazıyordu. "Benim buluşlarım çok ciddi bir felsefenin temelini oluşturur."²⁰ Wilhelm Fliess'e "istencime karşın terapist oldum" diye yazıyordu.²¹ Abram Kardiner'e "temelde terapiyle ilgilenmiyorum" diyordu.²² Ve ironik bir şekilde "analizi iki nedenle yapıyoruz: bilinçdışını anlamak ve geçinmek" diyordu.²³

Freud terapötik iyimserlik ya da coşku dediği şeyi hep reddetti.²⁴ Bu, "hızlı bir şekilde" ve/veya "tam olarak" iyileştirme iddiasıydı. Eğer uygarlık baskıcı idiyse ve nevroz bilinçdışında derinlemesine yer etmiş idiyse, iyileştirmeler ancak uzun sürede ve kısmi olabilirdi. Freud, psikoanalizin terapötik potansiyelini vurgulayarak kendisinden ayrılan ilk kişilerden biri olan Sandor Ferenczi üzerine, "iyileştirme ve yardım etme gereksinimi onda doruğuna çıkmıştı. Kendisine, belki de terapötik araçlarımızla bugün ulaşılması hepten olanaksız olan hedefler koymuştu" diye yazıyordu.²⁵ "Ulaşılması olanaksız", çünkü nevroz, tam bir iyileşmeyi ciddi bir

19. Franz Alexander, ed., *Psychoanalytic Pioneers* (New York, 1966), s. 228'den alıntı.

20. H. D., *Tribute to Freud* (New York, 1956), s.25.

21. Freud, *The Origins of Psychoanalysis: Letters of Wilhelm Fliess* (New York, 1954), s.162.

22. Abram Kardiner, "Freud: The Man I Knew", Benjamin Nelson, ed., *Freud and The Twentieth Century* (New York, 1957), s.52.

23. Alexander, *Psychoanalytic Pioneers*, s.255'ten alıntı.

24. *Psychoanalysis and Faith: Letters of Freud and Pfister*, s.119-20'deki tartışmaya bkz.

25. Freud, "Sandor Ferenczi (1933)", *Standart Edition* (London, 1964), vol. 12, s.229. Freud'un, Ferenczi'nin ve Rank'ın *A Psychoanalytic Dialogue: The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham*, s.344'teki yenilikleri üzenne söylediklerine bkz. Bu söylenenler, Freud'un kuramsal meselelerdeki sözde despotizmi hakkındaki suçlamaları da tartışmaya açar.

şekilde engelleyen derinlere yerleşmiş psikolojik ve toplumsal etkenlerce belirlenmişti. "Her nevrotik fenomenin iyileştirilebileceği beklentisi" diye yazıyordu, "nevrozların varolmaya hakkı olmayan tamamen gereksiz bir şey oldukları şeklindeki halk inancından kaynaklanmış olabilir"²⁶

"Mutluluk ve sağlık" için hazır terapötik olasılıklar ile tam da bu tür olasılıkları engelleyen baskıcı bütün arasındaki kopukluk, Freud'un daha az "toplumsal" yazılarında, psikoanalitik terapötik teknik üzerine deneme ve söylevlerinde bile bulunabilir. Burada Freud'un üstkurama sadık kaldığı ve bireysel terapiyi iktidarsızlığa düşüren toplumsal koşullara karşı her zaman uyanık olduğu açıktır. Hatta daha da ötesi; bireysel nevrozun acımasız toplumsal koşullara bir tepki olduğu noktada doktorun iyileşmeyi amaçlaması anlamsızdır. Özgür olmayan bir toplumda psikoanalitik terapinin çözüme kavuşturulmamış ironisi, onun ancak olanaksız olduğunda olanaklılık kazanmasıdır. "Psikoanaliz, en uygun koşullarını uygulanmasının gerekmediği yerde, yani sağlıklılar arasında bulur."²⁷ Sağlıksız bir çevrede iyileştirmek, toplumsal gerçekliğin yeniden düzenlenmesini gerektiriyordu. İkincisini reddetmek, ilkinin de reddetmektir. Freud doktorun "kimi zaman üzerine gittiği hastalığın tarafını tutması gerektiğini" belirtiyordu. "Yaşamdaki bütün durumlarda kendisini sağlık konusunda fanatik tarafla sınırlamamalıdır; bilir ki, dünyada nevrotik derinler yanında, zorunluluğun insandan sağlığını feda etmesini bile isteyebileceği başka derinler de (gerçek, kaçınılmaz ızdıraplar da) vardır."²⁸

Freud "fanatik hijyencilerin ya da terapistlerin" tutumunu kınıyordu; bunlar nevrozların asıl zorunluluğunu unutuyorlardı. Nevrozlar "toplumsal haklılığa" sahiptirler. "Ve dünya ne yazık ki diğer tükenmez derinlerle doluyken, nevrozların kökünü kazımak amacıyla bu tür fedakarlıklar gerçekten gerekmeli midir?"²⁹ Özel-

26. Freud, *New Introductory Letters*, s.153.

27. Freud, P. Roazen, *Brother Animal: The Story of Freud and Tausk* (New York, 1969), s.184'ten alıntı. Kurt R. Eissler, *Talent and Genius: The Fictitious Case of Tausk Contra Freud* (New York, 1971)'teki geniş kapsamlı eleştiri ve çürütmelere başvurmadan Roazen'in kitabına bakılmamalıdır.

28. Freud, *General Introduction to Psychoanalysis* (New York, 1963), s. 390-91.

29. Freud, "Future Prospects of Psychoanalytic Therapy", *Collected Papers*, vol. 2, s.294-95.

likle yoksul sınıflarda nevrozlar, toplumsal koşullar değişmeden iyileşmeyi olanaksızlaştıran bir *raison d'être* (varlık nedeni) içeriyordu. "[Ve bu da] ızdırap çeken kimseye varoluş mücadelesinde hayli kolaylıklar sağlar"dı.³⁰

Bu nedenle, hiçbir gerçek bireysel çözüm olamaz, ancak toplumsal bir çözüm olabilir. "Profilaksi (önleme) konusunda...birey hemen hemen çaresizdir. Bütün toplum sorunu paylaşmalı ve hepsi için geçerli önlemlerin inşasına onay vermelidir...Değiştirilmesi gereken epey şey vardır."³¹ Varolan psikoanalitik terapinin sınıfsal mahiyeti de Freud tarafından gizlenmemiştir; biz, çalışmalarını "müreffeh sınıflar"la sınırlı sadece "bir avuç insan"ız. Nevrotik dertlerin büyük yaygınlığı karşısında "ortadan kaldırabileceğimiz miktar neredeyse ihmal edilebilir düzeydedir." Bu nedenle Freud yoksullar için devletin psikoanaliz klinikleri açması fikrine destek oldu.³² Bir psikoanalitik kliniğin (Berlin Enstitüsü) yıldönümünde, burasının "zenginler için değil, nevrozlardan acı çeken çok sayıda insan" için psikoanalitik terapiyi ulaşılabilir kıldığını söylüyordu.³³ Freud'un Putnam'a bir mektubunda terapi ve toplumsal değişim diyalektiği çok iyi dile getirilmiştir; baskıcı bir toplumda sınırları ve gücü son derece açık olan terapi, bir toplumsal eleştiriye ve özgürlük praxisine dönüşür. Burada psikoanalizin iki momentini (terapi olarak ve kuram olarak) ayırmanın önemi belirtilmiştir.

Nevrotik hastalarımızın hastalıklarından vazgeçmelerinin bedelini ödeyemeyeceğimiz şeklindeki yakınmanızın tamamen haklı olduğuna inanıyorum. Ama bana öyle geliyor ki bu, terapinin değil, daha çok toplumsal kurumların hatasıdır. Bir kadın, gençliği elden giderken salt geleneksel nedenlerle sevmenin keyfinden yoksun kalmış olduğunu fark edip ters giden yaşamından yakındığında, bize ne yapmak düşer? Tamamen haklıdır ve onun karşısında çaresiz kalırız...Ama *terapötik sınırlılıklarımızın kabulü, insanların artık çaresiz durumlara zorlan-*

30. Freud, "Further Recommendations in the Techniques of Psychoanalysis", *Collected Papers*, vol. 2, s.353.

31. Freud, "Sexuality and Aetiology", *Collected Papers*, vol. 1, s.239.

32. Freud, "Turnings in the Ways of Psychoanalytic Therapy", *Collected Papers*, vol. 2, s.400-01. Karş. *The Question of Lay Analysis*, s.99.

33. H.J. Bannach, "Die wissenschaftliche Bedeutung des alten Berliner Psychoanalytischen Instituts", *Psyche*, XXV (1971), s.243'ten alıntı.

mamaları için diğer toplumsal etkenleri değiştirme kararlılığımızı pekiştirir. ³⁴

"Klasik" terapide yapılan yeniliklerin ardındaki itkinin, kuramı terapiye yedirme eğiliminin hümanist bir eğilim olduğu, Freud'un gözünden kaçmamıştı. Freud terapinin uzun süren doğasını, kısıtlı uygulama alanını ve minimal sonuçları ("gündelik mutsuzluk") vurguladığı için, hümanist tepki terapiyi kısaltmaya, uygulanabilirliğini genişletmeye ve daha çok şey vaad etmeye çalıştı. Farklılıklar, analistle hastanın karşılaştığı analitik durumun kendisine ilişkin sorunda en açık şekilde su yüzüne çıktı. "Klasik" duruş, analist açısından "etkin olmayan" bir duruştu; analist hastaya açık bir sevgi, sıcaklık, şefkat ya da diğer duygularla davranmamalı ya da tepki vermemeliydi; tersine...Freud bir "duygusal soğukluk", "insani sempati dahil, bütün duygularını bir yana koyan" cerrah modelini öneriyordu.³⁵ Terapiye yardımcı olarak sahte şefkat "kestirmeciliğini" reddediyordu. "Psikoanalitik tedavi hakikat üzerinde kurulmuştur...Bu güvenli temelden ayrılmak tehlikelidir."³⁶ Hümanist yenilikçilere göre bu yönelimler kayıtsızlık ve siniklik kokusu saçıyordu.

Ferenczi analitik duruma etkinlik ve duygusallığı sokan ilk kişilerden biriydi. Bu onun terapötik iyimserliğine de koşuttu. Neo-Freudcuların her zaman Ferenczi'nin ateşli savunucuları olması ve duygusallık ve sevginin rolünü vurgulamada onun öncülüğünü izlemeleri nedensiz değil.³⁷ Kendisi de bir neo-Freudcu olan Clara

34. James Jackson Putnam and *Psychoanalysis: Letters Between Putnam and Freud*, ed. Nathan G. Hale (Cambridge, Massachusetts, 1971), s.90-91 (vurgular eklendi).

35. Freud, "Recommendations for Physicians on the Psychoanalytic Method of Treatment", *Collected Papers*, vol. 2, s.327.

36. Freud, "Further Recommendations in the Technique of Psychoanalysis" *Collected Papers*, vol. 2, s.383.

37. Çağdaş psikoanalizin büyük oranda Freud'un konumundan geriye çekilmiş olduğu Paul Halmos, *The Faith of the Counsellors* (New York, 1970), s.94'te gösterilmiştir. Halmos son psikoanalitik literatürden alıntı yapar ve yorumlar: "Psikoanaliz izleyicilerini kuramın er temel ilkelerinden bir kısmına bağlı kılamamıştır. Bu ilkelerin üzerinde durdukları konu şudur: Terapi öyle tımdengelimci olmalıdır ki, hasta bugünü anakstle mistik ya da ruhani bir ortaklığa göre ya da ondan gelen buyruktular ve değer yargılarına göre değil, geçmişten kazandığı nesnel içgörüyü göre çözebilmelidir" (s.97).

