

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

FELSEFİ ARABESK

BUHARIN
nikolay

Çevirenler: Gizem Kurtsoy, Doğan Barış Kılınç

otonom
felsefe



FELSEFİ ARABESK

Nikolay Buharin

Nikolay İvanoviç Buharin (1888-1938), 1906'dan itibaren RSDİP üyesi, Lenin'in çalışma arkadaşı ve öğrencisi, *Pravda* yazarı, Ekim Devrimi'nden sonra Parti Merkez Komitesi üyesi, Bolşevik hareketin önde gelen kuramcısı, Komünist Enternasyonal Başkanı, *İzvestia*'nın editörü, en yetenekli liderlerinden biri olduğu Devrim'e ihanet içinde olduğu ve casusluk yaptığı suçlamasıyla Stalin yönetimi tarafından kurşuna dizilen Bolşevik devrimci.

Otonom 89

Felsefe Dizisi 26

Felsefi Arabesk

ISBN 978-975-6056-92-9

1. Basım Kasım 2017

Kitabın Özgün Adı

Philosophical Arabesques

© Monthly Review Press, 2005

© Otonom Yayıncılık 2017

Yayıma Hazırlayanlar

Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım

H. Mert İnan

Baskı ve Cilt

Gün Matbaacılık Reklam Film Basım Yayın San.Tic.Ltd.Şti.

Beşyol Mah.Akasya Sk. No: 23/A

Küçükçekmece / Sefaköy/ İstanbul

Tel: 0212 580 63 81



Yayınevi Sertifika no: 31383

Otonom Yayıncılık

Firuzaga Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmazı No:2

Beyoğlu - İSTANBUL

Tel 0 212 244 87 09

iletisim@otonomyayincilik.com

www.otonomyayincilik.com

FELSEFİ ARABESK

Nikolay Buharin

Çevirenler:
Gizem Kurtsoy
Doğın Barış Kılınç



İÇİNDEKİLER

Yazarın Notu	7
Giriş	8
1 Dış Dünyanın Gerçekliği ve Tekbenciliğin Cazibesi	12
2 Dünyanın Kabulü ve İnkârı	20
3 Kendinde Şeyler ve Bilinebilirlikleri	41
4 Zaman ve Mekân	42
5 Dolayımlı Bilgi	55
6 Soyut ve Somut	57
7 Algı, İmge, Kavram	66
8 Canlı Doğa ve Bu Doğaya Sanatsal Yaklaşım	73
9 Rasyonel Düşünce, Diyalektik Düşünce ve Doğrudan Temaşa	79
10 Genel Olarak Pratik ve Bilgi Teorisinde Pratik	89
11 Dünyaya Pratik, Teorik ve Estetik Yaklaşımlar ve Bunların Birliği	100
12 Materyalizm ve İdealizmin Temel Duruşları	108
13 Hilozoizm ve Panpsişizm	117
14 Hindu Mistisizmi ve Batı Avrupa Felsefesi	125
15 Sözde Özdeşlik Felsefesi	133
16 Mekanik Materyalizmin Kusurları	142
17 Genel Yasalar ve Varlık İlişkileri	150
18 Teleoloji	157

19 Özgürlük ve Zorunluluk	167
20 Organizma	175
21 Modern Bilim ve Diyalektik Materyalizm	183
22 Düşünce Sosyolojisi:	190
Toplumsal-Tarihsel Kategoriler Olarak Emek ve Düşünce	
23 Düşünce Sosyolojisi: Üretim Tarzı ve Tasarım Tarzı	198
24 Irksal Düşünce Denen Şey Üzerine	208
25 Toplumsal Konum, Düşünce ve “Deneyim”	217
26 Felsefenin Nesnesi	226
27 Felsefenin Öznesi	234
28 Özne ve Nesne Etkileşimi	242
29 Egemen Olmanın Nesnesi ve Öznesi Olarak Toplum	249
30 Doğruluk: Doğruluk Kavramı ve Doğruluğun Ölçütü	256
31 Doğruluk: Mutlak ve Görelî Doğruluk	263
32 İyi	270
33 Bir Sistem Olarak Hegel’in Diyalektik İdealizmi	280
34 Hegel’in Diyalektiği ve Marx’ın Diyalektiği	297
35 Bilim Olarak Diyalektik ve Sanat Olarak Diyalektik	322
36 Bilim ve Felsefe	331
37 Evrim	338
38 Teori ve Tarih	346
39 Toplumsal İdeal	353
40 Bir Filozof Olarak Lenin	364

YAZARIN NOTU

Bu kitap, önemli felsefi problemleri diyalektik materyalizmin bakış açısından ele alan bir dizi taslak metinden oluşuyor. Özellikle de açılış bölümlerinde, argüman bazen gazete yorumculuğu havasına bürünse de, yazar “arabeskleri” tek bir bütün içinde birbirine bağlamayı amaçlayan belli bir planı takip etmektedir. Değinilen bütün meseleler kendi önemlerine göre ele alınmakla birlikte, sorunun daha ziyade diyalektik yanı vurgulanıyor. Yazarın çıkış noktası, Lenin’in kimi çarpıcı taslaklarda ve fragmanlarda geliştirmiş olduğu yeni bakış açılarıdır.

GİRİŞ

Dünya tarihinin büyük bir bunalımdan geçtiği bir çağda yaşıyoruz. Toplumsal güçlerin mücadelesi keskinleşiyor. Her iki cinsin ihtiyarları için de bunlar felaket zamanları. İnsanlık için yeni bir dünyanın doğuşuna tanık oluyoruz. Devrimci sınıfın kahramanca başarılar gösterdiği bu çağ, ölmek, çekip gitmek üzere olan düzen içinse bir *Götterdämmerung*. Bütün eski değerler parçalanıyor ve yıkılıyor. Alışkanlıklar, normlar, fikirler ve dünya görüşleri kapsamlı bir şekilde yeniden değerlendirilirken, maddi ve manevi bütün potansiyellerin sınırları yeniden çiziliyor, kutupları yeniden belirleniyor. O zaman felsefenin de bu girdabın, bu muazzam mücadelenin içine çekilmesinin şaşılabacak bir yanı olabilir mi? Peki, daha birkaç yıl öncesine kadar meslekten filozofların hakkında sırtarak konuştukları Marksizmin felsefesinin yeniden doğrulup başını göklere kaldırması şaşırtıcı mı?

Marksizm bir mücadele gücü olarak sokağa çıkmakla kalmıyor, aynı zamanda sosyalizmin, şu an yaşamın en büyük dünya-tarihsel faktörü haline gelmiş olan bu yeni toplumsal sistemin teori ve pratiğinin en üst düzeyde genelleşmesini temsil ediyor. Marksizmin düşmanları, yeni bir din, bir eskatoloji ve mesihçilik gibi etiketler takarak ona gölge düşürmeye çalışıyor. Ama nasıl da iyi bir din bu – materyalist bir din! Sosyalizm çoktan bir olgu haline gelmiş olduğuna göre, ne iyi bir eskatoloji (insanın nihai amaçları üzerine spekülasyon)! Yüz milyonlarca insanın kalbini kazanmış ve en önemlisi de sürekli galip gelen nasıl da muhteşem bir Mesihçilik (ütopya anlamında)! Ve bakın nasıl galip geliyor! Doğrudan sınıf mücadelesinde, üretimde, teknolojiye, bilimde, eğitimde, ulaşımda, kahramanca

başarılarda, felsefede, sanatta, kısacası bu muhteşem ve trajik yaşam tiyatrosunun her yerinde kazanıyor! Marksizm tarihin lağım çukurlarının üzerini toprakla örtüyor, dezenfekte ediyor. Tanrıdan korkan, kinden ve öfkeden kudurmuş kocakarıları ve kurnaz rahipleri dehşete düşürmek pahasına, dini, eski toplumun bu “ruhani esansı”nı bile ortadan kaldırıyor; öyle ya “evrensel fahişe, halkların ve ulusların evrensel maması” paranın, sermayenin hükümleraltındaki bu eski toplum dünyaya geldiğinde “her yerinden nasıl da kan ve pislik akıyordu.”¹

Bugün işçi sınıfı kahramanları, Fonvizin’de “At arabacıları varken coğrafya bilsem ne olur bilmesem ne olur”² diyen kara cahil gençten tamamen farklıdır. Bugün kara cahil rolünü oynayanlar, işçi düşmanlarıdır. Amaçlarına hizmet etmeyi reddeden akla sırtlarını dönenler onlardır. Taş baltalara, gamalı haça, yıldız falına sarılanlar onlardır. Tarih kitabını, heceleyerek, dura dura okumaya yeni başlamış olanlar yine onlar. Tanrıça putlara ve idollere tapanlar onlar. Onlar geleceğe sırtını dönenlerdir. Ağzını tarihi bir ağızlıkla kapadıkları Heine’in köpeğı gibi, şimdi kıçlarıyla havlayıp duruyorlar, tarih ise onlara sadece kendi sonrasını göstererek cevap veriyor. Görkemli şenliklerin ortasında müthiş savaşlar kopuyor, çatışma her yanı kuşatıyor.

Felsefenin her zaman iki yüzü olmuştur; bir yüzü insanlığa, diğeri ise doğaya dönüktür. Sokrates “Kendini bil” düsturunu, Antik Yunan yaşamında, afallamış bir “özne”nin toplumda kendine bir yer aradığı ve gözlerini kocaman açmış, kim olduğunu, ne için yaşaması gerektiğini, “iyi”nin bizzat ne olduğunu sorup durduğu bir kriz zamanında ortaya atmıştı. Felsefe de toplumsal ve ahlaki nitelikli bir dizi soru ortaya atmıştır. Ama Verulam Lordu Bacon bunun neredeyse boşuna bir çaba olduğunu düşünmüştür.³

Bacon, şeylerin doğası, fiziki dünya ve hakikat hakkındaki başka sorular öne sürmüştü. Yeni insanların, burjuva top-

1 Buharin Marx’ın çeşitli eserlerinden alıntılar yapıyor: *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (New York: International Publishers, 1964); *Capital*, Cilt 3 (Harmondsworth: Penguin, 1976), s.926; Marx ve Engels, *The Holy Family, or Critique of Critical Criticism* (Moskova: Progress Publishers, 1975), s.140.

2 Buharin, Denis Fonvizin’in ilk kez 1782’de sahnelenen *The Ignoramus* adlı oyununa gönderme yapıyor.

3 İngiliz filozof Francis Bacon 1618’de Verulam Lordu oldu.

lumun insanların rasyonel bilinci öne çıkmış, feodalizmin mahkûmlarınıbağı tutmasını sağlayan zincirlerini parçalamıştı.

Büyük krizler bütün eski yaşam sistemlerini çökertir ve insan bireyi ile dünyaya dair yeni soruların doğmasına neden olur, zira tıpkı bugün olduğu gibi, eski toplumsal bağların da eski dünya görüşünün de mücadele edecek gücü kalmaz. Ama günümüz burjuvazisinin felsefi ruhunda ne sıçramalar, ne dönüşler gerçekleşiyor! Gülkurusu renkli kutsal yağla vaftiz edildikleri Hıristiyanlıktan Wotan inancına dönebildiler.⁴ Kant'ın kategorik buyruklarından kan ve demir için söylenen kutsal ilahilere; akla tapınmadan sezgisel-mistik temaşaya; kesin bilimden en ilkel batıl inançlara barbarca tapınmaya kadar gelebildiler. Aslında idealist felsefenin "sarhoş spekülasyonu", günümüz mistisizminin sefil ama küstah cücelerinin yanında bir titan sayılır, hatta bu cücelerin ruhani atası Nietzsche'nin şu sözü onlar için de söylenmiş olabilirdi: "Ejderha ektim, pire topladım."

Ama bunlar sadece entelektüel anlamda piredirler, yoksa maddi anlamda, halen birinci sınıf silahlara sahiptirler; bu yüzden bunlara öncelikle maddi kuvvetle karşı koymak gerekir. Marx'ın *Kutsal Aile*'de yazdığı gibi, "Fikirler hiçbir zaman eski düzenin sınırları ötesine götüremezler; sadece eski düzendeki fikirlerin sınırları ötesine götürebilirler. Genel olarak fikirler, hiçbir şeyi hayata geçiremez; fikirlerin hayata geçirilmesi pratik güç uygulayabilecek insanları gerektirir."⁵ Fakat kitleleri sardığında teori de bür güce dönüşür. Pratik güç uygulayan insanların, fikirlerle silahlanmış olmaları gerekir. Fikir savaşlarının bu denli önemli olmasının nedeni budur, özellikle de kriz zamanlarında. Yeni maddi dünyanın devi sosyalizm, yeni dünya görüşünün devi haline gelmiştir. Yeni dünyanın insanları, bütüncül bireyler, iradeyle düşünceyi, teoriyle pratiği, duyguyla zekâyı, kalple zihni, ruhla tını birleştirmiş olan yeni insanlardır. Trajik Alman yazar Hölderlin'in *Hyperion*'da içtenlikle hayıflandığı gibi "Almanlardan daha parçalanmış olan bir halk düşünülemez. Zanaatkârları, düşünürleri, papazları, efendi ve köleleri bile görürsün, ama hâla insanı görümezsin."

4 Nazi Almanyası'nda eski Germen kültürü Wotan yeniden canlandırılmaya çalışılmıştı.

5 K. Marx ve F. Engels, *The Holy Family* (Moskova: Progress Publishers, 1975), s.140.

Talihsiz Hölderlin, sınıflı toplumun insanları insanlıkdışı bir varoluşa mahkûm ettiğini anlamamıştı. Oysa faşizm, tam da bu insanlıkdışı varoluşu ebedi bir hiyerarşi yasası haline getirir; buna göre “soylu zümreler” “ayaktakımını” sonsuza dek yönetecektir, ayaktakımının yaptığı işler ve ait olduğu sınıf ise sonsuza dek değişmeden kalacaktır. Bizim ülkemizde tüm bu hiyerarşiler yıkıldı. Dolayısıyla bunlara karşılık gelen düşünce kategorileri de, yani bugün şair ve filozofların eski ülkesinde halen vaaz edilen ve uygulanan *Domostroi*’nin düşünme biçimi de.⁶

Eski “gerçek Rusya”nın *Domostroi*’sinde çocuklar için bile şöyle denirdi: “Çocuğu dövmekten çekinmeyin, çünkü onu sopayla döverseniz ölmez, aksine daha sağlıklı olur; çocuğun bedenine vurduğunuzda ruhunu ölümden korursunuz.” Faşist cennetin bilgelik seviyesi işte ancak buraya kadar çıkabiliyor, dünya görüşüne de aynı ataerkil şiddet yön veriyor. Bu durumda, Herr Hitler’in düşüncesini hakikatin epistemolojik ölçütü olarak öne sürmenin ötesine ne kadar geçilebilir ki? Papalık bile böylesine dâhice bir formül hayal edemezdi! İşte faşistler bunu başarabildi.

Faşistlerin düşünme biçimlerinin düştüğü bu lağım çukuru, gerçekten de onların önemli bir belirtisidir. Ama büyük mücadele içinde de bu çukura götürebilecek pek çok patika, hatta taşla döşenmiş yollar mevcuttur. Dolayısıyla fikirleri sınırlarla ayırmaya çalışırken, gelişimi diyalektik materyalizmin geniş yolundan saptırmaya çalışan insanlara sabitlenmiş süngülerle karşı koymak gerekir. Ne yazık ki böyle çok fazla insan var ve genellikle, ne yaptıklarının bile farkında değiller. Oysa uzun zaman önce söylendiği gibi *ignorantia non est argumentum* – cehalet ne bir sav ne de bir gerekçedir...

Kantçılar, pozitivistler, agnostikler, fenomenalistler ve diğerleri, hepimiz tercihinizi yapın! Zaman daralıyor.

Yazarınız, sayısız beyni yiyip bitirmiş, ama yaratıcılık arpını da çalabilmiş olan esrarlı sfenkslerin dizili olduğu düşünce yolunu siz okuyucularıyla birlikte katetmek istiyor.

Hadi gidip bu eski, tanıdık figürleri bir kez daha görelim ve gizemli gözlerinin ta içine bakalım.

6 *Domostroi*, gündelik yaşam kurallarını derleyen eski bir Rusça kitaptır. Buharin şair ve filozofların eski ülkesi darken Almanya’yı kastediyor.

DIŞ DÜNYANIN GERÇEKLİĞİ VE TEKBENCİLİĞİN CAZİBESİ

Gelecek nesiller, eski toplumun sınıflı dünyasının –antik Helen, Hintli bilgiler, rafine kapitalizm felsefesi ve benzeri– çoktan unutulmuş bir alfabede yazılmış ve zamanla sararıp gitmiş olan kitaplarının sayfaları arasında, bizlere, dünyadaki her şeyi ve diğer bütün insanları inkâr eden bir insan bireyi üzerine akıl almaz bir kuramı nasıl bırakabilmiş olduğunu şaşkınlıkla öğrenecek. İnsanlar yedi, içti, öldürdü, öldü, doğurdu, taştan baltalar ve ok başlarından dizel motorlara ve elektrik jeneratörlerine varana dek bir sürü araç yaptı. Kendilerini üretme adadılar, yıldızları incelemeyi, onların kimyasal bileşimlerini saptamayı öğrendiler. Bütün bunlar olurken, filozoflar ise bunların sadece bir rüya, bir yanılsama, bir *fata morgana* ya da kendisinden başka hiçbir şeyin var olmadığını, her şeyin kendi bilincinde olup bittiğini düşünen bir delinin münferit *solus ipse*'sinin bilincinde oynatılan bir Çin gölge oyunu olduğunu öne sürdüler.¹ Bizden sonraki kuşaklar bu filozofların öldüğünü, bunların yerine kendi öncellerinin yapıtlarını okuyan, tekbençilik saçmalığından zehirlenen ve –ah, en komiği!– sefil bilgilerlerini özüksedikleri zehirli kaynakları dahi inkâr eden yeni filozofların geldiğini de görecektir. Böylesi insanlar üretebilen bir dünya, çökmeyi resmen hak etmiştir!

Ah şu yaşayan ölümler, şu canlı cenazeler, maddi pratikten uzak bu “safi düşünürler,” aydın süprüntüleri hâlâ varlar ve en önemlisi beyinlerinin dışkısıyla havaya mikrop saçmaya ve hâlâ birçok insana inandırıcı gelen o süslü yapışkan argümanlarının ağlarını örmeğe devam ediyorlar.

1 *Solus ipse*: Tekbençiliğin öne sürdüğü münferit benlik; sadece benliğin gerçek olduğu ve kesin olarak bilinebileceğini savunan felsefi öğretisi.

Haydi o zaman oyun ve eğlence başlasın! Bırakalım da kılıçlar parlasın, kalkanlar çarpışsın!

Tekbencilik iblisi kurnazdır. Büyüleyici bir şekilde demirden bir mantıktan dokunmuş pelerinini geçirmiştir üstüne, dil çıkartıp kahkahalar atar durur. Bishop Berkeley, Hume, Mach ve agnostikleri (bu filozofların isimleri sürüyledir) okuduktan sonra, kaç kişi ateş basmış alnını gidip de soğuk duvara ya da pencere çerçevesine dayadıktan sonra şaşkınlıkla kendisine şöyle sormamıştır ki: “Ama bu nasıl olur? Kafamı bu pencereye gidip böyle vurabiliyorum işte. Bunun nasıl var olmadığı söylenir?”

İşte tam bu sırada Mephistopheles çıkagelir ve alaycı bir şekilde dudak büküp şöyle der: “Ah, nasıl da kaba bir sav bu ama cicim, saf çocuğum benim! Nasıl da bayağı! Şimdi kalkıp ekmek ve et yediğini, bunları sindirdiğini, artıkları boşalttığını da söylersin sen. Fakat bir filozofa yakışır mı böyle konuşmak? Bu ancak sokaktaki ayaktakımının ileri süreceği bir savdır. Ne demişti ozan Horace onlar için: *Odi profanum vulgus et cecum* - ‘Bayağı halkı boş ver.’ Bu sav elleri kirli o bayağılar içindir; kirli şeylere dokunan, berbat ve pis işlerle uğraşan insanlar içindir. Bu kadar sıradan, daha doğrusu, bu kadar adi çıkarımlar ancak böyle insanlara inandırıcı gelir. Fakat senin için genç arkadaşım, senin gibi saf düşüncenin kahramanları, ruhun şövalyeleri için böyle argümanlara başvurmak utanç vericidir. Dünyanın var olduğunu nasıl bilirsin? Her şeyin bilgisini duyumların aracılığı ile edinmiyor musun? Ama bunlar sadece ve sadece *senin* duyumlarıdır. Asla onların dışına çıkamazsın. Ve ne üretirsen üret, hangi kuramı inşa edersen et, bunu onlardan üretirsin, onlardan inşa edersin. Başka neyden olacaktı ki? Tutarlı ol! Bu senin için ürkütücü mü? Yalnızlıktan korkuyor musun? Dünyanın sona erecek olması düşüncesi seni korkutuyor mu? Yıldızlar, aşk ve en nihayetinde –lanet olsun!- başarı, büyük kahramanlıklar mı istiyorsun? Bütün bunlara sahipsin; yıldızlar senin, aşk senin, kendini oyaladığın uğraşların senin. Keyfine bakabilir, aşık olabilir, okuyabilir, çok istiyorsan çalışabilirsin bile. Fakat bütün bunlar senin içinde, senin ve senin için. Dünyanın senfonisi sende tınıyor. Bu yetmez mi?

“Buna rağmen, genç arkadaşım, neden hâlâ avutulmaya ihtiyacın var? Bu senin saygınlığına hakaret değil mi? Gerçek ne olursa olsun onunla yüzleşmelisin. Tutarlı ol! Kokusuz ol! Ha, ha, ha!”

Böylece zavallı genç, terlemiş alnını siler ve göz ucuyla pencereye bakar, kendisine dil çıkaran mantık şeytanının hayali gözlerinin önünde yeniden belirir...

Ama bu hayali genç adam ve onun ayartıcısı oyununu bir kenara bırakalım da meselenin özüne dönelim.

Açık ve tutarlı izlenimi bırakan (aslında hiç de öyle olmayan) tekbencilerin ve o “belirsiz ve karanlık temalarıyla” agnostiklerin ikna edici görünen argümanlarının gücü gerçekte nerededir? Bu güç, mantıksal saflık izlenimi vermelerinde yatar. Her şey son derece tutarlıdır. Gereksiz olan hiçbir şey yoktur. Her şeyin kaynağı “deneyim”dir. “Yoktan var edilen” hiçbir şey yoktur. “Bana duyumlar verilmiştir.” Bütün donanım bundan ibarettir. Diğer her şey buradan doğup gelir: bütün düşünceler, fikirler, bilim, “dünyanın pozitif resmedilişi.” Bu durumdan kaçış yoktur. Mümkün olan tek şey ise, bu “verileri” yeniden tanzim etmek. Ne bir sıçrama, ne *transensus* ne de duyuların ötesine geçip farklı bir çerçeveye ulaşmak mümkündür. Bunun dışında hiçbir şey yoktur; bunun bir alternatifi olduğu hipotezi temelsizdir; çünkü var olan tek şey budur, “duyumlarım”dır, bütün oyun bu sınırlar içerisinde oynanır. Diğer her şey metafiziktir, aslı esası olmayan uydurmalarıdır. Doğru; inanmak mümkündür. Fakat “benim duyumlarım”ın sınırlarının ötesinde de bir şeylerin var olduğuna inanmak zaten ampirizmden, deneyimden bir kopuş demektir. *Sapienti sat.*²

Bu argümanlar bazılarına o kadar ikna edici gelmiştir ki Georgi Plehanov gibi güçlü bir eleştirel zekâ bile, felsefenin görevini sürdürebilmesi için hayat kurtaran bir inanç atılımı, bir *salto vitale* (*salto mortale* ya da ölüm sıçrayışı yerine) yapması gerektiği gibi bir cümlemin yayımlanmasına izin verebilmiştir. Tam da burada mübarek kişilik Metropolitan Filaret’i ve *Kateşizm*’inde söylediklerini hatırlamamak olmaz: “İnanç, umut ettiğimiz şeylerin açıklanması, görünmeyen şeylerin ifşasıdır”!

Bütün ampiryokritikler, ampiryomonistler ve ampiryosembolistler şu “inancı” nasıl da memnuniyetle kabul ettiler! Nasıl da istiflerini bozmadan “kutsal madde”, *transensus*, diyalektik materyalizmin “teolojisi” diye eğlendiler; bu insanlar gericiliğin hüküm sürdüğü dönemde, yozlaşmış bir sosyal psikoloji ortamında idealizm, tanrıya inanmak, tanrıyı aramak üzerine va-

2 [Lat.] Akli başında olanlar için bu yeterlidir.

azlar verdiler! İşte durum buydu! Bu sırada kuram alanında ise onca yanılışına rağmen, Plehanov birinci sınıf bir şahsiyetti; İlyiç onu çok kez “kartal” diye tanımlamıştı. Krilov’un öğütlediği gibi: “Bazen kartallar yere tavuklardan bile daha çok alçalabilir, ama tavuklar asla göklerde süzülemez.”

Fakat kartal gerçekten de tavuklardan daha çok alçalmak zorunda mıydı?

Kuşkusuz ki değildi. Hiçbir *salto vitale* gerekmiyordu. Dahası, bu *salto vitale*, uçuştan çok ölümle sonuçlandığı için, aslında uygulamada *salto mortale*’den farksızdır. Kartal, her yeri gübreye batmış o küflü tavuk kümesine hiç iniş yapmamalıydı.

Sorunu daha da derinlemesine inceleyelim. Onca araştırma! Şimdilik prensipte de taviz vermeye hazırız. Çünkü pratiğe dayandırılan “kaba” çürütme oldukça etkili bir çürütmedir. Bu çok önemli bir düşüncedir. Fakat “saf akıl alanı” denilen alanda, yani karşıtlarımızın sunduğu şartlarda da savaşılmaya hazırız. Yüksek müsaadenizle sayın baylar!

Şöyle ki: “Bana sadece duyumlarım verilmiş.”

Peki kim bu “ben”?

Bu “ben”in tekbenci filozof ya da agnostik olduğu aşikâr. Kendi tarzınca kültürlü, kitap okumuş, yazmış vs. yetişkin bir insan. Argümanı basitleştirmek için, sahte bir reenkarnasyon gerçekleştirecek, geçici olarak maskeye bürüneceğiz. Bu filozof, bu “ben” aşağıdaki satırları yazar:

Yani, “Bana duyumlarım verilmiş.”

Ne zaman?

Belli ki yaşamımın her dakikasında, her anında. Şu anda yazıyorum. Kâğıt beyaz, sert, düz ve soğuk. Kalem ise siyah, sert vs. Kısacası, Berkeley ve Hume’un bütün kuralları, Ernst Mach’ın “duyumlar analizi”nin normlarına göre böyle. Bu bana verilmiş. Bu duyumlarla kâğıt, kalem, kendi elim gibi parçaları birleştiriyorum. *Mutatis mutandis*, diğer “duyum öğeleri” ile de aynı şeyi yapıyorum. Ama lütfen söylememe izin verin - işler gerçekten de böyle mi yürür? Yukarıda sıraladığımız ekollerin filozoflarını pek gururlandıran, böyle bir “saf betimleme” gerçekten doğru mudur? Bunlar şeyleri saf bir şekilde betimleyebiliyor mu? Ben bir şey mi yarattım? Gerçekte, bana verilmiş görünen saf bir icat gerçekleştirdim.

Bu doğru ve saf olmayan bir şeydi. “Bilincimin” içeriği tam olarak bundan ibaret değil. “Deneyimlerim” hatalı tanımlan-

mıştı. Siyah, beyaz, düz ve soğuk olduğu doğru. Fakat bu şimdi bende, nesne kavramına da ayrılmaz bir biçimde bağlı. Benim *saf* duyumlarım yok. Duyumun bakir, saf bir niteliği mevcut değildir. Siyahı, beyazı vs. (karşıtımın terminolojisiyle söylersem) deneyimliyorum; dahası bu unsurlar zaten aktif ve pratik olarak ilişkilendiğim şeylerin kavramının bizzat içine giriyorlar. Kâğıdı görüyorum; ne olduğunu, ona neden ihtiyaç duyduğumu biliyorum; onu kullanıyorum. Zihinsel bir faaliyet yürütmek zorundayım; bütün bu duyumların kabuğunu açmak, bunları gerçekte bana edilgen olarak verilmeyen, aksine öyle ya da böyle kullandığım şeylerin, nesnelerin kavramları ile olan bağlarından koparmak için çaba sarf etmek durumundayım. Duyumlar burada bir analizin ürünü; ana ya da hammadde değil, bir yan ürün. Başlangıç değil bitiş noktasını gösteriyorlar. Bu duyumlar benim için, şu anda (vurgu bu bağlama dönüktür), düşünce sonucu elde edildi. Ben “Tanrı” tarafından Adem’in kaburga kemiğinden yaratılan, kafasının içinde tek bir fikir dahi olmayan, hiçbir şey bilmeyen, ses ve renk kaosunun içinde kalmış, zihni şimdi içine ilk defa giren duyumlardan dolup taşmış Havva değilim. Kadın değilsem de bilgelik yılanı ile yıllar önce karşılaştım, iyi ve kötünün bilgisini taşıyan yasak ağacın meyvesini birden çok kez tattım. O halde neden beni cennetten çıkma o mutlu, aptal, beyinsiz ve düşünmeyen varlığın masum-el değmemiş-barbar haline geri döndürmek istiyorlar?

Uzun lafın kısası, “bana duyumlarımın verilmiş” olduğu doğru değildir. Saf, katışıksız duyumlarım yoktur benim. Gerçekte sahip olduklarımdan bir soyutlama, deneyimlerimin bir çarpıtılmasıdır bu sadece. Duyumlar bende fikirlerin gözeneklerinde bulunur. Sürece insanlık adına en başından başlamam. Doğduğum güne geri dönüp deneyimimi en başından tekrarlayıp durmam. Sadece duyumsamam, aynı zamanda düşünür ve yaparım. Aynı anda duyumsar ve düşünürüm. Duyumlarım bana yalıtılmış bir halde sunulmaz ve hiçbir şekilde birincil veriler değildir. İşte baylar, ne sizin soyut kurgunuzda ne de anti-metafizik “pozitif bilim” kılığında sunulan metafizik bir yanılsamada; gerçeklik sadece burada yatar. Kaba ampirizmin (ya da Friedrich Engels’in dediği gibi emekleyen ampirizmin), diyalektiğe tepeden bakanların özelliği, anti-metafizik savaş tamamları eşliğinde, gerçek metafiziğin içine düşmeleridir. Tam-tam! Tam-tam! Kahrolsun metafizik, yaşasın saf betimle-

me! Ama müsaadenizle beyler! Metafizik duyumları asıl ortamından koparanlar sizlersiniz. Duyumu anlama eyleminden, duyguyu düşünceden ayıran sizlersiniz. Aynı anda gerçekleşeni zamanın içinde ayıran sizler. Kaba bir anti-diyalektik tutumla gerçek bağları ve süreçleri imha eden yine sizler!

Duyumlar, bu suretle anlama yetisi ile tek bir yaşantılar selinin içinde birbirine karışır; yaşantının her anında birbirlerine nüfuz ederler. (Burada tartışmayı karşıtlarımızın terminolojisiyle yürütüyoruz; bu da onlara “şu yalan dünya”da bir teselli olsun.)

Bundan son derece önemli sonuçlar çıkar. Düşünceler, toplumsal ürünlerdir; nasıl ki dil yalnızca toplumda birlikte yaşayan, çalışan, birbirleriyle iletişim kuran, etkileşen insanlar arasında gelişebiliyorsa, fikirlerin de salt bireysel ürünler olması düşünülemez. Biyolojik bir birim olarak birey özü itibarı ile duyumları deneyimleyebilir ve deneyimler. Fakat yalnızca toplumsallaşmış insan, düşünür. Toplumsallaşmamış insan kaba bir soyutlamadır. O bir insan değildir, dahası felsefe yapan bir insan da değildir, felsefi bir “ben” ise hiç değildir. Her düşünce bireyden bir kopuşu, öznellikten bir kopuşu işaret eder. Renk körü olan kişi eğer *solus ipse* (kendilikten ibaret) olsaydı renk körü olduğunu anlayamazdı. Bu nedenle her düşünce, onu tanımlamaya uygun her kelime -yani herhangi bir düşünme, konuşma edimi- “biz” karinesini beraberinde getirir. Bu, yalıtılmışlığın, yalnız “ben”in olumsuzlamasıdır. Dahası, akışı boyunca düşüncelerin şekillendiği binlerce yıllık insanlık tarihi de bununla beraber gelecektir. Böylece “biz”in (bu nedenle o ve onların da) aynı toplumsal alanda yaşayan insanlar olduğu; düşünce toplumsallaşmış insanın bir özelliği olduğu için düşünce- nin ortak üretenleri olduğu da zaten kabul edilmiş olur.

Dolayısıyla söz konusu olan toplumsal bir insan varlığı veya Avenarius’un deyişiyle, *Mitmenschen* ya da “birlikte yaşayan insanlar”dır. Fakat toplumsal insanlar var olduğuna göre insandışı varlıkların, yani doğal şeyler ve süreçlerin, nesneler dünyasının, genel olarak dış gerçekliğin tanınmasına itiraz etmenin kesinlikle hiçbir mantıksal dayanağı yoktur. Böylece gedik açılmış olur. Maddi gerçeklikleriyle diğer insanları tanıdığım anda bu sayede ağaçları, otları, toprağı ve diğer her şeyi de tanımış olurum. Gerçeklik seli, öznenin tanınmasından bağımsız, varlığını nesnel olarak sürdüren gerçek dış dünyanın

seli, bu gedikten boşalıp akar. Onun için, bizim argümanımızda toplumsal insan varlığı sadece mantıksal bir köprüdür. Gerçek dünya, tekbencilerin akıl almaz dar kafalılığına meydan okuyan bir kanıt gibi araya girer.

Böylece tekbenci argümanın bakir saflığı, masumiyeti çöker. Dış dünyanın, yani insan beyninin dışındaki dünyanın hiçbir müdahalesinin olmadığı, filozofun kafasındaki pirüpak bir dünya düşüncesinin de, tıpkı dünyanın günahlarını sırtlayan “Tanrı’nın elçisi İsa” düşüncesi gibi bir mit olduğu anlaşılır.

Fakat işte tam bu sırada karıştımız, kıpkırmızı kesilmiş, nefes nefese kalmış, garip bir öfkeye kapılmış bir halde koşarak gelir. Sert sözlerini makineli tüfek gibi saydırmaya başlar:

“Ne? Bir çocuğun önce duyumları olduğunu, sonra onlardan fikirler ürettiğini ve sonra... inkâr mı ediyorsunuz?”

Vesaire, vesaire.

Durun, bir sakın olun! Heyecanlanmak size iyi gelmez. Masum bir çocuğu da alet etmeyin, çünkü bunun size hiçbir şekilde, kesinlikle hiçbir şekilde yardımı olmaz. Yetişkin bir filozof hakkında konuştuğumuzda anlaşıştık. Ama madem yetişkin bir filozof küçük bir çocuğun yardımına ihtiyaç duyuyor, boğulma korkusuyla bu zayıf dayanağa sıkı sıkı sarılıyor, o zaman bu ufaklık üzerine de konuşalım. Saygıdeğer bayım, bunlar sizin doğrudan doğruya algıladığınız veriler mi?

Bu çocuk, siz değilsiniz, bir başkası.

Bir çocuk gibi deneyimleyemezsiniz.

Burada “benim” duyumlarımın izi dahi yok. Şu anda çocuğun duyumlarından söz ediyoruz (yani “benim” kategorisinden çoktan çıktınız). Üstelik belirli bir çocuktan değil çocukların genelinden konuşuyorsunuz. Yani çocuklar üzerine gözlemlerinizin bir özetini ve genellemesini yapıyorsunuz.

Başka bir deyişle, bir dizi ufak öznenin sizin gibi var olduğunu (ve sonuç olarak, isteyin ya da istemeyin, onları çevreleyen dünyanın da var olduğunu) kabul ediyorsunuz. Dünyayı yadsımak için onu doğrulayan bir ifadeye tutunuyorsunuz. Belki bu da bir çeşit diyalektiktir, ama öyleyse, ölümsüz tanrılar bizi ondan korusun!

Bu durumda tüm o kokuşmuş felsefeniz için bir *salto mortale* anlamına gelecek bir *salto vitale* gerçekleştiriyorsunuz!

Bu, tekbenci ekolün, agnostik-pozitivistlerin, *tutti quanti*’nin mantıksal açıdan tamamen iflas ettiğini gösterir.

Doğrudan doğruya algıladıkları verilerin, doğrudan algılanmamış olduğunu, aksine mantıksal açıdan son derece kötü bir analizin ürünleri olduğu ortaya çıkar. Böylece başka insanların ve bir dış dünyanın olduğu sonucuna varıyoruz. Hem de hiçbir *salto* yapmadan bu noktaya geliyoruz. Başka türlü de olamaz. Pratiğin devamı olan mantık ve düşüncenin büsbütün farklı, tamamen zıt, ebediyen yabancılaşmış öncüllere dönüşebileceğinin ileri sürülmesi, oldukça hayret vericidir. Pratikte ise bu, teorinin varlığını inkâr ettiği dünyayı dönüştürecektir. İnsanlığın ve tüm insan pratiklerinin devasa gelişimine, esasen bütün bir yaşama dayanan gerçek deneyim, bambaşka bir şeyden söz eder. Tekbencilerde diyalektiğin de tarihselin de zerrisi mevcut değildir. Onlarda bulabileceğimiz tek şey, alık bir kaçıklık, bir münzevinin katılığı, entelektüel bir zanaatkârın sefaleti ve ruhsal fukaralığı, bir de o küçük kafalarına tıkıştırdıkları sterilize dünyalarıdır.

Tut şu çeneni Mephistopheles!
Bir kapat o gevşek ağzını!

DÜNYANIN KABULÜ VE İNKÂRI

Gördüğümüz gibi tekbencilerin argümanları hatalarla dolu. Fakat tekbencilik, genel olarak öznel idealizm, agnostisizm ve -Hegel'in *Felsefe Tarihi* kitabında "yenilmez" olarak söz ettiği- skeptisizme benzeyen tüm felsefi akımlar, bunlara karşı salt mantıksal bir mücadeleye verildiğinde, az çok etkileyici görünürler, ama aslında bu durumda bile yenilmeye mahkûmdurlar. Felsefede tartışmayı seçkin soyutlamaların sınırlı düzleminde sürdürmek kabul edilebilir bir şeydir; oysa en farklı insan eylemlerini başlangıç noktası olarak alıp bu soyutlamaların altını oymak, onları aşağıdan yıkmak hiç uygun görülmez. Öyleyse tekbenciligi şu "ben"iyle beraber bu açıdan inceleyelim. Bu ne çeşit bir "ben"dir? Burada "ben" bilinen bir bütündür. Fakat bu bütün sonludur. Hiçbir "ben" kendini zamanın sonsuzluğu boyunca hatırlayamaz, ancak belirli bir çağ içinde hatırlar. Platonik hatırlamaya başvursak bile, bunun çok az bir yardımcı dokunur, çünkü burada da spekülatif bir açıklamadan başka hiçbir şeyin verilmemiş olduğu besbellidir. Peki "ben"den önce ne vardı? "Ben"den sonra ne olacak? Tekbencilğin bu kilit noktalara açıklama getirmediği kesin; böyle sorular ileri sürülün diye ortaya çıkmamış. O zaman tam olarak neden? Çünkü bu - iyice anlamamız gereken de budur- soruyu ileri sürmenin "kaba" yoludur. Fakat kim demiş koca bir soyutlama, bir çeşitlilikler paletinden daha üstündür diye?

Öznel idealistler hücumdalar. Ne var ki onları savunmaya çekmek gerek.

Bu "ben" yiyor, içiyor, çocuk doğuruyor. Bu çok mu yavan? Eh, bırakalım da öyle olsun. Fakat yine de bu "ben" yiyip içiyor mu? Yoksa yiyip içmiyor mu? Bu "ben" bir vücuda sahip mi, değil mi?

Bu “ben”in bir beyni var mı, yok mu? Baştan aşağı tinsel bir tözün, “ben”in, kendi başına, maddi bir tabanı olmadan var olabileceğini sanmak büsbütün gülünç. Aksi takdirde bu saf “ben-tin”, bu “saf bilinç” kendi cisimsel varlığının, bütün hastalıklarıyla birlikte kendi organizmasının, bedensel ihtiyaçlarının ve isteklerinin -yani bilincin kendisinde maddi varoluşla bağlantılı olan bilinç hallerinin- bilincine nasıl varır? Eğer bu cisimsel varoluş öyle ya da böyle bir gerçekse, bu nereden geliyor? Bununla kastedilen ebeveynler, zaman, türlerin evrimi, beslenme ve sindirim, dış dünya vb. şeyler. Bırakalım da tek-benciler bütün bu sorulara yanıt versinler! Bırakalım da kanıtlamanın yükünü bir süre onlar taşısinlar! Fakat bunca sorunun arasında tek-benciler kendilerini bir anda sudan çıkmış balık gibi hissedeceklerdir. Maddi dünyaya (yemek, içmek, üretim, tüketim, yeniden üretim vb.), kültüre ve dünyanın yönetimine (hem teorik hem de pratik olarak) dair bütün sorular açıklanması imkânsız hale gelirken şu meşhur *solus ipse*’nin bedeninin kendisi de fevkalade gizemler doğuracaktır.

Ya da yukarıda bahsi geçen “ben”, zaman ve mekânın ötesinde, cisimsiz; sonsuzluğunda şimdi, geçmiş ve gelecek arasındaki farkın yok olduğu bir öz olduğunu ilan etmeli. Fakat henüz hiç kimse böyle bir *salto* gerçekleştirecek kadar cesur çıkmadı. Belki de genel bir “ben”dir günü kurtaracak olan? Ya da tek-bencilerin “ben”i değil de Fichteci anlamında “ben” mi? Maalesef ki soru bu şekilde konduğunda, pozitivist agnostisizm ve fenomenizmin yanı sıra, Berkeley ve Hume ekollerini ve onların en son uşaklarını ayırt eden tutarlılığın (hemen hemen-katı-ampirik bir tutarlılık) hiçbir çekiciliği kalmaz. Bunun sebebi “genel ben”in hiçbir şekilde en başından verili olmaması; anlağın genel soyutlaması, genel bilinç olarak doğasının ilk bakışta belli olmasıdır. Öte yandan, insanlık devam ederken diğer ampirik “ben”lerin gelip geçtiği gerçeği daha güçlüdür. Ama burada da benzer sorulardan kaçılmaz. İnsanlıktan önce ne vardı? Peki ya insanlığın tüm tarihi - o da bir mit miydi? Jeoloji, paleontoloji, biyoloji; bunların hepsine şeytan işi mi diyeceğiz? Ya bütün o kazık temelli evler, taş baltalar, oklar ve yaylar, mızraklar, mancınıklar, piramitler, kanallar, buharlı gemiler? Ya genel olarak bütün insanlık tarihi?

Gelelim *solus ipse*’mize. Bu bir kadın mı, yoksa bir erkek mi? Belki de androjendir?

Bize şunu diyeceklerdir: “Ne biçim sorular bunlar! Bu ne aptallık!” Ama neden? Eğer katı (ha, ha, ha!) ampirizmden söz ediyorsak, bilinç diğer her şeyle beraber (duygular, tutku vs. reddedilmediğine göre) cinsel farklılıkları da içermek durumunda. Bu sebeple meseleyi dış emarelere dayanarak değil, bilincin kendi gerçeklerine göre değerlendireceğiz. Eğer bir erkek unsurundan bahsediyorsak (Otto Weininger’in *Cinsiyet ve Karakter*’indeki “E”) bu, bilincin dışında bir kadının, gerçek bir kadının da var olduğunu gösterir. Eğer söz konusu unsur “K” ise, bu erkeğin de olduğunu gösterir. Vesaire. Bu sorulardan isterseniz kaçın bakalım! Bir süreliğine, bu soruların “uygunsuz” olduğunu, düşüncenin kar beyazı tepelerini kirlettiğini savunan bir poz takınılabilir elbette. Fakat bu haksız bir hiddetten ve müsaadenizle, hilekâr bir kumarbazın iş üstünde yakalanmasının “asaleti”nden öte bir şey değildir.

Yunanlı Septik Pyrrho’nun, duyuların güvenilmezliğinden emin olduğu için, kendisine doğru hızla gelmekte olan bir arabanın üzerine doğru yürüdüğü ve arkadaşlarının onu zorla geri çekip, önlenemez bir faciadan kurtardığı söylenir. *Se non e vero, e ben trovato* (“Doğru değilse bile iyi düşünülmüş”). Nadi-ren görülebilecek bir tutarlılık örneği. Gerçekte, ölüm tehlikesi ile karşı karşıya kaldığında hayatını korumaktan kaçınacak tek bir skeptik, agnostik ya da tekbenci yoktur. Neden? Bu insanlar bu inançlarında ciddi iseler, o zaman teori ve pratik, düşünce ve davranış arasındaki bu ayrışmayı, kutuplaşmayı nasıl açıklayacağız? Belki de asıl ciddi olan, davranışlardır? O halde bu düşüncenin temelsiz olduğu aşikâr değil mi? “Bacakları olan” argümanların argüman olmadığı görüşü hâkimdir. Öyleyse bu paradoks neden? Çünkü şimdiye dek felsefe yapanlar, teorileri pratiklerinden kopmuş, bilinçlerinde gerçek dünyanın yerini zihinsel soyutlamaların ve sembollerin aldığı, tabiri caizse, bacaksız, sakat insanlardı.

Bir tekbencinin ya da agnostiğin hayatındaki tutarsızlıklara hele bir bakın! Eğer her şey bu insanın saf bilincinde sahneleniyorsa, hareket etmesinin bile manası ne? Bu bağlamda, duyular dünyasının bir yanılsama olduğunu düşünüp kendi merkezleri üzerine temaşa ederek yıllarını geçiren Hindu bilgeleri bile bin kez daha tutarlıdır. Burada dünyayı inkâr etme yaklaşımı çok daha tutarlı bir şekilde sürdürülüyor; fakat ne yazık ki dervişin zayıf bedeni dahi kendisini yavan sudan,

pirinç yemeğinden, köklerden ve meyveden alıkoyamıyor. Elbette ki dünyayı kabul ya da inkâr noktasında, zevklerinizin ne olduğu -paranız keçiboynuzu ve yaban balı veyahut sığır rostosu, meyve ve şampanyadan hangisine yeterse yetsin- çok mühim bir fark yaratmıyor. Bu durumda en azından şu söylebilir: *Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas* ("Güç eksik olsa da, istek takdire şayan"). Dünyayı kabul etmek istemeyen Batı Avrupalı filozoflara göre, böylesi bir ayırt etmezlik, utandırılması gereken bir riyakârlıktır. Fakat burada bizi ilgilendiren meselenin "ahlaki" boyutu değil elbette - bu yönüyle isterse şeytan ilgilenebilir. Burada bizi ilgilendiren, sıradan gündelik hayatın en sıradan gerçekleriyle yüz yüze geldiğinde çalışanların arasına sıvışan teorinin davranış tarafından nasıl da çürütüldüğü gerçeği. Ayrıca Budistler, Budist öncesi Hindular arasında da "brahma-nirvana" ya da "nibbanam," dünyevi varoluşun ötesinde bir gerçeklik taşıyan, duyularüstü ideal bir dünya adına duyular dünyasını reddetmek anlamına geliyordu. Bu arada, öznel idealistler ve tekbenciler için ise, bu bile söz konusu değil. Ruhlarındaki kibir her şeyi yutuyor, aynı zamanda da gerçeklikle yaşanan bir sürü çatışmanın ortasında, her adımda korkakça geri çekilen, zavallı bir diyalektik oyuna dönüştürülüyor.

Nirvana pratiğinde istenç, duyular dünyasını reddetme ve sadece kendi kendiyi meşgul olma yoluyla kendisini aşmaya yöneltilir; bu genel anlamda eylem alanını—yani dış dünyayla fiili ilişki alanını— daralttığı için bir rahatlama sağlar. Peki ya dünyanın varlığını kabul etmeyen tekbenciler, hem bu dünyayı reddedip hem de eylemde bulunurken, yani yürüyor, yiyor, içiyor, çalışıyor, seviyor, eşya üretiyor, çocuk doğuruyorken vesaire, kendilerini nasıl kurtaracaklar? İnsanlar dünyayı inkâr konusunda pasif temaşa konumundan atıp tutuyorsa başka. Burada kendi bedensel varoluşları bile çözülür, buharlaşıp gider; çünkü onun işlemediği varsayılır ya da en azından bu akıl yürütme, bir kurgudan, bir "miş gibi" den yola çıkar — sanki bedensel varoluş yokmuş gibi yapar. Bu bedensel varoluş kimsenin tininin gözlerini yormaz, çünkü zaten emekleye emekleye yüzeye çıkmaz. Oysa tekbencilerin işi çok daha zordur; çünkü bu durumda artık sadece pasif "duyumlar"dan değil aynı zamanda iradi eylemlerden (ayrıca, saygıdeğer Bay ve Bayan, bir bilinç gerçeğinden!) ve bu iradi eylemlerin denk düştüğü, fiziki nesnelere yönelen bedensel hareketlerden de bahsediyoruz.

Burada her şey birbirine bağlı. Dünyanın reddi, bu dünyaya yönelik bedensel hareketlerin de inkârına, öznenin bedensel varlığının tanınmamasına yol açar; zaman, mekân, tüm evren, tarih, yaşam ve ölümü yok sayarak özneyi ebedi ve değişmez, salt tinsel bir töz haline getirir. “Ben”in kendi bedeninin bile şu “saf tin” olan “ben”in bir ürünü olduğu ortaya çıkar. Fakat ne yazık ki tinler bile Berkeley, Hume ya da takipçilerinden birini yakalayabilme yeteneğine sahip değildir. Öte yandan, tek ve evrensel bir psişik monad iddiasını öne sürenler kalabalığının tam da kendisi, bu birliği ve onunla beraber, benzeri olmayan bu çılgın felsefeyi boşa çıkarır.

Özne artık var olmadığında, hiçliğe karıştığında bile baki kalan, dış dünyada yeni bir atılımı temsil eden her pratik eylem gerçekte özneyi kendi “ben”inin sınırları ötesine taşır. Dünyayı yaratırken onu aldatıcı bir şekilde yok eden özne, sözde yarattığı bu dünya tarafından yok edilir. Dünya, bireyin fani münferit varlığı karşısındaki acımasız üstünlüğünü gösterir, bu birey dış dünyanın gerçekliğini kabul etmeyen en müzmin tekbenci olsa bile.

Tekbencililiğin bakış açısından, özne dostlarıyla hiçbir ilişkisi olmayan, hiçbir bağı olmayan, kendinde ve kendi için olan bir şeydir; çünkü kendisi bizzat her şeydir. Fakat gelin bir deney yapalım ve bu özneye yaklaşmayı bir deneyin.

Ona deyin ki: “Sayın bayım, siz biricik monad, ben ise sadece sizin zihninizde var olan zavallı bir günahkâr olduğuma, kendi bedeniniz ve yanı sıra bu kılıç da sadece sizin zihninizde var olduğuna göre, izin verin de kılıcım ile o domuz (affınıza sığınyorum) kalbinizi deşeyim. Bütün bunlar zihninizde olup bittiğine göre, kılıcımın varlığınızın tek bir zerresine bile zarar vermeyecek olması gayet akla yatkındır.”

“İmdat!” diye bağırır bizim tekbenci.

Sonra başka bir deney yapabiliriz.

Bıçak işlemez filozofumuza, dünyanın meyvelerinden tatmaması gerektiğini, ruhun bağımsızlığından, yani saf bilinçten hareketle yemek ve içmek gibi bayağı şeylerden el çekmesi gerektiğini söyleyin. Size öfkeyle bakacaktır.

Elbette, ona bıçağın bile işlemediği açısından bakılırsa, bütün bunların da böyle sebepler yüzünden asla ölüp gitmeyecek olan zihninde gerçekleşmekte olduğu açıktır.

Bütün bunların sığ olduğu söylenecektir size. Fakat mesele sığ olup olmaması değil. Kanıtı, sizin deneylerinizde ve tekbencilerin bunlara gösterdiği tepkide.

Ele aldığımız kişi bir tekbenci değil de diyelim ki duyular dñnyasını kabul etmeyen Hintli bir derviş olsa da aynısı geçerli olurdu. Tayınını elinden almayı bir deneyin bakalım. Ya ölecektir (eğer kabul ederse) ya da daha büyük ihtimalle onu vermeye yanaşmayacaktır. Her iki yanıt da dış dñnyayı doğrular nitelikte bir kanıttır. Hiçbir kurnaz çarpıtma, hiçbir bilgiçlik yeteneği bu “sığ” iddiaları çürütemez.

Bütün mesele, gerçeklikte çıkış noktasının “duyularımın” gösterdiği “veri” değil, özne ve nesne arasındaki dinamik ilişki olmasıdır; bu ilişki öznenin bilincinden bağımsız bir nicelik olarak önceliğe sahiptir. Burada Marx’ın argümanının bütün ehemmiyetinin ortaya çıktığını görürüz (bkz A. Wagner’in kitabı üzerine notları, “Feuerbach Üzerine Tezler” ve *Alman İdeolojisi*), buna göre tarihsel açıdan bakıldığında, dış dñnyanın nesneleri insanlara temaşa nesneleri olarak “verilmiş” değildir; tarihsel çıkış noktası pratik eylemin nesnesi olarak dñnyadır. Bu şu ya da bu üretim biçimi tarafından yürütölen sindirme işlemidir (yiyecek, içecek vs. yoluyla), yani tarihsel (ve bu nedenle aynı zamanda mantıksal) *prius*’tur, kesinlikle “duyumlarım” ya da nesne ile özne arasındaki pasif bir temaşa ilişkisi değil.

Bu nedenle, daha sonra ayrıntılı olarak da göstereceğimiz gibi, pratik ve pratikten doğan argümanlar, yalnızca düşünsel “saflık”ın, yani yaşamsal faaliyetlerin bütününden kopuk bir ucubenin, soyut ve kavramsal anlağın bakış açısına göre kuramsal-bilişsel kıstastan yoksundur. Öznel ve nesnel idealizm aldatmacaları, genel olarak dñnyanın yadsınması, maddi duyulur dñnyanın yadsınması ideolojik bir sapmayı gösterir. Tüm bunlar, dñnyanın gerçek anlamda kontrolünü, gerçek dönüşümünü içeren pratikle temasın kaybedilmesinden ileri gelen bir refleksten ibarettir. Uzakdoğu dinginciliği (Brahman ve Budist “nirvana”) ve Yunanlı skeptiklerin *ataraksiya*’sının duyulur-maddi dñnyanın reddinin en aşırı biçimlerine karşılık gelmesi tesadüf değildir, çünkü her ikisi de bu dñnyanın prensipte bilinemeyeceği görüşünü paylaşır ve böylece bütün varlık kategorilerini tek bir görünüş kategorisine dönüştürür.

Tinin Fenomenolojisi’nde Hegel bilincin özgürlüğünden bahseder, Stoacılık ve Skeptisizmi inceleyip değerlendirirken, *yeri gelmişken* tam da bu bakış açısından Skeptisizmin ikna edici bir eleştirisini sunar.

Hegel burada yaşama ve varoluşa tamamıyla tabi bilinci köle bilinci olarak tanımlar. Stoacı bilinç ise özbilincin kayıtsızlığını temsil eder, insan gerçek prangalarla kuşatılmış olduğunda bile Stoacı bilinç özgürdür. "Bildığımız gibi, özbilincin bu özgürlüğü Tinin tarihinde bilinçli bir tezahür olarak ortaya çıktığında Stoacılık olarak adlandırılmıştır. Stoacılığın ilkesine göre, bilinç *düşünen* bir varlıktır ve bilinç, bir şeyin esasen önemli, doğru ya da iyi olduğunu *düşünüyorsa* bu şeyi önemli, doğru ya da iyi sayar."¹

Dolayısıyla Tinin stoacı kaygısızlığı, yani *ataraksiya*'nın (filozofun erdemi, başlıca Uzakdoğu felsefe ve din akımlarına da özgü bir erdem) kökeninde, duyular dünyasının az çok değersiz olduğu anlayışı yatar. Bu nedenle, dünyanın varlığı da dahil bütün nesnel bilgiye şüpheyile yaklaşan Skeptik felsefe (Hegel'in dediği gibi) Stoacılığın kölesidir. Stoacılık, Skeptik felsefeyi algılanabilir olana, şeylerin değeri ve hayatın gerekliliklerine olan bütün bağılıklardan azat eden efendi konumundadır. Stoacılık tüm karşıt görüşler de dahil her şeyi yıkıp yalnızca bilinçli kayıtsızlığı, *ataraksiya*'yı ayakta bırakır.

Hegel *Felsefe Tarihi*'nde Skeptisizmin soyutlanmış bilinçle bakıldığında çürütülemez olduğunu öne sürer. "Kabul etmeliyiz ki," der, "Skeptisizm alt edilemeyecek kadar güçlüdür; ama sadece öznel bakımdan, yani felsefenin kendisi için hiçbir önem teşkil etmediği görüşünü inatla savunan, sadece olumsuzlamayı bilen insanın bakış açısından bu böyledir ... öyle ki baştan ayağa felçli biri nasıl ayağa kalkmaya zorlanamazsa böyle bir insanın fikrini değiştirmek ya da onu pozitif bir felsefeyi benimsemeye zorlamak da imkânsızdır."²

Bununla birlikte, *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel sadece "münzevi birey" düşüncesini değil aynı zamanda skeptik felsefeye özgü teori ve pratik, söz ve eylem arasındaki çelişkiyi de ustalıkla tartışmaya açar. Skeptik akıl...

...kendi düşüncesindeki maddi olmayan içeriği yıkmakla uğraşır; fakat tam da bunu yaptığı için maddi olmayanın bilincini temsil etme durumuna düşer. Mutlak yok oluşa hükmeder,

1 G. W. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford Clarendon Press, 1977), s.121.

2 G. W. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, çev. Elizabeth S. Haldane ve Frances H. Simson (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), c.2, s. 329.

oysa bu hüküm bizzat mevcuttur ve bu bilinç de yok oluşun bir bilincidir. Görme, duyma vb. eylemlerin değersiz olduğunu ileri sürer; fakat aynı sırada kendisi de görmekte, duymaktadır vb. Ahlaki hükümlerin değersiz olduğunu ileri sürer; fakat aynı anda bunları davranışlarının efendisi konumuna getirir. Sözleri ve davranışları birbiriyle durmadan çelişir, bu nedenle ikili bir çelişki ortaya koyar: tam bir rastlantısallık ve kendiy-le uyumsuzluk hali içinde, değişmezliğin ve kendine eşitliğin bilinci.³

Bununla birlikte, bu ikilik kendi içinde bir ikilik olduğunun bilincine vardığında, yani kendi için bir ikilik olduğunda, başka bir deyişle özbilinç kendi ikiliğini tanıdığı anda Hegel'in mutsuz bilinç olarak tanımladığı yeni bir bilinç durumu ortaya çıkar. Bu bilinç, bir yanında teori, diğer yanında da pratiğin olduğu bir ayrım öngörür; yani "özler ve görünüşler" dünyası düalizminin (bunu daha sonra açacağız) yanı sıra esaslı öneme sahip bir unsur olarak devreye girer. Mutsuz bilinç "kendi içinde bölünmüş biçare bir bilinçtir."⁴

Hegel kendince, nesnel idealizm ve idealist evrenselciliğin bakış açısından (idealizmin gözenekleri gizemcilikle doludur) iki ana unsura başvurur:

a) tek bir skeptik bilincin karşısına genel insan yaşantısını, yani birçok insanın yaşantısını, toplumsal yaşantıyı koymak;

b) skeptik teorinin karşısına, her şeyden önce ve skeptik teorinin temsilcilerinin pratiği de dahil, pratik ilkesini koymak.

Sonuç olarak skeptisizm savunucularının (keza tutarlı bir öznel idealizmin ya da tekbencilik savunucularının) ağızlarına doladıkları, sığ ve felsefe dışı görünen argüman aslında muazzam öneme sahip bir felsefi argümandır. Kendi içeriğini görmezden geldiği sürece ayakta durabilen, kendindeki bariz bölünme kendi için bir bölünme haline dönüştüğünde, yani bilincin bu bölünüşü bilincin kendisi için açık hale geldiğinde hemen mutsuz bilince dönüşen "özbilince" karşı yıkıcı bir darbe vuran bir argümandır bu.

Büyük saygı duyulan aristokrat bir filozof der ki:

Boydan boya ışığa açılan girişiyle, yeraltında mağaramsı bir yer düşünün. Bu mağaranın sakinleri duvara zincirli, kafalarını oynatamıyorlar, öyle ki sadece mağaranın arka ucunu

3 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s.125.

4 A.g.e., s. 126.

görebiliyorlar. Çok uzakta, yüksek bir yerde yakılmış bir ateş parlıyor arkalarında. Mahpuslarla ateş arasında dimdik bir yol ve alçak bir duvar var. Işığa bakan bu alçak duvarın arkasında insanlar ellerinde kukla tiyatrosundaki bebeklere benzeyen, çeşit çeşit insan ve hayvan heykelleri taşıyorlar. Bu taşıdıkları şeyler alçak duvarın üstünden görülebiliyor. Bu insanlar bazen birbirleriyle konuşuyor, bazen de susuyorlar... Mağaradaki insanlar duvara zincirli olduklarından yalnızca karşılarındaki duvara düşen gölgeleri görebiliyor, bu gölgeleri gerçek varlıklar zann ediyorlar. Bebekleri taşımakta olan bu insanlar aralarında konuştuklarında sesleri, mağaraya yalnızca yankı olarak ulaşıyor, mağaradaki insanlar da bu sesleri gölgelerin sesi sanıyorlar. Bu insanlardan biri zinciri çözülüp serbest bırakılsa ve böylece arkasını dönüp cisimlerin gölgeleri yerine kendilerini görse, şimdi gördüğünün bir rüya, bir yanılsama, gölgelerin de asıl gerçeklik olduğunu düşünecektir. Biri bu insanları hapsedildikleri mağaradan kurtarmayı başarsa, gün ışığına çıkarsa, o zaman da ışıktan gözleri kamaşacak, hiçbir şey göremeyecek, onları ışığa çıkaran kişiden nefret edecek, onu kendilerinden gerçeği çalan, yerine yalnızca ısırap ve keder veren biri olarak görecektir. (Plato, *De Republica*)⁵

Burada bir yandan hükümlüler gibi zincirlenmiş, gerçek olmayan duyular dünyasının vadisinde bulunan insanları görüyoruz. Öte yandan insan duyularının algılayamadığı idelerin, saf formların, soyut özlerin (*ton eidon*), insanların akıl dahi erdiremeyeceği nesnelerin ideal prototiplerinin dünyasıyla karşılaşılıyor. Karl Pearson'ın telefon makinesi de bundan pek farklı değildir. (*Bilimler Grameri*).⁶

Kant'ın numenler dünyası, yani yalıtık "kendinde şeylerin" dünyası fenomenler, yani olaylar dünyasının karşısında yer alır; aynı zamanda duyular dünyasının çok ötesinde, onunla "aşkınsal" bir ilişki içersindedir. İnsanın bu buzdan krallığa sıçrayabilmesinin hiçbir yolu yoktur. Böyledir Kant'ın acıklı tezi. Bu sorunun gerçek kaynağı, eski Skeptikler, özellikle de "benzetmelerini" Sextus Empiricus'un aktarımlarından bildiğimiz Pyrrho tarafından oldukça zekice ifade edilmiştir.

Hegel, ki özellikle de Kant ile kıyaslandığında lafı dolandırma heveslisi değildir, *Doğa Felsefesi*'nde, kendinde şeylerin

5 Platon'un *Devlet*'inde VII. Kitap'ta yer alan bu mağara alegorisi Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, c.2, s. 27'den alınmıştır. Buharin, alegoriyi Hegel'in hatırladığı kadarıyla aktarmaktadır.

6 Karl Pearson (1857-1936), İngiliz matematikçi, biyolog. 1892'de yayımladığı *Bilim Grameri*'nde Ernst Mach'ın epistemoloji üzerine görüşlerini destekler.

bilinemezliğini öne süren Kant metafiziğinin bulaşıcı bir hastalığa benzediğini, yemek için kendilerini algılanabilir nesnelerin üzerine atan hayvanlardan bile daha saçma olduğunu söylemiştir. Bu doğrudur ve derin bir gözlemin ifadesidir, çünkü somut nesneler dünyasına gerçek anlamda egemen olmaya, yani onu değiştirmeye ve dönüştürmeye dönük herhangi bir pratik adım *Saf Akılın Eleştirisi*'nde Kant'ın "aşkınsal özne"ye biçtiği sınırların ötesine geçer. Hegel, Diyojen'in Zeno'ya hareketin mümkün olduğunu kanıtlama yönteminden kinayeye bahsetse de, bu yukarıdaki kanıt ve pratiğe yapılan çağrılar her ne kadar "sığ" olsalar da bilme kuramı açısından tamamen ikna edicidir. Diyojen hareketin mümkün olduğunu yürüyerek, yani ayaklarıyla yapmıştır. İnsanlar aslında iradi eylemleriyle nesneler dünyasını istedikleri gibi değiştirirlerken, aynı anda bu maddi dünyayı, ilkesel olarak, bilemeyecekleri düşüncesi beyinlerine çakılmaktadır. Bu son derece önemli ve özel bir konudur ve halen bu soruyu agnostiklerin kalın kafalarına sokmakla uğraşıyoruz. Yine de burada geçici olarak da olsa, karşıtımız lehine kendi ilkemizden ödün vermeye hazırız. Mantığın bu şekilde anlaşılması yanlış, son derece sınırlı ve hatta yavan da olsa, "salt mantıksal" bir şekilde akıl yürüteceğiz. Pratiğe dair düşünceleri kanıt olarak sunduğumuz ölçüde bu pratik, teorinin alanına girdiği ve kendisi de teorik bir argüman haline geldiği için bunu yapacağız.

Dış dünyanın bilinemez olduğunu savunan fikirlerin özü nedir? (Burada, daha önce şaka yollu bahsettiğimiz dünyanın yadsınmasından söz etmiyoruz.) Bu öz, nesnel, kendinde şey ve "numen"e karşıt olarak, algıların, fikirlerin, olayların, fenomenlerin öznel niteliğine dayanır. Renk, ses, tatlılık, acılık, sertlik vs., bunların hepsi öznel etkilenimlerdir; numenal dünyanın "kendinden" çıkan işaretler. Fakat "kendinde" dünya neye benzer? Onu koklayacak kimse yoksa gülün kokusu neye benzer? Özneyi düşünsel olarak (Avenarius'un deyişiyle *abdenken*) nasıl yok edebiliriz? Eğer özneyi düşünsel olarak yok edersek (ki Avenarius'a göre imkânsızdır) geriye ne kalır? Dünya insana duyumsal olmayan bir formda nasıl sunulabilir? Eğer bu imkânsızsa, "kendinde" dünyayı bilmek de imkânsız demektir; prensipte ilelebet çözülemeyecek bir bilmece olarak kalır. Dünya belki maddedir; belki de ruh. Belki bir monadlar bütünüdür. Belki de Platonik ideler krallığıdır. Ya da belki bütünüyle anla-

şılmaz bir şeydir? Burada inanç, fanatizm, saf düşünce, mistisizm, irrasyonel “bilgi”nin alanındaız. Kahve falınızı okuyarak çözmeye çalışın bunu! Buradaki her şey “ayrı bir vaka”!

Pyrrho’nun sorunu ortaya koyma biçiminin açıklığı çarpıcıdır. Sextus Empiricus, Pyrrho’nun “benzetmesini” olduğu gibi alır: “Öncelikli mevzu hayvanlar arasındaki farklılıktır; tam da bu nedenle farklı varlıklar bir ve aynı nesne üzerine farklı fikirlere sahip olabiliyor, bir ve aynı nesne farklı duyumlar uyandırabiliyor.”⁷

Aynısı insanlar için de geçerli. Sarılığa tutulmuş biri be yazı sarı görür. Tıpkı Mach’ın santonin* ilacı örneğinde olduğu gibi (*Duyumların Analizi*). Bunun doğrudan bir sonucu olarak, özneliliğin ikili bir yapısı vardır. Birincisi, öznelilik bireye özgüdür (sarılık, renk körlüğü vs.). İkincisi, tümüyle insani, türe özgü bir yapıya sahiptir. Peki ya kendinde şeyler? Öznel görüşlerinin dışında ne tür bir varoluşa sahiptirler? Nesnel bakımdan nasıl bir şeydirler?

Hep bir ağızdan cevap verilir: Bilmiyoruz. Septikler şöyle der: Bilmiyoruz. Agnostikler ve Kantçılar da aynısını söyler. Hepsi de hiçbir zaman bilemeyeceğimiz konusunda ısrarcıdır. *Ignoramus, ignorabimus*.⁸ Ah, ne kalın kafalı ahmaklar!

Pyrrho’nun benzetmesine ustaca bir cevap Hegel’den gelir. Bir idealist olsa da Hegel idealizminin aşırı nesneliliğinden dolayı idealizmin karşıtı olan materyalizmin sınırında konumlanır; bu nedenle elindeki ağır silahları sık sık agnostiklere, Kantçılara yöneltir. Hegel’e göre, “Onlar (skeptikler ve Pyrrho) duyumların özdeşliğini, dolayısıyla da bu evrenselliği yadsıyorlarsa, bunun yerini başka bir evrensellik alır, çünkü evrensellik ya da varlık tam da bildiklerimize dayanır. Sık sık verilen sarılığa yakalanmış adam örneğinde nesneler ona belirli bir renkte görünür. Yani, renk algısının kaçınılmaz bir yasa gereğince değiştiğini biliriz.”⁹

Hegel’in cevabı, sorunun çözümü için mükemmel bir anahatar, soruna gerçek bir diyalektik yaklaşımdır. Kendinde şey ve

7 Sextus Empiricus alıntısı Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, c.2, s.348’de yer alır.

* Geçici renk körlüğüne neden olan bir bağırsak kurdu ilacı; cisimler sarı bir cam ardından görünüyormuş hissi uyandırır. (Türkçeye çevirenin notları yıldız işareti ile gösterilecektir.)

8 [Lat.] “Bilmiyoruz, bilemeyeceğiz.”

9 Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, c.2, s.348

insan, nesne ve özne (bir öznenin var olduğu varsayılırsa) birbirine bağlıdır, belli bir ilişki içersindedir. Özne değişirken nesne aynı kalırsa, öznenin spesifik karakterini ve özne ile nesne arasındaki ilişkinin yasasını bilirsek, o zaman zaten bir şeyi biliyoruz demektir. “Kendinde şeyin”, yani dış gerçekliğin bazı öznelde oldukça spesifik duyular uyandırma, diğerlerinde ise başka spesifik duyular uyandırma gibi nesnel bir karakteri olduğunu biliriz. Bilindiği üzere, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde Kant tezini özne ile nesne arasındaki bütün bağlantıları didik didik ederek ortaya koyar. Ona göre nedensellik kategorisi bile *apriori* olarak saf usun bir kategorisidir. Aynı Kant’ta kendinde şeylerin duyularımızı “etkiliyor” oluşunu, yani bu durumda bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu açıklayabilecek olan tek şey, Kant’ın bütün sistemini yıkan apaçık bir tutarsızlıktır.

Bu inkâr edilemez bir başarısızlık, su götürmez bir fiyasko, zekice bir yapının çöküşüdür.

Nitekim şimdiye kadar gördük ki: (1) duyularımızın nedeni, kendinde şeylerdir; (2) ilişki yasasını, yani nesnelerin belirli duyular uyandırmasının onların nesnel bir özelliği olduğunu biliriz.

Nesne cephesinden bakıldığında durum budur. Nesnel özelliklerinden biri duyulara sahip olmak olan öznenin cephesinden bakıldığında ise, düşüncenin bunu bu şekilde kavrayarak öznelliği ortadan kaldırdığını görürüz.

Fakat burada Hegel’in gözden kaçırdığı bir şeyi vurgulamamız gerekiyor, ki bu da Marksist diyalektikle açıklanmalı:

Öncelikle, renkkörü ya da sarılığa tutulmuş adamın (görelili!) öznelliğinin düşünce yoluyla anlaşılması ve tanımlanması, yalnızca çok sayıda insanın deneyimlerinin kıyaslanmasıyla gerçekleşebilir. Yani bu ancak düşünceler, düşünce sistemleri, nesnel dünyanın giderek daha doğru bir yansımasını sunan bilim gibi ürünleri olan insani iletişim sürecinde “verili” olabilir. İkinci olarak, öznelliği (aynı zamanda görelili) türe özgü, tümüyle insani (sanki öznellik ikinci bir kategoriymiş gibi) türden bir şey olarak görmemiz de, insanlar arasındaki elbirliğinin ve farklı organizmaları kıyaslayarak elde edilen, insanın sınırlarını aşan (örneğin karıncalar insanların göremediği ışınları görür) zengin bir deneyimin sonucudur.

Bununla birlikte, buradan duyuların yalnızca öznel olduğu sonucu çıkmaz. Bu tekyanlı, metafizik bir görüştür. Aynı

şey fenomen, yani “dünyanın fenomenalist haritası” için de geçerlidir. Fenomende açığa vurulan şey, dünyadır. Fenomenler insan bilincinin keyfi, tekyanlı hayal mahsulleri değildir (ne bireysel ne de toplumsal fenomenler, ne de duyumlar, fikirler, birinci kategoriden kavramlar, yani dünyanın fenomenalist haritası). Bir fenomen her zaman için bir ilişkiyi, bir bağlantıyı gösterir. Şayet nesnel olarak var olan ışık demeti olmasaydı renk de olmazdı. Dünya olmasaydı dünyanın fenomenalist haritası da olmazdı. Burada nesnel gerçeklik kendi karşısına döner. Ya da Hegel’in *Mantık Bilimi*’nde belirttiği gibi, “Bir fenomen yalnızca gayrimaddi değildir; aynı zamanda bir özün tezahürüdür.” Bunu kendi dilimizle söylersek, fenomen nesnel dünyanın insan duyumları kategorilerindeki bir açığa vurumdur.¹⁰

Duyumları nesnel gerçeklikten bağımsız, yalnızca öznel addetmek saçmadır. Bu nokta daha önce “Antik Yunan dünyasının Herkül’ü” Aristoteles tarafından da *Metafizikte* açık ve net bir biçimde ifade edilmiştir; duyumların hissedilebilmesi için “hissedilecek bir şey”in olması zorunludur. Yani duyum dışarıdaki bir şeyi, öznenen bağımsız ve özneye ilişkili olan, öznenin hissettiği bir dış gerçekliği peşinen kabul eder. Özne onu hissederek; o da özne tarafından hissedilir. Lenin *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*’de ışıkla ilgili şu çok daha keskin formülü önerir: Dış uyarım enerjisi renk duyumuna döner.

Sonuç olarak: Belli bir dalga boyu ve hızdaki maddi ışınlar retinanın dokuları üzerinde etkide bulunur, sinir uyarımları iletilir, beyin işlemeye başlar, işte bunun öteki-varlığı da duyumdur. Tam da bu sebeple, İliç *Felsefe Defterleri*’nde duyumların insanları dünyadan ayırmadığı, tersine ona bağladığı, insanları ve dünyayı birbirine yakınlaştırdığı tezini öne sürer. Burada tek taraflı bir öznellik özne ve nesne arasında kesin bir ayrım, sanki dünya özne olmadan var olacak kadar güçlü değilmiş gibi dış dünyanın gerçekliğinin inkârı (Avenarius’un *İlkesel Ampiryokritik Koordinasyon*’unda olduğu gibi) değil; karşıtların karşılıklı iç içe geçişi, ve aralarındaki diyalektik bağlar söz konusudur. *Realité*’ye karşıtlık, tarihsel olarak, doğa kendinden yeni bir niteliği, insanı, özneyi, tarihsel-toplumsal özneyi yaratıp ayırt ettiğinde ortaya çıkmıştır.

10 Bu alıntının Hegel’in *Mantık Bilimi*’ndeki yeri bulunamamıştır.

Pyrrho'nun sekizinci benzetmesi de oldukça ilginçtir. Der ki: "Bu benzetmede, her şey bir şeye ya da başkasına bağlı olarak var olduğu için, onun kendinde ve doğasında ne olduğunu söylemekten kaçınmamız gerektiği sonucuna vardık. Fakat belirtmek gerekir ki burada 'var olmak' sözcüğünü yalnızca 'gibi görünüyor' manasında kullanıyoruz."¹¹

Sonuç olarak Pyrrho burada iki anlamda ilişkilerden söz etmektedir: birincisi yorumlayan özne bakımından; ikincisi ise nesneler arasındaki ilişkiler, yani bir nesnenin diğeriyle, diğer nesneler ya da süreçlerle olan ilişkisi bakımından. Birincisi üzerinde zaten durduk; şimdi ikincisine bakalım. Burada kendinde şeyin, yani başka herhangi bir şeyle ilişkisinden yalıtılmış olarak "şeyin" Kant felsefesine ait olduğunu belirtmemiz gerek. Bu haliyle kendinde şey, her tür somut nitelikten arındırılmış boş bir soyutlamadır; Hegel'in deyişiyle, "soyutlamanın *caput mortuum*'u" dur.¹² Örneğin ısı, basınç ve diğer koşulları tanımlamadığımız durumda su nedir? "Kendinde" su nedir? Gülünç bir sorudur bu, çünkü "kendinde", yani tanımlanmış herhangi bir ilişkinin dışında bu şey, Hegel'in de söylediği gibi, "hakikatten kopuk boş bir soyutlama"dan ibarettir. *Doğa Felsefesi* kitabında Hegel sorunu şöyle ortaya koyar: "Hava, ateş ve benzerlerinin bir alanda belli biçimlerde hareket ettikleri olgusundan, başka bir alandaki hareketlerine dair herhangi bir sonuç çıkarmak imkânsızdır."¹³

O halde yasalardan bağımsız olgular, olgularla ilintisiz yasalar gerçekten yoktur, ikisi bir bütün oluşturur; çünkü yasa temel bir ilişkidir, bir şeyle diğer bir şey arasındaki bağ, bir şeyin başka bir şeye dönüşümü, oluş, başkalaşım vesairesidir. O halde ilişkiyi ifade eden, cisimlerin fiziki, kimyasal, organik ya da diğer özellikleri değildir. Elektrik iletkenliği, buharlaşma, ısı iletkenliği, esneklik, ağırlık, eriyebilme, yumuşaklık, zaman, hareket ve nihayet hissetme ve düşünme özellikleri bile, cisimlerin birbirleriyle belirli ilişkileri, ilişki olarak yasalar bakımından nesnel özellikleridir. Özneyi "zihinsel olarak ortadan kaldırmak" mümkündür. Duyulardan hareket eden bilgi birinci, ikinci ve sonraki sırada gelen öznel etmenleri ortadan kaldırarak şeylerin ve

11 Krş. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, c.2, s.353.

12 *Caput Mortuum* (Latince) "ölünün başı" demektir.

13 Krş. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature*, çev. M. J. Petry (Londra: George Allen ve Unwin, 1970), c.2, s. 43-44.

süreçlerin nesnel özelliklerine, bunların aralarındaki öznenin bağımız ilişkilere ulaşır. Ampiryokritiklerin öğretisinin aksine, düşünen öznenin yokluğunda doğanın varlığı, insanın ortaya çıkışından önceki dünyanın tarihsel varlığına denk düşer. Fakat “temel ampiryokritik koordinasyon”un “zihinsel olarak ortadan kaldırılması” temel olanağı ve zorunluluğundan, bütün doğal ilişkilerin zihinsel olarak ortadan kaldırılabilmesi sonucu çıkmaz. Burada antik bilgelerin üzerine kafa yordukları sözde yalın tasım işin içine girer; burada nicelik niteliğe dönüşür.

Sonuç olarak Skeptikler yalnızca, bütün dış ilişkilerden kopuk kendinde şeyler olarak işleyen salt zihinsel, metafizik, anti-diyalektik tanımlara karşı çıkmakta haklıdırlar. Çok basitçe, kendinde-şeyin bilgisine ulaşamamasının nedeni, böyle bir şeyin var olmamasıdır. Kendinde şey hiçlik, boş bir soyutlama, metafizik bir yanılsamadır. Ayrı kabul edilen mahiyetleri (elektronlar, atomlar, kimyasal elementler, organik dünyanın tekil varlıkları vs.) görelî bağımsızlıkları içersinde, ama daima belirli, suni olarak seçilmiş, değişmeyen ilişkiler içersinde algılarız; bu ilişkiler tam da görece oturmuş doğaları nedeniyle hesaba katılmaz ve fark edilmeden geçilir. Örneğin insan, kapalı bir alanda, sıfır derecede nasıl görünürdü! Bu durumda kişinin “doğası” neye benzerdi? Yahut da Engels’in *Doğanın Diyalektiği*’nde “doğanın yasalarının ebedî niteliği” üzerine söylediklerini hatırlayalım. Bazı doğal-tarihsel koşullar mevcut olduğu sürece bu yasalar varlığını sürdürür. Bu yasalar herhangi bir toplumsal yasa gibi özde tarihseldir, yalnızca zaman ölçekleri oldukça farklıdır. Örneğin Eddington’ın son araştırmaları, astrofizikte, nesneler ve olaylar arasındaki farklı ilişkilerin bir sonucu olarak, çok yüksek sıcaklık ve basınç şartlarında cisimlerin ısıtıldığında, dünyadaki alışılmış ilişkilerin tam aksine, genişlemek yerine küçüldüğünü ortaya koymaktadır.

Doğada meydana gelen değişimler de böyledir. Burada da ışık, ses ve benzerlerini yalnızca öznel saymanın mantıksızlığı ortaya çıkar; çünkü:

1. duyumları tecrübe etmek, belki yine bir nesne olarak gördüğümüz öznenin nesnel bir özelliğidir;

2. bu duyum bir nesnenin etkisinin sonucunda ortaya çıkar.

Sonuç itibarıyla, nesne ve özne arasındaki ilişkinin kendisini nesnel bir ilişki olarak görebiliriz; bu durumda duyumlar uyandırma özelliği nesnenin nesnel özelliği, duyumları tecrü-

be etmek de öznenin nesnel özelliği olacaktır. x nesnesinin a, b, c öznelerinde a, b ve \ duyumlarını uyandırdığını biliyorsak, buna binaen nesnenin belirli nesnel özelliklerini de biliriz. Daha önce sözünü ettiğimiz, ilk bakışta biraz çelişkili görünen zehirli örümcek örneğini ele alalım. Örümcek birini ısırırsa, bu kişi hastalanır. Örümceğin zehirli doğası tam olarak nedir? Kişinin bilgi sahibi olduğu nesnel bir özelliktir. Bu özellik insanla olan ilişkisinin dışında yoktur. Tarantula bir ağacı ısırabilir, ama burada hiçbir ölümcül özellik görülmez; oysa bir insanı ısırıldığında bu özellik ortaya çıkacaktır. Sonuç olarak bu zehirli olma özelliği özneyle ilişkilidir ve bu ilişkinin dışında bu özellik yoktur. Var olan tek şey belirli bir kimyasal bileşime sahip belli bir sıvıyı salgılama özelliğidir.

Duyumlar meselesi belirli bir zorluk içermesine rağmen, burada öznenen yalnızca fizyolojik bir varlık olarak bahsetmemize elbette itiraz edilebilir. Bu noktada yeni olan, psikolojik yöndür. Dahası sorun yalnızca süreç olarak duyum değil, aynı zamanda dış dünyanın yansıması olarak duyum ve bu yansımanın içeriği ile yansıtılan arasındaki ilişkidir. Evet doğru; ama tartıştığımız şey bu değil; dolayısıyla böyle bir itiraz da olamaz.

Peki o zaman nedir gerçekte sorun? Mesele, Kant'ın fenomenin görelî öznelliğini mutlak öznelliğe dönüştürüp, buradan şeylerin kendinde bilinemez olduğu sonucuna varmakta haklı olup olmadığı meselesidir. Buna hemen itiraz ediyoruz, örümcek örneği burada da geçerlidir. Meselenin özü, Hegel'in sözleriyle ifade etmemiz gerekirse, ilişki yasalarını bilmemizdir. Örümceğin öldürücü doğası, özneyle ilişkisinin dışında, Almanca söylersek *Undig**, yani anlamsızdır. Bu bakış açısından zehirli yapının kendisi öznedir. Fakat aynı zamanda da nesnel bir özelliği gösterir, bu nesnel özelliği (yani örümcek ile insanlar arasındaki nesnel ilişkiyi) bildiğimizde örümceği de belirli bir açıdan kavırıyoruz demektir. Bu da şu anlama gelir: Örümcek birini ısırıldığında, o kişinin başına falan filan gelir. Böylece örümceğin zehirli olduğu sonucuna varırız. Kendinde değil, fakat bir şeye görelî olarak zehirli. Bir gülün kırmızı olduğunu söylediğimizde bu, birisi bu güle her baktığında onda "kırmızı" duyumunun uyanması anlamına gelir. "Kırmızı" du-

* Saçmalık, anlamsızlık.

yumunu uyandırmak gülün nesnel özelliğidir. Gül kırmızıdır. Ama “kendinde” değil, görelî olarak. Buna rağmen “kırmızı” duyumunu uyandırmanın gülün nesnel özelliğî olduğunu tekrar ediyoruz. Bu özelliğî bildiğimize için gül üzerine de bilgi sahibiyiz. Fakat nasıl ki belirli bir bileşimi olan sıvıyı salgılamak örümceğin öldürücü doğasının temelini oluşturuyorsa (insanlarla ilişkisinin dışında), b gülün kırmızılığının altında da belirli bir dalga boyundaki ışık yatar.

Gördüğümüz gibi, burada tümüyle kavramların diyalektik bir göreliliğî söz konusudur. Gülün dikenlerinin sivrililiğî dikenlerin nesnel özelliğidir, ama insan vücuduyla ya da başka bir hayvanla ilişkili olarak bu böyledir; bu ilişki dışında sivrilik kavramı anlamsızdır. Yine de bu, kavramın özne ile nesne arasında belirli bir nesnel ilişkiyi ifade etmesine engel değildir.

İlişki yasalarını bildiğimizde bu özelliğın görelî karakterinin de farkındayızdır. Fakat bu, Kant’ın “aldatıcı idealizm”ini takip ediyor olsaydık varacağımız bilmeme durumundan tümüyle farklı bir sonuçtur.

Ancak özneye bağımlı olmayan bağlantılar ve ilişkiler de bizi ilgilendiriyor. Sudan elektrik akımı geçerse, su oksijen ve hidrojene ayrılır. Genel anlamda, bütün bir süreci öznel göz-lüklerimizle görürüz. (Dahası bu “gözlüklerin” “yasasını” biliriz.) Fakat akım ile suyun elektrolizi arasındaki ilişki hiçbir şekilde gözlüklerimize bağılı değildir; nesneldir. Burada iki ilişki vardır: 1) akım ve su arasındaki ilişki, 2) gözlemlenen bütün bir süreç ve gözlemleyen özne arasındaki ilişki. Akım ile su arasında özgül bir yapı arz eden ilişki, her halükârda yasasını bildiğimiz ikinci ilişkiden bağımsızdır. Bu birinci ilişkinin bilincinde miyizdir? Elbette. Fakat bu aynı zamanda şeyler ve süreçlerin nesnel özelliğının bilincinde olduğumuz anlamına gelir. Sudan her akım geçirdiğimizde su oksijen ve hidrojen olarak ayrılacaktır. Bu işlem hem laboratuvarı hem de endüstriyel üretimde uygulanır. Elektrik akımının suyu elektrolize edebilme şeklindeki nesnel özelliğî ya da suyun elektriğın etkisiyle ayrışabilme şeklindeki nesnel özelliğî hakkında bilmediğimiz ne var? Bunların nesnel özellikler olmadığını kim söyleyebilir? Burada öznel olan nedir? Suyun rengi mi? Kokusu vesaire mi? Ama sözünü ettiğimiz bu bile değil. Bu “özneliliğî” bir kenara bırakıyoruz. Suyun elektrolize olmasından bahsediyoruz; elektriğın suyla, suyun elektrikle olan ilişkisinden doğan nesnel özellik-

ten. Ve bunu biliyoruz. Aynı şey, muazzam ve sayısı devamlı artan şeyler ve süreçler arasındaki ilişkiler, karşılıklı ilişkiler için de geçerlidir. Bunlar, elbette Kant'ın "kendinde şeyleri" değildir; gerçek ilişkileri, dönüşümleri ve hareketleri içerisindeki gerçek şeyler ve süreçlerdir.

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde "tinin" içinden geçtiği bütün formların ve aşamaların (nesnel bilinç, özbilinç, mutlak bilinç) ayrıntılı bir çözümlemesini sunar. Nesnel bilinci inceleyen Hegel, düşünce ve varlık arasındaki ilişkiye, şeylerin ve süreçlerin bilinebilirliğine ilişkin temel sorunun içerdiği çelişkiler ve zorlukların mükemmel bir resmini sunarak, duyumsal idrakten algıya, algıdan da anlamaya bir geçiş öngörür. Çelişkilerin, bilinci var olan her şeyi bağlayan evrensel bağlara nasıl yönelttiğini çarpıcı bir şekilde ortaya koyduktan sonra şu sonuca varır:

Bir başkasıyla bağlantı, kendisi için varlığın sonu demektir. Mutlak niteliği ve karşıt konumu sayesinde, başka (şeyler) ile ilişkili olarak var olur, yalnızca bu ilişkinin temel bir manası vardır; fakat bu ilişki bağımsızlığın olumsuzlanmasıdır ve dolayısıyla şey, tam da bu özsel nitelikten dolayı yok olur.¹⁴

Burada Hegel'e göre nesne artık "duyumsal bir varlık" değil, "mutlak evrenselliktir; burada bilinç ilk kez gerçekten Anlama yetisinin alanına girer."¹⁵

Bu bizi endişeye düşürmemeli; çünkü söz konusu olan yalnızca rasyonel kategorilerdir. Bununla birlikte, yukarıda varılan sonuçlara bazı itirazlar getirmemek de imkânsızdır. Hegel'e göre nesnel mahiyetler olan şeyler arasındaki ilişki, hiçbir göreliliği olmayan saf bir ilişkiye dönüşme eğilimindedir; tıpkı *Doğa Felsefesi*'nde, örneğin maddenin zaman ve mekânın birliği ve karşılıklı ilişkisi üzerinden tanımlanmasında olduğu gibi, yani bunun tersine, zaman ve mekân maddenin varoluş formları olarak tanımlanmamaktadır. Şeyler, diğer şeylerle ilişkileri dışında var olmuyorsa, bu hiçbir şekilde yok oldukları, yani var olmaktan çıktıkları anlamına gelmez; yalıtılmış olan şeyin olumsuzlanması, şeyin olumsuzlanması demek değildir. Bir şeyin esas özelliği olarak var olan şey bir ilişkiyse eğer, bu şey yok olduğunda ilişki de yok olmalıdır. Birini diğerinden ayır-

14 Krş. Hegel, *Phenomenology*, s. 76-77.

15 A.g.e., s. 77.

mak imkânsızdır; bu diyalektik olmayan, salt zihinsel bir işlemdir. Bir şey ilişkileri önvarsayar; soyut, içerikten yoksun bir şey olarak kendinde şey kavramını olumsuzlar. Şey her zaman, her yerde hem kendisi hem de diğerleri içindir. Şeyin kendisi diyalektik bir çelişkidir ve felsefe onunla diyalektik bir çelişki olarak ilgilenmelidir.

Bilme sorunu üzerine yapılan tartışmalar, insanlar nesnel dünyanın bilinmesini değil de başka bir şeyi düşündükleri için sık sık tatminsizliğe yol açar; yani insanlar bir nesnenin yansımalarını (hatasız bir yansıma) alımlamayı değil de nesnenin kendisini alımlamayı düşünürler. Başka bir deyişle, kendilerini nesneye dönüştürmeyi çalışırlar.

Bu arzu, diğer insanlarla bir benzerlikle ilintili olarak ortaya çıkar. X öznesi, başka bir canlı Y öznesini gördüğünde, Y'yi kendisi ile olan benzerliği üzerinden anlamlandırır. Y'nin yüz görünümü, ifadesi, vücut hareketleri vs.'ye dayanarak Y'nin deneyimlerini kendi zihninde yeniden üretebildiğinde Y'yi bildiğini düşünür. Başka bir deyişle, kendisini belli bir dereceye kadar Y'ye dönüştürdüğünde, yani kendini aynı zamanda bu diğer nesneden ayırmasına karşın bu nesneyi kendi içinde tekrar yarattığında Y'yi tanır. Fakat burada canlı özgül bir maddenin yapısının ve bilincinin türsel bir aynılığı, bu bilincin bir özelliği ve öteki-varlığı olarak varsayılmaktadır. Her birinin bilinci (tarihsel gelişimin belirli bir aşamasında) aynı zamanda nesnenin kendisidir de. Bu özbilinçtir. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde tanımladığı gibi, özbilinç aşaması "kendiliğin otantikliğini ve doğruluğunu temsil eder," bu sebeple nesnel bilinçten farklıdır. Bununla birlikte, bu fark aynı zamanda, bedensel formdaki insanların arasındaki ortaklaşmaya ya da zıtlasma, aynı zamanda bilinçlerinin bir ortaklaşması ya da zıtlaması anlamına gelirken, insan ile sınırsız doğa arasındaki ilişkinin oldukça farklı olmasından kaynaklanır. Bir kütüğün cismen insan bilincine yerleştirilmesi tümüyle imkânsızdır. Kütük ancak "tinsel olarak" yeniden üretilebilir (Marx'ın deyişiyle *geistige Reproduktion*). İnorganik dünyanın tümü gibi, kütüğün de bilinci yoktur (bunu daha sonra daha ayrıntılı ele alacağız). Özne "kütüğe", yani inorganik doğanın bir parçasına dönüştürülürse, öznenin bilinci yok olur ve bu özne için, kütük sorunu da dahil, dünyanın bütün sorunları da yok olur gider. Ölüm de böyledir. Ölümde, çürüdükten son-

ra, daha önce düşünün özne olan şey inorganik doğayla birleşir, hissiz kayıtsızlığında ve kayıtsız hissizliğinde vadesini doldurur. Bu gerçeğin kavranılamaması, farklı bilinç türleri doğaya karıştığı, ona tinsel nitelikler yüklediği, onu tanrıya dönüştürdüğü, sonra da daha yüce bir bilgiye ulaşmanın safça hayaliyle bu tanrısal cennete kavuşmayı arzuladığında olduğu gibi, türlü yanlış ve yanlışlıklarla ilgilidir.

“Şeylerin doğası” ve yasaları ebedi hareketin, akışkanlığın ya da akışın, durmadan değişen ilişkilerin ve bağların, oluşun dünyevi diyalektiğinin ifadesidir. Kökeni duyumlardan aldığı işaretlere dayanan bilme süreci, böylece tarihe kök salar. Öznelliği, onun görelî doğasını anlaması, “yasalarını” bilmesi, dünyanın gerçeklikle giderek daha iyi örtüşen bir haritasını çıkarabilmesi sayesinde, öznellik kılıfından sıyrılır.

Üç kategorinin özelliklerini kabaca şöyle sıralayabiliriz:

1. evrensel ilişkileri gösteren en genel özellikler: zaman, mekân, hareket, form, kütle vs.

2. öznenin bağımsız ilişkileri gösteren niteliksel spesifik özellikler: fiziki, kimyasal, biyolojik özellikler, katılık, sıvılık, gazlık, elektrik iletkenliği, kristal yapı, ısı iletkenliği, buharlaşabilme vs.; özümseme, hareket, çoğalma kapasitesi; hissetme kapasitesi; toplumsal, tarihsel özellikler; düşünme, konuşma, doğaya etkin adaptasyon vs. kapasitesi.

3. belirli bir amaç için örgütlenmiş madde türlerinde duyular uyandırma özelliği (renk, ses, vs. duyuları), genel olarak özne ile karşılıklı ilişkideki özellikler (örneğin tarantula örümceğinin zehirli doğası).

İlk iki özellik kategorisi, şeyler ve süreçler arasındaki bilinçli öznenin bağımsız, değişken, devingen, gelgeç ve diyalektik ilişkileri ifade eder. Üçüncüsü ise, dış gerçeklik ile bu gerçekliğin öznenin duyularında, tarihsel olarak dünyanın gittikçe daha doğru bir tanımı, yansıması, suretine (asla gerçekliğin birebir aynısı olmasa da) dönüşen düşünce sürecindeki doğrudan tezahürü arasındaki ilişkiyi ve aynı zamanda da genel olarak nesne ile özne arasındaki nesnel ilişkileri ifade eder. “Kendinde”, yani yalnızca doğayla ilişkili gül, belirli bir boydaki ışık dalgalarını yansıtır. Normal bir insanın gözü için, kırmızıdır; renk körü birine göre ise yeşil. Gülü hem nesnel ilişki hem de özne ile olan ilişki sayesinde biliriz ya da daha doğrusu, idrak ederiz. Böylece ilişki yasalarını, başka bir deyişle şeyler

ve süreçlerin özelliklerini diyalektik karşılıklı ilişkileri ve değişkenlikleri içinde anlamaya başlarız.

Dolayısıyla, tarihsel bilme sürecinde nesnel dünyanın tarihsel değişimlerini, yeni özelliklerin ortaya çıkışını, örneğin inorganik doğadan organik bedenlerin doğuşunu, organizmaların evrimini, insan topluluklarının evrimini vs. takip ederiz. Du Bois-Raymond'un *ignorabimus* şiarı doğru değildir. Gerçek, Ernst Haeckel'in karşıt şiarında yatmaktadır: *Impavide progrediamur!* "Korkusuzca ilerlemeliyiz!"

3

KENDİNDE ŞEYLER VE BİLİNEBİLİRLİKLERİ

Sonuç olarak, idealist filozofun “ben”inden (“benim” bilincim, hatta “bizim” bilincimizden) bağımsız olarak, dış dünya gerçekten vardır. Buna belirli koşullarda, “kendinde şeyler,” yani öznenin bağımsız “şeyler” denilebilir.

Yine de bu, Kantçı anlamıyla alınamaz. Hegel *Felsefen Tarihi*’nde, oldukça zarif bir biçimde, Kantçı eleştirinin en berbat dogmatizm şekli olduğunu belirtir; çünkü bu eleştiride “kendimde ben” ve kendinde şeyler öyle bir şekilde ortaya koyulur ki bu iki karşıt unsurun buluşması artık mümkün değildir. Kant’ın o büyük bilinemez X’i, bu ebedi gizem, kapkara peçesinin altına gizlenmiş İsis, modern felsefenin umacısı, özde binlerce yıllık uzun bir tarihe sahiptir. En bilindik örneği ise, iki bin yıldan daha uzun zaman önce Platon’un görünümeler dünyasının karşıtı olan ideler dünyası öğretisini betimlediği mağara mitidir. [Bu bölümde metin burada kesiliyor.]

4

ZAMAN VE MEKÂN

Plehanov'un "hiyeroglif" kuramıyla da ilişkili olan, en önemli felsefi hatalarından biri Kantçı zaman ve mekân anlayışıdır. Bogdanov (*Materialismus Militans*)¹ ile arasında geçen meşhur polemikte Plehanov, "zaman ve mekânın bakış açımıza bağlı öznel formlar olduğunu Thomas Hobbes da biliyordu, hiçbir materyalist bunu inkâr etmez" diye yazar.

Bu Plehanov'un en zayıf noktasıydı, bu nedenle kuramsal karşıtlarının tüm taburlarını bu gediğin üzerine salması hiç de şaşırtıcı değildir. Nitekim Vladimir Bazarov çok zekice şu itirazı getirir: Zaman ve mekân nesnel, numenal dünyada, yani kendinde şeyler dünyasında yalnızca bir şeyin tekabül ettiği öznel formlar ise, o halde zaman ve mekânı varsayan hareketin de öznel bir kategori olduğu açıktır.² Sonuç olarak, nesnel olarak var olan her şey, öznel hiyeroglifi olarak harekete tekabül eden bir şeydir. Buradan şu sonuç çıkar: Madde hareket özelliğinden bile yoksundur.

Bu argümantasyonu nedensellik kavramı üzerinden daha ileri götürmek, açmak mümkün. Plehanov, nedensellik kategorisini öznel -apriori- kabul eden, öte yandan "kendinde şeylerin" fenomenler dünyasının nedeni olduğunu savunan Kant'ın korkunç çelişkisini oldukça doğru bir şekilde ortaya koymuştur. Fakat zaman öznelse, nedensellik ilişkisi de nesnel olamaz; çünkü zamansal olarak sonuç nedenden sonra gelir. Bu kaçınıl-

1 Aleksandr Bogdanov ampiryokritisizmin Rus Marksist savunucularının başında geliyordu.

2 Vladimir Aleksandroviç Bazarov (1874-1939), Rus iktisatçı, filozof; 1896'da Sosyal Demokrat oldu, daha sonra ampiroykritsizme döndü; Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* kitabındaki polemığının hedef aldığı isimlerden biriydi.

maz olarak, kendinde şeyler dünyasının duyumlarımızın nede-
ni olamayacağı, nedenselliğin kendisinin de nesnel bir kategori
olmadığı; yalnızca bir şeye “tekabül etmesi” gerektiği sonucuna
götürür. Başka bir deyişle, nedensellik de nesnel anlamı ilkesel
olarak çözülemeyen bir hiyerogliftir.

Plehanov’un materyalist felsefesinin içine sızmış olan
Kantçı unsurlar işte bunlardır.

Zaman ve mekân, felsefenin en çetin sorunsalıdır. Onu
doğru bir şekilde çözebilmek için, belli bir eğilimi, yani varlı-
ğın formları ve birlikteliklerinde niteliksel çeşitliliği örtbas ya
da göz ardı etme eğilimini reddedebilmek gerekir. Bu önyar-
gılı eğilim gerçek birliktelikleri ve ilişkileri anlamayı oldukça
zorlaştırır. “Kendinde şeyler”in bilinebilirliği meselesini in-
celerken buna ikna olmak için yeterince sebeple karşılaştık.
Gerçeklikte “kendinde bir şey” yoktur; şey yalnızca ilişkileriyle
vardır. Yine de ona “kendinde” sahip olmayı isteyen insanlar
vardır. Gerçeklikte, bir nesne yalnızca bir özneyle ilişkili olarak
duyumlar uyandırır; oysa bu insanlar özellikleri öznenen ayrı
olarak, bu bağlantıdan yalıtılmış bir biçimde, “saf” duyumlar
kategorisi altında düşünmek isterler. Gerçeklikte, beyin ve zi-
hin ya da psişe arasındaki ilişki “öteki-varlığın” ilişkisine dair
eşsiz bir örnek oluşturur. Fakat insanlar bu eşsiz ilişkiyi diğer
ilişkiler vs. için duyumsal olarak algılanabilir bir model olarak
düşünmek isterler.

Burada çelişkileri, bir şeyden diğerine geçişleri, tüm öz-
güllükleri ve niteliksel eşsizlikleriyle birlikte var olan bütün
birliktelik ve ilişkileri içeren diyalektikten tümünden bir kopuş
söz konusudur. Bu nedenle, bu insanlar zaman ve mekân soru-
nunu varlığın diğer form ve özelliklerini model alarak çözmeye
kalktıklarında kendilerini çoğunlukla gerçeğin çok uzağında
bulurlar.

Bugirişten sonra meselenin özüne dönelim. N. Morozov’un³
“Fonksiyon (Diferansiyel ve İntegral Hesabı’nın Grafik Sunu-
mu)” başlıklı kitabında verdiği şu tanımdan başlayalım:

3 Nikolai Aleksandroviç Morozov (1854-1946) Halkın İradesi örgütünün
bir üyesiydi ve Çar II. Alexander’a düzenlenen suikast girişimine katılanlar
arasındaydı. Hapishanedeyken kendisini bilim ve eğitime verdi. 1918’den
yaşamının sonuna dek Moskova’da Lesgaft Doğal Bilimler Enstitüsü’nü
yönetti. Buharin’in verdiği alıntının bir kitaptan mı yoksa bir makaleden
mi olduğu bilinmiyor.

...doğada var olan herhangi bir nesnenin tam cebirsel ifadesi, U :
 $U=x,y,z,t$,
 x =uzunluk, y =genişlik, z =yükseklik, t =zaman. U ("doğada bulunan herhangi bir nesneyi" ifade eder) dört değişkenin, üçü mekâba biri de zamana ait olmak üzere, dört boyutun işlevi-
dir. Yani,
 $U=f(x,y,z,t)$.

Üstünkörü bakıldığında bile, yazarının tüm söylediklerine karşın, bu formülün eksiksiz olduğunun düşünülmemeyeceği açıktır; çünkü dört boyutun dışında hiçbir şey mevcut değildir. Fiziki, kimyasal, organik (biyolojik) ya da diğer nitelikler ve özelliklerden hiçbiri bu "eksiksiz" formülün içinde yer almıyor, yer alamaz da. Formül yalnızca zaman ve mekândan söz ediyor, diğer her şeyden soyutlanmış. Başka bir şeyden değil, yalnızca zaman ve mekânın nicel ilişkilerinden bahsediyor; örneğin ne genel olarak zerre kadar bir madde ne de onun belirli niteliksel varlığını içeriyor. Gerçeklikte, sonsuz sayıda özellik, birliktelik, dolayım mevcuttur ve U , f kere hepsidir; sonsuz sayıda etkinin kesişme noktasıdır, onların hareketli ve çok çeşitli ağı içinde varlığını sürdürür. Dolayısıyla Morozov'un formülünde yüklem töz olarak, form öz olarak, varlığın bir yönü varlığın kendisi olarak, bir özellik bütünün kendisi olarak, *pars prototo*⁴ işlev görür.

Hegel *Doğa Felsefesi* kitabında doğayı şöyle tanımlar: "Doğanın birincil ya da doğrudan belirlenimi *kendi dışsallığının*, dolaysız ayrımsızlığının soyut *evrenselliğidir*, ör. mekân. Kendi dışsallığından dolayı mekân, bütünüyle ideal bir doğanın koşutluğunu içerir; yine de bu dışsallık tamamen *soyut* olduğu için mekân tümüyle *sürekli*dir ve herhangi bir belirli farktan yoksundur."⁵

Burada doğa saf mekân üzerinden tanımlanıyor, yoksa mekân doğa üzerinden değil. Mekân doğal varlıktan ayrılır; yalıtılmışlığı, evrenselliği, diğer her şeye kayıtsızlığı içersinde mekân bir kendinde şeye, yani "esasen kendi içinde zaten dolaşımlanmış olan varlığa, bir dış başka-varlığa" dönüşür; öyle ki doğadaki bu "başka-varlık" doğal bir "kendinde varlık" haline gelir. Fakat gerçekte Hegel bunu hangi temelde öne sürmektedir? Hegel iki tespitte daha bulunur:

4 [Lat.] "parça bütün yerine."

5 G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature*, çev. M. J. Petry (Londra: George Allen and Unwin, 1970), c. 1, s. 223.

1. "Mekânın içeriğinin mekânla hiçbir ilişkisi yoktur."⁶

2. "Kendisi için mekân olan bir mekân parçası gösterilemez; çünkü mekân her zaman doludur ve hiçbir parçası onu dolduran şeyden ayrılamaz. Bu nedenle duyumsal olmayan bir duyumsallık ve duyumsal bir duyumsanamazlıktır."⁷

İkinci ifade doğru olsa bile birincisi için ne diyeceğiz? Burada bir çelişki var, fakat bu çelişki hiçbir suretle diyalektik değil. Mekân her zaman mekânla doluysa, o halde mekânın doğanın, evrenin, maddenin varoluş formlarından biri, uzamın bir ifadesi, maddi olan her şeyin evrensel bir özelliği olduğu aşîkârdır. Bu yüzden de "saf nicelik," evrensellik ve ayrımlaşmamışlık söz konusudur. Aristoteles, içinde cisimler yer aldığı, bağımsız bir nicelik olarak vakum, "boş mekân" kavramına karşı karmaşık görüşler öne sürmüştür. Fakat mekân sorunu, diğer herhangi bir sorunda da olduğu gibi, apriori olarak, "kafadan," salt spekülatif bir şekilde çözüme kavuşturulamaz. Modern bilim mekânı dolduran sonsuz sayıda ve çok çeşitli dalgalardan, "zerrelerden" bahsediyor. Fakat mutlak boşluk gözenekleri keşfedilmiş olsaydı bile, maddi şeyler arasındaki ilişkilerin yasası gereğince, mekânsal ilişkiler yine cisimler arası ilişkiler olarak varlığını sürdürürdü.

Öte yandan, hiçbir cisim olmasaydı eğer, mekân tam bir hiçliğe, saf olumsuzlamanın soyut ifadesine dönüşürdü. Bu nedenle başlangıç noktası mekân değil, varoluş formu evrensel bir norm olarak mekân olan maddi dünyadır.

Fizikte mekân, sıradan bilincin mekân algısından farklıdır; ama nesnel gerçekliği açıklamada da daha yetkindir. Mekânın sonsuzluğu belirli bir maddenin sonsuzluğu değil, sınırsız evrenin mekânsal sonsuzluğudur. Buna karşılık, herhangi bir sonlu nicelik de sınırsız bölünebilirliğinden dolayı sonsuzdur. Dolayısıyla mekân kendi içinde çelişkilidir, sonlu ve sonsuzun çelişkili doğaları iç içe geçer. Mekân, maddenin varoluşunun belirli bir evrensel normudur ve kesinlikle belirli bir norm olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden, örneğin cisimlerin yanması ya da saydamlığı ile birlikte düşünülemez. Aristoteles'in bu noktayı anlamış olduğunu görüyoruz.

Birincisi, Aristoteles'e göre mekânın kendisi bir cisim değildir: "Yer bir cisim midir? Cisim olamaz çünkü aksi takdirde bir ve aynı yerde iki cisim olurdu."

6 A.g.e., s.224.

7 A.g.e., s.225.

İkincisi, “kendisinden oluşan hiçbir şey olmadığı için yer, şeylerin maddesi değildir. Form (burada Aristoteles’teki *entelekya*, ruh, etken ilke anlamıyla formdan söz ediyoruz, kendi form kavramımızdan değil) ya da kavram, amaç ya da harekete geçiren ilke de değildir; ama yine de bir şeydir.”⁸

Burada maddenin ve genel olarak varlığın diğer özelliklerinden ayrı olarak, mekânın özgül yapısının (yalnızca olumsuz şekilde olsa da) oldukça iyi ifade edildiğini görüyoruz.

Benzer şekilde zaman da, evrenin varlığının her şeyi kapsayan formudur. O zaman şöyle söylenmelidir: Zaman

a) hiçbir şekilde bağımsız bir nicelik, belirli bir madde değildir;

b) içinde değişim süreçlerinin meydana geldiği bir şey değil, birinci önermeden de çıktığı gibi, yalnızca bu süreçlerin bir ifadesidir.

Hegel bunu oldukça iyi ifade eder: “Fakat her şey zamanda belirip yok olmaz; zaman bu *oluş*, ortaya çıkış ve yok oluş sürecinin ta kendisidir; varlığı olan *soyutlamadır*, her şeyi vücutta getiren, sonra da doğurduğu her şeyi yok eden Kronos’tur.” Zaman, akan bir nehir gibi, içinden her şeyin doğduğu ve her şeyi yutan bir çeşit hazne değildir, der Hegel. Zaman yalnızca bu yıkımın soyutlamasıdır. Ve zamanda var olmayan bir şeyin içinde, süreçler de meydana gelmez.⁹

Başka bir deyişle, bir yanda süreçler, diğer yanda da bu gerçek süreçlerin bir kutuya yerleştirilir gibi zamanın içine yerleştirilmiş olduğu düşünülmemelidir. Aksine bir süreç, zamanın içinde gerçekleştiği sürece süreçtir. Sonuç olarak, şeylerin zamanın içinde doğmadığı ve yok olmadığını, zamanın kendisinin oluş sürecini ifade ettiğini söylediğimizde, zaman süreç kavramında zaten içerilmiş olduğu için, bir sürecin oldukça belirli bir anlamda zamanda meydana geldiğini söylemeye çalışıyoruz. Burada kastedilen, önce bir çeşit zaman dışı bir sürecin var olduğu, sonra da bu sürecin zamana yerleştirilip zamansal

8 Buharin Aristoteles’ten bu iki alıntıyı muhtemelen G. W. F. Hegel’in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’inin içinden almıştır. [*Lectures on the History of Philosophy*, çev. Elizabeth S. Haldane ve Frances H. Simson (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), c. 2. s. 165] Krş. Aristotle, *Physics*, Kitap IV, Bölüm 1, *The Complete Works of Aristotle* (gözden geçirilmiş Oxford çevirisi), yay. hz. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984), s. 356-57.

9 Bkz. Hegel, *Philosophy of Nature*, cilt.1, s.230-231.

nitelikler kazandığı değildir. Bununla birlikte Hegel’de, mekân öğretisinde de olduğu gibi, zaman ve madde arasında bir tür kopuş iması, maddenin kendisini zaman ve mekânın birliği (tersi değil) üzerinden tanımlama eğilimi vardır. Gerçeklikte, zaman ve mekân birliği, gerçek dünyanın temel genel formlarının birliğidir.

Zaman, mekân gibi, hem kesikli hem de süreklidir ve elbette aynı zamanda sonsuzdur. Şimdi vardır, çünkü artık bir geçmiş yoktur; geçmişin olumsuzlanmasıdır. Şimdinin varlığının yokluğu, yani olumsuzlanması ise gelecektir. Yalnızca şimdi vardır, ama şimdi geçmişin bir sonucudur ve geleceğe gebedir.

Zaman üç şekilde akıp gider:
Gelecek ilerler
Ağır adımlarla,
Suskun geçmiş
Sonsuza dek hareketsiz,
Şimdiyse uçar
Kanatlanmış bir ok gibi...

Bilimsel zaman kavramıyla dile getirilen nesnel zaman, tekdüzedir. Öznel zaman daha çabuk ya da yavaş akabilir (“can sıkıntısı” ve zamanın yavaşlığı, bazı organizmaların yaşam ritmi, biyolojik süreçlerin hızı, zaman algısı vs.).

Zaman ile mekânın ilişkisi ve birliği sorunu özel bir konudur. “Burada” aynı zamanda “şimdi”dir. Hegel “mekânın hakikati zamandır” diyerek bunu ifade eder. Bu birlik doğrudan maddenin hareketinde ifade bulur, çünkü mekânsal koordinatlarda bir değişim, zamanda da bir değişim demektir ve hareketin miktarı, hız ve zamanın bileşkesidir. Zaman ve mekânın bu birliği, zamanı mekânın dördüncü boyutu sayan bir kuramın (Hermann Minkowski’nin kuramı) temelini oluşturur. Zamanın, genel bir boyutu, yani maddenin varlığının evrensel bir biçimini temsil ettiği şüphe götürmez. Aynı şekilde, zaman ve mekânın birliği de şüphesizdir. Fakat bu diyalektik bir birliktir, özdeşlik değil. Zamanın spesifik yapısı, varlığın üç boyutlu uzamı ile karıştırılmamalıdır. Hegel şöyle yazar: “Zaman ve mekân genellikle iki ayrı kutupmuş gibi görülür: Bir mekân vardır, sonra *bir de* zaman vardır. Felsefe işte bu ‘bir de’ bağlacını sorgular.”¹⁰

10 A.g.e., s. 229.

Bu hem doğrudur, hem de yanlış – doğrudur, çünkü zaman ve mekân varlığın karşılıklı olarak koşullanmış formlarıdır; ve yanlıştır, çünkü bunlar aynı formlar değildirler. Birlik teşkil ederler özdeşlik değil. Aynı şekilde, maddi cismin özellikleri, nesnel özellikleri olarak maddeye bağlıdır.

Bir ve aynı sonucu veren sayısız ipucu ve bütün duyular sayesinde zaman ve mekânın nesnel yapısı tecrübeyle sabittir. Geometri, fizik, mekanik vs. formüllerinin yanı sıra hız, iş niceliği, enerji dönüşümü formüllerinin hepsi zaman ve mekâna olan bu işlevsel bağımlılığı farklı açılardan doğrular. Üretim teknolojisi, bilimsel deneyler vb. süreçlere dair bütün ön hesaplar zaman ve mekân niceliklerini kullanır. Pratik, deney ve tahmin, zaman ve mekânın nesnel doğasını doğrular. Fakat zaman ve mekân bağımsız nicelikler değildir. Maddeyi zaman ve mekânın birliği üzerinden tanımlama eğiliminde olan Hegel haklı değildir, zaman ve mekânı evrenin “gerçek tözü” sayma eğiliminde olan günümüzün önde gelen bir dizi fizikçisi de haklı değildir. Çünkü dünyayı $U=f(x,y,z,t)$ denklemi üzerinden tanımlamak demek, şeylerin yalnızca tek bir yönünü almak, soruna soyut, biçimsel bir üslupla yaklaşmak, özelliklerini anti-diyalektik bir tarzda tözleştirmek, sorunu asıl özden ayırmak, varlığı “matematikleştirmek” demektir.

Mesele şu ki zaman ve mekân gerçeklikten ayrıldığında, zaman ve mekân olarak kendileri de yok olurlar. Ölü soyutlamalara, fenomeni nesnel dünyanın öznel ifadeleri sayan soyut, rasyonel ve salt nicel bir düşüncenin kurumuş mumyalarına dönüşürler. İlk durumda renkler, kokular ve sesler; ikincisinde atomlar, dalgalar, ışınlar vs. Örneğin, *Kapital*’in birinci cildindeki ışık üzerine bilindik pasajı *Anti-Dühring*’ten birkaç pasajla; İlyiç’in *Felsefe Defterleri*’ni (özellikle de *Mantık Bilimi* özetlerini) *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* ile; [Lenin’in] Feuerbach üzerine yorumlarını Hegel üzerine olanlarla karşılaştırmaya değer. Diyalektikçi olmayanıninki gibi yüzeysel bir akıl, bunu çelişkili bir kararsızlık gibi görür. Oysa burada söz konusu olan, “özün” “görünüşe” zımni oluşuna ve öznelin yalnızca öznel olarak ele alınamayacağı gerçeğine dayanan diyalektik bir çelişkidir.

Bununla birlikte, biz bu sorunu burada bilme süreci, tarihsel bilme süreci açısından incelemek istiyoruz.

Peki ya örneğin modern ampirizm (bütün bir Mach ve Avenarius okulu, içkinciler, *Erkenntnis* dergisi etrafında toplanıp

felsefe yapan matematikçi ve fizikçiler, kurgucular, pozitivistler ve diğerlerine)?

Onlara göre bilme süreci yalnızca algıların, “duyuların doğrudan verilerinin” dönüştürülmesi ve yeniden düzenlenmesidir [*Umformung*]. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*¹¹ sözünü böyle yorumlarlar.

Burada yeni olan hiçbir şey yoktur. Bilme süreci sanki bir ayı “verili” bir kaya yığınını devirip falanca şekilde tekrar yerleştiriyormuş gibi anlatılmış. Her şey, düşünceyi daha basit, elverişli ve ekonomik kılmak için gerçekleştirilen bir *Umformung*’dan ibarettir. Aslında burada “basitlik hırsızlıktan daha kötüdür”!

Hegel *Doğa Felsefesi*’nde bu ilkellerle alay eder. “Doğa üzerine duyu-bilgimizden başlarız” diye yazar. “Bununla birlikte fizik yalnızca algılara dayalı olsaydı ve algılar duyuların kanıtından başka bir şey olmasaydı, doğa bilimcinin işi yalnızca görmek, koklamak, duymak vs. olurdu, ki bu durumda hayvanlar da fizikçi olurdu. Oysa gören, duyan vs. şey, bir tin, düşünen bir varlıktır.”¹²

Tarihsel süreçte kavramanın “doğanın duyu-bilgisi”nden ortaya çıktığı şüphe götürmez. Aynısı, özetle, insan teki için de geçerlidir – Haeckel’in insan embriyosunun türlerin evrimini yeniden ürettiğini ileri süren filogenetik yasasını anımsatan bir durum. Duyulardan düşünceye doğru böylesi bir evrim dilde binlerce yılda meydana geldi: *videre* (Lat.), *videt’*, *videnie* (Rus.), *wissen* (Alman.), *vedenie*, *vedovstvo* (Rus.), *eidos* (Yun.), *idea* (Lat.), *schauen*, *Anschauung* (Alman.), *zret’*, *mirovozzrenie* (Rus.); *concupere*, *conceptio* (Lat.); *greifen*, *begreifen*, *Begriff* (Alman.); *yati*, *pyati* (Eski Rus.), *ponyatie* (Rus.) vs. Özellikle göz ve el önemli bir role sahipti.

Bununla birlikte, duyu bulgularının tarihsel sürecin çıkış noktasını oluşturması, kaba ampirizmin iddia ettiği gibi, düşüncenin yeni hiçbir şey eklemmediği anlamına asla gelmez. Kendimize yalnızca şu soruyu sormamız yeterlidir: Bu nasıl olabilir? Düşünce yeni hiçbir şey eklemiyorsa, teorisinin pratiği gerçekleştirmesi mucizesi nasıl meydana geliyor? Bilim nasıl bir mucizeyle dünyayı değiştiren devasa bir kaldıraç haline geliyor? Duyumsal verilerin kullanışlı bir özeti, mümkün olan

11 [Lat.] “Zihinde hiçbir şey yoktur ki önceden duyularda var olmasın.”

