



H. Marcuse: Toplumsal Bir Umut Olarak Eleştiri¹

H. Marcuse: The Critique as a Social Hope

Erdal İSBİR

*Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Efeler/Aydın/Türkiye
erdalisbir@gmail.com; eisbir@adu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3100-4456*

Öz

Frankfurt Okulu, Weimar Cumhuriyeti'ni desteklemek ile Bolşevik Devrimi'ni sosyalist hareketin lideri kabul etmek arasında sıkışıp kalmış Marxizmi, yeniden canlandırmak amacını taşır. Bunun için geliştirdiği, eleştirel teori, tarihsel materyalizmi yeniden temellendirmeyi dener. Horkheimer ve Adorno'nun denemeleri, toplumsal değişime yönelik bir karamsarlıkla sonuçlanır. Oysa Marcuse, onların aksine, eleştiriye, toplumsal bir umut olarak ortaya koymak ister. İşte bu çalışmada, Marcuse'un toplumsal değişime dair umudunun felsefi dayanakları tartışılmak istenmektedir. Marcuse, toplumsal değişime dair umudunu, bilincin özgürlüğüne ve gücüne dayandırır. Bu nedenle, bilincin özgürlüğünü ortaya koymak için, tarihsel materyalizme fenomenolojik bir temel arar. Önce Heidegger ile Marx'ı uzlaştırmaya çalışsa da daha sonra fenomenolojiyi tarihsellikle uyuşturan asıl kaynağa, yani Hegel'e geri döner. Hegel'e referansla, bilincin özgürlüğünün gizli bir güce sahip olduğunu ancak uygarlık tarihi boyunca bu gücün bastırıldığını iddia eder. Bilincin özgürleştirici gücünün bastırılmasını, Freud'a referanslarla gösteren Marcuse, bu açıdan da psikanaliz ile Marxizmi yakınlaştırır. Hegel ve Freud yorumlarıyla, tarihsel materyalizmi yeniden temellendiren Marcuse, bilincin özgürlüğünü eleştirisinin kökeni olarak kabul eder. Yine bu çalışmada, Marcuse'un bu kabulden hareketle, toplumsal değişime dair nasıl bir reçete sunduğu ve bu reçetenin içeriğindeki imalar ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Marcuse, Hegel, Freud, tarihsellik, bilinç, eleştiri.

Abstract

Frankfurt School aims to revive Marxism that sticks in between supporting the Weimer Republic and acknowledging the Bolshevik revolution as leader of the socialist actions. Critical Theory that developed for realizing this aim tries to re-establish the historical materialism. Horkheimer and Adorno's essays result in pessimism about the social alterations. However, on the contrary, Marcuse seeks to exhibit the critique as social hope. This essay purposes to argue the philosophical basis of Marcuse's hope about social alterations. Marcuse attributes his hope about social alterations to the freedom and the power of consciousness. Therefore he seeks a philosophical basis that introduces the freedom of consciousness. In this regard, even though he firstly tries to adapt Heidegger to Marx, returns to Hegel, namely the main origin of historical phenomenology. He claims that the freedom of consciousness has a secret power by reference to Hegel. According to him this power has suppressed during the history of civilization. He demonstrates that the emancipating power of consciousness has suppressed by reference to Freud. Thusly he achieves to adapting Freud's psychoanalysis to Marxism. Marcuse, who re-establishes the historical materialism with his interpretations about Hegel and Freud, acknowledges that the freedom of consciousness is origin of the critique. This essay aims to discuss what suggestions Marcuse has exhibited about the social alterations and what contents those suggestions have.

Key Words: Marcuse, Hegel, Freud, historicity, consciousness, the critique.

¹ Bu makale, "Hermeneutik Gelenek'ten ve Frankfurt Okulu'na Eleştirel Bir Unsur Olarak Refleksiyon" adlı doktora tez çalışmasının ilgili bölümünün yeni iddialarla düzenlenmiş halidir.

Makale Bilgisi

İsbir, E. (2018). "H.Marcuse: Toplumsal Bir Umut Olarak Eleştiri". *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı: 14, s. 34-46.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 26.10.2018

Kabul Edildiği Tarih: 10.01.2019

Yayınlandığı Tarih: 07.02.2019

Article Info

Isbir, E. (2018). "H.Marcuse: The Critique as a Social Hope". *Posseible Journal of Thinking*, Issue: 14, pp. 34-46.

Category: Research Article

Date submitted: 26th October 2018

Date accepted: 10th January 2019

Date published: 7th February 2019



Giriş

Özdeşlik eleştirisi, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisini biçimlendiren temel bir unsurdur. Horkheimer'in pozitivizm eleştirisiyle başlayan felsefi tutum, Adorno'nun katkısıyla tutarlı bir teoriye dönüşür. Bu teorinin önemi, geleneksel rasyonel düşünme biçimine karşı çıkması değil, eleştirel düşünme biçiminin içerdiği öz-bilincin, toplumun kuruluşundaki rolü (Horkheimer&Adorno, 2011: 61-62) göstermesindedir. Horkheimer ve Adorno için öz-bilinç, öznenin, kendisini ötekinden yalıtılarak mutlaklaştıran bir bilinç değildir, aksine kendisini ötekinin sömürsünden koruyan ama böylece de bir ortaklık kurmayı olanaklı kılan bilinçtir. Çünkü kendisi olamayan bir kimsenin, dahil olduğu toplum bir ortaklık değildir. Bireyi topluma dahil eden bir aygıt varsa eğer, ki bu tartışılmaz bile, "her kim mahvolmaktan kaçınmak istiyorsa, bu aygıtın kefesinde tartılırken hafif gelmemeye dikkat etmelidir" (Horkheimer&Adorno, 2002: 120). Belki de şunu iddia etmek hiç de yanlış olmayacaktır. Horkheimer ve Adorno'nun gösterdiği eleştirel yol, bireyin öz-bilinciyle başlayıp toplumun yeniden kuruluşuyla son bulur.

Kuşkusuz bu eleştirel yol, bireyin öz-bilincini tahakküm altına almış mevcut toplumun analizini gerektirir. Adorno'nun deyiimiyle, "yaşam hakkındaki hakikati, dolaysızlığında bilmek isteyen kişi, onun yabancılaşmış biçimini ve bireysel varoluşunu en gizli oyuklarında bile belirleyen nesnel güçleri incelemek zorundadır" (Adorno, 2005: 5). Ancak böylesi bir inceleme, mevcut toplumsal yaşamı, "daha iyi bir dünyanın" koşullarıyla karşılaştırmaya dayanmaz. Mevcut toplumsal yaşamı kendi koşulları içinde inceleyen eleştirel teori, yine de ütopyaya kapısını kapatmaz. Adorno'nun dediği gibi, "yanlış bir yaşam doğru yaşanmaz" (Adorno, 2005: 39). Ancak yaşamak zorundadır. Bu zorunluluk, bireyin gerçeğe ilişkin bilincinden kaynaklanır. Oysa "yanlış yaşamın yadsınması", gerçeğe ilişkin bir bilinci değil, olanaklı olana ilişkin bir bilinci gerektirir. İşte Adorno, ütopyayı bu olanağı gösterdiği için önemser (Adorno, 2016: 61). Bu anlamda ütopya, bireyin yaşadığı yanlış yaşamı, "katlanılır" kılan bir bilinç durumuna işaret eder. Katlanmanın ötesinde, bireyin o yaşama başkaldırmasını sağlayan ise sanattır. "Sanat, hakikat olma yalanından kurtarılmış sihirdir" (Adorno, 2005: 222) derken Adorno, özgür bilişsel bir çaba olan estetik yetinin, "yanlış yaşama" bir başkaldırı olduğunu ima eder. Adorno için *sanat yapmak* ile *toplumsallaşmak* arasında, uzlaşısı zor bir karşıtlık vardır. Oysa sanat, yalnızca öznenin başkaldırısı değildir. Özne yaptığı eserle, ötekilere bir şey ifade eder ve böylece bir ortaklık alanı yaratır.

İşte Adorno'nun gözden kaçırdığı, sanatın, özneleri ortaklaştıran bu kurucu yöndür. Bu nedenle, toplumun yeniden kuruluşuyla son bulan eleştirel yol, Adorno'da tamamlanmaz. Bunun tamamlayan kişi, Marcuse olmuştur. Çünkü mevcut toplumsal düzeni, kültür endüstrisiyle açıklarken Adorno, bu düzen ve endüstrinin ortadan kaldırılması ve yeniden kurulması konusunda, karamsar bir hava estirir. Bu onun toplum analizinin başarısız olduğunu değil, aksine başarılı olduğunu gösterir. Adorno'nun tespitleri yerinde olduğu için, karamsar hava bırakır. Doğrular, bazen can sıkar. Belki de bu nedenle, Adorno, ütöpik düşünmeyi ve sanatı, sadece bireyin, toplumdaki kaçışı ya da ona başkaldırısı olarak görür. Oysa Marcuse, eleştirel düşünmeyi ve onun estetik boyutunu, bireysel bir başkaldırının ötesinde, toplumsal bir umut olarak görür. Bunun nedeni de Adorno'nun aksine, Marcuse'un toplumsal değişim için daha umutlu olmasıdır. Öyle ki, *Tek Boyutlu İnsan* (One-Dimensional Man) adlı çalışmasının temel iddialardan biri, toplumsal değişim için bu *umuttur* (Marcuse, 2007b: xv). Burada, ele alınmak istenen, herhangi bir karşılaştırmaya başvurmaksızın, Marcuse'un umudunu, nasıl bir düşünsel çizgiyle temellendirdiği ve toplumun değişim için ne önerdiği.