Thompson, Ferenczi'nin iki katkısını şöyle sıralar: "Analitik durum iki insani varlığın içten bir ilişkiye girdikleri insani bir durumdur" ve "hastaya gereksinim duyduğu sevgi verilmelidir."³⁸ Ferenczi'nin coşkulu bir taraftarının yazdığı gibi, "psikoanalitik 'iyileşme', psikoanalist tarafından hastaya verilen kucaklayıcı sevgiyle doğru orantılıdır."³⁹ Neo ve post-Freudcular bunun çeşitlemelerini programları haline getirdiler. Fromm 1935'deki bir denemede etkinlik ile etkin-olmama arasındaki farkı sıcak duygusallık ve insanlıkdışı kayıtsızlık arasındaki fark olarak yorumladı. Ferenczi ile Freud arasındaki zıtlığın ilkesel bir zıtlık olduğunu yazdı: "Hastanın mutluluğunu sınırsızca olumlayan insani, filantropik bir tutum ile özünde mizantropik (insanı sevmeyen) 'hoşgörü' bulunan babaerkil, otoriter tutum arasındaki çelişki."⁴⁰

Adorno, Freud'un soğukluğu ve insani olmayışı üzerine bu türden eleştirilere değinir;⁴¹ bunlar sevgi ve mutluluğun yalnızca onların olumlanmasıyla elde edilebileceğini varsayarlar. Oysa, Freud'un "soğukluğu" insanoğlunu, emirle ortaya çıkıp kaybolabilen sahte bir sıcaklıktan daha onurlu kılar. Bunlar duyarlılık ideolojisinin parçalarıdır. Freudcu analiz, zedelenmiş psikeye sebatla nüfuz etmektir. Hasarı o kadar ciddiye alır ki, dolaysız olan için bir şey sunmaz. Freud cerrahtan analistin bir benzeri gibi söz ediyorsa, bunun nedeni her ikisinin de içsel yaralara gülünüp geçilemeyeceği sözünü vermesidir. Psişik cerrahi insanlıkdışı olmayıp, tersine, in-

38. Clara Thompson, *Interpersonal Psychoanalysis: The Selected Papers of Clara M. Thompson*, ed. Maurice R. Green, Erich Fromm'un önsözüyle, (New York, 1964), s.79. Thompson "analiz çok fazla entellektüalize edilmiş bir hale geldiğinden, Ferenczi daha duygusal bir canlanmayı cesaretlendirmenin yolunu arıyordu" diye yazmıştı (s.78). Bunun Ferenczi'nin katkılarına ilişkin geçerli bir değerlendirme olup olmadığı bir yana, psikoanalizin aşırı entellektüalize edilmesi üzerine bu sözlerle Wortis ile Freud arasındaki diyalogu ekiemek akıllıca olacaktır. Wortis şöyle diyordu: "Yahudiler aşırı entellektüalizelerler; örneğin, psikoanalizin bu Yahudi aşırı entellektüalizasyonunun işaretlerini taşıdığını söyleyen Jung'du." Freud, 'o halde böylesi psikoanaliz için daha iyi' diye yanıtladı (J. Wortis, *Fragments of an Analysis with Freud*, s.146).

39. Izette de Forest, *The Leaven of Love: A Development of the Psychoanalytic Theory and Technique of Sandor Ferenczi* (Hamden, Connecticut, 1965), s.15.

40. Fromm, "Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV (1935), s.391.

41. Karş. Adorno, "Die revidierte Psychoanalyse" Adorno, Horkheimer ve Marcuse, *Kritische Theorie der Gesellschaft* (n.p., n.d.), IV, s.39.

sanlıkdışılık tarafından oluşturulan hasarları tam olarak değ erlendir m ektir. Tersinin vurgulanması (dolaysız sıcaklık, duygular) kayıtsızlığı tehdit eder; farklı yaraların hepsi bir battaniye sıcaklığıyla örtülür. Soğuk ve keyifsiz bir dünyada evrensel sevgi ve duyarlılık olanaksızdır; somut olmaya kalkışılı saydı, ç abuk tükenilirdi. Evrensel sevgi ve duyarlılık ancak nesnesinin (acımasızlaştırılmış insanlığın) bireysel nedbelerini görmezden gelerek "idame" ettirilir. Aslında, nesneye karşı kayıtsız ve ayrımsız uygulanabilir bir araca, "sevme sanatı"na doğru yozlaştırarak hasara destek olur. Adorno *Civilization and Its Discontents*'den (Uyg arlık ve Hoşnutsuzlukların) şu cümleyi alıntılanmayı sever: "Ayrım yapmayan bir sevgi, bana öyle geliyor ki, kendi nesnesine haksızlık ederek değ erinden bir şeyler yitirir."⁴²

Oysa, ayrım yapmayan bir sevgi bundan böyle anı anlamda "ö znel" değ ildir. Elbette, egemen olan pozitivizm sevgi ve mutluluğun nesnel olarak ç özümlenmesini olanaksızlaştırır; olguların nesnel olduğ una hükmeder ve kalanları şiir diye rafa kaldırır. Bununla birlikte, eleştirel kurama göre sevgi ve mutluluk kavramları toplumsal bir kuramın parçalarıdır. Bireysel sevgi kesinlikle ö znel olmalıdır, ama sorun da budur. Bugün ö znel olarak ilan edilmiş olmasına rağmen, *nesnel*dir; biçim ve içerik olarak toplumun tuzağına düş müştür. Yine diyalektik: toplumsal gerç ekliğin otantikliğini sergileyen ö znellik, egemen toplumsal gerç ekliği gizler. Ö znellüğ in kendi kendisine ulaşabilmesi için, ö znel olabilmesi için, ö zbilince varması gerekir, yani ö zneyi yanlışlayan nesnel gerç ekliğ e ilişkin içgörü kazanılmalıdır. Bu bilinç olmaksızın ö zne ideolojiktir, basıkıcı toplumun bir aletidir.

Adorno'nun Kierkegaard'ın sevgi kavramını eleştirisi tam da bu yö ndeydi; Kierkegaard'ın nesneye karşı kayıtsız, iç sel ve salt ö znel sevgisi konformist ve ideolojiktir. Fetişleştirilen sevgi soğuk ve duygusuz bir ö zü (güncel dünyaya karşı kayıtsızlığı) açığ a vurur. "Sevginin bu diyalektiğ i sevgisizliğ e yol açar."⁴³ Gerç eğ e ilişkin içgörü kazanmaktan kaçınan sevgi ve duyarlılık, boş ve anlamsız bir tutum, salt ö znel bir tutum doğ rultusunda aş ınır. Sıcak, ö znel

42. Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York, 1962), s.49.

43. Adorno, "Kierkegaards Lehre von der Liebe", *Kierkegaard* (Frankfurt, 1966), s.272.

sevginin soğukluğu, soğukluğu yaratan toplumsal mekanizmaya göz atmayı reddetmesinde yatar. Özne sevgiye inatla sarılmak, onu karşısına, sevgisiz bir dünyanın mazeretine götürür.

Marcuse'nin 1930'daki özenli denemesi "Hazcılık Üzerine", bu çelişkinin peşine düşer. Mutluluk gökten inmez; sırası gelince kişinin dışındaki gerçeklikler ve güçler tarafından işlenen ve biçimlenen kişisel gereksinimler temelinde kurulur. Dolaysız biçimiyle mutluluk, bireyi tatmin eden mutluluk, zaten nesneldir, çünkü toplumdışı bireyin derinlerdeki içsel yanlarından değil, bireyin toplumsal yapılar ve gerilimlerle karışmasından doğar. Yeni bir otomobil edinmekten ötürü hissedilen mutluluk kendiliğinden çiziktirilen değil, derinlemesine oyulan bir mutluluktur. Acımasızca özneliğini sürdüren özne bir mutluluk, bir boyun eğişin mutluluğudur; egemen mutluluk biçimini doğal ve insani kabul eder. "Bireylerin isteklerini ve ilgilerini sadece verili ve kendi başlarına değerli kabul eder. Oysa, yalnızca doyurulmaları değil, bu istek ve ilgilerin kendisi de zaten insanların sınıflı toplumda birlikte büyüdükləri bodur bırakılmış gelişmeyi, bastırmayı ve yalanı içerirler."⁴⁴

Burjuva toplumdaki yaşamın sefaletinden ibaret olan bir antinomi ortaya çıkar. Verili ve özne gereksinimlerin ve doyumların eleştirisi (bunların ne oranda özgürlüksüz ve mutsuz toplumsal biçimler olduklarını göz önüne seren bir eleştiri) bireysel mutluluğun önünü tıkayan ve ezip geçen toplumsal gerçekliği sergileyen bir eleştiridir. Ancak geçerli biçimiyle özne mutluluk-mutsuzluk ve özgürlükle özdeş olan, özgürlüğün içindeki mutluluk arasındaki mesafeyi gösterirken mevcut hazları azaltır. Bilgi ve mutluluk özgürlüksüz bir toplumda birbirinden ayrılır. "Bilgi, sunulan mutluluğu tahrip eder...Bilgi onun (bireyin) mutluluğu elde etmesine yardımcı olmaz, ama bilgi olmadan da birey şeyleşmiş ilişkilere geri döner. Bu kaçınılmaz bir ikilemdir. Hoşlanım ve hakikat, mutluluk ve bireylerin zaruri ilişkileri ayrı ayrı şeylerdir."⁴⁵ Bu doğal değil, tarihsel bir ayrılıktır; özgürleşmemiş bir toplumda (mutluluk biçimlerinin özgürlüksüz ve özgürlük biçimlerinin mutsuz olduğu bir toplumda) özgürlük ve mutluluğun şekillenmesidir. Bugün biri ötekiyle çatışır; her çözüm yanlış bir çözümdür.

44. Marcuse, "On Hedonism", *Negations* (Boston, 1968), s.168

45. Age., s.166.

VII. KURAM VE TERAPİ-2: LAING VE COOPER

R. D. Laing , David Cooper ve arkadaşlarının psikolojisi öznel indirgemeciliğe (özellikle kuram ile terapi arasındaki gerilimi yitirmiş olan bir indirgemeciliğe) karşı, politik soldan daha bağışık değildi. Yine başlangıçtaki sorun: politik solu, politik olmayan konformist psikolojilerle akraba olarak tartışmak haksızlıkta, Laing ve Cooper'ı bu psikolojilere dahil etmek de aynı şekilde haksızlıktır. Onların psikolojilerinin içeriği politik ve eleştireldir, deliliğin psikolojisi, delirten bir toplumu affetmeye değil, sorgulamaya çalışır. Çalışmaları hoşnutsuzlukla doludur. Gerek bu konuda, gerekse felsefi ilgilerinin ciddiyetinde konformist psikolojiden radikal ölçüde ayrılırlar.

Yine de genel yazgıdan kaçamazlar. Düşünceleri içtenlikle poli-

tik radikalizm, devrimci ruh ve kuramsal tutarlılıkla yankılanmakla birlikte, sonunda kör terapi ve pozitivizme, pop varoluşçuluğu ve mistisizme düşmekten kurtulamaz. Bu durum, ne onlar ne de onları benimseyenler önemsemez göründükleri süreçte bir sorun gibi görünmeyebilir. Oysa, bu bir sorun. Toplumun eleştirisi, kendi çalışmalarının içsel yönelimi karşısındaki dışsal engellere indirgenerek bayağılaştırılır Zamanla bu içsel mantık Laing ve Cooper'da ve izleyicilerinde kendi yolunu çizer. Kendini sürdüremeyen ve anlamı boşaltılan eleştiri, kurulu düzen psikolojisi, politik edilginlik, maneviyatçılık, vb.nin öncüsüdür.

Aşağıdaki tartışmanın niyeti ne Laing ve Cooper'ı özetlemek, ne de defterlerini dürmektir; fikir vermek umudundadır. Çalışmaları henüz bitmiş değildir ve içinde kapalı kaldıkları antinomileri nasıl çözecekleri belirsizdir. Çalışmaları ne kadar eksikse, söyledikleri de o kadar eksiktir. Son olarak, burada Laing ve Cooper arasında bir ayrım yapılmıyorsa da bu, özdeş olduklarını savunmak anlamına gelmez. Ayrıca kimi yönlerden Laing'e Cooper'dan daha yakın olan Aaron Esterson gibi bazı çalışma arkadaşlarına dikkat edilmeyecektir. Bu tartışmayı Laing ve Cooper'la sınırlamanın gerekçesi onların kuramsal yakınlıkları, yazılarının görece bolluğu ve geniş bir izleyici üzerindeki yaygın etkileridir. Bu kitabın başka yerlerindeki gibi eleştiri ne evrensel hakikat iddiasında olabilir, ama ne de sadece tartışmaya giren adlarla tanımlanmaya ve onlarla kendini sınırlamaya çalışır; sözkonusu olan, toplumsal ve entelektüel eğilimlerdir.