12 Hegel, *Philosophy of Nature*, c. 1, s.197-198.

en basit hali, basit bir *Umformung*'dan ibaret ise, nasıl oluyor da bu esaslı işlevi yerine getiriyor? Nihayetinde, "duyum bileşimlerinin", bu muhterem "sıcak," "soğuk," "kırmızı," "yeşil" vs. kategorilerinin dünyayı değiştirme, gerçek dönüşümünü sağlamanın araçları olarak hizmet edebileceğini öne sürmek imkânsız. Bu, düşünce ürününün duyumların temsil ettiği bilişsel hammadleden niteliksel olarak farklı olduğu anlamına gelir. *Intellectu*'da yeni bir alaşım karıştırılmış, orijinal maddeden ve ara ürünlerden farklı bir ürün meydana gelmiştir.

Biz burada "doğuştan gelen idelerle," ya da Kant'ın apriori kategorileriyle, (yalnızca aklın ulaşabileceği) saf Platonik ideler ya da mucizevi bir şekilde "aşkınsal özneye" yerleştirilen, deneydışı olanın mantıksal *prius*'u ile değil, yüz binlerce yıldır beraber çalıştıkları için insanların deneyimlerinin nesnel düşünce formları oluşturmasıyla ve zamanla bu formları değiştirip, duyumlarla tanımlı dünyanın yepyeni parçalarını çözümser hale gelmeleriyle ilgileniyoruz. Toplumsallaşmış ve birlik içerisindeki bireylerin (mücadeleyi dışarıda bırakmak yerine varşayan bir şekilde, öyle ya da böyle elbirliği içindedirler) kafasında gerçekleşen duyumdan anlamaya, hislerden soyut düşünceye, öznelinden nesnele (burada maddi bir şey değil, nesnel dünyayı layıkıyla yansıtan bir suret anlamında), bireyselden toplumsalla geçiş; düşünce ürünlerinin yeni niteliği; bütün bunlar, ampiristler için, yedi mühürle mühürlenmiş bir kitaptan farksızdır.* Engels bu insanlara emekleyen ampiristler ve "sezgisel ahmaklar" demekle son derece haklıydı. (Bu iğneleyici sözlerin Isaac Newton için kullanılması kaba kaçabilir, fakat bunlar "kendinde" bir ifade olarak dile getirilmiştir; birçok insan bunu anlayamıyor ve bu büyük bilim insanı adına güceniyor.)

Marx'ın meseleyi yeniden ele alışı –*Umarbeitung* ve *Übersetzung*— (bkz. *Kapital*'in birinci cildi, önsöz), pratiğin somut objeler dünyasını dönüştürmesine benzer şekilde, bilişsel hammaddeyi dönüştürür. Belli bir bakış açısından üretimin çıktısı yeni hiçbir şey içermez, aynı zamanda da her şey yenidir—örneğin kullanım değeri. Soyut düşüncede başka bir cisme dönüşme mucizesi yoktur; fakat etkin düşünce süreçlerinden kaynaklanan, farklı toplumsal-tarihsel oluşumlara göre farklı

* Yeni Ahit'te (İncil), Vahiy Kitabı'nda açılmasıyla dünyanın sonunun geldiğini haber veren "yedi müdür."

şekillerde ilişkilenseler de pratikten hiçbir şekilde ayrılamayan yeni nitelikler söz konusudur (örneğin Marx'ın tanımladığı haliyle doğa bilimleri üretim sürecinin teorik yönüdür). İnsanlar yalnızca tadıp koklamaz; aynı zamanda düşünür, çalışır ve beraber hareket ederler. Üstat Goethe, çok yerinde bir ifadeyle, doğanın bireylerle saklambaç oynadığını, onun yalnızca toplum tarafından kavranıp kontrol edilebileceğini söylemiştir.

Tarihsel bilme sürecinde insanlar (İncil'e rağmen) organlarını geliştirerek ve (Feuerbach'ın aksine) güçlü, karmaşık, son derece hassas bilimsel teçhizatlar, gerçekliği makro ve mikro düzeylerde algılamak için geliştirilmiş araçlar yoluyla duyularının sayısını artırarak algılarının sınırlarını aşırı ölçüde genişletmiştir. Ayrıca insanlar öznellik—bireysel öznellik (renk körlüğü), türe özgü öznellik (özel algı katsayısı), dünyevi öznellik (yermerkezli bakış açısını aşmak—bunu Pyrrho'nun konumla ilgili benzetmesiyle karşılaştırmak), vs. kılıflarını yırtıp atarak bilme süreçlerini derinleştiriyor. Güneşin daire şeklindeki parlayan bir disk olduğu ilkel inanışından bu yana, insanlar nesnel cisim, onun ilişkileri ve dolayımının nesnel özelliklerinin (hacim, kütle, kimyasal bileşim, maddenin nitel biçimleri, ısı, hareket türleri, güneş sistemindeki ve çeşitli türlerde radyasyon yayan daha da devasa sistemlerdeki konumu; dünyayla, ışık ve ısı enerjisinin dünya üzerinde sayısız çeşitlikte ve nitelikte dönüşümüyle bağlantısı vs.) devasa ve çok çeşitli karmaşasını yansıtan oldukça gelişmiş bir düşünce yapısına ulaştılar. (Burada güneşin bilinçteki “yansımalarını” [reflection] dahi incelemiyoruz, basit bir “disk”ten güneşe tapmaya...) Fizik, kimya, astrofizik, jeoloji, zooloji, botanik, tarih—bütün bilimler kendi malzemesini katar! “Duyumların [ilkel] bileşimi” yerine, bir dizi niteliği içeren, nesnel olarak var olan gök cismine (bilme açısından) uygun bir güneş kavramına sahibiz.

Hegel'in idealist diyalektiğinin, iç içe geçen varlık (yani dolaysız varlık ve kendi için varlık), öz, görünüş, gerçeklik vs. kavramlarının rasyonel çekirdeğini arıyorsak eğer, burada nesnel varlığın kendisinininkilere denk düşen bilme düzeylerini kapsayabilme konusunda muazzam bir gayretle karşılaşırız. Bu sebeple, Hegel polemik yaptığı birçok pasajda, -içi dışına çıkmış yakasıyla- idealist terimlerle yorumlasa da, karşıtını kementle öznellik batağından kurtarıp nesnel dünyaya çeker. Marx ve Engels'ten sonra Lenin de şeyleri aynı şekilde anlamıştır. Lenin

“yansıma”dan bahsettiğinde kafasındaki, dünyanın duyularla yakalanan ölü ve büyük ölçüde pasif bir “ayna imgesi” değildi. *Umgearbeitete* ve *Übergesetzte*’ye, yani soyut düşünceyle yeniden işlenen bir yansıma atıfta bulunuyordu (bkz. *Kapital* önsöz).

Felsefe Defterleri’nde Lenin şöyle söyler:

Bilme, doğanın insan tarafından yansıtılmasıdır. Bu basit, doğrudan ya da bütünüleyici bir yansıma değil; bir dizi soyutlamayı içeren bir süreç, bir formülasyon süreci, kavramları, yasaları vs. oluşturma sürecidir. Bu kavramlar, yasalar vs. (soyut düşünce, bilim = “mantıksal ide”) aynı zamanda, ebediyen hareket eden ve gelişen doğanın evrensel ilkesini de koşullu ve yaklaşık olarak kapsar.¹³

Aslında, nesnel olarak, burada üç unsur söz konusudur: 1) doğa; 2) insanlığın bilgisi = doğanın en yüce ürünü olarak insan beyni; 3) *insan bilgisinde doğanın yansıma biçimi – bu biçim kavramlar, yasalar, kategoriler vs.’yi de içeriyor*. İnsan doğayı tamamıyla, “dolaysız bütünlüğüyle” kapsayamaz = yansıtamaz = temsil edemez. İnsanın yapabileceği tek şey, soyutlamalar, kavramlar, yasalar, dünyanın bilimsel bir resmini vs. yaratmak yoluyla buna olabildiğince yaklaşmaya çalışmaktır.

Bu arada, yukarıda bahsi geçen soyutlamalar ve yasalar formel-mantıksal soyutlamalar, yani tekleştirilmiş içerikli soyutlamalar değildir. Aksine, “doğayı eksiksiz, doğru ve tam olarak yansıtırlar.” Her ne kadar gerçeklikten soyutlanmış olsa da daha önce sözünü ettiğimiz güneş kavramı, on beş kopeklik duyumsal algılardan daima daha zengin, daha büyük bir para biriminden çok daha zengindir.

Sonuç olarak, bunların boş değil, somut soyutlamalar olduğunu tekrar edelim. Buradan bakıldığında, yönlerinden biri abartıldığı takdirde, bilginin yanlış yollara saptığı görülebiliyor. Örneğin bütün dolayımardan ve nitel tanımlardan soyutlama yolunu tutarsak, soyutlamanın *caput mortuum*’uyla, hakikatsiz ve boş bir soyutlamayla, Kantçı kendinde şey ile karşı karşıya kalırız.

Nesneyi sürekli özne ile bağdaştırır, yani düşünen bir öznenin soyutlamanın mümkün olmadığını düşünürsek, “ilkesel ampiryokritik koordinasyon”la, yani Mach ve Avenarius gibilerinin nevi şahsına münhasır idealizmi ile karşı karşıya kalırız.

13 V. I. Lenin, “Philosophical Notebooks,” *Collected Works*, c. 38 (Moskova: Progress Publishers, 1961), s. 209.

Somutta mevcut bulunan türe özgü özellikler (“tekil” ve “tikel”in arasından sıvrılan “evrensel”) şişirilir ve hipostazlaştırılırsa, yani töze dönüştürülerek bağımsız bir oluş bahşedilirse, bu yol doğrudan nesnel idealizme götürür. Duyumlar, nesnel gerçeklikle olan bağlarından kopuk ele alınırsa, duyumsanan şeyden bağımsız olarak, yani dışsal “veriler”in açığa vurumları olarak değil de kendilerinde olarak incelenirse, bu da öznel idealizme yol açar.

Pratik, pratiğin nesnesinden yalıtık olarak ele alınırsa, bu ise iradeciliğe, pragmatizme vs. yol açar.

Kavramların oluşumu (yani toplumsal oluşum) öznenen bağımsız var olan nesnel dünyanın yansıtılmasına dayalı bir bilme süreci olarak görülmezse, Bogdanov’un ampiryomonizmi gibi toplumsal-mit-üreten bir idealizm ortaya çıkar.

Vesaire, vesaire.

Başka bir deyişle, dolayimli bilgi süreci birçok tehlikelerle doludur. Bu sürecin birçok yönü vardır ve bunlardan birinin gerçeklikle orantısız bir biçimde abartılması ya da şişirilmesi dünyanın çarpık, tek yanlı bir resmine yol açar. Bu çarpıtmaların ve yönlerinin, yani düşünce vektörlerinin büyük ölçüde toplumsal-tarihsel çevre tarafından belirlendiğini ve Marx’ın üretim araçlarının eşleniği olarak tanımladığı tasarım araçlarını ortaya çıkardığını söylemeye bile gerek yok. Yine de bu, ayrıca ele alınmayı hak eden, düşünce biçimlerinin sosyolojisine ilişkin bir meseledir.¹⁴

Farklı eğilimlerden tüm ampiryopozitivist ve fenomenalistler, dış gerçekliğin tanınmasının, dünyanın ikilenmesine, yani örneğin Platon’un nesnel idealizmine benzer bir metafiziğe yol açacağını öne sürerek insanları korkutmaya çalışır. Nesnel maddenin “özü” vs. ile alay etmeleri de bu sebeptedir. Burada samimiysizliğin, görgüsüzlüğün, metafizik korkusu ve Romantiklerin cehalet taraftarı “doğa felsefesi” korkusunun vs. tam bir cümbüşüyle karşı karşıyayız. Bu nedenle ve yeterince mantıklı olarak, bu tür felsefe özellikle de felsefeyle meşgul olan fizikçiler arasında yaygındır. Yine de, bu korku ve endişelerin kesinlikle hiçbir dayanağı yoktur.

Gerçekte sorun, çok yönlü bir bütün olarak görülse de daima bir ve eşsiz olan nesnel gerçekliğin çoğalması değildir. Asıl mesele, bir benzetmeden yararlanmak gerekirse, gerçekliğin çok çeşitli kopyaları, dünyanın öyle ya da böyle doğru, uygun, güvenilir, esaslı vs. pek çok farklı resminin olmasıyla ilgilidir. Ne kadar çok

14 Bkz. Bölüm 22 ve 23.

kopyası olursa olsun, bu nasıl oluyor da dünyanın çoğaltılması demek olabiliyor? Neden bir tür ikilenme söz konusu? Platon'a göre iki gerçeklik vardı, biri "gerçek", diğeri ise "gerçek olmayan." Platon böyle düşünüyordu. Bu ikilenme, ruh ve madde ikiciliği inancının olduğu yerde –örneğin gerçek dünyanın duyumsal, maddi, kösnül ve günahkâr olduğunu; öte yanda ise ruhani, cennet gibi, özgür, tanrısal bir dünyanın var olduğunu öne süren dini öğretilerde- oldukça sık görülür. Fakat dünyanın yansımalarının çeşitli formları meselesini ele almaya çalışırken tüm bunların ne manası var? Bu durumda gerçekliğin nasıl bir ikilenmesi ya da çoğaltılması söz konusu olabilir? Sorunun tamamen yanlış bir şekilde sorulduğu açıktır. Öte yandan, Avenarius (ve daha sonra Petzoldt) içe yansıtma öğretisiyle, bu "ikilenme" meselesine belli bir ölçüde itiraz etmiştir. Bu karşı duruş, tüm bir okulun materyalizmi de içerdiği varsayılan metafiziğe karşı mücadelesi için gerekli olan içsel polemik ateşini bir dereceye kadar sağlamıştır. O zamanlar bu filozofların neredeyse hiçbirinin diyalektik materyalizme aşına olmadıkları doğrudur; yine de bu filozoflar çoğu zaman, mekanik, kaba bir materyalizmin tekyönlülüğünün üstesinden gelmek yerine, materyalizmin kendisiyle savaşılmaya girişmişlerdir.

Tıpkı duyumlar ve dış dünyanın gerçekliği meselesindeki gibi, bu filozofların aklı "saf deneyim" ile çelinmişti; bu noktada dünyanın ikilenmesi ve metafizik özlere karşı mücadelenin saflarına katılmışlardı. Fakat bunların hiçbirinin tartıştığımız meseleyle, yani diyalektik materyalizm ortaya koyduğu bilme süreci ve "yansımaların" çeşitli uygunluk dereceleri meselesiyle ilgisi yoktur. Bilme süreci, aynı zamanda, bir vahşinin mağara duvarlarına yaptığı kaba ilkel çizimlerden oldukça komplike fotoğraflar ve röntgen görüntülerine, karmaşık duyumlardan dünyanın muhteşem bir bilimsel resmine doğru gelişmiş olan bu yansımalarındaki değişimleri içerir.

Tikel "kopyaların" sürekli olarak reddedilmesi ve giderek nesnel gerçekliğe daha uygun, daha ileri, kapsamlı ve derinlemesine kopyalara geçiş, hiç bitmeyen dünyayı bilme sürecinin ta kendisidir. Diyalektik materyalizm, nesnel dünyanın kopyalarını nesnel dünyanın kendisi olarak görmez. Kopyanın nesnel niteliği, dış dünyanın nesnel niteliği değildir; bu nitelik kopyanın nesnel dünyaya tekabülîyetinden kaynaklanır. Soru ancak bu şekilde ortaya konulabilir.

5

DOLAYIMLI BİLGİ

Duyumcuların tezi -*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*- son derece radikaldır.¹ Hegel'in "sarhoş spekülasyonuna", gerçeklik dünyasının, maddi dünyanın yerine nedeni kendinde fikirler oyunun konmasına, görkemli bir evrensel sistem mertebesine çıkarılan nesnel idealizmin kamumantıkçı [*panlogistic*] saçmalıklarına karşı savaşında Ludwig Feuerbach duygu bayrağını açar. Geniş kültürel anlamıyla ve tarihsel-kültürel bağlamıyla bu, aynı zamanda, bedenden ayrılmış ruhun zararlarından korunma için başlatılan bedenin rehabilitasyonu hareketinin felsefi ifadesiydi. Bu süreç Heinrich Heine'in Almanya'da din ve felsefe tarihi konulu zekice yazılmış, ünlü denemelerinde oldukça nüktedan bir biçimde anlatılmaktadır.

"Metafizik varoluşu fiziki; öznel varoluşu nesnel; mantıksal ya da soyut varoluşu mantıksız, gerçek varoluşa çevirmeyi istemek ne kadar aptalca!"² diye yazar Feuerbach.

Amansız bir mücadele veriliyordu ve Feuerbach, Hegel okulunun ve devrimci Marksizmin de içinden doğduğu "Hegeli sol" oluşumun dağılışını hızlandırmak için çok uğraş verdi. Feuerbach duyumcu ilkeleri o derece benimsedi ki, örneğin, *Dinin Özü Üzerine Dersler* kitabında şunları yazdı: "İnsanın daha fazla duyumu ya da organı olsaydı, daha fazla doğa nesnesini ya da özelliğini bilebileceğini düşünmek için bir sebebimiz yok... Dünyayı bütünüyle algılamak için ... insan hâlihazırda yeteri kadar duyuma sahiptir..."³

1 Duyumculuk (sensationalism/sensism/sensualism), duyu algılarının tek bilgi kaynağı olduğu öğretilisidir.

2 Feuerbach alıntısı, V. I. Lenin, "Philosophical Notebooks", *Collected Works*, c. 38 (Moskova: Progress Publishers, 1961), s. 81'de yer alıyor.

3 Lenin, "Philosophical Notebooks", s. 71.

Burada Feuerbach'ın coşkusu açıkça ölçsüzdür. Önceden belirlenmiş böyle bir uyumun nedeni nerededir? Doğanın sonsuz niteliksel çeşitliliğine karşılık sınırlı sayıdaki duyumlar? Yine de bu “antropolojik” coşkunluk, iyi bir filozofun verdiği hizmetlerin itibarını zedelemeyiz.

Marksist literatürü dikkatle izleyen bir okuyucu için, Marksist düşünce klasikleri özellikle duyu ve düşünce hakkındaki yorumlarında belirsizliklerle ya da (bu ikilemin bir ifadesi olarak) fenomenler dünyasını dünyanın doğrudan “özü” olarak gören “naif realizm” ile bu inancın materyalizmi arasında gelgitlerle dolu gibi görünebilir.

6

SOYUT VE SOMUT

Yukarıda tanımlanan şeye karşı çıkmak mümkün mü? Cidden! Duyular dünyasında yaşıyor, onu hissediyor, başımızı katılığının duvarlarına çarpıyor, direnişiyle karşılaşıyoruz. Ve bütün bunlara rağmen sizler soyutlamalara, yasalara ya da diğer şeylere meylediyorsunuz! Evet ya, “evrenselleri”, somutu ve canlı olanı yutan idollarıyla birlikte, maddileştirilmiş Hegelciliğe! Marx, Bacon’da maddenin şiirsel duyum ışıltılarıyla insanlığa gülümsediğini yazmamış mıdır? Marx, materyalizmin tüm griliği, geometrik formları, soyutluğu ile birlikte, sonunda “insanlık düşmanı” haline geldiğini yazmamış mıdır? Size tüm duyumsallığıyla gülümsemekte olan alanda yaşamak, çalışmak ve düşünmek varken, Hegel’in bu biçim değiştirmiş, can sıkıcı âlemine engel olmayacak mısınız? Bu soyutlamaları, bütün güzel tüylerini yolduğunuz, lime lime edilmiş bu ölü tavus kuşlarını istemiyoruz! Marx’ın yanı sıra, buyurun size iki alıntı daha:

Goethe’den (Holbach’ın *Système de la Nature*’ü üzerine) bir alıntı:

Kitabın bir evren sistemi sunacağını duyuran başlığından hareketle, doğal olarak yazarın hizmetkârı olduğumuz tanrıçamız doğa üzerinde duracağını umuyorduk... Ama yeryüzünün tüm güzellikleriyle, gökyüzünün tüm yıldızlarıyla birlikte hiçbir iz bırakmadan kaybolup gittiği bu boş tanrıtanıma zırvalıkları okumaya başlayınca nasıl da büyük bir hayal kırıklığına uğradık! Yazar daimi hareket halinde olan bir ebedi maddeden söz etmektedir; bu hareketin tek başına...varlığın sonsuz fenomenlerini yarattığı varsayılmaktadır. Yazar, bu hareket halindeki maddesi üzerinden tüm evreni gözümüzün önüne sermekte gerçekten başarılı olsaydı eğer, bu bile bizi tatmin edebilirdi. Fakat doğa üzerine bizim bildiğimizden

fazlasını bilmiyordu; çünkü birkaç genel kavramı oluşturduktan sonra, bu kavramları doğada en yüce olanı da bu aynı maddi, ağır (hareketli de olsa) ama biçimsiz doğaya dönüştürmek için anında ıskartaya çıkartıyordu. (*Dichtung und Wahrheit*)¹

Bilindiği üzere Goethe bir panteist, hilozoist vs. idi. Ve buradaki de, akademik kepini giymiş Hegel'inizden başkası değil!

2. Hegel'den bir alıntı:

Düşünce sıradan algıya ne kadar hâkim olursa, şeylerin doğallığı, tekilliği ve dolaysızlığı da o ölçüde ortadan kalkar. Düşünceler, doğanın sınırsız çokbiçimliliğini istila ettiğinde çeşitliliği kısırlaşır, bahar mevsimi sona erer ve renklerinde bir solma görülür. Yaşamda gürültücü olan, düşüncenin sakinliğinde sessizleşir; kendisini binlerce şaşırtıcı mucizeye büründürebilen heyecan verici coşkunuğu, kasvetli bir kuzey sisini andıran yavan biçimler ve şekilsiz genellikler içinde kuryup gider.²

Bu soruları Sokratik bir ironiyle ortaya atıyoruz, kuşku uyandırıyor, kışkırtıyor, düşünceyi gerçek anlamda işlemeye, onu alıştığı tembellik ve uyuşukluktan kurtulmaya zorluyoruz. Fakat bu soruların gerçek özüyle nasıl başa çıkabiliriz? Bu neyi gerektirir?

İlk önce, insanlığın toplumsal-tarihsel anlamda doğayla sadece düşünsel değil teorik olarak da çok çeşitli ilişkileri olduğunu hesaba katmak gerekiyor. İnsanlık doğayla hem pratik (biyolojik de dahil) hem de sanatsal-estetik bir tarzda ilişkilendirir. Gerçekte, bu çeşitli ilişkiler genellikle ne ayrık ne de uyumludur. Aynı zamanda hâkim tarihsel fikirlere, toplumsal gelişimin maddi koşulları tarafından belirlenen toplumsal-kültürel çevreye bağlı da olsalar da, bu ilişkiler şu ya da bu oranda birbirlerine karışır, iç içe geçerler ve birbirinden ayrılmazdırlar. Sonuç olarak, duygusal tutumlarla ilgili soruları burada ele alamayız. Bu sorulara burada, daha sonra geri dönmek üzere, yalnızca "malzemeyi kullanıma hazırlamak için" değineceğiz.

İkinci olarak, doğayla zihinsel, bilişsel bir ilişkiyi ele aldığımız, zenginlik ve çeşitlilik (ya da diğer yanda yoksulluk ve kıtlık) sorusunu da bu bağlamda ortaya koyduğumuz için, aslında bu

1 Krş. J. W. Goethe, *The Autobiography of Johann Wolfgang von Goethe*, çev. John Oxenford (Chicago: University of Chicago Press, 1974), c. 2, s. 109-110.

2 G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature*, çev. M. J. Petry (Londra: George Allen and Unwin, 1970), c. 1, s.198.

soruyu az evvelki açıklamamızda yanıtlamış sayılırız. Fakat burada, asi ironi şeytanını tatmin etmek için, aynı soruyu bu sefer soyut ve somut arasındaki karmaşık ilişkiler, yani tikelden genelle ve genelden tikele geçiş açısından inceleyeceğiz.

Bu bağlamda, saf duyumculuğun ilkel müritleri ne derse desin, ne kadar kızarlarsa kızsınlar, Hegel'in diyalektik öğretisi materyalist anlamda yorumlandığında muazzam bir kazanıma işaret eder.

O halde sadede gelelim.

Tiksindirici, işe yaramaz, zararlı ve ölü olan nedir? Saçmalığa vardırılmış formel-mantıksal soyutlaması. Gerçekten de yolunmuş, içi çıkartılmış ve suya batırılmış bir tavus kuşudur bu. Burada mantıkçı sesin gücü içerikle, yaygın bilimsel mantığın alışılmış yasalarıyla ters orantılıdır. Soyutlama boş, soyulmuş, hiçbir özelliği olmayan bir kutuptur, hatta kutbun gölgesidir. Burada evrensel olan, onun kıraç tanımlarının yoksulluğu ve kıtlığındaki evrenselliktir. Çok sayıda niteliğin olumsuzlanmasıdır; kuru, buruşuk mumyalara dönüştürülüp bir ya da iki özellikle sınırlandırılmayı ifade eder.

Diyalektik soyutlama, somut tanımların tüm zenginliğini içeren somut soyutlamadır. Fakat bu elbette saçmalık ya da tuhaf bir eksantrikliktir! Klasik yavan bir çelişki örneği ya da muhtemelen bir çeşit alaycı kavram oyunu, Hegel'de sıklıkla rastlanan bir tür mistisizm ve laf salatası? Hayır, diyalektik kavramların yapısı tam da yukarıda tanımlandığı gibidir. Bu kavramlarda, bir yandan evrensel ayırt edilir, bir yandan da somut özellikler, nitelikler, ilişkiler ve dolayımaların bütün çeşitliliği hem evrenselde korunur hem de ona tabi kılınır. Bu ne somut belirsizliklerin ilkel kaosu ne de "birinci somut"un kaosudur; bir düzene tabi olan, yasayı ve özü içeren, gerçekliğe ve ona tekabül eden kısımlara ve yönlere uygun bir şekilde anlaşılan dünyanın gerçek zenginliğidir, yani kozmostur.

Öncelikle, nesnenin çok çeşitli "kısımları," yönleri ve işlevleri analitik olarak saptanır. Bunlar yalıtılmıştır ve yalıtılmışlıkları içersinde incelenirler. Sonra birinden diğerine geçişler ele alınır. Ardından düşünce süreci başlangıç noktasına, yani somuta döner. Fakat bu somut ("ikinci somut"), özünü, yasasını, kendini tikelde ve tekilde açığa vuran evrensel doğasını anlamış olmamız itibariyle, başlangıç noktasından ("birinci somut") artık farklıdır. Bu nedenle, burada nesne doğa yasalarına

uyumu bakımından kavranır. Bileşenleriyle arasındaki ilişkiyi, bu ana karakteri ile dolayimleri arasındaki ilişkiyi kavrarız. Burada eksikolan hiçbir şey yoktur; aksine birinci somutla karşılaştırıldığında esaslı bir zenginleşme görürüz, çünkü burada belirsiz ve keyfi olarak seçilmiş yönler yerine gerçek sürecin canlı diyalektiği vardır. Marx aynı anda hem analiz hem sentez olan bu diyalektik yöntemi bütün çalışmalarında zekice kullanmıştır. Örneğin (*Kapital*'in ikinci cildinde ortaya koyduğu) sermaye dolaşımı kavramını ele alalım.

Birinci somut: henüz bütünlüğü içinde anlaşılmamış, belirsizliği içindeki sermaye dolaşımı; başlangıç noktası budur.

Sonra analiz: para-sermaye, üretken-sermaye, meta-sermaye ve bunların dolaşımının ayırt edilmesi; tikel dolaşımların kendi soyut yalıtılmışlığında incelenmesi; bunlar birbirinin karşısında yer alırlar; birbirlerini dışlarlar; birbirlerini olumsuzlarlar.

Aralarındaki ilişki: bir aşamadan diğerine, bir karşıtlıktan diğerine geçiş.

Daha sonra, sentez: bir bütün olarak süreç, karşıtlıkların birliği, somuta geri dönüş ("ikinci somut"). Fakat burada sermaye dolaşımı artık kavranır; yasalara tabi yapısı ortadadır. Sermaye dolaşımının tüm somut yönleri korunur, ama aynı zamanda özü de ayırt edilebilmektedir ve bütün dolayimlerinde ele alınır. "Sermaye dolaşımı" soyutlaması, artık somuttur.

Yahut oldukça soyut bir sosyal bilimler kavramı olan "toplum" kavramını ele alalım. Marx'a göre bu kavram altyapı ve üstyapının tüm etkileşimleri, belirgin temel yasalarıyla birlikte, tarihsel olarak değişen toplumsal-tarihsel oluşumlar kavramını da içerir. Burada Rickert okulunun geliştirmek için hayli ter döktüğü "genelleme" ve "bireyleştirme" yöntemleri, "mantıksal" ve "tarihsel" arasındaki tüm karşıtlıklar diyalektik olarak ortadan kaldırılır.³ Aynı zamanda Marx'ın, evrensel, hiyerarşik toplum fetişleri uğruna tarihte somut ve özgül olan her şeyi eritip yok eden günümüzün faşist kuramcılarının tarihsel olmayan "bütünselliğini" nasıl çok uzun zaman önce nefretle çürütmüş olduğunu görebiliyoruz. Bu nedenle Marx'ın toplum kavramı, mümkün bütün tanımları tüm zenginlikleriyle birlikte özlü bir şekilde içermektedir. Diyalektik formül bura-

3 Heinrich Rickert (1863-1936) Neo-Kantçı Heidelberg okulunun önde gelen üyelerindendi.

da dev bir kondansatör gibi toplumsal hayatın tüm zenginliği ve çeşitliliğini içinde barındırır. Yine de diğer formüller ya da “yansıma/refleksiyonlar” ile karşılaştırıldığında hiçbir şekilde eksik değildir. Elbette gerçek yaşam herhangi bir düşünsel kuramdan daha zengindir. Buradan bakıldığında Goethe “Bütün kuramlar gridir, oysa hayat ağacı yeşildir, hem de sonsuza dek yeşil” -Lenin’in çok hoşlandığı bir aforizma- demekte haklıydı.

Bilme bir süreçtir ve gerçekliği sadece bitmeyen hareketi içinde kuşatabilir; şeyleri yalnızca asimptotik anlamıyla (sonsuz yaklaşıklık kavramı) idrak eder ve sonuç olarak her şeyi hiçbir zaman tümüyle anlayamaz. Fakat bu, burada incelediğimizden oldukça farklı olan ayrı bir meseledir.

Fizikte en soyut kavram olan (kelimenin en geniş anlamıyla) madde kavramını ele alalım. Formel mantıkta maddenin tanımı fazlasıyla boş ve zayıftır; oysa diyalektik kavram niteliksel çeşitlilik, maddenin bir türünün diğerine tarihsel dönüşümünü, ilişkileri ve geçişlerindeki somut özelliklerini içerir. Holbach’ın⁴ *Doğa Sistemi*’ni okuduğunda kasveti karşısında genç Goethe’nin korkup dehşete düştüğü o boz, mekanik, biçimsiz ilke değildir bu. Söz konusu olan, çok çeşitli şekillerde bölünen bir birliktir.

İdealizmin bütün türleri, genel kavramına bağımsız bir mevcudiyet, “sahici olmayan” bir varlık olan bireye karşıt olarak “hakiki bir varlık” kazandırmaya çalışmıştır. Platonik “ide” hipostatik bir kavramdan, tanrılaştırılmış bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Ortaçağda nominalistler ve realistler arasındaki tartışma, realistler “*Universalis sunt realia*”⁵ savını öne sürerken, bunun tersine nominalistlerin “*Universalis sunt nomina*”⁶ tezini öne sürmeleriyle sonuçlanmıştır. Hegel’in nesnel idealizminde de kavramlar tam olarak aynı şekilde özlere dönüştürülür; bu hakiki gerçekliğe tekabül edip etmediğini görmek için nesnel gerçeklik kavramlara göre ölçülür (bu yaklaşımı yüzünden Hegel gerçekten de yalnızca kendi fikirleriyle örtüşen şeyleri kabul eder!), yani nesnel dünyaya tekabül edip etmediklerini görmek üzere kavramlar gerçek şeylere ve süreçlere göre ölçülmemektedir. Bu nedenle Marx da nominalizmi materyalizmin ilk biçimi olarak düşünmüştür. Marx Hegel’in

4 Baron d’Holbach (1723-89), Fransız materyalist filozof ve Ansiklopedist.

5 [Lat.] “Genel kavramlar gerçekliktir.”

6 [Lat.] “Genel kavramlar adlardır.”

armutlar, elmalar vs.'nin yerine "genel olarak meyve" kavramını, gerçek nesneler yerine mantıksal gölgeler ve yansımaları geçirmesine nasıl da şiddetle karşı çıkmıştır!

Feuerbach bu açıdan da anılmayı özellikle hak etmektedir. Feuerbach mantıksal varlığın gerçek varlığa, gerçek varlığın mantıksal varlığa dönüşümüne nasıl da muazzam bir hiddetle itiraz eder! Sisteminin bu yönüyle birlikte, Hegel tüm dünyayı ters çevirip başının üzerinde yürümeye zorlar. Tam da bu sebeple Lenin, Hegel'in *Mantık Bilimi* hakkındaki yorumlarında ("Diyalektik Sorunu Üzerine") şöyle yazar:

İlkel idealizm: evrensel (kavram, ide) *tikel* bir varlıktır... Fakat modern zamanın idealizmi, Kant, Hegel, Tanrı düşüncesi, aynı yapıya (*tam olarak aynı yapıya*) sahip değil midir? Masalar, sandalyeler ve sandalye, masa *ideleri*; dünya ve dünya idesi (Tanrı); şey ve "numen," bilinemez "Kendinde şey"; yerküre ile güneş, genel olarak doğa ile yasalar, *logos*, Tanrı arasındaki ilişki. İnsan bilgisi ile idealizm (= din) *olanağı* arasındaki dikotomi, birinci, *başlangıç* soyutlamasında çoktan *verili haldedir* (genel olarak "ev" ve tikel evler).⁷

Fakat burayı geçmeden önce sık sık karışıklık yaratan bir konuyu açıklığa kavuşturmak istiyoruz. Birey de bir ada, bir "nomen"e sahiptir. Bu nomene karşılık gelen somut, tekil bir gerçeklik, bir şey, bir varlık, bir süreç vardır. Nomenin kendisi yalnızca bir yansıma, dış dünyanın (ya da sözde iç dünyanın, örneğin "duyum" nomeninin; fakat bu yine özel bir sorundur) gerçekliğinin mantıksal bir eşleniğidir. Bu nedenle burada birini diğeri yerine koyamayız. Şimdi şu sorulabilir: Gerçeklikte mantıksal bir kategori olarak genele tekabül eden ne vardır? Hiçbir şey yok mudur? Ya da her şeye rağmen ona tekabül eden bir şey var mıdır? Yukarda söylediklerimizden de açık olduğu üzere, ona tekabül eden tekil bir varlık yoktur. Fakat gerçeklikte ona ne tekabül eder, ya da her halükârda edebilir? ("e bilir" diyoruz çünkü sorunun bazı yönlerini açarken Lenin'in de uyardığı gibi, hayal âleminde verilecek bir cevap, hiçbir şeyin tekabül etmediği salt bir yanılsamaya neden olur.) Ona tekabül edebilecek ve genellikle eden şey, somut şeylerin ken-

7 Krş. V. I. Lenin, "Conspectus of Aristotle's *Metaphysics*", *Collected Works*, cilt.38, s. 372. Buharin, bu alıntının *Collected Works*'ün aynı cildinde bulunan "Diyalektik Sorunu Üzerine"de yer aldığını söylerken yanıltmaktadır.

disinde var olan ve benzer birçok şeyde tekerrür eden şu ya da bu vasıf, nitelik ya da veçhedir. Bu vasıf, nitelik ya da veçhe belirli bireylerden ayrı olarak var olmaz. Bu özellikler şeyin özü, onun belirli tikelliği değildir. Bunlar şeylerin, varlıkların tekil, somut süreçlerinin nitelikleri olarak var olurlar. Lenin'in yukarıda alıntılıdığımız paragrafında harika bir şekilde yakalamış olduğu gibi, genel ile tikelin diyalektiği böyle bir şeydir.

Birey, yalnızca evrensel sonuçlanan bağlantıda var olur. Evrensel yalnızca bireyde ve birey yoluyla var olur. Her birey (öyle ya da böyle) bir evrenseldir. Her evrensel bireyin bir parçasıdır (bir veçhesi ya da özüdür). Her evrensel, bütün tekil nesneleri yalnızca yaklaşık olarak kapsar. Her birey evrensele kısmen girer vs. Her birey diğer türden bireylere binlerce geçiş üzerinden bağlıdır (şeyler, fenomenler, süreçler) vb.⁸

Fakat burada küçük bir Sokratik ironiyle karşı karşıya olabiliriz. Bu nasıl olabilir? Az önce diyalektik soyutlamaların zenginliğinden dem vurdunuz, şimdi de onların tam olmayışlarından bahsediyorsunuz! Üstelik burada kastedilen, herhangi bir anda bilmenin sonlu olduğu ve yalnızca ebedilikte sonsuz ve tam olduğu da değil. Daha yavan bir anlamda şunu diyorsunuz: Sizin "evrensel"iniz şimdi aynı zamanda, bildikleriniz, yani sizin için öyle ya da böyle erişilebilir olup üzerinde konuşabildikleriniz bakımından tam değildir!

Burada gerçekten de esaslı bir açıklamaya ihtiyaç var. Diyalektik bir kavram belli bir icmalî, özeti, kısaltmayı temsil eder. Somut niteliklerin zenginliği onda âdeta uyur halde beklemektedir; onda potansiyel mevcuttur ve geliştirilmesi gerekir. Kabaca ifade etmek gerekirse diyalektik sermaye kavramı, *Kapital*'in üç cildinin yerini alamaz. Böyle olmasını beklemek de gerçekten komiktir. Aksi olsaydı bilim, felsefe ve genel olarak düşünce de kolay olurdu! Bu bağlamda, yakından irdelenmeyi hak eden başka bir ilginç mesele daha vardır.

Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nde şu pasaja rastlıyoruz:

Doğa felsefesi gibi, ampirik doğa bilimi de evrensellik kategorisini kullanmakla birlikte, bu kategoriye nesnel ya da öznel bir anlam yükleyip yüklememesi gerektiği konusunda çoğu zaman muallaktır. Sıkça, sınıflar ve takımların yalnızca bilgi amacıyla oluşturulduğu söylenir. Bu belirsizlik kendisini, nesnele-

8 V. I. Lenin, "On the Question of Dialectics", *Collected Works*, c. 38, s. 361.

rin niteliklerini, bu şeylerin gerçek nesnel özelliklerini temsil ettikleri için değil, şeyleri bu nitelikler yoluyla kolayca tanıya-bildiğimizden dolayı sırf böylesi daha kolayımıza geldiği için (aynen!) öğrenmeye çalışmamızda bellieder. Anlamlı nitelikler, tanıma amacından başka bir şeye hizmet etmeyen belirtilerse (aynen!) eğer, örneğin diğer hiçbir hayvanın sahip olmadığı kulak memesinin insanın bir niteliği olduğunu söyleyebiliriz. Fakat insanda neyin önemli olduğunu bilmek bakımından, böylesi bir tanımlamanın tamamen yetersiz kaldığını hemen fark ederiz... Tiplerin yalnızca genel özellikleri temsil etmediği, nesnelerin kendisinin otantik ve içsel özü olduğu herkesin kabul ettiği bir şeydir; tıpkı takımların da hayvan yaşamını daha kolay inceleyebilmemizi sağlamakla kalmayıp bizzat doğanın basamaklarını temsil ediyor olması gibi.⁹

[Hegel'in] *Ansiklopedi*'[sin]de yasa ya da evrenselin türe (Hegel'in kendi tür kavramından ötürü) eşdeğer olduğu yerler de vardır. Bu gelenek Platon'a kadar geriye gider (bkz. Hegel'in *Felsefe Tarihi*, c. II). Fakat burada meseleye, daha önce sözü-nü ettiğimizden farklı özel bir sorunun da dahil edildiğini görürüz. Gerçekte, örneğin insan türü kavramından, *Homo sapiens*'ten, "genel olarak masa" ya da "genel olarak sandalye"de olduğu gibi, basitçe "genel olarak insanlık" soyutlamasıyla söz edebilir miyiz? Ya da burada özel olan bir şey mi vardır? Öyleyse, nedir bu? Burada gerçekten de özel ve fazlasıyla önemli olan bir şey vardır: İnsan türü kavramı (doğanın basamaklarından biri) kolektif bir kavramdır. Nesnel gerçeklikte ona tekabül eden şey, birbirlerine yakından bağlı, canlı bir birlik oluşturan, karşılıklı olarak etkileşim halindeki bireylerin gerçek bir bütünlüğüdür; öyle ki bu birlik bir hayvan tekine benzer bir "beden" değil, belli parçaları meydana gelirken belli parçaları yok olan, özetle zaman içinde değişen biyolojik bir türün söz konusu olduğu spesifik, kendine özgü [*sui generis*] bir birliktir. Burada tür kavramına tekabül eden açık bir gerçeklik vardır.

Kendilerine tekabül eden şey, yalnızca düşünsel (örneğin istatistiki ya da matematiksel) değil gerçek bir bütünlük olduğu oranda, tüm bunlar diğer kolektif kavramlar için de geçerlidir. Örneğin madde kavramıyla tüm maddeleri birliktelikleri, karşılıklı geçişleri ve dönüşümleri içersinde kavrayabiliriz. Maddenin tüm niteliksel özgülüklerini, tüm tikel tiplerini, tüm ilişkilerini ve süreçlerini içeren bu kolektif madde kavra-

9 Hegel, *Philosophy of Nature*, c. 1, s. 201.

mı nesnel gerçekliğe tekabül eder. Burada düşünce de tikelden genele, somuttan soyuta ilerler. Fakat buradaki genelin kendisi de bir tikel, ikinci dereceden bir tikel, tekil ve çoğul, yeni, tekil ve gerçek bir birlik, gerçek bir bütünlüktür. Bu nedenle bir türün nesnel gerçekliği ile ilgili tartışma, katiyen “adıcılık” ve “realizm” etrafındaki tartışmanın bir tekrarı değildir. Bir tür, hayvan teklerinin tikel nitelikleri olarak değil, onların mevcut bütünlüğü olarak var olur. Bilginin sentez işlevi (aynı anda hem sentez hem analiz olan diyalektik yöntemin özel bir vasfı ya da yönü) burada yalnızca analiz konusu olan tikel vasıfların ve niteliklerin bir birleşimine değil, aynı zamanda aslında gerçek yaşamda birbirine bağlı olan ve bu ilişkiden hareketle “başka”ya (yani öteki türlere, dış çevreye vs) karşı konumlandırılan bireylerin (düşünsel) birleşimine dayanır.

Tüm kavramların en alabildiğine soyutu, en somutu, en geneli, tüm bütünlüklerin bütünlüğü, tüm ilişkilerin ilişkisi, tüm süreçlerin süreci tüm, evren, kozmos kavramını oluşturur. Kavramların bu en soyutu, aynı zamanda somut olan her şeyin bütünlüğüdür. Karşıtlığın kendisi onun içinde yok olup gider, çünkü her şeyi kuşatır ve onun karşısında bulunan hiçbir şey yoktur. Oluşun tüm fırtınaları onun içinde gerçekleşir; yalnızca varlığının biçimleri olarak var olan sonsuz zaman ve mekânda “akar.” Spinoza’nın *causa sui*’sinin muazzam özü işte budur; teolojik yükünden arındırılmış olarak aynı anda hem *natura naturans** hem de *natura naturata*’dır.** Nesnel olarak bu, her şeyin zenginliğidir. Düşüncede, düşünümde ve kavramada bu, tarihte bin yıllar boyunca geliştirilen, bir sistem altında, sınırsız sayıda bağlantılı kavramı, yasasıyla vs. dünyanın en geniş ve büyük bilimsel resmi altında bir araya getirilen ve ayırtılandırılan insan bilgisinin toplamıdır. Sadece “dolaysızca algılanan” (ki gerçekte mümkün değildir!) herhangi bir şey, bu enginlikle karşılaştırıldığında hakikaten de *değersizdir*!

* Yaratılmış, edilgin, nedeni kendinden gelmeyen doğa, oluşturulan doğa

** Yaratıcı, etkin, kendinin sebebi olan doğa, oluşturan doğa..

ALGI, İMGE, KAVRAM

Felsefe Defterleri'nde Lenin "Duyumsal temsil gerçekliği düşüncenin olduğundan daha mı yakındır?" sorusunu ortaya atar.

Ve şöyle cevap verir: "Hem evet hem hayır. Duyumsal temsil *her türlü* hareketi idrak edemez; saniyede 300.000 kilometre hızı olan bir hareketi doğrudan algılayamaz. Fakat düşünce bunu algılayabilir ve idrak etmelidir de."¹

Kolayca görüldüğü gibi, bu mesele, bizim de üzerinde uğraştığımız, algı bakımından somut ile düşünsel olarak soyut arasındaki ilişki, yani dolayimli bilgi meselesinin farklı bir açıdan ortaya konulmuş bir biçimidir. Biz de meseleyi bu yeni bağlamda-tekrar ele alalım. Algı söz konusu olduğunda, algılanabilir olan, yani nesne, madde ya da sürecin kendisi de mevcut olmak zorundadır. Algı, yalnızca, özne ile nesne arasında doğrudan bir temas olduğunda ortaya çıkar. Maddi cisimler olarak özne ve nesne arasında *maddi* temas gerekir. Öznenin maddi-fizyolojik organları üzerinde nesnenin maddi bir eylemde bulunması gerekir, ki böylece özne, psikolojik başka-biçimi duyu algısı olan maddi "uyarıcılar"ı alımlayabilsin. Bu bakımdan, doğrudan duyumsal algılar gerçek dünyaya hepsinden daha yakındır. Burada "daha yakın", sürecin kendisinin dolaysızlığını ima eder. Bu, her renkten ve inançtan duyumcunun kendi söylemini dayandırdığı duyum (duyu algısı) ilkesidir. Burada nesnenin özne üzerindeki maddi eylemini görürüz. Kant'a göre, bu eylemde nesne, öznenin hislerini "etkiler." Nesnenin, özneyi ışık dalgaları, ses dalgaları, ısı dalgaları, vs. bombardı-

1 V. I. Lenin, "Philosophical Notebooks", *Collected Works*, c. 38 (Moskova: Progress Publishers, 1961), s.233.

manına tutarak ona maddi olarak nüfuz ettiği söylenir. Burada dış dünya çok çeşitli “uyarım” kaynaklarını temsil ettiği ve bu dış uyarımın enerjisi öznenin sinirsel-fizyolojik aygıtının “hareketi”ne, yani başka-varlığı duyu algısı (duyum) olan bir “hareket”e dönüştüğü için, bu doğrudan algıların (ya da duyumların) gerçekliğe hepsinden daha yakın olduğu aşîkârdır.

İmge (ya da temsil) hâlihazırda gerçeklikten bir uzaklaşmadır ve *aynı zamanda* gerçekliğe bir adım daha yakındır. Peki bu neden böyledir?

Aristoteles *Ruh Üzerine*’de [*De Anima*] şöyle der: “. . . duyuların yokluğunda hiç kimse hiçbir şey öğrenemez ya da anlayamaz; zihin etkin bir şekilde bir şeyin farkındaysa, zorunlu olarak onun bir imgesiyle birlikte farkındadır, çünkü imgeler hiçbir madde içermemeleri dışında, duyumsal içeriklere benzerler.”²

Bu—Aristoteles burada temel olarak haklıdır— bir nesne doğrudan doğruya mevcut değilse, ancak daha önceki duyumlara bağlı olarak imgelenebilir demektir. Fakat burada çok yönlü duyumlar arasındaki *bağlantı* unsuru gözden kaçırılır, yani bütünü bir yönü dışarıda bırakılır. İmge, bir nesneyle ilişkili olan çok çeşitli duyumları iç içe geçmiş ve karışmış bir biçimde yeniden üretir; imgeyi nesneye, gerçekliğe daha yakın yapan şey tam da bu çoklu algılar arasındaki bağlantının imgedeki mevcudiyettir. Fakat imge, doğrudanlık değil (bu bakımdan aslında daha uzaktır), daha tam olması bakımından gerçekliğe daha yakındır.

Bunu takip eden bilme süreci (aslında burada soyut olarak gösterilmekte olan şey, tarihsel bilme sürecidir) kavramların oluşumuna yol açar; bildiğimiz gibi genele geçiş burada gerçekleşir. Bu süreci detaylarıyla inceledik, buradaki sorumuz bakımından ise onu tekrar şöyle özetleyebiliriz: Örneğin doğrudanlık açısından, “dünyanın bilimsel resmi” gerçeklikten duyumlar ve imgelere nazaran çok daha uzaktır. Ama bu resim karmaşık düşüncenin karmaşık ürünüdür; ortaya koyduğu düşünümün upuygunluğu bakımındansa, gerçekliğe kıyas götürmez bir biçimde daha yakındır, daha bütün, daha yakın ve daha çeşitlidir.

2 *The Complete Works of Aristotle*, yay. hz. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995), c. 1, s. 687. Buharin Rusça metnin bu kısmında, Aristoteles’in *Ruh Üzerine*, III, 8’de söylediklerini aktaran Hegel’i alıntılamaş olan Lenin’den aktarmaktadır.

Burada soruyu, onu zekice bir yalınlıkla kavramış olan Lenin'le aynı yönden ele alıyoruz.

Hatta bizzat onun örneğini kullanacağız. Göz ışığı görür. Işık hızı saniyede 300.000 kilometredir. Bu hız, gözün ışığı genel olarak görmesinin bir koşuludur. Fakat göz ışığın hızını, hareket eden bir otomobilin ya da trenin hızını gözlemlediği (gördüğü) gibi gözlemleyemez, ki bu ikinci durumda tren ve onu çevreleyen nesneler arasındaki uzamsal ilişkideki değişimler görüntüde sabittir. Özne bu nedenle görsel bakımdan saniyede 300.000 kilometrelik bir hızı imgeleyemez. İmgelem burada güçsüzdür. Fakat böyle bir hız istenildiği kadar düşünülebilir ve bütün fizikçiler sürekli bu kavramla çalışır. Tüm "astronomik büyüklükler" imgelemen sınırlarını aşar, ama tüm astronomlar bunları sürekli kullanır. Bir uzaklık birimi olarak imgelememeyen ışık-yılı, astronomide standart bir ölçüdür. Sonsuz küçük ve sonsuz büyük büyüklükler sonsuzlukları bakımından duyumsanamadıkları gibi imgelememezler de. Yine de onlar üzerine düşünürüz, bilimsel araştırmanın nesnesidirler, matematikte ve teknolojiye birçok durumda büyük bir pratik öneme sahiptirler.

Fiziki (daha kesin bir ifadeyle, fizyolojik) olan ile onun başka-varlığı olan psikolojik olan arasındaki ilişki görsel olarak imgelememez, fakat yine de onun üzerine düşünürüz. Ancak genel olarak anlaşıldığı şekliyle deneysel bilimlere bir kez daha dönelim. Elektrik akımını doğrudan algılayabilen bir duyu organımız yok, fakat elektrik akımını duyu aygıtlarıyla gözlemleyerek maddenin elektromanyetik bir teorisini geliştirebildik. Deneylerde elektronları tek tek ve toplu bir biçimde keşfederek evrenin elektromanyetik bir resmini ortaya koyabiliyoruz. Morötesi ışınları göremeyiz, ama onları esaslı bir açıdan düşünebiliyoruz. Muazzam hızlardaki vs. sonsuz sayıda alfa, beta, gama ve diğer ışınları doğrudan hissedemiyoruz ya da imgeleyemiyoruz, fakat onları ve hızları üzerine düşünebiliyoruz. X-ray ışınlarını göremeyiz; radyum atomunun bölünmesini doğrudan algılayamıyor ya da duyu-temelli bir temsili oluşturamıyoruz; güneşin ya da başka herhangi bir yıldızın içindeki ısı derecelerini ve basınçları doğrudan algılayamıyoruz ya da imgelerini oluşturamıyoruz; fakat bütün bunlar üzerine incelemeli bir şekilde düşünebiliyoruz. Vesaire.

Peki buradaki asıl mesele nedir? Asıl mesele duyularımız sınırlı olduğu halde, bir süreç olarak bilgimizin sınırsız oluşudur.

Duyularımız, belirli bir uyarım eşiğinin ötesinde, bize hizmet etmeyi reddeder. Duyumsal imgelerin sınırlı doğası bununla bağlantılıdır. Sahip olduğumuz duyuların sayısı çok cüzdür; Feuerbach ne demiş olursa olsun, bu yalnızca hayıflanabileceğimiz bir durumdur. Duyularımız aynı zamanda oldukça kusurludur. Standfuss'un ileri sürdüğü üzere, erkek Satürn kelebeği dışisinin kokusunu on beş kilometre uzaklıktan alabilir.³ Kartalların görüşünün keskinliği ve köpeklerin koku alma duyularını kullanarak yön bulma yetenekleri vs. de iyi bilinir. İnsanların düşünme yeteneği olmasaydı, dünyayı bilmekte ve ona hâkim olmakta bu kadar ilerleme kaydedemezlerdi! Duyuları bakımından köpekler bizden çok daha ileridedir; bizden çok daha iyi koklar ve işitirler. Diğer hayvanlar da kıyaslanamayacak kadar iyi görürler. O zaman nasıl oluyor da insanlar "üstün" olabiliyorlar? Tarihsel olarak toplumsallaşmış insanlar arasında gelişmiş bir süreç olan, insan beyninin ve düşünce kapasitesinin oluşum sürecini kavramadan, bu durumu anlamak imkânsızdır.

Daha da ileri gidelim. Bir duyum bize ancak tikeli verir; her şeyi aynı anda kapsayamaz. Doğanın sonsuz çeşitliliğini algılayamazsınız (yani onu göremez, duyamaz, koklayamazsınız vs.). Fakat onun hakkında düşünebiliriz ve düşünmeliyiz de. Vecizen, duyumun felsefi olmadığını, düşüncenin ise felsefi olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu bizi nereye götürür? Böyle olunca aslında bir perende atıp ampirik olana, duyumsal verilerden gelen deneyime idealist bir yaklaşımla dudak bükmeyle kalmış olmuyor muyuz? Duyumsal dünya ile teması kesme taraftarlarına, duyu algılarına karşılık zihinsel destekçilerine dönüşüyor muyuz? Aşağılık duyuları küçümseyerek yalnızca akıl yoluyla ulaşabileceğimiz Platonik bir "zihinsel alan" arayışına girmiyor muyuz? Duyumdışı bilgi üzerine söyleye girişmiyor muyuz? Bir çeşit evrensel apriorizme geçmiş olmuyor muyuz? Nihayetinde bize şu sorulabilir: "Bütün bunları, bütün bu ışımayı, x-ray ışınlarını, hızları ve yine sizin ifadenizle, hissetmediğiniz, zihinsel bir imgesini oluşturamadığınız ama düşünebildiğiniz bir şeyi nasıl oluyor da bilebiliyorsunuz? Bu nasıl bir gizemleştirme? Lütfen, cevap verin!"

Cevap basittir: Bütün bunları deneyimlerden ve duyularımız aracılığıyla biliyoruz. Ama asıl soru şudur: İyi ama

3 Alman zoolog Max Standfuss'un, 1907'deki bir uluslararası kongrede, edinilen özelliklerin kalıtımı üzerine gerçekleştirdiği sunum.

“nasıl?” Elektrik sobasının yanında durup sıcaklık kalibresine baktığımda, birçok ok vs. görürüm ve bunlara dayanarak sıcaklık hakkında bir yargıya varırım. Parmagımı sobanın içine sokmam; soksaydım da sıcaklık derecesini yine hissedemez, parmağımın yandığıyla kalırdım; tıpkı sıvı oksijenin içine elimi soktuğumda soğukluğunu hissetmek yerine daha o anda elimi kaybedeceğim gibi. X-ray ışınlarını doğrudan anlamam, ama aygıtların sağladığı kanıtları anlarım. Yıldızların kimyasal elementlerini görmem, duymam, koklamam, vs., fakat ışık tayfının analiz sürecinin gerçekleştiren aygıttan gelen sinyalleri algılayabilirim (yani aygıtların üstündeki okumaları büyük ölçüde görürüm) ve bundan birçok sonuç çıkarırım. Yüksek ya da alçak sıcaklıkları dolaylı olarak görürüm; büyük basınçları basınçölçerdeki ölçüm kayıtlarından görürüm; büyük elektrik potansiyeli derecelerini ölçüm aletlerinin okları sayesinde görürüm. Burada bir duyunun diğeri yerine işlediği ilişkiler söz konusudur. Burada hem deneyim hem de algı, fakat başka düzeyde bir algı devreye girer. Nesne doğrudan hissedilmez, ama dolaylı olarak yine de hissedilir. Akla dayalı sonuçlar çıkarmak için, daha önceden biriktirilmiş çok sayıda deneyim gereklidir, aksi takdirde aygıtlardan gelen bu algıları yorumlamak imkânsız olurdu. Kalibreye bakarak elektrik sobasındaki sıcaklığı saptayabilirim. Böylesi bir sıcaklığı hissedemem. İmgeleyemem de, yani ılık ya da sıcak gibi duyumsal bir imgesini oluşturamam. Ama üzerine düşünebilirim. Neden? Çünkü düşünce kıyas yapma, akla dayalı sonuçlar çıkarma, genelleme yapma yeteneğine sahiptir. Aşırı sıcaklıkları, farklı cisimler üzerindeki etkilerini, moleküllerin hızını, yani bütün bir ilişkiler ve dolaylımlar listesini düşünebilirim. 1000 derecedeki bir sıcaklığın daha önce hissettiğim ya da duyumsal açıdan imgeleyebildiğim herhangi bir sıcaklıktan n kere daha büyük olduğunu düşünebilirim, tıpkı Lenin’in verdiği örnekte ışık hızını, önceden bildiğim bir hızın n katı olduğunu düşünebilmem gibi. Bunu integral bir nicelik olarak düşünebilirim, fakat duyumsal olarak imgeleyemem, algılayabilmem ise daha da imkânsızdır. Bununla birlikte, bütün bu örneklerde her şeyin kaynağı hisler ve deneyimdir; görmeden (aygıtların kadrını üzerindeki hareketi görsel olarak duyumsamam), önceki deneyimler olmadan, genel olarak deneyim olmadan hiçbir bilgi elde edilemezdi. Bir yıldızdaki kimyasal elementleri deneyime ve algılara dayana-

rak saptarım, yoksa bu yıldızın duyu organlarım üzerindeki doğrudan etkisine dayanarak değil. Onları düşünsel bir çalışma yoluyla da saptarım; yalnızca duyumsamam ve algılamam. Burada duyumdan düşünceye diyalektik bir ilerleme ve bunların diyalektik birliğiyle karşılaşırız. Hegel'in idealizminin, diyalektiğe rağmen onu ampirik bilimin verilerine, genel olarak duyumsal olana karşı küçümseyici bir tavır takınmak zorunda bırakması önemlidir. Öte yandan, özellikle de bilimsel uzmanlar arasında, soyut düşüncenin açıkça hafife alınması pek muhtemeldir. Feuerbach'ın şu formülü kesinlikle uygunsuzdur: "Duyular bize her şeyi söyler, fakat ne dediklerini anlayabilmek için onları birbirine bağlamamız gerekir. Duyuların kitabını tutarlı bir şekilde okumak demek düşünmek demektir."⁴

İşte tam da bu bağı kurabilmek için büyük bir düşünsel çaba gerekir —yani kavramlar, yasalar, karşılıklı bağlantılar ve daha esaslı genellemeler üretme süreci. "Köpeğin nerede gömülü olduğunu"* ancak bu süreçte buluruz.

Bununla beraber, bu çalışmanın başında, tekbencilere karşı polemik yaparken sözünü ettiğimiz meseleye burada geri dönüyoruz. Bilme sürecini incelerken, günümüzün burjuva felsefesi sürekli olarak düşüştten önceki hayali bir Havva'ya başvurur durur. Bu felsefe öznenin bir nevi budalaca bir kutsallığa sahip olduğunu varsayar: Bu özne bir nesne ile karşılaştığında, onu gerçekten de ilk defa görür ve duyar. Özne yalnızca duyumsar. Fakat detaylı olarak açıkladığımız üzere, böyle özneler yoktur. Tüm yeni algılar, imgeler ve kavramlarla aynı anda deneyimlenir. Temelde, doğrudan algıdan ("ılık," "soğuk," "kırmızı" vs.) geriye kalan "duyumlar" her özne için analizin ürünüdür. Gerçekte, insanlar diğer insanları, ağaçları, masaları, çanları, ateşli silahları vs., bütün bunların tarihsel olarak oluşturulmuş kavramlarına sahip bir şekilde, görür, duyar ve hisseder. Her seferinde, tüm bir tarihsel sürece en başından yeniden başlamazlar. Böyle olsaydı eğer, insanlık hiç ilerleme kaydetmeden, sonsuza dek hep noktada sayardı —yani örneğin beyaz bir erkek buzağı üzerine fantastik bir masalı tekrar edip dururdu. Neyse ki işler gerçekte böyle gitmiyor; beyaz buzağı masalı yalnızca burjuva felsefe kitaplarının sayfalarında anlatılıyor.

4 Buharin, Feuerbach'ın bu sözlerini Lenin'den aktarıyor; krş. Lenin, *Collected Works*, c. 38, s. 285.

* "Çözümün gizlendiği yer" anlamındaki atasözü.

Dolayısıyla, kabaca ve mecazen ifade etmemiz gerekirse, insan algıladığında, gerçekliğe öyle ya da böyle uygun olarak geliştirilmiş bir kavramlar sistemini de beraberinde getirir. Bu nedenle, Lenin'in sözünü ettiği gerçekliğe yakınlık, aslında gerçeklikle duyular (duyumlarda ifade edilen bir şey) aracılığıyla kurulan doğrudan temasa, bu duyumların bütünsel, yakından ilişkili (yani giderek daha doğru bir yansıma olması bakımından daha yakından) bir kavramlar sisteminin eşlik ediyor olması gerçeğine dayanır. Bu sebeple, toplumsallaşmış herhangi bir insan, yani düşünen insan dünyada bir uyur-gözer gibi, "duyumlar kaosu" ile doldurulmuş bir özne gibi dolmaz; aksine yönünü öyle ya da böyle dış dünyaya göre tayin eder. Bunun sebebi, kişinin her halükârda dünyayı bilmesidir; o yalnızca duyumsamaz, zaten bilir. Ama bu bilgi apriori değildir, her yeni duyumdan önceki her anda "verili haldedir" ve son tahlilde (tarihsel olarak son tahlilde!) düşüncenin kaynağı, kavramların pınarı olan duyum, herhangi bir özne önceden oluşturulmuş bir kavramlar denizinin içine düşer.

Fakat bu kavramlar öyle ya da böyle nesnel gerçekliğe büyük ölçüde tekabül ediyorsa, dünyada bunun ötesindeki herhangi bir yönelim, duyum ve düşüncenin daha ileri bir sentezinden, yani duyumun düşünceye dönüşümlerinden, duyumun yeni yönlerinin düşünce tarafından özüm-senmesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle düşünce, doğrudan duyumdan uzaklaşırken, kendini nesnel pratikte doğrudan doğruya sınayarak gerçekliğe daha da yakınlaşır; öyle ki bu nesnel pratikte, bir nesneye teorik olarak, etkin bir şekilde ve doğrudan maddi bir tarzda hâkim olan özne ona pratik olarak da hâkim olarak onun özünü dönüştürür ve onunla mümkün olan en yakın ilişkiyi kurar.

CANLI DOĞA VE BU DOĞAYA SANATSAL YAKLAŞIM

Materyalizme beylik karşı çıkışlardan biri şiire ve duyguya odaklanmıştır. Örneğin hилоzoizm ve hилоzoist panteizmin (bu tema yukarıda alıntıladiğimiz Holbach eleştirisi de dahil, özellikle Goethe'nin etkisiyle ortaya çıkmıştır) bakış açısından ortaya koyulmuş olan bu itiraz renklerin, seslerin vs. doğrudan duygusal ve şiirsel (Avenarius'a göre "duygulanımsal" ve pozitif) anlamının yitmesine yöneliktir. Bununla bağlantılı olarak, özetle şunları söyleyebiliriz:

1. Holbach bir "model" değildir. Mekanistik çeşitliliğin aksine diyalektik materyalizm, dünyanın nitel çok yönlülüğünü ve sonsuz çeşitlilikteki birliktelik biçimlerini savunur.

2. Diyalektik materyalizmin renkleri vs. yalnızca öznel kabul ettiği kesinlikle doğru değildir. Bir gül gözle ilişkili olarak kırmızıdır.

3. İnsan doğa yönünden gelen etkileri deneyimlerken aynı zamanda dünyanın sonsuzca küçük bir kısmını hisseder (görür, duyar, koklar vs.).

4. İnsan "dünyanın bilimsel bir resmi"ne sahip olduğunda ölçülemeyecek derecede daha zengin bir bütüne de (sonsuz sayıdaki nitelikler, birliktelikler, kurallar, veçheler, türler vs.) sahip demektir. Bu estetik (duruma bu açıdan bakarsak), sözde (son derece asılsız) "naif realist" yeteneklere sahip ilkel yabani-lerin estetiğinden çok daha zengindir.

5. Bu resme, bütün "yansıma kopyaları" vs. -değişen derecelerde, derinlikte ve genişlikte yansımalar—ile birlikte, hissetme yeteneğine sahip insan da katılır.

6. Bu nedenle, dünyanın bu resmi, bilmenin imkân verdiği ölçüde, fiili gerçekliğe, gerçek evrene uygundur, doğrudan sa-

natsal bir açıdan baktıklarında hilozoistleri ve panteistleri bu denli kendinden geçiren resimden sonsuz kez daha zengindir.

7. Özellikle, gelişmekte olan sonsuz evren anlayışımızın, doğanın ve insanlığın ve evrene dair bilginimizin sonsuz değişim ve gelişim olanağını anlamayı da içerdiğini dikkate almak gerekir; çünkü burada tabiri caizse, sonsuz bilme sürecinde çeşitli şekillerde kendini gösteren muazzam zenginliklerin gizlenmekte olduğunu görürüz.

Bununla birlikte, bu sürecin başka bir yönü daha vardır: bu da canlı doğa, kozmosun yaşamı temasıdır.

Hegel, *Doğa Felsefesi*'nde kozmosun yaşamına karşı panteist-hilozoist tavrından, doğayı bir canlı olarak görmesinden dolayı Goethe'yi açıkça över. Fakat aynı eserde, doğa ve kozmosun birbirin karıştırılmaması gerektiğini, çünkü doğanın "tinsel özler"den yoksun kozmos ya da dünya olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Burada Hegel diyalektiğe iki şekilde ihanet eder. İlkin, "tinsel özler" cismanilikten ayrılmıştır; bölünmez varlığın yönlerinden biri böylece bağımsız bir töz haline getirilir; yani tinsel doğası metafizik olarak dondurulur. Daha da önemli olan ikinci ihanet, düşünen ve algılayan varlıkların doğadan koparılmasında yatar; yani görelî, diyalektik bir yan yanalık, yapısal olarak bölünmez olan bir şeyin çatallanması yerine, soyut bir yan yanalık ile karşılaşırız. İnsanlar da doğanın parçası olarak değil, yalnızca onu "karşı-üye"leri olarak görülürler. İnsanlık doğaüstü bir ilke olarak düşünülür. Hayvanlar, "tinsel varlıklar" kategorisinden çıkarıldığında, insanlar da organik olarak evrim geçirmiş kategoriden çıkarılırlar.

Ama biz konumuza dönelim.

Kozmostan hangi anlamda canlı bir varlık olarak söz edebiliriz? Ne Schelling'in dünya tını, ne Leibniz'in monadolojisi anlamında, ne de Jakob Boehme gibi mistikler ya da *logos*, dinsel kozmogonilerin vs. yaptığı gibi bahsedilebilir ondan. Peki o zaman nasıl bir anlamda? Canlı maddenin bir gerçek olduğu anlamda. Muazzam ve karmaşık bir organik dünya vardır; Akademisyen Vladimir Vernadski'nin dünyanın biyosferi dediği, su, kara ve havadaki en küçük mikroorganizmadan insanlara dek sonsuz çeşitlilikte yaşamla dolu bir dünya söz konusudur.¹ Birçok insan bu formların engin zenginliğini ya

1 Vladimir İvanoviç Vernadski (1836-1945), biyosferin evrim geçirip noosfere ya da akıl alanına dönüştüğünü öne süren Sovyet bilim adamı.

da bunların doğanın fiziki ve kimyasal süreçlerine doğrudan katılımını tahayyül edemiyor. Bununla birlikte, bu zenginlik o kadar büyüktür ki bir keresinde Lamarck'ı dünya üzerinde mevcut bulunan bütün karmaşık bileşiklerin çokfazlı canlı organizmalar aracılığıyla oluştuğunu düşünmeye itmiştir. Örneğin Hegel, Engels'in "muğlak" olarak tanımladığı, Hegel'in Pindar'ı, Michelet'in "Olimpos'un kudretli dili" adını verdiği mistikleştirme saçmalığını bir kenara bırakarak, denizdeki organik yaşamı neredeyse şiirsel terimlerle anlatmıştır.²

Ayrıca yaşamın yalnızca dünyada var olması pek olası değildir. Kozmosun sonsuzluğunda bunun tersi, milyon kere daha olasıdır; Kant da doğa bilimi üzerine "eleştiri öncesi" (ne kadar çarpıcı!) erken dönem eserlerinde doğrudan doğruya diğer gezegenlerdeki canlılardan söz etmiştir. Kozmos zamansal olarak da sonsuz olduğuna göre, kozmostaki yaşam da ebedidir. Bir yerlerde, organik olmayan bir şeyden yaşam meydana geliyor. Yaşam cansız maddeden tarihsel olarak meydana gelip dünyanın belirli bir noktasında ortaya çıktı. Fakat dünyada henüz yokken, kozmosun başka yerlerinde vardı vs. Kısacası, yaşam kozmosa içkindir.

Bu yaşam ayrılmaz bir şekilde bütüne bağlıdır; bütünün bir parçasıdır, veçhelerinden, fenomenlerinden, yüzlerinden, özelliklerinden biridir. Şans eseri var değildir, özle ilintilidir; parçalarının tarihsel gelişiminin bir aşaması olarak bütünün yaradılışında vardır. Dünyada, insanlık doğanın en karmaşık ürünüdür, bir diğer deyişle, onun çiçeğidir.

Temelde, Hegel kendi diliyle aşağıdakileri yazdığında bundan hiç de uzak değildir:

Dünyanın jeolojik organizması, başlangıçta, formunu oluşturma sürecindeki bir ürünse, şimdi, temelde yatan yaratıcı bireysellik olarak, ölümcül katılığından sıyrılır ve kendisini mahrum bırakıp diğer bireylere verdiği özel yaşama açılır. Jeolojik organizma sadece kendi içinde bir canlılık olduğu için, otantik olarak canlı olan, onun karşısında yabancısıdır... Yani dünya, üzerine kurulmuş olan bireysel yaşamın tam da temeli, toprağı olarak verimlidir (*Doğa Felsefesi*).³

2 Karl Ludwig Michelet (1801-93), Hegel'in öğrencisiydi ve sonradan onun bazı eserlerini baskıya hazırlamıştı.

3 Bkz. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature*, çev. M. J. Petry (Londra: George Allen and Unwin, 1970), c. 3, s. 34.

Hegel'in daha sonra elementlerin yaşamından vs. söz ettiği doğrudur ve bu onun için yalnızca bir mecaz değil aynı zamanda mistisizmdir. Fakat yukarıdaki pasajda şeylere tamamıyla rasyonalist bir yaklaşım söz konusudur.

İnsanlar doğanın hem bir ürünü hem de bir parçasıysa; toplumsal varlıklarından soyutlandıklarında (asla ortadan kaldırılamaz!) biyolojik temellere sahiplerse; bizzat doğal büyüklükler ve doğanın ürünleriyseler; doğanın içinde yaşıyorlarsa (yaşamın belirli toplumsal ve tarihsel koşulları ve sözde "sanaatsal çevre" sebebiyle doğadan ne kadar koparılmış olurlarsa olsunlar), insanların doğanın ritmine ve döngülerine sahip olmasında şaşılacak ne olabilir? Burada bizi ilgilendiren, zihinsel bilme değil, toplumsal ve tarihsel insanların doğanın karşısına özneler, görece antagonist ilkeler, fatihler ve terbiyeciler olarak, doğa unsurları ve insan olmayan organik dünya karşısındaki aktif bir yaratıcı güç olarak çıkmasıyla birlikte, doğaya pratik ya da bilişsel olarak egemen olma meselesidir.

Burada, insanların antropomorfik tarzda kendini gösteren bir bağ yoluyla doğayla kaynaşması, insanların doğayla candan bir yakınlık içerisinde birlik olması ilgilendiriyor bizi. Her insan kendi organik, doğal ve biyolojik (çocukluk, gençlik, olgunluk, yaşlılık) gelişim döngüsünü deneyimlemiyor mu? İnsanlar dünyanın eksenini etrafında dönmesinden kaynaklanan, gündüz ve gece, uyanıklık ve uyku döngüsünü bizzat yaşamıyor mu? Doğal büyüklükler olarak insanlar aynı zamanda mevsim değişiklikleriyle birlikte, dünyanın güneşin yörüngesindeki dönüşünü bizzat hissetmiyor mu? İlkbaharda kan dolaşımları hızlanmıyor mu? Yani dünyanın, kozmosun bu büyük döngüleri, ritimleri, titreşimleri doğa ve insan tarafından organik olarak, kanlı canlı hissedilmiyor mu? Hayvanların baharda çiftleşmesinde, kuşların hayret verici göçlerinde ya da farelerin depremde önce göçmelerinde nasıl hiçbir mistisizm yoksa, burada da kesinlikle hiçbir mistisizm yoktur. İnsanlar doğayla ne kadar çok doğrudan temas içindeyseler, onun seyrini de daha doğrudan ve doğal olarak deneyimlerler. Hegel bu meseleyi şöyle yorumlar: "İlkel kabileler doğanın seyrini hisseder, fakat geceyi gündüze dönüştüren ruhtur." Toplumsal gelişme yasaları bu doğal ilişkileri değiştirip onlara yeni formlar vererek dönüştürür, ama onları asla yürürlükten kaldırmaz.

Kentleşmiş insanlar doğadan kopmuştur, fakat tamamen değil; bahar zamanını ve gençliği lirik şiir biçiminde yüceltir-

ler. Tarihsel insanlığın erotizmi toplumsal olarak koşullanmış formlara bürünür; bir ortaçağ şövalyesinin, günümüzün burjuvasının ya da sosyalist bir kamyon şoförünün aşk yaşamları oldukça farklıdır, fakat biyolojik temelleri olduğu gibi kalır ve bahar da yine bahardır. Doğayla bir bağ hissi, insanlarda çok farklı biçimlerde kendini gösterir ve kasaba halkının güneş ışı-ğına, yeşil alanlara, çiçeklere, yıldızlara özlem duyması tesadüfi değildir. İnsan biyolojik olarak doğadan “zevk alır”, tıpkı bitkileri ve hayvanları yiyip, yemekten, içmekten, çoğalma güdüsünü tatmin etmekten keyif alması gibi. Rüzgâr, güneş, orman, su, dağ havası, deniz; bir noktaya kadar bunlar da *mens'in sana* olduğu *corpus sanum*'u sürdürmenin önkoşullardır.⁴ Bu aynı zamanda, böyle denilebilirse, doğanın bir gerekliliğidir.

Bütün benzer süreçlerde, insanlar ve doğa arasında duygusal bir bağın temeli de mevcuttur. Fakat insan “genel olarak bir kişi” değildir; toplumsal, toplumsal-tarihsel bir kişidir. Bu sebeple bu kökensel temel son derece karmaşıktır ve birçok yönden bireyin toplumsal psikolojisine ve (belirli ideolojileri içeren, somut biçimde tarihsel olan) düşünme şekline bağlıdır. Burada etkili olan faktörler, örneğin dini inançlar, şiirsel ve mecazi yaklaşımların bir karışımı, evrene dair bilginin genişlemesi, onun ebedi ve sonsuz doğasının, hareketinin ve muazzam diyalektiğinin gerçekleşmesi olabilir. Bu nedenle, doğa, duygusal ve mistik bir anlamda bir tanrı, yüce bir bütün, “toprak ana” olarak; görece sığ, jeomorfik bir anlamda; daha geniş ve günmerkezli bir açıdan ya da evren gibi mümkün olan en geniş şekilde vs deneyimlenebilir. Duygusal yaşam yalıtılmış olmadığı, ayrı bir tinsel töz oluşturmadığı için, sanatsal algı ve temaşa, düşünceye dönüşür ve sonra yine geri gelir. Antik Yunan'ın eros kavramı bu bakış açısından da analiz edilip yorumlanabilir.

Biyolojik adaptasyon süreci, son derece çeşitli etkileşimleri içermesi itibariyle, hakikaten de uçsuz bucaksız bir konudur. Unutulmamalıdır ki temel içgüdü dediğimiz her şey, nefsinin koruma güdüsü ve türünü devam ettirme güdüsü de dahil, muazzam kuvvetler olarak bu tarihsel sürecin içersinde (geniş anlamıyla) yerleşik hale gelir. Bu nedenle, örneğin yüceltilmiş, toplumsal-tarihsel olarak koşullanmış biçimleriyle aşk ve ölümün, böyle son derece önemli bir rol oynaması tesadüf değildir.

4 Burada Buharin Latin atasözü *Mens sana in corpore sano* (“Sağlam kafa sağlam vücutta bulunur”) üzerinde oynuyor.

Toplumsal çeşitliliğin aksine biyolojik adaptasyon pasiftir. Dolayısıyla, doğayla ilişkinin kendisine karşılık gelen duygusal zemini, yani doğaya yönelik sanatsal-estetik tavır, onun teması, ondan zevk alma, içinde kaybolma ve dağılma vs., aktif bir biçimde pratik ve aktif bir biçimde bilişsel-düşünsel olan tavrın temelinden keskin bir şekilde farklıdır. Estetiğin (özellikle de Kant'ın estetiğinin!) sanatsal duygunun "yansızlığı"nı yapısal bir özellik olarak benimsemiş olmasının kökleri de burada yatmıyor mu? Şimdiden uyaralım: Bu bakış açısı tek yönlüdür, konunun tamamını kapsamaktan da uzaktır. Yine de, konunun doğa estetiğiyle en yakından ilişkili yanıyla ilgilendiği de bir gerçektir. (Estetiği bir bütün olarak kapsamaktan son derece uzaktır! Fakat şimdilik, diğer yönleri bizi ilgilendirmiyor!)

Gelelim başlangıç noktamız olan canlı doğaya. "Canlı" bir çalışmaya olan istek, nesneyi "canlı" bir süreç olarak görmek vs., Lenin'in eserlerinde sıkça rastladığımız bir terminolojidir. *Stricto sensu* [dar anlamıyla] canlı olmayan nesnelerle ilintili olarak kullanıldığında, bu elbette, varlığın akışkan, hareketli durumunun bilgisi olarak diyalektik bilgiye mecazi bir göndermedir, zihinsel formların esnekliğine bir göndermedir ve başka bir şey de değildir. Fakat bunu dediğimiz anda, bir sonraki bölümde ele alacağımız başka bir konuya geçmiş oluyoruz.

RASYONEL DÜŞÜNCE, DİYALEKTİK DÜŞÜNCE VE DOĞRUDAN TEMAŞA

Felsefi ve sözde-felsefi fikirler denizinde şimdi çeşitli akımlar çekişme halinde: doğa bilimcilerin çoğunluğu tarafından ileri sürülen rasyonel düşünce; diyalektik materyalizm ve idealist yeni-Hegelmizmin (aslında diyalektiğin bir yedeği, kapitalist fikirler piyasasında küflü bir margarin) temsil ettiği diyalektik düşünce; en saf biçimlerinden isterik-sanrısız gizemciliğe dek, özellikle felsefe yapan faşizm parazitlerinin ve aynı zamanda şüpheli türden diğer şarlatanların temsil ettiği sezgisel temaşa. Tıpkı ılık bir yağmurun ardından bitiveren mantarlar gibi, gamalı hacın altında çoğaldıkça çoğalmış durumdadır. Bu manzara, mistik inançları, yıldız falları, mirakl oyunları,* tören alayları, cümbüşleri, büyücüleri ve isterikleriyle, Roma İmparatorluğu'nun gerileme ve çöküş döneminin ideolojisini akla getiriyor. Fakat bu kadarı yeter.

Doğrudan ortak duyu denilen şeye dayanan rasyonel düşünce son derece saygı görüyor ve belirli sınırlar çerçevesinde tamamıyla meşruttur. Bu, özdeşlik, çelişki ve dışlanmış orta gibi mutlak ve sarsılmaz görünen tüm o yasalarıyla birlikte, formel mantığın alanıdır. Rasyonel düşünce kavramlar oluşturur, olguları gün ışığına çıkarır, analizler yapar. En gözde yöntemi tümevarımdır. Ampirik, sağlam ve görünüşte kalıcıdır. "Uzak dur, bana dokunma!" diye bağırıldığı metafizik olan her şeyi, yabancı kabul eder. Doğanın ve organik dünyanın tözünü parçalara ayırır. Ölçü, ağırlık, nicelik, sayı; onu meydana getiren öğeler bunlardır. Uzun zaman genel olarak rasyonel bilginin yegâne biçimi olarak kabul edilmiştir ve birçoklarına göre de hâlâ öyle. Gerçekten de fevkalade yararlar sunmuştur. Çok

* Meryem'in, ermişlerin yaşamını anlatan Ortaçağda gelişmiş dinsel oyun.

fazla sayıda olguyu bir araya getiren; sınıflar, cinsler, türler ve aileleri ayırt eden; sonsuz çeşitlilikte sınıflamalar oluşturan; dünyanın genel ilişkileri arasından sonsuz sayıda şeyi ayırıp bunları kendilerine özdeş olarak alan ve bilimin içinde sabitleyebilen, büyük ölçüde rasyonel düşünce olmuştur. Olgular, şeyler, ayırma ve parçalama süreçleri, analiz, tümevarım, ölçüm, ağırlık, sayı, deney, araçlar; tüm bunlar rasyonel bilginin öyle tipik özellikleridir ki bunları anlamış olan birisi için, basit bir sıralama yeterlidir.

Fakat bilme süreci açısından bu yeterli midir? Tersten gelip söylersek, bunun üzerinde ve ötesindeki her şey şeytanın işi midir? Diyalektikten söz etmek, kötü niyetli bir oyun, şehir meydanına gidip herkese ne becerikli zihin akrobatları, ne gözü pek düşünce jimnastikçileri olduklarını gösteren Antik Yunanlıların pek sevdiği mantıksal bir iki yüzlülük değil midir? Bunlara benzer başkaları, örneğin binlerce yıl sonra sarı gömleklerini giymiş Fütüristler, şaşkına dönmüş çağdaşlarını umulmadık paradokslarla, olmayacak sonuçlarla sarsmıştır, bugünse Aristophanes'in o muzip alaycılığıyla onlara gülüyoruz. Hegel de (onu tümüyle anlamak için alışkın olmanız gereken) son derece soyut dilinden, kurşun gibi ağır çizmeleriyle ilerleyen o hantal düşüncelerinden ansızın resmîyetten uzak, hafif bir tarza geçip şunları yazdığında muhtemelen halktan belirli bir dirençle karşılaşmıştır:

Felsefi serimleme yöntemi keyfi bir şey, onca zaman ayaklarınız üzerinde yürüdükten sonra sırf değişiklik olsun diye kafanız üzerinde gezinmek ya da bir kez olsun o tanıdık yüzünüzü boyalı haliyle görmek gibi, gelgeç bir arzu değildir (*Doğa Felsefesi*).¹

Oysa bu yanlıştır. Rasyonel bilinç, bir şeyin diğerine dönüşümü, şeylerin çelişkili doğası olan hareketi, ne de karşıtların özdeşliğini, birliğini, bütünlüğünü kavrar. Dahası, çelişkilerin dışlanmasını herhangi bir "sistem" in ölçütü haline getirerek, özdeşlik yasasını tartışmasız bir dogmaya dönüştürür. Bütünün birbirinden ayrılmış parçalarını aritmetik parçalar olarak görmeye çalışır; "kendinde" mekanistiktir ve bu nedenle analizinde duygusuz olan bir şey vardır. Güçlü ölçüm aletleriyle,

1 Bkz. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature*, çev. M. J. Petry (Londra: George Allen and Unwin, 1970), c.1, s. 201-202.

hassas araçlarıyla ve modern deney teknikleri harikalarıyla teçhiz edilmiş büyük bir teşrihçidir. Birçok düşünür böylesine sınırlı bir bilgiye karşı çıkar, bunlar arasında Hegel'in büyük bir hayranlıkla bahsettiği Goethe şöyle der:

Kimya ona *encheiresis naturae* der,
Kendiyle eğlenir, bilmez onu ne bekler,
Parçaları elinde tutar,
Fakat, ne yazık, yoksundur tinsel bağdan.²

Gerçekten de Goethe rasyonel bilginin sınırlı doğasını gayet iyi görmüştür. Fakat eleştirisinde büyük oranda hataya düşer. Deneysel tekniklere karşı çıkar. Işığın renklere ayrılmasını, her şeye kadir Olanın alanına el uzatmak olarak görür. Nicelin sınırlı doğasını mükemmel bir şekilde anlamış olmakla birlikte, nitelik ve niceliği birbirinden ayırır. Teşrihçilerin rasyonalizmini gözleyeyim derken, bütünü bir parçasını koparıp atmıştır. Mekanik materyalizme karşı çıkarken, zihinsel bilginin yerine sanatsal duyguları geçirme eğilimiyle, sık sık panteist temaşanın alanına geçmiştir. Bütün olarak bakıldığında, materyalist diyalektiğin önemli bir kısmına vâkıf olduğu şüphesizdir, fakat bunlar kök filizleri gibi rasyonel bilginin uzağına doğru hızla çoğalır. Ama bu bir kaşık ziftin, bu büyük şair ve düşünürün bize bıraktığı mis kokulu bal fıçısına karışmasına izin vermeyelim!

Goethe'nin ölümü üzerine yazdığı, sanatkârane mısralarında ("ve denizdeki dalga onunla konuştu!") Eski Rus şairimiz Yevgeny Baratinski de, ölçü, ağırlık, analiz ve sayıya doğrudan karşı çıkmıştır; sembolik örnekleri, hayvanları, kuşları, çimleri, falı, ayinleri ve doğa büyücülerinin seslerini defalarca kullanmıştır!³ Belinski ise, kendi döneminde, Goethe'nin tamamen uzak olduğu bu dünya görüşünün gerici tabiatına dikkat çeker.⁴

Doğrudan söylemek durumundayız: Evet, rasyonel bilgi, formel mantık, onun yasaları ve analizi zaruri, fakat yetersiz-

2 Goethe'nin *Faust*'unun birinci bölümüne ait olan bu mısralar Hegel, *Philosophy of Nature*, c. 1, s. 201-202'den aktarılmaktadır. Yunanca-Latince karışık *encheiresis naturae* ifadesi, harfiyen "birinin doğayı elleriyle kavraması" anlamına gelir.

3 Baratinski'nin Goethe üzerine şiiri, "Bir Şairin Ölümü Üzerine" 1832'de yazılmıştır.

4 Vissarion Grigoroviç Belinski (1811-48), etkili bir Rus edebiyat eleştirmeni ve liberal bir düşünürdür.

dir. Rasyonel tanımların eleştirisi, nicelin tekyönlülüğünün eleştirisi ve analitik-teşrihçi yöntemin eleştirisine Henri Bergson gibi filozofların yapıtlarında rastlanır, bunlar çoğunlukla doğru ve oldukça yerindedir. Amacımız, genelde rasyonel bilginin tekyönlülüğünü, sınırlı doğasını ve özelde de mekanik materyalizmi savunmak değil. Fakat bunlar, Marx ve Engels tarafından, hem de entelekyä, sezgi, ya da herhangi bir süper-rasyonel palavraya başvurmada, dâhice ortaya konmuştur. Dolayısıyla, biz de tekrar edelim: Rasyonel bilgi yetersizdir. Son derece yararlıdır, fakat yeterli değildir. Metodolojisi daha eksiksiz olan bir bilme süreci bakımından tüm olanakları içerebilmiş değildir. Bu nedenle, onun sınırlarının ötesine geçmek gerekir. Fakat hangi yönde?

Çelişkiler mantığını, hareketi, oluşu, bütünselliği, evrenin tüm öğeleri arasındaki evrensel bağları, niteliksel değişimi, sıçramaları, karşıtların iç içe geçişini, karşıtların birbirine dönüşümünü, “bir”in “çok” olarak ayrıştırılması ve farklılaştırılmasını vs. kapsayacak zekice bir yönde. Formel mantığı kullanmak, şeyleri parçalayıp analiz etmek, sabit, değişmez özdeşlikler ve karşıtlıklar tayin etmek; bunların tamamı tarihsel olarak oldukça uzun bir döneme yayılabilen bilginin, yalnızca ilk aşamasıdır (rasyonalizmin tümü bu tür bir bilginin somutlaşmış bir biçimidir). Fakat bir sonraki aşama hareketi, daha önce gelenin karşıtına geçişi, onun olumsuzlanmasını içerir. Yine de bundan sonra, karşıtların birleştiği üçüncü bir aşama belirir; bu aşamada analiz yoluyla elde edilmiş her şeyi içeren birleşik bir bütünün, yasaları ve birlikteliklerinin bütünlüğüyle beraber çok yönlü ve somut olan bir parçalı bütünün ortaya çıktığını görürüz. Karşıtların birliği işte buradadır. Somuta varış, bu demektir. İçeriğin büyümesi budur. Sentez budur. Çelişkilerin çözümü, hem aşılması hem de korunmasıdır. Olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır. Gerçek akıl işte budur. Bilginin daha üst bir aşamasıdır.

Diyalettik, rasyonel biçimiyle, yani materyalist tarzda ele alınırsa, içinde ne mistisizm, ne mucizeler, ne aldatmacalar ne de tuhaflıkları barındırır. Bu diyalettik, dar görüşlü “ortak duyu”ya bazen yanıltıcı bir aldatmaca gibi görünen, daha derin ve her şeyi içeren bir bilme yöntemidir. Aynı şekilde, sonsuzlukla ilgili önermeler, diferansiyel ve integral hesabı formülleri, Öklitçi olmayan geometri, görelilik teorisi ve daha

birçok şey “ortak duyu”ya tam bir saçmalık gibi görünür. Oysa Zenon hareket üzerine aforizmalarında, rasyonel düşüncenin özde nasıl sınırlı ve yetersiz bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir. Zenon’un bakış açısına göre, bir ok uçamaz, Aşil ise bir kaplumbağaya asla yetişemez. Peki ya Skeptikler? Kant’ın “antinomiler”i? Günümüz fiziğinde parçacıklar ve dalgalar, sürekli ve süreksiz arasındaki çelişkiyle ilgili problemler? Çelişkileri daha baştan reddeder ya da onları görmeyi başaramazsak, modern olan, nitel olarak yeni olan hiçbir şeyi tam olarak anlayamayız. Bu durumda antinomiler ebedi bir sır, aşılamaz bir engel gibi görünecek; bütünü hiçbir zaman “canlı” hareketliliği ve ayrı düşünüldükleri halde, aslında karşılıklı olarak ilişkili olan parçaların çeşitliliği içersinde kavrayamayacağız.

Parçanın rasyonel bilgisinin tekyönlülüğü karşısında tam zıddı olan, rasyonel bilginin tamamıyla ötesine düşen “bütünün doğrudan temaşası” yer alır. *Doğa Felsefesi*’nde Hegel bununla ilgili olarak şöyle der: “Eski filozoflar için, gerçekte, fikirlerin ve fantezilerin (aynı zamanda çılgın aşırılıkların) analoji yoluyla işlemesine dayalı bir araçtan başka bir şey olmayan, temaşa denilen şeye yapılan atıflar ise hiç kabul edilemez.”⁵ Başka bir yerde de: “Çocuklarda ve hayvanlarda düşünce ve temaşanın doğal bir birliğine, tinsellik değil, olsa olsa duygu denilebilecek bir birliğe rastlarız. ... Boş soyutlamalara gitmemeli, kurtuluşu bilginin yokluğunda aramamalıyız . . .”⁶

Kibar, fakat oldukça iğneleyici bir ifade. Burada bilgiyi sezginin en yüksek formu, her şeyi duyum, doğanın tümünü “donmuş” ya da “taşlaşmış” düşünce olarak gören Schelling’e karşı gizli bir alay vardır. Dürüst olmak gerekirse, bir yandan Schelling’in çalışmaları Hegel’in sistemine de aktarılmış olan birçok unsur içerir; ama öbür yandan Hegel’in kendisi, tarihsel Hegel, yalnızca nesnel idealizmle tanımlanmamıştır. Hegel “katı” bir kamumantıkçı değildi, ama aynı zamanda kelimenin tam anlamıyla bir mistikti; ona göre ideler olmadan doğa, de-vasa bir cesetten ibarettir. Fakat bu, konumuzun dışındadır.

Eski “doğa felsefesi” birçok temaşaya dayalı-mistik-sezgisel vasfa sahipti. Günümüzde ise felsefe yapan üfürükçüler ve kâhinler, “teorik” saçmalıklardan yapılmış, hayvanlara yaraşır kusursuz bir Babil Kulesi diktiler. “Doğrudan temaşa” terimi

5 Hegel, *Philosophy of Nature*, c. 1, s. 197.

6 A.g.e., s. 200.

kendiliğinden açıktır. Ya doğayla bir bağın hissedilmesi ve bu duyumun deneyimlenmesine bağlı olan sanatsal-estetik bir “doğaya dalış”tır (bu bakımdan “doğrudan temaşa”, düşünce-nin, zihinsel bilginin, aklın yerini alma iddiasında olmadığı sürece, hem doğaldır hem de mantıklı) ya da tahakküm-boyun eğme ilişkisi koşullarında oluşan, sezgisel olanı bilginin en yüksek ilkesi olarak kabul eden dinsel-mistik bir tavidir. İkinci durumda, son derece ısrarcı bir şekilde, rasyonel ve mantıklı olan her şeyin yerine geçme iddiasındadır. Buradaki ana fikir, hiyerarşik bir tamsayı, bütün, toplam fikridir. Fakat bu “bütün”, sadece parçaları tekyönlü, mekanik bir şekilde bir araya getirilen rasyonel, ölü bütünün değil, aynı zamanda düşünce-nin alanında “ikinci somut” olarak var olan, birleşik ama aynı zamanda çok yönlü bir gerçekliği yansıtan diyalektik bütünün, Hegel’in tam da doğaya atfettiği şu birliğin karşısına konulur:

Doğanın kuramsal olarak ve düşünce yoluyla ele alınması ... belirli bir formda, yani kuvvetler, yasalar ve cinslerde belirlediği haliyle, doğada evrensel olanı kavramayı [amaçlar]. Burada içerik basit bir yekûn değildir; takımlara ve sınıflara dağıtılmıştır ve organik bir bütün olarak görülmelidir.⁷

Bu şu demektir: Rasyonalist çeşitliliğin aksine, uslamlayan düşünce, bütünü kesinlikle parçaların bir toplamı olarak tasavvur etmez; onu karşıtlar arasındaki içsel ilişkilerle birlikte gerçek, bölünmez bir birlik olarak düşünür, öyle ki herhangi bir parçası kendisinden ayrıldığında bütün dağılacak, bu parça da bu bütünle ilişkisinde ne ise o olmaktan çıkacaktır. Formel mantığın diyalektik mantık içinde yer alması gibi, rasyonalist bilgi de uslamlamaya dayalı bilginin içinde “aşılmış bir formda” yer alır. Uslamlamaya dayalı bilgi, nicel olanı bir saniye bile göz ardı etmez; nicelin nitele dönüşümünü algılar. Tikeli dışarı atmaz; onu bütünle ilişkili olarak görür. Karşıtlıkların kökünü kazımaz; onları hem karşılıklı iç içe geçişleriyle hem de teker teker kucaklar. Günümüz mistisizminin üfürükçüleri ve kâhinleri rasyonel bilgiyi, ölçüleri, ağırlıkları, sayıları, analizi, sentezi, diyalektiği, rasyonelliği ve akli tümüyle inkâr eder. Ruhu (*Seele*) tin ya da zihin (*Geist*) denilen şeye bile karşıt olarak konumlandırırılar. Hem Aydınlanma çağının mirasına hem de ve her şeyden öte, dünyada aklın ve genel olarak rasyonel

7 A.g.e., s. 196-197.

bilginin bayrağını en yükseklerle taşımış olan Marksizme karşı savaşlarında kendilerine ideolojik bir destek noktası oluşturmaları için, düşünceyi duygudan ayırarak, çareyi mistik vahiylerle sezgide, bilinç dışında, nesneye şuursuz bir biçimde gömülüp gitmekte ararlar.

Zeus kimi yok etmek isterse, onu önce akıldan yoksun bırakır. Burada da kısmen bir tilki kurnazlığı, kısmen de mistisizm aklın yerini alır. Mistik "bütün," faşist toplumsal değerlerin kozmik bir hiyerarşisi, faşizmin kast merdiveninin evrenselleşmesi halini alıyor. Hitler'in rasyonel üstü bir lütfün işareti olarak görünen beyanları, hakikatin epistemolojik kriterleri olarak kabul ediliyor. Burada tartışmanın bütün zeminleri ortadan kalkar, çünkü mistisizmin kategorileri benimsendikten sonra akla yatkın bir bakış açısına sahip olunamaz. Burası inancın, şarlatanlığın, Alman militarizminin vahşet kültürünün, büyük burjuvanın, alkolik ve kokain bağımlısı muvazzaf subayların, korkunç derecede vahşi *Landsknechte*'nin⁸ alanıdır.

Oswald Spengler'in skeptisizmi bile, kokusu faşist Almanya'nın her yerine sinmiş olan mistisizm geçirtilerinden bin kere daha zekicedir. Bu asla, sözde pozitif bilimin; katı İngiliz ampirizminin; Francis Bacon zamanından beri *scientia*'nın *potentia humana** ile bir olduğunu gayet iyi anlamış olsa da, daha yükseklerle uçmak, rasyonelden bilinçli diyalektik düşünceye geçmek için kanatlara henüz sahip olmayan, sayan, ölçen, meraklı ve yaratıcı doğa kantarcısının ideolojisinin tek yönlülüğünün çaresi değildir. Aksine, faşist histeriğin "teori"si, kazma ve belin, toprağın gücü ve kanın sesinin, dar görüşlü ortaçağ korporatizminin, katı sınıfsal zümrelerin, kemikleşmiş hiyerarşi ve mutlak idollerinin savunusu ile eşdeğerdir.

Bu, *schöne Seele* ya da güzel ruh anlayışlarıyla Hamann, Jacobi ve Lavater'in icat ettiği o meşhur inanç ve duygu felsefesinin küçük burjuva duygusallığı değildir. Bunların romantik derecede mistik "fırtınalı ruhlar" ideolojisi, Almanya'nın feodal dar görüşlülüğüne yönelik bir itirazın ifadesiydi. İçinde hem güçlü hem de zayıf insan kavramlarını barındırıyordu.

8 [Alm.] "paralı askerler."

* Buharin, Francis Bacon'un şu sözüne atıf yapıyor: "*Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum.*" (İnsanın bilgisi ve gücü birdir, çünkü sebebin bilinmediği yerde sonuç meydana getirilemez.)

Ayrıca “kalp,” “ruh,” sezgi, açık yürekli inanç adına akla itirazlar da içeriyordu. Fakat Kartacalıların Moloch’u kadar kana susamış bu üfürükçü hiyerarşisinin kuvvetli “temaşa”sının bununla ne gibi bir ortaklığı vardır? *Schöne Seele*, tinin hassas güzelliği, nasıl olur da bize, kanı yanmış kalıntılar üzerinde dans edip şarkı söyleyen soğuk “sarışın canavar”ı hatırlatır? Heinrich Heine’in bir keresinde tanrıça Harmonia’nın* misafiri olarak baktığı kabın dibinde, canavarın kibirli bakışı, gamalı haçla taçlandırılmış bir Asurlu hiyerarşisi, yaşayan her şeyin etini pençeleriyle parçalayan soğukkanlı bir canavar görür. Bunun sıcacık bir panteizmle, Hinduların hayvanlara, kuşlara, güneşe, çiçeklere sevgi vaazlarıyla naif bir şekilde doğaya dalmalarıyla ilgisi yoktur. Sanatsal haz ya da estetik beğeni değildir. Adolf Hitler’in Sezaryen imparatorluğunda oluşturduğu rütbelere göre (hesap edilerek!) şekillendirilmiş, dünya üzerini dini tınılı bir temaşadır bu sadece. Kozmosu “bütünlüğü” içersinde görmek istiyoruz; fakat ne yazık ki üniformalar, rütbeler, rozetler, apoletler, toplar, dişliler, zümrelerden başka bir şey görmüyoruz.

Faşistleştirilmiş hayali *Universum* imparatorluğu, kan ve zehirli gaz meraklısı modern mistiklerin dalgalarına kapılıp gittikleri bir okyanustur. Yarattıkları mistik dünyayı, tıpkı faşist bir devletin kuruluşunda olduğu gibi, her şeyin aynı zümre-sınıf-ayrıcılık kırım sırasına göre pay edildiği bu dünyayı aynada görmekten zevk alırlar. Bu karanlık kemikleşme ve kemikleşmiş karanlık; durmak bilmez, ardı arkası kesilmez çalışması, hareketi ve düşünce akışlarının sona ermekte olduğu, tanrıların alacakaranlığının başladığı, Minerva’nın baykuşunun yeni dünyadan geleceğe doğru gizemli uçuşunu gerçekleştirmekte olduğu düşünülürse, askında modern kapitalizmin uzun zamandır devam eden aşağılıklaşarak çözülüşünün bir ifadesidir...

Burjuvazinin Faust’u ölmüştür. Düşünce alanında difransiyel ve integral hesabı, Darwin’in evrim teorisi, Hegel’in çelişkiler mantığı gibi meyveler vermiş olan kapitalist dünyanın eski canlılığının, müthiş dinamizminin yerini, kokuşmuş “düşünce”, statik, ilksel bir mutlak arayışı, kutsal peder Aziz Thomas Aquinas’inkine benzer asırlık bir formlar hiyerarşisine

* Yunan mitolojisinde uyum tanrıçası.

bir geri dönüş ile birleştirilmiş olan, Schmalenbach'ın kokuşmuş "birleşik kapitalizm" i almaktadır.⁹

Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Politicus* adlı eserinde, insanların kritik zamanlarda nasıl korku ve umut arasında bocaladığını, sonra da nasıl mistisizme, boş inançlara kapıldığını, işaretler ve kehanetler bataklığına saplandığını anlattığı çarpıcı bir pasaj vardır. Kapitalizmin gerçek hareketinin yok olmaya doğru olduğunun farkına varan burjuvazi de şimdi bu durumdadır. Ve bu sebeple yeni Teodise arayışındadır.

Fakat "tonları" açısından bu Teodise, Leibniz'in kinin tam aksidir! Bu Teodise'nin gizemleri, aydınlık Yunan kiliselerinde ya da Gotik katedrallerde bile değil, faşist barakaların arkalarında, proleter Herkül'lerini bekleyen Augeus ahırlarında hüküm sürmektedir. Fakat bu sefer Herkül yalnız ahırları değil, dünyayı da kokuşmuşluğundan temizlemek zorundadır. İşte o vakit, yeni "temaşa"nın sarhoş, zar zor ayakta duran, küstah fantezileri, yerini insan aklının zafer gösterisine bırakarak sonsuza dek yok olacaktır...

Pavel Annenkov'a yazdığı ünlü mektubunda Proudhon'u eleştirirken Karl Marx, "Mistik sebepler, yani sağduyudan yoksun cümleler icat etmekten daha kolay bir şey yoktur" diye yazar.¹⁰

Fakat akla dayanan, rasyonel bilgi için savaşılan Marksizm ve Marx'ın materyalist diyalektiği asla rasyonalistik değildir. Burada akıl ne anlıktan, ne duygulardan ne de istençten ayrılmıştır. Bilinçli olan, bilinçdışı olandan koparılmış değildir; mantıklı düşünce ne fanteziyi ne de sezgiyi dışlar. Fakat sezgi mistik bir süreç olarak değil, daha ziyade -bilim ve felsefeden bahsettiğimize göre- düşünce kültürü tarafından ayrılmış ve geliştirilmiş bilimsel içgüdü olarak anlaşılır. Anlağı ya da rasyonel bilgiyi hiçbir şekilde olumsuzlamaz. Bu nedenle Marx, Ricardo için, "kuvvetli bir mantıksal içgüdüye . . . sahip" (*Capital*) diye yazar.¹¹

Lenin (bilim ve felsefede) "rüyalar" ve "fanteziler" üzerine muhteşem yorumlar yapmıştır. Bilindiği üzere, onlara hakkını

9 Eugen Schmalenbach (1873-1955), Alman iktisatçı, örgütlü kapitalizm savunucusu.

10 Marx'tan P. V. Annenkov'a Mektup, 28 Aralık 1846, K. Marx ve F. Engels, *Selected Works* (Moskova: Progress Publishers, 1969), c. 1, s. 518.

11 Karl Marx, *Capital*, c. 2 (Moskova: Progress Publishers, 1988), s. 244.

vermiştir. İnsan aklına ve uslamlamaya dayalı bilgiye övgüler düzmek için hakikaten güzel kelimeler bulmuştur. Artık burada bilgi teorisinde pratiğin, tekboyutlu kuru bir rasyonalizmin asla anlayamadığı muazzam öneminden söz etmiyoruz. Diyalektik bilginin, rasyonel bilgiden çok daha yüksek bir formu temsil etmesinin sebebi budur, hayvanlarınkı gibi bir mistik temaşayla karşılaştırılmaz. Shakespeare'in *V. Henry*'sinde başpiskopos şöyle der:

Mucizeler devri geçti,
sebeplerini aramalıyız
dünyada olan her şeyin...¹²

Kataleptik durumlar, sanrısız nöbetler, letarji, telkin ve diğer hipnoz olayları, şaman ve şarlatanların davranışlarındaki unsurlar, Hint fakirleri ve Hindu üfürükçüleri; bütün bunlar gerçek bilginin nesneleri haline gelmişlerdir. Bu bilgi, eski, barbar bilinç formları gibi, ontolojik bir ilke, bir varlık ilkesi mertebesine yükseltilmiş olan tüm mistisizm türlerini defeder.

Diyalektik, hem doğanın hem de insanlığın analitik kopukluğuna, maddenin ve tinin çeşitli yönlerinin katı yalıtılmışlığı ve mutlaklaştırılmasına, yalıtılmış "şeylerin" metafizik olarak tecridine son verir.

Diyalektik, bütünlük ve birlikle zırhlanmış; fakat bu, katı ve farklılaşmamış bir birlik, basit bir bütünlük değil; sonsuzca çeşitli özellikleri, yönleri, karşılıklı bağlantıları, geçişleri, karşılıklı bağımlılıkları ve karşıtıyla özdeşliği nedeniyle, açık, hareketli, çelişkili ve çok yönlü olan bir çeşitliliğin bütünlüğüdür.

*Hoc signo vincis!*¹³

12 Bu alıntı sözü geçen eserde bulunmamaktadır.

13 *In hoc signo vincis* ([Lat.] "Bu işaret [haç işareti] sayesinde galip geleceksin"), Hristiyanlığı Roma İmparatorluğunun resmi dini ilan eden İmparator Konstantin'in düsturudur.

GENEL OLARAK PRATİK VE BİLGİ TEORİSİNDE PRATİK

Daha önce, agnostiklerin yalnızca duyu algılarına dayanarak akıl yürütülebileceği ve bu yolla dış dünyanın gerçek dışılığını ya da bilinemezliğini kanıtlayabildiklerini iddia ettiklerine değinmiştik.

Bu iddianın nasıl dayanaksız ve komik olduğunu gördük. Buradan yola çıkarak, binlerce yıllık zihinsel çalışmanın toplumsal ürünleri olan kavramlarla işlediği için herhangi bir felsefi uslamlamanın, tam da bu gerçek yüzünden, sersem öznelcilerin tüm sızlanmalarını ve kaygılarını geride bırakıp, bilimin tüm kazanımları temelinde işlemesi gerektiği sonucuna varabiliriz.

Fakat bilim, tarihsel olarak, başlangıç noktasının insanlık ile doğa arasındaki aktif, pratik ilişki olduğunu söyler. Temaşa ya da teori değil, pratik; pasif algı değil, eylem. Goethe'nin "Başlangıçta eylem vardı" görüşü, muhafazakâr-Platonik-Gnostik "Başlangıçta söz vardı" –yani logos ya da akıl— görüşü ile karşı karşıya konulduğunda, bize tarihsel gerçekliğin açık bir ifadesini verir. Marx bunu defalarca belirtmiştir: kürsülerde savunulan, nesnelerin insanlığa pasif olarak "verili" olduğu görüşüne reddiyelerle dolu, Adolf Wagner'in kitabı üzerine notlarında; *Kutsal Aile* kitabında; *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde; bütün *Kapital* metni boyunca; Engels ile birlikte yazdığı *Alman İdeolojisi*'nin üstün zekâ örneği sayfalarında.

İdealist felsefenin, düşünce dünyalar yaratır, hatta madde tinin yaratımıdır (örneğin Fichte'nin yaratan "Ben") diyecek kadar ileri giden saçmalıklarının aksine, yeni bir dünya yaratan, "doğanın tözü"nü insan istekleri doğrultusunda fiilen dönüştüren şey yalnızca insan pratiğidir. Tarihsel olarak

bakıldığında, her şeyin ötesinde üreten, yiyen, içen toplumsal insanlıktır, toplumsal-tarihsel insandır, yoksa filozoflar tarafından özne olarak kişileştirilen, insanlığın düşünsel yönünün bir soyutlaması değil. Ancak işbölümünün gelişmesinden sonradır ki teorik eylem, bağımsız (ya da görece bağımsız) bir faaliyet olarak ayrılarak, “zihinsel işçiler” gibi, çeşitli toplumsal ve sınıfsal biçimler alacak olan belirli insan kategorileriyle sınırlandırılmıştır. Teorik bilgi de pratikten çıkmıştır. Dış dünya ile aktif, pratik ilişki, Marx’ın ifadesiyle insanlar ve doğa arasında “madde alışverişi”ni koşullandıran maddi üretim süreci, toplumsal insan yaşamının tümünün yeniden üretilmesinin esasını oluşturur. Nietzsche ve günümüzün biyolojik-mistik istekleri de dahil, sözde yaşam felsefesinin (*Lebensphilosophie*) öncülerinin zırvalıkları, tıpkı klasik idealist felsefenin temsilcileri gibi, bu temel gerçeğin üzerinden atlar. Tabii! Ne de olsa Kant’ın bakış açısından, odun kesme, demir arıtma ya da sıvı oksijen yapma gibi basit eylemler, aslında “aşkınsal”a nasıl da bir taarruzdur, nasıl da “imkânsız” bir ihlaldir! Şu “pratik” sarkarın, incecik heykellerle dolu porselen dükkânında yarattığı karmaşaya bir bakın!

Engels’in “büyük eski dost” diye sevgiyle andığı Hegel’in hakkını vermemiz gerekirse, Marx ve Engels, Hegelci idealizmin “sarhoş spekülasyonu”na karşı korkusuz, ateşli ve sonunda zafer kazandıkları bir mücadele vermiş olsalar da, Hegel’in pratik, emek ve onun araçlarına dair bir anlayışa sahip olduğunu kabul etmek gerekir. Dahası, onun eserlerinde tarihsel materyalizmin nüveleri, çok parlak bazı kavramsallaştırmalar biçiminde mevcuttur. İlerde buna ikna olmak için elimizde yeterince sebep olacak...

Pratiğin alanı ya da dünyaya pratik yaklaşım, örneğin nefes alıp verme –yani toplum ve doğa arasındaki kapsamlı maddi etkileşim— gibi süreçleri de içerecek şekilde daha geniş anlamıyla yorumlanabilir. Daha dar anlamıyla, *pratik* sözcüğü, üretim ve tüketimle ilgilidir. Ve nihayet, insanlığın üremesi (bkz. Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* vs.), cinsel ilişkilerin ve toplum-içi pratiğin alanı, başka bir deyişle toplumsal ilişkilerin, gerçeğin, maddi toplumsal ilişkilerin değişimlerinde söz konusu olan pratikle ilişkilidir. Bu tartışmada, hepsinin ötesinde, insanlar ve doğa arasındaki ilişkilerdeki pratiğe, maddi dünyanın gerçek dönüşümünde beliren pratiğe,

yani tam da onca filozofun çene yorup sonra da önünde geri çekilmek zorunda kaldığı “kendinde şeyler”e değineceğiz.

Hegel bir yerde, bir nesneyi tanımanın onu olduğu gibi kontrol altına almak olduğunu söyler. Bu bakış açısı oldukça verimlidir ve geliştirilmeyi hak eder. Özellikle de pratik sorunu ile ilişkili olarak geliştirilmelidir. Burada özellikle, insanlar açısından, dış dünya maddesinin hammaddeye, amaçlı eylemin nesnelere, önceden tasarlanmış bir amaca göre işlenecek nesnelere dönüştürüldüğü açıktır. Hegel’in de tanımladığı gibi, “tekillik duygusu” “kendi dış koşulu ve maddesi olan inorganik doğa”nın karşısında yer alır (*Doğa Felsefesi*). Kendisini hammadde gibi, yani eylem nesnesi gibi gösteren doğanın tözü “suni olarak” başka bir şeye, başka bir niteliğe, doğrudan özümsemenin nesnesine dönüştürülür. İnsanın doğa üzerindeki gerçek gücü bu süreçte açığa çıkar:

Doğa insana karşı hangi kuvvetleri geliştirip harekete geçirirse geçirsin . . . insan her zaman, doğadan sağladığı araçlarla, doğayı kendisine karşı kullanarak bunlara karşı koymanın bir yolunu bulur. İnsanın kurnazlığı bir doğal kuvveti diğerine karşı yöneltmeye, onları birbirlerini ortadan kaldırma ya zorlamaya muktedirdir. Bu kuvvetlerin gerisinde yer alan insanlık, kendini onların etkisinden korumayı başarır. (*Doğa Felsefesi*)¹

Şunu da belirtmeli: yalnızca “kendisini korumak ve varlığını sürdürmek için” değil, aynı zamanda “kendisini geliştirmek için.” Fakat mevcut durumda bu ikincil öneme sahiptir. Hegel hayvansal-araçsal organlar meselesinde (bkz. akademisyen Severtsov’un morfolojik teorisi) insanlar için aletlerin, özellikle de iş aletlerinin rolünü de kavramıştır. Bunlar üzerine Hegel *Mantık Bilimi*’nde doğrudan şöyle yazar:

...saban doğrudan doğruya sağladığı ve amaç olan faydalarından daha yücedir. Dolaysız faydaları geçip giderken, unutulurken alet baki kalır. İnsan, amaçları açısından dış dünyaya tabi olsa da, aletleri sayesinde dış doğa üzerinde güç sahibidir.²

Yaşam ve yaşamın “doğrudan genişlemesi” amacıyla doğa üzerinde güç, hegemonya kurma, zor kullanma ve ona sahip

1 G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature*, çev. M. J. Petry (Londra: George Allen and Unwin, 1970), c. 1, s. 195-196.

2 G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, çev. A. V. Miller (New York: Humanities Press, 1969), s. 747.

olma, Hegel'e göre mutad kategorilerdir. Burada ve tüm benzer fikirlerinde görüldüğü üzere bu büyük idealist, gerçekten de tarihsel materyalizmin sınırlarında gezinir. Hegel, "ölçü"nün canlı tecessümü ve (Marx'ın kişiliğinde) kendi diyalektik zıddına dönüşümüdür.

Dolayısıyla üretim süreci dış dünyayı kontrol altına alma, bir dizi koşul tarafından belirlenen belirli amaçlara ya da hedeflere göre onu yeniden yapma sürecidir. Fakat bu süreç neyi ifade eder? Nesnel dünyanın niteliklerinde ve özelliklerinde bir değişimi, ihtiyaç duyulan, üretim süreci gerçekleşmeden önce hedefler olarak beliren, bu nedenle de önceden ortaya konulan yeni niteliklerin ve özelliklerin yaratımını ifade eder. Bu hedef saptama faaliyeti, üretim süreci tamamlandığında tamamlanır ya da gerçekleştirilir.

Peki genel olarak agnostisizm ve özelde Kantçı agnostisizmin bakış açısından bu nasıl bir sonuç doğurur? Hareketin imkânsız olduğu iddiasına karşılık, Diyojen yürüyerek hareketin var olduğunu kanıtladığında Zeno'nun karşıya kaldığı sonucun aynısıdır bu. Emegin nesnesi, hakkında hiçbir şey bilmediği varsayılan bir öznenin istekleri doğrultusunda başka bir şeye çevrilirken, nasıl olur da biri çıkıp bu nesnenin bilinemez olduğunu, dış dünyanın (hem bir bütün olarak hem de parçalarıyla) bilinemez olduğunu iddia edebilir? Kömürden ya da onun yardımıyla dökme demir, akaryakıt, benzen, yağlar, uçucu yağlar, boyalar, esanslar ve çok sayıda madde üretiyoruz; ama nasıl oluyorsa bu kömürün kendinde ne olduğuna dair, Tanrı yardımcımız olsun, hiçbir fikrimiz yok! Halbuki bu esnada sorun kolayca çözülmüştür: Diğer unsurlara, ısıya, basınca, çeşitli maddelerle ilişkisine dayanarak ve bunlarla ilişkili olarak, "kendinde şey" in niteliklerini ve özelliklerini biliriz; bu ilişkileri yöneten yasalar hakkındaki bilgimiz sayesinde onları değiştirir ve "başka bir" kömür elde ederiz. Tüm bunlar kendilerini Hegelci bir tarzda, yani değişikliğe uğramış formlar, yeni nitelikler, nesnel dünyanın parçaları olan yeni "kendinde şeyler" de ifade eder. Dolayısıyla kömürün niteliklerini kesinlikle biliriz!

Pratik, bu bilginin "canlı", aktif kanıtıdır; nesnel sürecin kendisinden doğan, öznenin "akla dayalı istenci" doğrultusunda ilerleyen maddi dönüşüm sürecinde kendini gösteren eylem halindeki bir kanıttır. Pratik, bizi şeylerin niteliklerini ve ya-

salarını bildiğimizi ikna edici bir şekilde gösterir. Bu pratiğin öznesinin kendisinin (hem hedeflerini belirlerken hem de bu hedefleri gerçekleştirmek için doğanın yasalarını kullanırken) bu yasalara tabi oluşu, bu bilgiyi yalanlamaz, aksine doğrular. Özgürlük, bilgisine erişilmiş olan zorunluluktur. Bir teknolojik sürecin doğa yasalarına uyuyor olması, doğayı kendimizi ona tabi kılarak ele geçirmemizi sağlar. 1620’de *Novum Organum* adlı eserinde rağbet gören bir açıklamasını sunmuş olan Francis Bacon, bu noktayı mükemmel bir şekilde kavranmıştır. Özne doğa yasalarıyla “sınırlanmış” olduğu ve bu yasaların ne olduğunu bildiği için özgürdür. Öznenin “özgürce” yaratıyor oluşu, onun bildiğini kanıtlar. Tarihin gerçek öznesi, yani toplumsal-tarihsel kişi, yaşamını (yani toplumsal-tarihsel yaşamı) yeniden üretme sürecinde, bilgisinin gerçekliğine ve düşüncesinin “bu dünyaya aitliği”ne pratikte sayısız kez ikna olur.

Burada, Marx’ın *Feuerbach Üzerine Tezleri*’nden birini yorumlarken pasajlardan birine aslının tam zıddı olan bir yorum getiren George Plehanov’la ilgili anekdota benzer bir olayı hatırlatabiliriz. Marx, insanın, düşüncesinin “bu dünyaya aitliği”ni (*Diesseitigkeit*) pratik yoluyla tanıtlama ihtiyacında olduğunu yazmıştır; görünen o ki, Plehanov bir baskı hatası olduğunu düşünerek, burada denileni “o dünyaya aitlik” olarak almış ve Marx’ın pratiğin “aşkınsal”a bir sıçrayışı içerdiğini söylemeye çalıştığını öne sürmüştür. Kendini böyle bir üslupla mecazen ifade etmek elbette mümkündür ve Marx’ın görüşünün kesinlikle farklı olması dışında, bunda pek de yanlış olan bir şey yoktur. Marx, hiçbir sıçramanın gerekmediğini, hiçbir aşkınlık sürecinin gerekli olmadığını, çünkü aşkınsal olan hiçbir şey olmadığını söylemektedir; akıldışı, numenal ikinci bir dünya yoktur, insanların da içinde etkin olduğu yalnızca tek bir nesnel dünya, tek bir doğa vardır. Marx böylece “bu dünyaya aitliğin” de gerçek olduğunu, akıldışı bir ikiliğe ihtiyacı olmadığını göstermiş olur.