Şüphesiz, Adorno ve Horkheimer'a nazaran, Marcuse'un umudu, uygulamalarının yarattığı hayal kırıklıklarına rağmen, Marxist teoriye bağlılığına dayanır. Yine de bu, Marcuse'un, Marxist teoriyi, eksiksiz kabul ettiği anlamına gelmez. Marxizmin bilimsel bir teori değil de devrimci toplumsal eylemin teorisi olduğunu düşünen Marcuse, akademik yaşamının henüz ilk zamanlarından başlayarak onun eksikliklerini tamamlamaya çalışır (Marcuse, 2005: 1). İnsan yaşamını değiştirmek amacını taşıyorsa, bu teori insan bilimine dönüştürülmelidir. Marcuse, bunu ilkin, Heideggerci fenomenolojik bir katkıyla yerine getirmeye çalışır. Çünkü tarihsel dünyanın, insanlar arasındaki ontolojik etkileşimlerden oluştuğunu, insanın bu dünyadaki konumunun kendisini ilgilendirdiğini ve kendisini bu dünyada var edebildiğini Heidegger gösterir. Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğinin *tarihselliğe* vurgusu, kendi



düşüncelerini belirli bir dizgeye oturtması bakımından önemli olsa da, Marcuse, son dönemlerinde, Heidegger'in tarihselliğe yönelik saptamalarını bile, gerçeklikten uzak şarlatanlıklar olarak değerlendirir. Bu, Marcuse'un Heidegger'in fenomenolojisine duyduğu ilginin de artık olmadığına itirafıdır.

Heidegger'in Nazi ideolojisini benimsemiş olması, Marcuse'u böylesi bir itirafa zorlamış olsa da, Marxist teorinin hala fenomenolojik bir temele ihtiyaç duyduğu gerçeği değişmemiştir. Bu nedenle Marcuse, yüzünü asıl düşünsel kaynağa, yani Hegel'e döner ve Hegelci kavramları Heideggerci-Marxist bir bağlamla uyuşturmayı dener (Çiğdem, 1997: 64; Feenberg, 2005: 50). Bu denemenin odak noktası, *tarihsellik* ve *bilinç*dir. Tarihsellik fenomenolojik ontolojinin temel ilkesidir ve bu ilkeyi, bilinçle ilgisinde ele alarak, toplumun kuruluşunun temelindeki diyalektiği gösteren Hegel olmuştur. Bu nedenle, tarihsellik ve bilinci yok sayan bir teorinin, hiçbir varoluşsal ve toplumsal iddiası da olmayacaktır (Marcuse, 2005: 168).

Bilincin Özgürlüğü ve Tek Boyutlu Düşünme

Olumsuzlama işlevinden dolayı, diyalektik, pozitivizmin "olgunun nihai otoritesini" olumlayan dürtüsüne karşıdır (Marcuse, 1955b: 27). Bu bakımdan diyalektik temelli bir felsefe de hiçbir pozitif bilimin baş edemeyeceği ideolojik bir özelliğe sahiptir. Mevcut düzeni olumsuzlayarak, onun alternatiflerini kurmaya çalışan bu ideolojik özellik, gerçekliği ve gerçekliğin oluşmasını bizzat engellediği şeyi gösterdiği için *iyileştiricidir*. Marcuse, özellikle totaliter dönemlerde, felsefenin bu karakterinin bir göreve dönüşmesi gerektiğini iddia eder (Marcuse, 2007b: 203). Ancak pozitivizm, felsefenin bu konuda işlevsiz kalmasının ve kabuk değiştirmesinin nedenidir.

Felsefe, ideali terk ederek kendi eleştiri görevini de bırakır ve başka bir yere geçiş yapar. Felsefenin zirve noktası, bu nedenle onun bu feragatidir. İdeal olanla ilgilenmeyi bırakan felsefe, gerçekliğe karşı durmayı da bırakmıştır. Bu onun felsefe olmaktan vazgeçtiği anlamını taşır. Fakat bu, düşüncenin mevcut düzene razı olması gerektiği anlamına gelmez. Eleştirel düşünce durmaz, sadece biçim değiştirir. Aklın çabası, toplum teorisine, toplumsal pratiğe geçer (Marcuse, 1955b: 28).

Bu tarihsel bir geçiştir ve özgür bir bilinci gerektirir. Ancak özgür bir bilinç, kendi koşullarını aşarak, kendisinin farkına varabilir ve böylece *yeni olana* yönelik bir pratiğe adım atabilir. Hegel'in bu konuda üzerinde durduğu ilke, Kant'ın *transendental aperişyonu*dur (Marcuse, 1987: 32) ve akla kendisini gerçekleştirme itkisi kazandırır. Aklın kendisini gerçekleştirmesi sadece bir olgu değil, aynı zamanda bir görevdir ve bu görev, olumsuzlamayla başlar (Marcuse, 1955b: 26). "Her şeyin sahip olduğu olumsuzluk, onun gerçekliğine yönelik zorunlu bir başlangıçtır. O özneyi çare aramaya zorlayan bir yoksunluk durumudur. Bu nedenle olumlu bir karaktere sahiptir" (Marcuse, 1955b: 66). Öznenin gerçekliği olumsuzlayarak kendisini gerçekleştirmesi, olumsuzlamayla başlayıp, onu aşma dürtüsüne sahip olduğundan diyalektik bir süreçtir.

Tarihsel süreç gibi diyalektik süreç de bilinci gerektirir: özgürleştirici olanakları elde etmeyi ve tanımayı. Bu nedenle bilinç, özgürlüğü içerir; kurulu toplumun gerekliliğine ve çıkarlarına göre belirlendiğinde 'özgür' değildir; kurulu toplum irrasyonel olduğundan, bilinç daha yüksek bir tarihsel rasyonalite için, sadece kurulu topluma karşı mücadelede özgürdür (Marcuse, 2007b: 227)

Marcuse, bilinç ile özgürlük arasındaki ilgiyi, *öz-bilinç* durumuyla ortaya koyar (How, 2003: 6). Bu bakımdan örneğin, proletaryanın bir tarihsel güç olması, onun kendi tarihsel-toplumsal konumuna dair bir farkındalığa bağlıdır. Bu bilincin kolektif yönüne iştret eder ki, proletaryanın bu durumu, Hegelci anlamda (Hegel, 1977: 110), bilincin bu ilk formuna uygundur. Çünkü tarihteki ilk bilinç formu, bireyin değil, genelindir. Bilincin bu ilk formunda, "duygular, duyular, kavramlar bireyin değildir, bireyler arasında bölünmüştür. Bu nedenle bilinci tekiller değil, ortaklık belirlerler" (Marcuse, 1955b: 74). Ancak bu ortaklık düzenli değildir. Bireyin "başkası için var olduğu" bu ortaklık düzeni, "özce eşit olmayan bireyler arasında bir ölüm kalım savaşıdır". Bireyin "kendi yeteneklerinin bilgisini ve kendisini gerçekleştirmenin özgürlüğüne dair öz-bilinç geliştirmek" (Marcuse, 1955b: 114-115), Hegel'in *köle-efendi diyalektiği* dediği (Hegel, 1977: 115-118) bu savaşı sonlandırmanın yoludur.



Yine de Hegel, insanın kendisini gerçekleştirmesini, *akıl* ve *özgürlük*le belirlediğinden, akıl ve özgürlüğün son sığınağıdır. İnsan doğasının bütünselliğinden başka bir şey olmayan akıl (Marcuse, 1955b: 27), özgürlükle tanımlanabilir. Çünkü akıl özgürlüğün, kendi varlığını gerçek kılmasıyla vardır. Özgürlüğün varlığıyla akıl, öznenin nesnel gücü durumuna gelir (Marcuse, 1955b: 91). Akıl sahibi ve özgür olan birey, *emeği* aracılığıyla doğayı kendi yaratıcı etkinliğinin nesnesi durumuna getirir. Aklın doğayı nesnelleştirmesi olarak anlaşılan bu durum, toplumsal açıdan mülkiyetin ortaya çıkışını; felsefi açıdan özne ile nesne arasındaki mesafenin kapanmasını işaret eder. Modern felsefenin özne ile nesne arasında kurduğu epistemolojik *karşıtlık*, toplumsal üretim ilişkisinde ontolojik bir *birlikteliğe* dönüşür. Bu dönüşümün tarihsel olduğunu Hegel ortaya koymuşsa da Marx, bu tarihsel dönüşümün zorunlu ama hiç de insani olmadığını gösterir. Bu nedenle, özne-nesne birlikteliğini, koşullu bir birlikteliğe dönüştüren (Marcuse, 1955b: 154) ve böylece olumsuzlayıcı karakterdeki diyalektiği olumlama aracına dönüştüren Hegel'in teorisi değil; "bütün kavramları, mevcut düzenin bütünü bir ithamı olması bağlamında, Marx'ın teorisi bir 'eleştiri'dir" (Marcuse, 1955b: 258).