Ta başından beri Laing ve Cooper post-Freudcuların gerici ilkesini (sağlık ve hastalık arasındaki süreksizlik fikrini) reddettiler ve bunu yaparken Freudcu bir konuma (psişik fenomenlerin özsel birliğine) geri döndüler. Ancak, buna hemen bir kayıt düşmek gerekir; en son yazılarında bu bir-olmama-hali (sağlık ile hastalık arasındaki süreksizlik) ters yönde korunmuştur: deli akıllıdır, akıllı da deli ve her ikisi de ayrı ayrı kamplara yerleştirilmiştir Bu da post-Freudcuların işareti olan terapi ile kuramın kötü özdeşliğini ters

yönde yeniden formüle eder. Bunlar [post-Freudcular] safdilce bireysel ve grup terapiyi toplumsal değişimle özdeşleştirirler. Öte yandan açıkça toplumun karşısındaki geleneksel sağlık ve anormallik adlandırmalarını eleştiren Laing ve Cooper, aynı terapi ve toplumsal değişim özdeşliğini bir ayna imgesi olarak yeniden üretirler. Bireysel psikozları ve deliliği toplumsal özgürleşme ile eşitleme eğilimindedirler; ancak toplumsal özgürleşmeyle ulaşılabilecek olan şeyin yetkisini ilkinde verirler. Şizofreninin özellikle *Politics of Experience*'de (Yaşantının Politikası) bir "doğal iyileşme süreci" ve "varoluşsal yeniden doğum" olarak göklere çıkarılması bundandır.

Laing ve Cooper, (Freud gibi dile getirmedikleri) çözüme kavuşturulmadan kalan bilinçdışı çelişkiye teslim oldular;¹ daha çok aşılmış olarak sunarak bunların tuzağına düştüler. Bize şizofreninin "kişinin yaşanılmaz bir durumda yaşamak amacıyla oluşturduğu özel bir strateji" olduğu söylendi.² Ancak, bu yaşanılmaz gerçeğin içeriği, kişilerarası ilişkilerin, özellikle ailenin içeriğine doğru daraltıldı; neo-Freudcuların yönelimi de kesinlikle buydu; toplumsal yapı, toplumsal dostluk kalıplarıyla karıştırılarak sulandırıldı. Cooper bize "şizofrenik diye biri yoktur" der; üstelik şizofreniğin "yakalandığı ilişkiler sisteminden uzaklaşması" olarak görülen geleneksel "soyutlama" yöntemi, sorunu çarpıtmaktadır.³

Aileyi toplum ile birey arasında dolayım kuran bir işleyiş olarak gösteren yeterince ifade varsa da, aslında aile toplumsal baskının nedeni olarak kabul edilir, aynı zamanda kurbanı olarak değil. Soyutlama sürecinin eleştirisi (şizofreniği yalıtılmış haliyle düşünmek) bir başka soyutlamaya yolaçar: yalıtık bir grup olarak aile. Marcuse'nin neo-Freudcular arasındaki terapi anlayışı üzerine yazdıkları bu bağlam içinde yeniden formüle edilebilir. Ailenin içindeki bir şizofreniğe yönelik terapi adına ailenin toplumdan soyutlanması, sorgulanmamıştır; bu, yani bireysel ya da aile terapisi ne zaman ve nerede daha verimli olduğu sorusu uzmanlar arasında

1. Jan B. Gordon ile kısmen hemfikirim. "The Meta-Journey of R. D. Laing", R. D. Laing and *Anti-Psychiatry*, ed. Robert Boyers (New York, 1971); ve Peter Sedgwick, "Mental Illness Is Illness", *Salmagundi* 20 (1972), s.196.

2. R. D. Laing, *Politics of Experience* (Middlesex, England, 1969), s.95.

3. David Cooper, *Psychiatry and Anti-Psychiatry* (New York, 1971), s.35.

tartışılacak pragmatik bir karardır. Bu ancak, bu soyutlama işlemi derhal unutulduğu (ve aile toplumun zedelenmiş ürünü değil, toplumun kendisi olarak düşünüldüğü) zaman bir soru haline gelir. Aile terapisi toplumsal değişim olarak ilan edildiğinde, toplumsal değişimin kendisinin gerekleri gözden kaybolur.

Burada Laing ve Cooper'ın (ve "radikal" terapistlerin) kaçındıkları bir "ya/ya da" tavrı ortaya konmuştur, ama keyfi bir şey değildir bu, tersine, toplumsal yapının içindedir kökleri. Toplumsal ve radikal analiz, akıl hastası denen bireyin kişisel eksikliklerden dolayı hasta olmadığını; tersine, hastalığın arkadaşlar, aile, görevler, vb.nin dolayımından topluma kadar izi sürülebilen "yaşanılmaz bir durum"a bir tepki olduğunu söyler. Bu analize sadık kalındığında, terapiden söz edilemez. Daha kesin söylenirse, terapiden söz edilebilir, ama radikal terapi ya da toplumsal değişim olarak değil, terapi olarak terapiden söz edilebilir. Terapi, bireysel kurban uğruna hastalığın *bireysel biçimi* ile *toplumsal kökeni* arasındaki ayrılığı kabul eder. Bu şekilde terapi kendisinin farkına varır, kendi anlayışına uygun olur; bireysel kurbanın acil gereksinimine yanıt verirken kendisini radikal iyileşme ya da özgürleşme olarak mistifiye etmez.

Ama radikal terapi politik ve toplumsal analize sadık değildir; genellikle kişilerarası, ailesel ve toplumsal analizi karıştırır. Bu karışıklıktan terapinin toplumun yasakladığı (eğer gerçekten toplum hâlâ anımsanıyorsa) "doğum", "iyileşme", "gelişme" gibi olasılıkları ortaya çıkar. Oysa terapi genellikle varoluşsal jargon yoluyla unutulur ya da yeni bir dinsel ethosla rinselleştirilir. İlki, bir kısmına yukarıda değinilen, varoluşçu ve hümanist psikolojinin bütün güçlüklerinden payını alır. Cooper'da, özellikle de *The Death of the Family*'de (Ailenin Ölümü), radikal, *bireysel*, varoluşsal bir bakış açısı, aynı oranda radikal *komünal* bir görüşle bir arada bulunur. Kendine bağlanma, topluma bağlanma ile eşit oranda vurgulanır. Ancak, kötülüğün asıl kaynağı, burjuva toplumda bireysel gerekliliklerle kolektivitelerininkilerin birbirinden giderek uzaklaşmasıdır. Özgür bir toplumda bunların özdeşliklerini elde etmek, varolan antagonizmalarının dile getirilmesini gerektirir. Bununla birlikte, çelişkinin bilincinde olmayan Cooper, çelişkiyi sürdürür.

Cooper'ı izleyecek olursak, aile bireyin bütünlüğünü ihlal ettikçe, bireyin görevi öncelikle kendisine yöneliktir. Cooper "başkalarına sevecen bir şekilde bağlanmanın tek yolu, kendi özgürlüğünden ödün vermektir" der, sanki bu burjuva toplumun tekdüze bir şekilde çaldığı bir şarkı değilmiş gibi.⁴ Bireysel özgürlükten ödün verilmesi, bireysel özgürlük olmaksızın bireyin çıkmaz bir sokağa saptığı toplumsal özgürlüğü engeller. Cooper, kendisine yönelik sorumluluğu ve yolculuğu daha önemli olduğu için kimsesiz ve terkedilmiş küçük bir çocuğun yanından geçip gitmeyi seçen bir Japon şairinin "varoluşsal" hikayesini anlatır. Bu kıssanın hissesi nedir? "Bütün derslerin en çetini, kendisi için ne yapmak gerektiğini bilmektir."⁵ İşte, ilk düsturunu ("öncelikle kendine-yardım adına, terkedileni terket") önemserken bile burjuva toplumu reddettiğini düşleyen boş varoluşçuluk budur.

Yine de Cooper'ın tümü bu değil. Varoluşsal bireycilik, komünal ve kolektif bir ethosla çatışır. Çelişki sadece Cooper'ın çelişkisi değildir; özgür olmayan bir toplumun çelişkisidir. Sorun bunu görmek ve söylemektir. Birinin öteki olduğunu iddia etmek, kişisel özgürlüğün ya kişisel ya da özgürlük olduğu mitini özendirmektir. Tek "kestirme" yol, toplumsal ve politik praksisin dolambaçlı yoludur.

Laing ve Cooper'ın düşüncesi çeşitli entellektüel geleneklerden beslenir. Bunların öne çıkan ikisi şudur: 1) Grup ve grup dinamikleri üzerinde odaklaşan neo-pozitivist bir sosyal psikoloji ve sosyoloji ve 2) somut, varolan bireyde yoğunlaşan Avrupalı bir felsefi varoluşçuluk. Bu iki gelenek uyuşmaz gibi görünebilirse de, tek bir ilgede birleşirler: birey ve onun dolaysız bağlamı. Farklı dillerde ("kişilerarası algılama", "karşılıklı öznellik") her iki gelenek de öteki insanların bağlamından soyutlanan bireyin incelenmesini reddeder; her ikisi de somut insani ilişkiler ağını vurgular. Bununla birlikte, her ikisi de nihayetinde bu insani ilişkilerin toplumsal bağlamını yiyip bitirmeye çalışır; toplumsal ilişkileri dolaysız insani ilişkilere indirgerler.

4. Cooper, *Death of the Family* (New York, 1971), s.60.

5. Age., s.16.

Sosyoloji ya da psikolojide grup dinamiklerinin incelenmesi pek yeni sayılmaz; hem Amerikan, hem Alman geleneğinden, hem Charles H. Cooley'den, hem de Georg Simmel ve Kurt Lewin'den kaynaklanır. Bizzat sosyoloji çoğu zaman toplumsal grupların birbirlerini ve kendi üyelerini nasıl etkilediğinin incelenmesi olarak tanımlanmıştır. Bu yaklaşımın kurulu düzen sosyolojisi için çekiciliğini görmek zor değil; Adorno ve Horkheimer'ın açıkladığı gibi, toplum kavramı, grup dinamikleri üzerine sonsuz ampirik gözlemlere yolu açmak için yiter gider.⁶ Bu ampirik gözlemler, bireyle bireyin güvenli, sağlıklı ve doğrulanabilir ilişkisi lehine, laboratuvar dışındaki antagonistik ilişkinin (bireyle toplum ilişkisinin) kıyısından geçer.

Laing ve Cooper'da grup dinamiği yaklaşımı şizofreninin incelenmesine kadar genişletilir. Vaad edilen, şizofreniyi dolaysız insani bağlamına, genellikle de aileye yerleştirerek anlamaktır. Laing (Aaron Esterson'la birlikte) "her zaman ya bizimle ya da birbiriyle ilişkide olan kişilerle ve her zaman grup bağlantılarının ışığında ilgileniyoruz. Bu çalışmada grup bağlamı temel olarak ailedir, ama bir ailenin, aile dışındaki kişisel ilişkilerini de içine alabilir" diye yazar. Bu yöntem "bir ve aynı zamanda i) ailedeki

6. "Bireylerle toplum arasındaki ilişkinin incelenmesi... bireylerle grupların karşılıklı bağımlılığına indirgenmiştir" (Frankfurt Institute for Social Research, *Aspects of Sociology* [Boston, 1972], s.60. ve Institut für Sozialforschung, *Soziologische Exkurse* [Frankfurt, 1956], s.60). Grup dinamiği geleneğinin farklılığı, savunucularından biri olan Kurt Lewin'de hemen görülebilir. İlk olarak onun yazılarında belirgin olan şey, varoluşsal bir momenttir; bireyi insani bir bağlamdan soyutlayan dar bir davranışçılığa karşı çıkar: "Psikolojide alan kuramının temel niteliklerinden biri...bireyi etkisi altına alan alanın 'nesnel fizikalistik' açıdan değil, o anda o kişi için varolma biçimiyle tanımlanması gereğidir." Ama Laing ve Cooper'da olduğu gibi, bu hiçbir şekilde bu bağlamın matematikleştirilmesini ya da formüle edilmesini engellemez: "Psikolojik atmosferleri oldukça kesin olarak belirlemek ve ölçmek mümkündür" (Kurt Lewin, *Field Theory in Social Science*, ed. Dorwin Cartwright [New York, 1964], s.62-63). İkinci olarak, Lewin ilk T- gruplarının ve duyarlık eğitiminin başlatıcısı ve örgütleyicisiydi (bkz. Alfred J. Marrow, *The Practical Theorist: The Life and Work of Kurt Lewin* [New York, 1969], s.210). Son olarak, Lewin'in Karl Korsch'un ömür boyu arkadaşı olduğu kaydedilebilir. Bu belki de Korsch'un kendi düşüncesindeki pozitivist eğilimi açıklar ya da bu eğilimle açıklanabilir. Lewin, 1920'de Korsch tarafından yayınlanan "Pratik Sosyalizm" üzerine bir dizide Taylorizme ilişkin bir broşür yazmıştı. 1939'da "Psikolojide ve Sosyolojide Matematiksel Yapılar" üzerine bir makalede de birlikte çalışmışlardı.

her bir kişiyi, ii) ailedeki kişiler arasındaki ilişkileri, iii) bizzat bir sistem olarak aileyi" incelemeye çalışır.⁷ Şizofreniyi bağlamdan soyutlanmış olarak ele almaktan onu aile içine yerleştirmeye giden "görüş değişikliği"nin "*üçyüz yıl önceki demonolojik bakış açısından klinik bakış açısına geçişten daha az radikal olmayan tarihsel bir anlamı olduğu*" iddia edilir.⁸

Kuram açısından bakıldığında eksik olan şey, toplumun dışarıda bırakılmasıdır; görüşlerin değişmesi, genel olarak grup dinamiklerinin incelenmesi sorununa yol açar: toplumsal kümelenme, dolaysız insani ilişkiler ağı doğrultusunda sıradanlaştırılır. "Sen ve ben" ya da "sen ve aile" arasındaki ilişkinin dolaysız olanda tüketilmediği unutulur: toplumun tümü dolaysız ilişkinin içine sızar. Patronla işçi, öğretmenle öğrencinin dolaysız ilişkisinin dolaysız olmayan toplumsal bir şekillenimin içine yerleştiği açıksa, o halde bu, aile ilişkileri için de geçerlidir. Belirleyici yapı olarak toplum, bir ilişkinin sadece kabuğunu dikte etmez; canlı tohuma kadar içine işler. Laing ve Cooper bunun farkındadır, ama sadece farkında. Farkındalık kurama tercüme edilmez, ama sürekli gözlem düzeyinde kalır.