Pozitivist çizgideki agnostiklerin birçok durumda pratik sorunundan kaçınmaları çok tipiktir. Safkan öznel idealistler dünyayı salt kendilerinden “yaratmıştır.” Nesnel idealizm ise, bir idea biçiminde “otantik bir dünya” varsayar; Plato’nun temsil ettiği en aristokrat biçiminde, ideayı temaya asla erişemeyecek olan sıradan insanları mahkûmlar olarak görür, onlar bir mağaranın içinde sonsuza dek zincirlenmiş kalacaklardır.

Pearson gibi agnostiklere göre, insanların yalnızca işaretleri, sembolleri, “ampiryosembolleri” vardır. Bu kategorilerin hepsi tamamıyla pasiftir; burada dünyanın köpük gibi yayılan bir örümcek ağına benzediği Fichteci “kendinden yaratım”dan söz etmiyoruz (Hegel, Fichte’yle, üzerine ceketini giydiğinde onu kendi yarattığını zanneder diyerek eğlenir). İradeci ve aktüalist bir pragmatizm söz konusu değildir. Hayır. Burada işaretlerimiz, sinyallerimiz, geleneksel tanımlarımız, “hiyerogliflerimiz” var. Fakat pratik böyle bütün kavramları yıkar, çünkü özneyi pasif-temaşacı değil aktif-yaratıcı işlevleriyle tanıtarak başlangıç noktasının tam da kendisini değiştirir. Özne, dış doğanın ortasında zincirle bağlanmış, köle sahibi “asil” filozof tarafından bir mağaraya tıkılmış bir mahkûm ise hiç değildir. Bu özne köle değildir; kendisini çevreleyen doğaya tamamıyla bağımlı olmasına karşın onu giderek daha fazla kontrolü altına alır (başka bir diyalektik çelişki!).

Bilimsel kategoriler hiçbir şekilde sıradan simgeler, daha önce işaret ettiğimiz Hegel’in bahsettiği insanın kulak memesi gibi, şeyleri birbirinden ayırmak için rasgele seçilmiş etiketler değildir. Bilimsel kategoriler nesnel özellikler, nitelikler, ve ilişkilerin; şeyler ve gerçek süreçler, nesnel süreçler, maddi süreçlerin yasalarının temsilleridir. Pratik de bunu oldukça ikna edici bir şekilde kanıtlar. [Vladimir] İlyiç [Lenin]’in de özlü bir şekilde dile getirdiği gibi: “Etkinliğin sonucu, öznel bilginin ve *gerçekten var olan nesnelliğin* kriterinin test edilmesidir.”³

Belli bir bakış açısından pratiğin teoriye (şartlı ve göreceli olarak!) üstün olduğu söylenebilir, çünkü düşünce (teori) pratik yoluyla kendisini nesnelde gösterir, maddi biçimini alır ve gerçek dünyada nesnelleşir. Basit tasımlar tasımdır, fikirlerin dönmesi, ters çevrilmesi yani düşünce alanındaki harekettir. Mecazen ifade etmek gerekirse, öznel amaçlarla düzenlenmiş yasalar, yasaların yansımaları olarak anlaşılırlar. Pratik yoluyla nesnelde olgunlaşır, teknolojik süreçte ve onun memnuniyet verici sonucunda maddi biçim alırlar, yani hakikiliklerini, gerçekliğe tekabül ettiklerini pratik yoluyla ortaya koyarlar. Düşüncenin doğruluğu maddi sürecin “doğru” akışında ve “doğru” maddi sonuçta — yani amaca tekabül eden bir sonuçta cisimleşir. Süreç, sonuçta gerçekleştireceği amaca göre önceden

3 V.I. Lenin, “Philosophical Notebooks”, *Collected Works*, c. 38 (Moskova: Progress Publishers, 1961), s. 219.

koordine edilirken başvurulana maddi bir yasa tasarımına uygun olarak "akar." Gelişimi ve sonucu zaten bilinçli bir şekilde öngörülerek, önceden varsayılmıştır. Başka bir deyişle, düşünce maddeye yansıtılmış, madde yoluyla sınanmış ve kendi gücünü pratiğin gücü üzerinden kanıtlamıştır. Pratiğin büyük teorik-bilişsel, epistemolojik önemi buna dayanır.

Bu bağlamda Kant'ın apriori kategorilerini hatırlayalım. Bunlar Kantçılar tarafından "doğuştan gelen ideler," ya da tarihsel bir öncel olarak görülmezler. Kantçılar için bu kategoriler mantıksal bir önceldir, düzen vermeye hizmet eden duyumsal deneyimin kaçınılmaz formları, fenomenler kaosunun düzenli bir kozmosa dönüştürülmesini sağlayan mekanizmalardır. Kant'ın da *Prologomena*'da belirttiği gibi "deneyim olarak anlaşılabilmeleri için sanki fenomenlerin depolanmasına" hizmet ederler. Bu kategorilerin dışında deneyim imkânsızdır; formsuz bir şeydir. Onlarla birlikte deneyim forma bürünür, ardından da içerik kazanır. Kant'a göre bu kategoriler deneydışıdır; bizatihi, herhangi bir deneyimin ve tüm deneyimlerin kaçınılmaz, apriori koşullarıdır. Nice-lik, nitelik, ilişki (töz, nedensellik, etkileşim kategorileriyle birlikte) ve kipsellik kategorileri böyledir. Aynı şekilde algı formları: zaman ve mekân da. Tek başına pratiğin böylesi bir ortaklığın içinde ne rolü olabilir?

Fakat tüm bu kategorilerin, algı formlarının apriori olduğunun düşünülmesinin nedeni, deneyime dayanarak oluşturulmuş, binlerce yıldır milyonlarca kez pratikle doğrulanmış olmalarıdır. Bunlar pratikle, insanlığın o sonsuz çeşitlilikte, çok uzun zamana yayılan çalışmasıyla sınanmış en kalıcı, genel ve sık rastlanan kalıplardır. Buna dayanarak, deneyimin evrensel aksiyomları olarak korunmuşlardır. Burada her biri üç kategoriden oluşan dört ayrı kategori setini tartışmasına girmeyeceğiz ya da onları ayrı bir başlık olarak ele almayacağız. Burada bizi başka şeyler ilgilendiriyor. Örneğin zamanı ele alalım. Herhangi bir çalışma eyleminin "zamanda bir yönelim"i önvarsaydığı gerçekten de açık değil midir? Avcılıkta, tarımda, sulamada, gemicilikte, çöl yolculuklarında; bütün bu örneklerde, çalışma deneyiminin en küçük parçalarında ve bu deneyimin daha geniş kümelerinde, belirli zamansal ilişkilerin öngörüsü (ya da beklentisi) pratik yoluyla sınanır ve doğrulanır. Zaman ölçüsü ve maddi dünyanın varoluşunun nesnel bir formu

olarak zamana, insan beyninde deneyim yoluyla elde edilen, pratikte sonsuz kez sınanan bir yansıma denk düşer.

Kant nesneli öznelleştirilmeye kalkışmıştır, fakat nesnelin izleri apriorizmin kendisinde bile hâlihazırda mevcuttur. Başka bir “apriori” kavram olan nedensellik konusunda, Königsbergli bu büyük çilecinin kafa karışıklığına düşüp de kendi öğretisine göre bir kategori olan bu özneli ister istemez tekrar nesnel-
leştirmek zorunda kalması rastlantı değildir. Bu, “kendinde şeyler” ile bunların duyularının “etkilediği” özne arasında bir nedensellik köprüsü kurması gerektiğinde meydana gelmiştir. Mısırlı rahiplerin Nil’in ne zaman taşacağını öngörmeleri ve tarım işlerini buna göre ayarlamaları; Babilîlerin takvimlere göre kanallar kazması, tapınaklar, saraylar inşa etmesi; Çin’de sulama işlerinin, Çin Seddi’nin inşasının kronolojik emarelere göre yürütülmesi; Taylor’un zaman ve hareket üzerine çalışması; Sovyetler Birliği’nde beş yıllık planların belli bir takvime göre yapılması – tüm bunlara ne demeli? Algının o meşhur “apriori formu” pratikte zaman selinin her dalgasında doğrulanmamış mıdır? Elbette doğrulanmıştır. Fakat Kant’ın aşkınsal öznesinin apriori algı formu olarak değil, dünyanın zaman kavramında yansıyan nesnel formu olarak. Aynısı mekân, nedensellik vs. için de geçerlidir. Kısacası, burada da pratik son derece önemli bir rol oynamıştır, oynamaktadır ve gelecekte de oynayacaktır. Nasıl olur da pratiğin bu epistemolojik, teorik-bilişsel önemini anlayamayız?

Fakat dünyadaki her şey gibi bu kategori de yanlış yorumlanmaya müsaittir.

Sıkıntılı zamanlar olacak mı olmayacak mı?

Bahçede yalnızca esrar mı yetişecek?

Ne yazık ki felsefe bahçesine de esrar yetişmektedir. Tohumları pragmatizm denilen şey tarafından atılmış, günümüzün faşist “aktüelistleri” de bu tohumları faşist ideolojinin çöp yığınları arasında yetişen gerçek bir uyuşturucuya çevirmiştir. William James deneyim kavramını, mistik dinsel deneyime varıncaya kadar (bkz. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri* kitabı) olanaklı olan ve olmayan her şeyi (“istediğin, talep ettiğin şey”) dahil ederek genişletmiştir. James’in eserlerinde “pratik”, her tür iradi durumu, nasıl tezahür etmiş olursa olsun her tür etkinliği içine alan benzer bir evrensel karaktere bürünmüştür. Dinsel duyuların, mistik saçmalıkların “pratiği” de “pratik” olmuş-

tur. Sömüren, ticaret yapan, cümbüş yapan, günahları için af dileyen, zamanı “alginın apriori formu” değil de para olarak görüp para kazanmaya uğraşan işadamı; işte bu son derece cahil Amerikalı kendisine uygun ideolojiyi pragmatizmde bulur. Hakikatin pratik ölçütü de bu sebeple bozulmuştur. Burada artık başlangıç noktası (teori yönünden, bilginin pratik yoluyla doğrulanmasını içeren) nesnel dünyanın nesnel değişimleri değil, son derece geniş ve öznel anlamıyla anlaşılan “faydalılık”tır. Yalan dolandırıcı için faydalıysa, bu yalan hakikat olur. Din yaşlı bir kadını rahatlatıyorsa, o zaman hakikattir. Bu “araçsal”, “pragmatist” bakış açısında, bu “fayda” anlayışında her şey yozlaşmış durumdadır. Bu, toplumsal açıdan, burjuva tüccarın ideolojisidir; mantıksal olarak değersizdir; deneyim, pratik, etkinlik ve hakikat kavramlarının istismar edilmesidir.

Ne olursa olsun, “genel olarak pratik” ve “bilgi teorisinde pratiğin” yozlaşması asıl günümüzün faşist “filozofları”yla birlikte (*sit venia verbo*—burada “filozof” tabirini kullanmamı bağışlayın) had safhaya ulaşmıştır. Bunların kan dökücü savaşçılıklarından, toplumsal demagogjilerinden, yani kandırmaca, aldatmaca ve mitlerle dolu (hayali dünyalar yaratmanın ilkeli bir temeli olan yöntem düzeyine yükseltilmesi) bütün bir sistemlerinden, aşırı bir iradecilik felsefesi doğmuştur. Öznenin (yalnızca “toplumsal bir varlık” değil) “politik bir varlık” olduğu iddia edilir. Faşizm politikasının işine yarayan her şey doğrudur; dolayısıyla hakikat (üzerine daha fazla bir şey söylenmesi gerekmeyen) faşist “pratik”in bir türümüdür. Fakat fayda derecesi Herr Hitler tarafından belirlendiği için, hakikatin ölçütü, epistemolojik ölçüt, İncil’deki Harun’un değneği gibi, bu beyefendinin ellerindedir. Bununla karşılaştırılabilecek hiçbir “vahiy felsefesi” yoktur! Burada mesele çok daha basittir: “Vahiy” doğrudan doğruya baş haydudun dokunaklı dilinden dökülür! Schelling buna nasıl bir mana yüklerdi acaba? Eski fakat ebediyen yeni olan gerçekliğe tekabüliyet ilkesi (tüm bilgi ölçeğinde kendisini görelî olarak belli eden bu mutlak ilke) burada tamamıyla çöker. “Komünistlerin Reichstag’ı ateşe verdiği” tezi faşist eşkıyaların yararına olduğuna göre demek ki doğrudur. Burada mit, ilke statüsüne yükseltilir. Kolayca görülebileceği gibi, felsefi düşüncenin aşırı derecede yozlaşmasıdır bu. Bu koşullarda nerede bilgi hakkında konuşuluyorsa, bilgi orada kendisini olumsuzlamaktadır. Bilgi nesnesi ortadan kaybolur,

yerine bir yanılısama yerleştirilir; söz konusu olan bir aldatma-
ca ideolojisidir.

Özünde (yani gelişiminin temel eğilimlerinde) bu belli “filozofları” (çürümüş ve kokuşmuş burjuvazinin ideoloji imalatçıları, onların temsilcileri) hedef alan ancak böyle bir toplumsal ortam, onların kafalarında kendi olumsuzlamasını doğurabilir. Horst Wessel* türü kana susamış şarkılar ve faşist yaratıcılığın diğer ürünleriyle bastırılmaya çalışılan içteki umutsuzluk ve karamsarlıkla el ele giden saf iradecilik de bunun sonucudur. Böylece, ilerledikçe yokluğa, varlıktan hiçliğe ve başkalığa doğru hızla koşturmakta olan kapitalizm aynı zamanda bilme sürecini hiçliğe indirgemektedir. Kapitalizm için diyalektik gerçekten de trajiktir!

Pratik, maddi pratik, teoriyi doğurur. Zihinsel emek maddi emekten doğup kendisini ayırdığı ve özerkleştirdiği için, teo-
rinin temelinde daima pratik yatar. Pratik, teoriyi meydana getirir, çünkü bilmenin önüne durmadan yeni görevler koyar. Pratiğin uzantısı ve aynı zamanda karşıtı olan teori pratiği zenginleştirir ve genişletir. Dolayısıyla burada gerçek bir diyalektik hareket söz konusudur. Pratik teoriye karşıt olarak konumlanan bir şeydir; teori pratiği olumsuzlar ve tersi. Fakat teori pratiğe geçer. Teori ve pratiğin birliği, yaşamın en temel tanımları itibarıyla yeniden üretilmesidir. “Teorik ve pratik idenin birliği”nden söz eden Hegel de bunu idealist terimlerle dile getirmiştir (*Mantık Bilimi, Ansiklopedi, Doğa Felsefesi*’nde). O halde, pratiği P, teoriyi T, zenginleştirilmiş pratiği de P’ ile gösterirsek, süreci bir bütün olarak şöyle ifade edebiliriz: P-T-P’; P’-T’-P’’; P’’-T’’-P’’’ vs.

Hakikat ölçütleri arasındaki ilişki de teori ve pratik arasındaki ilişkiden doğar. Pratik, “araçsal” ölçüt, “gerçekliğe tekabül-
liyet” ölçütüyle örtüşür; pratik bir başarı elde edilmiştir, çünkü akıl gerçekten de akıldır, çünkü fikirler gerçekliğe tekabül etmiştir ve onun doğru bir temsilidir. “Safılık hırsızlıktan daha kötüdür” sözünü doğrulayan biçimiyle değil de, rasyonel biçimiyle yorumlandığı müddetçe ekonomi ilkesi de özünde bununla örtüşür. Düşünce, tam da gerçekliğe tekabül ettiğinde,

* Horst Ludwig Wessel (1907-1930): Alman Nazi aktivisti. Horst Wessel şarkısı olarak bilinen “*Die Fahne hoch*” (“Göklerdeki Bayrak”) adlı şarkının söz yazarı. Şarkı daha sonra Nazi Partisinin marşı ve faşist dönemde Almanya’nın ikinci milli marşı olmuştur.

içinde gereksiz yani yanlış, gerçekliğe tekabül etmeyen bir şey bulunmadığında “ekonomik”tir. Düşünme ekonomik olduğunda, dolambaçlı yollara sapmadığı için düşünce süreci bir bütün olarak en verimli düzeyindedir.

Teori ve pratik arasında bir bağ kurulmasını sağlayan çeşitli aracı mekanizmalar bilimsel deneyi içerir. Burada doğanın tözünde meydana gelen pratik, maddi bir değişiklik (örneğin; laboratuvarlarda, ikincil düzeydeki yapay koşullarda) ve buna uygun olarak düşüncenin yeniden işlenmesi söz konusudur. Bu süreç için gerekli olan maddi gereçler, son derece karmaşık aygıtlar, ölçüm aletleri, muhteşem teknik cihazlar (mikroskop, röntgen araçları, mikro teraziler vb. gibi) deneyimimizi olağanüstü ölçüde genişletir. Fabrika laboratuvarı, bilgi ve pratiğin, sanayi ve teorik bilimin doğrudan temasa geçtiği, birbirine dönüştüğü nesnelleştirilmiş komplike bir tesistir.

Buraya kadar doğanın tözündeki değişimlerle bağlantılı pratik çeşitlerine değindik. Fakat aynı şekilde, toplumsal ilişkilerdeki değişimlerle ve bu sürecin teorik yönüyle bağlantılı pratiklerden de (sosyal bilimler) söz edebiliriz. Yok olmaya mahkûm üretim biçimlerinin temsilcileri arasında, bilginin çapının kaçınılmaz olarak küçüldüğünü, bilimin hızla bir savunuya dönüştüğünü fark etmek zor değildir; muhafazakâr, gerici, karşıdevrimci pratiğin olduğu yerde ona denk düşen ideolojik bir düşünüm de vardır. Bu durumda “bilim” öznelleşir, bilimin sınıfsal öznelciliği gelişimin bir biçimi değildir, aksine ona köstek olur. Üstelik bu “bilim”, doğa bilimlerinin teorik alanlarına nazaran, gelişimin temel eğilimlerine çok daha karşıt olan biçimler alır.

Marksizm ise muazzam teorinin muazzam devrimci pratik ile birliğini sağlar; Lenin ve Stalin’in pratiği teorilerini zekice doğrular. Tarihsel olayları bir yüzyıl öncesinden görmüş olan Marx ve Engels’in zekice tahminleri Marksizmin bu niteliğinden ileri gelir. Fransızların bir deyişi vardır: *Savoir c'est prévoir*, “bilmek ileriye görmektir.” Ama yalnızca ileriye görmek değil aynı zamanda eyleminde başarılı olmaktır. Bilgi, ileri görüşlülük, parlak pratik başarılar, toplumsal teori ve pratik olarak Marksizmin karakteristik özellikleridir. Dünya-tarihsel sürecin seyri, bilimin gelişimi de dahil, Marksist materyalist diyalektikğin güçlü genellemelerinin doğruluğunu onaylamaktadır.

DÜNYAYA PRATİK, TEORİK VE ESTETİK YAKLAŞIMLAR VE BUNLARIN BİRLİĞİ

Çıkış noktası, konunun tarihsel olarak incelenmesidir (tarihsel, diyalektik ve oluş sürecinde olanın incelenmesi). Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nde tarihi, bütünün nesnel bölünüşüne uygun olarak, doğanın tarihi ve toplumun tarihi olarak ayrılabilir bir bütünleşik bir bilim olarak görmekte haklıydılar. (Mevcut durumda konuyu kaçınılmaz olarak yeryüzü merkezli bir bakış açısıyla ele alıyoruz, çünkü diğer gezegenlerin "insanları" hakkında hiçbir şey bilmiyoruz; Marx'ın da kullanmaktan hoşlandığı bir ifadeyle, onlar bizim için yalnızca *dynamei* olarak varlar, *energeia* olarak değil – yani potansiyeller olarak varlar, gerçekleşmiş potansiyeller olarak değil.)

İnsanlık ve doğa arasındaki karşılıklı etkileşim sorunuyla ilgili olarak, elimizde tarihsel olarak (kelimenin geniş anlamıyla) şunlar vardır:

1. Biyolojik adaptasyon süreci. İnsanlar henüz kelimenin esas anlamıyla insan değildirler. Doğal formları bakımından *Homo sapiens* türünün oluş halindeki hayvanlarıdır.

Rousseau ve on sekizinci yüzyılın Aydınlanmacı filozofları tarafından öne sürülen "doğa durumu" değildir. Böyle bir durum hiçbir zaman var olmamıştır; ideologların zihinlerinde oluşmuş fantastik bir yanılsamadır yalnızca. Bu safhadaki "insan" toplu halde yaşayan bir yarı-maymundur, arka ayakları üzerinde yürümeye başlamış, doğal bir iş aleti olan eli farklılaşmıştır. Önemli olan hususlar: türlerin üremesi, elbirliği ve hayatta kalma mücadelesi, içgüdüler (kendini koruma güdüsü, türü devam ettirme güdüsü, yani cinsel güdü), ırkların oluşumu, doğanın etkisi, iklim ve tüm "coğrafi etkenler." Adaptasyon süreci çoğu kez edilgin ve bilinçsizdir. (Basitleştirir, yani

görelî ifade edersek) insan doğayı değil, doğa insanı şekillendirmektedir.

2. Etkin toplumsal adaptasyon süreci: Nesnel duruma uygun olarak insanlar burada alet yapan toplumsal hayvanlar (*Homo faber!*) olarak görülmektedir. Öznellik ve etkinlik niteliklerinin işin içine girmesinin sebebi budur. Eski materyalizm, insanları yalnızca ürün olarak görmüştür. Oysa arada geçen zamanda tarihsel insanlar kendilerini çoktan öznelere dönüştürmüş durumdadır. Bu sebeple Marx, Feuerbach üzerine ünlü tezlerinde insanlık ile doğa arasındaki ilişkiyi öznell, maddi ve etkin yönüyle görmeyi vurgulamaktadır. “Öznell” kelimesi nesnel bilginin reddini ima eder; buradaki fikir şudur: Özne bir kez sahneye çıktığında, insanlık aletleriyle doğayı etkin bir şekilde belirlemeye, “yaşamın doğrudan üretimi ve yeniden üretimi” süreci demek olan emek süreci temelinde, doğayı insani amaçlar doğrultusunda dönüştürmeye başladığında, artık bilginin nesnelliği yeni, daha ileri, biyolojik olmayan bir nesnelliğin dikkate alınmasını gerektirir. Bu emek sürecinde insan doğasının kendisi de bir dönüşüme uğrar. Biyolojik bakımdan, tüm bunlar “korunarak aşılması bir formda” meydana gelmektedir. Bu sebeple “organik ekol” tarafından sosyolojide, politik ekonomide vs.’de geliştirilen oyuna bir son vermek gerekir.

Burada tarihsel bir tarzda şekillenen yeni bir nitelikle karşı karşıyayız. Organolojinin, tüm Othmar Spann ekolü ve kudurmuş ırkçılıkla birlikte yozlaşmış bir “toplumsal Darwinizm”in modern yeniden doğuşu, bilimsel bakış açısından tümüyle uzaktır.¹ Bunların meselenin özünü tamamen kaçırmışlardır!

Toplunun kendisi de sınıflara ayrılır; tüm çelişkileri ve bir sosyoekonomik oluşumdan diğerine geçişlerle birlikte özgül bir hareket, yani toplumsal gelişme diyalektiği başlar.

Buradaki özne belirli bir “üretim tarzı”nın, spesifik bir sınıfın ve belirli bir “düşünce tarzı”nın temsilcisi olan toplumsal-tarihsel bireydir. “Biyolojik olan” ortadan kaldırılmış değildir, *aufgehoben* edilmiştir ya da korunarak daha yüksek bir düzleme taşınmıştır.

1 Othmar Spann (1875-1950), Avusturyalı filozof, toplum kuramcısı ve faşizme yakın bir duruşu olan Katolik korporatizminin savunucusu. Anschluss’tan sonra Naziler onu üniversitedeki pozisyonundan aldılar ve Dachau toplama kampına gönderdiler.

Temelde insanlık ve doğa arasındaki ilişkiler üçlü bir yapıya sahiptir: pratik, teorik ve sanatsal-estetik. Bu üç ilişkiyi ayrı ayrı ve birbirleriyle etkileşimleri bakımından inceledik. Şimdiyse onları birlikleri içinde, yaşamın üretimi ve yeniden üretimi sürecinin işlevleri olarak kavrayabilme göreviyle karşı karşıyayız.

Bu durumda pratik, doğanın tözüne maddi ve teknik olarak egemen olma, emek ise bu tözün dönüştürülmesi, toplum ile doğa arasındaki madde alışverişidir. Teori dünyaya düşünsel olarak egemen olma; niteliklerinin, özgüllüklerinin, yasalarının ve “bütün”ünün bilinmesidir. Doğa estetiği ise doğanın ritimlerinin duygudaş ve ortak bir şekilde deneyimlenmesidir; bu deneyimin nihai temelleri insanlığın hayvani-biyolojik köklerinde yatar. İstenç pratiğe, anlak teoriye, his ise estetiğe tekabül eder. Pratik, maddi şeyler ve süreçlerin alanıdır. Teori, kavramlar ile fikirlerin alanıdır. Estetik ise duygular ile duygusal formlar ve imgelerin alanıdır. Tüm bunları süreç olarak düşünürsek, şuna varırız: emek süreci, düşünce süreci, sanatsal-estetik temaşa süreci.

Daha önce de gördüğümüz gibi teori ve pratik iç içe geçen karşıtlardır, aynı zamanda da bir birlik oluştururlar. Bu birlik doğayla etkin bir ilişkiye, yekten iki şekilde etkin bir ilişkiye, doğaya egemen olma ve boyun eğdirme sürecine işaret eder. Burada özne, etkin bir ilke olarak, doğanın karşısında konumlanmıştır. Özne doğayı “idrak” etmez, onu madde olarak görür (üzerinde etkide bulunur). Özne, emek sürecinde doğayı maddi olarak dönüştürür ve bu sürece düşünce aracılık eder. İnsanlık etkinken, doğa edildir. İnsanlık dönüştürür, doğa ise dönüştürülendir.

Doğanın sanatsal-estetik temaşasında ise durum büsbütün farklıdır. Burada özne, nesnenin içine gömülür ve nesnenin içinde çözülür. Birey bu şekilde “yok olur,” ortadan kaybolur, “bütün”ün içine soğurulur ve batar. Başka bir deyişle burada doğa etkin, insanlık ise edildir. Öznel olan geri plana çekilir. Yüce ve görkemli kozmosun ritimleri kendini hissettirir, ritim ise evrenin devasa, sınırsız yapısının yalnızca sonsuzca küçük bir parçasını oluşturur. Evrenin uçsuz bucaksızlığı, uyandırdığı duygularda yansıtılır. Dolayısıyla sanatsal-estetik temaşa, insanlığın yaşamsal etkinliğinin temelini oluşturan unsurlar olarak hem teorinin hem de pratiğin karşıt kutbudur.

Başka pek çok şeyle birlikte bu durum, teori ve pratiğin aksine, sanatsal temaşanın bize bir hakikat ölçütü sağlayamayacağını gösterir. Ayrıca sanatsal temaşa kendi içinde çelişkilidir. Özneli nesnelin içinde çözerken son derece öznelidir. Doğanın duygudaşlıkla deneyimlenmesinden doğan duygular, örneğin kavramlar gibi evrensel bir anlama sahip değildir; bu alan öznelilik katsayısı çok daha yüksek olan duyumların ve son derece gelgeç duyguların bir okyanusudur.

Bununla beraber, tüm sözde “tinsel özellikler”i bağımsız “özler”e (zihin, istenç, hisler) bölen eski tip psikoloji nasıl ki tekyönlülüğü yüzünden aşılma zorundaydı, burada konu edindiğimiz insanlık ve doğa arasındaki üç çeşit ilişki de hiçbir şekilde birbirinden kopuk değildir, aksine bu ilişkiler birbirlerine doğru akar ve sonunda bir yaşamsal etkinlik seli oluşturlar.

Doğadaki duyumsal temaşa, duyumsal-estetik zevk alanını ele alalım. Bu alana tekabül eden deneyimlerin kesinlikle salt duygulardan ibaret olduğu açıktır. Burada çeşit çeşit kavram da bulunur. Örneğin günümüz insanı yıldızlı gökleri “hayranlıkla” seyrettiğinde, bu deneyimi aynı zamanda evrenin bilimsel resminin unsurlarını (yıldızlar, gezegenler, galaksi, dünyaların sonsuzluğu, elektronlar, bilimsel hipotezler vs. üzerine düşünceler) da içerebilir ve içerir de. Dahası “üretim tarzı” tarafından belirlenen, dönemin toplumsal yapısı, “düşünce tarzı”na bağlı olarak, duygular ve düşüncelerin oluşumu, “düşünce tarzı”nın genel yapısına uyan belli hâkim fikirlere tabidir. Örneğin, yüzyıllar boyunca sanatsal-estetik deneyimler, dünyanın tahakküm-tabii kılma (Marx’ın deyişiyle tahakküm ve boyun eğdirme ilişkileri) ekseninde ele alınması nedeniyle, dini formlarla iç içe geçmiştir. Düşüncenin bu sosyomorfizmi, yalnızca yabaniler, ilkel animistler, “ortalama insanlar” ya da dönemin cahilleri arasında değil, aynı zamanda en kültürlü düşünürler arasında da, estetik alanının sosyomorfik bir ilkesi olarak işlev görmüştür. Bu nedenle, örneğin Pitagoras’a göre, sayılarla ifade edilen ve sanatsal olarak süslenen “alanların müziği”, doğanın ritmi tam anlamıyla kutsal bir ilkeydi.

Öte yandan sanatsal-estetik olan, karşısına, yani düşünceye de nüfuz eder. Örneğin, Hegel’in toprağın ve özellikle de denizin yaşamına dair tasviri okunmaya değerdir! Ya da Schelling’le biten Alman doğa filozoflarını bir yana bırakalım,

Goethe'nin bilimsel çalışmalarını alalım. Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi Heine, Schelling'e filozof değil şair olmasını tavsiye etmiştir.²

Dolayısıyla burada karşıtların iç içe geçişini, birinin diğerine dönüşümünü ve birliğini görüyoruz. Fakat sanatsal-estetik temaşa alanı, kendisini yeniden üretirken, sanat, müzik, şiir, resim vs. üreten *etkin* çabayı doğurur. Bu şimdi çok daha geniş bir alana yayılan, yaşamın tüm alanlarını içine alan, bilişsel anlam da dahil olmak üzere çeşitli anlamları olan son derece karmaşık bir oluşumdur. Fakat esasen imgeler aracılığıyla işler ve şiirsel dilin metafor ve kişileştirme dili olması tesadüf değildir. En derin kökleri, doğanın ritimlerinin duygudaş ve ortak bir şekilde deneyimlenmesinde ve onunla kurulan bağlarda yatar. Yaratıcı bir etkinlik olan sanatta edilgin ilke son derece etkin bir hal alır; estetik duygunun kendisi karmaşıklaşır, etkin bir şekilde yaratıcı bir yöne kavuşarak (zanaatkârlığın değerini deneyimleyerek) zenginleşir. Duygudaş ortak deneyim alanı, sanatın ve estetiğin otantik alanıdır; tam da bu sebepten aşk ve erotizm bu denli önemli bir rol oynar; burada ortak duygu ilkesi belirgin bir açıklıkla ortaya konulur ve bu ilke insanlığın biyolojik doğasının gizli köşelerinde son derece derin köklere sahiptir.

Pratik, teorik ve estetik ilkelerine, insan etkinliğinin üç ana alanından alınıp fetişleştirilmiş soyutlamalar olan iyilik, hakikat ve güzellik üçlüsü tekabül eder.

Bütün sistemler "iyi" den ("mutluluk", "refah", "ideal olan"), tek bir mahiyet, bir ağırlık merkezi olarak "erdemın hakikati" biçiminde sunulan bir yaşamsal amaçlar bileşkesini anlar. Pratiğin kendisi doğal dünyayı dönüştürme pratiği ve insan ilişkileri pratiği, toplumsal değişim pratiği olarak bölündüğü için, ona tekabül eden "mutluluk", "refah" ve "ideal olan" kavramı, değişen oranlarda olmakla birlikte, yararlı şeylere ve erdemlere bir yönelim içerir. Fakat bunların birbirinden ayrı unsurlar olduğu düşünülmemelidir. Son kertede maddi nesnelerin üretimi aynı zamanda kullanım değerleri, yani insanlık için değerler üretimidir. Bu nedenle, "hayattaki iyi şeyler"e verilen değer genel "değerler" ideolojisi altına girer ve farklı ahlaki-felsefi ideoloji sistemlere (hedonizm ve çilecilik kutupları arasında

2 Buharin'in dediğinin aksine bu tavsiyeden daha önce söz edilmemiştir.

değişim gösterirler) dahil edilir. Antik Yunanlılara göre, "iyi" kavramı öyle ya da böyle belirgin bir düşünsel niteliğe sahipti; tıpkı Plato, Aristoteles, Stoikler ve Epiküros'ta olduğu gibi. Dolayısıyla "iyi," yaşamsal amaç ve onunla ilişkilendirilen davranış normlarının bir soyutlaması, onların soyut olarak ifade edilen hâkim ideasıdır. İyi, daima tarihsel olarak, başka bir deyişle dönemlere, oluşumlara ve sınıfa göre tanımlanmıştır.

"Hakikat"ten genellikle, "verili olan" şu ya da bu şeye (bilinç, madde ya da tin, bir tanrı vs.) şu ya da bu derecede tekabül etme (tam olarak örtüşme noktasına, yani özdeşliğe varıncaya kadar) olarak anlaşılmıştır.

"Güzellik" ise dışsal, duyulur form ideali olarak düşünülmüştür; pek çok felsefi sistemde güzellik hakikatin duyulur bir ifadesi olarak tanımlanmıştır. Gerçekte, daha önce söylediklerimizden de açık olduğu üzere, hakikat doğru olandır; yani fikirler alanında yansıtmakta olduğu nesneye tekabül eder. "Hakikat arayışları"nın toplumsal önemi kendini maddi üretim sürecinin aracılığı, bilgi sahasının genişlemesi ve derinleşmesi, insan bilincinin gelişiminde gösterir. Güzelliğin gerçek anlamı, yaşamın duygusal tonunun yükseltilmesine dayanır. Güzellik kendisini çok çeşitli somut biçimlerde gösteren soyut bir kavramdır. Kadın ve erkek güzelliği idealleri, ideal nitelikleri ve özellikleri (akıl, cesaret, asillik, sevecenlik, olumlu cinsel özellikler vs.) cisimleştiren, bir dereceye kadar biyolojik olarak koşullanmış, kısmen de toplumsal ve tarihsel çevre tarafından yaratılmış ve dönüşüme uğratılmış (örneğin çöküş dönemlerinde ve çürümüş sınıflarda olduğu gibi, bazen de toptan lağvedilmiş) dışsal özelliklerin (duyulur bir formun özellikleri) en yüksek ifadesidir. Doğa etkisini, gördüğümüz gibi insanlığın da yine toplumsal olarak koşullanmış bir tarzda deneyimlediği, kalp atışlarında gösterir. Toplumsal yaşam, gelişen duyguları dışsal olarak duyulabilir olan yoluyla yayarak yaşamın tonunu yükselten sanatsal imgeler uyandırır (müzikte ve şiirde olduğu gibi). Vesaire. Platon bu duyumsal yönün, estetik ve dünyaya estetik yaklaşımın karakteristik özelliği olduğunun tamamen farkındaydı; bir ideanın aksine, bir şey ya da duyumsal kavram gibi, yani somut olarak işleyen güzelin kesinliğinden bahsediyordu.

Sınıflı toplumlar, insan grupları arasındaki bir kopuşla ayırt edilirler. İnsanlığın yaşamsal etkinliğinin farklı yönleri,

farklı nüfus kategorilerinde sabitlenir. Örneğin, zihinsel ve fiziki çalışma arasındaki temel işbölümünün yaratılmasıyla gerçekleşen şey budur; zihinsel emek hâkim sömürücü sınıfların etkinliklerinden biri haline gelmiştir. Çürümüş sınıflı toplumlarda, yaşamsal etkinlik faaliyetleri sadece anti-sosyal işlevlere değil, aynı zamanda bu sınıfın kendi kendisini yok etmesinin işlevlerine de dönüşebilir. Mesela, ölüm ve çürüme “estetigi”nde ve “felsefedeki” günümüz mistisizminin çöplüklerinde durum tam budur.

Bu noktada sosyalizm, gerçekten dünya-tarihsel bir önemli olan radikal bir dönüş gerçekleştirir. Tam da bu nedenle, ıstırap dolu tarihöncesinden sonra, insanlığın gerçek tarihinin başladığı yeni bir dönemden bahsedebiliyoruz.

Burada sınıflar ortadan kaldırılır. Burada bütünlüğünü kazanmış insanlar yetişir ve serpilir. Burada teori, pratik ve estetik arasındaki ilişkiler sonunda birleşir, artık insanlar çok yönlü bir yaşama sahiptir. Burada dini formlar; dışsal karakterde, kutsal otorite sayılan “koşulsuz buyruk” biçimleri; yaşamın bütünsel bağlamından kopukluğu, yalıtılmışlığı ifade eden tamamen “saf” sanat, “saf” bilim formları; tüm bu fetişist deli gömlekleri çıkarıp atılır. Yaşamın farklı yönleri, çok yönlü yaşayan giderek daha çok sayıda insanın yaşamının öğeleri haline gelir.

Bu nedenle teori, pratik ve estetiğin birliği en açık ifadesini burada bulur. (İlerlemekte olan) sınıflı toplumlarda bu birlik, tüm yönleriyle, pek çok engelle karşı ve insanları tekyönlü özneler şeklinde parçalayan koşullar altında verilen bir mücadelede yaşamın yükselişinin (üretici güçlerin kapasitesi, bilginin gücü, yaşam gücünün artışı) bir ifadesidir. Gerçek tarihte tüm engeller parçalanır, tüm süreç görülmemiş derecede hız kazanır, hem toplumun hem de bireyin parçalanmış doğası ortadan kaldırılır, yaşamsal faaliyetlerin birliği tarihsel zaferine ulaşır.

Yaşamsal etkinliklerin yönlerinden birinin abartılmasının ideolojik bir fanteziye yol açabileceğini görmek zor değildir:

- Düşüncenin tecrit edilmesi ve yalıtılması, pratiğe yabancılaştırılması, “düşünce alanı”nın otonomlaştırılması ve ayrılması, bu düşünceyi (“kavram”, “soyutlama”, “genel”) dünyanın bağımsız özü ve tözüne dönüştürmeye meyleder;

- pratiğin düşünceden ayrılması kaba ampirizmle sonuçlanır, pratiğin maddi nesnelerle ilişkisinin kesilmesi (ticari pratik,

toplumsal pratik vs.) ise iradecilik, pragmatizm vs. ile sonuçlanır;

- estetiğin ayrıştırılması, rasyonel bilgiyi reddetme ve sanatsal-estetik deneyimi mistik deneyime dönüştürme eğilimine yol açarak mistik-sezgisel bir dünya görüşünün kabul edilmesine yol açar.

Felsefi düşüncenin gerçek tarihsel gelişimine dayanarak bunlar rahatlıkla kanıtlanabilir. Fakat biz burada bir felsefe tarihi yazmıyoruz, o yüzden bu noktada durup başka bir konuya geçerseniz, herhalde okur bizi bağışlar.

MATERYALİZM VE İDEALİZMİN TEMEL DURUŞLARI

Uzun bir aradan sonra alaycı şeytan tekrar ortaya çıkar.

“‘Duyumlarım’ artık canınıza mı yetti? İyi, peki. Fakat bu gerçekten materyalizmin olumlanması mıdır? Yoksa Lenin’in (felsefi kavram olarak madde, ‘ben’in dışında yer alan bir kavramdır, başka bir şey değil derkenki) duruşunu bu kadar naifçe mi değerlendiriyorsunuz? Sanki Lenin bir başkanın bilinci gibi bir şeyi inkâr etmiş gibi. Ya da nesnel idealizmde Tanrı’nın hiçbir surette ‘benim’ bilincimle örtüşmediğini anlayamadınız mı? (Papalarınızın otoritesine düşkünlüğünüzü hoş görerek) aynı Lenin’in *Felsefe Defterleri*’nde ‘genel’ idealizmden özel bir ‘öz’ün, yani ‘ben’in dışında konumlanan bir şeyin ortaya çıktığını ifade ettiğinin farkında değil misiniz?

“Peki, o kadar dik kafalı değilseniz (ki dik kafalı olmak pek akıllıca olmaz), neden ‘tinsel’ bir ilkeyi dünyanın temel dayanağı olarak almayasınız? Hakikaten de açık ve önyargısız bir şekilde konuşup konudan kısa süreliğine sapmaya izin verecek kadar anlayışlı olmanın ne sakıncası var? Ruhani liderlerinizin, ‘Bu tümüyle şarlatanlık!’ diye haykırıp, başarılarını kanıtlamış yöntemlerin savlarını inkâr ederek, şarlatanları ve üfürükçüleri peşlerine düşüp nasıl kovaladıklarına bir bakın. Şimdi kendiniz de bunda bir doğrulukpayı olduğunu kabul ediyorsunuz; fakat yalnızca siz ‘hipnoz’dan söz ediyorsunuz. Durum tam da bu. İyi, güzel de bu konularda söylenecek daha çok şey var. İzin vererseniz, söyleyeyim.

“Bilinç bir gerçektir. Bunu inkâr edecek misiniz? Var olan tek şeyin kafanızı çarptığınız şeyler olduğunu mu iddia edeceksiniz? Düşünen tek varlığın kendiniz olduğunu mu öne sü-

receksiniz? Ama bu, sizin kolektivizminiz, sosyalizminizin vs. bakış açısından çelişkili görünecektir.

"Bu da bilincin bir gerçek olduğu anlamına gelir. Kafanız rahat olsun, bunun mucizevi, gizemli ya da doğaüstü hiçbir yanı yok. Bilinç vardır — bu, bu kadar basit. Dahası, bilinç do-laysız bir gerçektir. Buradan Descartes'ın maksimine ulaşırız: *Cogito, ergo sum*.¹ Düşünen varlıklar ve genel olarak düşünme olgusu, temeldir.

"Fakat kendi varoluşumda bilinç gerçeği temelse, o za-man dış 'madde' (ya da vücudumdan başlamak üzere, 'uzam') bir başka-varlık, bir açığa vurma, bilincimin edilgin bir formu (Aristotelesçi anlamda etkin bir şekilde yaratıcı 'form' değil) değil midir? Örneğin, sizin tinsel özünüz benim bilincimde cismani bir şey olarak yansımalarını bulur, tıpkı sizin bilinciniz-de benim de dışsal bir vücut olarak yansıtılmam gibi. Ama biz 'kendi içimizde' 'tinsel öz'lerizdir. Bu, her şey için geçerlidir. Bir kaya, yıldız, güneş ve evren için de.

"Neden 'dünyanın bu resmi'nden hoşlanmıyorsunuz? Büyük dehalar bunu onayladı. Öyle değil mi?"

Sonra bu baştan çıkartıcı şeytan, alaycı gözlerini üzerinize diker. Kendine ait bir mantığı olduğu açıktır. Leibniz'in monadolojisini bundan türettiğini söyleyebiliriz. Bu kurguda farklı bir bilinç yansıtılmakta ve maddi bir şey olarak yansıtılmak-tadır. Görüşünü bir bütün olarak düşünürsek, Bogdanov'un ampiryomonizmi özünde tam da bu tür bir idealizme oldukça yakındır. Bogdanov'a göre "kendinde" dünya bir "elementler kaosu"dur. Bireysel bilinçte bu elementler bir tür çağrışımsal bağ ile bağlıdırlar; "özel olarak düzenlenmiş deneyim"de, bun-lar daha yüksek türden bir bağda yansıtılarak "fiziki dünya" haline gelirler. Bu nedenle "fiziki dünya", Leibniz'de olduğu gibi ayrı bir bütünlük ve bireyselliğe sahip olmasalar, yalnız-ca "elementler" olsalar bile, her yana dağılmış teknik monad-lar gibi, elementler kaosunun bir yansımasıdır. Bu idealizmin yollarında ilerlerken Tanrı'ya erişmek de kolaydır. O'nun da neredeyse mucize-dışı bir şey olduğu görülür denebilir. Daha açık konuşmak gerekirse: Farklı derecelerde birçok çeşit monad, maddi başka-varlığın farklı derecelerine tekabül eden bir monadlar hiyerarşisi vardır. Taş tüzü maddi taş olarak yansır,

1 [Lat.] "Düşünüyorum, öyleyse varım."

insanlık monadı ise bir insan organizması olarak. Fakat aynı zamanda da bir “kendinde” yıldız, yani yıldızın “ruhu” vardır; bir de evrensel, her şeyi içeren bir monad, maddiliği dünyanın maddi aktarımı ve yorumundan oluşan kozmosun “ruhu” Tanrı vardır.

Artık yeter! Düşmanın bu kadar detaylı bir anlatımını vererek fazlasıyla insafı davrandık!

Nesnel idealizm, Spinozizm ve materyalizm arasında bütün o ayırım yapanların burada açıkça görülebildiğini es geçmemek gerekir. Dünya üzerine düşüncenin dipsiz “derinlikleri” önümüzde dipsiz bir uçurum gibi açılıyor; belli bir bakış açısından bir dünya görüşünden bir diğerine geçiş alışılmadık şekilde kolaydır; direksiyonu şöyle hafifçe döndürün ve hop geçtik bile! Bu örnekte düşünce, Hegelci “ölçü”nün “düğüm noktaları” üzerinde dans eder ve burada gerçekleştirilen sıçrayışlar yeni nitelikler şeklini alır: Töz olarak Tanrı; Hegelci dünya tini; Leibniz’in evren monadı; Schelling’in (daha öncesinden Platon’un ve Ortaçağ’dan Thomas Aquinas’ın) “dünya tini”; Spinoza’nın tanrısız “tanrı”sı *natura naturans*; materyalizmin Tanrı’yı reddi; tüm bu duruşlar tek bir felsefi alana doluşturulur!

Bilinç olgusunun “birincil doğası” ile başlayalım. Burada Kartezyencilüğün duruşu Berkeley ve Hume’unkinden daha zayıftır, çünkü bize “saf duyumlar”ın yerine şimdi kavramlar da verilmiştir, böylece diğer insanlar ve dış dünya da bize verilmiş olur. Fakat bunların hepsi tüm cismanilikleriyle zaten varsa, bilinç neden “birincil” olsun?

Bu sonuca varmak için en ufak bir dayanak bile yoktur.

Özetle, artık “Ben”den yola çıkmıyorsak (ki burada kavramların tanınmasıyla birlikte, yalıtılmış “Ben” anında ortadan kaybolur), tarihsel bir incelemeye, bilincin oluşumunun bilimsel incelemesine girmiş oluruz. Böylece, bilincin birincil ve bakir verileri hakkında, özünde son derece kompleks bir analizin, (hatalı) dolaylı bilginin sonucu da olan “verili” üzerine basit spekülasyonlar alanını tamamen terk ederiz. Burada çok büyük bir fark vardır; tartışmanın bakir saflığı bütünüyle yok olup gider.

Peki aslında neyi görürüz?

1. Bireyin “özbilinci” zamanla ortaya çıkar. Yalnızca kültürlü bir yetişkin, bir filozof *Cogito ergo sum* diyebilir. Bunu Descartes’in yapmış olması tesadüf değildir.

2. Bilinç içeriği ile birlikte “verilidir”; içeriği olmayan bir bilinç yoktur.

3. Bilincin içeriğinin binde 999’u dış dünya tarafından “verilmiştir.”

4. Bu dünya, insanlar üzerinde duysal organlarına “etki ederek” eylemde bulunur. Yani dünya hem tarihsel hem de mantıksal bir *prius* (öncel), birincil bir nedendir.

5. İnsanlar cismanilikleri, düşünebilen cismanilikleriyle dünya üzerinde etkin bir şekilde etkide bulunurlar. Fakat dünyayı ele geçirirken aynı zamanda onun yasalarına tabidirler.

6. İnsan, gelişimin ürünüdür: 1) toplumda, 2) insan sürüsünün bir parçası olarak *Homo sapiens* biçiminde, 3) potansiyel olarak, evrim zincirinde insansı maymun vs. biçiminde.

7. Organik dünya inorganik dünyadan doğar vs.

O halde burada maddenin evrimi ve bu evrimin niteliksel aşamalarıyla ilgilenen çeşitli bilimlerin alanına geçmiş oluyoruz. Tüm veriler bize yeni niteliklerin gelişimi hakkında bilgi verir ve bizi bilinci yalnızca belirli türde bir maddenin özelliği olarak görmeye sevk eder. Panpsişik* görüş lehine tek “delil” antropomorfik benzerliktir, fakat bu gerçekten bir kanıt mıdır? Bu tüm ikelliğiyle birlikte animizme geri dönüştür. Yine, Heine’in bilgeliği sayesinde çok iyi anlamış olduğu üzere, tüm Schelling felsefesi bu animist metafora dayanır. (Bu bağlamda Feuerbach’ın, şiirin metaforlarının gerçek olduğunu asla iddia etmediğini söylemesi ilginçtir!) Böylece bilim, organığın inorganikteki, canlı maddenin cansızdaki, düşünen maddenin düşünmeyendeki tarihsel kökeninden bahseder. Engels de *Anti-Dühring*’te, dünyanın gerçek birliği maddi doğasına bağlıdır, bu da birilerinin kafasından uydurduğu birkaç boş apriori savla değil karmaşık bir bilimsel çalışmayla kanıtlanır derken (bu sözler yalnızca görünüşte önemsizdir) bu hakikate işaret eder.

Tam da bu nedenle Hegel idealist içgüdüleriyle doğadaki gelişim düşüncesinin idealizmi çürüteceğini sezmiştir. Bu sebeple onun sistemi şimdi anlatacağım akıl almaz (ve hiçbir surette diyalektik olmayan) bir çelişki içerir. Hegel’e göre, doğa gelişim göstermez ve organik formlar değişmez. Doğa bilimleri ile ilgili görüşleri zamanına göre son derece ilerici olan Kant ile karşı-

* Panpsişizm: Tüm doğanın psişik olduğu ya da psişik bir yönü olduğu; maddenin her zerresinin psişik bir özelliği olduğu teorisi.

laştırıldığında, bu muazzam bir gerilemedir. Hareket ve gelişim ilkesini böylesine doruğa çıkarmış olan bu büyük diyalektikçi, bu ilkeyi doğanın tümüne uyguladığında kazanacağı en büyük zaferinden vazgeçer! Hegel, modern fizik, türlerin değişebilirliği teorisi ve doğadaki evrim kavramının da zekice doğruladığı gibi, atomcu hipotezden tiksiniştir! Hegel'in ustalıklı düşüncesinin bu çıkmazdan sıyrılacak kapasitede olduğu dikkate alınmalıdır... Burada diyalektik, idealizm uğruna telef olur. İdealist felsefenin sunağında diyalektik Tanrı'ya kurban edilir. Tam da bu sebeple diyalektik düşüncenin gelişimi materyalizmle birleşmesini gerektirmiştir. Bu da —elbette “idelerin özhareketi” temelinde değil, gerçek yaşamın sınırsız zeminine dayanarak—Marksizm tarafından gerçekleştirilmiştir.

O halde Hegel'de mistisizmin düğümleri tam bir arapşına döner. Tin zamanın dışındadır, fakat (bir kavram olarak mantıklı bir şekilde “geliştiği” için) gelişir. Doğa zamanın içindedir, fakat gelişmez. Yeryüzü yaşamın bereketli dayanağı, doğal üretimin kaynağıdır, fakat türler evrim geçirmez vs. Buradaki sorun, tinin kendisinin maddenin tarihsel sonucu olmasından kaynaklanan bir iç hastalıktır; çünkü canlı, yani hisseden madde, inorganik, yani cansız (ölü, ölmüş olan değil ama yaşamaya başlamamış olan) maddeden ortaya çıkar; buna karşılık düşünen madde ise yalnızca hisseden maddeden ortaya çıkar. Hegel'in harikulade “ölçü”, “ölçünün düğüm çizgisi”, sürekli olanın kesintiye uğratılabilirliği, sıçrayışlar, nicelikten niteliğe geçiş, yeni nitelikler vs. öğretisi, idealizmi ile çelişir ve idealizminin aksine Hegel'in bu öğretisi bilimin verileri tarafından, bu bilim çoğunlukla herhangi bir diyalektik kavramı içermese de, mükemmel bir şekilde doğrulanır.

Bilincin önceliği konusunda herhangi bir iddiada bulunmak için dünya tarihinin bir sinema filmini çekmek ve onu geriye doğru oynatmak gerekir. Bu da yapılamayacağına göre sonuç karşı konulamazdır. Dünyada gelişiminin belirli bir döneme dek yaşam olmadığını kesin olarak biliyoruz. Yaşamın sonradan ortaya çıktığını kesin olarak biliyoruz. Yaşamın varlığının insanlardan önce bir olgu haline geldiğini de kesin olarak biliyoruz. İnsanların diğer tür hayvanlardan meydana geldiğini de kesin olarak biliyoruz. Başlangıçta yaşam, özellikleri arasında sözde “psişik”in gelişmemiş biçimlerinin de yer aldığı, küçük canlı protein parçalarıdır. Bunu büyük “Dünya Akli”, “Tanrı” vs.

olarak görmemiz mi emrediliyor? Ne saçmalık! Goethe'nin ironiyle, tıpa meşelerinin sırf şişelere tıpa yapılabilsin diye yaratıldığını öne sürerek *Xenia*'da zekice alay ettiği teleoloji ile aynı saçmalık. Evrene ilişkin böylesi ilkel görüşlerin kaba biçimde antropomorfik olduğu aşikâr. Bir yandan insanlığa her şeyi bilme, tümüyle iyi, her yerde mevcut olma gibi özellikler atfedilirken, bir yandan da yıldızlara "ruh", dünyaya "akıl" atfetmek şeyler hakkında insanlarla analoji kurarak yargı vermektir. Analogilerin çoğu zaman rasyonel bir yönü olduğu doğrudur ve bilim tarihinde son derece başarılı analogilere rastlayabiliyoruz. Fakat olgular ortadadır ve tüm bilimin, tüm gerçek bilimin yürüttüğü yukarıdaki gibi analogiler lehine söylenebilecek hiçbir şey yoktur. O halde idealist argümanların dayanağı neresidir? Ya da yabanilerin animizmine geri dönmenin?

Marx *Kutsal Aile* kitabında der ki: "Hegel özbilinci kadınların ve erkeklerin, gerçek insanların, yani nesnel dünyada yaşayan ve onun tarafından koşullanmış olan gerçek insanların özbilinci yapmak yerine, kadınları ve erkekleri özbilincin tebaası yapar."² İnsanın bedenselliğinden kopuk bir insan bilinci soyutlaması, "varlığa" dönüştürülüp tüm dünyaya taşınmıştır — idealizmin esası budur.

Fakat burada, bu soyutlamanın kendisinin de diyalektiğe büyük bir ihanet olduğunu tekrar etmemiz gerekir. Düşünce düşünme eyleminden bir kez soyutlandığında, aynı idealistlerin söz yaşama gelince, üzerine bülbül gibi şakıdıkları o bütünlüğün de imha edildiğini görürüz. Burada (yani bütünlük üzerine tezlerinde) bu idealistler tamamıyla doğrudurlar. Peki ama sonuç? Ruhu bedenden ayırdığınızda, ruhu hiçliğe, bedeni de bir kadavraya dönüştürdüğünüzü görmeyiz gerçekten bu kadar zor mu? Bu saygıdeğer insanların kaba ampirizme, rasyonalizme, teşrihçiliğe ve yaşamın imhasına karşı ateşli itirazlarda bulunup, bütünlük, birlik, bireysel bütün vs. üzerine muzafer methiyeler düzdükten sonra birden bir adamı ya da kadını yakalayıp, onları ikiye ayırıp düşünceyi bedenden ayırmaları ve bu süreçte bedenin beden, düşüncenin de düşünce haline geldiğini hayal etmeleri hakikaten komik! Hayır, sevgili filozoflar! "İdelerin öz gelişimi", "ruhun ortaya çıkışı" ya da herhangi bir

2 Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Holy Family, or, Critique of Critical Criticism: Against Bruno Bauer and Compnay*, çev. Richard Dixon ve Clemens Dutt (Moskova: Progress Publishers, 1975), s. 225-226.

metafiziki şeytanlık gerçekte yoktur, hem de tam da sizler diyalektik bütünlük öğretisine rağmen, bu bütünlüğü yok ettiğiniz, “beden”i katledip “ruh”tan kurtulduğunuz için. Hegel esas soruya gelince göz alıcı diyalektiğini idealist Tanrı’ya kurban etmiştir. Molière *Kadınlar Mektebi* adlı eserinde iğneli sözlerle şöyle der:

Ne yazık ki madam, fark ettim ki
Ruh ve bedenden yapılmışım,
Ruhum ve bedenim öylesine bağlı.
Belki büyük bir akıl onları ayırabilir,
Fakat tanrı beni filozof yapmamış ki,
Bendeki ruh yaşar bedenle birlikte.³

“Özdeşlik felsefesi” yanlılarından biri çıkıp, *Dinamik Süreçlerin Genel Çıkarsaması*’nda “doğanın kendisi, duyumları ve görüşleriyle birlikte, katılmış düşünceyen, tüm nitelikler duyum ve tüm bedenler de doğanın görüşü”⁴ olduğu için burada herhangi bir kopmanın söz konusu olmadığını göstermeye çalışan Schelling’in sözlerini alıntılararak, Goethe’nin dediklerine karşı çıkabilir.

Fakat af buyurun, nasıl oldu da bu sonuca vardınız? Gerçek şu ki insan olmadan bir düşünceye hiç şahit olmadınız. Ve çıkarsamanıza geçmeden önce, basit bir işlem yaptınız: Düşünceyi insandan ayırdınız ve doğaya yansıtınız! Pitoresk bir “çıkarsama” gerçekten de! Böylesine tutarlılık elbette iyi bir şey. Argümanınızın yalnızca birkaç küçük kusuru var. Öncelikle, düşünceyi ayırırken düşünürü öldürdünüz; sonra da tıpkı bir yabani gibi, boş bir analogi size yetti. “Yalnızca” her şey.

Diyalektik terimlerle söylersek, burada görelî karşıtlığın mutlağa dönüşümünü, bir bağın yok edildiğini ve tinin metafizik olarak yalıtıldığını, yani içinde var olduğu karşılıklı ilişkiler dışında ele alınamayacağı için, bir kendinde şeye, boş bir hiçliğe dönüştürüldüğünü görüyoruz.

O halde burada diyalektik, yani nesnel diyalektik ısrarla materyalist bir bakış açısı talep etmektedir. Aksi takdirde kendi kendini tüketir.

Her ideolojik çarpıtma bir yandan gerçekliği tekyanlı bir biçimde şişirip abartır ve onu bir tür öze terfi ettirir, bir yan-

3 Alıntı sözü edilen eserde bulunamadı.

4 Alıntı Schelling’den; *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* (1800), Cilt 1, 2. Basım içinde.

dan da, mantıksal açıdan, gerçekliğin bir yönünü kendisine dayanak alır. Bu sebeple Lenin *Defterler*'de şöyle der:

Felsefi idealizm yalnızca kaba, basit, metafizik materyalizm açısından saçmadır. Öte yandan diyalektik materyalizm açısından, felsefi idealizm, bilginin özelliklerinden, yönlerinden, yanlarından birinin, maddeden, doğadan kopartılmış, ilahlaştırılmış bir mutlak haline gelinceye kadar, *tekyanlı*, abartılmış, *überschwengliches* (Dietzgen'in terimi) bir biçimde geliştirilmesi (şişirilmesi, gerdirilmesi)dir.⁵

Canlı maddenin özelliklerini maddeden ayıran, insanlığı doğadan ve "ruhu" insanlıktan koparan, düşünceyi mutlak mertebesine çıkaran ve bu mutlağı evrensel-kozmik bir ideal kategori haline getirene dek şişiren idealizmin tüm bir tarihi de bu durumu çarpıcı bir biçimde doğrular.

Fakat büyük fikirlerden ve belirli dönemlerin hâkim düşünsel kavramlarını düşünürsek, her ideolojik çarpıtma bir yandan kendinden önce gelen fikirler hazinesine dayanırken bir yandan da belirli bir üretim tarzına dayanan özel bir "tasarım tarzı"nı da ifade eder. Bir dünya görüşü olarak idealizm şüphesiz ki böyle bir ideolojik oluşumdur. O halde tam da bu anlamda, idealizm neye dayanır? Bilinçdışı toplumsal kökenleri nerededir? Marx ve Engels bu soruyu *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi*'nde yanıtlar. "Eleştirel eleştiri"ye hiddetle verip veriş-tirirken, ruh ve madde kutupluğunun "eleştirel eleştiri" ve "atıl kitleler" (sıradan insanlar, yığınlar, fiziki işçiler — bu arada, fiziki kütle (*mass*) kavramı ile toplumun geniş kesimini kasteden "kitleler" (*masses*) kavramının tarihsel oluşumunu izlemek son derece ilginçtir) arasındaki kutupluğun bir yansıması olduğunu ortaya sererler. Toplumsal düalizm kendisini ruh ve beden düalizminde gösterir; tıpkı ruhani liderlerin kitleleri yönlendirmesi ve onlardan yukarıda bir yerde konumlanmaları gibi, ruh da bedeni yönlendirir ve ondan daha üstündür. *Alman İdeolojisi*'nde Marx egemen sınıfların bir işlevi olarak zihinsel işçiliğin ayrı tutulması (sınıfsal olarak tikelleşmesi) ile tüm idealizmler ve hipostazlaştırılan idelerin hareketi arasında

5 V. I. Lenin, "On the Question of Dialectics", *Collected Works*, c.38 (Moskova: Progress Publishers, 1961), s. 363. Buharin yanlışlıkla Lenin'in *Felsefe Defterleri*'nde bir sonraki sayfada başlayan "Aristoteles'in Metafiziğinin Özeti"ne atıfta bulunur. Joseph Dietzgen (1826-88), Alman Sosyal Demokrat, ayakkabıcı ve filozof.

doğrudan bir bağlantı ortaya koyar. Elbette buradaki gözlemlerimiz yalnızca en genel çerçeveyi çizer; bu bakımdan gerekli ama yeterli değildirler. Yine de araştırmayı—*düşünce sosyolojisi* alanında araştırmayı—ilerletirken izleyebileceğimiz yön işaretleri olarak işlev görürler.

Tüm bunlara bakınca, idealizmin çırpınışları aslında onun nasıl da can çektiğini göstermiyor mu? İdealizmin bir geleceğinin olmayacağı ve olamayacağı aşikâr değil mi?

HİLOZOİZM VE PANPSİİZM

Tam bu noktada, hilozoizm ve panpsiizm üzerinde daha detaylı durmak gerekir.¹ Her iki düşünce sisteminin de başlangıç noktası, bütün maddelerde ruhun olduğudur. Hilozoistlerin genellikle öne sürdüğü kanıt, çeşitli formlardaki maddenin hissedebilme özelliğinin olmasıdır. Öte yandan panpsiizm idealisttir. Burada tözü ideal olan sağılar ve kendisini maddi formda gösterir; yani ideal olan, madde gibi hareket etme özelliğine sahiptir. Son olarak Spinoza'nın ilgi duyduğu, maddi olan ile psişik ya da ideal olanın bir ve aynı tözün iki yönü olduğu görüşünü benimseyen üçüncü bir bakış açısı daha vardır. Burada yine karşıtların nasıl da kolayca birbirinin içine geçebildiğini -örneğin maddeyi canlı kabul eden Antik Yunan'ın İyonyalı hilozoistlerinin nasıl da modern panpsiistlere vs. dönüştürüldüğünü- görüyoruz.² Bu meseleleri doğru anlayabilmek için onlara tarihsel-diyalektik açıdan yaklaşmalıyız.

Tarihte geriye doğru gidelim ve insanlıkla başlayıp Lamarckçı "alçalmaya" benzer şekilde, daha az komplike hayvanlara geçerek, doğanın çeşitli formlarını ve türlerini inceleyelim. Önce elimizde, gelişmiş beyinleri, omurilikleri, sinir sistemleri, düşünce ve "akıl"larıyla insanlar var. Sonra belirli duyu organlarının (gözler, kulaklar vs.) ortadan kalktığı bir dizi aşamayı katediyoruz. Derken beyin yok oluyor, sonra da tüm bir sinir sistemi. Kurtçukların ne kafaları vardır ne de gözleri. Poliplerin ne beyni vardır ne de sinirleri; ayrıca solunum

1 Hilozoizm, maddenin canlı olduğu ve tüm maddelerde yaşamın bulunduğu öğretisi. Panpsiizm öğretisine göre ise, var olan her şeyde ruh esastır ve ruh her yerde mevcuttur.

2 Burada İ.Ö. altıncı ve beşinci yüzyıllarda yaşayan, Sokrates öncesi İyonyalı filozoflara atıf yapılıyor.

organları, dolaşım sistemleri ya da üreme organları da yoktur. Enfesuarın ise özelleşmiş herhangi bir organı yoktur.

Bu nedenle ("psiko-Lamarckçılar"ın gizlemeye gerek bile duymadıkları bir dirimselcilikleriyle, umutlarını bağladıkları) Lamarck bile polipler vs. hususunda şunları yazmıştır (bkz. *Zooloji Felsefesi*):

İncelenen hayvanlarda ... (son derece küçülmüş bir biçimde de olsa) bütün bu organların yine de var olduğunu, vücudun genel kütlesinde ... dağılmış halde bulunduğunu ... sonuç olarak da bedenın bütün parçalarının her tür duyumı deneyimleyebileceğini, hareket edebileceğini, irade gösterebileceğini, fikirleri ve düşünceleri olduğunu ... söylemek için hiçbir dayanak yoktur ... Doğa incelemelerinin bizi bu hipoteze yöneltmemesi akla gayet uygundur. Aksine bu incelemeler, herhangi bir organ yol olduğunda, onunla ilişkili kapasitelerin de ortadan kaybolduğunu göstermektedir. Gözleri olmayan bir hayvan göremez ... sinirleri, yani özel bir hissetme organı olmayan hiçbir hayvan duyumları deneyimleyemez ... Poliplerde bedenın parçaları irkilmekten başka bir yeteneğe sahip değildir ... bu hayvanlar ... hissetme yeteneğine sahip değildir.³

Haller'in yolundan giden Lamarck "irkilme yeteneği" derken hayvan bedenlerinin dışsal uyartıcıların eylemlerinden irkilip geri çekilebilme özelliğini kastetmektedir.

"Başka-varlığı" olarak bu özelliğe tekabül eden bir çeşit psişik özelliğin de mevcut olması muhtemeldir. Fakat örneğin Franse'a rağmen, burada düşünceler ve "tasımlar"ın var olamayacağı açıktır.⁴

Bir zamanlar düşüncenin beyinde oluştuğu kanısıyla alay etmek modaydı. Avenarius *Saf Deneyimin Eleştirisi*'nde beynin düşüncenin "merkezi" olmadığı teması üzerine çeşitli düşünceler öne sürer. Burada beynin "kendinde", yani yalıtılmış bir şey olarak var olmaması fikrinin aslında rasyonel bir özü vardır, beyin yalnızca organizmanın tümüyle birlikte görevini yapar.

3 Görünüşe bakılırsa, Buharin bu pasajı Jean Baptiste Lamarck'ın kitabının Rusça baskısından aldığı notlardan aktarıyor ya da Lamarck'ın (ilk kez 1809'da yayımlanan) *Philosophie zoologique*'inin Fransızca metninden alıp Rusçaya kendisi de çevirmiş olabilir. Pasaj, Lamarck, *Ouvrages*, cilt 1 içinde, "alçalma" üzerine olan 6. bölümde yer alıyor (s. 203-204). Buharin'in aktarımı, S. V. Sapozhnikov'un *Filosofia zoologii*'deki [(Moskova: Nauka, 1911), s. 166-167] çevirisinden biraz farklı.

4 "Franse" isminin yalnızca Rusça (fonetik) yazılışı verilmiş; Fransızca yazılışı Francais, Francet, Frances vs. olabilir.

bilir, bu anlamıyla da düşünen, beyin değil tüm bireydir. Yine de diyalektik parça-bütün ve bunların birliği anlayışı, bir organın özel bir yapısı ve işlevi olması olasılığını hiçbir şekilde dışlamaz. Kendinde beyin değil, birey düşünür. Fakat ciğerlerin çalışması beyin için elzem de olsa, birey ciğerleriyle değil beyniyle düşünür.

Lenin'in *Felsefe Defterleri*'nde de belirtildiği gibi: "Hegel, diyalektiğin bir savunucusu olsa da, maddeden harekete, maddeden bilince geçişi -özellikle de ikincisini- kavrayamamıştır. Marx bu mistiğin yanlışını (ya da zayıflığını) düzeltmiştir." Lenin şunu da ekler: "Yalnızca maddeden bilince geçiş değil, duyumdan düşünceye geçiş vs. de diyalektiktir."⁵

Bu, meselenin şöyle ortaya konulamayacağını gösterir: "Bir insanın çok fazla bilinci vardır, bir köpeğin daha az, bir polipin ise daha da az, bir bitkinin ve volkanik kayanın ise bundan bile az." Böyle bir yaklaşım, şeylere dair salt nicel, mekanik ve anti-diyalektik bir bakış açısı benimsemek anlamına gelir. Gerçek gelişim hem sürekli hem de kesintisizdir, kademe kademe ve aralıklarla ilerler, nicel ve niteldir. Dolayısıyla, psişik olanın, organik dünyanın kendi sınırları içersinde nitel olarak çeşitli bir yapının özgül formlarına denk düşen nitel dereceleri vardır. İlgüdüsel bir eğilime sahip olmak, makul bir hedef koymak demek değildir; makul bir hedef belirlemek niteliksel olarak özgül bir yetenektir. Başka bir açıdan yaklaşırsak, ikisi de canlı olmasına rağmen, bitki bir hayvan değildir; ikisi de hayvan olmasına rağmen, insan bir polip değildir. Duyumdan düşünceye geçiş diyalektiktir; yani düşünce, bilincin yeni bir niteliğidir. Her şeyi ayırım gözetmeksizin birbirine katıştırmak imkânsızdır. Tarihsel evrimi salt nicel bir değişim, bir ve aynı olanın sürekli artışı olarak görmek, yalnızca diyalektiğe ihanet etmek demek değildir, diyalektiğe ihanet ederek aynı zamanda gerçekliğe sırtını dönmektir. Materyalistlerin vurguladığı nokta, bir "kavrama" bir şeyin tekabül etmesi gerektiği değil, kavramların gerçekliğe tekabül etmesi gerektiğidir.

Deneyimden biliyoruz ki düşünce beyni, beyin yarım küreleri ve sinir sistemi olan belirli türden bir organizmanın yetisidir. Diyalektik düşünceyi bir tenyaya ya da polipe yüklemek anlamsızdır. Bilimsel araştırmalarımızda, canlı bir varlığın

5 Krş. V. I. Lenin "Conspectus of Hegel's Lectures on the History of Philosophy", *Lenin Collected Works*, c. 38 (Moskova: Progress Publishers, 1961), s. 283.

gelişiminin tarihsel evrelerini, bu varlığın tarihsel olarak oluşmuş çeşitli yapılarını ve bunların nitel özelliklerini görebiliyoruz. Fakat doğada aynı zamanda inorganik dünyadan organik dünyaya sıçrayışı da görüyoruz. Böyle bir sıçrayışın varlığı, şimdiye dek canlı bir maddeyi yapay olarak yaratamamış olmamız gerçeğinden de apaçık ortadadır.

Yaşam bir dizi nitel özellik sunar, psikolojik olan da (organik, maddi-canlı) belirli bir niteliğin spesifik bir formu olarak bu özellikler arasında yer alır. Doğada taşlara, oksijene, akkor güneş kütlesine, donmuş aya, bir kütüğe ya da çelik külçeye psikolojik yaşam atfetmemize dayanak oluşturabilecek en ufak bir ipucu yoktur. İnorganik doğadan organik doğaya giden yol diyalektik bir sıçrayışla alınmaktadır.

Bu elbette, dirimselcilerin iddia ettiği gibi (dirimselciler hakkında daha sonra söyleyeceklerimiz olacak – onlarla da ilgilemeyeceğiz), canlı organizmaların, bu nedenle doğanın temel yasalarına tabi olmadığı anlamına gelmez. Aksine bu, yeni niteliklerin başlangıcının burada yattığını ve doğanın genel yasalarının kendilerini burada spesifik formlarda açığa vurduğunu gösterir.

Ultra pozitivistler arasındaki bazı çokbilmişler, diğer insanların bilincinden dahi söz edemeyeceğimiz, burada analogi yoluyla verilmiş bir yargıdan; bir kimsenin kendi bilincini, bilincini hiçbir şekilde hissedemediği başka bir kişiye aktarmasından başka bir şeyin söz konusu olmadığı sonucuna varır. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi, analogiden analogiye fark vardır. Her saat başı, her işbirliği ve mücadele hareketinde, her teorik ve pratik işte, bu “analoji”nin doğruluğu bir kere daha teyit edilmektedir. Birinin eylemlerini önceden sezeriz; sözlü tepkilerini anlarız; buna uygun olarak hareket ederiz ve buna karşılık gelen sonuca tanık oluruz. “Bir başkasının” bilincinin doğrudan “bizim” bilincimiz olmaması, bizi pek az rahatsız eder; motor tepkiler, taklitler, yüz ifadeleri vs. gibi nesnel etmenler sayesinde bu bilincin farkındayızdır. Ruh ve bedenın ayrılmazlığını böylece bir kez daha doğrulanır; ucuz agnostisizm lehine değil diyalektik materyalizm lehine bir argümandır bu.

Bir başka tarihsel süreci, hayvanların -atlar, inekler, koyunlar, köpekler vs.- evcilleştirilmesi ya da ehlileştirilmesi sürecini ele alalım. Gerçekten de (binlerce yıl süren) bu sürecin pratiği ve hayvanlardan yararlanma süreci, bize onların psiko-

lojik varlığı hakkında hiç mi bir şey öğretmemiştir? Bazı insanların iddia ettiğinin aksine, materyalizm psikolojik yaşamın varlığını inkâr etmez, onu nesnel fizyolojik sürecin belirli bir formu olarak görür. (Buna rağmen kendilerini materyalist sandan birçok insan, “sadece sınırlar yüzünden!” gibi şeyler söyler. Bu arada bu “salt psikolojik” olan, fizyolojik ve sinirsel olduğu gibi, aynı zamanda ve aynı derecede psikolojik de olabilir! Ya da bu insanlar, daha saf bir biçimde fizyolojik ya da “fiziki” olanı “sinirsel” olanın karşısına koyarlar!)

Bu sefer gerçekten sadede gelelim. Her avcı, köpeklerinden hangisinin en akıllı olduğunu bilir ve köpeğin kendisini, yani avcıyı anladığını fark eder. Burada da bir analogi olduğu söylenecektir. Zaten büyük oranda vardır. İnsan aklının tüm yeteneklerini köpeğe atfeden tamamen antropomorfik tarzda (ahmakça!) bir analogi değilse de, bir analogidir bu da. Fakat bu analogi muazzam, çok uzun sürmüş ve sonsuzca çeşitli bir pratik tarafından doğrulanmıştır.

İnsanlığın tüm bir tarihsel deneyimi, bilinç fenomenlerinin (kelimenin geniş, psikolojik anlamıyla) organik yaşamla bağlantılı olduğunu doğrular. Bitkiler söz konusu olduğunda, burada içgüdüye benzer bir şey olabileceği hipotezini ortaya atmakla yetiniyoruz; buna benzer bir şey, örneğin günedoğrulum ve yeredoğrulumda* nesnel olarak gözlenebilir. Hayvanların dünyasına geldiğimizde ise, gözlemlediğimiz ve kesin bir şekilde ikna olduğumuz şeylerden bir mana çıkarmak için yeterince sağlam bir temelimiz olmakla birlikte, bunu yaparken elbette psikolojik olanın düzeyini nitel olarak düşürüyoruz. Fakat inorganik doğaya sıçrarken özellikleri konusunda buna denk düşen bir sıçrama yapamadığımızda, bu tüm deneyimimize ters düşer. Öte yandan bilincin inorganik dünyadaki varlığını doğrulayacak hiçbir kanıt yoktur. Bırakın “zarif yalınlıkları” ile insanları baştan çıkaran panpsişik kavramları, hilozoizm için bile bir dayanak yoktur. Burada gerçekten de aptallık “hırsızlıktan beterdir.” Mantıken, burada sadece gerçekliğin açık bir sadeleştirmesini beklemeliyiz, gerçek basitliğin bir ifadesini değil.

* Günedoğrulum (*heliotropism*): bitki yaprakları ya da çiçeklerinin güneş ışınlarının yönüne uygun olarak yaptıkları gündüz hareketi. Yeredoğrulum (*geotropism*): yerçekimine yönelme tepkisi, örneğin bitkinin köklerinin aşağı doğru uzaması.

Burada gerçekiğın özelliklerinden bir tanesinin tekyönlü bir şekilde şişirildiğini, abartıldığını, tarihsel olmayan ve anti-diyalektik bir tarzda yersizce genelleştirildiğini görürüz. Fiili olarak yalnızca belirli koşullar altında var olan bir şey evrenselleştirilir. Doğanın kendini birlik olarak gösteren çeşitliliği yerine, onun var olmayan tekdüzeliğini kabul etmeye zorlanırız. Sıçramalar ve atlayışlarla ilerleyen bir gelişim ve yeninin belirişi yerine, önümüze hem yeninin hem de en belirleyici alandaki bir sıçramanın reddedildiği bir süreklilik sunulur. Bilincin tarihsel olarak ortaya çıkışı yerine, bilincin her bakımdan ve her yerde değişmez olduğu iddiası ile karşılaşırız. Halbuki doğanın diyalektiğinin en önemli özelliği, tam da bir ruha sahip olan organik doğa ile inorganik doğanın “ikiye bölünmesi” dir. Burada ayrıca gerçek, tarihsel ve nesnel bir ayrışma, karşıtlara bölünme süreci söz konusudur. Fakat bu karşıtlıklar birbirine dönüşür; inorganik olan karşıtı organik olana dönüşür; organik olan da öldüğünde ve çürüdüğünde karşıtı inorganik olana dönüşür. Bu iki yönün birliği, yalnızca doğanın tamamlayıcı bir parçası olan insan aracılığıyla düşünen ve düşünümleyen bir bütün olarak doğadan başka bir şey değildir. Henüz hiç kimse bir beyin olmadan düşünebilme mucizesini keşfetmiş değil.

Bu arada hilozoizmin en hevesli destekçileri, başka birçok şeyin yanında, zihinsel yaşamın –güya- en yüce formlarına dair bir arayışla ayırt edilirler; bu formları güneş, yıldızlar, evren vs. gibi “yüce bireylikler”de ararlar. Hilozoizm bu noktada kendi sınırlarını da aşp hilozoist panteizme doğru ilerler. Doğayla sanatsal-estetik ilişki sorununu incelerken, insanların doğanın ritmini, “canlı doğayı” ortak bir şekilde deneyimlediklerini görmüştük. Fakat doğanın yalnızca görel bir anlamda “yaşadığını”, doğayla bu birlik hissinin her şeyde bir ruh olduğu iddiası ile özdeşleştirilemeyeceğini, birinin diğerini kaplamasına izin verilemeyeceğini de söylemiştik.

Ayrıca güneşe tapan hilozoistleri ilk bakışta devasa görünebilecek bir soru ile karşı karşıya bırakmak oldukça meşrudur: Bu muazzam akkor gazlar okyanusunda beyin, sinir sistemi ya da bu organların daha gelişmiş biçimi gibi işleyen bir şey olduğunu mu ileri sürüyorsunuz? Bu saçma bir soru. Saçma, çünkü madenin tözselliği, karşılıklı ilişkilerin evrenselliğini anlamak, her şeyin bütünlüğünü kavramak vs. gibi pek çok cazip özelliği olsa da, hilozoist konum zaten baştan aşağı saçmadır. Bu özellikleri

hilozoist konuma bir nevi coşkulu bir entelektüel hava da katıyor. Ne olursa olsun güçlü düşünce, özeleştirilmeden varlığını sürdüremez ve hilozoistlerin, özellikle de panpsişistlerin bakış açısı bu yüzden reddedilmelidir. Panpsişistlere karşı özel argümanlar geliştirmemiz bile gerekmez, çünkü hilozoizm çökerse panpsişizmin de onunla birlikte çökeceğini herkes bilir.

Böylece tarihsel bir diziye ulaşıyoruz:

1. inorganik doğa;
2. *generatio aequivoca*⁶ yoluyla organik olana sıçrayış;
3. psişik olanın henüz embriyonik formlarını içeren çok basit organik formlar;
4. duyumlara sahip olan daha karmaşık formlara sıçrayış;
5. imgeleri, kavramları vs. olan daha da karmaşık formlara sıçrayış;

6. insani düşünceyle birlikte toplumsal insanlığa sıçrayış.

Doğal olarak bu sıçramaların tümü tarihte dörtlüce bir koşuyla gerçekleşmiş değildir. Burada yalnızca tarihsel sürecin diyalektik doğasını bir kez daha vurgulama kaygısı içindeyiz. Almanların dediği gibi taşları, dağları, gezegenleri, elektronları, köpekleri, mikroskobik organizmaları, insanları tek bir kaba doldurmaya çalışmak saflık olur.

Büyük ölçüde unutulmuş bir romancı olan İvan Kuçevski'nin *Nikolay Negorev ya da Şanslı Rus* kitabında, bu konu hakkında eğlenceli bir biçimde konuşan bir karakter vardır:

Bence dünya da bir insan. Biz de muhtemelen onun parmağı üzerinde yaşıyoruz ve bizim bin yılımız ona bir dakika gibi geliyor. Parmağını egecek olsa bu bizim için dünyanın sonu olur ve her şey yok olur. O -bu dev, bu dünya- parmağının üzerinde yaşadığımızın ve oraya şehirler kurduğumuzun farkında bile değil; büyüteçleriyle bizim gibi küçük hayvanları göremez. Bizim bin yılımızı bir dakika gibi yaşayan bu dev de başka insanlar -kendisi gibi başka devler- arasında yaşar, belki de şu anda liseye gidiyordu. Belki de şimdi Margot'yu⁷ okuyordu; kitabın tek bir virgülü bile tüm Avrupa'nın uzayda kapladığı yerden binlerce kez daha fazla yer kaplıyordu, yoksa virgülü göremezdi. Sayfayı çevirmek için parmağını üzerine koydu ve bizim dünyamız işte o an başladı!⁸
Vesaire.

6 [Lat.] "kendiliğinden nesil"; yani organizmaların önceden var olan canlı maddenin faaliyeti olmadan gelişmesi.

7 Alexandre Dumas'ın *Kraliçe Margot*'su kastediliyor.

8 İvan Afanasyeviç Kuçevski (1847-76) Rus romancı. Romanı *Nikolay Negorev* 1917'de Moskova'da tekrar basıldı.

Kitapta oldukça canlı bir şekilde sayfalarca anlatılan bu ilkokul çocuğu fantezisi hилоzoist teorilere oldukça benziyor. Dürüst olmak gerekirse, pek çoğumuz çocukluğumuzda kendimizi benzer düşüncelere kaptırmışızdır, çünkü hepimiz dünyaların sonsuzluğunu ve bir bütün olarak dünyanın sonsuz doğasını hayal etmişizdir. Burada bir sorun, “evren” sorunu vardır ve atomun yapısının çözülmesiyle birlikte, bu oldukça merak uyandıran bir sorun haline gelmiştir! İyi ama neden bu sorunu ilkokul çocuğunun yöntemiyle çözmek zorundayız ki? Sosyalizmle birlikte, insanlığın artık üniversiteye girdiğini ve bu *universitas rerum et artium*’da⁹ insanların eski dogmalarını bırakması gerektiğini anlamamanın vakti gelmedi mi? İnsanlığın ilkokul günlerinde bu fikirler geçer not almış olabilir, fakat artık eskimiş ve yıpranmış, miatlarını doldurmuş oldukları açıktır. Artık Asur-Babilon astrolojisi, muskalar, Keldani büyüsü, Platon, Aristoteles, Stoacılar ve benzerlerinin kutsal astral varlıklarının zamanına geri dönmenin gerçekten komik olduğunu anlamamanın vakti gelmedi mi? Artık hayali ilişkilerin yerine gerçeklikteki ilişkileri koymanın vakti gelmedi mi?

9 [Lat.] “güzel sanatlar üniversitesi.”

HİNDU MİSTİSİZMİ VE BATI AVRUPA FELSEFESİ

Çökmekte olan kapitalist uygarlığın gürültüsünden kaçış, bazı burjuva filozofları ve genel olarak felsefi “kast” arasında mistik ilkelciliğe karşı bir ilgi uyandırır; fakat bu çevrelerin ilkelciliği belli bir incelik taşır. Ruhani ve mistik türlü biçimleriyle Çin ve Hint felsefelerinin etkisi özellikle belirgindir. Hegel, Doğu’nun ne bilime ne de felsefeye hiçbir katkısı olmadığı önyargısını desteklemiştir. Hegel, bu tutumuyla, Prusya ve Prusya devletinde dünya tininin merkezini, Büyük İskender’de Yunanlılardan öç alan bir yarı tanrıyı, Asya’da sefahat düşkünü cümbüşçüleri vs. görmesine neden olan aynı beyaz milliyetçi çizgisini ortaya koymaktadır. Almanların “istemek düşüncesinin babasıdır” deyişini tümüyle onaylayan ve nesnel gerçeklikle doğrudan çelişen bu saçma düşünce, daha sonra faşist “Ari ırk” ideolojisinin bileşenlerinden biri haline gelmiştir. Bunun yanı sıra, Doğu felsefesindeki tinci ve mistik akımların yapay bir şekilde seçilip ayıklanması, materyalizm kokan her şeyin dışarı atılmasıyla birlikte Doğu’nun felsefi gelişiminin tüm resminin çarpıtıldığını görürüz. Sonuç olarak burada felsefe tarihinde yaygın olan ve Rus edebiyatında, erken kaybettiğimiz Dimitri Pisarev’in de alaya aldığı bir çarpıtma yöntemi kullanılır. “Platon’un İdealizmi” başlıklı bir makalesinde, Pisarev’in keskin gözlemi şu yöndedir:

Yunan felsefe tarihine dair açıklamalarda Elea okuluna, Heraklitos ve Demokritos’a, Pitagoras ve Anaksagoras’a lütfedip atıfta bulunmak; sonra Sofistleri öfkeyle hatırlatmak; Sokrates’in kişiliğinden ve kaderinden etkilenmek; Platon ile onun Demiurgos’u ve İdeaları önünde saygıyla eğilmek; hocasına karşı çoğunlukla insafsız olan Aristoteles’i onun meşhur öğrencisi olarak tanımlamak; sonra Epiküros’u haşlamak, Skep-

tikleri alaya almak ve Stoacıların göklere çıkartılan cesaretini iyi niyetli bir anlayışla dile getirmek alışılmış bir durumdur. Bu böyle kabul görmüştür; birçok sahte sanatçı ve en geniş bilim ... alanında çalışan birçok gerçek işçi tarafından hasetle korunan ahlaki çıkarlar bunu gerektirmiştir.¹

Böylece materyalizm bir sessizliğe mahkûm olur ve derinlere gömülür. Böylece var olan tüm enerji, idealizmin kabarcıklarını uçurmaya adanır. Aşırı bir zihinsel karmaşanın egemen olduğu ve tüm değerlerin yeniden değerlendirildiği koşullarda, burjuva birey “iyi ve kötünün ötesinde” şaşkına döndüğünde, ruhsal huzura, teselliye, fırtınalı gerçeklikten kaçışa duyulan özlem, elbette Budist nirvanaya dalışta ifade bulacaktır; öyle ki bu nirvananın, dertsiz tasasız *lazzarone*’nin *dolce far niente*’sinin aksine, tuhaf mistik-felsefi sistemler oluşturmak üzere bir araya getirilen, bütünüyle arındırılmış bir zihinsel kategoriler dağı biçiminde karmaşık bir felsefi karşılığı vardır.²

Faşizmin resmi filozoflarına göre, mistisizm soyun sözcüsü ve emperyalist yeniçerilerin aktüalizmi olma özelliği taşır. Fakat savaş alanından kaçan ya da kaybolmuş, kurtuluşu arayan filozoflara göre, mistisizm bir Doğu Rousseauculuğudur. Bu filozoflar ruhsal teselliye büyük Hint mistisizmi çağlarında, Ganj Nehri’nin mistik temasında ararlar. (Batı Avrupa felsefesinde büyük ölçüde Arthur Schopenhauer’e dayanan) Hint mistisizmi akımı esas olarak Alman filozofları arasında çok güçlüdür; Paul Ernst, Count Keyserling ve (faşistlerce öldürülen) Theodor Lessing, Doğu’nun ruhçuluğuna duyulan bu hayranlığı son derece açık biçimde yansıtırlar.³

Bununla bağlantılı olarak, daha önce bahsettiğimiz bazı temel felsefi soruları bir kez daha hatırlatmak ve örnek olarak da hem eleştirel hem de olumlu yönleriyle birlikte Lessing’in çalışmalarını ele almak ilginç olabilir.

1 Dimitri İvanoviç Pisarev (1840-68), Rus yazar ve devrimci demokrat. Pasaj, Pisarev, *Izbrannye filosofskie i obshchestvenno-politicheskie stat'i* (seçme felsefi ve sosyopolitik makaleler), (Moskova: 1949), s.40’tan alınmıştır.

2 Bu cümledeki İtalyanca ifadeler, altsınıfların “hiçbir şey yapmamak hoştur” yaklaşımı olarak çevrilebilir.

3 Paul Ernst (1866-1933), Alman deneme yazarı ve romancı; Count Hermann Keyserling (1880-1946), Almanya Darmstadt’ta Doğu’nun bilgeliğini yücelten ekolün kurucusu; Theodor Lessing (1872-1933), Naziler tarafından öldürülen Alman filozof.

Europa und Asien çalışmasında Lessing, genel olarak rasyonel bilginin sert bir eleştirisine girişir. Her şeyden önce, “dünyanın bilimsel resmi” üzerine ayrıntılı eleştirisi gerçekten merak uyandırıcıdır. Lessing, bu eleştirisinde ışık örneğini kullanır. Öne sürdüğü sav şöyle özetlenebilir:

1. Birinci aşama yedi rengin ve aralarındaki geçişlerin bilgisidir. Bu ilk düzlemdeki bilimdir.

2. Sonra ikinci düzlemdeki bilim gelir, “ikinci gerçeklik” - farklı uzunluk dalgaları. Burada *desqualificatio* sürecini görürüz: Birinci düzlemin fenomenleri silikleşir, renklerin yerine zihinsel tabanın hareketleri öne çıkar.

3. Bunu “daha titiz bir bilim” takip eder; yüzeydeki yaşam fenomenlerinin çıktığı bir süreç ortaya çıkar ve “üçüncü bir gerçeklik” belirir. Maxwell ve Faraday bize ışık dalgalarının gerisinde elektrik enerjisinin olduğunu öğretir.

4. Maddenin böylece sonu mu gelir? Hayır. Bu aşamaların ötesinde, safi nicel özellikleri olan enerji süreçleri vardır.

5. *Desqualificatio* süreci ve yüzeydeki fenomenlerin saçılması bununla son bulur mu? Hayır!

Işık ve parlaklıktan yoksun kalan, matematiksel fiziğin salt rakamsal dünyası, bir atomlar, uzay, zaman, hareket ve “hepsinden öte bir süreç” dünyasına dönüştürülür.

Atom, hesaplanabilir ve nicemlerle (*quanta*), yani saf ilişkilerle düzenlenmiş bir gezegenler sistemi olarak kabul edilir.

6. “Işık” “açıklanmıştır.” Fakat ondan geriye ne kalmıştır? Faydalı, işe yarar bir formül. Bu “Batı Avrupalı” hesaplama bilimi yaşamı öldürür. Onun karşısında ise Doğu’nun sembolik bilgisi yer alır. Böyle iddia eder Profesör Lessing.

Bunu biraz kurcalayalım. Gördüğümüz üzere, her şeyin açık ve sistematik bir biçimde öne sürülmüş olması dışında, burada bizim için yeni olan hiçbir şey yoktur. Yazarın itirazlarına esasen çoktan cevap vermiş durumdayız. Gerçek şudur:

İlk olarak, bu eleştiri yalnızca, dünyanın tözünü matematiksel bir formülle, yani sembolle temsil eden “fiziki idealizm”in bir eleştirisi olarak anlamlıdır. Fakat yazar “dünyanın bilimsel resmi”ni bu şekilde yorumlarken fazla pervasızdır! Gerçekte “formül”, nesnel gerçekliği yansıtır.

Formül töz değildir; tözün formülüdür, onun bir yansıması, bir resmidir. Bu ikisi kesinlikle aynı şey değildir.

İkincisi, Lessing'in söylediklerine rağmen, burada söz konusu olan, altıya kadar birinci, ikinci, üçüncü (sayısı belli olmayan "düzlemler"i de ekleyebiliriz) şeklinde sıralanan çeşitli "gerçeklikler" değildir. Var olan, bir ve aynı gerçekliktir. Birinci düzlem, özneyle ilişkisi içerisinde ele alınan gerçekliktir. İkinci ve takip eden tüm düzlemler de, daha genel ve daha az genel yönleri bakımından yine aynı gerçekliktir. Esas itibariyle elektronlar daha küçük bileşenlere ayrılabilir. Fakat daha keşfedilmemiş olan bu elektron bileşenleri, elektronları yok etmez; tıpkı elektronların atomları, atomların molekülleri, moleküllerin dünyayı, gezegenlerin ve güneşin güneş sitemini, güneş sisteminin de daha büyük yıldız sistemlerini vs. yok etmemesi gibi. Biri diğerinin içinde var olur ve karşılıklı olarak birbirlerine dönüşürler. Burada tek bir gerçekliğin içindeki çeşitli birliktelikler söz konusudur, yoksa çeşitli gerçeklikler değil.

Üçüncü olarak, Lessing'in aksine, bilme sürecinin diyalektik bir anlayışına sahip olan biri için nitel yönlerin geçersiz kılınması gibi bir sorun yoktur; çünkü burada elementlerin nitel yönleri, çeşitli bağlantıları ve ilişkilerinin nitel özelliklerini de görüyoruz. Bu oldukça barizdir çünkü elektronlardan, atomlardan vs. yukarı doğru çıktığımızda, fiziğin ve kimyanın sınırlarının ötesine geçerek canlı maddeye, organik dünyaya ulaşırız. Özneyle ilişkili olarak, nesne parlaklığa, renge vs. sahiptir; daha önce Kant'ın "kendinde şeyler" kavramını eleştirdiğimiz "kendinde şeyler" in bilinebilirliği üzerine olan bölümde ayrıntılı bir şekilde açıkladığımız gibi, bu öznenin de dahil olduğu evrenin genel resmi içerisine girer. O halde Lessing'in idealist eleştirisi ancak genel olarak idealizme ve özelde her türden "fiziki idealizm"e yöneltildiğinde doğrudur. Bu muhterem filozofun eleştirisi, hakkında öyle veya böyle en ufak bir fikrinin olmadığı diyalektik materyalizmin duruşunu hiçbir şekilde etkilemez.

Bununla beraber, Lessing'in şu iki noktada özetleyebileceğiimiz sonraki tüm savları çöker:

1. Yalnızca imgeyi deneyimleriz (Hindistan'ın *brahma-vidya*'sı*) ... Bu dünyadan uzaklaşıp ayrılırken "nesnel olarak bilgi edindiğimiz" anda, hayattan mahrum kalırız...

2. Büyüyen, üreten, hayal kuran imgeye (doğrudan) aşına hale gelmek, bilincin yargılarından ve değerlendirmelerinden

* *brahma-vidya*: ilahi bilgi.

kesin şekilde ayrı tutulmalıdır. Bu yargılar ve değerlendirmelerle doğanın ötesine geçeriz, bu bakımdan fizik ve psikoloji, doğanın ötesine geçişi ifade eder. "O halde doğrudan algılanabilir dünyayla ilişkili olarak, fizik metafiziktir."

Lessing hiç çekinmeden şöyle bir paradoks ortaya atar:

Kulağa saçma gelebilir ama doğanın derinliklerine vâkıf olan tek kişi, onun fenomenlerinin yüzeyinde kalan kişidir. Yoksa doğa bilimleriyle uğraşan bir deneyci değil! Ya da bir psikolog, fizikçi, matematikçi vs. değil! Aksine, bu derinliği deneyimleyen kişi, güneşin gök kubbeden sallandırılmış olan, on beş kapık madeni para büyüklüğündeki parlak bir plaka olduğunu sanan kişidir.

Basitçe ifade etmek diye buna denir! (Keyserling *Reisetagebuch eines Philosophen*'de [Bir Filozofun Gezi Defteri] hemen hemen aynı şeyi söyler.) Ahensiz, yaratıcılıktan uzak bir yapıdaki-ler aritmetik hesapları, dünyayı anlama arayışları, dünya üzerine "mantık" yürütmeleriyle yaşamı ortadan kaldırır. Doğrudan deneyim kuşkulu hale gelir. İnsanlıkla doğa arasına mikroskopların, teleskopların, *camerae obscurae*'nin odağı girer; insanlar protez varlıklar haline gelir. Vesaire vesaire.

Kimi zaman zekice düşünülmüş olsalar da, bu iddialar esasen çökmüş iddialardır. İnsanlar bilimsel aygıtları kullanarak duyu algılarını geliştirip genişletirken, Lessing'e göre, doğadan ayrılmaktadırlar; bu bir doğallıktan arındırma sürecidir. O zaman bu bakış açısına göre, bir köpeğin ya da bir enfesuarın doğaya dair bilgisi bir kadından ya da bir erkekten daha iyi olmalıdır.

Nedir tüm bu saçmalıkların anlamı? Bu zırvalıklara nasıl tahammül edebiliriz? Burada bir nebze rasyonellik varsa, bu ne olabilir (ne de olsa mutlak zırvalık yoktur)?

Bir bakalım.

Lessing şu savı öne sürüyor: "İnsanın güç duygusu gelişiyor. Fakat varlık duygusu ortadan kalkıyor." Ancak güç kavramı gerçekten de gelişmekte olan bir güce dayanır. Gerçek bilgi olmaksızın, yani doğanın derinliklerine nüfuz etmeksizin, bu güç nasıl mümkün olabilir? Bacon'ın güç bilgiye bağlıdır önermesine istediğiniz kadar gülebilirsiniz, ama bu gerçek bir bağdır. Burada mistikler açıkça ikircikliğe düşer. Bir yandan, aradıkları gerçeklik bu olmasa da, insanın kendi yöntemleriyle bir çeşit gerçekliğe sahip olduğunu onaylıyor görünüyorlar. Öte yandan da, dünyanın bilimsel resminin doğanın ötesine yönlendiren basit bir formül-

den ibaret olduğunu iddia ediyorlar. Fakat doğanın ötesine yönlendiriyorsa, yani kendisini dünyanın tözü ilan ediyorsa, o zaman bu güç ve ona tekabül eden “güç duygusu” nereden ortaya çıkmış olabilir? Tüm iddia, çorap söküğü gibi çözülüyor.

Peki bütün bunların arkasında ne yatıyor? Buna cevap verebilmek için dikkatimizi filozofumuzun şu savına vermeliz. “Güneş gerçekte neyse odur. Bunu deneyimler ve bunu bilirsiniz. Doğa yalan söylemez. Ama bilginin gerçekliği bana gözün görebileceğinden, duyuların algılayabileceğinden oldukça farklı bir güneş veriyorsa burada neler olup bitmektedir? Elbette bu bilimsel güneş, gerçektir. Fakat yalnızca bir kavram olarak algılanabiliyor... Bense kendimi deneyimlenenle sınırlandırıyorum.” Burada ortaya çıkan, açıkça ikili bir “gerçekliktir” ... “gerçeklik benim tarafımdan gerçekleştirilen bir çeşit davranış olmadan asla var olmaz. Etkin olduğumda başka bir şeydir, edilgin olduğumda başka. Benim için, mantıksal-ahlaki ve dini-estetik yönelimler farklı gerçekliklere aracılık eder.”

Avrupa (nesneye karşı) iradi bir tavır alırken, Asya temaşaya dayalı bir tavır alır. Avrupa doğaya etkin bir şekilde direnir; Asya edilgin bir şekilde içinde durur. Avrupalı birey direncini kırıp doğayı etkin bir şekilde dönüştürür; Asyalı ise bir bitki, hayvan, ya da bir çocuk gibi ritmik olarak nefes alıp verir ve edilgin bir şekilde temaşa eder.

Böyle iddia eder Lessing. Avrupa ve Asya arasındaki farkların bu şekilde mutlaklaştırılmasını ayrıntılı olarak çürütmeye çalışmayacağız; Hindistan’da onları destekleyebilmek için çalışan, yani doğayla etkin bir ilişki içinde olan, öyle ya da böyle doğayı rasyonel olarak bilen insanlar olmasaydı, Brahman, Budist, ya da hangi inanıştan olursa olsun, bu münzeviler, mistikler ya da filozofların hiçbirinin Hindistan’da var bile olamayacağını belirtmemiz yeterlidir. Ateşi seversen ateşten yanmazsın, suyu seversen boğulmazsın, aslanı seversen seni parçalamaz diye ileri süren, yangını engellemek ya da söndürmek istiyorsan tulumba inşa etmek yerine ebeveynlerine itaat etmenin daha iyi olduğunu telkin eden Çinli bilge Konfüçyus’un argümanlarının Lessing’in aklını başından aldığı doğrudur. Tüm doğaya böylesine bir sevgi ne kadar yüce bir şey olursa olsun, gerçek bağlantılar ve ilişkiler bu hayallerin yanından geçip yollarına devam ederler. Asya’da insanlar sürekli çalışmış ve bazen de kanlarını dökmüşlerdir; hiçbir

zaman da nirvanaya ya da saf temaşaya ulaşmaya vakitleri olmamıştır.

Mistik filozoflar arasında ("genel olarak" Asyalılar arasında olmasa bile) temaşa olgusu gerçekten de yaygındır. Ama bunun sonucu ne olmuştur? Burada Lessing'in iddia ettiği gibi, farklı bir gerçeklik mi söz konusu olmuştur? Elbette hayır. Sonuç, farklı bir algılama, gerçekliğin farklı bir yansımasından ibarettir; edilgin mistik temaşa söz konusu olduğunda ise bu da zihinsel türden bir "yansıma" değildir. Öyleyse burada bilmeden değil, farklı bir ilişki türünden bahsediyoruz; yani bilişsel yönler tümünden dışlanmış olmasa bile bu bilişsel bir yansıma değildir; elbette ne olursa olsun yaşamsal etkinlik yekpare bir bütündür ve pratikte mistisizm bile, özellikle de bu mistik "deneyim" (bu ifademi bağışlayın) mantıksal bir yeniden biçimlendirmeye (ki hiçbir "sistem" bunsuz yapamaz) tabi tutulduğunda, muhtemelen gizli köşelere saklanmış, rasyonel yanlara sahiptir.

Hindu ruhani sistemlerinde, öznelerin kendilerine dönük etkin bir yaklaşım benimsediği özellikle dikkate alınmalıdır. Burada, nefes alıp verme ve kalp atışı egzersizleri, kişinin organlarının etkinliğini yönlendirmesi vs. dahil olmak üzere, iradenin muazzam bir şekilde terbiye edilmesi söz konusudur. Bunun fizyoloji, psikoloji, hipnoz alanlarında birçok olumlu sonucu vardır. Fakat bu apayrı bir meseledir ve esasen mistik olan hiçbir yanı yoktur.

Doğaya karşı yaklaşımlarına ve doğanın mistik temasına gelince, edilgin temaşa elbette bize "dünyanın farklı bir resmi"ni verir ya da daha doğrusu, dünyanın farklı bir şekilde duyumsanmasını sağlar. Doğanın ortak bir şekilde deneyimlenmesi dediğimiz şeyin bir devamıdır bu da. Bu ortak deneyim bilişsel açıdan herhangi bir avantaj sağlamaz. Sahip olduğu mistik-dini form, hiçbir bilişsel sonuç vermez, bu sebeple de insan bilgisinde ya da insanlığın doğa üzerindeki gücünde herhangi bir artış olmaz. Lessing animizm, doğa tanrıları, şeytan bilim vs. karşısında kendinden geçer, oysa bunlar kökleri gün gibi ortada olan ilkel bilmenin sosyomorfik biçimlerinden ibarettir. Bunda imrenilecek ne var ki?

Bununla birlikte, tüm bu mistisizmin rasyonel özü, ruhsuzlaştırılmış kapitalist insanlığın doğaya duyduğu özleme dayanır. Taştan bir tabuta kapatılmış şehirli ruh hastası güneşten, ormanlardan, sulardan, havadan yoksun, makinelerin gürültüsünden bunalmış bir şekilde güneşe, ışığa, yeşillığe, bir ırmağın sırıltısına özlem duyar. Bu insan hasar görmüş, çarpıklaşmıştır. Biyolojik do-

ğası doğal yaşamdan kopartılmasına direnmektedir. Sorun budur ve çözüm sosyalizmedir. Sorun bilgiyle değil, insanların yaşam biçimiyle ilgilidir. Mesele, doğanın sırlarına daha üstün bir düzeyde vâkıf olmak değil, daha dolu dolu bir yaşama kavuşabilmektir. Doğayı ortak bir şekilde deneyimleme, yani doğanın hazzına varma, onunla yakınlık ve bağ kurma, ona karşı estetik bir sevgi ihtiyacı son derece meşru bir ihtiyaç olduğu gibi, kapitalist kültürün sakat, tekyönlü insanının anormalliklerine bir itirazdır. Fakat nasıl ki bu, makineleri ve teorik bilimi reddetmeyi haklı çıkarmıyorsa, rasyonel bilgiyi reddetmeyi de haklı çıkarmaz.

Sosyalizm idaresi altında insanlar doğanın hazzına varabilecek, onun sıcak nefesini hissedebilecektir. Ama sırf bu yüzden ilkel animistlere dönüşmeyeceklerdir. Sosyalizm idaresi altındaki insanlar için, insanlığın teknik donanımlarının pratik gücüyle gelişen rasyonel bilginin yerini şiirsel metaforlar almayacaktır. Bu rasyonel bilgi ne şekilde olursa olsun doğanın ötesine giden bir yolu göstermez; aksine doğanın sırlarına daha derinden vâkıf olmayı mümkün kılar. Fakat elbette, hiçbir mikroskop, dağ havasının ya da şafak kızılığının biyolojik hazzını veremez. Bilimin de estetiği vardır. Ama doğayla doğrudan iletişime duyulan biyolojik ihtiyacın yerini ne bilim ne de bilimsel estetik alabilir; çünkü bilgi yemenin, içmenin ve cinsel yaşamın yerini alamaz. Birini cinsel hazzardan yoksun bırakmak demek, o kişiyi sakat bırakmakla eşdeğerdir. Ancak bu, cinsel mutluluk entelektüel bilginin yerini alabilir ya da cinsellikten doğan kendini unutma ve coşkunluk hali genel rasyonel bilgiden daha derin olan, en yüce bilgi biçimidir, demek de değildir.

İşte Lessing ve diğerlerinin iddiaları da büyük oranda bu doğrultudadır. Kendi kendini iğdiş etme, yaşamın yok edilmesidir, tıpkı doğadan koparılmış olmanın yaşamın bütünlüğünü, yani yaşamı kısmen yok etmesi gibi. Fakat bunun bilgi türü sorunuyla bir ilgisi yoktur. Doğaya yakınlaşmak, yaşamın genel niteliğini iyileştirmek, insanlığın iyileşmesini sağlamak rasyonel bilginin daha da gelişmesine, mistisizmin ölmesine, dahası toplumsal temelinin, yani zihinsel-fiziki, kentsel-kırsal, denetleyen-denetlenen işbölümünün ortadan kalkmasıyla birlikte, bütün bir idealizmin yenilmesine ve yok olmasına yol açar bile denilebilir. İşte tüm bunlarla birlikte, “Avrupa” ve “Asya” dikotomisi de yok olacaktır.

SÖZDE ÖZDEŞLİK FELSEFESİ

Batı Avrupa felsefe tarihinde yan yana duran Fichte, Schelling ve Hegel, düşünce ve varlık arasındaki ilişkiyle ilgili temel felsefi sorunu özdeşliğin bakış açısından çözmeye çalışmıştır. Fakat belirgin bir öznel idealizmi ortaya koyan Fichte'yi bir kenara ayırırsak, hem Schelling hem de Hegel'i idealistler sınıflamasına sokmak gayet meşrudur. Sonuç olarak, bu filozoflar için özdeşlik hiç de özdeşlik değildir, çünkü $A=A$ formülünde ikinci A birincinin yerine geçebileceği gibi tersi de eşit derecede mümkündür; bu iki unsur önceden olduğu gibi yine örtüşür, çünkü gerçekten de özdeşlerler. Başka-varlık kavramı bir özdeşlik formülü değildir; çünkü özdeşlik, ruh maddenin bir başka-varlığıdır ya da madde ruhun bir başka -varlığıdır demekle aynı şey değildir. Bir başka-varlığın özelliği, belirli bir gerçek bağı gösteren özel bir niteliktir; öyle ki burada özdeşlik sadece özdeşlik değildir, özdeşlik denklemindeki belli bir taraf önceliğe sahiptir. Doğrusunu isterseniz, burada söz konusu olan $A=A$ bile değil, $A=\text{başka-varlık}$ B'dir, ki bu ikisi kesinlikle aynı şey değildir.

Fichte'ye göre, "Ben" tüm sistemin altta yatan ilkesidir. Bu, bireyselliği, özgüllüğü ve ayrılmışlığı içersinde nitel olarak tanımlanan ampirik, bireysel, somut "Ben" değil, büyük harfle "Ben"dir, yani genel ya da denildiği üzere, saf bilinçtir, ya da başka bir deyişle, vazgeçilmez formları ve eylemleriyle özbilincin aşkınsal birliğidir. Bu "Ben" in birincil eylemi, istençtir.

Bu soyut "Ben" kendi varlığını varsayar, karşıtlıkları ayırt eder ve birleştirir. Başka bir deyişle, felsefenin temel sorusu tıpkı bir sandıkta gibi "Ben" in içinde saklıdır. Sürecin etkin, faal yönü "var olan her şey 'Ben' de ve 'Ben' aracılığıyla gerçek-

leşir" ile vurgulanır. Bununla birlikte, buradan şu sonuç çıkar gibi görünür: Eğer "Ben"=her şey ise, o halde her şey="Ben." Formülü tersine çevirdiğimiz anda, Hegel'in Schelling'le hem-fikir bir şekilde işaret ettiği zorlukla karşı karşıya kalırız. Hegel, Fichteci özdeşliğin özel türden bir özdeşlik olduğunu ileri sürer (*Hegels Werke*, c. 1. *Fichte ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Fark*); Fichte'ye göre "Ben" aynı anda hem öznedir hem de nesne, yani bir "özne-nesne"dir; fakat bu "özne-nesne" öznel bir "özne-nesne"dir. Bu aynı zamanda, bu özne-nesnenin özdeşliğin bir görünüşü olduğu anlamına gelir; sorun çözülmemiş, yeni bir biçimde yeniden üretilmiştir.

Hegel bu Fichteci "Ben"in zekice bir tanımlamasını sunar:

Evrenle tek bir bütün oluşturduğu, ebedi doğanın kendisinde hareket ettiği düşüncesi karşısında, korkan, nefret duyan, bunalmaya giren bu akıl almaz kibir, bu kendini beğenmiş "Ben"; doğanın ebedi yasaları ve bunların katı, kutsal bir zorunluluğa tabi olduğu düşüncesi karşısında bu dehşete kapılma, kederlenme ve irkilme eğilimi; hiçbir özgürlük olmadığı, doğanın ebedi yasalarından ve onların katı gereklerinden kaçış olmadığı düşüncesi karşısındaki bu umutsuzluk; bu tabi olma gerekliliği yüzünden kendisini tarifsiz bir çaresizlik içinde görme eğilimleri; tüm bu duygular büyük oranda akıldan yoksun, en sıradan bakış açısını varsayar.¹

Hegel'e göre Fichteci "Ben"in nesnelerle ilişkisi, boş bir cüzdanın parayla olan ilişkisiyle aynıdır.

Dolayısıyla Fichte'ye göre "özne-nesne" özneldir.

O zaman, Schelling bu durumla nasıl başa çıkar?

Schelling'e göre, başlangıç noktası yalnızca sezgi yoluyla bilinebilen mutlaktır (farklılaşmamış özdeşlik, mutlak özdeşlik). Bu, temel bir öz, "nesnel ve öznele karşı tam bir kayıtsızlıktır." Daha sonra çeşitli gelişim dereceleri gelir. Yalıtılmış şeylerin sonsuz dünyası olarak gerçek dünya iki parçaya ayrılır: gerçek (doğa) ve ideal (tin). Doğa akla, akıl da doğaya indirgenebilir; evren ise her ikisinin özdeşliğidir: "İki farklı dünya yoktur; sıradan bilinçte karşı karşıya konulan doğa ve ruh da dahil her şeyi içeren yalnızca bir ve aynı dünya vardır" ("Gerçek Doğa Felsefesi Kavramı Üzerine").²

Fakat burada öncelikle Mutlak ve dünya, farklılaşmamış özdeşlik ve farklılaşmış olanın özdeşliği arasında bir düalizm

1 Bu alıntı Hegel'in yazılarında bulunamamıştır.

2 Alıntı, bahsi geçen eserde bulunamamıştır.

ortaya çıkar. İkinci olarak da özne-nesne öyle bir şekilde sunulur ki bir yandan özne bizzat nesnelleştirilirken, diğer yandan nesneyle ilişkisi ve dolayısıyla da çözülüşü kalır. Bununla birlikte, sözle dile getirilen özdeşlik aslında özdeşlik değildir, çünkü doğa yalnızca tinin başka-varlığıdır. Daha önce de gördüğümüz gibi, *Dinamik Sürecin Genel Çıkarsaması*'nda Schelling şöyle demektedir: "Tüm nitelikler duyumlardır, tüm bedenler doğa hakkındaki idelerdir ve doğanın kendisi ise, duyumları ve fikirleriyle birlikte, tabiri caizse, katılmışmış düşüncedir."

Sabit, değişmeyen tin doğanın oluşumuna sebebiyet vermiştir ve doğanın gelişimi de bu tinin uykusundan uyanmasıdır. Dolayısıyla doğa, dünya tininin başka-varlığıdır.

Hegel'de Schelling'in farklılaşmamış Mutlak ile dünya arasına koyduğu karşıtlık ortadan kaldırılır, çünkü Hegel'e göre, mutlak tinin tarihi dünya tarihidir. Yine de onun için, tin belirli bir gelişim aşamasındaki dünyanın başka-varlığı değildir, aksine dünya tinin başka-varlığı, onun tikel, belirli bir aşamasıdır.

Sonuç olarak, "özdeşlik felsefesi" gerçekte bir özdeşlik felsefesi değildir.

Fichte her şeyi "Ben"e aktarır ve aynı zamanda idealist bir başlangıç noktası olan bu soyut "Ben"de ilahi ve insani bir komedi oynanır.

Schelling'de mutlak hareket vardır, fakat doğaya can veren tindir.

Hegel'de ise, dünya tininin eyleminin başka-varlığı doğadır. *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel, "Akıl, bilincin gerçekliğin tümünü oluşturduğuna kani olmasıdır; idealizm idesini böyle ifade eder" der.³

Hegel'e göre mutlak tin üç aşamadan geçer. Birincisi, mantıksal ide; ikincisi doğa; üçüncüsü de mutlak tin aşamasıdır. Mantıkta ide, düşüncenin soyut alanında hareket eder; doğada aynı ide başka, karşıt bir formda ortaya çıkar, salt mantıksal kavramlar formunda değil, algılanabilir nesneler formunda. Doğanın gelişimi genellikle anlaşıldığı anlamıyla gelişim değildir, yalnızca idelerin mantıksal gelişiminin, kendi diyalektik hareketinde idede içkin olan potansiyelleri açığa çıkaran bir hareketin belirgin bir yansımasıdır.

3 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, (Oxford: Clarendon Pres, 1977), s.140.

Bu nedenle, daha yakından incelendiğinde buradaki özdeşliğin yalnızca sözel, salt dilbilimsel bir özdeşlik olduğu ortaya çıkar.

Kimse Schelling felsefesinin baştan sona mistik olduğuna itiraz etmemiştir, şimdi de etmiyor. Fakat Hegel'in şu kamumantıkçılığı da esasen "sek" bir kamumantıkçılık değildir, çünkü daha önce de laf arasında söylediğimiz gibi, pek çok tamamen mistik özelliğe de sahiptir. Genel anlamda, Hegel'in Schelling'den sanıldığından çok daha fazla şeyi miras aldığını belirtmemiz gerekir. Hegel'in felsefesinin ödünç alınmış (Platon, Aristoteles, Spinoza, Schelling vs.'den) çok sayıda "yabancı" unsur barındırdığına şüphe yoktur; bu büyük idealist üzerine çalışan herkes için bu son derece açıktır. Hegel'in gelişiminin ilk aşamalarında Schelling ile daha işbirliği içersindeyken, Schelling tarzı bir mistisizmi son derece makul bulduğu iyi bilinmektedir. Bunun kadar iyi bildiğimiz diğer bir şey de, Hegel'in *Elusis* şiirinde ortaya koyduğu felsefi *profession de foi*'sidir:*

Akıl temaşada kendini kaybeder,
Benim dediklerim yok olur;
Kendimi sonsuza teslim ederim.
Onda her şey ve yalnızca o olurum.

...
Hayal aklın sonsuz kapanışını getirir,
Onu biçimle birleştirdiğinde. . .⁴

Hegel'in bütün bir programı bu dizelerde ifade edilmiştir. Temaşa rasyonel bilgiden daha üst bir düzeydedir; dünyayla ilişkinin en yüce formlarında akıl, "Ben" ile birlikte yavaş yavaş ortadan kalkar ve çözülür. "Ebedi olan" akla sezgi ve hayal ya da imgelem yoluyla yakınlaştırılır...

Rosenkranz Hegel'in erken dönemine ait ilginç bir pasajı aktarır:

Zihinsel yaşam tikel formlar -ölümlü, geçici, ebediyen karşıt, çekişen formlar-arasından, kaybolup gitmekten muaf olan, içinde ölümlerden (dolayısıyla burada ölümler=canlılar ve etkin

* *profession de foi*: amentü, program.

4 Buharin, genç Hegel'in yayımlanmamış bir şiirine ait olan bu dizeleri Rosenkranz'ın Hegel biyografisinden almış olabilir. Herhangi bir İngilizce çevirisi bulunamamıştır.

olanlar!), birbirlerini yok eden karmaşıklık unsurlarından (aynen böyle! - yazar) hiçbir şey barındırmayan bu ilişkiyi; bir birlik, anlaşılabilir bir ilişki yerine tümüyle canlı, güçlü ve ebedi bir yaşamı seçer ve buna Tanrı der. İnsanlar, sınırlı bir öz oldukları için, ebedi yaşamı kendi dışında da var olan bütünü tını olarak tasavvur ediyorlarsa; kendilerini de sınırlı varlıklar olarak kendilerinin dışında tasavvur ediyorlarsa; kendilerini canlı olanın mertebesine yükseltiyor ve mümkün olan en yakın şekilde onunla birleşiyorlarsa, o zaman Tanrı'ya taparlar.⁵

Daha sonra, Hegel burada allanıp pullanmamış, "mantık-sallaştırılmış" denebilecek bir Tanrı'yı görür. Fakat bize göre, böylece mistisizmden vazgeçilmiş değildir; sadece mantık ve düşünceyle dolayımlanmış özel türde bir mistisizm haline gelir. Hegel naiflikten son derece nefret ederken, düşünce kültürüne alışılmadık derecede saygı duyardı. Yine de onun devasa felsefi makinesi, en sonunda mutlak tının sessiz limanına sığınabilmesine izin verecek şekilde kurulmuştu. Tam da bu sebeple, mistik krallığı *post factum** doğrulayabilmek için, Hegel "ide"yi girdiği çeşitli kılıklardan kurtulmaya zorlar. Hayvani-vahşi-çocukça formundan kurtararak mistisizmi kanıtlamaya, haklılaştırmaya ve daha yüksek bir sınıfa yüceltmeye girişir. Bu nedenle onun tüm yapıtlarında, hem biçemlerinde hem de serimlemelerinde, ilk başta sadece sanatsal-şiişsel metaforlar gibi görünen, oysa gerçekte sadece bu değil, başka, daha "derin" bir anlamı da olan sayısız düzeneğe rastlarız. Elbette mistisizm dediğimizde yalnızca Tanrı'dan söz etmiyoruz. Hegel'in görkemli sisteminde Dünya Tını, Tanrı, Akıl'ın vs. çok büyük rolü olduğu iyi bilinir, öyle ki bunu kanıtlamaya çalışmak açık kapıyı kırmaya çalışmaktan farksızdır. Aynısı bu Tanrı ile olan ilişki ve bu ilişkinin karakteri için de geçerlidir. Dini *Fenomenoloji*'sinde ele alan Hegel, mistisizmi şu şekilde tanımlar:

Mistik unsur, bir sırrın gizli doğasına ya da bilgi yoksunluğuna değil, kendiliğin özle olan birliğini bilmesi ve özün de kendisini bu yolla açığa vurmasına dayanır. Yalnızca kendilik kendisini kendine ifşa eder ya da kendini kendine ifşa eden bunu ancak kendisinin doğrudan hakikatiyle başarır.⁶

5 Bu alıntının kaynağı bulunamamıştır.

* *post factum*: olaydan sonra.