Hegel'in teorisi, sivil toplumdan otoriter bir sistem yaratır (Marcuse, 1955b: 174). Çünkü henüz ilk zamanlarında, endüstrinin, özgür ve rasyonel bir toplumun kuruluşu için umut verdiği sivil toplumda, bireyin özgürlüğünden artık mülkiyet özgürlüğü anlaşılır. Mülkiyeti temel alan bir adalet de toplumu altüst etmeksizin bazı çarpıklıkları düzeltmekle yetinir. Bu nedenle, bizzat *adaletsizliğin* kendisi toplumun varlığını sürdürmenin ilkesi olarak korunur (Marcuse, 1955b: 204-223). Modern toplumda, insan, kendisini gerçekleştirmek yerine, şeyleşmeye zorlanır. Bireyi, *özgür ekonomik bir özneye* dönüştüren rekabet, bütün insanların arzu ve isteklerini doyuran ve koruyan bir toplum kuramaz artık. Marcuse için, insanın özgürlük ve bilinçle bir birlik, bir genellik yaratamaması ile öz-bilincini ve emeğini araçsallaştırması arasında sıkı bir bağ vardır. Bu nedenle sorun sadece felsefi ya da ahlaki değil, insanlığın kaderiyle de ilgilidir (Marcuse, 1955b: 17-18).

İnsani yetenekleri kısıtlayan ve saptıran üretim ilişkileri, kaçınılmaz bir biçimde onun bilincini de belirler. Çünkü özellikle toplum bilinçli ve özgür bir özne değildir. İnsan bu ilişkilere egemen olmayı ve onları, bütünü arzu ve isteklerini doyurmak için kullanmayı beceremedikçe, bu ilişkiler nesnel, bağımsız bir varlık biçimi kazanacaklardır. Bu ilişkiler tarafından sarmalanan ve ezilen bilinç, zorunlu olarak ideolojiktir (Marcuse, 1955b: 319).

İnsanın arzu ve dürtüleri ile mevcut toplumsal düzen arasında bir karşıtlık vardır. Oysa bu ikisi arasında bir uyumu sağlamak asıl problemdir. Mevcut toplumsal düzen, insanın bilincini belirleyerek, bu sorunu aşsa da kendisi "bütünüyle irrasyoneldir". Çünkü "üretkenliği, insani ihtiyaç ve yetilerin özgür gelişimini yok etmekte; barışı, sürekli bir savaş tehdidiyle sürdürmekte ve büyümesi, -bireysel, ulusal ve uluslararası- varoluş mücadelesini uzlaştırmaya yönelik gerçek olanakların bastırılmasına dayanmaktadır" (Marcuse, 2007b: x). İnsanlığın büyük başarılarından olan teknolojiyi, yine insanlığa karşı en büyük tehlike konumuna getiren bu irrasyonel durum, toplumun ilerlemesini durdurma ve hatta onu ortadan kaldırma eğilimine sahiptir. Modern endüstri toplumundaki, *tek boyutluluk*, rasyonel olan ile irrasyonel olan ayrımını silikleştirir. Artık tuhaf ve çığınca olan şeyler rasyonel görülürken, varoluşu geliştirmek amacındaki estetik kaygılar irrasyonel kabul edilir (Marcuse, 2007b: 251).

En iyi yaşamın, doğanın ve insanın özüne uygun bir yaşam olduğunu açıkça ifade eden Marcuse (Marcuse, 2007b: 130), araçsal bir yaşamdan niteliksel olarak farklı olan böylesi bir yaşamın amaç olması gerektiğini düşünür (Marcuse, 2007b: 19). Tüketim ürünlerinin yaygınlığı ve çabuk ulaşılabilirliği böylesi bir yaşamı rahat kıldığı gibi, tek boyutlu düşünce ve davranış kalıbını da doğurur (Marcuse, 2007b: 14). Tek boyutlu toplumun bu konudaki en büyük aracı, *işlevsel iletişimdir* (Marcuse, 2007b: 107). Kapalı bir dilin işlevselleştirdiği iletişim, olgulara boyun eğerek kavramsal gelişimi durdurur ve olguların içeriğinin tarihsel dayanaklarını açığa çıkarmayı reddeder. Bu, toplumun da bastırılması anlamını taşıdığından, dilin kapalı bir biçimde işlevselleştirilmesi, *politik bir sorundur*. Oysa toplumun geleceği, yani onun nitel değişimi, esasen geçmişin bastırılmasını değil, olumsuzlanmasını gerektirir (Marcuse, 2007b: 101).

Kapalı dil kanıtlamaz ve açıklamaz –karar, hüküm ve buyruk iletir. Yaptığı tanım, 'iyinin kötünden ayrılması' olur. Sorgulanamaz doğru ve yanlışlar, bir değeri başka bir değer olarak saptar. Genellemelerde devinir, fakat genellemeler korkunç derecede etkili 'cümlelerdir'. 'Önyargılı bir biçim' içinde yargıda bulunurlar, bir kınama bildirirler (Marcuse, 2007b: 105).



Anlam, hazırlanmış ve hilelidir. Aydınlar tarafından, genel kullanımda sürekli yinelenerek resmi bir ses olarak 'kutsandığında', bütün bilişsel değerini yitirir ve sadece sorgulanamaz bir olgunun kabulüne hizmet eder (Marcuse, 2007b: 98).

Bireyi, diğer bireylere karşı konum almaya ve onlara karşı kendi ihtiyaç ve arzularını sunmaya muktedir kılan dil, bireyin kendisine ait olmayana benimsemesinin de aracıdır (Marcuse, 1955b: 75). İyiyi kötüden ayırmaktan ziyade, nesneyi kavrayan tanımlar yaratan ve bu tanımları mutlaklaştırmayan bir dil düşünmeyi koruyabilir (How, 2003: 85-87). Nesnel dünya ancak, böylelikle kendisini koruyan özgür bir düşünmede, gerçek biçimini alır. Dolayısıyla ancak dilin bu koruyucu kullanımı, diyalektik düşünmeye, yani eleştiriye eşlik edebilir. Çünkü değişimin kendisini önceleyen olumsuzlama ilkesine bağlı eleştirel düşünme, "kapalı söylem evrenini açar ve onun taşlaşmış yapısını kırar" (Marcuse, 2007b: 103-104). Diğer bir deyişle, bilimsel ve pratik alışkanlıkların düşünmede yarattığı kalıp, dile öylesine sirayet eder ki, kavram, sözcük tarafından içeriksizleştirilir. Sözcük klişeleştikçe, iletişime olanak sağlayan kavramsal anlam kaybolur ve böylece *iletişim* bozulur. Bu durum, "insanda irrasyonel bir tutum ve davranışa, üretimin israfı ve kısıtlanmasına, saldırgan genişleme ihtiyacına, sürekli savaş tehlikesine ve istismarın yoğunlaşmasına" neden olur. İşte eleştiriye gerekli kılan, bu gibi insanlık dışı durumlardır ve yalnızca eleştiri, bu durumların alternatiflerini gösterebilir (Marcuse, 2007b: 256-257). Buna rağmen "eleştirel toplum teorisinin bugün ile yarın arasındaki boşluğu" dolduramayacağını kabul eden Marcuse, bu durumun onun olumsuzlayıcı durumunu koruduğunu düşünür. Eleştirel Teori, geleceği belirleyen hiçbir kavrama sahip olmadığından, kuramsal çözümler sunamaz. Bu, onun umutsuzlara umut olmasını sağlar. Benjamin'in "sadece umutsuzların hatırı için bize umut bahşedilir" sözünü birlikte düşününce, sadece bu nedenle bile eleştirel teori benimsenmelidir (Marcuse, 2007b: 261).