Bütün terapilerin doğasında bulunan çelişki bir antinomiye dönüşür. Aile, şizofreninin dolaysız bağlamıysa, bu tek bağlam değildir. Aile terapisinin sınırlılıkları kabul edilmediği sürece, terapi kendini toplumsal değişimle karıştırmaya başlar. Ancak, bizzat asıl materyal, yani sunulan olgu öyküleri, ailenin (eğer şizofreni için dolaysız durumsa), ne oranda bütün durumun ancak bir parçası olduğunu gösterir. Çocuk şizofreniğin aile çözümlemesiyle zımnen ortaya konan soru, şizofreniye "neden olan" anababaların kökenidir. Açıktır ki bunlar da kendileri başka ağlara yakalanmış başka ailelerden ortaya çıktılar, ve böyle gider; toplum arka kapıdan içeri girer. Aile analizi, kendi sınırlarını zorlar. Analiz sırasında keşfedilen gerçekler, bizzat ailenin bir zamanlar kurban edilmiş olduğunu

7. R. D. Laing ve Aaron Esterson, *Sanity, Madness and the Family* (New York, 1964), s.7, 9.

8. Age., s.13 (vurgular özgün metinden). Ya da daha az gösterişli bir şekilde: "Son yirmi yıllık psikiyatride en önemli kuramsal ve metodolojik gelişme, bana kalırsa, bireyi bağlamından soyutlayan herhangi bir birey kuramı ya da araştırmasına karşı giderek artan bir hoşnutsuzluk duyulmasıdır"(Laing, *Self and Others* [New York, 1969], 2. göz. geç. bas., s.65).

düşündürerek, aile terapisinin yetersizliğini itiraf ederler. "Lucie'nin anası da babası da kendi anababalarıyla ilişkilerinden istedikleri doğrultuda kişiler olarak çıkamadılar. Her ikisi de bütün yaşamlarını öyle olduğunu bilmeden umutsuzca düşlemler içinde boğmuşlardı"⁹ Ya da: "Bn. Church'un kendisi, bir keresinde söylediğine göre, onu boş bir kabuk gibi ortada bırakan talihsizliklere uğramıştı. Anlaşılr bir şekilde ve aslında zorunlu olarak Bn. Church yalnızca kendi iç dünyasını değil, Clare'ninkini de yok etme eğilimindeydi."¹⁰ "Ve aslında zorunlu olarak" ibaresi, toplumun bütün dinamiğini özetlemektedir.

Sorun, aile analizi ya da terapisinin kullanılması değil, terapinin kendi bilincine (kendi alanı konusunda açıklığa) varmamasıdır. Aile ile toplum, kuram ile terapi arasındaki gerilim harcandığı için, toplumsal kuram ve değişim aile terapisi tarafından yutulur. Kuramla terapi arasındaki kabul edilmeyen gerilim öcünü alır: kendini gerçek bağlamla uğraşıyor olarak tasarlayan terapi, giderek daha çok insanı bu bağlam içine almaya başlar ve sonunda herhangi bir terapinin "tedavi" etmeyi umabileceğinden daha çok insanla karşılaşarak güçsüzlüğüne lanet eder. Toplumla aile arasındaki ayrılık gözardı edildiğinden, her birine uygun olan özgül praksis, ikisine de uygun olmayan bir karışım haline gelir. Laing'in terapötik yaklaşımından olumlu bir şekilde sözettiği bir doktorun "stratejisi, anenin son yirmi yıldır içinde bulunmadığı ağı birleştirmekti. Sonunda bir toplantıda otuzbeş kişiden fazlasını bir araya getirmişti. Bunlar en az yedi çekirdek ailenin üyelerini temsil ediyordu. O, anneyi ya da oğulu bireysel ya da ikili olarak değil, bütün ağ olarak 'tedavi' etmişti."¹¹

Bu yaklaşımın saçmalığı terapistin, hastanın da bir parçası olduğu bütün ağ "birleştirebilmesi" ve ikinci olarak bu yapılabilirse bile, bu kadar insanın "tedavi" edilebilmesi yanılışına dayanmaktadır. Elbette soru niçin otuzbeş insanda kalındığıdır, çünkü bunlar belli ki bir başka yetmiş kişiyle ilişkidirler, vb. Burada gizli olan mantık, sanki antagonizmler bir grup tartışması sayesinde giderilebilirmiş gibi, toplumun bütün üyelerini bir odada toplama-

9. Laing, *Sanity, Madness and the Family*, s.59.

10. Age., s.83.

11. Laing, *The Politics of the Family* (New York, 1971), s.49.

ma projesini önermektedir. Nesnel koşullar "berbat havalar"a çevrilerek inceltilir. Laing kimi zaman bütün dünyanın "Total Dünya Sistemi" adını verdiği, geniş bir aile grubu olduğunu öne sürmüştür.¹² Aile terapisine uygun olan hakikatler, bir aile çekişmesi gibi piyasaya sürülen "Doğu-Batı ilişkileri" üzerine safdil politik bildirilere dönüşerek yozlaşır. Eğer aile ile toplum arasındaki ayrım kabullenilirse, bu ayrım tür ya da yapı değil, karmaşıklık ayrımına indirgenir. "Yeni ögeler" ve "yeni bir gestalt", "daha geniş bir örüntü"nın içine girer; bu koşulla, "öyle görünüyor ki asıl perspektiflerin karşılıklı ilişkisi için *ikili sarmal* şemamız, uluslararası alana da uygun düşer." Bu uygunluk bir Doğu-Batı felaketinden nasıl kaçınılacağı konusundaki öğütlerde de görülmektedir. "Eğer Batı Doğunun ilk olarak Batının harekete geçeceğini Doğunun düşündüğünü Batının düşündüğünü Doğunun düşündüğünü düşünürse; Batı,"vs. vs.¹³

Unutulan, toplumun aileyle, toplumsal ilişkilerin insani ilişkilerle özdeş olmamasıdır; kapitalizm yalnızca gruplara ve ailelere katılan bir takım insanlar değildir. Laing'le birlikte çalışan Aaron Esterson, hümanist indirgemeci ilkeyi şöyle özetler. "Toplumsal sistem basit olarak onu oluşturan kişilerin etkileşim ve karşılıklı deneyim örüntüsüdür."¹⁴ Bu tam doğru değildir. Toplumsal sistem insan emeği ve etkinliğinden türemişse eğer, aynı zamanda daha sonra bunlara egemen olan toplumsal yapılanma ve sıkıştırma; hem nesnel, hem de öznel. Şizofreninin radikal analizi, belirleyici olarak topluma yüklenir. Belli ki dolayimler çok önemlidir ve aile bunlardan biridir. Ama bunlar dolayimlardır, kökenler değil; aile bir kimsesiz ülkede varolamaz. Tarihsel dinamikte çapraşıklıklaştırmıştır; geçmişte değişmiştir ve şu anda değişmektedir. Kurban ettiği kadar kurbandır da.

Toplumsal şekillenimin somut ve dolaysız bir şekillenime indirgenmesi, radikal ve varoluşçu psikolojinin büyük bölümünün çarpıcı bir özelliğini ve ironisini açıklar: akıl hastalığının sınıfsal ana-

12. Age., s.48.

13. Laing, Herbert Phillipson ve A. Russell Lee, *Interpersonal Perception* (New York, 1972), s.172.

14. Aaron Esterson, *The Leaves of Spring: Scizophrenia, Family and Sacrifice* (Middlesex, England, 1972), s 243.

lizinin atlanması. Toplumun sorunu yarattığına ilişkin bitmeyen açıklamalar ve suçlamalar varken, toplum ya dolaysız insani terimlerle ya da soyut evrensel terimlerle (ya da ikisiyle birden) tasarlanır. İlk durumda, baskının faili aile ve arkadaşlar ağıdır ve bu toplumun her yerinde değişmez olarak yorumlanır. İkinci durumda, toplum doğrudan nedendir ve evrensel ve türdeş bir töz olarak resmedilir. Her iki durumda da dikkat toplumsal sınıf gibi tayin edici dolayım faillerinden uzaklaştırılır Boş bir varoluşçuluk ya da yavan bir toplumsal analiz, sınıfa duyarlı, daha incelikli bir araştırmanın önünü tıkar. Bazı akıl hastalığı türlerinin bir sınıf ya da katmanda (ya da o sınıfın ailelerinde) daha yaygın olma olasılığı ve olanağı gözardı edilir. İroni şuradadır ki, "radikaller" kayıtsız kaldıysa da, akıl hastalığının sınıfsal analizi ve ailede akıl hastalığının sınıfsal analizi liberal sosyal psikolojinin canlı bir parçasını oluşturur.¹⁵

Burada sorun aile terapisini ya da grup terapisini terketmek değildir. En geniş terapinin bile ne oranda terapi olarak kaldığını kavramaktır. Toplumsal kökenleri dokunulmamış bırakarak bireyin nasıl tedavi edileceğine dair bir seçimdir bu. Bu anlamda radikal terapi gibi bir etkinlik yoktur. Söylemeye gerek var mı? Mağdurlara, hastalara, zedelenmişlere, düşkünlere yardım etmenin utanılacak yanı yoktur. Eğer akıl hastalığı ve tedavisi sınıf hastalığı ve tedavisiyse, bu gerçeklikle birlikte yapılacak çok şey vardır. Ama toplumsal gerçeğin reformasyonu, terapiden büsbütün ayrı değilse de, terapiyle karıştırılmaması gerekli başka bir projedir.

Psikolojide tıbbi ya da biyolojik analojinin kullanılması sorunu, kuram-terapi diyalektiği üzerine son bir açıklama olarak kullanılabilir. Diğer birçokları gibi Laing ve Cooper da böyle bir modelin kullanılmasına karşı çıkarlar, çünkü bu model psikolojinin dışındaki tıpta bulunmayan, ama psikolojinin içinde var olan toplumsal ve insani süreçleri mistifiye eder. Psikolojideki şu "teşhis" ve "tanımlar", durumun dinamiğinin içine katı tıbbi terimlerden farklı olarak girer. Örneğin, tüberküloz tıbbi teşhisi, yanlış bir teşhis bile olsa, hastalığı etkilemez, oysa "şizofreni" teşhisi, şizofreniye

15. Karş. August Hollingshead ve Fredrick C. Redlich, *Social Class and Mental Illness* (New York, 1967), ve Jerome K. Meyers ve Bertram H. Roberts. *Family and Class Dynamics in Mental Illness* (New York, 1964)

"neden" olabilir.¹⁶ Tanımlar, hekim ve dolaysız insani bağlam, psikolojinin ortamını psikoloji-dışı tıptan farklı bir şekilde belirler.