6 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 437.

Din ve felsefe bir ve aynı içeriğe sahiptir, fakat bu içerik dinde vahiy biçiminde, felsefede ise bir ide biçiminde ifade edilir; *Fenomenoloji*'nin sözünü ettiği en yüce bilinç formu budur.

"Öz" ile birlik Tanrı'yla birliktir. İdelerdeki bu mistisizm, dar anlamıyla mistisizmi "aşılmış bir formda" içerdiği farz edilen Hegelci felsefe tarafından tanımlanmıştır. Fakat hareket de bütünlüğü içinde sunulduğundan dolayı, mistisizm söyleme fevkalade sık biçimde ve alenen girer.

Örneğin Hegel *Doğa Felsefesi*'nde inorganik doğa, onun unsurları, gezegenler vs.'den bahsederken, *Felsefe Tarihi* kitabının ilgili cildinde hakkında büyük oranda olumlu konuştuğu Jakob Boehme'in (*Maddenin Cefası*) tarzını izleyerek, gerilim, cefa, nefret, savaş vs. gibi kategorileri kullanır.⁷

Hegel, doğanın ne kadar büyük erdemi varsa o kadar da unsuru olduğunu düşünen Paracelsus gibi de konuşur. "Bir tohumun toprakta muhafaza edilmesinin . . . mistik, büyü bir eylem" olduğunu okuruz. Bununla birlikte aynı *Doğa Felsefesi*'nde güneş görme duyusunun, su tatma duyusunun ve hava ise koku alma duyusunun bir varyantı olarak sunulur. Burada ide, duyum ilkesi ve doğa akıl almaz bir biçimde birleştirilmektedir. Hegel'in idealist felsefi sisteminin nesnelliği bariz bir öznelliğe dönüşür.

Gerçekte aslında hiç de özdeşlik felsefesi olmadığını ve böyle adlandırılmasının büyük oranda yanlış olduğunu gördüğümüz "özdeşlik felsefesinin" karşıt versiyonları (bir yandan Fichteci, öte yandan Hegelci versiyonu), dolayısıyla, birbirinden çok da farklı değildir. Berkeley ve Hume gibi tekbenciler bilinci ampirik kişiliğin canlı bütünlüğünden ayırmıştır. Bu ayrılmış bilinç, onu evrensel bir "Ben"e dönüştüren Fichte tarafından özetlenmiştir. Hegel ise onu nesnelleştirmiş ve "tin"e dönüştürmüştür. Hegel oldukça haklı bir biçimde ve pek hoş sanatsal üslubuyla, Fichte'nin "akıl almaz bir kibrin" ve "delicesine kendini beğenmişliğin" dışavurumu olan "Ben"iyle alay eder, fakat bu suçlama aslında Hegel'in tüm sistemine de yöneltilebilir. Sonuç olarak burada da aynı şey söz konusudur. İnorganik doğa, kendisinin küçük bir parçasını oluşturan organik doğayı "doğururken", organik doğanın da kendisinin bir parçası olan düşünen insanlığı meydana getirdiği sonsuz bir evrenin son-

7 Jacob Boehme (1575-1624), Alman dindar mistik.

suz çeşitliliğinin yerine, insan bilincinin farklı takma isimler altında mertebesine çıkarıldığı kozmik tin geçirilir.

Hegel naif mistisizme çok iyi nişan alır. Örneğin öteki dünyayla birlik olmayı istediği halde bu dünya ile öteki dünya arasında gidip gelen bölünmüş “mutsuz bilinç” sorununu ele alırken, mutsuz bilincin bu uğraşının “saf bilinç” olduğunu ama “saf düşünme” olmadığını belirtir; çünkü bu bilinç yalnızca düşünmeye *çalışır*, fakat sonunda vardığı yer hürmetkâr bir ruh halidir (bundan başka bir şey de değildir). Onun düşünmesi, çanların bir kakafonisidir ya da sıcak ve puslu bir fenomendir, “içkin bir nesnel imge olacak bir fikir üretmeyen müzikal bir düşünmedir (aynen böyle! – yazar).” “Salt duygu”dur. *Vesaire*.⁸

O halde sonuç nedir? Sonuç, her şeyin içine gömülü olduğu “akıl”da bulunacaktır ve bu evresel taşkın, düalizmin özdeşlik temelinde yenilgiye uğratılmasıdır. Bu, pratikte, insan aklının güneş, ay, yıldızlar, Samanyolu, tüm evren gibi çeşitli formları olduğu anlamına gelir. Bazı bakımlardan bu, işi kolaylaştırır; örneğin şeyler idelerle aynıysa, bilme sorunu özellikle basitleşir, zorluklar pratik anlamda ortadan kalkar. Fakat bu zorluklar, gerçek ilişkilerin muazzam bir biçimde çarpıtılması pahasına ortadan kaldırılır. Hegel’in felsefi sistemi esasında bilimden çok dine yakındır. Buna rağmen, Hegel’in diyalektiği büyük bir düşünce hazinesidir. Hatırlanması gereken tek şey, diyalektiğin bizim için ancak materyalist biçimiyle kabul edilebilir olduğudur. Fakat bu, diyalektiğin önüne farklı bir matematik işareti koymakla yetinilemeyeceği anlamına gelir. Form içeriğe bağlıdır; Hegel’in bu önermesi kesinlikle doğrudur. Buradan, burjuvazinin bu en büyük filozofuna dair özellikle eleştirel bir yaklaşım çıkacaktır. Lenin’in de tavsiye ettiği gibi Hegel’i “materyalist olarak” okumak, onu değiştirmek, modern bilimin bize sağladığı devasa gelişme temelinde onu sistematik olarak düzeltmek anlamına gelir.

Hegel’in kendisi de birçok yerde kendi nesnel idealizmi ve din arasındaki bağı görülmemiş bir açıklıkla ortaya koymuştur. Örneğin *Mantık Bilimi*’nde (*Werke, Die Wissenschaft der Logik*, c. V) şöyle der:

Önce bize düşüncelerimizin içeriğini oluşturan nesnelerin verilmiş olduğunu, sonra onlara öznel etkinliğimizi kattığımızı, ge-

8 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 131.

nel özelliklerini çekip çıkardığımızı ve kavradığımızı ve bu yolla kavramları oluşturduğumuzu düşünmek yanlışır. İdeler nesnelerden önce var olur, nesneler tüm niteliklerini kendilerinde yaşayan ve tezahür eden ideye borçludur. Tanrı'nın dünyayı nasıl yoktan var ettiğini ya da başka bir deyişle, dünya ve içindeki her şeyin bir tek ortak kaynaktan, ilahi düşünce ve tasarımların tamlığından geldiğini öğreten din bunu anlamış durumdadır. Bu, düşüncenin ya da daha açık bir ifadeyle, İde'nin sonsuz bir form, içeriğini dışarıdan herhangi bir maddeye ihtiyaç duymadan gerçekliğe çeviren özgür bir yaratıcı etkinlik olduğu anlamına gelir.⁹

"Büyük Mantık"ta yer alan bu pasaj, *Tinin Fenomenolojisi*'nin tezini harikulade bir biçimde izah eder; Hegel burada da din ve felsefenin aynı içeriğe sahip olduğunu, fakat dinin bir imgede yakaladığı şeyi felsefenin bir idede yakaladığını söyler. İkisi de aynı şeyi ifade etmektedir: Bunlar aynı ideal ilkenin, yani ide, tin, Tanrı'nın hareketinin evreleridir. Burada tüm çıplaklığıyla ilk ortaya çıkan şey, özdeşlik felsefesinin bir özdeşlik felsefesi olmadığı, ikincisi ise idealizmin gelişiminin kaçınılmaz olarak dine vardığıdır. Bu bakımdan, idealizmin öznelden nesnele doğru hareketi içsel olarak çelişkilidir; idealim nesnelleştikçe –Lenin'in deyişiyle tepe taklak olup—materyalizme yaklaşır, aynı şekilde materyalizmden uzaklaştıkça doğrudan doğruya dine bağlanır.

Hegel'in *Mantık*'ının başlangıç noktası özellikle ilginçtir. Mantığın, Hegel için, aynı zamanda ontoloji olduğu iyi bilinir. Burada Hegel şu soruyu ortaya atar: Nereden başlamalı? Cevabı ise şöyledir:

Burada ... aynı zamanda keyfi sayılabilecek bir sonucun, kendi başına düşüncüyü incelemeye dair bir kararın karşısında buluyoruz kendimizi. Bu nedenle ilke mutlak olmalıdır ... ya da soyut; hiçbir şeyi önceden varsaymamalıdır, herhangi bir şeyle dolayımlanmış olmamalıdır ve bir temeli de olmamalıdır. Daha doğrusu, bu ilkenin tam da kendisi tüm bilimin temeli olmalıdır. Bu nedenle, kesinlikle dolayımlanmış olmalı ya da daha doğrusu, genel olarak dolaysızlığın kendisi olmalı. Bu ilkenin başka herhangi bir şeyle ilişkili bir tanımı olamaz ve böyle olduğu ölçüde de, belirlenim ilişkilerini kendinde içeremez; herhangi bir içeriği olamaz çünkü bu içerik bir ayrımı ve bu ayrımın bir diğeriyle ilişkisini, yani bir dolayımı içerir. Bu sebeple bu ilke "saf varlık"tır.¹⁰

9 G. W. F. Hegel, *The Logic: Being Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*(1830), çev. W. Wallace (New York: Oxford University Press, 1975), s. 73.

10 G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, çev. A.V. Miller (New York: Humanities Press, 1969), s.70.

Bu sözlerden 1) burada bir kararın, dahası keyfi bir kararın bulunduğu; 2) bilimin içeriğinin düşünce olduğu; 3) bu düşüncenin incelemesinin saf varlıkla başladığı; 4) kendi başına düşünce ile varlık arasında bir “eşittir” işaretinin (ya da daha kesin ifade etmek gerekirse, bir özdeşlik işaretinin) olduğu; 5) önceliği olanın düşünce olduğu sonucu çıkar.

Bütün bu söylenenler, “sistem” ile yakından ilişkilidir. Fakat en baştaki duruşun, yani idealist duruşun gerçekleşmesine dair ufacak dahi olsa bir ipucu var mıdır burada? Bunun bir izi bile yoktur. Aksine, Hegel başlangıcın dolaysız ve kendiliğinden olması gerektiğini ısrarla vurgular. Kuno Fischer’in *Modern Felsefenin Tarihi* (c. VIII; *Hegel: Yaşamı, Eserleri ve Öğretisi*) kitabında söylediklerini izleyerek, bu dolaysızlığın kendi kendine meydana geldiği, “tinin fenomenolojisi”nin tümü tarafından dolayımlanmış olduğu düşünülebilir.¹¹

Fakat buna haklı olarak itiraz edilebilir: Neden tinin fenomenolojisi ile başlamak gereksin ki? Felsefenin herhangi bir düşünceden önce ortaya çıkamayacağı açıktır. Sonuç olarak felsefe “pozitif bilime” dayanmaya mecburdur. Ama bu bilimin neresinde materyalist bakış açısını daha en baştan reddetmenin bir temeli bulunabilir?

Marx’ın, Hegel’in idealist sistemini reddedip yıkarken yönteminin devrimci yönünü alıp kendi materyalist diyalektiğini yaratmak zorunda kalmasının nedeni budur, burada Hegel’in diyalektiği yalnızca “korunarak aşılmış bir formda” mevcuttur. Marx’ın diyalektiği Hegel’in diyalektiğinin semeresini alır; onun korunması, olumsuzlanması, daha yüksek bir seviyeye yükseltilmesi, *Aufhebung*’udur. Bu Almanca sözcük *conservare*, *negare* ve *elevare* anlamlarını birleştirir.¹² Marx’ın felsefesi diyalektik materyalizmdir ve materyalizm her türden idealizme karşıdır; onun materyalizmi, tıpkı Hegel’in “zekice” idealizmi gibi üstesinden gelinmesi gereken “aptal” (Lenin), “kaba” mekanik materyalizme karşıt olan diyalektik materyalizmdir.

11 Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, Rusçaya *Istoriia novoi filosofii* olarak çev. D.E. Zhukovsky, 8 cilt, (St. Petersburg, 1901-1909).

12 *Aufhebung* İngilizcede genellikle “sublation” (koruyarak aşma) olarak çevrilmektedir. Bir durumun aynı anda hem korunması hem olumsuzlanması hem de aşılmasını içeren bir değişim sürecini gösterir.

MEKANİK MATERİYALİZMİN KUSURLARI

Materyalizm tarihi daha yazılmış değildir. Başka şeylerin yanında, Plehanov'un asıl büyük hizmeti idealist karşıtlarının (örneğin Kantçı Friedrich Lange) savları sonucu materyalizmin maruz kaldığı çarpıtmaları bertaraf etmesidir. Plehanov'un bu konudaki en önemli eserlerinden biri *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*'tur.¹

En önemli, en yetenekli ve yetkili temsilcileri söz konusu olduğunda bile, idealizmin ne kadar kindar olabildiği Hegel örneğinde de açıktır. Hegel, Leukippos ve Demokritus'u reddeder, antik Yunan düşüncesinin en büyük figürlerinden biri olan Aristoteles'in tüm materyalist öğelerini tasfiye etmek için elinden geleni yapar. İki bin yıl önce atom teorisini savunmuş, atomların eğriler çizerek hareket ettiğini çok önceden söylemiş, radyasyon üzerine çok küçük partikülleri içeren bir hipotez geliştirmiş, modern çağdan yüzyıllarca önce Locke'un birincil ve ikincil nitelikler öğretisine giden yolu açmış, tüm teleolojiyi felsefenin dışına sürmüş, Hegel'in deyişiyle "ampirik doğa bilimini ve ampirik psikolojiyi başlatmış" olan Epiküros'a şiddetle söyler. Aynı Hegel, tüm 18. yüzyıl materyalistlerinin sırtını sıvazlar, onları tipik Fransız zekâları için över ve onların devrimci aydınlanmalarını son derece bayağı saldırılar karşısında savunur (sanki Fransa'da hâkim gelenekler katlanılamazmış gibi - tek kelimeyle hayvanca!). Tüm bu saldırılarda, Hegel'in oklarını eski materyalizmin anti-diyalektik doğasından ziyade bir materyalizm olmasına yöneltmesi oldukça tipiktir. "Ruh-

1 Plehanov'un *Beiträge zur Geschichte des Materialismus* kitabı 1896'da Stuttgart'ta basıldı. İngilizceye Ralph Fox tarafından *Essays in the History of Materialism* olarak çevrildi (New York: H. Fertig, 1967).

suz", "bayağı", "saçma", "boş", "yetersiz", "üzerinde düşünülmemiş", "düşünce yoksunu", "yavanlık" vs. – bunlar Hegel'in materyalizm hakkındaki alışıldık yorumlarıdır; ona göre bu filozofların hiçbiri "spekülatif" düşünceye, "yüksek" düşünceye vs. ulaşacak kadar olgunlaşmamıştır. Oysa tümüyle kalın kafalı bir mistik, bir "yüce şapşal" olan Jakob Boehme'den nasıl da sayfalarca ve büyük bir saygıyla söz eder!

Şüphesiz ki Demokritos, Epiküros ve Lucretius kendi zamanlarının büyük filozoflarıydı; Ortaçağ'da skolastikleştirilen Aristoteles değil de gerçek Aristoteles sık sık materyalizmin eşğine kadar gelmiştir; Hobbes ve Bacon İngiltere'de büyük düşünürlerdi ve *encyclopédistes* pleyadı düşünce tarihinde parlayan bir yıldız takımı olarak kalacaktır. Büchner ve Moleschott'un "kaba materyalizmi" çok daha aşağı bir düzeydedir; Engels'in idealist Hegel'le karşılaştırdığında onları "dangalak" bulması tesadüf değildir, ki Lenin bile (gayet mantıklı olarak) zeki idealistleri aptal materyalistlere tercih etmiştir (bkz. *Felsefe Defterleri*).² Ama yine de tarihsel adalet adına, bu kaba materyalizmin Almanya'da ve Rusya'da bizim içimizde oynadığı rolü hatırlatmak durumundayız. *Kraft und Stoff*'un Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar* kitabında boy göstermesi tesadüf değildir.³

Dimitri Pisarev gibi insanların Büchner materyalizminin coşkulu hayranlarından ve savunucularından olması ya da Büchner'den etkilenen insanlar arasında *Beyin Refleksleri*⁴ kitabının yazarı Seçenov gibi büyük zekâların da yer alması tesadüf değildir. Seçenov önde gelen Rus bilim insanlarından İvan Pavlov'un yolunu açmış ve "Rus psikoloji okulu"nun temellerini atmıştır. Lenin'in kendisi de, Marksistlerin Mach ve Avenarius'u "Büchner tarzında..." eleştirdiğini doğrular.⁵

2 Ludwig Büchner (1824-99) ve Jacob Moleschott (1822-93) Alman fizyolojistlerdi ve aşırı materyalistlerdi. Büchner'in *Kraft und Stoff* (Kuvvet ve Madde) kitabı 1855'te yayımlandı.

3 Büchner'in *Kraft und Stoff*'u 1860'larda Rusya'da radikal gençlik arasında büyük ilgi gördü. Turgenyev *Babalar ve Oğullar* adlı romanında "nihilist" kahramanı Bazarov'a şunları söyletir: "Görüyorum ki [ılımlı, radikal olmayan bir arkadaş] üçüncü günde Puşkin okuyor... Bunun bir işe yaramayacağını ona açıklayın lütfen... Ona okumak için daha akla uygun bir şeyler verin... Mesela Büchner'in *Stoff und Kraft*'ından başlayabilir."

4 1863'te Rusça olarak basıldı.

5 Bkz. Lenin, *Collected Works*, c. 38 (Moskova: Progress Publishers, 1961), s. 179.

Elbette, bütününde bir mekanik materyalizmden (çeşitli akımları arasındaki büyük farklılıklara rağmen) ibaret olan eski materyalizmin eski kafalılığını görmemek aptalca bir dar kafalılık olur. Bu materyalizmin sınırlılığı ve diğer noksanları Marx ve Engels tarafından bütünüyle ortaya konmuştur, çünkü bu düşünürler materyalizmi diyalektikle sıkıca bağdaştırarak diyalektik materyalizmi yaratmışlardır.

Kısaca, özet şeklinde de olsa bu sorunun üzerinde tekrar durmamızda son derece fayda var. Çünkü modern bilimin ve felsefenin en zor problemlerinin, idealist fizik, biyolojide dırimselcilik gibi idealist akımları –bunların üzerini örten felsefi eğilimler de cabası- açıkça besleyen mekanik materyalizmin yöntemleri kullanılarak çözülemez.

Eski materyalizm anti-diyalektikti, bu da özünde her şeyi açıklıyor. Fakat yine de geliştirilmeye açıktı.

Burada asıl göze çarpan sorun, niceliğe karşılık niteliktir. Mekanik materyalizmin açıkça nicel bir yapısı vardır. Nitelikleri olmayan bir atom görüşü, atomların bir özdeşliğini öne sürmüştür. Her şeyin temelinde atomların niceliği ve nicel belirlenimleri (sayı, hız vs.) yatar. Hareket yasaları, mekanik devinim, yani uzayda yer değiştirmenin yasalarıdır. Evrenin değişmez yapı taşları olarak atomların kendisi de bölünmezdir. Çok sayıda oluşları, özneye duyumsal çeşitlilik sağlar. Bu nedenle nitelik bütün olarak alındığında daha ziyade öznel bir kategoridir. Bilginin görevi gerçek ilişkilere, yani nicel ilişkilere niteliksel çeşitlilik getirmektir. Tek bağ türü, mekanik nedenselliktir; geri kalan her şey elenmelidir. Niteliksel bütünlük, parçalarının toplamıdır (ya da bu türden bir şey); yok oluşa tabidir, nicel bir formülle ifade edilmelidir. Vesaire.

Mekanik ve matematiğin gerçek bir coşku yarattığı açıktır. Teoloji ve teleolojiyi bilim ve felsefeden çıkarmaya dönük soyulu arayışta, bu materyalizm gerçekliği aşırı basitleştirmiş, onu yalın mekaniğe boyun eğmeye zorlamıştır. Belirli bir tarihsel dönemde bu çaba son derece ilericiydi, fakat çok kısa sürede kendi diyalektik karşıtına dönüştü ve bilginin sınırlarını ileri götürmenin önüne aşılması güç engeller dikti.

En “aşırı” mekanik materyalizm anlayışlarında dahi, materyalizmin sınırlı doğası belirgindir. Niteliksiz, değişmeyen ve bölünmez atomun gerçekte nitelikleri olduğu, bölünebildiği ve değişebildiği görülmüştür. Atomlar niteliksel özelliklerine

göre değişir. Bir hidrojen atomu oksijen atomu ile aynı değildir; bir dizi kendine özgü özelliğe sahiptir, diğerleriyle ilişkisinde oksijen atomundan oldukça farklı davranır. Atomların nitelikten yoksun olduğu fikrinin yanlışlığı bu başlangıç aşamasında dahi görülebilir.

Bir idealist olarak Hegel eserlerinde pek çok yerde, değersiz kuruntu olarak gördüğü atom kavramının kendisine inatla ve ısrarla karşı çıktığında, kendi olumsuz "niteliğini" de ortaya koymuştur. Kısa zaman öncesine kadar atomun varlığını inkâr eden ya da onu yalnızca bir sembol, model vs. olarak gören günümüz idealistleri ve agnostikleri, bu açıdan Hegel'le birlikte ayıplanmayı hak etmektedir. Bir diyalektikçi olarak ise, Hegel atomun bölünemez, değişmez ve niteliksiz olmasının imkânsız olduğunu öne sürerken tamamıyla haklıdır. Mekanik materyalizm (tutarsızca da olsa) niteliksel olan her şeyi öznelin alanına atfetme ve her seferinde de nitelikseli nicelin içinde eritme arayışındadır. Oysa niteliksel çeşitlilik nesnel bir kategoridir. Nitelik varlığın niteliğidir; tıpkı nicelik gibi nitelik de varlığa içkindir ve ikisi iç içe geçmişlerdir. Mekanik materyalizmin sınırlı bakış açısından, tüm organik, canlı ve düşünen yaşam, indirgenmiş olduğu bir mekanik modele göre (şu "indirgemecilik" sorunu) yorumlanır; *l'homme machine* bahsettiğimiz bu eğilimin sembolik tanımıdır. Ölçü kategorisinden yararlanarak fizikten kimyaya, kimyadan biyolojiye, biyolojiden sosyolojiye geçiş; yani yeni bir niteliğe, yeni bir bütünlüğe ya da bileşik bir bütüne, yeni tür bir harekete, yeni bir düzene sıçrayış, mekanik materyalizmin erişiminin tamamen dışında kalır.

Mekanik materyalizm, bir bütünü ya da bütünlüğü, diğer toplamlardan kendisini meydana getiren atomların konumu ve sayısı itibariyle farklılaşan mekanik bir toplam olarak görme eğilimindeydi. Ancak bütünün bir yığın olmadığı, kendisini oluşturan parçaların bir yığını, bir toplamı olmadığı gözden kaçıyordu. Güneş sistemi dahi farklı cisimlerin toplamı değil, belirli bir bağı olan spesifik bir mahiyettir. Canlı, organik bir birimi parçalarına ayırmak bu bütünü bir kadavraya çevirir; Aristoteles, idealist "entelekya" (bu konuya daha sonra değineceğiz) çatısının altına yerleştirmiş olsa da, bu noktaya zekice bir açıklama getirmiştir. Sonuç olarak, organik dünyada yeni bir nitelik ve yeni bir bütünlük mevcuttur. Tıpkı toplumun insan türünden farklı bir şey olması gibi; toplum belirli özelliklerle

ri, nitelikleri ve yasaları bakımından insandan farklıdır. Bütün bunlar öznenen bağımsız var olan, tümüyle nesnel özellikler ve nitel olarak farklı “bütünlükler”dir.

Madde nitel olarak farklılaşabiliyorsa, demek ki hareketi ve “hareket yasaları” da farklılaşabilir ve mekanik hareketin özelliklerine kolayca indirgenemez. Bu konu üzerinde biraz durmamız gerekir. “İndirgeme” sorunu tartışılırken genellikle şöyle ihtilaflar çıkar. Bir taraf, diğerinin, indirgemeye karşı çıktığında mistik bir tortuyu, biyolojide “entelekya”ya denk gelen dağılmamış bir kalıntıyı, mistik bir *vis vitalis* ya da “yaşam-sal gücü” korumaya devam ettiğini ileri sürer. Diğer taraf ise, karşıtlarına niteliksel özgüllüğü reddederek mekanik materyalizmin en temel kusurunu işledikleri için çıkışır. Oysa bu sorun oldukça kolay bir şekilde çözülebilir. Öncelikle yeni bir nitelik, yeni bir ilişkiye giren önceki parçaların özelliklerine yapılmış bir ek değildir asla. Bu özelliklerle bir sıra oluşturmaz; tek bir sıraya yerleştirilemez. Özel bir şekilde ilişkili olan veçhelerin bir işlevidir o. Bu ilişki yok edilirse, işlev de yok edilir; burada herhangi bir “tortu”ya yer yoktur. Bütünü oluşturan veçheler, yeni bir “bütünlük” içinde, fakat –Hegel’in deyişiyle- “korunarak aşılmış” bir tarzda var olurlar. Yeni bir bütünün dönüşümünden geçmiş veçheleri haline gelirler, bir patates çuvalına doldurulur gibi bir araya getirilmiş değildirler.

En yüksek alanlar da dahil, matematik gibi mekanik materyalizmin pek sevgili alanlarından birinde bile nitelik çok büyük bir rol oynar. Bir örnek, sonlu büyüklüklerden sonsuz olanlara geçiştir; sonlu büyüklükler için son derece uygun olan bir dizi kavram, sonsuz büyüklüklere geldiğinde çalışmaz hale gelir.

Mekanik materyalizmin yine bununla bağlantılı başka bir bariz yetersizliği daha vardır. Bu materyalizm gelişime karşı ilgisizdir, tarih karşıtı bir eğilimdir. Herhangi bir varlık diyalektik ve çelişkili değilse, mekanik bir anlamda düzse, (ontolojik olarak, gerçek varlığında) yeni bir niteliğe geçiş yapmıyorsa, “yeni”nin ortaya çıkışına ve “eski”nin kayboluşuna dayanan gelişimin gerçek anlamıyla kavranması imkânsızlaşır. Bu nedenle, örneğin şu dillere düşmüş “denge kuramı”nda, mekanik materyalizmin bu daha inceltilmiş versiyonu ya da tezahüründe, üretim ilişkilerine kaba biçimde mekanik bir yorum getirilir (emek alanında maddi “canlı makinelerin” uyumlu çalışması,

“toplumsal madde” dir, burada madde fizikteki madde ile aynı şeydir!); öte yandan, genel olarak denge yalnızca hareketin belirli bir anı olarak görülebilecekken, denge (hareketli bile olsa!) başlangıç noktası olarak alınır.

18. yüzyılın Fransız materyalizmi, “doğa durumu” ve “toplumsal sözleşme” fikriyle bağlantılı olarak rasyonalistti; tarihi harekete geçiren gerçek güçleri kavrama konusunda tümüyle başarısızdı ve mevcut kusurları ebedi doğa yasalarının ihlali ya da “yanlış anlaşılması” olarak yorumluyordu. Bu materyalizme göre doğa ve toplum yasaları tarihsel, değişken, geçici, geçici süreçlerin (farklı zaman ve mekân ölçeklerindeki) ifadeleri değil, genel olarak anlaşıldığı haliyle geometrik teoremler gibi ebedi ve değişmez ilişkilerdir. Toplumsal yasanın doğalcı yorumu, yukarıda söylediklerimizden de açık olduğu üzere, mekanik materyalizm anlayışından kaynaklanan, rasyonaliststatik, yani metafizik, yani anti-diyalektik bir toplumsal yasa kavramına kaçınılmaz olarak bağlıdır.

Çok tartışmalı olan beden ve ruh meselesine geldiğimizde ise, 19. yüzyılın “kaba materyalizmi” 18. yüzyılın materyalizminin bile gerisinde kalmıştır. Bazı Fransız materyalistleri, düşüncenin belirli bir biçimde düzenlenmiş maddenin bir ürünü olduğunu ileri sürerek doğru bir pozisyon benimsemişlerdi; oysa Büchner ve Moleschott’un kaba mekanik materyalizmi, tıpkı karaciğerin safrayı yayması gibi, beynin de düşüncüyü yaydığı görüşüne yakındır, böylece tüm sorunu son derece basitleştirerek, kendine has başka özellikleri olan süreçlere kaba bir biçimde indirgerler.

Mekanik materyalizm devingen, üç boyutlu dünyanın tüm çeşitliliğini mekaniğin tek boyutlu düz yüzeyine yerleştirmiş gibi görünür. Basitleştirilerek soluk ve bayağı bir şeye indirgenen bu dünya karşısında, Goethe’nin zengin, kanlı canlı duyarlı-sanatsal doğası dehşete kapılır.

Ancak Marx, eski materyalizmin Feuerbach da dahil, o zamana kadarki tüm materyalist filozofların başına bela olan başka bir özelliğine, noksanına dikkati çeker. Teorik açıdan, eski materyalizm edilgidir; insanları salt nesnel bir yaklaşımla, neredeyse yalnızca ürünler olarak görür. Bununla birlikte, Marx’ın *Feuerbach Üzerine Tezler*’inde belirttiği gibi, idealizm insanın etkin yanını geliştirmekte daha başarılı olmuştur. Söz arasında bu konuya zaten değinmiştik, burada kendimizi tek-

rar etmeyeceğiz. Yine bu bağlamda, çarkı beklenmedik şekilde tersine çevirme şerefi Marx'a aittir; yani yalnızca zihinsel kuramsallaştırma yerine nesneyi pratiğin nesnesi, özneyi de pratiğin öznesi olarak gören; pratik kategorisini bilgi kuramının merkezine yerleştiren ve nihayet, bilginin öznesini "Ben", "genel olarak Ben" ve "genel olarak insanlık" olarak değil, eski materyalizmin, Feuerbach'ın ya da genel olarak felsefenin o zamana kadar tanımadığı bir kategori olan toplumsal-tarihsel insanlık olarak ele alan Marx olmuştur. Eski materyalizm bu noktada genel bir hataya düşmüştür, onun "öznesi" de, başka inanışları olan pek çok filozof için de olduğu gibi, tekyönlü, tarih dışı ve toplum dışı bir zihinsel soyutlamadır ve etkinlik katsayısı çok daha düşüktür.

Marx ve Engels gibi iki dehanın parlak yaratımı olan diyalektik materyalizm, tüm bu yetersizliklerin, eski materyalizmin tekyönlü, anti-diyalektik niteliğinin üstesinden gelir. Bu noktadan itibaren, genel olarak felsefi düşüncenin gelişiminde kelimenin tam anlamıyla yeni bir çağ başlar.

Mekanik materyalizm materyalizmdir, ancak özneye teorik yaklaşımında edildir. Materyalizmin olumsuzlaması olan idealizm etkindir. Diyalektik materyalizm ise materyalizmdir, ama etkin materyalizmdir.

Mekanik materyalizm tarih karşıtıdır, fakat devrimcidir. Onu takip eden evrim teorisi (tarihte tarihselci okul; jeoloji ve biyolojide aşamalı evrim öğretisi vs.) tarihseldir, fakat devrim karşıtıdır. Diyalektik materyalizm aynı anda hem tarihseldir hem de devrimci.

Mekanik materyalizm materyalizmdir, ancak anti-diyalektiktir. Hegel'in diyalektiği idealisttir. Diyalektik materyalizm bu iki karşıtı zekice bir birlikte birleştirir.

Marx ve Hegel arasındaki ilişki üzerine birçok saçmalık yazılmıştır. Bu alanda, Marksizme sempati pozisyonundan faşizmin gangsterleri ve yeniçerilerine (Almanların deyişiy-le) kârlı bir sempati pozisyonuna geçen kır saçlı üstat Werner Sombart, Plenge ile aynı kademede yer alır.⁶ Yüksek eğitilmiş kardeş Alman âlimleri kalabalığının içinden bir tek Troeltsch, Marx'ın Hegel'in kıymetli diyalektik mirasını koruduğunu ve geliştirdiğini fark edebilmiştir. Yine de, aynı Troeltsch *Historis-*

6 Werner Sombart (1863-1941), Alman iktisatçı ve filozof. Hitler'in iktidara gelmesiyle birlikte Nazizm yandaşı oldu.

mus kitabında Marx'ta materyalizmden geriye bir şey kalmadığını ileri sürer!⁷

Troeltsch şöyle der:

Marksizm diyalektik temelde, yani mantık temelindeki bir aşırı realizm ve ampirizmdir. Marx'ın da kabul ettiği gibi, Marksizm deneyimin gerçekliğini, Fransız rasyonalist geleneğin dolaysız, soyut materyalizmi gibi değil, maddi unsurlardan ve bunların bileşiklerden ibaret bir şey olarak değil, her şeyi sürekli ayıran ve uzlaştıran, evrensel hareket içindeki her ayrık varlığı çözen bir yasan doğan somut ve dolayımlayıcı bir diyalektik felsefe olarak açıklar.

Bu satırlar, bu insanların en akli başında, bilgili ve dürüst olanlarından birine ait. Diğerleri hakkında daha ne söyleyebileceğimizi varın siz düşünün.

7 Ernst Troeltsch (1865-1923), Alman ilahiyatçı ve din sosyologu. Buharin'in, Troeltsch'in hangi eserini kastettiği açık değildir - *Historismus und Seine Probleme* (Tarihselcilik ve Problemleri, Berlin, 1922) ya da *Historismus und seine Überwindung* (Tarihselcilik ve Tarihselciliğin Aşılması, Berlin, 1924) olabilir.

GENEL YASALAR VE VARLIK İLİŞKİLERİ

Lenin'in *Felsefe Defterleri*'nde burada tümüyle alıntılatacağımız çarpıcı bir paragraf vardır. "Hegel'in nedensellik üzerine yazdıklarını okurken" der Vladimir İlyiç [Lenin], "Kantçıların pek sevdiği bu konu üzerinde bu kadar az durması ilk bakışta tuhaf görünür. Neden? Çünkü ona göre nedensellik gerçekten de evrensel bağlantının belirlenimlerinden yalnızca *bir* tanesidir; bunu da tüm bir serimlemesinde daha önce çok daha derin ve tüm yönleriyle ele almıştır; bu bağlantıyı, karşılıklı geçişleri [ya da karşılıklı iç içe geçişleri] vs. başından beri, her zaman vurgulamıştır."¹

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ilişki kategorisinin altında üç kavram tanımlar: töz, neden ve etkileşim. Elbette Hegel'in düşüncesi bundan karşılaştırılamayacak kadar daha zengindir; onun diyalektiği Kant'inkinden çok daha gelişmiştir. Fakat Lenin'i tüm bir modern bilimin bakış açısından nasıl anlayabiliriz? Bilimsel bilginin bütünlüğü, bize Leninist sonuçlar çıkarma hakkını verir mi? Bu sonuçları doğrular mı?

Hem de mükemmel bir şekilde doğrular. Nitekim Lenin'in yukarıdaki önermesi de, genel olarak tüm felsefe tarihinde ve özel olarak diyalektik materyalizm tarihinde yepyeni bir sayfa açarak yeni bir dönem başlatır. Nedenselliğin hakiki anlamda tek ilişki türü olduğunu ileri sürenler, yalnızca Kantçılar değildir. Bu bakış açısı Marksist literatürde de mutlak bir egemenlik kurmuştur. Bunu sayısız örnekle kanıtlayabiliriz. Bunda şaşırtıcı olan nedir? Lenin'in kendisi (daha önce de gördüğümüz gibi) yirminci yüzyılda Marksistlerin Machçıları, deyim yerindeyse, Marx'tan çok Büchner tarzında eleştirdiğini yazar. Bu doğrudur, Lenin de bunu kabul etmekten çekinmez.

1 V. I. Lenin, *Collected Works*, c.29 (Moskova: Progress Publishers, 1961), s. 162.

Ama Vladimir İlyiç'in bu önermesi, modern bilimin "ekonomi"sini oluşturan düzenlenmiş ampirik verilerin okyanusu açısından bakıldığında, ne anlama gelir? Tüm ilişkiler ve dolayımın karmaşası içinden bir nedeni çekip çıkarırız; bu neden, başka bir şey üzerinde etkide bulunurken bu şeye dönüşen şeydir. Neden etkin bir ilkedir; "başka" ise edilgindir. Nedenler zinciri sonsuzdur; "neden" sorusunu sormak her zaman mümkündür. Tam da bu manada, Hegel şöyle der:

Neden, kendisi için bir başka nedeni aramayı gerektiren bir şeydir, bu şekilde sonsuza kadar birinden diğerine geçiş kötü bir sonsuzu ortaya çıkarır; bu kötü sonsuz, karşıtların birliğini meydana getiren ve bu sebeple harekete yol açsa da hareketsiz olan geneli, temel olanı, basit olanı kavramak ve göstermekteki bir yetersizliğin işaretidir. (*Doğa Felsefesi*)²

Hegel'in görüşünün içerdiği eleştiri, Mutlak, dinginlik konusundaki araştırmalarının zorunlu bir sonucudur. Yine de bağlantının *türüne* burada da işaret edilmektedir: Etkileşim ya da karşılıklılık, hem etkin hem de edilgin rollerin ilişkisinin her iki yanında da mevcut olmasından dolayı farklı türde bir ilişkidir. Hegel *Mantık Bilimi*'nde etkileşimi, birbirleri tarafından koşullanmış olan tözlerin nedeni olarak tanımlar. Bu tür bir ilişki, temelde nedensellikten farklı değildir. Fakat etkileşime giren faktörlerin arkasında, bir özelliğini oluşturdukları üçüncü bir niceliği önvarsayar. Bu kavramlar, gerçek bağların ve ilişkilerin toplamını tüketebilir mi? Zerrecetüketmez. Örneğin bir tetiği çektiğim ve silah sesi yankılandığında, bunun nedeni tetiğe uygulanan basıncıdır. Fakat bırakın daha genel koşulları ortada barut, atış, şarjör olmasaydı, silah atışı dahi mümkün olmazdı. Buradaki ilişki çeşitli bir nitelik gösterir, silahın ateş alması için bir dizi koşulun gerçekleşmesi gerekir. Diğer başka pek çok şeyin yanında, şu "konvansiyonalizm" dedikleri eğilim zamanında tam da bu temel üzerine inşa edilmiştir (örneğin bakınız Max Verworn'un eserleri); bu eğilim, nedensellik kavramını tümünden kaldırıp yerine koşulları ya da konvansiyonel faktörleri koymayı önerir. Fakat örneğimize geri dönersek, tetiğe uygulanan basıncın belirli bir anlamı olduğu kolayca görülebilir; burada bir iş (fiziki anlamıyla) yapılmaktadır, bu iş ise

2 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature*, çev. M.J. Petry, c. 3 (Londra: George Allen and Unwin, 1970), s. 122-123.

kendisi de değişikliğe uğramak üzere, enerjinin dönüşümünü koştılamaktadır.

Bu sebeple bir nedenin belirli bir sonucu doğurması için belli koşullar gereklidir. Bu koşullar olmadığında, sonuç da farklı olacaktır. Isıtılan cismin genleştiiğı şeklindeki “edebi” görünömlü yasa örneğini (neden ısıtma, sonuç genleşme) daha önce vermiştik. Oysa astrofizikte ısıtma, oldukça farklı “çevre koşulları”nın, yani diğeri ilişkilerin ve dolayımaların devreye girmesiyle birlikte cismi sıkıştırır. Bunlar öyle kolayca bir kenara bırakılamaz, sonuç olarak burada nedenselliğı ya da etkileşimi hiçbir şekilde dışlamayan ya da yerinden etmeyen konvansiyonel bir ilişki türü görüyoruz. İkinci olarak, örneğin, tipik gerçek ilişkileri ifade eden matematiksel ilişkileri gündeme getirebiliriz. Örneğin eski Mısırlılarca zaten bilinen ve hipotenüsün karesinin diğeri iki kenarın karesinin toplamına eşit olduğunu saptayan Pitagoras teoremini formüle ettiğimizde, bu yine belirli türden bir ilişki olacaktır. Burada neden sonuç ilişkisinde olduğu gibi, biri diğeriinden kaynaklanıyor değildir, aksine biri diğeriyle aynı anda verilmiştir. Fonksiyonlar teorisini ele alırsak, benzer fakat dinamik bir şeye ulaşırız. Bu da elimizde halen, yukarıdaki kategorilerin çerçevesine sığmayan iki tür bağ ve ilişki olduğunu gösterir.

“Düşünmek” ve “[var] olmak,” “zihinsel” ve “fiziki,” düşünce (ya da duyum) ve beyin (ya da bedensel organizma) arasındaki ilişkiyi daha öteye götürelim. Buradaki “fiziki” tanımını kesin değildir, çünkü özne fiziki cisim değil yalnızca canlı maddedir, daha önce de gördüğümüz gibi ikisi aynı şey değildir. Burada beynin düşüncenin nedeni olduğu, ilişkinin nedensellik türünden olduğu söylenebilir mi? Kesin konuşmak gerekirse, bizce söylenemez. Burada tamamiyle farklı iki sorun birbirine karışır: tinin doğuşu ve spesifik bir ilişkinin doğuşu sorunu. Düşünen madde inorganik maddeden ortaya çıkar. Bu anlamıyla madde birincildir, tin ise ikincil. Madde tinin nedenidir. Yine de tini maddeden ayıramayız, çünkü madde tini yalıtılmış bir şekilde meydana getirmez, böyle bir yalıtılmışlık imkânsızdır; madde, algılayan maddeler zinciri yoluyla düşünen maddeyi meydana getirir. Bir öznenin bedeni ile tini arasındaki ilişki nedensel bir ilişki değildir, çünkü bunlar biri uzamlı diğeri uzamlı olmayan iki farklı nesne değil, bir ve aynı şeydirler. Düşünen bedenin kendi ve diğeriilerinin bilincinde olma özelliğı

vardır; bilinç bir nesne değil, düşünen bedenın başka-varlığıdır. Bilinç fonksiyonu, bütünün bir parçası olarak beyin loblarının sinirsel ve fizyolojik fonksiyonlarının özel bir biçimidir, bu bütünün dışında beyin beyin değildir. Beynin belirli bir enerji “yaydığı” kanıtılsa bile bu sorunu özünde kesinlikle değiştirmez, çünkü o zaman da söz konusu enerji kendi yeterli ve ayrı formuna sahip olacaktır.

“Psiko-fiziki paralellik” teorisi kabul edilemez, çünkü var olmadıkları halde iki töz arasında bir ilişki kurar. Tanımlaması doğrudur: Psikolojinin dilinde şu ya da bu, sinirsel-fizyolojik sürece “tekabül eder.” Fakat burada iki süreç yoktur, söz konusu olan bir ve aynı süreçtir. Bağın ve ilişkinin spesifik doğası, diyalektik karşıtların bir ve kendine eşit olarak dolaysız özdeşliklerinde örtüşmelerinde yatar.

Bu mesele de insanların kafalarını duvara çarpmalarına neden olur, çünkü görsel bir temsil ararlar, oysa görsel bir temsil, duyumsal bir imge burada en baştan dışarıda bırakılmıştır (örneğin, neredeyse Spinoza’nın zamanından beri eğrinin iki yönü birden ararlar) ya da bu özel ve spesifik bağ türünü, bu özel ilişkiler kategorisini, başka-varlık kategorisini diğer spesifik kategorilere tekabül eden kavramlarla ortaya koymak isterler, ki bu da imkânsızdır. Öte yandan buradaki problem yanlış bir problemdir; bu ilişki özel, eşsiz bir birliktelik, özel bir gerçek bağıdır; bunu zihnen, yani tüm orijinallığı, özgüllüğü, diğer ilişki biçimleri ve türleriyle görelı karşıtlığı içinde “kavramsal” olarak formüle etmek gerekir. Bunların hiçbirı, başka-varlıklar düzleminde özel türden ilişkilerin varlığını dışlamaz; bu ilişkiler örneğin birliktelik yasalarını içerir.

Şimdi de sözde matematiksel-istatistikı yasayla ifade edilen ilişki türünü ele alalım. Bu konuda genellikle başvuru olan örnek, bozuk para atarak gösterilen büyük sayılar yasasıdır. Para ne kadar çok kere atılırsa, yazı (ya da tura) gelme sayısı da toplama o kadar yaklaşır (olasılık teorisine yeni başlayanlar için başlangıç seviyesinde bir örnekleme). Matematiksel-istatistikı bir yasayı gerçeklikle ilişkisi olmayan, deneyim dışı bir şeymiş gibi ele almak, “saf matematiğı” dünyevi yaşamla bağlantısı olmayan bir şey olarak düşünmek “safı” saçmalıktır. Artık sayı kavramından vs. bahsetmiyoruz. Matematiksel yasanın arkasında yatan, açıktır ki madeni paraya simetrik niteliğini kazandıran doğru biçimiyle basılmış olmasıdır. Pa-

ranın ağırlık merkezi değiştirilirse sonuçlar da değişecektir. Bu nedenle burada da belirli, özel türden bir gerçek ilişki söz konusudur. Modern teorik fizik alanında istatistiki yasa meseleleri etrafında, makro-kozmosta yasaların “doğası”yla ilgili olarak yürütülen tartışmalar gerçek problemlere dayanır. Öyle ya da böyle, burada yeni türden bir ilişki sorunu vardır. Bu yine Lenin’in düşüncesini doğrulayan başka bir örnektir.

Şimdi de diyalektik yasalarını alalım. *Anti-Dühring*’de Engels bu yasaları doğayı, toplumu ve düşünceyi kapsayan genel, her şeyi içine alan ilkeler olarak tanımlamıştır. *Doğanın Diyalektiği*’nde, teorik bilimin erişebileceği en yüksek noktalarda kullanılabilen bir araştırma yöntemi olarak diyalektik materyalizmin parlak örneklerini sunar. Marx hem tarihsel hem de felsefi çalışmalarında bu yöntemin eşsiz bir ustası olduğunu kanıtlamıştır. Diyalektik ruh *Kapital*’e başından sonuna işlemiş haldedir. İlyiç’in aforizmalarından birinde Marksistlerin Hegel’i bilmediğini, bu nedenle de *Kapital*’i tam olarak anlamadıklarını belirtmesi tesadüf değildir.³

Fakat nedir bu diyalektik yasalar? Örneğin ayrılma yasası [tek bir bütünün bölünmesi ya da parçalanması], karşıtların iç içe geçmesi, olumsuzlamanın olumsuzlaması, nicelikten niteliğe geçiş vs. Bunlar nedensellik yasaları mıdır? Hayır. “Konvansiyonel” midirler? Yine hayır. Peki, istatistiki? Hiç değil. O halde nedirler? Diyalektik yasalarıdır, evet diyalektik yasaları; belirli, spesifik, nevi şahsına münhasır, dahası en genel türden yasalar.

Bu genel yasa türlerine ilişkin sorulardan yalnızca biridir. Fakat tam da bu noktada, niteliksel olarak farklı madde türlerinin, öncelikle fiziki, kimyasal, biyolojik ve sonra toplumsal vs. maddenin her türden hareketiyle ilgili belirli ve spesifik yasaları konusunda daha önce söylediklerimizi yeniden hatırlatmalıyız. Görmüş olduğumuzu üzere, mekanik materyalizmin ruhsuzluğu, sığılığı ve bir bakıma ahmaklığı, ölçü kategorisini, sıçramaları ve spesifik nitelikleri anlayamamış olmasından kaynaklanır. Sonuç olarak yukarıdaki türler arasındaki fark, nesnenin kendisinden kaynaklanan yasaların doğasıyla ve öznenin spesifik, içkin karakteriyle daha da katlanır.

Fakat burada öfkeli sesler araya girer: “Ama bu kadarı da fazla! Şeytan da yazarın burada kabul ettiklerinden başka bir

3 Bkz. Lenin, *Collected Works*, c.38, s. 180.

şey bilmez! Bunun en alasından çoğulculuk olduğunu bilmiyor musunuz! N. Beltov'un büyük yankı uyandıran kitabından beri Marksistler için bir övünç kaynağı olan monizmden burada eser kalmaz (Plehanov'un eseri, *Monistlerin Tarihe Bakışının Gelişimi*).⁴ Tüm yasalar bölünüp farklı raflara sıralanmıştır - her birinin kendi rafı vardır, her şey bölmelere ayrılmıştır. "Spesifik olan"ın dışında her şey parçalanır, yok edilir - yine çoğulculuk uçurumuyla karşı karşıya kalırız! Bu gerçekten utanılası bir diyalektiktir ve bizim için de, karşıtlarımıza dönüşmemizin utancısıdır!

"Ne kadar da korkunç, yoldaşlarım! Anlatılmayacak kadar korkunç!"

Sorun nedir? Şu:

Öncelikle, niteliksel olarak farklı nesneler kendi aralarında ilişkilidir. Hem bireysel hem spesifiktirler, aynı zamanda da "başkaları" ile bağlantılıdır, birbirleriyle iç içe geçerler. Çeşitlilik ve birlik, çeşitlilikte birlik burada bulunur. Buna göre yasalar da (tıpkı gerçek nesneler gibi) diyalektik yasaları yoluyla birleştirilmiştir. Son olarak, diyalektiğin bütün yasaları "zorunluluk"ta düğümlenir, bunun karşıtı olan şansın kendisi de bir zorunluluk biçimidir. Zorunluluk, birliği ve monizmi ifade eden "en üstün" kategoridir.

Monizm, aldırışsızlığı andıran donuk, monoton, dingin, sakın bir birliği yansıtmaz. İç içe giren birçok karşıt parçası ve yönüyle farklı, parçalı, çelişkili bir birliği temsil eder. Burada çoğulculuğun izine bile rastlanmaz. Kabalığın gölgesi dahi yoktur.

Karşıtlarımız ise intikam hayalleri kurar. İsyan edip seslerini yükseltirler:

"Peki o halde! Materyalist duruşu terk ettiniz! Marx, Engels ve Lenin'in aksine, tinin maddenin bir başka-varlığı olduğunu düşünüyorsunuz! Zahmet olmazsa bize açıklayabilir misiniz, özdeşlik felsefesinin, yani idealist felsefenin duruşu da bu değil midir? İşte buna halis materyalizm derler!"

Bizse şöyle karşılık veririz:

Öncelikle şurası şüphesiz ki saygıdeğer karşıtlarımız Plehanov'un Marksizmi (çeşnilendirerek) bir tür Spinozacılık olarak tanımladığının farkındalar. Hepimiz de Spinozacılığın ne olduğunu biliyoruz.

4 İlk kez 1895'te yayımlanmıştır.

İkincisi, tinin maddenin başka-varlığı olduğunu mu, yoksa maddenin tinin başka-varlığı olduğunu mu söylüyoruz, bu kesinlikle ciddi bir fark yaratır. İkisi aynı şey olsaydı, o zaman örneğin Hegel nesnel bir idealist değil, materyalist olurdu; Schelling de bir mistik değil, materyalist olurdu vs. Böylece argüman karşıtına dönüşür.

Üçüncüsü, diyalektik materyalizm özneye tarihsel bakışla tanımlanır. Düşünen maddenin organik maddedeki kökenine fevkalade önem verdiğimiz için, aynı sebeple bu inorganik maddeye de tarihsel ve mantıksal bir *prius* olarak (tarihsel ve mantıksal arasında mutlak bir karşıtlık yoktur ve olamaz!) fevkalade önem atfetmiş olduk. Bir taş düşünmez; bir bütün olarak dünya düşünmez, dünyanın “tini” yoktur, “dünyanın ruhu” yoktur, başka-varlığı maddi evren, doğa ya da dünya gezegeni olan bir dünya tini de yoktur vs. Dünyada felsefe yapanlar insanlardır, felsefi düşüncelerin ağlarını örmekte olan başka bir “tin” yoktur. Dolayısıyla idealizm nihai bir teleoloji anlayışına, hedefler koyan bir özgürlük kavramına dayanırken materyalizm katı zorunluluk düşüncesine dayanır. Bu, materyalizmin hiçbir yerde amaçlılığı ya da amacın düzenliliğini göremediği anlamına gelemez. Materyalizm sadece bu düzenliliği katı bir zorunluluk anlayışına tabi kılar, böylece bu düzenlilik özel bir yer edinir ve aynı zamanda da zorunluluğun bir ifadesidir. Buna karşılık, idealist sistemlerde amacın düzenliliği, dünyanın demiurgos’udur. Özellikle de şimdilerde hem felsefede hem de bilimde, bilhassa “dirimselci” biyolojide oldukça popüler hale geldiği için bu sorunu, [teleoloji üzerine] özel bir bölümde incelemek üzere şimdilik bir kenara ayırıyoruz.

18

TELEOLOJİ

Aristoteles'in *Metafizik*'inde evrenin düzeni üzerine şunları okuruz:

Bütünün doğasının iyiyi ve en iyiyi nasıl içinde barındırdığını; onları ayrı ve kendikendine var olan şeyler olarak mı ya da bir düzen halinde mi tuttuğunu, ya da ordu örneğinde gördüğümüz gibi, bunların bütünde ikili bir şekilde mi bulunduğunu araştırmamız gerekiyor. Orduda iyi, hem hâkim olan düzende hem de kumandandır. Kumandan, ordudaki iyiliği ordunun düzeninden çok daha fazla temsil eder, çünkü kumandan düzen sayesinde var olmaz, düzen onun sayesinde var olur. Her şey belirli bir şekilde düzenlenir, fakat her şey aynı şekilde düzenlenmez. Örneğin yüzen canlı yaratıkları, uçan canlı yaratıkları ve bitkileri ele alalım. Bunlar birbirleri arasında herhangi biri ilişki olmayacak şekilde düzenlenmiş değildir; aksine karşılıklı ilişki içersinde var olurlar. Tıpkı bir evde insanların istedikleri gibi davranmalarına izin verilmemesi, aksine yaptıkları her ya da çoğu şeyin kurallara bağlanmış olması gibi, her şey tek bir sistem içinde düzenlenir. Öte yandan köleler ve hayvanlar (aynen böyle!) genel iyiyi gözetken çok az şey yaparlar... Her canlının ilkesi kendi doğasıdır...

Evrenin “kumandanı,” yani Tanrı görüşünü desteklemek için, Büyük İskender'in yol göstericisi bu büyük filozof ve bilge, Homeros'tan bir alıntı yapar: “Birden fazla lidere sahip olmak her zaman zararlıdır; bırakın tek bir kişi hâkim olsun.”¹

1 Aristoteles, “*Metaphysics*”, XII. Kitap, 10. Bölüm, *Complete Works of Aristotle*, ed., J. Barnes, c. 2 (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1994), s. 1699. Bu pasaj Hegel tarafından da *Lectures on the History of Philosophy*, çev. E. S. Haldane ve Frances H. Simson, c. 2, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), s. 152-153'te aktarılmaktadır. Buharin'in pasajı Hegel'in Almanca metninden alıp çevirmiş olması muhtemel.

Aristoteles'in bu "duruşu" teorik kurgularının toplumsal-sınıfsal temellerini hemen açığa çıkarır: "Üretim tarzı" bu "tasarım tarzında" gerçekten eşsiz ve "klasik" bir biçimde yansır. Burada söz konusu olan Aristoteles'in çalışmalarının zengin içeriği değildir; ayrıca her felsefi idenin arkasında toplumsal-ekonomik ya da politik bir kategori bulmaya çalışmak korkunç bir kaba-laştırma ve basitleştirme olur. Aristoteles, arkasına düşünsel bir mirası alarak, bilimin nesnesini incelemiştir. Devasa miktarlarda ampirik materyal toplamıştır, dahası kendisi de bilimsel ve felsefi açıdan son derece yaratıcıdır. Fakat düşüncesinde benimsediği üsluplar, çağının "üretim biçimi" tarafından koşullanmış olan genel üslubunu, militarist-kölecî bir "ruhu" yansıtmaktadır. Burada mesele, Marx'ın ifadesiyle, "tasarım tarzı"dır.

Niçin Aristoteles'i seçtik? Çünkü şimdiye dek tüm teleolojik filozoflar ve bilim insanları gerçekte Aristoteles'in aşağıda daha ayrıntılı ele alacağımız ilk görüşleri üzerine tartışıp durmuşlardır. Peki niçin yukarıdaki pasajla başladık? Çünkü bu pasaj aynı zamanda teleolojik düşüncenin mantıksal ve toplumsal-tarihsel olarak anlaşılmasında anahtar değerindedir. Aşağıdaki açıklamalarımız bunu tamamen doğrulayacak.

Aristoteles'in öğretisine göre, maddenin var olabilmesi için bir "form"un etkinliği gerekir. "Form" şöyle ya da böyle bir dışsal görünümü ya da maddenin gerçek yapısını değil, bambaşka bir şeyi, yani etkin bir unsuru ifade eder. Maddenin kendisi ancak bir olasılığı (*dynamis*) temsil eder; ancak etkin bir unsurun varlığında gerçeklik formunu (*energeia*) kazanır, gerçekliğe dönüşür. Bu etkin ilke, bir amaç içeren ve bu amacın gerçekleşmesini temsil eden *entelekya*, yani özgür etkinliktir. *Entelekya* salf etkinlik, kendi içinden etkinliktir. Mutlak töz iyi olanı, evrensel amacı, Tanrı'yı içeren (burada belirtilen spesifik anlamıyla) "form" ve maddenin birliğidir. Bu nedenle amaç her şeyin içindeki iyi ve genel anlamıyla, doğadaki en iyi ya da "en yüce iyi"dir. Ruh *entelekya*'dır. "Madde kendi kendine hareket etmez, onu efendisi hareket ettirir." *Entelekya* arzu nesnesini ve düşünürün nesnesini hareket ettirir; fakat kendisi hareketsizdir. Amaç, güzel ve iyi budur. Bu bakış açısına göre, doğayı anlamak için iki ana kategori ayırt etmek gerekir: 1) amaç (*causa finalis*); 2) zorunluluk (*causa efficiens*). Amaçla kastedilen dışsal bir gaye değil, düşüncenin yokluğunda kendisini zihin olarak da açığa çıkarabilecek içsel bir çaba olarak nesneden ayrılamaz

olan içkin bir gayedir. Zorunluluk ise yalnızca amacın dışsal, somutlaşmış, nesnel tezahürüdür.

Aristoteles'in özellikle de canlı, yani organik olan konusunda tüm detaylarıyla geliştirmiş olduğu öğretisi özetle budur. (Bu sebeple, daha önce de söylediğimiz gibi, dirimselciliğin temeli haline gelmiştir.) Fakat Aristoteles'in tüm doğayı organik, yani yaşam olarak algıladığını da belirtmek gerekir.

Sonuç olarak evrenin düzeni kölecı düzenin bir kopyası, mikrokozmosun makrokozmosa, "bütüne" yansıtılmasıdır. Evrenin en tepesinde hedefleri belirleyen ve bu hedefleri "düzen" içinde, amacı "iyi" olan (ya da "güzel") her şeyin içinde nesnelleştirilmiş olan bir efendi vardır. Bu amaç aynı zamanda entelekyanın, hem genel entelekyanın, dünyanın etkin "form"unun hem de hareket ettirici ilkesinin bir molekülüdür. Madde ve nesne, içine yerleştirilmiş olan bir norma ve kendisine içkin bir amaca göre gelişen bir embriyodur sadece. Bu norm ya da amaç aynı zamanda dış tezahürü zorunluluk olan gelişim gücüdür. Bu nedenle *causa finalis*'e fevkalade bir önem atfedilir, *causa efficiens* ise tümüyle ona tabidir.

Düşünsel olarak üzerinde yeniden çalışarak bu sistemi geliştirmek ve düzeltmek mümkün olabilirdi, fakat bütünüyle animist bir esasa sahip olan antropomorfizmi ya da daha doğrusu, sosyomorfizmi gün gibi ortadadır.

Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de Aristoteles'in öğretisinin bu yönünden duyduğu memnuniyeti nasıl ifade edeceğini bile bilememiştir. (Sırası gelmişken belirtelim, bu yön Aristoteles'in ortaçağ Katolik kilisesi tarafından olumlu karşılanmasının da temel nedenidir. Tam da bu sayede, Aziz Thomas Aquinas meşhur Yunan teleoloji-teoloji kaynağının sularından çokça içmiş olmasına rağmen, Aristoteles'i Hristiyan bir aziz mertebesine yükseltilmeyi önerebilmiştir.)

Doğa Felsefesi'nde Hegel dışsal amaç kavramıyla uğraşır, "Tanrı'nın bilgeliğini" ifade eden içkin teleoloji fikrinin arkasında dağ gibi durur:

Doğadaki nesnelere içkin olan bir amaç kavramı, bu nesnelerin belirliliklerini somutlaştırır; tıpkı bir bitkinin tohumunun, daha sonra ağaçta bulunacak olan her şeyi, gerçek bir potansiyel olarak hâlihazırda barındırması ve sonuçta, amaçlı eylemi temsil eden bu tohumun yalnızca kendini korumaya çabalaması gibi. Aristoteles, böyle bir doğadaki amaç

kavramına çoktan aşınaydı ve bu amaçlı eylemi şeyin doğası olarak tanımlamıştı. Dolayısıyla gerçek bir teleolojik anlayış, ki bu anlayış en yüksek formdur (aynen böyle!), doğanın kendisini ayırt eden yaşamsal etkinliğinde özgür kabul edilmesine dayanır.²

Burada dışsal teleolojinin otantik olmadığı düşünülmektedir. Yavanlığı nedeniyle kendisinin ve “Tanrının işlerinin”, yani tüm teleolojinin itibarını açıkça sarsmıştır. Tıpkı Goethe’nin meşe ağacının şişe mantarı üretmek için var olduğu görüşüyle, Heine’nin kuzular ve diğer hayvanların çorba yapmak için var olduğu görüşüyle alay etmesi gibi, Hegel de “koyunların kırılmak için yaratıldığı” fikriyle alay eder. Bu ve diğer saçmalıklar “dışsal teleoloji”nin imkânsız olduğunu açıkça gösterir. Öte yandan gerçek, içkin teleoloji Hegel tarafından doğa bilgisinin en üstün formu olarak görülür.

İçkin teleoloji görüşünün toplumsal olarak ortaya çıkışı son derece açıktır, bununla zaman harcamayacağız. Fakat teleolojistlerin öne sürdüğü kavramsallaştırma nasıl bir mantıksal temele dayanır? Gerçek ilişkilerin hangi özelliği, yönü ya da niteliği burada “şişirilmiş” veya abartılmış, bir öze dönüştürülmüş, gerçek yerine hayali bir ilişki içinde algılanmıştır?

Bu kavrayışın “malzeme”si şunlardır: dünyanın genel düzeni ve nizamı, genel olarak nesnel düzen, biyolojik türlerin görece iyi uyum sağlamış doğasını gösteren organik doğadaki belirgin amaçlılık (en çarpıcı örneklerden biri olarak morfolojik düzen, renklendirmenin amaçlı karakteri vs.), hayvanların zaman zaman içerdikleri amaçlılıkla dikkat çeken içgüdüleri, insanların hedefler koyan etkinliği ve gayesi eylemden önce gelen ve amaçlı eylemde gerçekleştirilen akla dayalı etkinlikleri.

Öncelikle biyolojik uygunluk üzerinde duralım.

Aristoteles’in *Fizik* kitabı, Darwin’in evrim teorisini önden görmüş olan Empodokles’in zekice görüşüne karşı çıkan çarpıcı bir söylemi içerir. Bu şaşırtıcı olsa da doğrudur.

Aristoteles’e göre kuraklık hububat ekinini tahribata uğrattığında dahi, bu ekinle ilişkili olarak, tamamen ilineksel bir doğa olayıdır. Buradaki ilişki dışsaldır, nedenin ilineksel doğası da buradan kaynaklanır. Ama yine de şeyler arasında zorunlu bir ilişki, dışsal bir zorunluluk söz konusudur.

2 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature*, çev. M.J. Petry, c. 1, (Londra: George Allen and Unwin, 1970), s. 196.

Aristoteles “Fakat bu böyleyse” deyip şöyle devam eder:

bize bir parça olarak görünen bir şeyin, örneğin bir hayvanın parçasının, doğası gereği aynı keyfi şekilde davranabileceğini kabul etmemizi engelleyecek ne var? Örneğin arka dişler geniş ve yemek öğütmeye uygunken, ön dişlerin keskin ve yemeği ısırma için uygun olması salt şans eseri olabilir; dişlerin verili bir amaca uygunluğu gibi bir zorunluluktan dolayı meydana gelmemiş olabilir. Aynı şekilde bu uslamla, beden, özel bir amacı varmış gibi görünen öteki kısımları için de geçerli olabilir. Öyleyse bu durumda, her parçası yalnızca tesadüfen özel bir amaçla oluşmuş olan canlı varlık da, her şey tam da nasılsa öyle olduğu için, varlığını sürdürebilmiştir, üstelik bu uygun düzenin kendisi de en başta şans eseri, tamamen dış bir zorunluluk temelinde oluşmuş olabilir.³

Aristoteles, bu itirazın en başta dünyanın sakinlerinin yaratıklar olduğunu, ama uyum sağlayamadıkları için bu yaratıkların sonradan yok olduklarını savunan Empedokles’e ait olduğunu söyleyerek devam eder.

Peki Aristoteles’in, Empedokles’e yönelik itirazları nelerdir? Ve burjuvazinin Aristoteles’i Hegel, köle sahibi Aristoteles’in yardımına nasıl yetişir?

Empedokles’e karşı iki filozofun da öne sürdüğü argümanlar cafcaflı, son derece genel ve aynı zamanda beş para etmezdir. Ampirik bilime, “saf idenin” küstahlığı ve kibrinden başka bir şeyi yöneltemezler!

Hegel, “ortaya çıkış” terimiyle, anlamsız bir gelişmeden başka bir şeyi ifade etmez, diyerek alay eder; öte yandan “anlamsız” kelimesi, “amaç”ın “anlamı”nı yüceltmek için ikili bir anlamla kullanılır! Hegel’in kötölemesi açıkça naifcedir, çünkü “anlamsızlık” iddiasının, düşünce olması gereken yerde düşünce olmadığında, uzlaştırmacı bir işlevi vardır ve düşünce kategorisinin dışında yer alan herhangi bir şeyi uzlaştırmak için hiçbir şey yapmaz. Bu yanlış kullanım, *petitio principii*’den⁴ kaynaklanır.

Peki Aristoteles’in itirazları nelerdir?

3 Buharin, Aristoteles alıntısını G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, çev. Elizabeth S. Haldane ve Frances H. Simson (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), c. 2, s. 158’den almıştır.

4 *Petitio Principii* ya da “kanıtlanmış varsaymak”, doğruluğunu kanıtlamak için belli bir öncül varsayarak yapılan mantık hatası.

Doğa tam da bir şeyin haline geldiği şeyi, yani en başından itibaren nasıl var olduğunu ifade eder; içsel bir evrensellik ve kendi kendini gerçekleştiren bir uygunluk anlamına gelir, böylece neden ve eylem bir ve aynı olur çünkü tüm ayrı unsurlar bu tek hedefte birleşir.

Öte yandan, daha önce tanımladığımız keyfi oluşumu kabul eden kişi, doğayı ve doğadan kaynaklanana yok eder; çünkü (aynen böyle!) doğadan kaynaklanan şey, daimi bir hareket aracılığıyla amacını gerçekleştirmesini sağlayan temel bir ilkeye kendi içinde sahip olandır.⁵

Hegel coşku içindedir. “Gerçek bir yaşam Kavramı” burada tümüyle mevcuttur! Güzel, yüce vesaire. Fakat burada kanıt diye bir şey var mıdır? Olsa olsa bir hüküm, “ordu”ya yönelik mantıksal bir manifesto ve yalnızca bir sonuç olarak belirmesi gereken, kanıt kisvesi altında tam bir tekrar.

Aristoteles üzerine yorumunda Hegel şunları ileri sürer:

Aristoteles’in içkin amaç kavramı, iki faktörün etkisi altında yitirilmiştir: mekanik felsefe ve teolojik fizik. Teolojik fizik, dünya dışı akıl düşüncesini evrensel bir neden olarak ortaya koyar; yani o da kendi tarzında dışsal olana başvurur. Mekanik felsefe ise basıncı, uyaranları, kimyasal ilişkileri ve doğaya içkin olan fakat (hele bakın ki!) bedenın doğasından kaynaklanmayan, bir sıvının içindeki boya gibi dışarıdan temin edilen yabancı bir eklentiye gösteren daima dışsal ilişkileri temel almıştır.⁶

Hegel, sözlerine, kendi içinde bir erek olan yaşam kavramı nedeniyle Kant’ı överek devam eder.

Burada öbür dünyadan bir Tanrı, öbür dünyadan bir madde ile aynı düzeye yerleştirilir (materyalizmle ve dış gerçeklikle alay eden ampiryokritiklerimizin “yüce madde”si, her şeye rağmen, tarihte kendini tekerrür eden bir şeylerin var olduğunu gösterir). Hegel esasen meseleyi yine tartışmaz, sadece yasayı ortaya koyar; kendi doğa kavramına öyle bir derinlik atfeder ki, renk pigmentlerinden oluşan küçük zerreciklerin suyun yüzeyinde kalması gibi, doğal ilişkilerin doğaya yabancı olduğunu ileri sürer! Fakat bu ilişkiler yabancıysa o zaman kime aittirler?

5 Hegel’in Aristoteles’i, onun Homeros’tan alıntısıyla birlikte, kendi sözleriyle aktardığı bu pasaj *Lectures on the History of Philosophy*, c. 2, s. 160’ tan alınmıştır.

6 Buharin burada Hegel’i alıntılamağtan ziyade kendi sözleriyle aktarmaktadır: *Lectures on the History of Philosophy*, c. 2, s. 160.

Hangi âlemden ödünç alınmışlardır? Hem tane hem de doğaya yabancıysalar, Hegel'in felsefesi açısından nasıl bir anlama gelebilirler ki? Buna verilen bir cevap yok.

Böylece gerçek doğayı olacağına bırakıp kurtulma çabası, açıkça (doğru, Hegel'in öne sürdüğü "amaç" olmaksızın) "anlamsız bir gelişme"ye varır.

Fakat biz maddenin özülle devam edelim. Türlerin dış çevreye göreli uyumu anlamında, amaca uygunluk bir gerçektir. Buradaki amacımız bu gerçeği yadsımak değil, gerçek içeriğini açığa çıkarmak, onu doğanın genel diyalektik ilişkileri içine oturtmaktır.

Empedokles bu sorunu tamamıyla doğru bir şekilde ele alır. Seleksiyon sürecinde –daha önce de belirtildiği gibi ilineksel- bir mutasyona rastlanır; yararlı bir mutasyona sahip olan türlerin bireylerinin hayatta kalma şansı daha yüksektir, hayatta kalmaya daha az uygun olanlar ise yok olur. Seleksiyon süreci, canlı kalacak olan en iyi uyum sağlayanları eleyerek ortaya çıkarır; tek sıra halinde dizildiklerinde ortaya bir amaca uygunluk tablosu çıkar.

Peki bu süreç gerçekten neyle ilgilidir? Mutasyonu ne şekilde yorumlarsak yorumlayalım (Lamarckçı ya da başka bir tarzda, örneğin çeşitli bireylerin farklı "genler" ile melezlenmesinin bir ürünü olarak), ortada önceden belirlenmiş bir hedef yoktur; seleksiyon sonucunda belli bireylerin uygunluğu zorunlu bir sonuçtur; bunun öteki yüzü ise pek çoklarının acımasızca "uyum sağlayamaması", yani uyumlu olmayan muazzam, sonsuz sayıda bireyin ölümüdür. Bir amaca uygun olma, burada *post factum* ortaya çıkar, harekete geçirici bir gaye değildir. Tabiri caizse zorunluluğun bir yan ürünüdür; ancak bu anlamıyla kendisine bir yer bulabilir. Başka bir deyişle, bir amaca uygunluk zorunluluğun bir yönüdür.

Aristoteles bunu anlamamıştır. Aynı şekilde Hegel de, Danilevski gibi bizim Darwin karşıtı acemi Ruslarımız ve Hans Driesch'in başını çektiği günümüzün dirimselcileri de.⁷

Böylece tüm teleolojik anlayış çöker. Ancak öteki ucundan gelerek de yıkılabilir. Kaplanın avantajlı dışı dışarıdan bakıldığında bir "kolaylık" ve entelekyanın bir örneği gibi dururken, başka bir hayvan, örneğin bir alageyik için olumsuzluğu

7 Nikolay Yakovleviç Danilevski (1822-55), Rus sosyolog ve pan-Slavizm ideologu; Hans Driesch (1867-1941), Alman biyolog ve dirimselci filozof.

ifade eder. Bir geyiğin “ot kesen” dişleri de otlâ ilişkisinde bir kolaylığı ifade eder. Dişler, otun bakış açısından olumsuzdur, kaplanla olan ilişkisinde geyiğin bakış açısından olumsuz, geyikle olan ilişkisinde kaplanın bakış açısından ise olumludur. O halde evrensel *entelekya*’nın sunduğu “kolaylık” nerededir? İnsanların hem ottan hem geyikten hem de kaplandan öyle ya da böyle faydalanyor olmasında mı? “Yüksek gaye” bunun neresinde? Başka bir seçenek, başka bir çözüm yok! Lakin böyleyse, herkesin alay ettiği, mantar meşesinin şişeleri tıkamak için, kuzunun et ve çorba için, koyunun kırpılmak için, marulun kızarmış etle yenmek için var olması “teorisine” memnuniyetle geri dönmüş oluyoruz.

Bu safça, cahilce ve aptalca düşünceden uzaklaşırken, bir çember çizerek diğer yönden aslında ona geri gelmiş oluyoruz. “İçkin” teleoloji böylece içkin doğasını ifşâ eder; özünü, yani kaba teleolojinin inceltilmiş bir biçiminden başka bir şey olmadığını, çoğu zaman oldukça anlaşılmasız davranışa da insanlık için her şeyi planlayan “efendisi”, yani Tanrı’sıyla birlikte kaba bir biçimde teleolojik olduğunu açığa vurur. Fakat Tertullian’ın *credo quia absurdum*⁸ diyerek meseleyi zaten açıklamış. Kaba teleolojiye bağlanan aynı “transmisyon kayışını”, bu saçmalıklâ nasıl alay ettiğini unutup örneğin bir bitkiyi şöyle tanımlayan Hegel’de de görüyoruz: “Bitki, amacı daha üstün bir organizmaya hizmet etmek, onun kullanım nesnesi olmak olan daha aşağı bir organizmadır” (*Doğa Felsefesi*).⁹

İçgüdülere, yani hayvanların tür ve birey olarak hayatta kalmalarını sağlayan, belirli hedeflere dönük eylemlerde bulunma yeteneklerine (kendini koruma içgüdü, cinsel içgüdü, yavrusuna karşı sevgi içgüdü vs.) geldiğimizde durum daha da güçleşir. İrsi ve nedeni anlaşılamayan etkenler vardır; bunlar nesnel ve fizyolojik olarak içgüdüsel refleks izlenimi veren; psikolojik olarak ise, çoğunlukla, belirsiz bir eğilim, bilinçsiz ya da belli belirsiz bilinçli bir dürtü gibi görünen tekdüze ve güçlü etkenlerdir. Burada Aristoteles’i sevindirecek olan şey, hâlihazırda bir amaca, *dynamei* ya da potansiyellikler amacına bir geçişin söz konusu olmasıdır. Fakat bu amaç tam olarak zorunluluğun bir yönüdür, keza önceki tüm savlarımız burada da tümüyle geçerlidir.

8 [Lat.] “İnanıyorum çünkü saçma.”

9 Hegel, *Philosophy of Nature*, c. 3, s. 101.

İçgüdüsel eğilim, düşünen insanlarda, burada üzerinde durmamızı gerektirmeyen bir dizi ara aşamadan geçerek amaçlara dönüşür. İnsanda yeni bir nitelik, yani önceden ortaya konulmuş ve gerçekleştirilmiş olan şey olarak gerçek anlamıyla, amaç ortaya çıkar. Artık uslamlayan, hedefler belirleyen bir özne vardır. Bu yepyeni bir şeydir. Burada bir sıçrama gerçekleşmiştir, gerçi genel anlamda, bir önceki gelişme tarafından hazırlanmıştır, dolayısıyla söz konusu olan, kesintiye uğramış olan ile kesintisiz birliktir. Fakat bu, başka bir açıdan önemli de olsa, özel bir yan meseledir. Burada gerçekten hedefler vardır, *stricto sensu* hedefler ve amaçlı etkinlik. Marx, *Kapital*'in birinci cildinde, bir mimarla arıyı karşılaştırdığı ünlü örneğini verir. Yapının mimarın elindeki resmi ya da planı, etkinliğinin amacını göstermektedir. Arının elindeyse böyle bir şey yoktur, tamamen bilinçsizce inşa eder.

İnsanlar arasında, doğa ikiye ayrılır; tarihsel olarak ortaya çıkan özne, nesnenin karşısında konumlanır. Nesne, maddeye, bilgi ve pratik olarak egemen olma nesnesine dönüştürülür. İnsan ise diyalektik bir çelişkiyi temsil eder; aynı anda hem (Avenarius'un terimiyle) bir "karşıt-üye"dir, yani doğanın karşısında konumlanır hem de bu doğanın, bu evrensel, tamamıyla doğal, diyalektik ilişkiden kopması imkânsız olan bir parçasıdır. Hegel mekanizm, "kimyasallık"(*chemism*) ve teolojiden oluşan üçlü ayrımını öne sürdüğünde, gerçek gelişimin tarihsel aşamalarını formüle etmek için (yani Lenin'in önerdiği gibi, onu materyalist olarak okursak) aslında idealist bir dile başvurmaktadır.

Oysa idealist felsefe, burada, tarihsel gelişimin bir sonucu, doğal zorunluluğun bir yönü olarak ortaya çıkan bir kategoriye evrenselleştirerek baştan verili olan bir niceliğe dönüştürür. Sözde ilksel ve evrenselleştirilmiş olan bu verili nicelik daha sonra devasa bir çember çizer ve kendisine döner. Buradaki numara aslında öyle zor bir numara değildir, sadece burada yaptığımız gibi, gelişimi içinde, doğasına uygun olarak yorumlanmalıdır. Buradan da açıkça görüldüğü üzere, sadece diyalektikten bir kopuş, teleolojinin (ya da Hegel'in diğer eserlerinde geçtiği şekliyle "organik" in) diyalektığe aykırı bir biçimde doğal tarihsel zorunluluğun bağlamından koparılması, amacın ilksel bir form, yani tüm ilkelerin etkin-akla uygun temeli haline getirilmesine yol açabilir. Bununla birlikte biyolojik ve toplum-

sal-tarihsel bir birey olarak insan, gerçekten de aynı zamanda hedefler koyan bir özne, doğal zorunluluk zincirinin bir halkasıdır. Burada amaç, artık bir metafor, bir amacın embriyosu ya da *dynamis* değil, edimselleşmiş bir amaç, yani *energia* olsa da, bahsettiğimiz zorunluluğun bir yönüdür. Örneğin, hedeflerinin peşine düşen bir insan doğaya bağımlıdır, ona tabidir diyen Hegel'de de bu anlayışın izlerini bulabiliriz.

Sonuç olarak, gördüğümüz gibi, insanlar arasında tümüyle gerçek bir amaç, hedeflerin ortaya konması ve teleoloji vardır. Bu, fiilen var olan bir şeydir. Ancak teleoloji, zorunluluğun tarihsel bir şekilde ortaya çıkmış bir yönüdür. Amaç, en azından bu dünyada, daima insani bir amaçtır. Dünyaya ya da evrene genel bir *entelekya* olarak amaç biçmek imkânsızdır. Dünyaya ait olan her şeye binaen, dünyanın amaçları olduğunu söyledüğümüzde, bunlar insani amaçlardır; gezegensel insanüstü amaçların bir ürünü, tabiri caizse insanlıkta bulunan bir şeyin yayılan bir parçacığı değil, dünyanın ve doğanın bir ürünü olan insan türünün amaçlarıdır. Diyalektik materyalizm insanlara makine muamelesi yapmaz, insanın özel niteliklere, amaçlara, akla sahip olduğunu yadsımaz. Fakat diyalektik materyalizm bu özel nitelikleri doğal zorunluluklar zincirinin bir halkası olarak görür. Özgül anlamıyla teleoloji ilkesini zorunluluk ilkesinin bir yönü olarak görürken, insanları çelişkili ikilikleri içinde, hem doğanın antagonisti hem onun bir parçası, hem özne hem nesne olarak ele alır. Şeyler ve süreçlerin gerçek ilişkisi budur; hayali ilişkinin ise acımadan tümüyle yok edilmesi gerekir. Teleoloji sorunu genel olarak böyle ortaya konulabilir.

ÖZGÜRLÜK VE ZORUNLULUK

Yukarıda söylediklerimiz aslında şu dillere destan “özgür istenç” ve zorunluluk sorununa da bir cevap oluşturmuyor.

En başta şunu belirtelim: Bir nedenin yokluğu, belirlenemezlik anlamında özgürlük, yani “saf özgürlük” yalıtılmış bir şey olarak, kendisi dışındaki herhangi bir şeyle ilişkisiz olarak ele alınan istençten, Kantçı “kendinde şey”le aynı saçma ve boş soyutlamadan başka bir şey değildir. Bu nedenle *Saf Aklın Eleştirisi*’nde Tanrı ve pratik aklın varsayımlarından biri olan ruhun ölümsüzlüğü ile uyum içinde çalışır. Kantçılığın taklitçilerinin ahlak dersi veren etik ve “kültürel-etik” tüm o gevezeliklerinin özü işte bu hipostazda ve saf “özgür istenç”in yalıtılmışlığında yatar.

Başlarken, zorunluluk üzerinde de kısaca durmamız gerekir. Aristoteles farklı zorunluluk kavramları tanımlarken “zorunlu” sözcüğünün üç farklı anlamına işaret eder: 1) sınırlama, “eğilime karşı koyan”; 2) “o olmadan iyinin de var olamayacağı şey”; 3) “ancak mutlak olarak var olabilen.”

Bu ayrıştırma son derece önemlidir. İdealist filozofların (bu filozofların büyük çoğunluğu dünyevi hedeflerin ideologlarıdır) “özgür istenç” adına başkaldırısı, genellikle özgürlük duygusu, özgür istencin eyleminin algılanışı ile ilgilidir. Duygudaki neden ve tanım eksikliğinin, duygunun kendinde saflığı ve kendi kendine yeterliliğinin kanıtı, bu algının kendisidir! Bu sebeple Lenin, Hegel’in “Büyük Mantık”ı (*Mantık Bilimi*, II. Kısım) üzerine yorumunda pratik sorununu çözümlerken şöyle der: “Mekanik ve kimyasal teknoloji insanlığın amaçlarına hizmet eder, çünkü yapısı (özü) dış koşulların (doğa yasalarının) çizdiği tanıma bağlıdır.” Daha sonra şöyle devam eder: “Nite-

kim insanların hedefleri nesnel dünyadan kaynaklanır ve bu dünyanın verili ve dolaysız olarak varoluşunu önvarsayar. Fakat insanlara hedefleri dünyanın dışından geliyormuş, dünyadan bağımsızmış ('özgürlük') gibi görünür."¹

Bu, Spinoza'nın ünlü *Etik* kitabında sunduğu, *more geometrico* ya da tamı tamına "geometrik bir biçimde" "kanıtladığı" görüşün aynısıdır.

Spinoza, "insanlar sınırsız güce sahiptir ve kendilerinden başka kimseye bağımlı değildir" yönündeki yaygın inanışa mümkün olan her şekilde karşı çıkmıştır. Spinoza "kendinde", yani bütün ilişkilerin dışında ele alınan "saf istenç" in bu esaslı ve soyut saçmalığını çok zekice yakalamıştır. İradi bir eyleme eşlik eden duyum tam bir özgürlük duyumu olsa da, saf istenç gerçekte bir mittir: "Böylece çocuk kendisini besleyen sütü özgürce istediğini zanneder; kızdığında özgürce intikam alma peşinde olduğunu, korktuğunda da özgürce kaçmak istediğini düşünür."² Fakat gördüğümüz gibi, burada söz konusu olan, Aristoteles'in üçüncü tanımındaki zorunluluk kavramıdır, biz de şu anda yalnızca bu anlamdaki zorunluluktan bahsediyoruz. Ana konu ve bütün bir problemin merkezi bu zorunluluktur; Aristoteles'in sözünü ettiği "sınırlama" ile hiçbir ilgisi yoktur.

Bu nedenle, "özgür istenç" in olumsuzlanması ve zorunluluğun tanınması, elleri kolları bağlı insan kavramıyla katiyen eşdeğer değildir. Bu, bizimkiyle örtüşmeyen ve onu kapsamayan, tamamen farklı bir sorundur. Felsefi sorunun özü, örneğin dünya Herculanum'da olduğu gibi üzerinize volkanik kül dağlarını yığdığında ya da isteklerinizi ulaşılamaz hale getirdiğinde ya da sınırladığında olduğu gibi, istenç ile dünya arasındaki çelişkiye dayanmaz. Felsefi sorunun özü, özgür bir eylemin, bağımsız ve başkaları tarafından belirlenmemiş olması anlamında özgür olup olmadığı, ya da doğal zorunluluk zincirinde kendini öznel bir özgürlük olarak ortaya koyan bir halka olup olmadığıyla ilgilidir. İşte bu son derece zor bir sorudur.

Yanıtı ise, bu özgürlükte zorunluluğun mevcut olmasında gizlidir. Bir çocuğun özgürce süt istemesinde, yani çocuğun eğiliminde doğal bir yasa kendisini açığa vurur. Güçlü cinsel

1 Krş. V.I. Lenin, *Collected Works*, c.38, (Moskova: Progress Publishers, 1961), s. 188-189.

2 Benedictus de Spinoza, *Ethics*, çev.. G.H. R. Parkinson (New York: Oxford University Press, c.2000), s. 168.

güdüde doğal bir yasa kendisini açığa vurur. Açlık ve susuzluğu özgürce tatmin etmede doğal bir yasa kendisini açığa vurur. Vesaire. Burada doğal yasa, öznenin istenç eylemlerinde açığa çıkan, öznenin doğasının ta kendisidir. İstenç gerçekten de öznenin istencidir; öznenin doğasının bir açığa vurumudur. Fakat doğanın dışındaki bir özne bir hiç, bir soyutlama, bir yanılsama olduğu için ve öznenin kendisi doğanın bir ürünü, bir parçası olduğu için, öznenin yasalara tabi doğası doğal bir fenomendir. İdealistlerin “özgür istenci” yalnızca dış dünyadan değil aynı zamanda doğadan, gerçek doğadan, öznenin kendisinden de özgür olma anlamına gelir. Başka bir deyişle, söz konusu olan, yalnızca yalıtılmış bir özne ve onun bilincinin soyutlanması değil, aynı zamanda bu bilincin bir parçasının soyutlanıp mutlak ve kendi etrafında dönen bir şey düzeyine yükseltilmesidir. Tıpkı bilme sürecinin çözülmesinde olduğu gibi, idealist felsefe bilincin bilişsel yönünün evrenselleşmiş bir soyutlamasıyla çalışır. Bilişsel yönü “kendinde” ele alarak, istenç üzerinde, yani bilincin diğer bir yönü üzerinde aynı kaba anti-diyalektik işlemi uygular. Bunun ışığında bakıldığında, Schopenhauer dünyayı “istenç ve temsil” olarak yorumlarken ihtiyatsızlık etmiştir!

Ah, aptallar bizi affetsin (zekiler zaten anlayacaktır!). Oysa son zamanların akademisyeni Pavlov’un köpekleri sorununa harikulade bir bilimsel çözüm getirir. Ivan Pavlov’un laboratuvarlarında on yıllardır olağanüstü bir titizlikle yürütülen deneyler, davranışsal eylemleri, iradi eylemleri nesnel-fizyolojik bir açıdan dış uyaranlarla ilişkileri içerisinde tanımlayan reflekslerin oluşumundaki süreçleri ortaya çıkarmış ve açıklamıştır. Pavlov son çalışmalarında kendisine özgü sıkı disiplini ve yöntemsel dikkatiyle ilgisini insanlara çevirir ve her sözcüğün altında katmanlarca olgusal malzemenin yattığı bu özlü yazılı çalışmaların içinden, hem “normal” hem de “patolojik” insan davranışının nesnel yasaları sıradışı bir açıklıkla gözlerini dikmiş bize bakmaktadır. Nasıl ki Darwin türlerin yaşamsal hedeflerine uygunluğun altında yatan “bilimsel ilkelere uygunluğu”, yani “zorunluluğu” açığa çıkarttıysa, Pavlov da bireylerin yaşamlarında işlemekte olan bilimsel ilkelere uygunluğu, yani zorunluluğu açığa çıkarmıştır; böylece biyolojiye fizyoloji alanında değerli bir katkı yapmıştır. Bir iradi eylemin sinirsel-fizyolojik dayanağı burada çevreyle olan ilişkileri ve dolayım-

ları bağlamında anlaşılır ve böylece diyalektik hareketi gözler önüne serilir. Bu süreçte başka-varlığının doğası da doğanın bilimsel yasalara genel olarak uygunluğun bir yönü olarak açığa çıkar.

Tıpkı zamanında cahillerin ve Tanrı korkusu olan morukların Darwinizmle karşılaştıklarında “maymunlara” kıkırdaması gibi, herkese tepeden bakan ahmaklar da köpeklerden “doğa alanı”na bu geçişe istedikleri kadar kıkırdayabilirler. Cahil ayaktakımının işi budur; insan zekâsının parlak keşifleri ile alay etmek. Öte yandan, kendilerini aklın şerefi ve itibarının temsilcisi zannetseler de, akıl bu cahil ayaktakımının tümüyle yoksun olduğu bir şeydir. Bu da tarihin cilvesi olsa gerek!

Böylece bireysel davranışın, yani akla dayalı, amaçlı davranışın, iradi eylemlerin teleolojisi zorunluluk zincirinin bir parçasıdır; yani bilimsel olarak anlaşılır ve yorumlanır.

İncelemekte olduğumuz “özgür istenç” meseleleri açısından bakıldığında, toplumsal insanın toplumsal davranışı sorununun da kendine özgü, belirli, hatta tarihsel belirli yönleri vardır.

Engels, Feuerbach üzerine metninde, tarihte hiçbir şeyin bilinçli bir niyet, ulaşılmak istenen bir hedef olmadan gerçekleşmediğini söyler ve şöyle devam eder:

Fakat niyet edilen şey pek nadir vuku bulur; pek çok durumda, ulaşılmak istenen hedefler mücadelede karşı karşıya gelir ve çatışır. Nitekim tarihsel arenada pek çok istencin ve bireysel eylemin çatışması, bilinçdışı doğada egemen olduğunu gördüğümüz olaylara bütünüyle benzer bir duruma yol açar. Eylemlerin amaçları istekler olarak ortaya çıkar, fakat pratikte bu eylemlerden doğan sonuçlar isteklerin nesnesi değildir veya ulaşılmak istenen hedeflerle örtüşür gibi görünseler de, eninde sonunda istenilenden oldukça farklı sonuçları olur... İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaratır, ancak bu tarih kendini açımlayabilir de; bu süreçte herkes bilinçli oluşturduğu hedeflerin peşine düşer. Farklı yönlerde hareket eden bu istençlerin ve bunların dış dünya üzerindeki çeşitli etkilerinin sonucu tarihtir... Bununla birlikte... tarih üzerinde eyleyen sayısız farklı istenç, genellikle amaçladıklarından bir hayli farklı şekilde ve çoğu kez de tamamen tersine sonuçlanır...³

3 Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy,” *Basic Writings on Politics and Philosophy*, Karl Marx ve Friedrich Engels, der. Lewis Feuer (New York, 1959), s. 230-231.

Wilhelm Wundt'un hedeflerin heterodoksluğu adını verdiği yasa burada çok güzel yakalanmıştır.⁴ Ama bu, bağlantılı da olsa, farklı bir meseledir. Buradaki hedefler belirli koşullardan kaynaklanan belirli hedeflerdir. Engels ise başka bir mesele üzerinde durmaktadır; hedeflerin gerçekleşmemesi, sınırlı biçimde gerçekleşmesi ya da sonuçlarının istenilenin aksi yönünde olması gibi durumlardır onu ilgilendiren. Kapitalizmi belirli aralıklarla vuran krizler bunun bir örneği olarak gösterilebilir. Bu krizler ekonomik döngünün bir özelliğidir, yani toplumsal nitelikli belirli yasaların, kapitalist toplumun "hareket yasaları"nın açığa vurumudur; başka bir deyişle toplumsal zorunluluğun bir kategorisidir. Bununla birlikte, bireysel istence ilişkin olarak, toplumsal zorunluluk Aristoteles'in verdiği ilk anlamıyla, yani "eğilime karşı duran" bir şey olarak etkin olur. Başka bir deyişle, toplumsal bakış açısından, yani bir bütün olarak kapitalist toplumun hareketi açısından, Aristoteles'in üçüncü tanımındaki gibi bir zorunlulukla karşı karşıyaysak eğer, bu durumda (bireysel özne açısından, Aristotelesçi birinci türden) zorunluluk geçerli olacaktır.

Anarşik, atomize olmuş, metaya dayalı kapitalist toplum kördür, dayandığı yasalar temeldir; bu toplum tek bir istenci olan bütünleşik bir özne, "teleolojik bir birlik" değildir. Bir bütün olarak bu toplum herhangi bir hedef belirlemez; öznesiz bir öznedir, özel ve tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumdur. Önceki toplum tipleri de meta dolaşımı, tefeci "sermaye"ye vs. özgü birtakım unsurları, hatta bazen oldukça gelişmiş bir biçimde barındırır. Ayrıca onlar da sınıf, kabile, ulus, kent-kır çatışmaları ve mücadeleleriyle doludur. Bu toplumlarda bir tehdit unsuru olan anarşi kör talih, kader, *moira**, *ananks*** (Herakleitos buna, kaderin önceden belirlenmiş kaçınılmaz otoritesi anlamında *eimx smeneanage* der) olarak yorumlanır. O muhteşem Yunan "kader trajedileri" bu yıkıcı toplumsal kendiliğindenliğin sanatsal-şiirsel yansımalarıdır. Ölmekte olan kapitalizm, kendi ideologları aracılığıyla, kaderi bir "bilim" kategorisi gibi sunar. Spengler'in *Batının Çöküşü* kitabı buna önyak olur; onun acımasız ve değiştirilemez kader anlayışı, paradoksal biçimde iradeciliğin en sınırlanmamış biçimiyle

4 Wilhelm Wundt (1832-1920), Alman psikolog, dilbilimci ve filozof.

* Klasik mitolojide talihin kişileştirilmiş hali.

** Antik Yunan edebiyatında talihin kişileştirilmiş.

birleştirilerek, faşist tarihsel-sofizmin [*historiosophism*] temel öğretisi olarak benimsenmiştir.⁵

*Revenons a nos moutons.** Bilindiği gibi, Engels sosyalizme geçişi “zorunluluk alanından özgürlük alanına bir sıçrama” olarak tanımlar. Marksizmin aylak eleştirmenleri, bunun, her ne kadar gecikmiş de olsa, idealistlerin anladığı şekliyle “özgür istencin” bakış açısına bir geçişi gösterdiğini ileri sürmüşlerdir. Oysa bu saçma bir itirazdır. Engels, insanlığın gerçek tarihinin sosyalizmle başlayacağını, sosyalizmden öncesinin ise tarihöncesinden ibaret olduğunu da söylemiştir. Bunu söylerken de geçmiş toplumlara ya da doğaya yönelik tarihsel bir bakış açısını asla reddediyor değildir. “Doğa yasaları”nı tarihsel olarak analiz eden *Doğanın Diyalektiği*, buradaki gerçek durumu oldukça açık bir şekilde gösterir. Şu bildik “sıçrama” konusunda da durum aynıdır. Bu sıçrama, toplum ve bireyin Aristotelesçi birinci tür zorunluluktan özgürleşmesi, Wundt’un “hedeflerin heterodoksluğu yasası”ndan kurtuluşu anlamında “zorunluluk alanından özgürlük alanına bir sıçrama”dır. Ama bu da, üçüncü tür zorunluluktan bir kurtuluş ya da Engels’in materyalizm alanından idealizm ve saf iradecilik alanına bir sıçrama yaptığı anlamına gelmez.

Sosyalizme geçişle birlikte, öznesiz toplum özne haline gelir, körü körüne zorunluluk körü körünelikten çıkar, bilinmeyen bilinene dönüşür, bir hedefin olmayışı durumu karşısına döner, toplumda saçmalığın yerini akıl alır. Diğer şeylerin yanında, Stalin’in meşhur “Plan mı? Plan bizim!” formülünün arkasında yatan şeylerden biri de budur. “Biz”, örgütlü, planlı toplumu ifade eder, bireysel istençlerin bütünlüğünün bir ifadesi olan toplumun kolektif istencini açığa vurur. Burada toplumsal zorunluluk kendisini doğrudan toplumsal teleolojide gösterir. Plan aynı anda hem bilinen toplumsal zorunluluğu hem de planlı eylemin ardındaki amacı, ivedilikle gerçekleştirilen amacı ifade eder. Söz konusu olan, zorunluluk ve hedef arasında oldukça yeni bir ilişkidir.

Gelişimin bireysel istençlerin aleyhine olan temel niteliği sosyalizm koşullarında böylece ortadan kaybolur, tam da bu anlamda zorunluluk alanından özgürlük alanına bir sıçrama gerçekleşir.

5 Spengler’in *Batının Çöküşü* adlı kitabı ilk kez Almanya’da 1918’de yayımlanmıştır.

* Konumuza geri dönelim.

Marx'ın *Kapital*'inin üçüncü cildinde ilginç bir tespit yer alır: Gerçek özgürlüğün alanı, maddi emeğin öteki tarafında, üretici güçlerin ilerlemesi ve toplumsal zenginliğin özel bir ilgi konusu olmaktan çıktığı komünizmin gelişme çağında başlar. Bu elbette insanların melek konumuna yükselip yemeyi içmeyi bırakacağı anlamına gelmez. Yalnızca, üretici güçlerin gelişiminin, tabiri caizse, ihtiyaçların kamusal tedariki sürecini otomatik olarak güvence altına alacağı ve böylece etkinlik ve yaratıcılığın odağının değişeceği anlamına gelir. Çalışmanın zorunlu karakterinden geriye kalan her ne varsa, bu zorunluluk daha önce "dışsal" değil "içsel" dahi olsa, tamamen ortadan kalkacaktır. Özgür yaratıcılığın -buluş, bilim, sanat, doğayla doğrudan iştirak—görelî ağırlığı çarpıcı bir biçimde artacaktır. Bu, insanların geçim kaynağı gibi basit endişelerden, elbette oldukça belli bir anlamda kurtuluşu anlamına gelir.

Yeme içme ihtiyacı, kendisini toplumsal zorunluluk alanında özellikle üretim bağlantısı üzerinden açığa çıkaran doğal zorunluluğun bir ifadesidir. Dolayısıyla toplumsal zorunluluklar, doğal zorunluluğun daha karmaşık tezahürleridir; doğal zorunluluğu olumsuzlayan, aynı zamanda da olumlayan (bu yeni'nin diyalektiğidir) yeni bir zorunluluk biçimidirler. Bilinçte her şeyden önce doğrudan bir toplumsal hedef olarak var olan şey, şimdi gelişmiş komünizm koşullarında otomatik bir şey haline gelir. Bu, üretimin ortadan kalkması, gereksizleşmesi, yaşamın temeli ya da toplumsal yaşamı tanımlayan nesnel faktör olmaktan çıkması anlamına gelmez. Burada hareketin diyalektiği öyle bir şeklide gerçekleşir ki üretimin son derece yüksek düzeyde gelişimi, hedeflerin farklı bir alana kaymasına yol açar. Sonuç olarak yeni bir özgürlük derecesi ortaya çıkar, ancak dediğimiz gibi, koşullu bir anlamda. Keza burada idealist felsefenin anladığı şekliyle idealist bir "özgür istence" "sıçrama" söz konusu değildir. Hedef yönelimlerinin farklı bir sistemine geçiş, tarihsel olarak koşullanmıştır; bu, olağan toplumsal gelişimin yönlerinden biridir, ki bu da doğanın tarihsel gelişiminin bir özelliğidir.

"Özgür olmayan istenç" öğretisini kadercilikle karıştırmak saçmadır. Tüm kaderci öğretiler, evvelden takdir edilmiş bir şeyin insanlar ne yaparsa yapsın sonunda gerçekleşeceğini buyurur. Böylece insanın yaratıcılığı ve istenci, önceden karşısına konulmuş oldukları, gerçekleşecek olan olayın etkin bile-

şenler zincirinin dışında bırakılır. Bu durumun ideolojik olarak çarpıtılmış olan maddi dayanağı, insanın tarihöncesinin ilkel karakteridir. Diyalektik materyalizme göre, toplumsal-bilimsel, üretken ve tarihsel bir özü olan istenç etkin bir faktördür; tarihsel zorunluluk kendi yolunu istenç aracılığıyla (istençle uyuşan ya da uyuşmayan çeşitli şekillerde - bu toplumun tarihsel kategorisine göre değişir) aydınlatır.

Muhtelif bir karakteri olan bu özgürlük kavramına, benzer bir zorunluluk kavramı karşılık gelir. Fakat tüm bu konulara burada değinemeyiz. Bizim için önemli olan, temel sorunu netleştirmektir, bu da “zorunluluk-teleoloji” tartışmasıyla yakından ilişkilidir. *Sapienti sat.*⁶

6 [Lat.] Bilge olana bu kadarı yeter.

ORGANİZMA

Pek çok açıdan konumuzun epey ötesine geçtik, şimdi bir kez daha canlı madde, organizma meselesine dönelim.

Daha önce anlatılanlardan da açık olduğu üzere, materyalizm ve idealizm arasındaki binlerce yıllık çatışma kendini yalnızca maddenin ve tinin önceliğinin değil, aynı zamanda (ve buna paralel olarak) zorunluluğun ve amacın önceliğinin de karşı karşıya gelmesinde belli eder. Bu ikinci karşıtlık tümüyle birincisinden ileri gelir. Aristoteles'in *Fizik*'te söylediği gibi "Zorunluluk, maddede bulunur, amaç ise özde içerilmiştir." (Aristoteles bu "öz" için, aynı zamanda, akıl, rasyonel olan, tin anlamlarına gelen *logos* kelimesini kullanır.) "Öyleyse maddenin ve hareketinin doğa nesnelerinde zorunlu olduğu açıktır. Her ikisi de ilke olarak görülmelidir, buna karşılık amaç daha üst düzeyde bir ilkedir."¹

Aristoteles'in bu duruşu, idealizmdir. (Aristoteles'in eserlerinin aynı zamanda pek çok materyalist pasaj da içerdiğini belirtelim - kendisi materyalizm ile idealizm arasında gidip gelir, fakat burada alıntıladığımız pasajlar, günümüz idealistlerinin referans aldığı pasajlardır.) Esasen Kant da aynı bakış açısına bağlı kalmıştır; organizmanın etkinliğini, amaca içsel uygunluğu açısından açıklamıştır.

Aristoteles bütün kavramını güçlü bir şekilde vurgular, bütünün parçaya önceliğini savunur ve oldukça haklı olarak, bütünün parçaların toplamından ibaret olarak görülmesine iti-

1 Aristoteles, "Physics", II. Kitap, 9. Bölüm, *Complete Works of Aristotle*, der. J. Barnes, c. 1 (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), s. 341. Buharin'in alıntısı ise G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, çev. E. S. Haldane ve F. H. Simson, c. 2 (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), s. 162-163'te yer alıyor.

raz eder. Hegel de bu Aristotelesçi geleneği sürdürür, fakat bu geleneğin özellikle de idealist yanından, bilhassa da *entelekya* öğretisinden hoşlanır.

“Tıpkı fiziki organik bedenin formu gibi, tin tözdür”; yaşamı açıklayan etkin ilke, yani “entelekya”dır.²

Nedenselliği inorganik dünyanın doğal yasasının ilkesi olarak gören Dreisch bu öğretiyi bütünüyle benimser. Dreisch’a göre, organik dünyada ise, bu rolü eklemlleme, düzen ve tinsel ilkeyi, yaşam gücünü, canlıların yaşamasını sağlayan zaruri etmeni ve genel olarak organik olanın spesifik özelliğini oluşturan entelekya üstlenir. Lamarck manyağı Franse açıkça “adaptasyonun nedenlerini bitkilerin tinsel etkinliğinde kesin olarak görebiliriz” der.³ Dirimselcilik düşüncesinin “anahtarı” tam burada, bu *vis vitalis*’te, entelekya’da, organizmanın “ruh”unda, organizmanın tüm gelişimine içkin olarak yön veren ve organik olan her şeyi doğal zorunluluk zincirinden koparan bu özel ve bütünleştirici tinsel ilkede bulunur. Başka herhangi bir şey, bu “anahtarla” zorunlu bir mantıksal bağla birleştirilmemiş olan herhangi bir şey, genel olarak idealizmin, özel olarak da dirimselciliğin bakış açısına göre, tamamıyla “belirsiz”dir.

Örneğin bütün idesini ele alalım. Bu ide gerçekten de idealizmin tekeline teslim edilebilir mi? Tabii ki edilemez! Hem de hiçbir şekilde! Rasyonalizm ve mekanik materyalizmin aksine, Marx bütünlük idesini bizzat vurgulamıştır. Ancak tüm bütünlükleri tek bir yığın haline getiren, günümüzün bütünlük müminlerinin aksine, Marx çok çeşitli bütünlükler olduğunu, örneğin toplumun bir fille aynı türden bir varlık olmadığını (o zamanki “organik ekol”ün, Othmar Spann ve hempaları gibi şimdinin faşist teorisyenlerinin aksine) mükemmel bir şekilde görmüş ve anlamıştır.

Bütün idesi nesnel gerçekliği ifade eder, akla dayalı düşünce meselesini incelerken bu konudan bahsetmek için yeterince sebebimiz var. Bütün, hiçbir şekilde parçalarının aritmetik toplamı olmasa da, bunların mekanik birleşimi, toplamı yine de parçalardan meydana gelir. Fakat parçalar bütünden, yani

2 Krş. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, c. 2, s. 184, Aristoteles’i alıntılıyor.

3 Psiko-Lamarckçılık (neovitalizm de denir) evrimin temel kaynağının organizmaların bilinçli iradi eylemlerinde bulunduğunu savunan teori.

organik bütünden ayrıldığı takdirde bu bütünün parçası olmaya devam edemezler ve ekseriyetle yok olurlar. Ekseriyetle diyoruz, çünkü deneysel bilimdeki son gelişmeler bir organizmadan ayrılmış olan parçaların başka bir organizmaya “nakledilebileceğini” göstermiştir (organ nakli üzerine deneyler gerçekten de harikulade sonuçlar vermiştir), hatta bu nakiller bazen aynı türler arasında bile değildir ya da yapay bir ortamda varlıklarını uzun süre devam ettirebilmektedirler (Carrel, Bryukhonenko ve diğerlerinin deneyleri). Bir organizmaya cinsel bir salgı enjekte edilebilir ve bu salgı organizmanın bir parçası, onun bir “yönü” gibi hareket edebilir. Oradan alınıp bir dişi hücre ile kaynaştırıldığında ise yeni bir bütünlük oluşur. Solucanlar parçalara ayrılabilir ve bu parçalar yaşamaya devam ederler! Vesaire. Ama tabii ki bir el bedenden ayrıldığında, artık bir el değildir. O halde ne olursa olsun, bütün idesini dirimselciliğe teslim etmek gibi bir niyetimiz yok, sadece bu ideyi parça idesiyle diyalektik ilişkisi içinde ortaya koymak istiyoruz.

Belki de *Gliederung* ya da eklemlleme, aslında dirimselciliğin çığır açıcı bir keşfidir? Asla. Bir organizmanın parçaları arasındaki morfolojik ve işlevsel koordinasyonun teşhisi çok eskilere dayanır. Eskilerin “akışkanlıkları” bir kenara bırakırsak, korelasyon yasasına modern çağda Cuvier ve Geoffroy Saint-Hillaire’de rastlarız. Cuvier mezardan çıkarılmış bir cesedin iskeletini kemiklerini kullanarak onarma işine soyunmuştu; Darwin de bu yasayı geliştirmiştir, o zamandan bu zamana kaydedilen gelişmelerden bahsetmiyoruz bile. Dirimselciliğin son derece olumsuz “hizmeti”, bu “koordinasyonu” duyulurüstü mistik bir güç, içkin bir “kendinde hedef”, zorunluluk dışı ve özel amaçlı bir yaşamsal etkinlik olarak “entelekya” ile “koordine etmek”tir. Dirimselcilik, organizma parçalarının koordinasyonunu doğal zorunluluğun tam karşısına koyar ve bu koordinasyonu yalnızca daha “yüksek” bir ilke olan entelekya ile teleolojik bir ilişkiye göre anlar.

Organik olanın spesifik karakterine dikkat çekmek, dirimselciliğin sağladığı bir hizmet ve bizzat dirimselciliğin kendine özgü bir gücü olabilir mi? Bu iddia da desteksizdir. Hegel bu konuya fazlasıyla meraklıydı, organizmadaki fiziki ve kimyasal süreçlerin artık böyle olmadığını göstermek için her yolu denedi.

*Doğa Felsefesi'*nde şunları yazar:

Canlı bütünü kimyasını inceleyebilir, hatta kimyasal olarak onu belirli parçalarına ayırabiliriz. Bununla beraber, süreçlerin kendisi *kimyasal addedilemezler* (italikler yazara aittir), çünkü kimyasal nitelikler yalnızca cansızların doğasında mevcuttur; hayvansal süreçler kimyasalın doğasını her zaman ortadan kaldırırlar. Meteorolojik süreçlerde olduğu gibi, bir yaşam alanının özünde var olan dolayımlayıcı fonksiyonlar büyük ölçüde incelenebilir ve açığa çıkarılabilir. Fakat bu dolayımı yeniden üretmek imkânsızdır.⁴

Aynı eserin bir başka yerindeyse şu paragrafa rastlarız:

Bu doğrudan geçiş, dönüşüm sırasında kimya ve mekanik bütünüyle çöker. Burada kendi sınırlarına gelirler, çünkü nesnelerini ancak mevcut olan ve hâlihazırda özdeş bir dışsal forma sahip olan unsurlara bağlı olarak algırlarlar... Ne kadar eğilip bükülseler de, ne kimya ne de mekanik yiyeceğin kana karıştıktan sonra nelerden geçtiğini ampirik olarak takip edebilir.⁵

Fakat her şeyden önce, şimdi sayacağımız temel olguların bizim için kesinlikle bilindik olduğunu belirtmemiz gerekiyor: Bir bitki ışık aldığı anda karbondioksiti emer, onu karbon ve oksijen olarak parçalar, gerçek oksijeni havaya verir. Kim ne derse desin, bu basbayağı bir kimyasal reaksiyondur. Bir hayvan nefes aldığı anda ise havadaki oksijeni emer ve karbondioksit verir; bu da yine klasik türden bir kimyasal süreçtir. Organik kimya sentetik araçlarla organik maddeler yapar. Bu bilim için büyük bir ilerlemedir.

Kimyasal süreçler bir organizmanın içinde de dışında olduğu gibi mi gerçekleşir? Bu bir olgu sorusudur. Muhtemelen hepsi farklı şekillerde, farklı ilişkiler aracılığıyla, spesifik koşullarla korelasyonlar oluşturarak ve onlara tabi bir şekilde ilerleyerek gerçekleşmektedir. Organik olan spesifik; Engels bu sebeple *Doğanın Diyalektiği*'nde şöyle yazar: "Fizyoloji elbette canlı bedeninin fiziği, özelde de kimyasıdır, ama aynı zamanda özel olarak kimya olmaktan da çıkar. Bir yanda etkinlik alanı kısıtlanır, bir yandan da daha yüksek bir düzeye çıkar." Engels şunu da ekler: "Eğer kimya bu proteini oluşturmayı başarır,sa,

4 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature*, çev. M.J. Petry, c.3, (Londra: George Allen and Unwin, 1970), s. 152.

5 A.g.e., s. 156.

kimyasal süreç kendi çerçevesinden taşmış olur”, yani kimyadan biyolojiye bir geçiş söz konusu olur.⁶

Bu neyi gösterir? *Enteleky*’yı mı? Niçin? Şimdiye dek yapay olarak canlı bir organizma inşa edememiş olmamız kolayca açıklanabilir; canlı madde geniş bir zaman ölçeğinde oluşmuştur, ama asla laboratuvar koşullarında değil. Bu yönleri dengelemek son derece zordur. Ama bu, *enteleky*’nın kanıtı da değildir. Diyalektik materyalizmin öne sürdüğü, yaşam tıpkı duyum gibi maddenin belirli bir biçimde düzenlenmiş bir niteliğidir iddiasında yanlış olan nedir?

Hegel bu soruya bir cevap verir; hem de ne cevap verir! Aristoteles’in fikirlerini kendi sözcükleriyle aktarıp, onunla birlik olur (aslında bu Hegel’in kendi duruşudur):

Eğer beden ve ruhu, birçok kısımdan oluşan bir bina gibi ya da şeyler ve onların nitelikleri (bu arada, bir ve aynı olmayan! - yazar), özne ve yüklem gibi, “bir” olarak düşünürsek o zaman bu materyalizmdir (ah, dehşet! ah, tanrım!! - yazar), çünkü hem beden hem de ruh burada şey olarak görülmektedir (buna da nereden vardın?! - yazar). Böyle bir özdeşlik yüzeysel (elbette! - yazar) ve boş (eh, bence de! - yazar) bir tanımdır, ki bunun üzerine konuşmaya hakkımız bile yoktur (aman tanrım, bu nasıl bir ıstırap! - yazar), çünkü (dinleyin! dinleyin! - yazar) madde ve form varlıkla ilişkileri açısından aynı değere sahip değildir; gerçekten değeri olan özdeşliğin *enteleky* olduğunu anlamak zorundayız.⁷

Yeter! “Ruh bir amaç olarak bir nedendir”! Harika açıklama! Önce, kaba bir antropomorfik ya da daha doğrusu, sosyomorfik analogi temelinde bir evren imgesi inşa ediyorsun, bir amaç soyutlamasını dünyanın kaidesi haline getiriyorsun, sonra da herkesi onun kutsal takdisi ile vaftiz ediyorsun; çünkü yalnızca bu “değerli”; üstelik “değerli”, çünkü en yüksek mertebeye yüce hedef, dünyanın *enteleky*’sı oturuyor. Fakat tüm bu idealist hokus pokus zerre kadar inandırıcı mı acaba?

Soruyu terse çevirmek, yani karşıt yönünden ele almak da mümkün. Şüphesiz ki hissetmek canlıların doğuştan gelen bir niteliği, düşünmek ise belirli canlıların. (Bitkilerde ne çeşit

6 Friedrich Engels, *The Dialectics of Nature*, çev. C. Dutt (New York: International Publishers, 1940), s. 324.

7 Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, c. 2, s. 182-183. (New York: International Publishers, 1940). Parantezlerle araya eklenmiş yorumlar Buharin’e aittir.

bir “daha düşük” duyum biçimi bulunmakta, bu somut olarak neyden oluşuyor tam olarak bilmiyoruz, ama böyle bir şeyin olduğuna dair hipotezimizi destekleyen epeyce kanıt var.) Fakat rica ediyorum, organik bedenlerin bu özelliğinin neden özel bir güç gibi ele alındığını, bu gücün neden etkin entelekyaya olarak görüldüğünü biri çıkıp bize anlatsın. Neden bu güç bir öncel [*prius*] olmak zorunda ve neden bu öncelin, doğal zorunluluğun dışında var olduğu, başka bir boyutta, hedefler boyutunda hareket ettiği ve bu öncelin doğal zorunluluğa değil, doğal zorunluluğun bu öncele tabi olduğunu öne sürmek gerekiyor?

Hegel, metafizik “güçlere” ve Molière’in “uyku, uyku getiren bir güçtür” deyişindeki gibi totolojik açıklamalara mümkün olan her şekilde karşı çıkmıştır. Ses-üreten ve ısı-üreten akışkanlara, “flojistona” vs. de haklı olarak karşı çıkar. Ama mistik bir “daha üstün” güç, bir *vis vitalis*, hiçbir şeye dayanmayan ama her şeyi açıklaması beklenen ve kesinlikle hiçbir şey açıklamayan yaşamsal bir güç devreye sokulduğunda, durum tamamen değişir!

Şimdi de soruyu farklı bir biçimde tekrar soralım. Wöhler on dokuzuncu yüzyılın başlarında sentetik yollardan elde etmiş olsa da, inorganik maddelerden henüz organizmalar üretmediğimiz doğrudur. Yine de organizmaları dönüştürebilir, yeni türler yetiştirebilir ve belirli organizmalarda yeni koşullu refleksler (örneğin hayvan eğitimi) oluşturabiliriz vs. Doğal, inorganik varlıkları dönüştürdüğümüzde, doğal zorunluluktan yararlanırsınız; doğa yasalarını kullanırken, doğayı kendisi üzerinde çalışmaya zorlarken bize doğal zorunluluk yol gösterir. Bu konuyu zaten inceledik. Ama lütfen söyleyin, bir maymunu ya da tavşanı, bir köpeği ya da domuzu “eğittiğimizde” de aynı şey olmaz mı? Denizaslanlarına topla oynamayı ya da bir maymuna bisiklete binmeyi öğrettiğimizde? Michurin yeni elma ya da armut türleri yetiştirdiğinde de aynı şey olmaz mı? Ya da Lisenko bitkisel süreçleri değiştirdiğinde? Veyahut yeni hayvan soyları geliştirildiğinde? Bu örneklerin tümünde, organizmaların gelişim yasaları ve bu organizmaların çeşitli etmenlerle ilişkisinde geçerli yasalar olduğu için “işleyen” bilinen doğa yasalarını harekete geçirmiyor muyuz?⁸

8 İvan Vladimiroviç Michurin (1855-1935) ve Trofim Denisoviç Lisenko (1898-1976), Stalin ve daha sonra Kruşçev’in de desteklediği, edinilmiş vasıfların kalıtım yoluyla aktarıldığı teorisini savunan Sovyet biyologlar.

Buna karşı hemen şu itirazı duyabiliriz: Rica ederim, ne dirimselcilik, ne Hegel, ne Aristoteles, ne “tin” ve “entelekya”, ne de “amaç” dışsal zorunluluğu hiçbir şekilde yadsımış değildir ve yadsınamamaktadır. Onlar yalnızca dışsal zorunluluğun, en yüksek ilke olan içsel, içkin amaca uygunluk ilkesinin bir tezahürü olduğunu iddia ederler.

Beni öldürüyorsunuz, baylar, hakikaten öldürüyorsunuz!

Entelekya ürkütücüyse, zorunluluk hiç olmazsa insafıdır.

Tüm bu uslamlamalar dirimselcileri hakikaten kurtarabilir mi? Çok zor. Verdiğimiz örneklerde şu meşhur öncelik meselesine ne oldu? İnsanlığın elinde bir araç işlevi gören şey nedir burada? Doğal etmenler, doğa yasalarıdır. Onların sayesinde, yani belirli doğal etmenlerin etkisi altında, gelişimin organizmada “içkin olarak” bulunmayan farklı bir yönü ortaya çıkar. Bir Yorkshire domuzunda, birikerek artık hareket etmesine bile izin vermeyen yağ katmanlarındaki “iyi” ya da “amaç” nedir? Doğa yasalarının eylemiyle karşı karşıya kaldığında *entelekya*’nın önceliğine ne olur? “Entelekya”nın (bu örnekte, fizyolojik sürecin zihinsel yönü, yeni koşullanmış refleksler diyelim) kendisi kökünden değişir. Bu da “önceliğin” bu hayattan göçüp gittiği anlamına gelir.

Tam bu noktada, yorulmak bilmez eleştirmenler kulakları sağır edici bir feryat koparırlar. Siz sadece farklı bir *entelekya*, insanın, insan aklının ve hedeflerinin *entelekya*’sını öne sürüyorsunuz, diye sızlanırlar. Bu yüzden böyle bir sonuca ulaşabiliyorsunuz! Daha yüksek bir formdaki, insan formundaki bir *entelekya* ilkesini kabul ettiğinizde, *entelekya*’nın önceliğini onaylamaktan başka bir şey yapmış olmuyorsunuz...

Bu itiraz da ikna edici değildir, çünkü bizim ele aldığımız meselede, insandan kaynaklanan ya da kaynaklanmayan müdahale arasında bir fark yoktur. “Akıl” ve eylemin nesnesi arasında doğal etmenler vardır. İnsanlar bunlar aracılığıyla etkin olurlar, yalnızca bunları belirli bir şekilde birleştirirler. Bu etmenler organizmanın cisminde yeni nitelikler ve özellikler meydana getirir; bu nedenle “entelekya”sını da biçimlendirirler.

Sonuç olarak bu itiraz da boş düşer. Burada da doğal zorunluluk parlak bir zafer kazanır.