Felsefenin kavramları, konuşulan dile, günlük davranışlara uygulanamayan bir içeriğe sahiptir. Ancak sadece günlük dil, felsefeyi, eleştirel bir düzeye taşıyabilir. Günlük dilli kullanan felsefenin sözcükleri, "o yalın alçak gönüllüklerini yitirip, Wittgenstein'i hiç de ilgilendirmeyen 'gizli' bir şeyi açığa çıkarırlar" (Marcuse, 2007b: 186). Bu şey, baskıya karşı *toplumsal bir başkaldırının olanağıdır*. 1968 dönemindeki radikal öğrenci hareketlerini değerlendirirken, mücadelenin yeni bir aşamaya evrilmesi gerektiğini düşünen Marcuse'un, mücadelenin geniş toplumsal kesimlere yayılması için, ağır felsefi kavramların kullanılmaması gerektiğinin altını çizmesi (Marcuse, 1998: 69-80) kendi düşünce çizgisiyle, bu bakımdan uyumlu bir öneridir. Marcuse, böylesi bir başkaldırının olanağını, *Eros ve Uygarlık* (Eros and Civilization) adlı yapıtında, Freud'a referanslarla ortaya koyar. Çağdaş uygarlığa egemen olan, hiyerarşik toplumsal düzen, baskıyı rasyonelleştirirken, kendisini yönelik başkaldırı olanağını da yaratır. Uygarlık, bu olanağı, bireysel açıdan Oidipus kompleksi çatışmasıyla, toplumsal açıdan ise karşı devrimler yaratarak bastırır. Kadim köle ayaklanmalarından, sosyalist devrimlere kadar, her başkaldırının "daha iyi" bir baskı yaratmasının nedeni budur. Benjamin'in ifadesiyle *ezilenlerin geleneği* (Benjamin, 2002: 41), uygarlığın tabulaştırılmış ve gizlenmiş tarihidir. Benjamin'in bir kaygı, bu tarihin ortaya çıkarılması gerektiğini kabul eder. İşte Marcuse'un, Freud'un psikanalizini, bir toplum psikolojisi olarak yorumlamasının (Marcuse, 1955a: 17) arkasındaki kaygı budur.

Freud'un *haz ilkesinden gerçeklik ilkesine* geçiş olarak yorumladığı uygarlaşma (Freud, 1962: 81-92), Marcuse için insanın belirsiz ve yıkıcı hazdan vazgeçerek, ertelenmiş, kısıtlanmış ama "garanti altına alınmış hazzı yönelmesidir" (Marcuse, 1955a: 14). Dolayısıyla haz ilkesi ortadan kalkmamıştır, hem bireysel yaşantı (ontogenetik) hem de insan türü (filogenetik) açısından *travmatik* bir biçimde, sadece şekil değiştirmiştir. İlk göçebe kalınlarında, kılan başkanın hazzı tekeline alıp, diğer üyeleri fedakârlığa zorlaması ile bir çocuğun isteklerinin ebeveynleri tarafından ertelenmesi aynı derecede travmatiktir. Yine de bu, gerçeklik ilkesinin haz ilkesi üzerindeki baskısının mutlak değil *tarihsel* olduğunun kanıtıdır.

Uygarlık, insanın bireysel yaşamını belirleyen *Eros* (aşk) ile *Thanatos* (ölüm) içgüdüleri arasındaki savaşın ürünüdür (Freud, 1962: 86; Marcuse, 1970: 44-46). *Eros*, bedenin yaşamsal dürtülerini doyurarak onu hep daha iyiye yönlendirirken, *Thanatos*, bir gerçeklik ve edim ilkesi yaratarak kişinin yaşamını hazdan yoksun bırakır. Gerçeklik ilkesinin dayattığı doygunluk, *edim ilkesini*, yani çalışmayı, yaşamsal ihtiyaçların karşılanması amacıyla meşakkatli bir uğraşa dönüştürür. Yaşam artık hazzı erteleyip sıkıntıyı öne çıkarır. "Temel içgüdülerin amacı, hazzın sürdürülmesi ve acının yokluğu



olduğundan haz ilkesi, gerçeklikle bağdaşmaz ve içgüdüler baskıcı bir denetime tabi tutulur" (Marcuse, 1955a: 36-37). Bu nedenle, gerçeklik ve edim ilkelerinin yarattığı kurumların tarihsel süreçte ortadan kaldırılması, bu kurumların düzenlediği içgüdüler düzenini de dağıtacaktır (Marcuse, 1955: 132).

Son çözümlemede, kendi yanıtları konusunda özgür olduklarında, doğru ve yanlış ihtiyaçların neler olduğu sorusu bireylerin kendileri tarafından yanıtlanmalıdır. Özerk olmaya yeteneksiz tutuldukları, ideolojik telkinlerde kaldıkları ve (içgüdülerine kadar) kontrol edildikleri sürece, bu soruya verdikleri yanıtlar, kendi öz yanıtları olmayacaktır (Marcuse, 2007b: 8).

Birey eğer "baskıcı bir denetime" zorlanmasaydı, "insan varoluşunun yapısı değiştirilebilirdi". Birey kendisine yabancı ihtiyaçları değil, kendi özgür iradesiyle belirlediği ihtiyaçlarını doyumaya çalışacaktı ve böylece "bireysel özerklik olanaklı olacaktı" (Marcuse, 2007b: 4). Oysa ekonomik özgürlük karşısında, bütün değerini yitirdiğinden, "düşüncenin bağımsızlığı, özerklik, politik anlamda karşıt olma hakkı [gibi şeyler, yani bireysel özgürlük], bireysel ihtiyaçları kendi örgütlediği bir yolla, giderek daha çok karşılayabilen bir toplumdaki temel eleştirel işlevlerden mahrum bırakılmaktadır" (Marcuse, 2007b: 4). İnsani ihtiyaçlar, tarihsel ihtiyaçlardır ve bunların doğruluğu ya da yanlışlığı ayırt edilebilir. Yanlış ihtiyaçlar, bireyin kendisi tarafından değil de toplum tarafından belirlendiğinden, toplumsal bir içeriğe sahiptirler. Birey bunları ne kadar sahiplenirse sahiplensin ve doyumunu için ne kadar çalışırsa çalışsın, onların "baskı gerektiren bir toplumun ürünü olmaları" gerçeği değişmez. Bu nedenle doyumunu, bireye ne kadar mutluluk verirse versin, bu ihtiyaçlar, "bireyin kendi hastalığını anlama ve onu sağaltma yeteneğini" engeller (Marcuse, 2007b: 7).

Yalnızca yaşamsal olan ihtiyaçlar, doğru ihtiyaçlardır ve doyumları sınırlanmaz. Diğer ihtiyaçların önkoşulu olan bu ihtiyaçlar (Marcuse, 2007b: 7-8), toplumsallaştırma mekanizmasıyla, yanlış ihtiyaçları doğurur. Bu mekanizma, *libidoyu bastırır*. Marcuse, kasaba duvarları dışında, kırdı veya bir otomobilde sevişmek ile Manhattan'ın bir caddesinde sevişmek arasındaki farkı, bu mekanizmanın kanıtı olarak sunar (Marcuse, 2007b: 76). Yine de toplumsal denetimin bu mekanizması, birey tarafından bütünüyle benimsenmez, aksine çoğunlukla dışsal toplumsal koşullara karşıt olan içselliği işaret ettiğinden, bir *özgürlük* alanı yaratır. Freud'un *bilinçaltı* olarak belirlediği bu alan, Marcuse için bireyin kendisi olarak kalabildiği tek yerdir (Marcuse, 2007b: 12). Her ne kadar, "kendisine dışarıdan kabul ettirilen rasyonelliğe bağlı" olsa da düşünen bilinçli bir öznenin *imgelemi* (Marcuse, 1955a: 15) bu rasyonelliğe uymaz. İmgelem, bilinçaltı düzeyinde değil, bizzat bilinç düzeyinde tarihsel-toplumsal baskıdan korunur ve haz ilkesine bağlı kalır. Bu nedenle, gerçeklik ilkesinin farklı toplumsal koşullar altında dönüşümü (Whitebook, 2004: 85), diğer bir deyişle *baskıya karşı başkaldırının olanağı*, bilinçaltı düzeyinde değil, bilincin bir edimi olan ve gerçeklik ilkesinin denetimine girmemiş olan *imgelemden* aranmalıdır. "İmgelem, farklı bir bilişsel süreç olarak, haz egosunun gerçeklik egosu içinde düzenlenmesiyle doğar ve aynı zamanda onun tarafından geri bırakılır. Akıl üstün gelir: o haz vermeyen ama yararlı ve doğruyken, imgelem haz verici ama yararsız ve doğru olmayan saf bir oyun, bir düştür" (Marcuse, 1955a: 143).