Bu kuşkusuz doğru, ama yetersiz Yarı-biyolojik bir psikolojinin toplum adına eleştirilmesi, biyolojik tıbbın da toplumsal dinamiğin dışında olmadığını unuttur. Bu konudaki berraklık, (psikolojik ve psikolojik olmayan) *her iki* alanda da varolan kuram-terapi ilişkisini aydınlatılabilir. Biyolojik model, onu tarihten ve toplumdan uzaklaştıran mistifikasyondan kurtulursa bir hakikat barındırır içinde. Biyolojik modelin eleştirisi, yalnızca tıbbi bakımın değil, tıbbi ve "biyolojik" hastalıklar ve bozuklukların da bizzat sınıf, katman, vb. nin toplumsal dinamiğine maruz olduklarını gösteren çok miktardaki eleştirel literatürü gözden geçirir.¹⁷ Eğer bu böyleyse, kuram-terapi diyalektiği izlenebilir, çünkü her iki boyutta da geçerlidir; bununla birlikte, psikolojik ve psikolojik olmayan arasındaki bütün ayrımın yitirilmemesi gerekir. Her bir boyut toplumla hem özgül, hem de paylaşılan bir ilişkiye sahiptir

Toplumsal imalat ve otomobil kazalarının algılanması üzerine tartışma (bkz. III. Bölüm) bu bağlamda yeniden ele alınabilir. Kazalar, kazadan fazla bir şeyleri ifade eder. Kazalar, çok sayıdaki "iş" kazalarından meslek hastalıklarına kadar toplumsal bir şekillenime gömülüdür.¹⁸ Nezleden bebek ölümlerine, sıtmaya kadar çoğu hastalık ve rahatsızlıklarda da öyle. Bunların hiçbirisi nüfus içinde gelişigüzel dağılmamıştır, toplumsal bir içeriğe sahiptirler. Örneğin, kronik hastalık deyimi yoksulluk hakkında biyolojik bir deyim olmayıp, toplumsal bir deyimdir.¹⁹ Bununla birlikte, toplumsal bir kökenin bulunması bireysel bir temelde tedaviye engel değildir. Tersî doğrudur: bireysel bir temeldeki tedavi, kuramın "hastalık"ın ve nihayetinde "iyileşme"nin de birey dışı olduğunu öne sürmesiyle aynı zamanda ilerlemelidir. Bir otomobil kazasının kur-

16. Laing, *The Politics of the Family*, s.41-42.

17. Bu materyale ilişkin yeni bir bibliyografya için bkz. *The Politics of Health Care*, eds. Ken Rosenberg ve Gordon Schiff, Boston Medical Committee for Human Rights (Boston, n.d.).

18. Meslek hastalıkları ve iş kazaları üzerine bir inceleme için bkz. F. Wallick, *The American Worker. An Endangered Species* (New York, 1972).

19. Bkz. Rodger Hurley, "The Health Crisis of the Poor" ve aynı ciltte Charles C. Hughes ve John M. Hunter, "Disease and 'Development' in Africa", *Social Organization of Health*, ed. Hans Peter Dreitzel (New York, 1971).

banı, politik bilinçli bir hekim tarafından, onun özgül bir araba kazasının değil, kâr zorunluluğuyla ayakta duran modası geçmiş bir taşımacılık sisteminin kurbanı olduğu sözleriyle kapıdan kovulamaz. Her ikisi de doğrudur ve her ikisi de çelişkinliğiyle korunmalıdır. Gerçek kaynak olan bireydışı ve toplumsal etkenlere kadar izlenirken bile, bireyin acil gereksinimine dikkat edilmelidir.

Şizofreniyi "tedavi eden" hekimin durumu akciğer hastalıklarını ya da otomobil "kaza"larını tedavi eden hekiminkinden temelde farklı değildir. Ruhsal olanla bedensel olan arasında ne özdeşlik, ne de tam bir ayrılık olduğu sürece, kuram ve terapinin ayrılması her ikisinde de geçerlidir; her birinde terapi toplumsal kökenleri dokunulmamış bırakır (bu, terapinin gereksiz olduğu anlamına gelmez). Psişik ya da fiziksel "kaza"lardan oluşan hasarın iyileştirilmesi gerekir. Yaralanan sürücünün ekspres yollara geri dönmesi için iyileştirilmesi gerekir, bu kez ölsün diye. Toplum denen deliler-evine salınabilmesi için şizofreniğe psişik serumlar verilmelidir. Bu çelişki her türden terapinin içinde bulunur; sanki yeni bir tedavi, ister kırılan kemikler için, isterse kırılan gönüller için olsun, büyümlü bir şekilde ondan kaçınılabirmiş gibi, bunun açığa çıkarılması gerekir, örtülmesi değil. Laing ve Cooper'ın unutmak eğiliminde oldukları şey, eğer ailesel ya da aile dışı terapi klinik terapi ve analizde bir ilerlemeyse, bunun toplumsal kuram ya da praksiste değil, terapide bir ilerleme olmasıdır.

Laing ve Cooper'ın savunduğu şekilde aile ağı üzerinde yoğunlaşma, bunun işlediği boyutta, yani ailenin mevcut iletişimsel etkileşimi üzerinde yoğunlaşmayı gerektirir. Analiz iletişim düzlemi, iletişimin bozulması, üstiletişim ve iletişim eksikliği (yanlış anlama "sarmalları") üzerinde gelişir. Yine analiz, "beklenti", "onaylama", "geçerli kılma" ve "algılama" gibi (sözel ve sözsüz biçimleriyle iletişimi akla getiren) terimler kullanır.

Analizin yönelimi neo ve post-Freudcularıinkinden ayrı değildir; bugünkü ulaşılabilir insanlararası dinamikler uğrunda psişik derinlikleri ve geçmişi gözardı eder. Psikoanaliz üzerine aynı eleştiriyi ileri sürer: psikoanaliz toplumsal analizi dışlar. "Psikoanalitik kuram ne böyle ikililere, ne de aslında bir zamanda birden çok kiş.

tarafından oluşturulan herhangi bir toplumsal sisteme yönelik bir yapıya sahiptir. Bu yüzden psikoanalitik kuram tek bir kişiyi herhangi bir toplumsal bağlama yerleştirecek bir yönteme sahip değildir."²⁰ Burada daha önce tartıştığımız öbür Freud eleştirilerindeki gibi, daha sonra eklenen "toplumsal", bu kez iletişim haline gelmek üzere, eklenmesiyle eşanlı olarak dümdüz edilir.

İletişim ve etkileşim formülasyonlarının zayıflıkları, sağduyunun ve Adlerci psikolojinin zayıflıklarıdır; bunların tam olarak gerçekdışı değil, ama yüzeysel olmalarıdır. Ayrıca yüzeysel analiz geçmiş ve psişik boyutları ne kadar dışlarsa, bunlar o kadar gerçekdışı bir hale gelirler. Bunun giderek artan bir şekilde gerçekleştiği görülmektedir. Aile giderek daha fazla bir iktidar grubu olarak ve şizofreni sadece karşılıksız rollerin, beklentilerin, mesajların, vb. bir ürünü olarak görülmektedir. Aile şizofreniyi "yaratmaktadır"; ya da "şizofrenik belirtiler aileyi çocuklarından birinin bağımsız davranışlar denemesini neredeyse katlanılmaz oranda endişe verici kılan her şeydir."²¹ Ya da şizofreni önyargıların ve beklentilerin ürünü olarak değerlendirilir. Bu yüzden Laing bir grup "şizofreniğin" sağlıklı olarak ve bir grup "normalin" şizofrenik olarak ele alınacağı bir deneyin, beklentinin hastalığa "neden olduğunu" göstereceğini öne sürer.²²

Freud'da nevrozların ve psikozların kökeni erotik ve geçmiş çocuklukta yatarken ve bu yüzden tam olarak ya da sadece bir ölçüde ortadan kaldırılabilirlerken, burada bunlar iletişim akışına bağlanırlar. İletişim modelleri örtük olarak hiçbir gerçek antagonizmanın bulunmadığı parlamenter bir gerçeklik anlayışını kabul ederler. Resmi demeçlerde bütün çatışma ve farklılıklar, sanki gerçek çelişkiler yokmuş gibi, iletişim bozukluklarına götürülür. Aynı anlayış büyük oranda psikozlara ilişkin iletişim kuramı tarafından da dile getirilir ya da ima edilir; bastırma ve antagonizm, karışık ve şaşırtıcı mesajlar haline gelecek şekilde yüceltilir. Bu yüzden (Laing ve Cooper'ın dayandığı) bu yaklaşımın öncüsü olan Gregory Bateson'da ego işlevi "iletişim biçimlerini ayırd etme süreci" olarak be-

20. Laing vd. *Interpersonal Perception*, s. 8. Karş. David Cooper, "Freud Revisited", *New Left Review*, 20 (Summer 1963), s.112.

21. Cooper, *Psychiatry and Anti-Psychiatry*, s.29

22. Laing, *The Politics of the Family*, s.46.

timlenir. Şizofrenide "çocukluk etyolojisi şeklinde özgül bir travmatik deneyim aramamalıyız... Aradığımız özgüllük, soyut ya da biçimsel bir düzeyde olmalıdır."²³

Bir kez daha sorun bu formülasyonların yanlış olmaları değil, yüzeysel olmalarıdır. Sorgulanan, terapide iletişimsel bir yaklaşımın etkinliği değil, tedavideki etkili bir yaklaşımın ne zaman mevcut süreçlerin betimlenmesinden daha fazla birşey olduğu iddiasında bulunduğuudur. İletişimin bozulması, iletişim bozukluğundan fazla bir şeydir; kökleri diğer gerilimlerde ve antagonizmlerdedir. İletişim bir varoluş momentidir, varoluşun bütünü değil.

Yüzeysel olanla özün karıştırılması, Laing ve Cooper'ın temel burjuva yanlışına düşmelerine yolaçar: bir tarihsel döneme özgü olan fenomeni yanlış olarak evrensel ve değişmez sanırlar. Kısacası, geç burjuva toplumda geçerli olan insan ilişkilerini, her zamanki insan ilişkileri gibi ele alırlar. Bunda da III bölümde tartışılan rol psikolojilerinin yanılsamasını paylaşırlar; rol davranışı insan davranışının bozulmuş biçimi olarak değil, aslı gibi ortaya sürülür. Laing ve Cooper'ın güç bela söyledikleri şey, sadece imgeler, doğrulamalar, üst-doğrulamalar, vb.nin izinde ilerleyen kişilerarası ilişkilerin zaten yabancılaşmış bir davranış biçimi olmalarıdır.²⁴ Bunlar dağılan egonun davranış ve iletişimini temsil ederler.

Laing "insanlar sürekli olarak başkalarını ve başkalarının onlar hakkında ne düşündükleri, başkalarının başkaları hakkında ne düşündükleri üzerinde düşünürler, vb."²⁵ diye yazdığında çok önemli bir niteliği (bütün insanların değil, ama insanların hipnotize edilmiş ve sakatlanmış olduğunu) eklemeyi unutur. "İnsanlar" ilki yetersiz kaldığında ikinci ve üçüncü doğrulamayı beklerler ve ego onun yetersiz kaldığını ileri sürdüğünde ilki yetersiz kalır. Kendi kırılganlığından ürken ego ne verebileceği, ne de olabileceği sonsuz doğrulamalar arar. İnsan ilişkilerinin mantığı, paranoyanın mantığına yaklaşır: her köşe başında tehlike pusuda yatar. Doğru-

23. Gregory Bateson, "Towards a Theory of Schizophrenia", Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (New York, 1972), s.205, 206.

24. Elbette amaç iletişim bozukluğunun "düğüm"lerini ya da sarmallarını çözmektir. "Burada açıklanan örüntüler insani bağlılığının Sarmaşık'ıyla sınıflandırılmamıştır" (Laing, *Knots* [New York, 1970]). Ama bu amaç iletişimin yetersizlikleriyle ilgilidir; genel olarak bu iletişim biçiminin eleştirisine dönüşmez.

25. Laing ve ark., *Interpersonal Perception*, s.30.

lamanın korkuları yatıştırması zordur; üst-doğrulama ve üst-üst-doğrulamaya gerek duyulur. "Hakkımda ne düşündüğünüze ilişkin düşüncelerim, kendim hakkında ne düşündüğüme kadar geri gider ve ardından kendim hakkında düşündüklerim size karşı davranış tarzımı etkiler; ardından bu, kendinizi nasıl hissettiğinizi ve bana karşı davranış tarzınızı etkiler, ve saire."²⁶ "Ve saire": sonsuz bir görevdir bu, kaçışı ya da çıkışı olmayan. Toplumu oluşturan aynalar hapisanesinde müebbetlikler, yaşam belirtisi görmek için gözlerini aynalara dikerler.²⁷ Çokkathlı yansımalar egonun acı çektiği çokkathlı yaralar için afyondurlar.