İçkin teleolojinin bir tasavvuru olan tüm dirimselci anlayış, eninde sonunda teleolojinin teoloji ile de örtüşen kaba biçimlerine yol açar. Aristoteles’te de durum budur, onda da üstün iyi ve üstün

amaç, dünyanın efendisine, yani bir tanrıya, evreni düzene sokan kozmik bir Büyük İskender'e dönüşür. Bu cennetin parçacıkları, genel iyyinin atomları ve molekülleeri, ordudaki rütbelere gibi hiyerarşik olarak sıralanmış [her bir] organizmanın *entelekyâ'sı* olarak büyür (bkz. Thomas Aquinas'ın "formları"). Dolayısıyla "alınan her nefes Tanrı'nın bir methidir!" Bu ilke, "yüce", "yüksek", "saygıdeğer", "güzel" ve benzeri kelimelerle tanımlanır; bizim utanç verici maddemiz ise ikincil, aşağı, değersiz, çirkin, rezil ve günahkârdır. Teolojik-felsefi şekillere bürünebilen bu fikirler zaman zaman son derece yaygınlaşıyor, şimdilerdeyse faşizm teorisyenleri tarafından ahmakça yeniden canlandırılıyor.

Amaç -amacın önceliği- salt iradeciliktir; "tinsel"ın ve *entelekyâ'nın* önceliği; dünya Bütününün mistik teması; aklın ve rasyonel bilginin geri plana itilmesi. Temel bilim olarak *Staatsbiologie*; mistik "kan sesi" ve genel olarak "organik"ın gizemi. İdealist düzenin kozmosun yapısal ilkesi olarak tertiplenmesi.

Kozmik entelekyâ ile doğrudan temas halindeki bir organizma olarak Hitler'in (Mısır firavunları da binlerce yıl önce böyleydi!) hedeflerinin bayağı biçimiyle sunulan hakikatin özel-amaç kriteri. İnsanların üretim araçları üzerindeki "tinsel mülkiyeti" (maddi mülkiyet kapitalistlere kalabilir - insanlar "tinsel" mülkiyete sahip olduğu sürece bunun ne önemi var ki!) ve benzeri saçmalıklar. Tüm bunlar burjuva toplumunun ke-pazeliğinin resimleridir. Gerçek dünyada ölmekse bir yandan korkunç bir katliamı kışkırtır ve tümüyle yıkımın maddi araçlarına dayanır. Öte yandan, resmi aktüalizme rağmen, gerçekdışının gizemine, ruhun derinliklerine dalar. Tüm bunlar olup biterken, asırlık kederin asırlık sözlerini eder durur:

Hakikaten de her şey boş! Bu hayatta dünyevi olan her şey beyhude.

Ya da Ecclesiastes'te* denildiği gibi:

Boşunalıkların en boşunası, her şey boşuna.

Sizin gittiğiniz yol işte bu, saygıdeğer beyler bayanlar.

* Eski Ahit'te Hazreti Süleyman'a yazılan kitap.

MODERN BİLİM VE DİYALEKTİK MATERYALİZM

Yüzyılın başlangıcında fizikte ve onunla beraber tüm teorik bilimlerde bir kriz patlak verdi. Hâkim sınıfların ideolojik yönelimlerinde örtülü değişiklikler meydana gelmesi, buna karşılık olarak eski toplumsal ve maddi ilişkilerin ideolojik refleksler yoluyla değişimi şu “fiziki idealizm” denilen şeyin özel biçimlerini doğurdu. Bu iki sözcüğün yan yana getirtilmesi saçmadır. Bu tanımlamanın saçmalığının gösterdiği tek şey ideolojik bozulmanın “düzeyi” ya da “aşaması”dır. İdeolojik çarpıklık daha önce olduğu gibi şimdi de bir etmendir.

Lenin’in 1908 tarihli *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*’inde dış dünyanın gerçekliği sorunsalına odaklanmasının nedeni tam da o esnada agnostisizm ve idealizmin son derece yaygınlık kazanması ve fizikten başlayarak teorik bilimin derinliklerinde evrenin temelini, yani maddeyi gerçekte ortadan kaldıran teorilerin son derece revaçta olmasıdır. “Madde ortadan kalkar, denklemler kalır.” Fiziğin atom gibi kavramlarının “model” başka bir şey olmadığı öne sürülmektedir. Bunlar idealist bir biçimde yorumlanan deneyimin unsurları arasında eşgüdüm sağlamaya yarayan koşullu “işaretler”, “semboller” ve “araçlar” olarak görülmüştür; onlara tekabül eden hiçbir gerçeklik yoktur. İyi halin göstergesi, maddeye ve atomların gerçekliğine karşı aşağılayıcı bir tutumdur. Vaihinger’in teorisinde (*Die Philosophie des Als-Ob*)* teorik fiziğin madde, kütle, atom vs. gibi tüm temel kavramlarının kurgu, yapay bir düşünme aracı olduğu iddia edilir.¹ Tekbenci eğilim kendisine böyle yol açmaktadır.

* *Sanki Felsefesi*

1 Hans Vaihinger (1852-1933) Alman idealist filozof. *Philosophie des Als-Ob* ilk kez 1911’de yayımlanmıştır. İngilizcesi: *The Philosophy of “As If”* (New York: Harcourt, Brace, 1924).

Berkeley ve Hume'un öznel idealizmi, kesin bilim kılığına bürünüp yeni biçimler altında yeniden doğmuştur. Bu süreçte, son derece yetenekli, ilim irfan sahibi bir fizikçi, bilim tarihçisi ve deneyci olan Ernst Mach önemli bir rol oynar. Lenin ise, ampiryokritik fikirlerin "katı deneyci" yanına aldanan çok sayıda Marksisti etkileyen "akıntıya karşı" durur. (Kitabın önceki bölümlerinde bu "görünüşler öğretisi"ni ele almıştık.)

Şimdi, o dönemde doğa bilimlerinin Lenin'in kitabı çıktığından bu yana gösterdiği gelişiminin fiilen neler getirmiş olduğunu görmek ilginç. Teorik fizikteki ilerlemeler yüzyılın başındaki en tartışmalı meselelerin çözümünde nasıl bir açılım sağladı? Bu tartışmada nesnel olarak haklı çıkan kim oldu?

Neler söylenmiş, ne kadar boş konuşulmuş, ne kadar çekince belirtilmiş olursa olsun, şu temel gerçek olduğu gibi durmaktadır: Atom teorisi mükemmel bir şekilde doğrulanmıştır. Atomun gerçekliği kanıtlanmıştır. Farklı atomlar tanımlanmış; yapılarının bilgisine nüfuz edilebilmiştir. Rutherford'un temsil ettiği deneysel bilim, atomu parçacık yağmuruna tutarak parçalamış ve bileşenlerinin hareketini tespit edebilmiştir. Şimdiki soru ise, atomun iç enerjisinin nasıl kullanılabileceğidir vesaire. Atom deneysel olarak gerçekleşmiştir. Fakat atomlar etkilerini pratik olarak gösterirler; pratik-deneysel değişimlere neden olurlar. Endüstriyel teknoloji mikrofizik alanındaki başarılarından yararlanmaya çoktan başlamış, pek çok mikroanaliz biçimi toplumsal düzeyde maddi üretim amacına hizmet etmektedir.

Atom teorisinin doğruluğunun kanıtları o kadar ikna edicidir ki "enerji bilimi"nin babası Wilhelm Ostwald bile, kendi görüşlerinin kendilerince tutarlı olan tüm esaslarından vazgeçmek ve nükleer fiziğin sunduğu fikirlerin doğruluğunu kabul etmek zorunda kalmıştır.²

Her ne kadar idealistler durumu çarpıtmaya çalışsa da, bu materyalizm açısından büyük bir zaferdir. Gerçek şu ki, atomun bilişsel bir kurgu olduğu görüşüne dayanan tüm o iddia, teori ve sistem yığınları darmaduman olmuştur. İdealistler farklı konumlara geri çekilmek zorunda kalmışlardır. Bu konumları bizzat oluşturuyorlar ve şimdi idealizm, çok daha zararlı ve yekten mistik biçimlerde etkin oluyor. Yine de, kökleri büyük

2 Wilhelm Ostwald (1853-1932) Alman fiziki kimyacı ve filozof. 1909'da kimya dalında Nobel ödülü almıştır.

kapitalist çöküş döneminin toplumsal psikolojisinde yatan bu durum, atom konusunun tartışmalı olduğu dönemde olduğu kadar geniş bir temele sahip değildir.

Fizik ve kimyanın gelişmesi, binlerce yıldır idealizme karşı savaşılan materyalizmin doğrulanmasını sağlamamakla kalmadı, aynı zamanda diyalektik materyalizmin, materyalist diyalektiğin doğrulanmasını da sağladı.

Bilhassa fizik ve kimyanın gelişmesi atomların nitel doğasını ortaya çıkardı. Nitelik burada nesnel şeyler ve süreçlerin nesnel bir özelliği olarak ileri sürülür. Bu konuyla ilgili olarak daha önce de belirttiğimiz gibi, burada mekanik materyalizmin fikirleri ile bu materyalizmin tekyanlılığı arasında temel bir fark vardır. Ayrıca nicelikten niteliğe geçişin diyalektik yasası görkemli bir şekilde doğrulanır, çünkü atomun niteliği elektronların niceliğine bağlı olarak değişir. Mikrofizikte ölçü ve sıçrama kategorileri sağlam bir temel edinir. Atomların artık kanıtlanmış olan bölünebilirliği ve atomların “dünya sistemleri”nin tümünü oluşturması; atomları, geçilmez bir sınırın konulması, sonsuzluğun son bulması ve dünyanın “derinliğinin” birdenbire kapanmasına yarayan tür mutlak gibi “evrenin asli yapıtaşları” şeklinde sunan anti-diyalektik görüşe bir son verir. Modern fizik bu görüşe bir nokta koyar ve fizikçilerin hakkında neredeyse hiçbir fikrinin olmadığı materyalist diyalektiğin yelkenlerini yeniden fora eder.

Diyalektik ayrılma, “bütünün bölünmesi” yasası, atomun pozitif ve negatif elektrik yüklü (protonlar-elektronlar) bir sistem olarak yorumlanmasında ifade bulur. Takip eden araştırmalar, atom yapısının resmini daha da karmaşıkleştirmiş ve çeşitlendirmiş, git gide daha fazla özellik, yön, süreç ve ilişkiyi ortaya koymuş ama yine de diyalektiğin en derin ve temel yasalarından birini ortaya çıkaran bu kutupluluğu ortadan kaldırmamıştır. Atomun iç hareketi de bununla yakından ilişkilidir.

Diyalektik çelişki yasası kendisini en geniş ölçekte, kesintiye uğramışlık (kesintili) ve kesintisizlik karakteri sorununda gösterir. Engels *Doğanın Diyalektiği*’nde bu konu üzerine özellikle de zamanın atom teorisinin problemleriyle bağlantılı olarak yazmıştır:

Atom teorisiyle kimyada yeni bir çağ başlar (bu nedenle modern kimyanın babası Lavoisier değil Dalton’dur). Fizikteki

durum da moleküler teorinin ortaya çıkmasıyla (bir hareket biçiminin bir diğerine dönüşmesinin keşfedilmesinden itibaren, bu sürecin farklı bir biçimini, aslında yalnızca başka bir yönünü temsil etmektedir) değişmiştir. Yeni atom teorisi, kendinden önceki teorilerden, maddenin sadece kesikli olmadığını, bu ayrık parçaların farklı evreleri (eter atomları, kimyasal atomlar, kütleler, gök cisimleri) ve farklı düğüm noktalarını temsil ettiğini, öyle ki bunların genel olarak madde olmanın, ağırlığın ve itmenin tamamen kaybolacağı noktaya kadar, çeşitli biçimlerde koşullandığını ileri sürmesi bakımından (maskaralıkları bir yana bırakırsak) ayrıdır.³

Modern fizikte aralıklı olan ve sürekli olanın, karşıtların iç içe geçmesinin sonucu olan bu birliği, parçacık ile dalganın birliği (ve birlikte karşıtlık) biçimini almıştır. Parçacık teorisi ve kuantum (yani parçacık yığınları) bir yanda, dalga teorisi ve dalgalar öte yanda, teorinin (parçacık ve kuantum teorilerinin birliği) gerçekliği doğru bir şekilde yansıttığı (parça ve dalganın birliği, bunların çelişkili diyalektik birliği) diyalektik bir birlikte birleşir.

Diyalektik materyalizmin, şimdiye dek oluşturulmuş olan “dünya resmi”nin mutlak doğru olduğunu ilan ederek elini kolunu bağlaması, elbette saçma olur. Bilgi gün geçtikçe derinleşiyor. Fakat burada önemli olan, diyalektik yasalarını çarpıcı bir şekilde doğrulayan açık gelişim çizgisidir. Elektromanyetik madde teorisi ispatlandı, fakat henüz yalnızca genel bir çerçevede ve kısmi olarak yazılabilmiş durumda. Yine de daha sonraki bilgi sürecinin açığa çıkardığı tüm yeni özellikler nesnel diyalektiğin çizgilerini takip eder. Protonlar ve elektronlar eterin içinde dalga hareketiyle birbirlerine bağlıdır. Yüksüz parçacıkların keşfi; yüksüz parçacıklara (nötronlar) karşı yüklü olanlar, elektron kütlelerinde olup yükü pozitif olan pozitronlara karşı yükü negatif olan elektronlar, proton kütlelerinde olup yükü negatif olan parçacıklara karşı pozitif yüklü protonların vb. (bkz. Curie, Joliot, Anderson vb. deneyleri) olduğu bu yeni düzendeki birliği ve karşıtlığı açığa çıkarır.

Doğa bilimlerinin son zamanlardaki gelişimi, kimyasal elementlerin kalıcılığını ileri süren tek yönlü metafizik anlayışı bertaraf etmiştir ve diyalektiğin, tabiri caizse, Hegel’in anlayışında olduğundan bile daha “diyalektik” olan karakterinin

3 Friedrich Engels, *The Dialectics of Nature*, çev. C. Dutt (New York: International Publishers, 1940), s. 262-263.

doğrulanmasını sağlamıştır. Hegel burada da diyalektiği kendi idealizm anlayışı için kurban etmiştir. Atom teorisine, kimyasal elementlere vs. ("elementleri" antik Yunanlıların, özellikle de Empodekles'in anladığı şekilde, yani toprak, su, hava ve ateş olarak ele alır) karşı çıkmak için ve materyalizmden korkusundan dolayı çizgiyi aşar ve çubuğu bütünü parçalarından ayırarak mutlaklaştırmaya (yani metafizik sınırlamaya) bükür.

Atom teorisi, elektron teorisine doğru genişletilmesi ve Dimitri Mendeleev'in koyduğu temele dayalı periyodik sistem araştırmalarındaki muhteşem gelişmeler -periyodik tablo, niceliğin niteliğe dönüşümü yasasını mükemmel bir doğrulamasıdır- elementlerin dönüşümü üzerine oldukça yeni bir temele dayanan bir bilim geliştirir. Kimya büyük ölçüde simyaya dönmüştür, ama felsefe taşı ve Tanrı olmadan. Atomlar da bu sürecin içine çekilir. Bu bakımdan radyoaktif bozunma olgusu, maddenin değişkenliğini (radyum-helyum vs.), maddenin tarihsel dönüşüm sürecini doğrulayarak bütün bir çağın temeli haline gelmiştir. (Radyumun, tabiri caizse, jeolojik tarihin kronometresi olduğu iyi bilinir; kutsal toprak anamızın yaşı bu ölçüğe göre belirlenir.) Tarihsel, yani diyalektik doğa anlayışı, onun mikroyapısına dahi nüfuz etmiştir.

Birinci gedik Kant ve Laplace (gezegenin başlangıç noktasının kozmik bulut olduğu teorisi - yazar) tarafından açılır. İkincisi ise jeoloji ve paleontolojidir (Lyell, yavaş gelişim). Üçüncüsü de, organik maddeleri hazırlayan ve kimyasal yasaların canlıları kapsadığını ispatlayan organik kimyadır. (Engels, *Doğanın Diyalektiği*)⁴

"Tarihsel ilke" şimdi daha da derinlere iner, daha da evrenselleşir ve her şeyin tarihsel değişkenliği anlayışının zeminini yaratır. Bu tabii ki de diyalektik materyalizmin, materyalizmin fevkalade bir doğrulamasıdır; çünkü niteliksel madde ve diyalektiğin gerçekliği burada aşikârdır, çünkü diyalektik-tarihsel hareket süreci, bir şeyden diğerine geçişle birlikte açıkça görülebilmektedir. Marx'ın materyalizmi Hegel'in idealizminden daha diyalektiktir. Hegel şeylerin kimyasal atomlardan oluştuğu görüşünü reddeder, bozunma fikrine karşı çıkar ve böylece bütünü fetişleştirir, mutlaklaştırır. Hegel'in diyalektiği böylece metafiziğe dönüşür ve felsefesi de bağınaz bir cehalet

4 A.g.e., s. 186-187.

örneği haline gelir. Hepsi de materyalizmden uzak durmayı istemesi yüzündendir! Hegel'in durumu, aslında Goethe'nin bir savının (savının ikinci yarısının!) doğruluğunu ispatlamaktadır; Michelet bu alıntıya Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nin kendisinin yayına hazırlamış olduğu baskısının ekler bölümünde yer verir (Goethe'nin *Zur Morphologie* kitabından):

Ayrıntıları fark eden, dikkatli gözlem ve analiz yaparken akla dayanan bir insan, bir bakıma, bir düşünceden çıkan ve ona geri dönen her şeye yönelir. Böyle insanlar labirentlerde kendilerini evlerinde hissederler ve çıkışın yolunu daha hızlı bulabilmelerini sağlayacak yol gösterici ipleri aramazlar. Öte yandan, kendisine daha geniş görüş sağlayan bir noktaya yerleşen biri, tikel olanı ya da tekil ögeyi çok rahat küçümser, ancak tikelleşmiş bir formda yaşayabilecek olan köreltici bir genelleme içinde sıkışır kalır.⁵

Burada Goethe aslında bir nevi karşıtların diyalektiğine ulaşmaya çalışmaktadır; bütün, (koşullu olarak) daha canlı olduğundan, karşıtına dönüşerek canlı bireye göre ölü olduğu bir duruma geçer. "Gerçek bir diyalektik" bu yönleri kendilerine özgü bağlamlarında değerlendirmek durumundadır, bu ise ancak materyalist bir temelde yapılabilir.

Bu nedenle son yirmi ya da otuz yılda teorik fizik ve kimyada kaydedilen ilerleme, yeni fizik ve mikrofiziğin oluşumu diyalektik materyalizmin ilkelerini doğrulamıştır. Diyalektik materyalizm, yasalarla ilgili argümanların hiçbirinden çekinmez, çünkü yasalar belirli düzenlilikler yönündeki arayışların ya da elektronun "özgür istenci", Heisenberg ilkesinin idealist yorumu ve Einstein'ın görelilik teorisinin buna benzer yorumları gibi absürt idealist kurguların ifadeleridir. Bunlar bilim alanındaki çirkin ideolojik urlardır, ifşa edilmeli ve kınanmalıdır. Zaten artık çok az bir ömürleri kalmıştır.

O halde Lenin "idealist fiziğe" itiraz etmekte haklıydı, bu tarihi soruya cevabı bizzat fizik vermiş bulunmaktadır.

Biyolojide (ve onun bir bileşeni olan fizyolojide) durum daha da karmaşıktır. Burada gerçek gizemler ortaya çıkmaktadır ve tüm bunlar, daha önce de belirttiğimiz gibi, büyük ölçüde, gamalı haç memleketinde biyolojinin *Staatsbiologie*'ye, yani faşizm öğretisinin temeline dönüştürülmesiyle ve buna bağlı

5 Goethe'nin *Zur Morphologie* kitabı ilk kez 1817'de yayımlanmıştır. Bu alıntı, Goethe'nin İngilizceye çevrilmiş eserlerinin hiçbirinde yer almıyor.

olarak da temel ilkeleri ve detaylarının alelacele yeniden ele alınmasıyla yakından bağlantılıdır. Fakat modern biyolojinin yalnızca bu kötü yönünü görmek oldukça yanlış olur.

Modern biyoloji deneysel bilimin büyük başarıları, genetiğin yükselişi ve şaşırtıcı gelişimi, hormon teorisinin zaferi ve cinsiyet değiştirme, organların yaşamı, organizmadan ayrılabilen hücre kompleksleri vs. üzerine şaşırtıcı deneylerle göze çarpmaktadır. Yaşamın "kendinden kaynaklı hareketi" ve genler, kromozomlar vb. üzerine çalışmalardaki gelişimi; mutasyonlar teorisi yoluyla dış çevreyle kurulan diyalektik ilişki; Darwin'in türlerin evrimi teorisinin zenginleştirilmesi ve süreci bir bütün olarak sunması; Pavlov'un bireysel organizmanın çevresine ilişkin davranışları (yani dış "uyaran"a dönük tepkisi) üzerine materyalist bir öğreti sunan çalışmaları. Bu alanlarda çalışanlar ve yaratıcı zihinlerin diyalektiğe dair hiçbir sezgileri olmasa da, tüm bunlar hem materyalizm hem de diyalektik lehine kanıtlar değil midir?

Bilimin pratik uygulanışı, dolayısıyla da doğruluğunun ispatı geniş bir ölçekte gerçekleşmiş durumdadır. Fizik ve kimyanın teknolojik türevleri birer bilim mühendisliği halini almıştır. Biyoloji hayvanat mühendisliği ve bitki mühendisliğine dönüşmüştür. Bacon'ın bilimin ve insan gücünün örtüşmesi hakkındaki eski düsturu da toplumsal üretim ve yeniden üretimin devasa ölçeğinde doğrulanmaktadır. Bu, idealist teleolojinin karşısında konumlanan materyalizmin doğal zorunluluğunun önemini bütünüyle ve mükemmel bir şekilde ortaya sermektedir. İnsan bilgisinin muazzam gücünün doğruluğunun, varoluşun gerçekliğine uygunluğunun ne kadar da artmakta olduğunu göstermektedir.

İnsan bilgisinin bu gücü, metafizik idealizm ve idealist metafiziğin burjuva zincirlerinden proletarya tarafından kurtarılmaktadır.

DÜŞÜNCE SOSYOLOJİSİ: TOPLUMSAL-TARİHSEL KATEGORİLER OLARAK EMEK VE DÜŞÜNCE

Materyalist diyalektik, düşüncenin ortaya çıkışı ve gelişimi sürecinin toplumsal-tarihsel insanın yaşamsal etkinlikleriyle, bilhassa da pratik ve emekle ilişkisi içerisinde, tarihsel olarak incelenmesini gerektirir. Tıpkı dil gibi düşüncenin kendisi de bir toplumsal üründür; bu konuyu zaten başka bir bağlamda, sırası gelmişken ele almıştık. Max Müller, Laz. Geir ve Ludwig Noire'in eserleri, dil ve düşüncenin kökeninin insanların emek pratiklerinde yattığını gösteren pek çok kanıt içerir; kavramların oluşum süreci de tam da bununla bağlantılı olarak anlaşılır.¹

Dil ve düşüncenin tarihi üzerine yapılan son araştırmalar, özellikle de Akademisyen N. Ya. Marr'ın son dönem eserleri, bu fikirleri doğrulan epey bir malzeme sağlar.² Kavramların düşünme sürecinin yapıtaşları olduğu ve toplumsal-tarihsel bir kategori meydana getirdikleri, toplumsal tarihin, yani muazzam insan deneyiminin bir ürünü oldukları temel gerçeğini bütünüyle ve tüm derinliğiyle anlamak gerekir. Her kavram, nesiller boyu üst üste birikerek oluşan –isteyerek ya da istemeyerek, doğrudan ya da dolaylı ve genellikle mücadele şeklinde seyreden— bu deneyimin, kolektif emeğin bir kondensatörüdür. Bir kavram kendisiyle iç içe geçen bir sözcükle birlikte

1 Max Müller (1823-1900) yaşamının büyük bir bölümünü Oxford Üniversitesi'nde profesör olarak geçirdi; *Dil Bilimi* kitabı filolojiyi popülerleştirdi; aynı zamanda Doğu'nun temel dini metinlerini İngilizceye çevirdi. Bir Alman filozof olan Ludwig Noire (1829-89) dilin kökeni üzerine bir kitap kaleme almıştır. "Laz. Geir" üzerine herhangi bir bilgi bulunamamıştır; isim, Buharin'in elyazmalarının transkripsyonu sırasında değiştirilmiş ya da yanlış yazılmış olabilir.

2 Nikolay Yakovleviç Marr (1864-1934) bir Rus dilbilimci ve Şarkiyatçı.

ortaya çıktığında, bunun arkasında koca bir tarih yatar; öyle ki, herhangi bir kavram ya da sözcükten yola çıkarak bütün bir karmaşık tarihsel süreci bir film şeridi gibi geri sarabiliriz.

Bu, örneğin, *İnsan Psikolojisi Üzerine Sorular* kitabında şunları söyleyen Wilhelm Wundt tarafından da anlaşılmıştır: "... bir dilbilimci dili toplumdan soyutlanmış bir olgu olarak incelememelidir. Aksine konuşma biçimlerinin gelişimi hakkındaki varsayımlar ... insanlığın kökeni ve gelişimi, toplumsal yaşam biçimlerinin kökeni, gelenek ve yasaların temelleri hakkındaki görüşlerimizle bağdaşmak durumundadır."³

Keza Ludwig Noire da *Ursprung der Sprache* adlı eserinde açıkça şöyle belirtir: "Dil ve aklın yaşamı ortak etkinlikten ..., ilkel emekten doğmuştur."⁴

Tarihsel açıdan kökeni oluşturan verili nicelik, insanlık ile dünya arasındaki başlangıçtaki ilişki, pratikte toplumsal insanın doğayla olan emek ilişkisinden başka bir şey değildir. Bu, soyut değerlendirmelerle değil, dağ gibi yığılmış olan olgusal malzemeye gösterilir. Düşünce ve dil iletişim sürecinde, deneyimin genellenmesi sırasında gelişmiştir. Öznelin reddinin bireysel deneyimlerin karşılaştırılmasından ileri geldiğini görmüştük. Bireysel deneyimlerin, bu sayısız karşılaştırmaların tekrarlanması ve ilkel düzeydeki "deneyim alışverişi" genellemelere; diğer bir deyişle, "bireysel"den "kolektif"e; yalıtılmış bir şeyle bireysel ilişkiden, bir kişi ile emeğin nesnesi ve genel olarak "çevre" arasındaki spesifik bir duyumsal ilişkiden pek çok insanın pek çok "deneyimi"ni değerlendirme ve anlamaya geçişe yol açmıştır. Deneyimin bu şekilde genelleşmesi kavramların oluşumunda da yansımaları bulur. Aynı şey, düşünceyle ayrılmaz bir şekilde bütünleşen konuşma için de geçerlidir. Ludwig Feuerbach'a atıfla, "Her sözcük hâlihazırda bir genellemedir", der Lenin (*Felsefe Defterleri*).⁵

Kavramların oluşumunun pratik kökeninin, tarihsel olarak, "kavram" dediğimiz şeyi oluşturan sözcüklerde yattığını görmüştük. "Tasarlamak" anlamına gelen *begreifen* ve *concepere* sözcüklerinin ikisi de aynı zamanda "yakalayıp kavramak" anlamına gelir; Rusça *ponyatie* ("kavram") *yati* sözcüğünden,

3 Alıntı bahsi geçen eserde bulunamamıştır.

4 Noire'in dilin kökeni üzerine bu eseri [Dilin Menşei] ilk kez Mainz, Almanya'da 1871'de yayımlanmıştır.

5 V.I. Lenin, *Collected Works*, c.38 (Moskova: Progress Publishers, 1961), s. 274.

yani “almak”tan gelir; Latince *videre*, Rusça *vedat*’ ve Almanca *wissen* sözcükleri “görmek”(birinin gözleriyle görmesi) ve aynı zamanda “bilmek” anlamına gelen ortak bir kökten gelir. Ve-saire. Bundan daha önce de söz etmişken, bu örnekleri çoğaltmaya gerek yok. Üstelik bu meseleleri ele alan, özellikle de el ve gözün rolünü açıklayan başlı başına bir literatür de artık mevcut. (Hegel’in de bu konuyla ilgili yerinde açıklamaları vardır.) Doğal araçlar (el ve göz; daha “pratik” bir organ olarak el, daha “teorik” olan göz); yapay araçlar (teknoloji) ve düşünce araçları, yani kavramlar (bunlar aynı zamanda nesnel dünyanın zihinsel yansımalarıdır), karşılıklı bağlantı içinde kullanılırlar.

Aynı şekilde, kavramların kendi aralarında düzenlenişi de toplumsal-tarihsel bir süreçtir. Tarihsel olarak oluşmuş belli bir kavramlar ve sözcükleri seti veriliyken, deneyim daha da genişlediğinde, bu yeni deneyim kavramlar, bağlantılar ve düzenlenişleri açısından, yine dış dünyayla sürekli bir ilişki temelinde ve öncelikle de dış dünya üzerinde pratik olarak eylemde bulunma süreci yoluyla, zihinsel olarak yeniden işlenecektir. Kendi toplumsal olarak düzenlenmiş deneyim öğretisini geliştiren Aleksandr Bogdanov’un en büyük hatası, deneyimin nasıl genelleştiğini tanımlaması değil, bu konuda idealist bir yaklaşım benimsemesidir. Bogdanov’un yaklaşımına göre, nesnel dış dünya yitip giderken, “genel bir anlam” arz eden bağlantılar ve ilişkiler (örneğin bilimsel yasalar) gerçek dünyada hiçbir karşılığı olmayan bir tür toplumsal ürüne dönüştürülür. Bu bağlantılar ve ilişkiler nesnel dünyanın kendisi olarak ileri sürülür; dünyanın bilimsel resmi, dünyanın bir yansımasından dünyanın kendisine dönüştürülmüştür. Fichte’ye göre dünyanın yaratıcısı “Ben” ise, Bogdanov’a göre de “biz” dir. Kant’a göre dünyanın yasaları (kategoriler, düzenleyici yasalar) aşkınsal özne tarafından yaratılmışsa, Bogdanov’a göre de toplum tarafından yaratılmıştır. Ancak bunların üçü de en saf haliyle bir mitleştirme, idealist mitleştirmedir. Dahası, burada terminoloji üzerinde bir oynama ve “nesnel” sözcüğünün üçlü anlamı üzerinde bir spekülasyon söz konusudur: 1) toplumsal olarak nesnel (özel-bireysel olana karşıt olarak); 2) gerçekliğe tekabül eden anlamında nesnel (gerçekliğe tekabül etmeyen tüm öznelcilik türlerine karşıt olarak); 3) nesnenin dışında, öznenin bağımsız olarak bulunan anlamında nesnel.⁶

6 Aleksandr Bogdanov (1873-1928) Rus devrimci, filozof ve ampıryokritisizmin önde gelen savunucularından biri.

Materyalist diyalektik, bilginin özne ya da öznelerin dışında yer alan gerçek dünyanın bilgisini gösteren toplumsal bir süreç olduğunu savunur (bu öznenin de nesne olarak görülebileceği olasılığını dışlamaz); buna göre kavramlar ve kavram sistemleri, dünyanın resmi, dünyanın bilimsel resmi insanların toplumsal etkinliklerinin ürünü olmakla birlikte, gerçek ve nesnel olan dünyayı yansıtırlar (üçüncü anlamıyla).

Bilgi, bir bilgi nesnesini gerektirir; boşta çalışmaz. Nesnel dünya hem pratikte hem de teoride, iki yönlü bir biçimde egemen olmanın nesnesidir. Kavramların hem oluşma hem de koordinasyon süreci, kendine pratiği temel almıştır. *Alman İdeolojisi*'nde Marx bilincin tanınmış varlıktan başka bir şey olamayacağını belirtir. Dolayısıyla, teori son tahlilde pratiğin teorisinden başka bir şey olamaz.

Bu sorun tarihsel olarak incelendiğinde, teori ve düşüncenin pratikten, oluşumun yalnızca belirli bir aşamasında ayrı hale geldiği görülmektedir. Aristoteles, teorik uslamamanın temel maddi ihtiyaçlar tatmin edildikten ve "özgür" düşünce için zaman yaratıldıktan sonra ortaya çıktığını belirtmiştir. Daha öncesinde bile, düşünce emek (henüz tohum halindeki) ile el ele gitmiştir, çünkü emeğin öznesi mekanik bir şey değildir. Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nde dediği gibi, "bir dış nesneye mekanik olarak egemen olma, başlangıçtır", ama bu egemen olma sürecinde dahi, egemen olmanın öznesi canlı ve düşünen bir öznedir (bu "düşünme" henüz sadece tohum halinde olsa bile).

Yine de, entelektüel işlevlerin öyle ya da böyle bağımsız bir ilke olarak belirlenişi, ancak artı ürünün (ve dolayısıyla "boş vakit"in) oluşumuyla mümkün olmuştur. Bu süreç (tarihsel bir süreç) Marx ve Engels'in eserlerinde mükemmel bir biçimde açıklanır ve *Alman İdeolojisi*'nin olağanüstü güzel bölümlerinde müthiş bir berraklıkla formüle edilir. Üretici güçlerin gelişimiyle birlikte artı emeğin ortaya çıkışı, zihinsel emeğin ayırt edilmesiyle oluşan işbölümü temelinde toplumsal ve sınıfsal ayrımların oluşması, Marx'ın ideolojik zümreler dediği şeylerin belirişi, pratik ihtiyaçların etkisiyle düşüncenin belirli nesnelere yönelmesi, bu temelde bilimin henüz tohum halinde de olsa bilimlerin ortaya çıkması; bütün bu süreçler oldukça açıktır ve bu önermeleri kanıtlamak için astronomi, botanik, geometri, mekanik, dilbilim, teorik fizik vb. gibi bütün bilimlerin tarihine dayanarak bir yığın olgu ileri sürülebilir. Hegel de bunu görmüştür ve bu

sayede bazen sorunu tarihsel-materyalist bir tarzda ortaya koyabilmeye çok yaklaşabilmiştir. *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'de Hegel, "İnsanlar ihtiyaçları doğrultusunda dış doğa ile pratik bir tarzda ilişkilendirir" der ve esasen Marx'ın da *Kapital*'de tekrarlayacağı bir emek aracı tanımı verir.

Hegel pratiği tasımdaki bir halka olarak görür, bu ilk bakışta son derece muazzam bir pozisyonudur. Lenin "Bu sadece bir oyun değildir" diyecektir, çünkü burada hakikate pratik yoluyla yaklaşılmaktadır. Başka bir yerde, "eylemin sonucu" konusunda ise: "Ve bu doğrudur! Elbette bir mantık figürünün öteki-varlığının insan pratiği olduğu (=mutlak idealizm) anlamına gelmez, aksine insanın milyonlarca kez tekrarladığı pratiği insan bilincinde mantık figürleri olarak sabitlenir. " diyecektir (*Felsefe Defterleri*).⁷

Hegel'de burada tartıştığımız mesele konusunda son derece derin düşüncelere rastlarız. Pratik tikel olanla alakalıdır, duyuların sağladığı verilerle, doğrudan somut olanla. Teori ise genelle, evrensel olanla, duyuların vermedikleriyle, zihinsel, soyut olanla ilgilenir. Diyalektik bilgi (ikinci somut öğretisini hatırlayalım) analiz ve sentezi, teori ve pratiği, tekili ve geneli birleştirerek ve bu genele somut tanımlarla ilişkisi içersinde anlamlandırarak, soyuttan somuta doğru geri gider.

Ya da *Doğa Felsefesi*'nde mükemmel bir şekilde ortaya konmuş olduğu gibi:

Doğanın içsel özüne dair bir anlayışa ulaşıldığında ... doğayla olan tekyanlı teorik ve pratik ilişki ortadan kalkar ve aynı zamanda her iki ilişkinin de gerekleri yerine getirilmiş olur. Birinci ilişki kesinlikten uzak bir evrensellik, ikincisi de evrensellikten uzak bir tekillik içerir. Kavramlarda oluşan bilgi bir ortayı gösterir... Dolayısıyla kavramlarda oluşan bilgi, doğayla olan teorik ve pratik ilişkilerin birliğidir.⁸

Lenin'in "Hegel okuması"nda Hegel'deki pratik yönün, yapay ve dışsal bir şey değil, diyalektik bilginin kendisinin bir yönü olduğunda (İliç'in de vurguladığı gibi: "tam da bilgi kuramında" teori ve pratiğin birliği) ısrar ederken ne kadar haklı olduğu kolayca görülebiliyor.

7 Krş. Lenin, *Collected Works*, c.38, s. 190, 217.

8 G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature*, çev. M. J. Petry, c. 1 (Londra: George Allen and Unwin, 1970), s.203-204.

Hegel'de bütün bunlar elbette idealist bir temelde öne sürülmektedir. Ontolojik açıdan Hegel'in ilgilendiği şey mutlak idedir. "Mutlak ide ... her biri kendi içinde tekyanlı olan teorik ve pratik fikirlerin özdeşliğidir" (*Mantık Bilimi*, Bölüm III).⁹

Marx sorunu tüm yönleriyle ele alırken, bu vesileyle Hegel'e de kısaca cevap verir ("Ekonomi Politigin Eleştirisine Giriş"):

Hegel, gerçeğin içsel bir birliğe kavuşan, kendi derinine inen ve yine kendinden gelişen düşüncenin bir sonucu olarak algılanması gerektiği yanılsamasına düşer; öte yandan, soyuttan somuta yükselme yöntemi, düşüncenin somuta egemen olmasının ve onu tinsel anlamda somut olarak yeniden üretmesinin aracıdır yalnızca. Ancak bu hiçbir surette somutun kendisinin oluşum süreci değildir.¹⁰

Düşüncenin pratik kökeni, yani emekteki kökeni aynı zamanda bilgi yöntemlerinin tanımlanışında da kendini belli eder: "Analiz", yani birebir anlamıyla "çözmek", bir nesnenin parçalara ayrılması ve sökülmesinin maddi sürecini temsil eder; "sentez" ise, birebir anlamıyla "bir araya getirmek," yani "parçaların toplanması"dır. Esas itibariyle, hem pek çok insanı içine alacak şekilde, pek çok yerde, yani mekânda hem de zamanda milyarlarca kez tekrarlanan tüm bir emek pratiği, doğal dünyanın maddi unsurlarının bir araya getirilmesine, çeşitli unsurlara parçalanmasına ve bir bütünün -fiziki bir bütün ya da kimyasal bir yapısı olan daha karmaşık (mekanik olmayan) bir bütün-oluşturulmasına indirgenir. Dolayısıyla, bu süreç hem mantıksal kategorilerin hareketini hem de "mantık figürleri"ni yansıtır ve ifade eder. Ancak bu metodolojik kavramların ve onlara tekabül eden tümevarım ve tümdengelim gibi zihinsel süreçlerin, somut-pratik olandan soyut-teorik olana ve soyut-teorik olandan somut-pratik olana doğru hareketi yansıttığı da doğrudur. Tam da aynı şekilde, Pratik-Teori-Pratik (P-T-P') döngüsü düşüncede ve düşünce üzerine düşünmede yansıtılır. Deneyim milyarlarca kez tekrarlanır; pek çok insan bu deneyimleri karşılaştırır; pek çok insan dış dünyadaki nesnelere doğrudan egemen olur ve bu egemen olma biçimleri harmanlanır; ve emek pratikleri toplumsallaşma yoluyla genel-

9 G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, çev. A. V. Miller (New York: Humanities Press, 1969), s. 824.

10 Karl Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy* (Chicago: Charles H. Kerr, 1904), s. 293-294.

leşir; işte tüm bunlar kendine özgü kategorileriyle birlikte, toplumsallaşmış insanlığın düşüncesine yol açar.

Ancak işbölümü ve sınıfların oluşumu, toplumsal mülkiyetin özel mülkiyete dönüştürülmesi, dünyayla bütünlüklü ilişkinin pratik ve teorik ilişkilere bölünmesiyle birlikte, bütünlüğü çözülmüş ve yalıtılmış bu karşıtlıklar, oluşan toplumsal gruplar (sınıflar, bu grupların gelişmiş biçimidir) arasındaki karşıtlıklar olarak katılaşır. Bu toplumsal sınıf hiyerarşisinde alt sınıflar fiziki emeği temsil eder, üst sınıflar ise zihinsel emeği. Böylece pratikten teoriye, somuttan genele ve emekten düşünceye hareket, toplumsal-tarihsel form açısından, yani bir bütün olarak ve tüm çok yönlü tanımlarıyla birlikte (maddi üretimden ideolojik etkinliğin en “yüksek” alanlarına kadar), bölünmüş toplumsal emeğin düzenlenmesi biçiminde toplumsal-maddi bir karşılığa sahiptir.

Böylece bütün, paralel ve simetrik karşıtlıklara bölünür:

Pratik—fiziki emeği yerine getiren işçiler (alt sınıflar) - somut, bireysel.

Teori—zihinsel emek (üst sınıflar, *ideologische Stände*) - soyut, genel.

Teorinin pratikten ayrılması, özel sınıfsal işlevlerinin oluşumu (üretim araçlarının tekelleştirilmesi, yönetim işlevleri ve prensler, rahiplerin vb. ideolojik rolü temelinde bilginin tekelleşmesi), toplumsal düşüncenin ayrıştırılması ve “en yüce”, farklılaşmış biçimlerinin belirli toplumsal gruplarda yoğunlaştırılması, aynı zamanda soyutu somuttan ayırmanın, “genel”in “tikel” ile olan ilişkisini koparmanın, kavramların hipostazlaştırılmasının ve bağımsız, kendi kendilerini harekete geçiren özlere dönüştürülmesinin, yani tüm dünyayı tepetaklak eden esaslı bir ideolojik çarpıtmanın temelini oluşturur.

Şimdi Hegel’in, arabayı atın önüne koyarcasına idealist bir tarzda da olsa, tasımın bir parçası olarak pratik hakkındaki tüm o muazzam derecede ilkel görüşlerinin içinde aslında gerçek ilişkileri dile getirdiğini görebiliyoruz. İfade biçimi terse çevrilmiş ve idealist de olsa bu tespiti hâlâ doğrudur. Hegel’i materyalist bir tarzda “okuyan”, yani Hegel’in kurgularındaki rasyonel çekirdeği arayan, bu çekirdeği mistik-idealist kabuğundan sıyıran ve materyalizmin diline çeviren Lenin, peşinden bu çekirdekte derin düşünceler olduğunu dile getirmiştir.

Böylece alışılmış burjuva felsefelerinin normal kategorilerinin özünde hayallerden, sosyal-genetik terimlerle açıklanabilse bile yine de bomboş olan boş soyutlamalardan ibaret olduğunu görüyoruz. Düşünce süreci, nesnel toplumsal pratikten kopuk bir biçimde anlaşılamaz. Düşünce süreci toplumsal varlığı ve toplumsal bilinci incelemeden anlaşılamaz. Dolayısıyla düşünce süreci, kimi zaman Diderot'nun çılgın piyanosu gibi, dünyanın tüm melodilerini çaldığını farz eden yüce bir felsefi "Ben"e dönüştürülmüş olan bir zihinsel işlevin zayıf, tekyönlü soyutlamaları temelinde anlaşılamaz. Robinson Crusoe'lar, başka bir deyişle yalıtılmış "ben"ler, artık ne felsefi özneler olarak ne de ekonomi teorisinin kurguları olarak kabul görebilirler. Marksizm onları her iki alandan da sürmüştür. Sonuç olarak, düşünce sosyolojisi herhangi bir gerçek felsefenin *prolegomena*'sı olarak işlevlendirilmelidir.

DÜŞÜNCE SOSYOLOJİSİ: ÜRETİM TARZI VE TASARIM TARZI

Gelgelelim, burada başka bir problemi, toplumsal bilincin iyi bilinen toplumbiçimciliği problemini incelemeye geçiyoruz. Başka bir deyişle, Marx'a göre "üretim tarzı"na tekabül eden "tasarım tarzı"nı ele alacağız.

Düşüncenin düşünürün toplumsal konumlarına olan bağıllığı, toplumsal-tarihsel bir "düşünce biçimi"nin varlığı, "çağın tını", "hâkim fikirler" vb. Pyrrhon'un mecazlarında zaten kendini bir problem olarak duyurmaktaydı, ama açık bir şekilde ifade edilmemişti. "Soy idolleri" ve "tiyatro idolleri" öğretisinde Francis Bacon, bu sorunu önyargılı bir kamuoyu öğretisi ya da sonraki her yargının düştüğü bir hata öğretisi olarak görece açık bir biçimde ortaya koymuştu.

Marksizm sayesinde düşüncesi daha da gelişen, önde gelen yarı-Katolik filozof Max Scheler son zamanlarda özellikle bilgi sosyolojisi sorunlarıyla ilgilenmiştir.¹ Sosyolojik olarak tanımlı bilgi formları üzerine olan temel eserinde, özellikle bir yandan üst sınıf olarak tanımladıklarının, bir yandan da alt sınıfın hâkim ideolojik yönelimlerinin eksiksiz bir tablosunu bile hazırlamıştır.

Bilindiği üzere, üretim tarzının tasarım tarzını belirlediği görüşü Marx tarafından ortaya atılmıştır. Marx (*Kapital*, cilt 2) üretim tarzından üretimin "kişisel ve maddi" faktörlerini birleştiren "tikel karakter ve yöntem"i anlıyordu.

Bu üretim tarzı "toplumsal yapının farklı ekonomik dönemlerini ayırt eder", "sosyoekonomik formasyonları" birbi-

1 Alman filozof Max Scheler (1874-1928) fenomenolojinin erken dönem gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bukharin'in gönderme yaptığı eser İngilizcede *Problems of a Sociology of Knowledge* (Bir Bilgi Sosyolojisinin Problemleri) başlığıyla yayımlandı (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980).

rinden ayırır. Tasarım tarzı ise, Marx için, bilişsel malzemenin içinde örgütlendiği ideolojik formu ima ediyordu.

Bu bağımlılık bir zihnin uydurduğu bir şey olmadığı gibi herhangi bir a priori düşüncenin ürünü de değildir. Bu bağımlılık gerçek bir olgudur ve hangi topluma bakarsak bakalım, kimi genel fikirlerin şekillendiğini görürüz; bunlar oldukça belirli bir üretim tarzının ideolojik yansıması, yönetici sınıfın hâkim fikirleri, tikel bir üretim tarzının taşıyıcıları ve genellikle de, aynı genel formlar içerisinde düşünen antagonist bir sınıfın fikirleridir.

Özel mülkiyetin doğuşu, toplumun sınıf karşıtlıklarına bölünmesi ve sınıfların kutuplaşması ve emeğin zihinsel ve fiziki, denetleyici ve tabi emek olarak bölünmesiyle birlikte, madde ve tin düalizmi, çeşitli sınıflı toplum tiplerine ve çeşitli üretim tarzlarına göre farklı şekillerde somutlaşan genel bir düşünce formu, genel bir tasarım tarzı haline gelmiştir.

İnsan iki öze bölünmektedir: ruh ve beden, tin ve ten. “Tüm varlığımız tin ve bedenden oluşur; tin bizdeki efendi gibidir, bedenimiz ise daha çok bir köledir”, diye okuyoruz Sallust’ta (*De Catilinae coniuratione*, Kitap I).²

Ruh etkin, buyurgan ve bütünleyici bir ilkedir; beden ise edilgen, durağan, maruz kalan bir ilkedir. Ruh eski kabile sistemi döneminde, ilkel animizm devrinde bir bütün olarak kişinin, kendi davranışını belirleyen, içinde taşıdığı küçük bir kopyası olarak düşünülüyordu. Sonraları ruh giderek tinselleşti ve “entelekya”ya, duyarlarla algılanamayacak ve maddi bedenin karşısına konulan bölünmez bir tinsel töze dönüştü.

Dünya da tam olarak aynı biçimde iki ilkeye bölündü. Bunlardan biri dünya tini, Tanrı, yaratıcı ve kurucuydu; “ilk neden” di; takdir-i ilahiydi; her şeyi gerçekleştiren, tanımsız, meçhul bir tin, genel bir entelekya ilkesi, bir kendinde erekti –her halükârda etkin, belirleyen, buyurgan bir ilke. Bunun karşısına da durağan, dışsal, edilgen, maruz kalan, itaat eden, kaba cisim konuldu.

Özünde tüm düşünce bu formlar içerisinde dönüp durdu. Daha insanbiçimci ve şahsi ya da daha az insanbiçimci ve görece gayrişahsi olabilirlerdi –ve öyleydiler de–, ama bir toplumbiçimcilik tipi olarak, sınıflara bölünmüş toplumun temel ayırt

2 Sallust'un “On the Catiline Conspiracy” eseri M.Ö. 67 yılında yazıldı.

edici özelliğinin yansımaları olarak var oldular ve bu derin ikilik bu toplumun tüm bir gerçek yaşamına nüfuz etti. Daha önce söylediklerimizi dikkate aldığımızda, bu olgu tuhaf görünmeyecektir; eğer pratik bir bütün olarak bu formlar içerisinde gerçekleşiyorsa, eğer bunlar toplumsal yaşamın formunu oluşturuyorlarsa, o zaman muteber varlıklar olarak bu formlar doğal olarak toplumsal bilincin de formudurlar. Duyu organları duyum açısından nasıl bir yapı arz ediyorsa, düşünce için toplumsal yapı da benzer bir şeyi (bu analojiye uygun düşen tüm koşullarla birlikte!) gösterir hale gelir. Duyum bireysel-biyolojik olanda, tamamıyla biyolojik bireyde var olur. Düşünceyse ancak toplumsallaşmış bireyde, toplumsal insanda var olur. Özetlenmiş, kısaltılmış bir kalıptır, kutupsallıklarda ortaya çıkan toplumsal pratiğin genellemesidir (burada sınıflı toplumlardan söz ettiğimizi vurgulamak gerekiyor). Bu nedenle, özellikle de hâkim sınıfın ve onun *ideologische Stände*'i açısından, insan bölünmüştür, dünya bölünmüştür ve evrensel bir şey olarak kavram bile bireyle olan ilişkide buyurgan bir ilke olarak işler; genel olanın tözleştirilmesinde ve bunun idolleştirilmesinde idealizmin bütün biçimlerini görürüz ve embriyo halindeki bir kavramın oluşumunda, Lenin'in tanımladığı üzere, idealizmin olanağı hâlihazırda mevcuttur. Bu olanak gerçeklik haline gelir, çünkü "ideoloji üreticileri" toplumsal konumlarına uygun düşen şekillerde düşünürler.

Antik dönemin köle sahibi büyük despotluk yönetimleri –Mısır, Babil ve Asur–, içsel yapıları yönetici teokratik elit ile toplumsal piramidin en altında yer alan köleler arasındaki son derece güçlü, duygusal yükü mesafe ile ayırt edilen devasa oluşumlardı. Bu toplumsal sistemin, bu düzenin temel özellikleri, ideoloji işlevini gören kozmogonilerde yansımaları buluyordu. Hatta toplumsal ve iktisadi yapının evrimini tanrıların evriminden izlemek bile mümkündür. Aristoteles'in daha önce söz ettiğimiz kozmos düşüncesi, kategorilerin uygun bir şekilde "idealleştirilmesi" ve "yüceltilmesi" yoluyla, Büyük İskender'in devletinin kalıbından çıkarılmış değil midir?

Batı Avrupa feodalizmiyle başlayan ve örneğin, Moğolların "göçebe feodalizmi"yle sona eren feodal dinler, tam olarak feodal toplumsal yapıya karşılık gelmiyor muydu? Feodal toplumsal örgütlenmenin şeklini nasıl almış olduğunu görebilmek için, Aziz Thomas Aquinas'ın "formların" hiyerarşisini oluşturduğu

Summa Theologica'sına bakmamız yeter. Feodalizmde Tanrı neden genellikle kişisel bir Tanrı özelliklerini taşıyordu? Çünkü feodal ilişkiler açıkça kişisel bağımlılık formlarıydı. Kapitalizme geçişle birlikte Tanrı neden tinselleşti? Çünkü paranın gayrişahsi gücü, piyasanın gücü, onun "temel hareket tarzı" şimdi toplumun yapısal bir karakteristiği olarak ortaya çıkmıştı. (Elbette hiçbir yerde "saf" toplumsal tipler hiçbir zaman var olmamıştır ve bundan dolayı tasarım tarzları da tümüyle saf değildirler.)

Peki nasıl oluyor da şu sıralar faşist ülkelerde, belirsiz bir "ilke", "töz" vb. olarak Tanrı'dan devralınan koşulsuz buyruklardan, değerleri hükümle belirlenen ve başında kişisel bir tanrının bulunduğu, hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir kozmosa doğru bir kayma gerçekleşiyor? Yazgı'nın destek olduğu Odin'e dek bu ilerleyiş neden tüm dilbilgisel hallerde çekimlenebiliyor? Çünkü ortak bir kriz temelinde, kapitalist üretim ilişkilerinin feodalleşmesi, tasarım tarzının feodalleşmesi ile el ele gidiyor.

Burjuvazinin felsefesi neden belirsiz kategoriler metafizikinden teolojik mistisizme doğru kaymaktadır? Aynı nedenden ötürü. Korporatist, ağır işe dayanan devlet kapitalizmi unsurları ve faşist toplumu karakterize eden tekeller, egemen sınıfın bütün ideolojisine, yani bilim, felsefe ve dinin tümüne yeniden yön vermiştir. Merkezi ve hâkim olan düşünce, mevkiler ve tabakalar (yani sınıflar) gibi bir değerler hiyerarşisi bulunan ve alt tabakaların daha aşağı görülerek köleleştirilmesini içeren hiyerarşik bir bütün düşüncesidir. Zaten önceki sayfalarda bizi bu konuda ikna edecek epey şey gördük.

Din SSCB'de bir bilinç formu olarak neden yitip gitmiştir? Çünkü toplumsal temeli ortadan kaldırılmıştır. Diyalektik materyalizm neden SSCB'de herkesin dünya görüşü, evrensel bir dünya görüşü haline geliyor? Çünkü burada sınıflı toplum yok olup gitmektedir. Çünkü teori pratikle birleşmektedir. Çünkü zihinsel ve fiziki emek arasındaki uçurum kapatılmaktadır. Toplumsal yaşamın binlerce yıllık düalizmi ortadan kaldırılmaktadır. Eğer bu temel etkenler olmasaydı, hiçbir emir amacına ulaşamaz, alınacak hiçbir tedbir alışlageldik tasarım tarzını yok etmeye yetmezdi ve din daha uzunca bir süre gözde olmayı sürdürürdü.

Bir kez daha vurgulayalım: Bilimin ve bir bütün olarak dünya görüşünün, dar anlamıyla, yalnızca toplumun toplum-

sal yaşamına göre şekillendiğini ileri sürüyor değiliz. Sözgeli-mi, geometri teoremlerinin toplumsal grupların yansımaları olduğu ya da botaniğin, büyüme mevsiminin incelenmesindeki sınıf mücadelesini yansıttığı ya da ilaçların adlarının toplum-sal hücrelerin kodlanmış bir kaydı olduğunu iddia etmiyoruz. Böyle bir bakış açısı aptallık, kalın kafalılık ve dar görüşlülük-ten başka bir şey olmazdı. Biz burada, düşüncenin biçimsel yönlerinden, düşüncenin toplumsal ölçekte hangi formlarda işlediğinden, nasıl ki bir üretim tarzı ürünleri ortadan kaldır-mıyorsa, fikirlerin kendilerini asla ortadan kaldırmayan tasa-rım tarzından söz ediyoruz.

Bir bilme nesnesi olarak dünya devasa ve çeşitlidir. Yan-sımaları, tüm renkli ilişkileri ve dolaylılarıyla birlikte dün-yanın bu saymakla bitmeyen yönlerinin yansımaları da çeşit-lidir. Ancak bir yandan tüm bu devasa malzeme birkaç genel düşünsel forma, tasarım tarzına, bu değişik yönleri birbirine bağlamanın belli tarzlarına uydurulmaya çalışılırken, bir yan-dan da düalist kavrayış (farklı versiyonlarıyla) gerçek şeylerin, süreçlerin ve ilişkilerin ideolojik olarak çarpıtılmasına yol aç-maktadır.

SSCB'nin dışında, egemen sınıfın bir bütün olarak mater-yalist bir biçimde, yani ateizmi de içerecek şekilde akıl yürüt-tüğünün görüldüğü tek bir örnek bile yoktur. İktidar uğruna mücadele eden sınıfların, belli aşamalarda, materyalist eğilim-leri olan görece geniş kümeleri (sözgelimi, Ansiklopedistler) içerdiği dönemler olmuştur ve bu da kolaylıkla açıklanabilir. Ezilen sınıfların kendi dünya görüşlerini, kendilerini ezenlerle aynı şekilde formüle ettiği pek çok durum söz konusudur (ör-neğin bkz. köylü savaşlarının üzerine çekilen dinsel cila ve tüm köylü, zanaatkâr ve hatta çırak hiziplerinin buna karşılık ge-len ideolojisi). İktidar uğruna mücadele eden bir sınıfın, kendi ideolojisini, hâkim tasarım tarzının karşısına koyarak, ona temelden düşman olan biçimlerde ortaya koyduğu tek bir örnek bilinmektedir; bu sınıf, ömrünü tamamlamış olan kapitalizme temelden düşman olan ve yeni bir üretim tarzının, sosyalist üretim tarzının taşıyıcısı olan proletaryadır.

"Kişisel tahakküm ve kölelik ilişkilerine dayanan top-rak mülkiyeti iktidarı ile paranın gayrişahsi gücü arasındaki karşıtlık, şu iki Fransız atasözünde eksiksiz bir ifadesini bul-maktadır: *Nulle terre sans seigneur* ve *L'argent n'a pas de maître*"

(Marx, *Kapital*, cilt I).³ Modern kapitalizmde sermayenin gücü oligarşik ailelerde ve onların politik ifadelerinde yine kişileşmiş durumdadır. Düşünsel formların değişmesinin ve gayri şahsi (gizli bir insanbiçimciliğin kokusu hâlâ duyulabiliyorsa da) olan ve edimsel dünyadaki gerçek ilişki tiplerinden birini çok daha aslına sadık bir biçimde yansıtan bir nedensellikten, nesnel dünyaya ait bu ilişkiyi temel, kökten bir biçimde çarpıtan tutarlı bir teleolojinin açıkça vaaz edilmesine doğru geçişin nedeni budur. Toplumsal düşüncedeki hâkim öge olarak diyalektik zorunluluğa geçiş, şimdiye dek yalnızca Sovyetler Birliği tarafından doldurulmuş olan “özgürlük alanı”na diyalektik açıdan zorunlu bir sıçramayı önvarsayar.

“Saf” bilim, “saf” sanat, “saf” ahlak ve “saf” bilme gibi kapitalist piyasada popüler olan ideolojik fetişlerin, aralarındaki toplumsal bağlar işbölümünün bir sonucu olarak bilinç alanından yitip gitmiş olan ayrıışmış, dışsal olarak yalıtılmış işlevlerin yansımaları olduğunu göstermek zor değildir. Bunlara karşılık gelen zihinsel emek tipleri de toplam toplumsal emeğin bölümleri değil, “kendinde” saf etkinlik olarak anlaşılır. Buna göre, bu zihinsel emeğin ürünleri de “kendinde şeyler” olmaktadır. Ayrı emek halkalarının nesnel zinciri uzadıkça ve belli bir emek tipi doğrudan maddi pratikten uzaklaştıkça, başka bir deyişle verili bir etkinlik alanı soyutlaştıkça, onun “saflığını” öne sürme eğilimi de daha açık hale gelir; bu etkinliğin kategorileri, böylelikle, öznelarının kafalarında gerçek dünyanın yerini tutmaya başlar. Matematğin sembolleri nasıl ki Pythagoras için evrenin özü haline gelmişse, ahlak normları da Kantçılar için öteki dünyadan gelen koşulsuz buyruklara, emirlere dönüşmektedir. Doğa yasaları, şeyler ile tikel bileşimlerdeki süreçler arasındaki zorunlu ilişkiler olmak yerine, şeylerin içerisinde saklı olan ya da onların üzerinde yer alıp onları yöneten bir tür özel bir kuvvete dönüşürler. Kısacası, burada açıkça, kategorilerin fetişleştirilmesi söz konusudur.

Daha önce söylediklerimizin ışığında şu açıktır ki diyalektik açıdan, eşdeyişle kapsamlı/döngüsel bir şekilde, bir kavram ancak maddi ve toplumsal-maddi kaynaklarıyla ilişkisi içinde, yani ancak diyalektik materyalizmin bakış açısından anlaşılabilir. Bilimsel veya felsefi kavrayışlarla ilgili olarak da aynı şeyi

3 “Efendisiz toprak olmaz” ve “Paranın efendisi yoktur.”

söylemek gerekir. Bunlar da dış dünya ile ilişki içinde anlaşılmalıdır: yani hem mantıksal hem de toplumsal-genetik açıdan bilme nesneleri olarak; dış dünya bakımından; doğrulukları bakımından; fikirler alanındaki süreklilikleri ve yerleri bakımından; toplumsal-maddi kökenleri bakımından ve toplum yaşamındaki işlevleri bakımından. Yoksa ortaya yalnızca kuru, tekyanlı ve metafizik bir anlayış çıkacaktır; eşdeyişle, eksik bir anlayış ya da idraksizlik sonucu verecektir.

Burada sinsi bir soru ortaya çıkar: Her çağda, toplumsal olarak koşullanmış bir süreç olarak bilmenin, kendine özgü bir toplumbiçimciliği, yani bir tür toplumsal öznelciliği söz konusu ise eğer, gerçek ilişkileri bilmek nasıl mümkün olabilir?

Yukarıda söylenmiş olan tüm şeylerden sonra bu soruyu yanıtlamak zor olmayacaktır.

İlkin, mecazen söyleyecek olursak, yapısal gözlük gibi bir şeyin bulunuşu bilme nesnesinin kendisini bir anlığına bile ortadan kaldırmaz. Bu ancak tikel bir üretim tarzının aşırı derecede yozlaşması ve bilme sürecinin çıplak bir mit üretme sürecine dönüşmesi halinde (ki bu elbette mutlak bir forma sahip değildir), bilme nesnesinin bilinçten kaybolmasına yol açabilir. Genellikle, ideolojik bir çarpıtma söz konusudur ve bunun kökleri ikili, bölünmüş toplumsal yapıda ve teorinin pratikten kopmasında yatar. Bununla birlikte, muazzam bir döngüyü betimleyen gerçek tarihsel hareket sınıflı toplumun parçalamış olduğu işlevleri yeniden –sosyalizmde– birleştirmektedir. Diyalektik üçlü şu üçlüye paralel olarak ilerler: ortak mülkiyet–özel mülkiyet (değişik tiplerde)–ortak mülkiyet. Bu üçlü şu şekilde işler: teori ve pratiğin birliği–teori ve pratiğin ayrılması–teori ve pratiğin birliği. Nasıl ki ilk üçlüde başlangıç noktasına geri dönüş muazzam ve inanılmaz biçimde zenginleşmiş yeni bir temelde bir geri dönüş ise, ikinci üçlüde de öyledir.

Başlangıçta, teori ve pratiğin birliği sefil bir ilişkiydi, çünkü teori pratik olarak henüz yoktu ve pratik de dilencinin kesi kadar bereketsizdi. Teori ve pratiğin zihinsel ve fiziki emek arasındaki ayrım çizgisinin ortadan kaldırıldığı sosyalizmdeki birliği, üretici güçlerin, teknolojinin, bilimin ve işçilerin kişisel vasıflarının muazzam zenginliği temelinde ortaya çıkmaktadır. Bu, barbarlığa ve ilkel komünizmin ayrılaşmamış, sürü benzeri kitlesine bir geri dönüş değildir. Bu, ortadan kaybolmakta olan formasyonların özel mülkiyetini reddeden, ama

onların fetihlerine dayanıp emeği ve bilmeyi olağanüstü bir hızla ilerleten yeni bir emek sistemidir. Buna diyalektik materyalist bir bilme yöntemi, Hegel'in deyişiyle, "pratik ve teorik ideanın birliği" karşılık gelmektedir. Bununla birlikte, bu "tasarım tarzı" (bu onun nesnel özelliğidir) temelini işbölümünde ve emeğin zihinsel ve fiziki çalışma olarak parçalanmasında bulan ideolojik çarpıtmayı ortadan kaldırır. Düalizm, yaşamdan, varlıktan saf dışı bırakılmasıyla birlikte, bilmeden de saf dışı bırakılmış olur; eşdeyişle, binlerce yıldır varlığını sürdüren derin ve temel bir ideolojik çarpıtma ortadan kaldırılmış olur. Milyonlarca insanın bilincinden dini söküp atmak, bilmenin ve bilincin düalist zincirlerinden tam olarak kurtuluşu yolunda atılmış devasa bir adımdır. Böylece ve bu bakış açısından, Engels'in insanlığın tarih-öncesine ve tarihine dair yaklaşımı doğrulanmış olur

Bu son sorunu, bir bilme teorisi sorunu olarak damıtıp özetlersek şöyle bir diyalektik harekete ulaşırız:

İLKEL KOMÜNİZM	SINIFLI TOPLUM	KOMÜNİZM
I. Zorunluluk ve amacın birliği	Amacın olumsuzlanması olarak dizginlenmemiş zorunluluk (bir metada ve meta-kapitalist ekonomide geçerlidir)	Zorunluluk ve amacın birliği
II. Teori sifıra yakın olmak üzere, teori ve pratiğin birliği	Teorinin pratikten kopması	Teori ve pratiğin zengin bir temelde birliği
III. Düzeyleriyle birlikte analiz ve sentezin birliği	Analiz ve sentezin ayrılması	Analiz ve sentezin diyalektik birliği
IV. Ayrışmamış somutun alanı	Soyutun alanı	Diyalektik somutun alanı

Vesaire vesaire. Çeşitli işlevlerin canlı birliğini bizzat temsil eden yeni bütünsel insanlar ve yeni bütünsel toplum aynı zamanda gerçekten diyalektik ve materyalist olan yeni bir düşüncüyü deneyimlemektedir. Üretim tarzı kendi tam, tarihsel açıdan ilerici tasarım tarzına kavuşmuştur.

Burada son derece önemli bir sorun hakkında bir şeyler daha söylemek gerekiyor; bu açıklığa kavuşturulmaksızın, bilmenin toplumbiçimciliği hakkındaki tüm problem gerçekten çözülemez ve, yanlış yorumlandığında, Bogdanov'un ampiryomonizmi gibi tuhaf idealist kavramlara, yani idealizmin çeşitlemelerinden birine götürebilir.

Sorun şu şekildedir: Metaforik olarak betimlediğimiz üzere, toplumbiçimci gözlükler toplumsal-özel formlardan mı ibarettir, yoksa bunların arkasına gizlenmiş olan toplumdışı, nesnel bir içerik mi söz konusudur? Yanıt ikincisi olmalıdır. Bir doğa yasası nesnel olarak var olan bir şeydir ve insanlıktan bağımsızdır. Zorunluluk şeylerin ve süreçlerin bir ilişkisidir; var olsa bile, bu zorunluluğu keşfedebilecek ya da keşfedemeyecek bir öznenin varlığına ya da yokluğuna ilgisizdir. Eğer özne onu keşfediyorsa, kaynak dış dünyadır ve onun gerçek ilişkileridir. Bu nedenle, nesnel olarak var olan şeyler olarak yasa ve zorunluluk, yansımasını yasa, zorunluluk, teleoloji vb. toplumsaldüşünsel kategorilerde bulur. Ama bu kategorilerde doğru bir biçimde yansıtılmış olabilecekleri gibi çarpıtılmış bir biçimde de yansıtılmış olabilirler.

Bu sorunu burada sosyolojik-psikolojik bir bakış açısından inceleyelim. Bunun için, zorunluluk-teleoloji tartışmasını ele alacağız. Gerçek dünyada fiilen var olan, insanları yanlış bir yola yönlendirebilecek bir şey var mıdır? Vardır. En başta, insanlığın pratiğinin kendisi vardır. Nesnel ilişkileri, insandışı ilişkileri içinde özel bir yasayı temsil eden şey, amaçlı pratikte bir kurala dönüşür. Francis Bacon bu yasayı şu şekilde formüle etmişti: Gözlemde bir nedene tekabül eden, eylemde bir kurala tekabül eder. Eğer yeryüzünde "bir cisim sıcaklığın etkisi altında genişliyorsa", o zaman "bir cismin genişlemesine neden olmak için onu ısıtmak gerekir." İkinci olarak, bundan bir insanın amaçlı etkinliğinin bir olgu olduğu sonucu çıkar. Üçüncü olarak, görmüş olduğumuz gibi, doğada amaçlılık, ardında zorunluluğun pusuda beklediği uyum sağlama veya uyum sağlayabilirlik olarak *post factum* var olur.

Bununla birlikte, sınıflara bölünmüş toplum ve bu bölünmenin yüceltilmiş ideal formlarının koşulları altında, bilmenin toplumbiçimciliği nesnel doğa yasalarının, doğal zorunluluğun insanın toplumsal bilincinde insanüstü teleoloji olarak yansımasını bulduğu bir duruma yol açar. Sözgelimi, "animist

nedensellik", şeylerin içsel, tinsel bir kuvveti gibi bir nedensellik formuna sahipsek, burada söz konusu olan, bilinçte insani teleoloji tipine göre çarpıtılmış olan nesnel bir nedenselliktir; nesneler "yasa"larına ve "olgu"larına bölünür, neden ise, sıradan ölümlülere emirler veren yönetici kabile yaşlıları gibi, eylemsiz maddeyle etkin bir biçimde ilişkiye giren tinsel bir ilke olarak yorumlanır. Sonuç olarak, "yasa" kavramının tam da kendisi (doğa yasası), genetik olarak, hukuksal yasa kavramına dönüşmüştür ve doğa yasası denen şeyi inceleyerek, bu kördüğüm içinde ve yaygın önyargı kadar katılaşmış çarpıtmalar arasında tüm bir gelişme diyalektiğinin izlerini sürebiliriz.

Dolayısıyla, Aleksandr Bogdanov'un felsefesinde –ki ona göre, nesnel dünya ortadan kalkar ve bu dünyanın bilimsel olarak yeniden işlenmiş yansıması ("dünyanın bilimsel resmi", "toplumsal olarak örgütlenmiş deneyim") bizim dışımızda var olan gerçekliğin yerini alır– çağrışım kategorileri (örneğin, animist nedensellik gibi) nesnel olanın toplumbiçimci bir şekilde dönüştürülmüş (ve birçok durumda çarpıtılmış) yansımaları olmayıp, salt toplumsal ilişkilerin bir yansıtılması, maddi doğal dünyadaki kaynağının dışında ve ondan ayrı bir yansıtmadır. Bogdanov'da, bu (anti-diyalektik) tekyanlılık öyle abartılmıştır ki bu durumda da gerçek toplumbiçimciliğin oluşmasına yol açmıştır. Bu probleme de ancak materyalist diyalektik doğru bir çözüm üretebilir.

IRKSAL DÜŞÜNCE DENEN ŞEY ÜZERİNE

Marksist bakış açısından felsefenin *prolegomenası* sosyolojik karakterdeki öncüllerdir.

Modern faşizmin “teori”sinin bakış açısından biyolojik ya da daha somut olarak, ırksal karakterdeki öncüller böyle bir prolegomena işlevi görür.

Faşizmin ulusalcı haydutlarının ideolojisi ne kadar rezil ve sefil olursa olsun, bunun hakkında birkaç söz etmek gerekir, çünkü faşist kavramların mantıksal iflası ve değersizliği onların belli bir toplumsal güç, karşıdevrimin ideolojik gücü olmasını engellemez.

İrksal biyolojinin teorisyenleri, düşünce tipinin ve bir bütün olarak psikolojik yaşam tipinin (içgüdüsel-bilinçdışı, psikolojik-ideolojik, normatif ve teorik) en önemli, belirleyici yönünün formu belirleyen başlıca verili faktör olarak ırk olduğunu savunur. “Ulusal karakter” olarak ırk, *Volkstum*, erdemleri, kötülükleri, düşünce tipini ve bilimi belirler. Einstein’ın görelilik teorisi, örneğin, Yahudi bilimine aittir ve bu nedenle aforoz edilir; faşist teorisyenler utanıp sıkılmadan Sami ve Ari fiziğinden, matematiğinden vb. söz ederler. Bay ideologların temel sorunlarla ilgili tüm bu zırvaları tasnif etmeyi başaramadıkları doğrudur; kâh dıșsal-maddi nesneler ve süreçlerde ırkın göstergelerini aramışlardır (kan bileşimi, kafatası şekli, saç ve göz rengi, burnun uzunluğu, yüz açısı, gövdenin bacaklara göre oranı vb.); kâh toprakla ve coğrafyanın tikel faktörleriyle ilişkiye yapıp kalmışlardır. Ya da materyalizmden ürerek, “Alman sadakati”, “onur” ve son zamanlarda hakkında çok fazla şey yazılıp söylenmiş olan Nietzsche’nin ünlü “sarışın hayvan”ının erdemleri de dahil olmak üzere diğerk Töton er-

demleri gibi “doğuştan” özelliklere başvurmaya başlamışlardır. Sonuç barbarca bir keşmekeş olmuştur. Kafatasları ve saçlar hakkındaki teoriler inanılmaz bir karışıklığa neden olmuş ve genellikle hiç beklenmedik sonuçlar vermiştir. Bu teoriler, biyolojiye dair herhangi bir materyalist yorumu reddetmeyi, “dışsal”ın reddedilmesini gerektiren idealist mistisizm ile temelden çelişkiye düşmüşlerdir. Faşizmin ideologları, savaşçı-gangster kavrayışlarına çok büyük dozlarda doğuştan ve değişmeyen mistik erdemler katarak, kanın kimyasal bileşiminin yerine “kanın sesi”ni ve kafatası uzunluğunun yerine “onur” ve sadakat”i geçirerek ümitsiz bir kördüğümün içinde kalmışlardır. Baştan sona yanlış olan teorileri süratle boş, cırlak laf kalabalığına dönüşmeye başlamıştır.

Dolayısıyla, faşizmin “bilimciler”i hâlâ sabit bir ırksal idrakin –yani üretim tarzının değil de ırkın tanımladığı bir “tasarım tarzı”nın– mevcudiyetinden hareket ederler. Ne, nasıl ve niçin karanlıkta kalmaya devam eder.

Ama biz şimdi ırksal “teori”nin temel tezlerini çözümlemeye geçelim. Burada şu çarpıcı noktaları belirtmemiz gerekiyor.

İlkin, hiçbir arı ırk söz konusu değildir. Örneğin, Alman faşizminin en yakın dostları olan Japonları, özellikle gayretkeş bazı kâtiplerin Arilere çevirdiği “Doğunun Prusyalıları”nı alalım. Profesör Konrad (bkz. *Japon Tarihinin Taslağı*) etnik açıdan Japonların şunlardan geldiğini bildirir:

a) Anakaradan (esasen Kore üzerinden) ve kısmen de Pasifik Okyanus yönünden (Moğolistan’dan, yani Mançurya-Tunguz dünyasından) gelen göçmenler;

b) Malezya-Polinezya dünyasından gelen insanlar;

c) Çin’in güney kıyısından gelen göçmenler (şimdiki Lolo ve Myaouzy kabilelerinin ataları);

d) Adalara daha önceden yerleşenler: orta ve kuzey Japonya’daki Ebisular (Ainular) ve Kyushu’daki Kumasolar (Hayatolar).¹

Bu süreçler mitolojide farklı kabile katmanları gibi üst üste koyulmuşlardı: “yeryüzünün ilahları” (Tigi), “göklerin tanrıları” (Tendzin) ve “göğün soyundan gelenler” (Tenson). Antropo-

1 Bukharin bu bilgiyi şuradan alır: N.I. Kondrad, “Ocherk yaponskoy istorii s drevneyshikh vremen do ‘revolyutsii Meydzi”” (Antik Dönemlerden “Meiji Devrimi”ne Japon Tarihinin Taslağı), Japonya, yay. hz. Y. Zhukov ve A. Rozen (Moskova, 1934).

lojik-etnografik birleşme sürecinin merkezi, Idzumo kabilesiyle birlikte fetihçi Yamato kabilesinin özünü oluşturan Tenson kabilesiydi. Bununla birlikte, yukarıda listelenen bileşenlerin “arı” olduğunu düşünmemek gerekir. Gerçekte, onlar da etnik ırk karışımının kompleks ürünüydü. Ulusalci ideologlar şahsında, ırksal arılıkları, Tanrı’nın seçmiş olduğu bir halkın arılığı üzerinden kendileriyle alışılmadık ölçüde övünen “Doğunun Prusyalıları” Japonlar için de durum böyledir.

Şimdi bay ırkçıların öncülük ettiği Almanları alalım. “Alman neslinin” (veya “İskandinav ırkı” gibi bir varyantın) arılığı tezini ancak tam bir zırcahil kabul edebilir. Almanlar, Keltler, Slavlar, Litvanyalılar ve Romen unsurlar (vaktiyle Fransa’dan gelen Huguenot göçmenlere dek), bunların hepsi de tek bir ulusal kitlede birbirlerine karışmışlardır (Yahudilerin ve Macarlar gibi diğer etnik gruplardan bahsetmiyoruz bile). Bu oluşturuca unsurlardan her biri de ırk karışımının ürünüydü. Alman ırkçı ideolojisinin babalarının tümünün de kökenleri itibariyle Alman olmaması yeterince açıklayıcıdır; Chamberlain bir İngilizdi, de Lagarde Fransızdı ve Eugen Dühring (önceleri ateşli bir anti-Semit) İsveç soyundandı. Almanların Ari ecdatlarına gelince (en arı Arilerin genellikle Persler –İranlılar ve Hintler– olduğu düşünülür, her ne kadar “en arı” Persler, İranlılar en arı Samilere, Yahudilere yakın olsalar da), en yakın tarihli dilbilimi araştırması Almanlar ile Svanlar ve Etrüskler, yani merhum Akademisyen N. Ya. Marr’ın eserinin büyük bölümünü ayırdığı Yafesçi grubu denen halk arasında bir yakınlığı göstermiştir.² (Karş. Friedrion Braun, *Die Übervölkerung des Europas und die Herkunft der Germanen*).

Almanların Yahudi kökenini göstermeye kalkan eserleri ise (Sebald Herman) bir yana bırakacağız, sadece umarsız bir kafa karışıklığını göstermek için buna değiniyoruz. Aryanizm kavramının yaygınlığına işaret etmemiz yeterlidir. Bir Pers ve bir Hintlinin görünümünde bir İsveçli ya da bir Prusyalı ile ilişkilendirebildiğimiz ne vardır? Hindistan’daki Brahmanizm ve Budizm ile Alman-İskandinav mitlerinde kaydedildiği şekliyle Odin ve Tor dini arasında hangi ortaklıklar vardır? Böyle çok az şey bulunabileceğini göreceğiz.

2 “Yafesçi”, bir zamanlar Hint-Avrupa dil ailesi için kullanılan bir terimdi; terim, Nuh’un oğullarından birinin adı olarak Yafes’i veren Eski Ahit’ten türetilmiştir.

Ciddi bir insan, kuşkusuz tarihsel açıdan kurulu ırkların ve ulusların varlığını kabul etmesine karşın, onların kesinliğini ve arılığını oldukça haklı olarak yadsıyacaktır. Irkların arılığı bir mittir, oluşturulmuş bir efsanedir. Ulusların arılığı tezi ise daha aptalcadır. Tarihsel zamanın seyri içinde bunlar bir araya gelmişlerdir ki bu süreç aynı zamanda antropolojik-etnografik unsuru içerir ve çeşitli etnik akımların karışmasını gerektirir.

İkinci olarak, ırksal (veya ulusal) “tinsel özellikler”in, yönelimlerin, başat psikolojik özelliklerin ve ideolojik eğilimlerin kalıcılığını ileri süren tez tamamen yanlıştır. Elbette “ulusal karakter” denen şeyi oluşturmaya doğru giden, coğrafya ve iklimin özgünlükleriyle ve “tarihsel yazgı” denen şeyle, yani tarihsel sürecin somut tikellikleriyle ilişkili olan kimi görece durağan özellikler vardır. Gelgelelim bu özellikler, hakikatte, halkların psikolojisindeki muazzam tarihsel değişikliklerle karşılaştırıldığında önemsiz bir niceliğe sahiptir. Almanya en iyi örneği sunmaktadır. Bir zamanlar, Fransız Devrimi sırasında Almanlar barbar olarak görülüyorlardı. Ardından bir şairler ve filozoflar ülkesinde yaşayan hayalciler ulusuna dönüştüler. İlk demiryolları inşa edilirken, Almanlar hakkında onların ticaret-sanayi yaşamına uygun olmadıkları ve demiryollarının Alman halkının ataerki-melankolik yapısı ve karakteriyle çelişeceği yazılıp çiziliyordu. Almanların, bankaları, ticareti, denizaşırı işlemleri, sanayisi vb. olan İtalyanlar gibi olmadığı söyleniyordu. Daha sonraları, Alman ulusal karakteri Avrupa’daki en sanayi yönelimli halkın karakteri oldu. Şimdi faşistler militarizmi, kışlaları, kana susamış yağmacı savaşçılığı vb. teşvik ediyorlar. Şairlerin ve düşünürlerin ülkesi bir paragözler ve sahtekârlar ülkesine dönüştürülmüştür. Bu arada, Rusların *âme slave*, “Slav ruhu” denen şeyi neye dönüşmüştür? Tam karşıtına. Bunun nedeni, toplumsal varoluş koşullarının temelden değişmiş olmasıdır. Peki ya örneğin, son derece güçlü âdetleri ve karşılaştırılamaz bir gelenekçiliği olan eylemsiz ve hareketsiz bir ülke olmaktan çıkıp savaşların ve devrimlerin bir kaynar kazanına, ülkenin temel yönelimlerinin tümünde ani değişikliklerin ve son derece gergin ve trajik bir mücadelenin mekânı haline gelmiş olan Çin’de hangi büyük değişiklikler meydana geliyor? Falan filan.

Bundan hareketle açıktır ki güya (ırklar şöyle dursun) uluslara içkin olan başat psikolojik ve ideolojik özelliklerin ka-

lıcılığını ileri sürmek, tam bir zırvalıktır ve bunu haklı çıkaracak hiçbir şey yoktur. Görece uzun ömürlü unsurlar, durağan iklim faktörünün değil de değişebilir bir faktörün, toplumsal varlığın koşulladığı genel değişime açıklıkla kıyaslandığında, son derece azdır.

Üçüncü olarak, anti-Semitizm argümanları ve Samilerin kültürü olumsuzlayan bir nicelik, Dühring'in dediği gibi "Asyatik bir veba" olduğunun ilan edilmesi kesinlikle mantıkdışıdır.

Samiler, iyi bilindiği üzere, şu unsurları içerir:

1. Aramiler (Suriyeliler ve Keldaniler);
2. Süryaniler ve Babilliler;
3. Fenikeliler;
4. Yahudiler.

Bu halkların oynadığı muazzam kültürel rolü bilmemek için tam bir zırcahil olmak gerekir. Keldani astronomisi iyi bilinir. Kanalları, harika yolları, sarayları, tapınakları, kaleleri, devasa dünya kentleri, mimarisi, yontuculuğu, yazı sistemi, edebiyatı, yasaması, astronomisi, tıbbı, matematiği, mühendisliği vb. ile büyük Asur ve Babil kültürleri de öyledir. Babil kökenli (İbrani İncili aracılığıyla) efsaneler bir yana, Babil takvimi, sayı sistemi, eczacılığı vb. ile ilgili gelenekler zamanımıza dek sürdürülmüştür. Araplar matematik, coğrafya, tıp, felsefe, edebiyat, mimari vb. alanlarında dikkate değer keşifler yapmışlardır. Arap yönetimi altındaki İspanya, ünlü üniversiteleri olan son derece kültürlü bir ülkeydi. Avrupa'nın, Aristoteles de dahil olmak üzere antik Yunan'ın büyük düşünürlerinin eserlerini edinebilmesi Araplar yoluyla olmuştur. Avrupa'da serpilip geliştikleri yıllarda Araplar hakikaten kültür çiçekleriydiler. Peki ya gizemli antik Fenikeliler? Fenike alfabesini kim bilmez? Ya muhteşem Fenike kentleri ve kolonilerini? Ya da Fenikelilerin Baltık Denizi ve Seylan'a yaptığı gözü pek seferler? Ya da Hannibal Barca'nın askeri dehasını sergilediği Pön savaşlarında Roma'nın kendisine karşı egemenlik için savaşıarak güçlü bir cumhuriyete dönüşen eski bir Fenike kolonisi olan büyük Kartaca? Ve İbrani İncili Avrupa halklarının en önemli ve bilinen kitabı olmamış mıydı? Yarı efsanevi bir Yahudi mesih Avrupa'nın Tanrı'sı olmayacak mıydı? Avrupa'da olup bitenler bir yana, Cromwell'in Roundhead'leri mezmurlar söylüyorlardı ve Birleşik Devletler'i kurmuş olan Amerikan öncüler dudaklarında bu şarkılarla savaşa girmişlerdi. Spinoza'nın muhte-

şem zihni, Heine'in parlak yeteneği, süper deha Marx, bilimsel deha Einstein –bunlar Yahudilerin geri kalmışlığına ve aşağı düzeyliliğine mi delalet ediyordu gerçekten? Anti-Semitizm gerçekte, ihtiyar August Bebel'in belirttiği gibi, budalaların "sosyalizm"idir.

Dördüncü olarak, tarih bize, yalın, dolambaçsız bir süreci değil, değişik ırkların ve ulusların değişen tarihsel rolünü anlatır. Irklar ve uluslar oldukça kompleks tarihsel nedenler karşısında yer değiştirirler ve buna uygun olarak kültürel-tarihsel rolleri de değişir. Kimi durumlarda asırlık medeniyetlere sahip olan siyah ırklar da buna bir istisna değildir. Siyah Meros kenti bir zamanlar büyük Mısır'ın tümünü yönetmişti. Yirminci yüzyıla gelindiğinde çürümüş olan Çin bir zamanlar büyük bir medeniyet yeri idi. Geri kalmış Rusya sosyalizmin öncüsü oldu. Irklar, halklar ve uluslar daima aynı tarzda gelişmezler. Burada her şey hareketlidir, tarihdışı bir karakterdeki a priori özlerden oluşan bir kilitle kapatılmaz. Faşistlerin "İskandinav ırk" a biçtiği mesihanik role gelince, bu ideolojiyle, çeşitli tarihsel varyantlarda ve sayısız türdeki tarihsel toprak üzerinde, "seçilmiş halk" olarak Yahudilerle başlayıp büyük birçok halk arasında karşılaşmıştır. Peki ya Slavofillere (Khomyakov, Kireyevler ve Aksakovlar, Konstantin Leontyev ve diğerleri) göre Rusya'nın "tanrıyı taşıyan halk" ı ve misyonu?³ Japon samurayların ve onların ideologları ve Araki gibi pratik destekçileri? Peki ya yeni Roma'nın dünya-tarihsel rolünü ilan eden Mussolini'nin *mania gloriosa'sı*? Bu örnekleri sıralamamız yeterli, çünkü devamını getirmek çok uzun zaman alır.

Beşinci olarak, ırkçı konumun somut gelişiminin oldukça şaşırtıcı sonuçları olmuştur. İlk, Alfred Rosenberg Rusya'daki bütün proleter devrimin, Alman-Ari emperyal bürokrasisinin Ari elitine karşı Çekikgözlülerin bir isyanı olduğunu ilan etmişti.⁴ Sonra, bu kesin Çekikgözlüler, Japonlar mevcut faşist siyasetin gerekleri uyarınca Arilere dönüştü. İlk, Vaf-tizci Yahya'nın, İsa'nın ve Pavlus'un, çevresi Yahudiler tarafından sarılan arı Ariler olduğu hararetle öne sürüldü. Ama sonra,

3 Slavofiller, eşsiz Rus ve Ortodoks mirasını yücelterek bunun Batı rasyonalizmine üstün olduğunu ileri süren bir on dokuzuncu yüzyıl Rus yazarlar grubuydu.

4 Alfred Rosenberg (1893-1946), Nazi ideologu ve Nazilerin ırksal farklılığının önde gelen teorisyeni.

Hıristiyanlığın bir veba olduğu ilan edildi ve yerine “darağacı tanrısı” Odin’in tamamıyla Ari-İskandinav dini geçirildi. İlkın, Driesmans’ın ağzından, Dante, Michelangelo, Leonardo da Vinci ve Torquato Tasso’nun yaratımları önsezi sahibi Almanların İtalya’ya nüfuz etmesiyle açıklandı. Sonra, Mussolini’nin yarıdakçılarının Roma erdemlerine övgüler düzüldü. İlkın, faşistler savaş sırasında Alman biliminin başarıları karşısında heyecan duydular. Sonra, keşifleriyle (havadan nitrat) Almanya’yı kurtarmış olan büyük kimyacı Haber, Yahudi olduğu için fiilen ülkeden sürüldü. İlkın, Woltmann’ın eserlerinde, Luther’in, “Yahudi ticaret ve hukuk ahlakının(!) taşıyıcısı” olduğu söylenen “Roma-Latin ruhani ilkesi” karşısında Almanya’nın zaferinin cisimleşmesi olduğu ilan edilmiştir.⁵ Sonra, Luther’in Alman halkına ihanet eden biri olduğu, çünkü genel olarak Hıristiyanlığın Yahudi bir veba olduğu söylenmiştir. İlkın, Goethe Ari-Alman dehasının büyük bir örneği olarak ilan edilir. Sonra, Field Marshal Ludendorff’un karısının eserlerinde Goethe’ye bir kozmopolitan ve bir Farmason olduğu yönünde çamur atılır ve sarışın, gerçekten Alman Schiller’in fiziki katili olduğu ilan edilir. Vesaire.

Farklı uluslardan ulusalcılar yan yana koyulduğunda sonuç daha da komiktir. Alman faşistler Bolşevizmin Avrupa’ya bulaştırılmış bir Rus-Asyatik veba olduğunu ilan ederler. Bununla beraber, ünlü Rus göçmen ve filozof Semyon Frank da aynı Bolşevizmin Rusya’ya bulaştırılmış bir Batı Avrupa vebası olduğunu öne sürer.⁶ Tüm bu aciz saçmalıklar, A’dan Z’ye zırvalar gene de bir resmi ideolojiye çevrilmiştir ve güçlü Alman teknolojisi kullanılarak yayılmaktadır.

Altıncı olarak, dünya ekonomisinin kapitalizm altında gelişimi, aynı zamanda, ideolojik öğeleri diyalektik olarak sınıf temelinde bölünmüş olan dünya çapında bir kültür yaratmıştır. Kantçılık, Machçılık, pragmatizm vb.; Shakespeare, Goethe, Heine, Tolstoy ve Dostoyevski; Darwin, Helmholtz, Haecel, Faraday ve Maxwell; Diesel ve Edison; Pavlov; Rutherford, Nils Bohr ve Curieler; Beethoven, Wagner, Debussy, Çaykovski ve çok daha fazlası vardır. Hepsi de fikirlerin dünya çapındaki dolaşımına girmişlerdir. Marksizm ve Leninizm de uluslararası

5 Ludwig Woltmann (1871-1907), Alman sosyolog.

6 Semyon Lyudvigovich Frank (1877-1950), 1922 yılında Sovyetler Birliği’nden sürgün edilen, Rus din düşünürü.

sı fenomenler haline gelmişlerdir. Bağınaz ulusalcılığın patlak vermesi, bir ırkın içkin bir özelliği olmayıp, tersine, kapitalist çelişkilerin dramatik keskinleşmesine ve kapitalizmin genel krizine bağlı olan son evresindeki emperyalizmin, çöküşünün eşiğindeki emperyalizmin ideolojik ve politik ifadesidir.

Bundan hareketle açıktır ki, sosyalist "tasarım tarzı"nın son antitezi olarak modern faşist "tasarım tarzı", ırksal-biyolojik bir antitezi değil, toplumsal-tarihsel bir antitezi, bir sınıf antitezini ifade eder. Bu son savaşta dövüşen iki kampın ideolojik yapılarının kökleri, kan bileşiminde ya da halkın saç renginde, "kendinde" ulusal özgünlüklerde, ırkların ve ulusların ebedi ve tarihdışı yönelimlerinde değil, toplumsal ve tarihsel açıdan koşullanmış sınıf konumlarında bulunur. Kutupsal karşıtlıklar olan sınıflar, karşıt üretim ve varlık tarzını, karşıt kültür ve ideolojileri, çeşitli işlevlerinin bütünlüğünde bütün canlı yönelimleri cisimleştirir, temsil eder ve bunlar için savaşır.

Felsefi problemleri çözmek açısından bu faşist "tasarım tarzı" muazzam bir geri adımı işaret eder, çünkü özne anlayışını, ya biyolojik-ırksal bir soyutlama, yani zoolojik bir soyutlama yönünde ya da hiyerarşik olarak hareketsiz düşünmenin, ortaçağ skolastisizmi ve mistisizminin kategorileriyle düşünmenin ortaçağa özgü ve teleolojik tarzına dönük (eski burjuva felsefesinde ön plana çıkan) bir toplumsal insan soyutlamasından çıkarır. Anti-Hıristiyan ve anti-Asyalı olmakla ne kadar övünürse övünsün, bu tasarım tarzı anti-entelektüalizmiyle Doğu mistiklerini, Kilise babalarını ve Hıristiyan mistikleri ikiye katlar. Her şeyden önce, düşünceyi bir veba, bir ülser, bir cehennem olarak görenler tam da bunlardı; bunlar aklın Şeytan'ın, ahlaksız bir kadının yaratımı olduğunu düşünen insanlardı. *Upaşişadlar*'da, dünyayı rasyonel olarak deneyimleyen kimsenin hiçbir şey bilmediği söylenir. Lao-Tzu yaşam ve rasyonel düşünmenin bağdaşmaz olduğunu iddia etmişti.

İrksal-mistik yönelimin tam kokuşmuşluğunu, aklın bu reddedilişinden daha etraflıca karakterize edebilecek bir şey yoktur. Faşist filozofların anladığı şekliyle, düşünceye ilişkin bu prolegomena aslında ideolojik bir yanılsamadır. Gerçekte, toplumsal-tarihsel sürecin kaynakları burada da işbaşındadır. Bu durumda "biyoloji"nin mantığı somut bir toplumsal ve tarihsel ortamı yansıtmaktadır ve bu mantığın çözümlenişi Marx'ın tarihsel materyalizminin temel hakikatlerini bir kez

daha teyit etmektedir. Hükümü verilmiş ve can çekişmekte olan, ümitsiz, vahşi hücumlarda bulunan bir sınıfın toplumsal varlığı hem bu sınıfın kendisini hem de onun toplumsal bilincini tanımlamaktadır. Rasyonel bilmenin reddedilmesi ve yerine mistisizmin geçirilmesi entelektüel sefaletin ispatıdır ki bu sefalet dünya tarihinin bakış açısından bu sınıfı tarihsel varoluş hakkından mahrum bırakmaktadır. Kimse bu formüle önemsiz itirazlarda bulunmasın; elbette bu sadece bir metaforudur. Ne var ki gerçekliğin de bir ifadesidir. İlerici türdeki eğilimlerin, yani yaşamla ilişkili eğilimlerin, ileriye gidemeyen ve ancak geriye bakan bir sınıfın varlığıyla bağdaşmaz hale gelmiş olduğunu işaret eder. Bu sınıf, tam da bu nedenden ötürü, genel ölçekteki gelişimi sömürenlerin kokuşmuş, yozlaşmış sistemi açısından çok daha büyük bir tehdit oluşturan akla ve akla uygun bilmeye karşı mücadele etmek zorunda kalır. Modern felsefi düşüncenin yenilenişi bu yollardan geçmeyecektir.

TOPLUMSAL KONUM, DÜŞÜNCE VE “DENEYİM”

İrksal-biyolojik varsayımlar öyleyse kapı dışarı edilmeli ya da daha doğrusu, ırkın gerçekte sahip olduğu asgari öneme indirgenmelidir. Marx'ın üretim tarzı öğretisi, ki tasarım tarzını belirlemektedir, geçerliliğini tümüyle sürdürür. Ulusal özgünlükler salt ilave faktörlerdir, temel ve belirleyici olan şeyin beliriminin somut bir formudur. Yeri gelmişken, bu özgünlüklerin aynı zamanda maddi yaşam koşullarının, yani tikel tarihsel somutluğu içindeki üretim tarzının spesifik özelliklerinde (“ulusal” vb.) de bulunduğunu belirtmek gerekir. Feodalizm her yerde feodalizmdir. Ne var ki Moğolların “göçebe feodalizm” denen feodalizmi, tıpkı Batı Avrupa feodalizmiyle karşılaştırılan Rus feodalizmi durumunda olduğu gibi, kendine özgü karakteristiklere sahiptir. Amerikan kapitalizminin, tıpkı başka herhangi bir kapitalizmde olduğu gibi, Birleşik Devletler'in somut tarihsel gelişim koşullarıyla (boş arazi, görece yüksek ücretler, asgari feodal ilişkiler, Avrupa Anglosakson yerleşimcilerin sosyal tercihi vb.) açıklanabilen kendi spesifik özellikleri mevcuttur. Antik Yunan'ın köleci sistemi, antik Mısır ve Babil'in köleci teokrasileriyle aynı değildi. Hindistan'ın kasta dayalı toplumsal düzeni, antik Çin'in toplumsal sistemi, İnka devleti vb., bunların tümünün de ortak özellikleri ve nevi şahsına münhasır özellikleri vardı. Genel ve tikel diyalektiği budur. Bununla birlikte, sınıflara, uzmanlıklara vb. bölünmüş bir ve aynı toplumsal kompleksin sınırları içerisinde kaçınılmaz bir şekilde farklı yönelimler ortaya çıkar. Görmüş olduğumuz gibi, belirleyici rolü sınıfsal konumlar oynar.

Bunlar sosyalist karakterdeki genel öncüllerdir.

Bu bağlamda, bu çalışmanın seyri içinde daha önce bir ölçüde çözümlemiş olduğumuz bir soruyu sormak istiyoruz: düşün-

ce, yani kavramlarla düşünme sorunu ve modern mistisizmin rasyonel bilginin eksikliklerinin karşısına koyduğu, “doğrudan temaşa”nın temeli olarak iş gören “deneyim” dünyası denen sorun. Bu sorunu mantıksal açıdan çözümlemiştik; burada onu bu “dünyaya yönelme”nin oluşumunu ve toplumsal önemini vurgulayarak, özellikle de revaçta olan, genel olarak Hint mistisizmine ve Doğu Mistisizmine duyulan hayranlık bakımından, yeni bir bakış açısından yeniden ortaya koyacağız.

Georg Simmel’e göre (kültür krizi üzerine olan eserlerinin yanı sıra bkz. *Sosyoloji, Paranın Felsefesi ve Toplumsal Farklılaşma* eserleri) iki kavram temel bir rol oynamaktadır.¹ Bunlar toplumsal farklılaşma (Simmel temel, belirleyici sınıflara bölünmeyi, bütünü diyalektik çatallanışı ve sınıflı toplumun ikikutupluluğunu da ifade eden bir bölünmeyi devamlı göz ardı etmektedir; sınıfları sonu gelmeyen “toplumsal gruplar” kavramında eritmektedir) ve tikel bireylerle dünya arasındaki ilişkileri belirleyen konum, “tavır” kavramlarıdır. Bu bakış açısından bir insanın özne olarak ilişkileri son derece çeşitlidir. İnsan bireyinin yönelimleri ve değerlendirmeleri çeşit çeşittir ve değişime açıktır. Bu dünyayla edilgen-temaşa edercesine ya da etkin, pratik şekilde; ya da estetik bakımdan; ya da bilişsel-eleştirel olarak; ya da kaba bir biçimde; ya da dinsel bir yoldan vb. ilişkilenebilir.

Tüm bu tanımları rasyonel formları içinde alırsak eğer, 1) toplumsal varlığın toplumsal bilinci belirlediğini; 2) üretim tarzının tasarım tarzını belirlediğini; 3) tasarım tarzının üretim tarzının ulusal özgünlükleriyle ilişkili kendi somut “ulusal” özelliklerine sahip olduğunu; 4) toplum içerisinde her sınıfın kendi yönelimleri, değerlendirmeleri vb. olduğunu; 5) sınıflar içerisinde değişik grupların karakterine ve bölünmüş toplumsal emeğin doğasına bağlı, çeşitlilik gösteren yönelimler bulunduğunu; 6) toplumsal varlık değiştiğinden, toplumsal bilincin bu yönelimlerinin de değiştiğini; 7) aynı toplumsal grup içerisindeki yönelimler yelpazesinin az çok geniş olduğunu ve eğer özelleşmenin yaşamı daraltarak aşırı bir tekyanlılığa indirgediği bir toplumsal yapı söz konusuysa bu çeşitliliğin yok olabileceğini gösterebiliriz.

Bu öncülleri saptayabildikten sonra, Hint-Çin modelinin günümüz Rousseauculuğunun *con amore* peşine düştüğü soruyu in-

1 Georg Simmel (1858-1918), Alman filozof ve sosyolog.

celemenin görece basit geleceğini görebiliriz. Ünlü Kont Hermann Keyserling'in genelde Hint felsefesi ve özelde Hint mistisizmi üzerine oldukça yetkin bir kaynak olarak gördüğü Theodor Lessing'in kitabındaki bu Rousseauluktan daha önce söz etmiştik.

Egemen sınıfların ideolojisini temsil eden Brahmanizmin ve geç Budizmin çileci bir sistem olarak kurulmuş, sonra da arı bir temaşa öğretisi yönünde gelişmiş olması vb. ilk bakışta acayip, paradoksal ve tamamıyla anlaşılabilir görünür. (Burada ef-sanevi Sakya-Muni'nin sarayını terk edip yoksulların ve kimse-sizlerin arasına karışarak *sudra* ve *brazida* için bir aracı olduğu ve duysal dünyayı kabul etmemeye dair öğretisini geliştirdiği, Budizmin başlangıç döneminden bahsetmiyoruz.)

Özet olarak söylemek gerekirse, bu şöyle açıklanabilir:

Hiçbir ülkede, elitlerin "kutsal" olduğu ve paryaların da "bir köpeğin bağırsağındaki kurtçuktan beter" olduğu Hindistan'daki gibi detaylı, katı ve sert bir kast ayrımları sistemi olmamıştır. Bu türden bir toplumsal piramidin sürdürülebilmesi için kitleler üzerinde etkide bulunacak olağanüstü etkili bir araç, yönetici teokratik oligarşiyi sıradan ölümlülerle karşılaştırılmaz yüksek varlıklara dönüştürecek bir araç tasarlamak gerekiyordu. Mısır'da mertebeye göre cisimleşen büyüklük hayranlığı, dev "ebedi" piramitlerin ve görkemli firavun heykellerinin inşa edilmesine yol açmıştı. Hindistan'da bu yeterli olmayacaktı. Buradaki teokratik elit başkalarına mucize gibi görünen şeyleri pratikte yaratmak zorundaydı; sıradan ölümlülerin başaramayacağı şeyleri gerçekte kendisinin başarabileceğini göstermesi gerekiyordu. Egemen sınıfların genellikle bir bilgi tekeline sahip olmaları olgusu, teokratik eliti başka bir düzenin varlıklarına dönüştürecek özellikle inandırıcı bir form, eşi görülmemiş bir çarpıcılık kazanmak zorundaydı. İktisadi ve teknik gelişmenin durgun doğası göz önünde bulundurulduğunda, "ilerleme" burada sadece tek bir doğrultuyu takip edebildi: egemenlerin tam da fizyolojik (ve dolayısıyla psikolojik) doğasını dönüştürmek. Hint teokrasisi gerçekte bunu başarmıştı. Yetkin mistiğimize kulak verelim:

Yunanca *myste*, mistisizm (*muo*) sözcüğü "son" anlamına gelir. Burada nefes almanın (*odem*) (Sanskritçede *âtman*, Eski İbranicede *ruash*) sona erişe söz konusudur:

Râya-yoga ve *tarîva* (duru, uyanık üstbilinç kapasiteleri) Hindistan bilgelerinin nefes alıp vermeyi azaltmalarına olanak

tanır. Bunların tam bastırılışı ve dışlanması kan dolaşımının ve diğer yaşam süreçlerinin sonlanması anlamına gelir; nirvana'ya ulaşmak buna karşılık gelir.

Mistisizm kavramının bu kökeni en yüksek hikmetlere giden yolu göstermektedir. Ruhun özen, arzu, soğukkanlılık, düşünce vb. gibi her edimi (*fat*), bedensel formda kendisini nefes almayı istemsiz duraksatmada gösteren kendini kasmayla (*Sichanspannen*) ayırt edildiği için... Asya'nın tüm gizli öğretileri, yoğunlaşmaya, yaşamsal ritimlere (*Lebens Laucher*) egemen olma ve bastırmaya yönelik yol gösterici kuralların ve uygulamaların bir derlemesidir.²

Bundan ne çıkar?

Bunun bir sonucu olarak, Hint rahip-bilgelerin mistisizmi, şeylere yönelmenin söz konusu olduğu Avrupa'daki mistiklerin yanından bile geçemeyeceği çarpıcı bir yetkinliğe ulaştırılan fiziki eğitim ve hipnoza dayanır. Maddi kültürün durgunlaşması, istenci yenmeyi amaçlayan devasa bir istenç kültürünün bunun yerini almasına neden olmuştur. "Saf temaşa", "nesneye gömülme", "dünyayla kaynaşma", "doğrudan deneyim", "mistisizm", kişinin bedenine ve tutkular alanına egemen olması budur. Kuşaktan kuşağa yüzyıllardır deneyimlerini varislerine geçirerek, özellikle yetenekli olanları seçerek, *askesis'i* işleyerek, çileci egzersizler tatbik ederek, Avrupa'nın bihaber olduğu bütün bir devasa eğitim kültürünü yaratarak Hint bilgeler öyle bir yetkinliğe ulaştılar ki paryalar, sudra ve diğer kastlar karşısında ulaşamaz, melekvari bir zirveye çıktılar. Başka her şey (Paryayı kendine bulaştırmadan dokunulamayacak bir cüzzamlı gibi görürken Brahma rahibinin ayak izlerini öpen ve onun dışkısını dahi kutsayan insanların olduğu kapalı kastların davranış normları; kast kurallarının ihlalinin özellikle küçümsemenin bir hayvanda reenkarnasyona yol açtığını öne süren, ruh göçü konusundaki dinsel öğretisi vb.) bu toplumsal farklılaşmaya aracılık etmiştir.

Bunun sonucunda şu karakteristik özellikler ortaya çıkar: dikkatin kişi üzerinde, onun arzuları, istenci vb. üzerinde toplanması; dış dünyaya egemen olma gibi etkin bir konumdan ziyade onunla edilgen bir ilişki; istenci üstesinden gelmek üzere vurgulama, eşdeyişle saf bir temaşa kültürü; kavramların geli-

2 Buharin burada görünüşe göre Theodor Lessing'in bir eserinden, büyük olasılıkla yukarıda 14. Bölüm'de alıntılan *Europa und Asien*'den aktarıyor.

şimine değil de zihinsel yaşamın duygusal yanına odaklanma; düşünce kültürü yerine “tinsel deneyim”in mantıkdışılığı vb.

Kuşkusuz tüm bunların saf formu içinde “verili” olduğunu düşünmemek gerekir. Sadece eğilimler söz konusudur. Mistisizmin Hint felsefesinin bütününe temsil ettiği de düşünülmemelidir; böyle masallar anlatanlar sadece Hint mistisizminin aşırı örnekleridir. Temaşanın çalışmanın yerini aldığını ve yogilerin dev bir ülkeyi besliyor olduklarını sanmak tamamen saçmalamak olurdu. Böylesi bir Hindistan fikri “klasik” Antik Yunan fikri –buna göre, uyum içindeki Yunanlar, günlük ekmekleri hazır bir şekilde kutsal ağızlarına düşerken çıplak, oylumlu heykeller arasında dolaşıp felsefe yapmışlardır– kadar saçmadır. Ne var ki egemen sınıfın fikirleri normal olarak toplumdaki hâkim fikirler olduğundan, temaşacı konumun doğayla etkin bir ilişki üzerinde ve yerinde bir ideolojik tavır üzerinde, yani kavramlarla etkin düşünme üzerinde bir fren işlevi görmesi şaşırtıcı değildir. Bu arada, yaşam karşısındaki böyle yönelimler temelinde gelişen ve hiyerarşisi, bağlardan koparılıp muazzam bir zirveye yükseltilmiş bir üretim tarzına uygun olarak şekillenen kavramlar, evrensel dinsel-mistik sistemler formunda katılaşmıştır: halk kitleleri arasında somut-doğal-animist ve fetişist, elitler arasında ise daha soyut kavramlar. Duyusal kanı, imge, fantezi ve yaşamın duygusal yanları, böylece, Batı Avrupa tipinin gelişiminde olduğundan çok daha büyük bir spesifik ağırlık kazanmıştır.

Tüm bunlara karşın, farklı üretim tarzlarının kıyaslanamazlığını gözden kaçırmak ciddi bir hata olur. Hint teokrasisini Avrupa kapitalizminin karşısına koymak saçmalıktır. Bu arada, Avrupa’daki kapitalizm öncesi ilişkiler de mistisizm ve halk romantizmiyle, animizm ve doğanın kuvvetlerine canlılık özellikleri atfetmeyle, ardı kesilmez tanrılar çeşitliliğiyle ve doğal fenomenlere dair ortak deneyimle ilişkilidir. Din ve felsefe tarihi üzerine denemelerinde Heine, bu durumun Almanya’da nasıl yaşanmış olduğuna dair şahane bir açıklama sunar. Bununla birlikte, aynı şey Rusya’da (sadece Melnikov-Peçerski’yi düşünelim)³, İrlanda’da, Fransa’da ve başka yerlerde de yaşanmıştır. Tüm bu kategorileri mutlaklaştırmak öyleyse tamamen saçmadır; bu tüm bu fenomenlere rasyonalist, şematik, tekyanlı ve genel olarak verimsiz bir biçimde yaklaşmak olur.

3 Pavel İvanoviç Melnikov-Peçerski (1816-83), Rus tarihçi ve etnolog.

Bununla birlikte, duyuların yaşamı ve doğayla duyusal bir ilişki zorunlu olarak mistik veya mistik-dinsel formlar almaz. Yeri gelmişken, Hint mistisizmi hayranları da dahil olmak üzere bay mistikler tam da bu oldukça yanlış öncülde yola çıkarlar. Dinsel düşünce embriyonik düşünceyi ve toplumbiçimci tipte bir düşünceyi temsil eder; atalar, kabile yaşlıları, kahramanlar vb. kültüyle başlayıp zorlayıcı güçleri olan cennet krallarıyla ve gayrişahsi soyutlamalarla biten istisnasız tüm dinlerin tarihinden hareketle bu kolayca gösterilebilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Konfüçyüs şöyle der: “İyi bir yaşama sahip olmak için yeryüzünün batı yarısında olduğu gibi yeni bir saban yapmak değil, bitkiler, hayvanlar ya da insanlar için bazı iyi eylemler yapmak gerekir. Zira denizi kendi ruhlarımız gibi sevseydik şayet, onda boğulmazdık ve ateşi kendimizi sevdiğimiz gibi sevseydik, bizi yakmazdı.” Burada salt yaygın bir doğa deneyimini değil, aynı zamanda her ne kadar hepsi de ilkel, animistik bir form içinde bulunsalar da kavramların, hedeflerin, hesaplamanın ve kayıt tutmanın (Theodor Lessing’in çok tiksindirici bulduğu şeyler) reddedilişini de görüyoruz. Anlığın yaşamı ile duygusal yaşam arasında, düşünce ile duygu arasında, bir kavramlar sistemi (“soğuk akıl”) ile duygusal deneyim (“sıcak kan”) arasında veyahut “tin” ile “ruh” arasında –ki, bu ikilik şimdilerde açıklanmıştır– bunları birbirinden ayıracak bir Çin Seddi bulunmamasına rağmen, bir farklılık söz konusudur kuşkusuz. Kapitalizmin spesifik yapısının, kenti kırdan, kültürü doğadan, teoriyi pratikten ve düşünceyi duygudan ayırdığı doğrudur. Hiçbir zaman Königsberg’in eteklerinin ötesine geçmemiş ve tamı tamına ölçülmüş olan gündelik gezintileri haricinde Königsberg’in içine çıkmak için de çalışmasının başından nadiren kalkmış olan Kant, bunun mükemmel bir örneğini sunar. Kendinde ve bir bütün olarak akıldışı olan kapitalizmin yaşamı tekil düzeydeki gereksiz ayrıntılara dek akılcılaştırılmıştır. Devamlı hedefler koymak ve hesaplar çıkarmak onun karakteristik özellikleri arasındadır; duygusal yaşam neredeyse yalnızca erotik olanla sınırlanırken yaşamı evrensel bir taktiğe çevirir. Yaşamın bu yoksullaşması ve duygusal olanın kısılmasının bir sonucu olarak (ve hiç de “zihin fazlalığı”ndan ötürü olmayan) düşünsel olanın aşırı gelişmesi, kapitalizm altındaki insanlığın gerçek tekyanlılığını temsil etmektedir.

Bununla beraber, çokyanlılık ve tekyanlılık ya da canlı içeriğin tekyanlılığı veya evrenselliği sorunu, ne şekilde olursa olsun bilme tipi sorunuyla aynı şey değildir. Bu arada, mistikler terminolojileriyle suyu bulandırmaya çalışsalar da tam da bu sorunu alıp kaçırmazlar. Onlara göre, deneyim (temaşa, Nirvana, vb.) varlığın derinliklerine, şeylerin zamansız ve uzamdaşlığına, “hakiki dünya”ya gömülmeden ibarettir. Eğer ortak doğa deneyimi aracılığıyla insan yaşamının içeriğini zenginleştirmekle, bu deneyime bağlı çeşitli duygularla (duyusal algılara, renklere, şekillere ve seslere yönelik tepkiler; haz, neşe, coşkunluk algıları –Avenarius’un “pozitif duygusal” ve “pozitif fizyo-farklılık” olarak adlandırdığı her şey) ilgileniyor olsaydılar ve sadece bunlarla ilgili olsaydılar, hiçbir anlaşmazlık söz konusu olmazdı; daha önce söylemiş olduğumuz gibi, bu yaşam biçimi ve tinsel zenginleşme sorunu, kapitalist kültürün temsil ettiği sakatlığı ortadan kaldıran sosyalizm tarafından çözülecektir. Mistikler, bununla birlikte, rasyonel bilmenin dünyanın özünün canına okuduğunu, kuru bir mumyayı analiz edip dünyayı matematiksel bir formüle dönüştürerek canlı varlığın yerine bir makineyi, dünyanın yerine sayısal bir figürü geçirdiğini ileri sürerler.

Tüm bu itirazları önceki tartışmada çürütmüştük. Mistisizm bize ne vaat etmektedir? Konfüçyüsçü formülle kendinden geçmek, animist bir temelde de olsa, her şeyi aklı başında bir şekilde faydacı perspektiften gören Konfüçyüs’ün bir mistikleştirilmesidir. Bununla birlikte, bu formüle göre hareket etmiş olsaydık da bundan hiçbir iyi sonuç doğmazdı. Düşünsel bilmenin yerini alabilecek ne var? Lessing’in ileri sürdüğü üzere, gerçek yaşamın bir hayal olduğu ve bir hayalin de gerçek yaşam olduğu mu ilan edilecektir?

Fenomenoloji’de Hegel buna dâhiyane bir yanıt verir:

Mutlağın anlaşılacak yerine duyumsanması ve seyredilmesi gerektiğini ve araştırmayı da anlama yetisinin değil, duygu ve temaşanın yönlendirmesi gerektiğini söylüyorlar... Isırma arzusunu uyandırmak için gereken yemlerin rolünü, güzel, kutsal, ebedi olan, din ve sevgi oynamaktadır; dediklerine göre, tözün zenginliklerini sürdürme ve ilerleyen biçimde geliştirme işini bir fikir değil de esrime, bir sorunun soğukkanlı gelişen zorunluluğu değil de fırtınalı esin görmelidir... Kendilerini tözün dizginsiz mayalanışına bırakarak, bilincin sınırlandırılması ve aklın reddedilmesi yoluyla, Tanrı’nın

onlara bilgeliği uykularında verdiği tözün seçilmişlerinden olmayı umarlar. Ne var ki gerçekte uykudayken aldıkları ve doğurdukları her şey sadece hayaller âlemine aittir.⁴

Bu iş sonuçta dünya kadar eskidir ve verimli bir şey de üretmemiştir. Yaşam adına “uyku” sloganını yaymak gerçekten komiktir.

Fikirlerin reddedilmesini istemek sözcüklerin reddedilmesini de istemektir. Burada mistikler oldukça tutarlı biçimde nihai bilgeliğin ... sessizlik olduğunu ilan etmektedirler. En bilge birey, hiçbir şey söylemeyen, en sessiz olandır.

Theodor Lessing’in başarısı da budur:

Sanskritçede (diye okuyoruz Lessing’te) bilgenin karşılığı olan sözcük *muni*’dir; bu harfi harfine artık konuşmayan, “dilsiz” anlamına gelir. Özellikle antik bir Mısır efsanesi sadece sessizlik içinde ululanan küçük tanrı Amon’dan bahseder. Herakleitos’un öğrencisi ve Platon’un öğretmeni olan Yunan filozof Kratylos efsanesinde bize kalan tek şey, bilgeliğinin zirvesinde sessizce oturup sağ elinin işaret parmağını sağa ve sola döndürmekle yetindiğidir; bununla doğanın düalizmine ve tüm bilginin çatallanışına işaret ediyordu. Ve aslında kendimi herhangi bir felsefi akım ya da okulun takipçisi olarak ilan edecek olsaydım, Kratylos’un bir hayranı olarak adlandırdım kendimi.⁵

Berkeley’de olduğu gibi, Kratylos’ta da, öznel bir “imge” uğruna dış dünyanın yadsınması ve ilkel yabanılların “işaret dili”ne geri dönüş söz konusudur. Nihai sonuç da düşünmenin ve insanlar arasında konuşma yoluyla münasebetin reddidir. Rasyonel bilmenin müthiş bir ikamesi ve varlığın “en derinlikleri”ne nüfuz etme konusunda müthiş bir örnek! Mistisizmin sunacak başka neyi var? Ölümcül bir mutluluk, kayıtsız bir esrime, nirvana, ataraksiya? Bununla birlikte, bunlar tüm halkların aşına olduğu şeylerdi; Rus Klistiler bile, Siberya’nın şamanları, İran’ın dervişleri vb. gibi bunları biliyordu. “Dionysosçu” ilke de bu gizemlerin merkezindeydi. Fakat dünyanın gerçek topluluklarıyla, gerçek ilişkilerle bunun ne ilgisi vardır? Eğer hipnozla, hipnotik kehanetle, fizyolojik talimle ve zaman zaman buna tekabül eden bilgiyle ilgili yönler burada devreye

4 G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, ing. çev. A.V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), ss. 4-6.

5 Bu alıntının kaynağı tespit edilmemiştir.

giriyorsa, bunlar rasyonel açıklamaya tabidir ve ilkesel olarak burada mistik ya da mucizevi olan hiçbir şey söz konusu değildir. Bir “mucize” daima olumsuz bir şeydir; mucizeler yoktur ve gerçekten meydana gelmiş bir mucize sadece ortaya çıkmış olması nedeniyle ki bir mucize değildir.

Mistikler, yaşamın ruhsuzluğuna haklı olarak (ve burada, görmüş olduğumuz gibi, gerçek bir problem vardır) ağıt yakarak dolaysız bir yaşam adına savaşırlar. Ama yaşamın ruhsuzluğunun yerine onu anlamsız kılmayı önerirler. Bir duygular denizini boca ederek, insan anlığını zincirlemek ve bir mahzende gizlemek için ellerinden geleni yaparlar. İnsanlık imgesine geniş bir alan sunarken, kavramlar alanına açılan kapıları kapatırlar. Bu nedenle tekyanlılığı başka bir doğrultudan hareketle isterler; anlığın kültürlü bir tekyanlılığı yerine, duyguların hayvansal-çocuksu-yabanıl bir tekyanlılığının peşinden giderler. Mistikler için ideal olan, mekaniklik, hesaplama, kayıt tutma, taktik ve rasyonel bilmenin yapay ortamının antitezi olarak bitkisel-hayvansal bir durumdur. Başka bir deyişle, burada mantıksal düşünceden Levy-Bruhl’un *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* (Paris, 1922) eserinde söz ettiği mantıköncesi “katılım” a geçiş yapmaya zorlanırsınız.

Problemi çözmek değil, çözmeyi reddetmektir bu. Hayır! Sosyalizm, büyük Faustçu geleneği, çalışma, bilgi, anlık ve duygu geleneğini, sevgi, doğa ve sanat geleneğini destekleyecektir. Sosyalizm kültür ve doğayı birleştirerek uygarlığın ruhsuzluğuna son verecektir; rasyonel bilmenin ve zengin duygusal yaşamın güçlü bir sentezini yaratacaktır.