Toplumsal düzene yönelik bir başkaldırının olanağının, *imgelemden* görülmesi, yani bastırılmış olanın serbest bırakılması bir tehlikeyi de içerir. Özellikle edim ilkesinin baskısıyla üreyici cinsel ilişkiye dönüşen, cinsellik güdüsünün serbest bırakılması, cinsel sapkınlıklarla sonuçlanabilir. Ancak işbölümünün bireysel ihtiyaçları karşılamasıyla toplumsal açıdan yabancılaşmanın üstesinden gelinmesi gibi, haz ilkesinin serbest bırakılması, bu tehlikeyi engelleyecektir. Bu tehlike, mevcut toplumsal düzenin kategorileriyle düşünen bir aklın korkusu olabilir (Marcuse, 1955a: 199-203). Çünkü içgüdüsel özgürlük, *libidonun* patlaması değil, yayılmasıdır. İçgüdülerin özgür gelişimiyle, toplumsal kurumların baskısıyla gelişmesi arasında büyük bir fark vardır. İkincisi *libido* patlamasıdır ve uygarlık tarihinde çok çirkin biçimlerde, örneğin sosyete seçkinlerinin, hapisane ve toplama kampı gardiyanlarının sadistlik ve mazoistlik zevk âlemlerinde ortaya çıkar. "Cinsiyetin bu başıboşluğu, dayanılmaz bir yoksunluk içinde, geçici bir soluk yaratır; içgüdüsel kısıtlamanın kökenlerini zayıflatacağına bütünüyle güçlendirir. Bu nedenle, böylesi boşalmalar, baskıcı rejimlerde zaman zaman yararlı bir araç olarak kullanılırlar" (Marcuse, 1955a: 203). Böylesi yıkıcı eğilimlerden dolayı, uygarlık "sürekli bir arınma gerektirir" (Marcuse, 1955a: 84). Oysa öz-bilincin denetimine girmiş bir cinsellik güdüsü, baskıcı düzene bağlı olmaksızın insancıl ilişkiler yaratabilir (Marcuse, 1955a: 205). Öz-bilinci yaratan *refleksiyon* burada önemli bir değere sahiptir. Çünkü cinsel içgüdüünün, refleksiyonla yeniden canlanması, bedeni,



çalışmanın yabancılaşmış bir aracı olmaktan çıkarıp, onu kendi bilincine sahip bir 'Ben' olarak yeniden kurar. Böylece haz ilkesi, öz-bilinç sahibi bireyde kültür yaratan, kurucu bir ilkeye dönüşür (Marcuse, 1955a: 210-211). Bu refleksiyonun, mevcut uygarlığın içgüdüsel düzenine başkaldırırken, daha iyi bir uygarlığın olanağını da kendi içinde taşıdığı anlamına gelir.

Eleştirel Düşünme ve Estetik Boyut

Marcuse için akıl, "bilinçli eylem ve davranışlardan" farklı ve aslında daha fazlasıdır. "Akıl, doğal ve tarihsel dünyayı fetheden ve onu kendisinin öz-gerçekleşiminin ögesi haline getiren insanın öz-bilinciyle birlikte gelişir. Saf bilinç, öz-bilinç seviyesine ulaştığında, kendisini ego olarak bilir ve ego, ilk arzudur" (Marcuse, 1955a: 114). Ego, başkasının kendisini tanımasını arzuladığından ve bununla doyumluğa ulaştığından, kendisini sürekli kanıtlamak zorunda olduğu bir sınava tabidir. Böylelikle ilkin doğaya yönelik olan baskı, insana yönelir ve özgürlük, öznel arasında, olumsuz bir ilişkiye dayanmış olur. Bu Hegelci fikrin değeri (Hegel, 1977: 252-262), öz-bilincin oluşumunu toplumsal bir baskıyla sonlandırmasında değil, bilincin saf bir yeti olmadığını göstermesindedir. Bilincin, başkasının bilincini arzulamasına gizli bir *içgüdü* hakimdir. Bu içgüdü *Eros*'tur ve yaşamın temelli olan *haz ilkesine* bağlıdır (Freud, 1962: 23). Bu nedenle, doğaya egemen olma ve başkasının emeği üzerinden zenginleşme arzusu, haz temelli *erotik güdü*lerdir (Marcuse, 1970: 8-13). Hazza yönelik yaşama arzusunun kolektifleşmesi, uygarlığı oluştururken, mevcut üretim ilişkileri bu uygarlığı kolektif bir baskıya dönüştürür. Bu dönüşüm, uygarlığın erotik temellerini değiştirdiği gibi (Freud, 1962: 85-87) bilincin yapısını da değiştirir (Marcuse, 1955a: 126).

Tanımaya ve eylem, henüz sahip olunamayan, yani özneye yabancı ve düşman dışsal bir nesneye sahip olduğu sürece özne özgür olmayacaktır. Eylem her zaman düşman bir dünyaya yönelir. Eylem, böylesi yabancı bir dünyanın varoluşunu içerdiğinden, esasında öznenin özgürlüğünü sınırlandırır. Mükemmel özgürlüğün gereksinimlerini yerine getiren saf düşüncedir. Çünkü kendisini 'düşünen' düşünce, başkallığında da kendisi içindir, kendisinden başka bir nesneye sahip değildir (Marcuse, 1955b: 165).

Bu bakımdan refleksiyonun işlevi, "içinde, bir varolanın, kendisini öznenin bir birliği olarak kurduğu süreci" işaret eder (Marcuse, 1955b: 143). Oysa Hegel'in refleksiyonu, özneyi kendi dışından yalıtarak ona üstünlük veren düşünmedir ve böylesi bir refleksiyonun kuracağı dünya, "insanın gerçek arzu ve ihtiyaçlarından arındırılmış" bir dünya olacaktır. Ancak ne dünya, insani arzu ve ihtiyaçlardan yalıtılmış bir dünyadır ne de düşünme, kendi dışındaki ontolojik koşullardan bağımsızdır (Marcuse, 1955b: 45). Düşünmenin kendi içinde kalması, görünürde epistemolojik doğruluk sorununa yanıt vermiş olsa da öznenin kendisini gerçekleştirme koşullarını daralttığından ontolojik bir eksikliği sürdürür.

Düşüncenin nesnesini, onun biçiminden ayırmak, hakikatin temelini sarsar. Düşünce, yalnızca, şeylerin somut hareketine uyumlu kaldığında ve onların değişim, dönüşümlerini yakından takip ettiğinde hakikat olabilir. Ancak kendisini nesnel süreçten ayırır ayırmaz, sahte bir hassasiyet ve değişmezliğin uğruna matematiksel kesinliğe benzemeye çalışırsa da hakikat olmaktan çıkar (Marcuse, 1955b: 144).

Hakikat sadece düşüncenin bir yüklemi değil, aynı zamanda "bütün nesnel imkânları tüketmiş", yani her nasılsa öyle olmuş gerçekliğin de niteleyicisi (Marcuse, 1955b: 25) olduğundan, ikili bir olumsuzlama gerektirir. İlkin kendi başına olan nesnenin olumsuzlanarak bilince yansıtılması ve ikincisi bilincin kendi bireyselliğini olumsuzlaması (Marcuse, 1955b: 105). Birey kendisini olumsuzlayarak, "düşüncenin ikinci boyutuna geçer ve o zamana kadar olumsuz olan bilinç olumluya döner" (Marcuse, 1955b: 120). Bu, öznenin kendi üzerindeki baskıyı kırması için zorunlu bir süreçtir. Çünkü "öz-bilincin olumsuz yapısından [sadece ve sadece], efendi-köle, tahakküm ve kölelik ilişkileri doğar" (Marcuse, 1955a: 115). Olumsuzluğu olumluya dönüştüren düşünme biçimini diyalektik düşünme olarak dile getiren Hegel, bu düşünme biçiminin, yalıtıcı düşünmenin yarattığı belirli karşıtlıkları aştığını işaret eder. Bu nedenle, *yalıtıcı refleksiyon*, yukarıda bahsedilen olumsuz yönüne rağmen, öz-koruyucu düşünme biçimidir ve aslında tarihsel bir zorunluluktur (Marcuse, 1972b: 212-215).

Yalıtıcı refleksiyon, kendi dışındaki dünyayı olumsuzlayarak bilinci kendi içine sıkıştırırsa da diyalektik düşünmeyle bilinç, kendi dışına çıkarak, kendisini gerçekleştirir. İşte eleştirel düşünme, bilincin bu ikili işlevini barındırmak zorundadır. Fakat bilincin ilk işlevinde, Hegel'in ele almadığı öylesine bir yön vardır



ki, Marcuse için öznenin özgürlüğünü gerçek olmama pahasına sürdürerek, toplumsal koşulların birbirinden ayırdığı duyusallığı ve bilinci yeniden birleştirir: *estetik boyut* (Marcuse, 1955a: 173-174). Eleştirel düşünmeyle birlikte, *estetik boyut*, Ben'in edimine kök salar. Çünkü temel işlevi algılamak olan duyusallık, dışsal bir nesneyi alımlamayı, Hegel'in ifadesiyle olumsuzlamayı başardığından, *estetik yetinin* başlangıcıdır. Ben'in bu gücüne psikolojik bir ilke olan haz eşlik eder. "Estetik yeti, duyusal ve bu yüzden algıcı olmasına rağmen, yaratıcıdır; kendine özgü bağımsız bir sentez içinde güzeli yaratır" (Marcuse, 1955a: 177-178). Yaratılan bu 'güzel', insanların tutum ve davranışlarını değiştirebilme olanağını kendi içinde taşıyan ve baskıcı bir özelliği olmayan estetik bir yargıdır (Marcuse, 2007a: 126-127).