Bu, gelecekteki insani bir toplumda doğrulamalar ve üst-doğrulamaların bulunmayacağını öne sürmek değildir; kuşkusuz bunlar olacaktır. Ama bunlar egonun derinden zedelendiği bir toplumda dışlayıcı bir eğlence haline gelir. Total doğrulama, total güvensizliğin gerçeklik olduğu yerde bir zorunluluktur. Toplumsal ilmiçler bireyin ağzını tıkadığında "düğüm" insan söyleminin normu haline gelirler. Bu tatsız gerçekliktir ama dış görünüştür de; dış görünüş çünkü görünümünden gizlenen nesnel toplumsal gerçekliğin bir yansımasıdır. Kişilerarası algılama kuramı, görülenin kuramıdır.

Laing ve Cooper'daki, insani ilişkilerin gerçek ve kişilerarası bağlamı üzerine vurgudan bu bağlamın simgeleştirilmesine; varoluşsal bir gerçeklikten, aksi halde açıklanamaz gibi görünen, pozitivist bir gerçekliğe benzeyen bir şeye uğraşmadan geçiş, görünüm ve öze ilişkin kafa karışıklıklarına bağlıdır. Rol psikologları gibi Laing ve Cooper da uygun bir şekilde sunulabilen, ama pozitivist mantık tarafından kavranamayan görünümün tuzağına düşerler. Haritalar ve şemalar gerçekliğin hareketini yakalar, ama ancak bu gerçekliğin kendisi insanları işaret ve simge taşıyıcılarına indirgedikten sonra. Çizdikleri insan ilişkileri haritaları, şeyleşmenin şey-

26. Age., s.36.

27. "Hep pencerelere bağlanıp kalmış, camdaki yansımalarından büyülenmiş insanlara dikkat ettik. Kendi bakışlarıyla yakalanan bu insanlar kendilerini Ötekilerinin gördüğü şekilde görmeye zorlanmışlardır. Kentleşmiş dünyanın katılaştırmış yüzeylerine ebedi bir ritim oyulmuştur; bu, kendilerini Süper-Yabancı-Öteki'yle ilişkisine göre tanımlaması gereken herkesi etkileyen imge Krizi'ni yansıtır. Her yandan bu aynalar çeker ve dayatırlar" (Maxy Beml, "William Burroughs and the Invisible Generation", *Telos*, 13 (Güz 1972), s.129.

leşmiş ifadesidirler. "p-->(o-->(p-->(o-->p))). O (erkek) eşinin onu sevdiğini sandığını düşündüğünü düşünür."²⁸ Bu, sevgisiz bir gerçeklik üzerine sevgisiz gevezeliktir.

Varoluşçuluktan pozitivistliğe doğru yapılan hamle, aynı zamanda her ikisi de olan (varoluşçu ve pozitivist) görünüşle kolaylaştırılır. Görünüşle kastedilen şey, gerçek bir şeyin yanlış bir cephesi değil, toplumsal ve nesnel etkenlerin örtüldüğü bir görünüş olmasıdır. Tam da görünüş modern toplumda insan ilişkilerinin dolaysız gerçekliği olduğundan, görünüş araştırılarak varoluşsal gerçekliğin araştırılmakta olduğu iddia edilebilir; ve tam da bu varoluşsal gerçeklik yabancılaşmış ve insanlıkdışı bir hale gelmiş olduğundan, pozitivist şemalarda uygun bir şekilde ifade edilebilir. Varoluşsal gerçeklik pozitivist bir gerçeklik olduğunda, varoluşçuluk ve pozitivistlik yöndeşlik içerisine girer.²⁹

Laing ve Cooper varoluşçulukta kendi felsefi köklerini bulurlar. "Bununla birlikte, başlıca entellektüel borcunun varoluşçu geleneğe olduğunu kabul ediyorum."³⁰ Yine anımsanacaktır ki Laing ve Cooper'ın muhtemelen en az okunan kitabı Sartre'in serimlendiği *Reason and Violence*'dir (Akıl ve şiddet). Burada bu konunun tartışılması olanaksız; genelde Laing ve Cooper'dan süzülerek gelen Sartrevari varoluşçuluk Marcuse'nin bir ölçüde gösterdiği özgün zayıflığını düzeltmez.³¹

Bu varoluşçu geleneğin bir ögesi Laing ve Cooper'daki toplum-

28. Laing, *Self and Others*, s.157.

29. Diğer hümanist psikologlar hümanist bir yaklaşımı görünür bir rahatlıkla pozitivist bir yaklaşımla birleştirmişlerdir. Harry Stack Sullivan'da kişilerarası ilişkiler üzerine vurgu operasyonelizmle birlikte var olmuştur. Bizzat Sullivan operasyonel bir kuramcı olan Percy W. Bridgman'dan etilenmişti ve bir keresinde *Psychiatry* dergisine "operasyonel" altbaşlığını koymuştu (Sullivan'ın editörünün sözlerine bkz. Sullivan, *Fusion of Psychiatry and Social Science* [New York, 1971]). Karş. Martin Bimbach, *Neo-Freudian Social Philosophy* (Stanford, California, 1961), s.58

30. Laing, *The Divided Self* (Baltimore, 1965), s.10.

31. Sartre'in Marcuse'ci bir eleştirisi için bkz. Ronald Aronson, "The Roots of Sartre's Thought", *Telos*, 13 (1972), s.47. ve Laing'deki varoluşçu momentin biraz farklı bir şekilde sunulduğu için bkz. Carl Ratner, "Principles of Dialectical Psychology", *Telos*, 9 (1971), özellikle s.98.

sal ve nesnel gerçekliği yutmakla tehdit eden öznel yaklaşımı açıklayabilir. Laing, kişilerarası gerçekliğin varoluşsal keşfini başlatan kişi olarak Feuerbach'tan yardım ister. "Yüzyıldan uzun bir süre önce Feuerbach felsefede esaslı bir adım attı. Felsefenin yalnızca 'Ben' etrafında döndüğünü keşfetti. 'Sen'in 'Ben' kadar temel olduğunu kimse kavramamıştı." "Bu ötekilerin varlığının, benim üzerimde derin bir tepkisel etkisi vardır...Felsefi olarak, ilk kez Feuerbach tarafından belirtilen, tamamlayıcı 'sen' kategorisi olmaksızın 'ben' kategorisinin anlamsızlığı Martin Buber tarafından geliştirildi."³²

Varoluşçuluğun piyango torbasına herhangi biri ve herkes alınabilir ve alınmıştır da; Feuerbach'a da başvurmak yanlış değildir. Ama Laing ve Cooper, Feuerbach'ın yalnız güçlü yönlerini değil, yetersizliklerini de tekrarlar. Feuerbach'ın gücü Hegel'in idealizmi karşısında insani ve materyalist bir gerçeklik öne sürmesidir. "Feuerbach tekrar tekrar felsefenin çıkış noktasının felsefe değil, insanın güncel yaşamı olabileceğinde ısrar eder. İnsan yaşamındaki temel gerçek... insan topluluğunun varolmasıdır."³³ Laing, Cooper ve hümanist psikolojilerde mevcut olan antinomilerin aynısı Feuerbach'ta da yüzeye çıkar: insan topluluğu Ben/Sen karşılaşmasının dolaysızlığına sıkıştırılır ve bu tarihsel ve toplumsal gerçeklikten soyutlanır. Feuerbach ve Feuerbachçılar açısından tarih antropolojiye, bir değişmeze dönüşür. Feuerbach "insanın özü", diye yazıyordu, "yalnızca toplulukta ve insanın insanla birliğinde bulunur; ancak bu yalnızca Ben ve Sen arasındaki ayrımın gerçekliğine dayanan bir birliktir." Ya da "gerçek diyalektik, ben ve sen arasındaki diyalog"dur diye yazıyordu.³⁴

Marx ve Engels, Feuerbach'ı tam da toplumsal gerçekliği zandıran bir insani karşılaşmaya indirgediği için suçlar. Engels bir yerde Feuerbach'ın ben/sen formülasyonu ile alay ediyordu "Felsefe öyle bir noktaya geldi ki, insanlar arasındaki ilişkinin kaçınılmazlığı gibi sıradan bir olgu bile (böyle bir bilgi olmasaydı, her zaman varolan ikinci kuşak oluşamazdı, bu zaten cinsel farklılığın

32. Laing vd., *Interpersonal Perception*, s.3, 4.

33. Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (Ann Arbor, 1962), s.258.

34. Ludwig Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, ed. Manfred H. Vogel (New York, 1966), s.71-72.

içinde bulunan bir olgudur) felsefe tarafından bütün gelişim sürecinin sonunda elde ettiği en büyük sonuç olarak gösterilmekte üstelik bu olgu, gizemli 'ben ve sen'in birliği biçiminde sunulmaktadır."³⁵ Ya da Marx ve Engels'in *The German Ideology*'de (Alman İdeolojisi) yazdıkları gibi, Feuerbach "insanları, neyseler o yapan verili toplumsal bağlamda, varolan yaşam koşulları altında tasavvur edemez; asla gerçekten varolan insanlara ulaşamaz, 'insan' soyutlamasında durur."³⁶ "Toplumsal ilişkiler bütünü"³⁷ dışarıda bırakır.

Daha kesin söylenirse: Feuerbach'ta ne eksikse, Laing ve Cooper'da da o eksiktir. Marx ve Engels'e göre bu eksiklik, etkinlik olarak, praksis olarak insan anlayışıdır. Kesinlikle bu nedendir ki Marx, Marcuse'ye göre, "Feuerbach'ın ardından Hegel'e geri döner."³⁸ Hegel'e göre, emek kavramı insanlık tarihinin yeri dolduramaz ögesidir. Burada emek yalnızca üretim çalışması anlamına gelmez; insanın yaşam praksisidir (toplumsal dünyadaki nesnelleştirme). Emek, insan varoluşunun özgül etkinlik tarzıdır; yabancılaşmış emek bir emek biçimidir, emeğin kendisi değil.³⁹

Feuerbach'ta nesnelleştirme ya da praksis eksik olduğundan, onun kuramı ve bütün hümanizmine karşın bu kuramın ben/sen'i, edilgendir. Dünya toplumsal bir çevre, insan praksisinin pıhtılaşmış ürünü olarak kavranmaz. Laing ve Cooper bu yetersizliği Feuerbach'la paylaşırlar; görüne (seyretme, görme ve seyredilmenin etkinsizliğine) teslim olurlar. Marcuse'nin Feuerbach üzerine yazdıkları, Laing ve Cooper için de yazılabilirdi. "Feuerbach'ta insanın dünyayı temellük etmesi ve dünyayla ilişkisi esasta kuramsal olarak kalır ve bu, ilişki kurma tarzının 'algılama' olmasında ifadesini bulur. Kısaca söylersek, Marx'ta ise, bir yandan kuramsal ilişkinin merkezi önemi gözden kaybolmazken, öte yandan emek bu

35. Parça, Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology* (Moscow, 1964)'e ek, s.660'ta bulunur.

36. Age, s.58.

37. Marx, "Theses on Feuerbach", VI, age., s.652.

38. Herbert Marcuse, *Studies in Critical Philosophy* (Boston, 1973), s.21.

39. İşgücü kavramı üzerine bir tartışma için bkz. Marcuse, "Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriff", Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, II (Frankfurt, 1965). İngilizce çevirisi şimdi *Telos*, 16 (Yaz 1973)'tedir.

algılamanın yerine geçer; kuramsal ilişki bir diyalektik geçişme ilişkisi içinde emekle biraraya gelir."⁴⁰

Laing ve Cooper'ın insan ilişkilerine yaklaşım mantığı Feuerbachvaridir; kişilerarası algılar, imgeler, beklentiler temel belirleyici yapıyı oluşturur; bunlar hiçbir şekilde ikincil değildirler. Laing ve Cooper'da bunlar dünyanın esas temellük biçimini, insan praksi-sini çıkarıp atarlar. Laing "Öz kimlik (self-identity)" diye yazar, "yalnızca kendimize bakışımızla değil, bize bakan başkalarına bakışımızla da oluşturulur...Bu daha karmaşık, daha somut düzeyde öz kimlik başkalarının beni görme biçimleriyle benim kendime bakışımın sentezidir."⁴¹ Bu görünenin kuramıdır; tüketicinin edilginliği, bir insani kimlik kuramına yükseltilir.⁴² Yaşamın üretim ve yeniden üretim araçları, cansız sermaye ve kârın failleri olduğundan, yaşamın kendisi etkin-olmama halinde barınacak yer arar; bu dünyadaki insan praksi-si kendi kendisini ve seni gözetleyen ve senin gözetlenmeni gözetleyen ben yönünde daralır. Edilgin gözetleme tek kurtuluşu (etkin insan deneyimini) insafsızca yok eden bir toplumdaki onaylanmış kurtuluş biçimidir. Kukla gösterisi artık bir atraksiyon değil, izleyicilerin de katılımıyla, toplumun kendisidir. Laing ve Cooper bunu insan (insanlık dışı değil) ilişkileri kuramına doğru genişletirler.