FELSEFENİN NESNESİ

Şimdi felsefenin temel öncüllerine pozitif bir çözüm getirme girişimine geçelim. Şimdiye kadar söylenmiş olan tüm şeylerden, her şeyden önce, özneye tarihsel bir yaklaşım çıkar. Sonradan ortaya çıkabilecek herhangi bir yanlış kavramlaştırmaya izin vermemek için, belirtmek gerekir ki, tarihsel açıdan gerçek dünyanın kendisi bir nesne, yani insan pratiğinin ve düşüncesinin konusu olmuştur. Gerçek dünya, özneyle ilişki olmaksızın, bu anlamda “kendinde”, tarihsel olarak doğmuş olan insanlığın, yani öznenin ortaya çıkmasından önce var olmuştur. “Bir özne olmaksızın hiçbir nesne yoktur” (ve tersi) önermesi, ancak “nesne” ve “özne” tam anlamıyla bağlaşıklık kavramlar olarak alındığında doğrudur. Nesne daima özneye bağlıdır. (Parantez içinde, görece çok da uzun olmayan bir süre önce “nesne”den özne anlaşılıyordu ve “özne”den de nesne; özne edilgen ilkeydi, nesneydi, tersi söz konusu değildi. Bununla birlikte, özünde bu hiçbir şeyi değiştirmez.) Bundan, dünyanın düşünce ve eylemin nesnesi olmaya son verdiğinde (ya da henüz böyle olmadığında) var olmaya da son verdiği sonucu hiçbir şekilde çıkmaz.

Tam da aynı şekilde, emeğin nesnesi bir emek nesnesi olmaya son verdiğinde bir şey olmaya son vermez ve üretim araçları da sermayenin toplumsal ve spesifik olarak tarihsel formundan kurtulduğunda üretim araçları olmaya son vermez. Gerçek dünyanın nesne olarak gerçek dünyayla karıştırılması, yani bir özneyle ilişkisinin dışındaki gerçek dünyayla bir özneyle ilişki içindeki gerçek dünyanın karıştırılması, hiç abartısız içinde boğulup kalmanın olası olduğu kısıtlanmamış bir sözde felsefi spekülasyonun temeli olma işlevi görür.

Dolayısıyla buna göre, gerçek dünya hiçbir şekilde bir "temel ampiryokritik düzenleme" ile özneye mecbur değildir. Ancak bir nesne rolü oynadığında özneye mecburdur ve bu konum da herhangi bir özel felsefi bilgeliği temsil etmez, çünkü yalın bir totolojiden başka bir şey değildir. Gelgelelim gerçek dünyanın tarihsel olarak bir nesne haline geldiğini belirtmek önemlidir, çünkü onun ikiliği, düşünen bir organizmanın ondan ayrılması, bizzat tarihsel bir süreçtir, gerçek dünyanın gelişiminde tikel bir aşamadır. (Burada şu şartı koymamız gerekir ki yeryüzüyle ilgilenirken bu yermerkezcilik tamamen koşulludur; başka dünyalardaki düşünen varlıklar konusunda bilgimiz bulunmuyor.) Bu, gerçek dünyanın herhangi bir özne olmaksızın var olduğu anlamına gelir; var olmak için hiçbir biçimde bir özneye gerek duymamıştır, çünkü onu özne yaratmamıştır. Tersine, tikel bir aşamadaki dünya ve doğa özneyi doğurmuştur. Özne ortaya çıktığı ve dünyayla etkin ilişkilere girdiği ölçüde, dünya bir nesneye dönüşmeye başlamıştır.

Gerçek dünyanın kendisi tarihsel olarak değişen bir niceliktir, ebediyen akış içindedir. En küçük parçası bile hareketsiz ve değişmez bir mutlak değildir; her şeyin tarihsel hareket içinde olduğu ve değişime uğradığı bir genel süreçtir, çünkü uzay ve zaman idrak etmenin öznel formları olmayıp hareket içindeki maddenin varoluşunun nesnel formlarıdır. Doğanın da insan toplumu gibi kendi tarihi vardır ve burada temel bir farklılık söz konusu değildir. Yeryüzünü ve onun jeolojik tarihini alacak olursak, onun ergimiş bir kütleden şimdiki durumuna bir bütün olarak geçişi, aynı zamanda, değişik tözlerin oluşumunu ve dönüşümlerini, kompleks madenlerin oluşumunu, organik cisimlerin ortaya çıkışını ve düşünen maddenin doğuşunu da içermektedir. Yeni niteliklerin oluşması, tıpkı değişik başka niteliklerin ortadan kalkması gibi, tarihsel sürecin hayati bir yönüdür. "Ortadan kalkan yönleri" ve bir bütün olarak dünyanın ve onun parçalarının nitelikleri, özellikleri, formları ve ilişkilerinin sonu gelmez çeşitliliğini önvarsayan doğanın büyük nesnel diyalektiği budur.

Organik doğa kendisini inorganik doğadan ayırt eden bir dizi özellikle yüklüdür. Tam da aynı şekilde, bir özneye evrilmiş düşünen madde de aynı zamanda doğanın belli özellikleri olan bir parçası olmaya son vermez. Tikel maddi süreçlerin spesifik formu olarak bilincin kendisi gerçek bir olgudur, belli bir

nitelikteki maddenin nesnel bir özelliğidir. Bu bakış açısından hareketle halüsinasyon bile bir olgudur ve düşüncenin nesnesi olabilir, ki öyledir de. Zihinsel hastalıklarla ilgilenen bilimler hiçlik içinde yitip gitmezler, tersine gerçek tözü olan bir şeyi incelemekle alakalıdır. Yanılsamaların ve hataların da tarihi pekâlâ yazılabilir, çünkü bunlar da olgulardır. Halüsinasyonlar ve çılgınlıklar normal bilincin karşısında dururlar (ya da karşısına koyulmalıdırlar), çünkü dış dünyada halüsinasyona (yani onun içeriğine) tekabül eden hiçbir şey bulunmaz. Halüsinasyon anormal bilinçten doğan bir olgu olarak değil, dışsal olanla ilişkisi açısından reddedilebilir (ve reddedilmelidir de); onun bir bilinç süreci olarak gerçekliğini yadsımaksa tamamen saçma olur.

Dolayısıyla, bilincin de bir varlık yüklemi vardır ve gelişiminin tikel bir aşamasında bizzat düşüncenin bir nesnesi olmaktadır; “düşünce hakkında düşünme” felsefenin son derece önemli bir bölümüdür. Başka bir deyişle, varlık ile düşünce arasındaki ilişki diyalektik bir ilişkidir, çünkü bu karşıtlar birbirlerine nüfuz ederler ve düşünce vardır, bir varlık yüklemine sahiptir. Şu varlık düşünür, yani bir düşünce yüklemine sahiptir; düşünen madde onların gerçek birliğidir. Ama görmüş olduğumuz gibi, tözlerin bu gerçek birliğinde ve tarihsel *prius*’unda onsuz hiçbir tinin var olamayacağı madde vardır; buna karşın tin olmaksızın madde çok değişik formlarda var olabilir ve vardır. Bu açıdan başka nedenlerin yanı sıra düşünce formlarının nesnelleşmesi nedeniyle pek çok yanılsama ortaya çıkmaktadır. Kavramlar vardır, insanlığın zihinsel çalışmasının ürünleri olarak vardır. Kategoriler vardır ve bazı insanlar için a priori gibi bile görünürler. Dinler vardır, tıpkı bilimsel sistemlerin, felsefelerin vb. olması gibi. Bilincin nesnelleşmiş formlarıdır bunlar. Deyim yerindeyse dokunulur bir varlık edinerek kitaplarda ve diğer simgelerde maddi form bile kazanırlar. Ama tüm bunlar ne anlama gelir? Tinin, bir özelliğin değil ama bir tözün gerçekliğine sahip olduğu, eski bir terimi kullanmak gerekirse, bağımsız bir *causa sui* olduğu anlamına mı?¹

Elbette hayır.

Düşünsel formların “nesnelleşmesi”, onların yoğun bir biçimde toplumsallaşmış doğasının bir ifadesinden, genellik-

1 Spinoza tözü bir *causa sui* –“kendinin nedeni”– olarak adlandırmıştır.

le (hiçbir surette daima değil - dinsel formların durumunu düşünelim!) gerçekliğin bir yansıması olarak içeriklerinin az çok doğruluğuna bağlı bir ifadeden başka bir şey değildir. Bu formlar doğru ya da çarpıtılmış yansımalar olabilir. Kabaca söylemek gerekirse, toplumsallaşmış insanların kafalarından başka hiçbir yerde var olmazlar. Bir çeşit jöle, özel bir “ince” töz gibi insanlar arasındaki boşluğu doldururlar. Genel olarak toplumsal bilinç, insanüstü bir kategori olmayıp toplumsallaşmış insanların bilincidir. Bu nedenle, belli bir ölçüde, her tekil bilme nesnesinden bağımsızdır. Aynı şekilde, toplumun varlığı da üyelerinden birinin ya da bir başkasının ölmesiyle son bulmaz. Ama eğer hepsi aniden ölecek olsaydı, ne toplum ne de toplumsal bilinç olurdu.

Devasa simgeler sistemi hakkında ise başka şeyler söylemek gerekiyor. Bunların maddi varlığının, yani örneğin basık mürekkebinin ve belli uzamsal formun temsil ettiği varlığın, bilincin “öz”ü sorunuyla hiçbir ilişkisi yoktur. Bir kitabın “anlam”ı mürekkebe ya da domuz derisine dayanmaz. Deşifre ettiklerinin dışında, yani özneyle ilişkiselliklerinin dışında simge değildirler; hiçbir “anlam”ları yoktur ve sadece kaba ve anlamsız varlıkları içinde, herhangi bir kaldırım taşı gibi tamamıyla dışsal bir varlık olarak vardır. Sorun, ancak bu ilişkisellik mevcut olduğunda, daha önce sözünü ettiğimiz nesnelleşmiş zihinsel formlar düzlemine taşınır. Bu bağlamda, Max Weber’in “düşünce sosyolojisi”nin hayranı olan Bay Profesör Werner Sombart’ın, en ufak bir düşünme olmaksızın ve bir maymun kadar hızlı biçimde, benzer kategorileri dış dünyaya uyguladığını belirtmemiz ilginç olabilir. Egemen olduğumuz doğal gerçekliğin gerçek süreçlerinin, anlamı bizim açımızdan asla ulaşılabilir olmayacak olan salt simgeler olduğu, buna karşılık anlamını anlamadığımız toplumsal süreçlere de asla egemen olamayacağımız ortaya çıkmış durumdadır! Sombart’a göre, iblisin bu döngüsü insanlığın uğursuz talihidir.

Böylece gerçek dünya, tüm özellik ve vasıflarıyla ve parçalarından birinin bir özelliği olarak bilinçle birlikte, bir nesne olmaktadır.

Gerçek dünya tarihseldir, eşdeyişle tarihsel değişim sürecinde konumlanmıştır. Değişebilir oldukları için özellikleri tarihseldir. Bir nesne olarak dünya, tarihsel bir öznenin ortaya çıkmasıyla bir nesne olması anlamında tarihseldir. Düşünen

maddenin, yani bu tarihsel öznenin kendisi bir nesne olmaktadır. Bilinç ortaya çıkan ve tarihsel olarak gelişen belli tipteki bir maddenin bir özelliğidir. Sonuç olarak, bir nesne 1) öznenin pratik ve teorisi geliştirdiği ve pratik ya da teorik yöneliminin çapı genişlediği ölçüde tarihsel açıdan bir nesne olması; sürekli olarak bir nesne haline gelmesi, bir nesne olarak ortaya çıkması ve bu statüye bir lahanayı çuvalın içine atar gibi atılmış olmaması; 2) gerçek dünyanın kendisini aynı zamanda kısmen bir özne olarak (her ne kadar *ex nihilo* olmasa da) yaratması; kültürel tabiat denen şeyin tümünün, bütün insan eseri çevrenin, kent ve köylerin, kanal ve yolların, ekili arazilerin, tıraşlanmış ormanların, yeraltı madenlerinin vb. – bunların tümünün insanlığın dönüşüme uğrattığı dünyayı, jeoloji dilini kullanmak gerekirse yeryüzü gezegeninin “antropozoik dönemini” temsil etmesi anlamında tarihseldir de. Burada tarihsel yön zaten doğrudan ve dolaysız olarak insan tarihine bağlıdır.

Marx öncesi felsefenin neredeyse tamamının tekyanlılığı, nesnesinin soyut, tarihdışı ve aynı zamanda da sözde saf bilincin bir nesnesi olmasına dayanıyordu. Bu arada, bu tekyanlılığın neye yol açtığını ve nasıl (hem mantıksal açıdan hem de toplumsal-genetik olarak) açıklandığını daha önce görmüştük. Dolayısıyla, nesnenin yorumlanışında daha işin başında belli bir kusur bulunmaktadır. Gerçekte nesne, egemen olma süreci doğası gereği ikili olsa da, egemen olmanın bir nesnesidir; bu, pratiğin öncelik taşımasıyla birlikte hem pratik hem de teorik egemen değildir.

Pratik egemen olmanın nesnesi olarak dünya, şu ya da bu ölçüde maddi açıdan da dönüştürülür. Teorik bilme bu sürece aracılık eder, onu genişletir, zenginleştirir ve yönlendirir. Felsefenin nesnesi konusunda böyle bir yorumu başlangıç noktası olarak alırsak, o zaman tam da bundan ötürü, sonradan doğacak bütün problemlerin kaçınılmaz bir şekilde oldukça farklı bir ışıktan anlaşılması gerekir; nesnenin buharlaşması, bir bakıma bir “idea”ya, bir “kavram”a ya da düşüncenin üst hatlarında kuruyup kalmış başka bir soyutlamaya dönüştürülmesi (elbette gerçeklikte değil, filozofların kafalarında) gibi etkileri olan, “tinsel” olanın aşırı büyümesine hiç yer olmayacaktır. Bildiğimiz gibi, idealist sistemler dizisinin dünyayı yaradılış nesnesi olarak yorumlamış olduğu doğrudur; bu, etkin, ultra-“pratik” bir konum gibi görünecektir. Gelgelelim burada yer alan kav-

ramların karıştırılmaması gerekir. Bu sistemlerin ilgilendiği şey, maddi pratik olmayıp düşüncenin pratiğidir. Bu durumda nesne, tarihsel açıdan var olan, maddi, nesnel dünya değil, öznenin yaratıcı etkinliğinin ürünü olmuştur. Bu “egemen olma” yanılısamalıdır; kendi kendini çözerek hiçliğe, serapa, zihinsel bir buğuya dönüşür.

Bir nesnenin pratik ve teorik egemen olmanın nesnesi olarak yorumlanması, hiçbir şekilde yapay bir zihinsel hile değildir; tersine, tek doğru yorumdur, tarihsel ve gündelik gerçekliğe uygun düşen tek yorumdur. “Düşüncenin uygunluğu”na ya da benzer değerlendirmelere bağlı değişik “bakış açıları” arasından birini temsil etmez. Nesnenin her şeyden önce pratik egemen olmanın nesnesi işini gördüğü tarihsel gerçekliğin olguları içinde sağlam bir temele sahiptir. (Hegel’in “özümseme”si doğrudan ve dolaysız olarak buna dayanır.) Teorik bilmenin nesnesi olarak nesne, genelde ancak teorik bilmenin kendisi var olduğu ölçüde kendisini belirttik kılabilmiştir. (Bir kez daha tekrarlıyor ve vurguluyoruz ki bundan önce gerçek dünya, diyelim tüm “zenginlikleriyle” yeryüzü, su götürmez biçimde var olmuştu, ama kimsenin onu bilmesi söz konusu olmamıştır. Bu nedenle, yeryüzü olarak var olmasına karşın henüz bir öznenin dikkatinin nesnesi değildi; yani hâlâ *stricto sensu* bir nesne olmamıştı.)

Bu teorik bilme, özel ve az çok özerk bir süreç içinde kendisini pratikten ayırarak çok sonraları tarihsel olarak ortaya çıkmıştır. Nesne böylece insanların bilincinde ikiye bölünmüş oldu; bir yandan pratik egemen olmanın nesnesi, bir yandan da teorik egemen olmanın nesnesi oldu. “Pratisyenler” dünyayı daima ağırlığa sahip, yer kaplayan, direnç sergileyen, çabayı ve direncin üstesinden gelmeyi gerektiren madde olarak yorumlamışlardır. “Teorisyenler” pratikten koptukları ve genel olan içinde iş gördükleri, yani başlangıç noktaları olarak gerçek dünyayla doğrudan bağı değil de görece yüceltilmiş bir düzeydeki yansımaları aldıkları ölçüde gerçek dünyanın yerine bu yansımaları geçirmiş olurlar. Sözelimi, “bilme nesnesi” öğretisinin “saf mantıkçılar” arasında nasıl kök saldığını ve geliştiğini görmek eğlendiricidir. Bu nesne, “saf tipler” ve “ideal tipler”den (örneğin, geometride ideal üçgenler veya Max Weber’in önerdiği “ideal tipler” gibi) oluşuyordu. Bununla birlikte, buradaki sıkıntı şu ki bu “ideal tipler”, soyutlamalar filozoflar tarafından “hakiki dünya”ya dönüştürülmüşlerdi.

Hegel gibi bir dev, tam bir ciddiyet ve katiyetle, düşünme düşünme şunları yazdığı zaman yüzümüze yayılan gülümsemeyi bastırmak da güçtür:

Hayvansal formların sonsuzluğu... sanki sistemin zorunluluğu mutlak katılıkla gözlenmiş gibi bir kesinlikle ele alınamaz. Tam tersine, genel tanımları bir kurala yükseltmek gerekir. Eğer bu tanımlar kurala tam olarak tekabül etmiyor ama gene de ona yaklaşıyorsa... o zaman değiştirilmesi gereken şey, sanki var olan verili formlara tekabül etmek zorundalarmış gibi, kuralın kendisi, tipin ya da sınıfın nitelendirilmesi vb. değildir, tersine formlar bunlara tekabül etmek zorundadır, çünkü eksiklik formlardadır. (*Doğa Felsefesi*.)²

Mantıksal açıdan burada somut varlıktan bir kopuş vardır (çünkü maddi pratikten, somut olanla doğrudan bağdan bir kopma söz konusudur). Burada “derinlik” maddi yoksulluğa tekabül eder; giderek gerçek bir ikinci somuta yükseliş söz konusu değildir, tersine gerçekliğin sistematik bir biçimde bütün tüyleri yolunmaktadır. Genel olan spesifik olandan, tip tekilden, yasa olgudan, soyut somuttan vb. koparılmaktadır. Dolayısıyla, varlık da eterleştirilip tinselleştirilmektedir. Dünyanın gerçekliğinin yerine, bir idealle, bir kavramla, bir gölgeye dönüştürülmüş, ordusu olmayan bir onbaşının sopasıyla karşı karşıya kalırız. Böylece kavramın çirkin, abes beyhudeliği ortaya çıkar.

Gelgelelim, daha önce ifade etmiş olduğumuz gibi, bir kavram aynı zamanda tarihsel gelişmenin tikel bir aşamasında bir bilme nesnesi haline de gelir. Kavramlar dış dünyanın maddi parçaları olmayıp belli bir biçimde örgütlenmiş maddenin yansımalarıdır; eğer onları düşünce süreçleri olarak kabul etmezsek, maddi pratiğin doğrudan nesneleri olamazlar. Düşünce, bir freze makinesinin içinde ve kütük haddehanesi dingilinin altında değil, insanların kafalarında meydana gelir. Ne var ki mantıksal yapısı toplumsal deneyimin, yani (daha önce sözünü ettiğimiz) pratiği de içeren geniş bir tarihsel sürecin bir yoğunlaşması olduğundan, bir bilme nesnesi olarak düşünce pratiğe bağlıdır ve bu bağdan yalıtılarak diyalektik açıdan anlaşılmaz. Bu birinci noktadır; ikincisi ise düşüncenin kendisi pratik sürece aracılık ettiği ölçüde düşüncenin teorik egemenliği

2 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature*, İng. çev. M.J. Petry, cilt 3 (Londra: George Allen and Unwin, 1970), s. 180.

yoluyla pratik egemenliğinin ortaya çıkmasıdır. Sonuç olarak, düşüncenin tikel nesnelere yönelmesi düşüncenin pratik egemenliğine dair bir süreçtir. Düşünce hakkında düşünme, aynı zamanda düşüncenin kendisinin nesne haline geldiği bir süreçtir. Burada, gördüğümüz gibi, pratik yan en tözsel rolü oynar.

Felsefenin nesnesi böylece önümüze eski felsefenin nesnesi olarak değil, çeşitli ve aynı zamanda maddi açıdan bütünleşmiş bir şey olarak, akıcı, tarihsel açıdan değişen bir nicelik olarak, teorik ve pratik egemen olmanın, ikili formdaki egemen olmanın bir nesnesi olarak çıkmaktadır.

FELSEFENİN ÖZNESİ

Marx öncesi felsefe, felsefi özneye dair de nesneyi ele alış şekline paralel biçimde, benzer bir yorum ortaya koymuştur. Bu, bildiğimiz gibi, insanlığın yaşamsal etkinliğinin salt düşünsel yanının bir soyutlanmasıydı ki beraberinde insanlığın tüm toplumsal ve toplumsal-tarihsel belirleyicilerinden soyutlanmasını da getiriyordu. Değişik felsefi okullarda, öznenin bu her yönüyle çıplaklığı ve yoksullaşmış, tekyanlı bir düşünsel soyutlamaya dönüşürülmesi değişik biçimlerde formüle edilmiştir, ama neredeyse tümündeki belirgin özellikler felsefi “Ben” denen şeyin bilindik özellikleriydi. İdealist sistemlerde bu genellikle “evrensel Ben”di; öznel idealistler arasında bireysel bir “Ben”; agnostikler ve pozitivistler arasında ya psikolojik ya da fizyolojik açıdan alınan birey; mekanik materyalistler arasında genellikle fizyolojik bir birey ve Feuerbach’ta fizyolojik-biyolojik, duyusal-soysal kişi, felsefedeki “antropolojik ilke”. Feuerbach’ın “hümanizm”i de dahil olmak üzere eski materyalizmin kısıtlı doğası, Marx tarafından, diyalektik materyalizmin temel ilkelerinin parlak bir formülasyonunu sunan kısa, keskin tezlerinde acımasızca ifşa edilmiştir.

Biraz yalınlaştırarak, felsefe yapan özneyi ele alırsak, bu özne, daha önce görmüş olduğumuz gibi, düşüncenin kendisi Aristoteles’in “toplumsal insanlığını”, Franklin’in “araç yapan hayvan”ını, Marx’ın “toplumsallaşmış insanlığını” önvarsaydığı için, tüm toplumsal ve toplumsal-tarihsel belirliliklerden soyutlanmış, yani özünde anlaşılmaz bir şey olan felsefe yapan yanı temsil etmekteydi.¹

1 Buharin “insan araç yapan bir hayvandır” sözünü Benjamin Franklin’e atfederken yanılıyor olabilir. Bu söz Thomas Carlyle tarafından kullanılmıştı.

Gelecekteki her felsefeye sosyolojik prolegomena, bize, felsefenin öznesinin, düşünen öznenin, toplumsallaşmış bir erkek ya da kadın, yani çokyönlü yaşamsal etkinliği içerisindeki toplumsal-tarihsel bir kişi olduğunu söylemektedir. Elbette her insan türün tekil bir üyesidir. Elbette her insan bu nedenle biyolojik bir bireydir. Ancak toplumsal-tarihsel kişi, hiç de biyolojik ve fizyolojik olanda eritilemeyecek yeni niteliklere sahip toplumsallaşmış bir bireydir. Kapitalist birey, tipik burjuva; feodalizmin insan bireyi; sosyalist erkek ve kadın vb. –tüm bunlar, spesifik özgünlükleri hiçbir şekilde fizyolojiden veya biyolojiden türetilmeyecek kategorilerdir. *Homo sapiens* tarihsel olarak toplumsal, araç yapan erkek ve kadına dönüşmüştür. Kendi kişisel doğalarının toplumsallaşmasının tikel bir tipiyle birlikte ilkel komünizmin insanların yerini, kabile toplumunun, feodalizmin, kapitalizmin ve sosyalizmin insanları almıştır (sonuncusu sadece SSCB’de).

Özneye yönelik idealist tavır açık bir biçimde akıldışıdır. Feuerbach’ın materyalizmi bile tamamen yetersizdir; prolegomenayı oluşturan şey antropoloji değil, sosyolojidir; biyolojik insanlık değil, toplumsallaşmış ve tarihsel açıdan spesifik üretim ilişkileri tarafından tanımlanmış insanlıktır; tekyanlı “düşünen insanlık” değil, çeşitli yaşamsal etkinlikleri sürdüren insanlıktır. Bununla birlikte, bu sonuncu ifadeden açıktır ki üretim anarşisi, atomize işbölümü, teori ve pratik arasındaki geniş boşluğuyla kapitalist toplumun, “kişi” ve “dünya” arasındaki ilişkileri bireysel bir “Ben” örneğinden hareketle açıklaması imkânsızdır. Bu ilişkiler kapitalist toplumda, diğer sınıflı toplumlardan çok daha büyük bir ölçüde, sadece bir bütün olarak toplumun ilişkilerinin bağıntılı bütünlüğü tarafından tanımlanmaktadır. Eğer, örneğin, gelişmiş bir sosyalist toplumda çeşitli ve çokyönlü etkinliği içindeki her birey bir bütün olarak toplumun yaşamını yansıtıyorsa, kapitalizmin uzmanlaşmış bireyi de toplumsal varoluşun yalnızca tek bir yönünü cisimleştirmektedir. Böyle bir kişi toplumun doğayla ilişkilerinin göbeği, odağı değildir, çünkü insanlar bölünmüş ve atomize olmuştur, tıpkı bir bütün olarak kapitalist toplumun bölünmüş ve atomize olmuş olması gibi.

Öznesindeki düşünsel işleve ayrı bir varlık vererek idealist felsefe, bu işlevi yaşamsal etkinliğin bütün bağlamından koparmakta, kendi felsefi öznesini esasen “saf aklın”, yani “kendinde” alınan yalıtılmış bilişsel işlevin öznesi olarak yaratmaktadır. Bu-

nunla birlikte, materyalist teori ve Feuerbach da insanlığı safi fizyolojik ve biyolojik bir tip olarak görerek bir çözüm bulmaya çalışmıştır. Ama bu şekilde toplumsal-tarihsel öznenin sınırlarını aşarak, biyolojik ya da antropolojik olana düşerek özneyi kaçınılmaz bir biçimde salt doğanın edilgen bir ürünü olarak ele almak, yani özneyi her şeyden önce kendi etkin pratiğiyle etkin bir ilke olarak değil de edilgen, türevsel bir ilke olarak, yani özünde doğal bir nesneyle ilişki içindeki bir özne olarak değil de tersine doğanın, üzerinde etkide bulunduğu bir nesne olarak ele almak zorunda kalmışlardır.

İyi bilindiği üzere, Marx bu tekbiçimliliğe ya da tekyanlılığa dikkat çekmiştir. Bu, mantıksal olarak, insanlığın yalnızca hayvansal bir tür olarak ele alınmasıyla ilgilidir, çünkü hayvansal bir türün uyum sağlama süreci edilgen bir uyum sağlama, doğal seçim yoluyla uyum sağlama sürecidir, oysa toplumsal insanlık doğayı etkin bir biçimde boyunduruğu altına alır ve teknolojik açıdan, doğa üzerinde, madde üzerinde –ki tarihsel gelişim sürecinde giderek daha çok malzeme, yani gerçek bir nesne haline gelir– etkide bulunmak için spesifik olarak toplumsal bir mekanizma yaratır. Hayvan sürüsünden insan toplumuna, biyolojiden sosyolojiye, biyolojik bireyden toplumsallaşmış erkek veya kadına, dişlerle donanmış kişiden teknolojiyle donanmış kişiye bir sıçrama olan *Homo sapiens*'in gelişimindeki bu tarihsel “sıçrama” felsefenin dışında gerçekleşmiştir. Bununla beraber, gördüğümüz gibi, düşüncenin kendisi etkin toplumsal pratik sürecinde, yani toplumsal bireylerin işbirliği içinde doğmaktadır. Düşünce tarihsel olarak kendisini bu toplumsal pratikten vb. ayırır.

Felsefi idealizm öğretilerinde “Ben”, dünyayı kapsayan ve bazen de onu tüketen amaçlı bir tinsel-yaratıcı ilkeye dönüşmüştür. Felsefi materyalizm öğretilerinde ve onun varyantlarındaysa “Ben” tekyanlı bir “ürün”e, “doğal çevre” denen şeyin coğrafi, iklimsel, orografik ve diğer etkilerinin basit bir kesişim noktasına dönüşmüştür. (Rasyonalist bir kanaate sahip Fransız materyalistleri arasında bu, başka şeyler yanında şununla ilişkilidir: “Doğa durumu”, “doğal düzen”, “doğal hukuk” kavramlarının yanı sıra Marx’ın ironik biçimde sözünü ettiği, toplum bilimlerin sahasına olanak dışı akınlara.) Bu nedenledir ki Marx, materyalizm daha edilgenken, idealizmin öznel ve etkin yanı geliştirmiş olduğunu yazmıştı.

Bu nedenle, nasıl ki nesne egemen olmanın nesnesiyse, özne de gerçekte egemen olmanın öznesidir.

Egemen olmanın öznesi baştan aşağı tarihseldir. Özne, özne olarak ancak tikel bir gelişme aşamasında ortaya çıkar; dolayısıyla, daha varlığının başında tarihseldir. Gelişen tarihsel gücü açısından, teknik-pratik ve teorik donanımı ve buna teka-bül eden sonuçlar açısından tarihseldir. Toplumsal yapının tipi ve buna tekabül eden tasarım tarzları açısından tarihseldir.

Özneye eğer Marx öncesi felsefenin gözleriyle bakacak olursak, o zaman, örneğin, bu felsefe ister taştan bir balta olsun, ister buhar makinesi olsun, isterse de dizel motor olsun teknolojiyi nasıl anlamıştır? Eski felsefe böyle bayağı konuları söz konusu meseleyle ilişkisiz olarak, felsefenin dikkatini bile çekemeyecek kadar aşağı ve değersiz görüyordu. Özneyi dünyaya egemen olmanın (ve dünyanın maddi pratik içinde nesnel dönüştürülmesinin) öznesi olarak gören ve pratiğin dünyaya müdahale etme süreci olarak anlaşıldığı ve muazzam teorik ve bilişsel önem taşıdığı diyalektik materyalizmin bakış açısından ise, tersine, teknoloji son derece önemli bir yönü oluşturmaktadır. Teknolojik donanımın ve bunun mevcut olma derecesinin hatırı sayılır bir önemi bulunmaktadır. Taş baltası olan bir yabani ve sosyalist teknolojisi olan bir kişi oldukça farklı öznelere ve onlardan bir ve aynı olarak söz etmek gülünç olur. Deneysel bilimin teknolojisinde de durum kabaca aynıdır. Eğer yüksek ölçüde duyarlı modern araçlar doğal organların duyarlılığını kat kat arttırıyorsa; eğer X-ray cihazı görünmezi görünür kılıyorsa; eğer araçlar doğal duyularımız için saptanamaz olan şeyleri saptayabiliyor ve böylece, deyim yerindeyse, yeni yapay duyular yaratabiliyorsa, o zaman özne ele alınırken bu güçlü bilme silahlarının dikkate alınmamasına müsaade edilemez.

Antik dönemin büyük dehalarının, örneğin Aristoteles'in, ister üretken isterse deneysel hiçbir teknoloji olmadan çalışarak bugün bile tartışmalı olan felsefi sorunlar karşısında kendi konumları üzerine düşünebildikleri ve bugün bile geçerli bazı yanıtlar sunabilmiş olduklarına işaret edilmektedir. Atomcu teorinin bile binlerce yıllık bir tarihi olduğu da belirtilmektedir. Gelgelelim bu argümanlar ikna edici olmaktan büyük ölçüde uzaktır. Demokritos, Epiküros ve Lucretius'un atomları, parlak tahminlerden doğan naif hipotezlerdir. Günümüzün atomları ise modern bilimin sağlam bir kazanımıdır, teorik bilimsel dü-

şüncenin deneysel olarak edindiği ve geliştirdiği bir kazanımdır. Epiküros'un uslamlaması ve Ruherfold'un deneyleri, Nils Bohr'un teorileri vb. aralarındaki tüm ortak noktalara rağmen, iki farklı boyutu temsil etmektedirler. Buradaki mistik safsata ve su katılmadık safsata yığını, her ne kadar bu yığıntıların içerisinde gerçek cevherler ışıldasa da, görmek için Hegel'in *Doğa Felsefesi*'ni okumak yeterlidir. Bu devin ölümünün üzerinden de çok uzun zaman geçmiş değildir.

Buna rağmen, burada söz konusu olanın felsefeden ziyade bilim olduğu anlatılır bize. Felsefe bilimden bu derece ayrılmış mıdır? Ayrılmıştır. Ancak ilk olarak, biri ile diğeri arasına Çin Seddi çekmemek gerekir. İkinci olarak, sözgelimi, materyalizmle idealizm arasındaki eski zamanlardaki ve bugünkü tartışmayı ele alacak olursak, bu tartışmanın yerinde saymayıp çelişkinin büyük ölçüde genişlemiş bir temelde yeniden üretilişi olduğunu görürüz. Hegel, Platon'dan çok daha zengindir; Marx, Epiküros'tan kıyaslanamayacak, ölçüştürülemeyecek kadar daha yüksek bir düzeydedir. Sorunu kimsenin çözmemiş oluşu, köklerini, dünya görüşünün toplumsal koşullarında, üretim tarzının bir yansıması olan tasarım tarzında bulur. Bu nedenle, öznenin yorumlanması da egemen olmanın öznesinin pratik ve teorik tarihsel donanımı anlamında tarihseldir.

Burada farklı bir bağlamda bir kez daha üretim tarzı sorunuyla karşı karşıya kalıyoruz. Tasarım tarzının dünya görüşünde oynadığı muazzam rolü görmüştük ve onun ortaya çıkışının temelindeki yasayı da gördük. Burada kendimizi tekrarlamamız gereksizdir. Sadece şunu soracağız: Eğer tüm felsefi sistemlerde duyumlarla ilişkin fizyolojik öznelcilik (ya da sadece öznelcilik) vb. sorununa son derece belirgin bir yer veriliyorsa, o zaman her yerde saptanabilen toplumsal öznelciliği, yani toplumbiçimci "tasarım tarzı"nı es geçmenin mantıksal nedeni nerede bulunabilir? Bu tür nedenler yoktur ve olamaz da. Eğer insanın sadece biyolojik bir birey değil de aynı zamanda toplumsal ve tarihsel bir varlık olduğu olgusuna dair adamakıllı bir kavrayışa sahipsek, bu insanın bilincinin toplumsal ve tarihsel karakteri de oldukça aşikâr hale gelir. Tasarım tarzı toplumsal ve tarihsel nesneye içkindir. Bu nedenle, egemen olmanın öznesini, felsefenin öznesini, tarihsel, toplumsal bir özne olarak yorumlamamız ve üstelik de ona özgü tasarım tarzı açısından bu tasarım tarzının yasasını, yani oluşumunu, işlevini, nesnel dünyayla ilişkisi-

ni, çarpıtıcı ideolojik rolünü vb. bilerek yorumlamamız gerekir.

Fakat bu şekilde yorumlandığında, felsefenin öznesi felsefe tarihine ve hatta genel olarak tarihe dönüştürülmüş olmaz mı? Hiç de değil. Bütün sürece *ab ovo*, Âdem'den günümüze uzanacak şekilde başlamak gibi bir sorun söz konusu değildir. Önümüzdeki problemleri sırayla, değişik toplumsal-tarihsel öznelerin bakış açısından çözmeye girişimlerini tekrarlamak, yani geçmiş pahasına yaşamak da tamamen saçma olur. Ancak bu geçmişi yoğunlaşmış bir formda ve tarihsel-diyalektik bir tarzda içermek özseldir. Bu aynı zamanda tarihsel bağıntılılık yasalarını bilmek, karşılaştırabilmek, yani modern bilim ve teknolojinin bütün gücüne sahip bir özne gibi davranabilmek anlamına gelir. En yüksek düşünce tipi diyalektik materyalist düşüncedir. Ege- men olmanın en yüksek, tarihsel açıdan en gelişmiş özne tipi, tarihsel bir temel üzerinde ortaya çıkan sosyalist insanlıktır.

Hegel felsefenin düşüncede ele geçirilen bir çağ olduğunu fevkalade iyi biliyordu. Nesnel idealizmi doğrudan materyalizme geçtiğinde, kimi zaman bu anlayışın parlak kanıtlarını sunmuştur. Örneğin, geç Roma İmparatorluğu'nu şöyle nitelemektedir:

... Roma dünyası tek bir soğuk üstünlüğün bütün eğitilmiş dünyaya uzanmış olduğu bir soyutlama dünyasıdır. Halkların tinlerinin canlı bireyselliği ezilip yok edilmiştir; yabancı güç soyut bir evren gibi insan bireyinin üzerine yürümüştür. Böylesi bir yıkımın ortasında insanlar bu soyutlamada sığınak bulma... yani genel olarak öznenin bu iç özgürlüğünde sığınak bulma... ihtiyacını hissetmişlerdir. (*Felsefe Tarihi*, II)²

Ve başka şeyler. Hegel bu çağın felsefi düşüncesinin temel özelliklerini bundan çıkarmıştı.

Felsefi öznenin toplumsal karakterine dair Hegel bizzat çarpıcı bir tanıtlama sunar. Burada *Doğa Felsefesi*'nden bir örnek verelim:

Bütününde yeni dünya gelişmemiş bir ikiliği temsil eder: Bir mıknaatısın kuzey ve güney parçaya bölünmesi gibi bölünmüştür. Eski dünya ise tam bir üç parçalılık gösterir; bu parçalardan biri olan Afrika, insanların kendilerinde bir durgunluk yaşadığı, sıcaktan uyuşmuş doğal bir metal, bir ay unsurudur;

2 G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, İng. çev. E.S. Haldane ve F.H. Simson, cilt 2 (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), s. 235.

bu, bilince çıkmayan sessiz tindir. Diğer parça, Asya, çevresindekilerden fırtınalı biçimde doğan Dionysosçu, kuyruklu yıldız gibisinden bir çılgınlıktır, yanındakilere egemen olma konusunda hiçbir umudu olmayan formsuz bir üründür. Son olarak, üçüncü parça, Avrupa, bilinci, yeryüzünün uslamlayan kısmını, nehirlerin, vadilerin ve dağların dengesini temsil eder – ve merkezi de Almanya'dır.³

Özünde, Heine'in deyişiyle, Alman Hıristiyan eşeklerin tasarım tarzını ifade eden Jakob Böhme tarzındaki bu jeolojik-şiişel mistisizmi, tarihsel-toplumsal bağlamının dışında anlamak mümkün değildir. Hiçbir "saf akıl" da bu tür zırvaları kendinden ya da sadece dış dünyadan ortaya atamaz. Bununla birlikte, örneğin Platon üzerine düşünen Hegel oldukça bilge bir kural ortaya koyar: "Platon'un üzerinde bir düzeyde", diye yazar *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde, "durmalıyız; yani zamanımızın düşünen tininin zorunluluğunu bilmek zorundayız!"⁴ Tabii ki öyle. Her şeyden daha yüksekte durmamız gerekiyor, çünkü "zamanımızın tininin zorunluluğunu" bilmek zorundayız.

Bununla beraber, "zamanımız" bir zaman soyutlaması olmayıp, kanlı canlı tarihtir, yeni bir üretim tarzı, yeni bir insan ve yeni bir tasarım tarzıdır. Buna göre, felsefemizin öznesinin de tarihsel olarak doğmuş olması gerekir; bu, dünyaya egemen olmanın, pratik ve teorik olana aynı anda ve uyumlu bir şekilde egemen olmanın tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş öznesidir; yaşamsal etkinliğinde çeşitli ve çokyönlü olan, güçlü bir üretken ve deneysel teknolojiyle ve modern tasarım tarzıyla donanmış özne, bütünleşmiş, atomize olmamış sosyalist birey. Bunu anlamak "zamanımızın düşünen tininin zorunluluğu"nu anlamaktır.

Bununla birlikte, görmüş olduğumuz gibi, sosyalizmde toplumun kendisi amaçlı bir özneye dönüşmektedir. Toplumun kendisi teleolojik bir varlık olmaktadır –bu durum Stalin'in şu formülünde kısa ve öz şekilde ifade edilir: "Plan? Plan biziz!" Burada, bir zamanlar insanlara hükmetmiş olan eski toplumsal kendiliğindenliğin, kendisini insanlarla ilişkisinde dışsal bir kuvvete dönüştürüp onlara egemen olmak suretiyle ortadan kalktığını görürüz. Bir özne olarak toplum hem teorik hem de

3 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature*, İng. çev. J.M. Petry, cilt 3 (Londra: Allen and Unwin, 1970), s. 24.

4 Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, cilt 2, s. 10.

pratik olarak kendisine egemen olur. Sosyalist toplumda plan aynı zamanda hem ikili hem de bütünlüklü olan bu egemen olmayı ifade eder. Burada hem teorik bilmenin hem de pratik eylemin, “bilinen” zorunluluğun ve teleolojik “özgürlüğün”, zihin ve istencin, düşünce ve pratik eylemin, bilimsel sentez ve amacın aynı anda bulunduğunu görürüz. Burada yalıtılmış özne, eşzamanlı olarak ve mümkün olan en yüksek derecede, kolektif olmanın içine gömülmüş olur (çünkü burada kolektif olarak örgütlü istencin birliğini görürüz) ve bireyselliğini en yüksek derecede zenginleştirir (çünkü genel olarak tam gelişme özgürlüğü ve özel olarak da özel bireysel niteliklerini, eğilimlerini, yatkınlıklarını ve becerilerini geliştirme özgürlüğü söz konusudur). Sonuç olarak burada, gerçek genel ile tekil, tekildeki genelin özü ile geneldeki tekilin özü arasında diyalektik bir etkileşim görürüz. Dünyaya egemen olmanın, hem doğaya hem de topluma egemen olmanın tarihsel açıdan en yüksek öznesi budur.

ÖZNE VE NESNE ETKİLEŞİMİ

Genel olarak, öznenin doğaya egemen olma süreci olan özne ve nesne arasındaki etkileşim sürecinin kendisi değişen bir tarihsel süreçtir. Nesne ve özne arasındaki etkileşim sürekli gün gibi ortadadır, ama bu etkileşimin tipleri tarihsel açıdan çeşitlidir. Nasıl ki nesne ve özne tarihsel açıdan değişime açıksa, aralarındaki etkileşim de tarihsel açıdan değişime açık bir niceliktir. Bu değişim sürecini daha önce nesne ve özne üzerine olan bölümlerde bir ölçüde inceledik, çünkü bir nesneyi kendinde ele almak (o zaman bir nesne olmaya son verir) ve bir özneyi kendinde ele almak (o zaman bir özne olmaya son verir) mümkün değildir. Sonuç olarak, bağıntılılık fikri hâlihazırda bu kavramlarda içkindir. “Bütünün yarılması”nı temsil etmeleri itibariyle, karşıtlar gibi davranırlar ve birbirlerine nüfuz ederler, tıpkı genel olarak inorganik doğanın organik doğaya ve organik doğanın da ölererek ve çürüyerek inorganik doğaya nüfuz etmesi gibi. Bununla birlikte, burada doğa ve toplum arasındaki bu “tözler mübadelesi” kendine özgü, spesifik özelliklere sahiptir. Bu ilişkinin etkin karakteri özne yanından gelir; bildiğimiz üzere, teleoloji doğal zorunluluğu defetmez ve özgürlüğün kendisi de, Engels’in tanımına göre, “bilinmiş zorunluluk”tur.

Etkinlik, bununla birlikte, doğanın doğrudan baskısından, ilk Aristotelesçi anlamındaki zorunluluktan özgürleşmeyi temsil eder. İnsan gelişiminin başlangıç aşamalarında özne doğanın “korkutucu” kuvvetleri tarafından baskı altına alınmışsa ve doğal unsurlar karşısında güçsüz ve savunmasız kalmışsa da, özne şimdi önemli ölçüde bunları kontrol etmektedir, ama doğa süreçlerini kontrol etmek ancak doğa yasala-

rına dayanarak mümkün olduğundan onlara tabi olarak kontrol etmektedir. Bunu şu şekilde de ifade etmek mümkündür: Özne bir ve aynı anda hem özgür hem de özgür olmayandır, hem doğaya hükmeder hem de ona tabidir. Toplum ve doğa arasındaki tarihsel etkileşim sürecini toplumsal gelişme koşulları altında (yani tüm toplumların ve dünya-tarihsel önemi asla hafife alınmaması gereken “uygarlıklar”ın toplumsal gerileme ve çöküş dönemlerini dışarıda bırakarak) inceleyecek olursak, insanlığın doğa kuvvetlerinin baskısından kurtulma sürecini kolaylıkla keşfedebiliriz. Teknoloji, üretim, bilim, toplumun iktisadi örgütlenişi vb. giderek çok daha büyük önem kazanmaktadır. “Coğrafi faktörler” etkin olmaya devam eder, ama önemli ölçüde sabit ve daimi kalmak suretiyle (görece sabit ve görece daimi), yaşamın seyrini artık belirlemezler.

Buna karşılık, doğaya etkin uyum sağlama süreci ne kadar ilerlerlerse, toplum da o kadar hızlı gelişir, formlarını değiştirir, işlevlerini zenginleştirir ve gerekliliklerini arttırır; maddi ve tinsel kültürü daha çeşitlenir. “Coğrafi materyalizm” denen şeyin ve ardından onun mistikleştirilmiş ve kabalaştırılmış karikatürü olan “jeopolitiğin” hatası, gelişmiş üretici güçlerin varlığında, “coğrafi faktörler”in teknoloji ve üretim aracılığıyla etkin olduklarını ve aynı zamanda kendilerini eylemin nesnesine dönüştürdüklerini anlayamamaktır (ya da kasten göz ardı etmektir). Bundan dolayı, tarihsel biçimde ortaya çıkmış özne bir nesne olarak gelişmektedir; tarihsel olarak gelişir ve toplumsal-tarihsel süreç doğaya bir egemen olma süreci olduğu ölçüde bu, doğanın nesnel yasalarına tam öncelik verilmesiyle gerçekleşir.

Gördüğümüz gibi, bir bütün olarak bu süreç P-T-P’ formülüyle, yani teori ve pratik döngüsü formülü yoluyla, etkileşimlerinin devamlı genişleyen temelinde ifade edilebilir. Bu temelin genişlemesi de, teknolojinin gelişimi, teknik kapasite katsayılarının artışı, her türden kimyasal tepkimeyle birlikte teknolojik süreçlerin çeşitlilik ve hızı da dahil olmak üzere üretici güçlerin büyümesinde; üretim sürecine hammadde ve her türden malzeme olarak dahil edilen organik ve inorganik tözlerin çok daha büyük nicelik ve çeşitliliğinde ifade bulur. Bu temelin genişlemesi aynı zamanda bilimin gelişmesinde, yani doğaya bilişsel olarak çok daha geniş ve daha derin şekilde egemen olmada ifade bulur. Burada biri diğerini dolaylımlar ve bir-

leşik hareketleri dünyaya ikili bir egemen olma sürecine varır. Bu sürecin görünür-duyusal-maddi ifadesi, “yapay çevre”den ve yeryüzünün maddi değişiminden, yani doğal tabiatın bir kültür tabiatına dönüştürülmesinden, “kır”ın tarım, sanayi, taşımacılık, turizm, kültürel eğlencelerin vb. ölçütlerine göre değişikliğe uğratılmasından oluşur. Bu, kozmosun insanlık tarafından yenip yutulduğu sürecin, dünyanın tözünü tüketme sürecinin, dünyayı insanın hedefleri uyarınca dönüştürme sürecinin, doğanın töz ve unsurları karşısında insanlığın gücünü arttırma sürecinin doruğudur.

Bu sürecin hızlanması (ya da tersine yavaşlayıp durması) üretici güçlerin işleyiş koşullarına, yani her şeyden önce toplumun tarihsel formuna bağlıdır; toplumun her tarihsel formu, diyalektik olarak, bir “gelişme formu”ndan “bu gelişme üzerindeki prangalar”a dönüşür (Marx). Feodalizmin ekonomisi temelleri bakımından doğaldı (her ne kadar tamamen doğal olmasa da!) ve ağır gelişme hızı, durgun teknoloji ve düşünce alanında da eleştiriye ve gerçek bilimsel araştırmaya fırsat tanımayan kuru, katı ve cansız teknolojik dogmatizmi tarafından sınırlanmıştı. Kâr ilkesi, rekabetçilik ve makineleriyle birlikte kapitalizm, doğaya egemen olma sürecini hem maddi-pratik hem de teorik alanlarda hemencecik kat kat hızlandırmıştır. Nesnel dünyaya bu egemen olma sürecinin hızlanması, hem derinlemesine hem de enlemesine ilerlemiştir ve tarihte gerçekten de eşi benzeri görülmemiştir. Güçlü teknolojinin yaratılması, üretici güçlerin devasa büyümesi, bir dünya piyasasının oluşumu, bilimin emsalsiz serpilmesi ve dünya bilimine dönüşmesi – antik dönemlerde ve antik dönemin büyük uygarlıklarında bunların hiçbiri bilinmiyordu. Ne var ki kapitalizmin gerileme döneminde doğa ve toplum arasındaki, nesne ve özne (bunu kesin biçimde ifade ediyor değiliz, çünkü kapitalist toplum temelde bir özne değildir; yine de burada bu önemsizdir) arasındaki etkileşim, hem maddi alanda hem de düşünce alanında açık bir şekilde değişmiştir. Bildiğimiz gibi, düşünce alanında metafizik soyutlamalardan, tinselci fetişlerden feodal teolojiye, “eleştiri”den dogmatizme, idealizmle flört eden ama kendiliğinden materyalist teorinin unsurlarına sahip bilimden mistisizme ve teolojiye keskin geri bir dönüş gözlemek mümkündür (aşırı sol cenahta diyalektik materyalizme gösterilen alışılmadık ilgi, burjuvaziden bir kopuşa işaret etmektedir).

Buna karşılık, toplumun sosyalist formu nesnel doğaya egemen olma sürecini çarpıcı biçimde hızlandırmıştır. Yeni alanların özümsemesi; Sovyetler Birliği'nin jeoloji, botanik, zooloji ve diğer çalışmaları; dünyada herhangi bir yerde daha önce tanık olunmamış büyüme oranlarıyla teknolojinin ve üretici güçlerin muazzam gelişimi; bilimde ve bilimin pratikle birleşerek kitlelerin yaşamına nüfuzunda son derece hızlı bir şekilde kaydedilen başarı vb. - bunların tümü de tamamen yeni bir ritimle ilerlemektedir.

Büyük ölçüde Saint-Simon'u takip eden Auguste Comte, iyi bilindiği üzere, insanlığın zihinsel yaşamını (ve bunun yanı sıra yaşamdaki her şeyi) üç döneme ayırmıştı: "teolojik", "metafizik" ve "bilimsel". Onun en kaba hatası, hareket noktası olarak zihinsel yaşamı almasıydı; eşdeyişle, tarihsel kurgusuna, yenilir yutulur olmayan miktarda anti-tarihsel rasyonalizm dahil etmesiydi. Hiç şüphe yok ki teoloji feodalizmi değil, feodalizm teolojii doğurmuştur. Feodalizm teolojik düşünce formunun bir ürünü değildi, tersine teolojik düşünce formu feodalizmin ürünüydü. "Aydınlanmacılar"ın dünyayı her zaman ve her yerde fikirlerin yönettiği şeklindeki eski rasyonalist formülü, Comte'un "pozitif bilim"inin gerisindeki teorik kavrayış olarak da iş görmüştür. Comte'un zamanında, bilimin teoloji ve metafiziğin ötesine geçeceği dönem bütününde daha başlamış değildi. Comte'un öğretmeni olan Saint-Simon'un daha önce *L'Industrie*'de şunları yazdığı doğrudur: "Nihayetinde, ilkeler yaratılmaz; algılanır ve tanıtlanırlar." Bununla birlikte, Saint-Simon tinsel ve seküler bir hiyerarşisi olan "yeni bir Hristiyanlığı" savunuyorken, "pozitivist" Comte kendisini yüksek rahibi olarak gördüğü yeni bir "pozitivist" din tasarlıyordu. Comte'un öngördüğü çeşitli evreler, canlı bir organizma biçiminde yorumlanan toplumun kesintisiz ilerleyişini önvarsayıyordu. Falan filan. Comte'un üçlemesi yine de rasyonel bir öz içeriyordu, çünkü feodal teolojiden kapitalizm çağının metafizik soyutlamalarına doğru ve bilimin sosyalizmde hem teolojii hem de her türden doğaüstü dünya görüşünü sonunda yerinden edeceği, eli kulağındaki "geleceğin dinsizliği" dönemine doğru hareket, en temel itkisinde, gerçek ilerlemeyi temsil etmektedir.

Bu düşünsel formların gerçekliğin ideolojik çarpıtılmaları olarak tanınması ve bunların usandırıcı prangalarından özgürleşme yönündeki tarihsel süreç, toplumsal öznelcilik formla-

rının sökülüp atıldığı, üstesinden gelinerek yerinden edildiği bir süreçtir. Bu özgürleşmenin mantıksal önkoşulu felsefi özleştiridir, maddi-toplumsal önkoşullar ise proletaryanın sınıf mücadelesi ve sosyalizme geçiştir (tıpkı eskiden teolojik dünya görüşünden soyut metafiziğe geçişin ortaçağdan modern çağa, yani feodalizmden burjuva dünya düzenine geçişin bir ifadesi olması gibi). Nihayetinde, dünyanın bilimsel resmi ve dünyanın felsefi olarak genelleştirilmesi hem insanbiçimci hem de toplumbiçimci olmaktan çıkmaktadır.

Daha önce, zorunluluğun teleolojisi sorununu analiz etmiştik. İnsan etkinliğindeki gelişmelerin ve doğal unsurlar karşısındaki zaferlerin, saf iradeciliğe ve indeterminizme düşmeyi hiçbir şekilde aklamadığını görmüştük. İnsanın hedefleri zorunlulukla belirlenir; insanlar başarılarında doğa yasalarına dayanırlar ve her teknolojik süreç, en karmaşık ve girift olanı bile, somut ilişki ve nüfuz etmelerinin tüm belirliliğinde doğal zorunluluğu ifade eder. İnsanın toplumsal ve tarihsel etkinliğinin genel koşulları aynı zamanda yeryüzünün gelişim evresi tarafından belirlenir; genel olarak insan etkinliğinin gerçekleştiği çerçeve budur. Fourier'in yanı sıra Engels de bir gezegen olarak yeryüzünde yaşamın sonlanmasıyla birlikte insanlığın düşüş ve yok oluşunun kaçınılmaz olduğunu düşünmüştü. Başka bir deyişle, insanın tarihi hiçbir şekilde toplumun gıda temeli, *locus standi* ve kaynağı olarak yeryüzünün tarihinden ayrılamaz. Bununla birlikte, biz sonuçlarımızı bu noktaya dek izleme peşinde değiliz, zira elimizde ne insan soyunun kaçınılmaz "yaşlanışı" (bu salt analogi yoluyla bir yargıdır) ile ilgili herhangi bir iddiada bulunmak için, ne gezegenler arası etkileşimin imkânsızlığına dair herhangi bir sonuca ulaşmak için, ne de varoluşun genel gezegensel koşullarındaki son derece yavaş değişikliklere uyum sağlamak üzere yeni yöntemlerin keşfedilme olasılığını dışarıda bırakmak için yeterli veri bulunuyor. Şimdilik diyebileceğimiz sadece şudur: Yaşayan görür.

Özne yönünden nesneye egemen olma sürecinde nesne, niceliksel ve niteliksel, kapsamlı ve yoğun sonsuz çeşitliliği içinde giderek daha çok açığa çıkar. Pratikte, tarihsel insanlık, modern insanlık, muazzam malzeme kütlesini yeniden biçimlendirir; bilişsel açıdansa, insanlık sonsuz derecede geniş yıldızlı uzaylara ve sonsuz derecede küçük (ve aynı zamanda geniş ve ardı kesilmez) mikrokozmos alanlarına seyahat edebilmek-

tedir. İnsanlar için nesnel özelliklerin, niteliklerin, ilişkilerin, karşılıklı bağımlılıkların ve insanlıkla bağların olağanüstü çeşitliliği sürekli olarak gelişmektedir, çünkü pratik ve teorik bilme tüketilemez zenginliklerini giderek daha çok açığa çıkarmaktadır. Burada insanlıktan bağımsız olan gerçek dünyanın –yani, doğa olarak doğanın– tarihsel olarak bir egemen olma nesnesine dönüşmeye devam ettiğini görüyoruz. Dünyanın “kayıtsız” varlığından, büyük dünyevi süreçleri kendi amaçlarına uyduran ve tabi kılan bir öznenin artan gücüne kolektif bir şekilde tabi kılınmasına doğru bir geçiş görüyoruz.

Bu egemen olma süreci mutlak olarak gerçek bir tarihsel olgudur. Doğanın tözünü değiştirerek özelliklerini giderek daha fazla bilir hale geliriz; nesnel süreçlerin seyrini çok daha büyük bir ölçekte tahmin edebiliriz. Bu aynı zamanda ikili formda pratik ve teorik egemen olmaya işaret etmektedir. Bu sözcüklerin ve kavramların başka hiçbir anlamı yoktur ve olamaz da. İdealist felsefeler ve agnostisizm, pratik ya da teorinin erişiminin ötesinde düşünsel özlerin var olduğu varsayımına dayanır. Ama bu “özler” –tüm bu “idealar”, “tinler”, “dünya ruhları”, “monad ruhları”, “*logoi*” vb.– insanların yarattığı ve zihinsel olarak gerçek dünyanın gözeneklerinde ya da bilinemeyen şeyler olarak onun sınırlarının ötesinde konumlanan yanlışsalı niceliklerden başka bir şey değildir. Bununla birlikte, tam da ideolojik fantazmlar oldukları içindir ki gerçek dünyanın unsurları olarak algılanamazlar. Öte yandan, fantazmlar olarak, ideolojik çarpıtmalar olarak ve ancak bu şekilde algılanabilirler. Aslında bu oldukça yeterlidir. Bir fantazmı gerçek dünyanın parçası olarak kavramak yerine getirilemeyecek bir görevdir. Dolayısıyla da, idealist felsefelerin öğretilerine rağmen zahmete girmeye değmeyecek sahte bir problemdir. Bu yaygara ve zahmet, bize şimdi salt barbarca ve gülünç görünen bilindik ortaçağ alıştırmalarının ruhuna uygun olarak, skolastiktir. Tanrı’yı görünmez olarak koyutlayıp ardından da onu görmeye çalışmak umutsuz bir girişimdir. Ama bu fikrin ortaya çıkışının maddi temelini görmek, oluşumunu anlamak, bu çarpıtmanın ardında başka bir şeyi görmek ise hem olanaklı hem de zorunludur. Bu nedenledir ki biz, rasyonalist metafizikçilerin sığığının tersine, dinsel formlarda sadece rahiplerin çıplak, maksatlı icadını ya da çıplak aldatışını değil, üretim tarzına uygun olarak, yani toplumbiçimci bir şekilde doğanın

gerçek yasalarının acımasızca çarpıtıldığı, derinlere işlemiş bir düşünce formunu görürüz. Bunu anlamak, ideolojik fantazmları bilimsel olarak kavramaktır. Pratikte, bunların maddi temellerinin ortadan kaldırılması, onları ne bir şimdisi ne de bir geleceği olan tarihsel geçmişin bir ögesine çevirerek yeniden üretimlerinin altını oymak ve kösteklemek anlamına gelir.

Egemen olmanın sosyalist öznesine tekabül eden en yüksek formundaki insan pratiğinin ve insan bilgisinin gücü, insanları yaratıcı coşkunculukla doldurur ve ayrıca onları haksız gururdan korur. Sözgelimi, Hegel yeryüzünün “orta”, “gezenlerin en iyisi” vb. olduğunu ilan ettiğinde, bu kendine özgü yermerkezcilik nihayetinde bilmenin sadece sınırlanmış ve kısıtlanmış bir “eyaleti”, Tanrı’nın terk ettiği durgun, ücra bir yerdir. Aynı Hegel kimi zaman, “kötü sonsuzluğu” eleştirme kisvesi altında, durguna, sonluya, şu değişmezcesine durağana, mutlağa, birleşik ve daimi varlığa, Antik Yunan düşünürlerinin sözünü ettiği “bir küre gibi yuvarlağa” duyduğu özlemi ele verir. Güçsüz, kemikleşmiş, dogmatik “bilgi” –ki bilgi olmayıp “vahye” dayanan cehaletten ibarettir– yeryüzünü evrenin merkezi olarak görüyordu. Buna karşılık, güçlü pratik ve güçlü teori yeryüzünün sonsuz sayıdaki dünyalardan biri olduğunu; aynı durumun bütün güneş sistemi için de geçerli olduğunu; eğer öteki doğrultuda ilerlersek her atomun sonsuz sayıda dünyalardan oluştuğunu; yani, her sonsuzun sonlu, her sonlunun da sonsuz olduğunu ve her şeyin sonsuzca sonsuz evrene gömülü olduğunu tanıtlar. Bu açılımlar bazı insanların kafasını bulandırır, böyleleri sırtlarını küçücük bir çite dayamak isterler. Sonlu ve sonsuzun dünya diyalektiğine katlanamazlar. Peki, öyle olsun! Size iyi dayanmalar baylar!

Biz ise, üstünde “Yol burada sona eriyor” veya “Giriş yasak” yazan bariyerler olmadan, sonsuz bilmenin yolunu, sonsuz evrene sonu gelmez biçimde egemen olmanın yolunu takip ediyor olacağız.

EGEMEN OLMANIN NESNESİ VE ÖZNESİ OLARAK TOPLUM

Toplum sorunu özel bir önem kazanmaktadır, çünkü burada oldukça spesifik bir ilişkisellik söz konusudur. Toplum aynı anda hem bir nesne hem de bir özne olabilir. Tam anlamıyla bir nesne ve sadece kısmen bir özne olabilir. Bununla beraber, istisnai olarak derin ve dayanıklı –teorik bilimler alanındaki farklı varyantlardan çok daha dayanıklı– bir tipteki belli sınıf temelli zihinsel yönelimleriyle bu rolü aynı anda birkaç açıdan oynayabilir. Tüm toplumsal ve iktisadi oluşumlar dizisiyle toplum, pratik anlamda kendisine egemen olamaz. Bu, deyim yerindeyse, onun temel, içkin karakteridir.

Bu, en iyi şekilde, özellikle de başka bir bağlamda bu sorunun bazı yönlerini incelemiş olduğumuzdan, farklı tarihsel toplum tiplerine dair örnekler kullanarak tanıtlanabilir. Burada bunu bir bütün olarak ortaya koymamız ve çözmemiz gerekiyor.

Kapitalist toplumu ele alalım. Bu, tarihsel bir biçimde ortaya çıkmış tikel bir toplum tipidir; spesifik bir toplumsal ve iktisadi oluşumdur, karakteristik “düşünce tarzı” ile birlikte tikel bir “üretim tarzı”dır. Kapitalizm neredeyse ortaya ilk çıktığı andan itibaren bilgi nesnesi olmuştur (örneğin bkz. Petty ile başlayan ekonomi politik).¹ Ama onun karşısına ne tür bir özne konulmuştu? Bu özneymiş gibi davrananlar egemen sınıfın ideologlarıydılar. Özne burada toplumun bütünü değildi; toplum anarşik, atomize, dizginsiz, “kör” ve “irrasyonel”di; daha önce görmüş olduğumuz gibi, bu özne hedef koyan, teleolojik bir kendilik değildir, çünkü örgütlü toplum değildir. Onda genel, kapsayıcı bir iradeye tekabül eden hiçbir şey olmayıp, yalnızca

1 William Petty (1628-87), genellikle iktisadın Britanya’daki kurucusu olarak görülen İngiliz devlet yetkilisi.

bu iradenin egemen burjuvazinin yararına yaratılmış kurmaca bir versiyonu söz konusudur. Rasyonel ilke –devlet– egemen sınıfın kısıtlı bir rolü olan genel bir örgütüdür; temel iktisadi işlevlerinde “sivil toplum”un yaşamını tanımlamaz veya örgütlemeyebilir ve teleolojinin tek bir girişimde, yani bütün içerisindeki tek bir hücrede bulunabildiği iktisadi sürecin seyri de dizginsiz şans yasalarına tabidir. Toplum bu nedenle pratik egemen olmanın nesnesi olamaz. Toplumun, başarılı bir egemen olmanın nesnesi olması için, bir planı olanaklı kılan örgütlü bir karaktere sahip olması gerekir. Bu da kapitalizmin anarşisinin, yani tikel bir toplumsal yapı olarak kapitalizmin üstesinden gelmek anlamına gelir. Dolayısıyla, bir bütün olarak topluma egemen olma girişimleri kapitalizmin sınırlarının ötesine geçmeyi gerektirir ve bu da proleter sosyalist devrime işaret eder.

Kapitalist toplumu asgari ölçüde yeterince bilmek demek, onu çelişkileri ve dinamiği içinde ve dolayısıyla da var olmama, farklı bir toplumsal forma geçişi içinde –yani tarihsel olarak ve diyalektik açıdan– anlayabilmek demektir. Ama kapitalist toplum yapısından ötürü temelde güçlü çıkarların ayrışmasıyla karakterize olduğu için, egemen sınıf ve onun ideologları ilkesel olarak bu yetenekte değildirler. Ekonomi politığa gelecek olursak, sadece bu bilimin gelişiminin başlangıç döneminde, Adam Smith ve daha büyük ölçüde David Ricardo söz konusu gerçek ilişkileri, çelişkili doğaları da dahil olmak üzere (örneğin, Ricardo’nun ücretler ve kâr arasındaki ilişkiye dair çözümlemesi) betimlemişlerdir. Fakat klasik ekonomi politik denen şeyin sonlanmasıyla birlikte burjuva iktisadi düşüncesi yozlaşarak kaba savunuya (“tarihsel okul”, “uyumcular”, “marjinal fayda” okulu, “matematik” okulu, “toplumsal-organik” okul ve faşist ideologların günümüzdeki organik zırvalığı) dönüştü ve sonuç, bu bilimin topyekun çürümesi, tam da teorik bilme olanağının reddi ve spesifik konjonktürün incelenmesi yoluyla istatistiğe dönüşmesi oldu. Aynı süreci sosyoloji ve tarihte de görüyoruz; Auguste Comte ve Herbert Spencer bugünün Othmar Spann’larından çok daha yüksek bir düzeydeydiler! Restorasyon döneminin Fransız tarihçileri ve Mommsen, Niebuhr ve başkaları gibi devler bugünün faşist ulusalcılığının şişirilmiş savunucularından ya da hiçbir ufku olmayan değersiz, uzmanlaşmış yazar bozuntularından çok daha büyüktüler. Spengler’in *Batının Gerilemesi* gibi genelleştirme ve sentez gi-

rişimleri, Spengler'in kurgularının usta işi safsatalarına aşına olan herkesin bildiği gibi, neredeyse bilimin kuşkucu reddine varır. Sadece kapitalizm söz konusu olduğunda işler daha vahimdir; Marksizme sempati duymaktan başlayıp mistik zırvaların en değersez örneklerini verme noktasına gelen Werner Sombart'ın evrimine işaret etmemiz yeterlidir.

Ardı kesilmez örnekler vermenin anlamı yok. Kapitalist toplumun bilinmesiyle ilgilenen bir özne olarak burjuvazi güçsüz olduğunu kanıtlamıştır. Onun toplum bilimi, kendi pratiğinin bir savunusuna dönüşerek yozlaşmıştır, buna karşın kapitalizmin anarşik işleyişini dışavuran bu pratik de sistemin dizginsiz toplumsal kendiliğindenliğini kontrol altına almak ve toplumsal sürecin kapitalizme özsöl olan irrasyonelliğinin üstesinden gelmek için hiçbir zaman çaba sarf etmemiştir. Bundan ötürü, bu pratik kendi önüne böyle bir görev asla koymamıştır ve kapitalizmin gerilemesi ve genel krizi, çürüme ve çöküşü nedeniyle bu pratik ancak şimdi ümitsizce boyundan büyük işlere girişiyor ve üretici güçler düşüşe geşitke olmayacak duaya âmin demeye çalışıyor; bıktırıcak kadar çok türde karşımıza çıkan, feodalleşmiş bir "planlı kapitalizm" ütopya-ları bundandır. Kapitalist toplumda toplumsal-tarihsel süreç, egemen olunmaya tabi olmayan dışsal, kör, zorlayıcı bir kuvvet olarak, "doğa yasası" olarak faillerinin karşısında durur.

Sosyalist devrim yoluyla ve proletarya diktatörlüğu sayesinde tarihsel olarak kapitalist toplumdan doğan sosyalist toplumda ise tamamen farklı bir şey görüyoruz. Burada toplum aynı anda hem özne hem de nesnedir. Teleolojik bir birliktir bu. Zorunluluğu, bir planda maddi form kazanan ve bu planın yerine getirilmesinde gerçekleşen kitlelerin örgütlü iradesi yoluyla, doğrudan doğruya teleolojisinde ortaya çıkar. Burada o kendisini bilmektedir. Burada hiçbir "sürüklenme", yani kör ve dizginsiz bir gelişme ilkesi söz konusu değildir. Burada toplum, nasıl teorik olarak kendisini kontrol altına alıyorsa, pratik biçimde de kendisini öyle kontrol altına alır. Burada egemen olmanın pratik ve teorik yanlarının karşıtlığı anlamında herhangi bir uyumsuzluk ya da ayrı varoluş yoktur. Burada hem gerçeek egemen olma hem de ancak aşılmış bir formda var olan bu karşıtların tam birliği söz konusudur.

Kapitalizmin sınırları içerisinde yetişmiş olan proletaryanın teorisi, "bütün"e yönelen dönüştürücü pratiğine bağlıdır (Marx'ın devrimci praksi ve Engels'in "altüst edici" praksi).

Bu teori hâlihazırda gücünü kanıtlamıştır, çünkü en önemli öngörülerinde çoktan sınıfı geçmiştir ve devrimci dönüşümün pratiği, yani mücadelecî ve muzaffer Komünizmin pratiği, bir bütün olarak toplumun egemenliğine yol açarak bir kez daha bu teorinin gerçekliğini kanıtlamıştır.

Burada, sözgelimi Mısır gibi antik teokrasiler hakkında, Marx'ın (*Kapital*'in ikinci cildinde) metadışı bir temelde örgütlenmiş bir ekonomiye sahip olduğunu belirttiği Peru'daki İnka devleti hakkında, Paraguay'daki Jesuit devleti hakkında, askeri-kapitalist ekonomilerin problemleri hakkındaki vb. büyüleyici tarihsel sorular dizisinin tümünü ortaya koyamayacağız. Bunların hepsi yakından ilişkili olsa da önümüze koyduğumuz görevin sınırlarının ötesine geçmektedir. Burada meta toplumunda (ve onun en gelişmiş formu olan kapitalist ekonomide) toplum özne değildir, özne olamaz ve kendisine de ne teorik ne pratik olarak egemen olabilir. Meta toplumu bu nedenle kendisine karşı olanlar arasında gerçek bir bilme nesnesi olurken (bu bilmenin gerçekliğe uygun düştüğü yerde), pratikteyse toplum ancak örgütlü formunda, yani bu durumda sosyalist bir toplum olarak, bir egemen olma nesnesi olur.

Durum öyleyse şu şekildedir. Bizi ilgilendiren, bir nesne olarak toplum olduğu ölçüde:

- a) bütününde toplum, herhangi bir formda bilme ve genel olarak bilinçli egemen olma nesnesi olmadan önce ortaya çıkar;
- b) bir nesne olarak toplum tarihsel olarak ortaya çıkar;
- c) tarihsel gelişim sürecinin seyrinde toplum, somut tarihsel formunu değiştirerek bir formdan bir forma geçer ve üretim tarzlarını değiştirir;

d) bu somut tarihsel toplumların her biri sadece kendisine özgü olan tikel, spesifik özellikler, vasıflar, nitelikler ve "hareket yasaları" geliştirir.

Söz konusu olan özne ise:

- a) özne tarihseldir;
- b) tarihsel olarak çeşitlidir, hatta bazı toplumlarda sadece kısmi olsa da ve bir bütün olarak toplum bir özne olmasa da bu geçerlidir;

c) kapitalist özne (bir burjuva ideologu) tam manasıyla egemen olmanın öznesi olamaz;

d) sosyalist toplum kelimenin tam anlamında tarihsel olarak ortaya çıkan bir özne-nesnedir.

Son olarak, nesne ve özne arasındaki karşılıklı ilişki söz konusu olduğunda da:

a) bu ilişkiler tarihseldir;

b) metakapitalist toplumda son derece sorunlu gelişmiştir ve özünde burada bir egemen olma süreci yoktur, olamaz da;

c) aynı zamanda bir özne olan nesne ile aynı zamanda bir nesne olan özne arasında tam uyuma ve özdeşliğin var olduğu sosyalist toplumda, tam egemen olmayı görürüz. Eşdeyişle, toplumsal ölçekteki hedeflere uygun olarak işleyen ve tüm yönleriyle örgütlü olan pratiği görürüz; bütüncüleyici yaşamsal etkinliğinin yönleri olarak, toplumun özbilinci ve özbilgisinin yanı sıra bilinçli özhareketini de görürüz;

d) toplumun bir özne olarak doğuşu, proletaryanın teori yönetimindeki devrimci pratiğinin, proleter sosyalist devrimin zaferinin sonucudur; “tek”lerden (bireyler) oluşan bir “tikel” (sınıf) olarak proletarya “evrensel”e (toplum) egemen olur ve “genel”e (sosyalist toplum) dönüşür. Devrimin öznesi kavramı Lenin tarafından geliştirilmiştir.

Düşünsel formlar açısından, sosyalizme geçiş toplumsal bilincin fetişist formlarının ortadan kaldırılmasını işaret eder. Bu noktanın daha ayrıntılı olarak incelenmesi gerekir.

Kapitalist toplumun spesifik özgünlüklerini, hareket yollarını, faillerinin spesifik düşünme tarzlarını ve onun düşünsel kategorilerinin toplumsal-tarihsel spesifikliğini açığa çıkaran ilk kişi Marx’tı. Burada Marx’ın meta fetişizmi kavramından söz etmekteyiz.

Kapitalist toplumda her girişim, her girişimdeki emek ve meta üreticileri biçimsel olarak birbirlerinden bağımsızdır; pazarda “özgürce” davranırlar. Birbirlerine mübadele edimleri yoluyla, meta ve paranın başkalaşimleri yoluyla, şeylerin hareketi yoluyla bağlıdırlar. Bu durumda emek bir toplumsal emek sistemini değil, ona ait ayrı kompleksleri temsil eder. Toplumsal işbirliği olgusu girişimcilerin biçimsel bağımsızlığı tarafından gizlenir. İnsanlar arasındaki toplumsal ilişkiler şeylerin, metaların toplumsal özellikleri gibi görünür. Bu meta fetişizmi burjuvazinin ve onun ideologlarının tüm düşüncesinde kendisini gösterir. Toplumun bir nesne olarak görüldüğü ekonomi politik alanında, burjuva biliminin tüm kategorileri baştan sona fetişisttir. Bu durumda, sözgelimi, sermaye insanlar arasındaki toplumsal ve tarihsel bir ilişkiyi, şeylerde açığa vurulan ve sa-

bitlenen bir ilişkiyi değil, doğal formu içindeki bir şeyi, yani parayı vb. temsil eder. Bundan dolayı, burjuva ekonomi politiginde sermaye kâr sağlar, toprak rant yaratır ve para da parayı doğurur; bunların tümü de mistik, mucizevi özelliklere sahiptir. Sayısız varyantlarıyla, “sermayenin üretkenliği” konusundaki tüm teoriler bundan doğar. Burada konuya toplumsal ya da tarihsel yaklaşımın zerresi dahi söz konusu değildir; tüm gerçek ilişkiler fetişleştirilmiş, çarpıtılmış bir form içinde sunulur.

Aynı şey başka alanlarda da olur. İşbölümünden ve toplumun anarşisinden dolayı, ideolojik alanlar (örneğin, değişik bilim ve sanat alanları ve ayrıca hukuk, ahlak vb. alanları) tam da aynı biçimde fetişist bir pusla örtülür.

Engels, Franz Mehring’e şunları yazmıştı (14 Temmuz 1893 tarihli mektup):

İdeoloji, elbette düşünür denen kişi tarafından bilinçli olarak gerçekleştirilen bir süreçtir, ama yanlış bilinçle. Onu harekete geçiren gerçek güçler bu düşünür açısından bilinmez kalır... Dolayısıyla, yanlış ya da salt görünüşte itici güçler hayal eder. Bu zihinsel bir süreç olduğundan, içeriğini ve formunu ya düşünürün kendisinin ya da öncellerinin saf düşüncesinden türetir. Düşünür, daha öte araştırmalar yapmadan, eleştirel olmayan bir biçimde düşüncenin ürünü olarak kabul ettiği düşünsel malzemeyle iş görür yalnızca, öyle ki süreç daha da uzaktaki, düşünceden bağımsız bir süreç haline gelir...²

Engels yine başka bir yerde, *Ludwig Feuerbach*’ta, “düşünce üzerinde, sadece kendi yasalarına tabi olan, bağımsız olarak gelişen özlere üzerinde çalışır gibi çalışmak”tan söz etmişti.

Başka bir deyişle, bölünmüş toplumsal emek zincirindeki halkalar bağımsız olarak görülmektedir. Bu halkaların ürünleri olan fikirler, aslında nesnel olarak pratik sistemin bütününe bağlı olup toplumun yaşamının, onun yeniden üretiminin, yaşam döngüsünün bir yönünü oluştururlar. Ne var ki fikirler bu birlikten çıkarlar (bilinç açısından) ve bağımsız özlere dönüşürler. Maddeyle doğrudan temastan yalıtılmış, ama şu ya da bu ölçüde maddi pratikle bağıntılı olarak, özelleşmiş değişik yan ürünlerin görünüşteki ayrı varlığı nedeniyle, ayrı özlere gibi davranırlar. Nasıl ki emekten yalıtılmış olarak, para parayı doğuruyorsa, sermaye kârı doğuruyorsa, toprak rantı doğuru-

2 Engels’in Mehring’e mektubu, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, der. Lewis Feuer (New York, 1957), s. 408.

yorsa, saf kategoriler, saf formlar, a priori formlar da pratiğin ve maddenin dışında görünürler ve bilginin kendisi de dünyaya egemen olmanın bir yönünü değil, saf bilgiyi, yani kendinde bilgiyi temsil etmeye başlar. Bu fetişist sapmanın rasyonel temeli, kapitalist toplumun kendine özgü, spesifik olarak tarihsel yapısına dayanır. Toplumsal davranış normlarının, insanların kafalarının üzerinde Demokles'in kılıcı gibi sallanan duyuyüstü metafizik kategoriler halini aldığı ahlak kategorilerinde -üstelik bu kategoriler "içsel" bir şey olarak görülmesine rağmen- bu fetişizm kendisini daha açık biçimde gösterir. Ancak bu konuyu başka bir bağlamda daha derinlemesine ele alacağız.

Sonuç olarak, bu tikel alanda, yani toplum alanında, özne ve nesne sorununa tarihsel bir yaklaşımın gerekliliğini görüyoruz. Boş soyutlamalara ne doğada ne de toplumda yer vardır, olmamalıdır da; bunlara dayanarak çalışmak, kısır skolastisizm ve "sarhoş spekülasyon" biçiminde yozlaşmaya yol açar. Zamanımızın felsefi düşüncesinin hakikaten verimli bir biçimde işlemesini ancak tam bir materyalist diyalektik sağlayabilir.

DOĞRULUK: DOĞRULUK KAVRAMI VE DOĞRULUĞUN ÖLÇÜTÜ

Doğruluk sorunu, hiç şüphe yok ki, felsefenin merkezi meselelerinden biridir. Ama İncil geleneğine göre, Pontius Pilatus'un sorduğu gibi, "Doğruluk nedir?"

Bu sorun, her ne kadar önceki bölüm bu sorunun çözülmesi için gereken neredeyse tüm öncülleri sunmuş olsa da, bilhassa kompleks ve çokyanlıdır. Burada her şeyden önce, daha başta "doğruluk" teriminin muğlaklığını, sıklıkla ve hatta Marksist literatürde bile karşılaşılan bir muğlaklığı, saf dışı bırakmaya odaklanmamız gerekiyor. Bu sorunu skolastik-sözcükçülük-terminolojik açıdan değil, esasen Marx, Engels ve Lenin'in lafzından ziyade tininden hareketle ele almak gerekir.

Nesnel olgu olarak, gerçek dünyanın yasası, ilişkisi, niteliği, durumu vb. olarak doğruluğa gönderme yapan "gerçek dünya"* ifadesiyle sık sık karşılaşırız. Fakat herhangi bir olgu, eğer gerçekten bir olguysa, "yanlış" olabilir mi? Ve genel olarak, doğruluk kategorisi kendinde alınan bir olguya, gerçek dünyaya nasıl uygulanabilir? Kabaca söylemek gerekirse, "doğruluk" sözcüğünün bu kullanımı saçmadır, çünkü gerçeklikte var olan bir şey gerçeklikte vardır ve bu da meselenin sonudur. Durumun böyle olduğu, şayet ilerleyip doğruluk ölçütü sorusunu, diyelim ki gerçekliğe uygun düşme ölçütünü ortaya koyacak olursak hemencecik ortaya çıkar. Eğer doğruluktan gerçekliğin kendisini, yani şeyler ve süreçler arasındaki bilmemizden ve pratik etkimizden bağımsız olan nesnel ilişkileri anlıyorsak, bu durumda soru nasıl bir şeye dönüşür? Aşıkâr bir saçmalığa elbette, çünkü gerçeklikle bu tikel gerçeklik arasındaki ilişkiyi soruyormuşuz gibi, yani bir ve aynı şeyden sanki iki ayrı şey-

* "True world", harfiyen "doğru dünya" anlamına geliyor.

miş gibi söz ediyormuşuz gibi olur! Ama böyle bir durum, ancak dış dünya düşünceyle örtüşüyorsa, şeyler ve “şeylerin ruhları” kavramsa, yani aşikâr bir “özdeşlik felsefesi” ya da onun varyasyonlarıyla -her hâlükârda şu ya da bu idealizm tipiyle- ilgileniyorsak var olabilir.

Bu, sözgelimi, bildiğimiz üzere, nesnelerin kendi idealarıyla örtüştükleri zaman gerçek olduğunu ileri süren Hegel için geçerlidir. Aristoteles’in öğretilerini çözümlerken Hegel şöyle yazar: “Aristoteles’in felsefesinin spekülâtif karakteri, tam olarak, bu felsefenin tüm şeyleri düşünce açısından görmesinde ve tüm şeylerin düşüncelere çevrilmiş olmasında, ki böylece düşüncelerin formuna etki ederek aynı zamanda doğruluklarını da etkilerler, yatar” (*Felsefe Tarihi Dersleri*, cilt II).¹

Genel olarak söylemek gerekirse, doğruluğu gerçek dünyanın bir özelliği olarak yorumlamak ancak bu dünya tek olmadığında, farklı gerçeklik dereceleriyle bir dünyalar ikiliği ya da çokluğu varsayıldığında mümkündür. Bu kuşkusuz etraftaki havayı da mistik bir kokuyla kirletmektedir. Öyleyse nedir mesele? Bizi asıl ilgilendiren şeyin doğruluğun doğru, yani hatasız bilinmesi, başka bir deyişle nesnenin öznedeki doğru, yani hatasız yansıması olduğunu aklımızdan çıkarmazsak, meseleyi anlamak zor değildir. Lenin’in idealist agnostisizme karşı mücadelesinde özellikle ayrıntılı olarak geliştirdiği yansıma teorisini, dolaylı bilgi üzerine olan bölümde biz de ayrıntılı olarak tartışmıştık. Dünyanın yansıması dünyayla aynı şey değildir. Dünyanın ikilenmesi de değildir. Dünyanın yansıması dünyanın bir “resmi”dir, ama bir resim onda resmedilenden tamamen farklı bir şeydir. Bir yansıma az çok hatasız, az çok tam, az çok denk olabilir veyahut rezil bir çarpıtma olabilir vb. Ama asla nesnenin kendisi değildir ve dünyayı asla gerçekten çoğaltamaz veya ikileyemez. Düşüncenin değişik yeterlilik derecelerinde birçok yansıma yaratabilecek (ve yaratıyor) olması tamamen farklı bir meseledir; bunlar, doğrulukları temelinde, yani nesnel dünyaya uygun düşmeleri temelinde karşılaştırılabilir. Doğruluk bu nedenle insanın kafasındaki bir yansımanın özelliğinden başka bir şey değildir, öyle ki bu yansıma gerçek dünyaya, yani yansıtılan şeye karşılık gelir. Doğruluk ya da yanlışlık, düşünce tarafından onaylanmaya kesinlikle gerek

1 G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, İng. çev. E.S. Haldane ve F.H. Simson, cilt 2 (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), s. 149.

duymayan varlığın kendisinin bir yüklemi olmayıp, varlıkla ilişkili olan düşüncenin bir yüklemidir. Daha önce, mesela nesnel dünyada hiçbir karşılığı olmayan halüsinasyon olgusunu gerçeklikle karıştırmamak gerektiğini belirtmemiz gerekmişti. Çarpıtan bir ayna çarpıtır, ama çarpıtan bir ayna olarak vardır. Hatalı bir görüş gerçekliği hatalı bir biçimde yansıtır, ama insanların kafasındaki bir hata olarak vardır. Doğruluk gerçekliği hatasız bir biçimde yansıtır, ama bu yansıyan gerçekliğin kendisi değildir. O başka bir şeydir, gerçekliğin insanların kafasındaki bir çevrilişidir.

Burada tartıştığımız şey, yansıma ve tekabüliyet [correspondence]. Sonuç olarak, “örtüşme” terimi de son derece muğlaktır, çünkü örtüşme özdeş olanın örtüşmesidir, oysa bir yansımayla yansıtılan şey arasında hiçbir özdeşlik söz konusu değildir. İnsanların evren hakkında düşünmesi, bütün kozmosun fiziki varlığının, kabaca söylemek gerekirse, insanların kafasına yerleştirildiği anlamına gelmez. Evrenin kendi kavramıyla aynı şey olduğu anlamına da gelmez.

Hegel’e göre evren, evrenin tasarımıyla değil kavramıyla örtüşür:

Doğruluğun alışıldık tanımı, ki buna göre doğruluk “tasarımın nesneyle örtüşmesi”dir, gene de tasarımda hiç de kapsamış olmaz. Bir evi, bir tomruğu vb. imgelediğimde, kendim bu içerik değilimdir; tamamen farklı bir şeyi tasarımlarım ve dolayısıyla imgelememin nesnesiyle hiç de örtüşmem. Nesnel ve öznel olanın gerçek bir örtüşmesi ancak düşüncede açıktır.²

Gelgelelim, ev ve tomruk kavramları, idealist felsefi spekülasyon ne tür dalaverelere başvurursa başvursun, ne ev ne de tomruktur.

Bununla birlikte, şimdi yansımanın yansıtılana “tekabüliyeti”nin neye işaret ettiği sorusu ortaya çıkar. Daha önce görmüştük ki dünyanın en tam yansıması “dünyanın bilsimsel resmi”dir, onun “ikinci somut”udur. (*Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*’nın Giriş bölümünde Marx, hatırladığımız üzere, bu “tinsel yeniden üretim”in hiç de gerçekliğin kendisini yaratmayı temsil etmese de gerçek olduğunda şiddetle ısrar etmişti!) Öyleyse ne türden bir tekabüliyetir bu? Söz konusu olanın, aynadaki gibi durgun bir görsel imge anlamında bir

2 A.g.e., s. 150.

yansıma olmadığı açıktır. Lafımızı sakınmadan, bu tekabüliyeti metafizik ayna gibi basit ve ilkel bir fikir tarzında anlamaya çalışmanın bütünüyle zaman kaybı olduğunu söyleyebiliriz. Burada tekabüliyet çok daha karmaşık bir tiptedir.

Şu eski örneğimiz, “cisimler ısıtılınca genleşir” formülünü alalım. Bu formül doğrudur; gerçekliğe tekabül eder. Mutlak olarak doğru mudur? Hayır! Tekyanlı ve eksiktir. Astrofizikte, yıldızların durumunda, bu doğru değildir. Yeryüzünde bile istisnaları vardır (su, çelik ve diğerleri). Fakat birkaç tözün haricinde yeryüzünde doğrudur; gerçekliğe tekabül eder. Peki, bu sınırlar içerisinde “tekabül eder” demek ne anlama gelir? Eğer burada yeryüzünde bir cismin ısısının, başka bir etkenle ilişkili olarak arttığını, yani moleküllerinin titreşim enerjisinin arttığını görüyorsak, o zaman bu, cismin hacminin genişlediği anlamına gelir. Ya da maddenin elektromanyetik bir doğasının olduğunu söylediğimizde ve bu “dünya resmi” doğru ise, gerçekliğe tekabül ediyorsa, o zaman bu şunu işaret eder: Hangi tözü alırsak alalım ve ne kadar deney yaparsak yapalım, bir tözün mikroyapısına deneysel olarak her nüfuz edişimizde pozitif ve negatif yüklü küçük parçacıklarla karşılaşırız. Bu, aynı zamanda, bu teorinin verilerine uygun olarak değiştirilmesi amaçlanan maddeyle herhangi bir doğrudan pratik temasın, teknolojik sürecin somut seyrinde teoriyi doğrulayacağı anlamına gelir. Kendinde şeylerin bilinebilirliği sorunuyla ilgilenirken bunu ayrıntılı olarak tartışmıştık. Bir yansıma, gerçekliğin sıkıştırılmış, yoğunlaşmış, “tinsel yeniden üretimi”dir. Hatasız, doğru bir yansıma, bu birliktelikleri, nitelikleri, özellikleri, ilişkileri ve süreçleri tam olarak yoğunlaştıran ve yanılısamalı yansımalar, yani maddi bir bağlaştığı olmayan ya da öznenin dışında var olan herhangi bir gerçek bağlaştığı olmayan yansımalar yaratmayan bir yansımadır. Bir kavramlar sistemi olarak bir yansıma, hiçbir surette rastgele seçilmiş bir “simgeler” veya “işaretler” ya da Plehanovcu “hiyeroglifler” sistemi değildir. Elektronları düşünelim, elektron gerçekliğe dair bir işaret ya da niceliksel bir adlandırma olmayıp bu gerçekliğin tinsel yeniden üretimidir. Gördüğümüz gibi, dolaylı anlam, özneliği silip şeyler ve süreçler arasındaki nesnel bağlara nüfuz eder. Bununla beraber, bir ve aynı kavramlar sistemini farklı dillerde ifade edebilir; onu matematiksel formüller, denklemler, alfabetik harflerle vb. kaydedebiliriz. Bu artık simgeler, koşullu ad-

landırmalar alanıdır. Kavramlar oluşturmaya, düşünce sürecini, hiçbir şekilde, simgeler ve simgesel yazı tasarlama süreciyle aynı kaba koyup ikisinin de homojen olduğunu düşünemeyiz.

Doğruluğun ölçütü bu nedenle gerçekliğe tekabüliyetir. Bununla birlikte, teorik bilme egemen olma sürecinin bir yanısıdır, yani nesneye teorik egemen değildir. Buna göre, gerçeklikle tekabüliyet teorik egemen olma gücünün ölçütüdür. Doğruluk gerçeklikle tekabüliyetir. Doğruluk, teorik bilmenin gücü, teorik bilmenin etkililiği anlamındaki gerçekliğidir.

Şimdi pratiğin etkililiği sorununu inceleyelim. Burada bir analogi var mıdır? Elbette vardır. Pratik başarısız, dayanıksız, hatalı olabilir. Bu, diyelim ki, demir dökümü yapımında maden eritme sürecinin öngörüldüğü gibi gelişmediği anlamına gelir. Dolayısıyla, burada bir hata yapılmıştır. Ya da başka bir örnek alalım: altın üretmeye çalışan simyacıların tüm pratiği. Bu pratik tamamen boşuna olmuştur. Veyahut bir *perpetuum mobile*, bir devridaim makinesi yapma girişimlerine dair örnekleri alabiliriz. Öte yandan, üretken pratik tüm alanlarında gerçekten güçlüdür ve modern zamanın insanlığının, özellikle de sosyalist insanlığın, doğa karşısındaki gücündeki artış muazzam olmuştur. Nedir burada ölçüt? Üretim sürecinin nesnel sonucu, daha önceden koyulmuş hedeflere uygunluğu. Burada teori ve pratik arasındaki bağ, bunların etkililiklerine dair ölçütler açısından, yani nesneye egemen olmalarının gerçekliği bakımından da kendini göstermektedir. Teknolojik sürecin maddi sonucu, bu sürecin gerçekliğinin, yani pratik gücünün, yani nesneye gerçek nesnel egemen olmanın ölçütüdür. Aynı zamanda, bu sonuç teorinin sınanmasını da sağlar, çünkü teknolojik sürecin seyri teorik olarak önceden hesaplanmaktadır. Maddi sonuçlar, *perpetuum mobile* örneğinde olduğu gibi, yanlış teorileri çürütür; bununla beraber, teorinin kendisi bu durumda devridaimin teorik olanağını çürüten pratiği teyit eder. Pozitif bir pratik etki, yani nesneye pratik egemen olma, nesnenin maddi dönüşümü teorinin doğruluğunu teyit etmektedir; pratik güç teorik güçü teyit eder. Ama tüm pratik usamlanmış, hedefe yönelmiş etkinlik (burada insan pratiğinden söz ediyoruz) olduğundan, deyim yerindeyse, verili bir toplumda hangi toplumsal işbölümü söz konusu olursa olsun, teorik ilke onunla birlikte var olur. Tam da pratik teoriyi ve teori de pratiği doğurduğu için, tam da bunlar birbirlerine nüfuz ederek dolaşımlarında bir birlik oluş-

turdukları için, doğruluğun pratik ölçütü gerçekliğe tekabüliyet ölçütüyle örtüşmektedir. Teorinin ortaya çıkardığı hakiki nedenler (vazgeçilmez bağlar) pratikteki kurallar haline gelir; bilmenin doğruluğu bu nedenle pratikteki gücü işaret eder ve pratikteki güç de bilmenin doğruluğunu, yani onun gerçekliğe tekabüliyetini işaret eder. Tüm bunlar, pratikten, mistik vahiylerin yanılsamalı “pratigini” ve William James’in *Dinsel Deneyim Çeşitleri*’nde olduğu gibi, değişik biçimlerde kendini kırbaçlamanın ruhu kurtaran “faydalarını” değil de dünyada yapılan nesnel değişiklikleri anlıyorsak doğrudur. Fakat bunu daha önce tartışmıştık ve tekrar geri dönmeyeceğiz.

Şimdi, ampiryokritiklerin tantanalarla ortaya attığı ekonomi ölçütü sorununu (hepsinden önce, Avenarius’un eserlerindeki “dünyanın asgari çaba harcayarak değerlendirilmesi”) inceleyelim. Kendinde, yani tekabüliyet sorunu hesaba katılmaksızın alındığında, bu ilke hem kafadan çatlaktır hem de bayağıdır; kafadan çatlaktır, çünkü bilme sürecinde keşfedilen, çeşitlilikleri giderek artan birliktelikleri ve ilişkileri denize atar ve bayağıdır, çünkü probleme kaba saba bir şekilde elinde baltayla dalar. Bu ilke, onu gerçekliğin hatasız bir yansıması olarak doğruluk ölçütüne uygun olarak ele alırsak, gene de –Lenin’in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*’de gerçekten de iki satır ayırarak yaptığı gibi– tartışılabilir. Bu durumda, salt önceden değil *post factum*; bağımsız bir ölçüt olarak değil zihinsel emeğin üretkenliğinin, düşüncenin üretkenliğinin bir ifadesi olarak etkin olur. Bu durumda, doğru olan, yani gerçekliği aslına sadık olarak yansıtan düşünce kaçınılmaz bir şekilde en ekonomik olana da dönüşür. Onun üretiminde yersiz, yani yanlış, gerçekliğe tekabül etmeyen, sorunu karıştıran, gerçek süreçlerin edimsel ilişkilerine nüfuz etmeyi engelleyen, yanlış yollara saptıran, usta işi gerçek bağlantıların yerine yanılsamalı bağlantılar yaratan hiçbir şey olmayacaktır. Bununla birlikte, bu hiçbir surette, yalın ve ekonomik olarak düşünme talebinin peşinen ortaya koyulması anlamına gelemmez. Bu talep bu kadar kuru bir formda koyulduğunda saçmadır ve bilişsel açıdan zararlıdır; kaçınılmaz bir şekilde, “saf betimleme” konusundaki ampiryokritik formüllerle ne kadar çeşnilendirilirse çeşnilendirilsin sığ ve kupkuru kalan soyutlamalara yol açar.

Doğruluk ölçütü sorunu öyleyse şu şekilde formüle edilebilir: Doğruluğun ölçütü gerçekliğe tekabüliyettir, bu tekabüliyet

ise pratiğin maddi sonuçlarının pratiğin hedefine tekabüliyeti olarak pratik tarafından teyit edilir. Gerçekliğe tekabüliyet ölçütü, tıpkı teorik gücün pratik güçle örtüşmesi gibi, pratik ölçütüyle örtüşür, çünkü bunlar nesnel dünyaya egemen olma sürecinin iki yanından ibarettir. Doğru düşünce, *post factum*, en ekonomik, yani en üretken olduğunu da kanıtlar.

DOĞRULUK: MUTLAK VE GÖRELİ DOĞRULUK

Evren tek bir bütün olsa da aynı zamanda sonsuzdur ve sonu gelmezcesine çeşitlidir. Birbirine geçişlerle, kesintisiz dönüşümlerle, bir varlığın yok olup bir başkasının, yenisinin ortaya çıkmasıyla, ölçülemez ve tüketilemez bir nitelikler, özellikler, birliktelikler ve ilişkiler denizidir. Ebedi varlığa gelişi ve yok oluşu temsil eder; evren, tüm o ihtiyaçlı formları içinde sonsuz, devingen madde-nin okyanusudur. Nesnel evren budur. Sonu gelmez bir zenginli-ği olan evrenin, nihai bir tarihsel dönemde eksiksiz bir bilme ve pratiğin nesnesi olamayacağı açıktır. Evren öznenin düşüncesinde tarihsel olarak açığa çıkmaktadır. Bilme bir süreçtir ve bu sürecin sonuçları da emek ve düşüncenin tarihsel hareketi içinde devamlı dönüştürülmektedir; bunlar katı bir nicelik olmayıp bileşimlerini devamlı yenilemektedirler. Bilme hem kapsamı açısından, geniş-lemesine hem de yoğunluğu açısından, derinlemesine artmakta-dır. Her yeni varlık alanını özümser ve aynı zamanda daha genel, yani çok daha derin tipteki birliktelikler, ilişkiler ve yasalara kapı açar. Tikelin, bilme nesneleri haline gelen somut şey ve süreçlerin alanı dur durak bilmeden genişler. Aynı zamanda, pratik temelinde gelişen bilme evrensele doğru ilerler, çok daha derin tipteki birliktelikleri açığa çıkarır, çok daha genel ve evrensel yasaları keşfeder ve onlardan hareketle çeşitli bir bilinebilirliğin artık somut olan “tinsel yeniden üretim”ine geçer. Bu bilme aşamaları varlığın kendisinin yapısına, nesnel gerçekliğin kendisine karşılık gelir.

Genel, evrensel ilişkiler ve kısmi, spesifik ilişkilerin ardı ke-silmez niceliği, nesnel olarak, insandan ve herhangi bir bilinçten tamamen bağımsız olarak vardır. Varlığın genel, evrensel formları ve kısmi formlar vardır. Zorunluluk evrensel, tümüyle doğal nes-nel bağ biçimindedir. Diyalektiğin yasaları her şeyi kuşatır: doğa,

insan, an. Engels diyalektiği *Anti-Dühring*'de, "son derece genel olan ve dolayısıyla da eyleminde son derece geniş olan, doğanın, tarihin ve düşüncenin gelişme yasası; gördüğümüz gibi, hayvan ve bitki âlemlerinde, jeolojide, matematikte, tarihte ve felsefede geçerliliği olan bir yasa..." olarak betimlemişti.¹

Bildiğimiz üzere, varlığın özel formlarına özgü spesifik yasalar, örneğin bir tek organik dünyada geçerli olan biyoloji yasaları vardır. Yasaların tipolojisi, bu nedenle, genelliklerinin artışı ve azalışına ve "derinlik"lerine göre, nesnel ilişkilerin nesnel tiplerini yansıtır. Bir süreç olarak bilme, aynı zamanda, somut şeyler ve süreçlerin daha derin bir alanının ve bunlar arasındaki daha derin ilişki biçimlerinin keşfine dayanır. *Felsefe Defterleri*'nde Hegel'i yorumlarken Lenin, bu nedenle şöyle demiştir: "Doğa *hem* somut *hem de* soyuttur, *hem* görünüş *hem de* özdür, *hem an hem de* ilişkidir. İnsanın kavramları, soyutlukları ve yalıtılmışlıkları itibariyle soyuttur, ama süreç, toplam, eğilim ve kaynakları bakımındansa baştan sona nesneldir."²

Bu, aynı zamanda, doğruluğun kendisinin bir süreç olarak yorumlanmasını anlamaya olanak tanır; bilme, doğanın bütün sonsuz çeşitliliğini ve onun çok çeşitli birliğini, dünyanın somut dolayımının sonsuzluğuyla evrensel ilişkisini dolaysız olarak çözümsemez. Bilme, deyim yerindeyse, dünyayı parça parça ortaya çıkarır ve kendisine yaklaşmak için ebediyen çabaladığı çokyönlü bütünü ancak bir eğilim olarak bilir. Gerçeklikte, farklı evrenler, farklı "doğruluk" dereceleri olan evrenler yoktur; az ya da çok derinlikte çeşitli birliktelik tipleri içeren tek bir evren vardır. "Öz" vb. hakkındaki tüm argümanların rasyonel özü ve temeli burada yatar. Daha özel bakıldığında, evren (ya da daha doğrusu, evrenin kısımları) öznenin duyusal organlarıyla ilişkili olarak fenomenolojik bir "resim" sunar, buna karşın bilme, öznel olanı sıyı- rıp atarak ve "kendinde" evrenin nesnel özelliklerini kavramlarla yansıtarak, düşünceyi Avenarius'un temel eşgüdümünden "uzaklaştıracak" [yani bu eşgüdümü zihinsel olarak ortadan kaldırarak], "daha derine" ilerler. Başka şeylerin yanı sıra bu da *Mantık Bilimi*'nde Hegel tarafından çok açık bir şekilde ifade edilmektedir: "Düşüncede olan şey [nesne] kendinde ve kendi içindir; görünür

1 Friedrich Engels, *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, İng. çev. E. Burns (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1962), s. 159.

2 V.I. Lenin, *Collected Works*, cilt 38 (Moskova: Progress Publishers, 1961), s. 208.

formda ve kavramda olan şey ise bir fenomendir.”³ Hegel’in varlık, öz, gerçeklik, mutlak idea vb. gibi çeşitli kavramları, tersine çevrildiklerinde, bilmenin, evrensele, mutlak doğruluk olarak her şeyi kuşatan “mutlak idea”ya doğru hareketin derin sürecini yansıtmaktadırlar.

Diyalektik materyalizmin bakış açısından, bu durumda düşünce, bütünlüklü ve çeşitli varlık formundaki varlıkla tamamen örtüşür. Ancak bilme, kendisini devamlı olarak zenginleştirerek, giderek daha derinden nüfuz ederek ve asimetrik biçimde bu doğrultuda ilerleyerek, tarihsel gelişimi içinde sadece buna çabalar. Bilme insan doğasının bir yansımasıdır. İnsan doğasını bütünlüğü içinde yansıtamaz, ama tarihsel gelişimi içinde duyuşal deneyimden başladıktan sonra öznel yanını sıyrıp atarak ve insanlar arası işbirliği yoluyla kavramlar, yani soyutlamalar, yasalar, yasa sistemleri, dünyanın bilimsel resmini vb. oluşturarak sadece buna doğru ilerler. Bu süreç nesneyi içerir, ama bir bütün olarak, tam olarak değil, koşullu biçimde. Şeyler arasındaki evrensel ilişkiyi kavrar, ama kısmi olarak, eksik biçimde, tekyanlı olarak ve yaklaşıklık biçimde. Bununla birlikte, daima daha tam, çokyanlı, derin ve evrensel bir bilmeye doğru ilerler.

Göreciliğin bakış açısından, bilim ve felsefe ancak görelî olanı içerebilir. Gelgelelim bu, soruyu kaba ve anti-diyalektik bir biçimde sormaktır, çünkü görelî olanın kendisini mutlaklaştırır. Diyalektik materyalizmin ve nesnel diyalektiğin bakış açısından ise, görelî olan gene de mutlağı içerir, çünkü, Lenin’in de belirttiği gibi, “... tikel, genele götüren bir ilişkinin dışında var olmaz. Evrensel ancak tikelde ve tikel yoluyla var olur.”⁴

Bununla birlikte, burada son derece önemli bir sorunun, yani görelî olanın kavramının da üzerinde durmak gerekir. Bu kavram fevkalade çeşitlidir. Her şeyden önce, kategorik görelî diye adlandırabileceğimiz şey ile basitçe eksik olduğu düşünülen görelî arasında bir ayrım yapmak gerekir. Örneğin Kant’ın felsefesini alalım. Bu felsefenin başlangıç noktası numenal dünya ile fenomenler dünyası arasındaki temel farklılıktır. Bilme ancak fenomenal dünyanın çerçevesi içinde ilerler ve ilerleyebilir. “Kendinde şeyler” dünyası, numenler dünyası aşkınsaldır. Bilme ona sıçrayamaz; ilkesel olarak erişilmezdir. O, Kant’a göre vardır, ama onun hakkında hiçbir şey bilmiyoruz ve hiçbir zaman da bilemeyeceğiz.

3 Bu pasaj anılan eserde bulunamamıştır.

4 Lenin, *Collected Works*, cilt 38, s. 361.

Numenler dünyasında, ifadesini fenomenal dünyanın çeşitliliğinde bulan kimi temel nedenler söz konusudur, ama bu nedenlerin neler olduğu, doğalarının nasıl bir şey olabileceği, ilkesel olarak bizden gizlidir. Numenal dünyanın en küçük bir parçacığı dahi deneyimimize ve bilme alanımıza giremez.

Peki ya pratik? Kant bu sorunu çözmez.

Dolayısıyla burada bilgimizin göreliliği kalır elimizde. Ama bu, temelden kategorik bir göreliliktir (Kantçı “kategoriler” anlamında değil), çünkü tam da “kendinde şeyler” kategorisi bizim için ilkesel olarak, yani her zaman erişilemez kalır. Bizim için erişilebilir olan tek şey, fenomenler dünyasıdır ve burada bir “bilgi süreci”, yani aklın, düşüncenin ve “bizim için şeyler” dünyasının giderek daha tam kaynaşması süreci söz konusu olabilir. Diyalektik materyalizmin bakış açısından ise, doğruluğun göreliliği tamamen farklı bir şeydir. Biz burada, Kant’la tam bir karşıtlık içinde, duyu organlarımızla bizden ayrılmış olmayıp tersine onların aracılığı sayesinde bizimle birleşmiş olan gerçek dünyanın bilinmesiyle ilgileniyoruz. Düşünce sürecinde, öznel faktörü ortadan kaldırırız. Pratik ve teorik açıdan, bizden bağımsız olarak var olan gerçek, dışsal, nesnel dünyayı ele geçiririz. Ama dünyanın ancak bir kısmı bizim egemen olma nesnemizdir ve dolayısıyla tam anlamıyla da değildir. Üretimimiz yoluyla, pratikte, “ekonomi”imizi oluşturan kozmosun sadece son derece küçük bir bölümünü dönüştürürüz ve dönüştürdüğümüz bu bölümü de ancak kısmen kullanırız. Sözcüğü, henüz atomun içsel enerjisini kullanmıyoruz. Aynı şey egemen olma sürecinin teorik yanı söz konusu olduğunda da geçerlidir. Çok şey biliyoruz, ama bu hâlâ son derece ufak bir miktardır. Bununla birlikte, gücümüz hem teorik hem de pratik açıdan büyümektedir ve bu büyümenin de hiçbir sınırı yoktur. Dolayısıyla, bilmemizin göreliliği bilmemizin azalan eksikliğinde ve tekyanlılığında yatar – ki bu Kantçı bilmenin ya da Hegel’in terminolojisiyle söylersek, Kant’ın “kötü idealizmi”, “kötü öznelliliği” ve “kötü göreciliği”ndeki görelilikten prensip olarak tamamen farklı bir şeydir.

Pragmatist göreciliği ele alalım. Pragmatizme göre “doğruluk”, en öznel olanı kapsayacak şekilde anlaşılan “yarar”dan başka bir şey değildir. Eğer “Tanrı” insanı teselli ediyorsa, o zaman o yararlı bir şekilde davranmaktadır ki bu onun var olduğu ve dolayısıyla da gerçek olduğu anlamına gelir. Burada “kötü” pratik ve “kötü” öznellilik birlikte çılgınca kutlanır. Burada “doğruluk” öyle görelidir ki öznenin dışındaki gerçeklikle tüm bağlantısını kaybeder. Bu göre-

cilik de eksiklik göreciliğinden, diyalektik materyalizmin kavradığı görecilikten açıkça farklı bir şeydir. Hiçbir kaçışın olmadığı “ilkeli eşgüdüm”leriyle ve kendisinden başka hiçbir şeyi kabul etmeyen fenomenolojileriyle ampiryokritiklerin göreciliği de farklıdır.

Ayrıca Sofistlerin, örneğin Gorgias’ın göreciliği de farklıdır. Lenin, Gorgias üzerine şunları yazan Hegel ile neredeyse tamamen hemfikirdir:

... Gorgias (a) şeylerin fikirlerine sahip olduğunda şeylerin kendilerine da sahip olduğunu düşünen, oysa aslında görelî bir şeye sahip olan mutlak realizme karşı haklı bir polemik yürütür; (b) yeni çağın kötü idealizmine düşer: “Kavranır olan daima özeldir; bu nedenle, var olmaz, çünkü var olanı kavranır olana düşünce yoluyla dönüştürürüz...”⁵

Bu durumda bilme tamamıyla öznel bir biçimde yorumlanmış ve nesne de buharlaşmıştır. Bilme, nesneyi öznenin dışında yatan bir gerçeklik olarak ele geçirmemiştir. Sofistlerde (Protagoras ve diğerleri; “insan tüm şeylerin ölçüsüdür”), farklı bir biçimde (“evrensel” için uğraştığından) Sokrates’te de (şu eklemeyi yapmıştır: Düşünen insanlık tüm şeylerin ölçüsüdür) görecilik, düşünce sürecinin içeriğinin öznel yanı olarak mutlaklaştırılmıştır. (Burada, parantez içinde, “nesnel doğruluk” vb. gibi ifadelerde “nesnel” sözcüğünün nesnel gerçekliğin kendisini değil de gerçeklikle tekabüliyeti, öznel çarpıtmaya karşı yansımanın hatasızlığını işaret ettiğini vurgulamamız gerekir.)

Daha önce, Phyrhron’un mecazlarına dair tartışmamızda, bireyden kaynaklanan bilginin göreliliği sorununu, spesifik özneliği ve ayrıca bilmenin toplumbiçimciliği sorununu çözümlemiştik. Diyalektik materyalizmin bakış açısından tüm bu sorunların çözülebilir olduğunu gördük. Bununla birlikte, özel öneminden ötürü bir sorun üzerinde bir kez daha durmamız gerekiyor. Bu, doğanın tüm nesneleri ve süreçleri arasındaki bağ, yani onların nesnel birlikteliği, öznenin dışındaki birlikteliği sorunudur. Bu sorunla Kantçı “kendinde şey”e dair eleştirimizde de karşılaşmıştık. Burada mesele, “kendinde şey”in, yani ne özneyle ne de başka şeylerle ilişkisi olan şeyin boş bir soyutlama olmasıdır. Bunu özellikle belirtmek ve belirlemek gerekir, çünkü burada şu ya da bu şekilde özneye “yakıştırılan” bir görelilikle değil, bizzat nesnenin içindeki bir bağıntıyla ilgileniyoruz.

5 A.g.e., s. 273.

Bununla birlikte, şeyler ve süreçler arasındaki bu evrensel ilişkinin, başkasında ve başkası yoluyla kendisi olma ilişkisinin tam da kendisi bir bilme nesnesidir. Eğer bilme bu "göreliliği" ele geçirirse, o zaman ortada olan şey bilmenin eksik yanı değil, tersine onun diyalektik doruğudur. Kısıtlı, rasyonalistik, metafizik, durağan, cansız bilme bu birlikteliği kavrayamaz; şeyler ve süreçleri yalıtarak akışkanı donmuşa çevirir. Bu birlikteliği ve bu göreliliği ortadan kaldırmak bilme açısından bir geri çekilme anlamına gelecektir. Rasyonalist bilme güçsüzlükten kaynaklanan yetersizliği ve göreliliği ifade eder. Diyalektik bilme ise pratiğin gücüne dayanan aklın büyüyen gücünü ifade eder.

Bundan hareketle, şeyler arasındaki nesnel ilişkilere ve nesnenin daima başka bir şeyle ilişkili olduğu ve ancak bu ilişki içerisinde bilinebilmesine ilişkin sorunların, öznenin şu ya da bu özelliğinden kaynaklı bilmenin göreliliği sorunlarıyla bir tutulamayacağı açıktır. Bu ikinci başlık altına giren sorunları ele aldığımızda, onların da iki büyük kategoriye ayrıldığını görürüz. İlk olarak, bilme sürecinin öznel bir şekilde, nesnel dünyanın ya ortadan kalktığı ya erişilemez ilan edildiği ya da öznenin değişik özelliklerinden –ki, açıklama dışı bırakılmamaları gerekir ve uslamlamadan çıkarılamazlar– dolayı ebedi bir çarpıtmaya mahkûm edildiği bir süreç olarak yorumlanmasından kaynaklanan görelilik problemleri söz konusudur. İkinci olarak, diyalektik materyalizmin yaptığı yorumdaki görecilik unsurları vardır; burada doğruluğun göreliliği, bilme süreci ilerledikçe azalan eksikliğinde yatar. Bu eksiklik, tarihsel olarak üstesinden gelinebilir bir eksikliktir, çünkü gerçek dünyanın bilinemezliğinden değil, eksik bilinmesinden doğar. (Bununla birlikte, öznel ve ideolojik çarpıtmaların üstesinden tikel bilişsel koşullar altında gelinebilir.)

Mutlak görelî de vardır. Bunu en iyi şekilde bir örnekle tanımlayabiliriz. Aleksandr Bogdanov'un kendi döneminde mutlak bir mutlak ve görelî anlayışı temelinde yürüttüğü polemikler anımsanacaktır. Başka şeylerin yanı sıra, "Napolyon şu-şu yılda, şu-şu günde, Saint Helena'da ölmüştür" önermesini inceleyerek bunu şu şekilde çözümlemişti: "Nedir ölüm? Ne zaman olur? Kalp artık atmadığında ya da tüm hücreler ölünce mi? Ceset denen şeylerin saçlarının ve tırnaklarının büyümeye devam ettiği bilinmektedir. Zamanı nasıl ölçüyoruz?" Vesaire. (Burada argümanları bellekten

aktarıyoruz ve metne değil, ama itirazın anlamına ve ruhuna sadık bir şekilde aktarıldıklarına kefiliz.)⁶

Dolayısıyla, bizi ilgilendirenin salt “tekil bir ilişki” olması bir yana, burada sabit, mutlak, sağlam bir doğruluk yoktur. Gene de soruyu inceleyelim. Bu soru Bogdanov’un sorduğu gibi sorulamaz. Şu şekilde ortaya koyulmalıdır: (a) Eğer ölümün kalbin eyleminin ve benzeri semptomların sona ermesi olduğunu düşünüyorsak ve (b) eğer zaman belirli bir şekilde hesaplanıyorsa, o zaman Napolyon’un belli bir zamanda ölmüş olduğunu biliriz. Bu, sağlam doğruluktur (mutlak, ama kısmi) ve sonsuza dek de öyle olacaktır. Ölüm sürecini henüz tam ayrıntılarıyla bilmiyor olmamız ve yaşam üzerinde, gerek teorik gerek pratik açıdan, onu yaratabilme vb. anlamında egemenliğimizin olmaması ise farklı bir meseledir. Sonuç olarak, bu durumda bütün birliklilikleri ve ilişkileri bilmekteyiz. Bu doğrudur, ama farklı bir sorundur. Bilmediğimiz şeyler muazzam miktardadır, ama öğrendiğimiz ve egemen olmaya başladığımız pek çok şey de söz konusudur. Sadece “Napolyon öldü” vb. gibi “tekil bir ilişkinin olumlanışları” değil, edindiğimiz bilginin büyük bir bölümü de sonsuza dek kalmaya devam edecektir. Gerçek şu ki bilimin sağlam zaferlerinin hepsi, gelecekte, geliştirilecek olan farklı bakış açılarından, farklı bağlantılar içinde ele alınacaktır; milyonlarca yıl sonra düşüncenin şimdi olduğu gibi kalacağını düşünmek saçmadır. Ama bugünün biliminin büyük bir bölümü sağlam, ebedi ve mutlak kazanımlar biçiminde varlığını sürdürmeye devam edecektir.

Sonuç olarak, mutlak ve göreliyi karşı karşıya koymanın kendisi görelidir ve bu karşıtlık mutlaklaştırılmaz. Tam da bir dizi şeyi bildiğimiz, sağlam bir şekilde bildiğimiz içindir ki bilimi pratiğin dünyasını dönüştüren bir kaldıraç gibi uygulayarak dünyaya gerçekten egemen oluyoruz. Mutlağa mutlağı zımni olarak barındıran göreli aracılığıyla ilerleyerek ve hem kapsamlı hem de yoğunluklu bilme süreçlerinde yeni direnç noktalarını fethederek, dışımızda bulunan gerçek dünyanın giderek daha büyük alanlarına egemen oluyoruz ve fiiliyatta, yeryüzü güçlerinin giderek daha çok efendisi, dünyaya ait kuvvetlerin giderek daha çok hâkimi oluyoruz.

6 Buharin’in bizzat bellekten aktardığını ifade ettiği tek yer burasıdır. Aslında alıntılarının orijinal metinle ya da mevcut Rusça çeviriyle eşleşmediği sayısız durum söz konusudur. Ama burada, Buharin’in başkalarının ifadelerini ve fikirlerini genellikle aslına sadık kalarak aktarma kaygısını taşıdığını görebiliyoruz.

32

İyi

Hegel'in *Felsefe Tarihi* üzerine notlarında Lenin, Kirene okulu filozofu Hegesias hakkında bir yorumda bulunur. Lenin'e göre, Hegesias "bilme teorisinin ilkesi olarak duyum ile etiğin ilkesi olarak duyumu birbirine karıştırır. Bu N.B."¹

Bu karışıklık Hegesias'a özgü değildir. Antik Yunan ve Roma'nın felsefe okullarının çoğunda, Doğu'da ve ortaçağ sırasında Avrupa'da yaygın olduğu gibi, güya modern okullarda da devamlılık göstermektedir.

Bu karışıklığın kökenleri nelerdir? Bunlar teleolojik dünya görüşünde bulunacaktır. Aslında, dünyanın merkezinde amaçlı akıl bulunuyorsa, o zaman bu akıl aynı zamanda hem doğruluk (çünkü bu, evrenin ilkesidir, onun en yüksek, genel entelekyasıdır) hem de amaçtır, yani tüm diğer "iyi"lerin kısmi, türevsel ve ikincil olarak tabi olması gereken genel iyi, en yüksek iyidir. Sokrates öncesi filozoflar için hedef, Yunanca *nous*, en tam anlamında "iyi"ydi. Sokrates ve özellikle de Platon ve Aristoteles için bu, "genel"e, "tip"e, "İdea"ya ve "İyi"ye yükseltiştir. Sokrates, diye okuyoruz Hegel'de, "en başta, güzellik, iyi, doğruluk ve yasanın tekil kişinin hedefi ve amacı olduğu görüşünü öne sürmüştür."²

Sofistlere göre birey, her şeyin ölçülmesinde başvurulacak standarttı. Burada açıkça ifade edilen bir bireycilik egemen olmuştur. Platon ve Aristoteles kışla benzeri toplumsal ideallerini ortaya koyarken, toplum ve devlet kısıtlamalarına ve dolayısıyla da en gerçek iyi olarak "evrensel"e –yani, son tahlilde, Tanrı'ya– başvurmak zorundaydı. Lenin'in sözünü ettiği karı-

1 V.I. Lenin, *Collected Works*, cilt 38 (Moskova: Progress Publishers, 1961), s. 279.

2 G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, İng. çev. E.S. Haldane ve F.H. Simson, cilt 1 (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), ss. 407-425.