Duyusallığın kavrayış işlevini, çoğunlukla nefse düşkünlük olarak anlayan rasyonalizm, kökenindeki teolojik önyargılardan dolayı, bu işlevi, değersizleştirmiştir. Felsefe tarihi boyunca, duyusallık, sadece akla malzeme sağlamaktan sorumlu tutulmuş, onun estetik boyutu göz ardı edilmiştir (Marcuse, 1955a: 181-183). Bu nedenle, aklın gücü kırılmalıdır ki, *duyusallık* ile *estetik boyut* arasındaki denge yeniden kurabilsin. Bunun üçüncü bir yetiyle olabileceğine düşünen Marcuse, Schiller'in oyun içtepesi (Schiller, 1943: 83) kavramı üzerinde durur (Marcuse, 1955a: 188). İstek ve ihtiyaçların insancıl olmayan gerçekliği, özgürlük ciddiyetini yitirmiş bir gerçekliktir. Bu nedenle, birey yetileriyle, olanaklarıyla ve onların doğasıyla oynamakta özgür olduğunu kavramalı ve *oyunayarak* özgürleşmelidir (Marcuse, 1955a: 189). Edim itkisinin değil de *oyun itkisinin* uygarlığın ilkesi olması, yeni bir duyusallık yaratır. İşte bu duyusallık, adım adım yeni bir yaşam dünyası kurarak gerçekliği bütünüyle değiştirebilir (Marcuse, 1969: 31-33). Diğer bir deyişle, "insanlığın kurtuluşu", doğanın ve insanın egemenlik unsuru olarak değil, *imgelerin* nesnesi olarak kabul edildiklerinde, başlar.

'Duyuların özgürleşimi', duyuların toplumun yeniden kuruluşu bakımından 'pratik' olduklarını ve insan ile insan, insan ile doğa, insanlar ile şeyler arasında yeni bir ilişki kurduklarını işaret eder. Sömürden kurtulmuş duygular, aynı zamanda yeni bir *rasyonalitenin* 'kaynağı' olur. Özgürleşmiş duyular, kapitalizmin araçsal rasyonelliğini kendinden uzak tutarken başarıları koruyacak ve kendisini geliştirecektir (Marcuse, 1972a: 64).

Duyusallığın özgürleşmesi, *mekan* formunda doğayı; *zaman* formunda estetik yetiyi özgürleştirir. *Zaman*, başka bir ifadeyle, içsel sonluluk sürekli doygunluğun düşmanı olduğundan, kültürün ve genel anlamda insanın kurtuluşu, *zamana* karşı savaşmayı gerektirir. Bu savaş, *yaşam* ile *ölümü* uzlaştırma çabasıdır. Yaşam içgüdüünün amacı, bedeninin sürekliliği değil, acının son bulması olduğundan, ölüm ile yaşam uzlaştırılabilir. Gerçek doygunluğun koşulu olan bu uzlaşma, ölüm gerçeğini kabul edilebilir kılar. Bu nedenle Marcuse için, "ölenler değil ama ölmemesi gerektiği ve ölmek istemediği halde ölenler, acı ve ıstırap içinde ölenler uygarlığa karşı yöneltilebilecek en büyük suçlamalardır. Bunlar aynı zamanda, insanlığın bedeli ödenmeyecek suçunu da kanıtlarlar" (Marcuse, 1955a: 235-236). İmgelemin *ölüm* ile *yaşam* uzlaştırarak, kültür kurucu bir ilke olması bakımından Orpheus ve Narcissus'un simgesel bir değeri vardır (Marcuse, 1955a: 192-193). Edim, yani çalışma ilkesinin ilk kahramanı olan Prometheus, lanetli, yıkıcı ve bozucu olan Pandora'ya karşıdır. Çünkü "kadının güzelliği ve vadettiği mutluluk, uygarlığın çalışma dünyasında öldürücüdür". Oysa edim ilkesinin tam karşısında yer alan haz ilkesinin kahramanları olan Orpheus ve Narcissus, düzene başkaldırıp, hazı ararlar ve bu amaçla insan ile doğayı birleştirirler (Marcuse, 1955a: 162-163). Böylece, edim ilkesinin yadsıdığı şeyi, *Eros'u* sürdürürler. Onların davranışlarına kaynaklık eden *Eros*, doğanın olduğu gibi görünmesini sağlar (Marcuse, 1955a: 167). Bu bakımdan, Orpheus ve Narcissus'un edim ilkesine karşı çıkışı, büyük reddedıştır ve bunun amacı, "ayrılmış olanların yeniden birleştirilmesidir" (Marcuse, 1955a: 171).

Marxist kabullerinden dolayı, Marcuse, modern bireyin bilincinin düzenlenmiş bir bilinç, vicdanının bencilce ve duygularının anlık olduğunu düşünür. Kültürün onda yarattığı suçluluk duygusunu atlatılabildiği bir iç dünyası artık yoktur (Marcuse, 1955a: 100), çünkü edim ilkesiyle, bireyin kendi-olma özgürlüğü de elinden almıştır. Modern birey, uygarlığın baskısını "kendi yaşamıymış gibi 'özgürce' yaşar" (Marcuse, 1955a: 47). "Efendiyi seçme özgürlüğü", "köleliği ortadan kaldırmaz" (Marcuse, 2007b: 10). Dolayısıyla özgürlüğün yoksulluk, zahmet ve aptallık yaşamında gelişebileceğini iddia eden *ideolojinin* maskesi düşürülmelidir. Bu açıdan düşünüldüğünde, Hegel'in gerçek özgürlük dediği şey, sadece düşünceyle sınırlıdır (Marcuse, 1955a: 119).



Geleneksel ontolojik kalıpları yıkmış Nietzsche bile, *logos*'u yaşamsal itkileri bastırmakla suçlarken, bastırılması gereken ve bir baskı aracına dönüşen *güç istencini* serbest bırakır. Oysa gerçek özgürlüğün olanağı ne özneyi dış dünyadan yalıtan *yalıtıcı refleksif bir bilinçte* ne de özneyi hem doğa hem de diğer özneler karşısında *yücelten güç istencinde* bulunabilir. Bu olanak, *Eros* temelli haz ilkesine mesafeli durmayan, öznenin gerçek anlamda özgürlüğünü gerçekleştirebildiği *eleştirel düşünmede* bulunur. Çünkü öznenin özgür kişiliği, insan türünün genel baskısının donmuş belirtileridir ve bu belirtilerle kendisine kurduğu öz-bilinç ve yarattığı tarihsel dünya, "kölelik toprağında" yetişmiştir (Marcuse, 1955b: 58). Bu insanın kendi kendisini bulması için aşmak zorunda olduğu bir zorluktur (Marcuse, 1955a: 219).

Bilincin değiştirilmiş özü, yeniden kurulmadan, gerçek özgürlük de olmayacaktır. Bu, Marcuse'un sanat ile üretim ilişkileri arasındaki ilgiden hareketle temellendirdiği Marxist estetiğin (Marcuse, 1978: 1) iddiasıdır. Toplumun kurtuluşunun olanağı, gerçek özgürlüktedir ve onu ortaya çıkaran estetik refleksiyonu gerçekleştirmek bireylerin görevi olmalıdır. Çünkü bu refleksiyon, eleştirel bir bilinçtir ve ancak bireyselliğin estetik dışavurumlarında ortaya çıkar. Bu nedenle, estetik yaratma yeteneği, ilkin "bilinci bastıran toplumu" yıkacak bir olanağa sahiptir. İster "sanatsal yabancılaşma" ister "estetik başkaldırı" diyelim, bu yetenek, mevcut gerçeklikle uyuşmayan imgeler yarattığından, bir *yüceltmedir* (Marcuse, 2007b: 75). Mevcut koşullar içerisinde, teknolojik rasyonelliğe yenik düşen *sanatsal yabancılaşma*, insanın kendi kendisine yabancılaşmasını ifade eden Marxist yabancılaşma kavramının aksine, "yabancılaşmış varoluşun bilinçli aşılmasıdır" (Marcuse, 2007b: 63). Bu, yabancılaşmanın yabancılaştırılması anlamına gelir. "Sanatsal yabancılaşma sanat yapıtını, sanat evrenini esas itibarıyla gerçek dışı kılar –var olmayan bir dünya, bir *Schein*, görüntü, yanılsama dünyası yaratır. Ancak yalnız ve yalnız gerçekliğin bu şekilde yanılsamaya dönüşmesiyle sanatın yıkıcı hakikati ortaya çıkar" (Marcuse, 1972a: 98).