Son olarak: varoluş pozitivizme (şeylerin yaşam üzerindeki hükümlanlığına) dönüştükçe, diyalektik olmayan mantık yalnızca bir kaçış bilir: mistisizm, tinselcilik, vb. Bu, Laing ve Cooper'da dikkati çeken bir işarettir; bugün de *Zeitgeist*'ın (dönemin tininin) bir parçasıdır. Geçerli akıl ve gerçeklik biçimleri aklın kendisiyle karıştırılır ve rasyonel olmayanın aslında mevcut gerçeklikte bir ilerleme değil, onun dışında bir seçenek olduğu düşünülür. Mistifikasyonun yabancılaşmaya bir yanıt ("dışarı'nın eksikliğine karşı bir "içsel" uzam) olduğu varsayımı uzun süre önce ileri sürüldü ve bu arada hiçbir şey kazanılmadı.

Bu mantığın kilit noktası, Brown'un *Love's Body*'si (Aşkın Bedeni) üzerine Marcuse ile Norman O. Brown arasında yapılan tar-

40. Marcuse, "The Foundations of Historical Materialism", s.22.

41. Laing ve ark., *Interpersonal Perception*, s.6.

42. "Toplumdaki görünüm, yabancılaşmanın somut üretimine karşılık gelir" (Guy Debord, *Society of the Spectacle* [Detroit, 1970], s.30).

tişmada billurlaşır. Brown, Marcuse'nin eleştirisini reddederken "şeyleşmenin seçeneği mistifikasyondur" diye yazıyordu.⁴³ Sorunun düğüm noktası budur. Eleştirel kurama göre mistifikasyon şeyleşmenin çözümü değil, tamamlayıcısıdır. Şeyleşmeyi, şeyleşmenin kendi hilelerini kullanarak aldatmaya, toplum topallayarak yürürken şeyleri gözler önünde dans ettirmeye çalışır. Laing'i izlersek, eğer "zamanımızın ayırt edici özelliği içsel dünyanın neredeyse tümüyle unutulmasıysa", içsel dünyayı unutan dış dünyayı unutarak yaşama seslenilemez. "Tüm ruhaniliğin (tinselliğin) evrensel açılımı" (Cooper) vaadi, eğer toplumsal praksise tercüme edilmezse, evrensel olarak denetlenen ve programlanan bir gerçekliğe dönüşecektir. Adorno, "okültizm şeyleşmenin tamamlayıcısıdır. Nesnel dünya yaşayanlara her zamankinden daha karmaşık olarak görüldüğünde, ondaki anlamı abrakadabra ile bulmaya çalışırlar."⁴⁴

Bugün yarı-ciddi mistikler tamamen ciddi olanlarla çatışıyorlar; yıldızlar, burçlar, gurular bir kapitalist hieroglif dünyasını yorumluyorlar. Yıldızlardan gelen mesajlar istemeden gerçeği söylüyorlar: gündelik yazgı ve belalar irrasyoneldir; yıldızlardan gelmektedir.⁴⁵ Bu yüzden suçu toplumsal olandan doğal ve doğaüstü gerçekliğe kaydırarak yaşamın gerçekten olduğu gibi önceden belirlenmiş olmasından kuşkulananları yatıştırırlar. Ama bugün kültürler yalnızca soğuk ve solgun bir topluma değil, çok fazla şeyi çok hızlı vaad eden politik ve kültürel bir sola da bir yanıttır. Her şeyi bir devrime dayandıranlar "şimdi" tarife değiştiğinde hiçbir şeysiz kalakalmışlardır. Bir "yasa" mı formüle etmeli? Mistik politikalar, politikasız mistisizm üretir. Laing ile yapılan son görüşmeler bu gelişmeyi düşündürmektedir.

Unutulmaması gereken, Laing ve Cooper'ın yazılarının gücüdür. Aklın deli olduğu bir dönemde, deliliğin kendi aklı vardır. Laing, Cooper ve çalışma arkadaşları bu içgörüyü vurguladılar. Ama burada tartışıldığı gibi, bu giderek daha fazla pop varoluşçu-

43. Norman O. Brown, "A Reply to Herbert Marcuse", Marcuse, *Negations* (Boston, 1968), s.244.

44. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt, 1964), s.323.

45. Adorno'nun "The Stars Down to Earth: The Los Angeles Times' Astrology Column"una bkz. *Jahrbuch für Amerkastudien*, II (1957), s.19

luk, pozitivizm ve tinselcilik metninde bir paranteze doğru aşındı. Metnin kendisi kuram ile terapi arasındaki gerilimi yitirir ve toplumsal manzarayı dolduran sakatlanmış enkazlar halindeki insanları gelecek insanlığın örnekleri olarak alan bir insani kimlik ve ilişkiler anlayışı ileri sürer. Durmadan ben ve sen üzerine konuşmak, her ikisinin de durmadan konuşmakla yaratılamayacağını unuttur. Laing ve Cooper'ın yazıları psişik ilkyardımın özgürleşmeyle kanıştırıldığını giderek daha çok düşündürür.

Freud'u, neo-Freudcuları ve post-Freudcuları ardarda okumak, toplumsal bellek yitiminin etkisine (eleştirel düşüncenin bastırılmasına) tanıklık etmektir. Zihinle bellek arasındaki yaşamsal ilişki habisleşir; unutma ve yenilik birbirini besler ve süsler. Gerileme olan bir ilerleme adına psikoanalitik ve eleştirel düşünce özünden soyutlanır. "Eski" Freudcu materyalizmin ölümünden bu yana⁴⁶ tinselleştirilmiş bir psikolojinin yeniden ortaya çıkışına gönderme yapılarak "psikolojinin ölümü ve yeniden doğumu" denen şey söylenenin kesinlikle tersini ifade eder: eleştirel psikolojinin yitimi. Konformistlerin tinsellikleri, davranışçıların kör materyalizmi, yüzeysel hümanizm ve şaşkın varoluşçuluk, sınır tanımayan öznelilik: bunlar artık mantıken tutarlı olmayan bir bilincin öğeleridirler. Bu durumda eleştirel kuram içeriğine bağlı kalır: eleştiri ve kuram, olumsuz psikoanaliz ve öznel olmayan bir öznellik kuramı. Toplum katılaşp pekiştikçe dayanılmaz hale gelen dolaysızın tuzağına direnir, ve yabancılaşmış bir toplumdan yabancılaşmasını korumaya çalışır. Adorno "Nur Fremdheit ist das Gegengift gegen Entfremdung" diye yazıyordu:⁴⁷ "Yabancılaşmanın panzehiri sadece mesafe koymaktır."

Bütün hakikattir; ve bütün safsatadır. Bunlar Marx ve Hegel'den türeyen yalnızca kuramsal ifadeler değildirler. Bütünün deliliği ve irrasyonelliği o kadar açıkta, o kadar belirgin ve o kadar

46. Ira Progoff, *The Death and Rebirth of Psychology* (New York, 1956).

47. Adorno, *Minima Moralia*, s.118.

toptandır ki, onun tüm akıl olmayışını kavrayanların dilleri tutulur. Yetersizlikleri, anlaşılamayanı anlamak değildir. Bunlardan sözetmek başkalarına kalmıştır. Kimse bağışık değildir. Toplum, akla uygunluk görünüşünü bile yitirdikçe, delilik en "sağlıklı" ve "normal" olanların bile çalışma ve uyku saatlerine musallat olur. Özgürlük tadılabilecek kadar yakındır; ve artık niçin burada olmadığı anlaşılır değildir. Bunu bastıranlar geçmişin disiplini ve değerlerini (krizin reddini değil, tarihöncesini oluşturan değerleri) çağırırlar. Özgürlüğün yakınlığını ve uzaklığını hissedenler çelişkiye ancak en büyük zorlanmayla katlanırlar. Özellikle politik geri çekilme dönemlerinde bunlar umutsuzluk ve teslimiyetin tehditi altındadırlar.

Eleştirel bir psikoloji boyun eğmemelidir; bütünün deliliğini unutmamalı ve bugün insanlıkdışı olan insani bir varoluşun erdemleriyle ideolojik olarak kibirlenmemelidir. Kurbanlara (yitirmişlere, hırpalanmışlara, umutsuzlara), göklere de çıkarmadan, yardım etmelidir. Yasa ve Düzen aygıtı, Attica Devlet Hapisanesindeki mapuslar ve gardiyanlar üzerine kurşunlarını göndermeden kısa süre önce bir mahkumun şöyle dediği bildirilmişti: Biz buradaki tek uygar insanlarız. Ne sinik bir uyum aracı, ne de gelişme ve dayanılığın içtenlikli, ama boş bir örneği olmayacak bir psikoloji bu ifade üzerinde derin derin düşünmelidir.

S. Bowles-H. Gintis DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM

MÜLKİYET, CEMAAT VE MODERN TOPLUMSAL DÜŞÜNCENİN ÇELİŞKİLERİ

İnceleme/Çev... Osman Akanhay/321 sayfa/ISBN 975-539-116-9

Fransızcadan Çince'ye kadar birçok dile çevrilen *Demokrasi ve Kapitalizm*'in, gördüğü ilgiyi haklı çıkaran çok iddialı bir projesi var: Batı'nın iki temel toplumsal düşünce ve siyaset geleneği olan Liberalizmi ve Marksizmi kıyasıya eleştirerek, bu geleneklerin kazanımlarını da özümleyen alternatif bir radikal demokrasi teorisini inşa etmek. Bu teoriyi yazarlar 'postliberal', kimi eleştirmenlerse "postmarksist" diye adlandırırlar. Bowles ve Gintis, son dönemlerde öne çıkan, "iktisat ideolojisi" ya da "iktisadi akıl" karşısı teorilere çok önemli katkılarda bulunuyorlar. Temel politik projelerinin insanların kendi bireysel ve kolektif tarihlerini kendilerinin yazabilmeleri olduğunu belirtip liberalizmin iki temel ilkesine/normuna bu doğrultuda sahih çıkıyorlar. Bireylerin adil bir toplumda çiğnenemeyecek hakları olması gerektiği anlamında *Özgürlük*, ve halkın kendi yaşamını etkileyen kararlarda söz sahibi olması gerektiği anlamında *Demokrasi*. Ama liberalizmin, bu ilkelerin toplumun hangi alanlarına uygulanması gerektiği konusunda getirdiği keyfi sınırlara da karşı çıkıyorlar. Bowles-Gintis "özel" alanın sadece özgürlük normuyla değerlendirilmesi uygun olan alan olduğu önermesine katılırlar. Ama *Özgürlük ve Demokrasi*'nin uygulanmasını gerektiren, iktidarın toplumsal sonuçlar doğuracak şekilde kullanıldığı her alan "kamusal"dır onlara göre. Liberalizmin temel sapması, aile ve ekonomi gibi toplumsal alanları, özel alanlar diye göstererek, demokrasi adına yapılacak her türlü eleştiriden muaf tutmaya çalışmasıdır.

Oysa kapitalist ekonomi, tam da sermayeye üretim ve yatırımları denetleyip yönlendirme ve devletin ekonomik politikasını etkileme güçlerini verdiği için, "kamusal" bir alandır. Demokratik hesap verme mekanizmalarına hiçbir biçimde tabi tutulmayan bir iktidarın bir avuç sermaye sahibi ve şirketin elinde yoğunlaşmasına yol açan kapitalizm, demokrasinin önündeki en büyük tehdittir. Kapitalizm için demokrasi bir süstür: Ailede, okulda, işyerinde demokratik olan hiçbir şey yoktur.

Kapitalist toplumların tarihi, yurttaş haklarıyla mülkiyet hakları arasındaki çatışmanın tarihi olmuştur. Kapitalizme karşı girişilen bütün muhalefet hareketleri Marksizmin sınıf söylemini değil, "haklar söylemi"ni benimsediklerinden etkili olabilmişlerdir. Sözlüğünde seçme, bireysel özgürlük, kişi hakları, despotizm, hatta demokrasi gibi kavramlara hiçbir zaman temel anlamlar yüklememiş ve ekonomik olmayan tahakküm biçimlerini ikincilleştirmiş olan Marksizm, bu anlamda mutlaka aşılmalıdır.