şıklık, yüzyıllar sonra Kantçılığın “pratik aklın postülatları”yla, özgür istenç, ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı ve koşulsuz buyrukla yeniden olumladığı teleolojik ve teolojik idealizmin için bir yasasıdır. “Tanrı,” diye okuyoruz Hegel’de:

Platoncu bir iyidir, ilk olarak, düşüncenin koyutladığı bir üründür. İkinci olarak, bu iyi aynı ölçüde kendinde ve kendi içindir. Eğer gerçeğin kapasitesindeki değişmeyi ve ebedi olanı, içeriği açısından genel olan bir şeyi tanıyorsam, o zaman bu gerçek benim tarafımdan koyutlanmıştır, ama aynı zamanda da kendinde nesnel bir şey olarak, benim tarafımdan koyutlanmış değildir.³

Burada, “tözsel rasyonelliğin” “tikel” bir hedefin karşısına konulduğunu görüyoruz. Kendisi nihai bir ilke olduğundan başka herhangi bir iyiden türetilmeye ihtiyacı olmayan “değişmeyen”, “mutlak”, ebedi ve en yüksek “iyi” – sorun burada böyle ortaya koyulmaktadır. “İyi”nin insanlığı, onun ampirik, gündelik, dünyevi, toplumsal kökenleri; toplumsal davranış normlarının verili bir tarihsel toplumun temel gerçek çıkarılarının bir cisimleşmesi olarak oluşumu, toplumun, arada bir çelişmeler de özel, ikincil çıkarların tabi olması gereken “sistem”i, “düzen”i, “aklı” – bilerek ya da bilmeyerek, bu oluşum gizli kalmış ve teolojik-teleolojik “argümanlar” denizine batmıştır. Bu açıdan, Hegel’in *Felsefe Tarihi*’nde Platon’un öğretisini çözümlerken ortaya koyduğu bir argüman son derece ilginçtir. Hegel, Platon’la birlikte, “iyi” lehine öne sürülen her türlü ampirik-rasyonel argümana ilişkin tartışmaya itiraz eder, ancak bir yandan da bu argümanların önemsizliği üzerinden, onlarla peşinen tamamen uzlaşmaya çalışır. Bu pasajı burada aktaralım:

Dolayısıyla, örneğin derler ki: “Kandırma, çünkü kandırırsan itibarını yitirir ve zarara uğrarsın” ya da: “Yediklerine dikkat et, yoksa karnın ağırır ve perhiz yapmak zorunda kalırsın” ya da bir cezayı açıklarken eylemin olası sonuçlarından alınan yüzeysel sebeplere vb. gönderme yaparlar. Buna karşılık, eğer mesele Hristiyan dininde olduğu gibi sağlam temellere dayanıyorsa, o zaman bu temellere artık aşına olmasak bile gene de deriz ki: “Ruhlarımızı kurtarmayı gözetken Tanrısal lütuf insanlığın yaşamına bu şekilde düzen verir.” Burada, yukarıda anılan yüzeysel sebepler geriye çekilirler.⁴

3 A.g.e., s. 375.

4 Bu pasaj anılan eserde bulunamamıştır.

Bu zavallılar aşkına, artık geri çekilmeyin! Bu teolojik mistisizm kendi çapında harikadır; "fikirlerin oluşumu"na fevkalade berrak bir ışık tutar. Ama bu kadar örnek yeter! Sorunun özüne geçelim şimdi.

Her şeyden önce, "doğruluk" ve "iyilik" arasındaki ilişki sorununa öncelikli bir önem vermek gerekir. Rusya'da acılı "özel sosyologlar" arasında serpilip gelişmiş olan, gayrimeşru şekilde aynı evi paylaşan "doğruluk-otantiklik" ve "doğruluk-adalet" in boşanmaları gerekiyordu. Bildiğimiz üzere, doğruluk yansımanın dışımızda bulunan nesnel dünyaya uygunluğudur. Doğal yasası –en genel– zorunluluktur. Nesnel dünyanın birliktelik ve ilişkilerinin, nitelik ve özelliklerinin, genel ve tikel yasalarının ortaya çıkarılması, egemen olmanın bir yanı olarak teorik bilmenin işidir. Durum bir yandan böyledir. Öte yandan ise doğada hiçbir "iyi", hiçbir genel "amaç" ve en yüksek ve evrensel ilke olarak hiçbir "entelekya" bulunmaz, tıpkı Pisagor teoreminde, analitik geometride, astrofizikte ya da paleontolojide ahlakın, "etiğin" vb. kırıntısının dahi bulunmaması gibi. Hem kaba "dışsal" hem de arıtılmış "doğuştan", "içkin" teolojiye karşı ortaya konan tüm argümanları burada tekrarlamamıza gerek yok; elinizdeki çalışmanın özel bir bölümünde bu sorun üzerinde yeterince durmuştuk.

Ancak eğer teleolojik bakış açısı ve teleolojik dünya kavrayışı eleştiriye direnemiyorsa, evrenin bir ilkesi olarak "iyi" de o zaman bunun sonucunda çöküp gider. Doğruluktan söz ederken, yansımanın yansıtılana ve nesnel olarak var olana tekabüliyetinden söz ederiz. "İyi"ye gelince, durum tamamen başkadır. Yalnızca özel ve insansal bir şeydir bu; dışsal, insandışı dünyada ona tekabül eden hiçbir şey bulunmaz. Burada "evrensel" in rasyonel temeli, doğanın evrensel yasaları gibi "doğal-evrensel" olmayıp, tikel çıkarılara karşıt olarak formüle edilen ve kozmik ekrana yansıtılan belli bir toplumsal ve tarihsel çıkardır. İnsanın hedefleri salt insanın hedefleridir; insanlar, toplumsal-tarihsel insanlar tarafından benimsenirler. Davranış normları ve bu normlarda mevcut olan hâkim fikirler, gelişimin başlangıç aşamalarında, bilinçsizce, kendiliğinden ve yarı içgüdüsel şekilde geliştirilmiş olabilir, ama bundan dolayı insansal ve toplumsal-tarihsel olmaktan çıkmazlar. Bunlar için insandışı ideal bir onay (Hegel'in "tanrısal lütuf"u gibi) aramak, ancak teolojik-teleolojik bir dünya kavrayışını

kabul edersek mümkündür. Karşıt bakış açısından ise, insan kendi gerekçelendirmesini insanda bulur ve herhangi bir insanüstü veya doğaüstü onaya ihtiyacı yoktur.

“İyi” gibi son derece genel karakterdeki kavramların ve ayrıca bununla ilişkili “adalet”, “iyilik” ve “erdem” kavramlarının iktisadi yapıya, sınıfa ve tikel gelişme evresine göre farklılık gösteren spesifik bir tarihsel içeriği vardır her zaman. Tüm bu kategoriler bu somut tarihsel tanımların dışında tamamıyla biçimsel, boş, soyut ve içerikten yoksundur. Sözelimi, Brahmanizmin çileci “iyi”si ile Jeremy Bentham’ın, Marx’ın deyişiyle, “burjuva aptallığının dâhisinin” faydacılığı arasında ortak olan ne vardır? Stoacıların erdeminin, Niccolo Macchiavelli’nin *virtù*’suyla, onun Rönesans İtalya’sının ticaret-sanayi oligarşisinin anavatanı uğruna olumladığı sınırsız kalleslikle nesi ortaktır? Erken dönem Hristiyanlığın “iyi”si ile Epikürosçuluk taraftarlarının duyusal hazlarının “iyi”si arasında ortak olan ne vardır? Bir yandan Simoen Stylites’in ya da başrahip Avvakum’un, diğer yandan da Heinrich Heine’in savunduğu “iyi” kavramları birbirini pek de hatırlatmayacaktır. Ve farklı ülkeleri, halkları ve çağları sıralayıp işin içine ampirik tarihsel-etnografik malzemeyi kattığımızda sonuçlar gerçekten de çarpıcıdır; değişmez ve ebedi olana dair tek bir iz bile bulunmaz! Ama sosyoloji yöntemlerini kullanarak, her durumda, “toplumsal varlık”tan, yani tarihsel açıdan spesifik bir toplumsal oluşumun ve onun “sistem”ini ve “düzen”ini cisimleştiren sınıfsal taşıyıcılarının maddi varoluş koşullarından doğan şu ya da bu “iyi”yi, şu ya da bu eşgüdümlü ahlak görüşleri bütünlüğünü çekip çıkarabiliriz, yani toplumsal-genetik biçimde açıklayabiliriz.

“İyi”nin tarihsel göreliliğine (binlerce örnekle kolaylıkla gösterilebilecek bir şey) işaret ettiğimizde, şu argümanlarla geçiştirilmeye çalışılabilir. Ampirik açıdan, tıpkı doğruluğun tarihsel bilme sürecinde ortaya çıkması gibi, “iyi”nin de tarihsel süreçte ortaya çıktığı söylenebilir. “İyi” kavramının değiştiği olgusu, onun “kendinde varlığı” ile katiyen çelişmez, insan türünü geliştirme sürecinde bilinen “Mutlak İyi” ile çelişmez; değişmez bir ahlak yasası olarak sakince duran evrensele doğru harekettir bu. Bu argüman tamamen tutarlıdır ama “küçük” bir koşul dışında, yani teleolojik dünya kavrayışının doğru olmadığı koşuluyla. Doğanın bilinmesi düşüncenin nesnel içeri-

ğini ideolojik olarak çarpıtan toplumbiçimci çerçeveler içerisinde gerçekleştiğinde, bilme nesnesi ortadan kalkmaz, çünkü bilmeden bağımsız olarak vardır ve çarpıtılmış “yansımalar” yoluyla olsa da gene de bilinir. Ama “iyi” insanlığın dışındaki dünyaya yansıtıldığında, ona tekabül eden hiçbir şey yoktur. “İyi”nin tekabül ettiği şey, insan toplumuna dışsal bir şey olmayıp onun içerisindeki bir şeydir. “Evrensel”in köklerinin bulunacağı yer işte burasıdır; genelde belli bir toplumun genel çıkarı, yani toplumun yönetici sınıfının temsil ettiği çıkar, budur. Bu sınıfların değişmesi ve aralarındaki mücadeleler, “iyi” hakkındaki yaklaşımların değişmesini ve bu yaklaşımların mücadelesini getirir.

Gelgelelim buna da şu itirazda bulunulabilir: Gerçekten de doğanın bilinmesini toplumsal çıkarların motive etmediğini mi düşünüyorsunuz? Pratiğin teoriyi belirlediğinde ısrar eden siz değil misiniz? Gerçekten de bilmenin insanlık için dünyaya egemen olma anlamına geldiğini düşünmüyor musunuz? Burada gerçekten de hiçbir çıkar söz konusu değil mi? Sonuçta aynı şey bu durumda da geçerli değil mi?

Hayır, baylar, yanlışınız var!

Çözmesi gerçekten o kadar zor olmasa da bu soruna sürekli dikkat etmek gerekir. Gerçekte, bilme durumunda çıkar, bilme nesnesinin seçilmesine yönelir, tıpkı bu çıkarın maddenin fiziki dönüşüm nesnesini seçmesi gibi. Görmüş olduğumuz gibi, gerisinde toplumsal zorunluluğun yattığı şeylerin teleolojik yanı budur. Ancak burada, bilme nesnesi (egemen olma nesnesi) seçilmiştir ve onun nesnel yasaları açığa çıkar. Bu nesnel yasalarda (ki asıl bundan bahsediyoruz!) “etiğin zerresi” yoktur, tıpkı teknolojik süreçte, diyelim ki maden eritme sürecinde, çelik yapımı sürecinde, alüminyumun elektrolit arındırılmasında “etiğin zerresi”nin olmaması gibi. Dünyaya gerek teorik gerek pratik yönelim, toplumun yaşamsal işlevidir. Toplum dünyaya egemen olmanın öznesidir; sosyalist sistemde kelimenin tam anlamında bir öznedir, yani amaçlı, bilinçli bir öznedir. Sosyalist toplumda (biz onu burada özellikle açık bir örnek olarak alacağız!), bir bütün, teleolojik bir birim olarak toplum, (teorik ve pratik, karşılıklı ilişkileri içinde) egemen olma nesnelerini planlı bir biçimde seçer. Ama bu nesneler ve onların yer aldığı süreçler, ister teknolojik üretim süreçleri olsun isterse de deney laboratuvarlarının “yapay” koşulları olsun, hiçbir “ahlak”, “iyi”,

“çkar” vb. içermez. Burada fiziğin, kimyanın ve biyolojinin soğuk ve kayıtsız yasaları işlemektedir – hepsi budur. İnsanlık doğa yasalarını kendi amaçları için kullanır, ama bu hiçbir surette bu yasaların kendilerinde insansal (ya da insanüstü) amaçları cisimleştirdiğini göstermez. Bütününde, onlarda insansal olan hiçbir şey yoktur ve bu kategoriler onlara uygulanamaz. Burada bu kategorileri uygulamak, huş ağacına anti-difteri serumu enjekte etmeye veya Kant’ın koşulsuz buyruğunun doğrulamasını sülfürik asit üretiminde aramaya kalkmaktan farksızdır.

Dünyadaki her şey başka her şeye diyalektik karşılıklı bağlantılarla bağlıdır. Bu nedenle, en farklı şeyler, özellikler ve kategoriler arasında bir bağ kurmak eninde sonunda mümkündür. Ama diyalektiğin safsataya, mantıksal hilelere, kavramsal bir oyuna dönüştürülmemesi gerekir.

Sosyalist toplum örneğimizde, zorunluluk doğrudan teleoloji yoluyla ortaya çıkmaktadır –kendi karşıtına geçme gereksinimi. Bilme ve egemen olma süreçleri teleolojik bir yönlendirmeye tabidir; nesneler seçilir ve doğa öğeleri belli bir biçimde kullanılır. Özsel bağlar ve ilişkiler doğal dünya içerisinde ortaya çıkarılır; doğal zorunluluk, insanların bizzat “doğanın güçleri” (Marx) olarak, yani enerjinin tikel nicelikleri olarak davrandıkları teknolojik süreç içerisinde işler. Etkin zihinsel süreçler olarak bilme ve üretim, arkalarında zorunluluğun yattığı teleolojik süreçlerdir. Bununla birlikte, karakteristik olarak bilme ve üretimin kendinde ve kendi için nesnesi olan hiçbir teleoloji söz konusu değildir. Teleoloji bu nesnelere içkin olmayıp aşkındır; onların dışındadır, nesnede değil öznededir. Bunlar gerçek diyalektik ilişkilerdir.

Etik “iyi”, tarihsel olarak toplumun toprağında doğar ve insanlar arasındaki ilişkileri etkiler. İnsanlar ile nesnel, duyusal dünya arasındaki ilişkiler, ancak insanların kendi aralarındaki ilişkiler oldukları ölçüde devreye girerler. İnsan gelişiminin en eski aşamalarındaki sürü içgüdüğü ve kabile dayanışması duygusu henüz ne “etik”tir ne de kavranmış olan etik bir “iyi”dir. Etiğin öğeleri, “erdem”, “iyi”, “adalet” vb. kategorileri, tarihsel olarak oluşmuş toplumsal çelişkiler de –toplum ve grup arasındaki, gruplar arasındaki, toplum ve birey arasındaki, grup ve birey arasındaki, sınıflar arasındaki vb. çelişkiler– ortaya çıktığında tarihsel bir şekilde ortaya çıkarlar. Açıkça ifade edilen

kişisel ilişkilerin olduğu toplumlarda, ahlak yasası doğrudan Tanrı'nın koyduğu buyruklar olarak formüle edilir ve genellikle ilkel yasa koyucu ile iç içe geçmiştir. Tüm bunların gerisinde tanrısallığın onayı yatar.

Anarşik ilişkilerin olduğu toplumlarda, yani meta ve metakapitalist toplumunda, "iyi", arkalarında gayrişahsi ve belirsiz bir tanrısal tözün onayının yatmakta olduğu, metafiziki, "doğuştan zorlayıcı" buyruklar olarak ifade edilen fetişleştirilmiş davranış normlarından oluşur. Bu teleolojik kavramlar ve onlarda ifade edilen çıkar, ki uzun süreli ve "genel" (belli bir sınıfsal toplum ve sınıf açısından genel olma anlamında) bir çıkardır, tikel bir toplumsal sistemin kendini korumasının koşullarını temsil ederler. Bireylerde neredeyse otomatik olarak, yarı içgüdüsel, "doğuştan" şekilde işleyen bir ilkeyi oluştururlar. Bu ilke "tikel" ve "yalıtık" olanı bastırarak aynı zamanda ahlaki "iyi"nin "öz"ünü de oluşturur. Dolayısıyla ahlaki "iyi"nin gerçek kaynağı, arkasında toplumsal gelişmenin nesnel bir kategorisi olarak, insan yönelimlerini belirleyen şey olarak zorunluluğun yattığı "genel" (yukarıdaki anlamda) çıkardır. Yeryüzüne ve topluma ait olan bu kaynak, "ödev"le ve "iyi"ye çabalamayla tüketilen insan bilincinden çoğu zaman gizli kalır. Bu kaynak yeryüzünde, toplumda etkin biçimde gizlendikçe, gökyüzünde, tanrısal "iyi"de, onun insanın yazgılarını onaylayan ışınlarında daha da hararetle aranır hale gelir. "Yeryüzüne ait olan" "yeryüzüne ait olan"ı doğurduğu ve bu da "gökyüzü"ne yansıtılıp kendini oradan "gerekleştirdiği"nde, orijinal *quid pro quo* bu şekilde ortaya çıkar. Yeryüzüne ait olana gösterilen kayıtsızlık veya bunun yadsınması, "iyi" şeklinde formüle edilen dışavurumlar, genellikle, yiyecekleri darbeleri bekleyen, beklentisi olmayan ve devamlı "kader" denen şeyin kaprislerine maruz kalan, üstüne üstlük dışa dönük eylemde bulunma istençlerinden sürekli olarak ve bilinçli bir şekilde kopartılmaya çalışılan grupların kendilerini koruma aracıdır.

İsteyerek ya da istemeyerek Stoacı etik felsefenin maddi dayanaklarını açığa çıkarmış olan ve söylemeye bile gerek yok, pek çok açıdan etik normların toplumsal doğasına dair gerçek bir anlayış da geliştirebilmiş olan aynı Hegel, bu durumu çok iyi resmetmiştir. Yine de buradaki işimiz onun bu başarılarını çözümlemek değil.

Diyalektik üstadına kulak verelim:

Stoacıların ilkesi mutlak bilinç ideasındaki vazgeçilmez bir unsurdur; aynı zamanda (sadece dinleyin!), kendi çağlarının özsel bir fenomenini oluşturmaktadır. Roma dünyasında olduğu gibi gerçek tinin yaşamı soyut evrenselde yitip gittiği zaman, gerçek evrenselliği yok edilmiş olan bilinç zorunlu olarak kendi yalnızlığına geri dönüp kendisini düşüncede korumaya mecburdur... Dışa yönelimli her şey –dünya, durumlar, vb.– sonuçta ortadan kaldırılmaya ya da yok sayılmaya izin veren bir karakter alır.⁵

Diğer bir deyişle, yaşam koşulları, toplumsal çöküş, sürekli Demokles'in kılıcı altındaki yaşam, etkin bir atılım ümidi olmaksızın zihinsel olarak dünyanın “etik” ortadan kaldırılışına, “korku ve arzu”ya direnmek için talim yapmaya götürür. En yüksek iyi, “Bilge bir insan zincirlere vurulmuşken bile özgürdür, çünkü korkuya da arzuya da uymaksızın kendi içerisinden eyleme geçmektedir” sözünde bulunmaktadır.

Bununla birlikte, toplumsal çöküş zamanlarında *carpe diem* felsefesine (Horatius Flaccus'ta olduğu gibi), her “evrensel”in yadsınmasına ve mutlak bireyci bir göreciliğe (Yunanistan'daki Sofistler, Gorgias, Protagoras ve diğerleri), yozlaşmış, entelektüel açıdan verimsiz, hedonistçe çarpıtılmış amoralizme (geç on dokuzuncu yüzyıl yazını) vb. de tanık olunur. Tüm bu tikel yönelimleri açıklamak somut çözümlemenin bir işi, elinizdeki çalışmanın sınırlarını aşan özel bir görevdir.

İnsanlar etiğin yeryüzüne ait kökenlerini ve bunlara karşılık gelen normları fark ettiklerinde bu normları bilinçli bir şekilde, bizzat kendilerinin gerek duyduğu uygun davranış standartları olarak kabul ederler. Normlar en başta davranışın daha önemli ve temel tiplerine uygulanır. Süreç içinde etik fetişist karakterini yitirirler. Yeni sosyalist çağdaki insanlar için, bu “tanrısallıktan arındırma” [*de-deification*] etik normların gücünü hiç de azaltmaz. Tersine, yeryüzünde gerçek mutluluk için, insanlığın genel çıkarları için mücadele, bu mücadeledeki zaferlerle ve yaşamın gerçek anlamda serpilip gelişmesiyle birlikte, amaçlı davranış normlarına, göksel ve metafizik çeşitli otoritelerin eski zamanlarda bunlara karşılık gelen normlara kazandırdığından çok daha büyük bir kuvvet kazandırır.

5 Krş. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, cilt 2, s. 274.

Etigin kişiler arası ilişkilerdeki şu ya da bu çıkarlar kümesini ifade etmesi ve bu çıkarların çelişkili olmasından da (temelden düşman sınıflarla ilgilendiğimiz ölçüde temelden çelişkili) açıktır ki etik normlar herkes açısından tanıtlanamaz, çünkü burada tam da öncüllerde, başlangıç konumlarında bir uyumsuzluk söz konusudur. Genel formüller boştur, bize hiçbir şey söylemezler. Çok az somut olan formüller hâlihazırda antagonisttir. Sözgelimi, gençliğin eğitimi üzerine iyi bilinen konuşmasında Lenin, Komünistlerin etik normlarını şu şekilde tanımlamıştı: Komünizme hizmet eden her şey iyidir, buna karşın onun için zararlı olan her şey kötüdür.

Lenin “iyi ve kötü” sorununu bu şekilde çözmüştü. Ancak yeni üretim tarzının taşıyıcısı olarak proletaryanın bakış açısından oldukça doğru olan bu çözüm, burjuvazi tarafından kaçınılmaz bir şekilde zıt matematik işaretle alınmaktadır. Kapitalistlere komünizmin “iyi” veya “iyicil” olduğu tanıtlanamaz, çünkü kapitalist sınıfın temel çıkarlarıyla çelişir. Sosyalizmin kaçınılmazlığının bilinci bile kapitalistleri etkileyebilecek bir argüman değildir; tersine, Oscar Spengler’in “cesur kötümserlik” denen konumunu alacaklardır. Faşist yozlaşmanın bu “yigit” filozofu, çürüyen burjuvazinin bakış açısından, iyimserliğin korkaklık olduğunu ilan etmişti.

“İyi”, bugünün ultraemperyalist burjuvazisi için, “güzel” bir yırtıcı hayvana odaklanmıştır. Halkların kardeşliğinden, çoğunluğun çıkarlarından, kitlelerden, insanlıktan vb. söz etmek bu burjuvaları harekete geçirmeyecektir, çünkü tüm bu öncüllere tükürmektedirler. Bu tür şeyler onlar için ne anlama gelir? Çıkarları doğrudan doğruya karşıttır. Onların “iyi”si sömürüde, haydutlukta, kurbanların inlemesinde, aşırı vahşilikte, oligarşik bir yönetici elitin serpilip gelişmesinde, “kan”ının arılığında, haydutluk “kahramanlık”larında vb. yatar. “Ama gelişmenin çıkarları?” dersiniz, yanıt şu olacaktır: “Bu neden benim sorumluluğum olsun ki?” “Peki ya gelişme koşullarında herkes için eşitliğin gerçekleşmesi, yaşamın çiçeklenişi?” diye sorarsanız, “Tüm bu eşitliğin bana ne yararı var? Komşularını yalayıp yutan yırtıcıların güzelliğini tercih ederim!” cevabı gelir. Temel yönelimlerin antitezi aynı zamanda onların yüceltilmiş formlarının antitezini de uyandırır ve bizimki gibi tarihin kritik çağlarında bu antagonizma en yüksek gerilim düzeyine, açık savaş gerilimine ulaşır. Burada sorun mantık değil, pratik

güç tarafından çözülür. Tarih sorunu bu şekilde ve ancak bu şekilde ortaya koyar.

Gelgelelim, tikel öncülleri başlangıç noktası olarak alarak “bilimsel” bir etik, deyim yerindeyse etik bir yaşam teknoloji-si inşa etmek mümkün olabilir mi? Kuşkusuz burada, sadece toplumsal varlığa ait olsa dahi, varlığın formüle edilmiş (yansı-tılmış) bütünlüğü olarak bilimden bahsedilemez bile. Söylene-bilecek tek şey, temellerini gene de zorunlulukta bulacak olan normların sistematikleştirilmesidir. Bu tür bir “bilimsel” etik mümkün mü?

Bu soruya ilkin aslında tamamen gerçek olan bir anek-dotla cevap vereceğiz. Friedrich Engels bir keresinde George Plehanov’a Pyotr Lavrov’u sormuştu: “Lütfen söyle bana! Senin şu Lavrov düzgün birine benziyor, ama etik hakkında konuş-mayı nasıl bu kadar seviyor!”

Marksistlerin etiğin sorunlarına yönelik genel tavrında ol-duğu gibi, bu anekdotta da derin bir rasyonel öz söz konusudur. Sorunun ortaya koyuluşunun genel biçimi açıktır. Bu alanda, Freud’un terimiyle, aşağılık kompleksi olan insanlar bu formü-lasyon hakkında çene çalmaya bayılırlar. Erdemlerin ve eylem-lerin listesini, durumların tipolojisini çıkarmak demek, ukala olup çıkmak ve insanları pek çok hataya yöneltmek demektir. Bir davranış ilmi-hali, yeni bir *Gençliğin Gerçek Aynası*, *Domost-roi*⁶ vb. derlemenin pek bir anlamı yoktur; bugünlerde yaşam o kadar karmaşıktır ki ilkin anestezi edilmeden bu tür metinlere uydurulması imkânsızdır. Yazarlar bu sorunu canlı, çokyanlı, somut örnekler kullanarak çok daha iyi çözerler ve Stalin’in bu insanları “insan ruhunun mühendisleri” olarak adlandırması da nedensiz değildi. Madem etik fetişleşmişliğinden arındırı-lıyor, o zaman eşzamanlı olarak politikleşmektedir de; bu en iyi şekilde, emek kültürünün “bir onur, şeref, yiğitlik ve kahra-manlık unsuru” olarak politik açıdan renklendirilmesinde ve genel olarak Sovyet kahramanlar kültüründe görülebilir. Burada, kuru bir metin değil, bir dadının talimatları değil, [Samuel] Smiles veya Madame Genlis’in yeni baskıları değil, işbaşındaki yaşamsal kuvvetler söz konusudur.

Öyleyse daha yaşamsal, daha doğru, daha iyi, daha başarı-lı, daha amaçlıdır!

6 Rus saray soyluluğunun gençleri için hazırlanan bu yönergeler kitabı, Çar I. Petro inisiyatifinde 1715 yılında yayımlanmıştı.

BİR SİSTEM OLARAK HEGEL'İN DİYALEKTİK İDEALİZMİ

Daha önce “özdeşlik felsefesi” sorununu tartışırken Hegel'in sistemine değinmiştik.¹ Aslında Hegel elinizdeki çalışmanın hiçbir sayfasında eksik değildir. Bununla birlikte, burada esas olan, Hegel'in sisteminin hareket noktalarını ve ayrıntılarını çözümlemek değil sistemi bütünlüğü içerisinde ele almaktır.

“Nasıl ki her insan kendi çağının çocuğuydu”, diye yazıyordu Hegel, “felsefe de kendi çağının düşüncede ifadesidir.”²

Herhangi bir düşünce tipinin özel koşulluluğunu anlamının ipucunu dahi barındıran bu materyalist fikir, Hegel'in felsefesinin toplumsal temeli konusunda birkaç söz etmemizi gerekli kılmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, toplumun feodalizmden burjuva egemenliğine geçişinin büyük düşünsel yansımaları arasında bulunmaktadır bu felsefe. İnsan gelişiminin tüm önceki aşamaları, bu felsefede, kendini bilen ve burjuva toplumsal kurumlarda ve buna tekabül eden ideolojide sabit bir şekil alan aklın nihai alanına giden yoldaki aşamalar olarak sunulur. Öyleyse birincisi, bu sistem tarihseldir; ikincisi, devrimci bir gücü vardır; üçüncüsü, sonuçta dingin bir sonuca varır, yani muhafazakârdır, gelecekle ilişkisi bakımından muhafazakârdır.

Burada, Almanya'nın spesifik tarihsel konumu, burjuvazisinin güçsüzlüğü, gerçek bir çelişkinin meydana geldiği Fransa'daki durumun tersine Almanya'daki mücadelenin genel olarak ideolojik alanda ortaya çıkmasıyla ilgili klişeleşmiş,

1 Bkz. yukarıda 15. Bölüm.

2 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, İng. çev. T.M. Knox (New York: Oxford University Press, 1967), s. 28.

herkesin bildiği gerçekleri tekrar etmeye gerek yok. Bu konular üzerine sayısız cilt kaleme alındı. Burada sadece Hegel'in kendi toplumsal biyografisindeki iki olgu üzerinde durmak istiyoruz.

İyi bilindiği üzere, Hegel gençliğinde Fransız Devrimi'ni bir gündeğümü gibi sevinçle karşılamış ve onun için bir "özgürlük ağacı" dikmişti; okul albümü "*In tyrannos!*", "*Vive la liberté!*" ve "*Vive Jeàn Jacques!*" gibi yazılarla doluydu. Oysa kariyerinin zirvesindeyken, devrimin ve Napolyon döneminin kaçınılmaz fırtınalarını takip edecek dingin, "akla dayanan" bir gelişme öngörüyordu. (Napolyon'u Dünya Tininin at sırtındaki bir cisimleşmesi gibi görüyordu.) Hegel'in yaşam öyküsünü kaleme alan ve aynı zamanda bir Hegel yorumcusu olan Kuno Fischer şöyle yazar:

Temmuz Devrimi ve Avrupa'daki çalkantılar (1830), muzaffer Belçika devrimi, talihsiz Polonya ayaklanması ve ayrıca Almanya'daki her türden çalkantılar –ki, bunların hepsi de Paris'teki olayları takip etmişti– Hegel'in fikirlerine ve beklentilerine hiç de uygun düşmemişlerdi. Devrimler ve *coups d'état* çağının, Napolyon'un düşüşüyle birlikte sona erdiğinden ve Heidelberg ve Berlin'deki giriş derslerinde ilan ettiği üzere, akla dayalı inceleme ve ilerleme zamanının başlamış olduğundan emindi. Barışçıl, temkinli ve düşünülmüş bir gelişme çağı, kendi sisteminde de bilgelik ediminin doruğu olarak kabul ettiği bir çağ olacaktı bu. Bu yeni çağ dünyaya adaletin egemen olduğunu görecekti, ki Kant'a göre de önümüzde duran görev buydu. Ancak 1815 yılının, bir çağı sona erdirmek yerine, devrimin ilk ediminin sonundan ibaret olduğu görülmüştü; on beş yıllık restorasyon sadece bir ara faslıydı. Devrim patlamaları dünya sahnesini tekrar alevlendiriyor ve geleceğe ilişkin, tarihçi Niebuhr için olduğu gibi filozof Hegel için de beklenmedik ve nahoş (aynen böyle!) resimler ortaya çıkarıyordu. Devrimci tehlikeler, Parlamento reformlarını gündeme taşıyarak, Britanya anayasası için bile tehdit oluştuyordu.³

Öyleyse, bütün olarak bakıldığında Hegel'in felsefe sisteminin, muazzam bir tarihsel ısınma evresinden sonra, dünya aklının çeşitli gelişme aşamalarından geçerek özel mülkiyette, Prusya devletinde, Protestan Hıristiyan dininde ve nihai ve mutlak sonuç olarak Hegel'in felsefe sisteminde dinginliğe kavuşan büyük bir burjuva teodisesi olmasında şaşılacak bir

3 Buharin, Kuno Fischer'in modern felsefe tarihinin Rusça çevirisinden aktarır, *Istoriia Novoi filosofii* (St. Petersburg, 1902), cilt 8, ss. 196-197. İngilizce çevirisi mevcut değildir.

yan yoktur. Acılı ve çelişkili tarihsel gelişme yoluyla sonunda ulaşılan hedef budur. Önceki tüm aşamalar, bu yoldaki duraklar olup bu nihai tarihsel aşama içinde “aşılmış” formda birlikte var olurlar; bu aşamanın tarihsel gerekçelendirilmesi bu olguya dayanmaktadır. Buradaki devasa etki alanı, kapsamın evrenselliği ve dünya-tarihsel, hatta kozmik ölçek sadece bu nihai sonucu yüceltmeye hizmet eder. Hegel’in gerçek özgürlüğü özel mülkiyetin dışında kavrayamaması ve buna karşın, onun görüşünde tarihin hareketinin “özgürlük bilincinde ilerleme” anlamına gelmesi tesadüf değildir. Böylece Hegel’in felsefe sisteminde hakikaten klasik bir burjuvazi felsefesiyle karşılaşırız. Burjuvazinin ideolojisi, tüm ya da neredeyse tüm bilimsel yönlerinin ortadan kalktığı kaba bir savunuya henüz dönüşmemiştir. Gerçek gelişmenin resmini idealize edip çarpıtmasına karşın Hegel’in sistemi, geçerli yönlerini büyük ölçüde korumaya gene de devam eder. Diyalektik yöntemde ve geçmiş gelişmenin diyalektiğinde bunu belli bir açıklıkla görebiliriz. Gelgelelim, Hegel’in sistemi şimdi de bu yöntemle çelişkiye düşmektedir, çünkü Hegel’e göre tarihin akışı burjuva toplumda ve onun üstyapılarında durur, tıpkı Shchedrin’in Ugryum-Burcheyev’inin bir nehrin akışını durdurması gibi.⁴

Ayrıca Hegel’in sistemi, geçmişin diyalektiğini burjuvazinin egemenliğinin dolayımılayıcı bir özelliğinden ibaret olarak gördüğü ve geleceğe giden yola set çektiği için, geçmişle de uzlaşmaktadır. Sistemin bir sistem olarak özünü oluşturan bu muhafazakâr yanı, başka her şeyi kendi gölgesinin altına gizler.

Friedrich Engels kendi döneminde bunu *Ludwig Feuerbach* eserinde ustalıkla açıklamıştı. Hegel, diye yazıyordu Engels,

Bir sistem kurmak zorundaydı ve geleneksel gerekliliklere uygun olarak, bir felsefe sistemi de bir tür mutlak hakikatle sonlanmak zorundaydı. Bu nedenle, Hegel özellikle de *Mantık*’ında, ebedi hakikatin mantıksal ya da tarihsel sürecin kendisinden başka bir şey olmadığını ne kadar vurgulamış olursa olsun, gene de sırf sistemini şu ya da bu noktada sonlandırması gerektiği için kendisini bu sürece bir son tayin etmek zorunda hissediyordu. *Mantık*’ında bu sonu yeniden bir başlangıç yapabilir, çünkü burada sonuç noktası olan Mutlak İdea –ki, ancak Hegel’in onun hakkında söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı ölçüde mutlaktır–doğada “kendisini yabancılaştırır”, yani

4 Ugryum-Burcheyev, Saltykov-Shchedrin’in “Belli Bir Kentin Öyküsü” adlı hicvindeki bir karakterdir.

kendisini doğaya dönüştürür ve kendisine daha sonra tinde, yani düşüncede ve tarihte tekrar döner. Fakat bütün felsefenin sonunda başlangıca bunun gibi bir geri dönüş ancak tek bir şekilde mümkündür. Yani tarihin sonunu şu şekilde kavrayarak: İnsanlık Mutlak İdea'nın bilgisine varır ve Mutlak İdea'nın bu bilgisine Hegelci felsefede ulaşıldığını ilan eder. Ancak böylece, tüm dogmatizmi çözüp atan kendi diyalektik yöntemiyle çelişmek pahasına, Hegelci sistemin tüm dogmatik içeriğinin mutlak hakikat olduğu ilan edilmektedir. Devrimci yan, bundan dolayı, muhafazakâr yanın aşırı büyümesinin basıncı altında boğulmaktadır. (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*)⁵

Hegel'e göre, Dünya Tini'nin, Tanrı'nın zihninin hareketi üç ana aşamadan geçmektedir: a) kendinde mutlak tin; b) bu tinin bir başka-varlığını temsil eden doğa olarak mutlak tin ve c) kendisini bilen mutlak tin. Dünya tininin mistik emeği ve yaratıcı oyunu Hegel'in açıklamasına hakiki, haşmetli bir esinle yayılır, çünkü her ne kadar aynı zamanda mistik bir gösteri gibi güçlü, evrensel bir süreç sergilenmekte olsa da, özünde, bunun altında dünyanın tarihi, toplumun ve insan düşüncesinin tarihi gizlidir. Bu üç aşama da kendi içinde farklı basamaklara bölünür; bu ise felsefi sistemin kendisinin eklemlenişinde ve hatta sistemin açımlanması Hegel'in ana eserleri arasında da bölünmüş olmasında ifade bulur.

Tinin Fenomenolojisi'nde Hegel bu tinin gelişme aşamalarını betimler, bunun altında insan düşüncesinin "nesnel bilinç"ten "mutlak bilgi"ye doğru evrimi gizlenmektedir. Burada, idealist bir tutumla çarpıtılmış bir biçimde, "nesnel bilincin", yani özneyle nesne, bilinçle nesne arasındaki bilme ilişkisinin duyumlarla ("duyusal hakikat") başlayan gelişiminin ayrıntılı bir görünümü sunulur; bunu, duyusal nesnellikten "yasaların dingin alanı"na geçişle ve sürece içkin olan tüm çelişkilerle birlikte, algısal bilince (algı teorisi) ve rasyonel tanımlara geçiş takip eder. Sonra da kişinin kendi bilincinin, bilincin nesnesi olduğu ve "kişinin kendi *kendi*'sinin hakikati ve sahiçiliği"nin bulunduğu, buna karşın özbilincin *kendi*'yle birliğinin aynı zamanda bir özlem olarak görüldüğü özbilince geçiş süreci gelir. Hegel burada "özbilincin" tarihsel çeşitlemelerinin (örneğin, efendi ve köle, Stoacılık ve Kuşkuculuk, "mutsuz bilinç" vb. üzerine

5 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, der. Lewis Feuer (New York: Anchor Books, 1959), s. 200-201.

olan kısımlar) ve sürecin çelişkili doğasının bir çözümlemesi- ni –esasen soyut bir formda- sunar. Çözüm, rasyonel düşünce ve rasyonel bilince ve aynı zamanda da bilincin nesnelleşmiş formlarına (hukukun egemenliği, ahlak ve devlet) geçişte yatar. Resim, din ve mutlak bilgiyle tamamlanır.

Feuerbach üzerine olan aynı eserinde Engels, gayet yerinde bir şekilde, Hegel'in zihin fenomenolojisini "zihnin embriyolojisi ve paleontolojisine, insan bilincinin tarihin seyri içinde geçtiği aşamaları kısaltılmış bir formda tekrarlayarak çeşitli aşamalardan geçen bireysel bilincin gelişimi"ne⁶ paralel bir biçimde tarif eder. (Engels burada Ernst Haeckel'in formüle ettiği, bireysel insan embriyosunun türün evrimini kısaltılmış bir formda tekrar ettiğini öne süren, iyi bilinen biyogenetik bir yasayı ima etmektedir.)

Böylece *Fenomenoloji* "aklın egemenliği"ne doğru hareketi betimlemektedir. Hegel buradan da *Mantık*'ına geçiş yapar. Bu eserde (*Die Wissenschaft der Logik – Ansiklopedi*'deki "Küçük Mantık"tan farklı olarak "Büyük Mantık" olarak adlandırılmaktadır) yazar, kavramların hareketiyle, yani yalnızca rasyonel düşüncenin kategorileriyle, evrensel ontoloji ve metafizikle –ki burada, "mantık" sadece öznel mantığı değil, aynı zamanda nesnel mantığı, yani ontolojiyi de işaret etmektedir– meşgul olur. Buradaki her şeyin tin, yani Tanrı olduğu şeklindeki felsefi kavrayışı gözden kaçırmamak gerekir. Bu nedenle, örneğin Hegel'in şunu ilan etmesi şaşırtıcı değildir: "Mantık saf aklın bir sistemi olarak, saf düşünce alanı olarak anlaşılmalıdır. Bu alan, hiçbir şekilde örtülmüş olmayan haliyle, kendinde ve kendi için hakikattir. Bu nedenle, bu içeriğin, Tanrı'yı, doğa ve kendi nihai tininin yaratılmasından önce, kendi ebedi özünde var olduğu şekliyle resmetmekte olduğu söylenebilir." (*W. d. L.*)⁷

Öyleyse Hegel'e göre, asıl mesele, herhangi bir duyuşal somutluğun dışında, saf düşünce, yani en yüksek zihinsel soyutlamalardır. Buna rağmen Hegel'in felsefe sisteminin bu merkezi kısmında çok sayıda değerli fikir bulabiliyoruz, zira bu eserde aynı zamanda (Marx'ın dediği gibi) "rasyonel" formunda, yani mistik örtüsü kaldırıldığı takdirde, diyalektik materyalizmin

6 A.g.e., ss. 201-202.

7 G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, İng. çev. A.V. Miller (New York: Humanities Press, 1969), s. 50.

cephanesine onun en önemli silahı olarak dahil olan gelişmiş bir diyalektik mantığı, “çelişkiler mantığı”nı da bulabiliyoruz.

“İdea” burada da gelişme gösterir. Ama sadece “soyut düşünce ögesinde” gelişmektedir. F.A. Lange’a yazdığı 29 Mart 1866 tarihli bir mektubunda Engels, Hegel’in *Mantık*’ına dair, “onun (yani Hegel’in) gerçek doğa felsefesinin *Mantık*’ın ikinci bölümünde –daha doğrusu, tüm öğretinin esasını barındıran ‘öz’ anlayışında– bulunduğunu”⁸ söyler.

Kavramların hareketi burada varlık öğretisinden öz öğretisine ve “mutlak idea”da doruk noktasına ulaşan kavrayış ya da Kavram öğretisine ilerler. Hegel’in sisteminde, soyut fikirler arasındaki ilişkiler olarak tasarlanan çok daha derin ve genel varlık yasalarının ortaya çıkış süreci, burada oldukça soyut formda ve idealist çarpıtmalarla resmedilir. Bununla birlikte, tüm gelişme ve bu gelişmenin aşamaları boyunca bütünün ayrışması, karşıtların birliği ve birbirine ve karşıtına nüfuz etme, harekete geçirici ilkeler olarak ortaya çıkarlar. “Varlık” ve “yokluk” ve bunların birbirleriyle ilişkilerine dair başlangıçtaki çözümlemeden, bunların birlikleri doğar ve bu birlik kendini köken, yükseliş ve yıkım, bir başkasına geçiş, değişim ve gelişme olarak gösterir. *Mantık*’ın bu yanı aynı zamanda onun devrimci yanıdır, öyle ki diyalektik burada “devrimin cebiri” haline gelir. *Mantık* teorik ve pratik ideanın birliği, yani bölünmüş özdeşliği olan “mutlak idea”yla sonlanır. Tüm önceki yönler mutlak ideada yoğunlaşır ve onda “aşılmış formda” bulunur. Bundan dolayı, mutlak ideanın içeriği, Hegel’in *Mantık* sisteminin tüm içeriğini ve diyalektik yöntemin özünü, yani kavramların diyalektik gelişimini ifade eder. Sonuç olarak, burada, bilginin kendi nesnesi haline geldiği ve “düşünme hakkında düşünme” ya da *noesis noesos* ile karşı karşıya kaldığımız “tam hakikat”le birlikte, bilgi ile istencin, hakikat ile iyi idealarının, teori ile pratik idealarının birliğine ulaşırız.⁹

Bunun ardından, doğa ve “nihai tin” ara aşamaları yoluyla mutlak ideanın mutlak tine dönüşümü gelir. Bu arada, Hegel iyi ideasını da doğa istenci olarak anlamaktadır.

8 Engels’ten Friedrich Albert Lange’a, 29 Mart 1865, Marx ve Engels, *Complete Works* (New York: International Publishers, 1987), cilt 42 içinde, s. 138.

9 Yunancada *noein* “düşünmek”, *noesis* “düşünce” ve *nous* da “akıl”dır, yani düşündür.

“Doğa başka-varlığı içindeki ideadır.” “Uzay ve zamanın dışsallığı” “onun belirliliğinin formu”dur.¹⁰ *Mantık* böylece *Doğa Felsefesi*’ne geçer.

Doğa Felsefesi’nde Hegel, en alt formlarından en üst formlarına dek doğanın aşamalarını gösterir. Bununla birlikte, Engels’in haklı olarak ileri sürdüğü gibi, Hegel için doğa, gelişme gösteren, yani kelimenin doğal-tarihsel anlamında gelişme gösteren bir şey değildir. “Ona göre (yani Hegel’e göre) doğanın tümü de mantıksal soyutlamaların duyusal dışsal formdaki bir yinelenişinden ibarettir” (Marx).¹¹

Genel bir biçimde Hegel bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Doğayı, bir aşamanın bir başka aşamadan zorunlu olarak doğduğu ve içinden doğduğu bu aşamaya en yakın hakikati oluşturduğu bir aşamalar sistemi olarak görmek gerekir. Ancak bu, bir aşamanın doğal olarak bir başkasını doğurması söz konusu olmadan, doğanın zeminini oluşturan içsel idea içerisinde meydana gelmektedir. Başkalaşım sadece başlı başına bir ideada meydana gelir, çünkü ancak bir ideadaki değişim gelişmedir. Zihinsel araştırma, özellikle de örneğin bitkilerin ve hayvanların sudan ya da daha gelişmiş hayvansal organizmaların daha alt organizmalardan gelmiş olduğunu öne süren öğretisi gibi karanlık ve temelde duyusal olan fikirleri reddetmelidir.¹²

Bununla beraber, teleolojik anlayışın büyük önem taşıdığı düşünülmektedir. “Hakiki” teleolojik anlayış –bu kavrayış mutlak surette elzem olarak görülür– bu nedenle doğayı kendi ayırt edici yaşamsal etkinliği içinde özgür olarak görmeye dayanır (*Doğa Felsefesi*).¹³

Bütün *Doğa Felsefesi*, sık sık belirtme gereği duyduğumuz gibi, mistik fikirlerle sıkı sıkıya sarmalanmıştır.

Doğanın üç aşaması, kavramın genelden tikel yoluyla teki- le hareketine karşılık gelir. Bu üç aşama şunlardır: genel cisimsellik, tikel cisimsellik ve tekil cisimsellik. Genel ve tikelin birliği olan üçüncüsü, canlı tekilliği, organizmayı oluşturur. Buna göre söz konusu edilen, ilkin tüm belirsizliği ve biçimsizliğiyle birlikte genelde madde, sonra fiziki tekillik ve son olarak da

10 Hegel, *Science of Logic*, s. 843.

11 Bu alıntının kaynağı tespit edilememiştir.

12 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature*, İng. çev. M.J. Petry, cilt 1, (Londra: George Allen and Unwin, 1970), s. 212.

13 A.g.e., cilt 1, s. 196.

yaşam, yani sırasıyla mekanik, fizik ve organiktir (krş. “Büyük Mantık”taki “mekanik”, “kimya” ve “teleoloji”).

“Doğanın hedefi”, bununla birlikte, kendisini ortadan kaldırmasına, dolaysızlık ve duyusalılık kabuğunu kırıp parçalamasına, kendisini Anka kuşu gibi feda ettikten sonra bu dışsallıktan çıkıp gençliğini yeniden kazanmış olarak, tin formunda görünmesine dayanır.

Tin felsefesine geçiş böyle meydana gelir.

Tin Felsefesi’nde Hegel, ideayla uğraşır, ama kendi için varlığındaki bir ideayla, yani kendisini bilen bir ideayla, özbilinçli ideayla. Hegel bu eserinde psikolojinin sorunlarıyla ve aynı zamanda da nesnelleşmiş bilinç formları ve onların toplumsal-maddi dayanağıyla uğraşır. Tüm bunlar şu formlarda sunulur:

1. Öznel tin bilimi (antropoloji, tinin fenomenolojisi, psikoloji)

2. Nesnel tin bilimi (hukuk, ahlak).

Ahlak devlette doruk noktasına ulaşır. Hegel’in özellikle de *Tin Felsefesi*’yle en yakın ilişki içinde duran eserleri, *Hukuk Felsefesi* ve *Tarih Felsefesi* adlı eserleridir.

Tin felsefesindeki son unsur olan mutlak tin öğretisi, genel olarak, sanat felsefesinin (burada mutlak tin kendisini temaş eder); din felsefesinin (burada mutlak tin kendisini sunar) ve felsefenin felsefi tarihinin (burada mutlak tin kendisini bilir) konusudur. İyi bilindiği üzere, Hegel’in “dersler”inin konuları da bu temalardır.

Hegel’e göre, bir ideanın gelişiminin değişik felsefe sistemlerinin gelişimine (tarihsel gelişimine) tekabül ettiğini –ki bu felsefi sistemler Hegel için kendi felsefesinin “yönler”i olup onda “aşılmış form”da mevcuttur– belirtmek ilgi çekici olabilir. Hiçbir felsefi sistem *peşinen* bir tarafa atılmaz ya da yok edilmez, tersine ötesine geçilir, Hegelci anlamda olumsuzlanır, yani “aşılır”.

Hegel’in sistemine dair bu zorunlu olarak yüzeysel değerlendirmeden bakıldığında, bu kudretli felsefi yapının görkemli ve ansiklopedik karakteri, felsefi idealizmin bu hakiki Keops piramidi görülebilir. Hegel kendi çağının tüm bilgisini yalayıp yutmuş olan, ansiklopedik zekâya sahip bir insandı ve eserlerinde muazzam miktarda verimli düşünceler bulmamız hiç de şaşırtıcı değildir. Ancak onun sistemini bir sistem olarak ele aldığımızda, çöküp un ufak olmaktadır.

Hegel pek çok bakımdan, çağının bir başka devi olan Goethe'yi andırıyordu. Engels'in belirttiği gibi, *Tinin Fenomenolojisi* Hegel'in embriyolojisi ve paleontolojisi ise, Goethe'nin büyük sanatsal destanı *Faust* da esasen bu nitelikteydi. Hegel düşüncelerini, Goethe'den aldığı fikirlerle ve sanatsal imgelerle desteklemeye bayılırdı. Kendine özgü biçimde olmakla birlikte, Goethe de hiç şüphe yok ki bir diyalektikçiydi ve yukarıdaki açıklamada gördüğümüz gibi, Hegel bütünün sanatsal temasına büyük hayranlık duyuyor, düşünsel olarak parçalara ayırmayı protesto ediyordu. Goethe de Hegel'in tüm kalbiyle kendi renk teorisinin –ki temelleri itibariyle yanlıştı– yanında saf tutmasından etkilenmişti.

Ne var ki Goethe'nin Hegel'in idealist soyutlamalarına ve teolojik eğilimlerine kesin bir biçimde karşı çıktığını üzerine basa basa vurgulamamız gerekir. Eckermann, örneğin, Goethe'nin Hinrichs'in (antik tragedya üzerine yazan bir Hegelci) bir kitabına dair görüşlerini (23 Mart 1827'de geçen bir diyalog) şöyle aktarır:

Doğruyu söylemek gerekirse, şuna üzülüyorum... Hinrichs, Hegelci felsefe yüzünden öyle bir bozulmaya uğramış ki önyargısız doğal temaşa ve düşünce konusundaki tüm yeteneklerini yitirmiş ve bunun yerini yavaş yavaş yapay ve tatsız bir düşünce ve ifade biçimi almış... Kitabında düşüncenin ilerlemediği kimi yerler bulunuyor ve benim *Faust*'taki büyücü kadının çarpım tablosunda olduğu gibi, karanlık ifade aynı çember etrafında sürekli dönüp duruyor.¹⁴

Aynı yıl 16 Temmuz'da Müller'e yazılan bir mektupta Goethe şunu söyler: "Hegel'in kendisini çok sevmeme karşın, Hegel'in felsefesi hakkında hiçbir şey bilmek istemiyorum."¹⁵

Goethe duyumcu materyalizme yönelik belirgin bir eğilimi olan, estetik türde bir hилоzoist panteistti ve felsefe söz konusu olduğunda, onu Hegel'le aynı kefeye koymak hiç kabul edilemez.

Hegel'in sisteminin özelliklerini saptarken, şu üç yönü hatırd tutmak son derece önemlidir: 1) idealizm; 2) teoloji ve 3) teleoloji.

İdealizm madde ve tin özdeşliği öğretisi değildir ve özdeşlik felsefesi başlıklı bölümde etraflı bir şekilde açıkladığımız

14 J.P. Eckermann, *Conversations with Goethe* (New York: E.P. Dutton, 1930), s. 141.

15 Bu alıntının kaynağı tespit edilememiştir.

gibi, Hegel'in felsefe sistemi de, genel kanının aksine, cisimsel ve tinsel olanın özdeşliği teorisi değildir. Bizzat Hegel bunu tam olarak kavramıştır. Onun *Mantık* eserinde şöyle bir pasaj yer alır:

Her ne kadar modern felsefe çoğunlukla şaka yollu (!) özdeşlik felsefesi olarak adlandırılrsa da, gerçekte tam olarak bu felsefe ve her şeyden önce de spekülatif mantıktır ki, farklılıktan ayrı olarak saf rasyonel özdeşliğin değersizliğini göstermiştir. Aynı zamanda bu mantık, ısrarla, salt farklılıkla yetinmeyip var olan her şeyin içsel birliğini de bilmemizi talep eder.¹⁶

Hegel'e göre, bu öyle bir birliktir ki burada tin doğanın bir başka-varlığı değil doğa tinin bir başka-varlığıdır. Madde ve tin tek bir tözün kipleri değildir; doğa, aynı zamanda hakiki bir *causa sui* olan evrensel tinsel tözün, "tin"in, duyuusal-nesnel ifadesidir sadece. Hegel genel pratiğinde, felsefi düşüncenin hareketini, her sonraki evrenin önceki evreyi "aştığı" (yani ötesine geçtiği, olumsuzladığı, ama aynı zamanda da sakladığı), bir sistemin yerini bir başkasının almasıyla ilişkili görse de, materyalizmi pek çok yerde sanki korıudan sapmaymış gibi kapı dışarı edip felsefeden saymaması onun karakteristik bir özelliğidir. "Hegel için", diye yazıyordu Marx, "düşünce süreci –ki onu idea denen bağımsız bir özneye dahi dönüştürür– gerçekliğin *demiurgos*'udur."¹⁷

Dünyanın gerçek yaratıcı tözü olarak Yunancadaki *nous* ve *logos* (yani "Akıl") ve Hıristiyan-Platoncu "Söz", Hegel'in sisteminde gül gibi geçinip giderler. Felsefenin görevi, "tin fenomenlerini zorunlu dizilişleri içinde anlamaktır." Tinin bu hareketinden aynı zamanda evrensel bir süreç oluşmaktadır. İnsanın cisimselliği tinin cisimleşmesi olup, bütünleşik organizmadaki başköşe Aristotelesçi *entelekya*'ya aittir. Tarih ise aynı tinin hareketinin nesnelleşmiş formudur. Doğa onun başka-varlığıdır vb.

Burada idealizmin genel olarak eleştirisini yinelememize gerek yok; bunu hem sosyolojik hem de mantıksal açıdan daha önce yaptık. Bununla birlikte, Hegel'e göre nesnel idealizm doğ-

16 G.W.F. Hegel, *The Logic: Being Part One of Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (1830), İng. çev. W. Wallace (New York: Oxford University Press, 1975), s. 171.

17 Bu alıntının kaynağı tespit edilememiştir.

rudan doğruya teolojik formda ifade edilmektedir. Bu bağlamda, Kant'ın konumunun gerisine düşmesi Hegel'in tipik bir özelliğidir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, Tanrı'nın varoluşu hakkındaki tüm sözde kanıtları paramparça etmişti. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise Tanrı'nın arka kapıdan tekrar içeri girmesine izin verdiği doğrudur, ama bu tanrısal varlığı, mantıksal araçlarla kestirilmesi imkânsız, zorunlu bir postülat olarak kabul etmiştir. Tanrı'nın varoluşunun diğer kanıtları arasından Kant, Tanrı şimdide var olan olarak kavrandığından ve şimdiki varoluş da zorunlu olarak bir varlık yüklemine sahip olduğundan, öyleyse Tanrı vardır, diye ilan eden ontolojik kanıtı yıkmıştı. Kant bu fikirden varlığı çekip çıkarmanın, hayali yüz taleri gerçek yüz talere çevirmek kadar imkânsız olduğunu ikna edici bir şekilde göstermiştir.¹⁸

Argümanın skolastik ahmaklığına karşın Hegel, Kant'a karşı ontolojik kanıtı savunmuştur. Burada Hegel, Kant'ın aksine ve diyalektiğin ruhunu hiçe sayarak, doğanın tarihsel gelişimini yadsıdığı kendi doğa felsefesinde de olduğu gibi, geriye doğru gitmekteydi. İnsanbiçimcilik ve toplumbiçimcilik Hegel'in teolojisinde açık bir şekilde göz önündedir. Mutlak tin kendisini "temaşa eder", "sunar" ve "bilir"; eşdeyişle, insan anlığının evrenselleşmiş ve ayrı bir varlık verilmiş formunu oluşturmaya karşın, düşünen bir insan gibi işler. "İdea"nın "teorik" ve "pratik" ideaya bölünmesi ya da ayrılaşması, tinin dünyaya yönelik "çaba"sı (tinin kendi başka-varlığına, doğaya dönüşmesinin "arifesinde") vb. hepsi de aynı doğrultuda ilerler. Dünyanın büyük "efendi"si olan Tanrı, insanlığın yaratıcı ve düzenleyici işlevinin tarihdışı ve soyut formda bir betimlenişidir. Hegel, Aristoteles'in kendinin-bilgisiyle meşgul olan bir "kutsayıcı tanrısalılık" hakkındaki idealist-teolojik öğretisini devam ettirmektedir. Sistemin tüm bu temel yönleri modern bakış açısından, yani sosyalist insanlığın bakış açısından, çocuksu, ilkel zırvalar gibi görünür. Evrenin özünü bir başınalıkta kendini araştırma olarak sunma ve bunda doyum bulma – ne naif, ilkel bir "felsefe"! Eğitimli bir insanın nasıl olup da böyle düşünebildiği tuhaf ve anlaşılmaz görünür. Bu açıdan, Hegel'in Aydınlanma

18 Buharin'in "Tanrı'nın varoluşunun ontolojik kanıtları"na dair özetindeki Rusça metinde, ya Buharin'in el yazısının transkripsiyonundan ya da Rusça kitaptaki basım hatasından kaynaklı bir hata olabilir. *Sovremennoe* ("çağdaş; şimdiki") sözcüğünün olduğu yerde, *sovershennoe* ("yetkin") sözcüğü olmalıydı. Bu pasajın İngilizceye daha doğru bir çevirisi o zaman şu olabilir: "... Tanrı yetkinlik olarak kavrandığından ve yetkinlik de zorunlu olarak varlık yüklemine sahip olduğundan, öyleyse Tanrı vardır."

ideolojisini eleştirirken (ve bazen de rasyonalizmin kimi yönlerine karşı geçerli itirazlar ortaya koyarken) açıkça dinsel insanbiçimciliği savunması ilginç gelebilir.

Örneğin, *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel, halk dini denen şeydeki Tanrı'nın insanbiçimciliği, yaşayan bir tanrıya –ki bu olmadan Tanrı'nın dünyaya içkinliği olanaksızdır– sahip olmaya duyulan derin ve “hakikatli” bir gereksinimden doğduğunu öne sürer. Aydınlanma'da ortaya konduğu şekliyle “en üstün varlık” fikri, Robespierreci *être suprême*, sığ ve boştur; tanrı burada bir buhar salımını anımsatır.

Antagonist bir üretim tarzı böylece kendisine karşılık gelen, düşüncenin toplumbiçimci tahakküm ve itaat kategorileri içinde hareket ettiği bir tasarım tarzını ortaya çıkarmaktadır. Bu formlar öyle dayanıklıdır ki ideologların aldıkları eğitimin boyutu ne olursa olsun, bu eğitim daha yüksek işlevler denen işlevleri (üstünlük, hâkimiyet, ideolojik hegemonya, zihinsel emek vb.) tarihsel ve kozmik sürecin tözüne çevirmeye yetmeyecektir. Düşünce tarihinde, zihinsel emeğin uzmanlaşmış dallarının bile, Tanrı'nın ister efendi olarak, “başlangıç nedeni” olarak, ister “ilk hareket ettirici” olarak, mimar olarak, ordu komutanı olarak, geometrici olarak ya da genel anlamda matematikçi olarak karakterize edilğinde ifade bulmasının iyi bilinen bir sürü örneği mevcuttur. Hegel için bu Tanrı her şeyden önce bir filozoftur, çünkü teorik akıl yürütme en üstün çabadır. Tanrı'nın özbilinci ve kendini-bilmesi olan tanrısal felsefe, bundan ötürü Tanrı'yı bir teorisyen olarak görmektedir...

Aklın, yani Tanrı'nın, “Aklın hilesi”ni açığa vuran süreçte hedeflerini ortaya koyduğu ve gerçekleştirdiği teleoloji de teolojiyle sıkı sıkıya ilişkilidir (*Tinin Fenomenolojisi*):

Akıl güçlü olduğu kadar kurnazdır da. Hilesi, nesneleri kendi doğalarına göre birbirleri üzerinde etkide bulunmak ve bu süreçte birbirlerini yok etmek zorunda bırakan dolayımlayıcı etkinliğinde yatar; bu süreçte akıl müdahale etmez, ama aynı zamanda da yalnızca kendi amacını gerçekleştirir. Bu anlamda, tanrısal takdirin, mutlak bir hile olarak, dünyayla ve onun ilerleyişiyle ilgili olduğu söylenebilir. Tanrı insanları kendi tutku ve çıkarlarına göre yaşamak zorunda bırakır, ama bu yaşam Tanrı'nın, kendi amacı için kullandığı, kendi çıkarlarını düşünen bireylerin hedeflerinden tamamen farklı olan niyetlerinin gerçekleşmesi sonucunu verir.¹⁹

19 Bu alıntı, Buharin'in sandığı gibi, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne ait

Evrensel ölçekte, burada söz konusu olan şey tinin felsefe-
de kendini bilmesidir.

Görmüş olduğumuz gibi, doğada da amaç hüküm sürer.

Alp dağlarında seyahat ederken kendisini ıpıssız bir dağ
manzarası içinde bulan Hegel, şu yorumu yapmıştı:

En dindar teologun bile, burada, bu dağlarda doğaya insan-
lığın yararını hedefleyen bir amaç isnat etmeye cüret edebi-
leceğinden şüpheliyim... Üzerinde yerleşim olmayan bu boş
arazilerin ortasına düşmüş eğitilmiş insanlar, büyük olası-
lıkla oldukça farklı teoriler ve bilimler tasarlayacaklar, ama
insanlığın, doğanın her şeyi insanlığın doyumunu ve keyfi için
örgütlemiş olduğu şeklindeki kibirli varsayımını gözler önüne
seren fiziko-teoloji unsurlarına pek de yanaşmayacaklardır...
Bu arada, bu kibir, tüm bu amaçları doğaya atfedenin insan-
lığın kendisi olduğunun bilincinde değil de her şeyin dışarı-
daki bir varlık tarafından insanlık yararınayaratılmış olduğu
düşüncesinde doyum bulan bizim yüzyılımıza özgü bir şeydir
(aktaran Kuno Fischer).²⁰

Gelgelelim, Hegel “üzerinde yerleşim olmayan bu boş ara-
zilerin ortasında” yaşamıyordu ve “sığ teoloji”yi, yani teolojinin
kaba formunu reddetmesine karşın, *Doğa Felsefesi*’nde organik
doğanın tümünü teolojik bir biçimde insanlık için önceden be-
lirlenmiş olarak görmektedir. Hegel’in bu felsefeden, ona yö-
neltilen bütün taşlamalara rağmen ayrılmadığını görmüştük.
İçkin teoloji, bununla birlikte, gene de teolojidir ve burada da
tikel bir özneye bir amaç bağlanmaktadır (bkz. Aristoteles’in
formları, enteleky, ruh, tin, dünya tini).

Tam olarak aynı biçimde, tarihte tanrısal hedefler keşfe-
dilmektedir.

Bütün sistem bu nedenle baştan aşağı teolojik ve teleolo-
jiktir. Önceki bölümlerde ayrıntılı olarak göstermiş olduğumuz
gibi, idealizm, teoloji ve teleoloji hiçbir bakımdan modern bi-
limle bağdaşmaz.

Tarihsel süreç, *Tinin Fenomenolojisi*’nin sonlarına doğru,
amacın açığa çıkışı bağlamı içinde belirir:

Hedef, Mutlak Bilme veya kendisini Tin olarak bilen Tin’in iz-
lediği yol, kendilerinde oldukları ve kendi alanlarının örgütle-
nişini tamamladıkları şekliyle Tinlerin anımsanmasıdır. On-

değildir. *Encyclopaedia Logic*’te yer almaktadır, ss. 272-273.

20 Buharin, Fischer’in eserinin Rusça çevirisinden aktarıyor, cilt 8, s. 24.

ların muhafaza edilmesi, olumsuzluk formunda görünen özgür varoluşları yanından bakıldığında, Tarihtir; felsefi olarak kavranan örgütlenişleri yanından bakıldığında ise, görünüş veya fenomenler alanındaki Bilmenin Bilimidir: Bu ikisi birlikte, kavranan Tarih olarak, mutlak Tinin içselleştirmesini ve Golgotha'sını, tahtının edimselliğini, hakikatini ve kesinliğini oluşturur, ki bunlar olmasa cansız ve yapayalnız olurdu. Yalnızca

Bu tinler alanının kadehinden köpürür
Ondan, onun kendi sonsuzluğu.²¹

Gördüğümüz gibi, Mutlak Tin kendisini Hegel'in felsefe sistemi içerisinde bilir ve sonuçta mutlak hakikat hedefini gerçekleştirir. Burada hareket sona erer. Yukarıdaki alıntıda Engels, gelişmenin durdurulduğu katı bir sistem ile devamlı daha ileriye götüren diyalektik yöntem arasındaki bu genel çelişkiyi harikulade biçimde ortaya koymaktadır.

Tarih alanında hareket özel mülkiyette, Prusya devletinde ve Hristiyan dininde durup kalır ve doğada da durum bundan daha iyi değildir. Doğada hiçbir gelişme söz konusu değildir, sadece ideanın hareketinin türlerin listesine yansımaları vardır. Bir türün başka bir türden doğması diye bir şey söz konusu değildir; türler kalıcıdır. Sürekli ve süreksiz diyalektiği, materyalizm korkusu yüzünden ortadan kaldırılmaktadır. Bir yandan atomcu teori yadsınır, bir yandan da tanrısal ışığın mutlak sürekliliği temsil ettiği buyrulur; falan filan.

Sonsuzluk "kötü sonsuzluk" olarak adlandırılır ve kapalı bir çemberler sonsuzluğu oluşturan bir "hakikat" ona tercih edilir. "Ebedi ilerleme" ve "kötü sonsuzluğa" düşme korkusu, özünde diyalektik hareket ilkesiyle çelişen mutlak arayışının öbür yüzünden ibarettir.

Daha önce, Hegel'in gerçek ilişkilerin idealist bir çarpıtılışı olan sisteminin, tarihsel süreci, bir çukur aynadaki gibi resmettiği gözleminde bulunmuştuk. Bu resim sadece cepheden, yani sadece düşünce ve varlık, tin ve madde ilişkisi tersine çevrilmiş olduğu için çarpıtılmış değildir. Aynı zamanda, bu idealist kavrayışa gerçek tarihsel gelişmenin "akla tabi kılınması" iliştilenmiştir. Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin tümü, bir bütün olarak sistemi gibi, tek bir bütünün aşamalarının tutarlı

21 G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, (Oxford: Clarendon Press, 1977), s. 493.

bir ardışıklığı üzerine inşa edilmiştir. Yeri gelmişken, tıpkı bir aşamadan başka bir aşamaya doğrudan bir çıkış asla olmadığı gibi, böyle bütünlüklü bir dünya-tarihsel süreç de hiç yaşanmamıştır. Böyle bir dünya tarihi kavrayışı, burjuva ideolojinin gelişimindeki iyimser bir döneme özgüdür ve geçmişteki bir altın çağın ardından yaşanan sürekli bir yozlaşma düşüncesi ya da ebedi döngüsel hareket teorisi kadar yanlıştır. Tüm bu bakış açıları tekyanlıdır ve Marx gerçeklikte, yani tarihsel gerçeklikte ileriye dönük hareketler, gerileme devirleri, durgunluk dönemleri, döngüsel, sarmal hareketler vb. olduğuna işaret ederken son derece haklıydı. Açıktır ki bütün dünya sürecini olduğu gibi bütün tarihsel süreci de “akla tabi kılma” ve “mantıksallaştırma”, kaçınılmaz bir şekilde, gerçekliğin buna karşılık gelen bir stilizasyonunu ve dahası gerçek ilişkilerin yeni, türevsel bir çarpıtılışını temsil eden bir stilizasyon türünü beraberinde getirmektedir.

Bununla birlikte, Hegel her ne kadar gerçek ilişkileri, hareketleri ve süreçleri tersinden betimlese de gene de belli bir betimleme sunmaktadır. “Sarhoş spekülasyon” gerçeklikten kopuşu temsil eder, ama bu, Hegel’in felsefesini “bir tek kendi kafasından” geliştirdiği anlamına gelmez. Bu tamamen imkânsızdır. Hegel’in felsefenin tüm önceki gelişmesine ardışık olarak bağlı olan ve bu gelişmeye dayanan mantıksal soyutlamaları, gerçeklikten çıkıp, o meşhur gerçeklik savunularının “aşırı” hale geldiği (Dietzgen) ve aynı zamanda Firavun’un inekleri kadar çelimsiz olan parazit kategorilere dönüştüğü soyutluk türüne düşen soyutlamalardır. Somut soyutlamaların tam potansiyelini teorik olarak kanıtlamayı başaran Hegel, devamlı sözünü ettiği canlı somutluğun ise son derece uzağındaydı.

Genç Bir Adamın Notları’nda Alexander Herzen şu gözlemde bulunur.

... otoritelerin kafalarımızı karıştırmasına hiç izin vermeden, Alman şair ve düşünürlerin yaşamlarının olağanüstü tekyanlı olduğunu itiraf etmemiz gerek; kültürsüzlükle yoğrulmamış tek bir Alman biyografisi bilmiyorum. Tüm kozmopolitan evrenselliklerine karşın, bunlar bütün bir insanlık ögesinden, pratik yaşam ögesinden yoksundurlar. Somut gerçekliği içindeki yaşam üzerine bilhassa şimdilerde çok şey yazsalar da, tam da onun hakkında yazıyor ama onu yaşamıyor olmaları, soyutluklarının da kanıtıdır.

Bu son aforizmanın ne ince esprisi ne de doğru nitelemesi eksiktir.

Bir bütün olarak alındığında, Hegel'in sistemi öyleyse:

– iyimserdir, çünkü gelişme konusunda büyük ümitler besleyen ilerici ve henüz kendine güvenen burjuvazinin ruh halini ifade etmektedir;

– idealisttir, çünkü zihinsel emeğin tekeli elinde tutan egemen sınıfın, kendi aklının karşısına eylemsiz "kitle"yi koyan "aydınlanmış" sınıfın ideolojisidir;

– zaman açısından evrenseldir, çünkü burjuvazi kendisini tüm kültürün mirasçısı gibi hisseder ve dünyanın yeni toplumsal düzenini, aklın cisimleşmesi olarak, bütün bir dünya tarihinin hazırlık aşamalarından ibaret olduğu bir gelişmenin son halkası olarak görür;

– uzam bakımından evrenseldir, çünkü "evrenselliği" kapitalist üretim ilişkilerinin dünya çapındaki gelişiminin, bir "dünya piyasası"nın yaratılmasının, kapitalist bir insanlığın gerçekten oluşmasının yansıması ve dışavurumudur;

– ulusalcıdır, çünkü yalnızca bir dünya piyasasının yaratılmasının ve kapitalizmin dünya çapındaki hegemonyasının bir ifadesi olmakla kalmaz, aynı zamanda Almanya'nın dünya açısından özel anlamı adı altında, ulusal devleti inşa etmenin ve yayılma beklentisinin bir yönünü oluşturmaktadır;

– yöntem açısından devrimcidir, çünkü feodalizme karşı mücadeleyi ve burjuvazinin yükselişini ete kemiğe büründürmektedir; eski varlık formlarının birbiri ardına yok edildiği ve kendi sıraları gelince ortadan kaybolacak olan yenilerinin doğduğu bütün önceki tarihsel süreç, diyalektik, çelişkili dinamiği içinde kavranır;

– sistemi açısından muhafazakârdır, çünkü tarihsel gelişmenin son aşaması olarak sunulan burjuva toplumun zaferini yansıtır, bu son aşamada mutlak tin kendisini bilmeye başlar ve içeriğini mutlak hakikat olarak Hegelci felsefede ortaya koyar.

Burada, öyleyse, Hegel'in takdire şayan aforizmalarından birinin hakikatının açığa çıktığını görüyoruz: Felsefe kendi çağının düşüncede ele geçirilişidir.

Gelgelelim, pek tabii olarak, bu çağın da ancak diğer tüm çağlar kadar "son" olduğu görüldü. Kapitalizmin çelişkileri, sınıf ve çıkar antagonizması Almanya'nın tarihsel gelişimine yön veren gerçek maddi kaynaktır ve bu olgu, Hegelci okulun çöküşünde

ifade bulmuştur. İdeolojik gelişme alanındaki süreklilik tarihinde de gözleneceğinden, bu çelişkiler ifadesini Hegel'in sisteminin kendisinin giderek artan çelişkilerinde bulmuştu. "Sağ" Hegelciler sistemin muhafazakâr yanını geliştirmeye başlıyor ve gerçek olan her şeyin rasyonelliği konusundaki Hegelci konum temelinde, "tarihselci okul"un ruhuna tamamen uygun düşen tarihsel gaddarlığın kapsamlı bir savunusunu oluşturuyorken, "sol" da Hegelciliğin devrimci yanından, en başta da diyalektik yöntemin paramparça edici, yıkıcı gücünden faydalanarak ayaklanıyordu. Feuerbachçı duyumculuk, antropolojizm ve hümanizm aşamasının ötesine geçilir geçilmez, Marx ve Engels'in diyalektik materyalizmi ortaya çıktı. Bu arada, ezilen bir sınıfın, proletaryanın çabalarını ve umutlarını ifade eden yeni ideoloji, sadece Alman felsefesi değil, önceki gelişmelerden de çok çeşitli öğeler içermekteydi. Marx, Yunanlılardan (bilindiği üzere, ilk eseri Epiküros ve Demokritos üzerineydi) çağdaş materyalist öğretilere varıncaya dek, materyalist felsefeye dair esaslı bir bilgiye sahipti. Aynı zamanda Fransız Ansiklopedistleri ve Spinoza'nın yanı sıra büyük İngiliz materyalistleri Bacon, Hobbes ve Locke'u da yakından biliyordu. Burada, tarihselcilik tamamen yeni bir form kazanmaktaydı ve Marx'ın dehası, dış dünyayı etkin bir biçimde dönüştüren toplumsal-tarihsel insanlık öğretisini kurarak felsefenin gelişimi açısından yeni başlangıç noktaları yaratıyordu. Göksel kategoriler yeryüzüne indirildi. Kafasının üzerinde duran felsefe ayakları üzerine dikildi. Hegel'in tarihsel gelişmeyi durdurmak için çektiği bentlerde gedikler açıldı. Soyutlamalar sadece sözle değil, olgu olarak da somutlaştırıldı ve güçsüz, kendini hareket ettiren özler olarak değil kendilerinin dışında bulunan bir gerçeklikten yapılan soyutlamalar olarak, gerçekliğin betimlenişleri olarak layıkıyla kavrandı.

Marx, burjuva ideolojisinin en yüce figürlerinin mutlak tinin tüm salonlarında ilelebet korku ve endişe tohumları ektiği, bir sürü maske altında duygusuzca dans ettiği maskeli balosunu tamamen dağıttı. Burjuva felsefesinin sonraki yozlaşma çağında Marksizm, modern bilginin bütünselliği temelinde gelişmeye devam etmiştir. *Doğanın Diyalektiği*'yle Engels ve felsefi eserleriyle Lenin, Marx'ın geleneğini sürdürerek pek çok yenilik getirdiler ve belirli bir anlamda Hegelci felsefenin büyük mirasçısı olan Marksizm felsefesini zenginleştirdiler.

HEGEL'İN DİYALEKTİĞİ VE MARX'İN DİYALEKTİĞİ

Bir bütün olarak Hegel'in sistemine ilişkin kısa bir değerlendirmenin ardından, özel olarak diyalektik üzerinde durmamız uygun olacaktır. Diyalektik sadece bir akıl yürütme yöntemi olmayıp, her şeyden önce varlığın genel yasalarının bütünlüğünü temsil etmektedir. Dolayısıyla diyalektik aynı zamanda ontolojidir de.

Diyalektiğin spesifik özelliği hareketin çelişkili doğasına, karşıt yönlerin çatışmasına ve birlik oluşturmaya dayanır. Bütünün yarılması ve karşıtların birliği –*coincidentia oppositorum*– diyalektiğin özüdür.

Diyalektik, ondan bir bilim olarak söz ettiğimiz ölçüde, kökenini, antik Yunan felsefesinde (özellikle Herakleitos, Aristoteles'in vb. felsefesinde), modern çağın eşiğinde Giordano Bruno'da ve modern çağda ise Kant ve Schelling'de bulur. Bununla birlikte, diyalektik en gelişmiş formu içinde Hegel'de sunulmuştur ve her şeyden önce onun "Büyük Mantık"ında (*Die Wissenschaft der Logik*) sistematik olarak açılır. Hegel'in kullandığı *terminoloji* –ki bu terminoloji karşısında utanmaya ya da şaşırıp kalmaya gerek yoktur– kuşkusuz onun felsefesinin idealist doğasıyla ilişkilidir.

Hegel'in *Mantık*'ının genel hatları şöyledir: Olumlanmış ya da, Hegel'in dediği gibi, koyulmuş bir ideanın belirliliği olumsuzlandığında bir çelişki baş gösterir. Çelişkinin çözülüşü de karşıtların birliğidir, yani ikili bir olumsuzlama olan bir olumlamadır (tez, antitez, sentez denen üçleme).

Olumlamaya giden yol iki olumsuzlamadan geçer. Ortaya çıkan sonuç, yeni hareketin başlangıç noktası olur. Bu şekilde, düşünce yalın kavramlardan karmaşık kavramlara, dolaysızdan

dolaylıya, soyuttan somuta geçer. Gelişmeyi bu dizi oluşturur. Kavramların aşamalarının birbirleriyle ilişkisi, *Fenomenoloji*'deki bilinç aşamalarınıninkiyle aynıdır: Her biri sonrakini embriyo olarak içinde taşır. Sonraki her aşama önceki aşamayı "aşılmış formda" içerir; bu nedenle, Hegel'in terminolojisini kullanmak gerekirse, en yüksek aşama en alttakinin hakikatidir ve onun itkisinin, çabasının gayesini oluşturur (fikirler mistisizmi!). "Saf idealar" denen şeyler fikir ve düşüncelerdir, ama aynı zamanda varlıktırlar da; yani mantık ve ontoloji çakışır.

Aşamaların değişmesi gelişmedir. Tüm gelişim öz gelişmedir. Hegel'in *Mantık*'ı gelişme ideasının gelişimine dair de bir resim sunar. O da üçlü bir biçimde bölünmüştür ve şu sorulara yanıt verir: en genel ve soyutlanmış olarak "saf" formda, 1) ne; 2) neden ötürü ve 3) hangi amaçla. "Ne" en soyut formunda saf varlıktır – yani tamamen belirsiz varlıktır (bu varlık öğretilisine karşılık gelir); "neden ötürü" zemindir, tözdür, özdür (ve bu da öz öğretilisine karşılık gelir); "hangi amaçla" amaçtır, kendiliğinden-var-olan ideadır, özne ya da kendiliktir (bu ise Kavram öğretilisine karşılık gelir).

Hegel'in, başlıca kusurları burada bile kolaylıkla görülebilen diyalektiğinin ana hatları şunlardır:

1. İdealizm. Temeli, fikirlerin hareketidir. Soyuttan somuta gelişim "somutun tinsel yeniden üretimi" (Marx'ın *geistige Reproduktion*'u) olarak değil, somutun kendisinin mucizevi doğuşu olarak sunulur.

2. Mistisizm. Daha alt aşamanın kendisini daha yüksek olana dönüştürmeye yönelik bir "itki", bir "arzu" taşımasıyla birlikte, bir aşama bir diğerine geçer. Bunlar ve bunlara benzer diğer kategoriler, söz konusu sorun genel olarak gelişme, inorganik doğadan başlamak üzere tüm formlarıyla dünyadaki değişim süreci olduğunda bile *Mantık*'ta da işler.

3. Teleoloji. Tüm gelişmenin amacı, içkin esas sebebi ideanın kendisidir, kendiliktir, öznedir. Burada hem idealizm hem de mistisizm aynı anda söz konusudur.

4. Doğruluk, varlığın insan bilincindeki yansımasının hatasızlığı olmayıp, daha alt evreye nazaran daha yüksek bir evredir.

5. Hareketin idealist teleolojiyle ilişkili olan tekyanlılığı. Mevcut olan tek şey ilerlemeci harekettir; değişim sürecinin gerileyici olma olasılığı, tanrısal amaç kavramıyla dışarıda bı-

rakılmaktadır. Alt formlardan daha yüksek formlara hareket ve yüksek formlardan daha alt formlara hareketin diyalektik karşıtlığı ve dolayısıyla da bunların birliği kavranmamaktadır. İdealizm bu durumda diyalektikle doğrudan çatışır hale gelir.

Goethe kendi döneminde şöyle yazmıştı: “Tüm Almanlar aşkınsal spekülasyonla yaşamaya başlayalı yakında yirmi yıl olacak. Bunu fark ettiklerinde, nasıl kaçıklar olduklarını görecekler (Goethe, *Toplu Eserler*, cilt 10).¹

Bununla beraber, bildiğimiz gibi, bu hiç de bir kaçıklık meselesi olmayıp, söz konusu felsefi yapıları koşullayan güçlü toplumsal belirleyicilerle ilgilidir. Kaçıklık maskesini sıyrıp atmak ve “mistik kabuk”tan “rasyonel çekirdeği” çekip çıkarmak için, yeni bir sınıfın ideolojisinin oluşması gerekiyordu (Marx).

Marx, Hegelci diyalektiğin yukarıda belirtilen kusurlarını ortadan kaldırarak, bu diyalektiği kendi materyalist biçiminde geliştirmiştir. Bu bakış açısından, bu diyalektiğin temeli olan bütünün yarılması ve karşıtların birliği, tüm varlık ve düşüncenin en genel yasalarından biridir. Bu, gerçekliktir, niteliksel olarak farklı formlardaki evrensel hareketin nesnel yasasıdır. Bununla birlikte, burada söz konusu olan şey sadece –asla sadece– mekanik hareket değil, aynı zamanda karşıt mekanik kuvvetler, pozitif ve negatif elektrik yükleri, manyetik kutupsallık, genel olarak matematiksel açıdan düşünülmüş pozitif ve negatif nicelikler, eril ve dişi cinsiyetlere biyolojik ayrımlaşma, toplumun sınıflara bölünmesi, madde ve tin ikiliğidir vb.

Maddi gerçekliğin ayrımlaşması ve buna karşılık gelen hareket teoriye yansımaktadır. Doğa, toplum ve düşüncenin diyalektik hareketinin gerçek yasaları, doğa, toplum ve düşüncenin kendisi hakkındaki düşünceye yansımaktadır. Diyalektik böylece tüm teolojiden, teleolojiden ve mistisizmden, saçma tekyanlılıktan ve bununla ilişkili tekyanlı saçmalıklardan arındırılmaktadır.

Hegel, *Mantık*'a, varlık ve yokluğa dair bir incelemeyle başlar. Varlık “saf belirsizlik ve boşluk”tur. Aynı zamanda yokluktur. Bu ilişkide, sonraki tüm kategoriler embriyo olarak mevcuttur. Soyut varlık boştur ve dolayısıyla yokluktur; bununla birlikte, yokluktan da ayırt edilmektedir, çünkü düşüncenin var olduğuna işaret eder, oysa yokluk çıplak olumsuzlamadır.

1 Buharin Goethe'nin *Eserler*'inin 1937'de yayımlanan Rusça çevirisinin 10. cildinden aktarıyor. İngilizce çevirisi bulunamamıştır.

Varlık bir tezdir. Onun olumsuzlaması yokluktur. Bunların birliği ise oluşturma – varlık ve yokluk oluşturma “aşılmış formda” bulunmaktadır. Yokluktan karşıtı olan varlığa geçiş, doğmak ve ortaya çıkmaktır. Varlıktan kendi karşıtı olan yokluğa geçiş ise ortadan kalkmaktır. Ama kendinde doğuş aynı zamanda ortadan kalkmaktır da; birinin ortadan kalkması diğerinin ortaya çıkmasıdır. Oluşun sonucu belirli varlıktır; yani boş ve içeriksiz olmayıp belli özelliklere sahip olan varlıktır; bu, mevcut varlıktır, *Dasein*’dır. (Lenin bunu *sushchestvovanie*, “varoluş” olarak çevirir.) Mevcut varlığın belirliliği niteliktir.

Burada bütün resim daha da kompleks hale gelir ve hareket yeniden daha yüksek bir düzeye geçer. Bir belirliliğin mevcudiyeti, bu belirliliğin farklılaştığı bir başka belirliliği önvarsayar; süreç içinde, her birinin diğeri karşısında sınırları belirlenir. Dolayısıyla, belirlilik kendisinde bir varlık-olmayan ögesini, bu başkasının olumsuzlamasını taşır; yani varlık ve varlık-olmayan olmak üzere iki yönü vardır. (*Omnis determinatio est negation*, demişti Spinoza.²) Bu çelişkililik her gelişmenin önkoşulunu oluşturur. Öte yandan, bir şey ve farklı bir şey, başka bir şey de birbiriyle ilişkilidir. Mevcut varlık kendi başkasını önvarsayar. Bir şey sadece “kendinde ve kendi için” olamaz ve bu her şey için geçerlidir. Her biri bir başkasının başkasıdır, farklı bir şeyden farklıdır; her şeyin sınırı bir başkasını belirler ve tersi. Sınırları belirlenmiş olmak sonlu olmaktır. Bundan dolayı, niteliksel açıdan belirli varlık, mevcut varlık, bir şey hem bir başkasından farklıdır, onunla ilişkilidir (kendinde varlık ve başkası için varlık) hem de ona geçmektedir. Başkasıdır ve aynı zamanda başkası değildir. Başka-varlığın ve ayrı-olmayan varlığın birliği –yani daha yüksek düzeyde birlik, çünkü varlık belirliliği ve niteliği içerir– başka-oluş ya da değişimdir. Değişime geçmese de bir şey daima bir değişim sürecinde yer alır.

Bir şey farklı olur, ama bu farklı şeyin kendisi de bir şeydir, dolayısıyla, o da farklı olmaktadır ve bu sonsuza kadar devam eder.

Bu sonsuzluk kötü veya olumsuz bir sonsuzluktur, çünkü farklı bir şeydir, sonlunun olumsuzlamasıdır ama sonlu sonuçta yeniden ortaya çıkar ve dolayısıyla hiç de ortadan kaldırılmış olmaz... (*Mantık Bilimi*)³

2 Latince, “tüm belirlenim olumsuzlamadır.”

3 Anılan metinde, Buharin’in alıntısına tekabül eden tek bir pasaj

Progressus in infinitum, sonu gelmeyen ilerleme, burada çözülmemiş bir çelişkidir. Burada iki yanın ayrı düşerek uzlaşmaz karşıtlar olduğu bir sonlu-sonsuz ikiliği söz konusudur; sonsuz, sonluya karşıttır ve sonluda sınırını bulmaktadır, yani bizzat sınırlanmış olmaktadır. Hakiki sonsuz, sonluya kendisinin dışında değil, kendi içerisinde sahiptir. Burada tamamlanmış, tam, mevcut varlıkla ya da kendisi için varlıkla karşılaşırız. Hiçbir sonu olmayan bir sonlu kavramı, yani uzlaşmaz çelişki kavramı, A'dan X'e sonlu dilimin her iki doğrultuda devam edebildiği düz bir çizgiyle gösterilebilir. "Hakiki sonsuzluk" kavramı ise tamlık [*zavershennost*] ve tamamlanmışlığın [*zakonchennost*] mevcut olduğu bir çemberin çevresiyle gösterilebilir. Hakiki sonsuzluk, tıpkı hakiki ebediliğin zamansallığının aşılması olması gibi, sonluluğun aşılmasıdır. Sonlu ya da gerçek olan sonsuzlukta aşılır ve ideal biçimde koyulur.

Sonlunun hakikati tersine onun ideallığıdır. Sonlunun bu ideallığı, felsefenin temel önermesidir ve öyleyse her hakiki felsefe idealizmdir. Belirleniminde dolaysız olarak tikel ve sonlu olanı sonsuz olarak kabul etmemek, hayati öneme sahiptir. Bu nedenle, burada bu farklılık üzerinde daha büyük dikkatle durmak gerekir. Felsefenin temel kavramı, hakiki sonsuzluk kavramı buna dayanmaktadır.⁴

Mevcut varlık kavramı bundan dolayı tamamlanmış bir kavramdır. Onda başkası içerilmekte ve kapatılmaktadır. Bundan böyle burada bir başkasına geçiş söz konusu değildir. Değişim ortadan kaldırılır. Nitelik ortadan kaldırılır. Tamamlanmış mevcut varlık kendi için varlıktır, değişmezdir, kalıcıdır, ebediyen bir ve aynı varlık olarak kalmaya devam eder, birleşiktir ve aynı zamanda birçok birimdir. Bu şekilde, nitelik nicaliğe geçer.

Yukarıda söylenenler üzerinde biraz duralım.

Baştan beri esasen neyle uğraşmaktayız? Düşünce belirlenimleri denen şeylerle, "saf idealar"la. Aristoteles'e göre düşünülebilene her şeyin yüklemliydi bunlar. Kant bunları tüm

bulunmamaktadır. Benzer formülasyonlar şu eserde bulunacaktır: G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, İng. çev. A.V. Miller (New York: Humanities Press, 1969), ss. 136, 142, 149. Buharin bunları başka sözcüklerle ifade etmiş olabilir.

4 Krş. G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, s. 149. Buharin bu alıntıya kendi sözcüklerini eklemiş olabilir.

yargıların formları olarak ele almıştı. Hegel'e göreyse, bu kategoriler kendi bağımsız özhareketleri içinde eylemektedirler. Varlığın, yani gerçek ve her şeyden önce maddi varlığın, yani gerçek dünyanın çeşitli açılardan görülen yüklemeleri değildir bunlar, ona göre. Tersine Hegel, bu kategorilerin ta baştan itibaren, başka her şeyin kendilerinden geliştiği bağımsız idealar olarak eylediklerini düşünür. En soyut varlık kavramı başlangıç noktası olarak alınır. Varlık dünyanın en temel yüklemi (dünya vardır) olarak alınmaz, tersine dünyanın zenginliği bütün dünyanın kendisiyle birlikte boş varlıktan, yokluktan çıkarsanır. Oysa varlıkta daima *var olan bir şey* vardır. Varlık [bytiye] "varlığı yapan" [bytiystvuyet] şeyden sıyrılıp koparılamaz.

"İdeanın mistisizmi" (Lenin'in deyiimi) bu durumda yüklemnin özneye dönüştürülmesine ve ona ayrı varlık kazandırılmasına götürür. Aynısını yokluk için de söylemek gerekir. Bununla birlikte, Hegel'in aksine, yokluktan bir şey elde etmek asla mümkün değildir ve hiçlikten hiçlik doğar yönündeki eski söz mutlak biçimde doğru kalmaya devam eder. "İdealar mistisizmi"nin bakış açısından, dünyanın hareketi çıplak olumsuzlama olan "yokluk"tan ve boş varlıktan kaynaklanır. Ancak bu mantıksal hile materyalist diyalektiğin bir bileşeni olarak kabul edilemez.

Bu, Hegel'in varlık çözümlemesinde *yokluk* ve *oluş* kavramlarının tümüyle zırva olduğu, sadece "idealar mistisizmi" olduğu anlamına mı gelir? Hiç de değil. Değişim sürecini eskiyle ilişkisiz olarak, yalnızca "yeni" olanın bakış açısından görececek biçimde ele alırsak, o zaman yeni, yeni olarak, ilk kez ortaya çıkmış olur. Önceleri bu sıfatla var değildi; yani, hiçbir şeydi. Bununla birlikte, her ne kadar meselenin bir yanını aydınlatırsa da bu tamamen boş bir soyutlamadır ve bu soyutlama, yanlış şekilde bir başlangıç noktası yapılmaktadır. Hatanın kökeni, varlığın yüklemnin özneye dönüştürülmesinde ve aralarındaki çarpıtılmış ilişkide yatar. Öyleyse problemi ideanın nesnesiz hareketi olarak değil de nesnenin statüsünün değişmesinin soyut yanı olarak alırsak hakikati kavrayabiliriz. Gerçekte bir şeyin ortaya çıkması bir değişimdir. Burada iki aşama olmayıp bir ve aynı şey söz konusudur. Ancak zihinsel soyutlamada birbirlerinden ayrılabilirler, ama eğer bu yapay ayrımın ürünleri nesnel dünyadan ayrılmış bağımsız özler mertebesine yükseltilirse, o zaman "idealar mistisizmi" kaçınılmaz sonuçtur.

Mevcut varlık kategorisiyle uğraşırken Hegel, şeyler arasındaki evrensel bağlantıya, birbirlerine geçişlerine, bütünün ayrımlaşması ve karşıtların birliğine, gelişim ve değişime dair müthiş bir açıklama sunar. Ama mevcut varlıktan kendi için varlığa hareket, “hakiki sonsuzluk” adı altında gizlenmiş durağan bir teleolojik öge içermektedir. Niteliksel açıdan tek tip olan şeylerin doğması, bunların niceliksel ilişkilerinin olduğu anlamına gelir. Gelgelelim, bununla değişim süreci tam bir durma noktasına gelir mi? Burada, “sahte sonsuzluk” kılığı altında değişim sürecinin karşısına bir olumsuzlama koyulur. Düz çizgi ve çember sembolleri ikna edici olmaktan oldukça uzaktır. Çemberin çevresinin uzunluğu sonlu bir niceliktir. Tamamlanmış sonsuzluk abes ve çelişkili bir kavramdır, buna karşılık hakiki sonsuzluk kavramı da geri dönülmezliktir, yani bir çelişkinin devamlı yeniden üretilmesidir. Bunda “sahte” olan ne vardır?

Hegel, açıkça dile getirdiği üzere, burada mutlağı, durağanlığı, antik Yunanlıların fazlasıyla Parmenides tarzında olan “devinimsiz, küre gibi yuvarlak, kendine eşit” varlığını aramaktadır. Bu da amaç fikriyle ilişkilidir. “Amaca” ulaşılmalıdır. Tamlık olan “hakiki sonsuzluk”ta kaygının bir sonunun olması gerekir. Bu nedenle, “hakiki sonsuzluk” değişim, uzay ve zamanın “sahte sonsuzluğu”ndan fırlar ve zamandışı ve uzaydışı “düşünsel” bir varlıkta cisimleşir. Burada “idea”, mutlak tinin kendisini bildiğinde ya da Prusya devlet sistemiyle sona eren tarihte yaptığı aynı hokkabazlığı yapar. Hegel’in diyalektiğinin sığılığı, idealizm ve teleolojiyle yakından ilişkili olan bu sığılık burada yatar. Burjuvazinin feodalizme karşı mücadelesinin “kesinliği” ve dünya tarihinin son noktası olarak burjuva toplumun inşası, evrensel önemdeki kendi için bir varlık olarak, tinsel bakımdan yeniden üretilir.

Ama devam edelim.

Görmüş olduğumuz gibi, nitelik niceliğe geçmiştir. Nicelik büyüklüğün belirsizliğidir, niceliğin belirliliği ise büyüklüktür. Bir varlıkla başka bir varlık arasında hiçbir üçüncü varlık sözü konusu olmadığı için, burada bir süreklilik görürüz, ama herhangi bir büyüklük de bölünebileceğinden burada aynı zamanda kesintililiği, ayrıklığı da görüyoruz. Büyüklük böylece karşıt yönler olarak kesintili olanın ve sürekli olanın birliğidir; kesintili ve sürekli dolayısıyla büyüklüğün farklı türleri olmayıp,

birliklerini oluşturan büyüklükte birlikte var olan “yönler”dir. Süreklilik, kesintili büyüklüklerin toplamı değildir. Hareketin imkânsızlığına dair kanıtlar vs. (Zenon’un aforizmaları, Kant’ın antinomileri) bunu, yani karşıtların birliği olarak büyüklüğün ikili doğasını anlayamamaktan doğar. Belirli bir nicelik, büyüklük, tekil varlıkların belirli bir birliği olarak, yani birimlerin daha çok ya da daha az niceliği olarak sınırlarındaki başka büyüklüklerden ayrılır. Dolayısıyla, bir sayı olarak anlaşılması gerekir.

Artma ve azalma sonu gelmez biçimde sürdürülebilir ve sahte niceliksel sonsuzluk burada karşımıza çıkar. Hegel bu bağlamda, Kant’ın pek hoşuna giden ama kendisinde yalnızca “bıkkınlık” uyandıran bir şiiri, Haller’in ebedilik üzerine bir şiirini aktarır:

Topluyorum çok büyük sayıları,
Dağlar kadar milyonu milyonların üstüne yığıp
Sonsuzluğu sonsuzluk,
Dev dünyayı dünya üstüne koyuyorum,
Baş döndürücü korkunç bir yükseklikten
Dönüp sana baktığımda
Bin kat artan sayının gücü
Senin bir parçacığın bile değildir hâlâ.
Onları çıkarıp atıyorum vesen yatıyorsun önümde boylu boyunca.⁵

Niceliksel “sahte sonsuzluk”, tıpkı niteliksel çeşidi gibi, Hegel’i çok öfkeliendirir ve onun bu duygularını biz de paylaşabiliriz. Sorun üzerine ayrıntılı bir tartışmaya girmeden, yüksek matematikte sonsuzların kendilerinin çeşitli düzenlerde olduğunu, modern çeşitlilik teorisinde ise büyüklük kavramının da genişletildiğini belirtmekle yetinelim. Dolayısıyla burada niceliğin yeniden niteliğe geçişini görürüz .

Nitelikten niceliğe ve nicelikten niteliğe ikili geçiş, bu kavramların birliğine götürür. Her mevcut varlık bunun gibi bir karşıtların birliğidir. Nicelik ve niteliğin bu birliği ölçüdür. (Bununla birlikte, Tanrı da ölçüdür ve tüm şeylere ölçülerini ve amaçlarını o tahsis eder.) Ölçü, dolayısıyla, niteliksel nicelik ve niceliksel niteliktir. Nicelikle birlikte, gelişimin belli bir aşamasında nitelik de değişir; büyüklükteki değişim, değişikliğe uğramış özelliklere yol açar. Nicelikten niteliğe geçiş budur.

5 Haller’in şiirini Hegel *Science of Logic*’te aktarır, s. 230. Buharin şiiri Almanca aktarmıştır.

Nicelik ve niteliğin birliği olarak, yani ölçü olarak her mevcut varlık, başka bir mevcut varlıkla ölçüyle olduğu gibi ilişkilidir. Bundan dolayı, aralarındaki ilişki ölçülerin bir ilişkisidir. Nicelikten niteliğe geçişte, niceliksel değişimlere en başta bir nitelik değişimi eşlik etmez, ama niceliksel değişimlerin belli bir noktasında tedricilikte bir kırılma, bir sıçrama meydana gelir. Niceliğin aniden niteliğe dönüştüğü böyle sıçramaların ve dönüşlerin görüldüğü noktaları Hegel, “dügümler” olarak adlandırır.

Dügümleri birleştiren çizgiyi ise ölçü ilişkilerinin düğüm çizgisi olarak tanımlar. Nicelik, nitelik ve ölçü özünde, gerisinde tikel bir katmanın gizli olduğu *durumlardır*:

... böyle ilişkiler yalnızca bir ve aynı katmanın düğümleri olarak belirlenmiştir. Bu nedenle, bunlarla ortaya çıkan ölçüler ve bağımsız fenomenler koşullar düzeyine indirgenmiştir. Değişim, koşulun bir çeşitleniminden ibarettir ve değişime uğrayan bir şeyin bu sırada aynı şey olarak kalmaya devam ettiği düşünülür.⁶

Burada, bu nedenle, tüm bu kategorilerin “aşılması” aynı zamanda varlık kategorisinin de “aşılması”dır ve varlıktan öze geçiştir.

Hegel’in nicelikten niteliğe geçiş, tedricilikteki kesintilikler ve gelişimin eşitsiz doğası konusundaki öğretisi, onun ölçü, ölçü ilişkilerinin düğüm çizgisi vb. konusundaki öğretisiyle birlikte, muazzam devrimci önemi haiz öğeler içermektedir. Doğa bilimi teorisinin tüm gelişiminin doğruladığı (basitçe, fizik ve kimyadaki “eleştirel noktalar”ı, mutasyonlar teorisi ve toplumsal devrim hakkındaki öğretileri düşünelim) bu öğeler, burjuva bilimcilerin büyük çoğunluğunun anladığı şekliyle, “evrim”in bu cahilce yorumuna ağır darbeler indirir. Buna karşın, kesintililik ve süreklilik, tedricilik ve eşitsizlik, evrim ve devrim, burada (yani Hegel’in soruna dair çözümlemesinin temel düzeyinde) gerçek hareketin yönleri (ya da “uğrakları”) olarak birlikleri içinde alınırlar. Kuşkusuz, bu durumda da Hegel’in diyalektiğini “ayakları üzerine” dikmek gerekir, çünkü Hegel’de idealist bakış açısı her yere sinmiştir. Bununla birlikte, bu zaten genel, temel eşiktir, hiç unutulmaması gereken bir olgudur.

6 Hegel, *Science of Logic*, s. 373.

Şimdi, Hegel'in *Mantık*'ının merkezi bölümünü oluşturan öz öğretisinin üstünden geçelim.

"Varlığın hakikati özdür." Düşünce, öze, dolayım ya da refleksiyon [yansıma] yoluyla geçiş yapmaktadır:

Hakikati, tam olarak hangi varlığın kendinde ve kendi için olduğunu bilmeye çabalayan bilgi, dolaysız olanın ve onun tanımlamalarının alanı içerisinde kalmaz, tersine bu varlığın gerisinde hakiki varlık gibi başka bir şey olduğunu varsayarak bunları delip geçer... Bu bilgi dolaylıdır, çünkü doğrudan doğruya öz alanında konumlanmayıp başka bir varlıktan başlar ve bir hazırlık yolunu, varlığın ötesine giden ya da daha ziyade varlığa giriş yapan yolu geçmek zorundadır.⁷

Hegel'e göre, öz ile varlık arasındaki ilişkide, öz hakiki, otantik varlık, varlık ise hakiki olmayan, otantik olmayan görünüştür. Mevcut varlık zeminini özde bulur. Bu nedenle, yalın görünüş olmayıp, zemini olan görünüştür, yani fenomendir. Görünüş ve öz de düalist biçimde parçalanmış büyüklükler değildir, çünkü öz kendisini fenomende dışavurmaktadır. Bundan dolayı, "öz başından itibaren tam da kendisinde konumlanmıştır" ya da bir refleksiyondur; ikinci olarak, bir fenomen olarak var olmaktadır; üçüncü olarak, kendisini açığa vurmaktadır. Hareketi içinde kendisini şu tanımlarda ortaya koyar: 1) kendi içerisindeki belirleyicilerinde kendinde var olan yalın öz olarak; 2) mevcut varlık alanına geçen veya varoluş ya da fenomen formunda öz olarak; 3) fenomeniyle birleşmiş öz olarak, yani gerçeklik olarak." (*W.d.L.*).⁸

Öz kategorisinde varlığın tüm kategorileri aşılmış olduğundan, başka-varlık da aşılmıştır ve aşılmış başka-varlık olarak öz kendine özdeştir. Bununla birlikte, bu durumda, özdeşlik formel mantığın özdeşliği (yani soyut, rasyonel özdeşlik) değil, farklılık ögesini de içeren somut özdeşliktir. Formel mantık özdeşlik yasasını ($A=A$) ve çelişmezlik yasasını (A , aynı zamanda A -olmayan olamaz) ortaya atar. Boş, formel yasalar bunlar. Buna karşın gene de çelişkilidirler, çünkü özneyle yüklem arasındaki bir ayrımı somutlaştırırlar; yani, istediklerinden daha fazlasını içerirler.

Farklılık üç biçimde gelişir: 1) dış farklılık; 2) bir şey başka bir şeyden onun başkası olarak farklılaştığı zaman söz konusu

7 *A.g.e.*, s. 389.

8 *A.g.e.*, s. 391.

olan, yani karşıtlık olarak iç farklılık; 3) kendisinden farklılık, yani özü kendine karşıtlığa dayanan çelişki.

Formel mantığın aksine, karşıtlık hem özdeşliği hem de farklılığı içerir. Karşıtlar özdeştir, çünkü ancak karşıt olan şeyler benzer türde olabilir (pozitif ve negatif elektrik yükleri, X mil batıya ve X mil doğuya uzaklık vb.). Aynı zamanda farklıdırlar da; karşıtlardır (yani birbirleriyle pozitif ve negatif olarak ilişkilidirler). Pozitif ve negatif, bununla birlikte, birbirleriyle karşılıklı ilişkili olup birbirlerinin varoluşlarını önvarsayarlar; pozitif negatif olarak ele almak mümkündür ve tersi. Bu açıdan özdeştirler, ama aynı zamanda farklıdırlar da. Bundan açıktır ki incelediğimiz ilişkinin iki yanından her biri diğerine bağlıdır, onun varlığını önvarsayar, yani onu olumlar, “koyar” ve aynı zamanda olumsuzlar, onun olmayışını gerektirir. Dolayısıyla, hem pozitif hem de negatiftir; kendisine karşıttır, yani çelişkilidir. Formel mantık durağan mantıktır, hareketsiz ve yalıtılmış olanın mantığıdır. Burada her şey katılaşmıştır, her şey kendisiyle özdeştir ve hiçbir şey kendisiyle çelişmez. Buna karşılık, diyalektik mantıkta her şey hareket içindedir, “her şey akıştır”, her şey çelişkilidir, her şey karşıtlarda açığa çıkan bir birlik olarak hareket eder. “Çelişki hareket ettirici ilkedir.”⁹

Burada, olanaksız çelişkiyle (kuru su, ahşap demir) değil, varlık ve varlık-olmayanın birliği olarak, hareket ilkesi olarak, oluş, değişim, yükseliş ve düşüş gelişim, vb. olarak kaçınılmaz, diyalektik çelişkiyle ilgileniyoruz.

Çelişkinin (yani, kendine karşıtlığın) çözülmesi gerekir. Birlik burada iki karşıt belirleyiciye ayrışır, bunlardan biri diğerini koymaktadır (bu koyan öge zemindir) ve diğeri de ilki tarafından koyulmaktadır (bu ise koşullu olan ya da “sonuç”tur).¹⁰ Zemin ve sonuç özdeştir (çünkü bir ve aynı içeriğe sahiptirler) ve aynı zamanda da farklıdırlar, karşıtlığa doğru gelişirler. Hegel 1) mutlak zemin (genelde zemin), 2) belirli zemin ve 3) koşul arasında ayrım yapar. Sonuç, dolaysız değil, zemini olan bir şeydir. Bu dolaylı, belirli ve farklılaşmış varlık tözsel belirlilik ya da formdur. “Form belirli olan her şey için geçerlidir.”¹¹ Zemin içerisinde bir katman, öz yatar. Öz belirsiz bir şeydir, ama belirlilik yeteneğindedir. Ancak form da madde üzerine

9 A.g.e., s. 439.

10 A.g.e., s. 466.

11 A.g.e., s. 448.

konmuş bir kapak değildir. “Maddeye ... form kazandırılması gerekir ve form da kendisini maddileştirmelidir.”¹² Başka bir deyişle, formun etkinliği aynı zamanda maddenin kendisinin de hareketidir. Madde ve formun bu birliği, karşıtların birliği olarak, içeriştir.

Tüm koşulların ve zeminin birliği, yani tüm koşulların bütünlüğü, bir fenomeni ortaya çıkarır. Bu dolaylı, tözleşmiş mevcut varlık varoluştur. Mevcut varlık, dolaysız mevcut varlıktır. Zemini olan mevcut varlık ise varoluştur. Varoluş içinde, yani bir fenomende eyleme ve kendisini açığa vurma, koşul ve zeminin derinliklerinde içerilmiş haldedir.

Böylece fenomene geçebiliriz. Ama ilk önce yukarıda söylenenlere dair kimi eleştirel değerlendirmelerde bulunalım.

Hegel’in *Mantık*’ının az önce incelediğimiz bölümünde de, “idealar mistisizmi” kuşkusuz tüm gücüyle varlığını sürdürür. “Varlığın hakikati [doğruluğu] özdür” formülü bu nedenle bir çarpıtmayı işaret etmektedir. “Doğruluk” kategorisi nesnel varlığa (insan bilincinden bağımsız varlığa) ait olamaz. Görmüş olduğumuz gibi, o kendisini ancak bir “kopya” ve “orijinal” arasındaki tikel ilişkide dışavurabilir. Nesnel varlığın gelişiminin bir yanının, parçasının ya da evresinin vb. başka birinden daha “doğru” olduğunu düşünmek tamamen saçmadır. Tam aksine, bilme sürecinin bakış açısından, bu bilmenin ancak daha az ya da daha çok doğru olduğundan söz edilebilir.

Ancak Hegel için düşünce kategorileri, öncelikli olduğundan ve aynı zamanda varlık kategorileriyle çakıştığından, bu varlık kategorilerinin belirleyicileri olarak da alınırlar. Çeşitli “evrenler”, “doğru [hakiki]” ve “doğru olmayan [sahte]”, bilmenin sadece farklı aşamaları olup çeşitli yönleri ve türlü ilişkileri (bilen öznenen bağımsız ve özneye bağımlı, yani onunla bir ilişkisellik içindeki parçaları, yüzeyleri ve yönleri arasındaki ilişkiler) içindeki bir ve aynı evrenin daha az derin ve daha derin bağlantılarının bilinmesine karşılık gelir.

Öte yandan, Hegel, Kant’ın tersine, düalizmin üstesinden geldiği ölçüde, örneğin “görünüş” veya “fenomen”, içinde özün kendisini açığa vurduğu ve birliğin olumlandığı zemini olan bir şey olduğu noktada, bu birlik burada, hakiki dünya da olan tinsel dünyanın –duyumsal-nesnel olanda var olan düşünce

12 A.g.e., s. 452.

alanı- tamamıyla idealist temelinde sunulur. Hegel'in terminolojisinin tümünde kendisini dışavuran bu temel kusuru aklımızdan hiç çıkarmasak da, halen rasyonel bir çekirdek ayırt edilebilir: evrensel ilişkileri ve çelişkili hareketleriyle birlikte, gerçek şeylerin ve süreçlerin mantıksal olarak yansıyan diyalektiği. Formel mantığın katı yasalarının eleştirisi harikula dedir ve diyalektiğin genel yasaları da -karşıt yönlerin birliği, bütünün ayrımlaşması ve karşıtların birbirine nüfuz etmesi- sıradışı bir incelik ve ustalıkla son derece ikna edici ve hatırı sayılır bir biçimde geliştirilmiştir.

Bu nedenle şimdi fenomene, yani özün açığa vuruluşuna geçelim.

Varoluş, bir şeydir:

Varoluş, kendine yansımanın ve başkasına yansımanın doğrudan birliğidir. Bu nedenle, kendilerine yansıyan ve aynı zamanda başkasına da yansıyan, görelî olan ve karşılıklı bağımlılık dünyasını ve zeminlerin ve zemini olanların sonu gelmez birlikteliğini oluşturan varoluşların belirsiz bir çokluğudur. Zeminlerin kendileri varoluşlardır ve değişik yüzleri olan varoluşlar da, zemini olanların zeminleri de dâhil olmak üzere, zemin olarak rol oynarlar.¹³

[Zeminlerin ve zemini olanların] bu birlikteliğin[in] dışında şey, yani "kendinde şey", boş bir soyutlamadır. Gerçekte, genel olarak şey, kendinde bir soyut ilişki olarak yalın "kendinde varlığı"nın ötesine uzanır ve başka bir şeydeki bir yansıma olarak, dolayısıyla da özelliklere sahip olarak aynı şekilde görünür.

Tözsel bir birlik olarak bir şey bir zemindir; tözsel bir çoğulluk ve türlüçlük olarak, özelliklerin ve değişimlerin bir bütünlüğü olarak bir fenomendir. Bir zemin daimi bir şey olarak bir yasadır ve bir fenomenin tözsel içeriğidir. "Yasalar alanı Varoluş ya da Görünüş dünyasının *sabit* imgesidir."¹⁴

Yasalar alanı, kendinde ve kendi için var olan bir dünyadır, fenomenler alanına karşıt olarak, duyuların üzerinde olan bir dünyadır. Bununla birlikte, biri diğerinin öbür yüzüdür; Kant'ta olduğu gibi, fenomenler dünyası ve numenler dünyası -ki üstelik bu aşkınsaldır- olarak ayrılmış değildirler. Yasa,

13 A.g.e., s. 486.

14 A.g.e., s. 503.

fenomenlerin t rl l    ndeki birlik veya  zde liktir; sayısal değil de maddi olan     lluktaki birliktir. Bu ilişki maddi bir ilişkidir, öz ve fenomenin birliğinin aldığı formdur; gerçekliği oluşturduğu için, öncekinden daha yüksek bir kategori olan bir birliktir.

Maddi ilişkiler her şeyden önce bütün ve parçaları arasındaki bir ilişki formunda g r n rl r, öyle ki bu ilişkide bütün, parçalar olmaksızın kavranamaz ve parçalar da bütün olmaksızın düşünülemez. Bütün ve parça arasındaki çelişki, parçaların ba ımsızlı ını, “onların olumsuz birliği”ni olumsuzlayan, mekanik bir yığın değil de enerjik bir birlik yaratan birlik kavrayı ında çözülür. Gerçek bir ilke olarak kuvvet ve kuvvetin harcanması kavramı buradan gelir. Ancak bu içsel ve dışsal nicelikler arasındaki hakiki ilişki, bir özdeşlik ilişkisidir. Bunlar aynı özün yönleridir: “Bir  z n y zeyssel görünüşü kendinde olduğu şeyin i  a edilmesidir. ...  z kendisinin açığa vurumudur, öyle ki bu öz sadece kendi i  asına dayanır. Bir fenomenin kendi i iyle ya da özüyle bu  zde li inde maddi ilişki edimsellik olur.”¹⁵

Böylece bize kategorilerin gelişimi  u şekilde sunulmaktadır: varlık, mevcut varlık (belirli varlık), varoluş (zemini olan mevcut varlık), fenomen (kendini açığa vuran öz) ve gerçeklik ( z ve fenomenin birliği). Gerçeklik aynı zamanda etkinliktir, aklın eylemidir, mutlaktır. Dolayısıyla, “Gerçek olan rasyoneldir ve rasyonel olan da gerçektir.”¹⁶

Gerçeklik içsel, potansiyel gerçekliğe ya da olana a ve dışsal, olgusal gerçekliğe ayrılır. Biçimsel olanak (soyut olanak) tüm koşulların dışındaki olanaktır, boş potansiyeldir. Gerçek olanak değişik nedenlerle bundan ayırt edilir. Olanak, potansiyelin olup olmamasına,  u ya da bu şekilde olmasına dayanır. Tüm karşıt olanaklar dı landı ında ve koşulların bütünlüğü sa landı ında, bir kez oldu mu artık farklı olamayacak bir şey ortaya çıkar. Gerçek olana ın ve kendisi tarafından ko ullanan bir şeyin birliği olarak zorunluluk kavramı burada yatar; zorunluluğun karakteri i te budur. Aynı zamanda, her şey dolaıımlıdır. Sadece başka bir şey tarafından desteklenen şey, rastlantı eseri meydana gelir.

15 528.

16 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*,  ng.  ev. T.M. Knox (New York: Oxford University Press, 1967), s. 28.

Zorunlu öz, mutlaktır. “Bir ve bağımsızdır ve tüm diğer şeylerin temelinde yatar; basitçe bir katmandan öte tözdür. Tüm diğer şeyler zorunlu olmayıp nedenseldir ve ilinek karakterine sahiptir.”¹⁷

Töz her şeydir; tekil şeyler (ama parçaları değil!) onun açığa vurumudur ve töz güçtür. Gerçekten koşulsuz olarak anlaşıldığında, o bir ilk nedendir, buna karşın şeyler artık ilinekler olmayıp eylemlerdir. Nedensellik ilişkisi, bu nedenle, ikinci tözsel ilişkidir. Bu ilişkinin taşıyıcıları sonlu tözler olduğu ölçüde, nedenler ve etkiler, eylemler ve tepkiler zinciri fırtınalı bir ebedilik içine düşer. Çelişki, neden ve etkinin yer değiştirdiği karşılıklılık kategorisinde çözülür: “Karşılıklılıkta... nedenlerden etkilere ve etkilerden de nedenlere doğrusal hareket geriye kendisine bükülmüştür.”¹⁸

Neden burada kendisini gerçekleştirir; öyleyse söz konusu olan, kendini-gerçeklemedir; zorunluluk kavramı özgürlük kavramına ve töz kavramı da özne (kendilik, idea) kavramına geçer. “Zorunluluğun hakikati, bu nedenle, özgürlüktür ve tözün hakikati de Kavramdır.”¹⁹

Kavram derken Hegel, gerçek, nesnel düşüncüyü meydana getiren özbilinci veya özneliği anlamaktadır.

Bütün yapının idealizmine dair genel değerlendirmeden –ki bu değerlendirme daima geçerlidir– ayrı olarak, yukarıda söylenenlerle ilgili şunları belirtmemiz gerekir:

Birincisi, “yasa” ve “yasalar alanı”nın durağan bir şey olarak yorumlanması yanlıştır. Bu kavrayış Parmenides’e yakın bir şekilde, içinde hiçbir şeyin hareket etmediği, hiçbir şeyin değişmediği ve her şeyin hareketsiz olduğu değişmeyen tözsel bir dünya önvarsayar. Bildiğimiz gibi, hiçbir şey hareketsiz değildir ve yasa hareketli ve değişebilir olanı kapsar. İnsanların kafalarındaki bir yansıma olarak yasa, hareketli olanın formülüdür. “Ebedi yasalar” denen şeyler hiç de ebedi değildir. Dünyanın özü dünyanın mezarlığı değildir. Bu öz, özel bir dünya olmayıp, en genel ve derin ilişki ve birliktelikleriyle tam da

17 Buharin burada, Hegel’deki birtakım formülasyonları farklı sözcüklerle aktarıyor gibi görünüyor, *Science of Logic*, ss. 554-557.

18 G.W.F. Hegel, *The Logic: Being Part One of Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (1830), İng. çev. W. Wallace (New York: Oxford University Press, 1975), s. 217; krş. *Science of Logic*, s. 569.

19 Hegel, *Encyclopaedia Logic*, s. 220; krş. Hegel, *Science of Logic*, ss. 577-578.

aynı dünyadır. Bu ilişkiler ve birliktelikler de hareketli ve görelidir. Kendinde hareketsiz ve sadece görünüşte hareketli olan bir mutlak doğrultusundaki arayışlar, onca anti-Kantçı büyülmüş sözde rağmen, ya düalizme ya da tam bir tutarsızlığa işaret eder. Her iki durumda da idealizm, baştan aşağı dinamik olan diyalektikle çelişmektedir.

“Kendinde dünya”yı (Kantçı “kendinde şey” değil) alırsak, yani şeylerin ve süreçlerin birliğini özneye bağlı bir şey olarak değil de nesnel (materyalist anlamda nesnel) düzenin birliktelik ve dolayimleri içinde alırsak, bu dünya kompleks, çeşitli, hareketli ve değişebilir. Ayrıca en genel ve derin ilişkileri, örneğin diyalektiğin yasalarını aldığımızda da, bunlar sadece evrensel bir hareketliliği ifade etmeleri anlamında “hareketsiz”dir. Ama bundan hareketsizlik ve durağanlıkla ilgili sonuçlar çıkarmak diyalektik değil safsata olur.

İkincisi, kuvvet öğretisinde, kendinde hareketsiz olan bir ilkenin her şeyi harekete geçirdiğini (“enerjik birlik”) savunan antik Yunan idealizm geleneğinin açık bir devamı söz konusudur. Bu, kuvvetin kendisinin mistik olmasıyla ilişkilidir; buna göre kuvvet tinsel bir ilke, Aristotelesçi entelekyaya, tinsel düzenin güdüleyici enerjik ilkesidir.

Üçüncüsü, tam da bu nedenden ötürü, “gerçeklikte” (yani Hegelci gerçeklik veya edimsellik kategorisi) bu ilke akla, Mutlağa geçer; rasyonel doğası içinde keşfedilir ve sergilenir.

Dördüncüsü, zorunluluktan özgürlüğe geçiş, Hegel’in çözümlenmesinde, idealizm, teoloji, teleoloji ve mistisizmdir. Tüm gelişim bir amacın gerçekleşmesi olarak, kendini gerçekleştirme olarak görülür ve özne, kendilik, öz bilinç sahneye çıkar. Tözün kendisi, burada öz gelişiminin çok daha yüksek bir ifadesine ulaşarak rasyonel bir özneye dönüşür. Şeylerin ve süreçlerin evrensel kozmik ilişkisini ifade eden evrensel ve kapsamlı zorunluluğun yerine, yüzeyde hedef koyucu yaratıcılığında özgür olan yaratıcı bir tin belirir. İnsanlar bu mistik fanteziyi ne kadar avutucu bulurlarsa bulsunlar, bu da her bakımdan eski miştir ve bir kenara atılmalıdır.