Oysa Marcuse için sanat eseri, aynı zamanda "yeni bir başlangıçtır". Bu da estetik yaratma yeteneğinin ikinci olanağını işaret eder. Çünkü nasıl refleksiyon yalnızca özneyi yalıtın ve yücelten değil, aynı zamanda onu, ötekiyle ortaklaştıran da bir düşünmeyse, bu onun estetik boyutu da yalnızca bir başkaldırı değil aynı zamanda bir uyumdur. Bu nedenle eleştirel refleksiyonun estetik boyutunun amacı, bir bakıma toplumun kurtuluşudur (Marcuse, 1978). Diğer bir deyişle, eleştirel refleksiyonun estetik boyutunun başkaldırması, ortak yaşamın yüceltilmesidir (Marcuse, 2007a: 75). "Yabancılaşmış bir varoluşun" estetik başkaldırısı, "kendisini bilinçli bir aşmadır" (Marcuse, 2007a: 63) ve bunu başardığı ölçüde, dahil olduğu toplumsallığı, yani ortaklığı yeniden kurar. Bu bakımdan refleksiyonun estetik boyutu, toplumsal gerçekliği, farklılaştırarak kırma isteği taşır. Toplum tarihsel olduğundan, bu olanaklıdır ve eleştirel öz-bilinç bu umudu taşımaktadır. Marcuse, bu istek ve umudu, *anımsamak* ve *unutmak* gibi yetilerle ilgisinde şöyle dile getirir: "Unutmak, adalet ve özgürlüğü koruyacak olsa da başlanamayacak olanın başlanmasıdır. Böylesi bir başlanma, adaletsizliği ve köleliği yaratan koşulları yenileyecektir: geçmiş acıları unutmak, bu acılara neden olan güçleri alt etmeksizin onları başlatır" (Marcuse, 1955a: 233). İnsan, uygarlık süresince, "hazlar yerine ödevlerini anımsamaya yöneltmiş, bellek vicdan huzursuzluğu, suçluluk ve günahla ilişkilendirilmiştir. Akılda tutulan mutluluk ve özgürlük vaadi değil, mutsuzluk ve cezalandırılma tehdidi olmuştur" (Marcuse, 1955a: 233). Uzun zamandır üstesinden gelmiş olduğu, bastırılmış dürtüler ve davranışlar geri geldiğinde insanların cezalandırılması, tarihöncesi dürtülerin ve davranışların uygarlığın huzurunu kaçırdığını gösterir.

Bu nedenle, uygarlık, baba kılanından kardeşler kılanına geçişle başlayan *suçluluk duygusunu* gerektirmiştir. Haz eşit paylaşılmadığından, kardeşlerin babalarını öldürmesiyle başlayan suçluluk duygusu, otoriteye karşı başkaldırının cezasıdır. Babanın despotik egemenliği, kısıtlanmış eğitim ve ekonomi otoritesine; haz ilkesi de edim ilkesine dönüşmüştür. Bu dönüşüm, toplumu yıkmadan babanın yenilebileceğini gösterir. Çocuklar artık kendi ihtiyaçlarını babadan değil, kendi çalışmalarlarıyla karşılarlar. Bu nedenle uygarlık, "her şeyden önce çalışmada, yani yaşamın gerekliliklerini sağlamada ve çoğaltmada ilerleme demektir" (Marcuse, 1955a: 82). Bu çalışma, *öz-dışı emektir* ve normal koşullarda insanın isteyerek yapacağı bir şey değildir. Fakat emek olmadan gelişme olamayacağından, onu sağlayacak olan enerji temel içgüdülerden sağlanır (Marcuse, 1969: 91: 1970: 36). Marcuse'un Freud'dan alıntılanarak belirttiği gibi, "uygarlık, ihtiyacı olan zihinsel enerjisinin büyük bir kısmını,



cinsellikten çıkarır” (Marcuse, 1955: 83; Freud, 1962: 85-86). Dolayısıyla uygarlık ne kadar zengin olursa olsun, sürekli bir çalışmaya ve doyumların sürekli ertelenişine” bağlıdır (Marcuse, 1955a: 155).

“Çağdaş dünyanın arkasında duran maddi ideolojik araçları ve bu dünyanın nasıl değiştiğini görmek için, boşlukta gezinen duygular değil, bu dünyayla belirli bir mesafede kurulan refleksiyon zorunludur” (Marcuse, 2007b: 70). Bu zorunluluk, uygarlığın daha insanca olabileceğine dair umudun ifadesidir. Çünkü uygarlığı sürdüren bir savaş teknolojisine değil, ancak barış teknolojisine uygulanabilecek *estetik boyut*, bu bilinç düzeyinde söz konusudur. Bunun gerçekleşmesiyle, üretim ilişkilerinin insanın yeteneklerinin özgürce gelişimine olanak sağlayacak şekilde yeniden tasarlanmasına bağlıdır.

Sonuç

Toplumsal değişim konusundaki kötümserliğin, Marxist teoriyle bağdaşmayacağını düşünen tutucu Marxist anlayışla karşılaştırıldığında, Frankfurt Okulu’nun psikanalitik araştırmaları, cesurca girişimler olarak görünür. Özellikle, psikanalizin eleştirel toplum teorisiyle birleştirilmesi bağlamında, Adorno’nun belirlediği yoldan Marcuse önemli bir mesafe kat etmiştir. Bu, Adorno’nun başarısız, Marcuse’un başarılı olduğu anlamına gelmez. Adorno, belki toplumsal değişim konusunda kötümser değildir ama karamsardır. Bu nedenle onu çıkış yolu olarak sunduğu, eleştiri ve ütopyik bilinç, yalnızca bireye bir sığınaktır. Oysa Marcuse, eleştirel düşüncede, aynı zamanda toplumsal değişimin anahtarını arar. Politik anlamda daha aktif olmasından dolayı da daha umutlu konuşur.

Marcuse’un toplumsal değişim konusunda daha umutlu konuşmasının arkasındaki düşünsel dayanak, tarihselliktir. Tarihsellik, toplumun sürekli değişen bir yapı olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle, tarih, toplumun üzerinde görünür olduğu zemindir. Marcuse’un, Marxist toplum eleştirisine fenomenolojik bir zemin ararken önce Heidegger’e ve sonra Hegel’e yönelmesi bundandır. Oysa ne Hegel’in tarihselliği ne de Heidegger’in tarihsel ontolojisi, bir toplum eleştirisi ortaya koymuştur. Toplumsal anlamda özgürlüğün, olanağını gösterdiğinden Marx’ın teorisi bir eleştiridir. Bir eleştiri olmasına rağmen, Marx’ın teorisi bile, tarihsellik ile bilinç arasındaki ilişkiyi göstermek konusunda eksiktir. Marcuse’un bu konuda yaklaştığı yer Freud’un psikanalizidir.

Marcuse’un tarihsellik ve bilinç arasında kurmak isteği ilişki, toplumsal özgürlüğe olanak sağlayan eleştirinin zemindir. Buna göre, yalnızca tarihsel bir bilinç, “özgürlük olanaklarını tanımayı ve elde etmeyi” sağlar. Bu bilinç, özgürlüğün, yalnızca mevcut genel bir istence uymak değil, aynı zamanda ona başkaldırmak imkânını taşıdığını gösterir. Bu nedenle, ahlaki anlamda gerçek özgürlüğün olanağını Kant değil Schiller; toplumsal anlamda ise Hegel değil Marx göstermiştir. Schiller’in Kant karşısındaki tutumuna benzer bir şekilde Marcuse, şunu ifade eder. Tarihsel bilincin, iki boyutu vardır. İlki Hegel’in dile getirdiği yalıtıcı refleksiyon, ki bu, öz-koruyucudur. İkincisi Marx’ın dile getirdiği diyalektik bilinç, ki bu da özneyi kendi dışına açar. Marcuse için, üçüncü bir boyut daha vardır. Bu da estetik boyuttur ve öznenin kendisine bir dünya kurmasını sağlar. İşte bilincin estetik boyutunu dışarıda bırakmayan bir *eleştiri*, toplumsal bir *umut* olabilir. Marcuse, bu konuda açık bir reçete sunarken Freud’u referans alır. Buna göre tarihsel bilincin estetik boyutunu bastırmayan bir düşünce, tek boyutluluğunu aşabilir. Böylece bilincin değiştirilmiş ya da bastırılmış özü, yeniden kurulabilir. Bu öz, edim ilkesi değil, oyun ilkesidir. Böylece özne, çalışmaya zorlandığı bir dünya değil, içinde kendisi olabildiği bir dünya yaratır.