Kapitalizme karşı Sol'un görevi, üretim ve yatırımların sermaye tarafından değil toplum tarafından demokratik yollarla denetlenmesini sağlayacak biçimde yurttaş haklarının kapsamını genişletmek, herkesin kabul edilebilir bir geçim standardına sahip olma hakkı olduğunu kabul ettirmek ve esas olarak ekonomik faaliyetlerin birer amaç değil, insani gelişmenin araçları olduğunu göstermektir. İnsani faaliyetin arketipi, liberallere göre seçim, Marksistlere göre emekse, Sol'a göre "öğrenme" olmalıdır: Kişinin, her türlü tahakküm ilişkisinden uzakta, yeteneklerini ve kavrayışını sürekli geliştirdiği, kendini ve hayatı yaratmanın hazzını bir öylece sürdü...

Jean-Michel Besnier

İMKÂNSIZIN POLİTİKASI

İSYANLA BAĞLANMA ARASINDA ENTELEKTÜEL

İnceleme/Çev.: Işın Gürbüz/264 sayfa/ISBN 975-539-107-X

Otuzlu yıllar entelektüelinin zihnindeki sorunlar günümüz sorunlarının benzeridir: Komünizm umutlarının çöküşü; faşizmin doğuşu; felsefeye, kaynaklara dönüş; cemaatler, camialar; politik kimlik bunalımı; entelektüel ve ahlâki ölçülerin yok olması; isyan ile itaat arasında gidip gelmek... *İmkânsızın Politikası* bu baş dönmesinin, imkân ve imkânsızlıkların hikâyesidir. Besnier bu kitapta bir yandan, Hegel ve Nietzsche dolayısıyla düşünce tarihiyle hesaplaşan Kojève ve Heidegger'in politik tavırlarını, diğer yandan Sartre'ın "bağlanma" kavramını tartışıyor. Ama bu kitapta asıl öne çıkan kişi, özgün entelektüel duruşuyla Georges Bataille.

"Patetik entelektüel" Bataille, Sartre'cı bağlanmaya karşı, politikanın içindeyken bütün yaşamı kucaklamaya inandığı için imkânsıza mahkûm bir istencin örneğidir Bataille'a göre, "ortak hiçbir şeyleri olmayanların ortaklığı"nı gerçekleştiren aşk, politikanın boşuna peşinden koştuğu ortak varoluşun temelini oluşturur: "istekler çakışması" için ideal mekândır. Bu nedenle, Bataille'in politik tasavvurunda iktidar, geçerliliği kalmamış bir düşünce düzenine aittir. Politik bağlanmaya anlamım veren şey iktidar değildir; tersine, iktidar, vazgeçilmek zorunda olunan şeydir.

Bataille'da, savaş ve vahşet karşısındaki acizlik duygusu acıtıcı bir yoğunluk kazanır. Kendilerini yıkan toplulukların coşkulu birlikteliğinin –mitler, kutsal veya devrimci arzular– görmezden geldiği bu ortam "imkânsızın politikası"nın zemindir. İmkânsız, sistem arayışına ve totaliterliğe itirazdır. Bir yandan tamamlanmışlık, eksiksizlik, gereklilik iddiasındaki her şeye isyan ederken, diğer yandan beklemeçiliğir. ve sabrın da reddidir. Umutsuzluğun özgürleştiriciliğine inançtır.

İmkânsızın politikası, "ölüm olasılığı karşısında kendilerini mutlak bir yoksunluk içinde bulacak kadar yalnız, bir o kadar kadersiz insanları, mücadele etmek için köklü nedenleri olmayan ve mücadele karşısında kendilerini kaçınılmaz olarak korkak hissedilen insanları, bu bir tür bilinçli ve mezbahadaki yazgılarına boyun eğmiş koyunlar" devrim, ortaklık ve içsel tecrübe yoluyla kışkırtmayı ister.

"İmkânsız", bir kopma düşüncesini çağırıştırır. Kurban etmede, cinayette, usa aykırı giirde, bizi söylem alanının dışına fırlatan gülmede, ölümlü önceleyen ve bizi yıkımın kıyısında tutan esrime ve hazda ve aynı zamanda tarihin kenara itilmişlerinin coşkulu hareketlerini kışkırtan politik eylem içinde ortaya çıkar. Politikanın yanı sıra yazının da yıkıcı olabileceğini anlatır Bataille. Çünkü hayal kırıklığıyla sonuçlanmış da olsa eylemden sonraki atalet bizi asla yatıştıramaz. Yazı yoluyla, imkânsızın politikasının doruğuna tek başına çıkarız; fakat yalnızca tek başına değil, çünkü yazarak kendimizi ötekine veririz. Ve böylece, imkânsızın politikası mülkünün politikasını keşfetmenin yolu olur...

Richard Rorty OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA

İnceleme/Çev.: Mehmet Küçük-Alev Türker/275 sayfa/ISBN 975-539-113-4

Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma, kimilerinin “bugün dünyadaki en ilginç felsefeci” diye övdüğü Richard Rorty’nin dilimizdeki ilk kitabı... Yazar bu kitabında, etik-politika ilişkisi gibi hayati bir soruna çok önemli katkılarda bulunuyor.

Dilden başlıyor Rorty... Dilin dünyayı temsil eden yekpâre bir bütün, kendisi dışındaki bir Hakikat’le irtibatlanmamızı sağlayan bir araç olduğu yolundaki görüşleri reddediyor.

Dilin doğası diye bir şey yoktur, sadece dünyayı, kendimizi, birbirimizi vs. betimlemekte kullandığımız birçok olumsal sözcük dağarı vardır. Bu söz dağarlarının birbirlerinden daha “doğru” olduğu söylenemez, ama bazıları daha “kullanışlı” metaforlar yaratırlar. Yani düşüncenin tarihi Hakikat’e giderek daha çok yaklaşmanın değil, şeyleri sürekli yeniden betimleyen ve birçok rastlantı sonucu daha kullanışlı olduğu anlaşılan metaforların yaratılmasının tarihidir. Aynı şekilde doygun bir hayat da dışarıda duran insanüstü bir Hakikat’i bulmaya çalışan kişinin değil, içinde olduğu kabilenin diliyle yetinmeyip kendi metaforlarını, kendi dilini, kendi zihnini kendisi yaratan kişinin hayatıdır. Böylesi kişiler, yaratmayı hedefleyen bir kültürün kahramanı, metaforlar icat eden kişi anlamında “şair” olacaktır.

Herkesin hem kendi yaşamını hem de yaşadığı toplumu anlamlandırmak için kullandığı, özel çağrışımları olan sözcüklerden oluşan bir nihai sözcük dağarı vardır. Rorty’nin “ironist” adım verdiği kişi kendi nihai sözcük dağarının olumsuzluğunun, kendisini ne ölçüde sınırladığının farkında olan; bu yüzden de mümkün olduğunca, başka sözcük dağarlarıyla tarıksıklık kurmaya çalışarak, kendini inşa etmeye girişen kişidir. Ama Rorty’ye göre ironi kamusal bir tavır olamaz; kamusal düzeyde “yaptığımız en kötü şeyin zulmü olduğu”na inanmak anlamında bir liberalizme ihtiyacımız vardır. Liberal kurumların amacı zulmü azaltmak, yönetilenlerin rızasına dayalı bir yönetim biçimi ve tahakküm ilişkisi içermeyen bir iletişim yaratmaktır. Bu amaca bütün insanların paylaştığı bir Rasyonalite’den söz eden Aydınlanma söylemi artık hizmet edemez. Toplumsal dayanışma, metafizik bir insan özü keşfetmekten çok, başka insanların çektiği ıstırapı tahayyül edebilme, onlarla duygudaşlık kurabilme, onları bu anlamda “bizden biri” olarak görebilme yeteneğinin sonucudur. Bütün bunlar sözkonusu ıstırapın ayrıntılı olarak betimlenmesini gerektirir ve bu betimlemeyi, ahlâki ilerlemenin ana vasıtaları haline gelen romanlar, filmler, gazete haberleri teorilerden çok daha iyi yaparlar. Rorty bu bağlamda kültür alanında felsefe, din ve bilim gerilerken, edebiyatın ve ütopyacı politikanın öne çıktığından söz eder. Ve gerekli olanın, kültürün “rasyonelleştirilmesi” değil, “şiiirleştirilmesi” olduğunu, genel ilkelere dayanan bir ahlâk değil, anlatılar kuran bir ahlâk olduğunu söyler.

Düşünce kısırlığını aşmayı pek denemeyen kültürel ortamımız için kıskırtıcı bir kitap...

Terry Eagleton İDEOLOJİ

GİRİŞ

İnceleme/Çeviren: Mutallip Özcan/271 sayfa/ISBN 975-539-147-9

İdeoloji terimi birbiriyle bağdaşmayan çok fazla anlam barındırıyor. Rorty, Foucault gibi bazı kuramcılar bu terimi tamamen atmayı ya da onun yerine "söylem-iktidar ilişkisi"ni geçirmeyi öneriyorlar. Habermas, ideolojinin yerini "teknik" bıraktığını geç kapitalizmin artık hiçbir söylemsel meşrulaştırma ihtiyacı duymadan "kendi kendine" işlediğini iddia ediyor. "Sorun gerçekliğin yanlış temsili (ideoloji) değil, gerçeğin artık gerçek olmamasıdır" diyen ve toplumsal yaşamın ağır bir anlam kanaması geçirerek mevtâ olduğunu savunan Baudrillard, bu görüşün nihilist bir varyantını dile getiriyor. Tam da bu dönemde "reel" dünyada milliyetçilik ve dinsel köktencilik gibi ideolojilerin yeniden şahlandığına (yani ortada hâlâ "yanlış" ve "anamlı" bir şeyler olduğuna) dikkat çeken Eagleton bu kitabında öncelikle ideoloji kavramından bütün bütüne vazgeçmenin ne denli makul bir şey sayılabileceğini sorguluyor. Son derece açık seçik bir dille ve gündelik yaşamdan aldığı esprili örneklerle Aydınlanma'dan postmodernizme, Marx'tan Laclau ve Mouffe'ye ideoloji kavramı hakkında düşünmüş hemen herkesin görüşlerini aktarıyor. Salt aktarmakla kalmıyor, onlarla verimli bir diyaloga ve yer yer polemige de giriyor. Aslında kitabın tamamına "heterodoks" bir Marksistün postmodernist ve postmarksist düşüncülere karşı geliştirdiği heyecan verici ve çetin bir polemik gözlüyle bakılabilir.

"İdeoloji"nin gerçekten de birçok anlamı olmasından yola çıkan Eagleton'ın amacı bunları sentezleyip tek ve yeterli bir ideoloji tanımına ulaşmak değil; bu, ne mümkün ne de faydalı bir şey ona göre. Metnin başında sunduğu on altı ideoloji tanımından iki ana gelenek çıkarıyor: Bir yanda doğru ve yanlış bilme fikriyle, yanlışlama, çarpıtma ve mistifikasyon anlamında ideoloji ile ilgilenen "epistemolojik" gelenek, diğer yanda fikirlerin toplumsal işlevi ile ilgilenen "sosyolojik" gelenek. Sol radikalizmin bu iki geleneğe de, tabii ki içerdikleri sınırların farkında olarak, sahip çıkması gerektiğini savunuyor Eagleton. Adil ve özgür bir toplumu kurmak için mevcut toplumu dışsal.

aşkın bir konumdan değil de içeriden sorgulayacak bir "ideoloji eleştirisi"nden vazgeçilemeyeceğini söylüyor. "Yanlış bilinç" kavramının her türlü içerimini reddeden postmodernistlerin tersine, radikalizm mevcut toplumsal düzenin sistematik olarak ürettiği belli "yanlışlıkları" belirleyip onlarla mücadele etmekten kaçınmaz. Temel yanlışlık ise, insanlığın tarihsel olarak geliştirdiği yaratıcı güçlerin tam anlamıyla hayata geçirilmesinin engellenmesidir. Bu yargının kendisi de olası ve arzu edilir bir geleceğin (Ütopya'nın) bakış açısından verilir ve bu geleceğin taslağı bugün potansiyel olarak mevcuttur. Yani bugün kendisiyle özdeş değildir. Hiçbir toplumsal düzen insan enerjilerini tamamen massedemez, hiçbir 'egemen' ideoloji sandığı kadar "saf" ve birleştirici değildir.

Sadece postmodern düşüncenin açmazlarıyla ilgilenenlere değil, nelere, niçin karşı çıktığını gerçekten "bilmek" isteyen herkese önerilir