Bir yerden sonra, Heidegger ve Hegel’den kaçmak isteyen Marcuse’un bu düşüncesi, onun kaçtığı yerin, hem Heidegger’in hem de Hegel’in geldiği yer olduğunu gösterir. Bu yer romantik düşüncedir. Elbette Marcuse’un bir romantik olduğu iddia edilemez ancak düşüncesindeki romantik kökene sahip iddialar da görmezden gelinemez. Örneğin, Marcuse’un aklı, insan doğasını bütünselliği olarak kabul etmesi, yabancılaşmanın yabancılaştırılması olarak anlaşılan sanatsal yabancılaşmayı öne çıkarması, Schiller’in oyun kavramına tutunması, romantik köklere sahip düşüncelerdir. Yine de Marcuse’un başarısı, bu romantik imaları, bilincin özsel olan yaratıcı gücünü göstermek için kullanmasında ve eleştirel teoriyi bu güce bağlamasındadır. Freud’un düşüncesini kullanması, Marcuse’un bu başarısını gölgelemediği gibi, bu onun eleştirel teoriye yaptığı katkıdır. Toplumun ve bilincin tarihselliğine tutunan eleştirel teori, artık bugün ile yarın arasındaki boşluğu dolduran çözümler sunan bir teori değil, yalnızca sürekli bugünü bastırmaksızın olumsuzlayan ve böylece yarına her zaman umut olan bir teoridir. Bu,



"sözün, her şeyi ile bitmiş bir söz olmaması" gerektiğinden eleştirel teorinin, "yargılarını açık" bıraktığını (Jay, 1989: 159) doğrular. Yalnızca toplum ve bilinç değil, söz de tarihseldir. Eğer ki öznelerarası ortaklık sözle kuruluyorsa, bu eleştirel toplum teorisinin hermeneutik bir iddiası olduğu anlamına gelir. Gerçekten de Marcuse'un iştret ettiği, ideolojik bozulmanın dile sirayet etmesi ve bunu öznelerarası iletişimi engellemesi, hermeneutik sorunlardır. Bu nedenle, Marcuse, toplumun, bilincin ve sözün tarihselliğine tutunup, ütöpik vaatlerde bulunmaksızın değişimin koşullarını gösterirken, aslında hermeneutiğin eleştiri konusunda eksik kaldığı yöne de iştret etmiş olur. Katkısı, hermeneutiğe değil de eleştirel teoriye olsa da Marcuse'un "eleştirel hermeneutiğin" ortaya çıkışına bir yol gösterdiğini iddia etmek, yanlış olmayacaktır. Kaldı ki, öğrencisi olan Habermas'ın ideoloji eleştirisi fikriyle, bu yolu kullanması, bu iddiayı doğrular.

Extended Abstract

The way opened by Horkheimer and Adorno begins with individual self-consciousness and ends with reconstruction of society. For this reason, the critical theory does not only oppose against traditional rational thinking but it also demonstrates to the role of self-consciousness within reconstruction of society. The social analysis of critical theory does not compare the existing society with the conditions of a better society. This not means that the critical theory refuses to utopic consciousness. On the contrary, for Adorno, the rejecting to damaged life is a rebellion against the existing society and requires to utopic consciousness. If utopic consciousness is about the possibility, Adorno emphasizes that the art accompanied by this consciousness has the possibility of rebellion. Nevertheless, he does not notice the art has the role harmonizing individuals. Thus, in Adorno's thought, the critical way that goes to the reconstruction of society cannot be completed. Marcuse completes this way. Because he emphasizes that the critical thinking and its aesthetical dimension are not only an individual rebellion but also are a social hope. Adorno has pessimism about the changing of society rather Marcuse speaks hopeful about this matter. This paper investigates the intellectual basis of Marcuse's hope and his suggestion about the changing of society.

If criticism purposes to change human life, according to Marcuse, it should be converted to the science. For this reason, he seeks a phenomenological basis for criticism. Marcuse, who firstly found this basis in Heidegger's thought, subsequently returns to original source, namely to Hegel. Hegel's dialectics, although using concepts of reason and freedom explains self-realization of the individual, claims that realization of freedom is not a case but a duty and this duty begins with negation. For Marcuse, Hegel's dialectics eventually returns to affirmation therefore not Hegel's but Marx's dialectics is a criticism. Because Marx, who shows that the relation of production which restricts and distorts human ability determines to the consciousness, emphasizes that negation should begin from society. Modern industrial society should be negated because it removes the difference between rational and irrational. In this regard, if the criticism would be hope about the changing of society, it must provide that the existing order of society is negated and surpassed. This feature prevents that the criticism presents ultimate theoretical solutions and shows that every oppressions carry in possibility of rebellion. If the criticism takes negation as a duty, so that it can be hope for the hopeless life. Marcuse founds theoretical basis of this hope within Freud's psychoanalysis. Because Freud emphasizes that the individual does not entirely internalize the social control. The Freudian concept of unconscious indicates to the internal individual area in opposed to the external social conditions. Only within this area of freedom, the individual could be himself. Therefore the possibility of rebellion against the social oppression should be searched in this area. For Freud, this area is a field that the individual realizes his desires. Marcuse determines this field as the imagination.

For Marcuse, the imagination shows that the Hegelian concept of recognition and the Freudian principle of pleasure do not carry only possibility of negation and rebellion. Aesthetical dimension of the imagination re-attaches sensuality and consciousness which the existing social conditions separated them from each other. This indicates to aesthetic creation. An aesthetic judgment is not oppressive and carries out the possibility of changing to the individual's attitudes and behaviours. Marcuse, by using Schiller's concept of play, explains that the imagination re-establishes the relation between sensuality and consciousness. According to this, the individual should play with existing



things and must comprehend that he becomes free within limits of his sensuality. Thus the play impulse becomes the principle of civilization and so this enables to open door to a humanly life. The key of this door is a critical reflection that arises only in the individual's aesthetic expression. Because unlike Adorno, Marcuse claims that such expressions are not only a rebellion but also a new beginning. In other words, the aesthetic dimension of critical thinking forces individuals to being common while isolates them from each other. The liberation of society should be sought in this place.

The foundation that Marcuse rest on when he was speaking hopeful about the changing of society is the historicity. The historicity indicates that the society constantly changes. Thus the criticism that does not suppress to aesthetic dimension of historical consciousness can surpass one dimensional thinking. Therefore it keeps alive the hope of creation a new and humanly life. Marcuse explains this claim by ideas such as "the totality of human nature" and "the alienation of alienation" that they have romantic origin. So this demonstrates that the place which Marcuse moved away from Heidegger and Hegel is actually ground which those two thinkers came from. Of course it should not means that Marcuse is a romantic thinker. Marcuse's achievement is that he uses such a romantic ideas for indicating to creative power of consciousness and attributes the critical theory to this power. Marcuse acknowledges that the inter-subjectivity is created aesthetically and linguistically while he achievements this. It means that Marcuse's thoughts have hermeneutical implications. But his contributions are to the critical theory not to the hermeneutics. Nevertheless it can be claimed that he leads to arising "the critical hermeneutics". Moreover the fact that his student Habermas followed this way by the ideas of "the critique of ideology" confirms this claim.

Kaynakça

- Adorno, T. W. (2005) *Minima Moralia Reflections on a Damaged Life*. E. N. F. Jephcott (Çev.). London, New York: Verso.
- Adorno, T. W. (2016). *Negatif Diyalektik*. Şeyda Öztürk (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (2002). *Pasajlar*. Ahmet Cemal (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Feenberg, A. (2005). *Heidegger and Marcuse, the Catastrophe and Redemption of History*. New York: London: Routledge.
- Freud, S. (1962). *Civilization and Its Discontents*. James Strachey (Çev. Ve Ed.). New York: W.W. Norton Company Inc.
- Hegel, G. W. F. (1977). *The Phenomenology of Spirit*. A. V. Miller (Çev.). New York: Oxford University Press.
- Horkheimer M.&Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments*. Edmund Jephcott (Çev.). Stanford, California: Stanford University Press.
- Horkheimer M.&Adorno, T. W. (2011). *Sosyolojik Açılımlar*. M. Sezai Durgun, Adnan Gümüş (Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- How, A. (2003). *Critical Theory*. New York: Palgrave Macmillian.
- Jay, M. (1989). *Diyalektik İmgelem, Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1932-1950*. Ünsal Oskay (Çev.). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Marcuse, H. (1955a). *Eros and Civilization: Philosophical Inquiry into Freud*. Front Matter (Ed.). Boston, MA: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1955b). *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*. USA: Routledge&Kegan Paul Ltd.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.



- Marcuse, H. (1970). *Five Lectures, Psychoanalysis, Politics and Utopia*. Jeremy, J. Saphiro and Shierry, M. Weber (Çev.). Boston: Allen Lane the Penguin Press.
- Marcuse, H. (1972a). *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1972b). *Studies in Critical Philosophy*. Joris De Bres (Çev.). Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1978). *The Aesthetic Dimension, Toward a Critique of Marxist Aesthetics*. Herbert Marcuse and Erica Sherover (Çev. Ed.). Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1987). *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Seyla Benhabib (Çev.). Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.
- Marcuse, H. (1998). "Yeni Baskı Döneminde Hareket: Bir Değerlendirme". Mert Keçik (Çev.). *Cogito Dergisi*, Mayıs '68 Sayısı, Sayı 14, Bahar 1998, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss.:69-80.
- Marcuse, H. (2005). *Heideggerian Marxism*. Richard Wolin and John Abromeit (Ed.). Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Marcuse, H. (2007a). "Art and Liberation". *Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume Four* içinde, Douglas Kellner (Ed.). London, New York: Routledge.
- Marcuse, H. (2007b). *One-Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London and New York: Routledge.
- Schiller, F. (1943). *İnsanın Estetik Terbiyesi Üzerine Mektuplar*. Melahat Özgü (Çev.). Ankara: Mf. V.
- Whitebook, J. (2004). "The Marriage of Marx and Freud: Critical Theory and Psychoanalysis". *The Cambridge Companion to Critical Theory* içinde. Fred Rush (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. pp.: 74-102.