Kavramla Hegel, öyleyse zorunluluğu “aşan”, onu ifşa eden, bilen ve bu sayede onu özgürlüğe dönüştüren özneliği kastetmektedir. Bu nedenle, tözün zirvesi artık töz değil Kavramdır, öznedir. Gelgelelim öznellik de nesnelliğin temelidir. Gelişme öznellikten nesnelliğe ve bu karşıtların birliğine ilerlemekte-

dir. Bu birlik Kavramdır (kendini gerçekleştiren öznellik, kendilik, özne-nesne).

Her şeyi kapsayan bir birlik olarak Kavram, üretken ve somut (formel mantığın soyut evrenselliğine karşıt olarak) olan evrenseldir, evrensel ideadır. Belirlilik olarak belli bir tip veya türü ifade eder. Ama tikel de genel veya “evrensel” olduğu için, spesifik farklılıkların doğması daha ileriye hareketin olanaksız olduğu bir noktaya götürür. Spesifik farklılıkların tamlığı (cinsil olanlara göre) veya tekilleşme, tekilleşmiş ideaya ya da tikele götürür (*Das Allgemeine, das Besondere, das Einzelne*).²⁰

Özde özdeşlik, fark ve zemin olan, ideada genel, tikel ve tekil olarak ortaya çıkar. İdeanın gelişme formları, gelişimi içinde taşıma geçecek olan yargıdır. Yargı kendi yönlerine, özne ve yükleme ayrılır; koşaç onların özdeşliğini ortaya koyar. Yargı bir kategoridir, yani sadece düşüncenin değil, aynı zamanda varlığın, şeylerin özünün de zorunlu bir formudur. Bir şey kendi özelliklerini açığa çıkardığında, bunları yargının öznesi olarak açığa vurur, yüklemelerini sunar; diğer bir deyişle, bir şey bir yargı formunda açığa çıkar. Her şey bir ideadır ve bu haliyle de kendini geliştiren bir öznedir. Hegel ayrıca yargıların dereceleri sorununu ortaya koyar ve varoluş yargısı, refleksiyon yargısı, zorunluluk yargısı ve Kavram yargısı arasında ayrım yapar.

Yargı, sonuca ya da ideanın ve yargının birliği olan taşıma geçer. Tasım rasyoneldir ve her şey de rasyonel olduğundan, “her şey bir tasımdır.”²¹

Tasım dolaylı yargı olduğu için, varoluş tasımı, refleksiyon tasımı, zorunluluk tasımı ve Kavram tasımı arasında da bir ayrım vardır. (Kavram tasımı, en gelişmiş yargı tipinde, apodeiktik denen yargıda hâlihazırda mevcuttur.)

Hegel yargı ve tasımı inceleyerek, bu çalışmada sık sık karşılaşmış olduğumuz genel, tikel ve tekil diyalektiğini geliştirir. Burada da biri diğerine geçen karşıtların birliğini buluyoruz, çünkü tekil aynı zamanda geneldir ve genel de tekil.

İçsel olarak gelişmiş, belirli, dolaylı idea, kendi içinde kapalı kalmaya son verir; dış dünyaya çıkar ve nesnel hale gelir. Açığa çıkmış idealar olarak şeyler, genellikleri içinde, evrenin genel birliğidir. Şeylerin bütünlüklerinin ilişkisinin ilk formu,

20 Bunlar, genel, tikel ve tekilin Almanca karşılıklarıdır.

21 Hegel, *Science of Logic*, s. 664.

dışsal yığın ilişkisidir, mekanizmdir ve buna karşılık gelen etkinlik ise, mekanik süreç veya determinizmdir. Birlik salt dışsal olmaktan çıktığında ve şeyler arasındaki farklılıklar gerçekten ortadan kalkıp birbirlerini “etkisizleştirdikleri”nde ise kimya belirgindir. Evrensel birlik, mekanik de kimyasal da olmaz (tüm nesneleri birleştiremez). O, mekanizm ve kimyanın üzerinde duran bir şeydir, her şeye nüfuz eden ilkedir, amaçtır. Teleolojik ilişki de dışsal, öznel, sonlu amaçlılıktır ve içsel, içkin amaçlılığı ondan ayırt etmek özseldir.

Nesnenin öznel bir amaca tabi tutulması yargıdır ve amacın gerçekleşmesi de tasımdır. Amaç burada aynı anda hem neden hem de nesneldir, yani nihai bir nedendir. Nesneler araçlardır ve orta terim de araç olarak işgörür. Amacın araç olarak nesneyle ilişkisi ilk öncüdür, aracın malzeme olarak nesneyle ilişkisi ise ikinci öncüdür. Ulaşılmış amaç sırası geldiğinde araç haline gelir vb.; eşdeyişle, burada gene “sahte sonsuzluk”la karşı karşıya kalırız. Bu sonsuzluk, aracı dışsal olarak değil de kendi içerisinde tutan “gerçekten sonsuz” amaç tarafından aşılır. Öznellik kendisini nesnelleştirir; öznellik ve nesnelliğin birliği İdeadır. Mekanizm ve kimyada Kavram kendindedir, öznel amaçta ise kendi içindir; ama İdeada Kavram aynı anda hem kendinde hem de kendi içindir. Mutlak amaçlara hem ulaşılır hem de bunlar ulaşılmayı talep ederler. İdea, karşıtların (öznel ve nesnelin) mutlak birliğidir ve bu bir süreçtir. Birlik özünde koşul ve koşullu, neden ve etki, başlangıç ve son vb. için uyarıcıydı. Buradaysa son başlangıçtır, sonuç nedendir vb. Bu nedenle, İdeada birlik, birliğin sınırlarının ötesine uzanan mutlak birliktir. Kendinde erek ruhtur, hedefe yönelik *entelekyä*’dır; kendisini beden olan araçta nesnelleştirir. Ruh ve beden birliği canlı bireydir. Canlının nesnelliği, parçalardan değil üyelerden oluşan organizmadır. “Canlı ölür, çünkü kendi içinde bir çelişki içerir. Canlı kendinde evrensel, cinstir ve aynı zamanda doğrudan bir birey olarak var olur.” Bununla birlikte, “bireyin, salt dolaysız yaşamın ölümü tinin doğuşudur.”²²

“Bireyin, salt dolaysız yaşamın ölümü tinin doğuşudur.” Öznellik öyleyse tin, akıl, kendinde erek ve kendisinin bilincinde olan ideadır. Nesnellik dünyadır, ayrıca kendinde erektir, ayrıca nihai hedeftir, ayrıca ideadır. Dolayısıyla, burada söz

22 Hegel, *Encyclopaedia Logic*, s. 282. Buharin’in alıntısı bir değişiklik içeriyor olabilir.

konusu olan şey öznel ve nesnel ideadır. Bu karşıtların birliği, karşıtların tekyanlılığını ortadan kaldırması gereken bilmede gerçekleşir. Öznel ideanın tekyanlılığı ideanın teorik etkinliği yoluyla, hakikat ideası yoluyla kaldırılır. Nesnel ideanın tekyanlılığı, onun dünyaya girmesiyle ve tinin rasyonel hedeflerinin gerçekleştirilmesi yoluyla ya da pratik etkinlik yoluyla (iyi ideası yoluyla) kaldırılır.

Nihai bilme süreci (teorik süreç) analitik ve sentetik olarak ilerler. Nihai bilgi sürecinden zorunluluk ideası doğar. "Genel olarak zorunlulukta, nihai bilgi önvarsayımlarını ve başlangıç noktasını, içeriğinde verili olan ve bulunan unsurları bizzat çıkarıp atar. Kendinde zorunluluk kendisiyle ilişkili olan Kavramdır. Öznel idea bu şekilde kendisine, kendinde ve kendi için belirliliğe, verili olmayana ve dolayısıyla da özneye içkin olana varır ve böylece istenç ideasına geçer."²³

Özgürlük burada dünyada gerçekleşmeyi gerektiren mutlak bir hedef olarak görünür. İyi ideası "nesnelliğin önemsizliği" ile karşıtlık oluşturur. Bununla birlikte dünyaya ilişkin görevler dünyanın gerçekliğine ve zorunluluk da varlığa dahil olur. Bu nedenle, Kant'ın aksine, iyi ideası hakikat ideasıyla özdeştir.

Teorik ve pratik ideanın bu özdeşliği aynı zamanda mutlak ideadır. Mantık sistemi, gelişme ideası, mutlak ideanın içeriği görevini görür, formuysa bir gelişme, çelişkili üçlü gelişme yöntemi olan diyalektik yöntemdir. Bütün sistem ("son durak" değil), içerik görevini görür. "İlgi merkezi bütün hareket sürecidir."²⁴

Mantıksal idea böylece mutlak ideada zirveye ulaşır ve ardından mutlak idea, kendi başka-varlığı olan doğa yoluyla mutlak tine ilerler...

Yukarıda söylenmiş olanlardan sonra, Hegel'in *Mantık*'ının burada ele aldığımız bölümünde her adımda "idealar mistisizmi"ni ayırt etmek zor değildir. Gerçek süreçlerin mantığın yargıları, tasımları, figürleri olarak yorumlanması, gerçek ilişkileri açıkça tersine çevirmekte ve idealist bir şekilde çarpıtmaktadır. Bununla birlikte, Lenin'in haklı olarak uyardığı gibi, Hegel'in bu meseleler üzerine düşüncelerini, Hegel'in böylesi şerefli bir yer verdiği düşünceleri zırvalık olarak da görmemek gerekir.

23 A.g.e., s. 289.

24 A.g.e., s. 293.

Hegel'in buradaki düşüncesini daha derin bir düzeyde, tüm anlamıyla birlikte etraflıca incelediğimizde, bu düşüncenin gerçeklik ilişkileri ile düşünce ilişkileri arasında, nesnel yasalar ile mantık yasaları arasında, varlık formları ile düşünce formları arasında, bir yanda deneyim ve pratik ile diğer yanda teorik bilme arasında nesnel bir bağ kurduğunu görebiliriz. Bu düşünce hâlihazırda, kendinde ve kendi için, öznenin bilinmeyen bir kaynaktan çıkmış olan a priori form ve kategorileri fenomenler dünyasına bağladığı her türden apriorizmin bir çürütülüştür. Materyalist yorumda, şeyler ve süreçler arasındaki gerçek bağlar kendilerini toplumsal insanlığın deneyim ve pratiği yoluyla gösterirler ve insanlığın teorik formüllerine yansır. Bununla beraber, deneyim ve pratiğin sayısız kez teyit ettiği ve istisnaları olmayan karşılıklı ilişkiler, idealist filozofların sonradan a priori olduğunu ilan edeceği aksiyomatik kategoriler olarak toplumsal insanlığın bilincinde bir yana konurlar.

Hegel değişik tipteki tasımların farklılaşan değerini iyi kavramıştı. Zamanımızda, örneğin, eski ve yeni tüm mantık ders kitaplarında yer alan klasik tasım tipi özel şartlar altında ortaya çıkar. Şu tasımdan söz ediyoruz: "Tüm insanlar ölümlüdür. Kay bir kişidir. O halde, Kay ölümlüdür." Şu yeni durumun ortaya çıkmış olduğunu düşünelim: Hegel'in köken, yaşam, birey vb. üzerine fikirlerinin aksine, Kay hücrelerin yeniden üretimini başarabilmiştir. Ölümlülük üzerine olan ilk önerme sürdürülmektedir; Kay henüz kimseye bir şey söylememiştir. Kay'ın insan olduğu önermesi hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Sonuç ise yanlıştır ve ayrıca ilk önerme de yanlıştır; içerden sarsılmıştır. Burada "tüm" sözcüğü için açıkça deneysel bir köken işaret edilmektedir.

Bütün bir ilişkiler dizisinin istisnası olmamasında mistik ya da gizemli hiçbir şey yoktur; bunlar "mantıksal zorunluluk" kategorileri içinde bir kenara bırakılırlar. Öte yandan, doğaya pratik ve deneysel veya ampirik etki etme yöntemleri, onun gerçek doğasına uygun olarak, doğanın karakterini tespit etmek için kullanılan yöntemlerde (analiz, sentez-atomlara ayırma, ayrıştırma, tözün dönüşümü vb.) ifade bulurlar. Gene de Hegel'de bu ilişkilerin (*Doğa Felsefesi*'ndeki tür ilişkisi, tasım, güneş sistemi vb.), dünyanın bir şekilde doğrudan mantıklaştırılmasından kaynaklı mistik bir kabalaştırmaya uğradığını görürüz.

Bu mantıklaştırma, öznellik ve nesnellik arasındaki ilişkide açıkça görülür. Hegel'e göre, özne kavramı nesnelliğin temelidir. Burada, tinin önceliğinin canlı bir ifadesini görüyoruz. Buna aynı zamanda amacın ve özgürlüğün zorunluluk karşısındaki önceliği karşılık gelir. Gerçekten de tözün gelişimi, zirvesi ve aynı zamanda temeli olan idea veya öznellik, zorunluluğu "aşarak" onu yaratıcı "özgürlüğe" çevirir. Nesnelliğe ve ideadaki birliğe doğru sonraki hareket, kendini gerçekleştiren öznellikten başka bir şey değildir. İdea özne-nesnedir, ama tanımlayıcı ilke öznelliktir; bu özne-nesnenin aynı zamanda idea adını taşımasının sebebi de budur. Bu görüşe göre, dünyanın evrensel birliği, köklerini, yığının mekanik birliğinde, kimyasal birlikte ve zorunluluğuyla birlikte herhangi bir maddi birlikte değil, her şeye nüfuz eden ve her şeyi kapsayan bir ilke olan teleolojik birlikte, amacın birliğinde bulur.

Bilme süreci öyle belirleyicidir ki öznel ve nesnel ideanın birleştirilmesinin temelinde de o yatar. "Kendilerinde" alınan teori ve pratiğin tekyanlılığının rasyonel özü burada özellikle çarpıtılmış bir formda mevcuttur ve derinlere gizlenmiştir. Burada bazen gerçekten parlak düşünceler, diyalektik materyalizmin ve tarihsel materyalizmin tohumları da geliştirilmektedir. Ancak bununla birlikte, tamamen Kant'ın ve sonraki etik gezeliklerin ruhunu taşıyan ve Yunan idealizminin kökleşmiş geleneğini peşinden sürükleyen "pratik", doruk noktasına "iyi" ideasında ulaşır; bu hakikat ideasıyla mistik biçimde örtüşür, tözün gerçek dönüşümü anlamındaki pratik, yani nesnel pratik ise çöldeki serap gibi buharlaşıp gözden kaybolur.

Hegel'de bulunan ve gerçek hareketi idealist biçimde yansıtan fikirlerin diyalektik hareketi, son derece değerli öğeler içermektedir. Bunlar, evrensel ilişkiye, harekete, değişime ilişkin fikirlerdir ve bu hareketin formlardır; burada bütünün bölünmesi ya da kendini ayırmaştırması, karşıtların açığa çıkması ve birbirlerine nüfuz etmeleri, harekete geçiren ilke görevini görür. Hegel'in idealizme ait unsurlarla ve idealist dünya kavrayışıyla sınırlandırılıp boğulan muazzam devrimci yanı işte budur. Burada bütün form kendi hareketiyle, yani doğuşu, gelişimi, çöküşü ve yok oluşuyla, çelişkileri ve çelişkilerin çözülmesiyle, yeni formların doğması ve yeni çelişkilerin açığa çıkmasıyla, tekrar tekrar değişim sürecine tabi olan yeni formların özgünlükleri ve nitelikleriyle kavranır. Hegel'in yaptığı büyük

katkı, varlığın, doğanın ve tarihin nesnel diyalektiğini kapsayan düşüncenin bu korkusuzluğunda yatmaktadır. Hegel'in kendi sisteminin temel diyalektik çelişkisi –Engels'in belirttiği bir çelişki– sistemin çökmesine yol açmış ve tarihsel gelişimin yeni bir aşamasında Marx'ın diyalektik materyalizminde yeni bir tarihsel birliği doğurmuştur.

Materyalist diyalektiğe karşıt olarak, Marksizmin modern eleştirmenleri, bu çalışmanın başka bölümlerinde bir ölçüde değinmiş olduğumuz bütün bir “sebepler” ve “argümanlar” yığını ortaya atmışlardır. En yaygın argüman, Hegel'in idealizmin mantıksal atmosferinde geliştirmiş olduğu diyalektiği materyalist bir atmosfere aktarmanın (Werner Sombart'ın söylediği gibi) saçmalık olduğudur. Bu bağlamda, Troeltsch Marx'ın materyalizminin materyalist falan olmadığını ilan eder. Marksizmin burjuva eleştirmenlerinin Hegelcilik ve Marksizm arasındaki ilişki sorusunu sorması bile eğlenceli çelişkilere yol açar. Bundan dolayı, örneğin, Plenge'ye göre (*Marx und Hegel*) Marx ve Hegel öyle yakındı ki “Marx, temel teorik konumlarının tümünde, Hegelci okul içinde kalmaya devam edebilmiştir.”²⁵ Bununla beraber, başka bir Bay filozof, Karl Diehl (*Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus*), Marx'ın “ancak belli bir diyalektik ifade biçimini” alıkoymuş olduğunu ifade eder.²⁶ Sombart (*Der Proletarische Sozialismus*) ise burada “birbiriyle bir adın dışında hiçbir ortak yanı olmayan, özü itibarıyla farklı iki teorik kavrayış” olduğu görüşünü ortaya atar. Plenge, Marx'ın, “materyalizmini önceki bir dizi materyalist teoriyi içerecek şekilde ortaya koymuş” olduğunu iddia eder. Buna karşılık Troeltsch, Marksizmin “diyalektik bir temeldeki aşırı realizm ve ampirizm”den ibaret olduğunu ileri sürer. Sombart, Hegel'in türümcü [*emanatist*] doğal hukuk kavramının karşısına, nedensel ve cinsil olan Marksist kavramı koyar. Öte yandan Troeltsch da hareketin mantığı olarak Marx'ın diyalektiğini, pozitivistin nedensel-cinsil mantığının karşısına koyar. Jostock (*Der Ausgang des Kapitalismus*) mesele bu çelişkilerin çözümüne geldiğinde sessiz kalır; bu sorudan kaçarak Marx'ın teorik-bilişsel sözlerinin yetersizliğine atıfta bulunur ve tarih ve sosyoloji alanına iner.²⁷

25 Johann Plenge'nin *Marx und Hegel* eseri 1911'de Almanya, Tübingen'de yayımlanmıştır.

26 Karl Diehl (1864-1943), Alman iktisatçı.

27 Yazar Jostock'a dair hiçbir bilgi mevcut değildir. Bu adın yanlış yazılmış olması olasıdır.

Bununla beraber, konuya aşına olduklarını iddia eden tüm bu saygın bayların, karşıtların mutlak olduğu ve birbirlerine nüfuz etmediği durumlarda olduğu gibi, en azından meseleyi düpedüz anti-diyalektik biçimde ortaya koymaktan geri durmaları gerekir. Fikirlerin ardışıklığının hakikaten diyalektik bir biçimde anlaşılması, konuya dair gerçek bir inceleme temelinde, mekanik materyalizmin anti-diyalektik olduğunu, Hegelci diyalektiğin idealist olduğunu ve Marx'ın sentezinin de bu karşıtları diyalektik materyalizmin daha yüksek birliğinde uzlaştırdığını gösterir. Bu, hem mekanik materyalizmin hem de idealist diyalektiğin eleştirel bir şekilde yeniden işlenmesini gerektirir; Marx böylece her iki felsefi kavrayışın da eleştirel mirasçısı olduğunu göstermiştir. Soruyu birbiriyle çekişen burjuva tarafların sorduğu gibi sormak, naif yetersizliğin ve yetersiz naifliğin zirvesidir. Soruyu çocuksu bir şekilde sormaktır bu (mantıksal açıdan çocuksu –bunun burjuvazi için “pratik” değeri başka bir meseledir; ama bu başlı başına bir sorundur ve onu burada incelemeye kalırsak dikkatimizi dağıtmış oluruz).

“Atmosfer” temelindeki argüman, hem olgusal açıdan hem de mantıksal açıdan kolaylıkla çürütülmektedir. Diyalektiğin merkezi, gerçekte, gelişme kavramında yatar. Bu sebeptendir ki Kuno Fischer (*Modern Felsefe Tarihi*) gibi Hegel yorumcuları bile, Hegel'i, gelişme fikri açısından, Darwin'in, Lyell'in ve erken dönem Kant'ın, yani doğal tarih üzerine olan eserlerini ve hepsinden önemlisi *Tarih ve Gökler Teorisi* eserini verdiği eleştiri öncesi dönemindeki Kant'ın “tinsel atmosfer”ine yerleştirir.

Lütfen bize bir söyleyin, tamı tamına bir çağ oluşturan bu teorik görüşlerde hangi idealist unsurlar vardı? Sonuçta, şüphesiz bir diyalektikçi olan ve hakkında hiçbir şey bilmek istemediği Hegel'in teolojik-teleolojik, spekülatif ve soyut felsefesiyle yıldızı barışmayan Goethe'yi yok sayamayız. Ya Spencer'ın “status” ve “contractus”u? Saint-Simon'daki diyalektik unsurlar (çağın “organiği” ve “kritiği”)? Hegel'in, bilgeliğini avuçlayarak topladığı Aristoteles'in felsefesindeki materyalist unsurlar gibi şeylerden söz etmeye bile gerek yok.

Daha önce başka bir yerde de belirtmiş olduğumuz üzere, Sombart genel “atmosfer” kavramına dayanan spesifik argümanında, Marksistlerin, okul çocukları gibi, çelişkiyi karşıtlıkla, Hegel'in türümcü çelişkiler mantığını Marx'ın gerçek karşıtlıkları ampirik yan yana koyuşuyla karıştırdığını savunur;

ayrıca birinin diğerine aktarılması, saçma ve aptalcadır. Kendi metafiziği temelinde çalışan Hegel için diyalektik, düşüncenin ve varlığın bir yasasıdır, dünyanın ve tarihsel sürecin tözsel bir ögesidir... Falan filan.

Bu itirazda “tözsel” olan tek şey, aşırı gevşekliligidir. Gerçek şudur.

Birincisi: Hegel *Doğa Felsefesi*’nde, kesin biçimde, türüm-sel bakış açısını evrimci bakış açısının karşısına koyar ve ilkini reddederek tercihinin ikinci yönünde kullanır. Çok saygın olmayan eleştirmenimiz en azından bunun farkında olmalıydı.

İkincisi: Sombart’ın “karşıtlığı” “çelişki”nin karşısına koyması, Hegel’in diyalektik mantığının temelleri konusunda asıl kendisinin bir okul çocuğu kadar cahil olduğunu gösterir. *Die Wissenschaft der Logik*’teki açıklamada görmüş olduğumuz gibi, Hegel çelişkinin kendisini karşıtlıktan türetir ve onu kendine karşıtlık olarak okur.

Üçüncüsü: Hegel’in diyalektiğin aynı zamanda ontoloji olduğu düşüncesi, Sombart’ın tamamen aleyhinedir. Bu, diyalektiğin aynı zamanda varlığın da bir yasası olduğu anlamına gelir. Marksizm için de varlığın bir yasasıdır. Ama materyalist diyalektik daha tutarlıdır, çünkü Hegel’in diyalektiğinin sınırlı doğasına son verir.

Dördüncüsü: Doğa ve toplum bilimlerinin gelişimi, somut materyal temelinde, diyalektiğin tarihe ve doğaya, toplumun tarihi ve doğası da dahil olmak üzere, ziyadesiyle “uygulanabilir” olduğunu ikna edici bir şekilde göstermektedir. Modern fizik ve biyolojiye ayırdığımız bölümlerde, modern doğa bilimlerinin tüm temel felsefi-teorik problemlerinin diyalektikçe dayandığını ve “doğanın diyalektiği”yle Engels’in ve ayrıca Lenin’in doğa ve toplumun gerçek bağlarını ve ilişkilerini anlamak açısından muazzam bir itki sunduklarını görmüştük. Hegel idealizmiyle diyalektiğin elini kolunu nerede bağladıysa, orada tamamen yanlış olduğu ortaya çıkmıştır (atom teorisi; ışık teorisi; renk teorisi; türlerin evrimi teorisi; burjuva rejimden hoşnutluğun damgasını taşıyan toplumsal-tarihsel gelişim teorisi vb.).

Beşincisi: Marx’ın eserleri, materyalist diyalektiğin tarihe uygulanması olarak tarihsel materyalizm teorisi ve ekonomi politika uygulanması olarak kapitalizm teorisi tümüyle haklı çıkmıştır. *Kapital*’in tümü, tıpkı Marx’ın parlak tarihsel

eserleri gibi, materyalist diyalektik temelinde inşa edilmiştir. Marx'ın yazılarında, diyalektik soyutlamalar basitçe sözcüklerde var olmayıp gerçekten somuttur. Marx'ın kestirimlerinin doğruluğunun tamamıyla kanıtlanmış olmasının nedeni budur. Tarih, Hegel'in idealist diyalektiği ile Marx'ın materyalist diyalektiği arasındaki ihtilafı kendi tarzında çözmüştür. Akli ve mantığı irrasyonel olan her şeyi aklamaya çalışmak için kullanan Hegel'in diyalektiği, sınırlı idealist karakteriyle, burjuva toplumundan ve burjuva devletinden hâlâ hoşnuttu. Oysa bu son sonuçları itibariyle, gerçeklik tarafından altüst edildi. Kapitalist gelişmenin irrasyonel anarşisini rasyonel olarak bilen Marx'ın diyalektiği ise fiili tarihsel süreç tarafından doğrulanmıştır. Marx'ın temel tahminlerinin gerçekleşmiş olduğunu defalarca üzülerək kabul etmek zorunda kalan kişi, Bay Werner Sombart'tan başkası değildi. Materyalist diyalektik için bundan daha büyük bir zafer istenebilir mi?

Tekil bir deney veya tekil bir pratik edim şu veya bu önermenin sınanışının bir ögesiye, o zaman burası, bu muazzam dünya-tarihsel süreç de Marx'ın materyalist diyalektiğinin büyük, dünya-tarihsel bir doğrulamasıdır.

Sonuç olarak, uyumlu bir toplumsal yapısı olan gelişmiş komünizmde, insanların topluluk duygusu her fetişist formun dışında büyük bir güç olacaktır. Etik, bir tür estetik oluşturacak kadar genişleyecek, "ödev" ise basit bir içgüdüye, sıradan insanların muhteşem bir refleksine dönüşecektir. Herkes, "özçıkır" (yani kendini koruma) ve "ödev" arasında duraksamadan, boğulmakta olan bir yoldaşı kurtaracaktır. Kimse komşusu uğruna "fedakârlık yapmayacak", tersine, komünist halkın büyük ortak karakterini taşıyan harikulade yeni erkeğe ve kadına içkin olan asil duygunun dikte ettiği şeyi, yalın ve harikulade bir şekilde yapacaktır.

BİLİM OLARAK DİYALEKTİK VE SANAT OLARAK DİYALEKTİK

“Yüksek derecede deneyimli, eğitilmiş bir devlet figürü... pratik zekaya sahip, yani gözünün önündeki durumun bir ilkedeki ifade bulan yönlerinden birine göre değil de bu durumun tüm kapsamı temelinde davranan... kişidir. Öte yandan, tüm durumlarda tek bir ilke temelinde davranan kişi kural kölesi olarak bilinir ve işleri hem kendisi hem de başkaları için berbat eder.” “Yüksek derecede deneyimli, eğitilmiş devlet figürü”nü *Felsefe Tarihi*’nde Hegel böyle tanımlar.¹

Elbette, burada mesele “kişinin konumlarından vazgeçmesi” değildir (Hegel her ne kadar metnin bütününde “orta”dan da söz etse de). Temel “ilke”nin unutulması da söz konusu değildir. (Her ne kadar Hegel kendini yalnızca “tek bir ilke”ye dayandırmaya veryansın etse de.) Ana nokta, “durumun tüm kapsamı”nın –yani “yüksek derecede deneyimli, eğitilmiş devlet figürü”nün içinde eylemekte olduğu bütün bir somut, çokyönlü durum– hesaba katılmasıdır.

Hegel’in bu sözlerinde diyalektik sorununu sanat, pratik ve eylem olarak koyduğu kolaylıkla görülebilir. Bu çok önemli bir sorundur. Engels’in Marksizmin bir dogma değil bir eylem rehberi olduğunu söylemesi tesadüf değildir. Engels’in bu değerlendirmesini kabalaştırarak, yani sanki Engels Marksizmi teori olarak reddediyormuş gibi anlamamak gerekir. Kast edilen şey, Marksizmin yaşamdan uzak ölü, soyut, skolastik, katı bir sistem değil de bir mücadele ve pratik silahı olarak, dünyayı dönüştüren büyük pratiğin silahı olarak gelişen ve işleyen yaşamsal bir bilim, canlı bir teori süreci olduğudur. Marksist teorinin muazzam zenginliğini kimse tartışamaz; içeriği son

1 Bu alıntı anılan eserde bulunamamıştır.

derece geniştir. Fakat tam da büyük bir teori olduğu içindir ki aynı zamanda büyük bir pratik doğurma yeteneğindedir. Burada materyalist diyalektik sorununu hem bir teori sorunu olarak hem de bir sanat sorunu olarak ortaya koyacağız.

Diyalektiği daha önce özel bir bölümde tartışmış, genel bir formülasyonunu sunmuştuk. Onu şimdi özel bir bağlamda ele alacağız, çünkü burada hiç şüphe yok ki belli bir problem söz konusudur.

Lenin'in çok iyi bilinen bir tanımlaması şimdiye kadar çok kere alıntılanmış olsa da, bu tanımlamaya burada bir kez daha yer vereceğiz. Lenin'in "diyalektiğin öğeleri"ne ilişkin, liste şeklinde verdiği tanımlamasından bahsediyoruz. Bu öğeler şunlardır:

1. değerlendirmenin nesnelliği (örnekler değil, konudan sapmalar değil, şeyin kendisi);
2. bu şeyin başka şeylerle çeşitli ilişkilerinin bütünlüğü;
3. bu şeyin (ya da fenomenin) gelişimi, kendi hareketi ve kendi yaşamı;
4. bu şeyin içsel olarak çelişkili eğilimleri (ve yönleri);
5. karşıtların toplamı ve birliği olarak şey (fenomen vb.);
6. bu karşıtlıkların, çelişkili eğilimlerin vb. mücadelesi ve ayrı ayrı açınımı;
7. analizin ve sentezin birleşmesi – ayrı parçaların ve bütünlüğün, birlikte alınan bu parçaların toplamının tasnif edilmesi;
8. tek tek her şeyin (fenomen vb.) sadece çeşitli ve ayrı değil, aynı zamanda evrensel ve genel ilişkileri. Her şey (fenomen, süreç vb.) diğer her şeye bağlıdır;
9. sadece karşıtların birliği değil, her tanımın, niteliğin, özelliğin, yönün ve vasfın diğer her şeye (karşıtına?) nüfuz etmesi;
10. yeni yönlerin, ilişkilerin vb. sonu gelmez biçimde açığa çıkması süreci;
11. şeylere, fenomenlere, süreçlere vb. ilişkin insan bilgisinin sonu gelmez biçimde derinleşmesi süreci;
12. [karşılıklı] varoluştan nedenselliğe ve bir ilişki ve karşılıklı bağımlılık formundan bir başkasına, daha derin ve daha genel formuna;
13. alt bir aşamaya ait kimi özelliklerin, vasıfların vb. daha yüksek bir aşamada yinelenmesi;

14. sanki eskiye (görünüşte) geri dönüş (olumsuzlamanın olumsuzlanması);

15. içeriğin formla mücadelesi ve tersi. Formun çıkarılıp atılması ve içeriğin yeniden biçimlendirilmesi;

16. niceliğin niteliğe dönüşmesi ve tersi.²

Vladimir İlyiç diyalektiğin kendisini diyalektik açıdan anlamıştı. Verili bir bütünün değişik yönlerini analitik olarak elekten geçirdikten ve, bu bütünü şartlı olarak parçalara ayırıp onun yönlerini yalıtık nicelikler olarak aldıktan sonra, bu analitik çalışmayı senteze ulaştırıyor ve bu tanımları tek bir bütün olarak kavırıyordu: "Kısacası, diyalektik karşıtların birliği öğretisi olarak tanımlanabilir. Diyalektiğin özü burada yatar..." (*Felsefe Defterleri*).³

Düşüncenin diyalektik esnekliği, ya da daha doğrusu, diyalektik düşüncenin esnekliği nesnel gerçekliğin upuygun bir yansımasını mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte, Lenin'in Struve'la olan polemğinde parlak bir biçimde açıklamış olduğu gibi, Marksist nesnelcilik burjuva nesnelcilikten daha geniş ve daha derindir (bu ikincisi var olmuşsa bile ideolojik bir mayıs sineğinin gelip geçici varoluşuna sahipti). Marksist nesnelcilik diyalektiktir; tarihsel olan her şeyi hareket ve oluş bakımından anlar; "geçici uğrakları", karşıtlara geçişleri, çelişkili eğilimleri vb. yakalar. Dolayısıyla, sadece geçmişi görmez, hareket yasalarını ortaya çıkardığı için geleceğe de bakar. Marx gibi acı söylersek, tarih; adetçilik, gelenek ve antik dönem savunusundan ibaret olan "tarihselci okul"a yalnızca kendi *a posteriori*'sini gösterir; buna karşılık, Marksist nesnelcilik hareketin "iğne"sini de eliyle yakalar ve bu nedenle alışıldık rasyonel nesnelcilikten daha "gerçek" ve nesnel" dir.

Diyalektik, varlığın nesnel diyalektiğini, ontolojik diyalektiği nesnel olarak yansıtan bir bilimdir. Ontolojik diyalektik, düşünce süreçleri de dahil olmak üzere her şeyi kapsar. Sanat olarak diyalektik sorununu ortaya koymakla saçma bir soru sormuş olmuyor muyuz? Fizyolojiye besini nasıl sindirmemiz gerektiğini "tanıtlama" işini yüklemiş olmuyor muyuz?

Düşünce hem bir süreç olarak (sinirsel-fizyolojik bir süreç ve düşüncenin kendisi olarak başka-varlığı içinde psikolojik bir

2 V.I. Lenin, *Collected Works*, cilt 38 (Moskova: Progress Publishers, 1961), ss. 221-223.

3 A.g.e.

süreç) hem de mantıksal yapısı –yani kavramlarının yansımalar olarak yansıttıkları şeye, nesneye uygunluğu– bakımından görülebilir. İlki, evrenin herhangi bir süreci gibi daima diyalektik olarak gerçekleşir. Gelgelelim bu, bu sürecin mantıksal yapısının gerçekliğin diyalektiğini yakalayıp onu doğru bir biçimde ortaya koyduğu anlamına gelmez. Eğer böyle olsaydı, yanlış bilme gibi bir şey olmazdı, hatalar veya çarpıtmalar, sıvrılı usamlama formları ya da tekyanlı düşünce olmazdı.

Bununla birlikte, tüm bunlar olgulardır. Tanrı'ya ve Şeytan'a cidden inanan biri olarak metafizikle ilgileniyor olabilirim, ama karşılık gelen birlikteliklerin akışı ve bağlaşıklık sınırsal-fizyolojik süreç diyalektik biçimde gelişecektir. Varlığın nesnel süreçleri ile bunların “başka-varlığı”, yani psikolojik yan arasındaki bağ, yansıtılan şeylerle ilişkileri bakımından mantıksal kavramlar arasındaki bağdan farklıdır. Diyalektik bu nedenle düşünmenin nasıl zorunlu olduğunu gösterebilir (çünkü mantıksal yapısı içinde düşünce diyalektikdişi da olabilir). Fizyoloji bize besinin fizyolojik olarak sindirilmesi gerektiğini öğretmez, çünkü sindirim süreci daima fizyolojiktir ve bunda da bir problem yoktur. Sonuç olarak diyalektik hem bir düşünce yöntemi hem de bir araştırma yöntemidir. Burada bir norm unsuru ve bir sanat unsuru söz konusudur.

Fakat pratiğe geçiş nasıl gerçekleştirilecek?

Söz konusu olan teknolojik süreçler, üretim ya da bilimsel deney pratiği olduğunda, her şey yalınlaştırılır, çünkü söz konusu süreçler şu ya da bu şekilde yalıttıktır. Teori nesnel birliktelikler sağlar. Teknoloji bunları zorunluluk dilinden yasa ve normların teleolojik diline aktarır (eyleme geçiş). Yasalar doğrudan doğruya tözlerin ve kuvvetlerin eğilimini bir hedefe uygun olarak yönlendirerek, her şeyi sürecin sonucu olması beklenen bu hedefle düzen içine sokar. Eğer tüm eylemler yerine getirilmiş ve sonuç ortaya çıkmamışsa, eğer tahmin tutmamış ve hedefe ulaşılmamışsa, bunun anlamı teorik hesaplama yanlış olduğu için pratiğin “hatalı” olduğudur; pratik teoriyi sınamış ve reddetmiştir. Öte yandan, eğer sonuçlar tahmin edildiği gibiyse, “her şey düzen içindedir.”

Toplumsal ve politik pratikte, işler çok daha zordur. Burada (ister üretimde ister bilimsel deneyde) yapay olarak yalıtılmış bir süreçle değil, çeşitli ve son derece kompleks bir bütünle, hiçbir surette matematiksel-sayısal biçimde ifade

edilemeyecek –çünkü burada her adımda yeni niteliklerle karşılaşılır– aşırı derecede girift ilişkiler söz konusudur. Toplum, kendileri de doğanın oldukça kompleks ürünleri olan toplumsallaşmış bireyler arasındaki son derece kompleks ilişkilerle karakterize olur ve tüm bunlar olağanüstü bir hızla akıp değişir. Bunun yanı sıra, burada özne, hayli kompleks bir beden olan ve spesifik bir yapıya sahip (her sınıf içindeki katmanlar, partiler, liderler vb.) kolektif bir kendiliktir (bir sınıf). Ve bu özne daima her olaya bizzat katkıda bulunmaktadır. Eylemleri devamlı olarak nesnelleşir; düşünce eyleme dönüşür ve eylem de olguda pekişerek yeni bir kümelenmenin bileşeni olur ve hemen başka bir şeye dönüşür. Burada sonu gelmez bir çelişkiler, gruplar ve tonlar çokluğu mevcuttur, devasa çeşitliliği ve geçiciliğiyle somutun alanı söz konusudur. Hegel’in bir yerde belirttiği üzere, tarih o kadar somuttur ki hükümetler ve halklar ondan asla hiçbir şey öğrenmemişlerdir, çünkü eylemlerinin koşulları hep benzersiz olmuştur.

İlyiç de bu değerlendirmeye katılıyordu. (Onun “özne” yorumu “tarihten çıkarılan dersler”le ilgili deyimim tam zıddıdır; bununla birlikte, bu konumu fazlasıyla görelilik olarak, ihtiyatı elden bırakmadan almak ve abartmamak gerekir!) Doğru şekilde, yani başarılı biçimde davranmak ancak “söz konusu durumun tüm kapsamına uygun olarak”, yani spesifik, somut konjonktüre göre mümkündür. Fakat eyleme geçiş “tüm kapsama göre” vb. nasıl dolayımlanır?

Her şeyden önce, bu “tüm kapsamı” bilmek ve anlamak gerekir. Bunu yapmak için de nasıl diyalektik olarak düşünüleceğini bilmek, yani diyalektik öğretisini sadece anlamakla kalmayıp onu bilme sürecine nasıl uygulayacağını da bilmek gerekir. Burada düşüncenin kendisi, sadece doğada kaçınılmaz biçimde koşullu olan nesnel bir süreç olarak değil, aynı zamanda etkililiği açısından teleolojik bir süreç olarak, diyalektik düşünme sanatı olarak görülür. Teorik olarak anlaşılan gerçeklik burada doğru biçimde ancak diyalektik bir temelde anlaşılabilir. Üretim ve deney koşulları altında, tam da bu koşullar rasyonel olan için geniş bir kapsam sağlar ve düşünceye bir sıradanlık verir, çünkü belli derecede yalınlaştırma bu koşullarda zaten mevcuttur. Teorik bilme sürecindeyse, bu türden bir şey mevcut değildir ve doğru bir sonucu olan

düşünceye ancak diyalektik anlayışla varılabilir. Diyalektik anlayış yoluyla, konjonktürün, “söz konusu durumun tüm kapsamının” doğru bir tasarımı elde edilir. Böyle bir tasarımı elde etmek büyük diyalektik sanatının, düşünce sanatının bir başarısıdır. Lenin’in ustalıklı, hakikaten parlak çözümlemeleri (hem örneğin, *Rusya’da Kapitalizmin Gelişimi*’ndeki, *Emperyalizm*’deki vb. bütün çağa dair çözümlemeler hem de örneğin “Kriz Olgunlaşmıştır” da olduğu gibi ayrı, genellikle son derece dramatik konjonktürlere dair çözümlemeler) bilimsel yaratıcılığın şaheserleridir ve verili kümelenmeyi geleceğe doğru iten diyalektik derinlikleri ve kesinlikle dinamik yapılarıyla emsalsizdir.

Burada da yapılan “çözümleme”ye uygun olarak, yani nihayetinde gerçek konjonktüre uygun olarak pratiğe, yani bir normlar sistemine diyalektik geçişi gözlüyoruz. Dolayısıyla da (ajitatif, propagandacı, örgütçü ve doğrudan askeri olmak üzere çeşitli bir karakter sergileyen) eylemler sistemine geçişi ve bunlar temelinde ve uğrağın seçilmesiyle (“uygun olarak” vb.), anlamlı bir ardışıklık gösteren eylemlerin kendilerine geçişi görüyoruz. Bununla birlikte, her şeyin basitçe birbirini takip ettiğini düşünmemek gerekir. Eylem gelişir, ama düşünce işlemeye son vermez; durmaksızın yeni faktörler oyun alanına girmekte ve konjonktür de devamlı olarak değişmektedir. İşin içine devamlı karışıklıklar, çatlaklar, beklenmedik olaylar ve tesadüfi denen olaylar girmektedir. Devrimci öznenin kendisinin tüm eylemleri nesnelleşmektedir. “Yolda” iken bile, zihinsel hesaplama, yeni ve değişen nesnel ilişkilerin soğukkanlı bir çözümlemesine, sonuçların taktik diline çevrilmesine ve tüm bunların coşkun mücadele etkinliğine dönüştürülmesine mecburi bir gereksinim söz konusudur.

Dolayısıyla, taktik ve taktiksel eylem yukarıda ortaya koyduğumuz durumun tüm kapsamıyla da uyumludur. Eylem sanatı işte burada ortaya çıkar. (“Bir sanat olarak ayaklanma üzerine” de, Marx’ın bu konudaki parlak kavrayışlarını geliştiren Lenin’i anımsayalım.)⁴

Burada söz konusu olan rasyonel eylemdir ve eylemin rasyonelliği, onun durumun bütününe rasyonel (yani diyalektik)

4 Buharin şuna gönderme yapıyor: Lenin, “Marxism and Insurrection: Letter to the Central Committee of the Russian Social Democratic Labor Party (Bolshevik)”, Eylül 1917.

kavranışıyla bağıntılı, hatta kaynaşmış olmasında yatar. Diyalektik varlık, diyalektik düşünce ve diyalektik eylem birbirlerine bağlıdırlar ve bu bağıntı içinde toplumsal değişim sürecinin birliğini, yani toplumun sosyopolitik, buradaki durumda ise devrimci dönüşümünü temsil ederler.

Burada, düşünceyi incelerken çözmüş olduğumuza benzer bir problem üzerinde bir kez daha durmamız yerinde olacaktır. Her tarihsel süreç ve eylemin hedefi, kendisi de doğanın –diyalektik karşıtı olsa da– bir parçası olan toplumun varlığının ve oluşunun bir parçası olarak, başlı başına diyalektiktir. Ancak bu, her eylemin diyalektik düşünceye tekabül ettiği ya da mantıksal yapısında diyalektik olduğu anlamına gelmez. Gördüğümüz gibi, kısıtlı, formel biçimde düşünmek ve gerçekliğin bu sınırlı (yani tekyanlı ve dolayısıyla da yanlış) refleksiyonları temelinde taktikler formüle edip buna uygun olarak eylemde bulunmak da mümkündür. Bu gibi durumlarda hatalar, politik hatalar kaçınılmazdır; bunlar elverişli bir politik konjonktürde bile hatalı konumlardan kaçınılmaz bir biçimde kaynaklanabilirler ve elverişsiz bir konjonktürde de her şeyin bitmesine hizmet edebilirler. Dolayısıyla, diyalektik eylemden, pratik bir sanat ve maddi pratik olarak diyalektikten söz ederken, diyalektik düşünceyle ayrılmamacasına kaynaşmış bir siyaset türünden (“bilimsel siyaset”) söz ediyoruz.

Gerçeklikte, bir eylem soyutlaması diye bir şey yoktur; “kendinde” eylem yoktur. Etkin insanlar vardır, ama bunlar aynı zamanda düşünen insanlardır; burada belli bir bütünlük söz konusudur. Bu nedenle, gerçeklikte, eylem hedeflerinden ayrılamaz; amaçlı, rasyonel eylemdir. Onun apayrı yönlerini birleştiren bu rasyonel ilkenin birliği liderliğin birliğidir, çünkü bizi burada ilgilendiren, geniş kitlelerin kolektif eylemidir. Topluma uygulanan diyalektik materyalizm, Marx’ın tarihsel materyalizmidir. Bir dogma değil bir eylem rehberidir, çünkü proleter partilerin, Komünist devrimin partilerinin, Bolşeviklerin bilimsel siyaseti için bir temel sunar.

Yukarıda söylediklerimiz, “metalürjide diyalektik”, “metal işlemede diyalektik” ve düğme dikmede diyalektik gibi sorulara görece dosdoğru, ama gene de esaslı bir çözüm sunmaktadır. Burada, diyalektik ustalarının diyalektiğin kendisine dair diyalektik olmayan bir anlayışları vardır. Diyalektik, formel

mantık denen şeyi ve rasyonel düşünceyi ortadan kaldırmaz ya da sıfırlamaz. Formel mantık, diyalektik mantık içerisinde “aşılmış formda” mevcuttur. Nasıl ki cebir aritmetiği ortadan kaldırmıyorsa, yüksek matematik de hiçbir şekilde cebiri ortadan kaldırmaz. Gündelik yaşamda formel mantığın son derece geniş uygulama alanları vardır. Masadaki çatal ve bıçağı süreçten ziyade “donmuş” şeyler olarak görmek tamamen mümkündür ve onları “evrensel birlikteliklere” ya da birbirine geçişlere zorlamadan, bedenimizle ve yiyeceklerle bağıntılı olarak algılamak yeterlidir.

Teknolojik üretim süreçlerinde, yukarıda belirttiğimiz üzere, hâlihazırda belli bir yalıtma, koşulların belli derecede yalınlaştırılması, tek olana odaklanma, varlığın bütün ilişkisinden bir ya da birkaç nihai süreci koparma söz konusudur. Bu nedenle, burada formel mantığın üzerini çizmek ve bir düğme ya da bir çelik külçe üzerine diyalektik olarak felsefe yapmak gülünçtür. Ancak “genel”e, soyut olarak somuta geçtiğimizde tamamen farklı bir mesele söz konusudur; burada diyalektiği yardıma çağırmak baştan sona yerinde, formel, rasyonel mantık ise yersizdir. Bu tür meselelerde yargılarımızın kendisi diyalektik açıdan somut olmalı ve incelenen nesneye tekabül etmelidir. Bu da Engels’in oldukça haklı biçimde itiraz ettiği, diyalektiğin “evrensel bir maymuncuk” gibi ayırım gözetmeyen bir “uygulanışını” değil, diyalektiğe dair doğru bir anlayışı gerektirir.

Elbette bundan, üretimi diyalektik araştırma nesnelerinin dışında bıraktığımız sonucu çıkmaz. Aslında, tüm çalışmalarımızda üretimi, teknik teçhizatı ve teknolojik süreçleri felsefe, diyalektik alanına ve bilme teorisine dahil etmede oldukça sistematiğiz. Bununla birlikte, farkı anlamak zor değildir; bir düğme dikmek zorunda olduğumuzda, problem kozmosun evrensel ilişkisine değil, ceket, iğne ve düğme arasındaki ilişkiye indirgenir. Meşhur hikâyedeki “metafizikçi” bir deliğe düşünce ona bir ip sarkıtılır ve o da şöyle akıl yürütmeye başlar: “İp – kablunun mütevazı bir formu.” Delikten kurtulmasını kendisi engeller, çünkü onun sorduğu şekliyle sorunun ipi tutup yukarıya çıkmakla hiçbir ilişkisi yoktur. Ancak Hegel’in *Doğa Felsefesi*’ndeki sözlerini yinelememiz gerekirse, *Homo sapiens* “çok geniş bir çevre içinde yaşayan ve tüm nesneleri kendi organik doğasına (yani onları pratik egemen olmanın nesnelerine –ya-

zar) ve aynı ölçüde bilgisinin nesnelere çeviren evrensel, akıl yürüten bir hayvandır.”⁵

Potansiyel olarak, tek bir kişi bütün dünyayı “içerir.” Gelişimin tikel bir aşamasında ve kimi daha genel veya “daha yüksek” denilen sorunlar söz konusu olduğunda, pratiği ve bilmeyi genişletme ve derinleştirme süreci formel mantık ve rasyonel düşünceyle çelişkiye girer ve burada diyalektik kaçınılmazdır. Pratikte teori ve bunların birbiriyle ilişkisi, genel olarak pratik, üretim ve üretimin form değiştirmesi, teknoloji tarihi hakkında vb. yargıda bulunurken, diyalektik olmadan yapamayız. Sorun ne kadar genişler ve derinleşirse, onunla diyalektik biçimde uğraşma ihtiyacı da o kadar dayatıcı hale gelir. Eylem karmaşıktıkça, diyalektik sanatına, yani diyalektik düşüncenin yönlendirdiği eyleme duyulan ihtiyaç da ivedileşir. Politik eylem alanında, Komünizmin büyük kurucularının oldukça verimli teori ve pratiği ve onların eserlerini devam ettirenler, bunu ustalıkla bir şekilde teyit etmektedir. Böylece teorik diyalektik ve normatif diyalektik sorunu çözülmüş olmaktadır.

5 Bu alıntı anılan eserde bulunamamıştır. Benzer formülasyonlar şuralarda bulunmaktadır: G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature*, İng. çev. M.J. Petry, cilt 1, (Londra: George Allen and Unwin, 1970), s. 219 ve G.W.F. Hegel, *The Logic: Being Part One of Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, İng. çev. W. Wallace (New York: Oxford University Press, 1975), s. 281.

BİLİM VE FELSEFE

Antik düşünür Aristoteles bilim ve felsefe hakkında şunu söylemişti: “Tüm diğer bilimler... felsefeden daha gereklidir, ama hiçbirisi daha üstün değildir.”¹ Şimdi bilim ve felsefe arasındaki ilişki sorununu ortaya koyma zamanı geldi.

Herkesin bildiği gibi, Marx ve Engels “sarhoş spekülasyon” a karşı, “kendi kendini geliştiren Hegelci ideanın oyunlarına” karşı, gerçek dünyanın bir soyutlama dünyasına dönüştürülmesine karşı ve dünyayı yalayıp yutan (doğal olarak, bir sistem içerisinde) düşünce kültüne karşı şiddetli bir mücadele yürütmüştür. Marx ve Engels’in Hegelci diyalektiği “koruyup” materyalist bir diyalektiğe dönüştürmekle yetinmediği, Britanya’ya özgü “kaba materyalizm” e karşı da amansız bir mücadele verdikleri iyi bilinmektedir. Marx ve Engels “emekleyen ampiristler” le, “tümevarımcı eşekler” le vb. dalga geçiyorlardı. Aynı zamanda, Hegel’de sıkça ve kimi zaman oldukça keskin biçimde rastladığımız, “böcekler, tatarcıklar ve karafatmalara”, malzemenin toplanıp sınıflandırılmasına ve hatta küçük bilimlerin genişletilmesine dönük küçümseyici tavrı onlarda hiç görmediğimiz gibi, deneysel bilimi de güçlü bir biçimde savunuyorlardı.

Öğretmenlerimizin [Marx ve Engels] aldığı bu konum baştan sona haklıydı. Deney ve deneysel veriden, pratikten, gerçeklikle gerçek temastan ve tarihsel olarak biriktirilip korunmuş deneyimin düşünülebilir tüm formlarından kopuş –“saf spekülasyon” denen şeyin yolunu açarak, kaçınılmaz

1 Buharin, Aristoteles’in bu ifadesini şuradan aktarır: G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, İng. çev. E.S. Haldane ve F.H. Simson, cilt 2 (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), s. 136.

bir şekilde idealizme (Hegel'e göre, "sefil Lockeçuluğa" karşı, "tözel spekülasyon" = "idealizm" = [elyazmasında boş bırakılmış]) götüren bir kopuş- insanlığın solgun ideolojik zayıflığını temsil etmektedir. Öte yandan, geniş ve derin özetlemenin, genellenmenin, deneyim verilerini zihinsel olarak işlemenin ve "evrensel"in reddi uzmanlaşmış, kılı kırk yaran bir bilimsel doğrama işçisinin dar kafalılığını yansıtır. Her ikisi de üstesinden gelinmesi gereken ve Marx'ın materyalizminin üstesinden geldiği anti-diyalektik tekyanlılığı temsil eder.

Bu yaklaşım bilim ve felsefe arasındaki karşılıklı ilişki sorununu doğru biçimde ortaya koymamıza ve çözmemize olanak tanımaktadır.

"Doğanın, başka-varlığı formundaki idea" olduğunu ve "ideaya yabancılaşmış doğanın... salt bir ceset" olduğunu" (*Doğa Felsefesi*) düşünen Hegel bile "doğaya ilişkin duyu bilgimizden başladığımızı" ve doğanın çeşitli formları ve yasaları üzerine bilgi topladığımızı (*Doğa Felsefesi*) yadsıyamaz.²

Bununla birlikte, daha önce açıklanmış olduğu gibi, idealist felsefenin a priori formlarının, kategorilerinin ve diğer umacılarının burada ekili olduğunu görüyoruz. Dolayimli bilgi, düşüncenin nötr bir çarkı, ampirik verilerin işlenişi olmayıp, tarihsel ve toplumsal bir bilme sürecidir, yani öznelere toplumsallaşmış ve tarihsel olarak tanımlanmış bireyler olan bilmedir, özneyle ilişkinin hem nesnesinin hem de formlarının tarihsel olduğu bilmedir.

Bildiğimiz üzere, bu süreç pratikten kopmuştur. İlk olarak, ayrı bilimlere ayrılmıştır ve ikinci olarak da bu bilimlerin artan bir şekilde bölünmektedir. Bilimin farklı dalları, toplumsal yapıdan kaynaklı olarak, aralarındaki tüm bağ genellikle kaybolacak ölçüde uzmanlaşmaktadır. Rasyonel ilke (uslamamacı ilkeye karşıt olarak) böylece burada, ilişkilerin kendilerinde cisimleşmektedir. Felsefe, kendisini "evrensel"e yönelterek, giderek artan bu sığlığın üstesinden gelmeye, bütün bilgi toplamını bir araya getirmeye çalışmıştır hep. Ancak buradaki problem, ideolojik tabakaların, mesleklerin üyeleri olarak bizzat düşünürlerin, kendilerini "saf" bir entelektüel işlev karakteri kazanan yalıtık bir etkinlik dalını temsil ediyor olarak görmeleridir; bu nedenle, böyle bir sentez yapma işini sırtlanamazlar. Kimi

2 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature*, İng. çev. M.J. Petry, cilt 1, (Londra: George Allen and Unwin, 1970), ss. 197, 205, 207.

istisnalarla Yunanlılar (zayıf bir şekilde gelişmiş olan) çağdaş deneysel bilimden ve mühendisliğin temel bilgilerinden uzaktılar. Tüccarlar, köylüler ve kölelerin üretken işini de küçümsüyorlardı. Yunanlılar arasından doğa bilimlerine ve genel olarak zamanının bilimlerine en aşına olan kişi, ansiklopedik deha Aristoteles'ti; eğitiminin derinliğinden ötürü felsefeye başka herkesten daha fazla katkıda bulunmuştu. Modern çağda ona denk olan tek kişi, on dokuzuncu yüzyılın büyük ansiklopedik zihinlerinden biri olan Hegel'dir.

Fakat Hegel doğa bilimlerinde Kant'ın gerisinde kalmıştır ve kuşkusuz maddi üretim ve teknolojiye de kilometrelerce uzaktaydı. Değişik Kantçı dalların temsil ettiği idealist felsefe, son zamanlarda tumturaklı etik lafazanlıklar hattına yönelirken, felsefe yapan fizikçiler de maddenin gerçek direncinin üstesinden gelme hedefindeki maddi emekten ziyade matematiğe ve onun sembolizmine yaklaşmışlardır. Bununla beraber, sentez gereksinimi hiçbir şekilde ortadan kaybolmamıştır ve planın kendisinin sentez olduğu ve toplumun tümünün de örgütlü bir birlik olduğu sosyalizmin planlı ekonomisi altında, bilimlerin birliği doğrudan "zamanın tini"nden doğan bir şeydir.

Fakat problemi daha dikkatli ve biraz daha ayrıntılı olarak inceleyelim. Diyalektik düşüncüyü ele aldığımızda, bu düşüncenin nasıl ayrı yönlerin çözülmesi ve genelin seçilip çıkarılması yoluyla ilk somuttan hareket edip ardından da sentez yoluyla ikinci somuta yükseldiğini görüyoruz. İnsan bilmesinin gelişiminde aynı süreç devasa bir tarihsel ölçekte gerçekleşir. Değişik disiplinleri ve -büyük, küçük ve küçücük- altbölümleriyle dünya, ayrı ve bir ölçüde birbirine karşıt formlarıyla değişik açılardan bilinir. Bu formların spesifik nitelikleri, özellikleri ve yasaları vardır. Ama bunları başkalarıyla ilişki içinde kim ya da ne ele alacaktır? Birbirine geçişlerini kim çözümleyecektir? Bu "sınır boyundaki" sorular kapımızı çalacaktır (fizik ve kimya, kimya ve biyoloji, fiziki kimya ve kimyasal fizik, "canlı organizmanın kimyası" vb.). Görece genel bir karakterde olan disiplinlerin (örneğin, genel olarak teorik fizik) ve bu disiplinlerde çalışan bilimcilerin olduğu doğrudur, ama sosyoloji, dilbilim veya tarih gibi toplum bilimleri şöyle dursun, biyoloji hakkında bile pek bir şey bilmezler.

Fakat varlığın genel yasalarına, ilişki tiplerine, dünyanın birliğine, bir formdan bir başkasına geçişlere, özne ve nesne

ilişkilerine vb. ilişkin sorular artık özellikle hayati hale gelmektedir ve her uzmanlaşma alanında öne çıkmaktadır. Bilimciler bundan böyle tüm bunların “metafizik” olduğunu ileri sürmezler; bu meseleler artık gözlerine sokulmaktadır. Geçmişte, hem maddi emekten hem de ampirik bilimden kopmuş “saf felsefe” uzmanları (çoğu da gerçek metafizikçilerdir) şimdi genellikle lütfedip bilimin içinde yer alıyor ve kimi zaman “doğa felsefesi” gibi ucubeler yaratıyorlar. (Bu elbette parlak tahmin örneklerinin verilebilmesi olasılığını, Schelling’de bile, ortadan kaldırmaz.) Bilimin kendisi bundan böyle artık bir dizi genel sorun ve problemi –modern fiziğin, kimyanın, biyolojinin, matematiğin vb. “yüksek” problemlerini”– çözmeden yapamaz. Dirimselcilerle Darwinciler arasındaki, biyolojideki mekanik-Lamarckçılarla psiko-Lamarckçılar arasındaki ihtilaflar nasıl çözülebilir? Ya da fizikteki makro ve mikro yapının yasalarına dair, kesikli ve sürekliye dair vb. problemler? Ya da daha geniş ve daha genel sorunlar, yani felsefe sorunları çözülmeksizin, fizyoloji ve psikolojideki “fiziki” ve “psişik” olana ilişkin problemler ve bilimin gelişimi açısından oldukça önemli olan diğer bütün sorunlar?

Mesele, inceleme konularına göre birbirinden ayırt edilen mevcut uzmanlaşmış bilimler dizisi içine, yine yalıtık olarak alınan başka bir bilimin (“kendinde” bir bilim) eklenmesi değildir. Farklı işlevlerin yalıtılması hiçbir zaman mutlak olmayacağı –ve olamayacağı– için “yalıtık” sözcüğünün mutlak anlamında olmasa da eskiden felsefedeki durum büyük ölçüde buydu; burada birbirine karşılık gelen ifadelerin göreceli doğasını unutmamak gerekir. Bununla birlikte, tüm tarihsel çağın güçlü bir senteze doğru ilerlediği şimdilerde (mücadele, eski toplumların çöküşü, felaketler ve ideolojik krizler yoluyla olsa da gene de gerçekleşmektedir bu), tüm teorik bilginin sentezi ve teori ve pratiğin daha da güçlü bir sentezi fikrini özellikle ve ısrarla ileriye taşımak gerekir.

Felsefe için ne anlama gelir bu?

Hegel bir noktada şahane bir formülasyon sunar: “Sentezi içinde alınan ampirik olan, spekülative ideadır” (*Felsefe Tarihi*, II).³ “Spekülative”in bu durumda “diyalektik” anlamına geldiğini unutmayalım; bu durumdaki anlamını bildiğimiz için bu

3 Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, cilt 2, s. 133.

sözcükten artık korkmayalım. İşte buyrun! Burada bizi ilgilen-diren, bilmeyi, varlığın tikel yönlerinin ve formlarının ampi-rik bilgisini sentezlerken, bunları tek bir uyumlu bütün içinde sentezleyip evrensel ilişki ve yasalarıyla genele, *Universum*'a ilerlememiz gerektiğidir. Ancak bu aynı zamanda felsefeye, fel-sefenin en yüksek ve en modern formuna, diyalektik materya-lizmin felsefesine doğru ilerlemek anlamına gelir. Bu “kendin-de” ayrı bir bilim değildir. En genel, evrensel ve derin yasa ve ilişkileri açığa çıkarıp formüle eder ve bunu ayrıca onların tikel ve yalıtık olanla ilişkilerinde yapar. Tüm bilimleri kendisinin “yönleri” olarak “aşılmış formda” içerir ve üzerlerini örten dış-sal bir kapak, dışarıdan bir form gibi onların üstünde konum-lanmaz.

Ayrıca eğer materyalist diyalektik tüm bilimlerin yöntemi haline gelirse, yani bunların metodolojik birliği sağlanırsa, o zaman bilimlerin her birinde, herhangi bir altbölümünde, de-yim yerindeyse aşağıya doğru ilerlendikçe benzer ilişkiler or-taya çıkar. Bu felsefe, bilimler arasında, gerçek dünyada var olan bağlara ve geçişlere tekabül eden bağlar ve geçişler kurar. Mecazen söylersek, diyalektik bütün bir bilim organizmasına nüfuz eder ve bu da şüphesiz onun yaşamsal tonunu keskin bir şekilde arttırır. Bu felsefenin pratikle birleşmesi, düşünce sürecinin kendi somut, yaşamsal içeriğinden ayrılmasıyla birlikte, düşünsel işlevlerin kopup “kendi içine” kapandığı bir toprakta yetişen bu idealist fantezileri bir çırpıda ortadan kaldırır.

Hegel bir noktada şunu kabullenir (ya da ağzından geçirir):

Var olmayan bir şeyi değil, gerçekten var olan doğayı bilmeye çabalıyoruz. Ama biz doğayı olduğu gibi bırakmak ve hakikaten olduğu gibi almak, yani algılamak yerine, onu tamamen farklı bir şeye dönüştürürüz. Nesneleri kavradığımızda onları böy-lelikle genel bir şeye çeviririz. Gerçeklikteki şeyler tekildir ve genel olarak aslanlar diye bir şey var değildir. (*Doğa Felsefesi*, II)⁴

Bravo! Yalnızca, pasajda geçen şu “biz” yerine “biz, idealist filozoflar”ı geçirmek gerekir. Materyalist diyalektik, hayvanla-rın kralının yerine cinsil bir kavramı, bir “idea”yı geçirme ya da doğayı bir ceset olarak irdeleme ve doğanın “hakikati” olarak bir “idea”yı alma hayalini kurmaz. Bu nedenle, materyalist di-yalektik için bu tür bir dövünme kategorik olarak mesnetsizdir.

4 Hegel, *Philosophy of Nature*, cilt 1, s. 198.

Doğa bilimlerindeki deneyciler genellikle “metafizik” bir şey olarak felsefeden korkarlar. Ancak *Doğanın Diyalektiği*’nde Engels, bu cesur ruhların genellikle felsefi düşüncenin atıklarının esiri olduklarını, çünkü felsefenin çözdüğü mesele ve problemlerle öylece el sallayıp vedalaşılamayacağını parlak biçimde ortaya koymuştu. Bu sorunların var olmadığını düşünmek devekuşu gibi başını kuma gömme tavrıdır, bir *testimonium paupertatis*’tir, kendini benimsemiş olanları yüceltmeyen entelektüel sefaletin bir ispatıdır. Özellikle de Hegel’in mistisizminden birçok doğa bilimcisi korkmakta ve onun eserinin önemli olan yanının bu olmadığını unutmaktadır. *Doğa Felsefesi*’ni okuyan materyalist düşünceli bir botanikçi ya da bilimsel bir tarım uzmanı şu veciz sözlerle karşılaştığında, tüyle-ri kuşkusuz diken diken olacaktır: “Yeryüzündeki tohumun bu saklanması... mistik, sihirli bir eylemdir. Tohumun henüz uykuda olan gizli güçler taşıdığını gösterir. Gerçekten de bir tahıl tane-si, dolaysız varlığı içinde görüldüğünden çok daha yüksek bir şeydir...”⁵

Tüm bu mistik zırvaları elbette çıkarıp atmak gerekir. Ama materyalist biçimde yorumlanan diyalektiğin yasalarında bu mistisizmin zerresi bile yoktur. Hegel burada, tersine çevrilmiş ve çarpıtılmış formda da olsa, varlığın gerçek içeriğini, onun evrensel yasalarını ortaya koyar. Goethe’nin şunları yazması tesadüf değildir: “Doğa gözlemcileri, genel düşünceleri ne kadar farklı olursa olsun, bize görünen, kendisini bize fenomen formunda sunan her şeyin ya asli bir ayrılma veya ayrılma kapasitesi ya da ayrılma haline gelebilen asli bir birlik sergilemesi gerektiği konusunda koşulsuz bir biçimde hemfikirdirler...”⁶

Lenin’in haklı olarak diyalektiğin özü olarak tanımladığı aynı karşıtların birliğidir bu!

Diyalektiğin kendine özgü nesnesini oluşturan nedir? Her şey ve aynı zamanda: 1) varlığın genel yasaları; 2) düşüncenin genel yasaları ve 3) özne ve nesnenin karşılıklı ilişkisinin genel yasaları. Bu, diyalektiğin, mantığın ve bilme teorisinin örtüş-tüğü anlamına gelir. Ancak materyalizmin diyalektiğinin her şeyi kapsadığını tekrar etmek istiyoruz. Bunun nedeni, onun evrenselinin formel mantığın evrenseli değil, boş bir soyut-lama değil de somut içeriğin içinden çözülüp çıkarılacağı bir

5 A.g.e., cilt 3, s. 68.

6 Bu alıntının kaynağı tespit edilememiştir.

yumak olmasıdır. Burada, tüm bilimler “aşılmış formda”dır. Doğanın genel yasaları tikel, spesifik yasalara geçer ve çoğalır; doğanın tikel yasaları tekil olanı kapsar. Her şey tek bir bütün, ama çeşitli ve çokyönlü bir bütün içinde bağıntılıdır. Ayrıca bu, sabit bir “değerler” hiyerarşisi, yüksek ve aşağı katı nicelikler merdiveni değil, birinin diğerine geçtiği bir çeşitlilik türü, ebediyen hareketli ve değişen çeşitliliktir, ebedi dönüşüm, ortadan kaybolma ve doğuştan, yeninin ortaya çıkması ve eskinin yok olmasıdır, tarihsel bir süreçtir. Hegel’in en büyük hizmeti, bütün doğal, tarihsel ve tinsel dünyayı bir süreç olarak sunma konusunda görkemli bir girişimde bulunmuş olmasıydı ve hâlâ da böyledir. Engels’in şükranla andığı bu hizmeti yerine getirme şerefi, sonsuza dek bu büyük idealist filozofun hanesine yazılı kalacaktır.

37

EVİRİM

Öyleyse Hegel'in bütün kavrayışının pozitif merkezi, onun her şeyi bir süreç olarak yorumlamasıdır. Bu görüş, evrensel tarihselciliğe doğru bir eğilim olarak, son derece çeşitli alanlarda kendisine yollar açıyordu. Tarihsel olarak kendini geliştiren madde, hâlihazırda Kant'ta (*Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Teorisi*); biyoloji alanında ("biyoloji" terimi Lamarck ve Alman Treviranius tarafından neredeyse eşzamanlı olarak uydurulmuştu) Lamarck ve Darwin'de; ayrıca (Darwin'den önce) Goethe'de; jeoloji alanında Lyell'de; toplum bilimleri alanında "tarihselci okul"da vb. mevcuttu – tümü de yeni "zamanın tını"ni ifade ediyordu ve mantıksal açıdan Aydınlanma'nın kuru rasyonalizmine karşıydı. Toplumsal oluşum burada görece çeşitli ve komplekti ve "tarihselleştirme"nin anlamı da, "tarihselci okul"un kokuşmuş muhafazakâr savunularından Darwinizmin özgürleştirici önemine dek, genellikle birbirinin karşısına konulan farklı varyantlar halinde ortaya çıkıyordu.

Ancak biz burada, söz konusu fikirlerin gelişme tarihiyle ilgilenmeden, Marx'ın tarihselciliğini ve Marksist "gelişme", "hareket yasaları" fikrini anlamak açısından önem taşıyan bazı merkezi meseleler üzerinde durmak istiyoruz.

Hegel *Doğa Felsefesi*'nde şöyle der:

Belli formların başka formlara nasıl dönüştüğüne ilişkin iki kavrayış söz konusudur: evrim ve türüm. Başlangıç halkasının kusurlu ve biçimlenmemiş olduğunu düşünen evrimci kavrayış, en başta sadece nemli ve ıslak yaratıkların olduğunu, daha sonra bu ıslak yaratıklardan bitkilerin, poliplerin, yumuşakçaların ve ardından da balıkların ortaya çıktığını savunur. Bundan sonra kara hayvanları ortaya çıkmış ve sonra da bu hayvanlardan insanlık meydana gelmiştir... Türüm şeklinde

gerçekleşen değişim düşüncesi ise, Doğu bakış açısına özgüdür. Başlangıç aşaması kusursuzdur, mutlak bütünlüktür, Tanrı'dır. Ardından daha az kusursuz olan yaratıklar ve sonunda da "kötünün doruğu" olan madde meydana gelmiştir.¹

Hegel her iki kavrayışın da tekyanlı olduğunu düşünür, ama bazı formların başka formlara dönüşümünü evrimci bir süreç olarak kabul etmeyi tercih eder; yine de bu kavrayışa katılmaz, çünkü ona göre, diyalektik "tin"ine rağmen, türler arasında birinden diğerine geçiş yoktur.

Bununla birlikte, bize göre, hem bu diyalektik karşıtlar hem de bunların birliği kabul edilemezdir. Kabul edilemezdir, çünkü bunların hareketleri çarpıtılmış bir ideolojik düzlemde, teleoloji düzleminde gerçekleşmektedir. Gerçekte evrim burada türümün antitezi olarak alınmaktadır. Türümde, Tanrı, iyilikçi ilke, akıl diyalektik olarak kötüye, günaha ve maddeye geçer. (Hegel'in yorumladığı şekliyle!) evrimdeyse, hareket ve "formların dönüşümü" kötünden, kusurludan ve biçimlenmemiştense iyiye, giderek kusursuz olana, Aristotelesçi "formlara", tane, akla ve Tanrı'ya yükselme gibi figüratif bir erekten başlar. Bu (yanılsamalı, metafizik ve sahte) karşıtlıkların herhangi bir sentezi, güçlendirilmiş bir çarpıtma olan teleolojik idealizmle aynı düzlemde kalacaktır, çünkü aslında bu durumda idealizm teleolojiyle "katlanmaktadır." Örneğin, temel erdemlerin sayısı kadar maddi element olduğunu (!) kabul eden Paracelsus'un benimsediği türden bir mistisizm sık sık ve daha sonra ortaya çıkmıştır.² Örneğin, İsviçreli doğalcı Charles Bonnet (1720-1793: *Traité d'Insectologie* ve *Contemplation de la Nature*) her şeyin yükselen bir düzen içine yerleştirildiği ve insandan sonra melek, başmelek ve Tanrı mertebelerinin geldiği bütünlüklü bir "varlık ölçeği" tasarlamıştı.³ Bu şemayla dalga geçip onun "doğru olandan daha yüce bir fikri" cisimleştirdiğini ileri süren iğneleyici Voltaire'in, onun Katolik Kilisesinin hiyerarşisini, yani feodal bir hiyerarşiyi (cingöz âlim burada bir şey görmüştü!) yeniden ürettiği değerlendirmesinde bulunması tesadüf değildi.

1 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature*, İng. çev. M.J. Petry, cilt 1, (Londra: George Allen and Unwin, 1970), ss. 213-214.

2 Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493-1541), ilaçların hazırlanmasındaki yenilikleri icat eden İsviçreli-Alman doktor ve doğa bilimci.

3 Charles Bonnet (1720-93), İsviçreli doğalcı ve filozof.

Evrım ve türüm (burada daima Hegel'in bu kavramlara ilişkin yorumunu kastediyoruz), topluma uygulandıklarında, kutsanmış ve günahsız bir cennet fikrine, "günah"a düşen ilk insanın durumuna (burada "cennet"ten, "altın çağ"dan, erdemden, kutsallıktan, bahtiyarlıktan günaha, lanetli bir varoluşa, kötülüğe ve cefaya doğru bir ilerleme söz konusudur, işte bunların tümü türüm kavramına karşılık gelir) karşılık gelir. Durum bir yanda böyledir; öte yandaysa "tanrının yeryüzündeki krallığı"na, "tanrı kenti"ne, gelecekteki altın çağa yönelen bir hareket kavramı vardır. Bu ikincisi, değişik eskatolojik ve bin-yılcı kavrayışlarda ve sonra da "ebedi ilerleme", Tanrı'nın planına göre rasyonel ilerleme fikrinde ifade bulmuştur; işte bu da evrım kavramına karşılık geliyordu.

Elbette, "türüm" yorumu bir yana, böyle bir "evrım" yorumunu da *peşinen* reddetmek zorundayız. Teolojiyle ve teleolojiyle işimizi çoktan bitirmiştik ve bunu ayrıntılı olarak tartışmanın anlamı yoktur.

Şimdi Lenin'in ünlü fragmanı *Diyalektik Sorunu*'nda ortaya atılan antitez üzerinde duralım. Lenin burada gelişmeye ilişkin iki kavrayıştan söz eder. Birincisinde, artma veya azalma süreci, yani çıplak niceliksel değişiklik ilkesi asli önemdedir. İkincisiyse, bütünün çatallanması sürecine öncelik verir. İlk durumda, özgüdülenme gölgede kalır ve bütün kavrayış soluk, kuru ve cansızdır. İkinci durumdaysa, özgüdülenme açık bir şekilde mevcuttur ve sıçramalar, tedricilikte kesintiler, şeylerin karşıtlarına dönüşmesi, eskinin yıkımını ve yeninin yükselişini görürüz. Bu nedenle, burada, teleoloji sorunu *peşinen* (ve haklı olarak) bir kenara atılır ve rasyonel-niceliksel görüşün karşısına diyalektik görüşü koyan bir antitez öne sürülür.

Diyalektik değişimin temel unsurları Aristoteles'te dahi bulunabilir; Engels'in, diyalektiği bu güçlü Yunan düşünürün adıyla ilişkilendirmesi tesadüf değildi. (Dönüşüm fikri Hint felsefesinde özellikle büyük bir rol oynamıştır, ama bunu incelemek bizi konumuzdan çok uzaklaştıracaktır; ama genel olarak şunu söyleyebiliriz ki Hegel'in Hint, Çin, vb. felsefelerine ilişkin bütün yorumları, doğru olmaktan, gök yerden ne kadar uzaksa o kadar uzaktır. Bu yorumların somutlaştırdığı tek şey, kibir, beyaz ırkçı Avrupa taşralılığı ve konu hakkındaki bizi şaşırtmaması gereken cehalettir.) Aristoteles'e göre, değişim karşıtlardan birinin diğerine geçişini ve bunların

birlik içinde “aşılmasını” önvarsayar. Aristoteles dört temel değişim kategorisi daha ortaya koyar: 1) “nelik” açısından (tikel bir özün yükselişi ve düşüşü); 2) nitelik açısından (özelliklerin değişimi); 3) nicelik açısından (artma ve azalma); 4) “neredelik” açısından, yani yer açısından (uzayda hareket). “Değişimin kendisi, potansiyel olarak var olandan gerçeklikte var olana geçiştir” (Aristoteles, *Metafizik*), yani başka bir deyişle, oluştur. Aristoteles’in kavrayışı, bu nedenle, daha sonra hem bilimde hem de felsefede oldukça büyük bir rol oynayacak olan tamamıyla niceliksel kavrayışlardan çok daha zengindir: Diyalektiğin bütün üstünlüğü, gelişmemiş formunda bile, burada kendisini hissettirir.

Değişim sürecinin diyalektik ya da salt niceliksel-rasyo-nel kavranışı sorunu, aynı zamanda, tedricilik ve sıçramalarla değişme arasındaki, süreklilik ve süreksizlik arasındaki antitez sorununu da kapsar. Bu sorun özellikle de toplum bilimlerinde oldukça önemli bir rol oynamıştır ve oynama da devam etmektedir. Geleneksel evrim kavramı sıçramaları dışarıda bırakır ve “tarihselci okul”un muhafazakâr coşkusu da doğanın ve bütün dünyanın bir yasası olarak tedriciliğe duyulan inançta ifade bulur (bunu çok daha önce yaşamış olan Leibniz’le karşılaştıralım). Ayrıca Lyell’in jeolojisinin Cuvier’in (“felaketler teorisi”) antitezi olarak geliştirilmiş olduğunu ve biyolojide de tedriciliğin ve “yavaş değişimlerin” tüm temellerin temelini oluşturduğunu vurgulamak gerekir. Toplum bilimlerinde evrim, bu nedenle, devrimin karşıtı olarak yorumlanmış, devrim kapı dışarı edilerek “doğadışı” ilan edilmiştir. (Burada yardımcı olabilecek şey, tam da “doğadışı” kategorisidir!) Rasyonel formu içindeki Hegel diyalektiği ise devrimin cebiri haline gelebilmiştir, çünkü nicelikten niteliğe, sürekliden süreksize, tedrici değişimden sıçramalara diyalektik geçişi tanıtlamış ve onlara diyalektik birlik vermiştir. Hegel *Mantık Bilimi*’nde şunları yazmıştı:

Doğada hiçbir sıçrama olmadığı söylenir... alışıldık düşünce şunu varsayar ... bir şey bir yükseliş ya da çöküş yaşadığında bunu tedrici bir ortaya çıkış ya da ortadan kayboluş olarak tasavvur etmek yeterlidir. Oysa varlığın değişiminin, genelde, sadece bir büyüklükten bir başkasına geçişe değil, aynı zamanda nicelikselden niteliksele ve nitelikselden de niceliksele geçişe, başka bir şeyin, farklı bir şeyin doğuşuna, tedriciliğin

kesintiye uğramasına, geçip gitmiş olandan niteliksel olarak farklı bir varlığa dayandığı açık hale gelmiştir.⁴

Gelişmenin diyalektik yorumu, öyleyse, birinden diğeri-ne geçiş ve ikisinin birliği bakımından, hem tedriciliği hem de sıçramaları içermektedir. Gerçek tarihsel süreç, ister doğada olsun ister toplumda, tedriciliği de sıçramaları da önvarsayar. Nitekim Saint-Simon da çağları “organik” ve “kritik” diye ikiye ayırmıştı. Yeryüzünün tarihi, jeolojik tarihinde gerçekten de felaketler, buz çağları, depremler, “tufanlar”, kurak toprağın denizin altında kaybolması, suların yok olup gidişi gibi şeyler yaşanmamış mıdır? Evrende gezegenlerin ve yıldızların birbirleriyle çarpışması görülmemiş midir? İnsan toplumu bütün uygarlıkların çöküşüne tanıklık etmemiş midir? Başından savaşlar ve devrimler geçmemiş midir? Darwin’in doğal seçim teorisine elbette yakından bakıyoruz. Evrim tedrici olmasına karşın, bu teori sıçramaları gerçekten dışlıyor mu? Uyum sağlama özelliğinin ortaya çıkışını, seçilimin “yakaladığı” somut özgünlüğü alalım. Bu özgünlük “şans eseri” ortaya çıkar; Darwin’in yasası seçim yasasıdır, rastlantıyı içeren zorunluluktur. Ama böyle bir özelliğin ortaya çıkışı nasıl gerçekleşir? Bir mutasyon, yani bir sıçrama olarak. Ayrıca, seçim süreci mücadeleyi de içerir. Örneğin, karıncalar arasında bir savaş çıktığı ve bir karınca kolonisi bir başkasını yok ettiğinde, bu bir sıçrama değil midir? *Vesaire, vesaire...*

Bu etkenlerin tanınması ve teorik genellenişi, bizi, değişim sürecini diyalektik bir süreç olarak, sürekli ve süresiz, nicelik ve niteliği, tedricilik ve sıçramaları daha yüksek bir birlik içinde birleştiren bir süreç olarak yorumlamak zorunda bırakır. Marksistlerin anladığı şekliyle gelişme, burjuva “saf evrim” değildir; Marksçı gelişme kavramı daha geniş, daha zengin, daha güçlü ve daha doğrudur, çünkü nesnel gerçekliğe daha iyi tekabül eder ve bu gerçekliği mukayese edilemeyecek kadar daha doğru biçimde yansıtır.

Daha önce gördüğümüz gibi, evrim süreci hiç de dolambaçsız değildir; ilerlemeleri ve geri çekilmeleri, döngüsel ve sarmal hareketleri, durgunluk dönemlerini ve yıkımı içerir. Bir bütün olarak dünyanın hareketi “iyi”ye kayıtsızdır; idealistler ve doğaüstü teselliye ve güvenceye susamış dini inançlılar için bu ne

4 Hegel, *Philosophy of Nature*, cilt 1, s. 214.

kadar acıklı olursa olsun. Dünyanın birliği, “amacının” birliğine ya da her şeyi bilen bir yaratıcının tek bir “dünya yasası”na (Hegel) değil, dünyanın tüm yönlerinin karşılıklı ilişkiselliğine, hedefler ortaya koyan düşünce de dahil olmak üzere özelliklerinin sonu gelmez çeşitliliğini geliştiren maddiliğine dayanır. Yaşamsal duyum, çıkar vb. doğanın ve yaşamın sınırlarının ötesinde değil, yaşamın kendisinde ve onun gerekliliklerinde mevcuttur. *Punctum*.

Buradan bakıldığında, kesintisiz ilerlemeye ilişkin pozitivist öğretinin sığılığı da açığa çıkar. Sözelimi, *Sosyoloji* eserinde Auguste Comte, basit bitkilerden ve en ilkel hayvanlardan başlayıp, “toplumsal evrim”i gerçekte sadece bitiş halkasını oluşturan insanlığa dek uzanan bütün canlılık alanı boyunca, genel bir ilerlemenin kesintisiz sürdüğünü gösterebilmek için her çareye başvurmaya kalktığında, hakikati en kaba basitleştirmelerle karıştırmış olur. İnsanlık gerçekte doğal evrim zincirindeki bir halkadır. Nasıl ki organik gelişme doğanın tarihsel sürecinin bir yönüyse, toplumsal gelişme de aslında genel olarak bir gelişme ögesidir. İlerlemenin kesintisiz olduğu fikri ise yanlıştır. Aynı şekilde evrensel ilerleme fikri de yanlıştır. Comte ne kesintiler ne yıkım ne de inişli bir gelişme çizgisi görür. Bu tekyanlı bir bakış açısidir. Öte yandan, Marx’ın gerçek hareketin sarmallar, döngüler, gerilemeler ve sekteler içerdiğini öne sürerkenki konumu, şimdi karşısında bir kuşkuculuğun gerekçesi olarak alınmamalıdır. Burada sorun, toplumsal gelişmenin somut olarak tarihsel koşullarıyla ilgilidir (bu durumda toplumdan söz ediyoruz). Her şey, sosyalizmin artık kazanacak ve ilerlemeyi çürüten kapitalizmin ona taktığı ayak bağlarından kurtaracak olmasına bağlıdır. Durumun bütün karakteri, başlangıçtaki konumlara bir geri dönüş düşüncesini hükümsüzleştirir ve Roma, Yunanistan vb. ile analogi yoluyla kurulan argümanlar (bkz. Spengler) verimsiz, üstünkörü, ilkel ve sahtedir. İlerleme tanrısına ölçüsüzce tapanların ve kasvetli kötümserlerin dönüşümüne aracılık eden diyalektiğin kökleri, insanlığın değil kapitalizmin ümitsiz konumunda yatar. “Me-sele budur.”⁵

Tüm dünyada genel bir durağanlık eğilimine ilişkin hipotezler (örneğin bkz. Joseph Petzoldt: *Pozitivizmin Bakış Açısından*

5 *Hamlet*’in bu sözü, Buharin’in elyazmasında İngilizce yazılmıştır.

Dünyanın Resmi), karşısına bin bir argümanın dizilebileceği hipotezlerdir sadece; hiçbir surette ciddiye alınmamalıdır.⁶ Bu genel, doğru bir “dünya resmi” değildir, çünkü hiçbir karşıt eğilim ortaya çıkarmaz; tekyanlıdır ve dolayısıyla da kabul edilemezdir.

Öyleyse bütün dünya değişimin, çeşitli formlarının dönüşümünün tarihsel süreci olarak anlaşılmaktadır. İnorganik doğa hâlihazırda kendinde çeşitlidir ve birbirine geçen sayısız nitelik ve özellik geliştirir. Tarihsel olarak organik doğayı “doğurur”; Ernst Haeckel *Natürliche Schöpfungsgeschichte*’de bu konudaki temel görüşlerini şöyle özetlemiştir:

Organik ve inorganik doğadaki etkin nedenlerin birliği; bu nedenlerin maddenin kimyasal ve fiziki özelliklerindeki nihai temeli; özel bir yaşam kuvvetinin ya da herhangi bir organik ereksel nedenin (yani entelekyaya –Yazar) yokluğu; tüm organizmaların, ilksel kendini üretme yoluyla inorganik tözlerden doğan, son derece basit formulu veya ilkel birkaç yaratıktaki kökenleri; bütün yeryüzü tarihinin bağıntılı akışı, yeni ya da zora dayalı altüst oluşların görülmemesi ve genel olarak, maddenin gelişiminin doğal seyrinde herhangi bir mucize, herhangi bir doğaüstü müdahale tasavvur etmenin olanaksızlığı.⁷

“Temeller”in ve doğa yasalarının birliğinin diyalektik açıdan nasıl anlaşılacağını biliyoruz, bu bakımdan Haeckel burada diyalektik düşüncenin gerçek tamlığını ve kesinliğini göstermemektedir. Ancak sunduğu temel doğrudur. Devam edelim: Organik dünya, “son” yeryüzü halkasında düşünen insanlığa dönüşür, bir sürüden toplum oluşur. Toplum hem doğanın bir antagonisti hem de doğanın bir parçasıdır, genel doğal ilişkilerinden hiçbir surette kopamaz. Başka her şeyin yanı sıra, tek bir doğal zorunluluğa tabidir; dünyadaki her şey gibi diyalektik olarak gelişir. Toplum içinde, fiziğin, kimyanın, biyolojinin ve fizyolojinin yasaları ilişki yasalarıdır; ama dönüşmüş, aşılmış biçimde kendi spesifik yasaları da vardır ve bu yasalar doğanın evrensel ilişkisinin bir “yön”ünü oluştururlar ve zorunluluğun spesifik bir belirlenimidirler. Toplumsal gelişme yasaları böyle yasalar. (Zorunluluk ve teleoloji diyalektiğini daha önce incelemiştik.) Bütün dünya tarihsel olarak değişmektedir ve antik Herakleitos şu ünlü sözünde haklıdır: “Her şey akar.”

6 Joseph Petzold (1862-1929), Alman filozof ve ampiryokritisizm destekçisi.

7 Ernst Haeckel (1834-1919), Alman biyolog, filozof ve Darwin’in evrim teorisinin destekçisi. Alıntı anılan eserde bulunamamıştır.

Son olarak, Marx'ın gelişme teorisindeki diyalektik kavramının anlamsız olduğunu ileri süren Werner Sombart'ı (*Proletarische Sozialismus*) bir kez daha hatırlamamak olmaz. Sombart'a göre, Hegel çelişki ve türümle, Marx ise gerçek karşıtlıkla ilgileniyordu. Hegel'in çelişkili olanla, Marx'ın da somut olanla uğraştığı söylenmektedir; Sombart'a göre Marksistler "okul öğrencisi" gibi bunları birbirine karıştırmaktadır. Daha önce de söylediğimiz gibi, burada doğru olan tek şey Hegel'in fikirlerin hareketiyle, Marx'ın ise gerçek hareketle ilgilendiği tespittir. Geri kalanı, gerçekten çocuksu zırvarlardan ibarettir. İlk olarak, Hegel türümcü yorumu karşıdır; ikinci olarak, Hegel'in eserleri de çelişki ve karşıtlık içerir; üçüncü olarak, Hegel'in diyalektiğinde çelişki bir nesnenin kendisine karşıtlığından başka bir şey değildir, yani formel mantığın ortaya koyduğu şekliyle mutlak özdeşlik yasasının olumsuzlamasıdır; dördüncü olarak, diyalektik birlik tam olarak karşıtların birliğidir. Vesaire, vesaire... Bu bay, bu fırıldak da lanetler yağdırmaya devam ediyor! Ama modern burjuva araştırmacılığının temsilcileri zaten hep böyledir.

38

TEORİ VE TARİH

Diyalektiği anlama beceriksizliği, teori ve tarih sorunu tartışmasının söz konusu olduğu bilim teorisinde temel bir rol oynamıştır, oynamaya da devam etmektedir. Teori ve tarihi değişik biçimlerde mutlak karşıtlar olarak karşı karşıya getiren, birinden diğerine geçişi ya da bunların diyalektik birliğini görmeyi reddeden bir öğretiyi bulunmaktadır. Tarihselelik, evrim vb. sorunlarını aydınlattıktan sonra şimdi bu meseleyi ortaya koymak özellikle ilgi çekici olacaktır.

Teori ve tarih arasına barikat kurmuş olmanın özel "onur"u, Heinrich Rickert'a aittir.¹ Bu yazar özellikle *Fikirlerin Doğal-Bilimsel Oluşumunun Sınırları* eserinde kabaca şu temel kavramları geliştirmişti: Her şeyin kendisini tekrar ettiği doğa bilimlerinde mesele, çok olanın karakteristiği olan genelin, tipik olanın yakalanmasıdır; bilimin yöntemi burada "tipikleştirme" ve "genelleştirme"dir. Buna karşılık, "tin bilimlerinde" hiçbir şey kendisini tekrar etmez ve her şey tekil, kendine özgü ve somuttur; burada ancak bir tekilleştirme yönteminden söz edilebilir. Doğa bilimleri ve tin bilimleri arasında temelden bir farklılık söz konusudur ve bunların yapıları ve yöntemleri tamamen heterojendir. Ya da, Windelband'ın terminolojisiyle söylersek, bir yanda "nomotetik" (yasalar türetirler) olan (doğa) bilimler(i), bir yanda da "idiyografik", yani betimleyici (olayların somut seyrini betimlerler) olan bilimler vardır.

Genç Aleksandr Çuprov, bir zamanlar, ünlü *İstatistik Teorisi Üzerine Notlar* adlı eserinde bu karşıtlığı daha derinlemesine

1 Heinrich Rickert (1863-1936), Alman filozof ve yeni-Kantçılığın Heidelberg okulunun kurucusu. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* adlı kitabı 1896-1902 yıllarında yayımlandı.

incelemiş, ama bunu “doğa” ve “tin” bilimleri şeklindeki temel ayrım yerine başka bir açıdan ele almıştır.² Önde gelen Alman araştırmacı Bortkiewicz de dahil kimi diğer matematikçi istatistikçilerle birlikte, “tekil”in, zorunlu vasfı olan özel bir özelliğiyle değil, tikel bir yerde ve tikel bir zamanda bulunuşuyla ayırt edildiği argümanını ortaya atmıştı.³ Örneğin, eğer önümüzde tamamen özdeş (hayali) iki yumurta varsa ve eğer bilinçli bir şekilde onları gözlüyorsak, onlar arasında daima bir ayrım yaparız, yani onları tekilleştiririz, çünkü verili bir zamanda daima farklı yerleri işgal ederler ve aynı anda bir ve aynı yerde olamazlar. Bundan, tekilleştirmenin tikel bir zaman ve tikel bir yöntem, zamansal ve mekânsal bir koordinatlar sistemindeki konuma bağlı olduğu sonucu çıkar. Bundan da bilginin iki büyük dala ayrılması sonucu doğar: sonuçlar çıkaran, yani zaman ve yerden bağımsız bir şey olan nomografik bilgi (“ebedi yasalar”) ve eşzamanlı olarak zamana ve yere bağlı idiyografik bilgi (falan filan dönemdeki falan filan ülkenin tarihi, tikel bir zamandaki falan filan ülkenin nüfus istatistiği vb.). İdiyografi, nomografi kadar gerekli ve yararlıdır; sadece farklı bir bilgi formudur.

Son olarak, ekonomi politikte Rodbertus’un mahir elinin (Tugan-Baranovski ve diğerleri aracılığıyla), üretim araçları (“mantıksal” anlamda sermaye) gibi bir düzenin kategorilerini “mantıksal” olarak, tüm tiplere değil de tek bir ekonomi tipine özgü kategori türlerini de “tarihsel” olarak adlandıran bir terminoloji geliştirmiş olduğundan bahsetmemiz gerekir.⁴

Marx’ın, özünde doğa tarihi ve toplum tarihi olarak ayrılmış tek bir bilim, tarih bilimi vardır, şeklindeki argümanı (*Alman İdeolojisi*), tüm bu yaklaşımların karşısında yer alır. Aslında, eğer her şey tarihsel değişim sürecinde konumlanmışsa ve eğer genel, evrensel hareket bu nedenle tarihsel bir süreçse, bu hareketin yansımalarının da bu süreci resmetmesinin gerekmesi şaşırtıcı değildir.

Burada hiç şüphe yok ki temel bir bilgi problemi söz konusudur. Peki ama bu nasıl çözülebilir?

2 Aleksandr Çuprov (1874-1926), Rus istatistikçi. Buharin’in andığı eser 1909’da yayımlanmıştır.

3 Wladislaw Bortkiewicz (1868-1931), iktisatçı ve istatistikçi, 1901-1931 yıllarında Berlin Üniversitesi’nde profesördü.

4 Johann Karl Rodbertus (1805-1875), Alman iktisatçı ve tarihçi; Mikhail İvanoviç Tugan-Baranovski (1865-1919), Rus iktisatçı ve tarihçi, “legal Marksizm” taraftarı, daha sonra kapitalizmi desteklemiştir.

Kimi başlangıç sorunlarını inceleyerek başlayalım.

Birincisi, “yasalar” ve “olgular”la ilgilidir. Yasa, yani bağıntılılık ve ilişkinin dışında “olgular”, yani şeyler ve süreçler var mıdır? Hayır. Somut her şeyin soyuta, tekilin evrensele, bir şeyin başkasına, farklı bir şeye bağlı olduğunu çok iyi biliyoruz. Başka herhangi bir şeyle hiçbir ilişkisi olmayan “kendinde şeyler”in boş bir soyutlama, saf hiçlik olduğunu, ilişki ve bağıntılılığın, yani yasanın şeylere ve süreçlere içkin olduğunu biliyoruz. Bununla beraber, yasalar, bağıntılılıklar ve evrensel olan; “olgu”nun dışında, yani tekilin dışında, şeylerin ve süreçlerin dışında mı yatar? Şüphesiz hayır; ilişkili ve bağıntılı olanın dışında bulunan “ilişki” ve “bağıntılılık” tamamen boş, içeriksiz soyutlamalardır, “hiçlik”tir. Yasa, bağıntı ve ilişki, şeylerin ve süreçlerin yanında ya da üzerlerinde asılı duran bir şey değildir; şeyleri ve süreçleri yöneten özel bir “kuvvet” ya da “etken” olmayıp bu şeyler ve süreçlerin bir varlık formudur. Bağıntı ve ilişki, derin ve geniş olabilir ya da olmayabilir, ama asla “kendilerinde” var olmazlar; kendinde var olan ve şeylerden daha yüksek bir düzeyde konumlanan özel bir gerçeklik türüne dönüştürülemezler. Sık sık karşılaştığımız bu düşünce, dünyanın animist yorumunun inceltilmiş bir varyantından ibarettir.

İkincisi, hareket ve dinginlikle ilgilidir. Dinginliği basitçe hareketin tikel bir örneği, onun bir “yön”ü olarak görmek gerekir. Gerçekte, her şey devamlı, ebedi hareket içindedir. Bundan, sadece toplumun değil, bir bütün olarak doğanın ve dünyanın da bir tarihsel dönüşüm, tarihsel hareket içinde olduğu sonucu çıkar. Bu nedenle, Rickert’in felsefesinin, doğada her şeyin kendisini tekrar ettiği, oysa toplumda hiçbir şeyin kendisini tekrar etmediği şeklindeki başlangıç öncülünün hiçbir doğru yanı yoktur. Burada salt farklı ölçekler söz konusudur. Sözcüğü, yeryüzünün kendi tarihinin olmadığı doğru mudur? Onun jeolojik çağları ayrı tarihsel dönemler oluşturmuyor mu? Burada da her tarihsel adımda yeni, somut, özgül, spesifik olanla karşılaşmıyor muyuz? Elbette karşılaşıyoruz. Eriyik bir kütle olarak yeryüzünün durumu ile onun tarihsel olarak oluşmuş mevcut durumu bir ve aynı değildir. (Bkz. Kant: *Evrensel Tarih ve Gökler Teorisi*.) Jeoloji baştan aşağı tarihseldir. Ya biyoloji? Bütün biyolojik evrim teorisi neyi temsil etmektedir? Burada da yeni tür ve formların oluşumunu görmüyor muyuz? Rickert’in söz ettiği şu “biricik”, “somut”, “kendine özgü” yönlerle uğraş-

mıyor muyuz? Burada ortaya çıkan şeyin “tekil” değil “tikel” olduğu yönünde itiraz edilirse, burada da tekile ilerlemenin mümkün olduğunu ve şeylerin burada tam da toplumda olduğu gibi olduğunu belirtmek gerekir. “Tikel” –“üretim araçları”, “formasyonlar” ve “tekil”– tarihsel sürecin seyrinde insanlar arasındaki daha da küçük bağ ve ilişkilerden oluşur.

Üçüncüsü, hem doğada hem de toplumda tekil, tikel ve evrensel vardır. Doğa da toplum da hem tekrarlanamayacak hem de tekrar edebilecek şeyler içerir. Sözelimi, eğer yeryüzünde tarihsel değişim dönemleri söz konusu ise, bunlar her biri kendi tekilliğine sahip olan devirlerin bir değişimidir. Bununla birlikte, yeryüzünün soğuma süreci ayın soğuma sürecini “tekrar eder”; Mars’ın soğuma süreci yeryüzünün soğuma sürecini “tekrar eder” vb. Burada “evrensel ya da genel” kendisini açığa vurur. Aynı şey tarihte de görünür; farklı ülkelerde feodalizm veya kapitalizm gibi toplumsal yapılarla karşılaşılır ve “gelişme evreleri” tüm tekil özgünlükleriyle birlikte genel bir öze sahiptir. Tekil özgünlükler mi? Evet! Ama bunlar doğada da vardır. Ay yeryüzüne özdeş değildir, yeryüzü de Mars’a özdeş değildir vb. Öyleyse Rickert’in teorisi bu bakış açısından da çökmektedir. Ama devam edelim. Rickert’in anlayışında, açık bir şekilde, “doğa yasalarının ebedi olduğu”, tarihin de doğası gereği fanive geçici olduğu savunulur. Doğa bilimlerinin aynı zamanda teorisinin, nomografik bilginin cisimleşmesi olduğu fikri de bununla ilişkilidir. Tarihin ebedi yaratıcı eseri farklı bir meseledir; burada her şey “değerler”le ve “kültürel değerler”le bağıntılıdır. Bu şekilde, teleoloji usulca içeri sokulmaktadır.

Yasalar sorununu bu açıdan da inceleyelim. Yasa zorunlu bir ilişkidir; eğer A, B, C, a ve b varsa, o halde X vardır (ya da X varlığa gelmektedir). Burada, değişik zorunluluk tipleri (fonksiyonel bağımlılık, nedensellik vb.) üzerinde durmayacağız, çünkü mevcut durumda bu fark yaratmaz; önemli olan şey zorunlu ilişkidir. Bu nedenle, eğer bir formülün ilk yarısı varsa, ikinci yarısı da zorunlu olarak vardır. Bu her örnekte doğrudur. Bununla birlikte, burada bu tür “ebedilik”in aynı zamanda herhangi bir toplumsal yasaya, örneğin sermayenin merkezileşmesi yasasına da uygulanabildiği görülmektedir. Bu yasayı şu şekilde formüle edelim: Eğer kapitalistler arasında rekabet, yani A, B, C, a ve b yönleri söz konusuysa, o zaman büyük kapitalistler küçük olanları geride bırakacak ve X (merkezileşme olgusu)

ortaya çıkacaktır. Formülün ilk yarısına tekabül eden koşul ve neden öbekleri her nerede ve her ne zaman kendilerini gösterirlerse, X şaşmaz biçimde ortaya çıkacaktır. Başka bir deyişle, tarihsel, toplumsal-tarihsel bir yasa bu anlamda “ebedi”dir ve zaman ve yerden “bağımsız”dır. Gelgelelim bu, sorunu soyut bir şekilde koyma yoludur. Gerçeklikte, koşullar ve nedenler (formülün ilk yarısı) yer ve zamanla ilişkilidir; zaman ölçekleri büyük olabilse ve tarihsellik dikkatimizden kaçabilse de tarihseldirler. Daha önce de gördüğümüz gibi, cisimlerin ısıtılınca genleştiğini ifade eden yasa astrofizikte, muazzam sıcaklık ve basınç koşulları altında karşıtına dönüşmektedir. Bu, “ebedi” fizik yasalarının aslında tarihsel ve yer-zamanla ilişkili olduğu anlamına gelir, çünkü baştan aşağı spesifik koşulların bulunmasına bağlıdır. Tarihsel bir açıdan söylersek, cisimlerin sıkışma yasasının (tarihsel bir yasa) yerini, artan sıcaklıklarda cisimlerin genleşme yasası (yani başka bir tarihsel yasa) alır. Ama alışık olduğumuz koşullarda, alışıldık insan ölçeğinde, bu türden bir “tarih” pratik açıdan yokmuş gibi görünür (yani nesnel bir süreç mevcut olmasına rağmen, bilince çıkmaz ve yansıtılmaz); doğa yasalarının tarihdışı olma anlamında ebedi olduğu, buna karşın sadece tarihin, insan tarihinin gelip geçici yasalarının tarihsel bir karakter taşıdığı yanılmasa doğar.

Teorinin ve tarihin mutlak karşıtlığı özünde bu yanılsmaya dayanır. Evrenin tarihini henüz yazamadığımız ve onun tarihsel yasaları “ebedi” gibi görüldüğü için, bu *par excellence* teori alanıdır. Bununla beraber, bu karşıtlığın göreliliği de yine yukarıda söylenenlerden çıkmaktadır. Evrensel diyalektik sürecin kendisi, evrensel ve mutlaktır. Genelde hareket yasasının ve zorunluluk yasası ve diyalektik yasası gibi bilgimizin elverdiği ölçüde kavranan bu hareketin genel yasalarının ebedi doğası bunun sonucudur. Bununla birlikte, görmüş olduğumuz gibi, tarihsellik fizikte şimdiden devreye girmektedir. Organik dünyanın yasaları tarihseldir. Ama organik dünya epey uzun dönemdir var olduğu için onun genel yasalarını çıkarmak mümkündür. Bu, teoridir. Ancak bu teori tarihseldir. Organik süreçler nerede gerçekleşirler? Yeryüzünde. Ne zaman? Yeryüzünde yaşamın olanaklı olduğu devirlerde. Dolayısıyla, nomografi burada hem yere hem de zamana bağlıdır, ama bu yer ve zaman henüz tarihin yönleri olarak hissedilemedikleri bir ölçektedir; yine de bunların cisimlerin genleşmesi yasasından

daha tanınır oldukları teslim edilmektedir, çünkü yeryüzü yıldızlardan “daha yakın”dır ve yeryüzünün tarihi, deyim yerindeyse, gelişiminin mevcut aşamasındaki insan bilinci için daha algılanırdır.

Bir bütün olarak biyoloji, genelden tikel yoluyla tekile ilerlediği için, tarih içinde gelişir (türün tarihi diyelim). Bununla birlikte, teori tarihseldir ve tarih de teoriktir. Teori tarihseldir, çünkü varlığın tarihsel süresini (organik yaşamın yeryüzünde var olduğu tarihsel “uğrak”) içerir; dolayısıyla teorinin kendisi de daha evrensel bir tarihin bir “yön”üdür.

Başka bir açıdan bakmak gerekirse, tarih teoriktir, çünkü basitçe “kendinde olgular”ın bir istifi, bir yığını olmayıp, birlik-telikler, bağıntılar ve yasalar içerir. Bir bilgi alanı olarak ekonomi politiği alalım. Marx’ın *Kapital*’i bir teorik araştırma modelidir; toplum bilimlerinde çığır açmıştır ve yeminli düşmanları bile onun teorik gücünü ve özünü yadsıyamaz, yadsıyamaz. *Kapital*, kapitalist ilişkilerin tüm somutluğu içindeki tarihiyle aynı şey değildir. Bununla birlikte, iliklerine dek tarihseldir. Tüm kategorileri baştan sona tarihseldir ve bu bilinçli olarak böyledir; bunlar meta, para, değer, artıdeğer, sermaye, kâr, rant, faiz vb. kategorileridir. Marx insan toplumunun gelişiminin tikel, spesifik açıdan tarihsel bir evresi olarak kapitalizmin “hareket yasaları”nı ortaya çıkarmayı amaçlamıştı. Nihayetinde, onun eserlerindeki kategorilerin tüm hareketi, örneğin metanın, paranın, sermayenin vb. hareketi, tarihseldir. Sonuç olarak, bu durumda teori tarihseldir.

Marx’ın teorisini kapitalizmin, diyelim ki, Britanya’daki ya da Birleşik Devletler’deki tarihine uygulayacak olursak, bu tarih de teorik olacaktır. Kapitalizmin yasaları hem yere hem de zamana bağlıdır (kapitalizmin, yani geçici bir fenomenin yasalarıdır). Bununla birlikte, kapitalizmin tarihinde yer de zaman da farklı ölçekler açısından, farklı biçimde algılanmaktadır, çünkü burada tikel aracılığıyla genelden tekile bir geçiş, oluş sürecinin bütünlüklü (tutarlı) resminin somut tamlığı içinde –teori söz konusu olduğunda, bu resim ancak *in nuce*, gelişmemiş formda, *in potentia* ya da Yunancasıyla *dynamis* olarak mevcuttur– açınması söz konusudur.

Burjuvazinin son dönemi diyemesek de sondan bir önceki döneminde yetiştirebilmiş olduğu araştırmacıların önde gelenlerinden biri olan Max Weber, toplum bilimleri için “ideal

tipler” yaratmaya girişmişti. Fakat bunlar, Marx’ın “toplumsal formasyonlar”ının idealistçe süslenmiş ve çarpıtılmış kopyalarından başka bir şey değildir. Marx probleme parlak bir çözüm bulabilmişti, çünkü diyalektiğin canlı tını burjuvazinin ideologlarının elinden çoktan kaçıp gitmiş olmasına rağmen, Marx probleme diyalektik açıdan yaklaşıyordu.

Teori ve tarih arasındaki ilişki sorunu öyleyse çözülmüştür.

Rickert’in, daha önce sözünü ettiğimiz, “doğa bilimleri” ile “tin bilimleri” arasına mutlak bir karşıtlık koyan kavrayışı, tarihin yasalarının doğanın yasalarından temelden farklı olduğunu kanıtlamayı amaçlar. Burada, yeniden üretilmeyen, yenin, tekilin doğada var olmayan yaratıcı etkinliğini görürüz; işte insanlığın yaratıcı tını budur ve dolayısıyla burada olup biten şey oldukça farklıdır. Tarihin söz ettiği olguların seçilmesi meselesi, artık tikel ölçütlere göre bir seçmedir; “kültürel değeri” olan şeye, başka bir deyişle, değerin teleolojik bir yön olarak atfedilmiş olduğu şeye önem verilir. Toplum bilimlerinin “hedefe yönelik bilimler” olarak görülüp bunun üzerine dağlar kadar argüman üretilmesine yol açmış olan bu yeni teleolojik kavrayışta (aslında şimdi oldukça eski –zaman nasıl da geçiyor!), şu aynı temanın bir çeşitlemesini görürüz sadece: Toplum doğanın evrensel ilişkisinden koparılmıştır. Tarih konusunda koparılan onca yaygaraya rağmen, toplum tarihsel olarak değişen doğanın tarihsel bir yönü olarak anlaşılmaz, tersine bu ilişkinin dışında algılanır. Toplum ve doğa arasındaki diyalektik ilişkinin lafı bile edilmez. Zorunluluk ve teleoloji arasındaki diyalektik ilişkinin bir izi dahi bulunmaz. Teleolojik bir unsur olarak görülen “kültürel değerler”in tam da kendilerinin, toplumsal zorunluluğun tezahürleri olduğundan –ki bu toplumsal zorunluluk da daha genel, doğal bir zorunluluğun spesifik olarak toplumsal bir ifadesidir- hiç bahsedilmez. Her şey sınırlanmış, küçük ölçekli boyutlar ve ilişkiler içinde hareket eder. Bu dar kafalılık ve aptallık, bu tekyanlı uslamlama hakiki felsefi yapıların temeli olarak işgöremez. Burada sorun, ancak tarihsel varlığın nesnel diyalektiğinin hatasız bir yansımaları sunan materyalist diyalektik tarafından çözülebilir.

39

TOPLUMSAL İDEAL

Marx bir keresinde proletaryanın idealleri gerçekleştirme yeteneğinde olmadığını belirtmişti. Bu değerlendirmeyi yaparken elbette sosyalizmden ya da iktisadi, kültürel, “tinsel” vb. tüm bakış açılarından ona biçtiği pozitif değerden vazgeçmiş olmuyordu; eserlerinin hepsi de bunu göstermektedir. Marx’ın bu formülasyonu, örneğin şiddetli bir sınıf mücadelesi ortamında, evrensel bir duygusal sevgi vaaz eden sözde “hakiki sosyalizm” (“yaşlı kadınların sosyalizmi”) formuna bürünerek, gerçek dava uğruna verilen hakiki mücadelelerin yozlaşması, zayıflatılması ve çözülüşünden başka bir sonuca götürmeyecek “ahlaki”, “etik” ve tüm diğer tarihdışı lafebelikleriyle kendisi arasına son derece keskin ve belirleyici bir sınır çekmeyi amaçlamaktaydı.

Marx soruna nesnel ve tarihsel açıdan yaklaşır. Yöntemi, geleceğe götüren eğilimlerden bihaber olan burjuva nesnelciliği tarzında değil, daha geniş bir anlamda nesneldir, yani basmakalıp nesnecilikten çok daha nesneldir. Ayrıca Marx’ın yöntemi, öznenin görüş alanından tamamen çıkarılması anlamında değil, tarihsel olarak formüle edildiği şekliyle zorunlu olanı ortaya çıkarması –bunun öznel-teolojik biçimi de dahil bakımından nesneldir. En geniş görüşü sağlayan bu diyalektik, hem burjuva araştırmacıların hem de küçük burjuva sosyalizmi ideologlarının kavrayışının ötesindedir. Marx’ı ya bir kaderciye, ya iki kişilikli bir insana ya da ütöpik bir doktrinciye ve Yahudi peygamberler gibi, yeni bir “soterioloji”, yeni bir “kurtuluş” öğretisi (Sombart ve ekibi) vaaz eden bir peygambere dönüştürebilmek için denizler dolusu mürekkep harcanmıştır.

Marx için temel olan şey, konuya bilimsel-tarihsel, materyalist-diyalektik bir yaklaşımdır. O, kapitalist toplumun

gelişme eğilimlerinde, bu toplumun kaçınılmaz çöküşünü ve faili kendi spesifik çıkarlarını ilerleten proletarya olan devrim süreci aracılığıyla daha yüksek bir evreye geçişini görür. Proleter sınıfın konumu budur ve bunun mistik ya da doğaüstü hiçbir yanı kesinlikle yoktur. Feodalizmden kapitalizme geçişte buna benzer bir rolü, kendi çıkarlarını, Montesquieu ve Rousseau'nun, Benjamin Constant ve Condorcet'nin eserlerindeki "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" soyutlamaları yoluyla evrensel olarak formüle etmiş ve *Encyclopédistes*'in verdiği öncü savaşları aracılığıyla feodalizmin teolojisini yerle bir etmiş olan burjuvazi oynamıştı. Marx ideolojik tüm yanılsamaları yok etmekle, tüm fetişist kategorileri, kavramları ve sistemleri fetişliklerinden arındırmakla, gelişmenin hakiki sebeplerini açığa çıkarmakla ve ilgili maddi çıkarları ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda tarihsel sürece ilişkin rasyonalistik, yani dar bir rasyonel yaklaşımı, tarihsel olarak koşullanmış olmasına karşın tüm tarihselciliğe mantıksal olarak düşman olan bir yaklaşımı geri dönülmezcesine yok etmişti.

Rasyonalist "idealler"ın tümü sabit, gerçek yasalar öncülünden hareket eder. (Teolojik-teleolojik sistemlerde bu, görmüş olduğumuz gibi, en yüksek iyi olarak tanrısal amaca karşılık gelir.) Bu yasaların (tanrısal amaca ya da tamamen farklı bir varyantıyla "doğa yasası"na tekabül eden "doğal düzen") farkına varıldığı ve bunlar temelinde ideal bir toplum inşa edildiği anda, ebedi, durağan bir "uyum"a ulaşmak, "akla" veya "doğaya" göre yaşamak mümkündür.

Bu görüş tam da yasa kavramını çarpıtmaktadır ve en kötüsünden bile olsa tarihsel bir yöntemden yoksundur. Böyle bir temelde gelişen idealler rasyonalistik tarzda durağan ütopyalardır; "doğaya uygunluk" keşfedilmiş olduğu ve bu doğa da tarihdışı olduğu için, tarihsel sürecin seyrinin bir sona ulaştığı, kusursuz ve değişmeyen mutlak bir durumu ifade eden "tarihin sonu" gibi sabit bir "ideal"ın ütopyalarıdır.

Ancak, daha önce de açıkladığımız üzere, bu anti-tarihsel ideal ütopyaların kendileri de tarihsel olarak koşullanmıştır ve arkalarında belli maddi varoluş koşulları yatmaktadır. Canlı sınıflar ve canlı çıkarlar maalesef tarihçiler tarafından her zaman doğru bir şekilde anlaşılıp değerlendirilmezler.

Platon'un *Devlet*'i gibi antik zamanların ütopyaları, köle sahibi sınıfın, köle sahiplerinin ütopyalarıydı. Bu şemalar para

ekonomisi, tefecilik, ticaret, ticari ve para “sermaye”, tüccar demokratlarla toprak sahibi aristokratlar arasındaki sınıf savaşının şiddetlenişi, kent devletleri arasındaki mücadeleler, köle isyanlarının yayılışı ve dış düşmanlarla büyük savaşlar yüzünden çürümüş olan bir toplum temelinde gelişmiştir. Sofistler ve Sokrates zaten Antik Yunan’ın derin toplumsal, politik ve ahlaki krizinin ve dağılışının birer ifadesiydi. Platon’un ütopyası ise, kölelerin (onun görüşüne göre, özgür bırakılmaması, tersine zincirlere vurulması gereken sömürülenler!), özgür kent zanaatkârlarının, tüccar demokratların değil, ataerkil geleneklere ve “asırlık bir dindarlığa” yaslanan, “iyilikçi” aristokrat toprak ve köle sahiplerinin idealini cisimleştiriyordu. Platon’un özel mülkiyet, para, aile vb. eleştirisi ticari mülkiyetin bir eleştirisi üzerinden, antik Mısır’ın devletin toprak ve köle sahipliğine dayalı ekonomisinin *idealiter* özlemini çeken köle sahiplerinin konumu üzerinden geliştirilmişti. (Platon’un felsefesinde de Mısır’a ait motifler, örneğin belleğe ilişkin öğretisinde ruh göçü motifleri bulunmaktadır.) Platon’un yazılarında, temel –kölelerin sömürülmesi– hiçbir şekilde değişmiyordu. “Tanrısal” Platon bu konuda şaka filan yapmıyordu!

Platon’un zamanında, ne yazık ki bize kadar ulaşamamış başka “ütopyalar”ın ve kölelerin eşitliğine dair düşüncelerin de geliştirilmiş olduğunu biliyoruz; örneğin, Aristophanes’in bu kavramları karikatürleştirdiğini ve akla gelen her şekilde bunlarla alay ettiğini görüyoruz. Platon’un *Devlet*’inde “tanrısal olan”ın, aşağıdan yükselen özgürleştirici “özel” eğilimleri engelleme kaygısı taşıdığını da düşünebiliriz. Marx ve Engels’in, Platon’a, örneğin Aristoteles’e yaptıklarından oldukça farklı biçimde gönderme yapmış olmaları tesadüf değildir. Lenin’in Hegel’i şundan dolayı kınaması da sebepsiz yere değildir:

[Hegel] Platon’un “doğa felsefesi”ni, duyulur şeylerin “öz”ünün üçgenlerden oluştuğu manasındaki akıl almaz mistik fikirleri ve bunun gibi mistik zırvalarını tüm ayrıntılarıyla uzun uzadıya anlatır durur. Bu onun karakterine gayet uygundur! Mistik-idealist-tinselci Hegel (zamanımızın tüm bayat, ruhani-idealist felsefesi gibi) felsefe tarihindeki mistik idealizmi yüceltip bunun üzerinde kafa yorar, ama materyalizmi göz ardı edip, üzerine düşünmeden geçirir. Peki Hegel Demokritos üzerine ne söylemiş – hiçbir şey! Platon üzerineyse bolca mistik lapa.¹

1 V.I. Lenin, *Collected Works*, cilt 38 (Moskova: Progress Publishers, 1961), ss. 281-282.

Platon'un felsefesi politik ütopyasına ve politik ütopyası da felsefesine sıkı sıkıya bağlıdır. Platon, *Devlet* eserinde, aşındırıcı kuşkuculuğa, göreciliğe, özgür düşünceye ve bazen de Sofistlerin ateizmine "evrensel"in, "idea"nın, "Tanrı"nın demir prangasını takar. Bireyciliğe, çözülen toplumsal ilişkilere, köle sahibinin bakış açısından üzerinde iyice düşünülerek geliştirilmiş bir politik anlayışın yapılarını dayatır. "Platon'un *Devlet*'inin temelinde yatan fikir", diye yazar Hegel, "ahlaki olanın bütününde tözsellik karakteri taşıdığı ve dolayısıyla da tanrısallığının sabit olduğu fikridir."² Burada bireyler "devlet kurumlarına", yani köle sahiplerinin devletine "kendiliğinden saygıyla ve iyi niyetli" davranmak zorundadır.

Üç zümresi, yöneticiler ve savaşçılar oligarşisi, zanaatkârları ve diğerlerini kendine bağlaması, köleleri vahşice sömürmesi, sınıfları bilinçli bir şekilde ("zümreler" kılığı altında) devam ettirmesi, köle sahiplerinin kolektif mülkiyet sahipliği (toplumsal mülkiyet değil – bu tamamen farklı bir şeydir!), erdemleri zümreler arasında bölüştürmesi (üçüncü zümre olan ırgatlara ölçülülük, arzu ve tutkulara egemen olma erdemi düşmektedir!), çocukları sınıf çerçeveleri içerisinde yetiştirmesi, politik özgürlükten cinsel birleşme özgürlüğüne dek her tür bireyselliği veya grup özgürlüğünü bastırması (Hegel'in dilinde bu, "öznellik ilkesinin dışlanması" olarak adlandırılır) – işte Platon'un tüm bunları içeren anayasası yukarıda bahsetmiş olduğumuz gibi bir devletin amaçlarına hizmet eder. Antik toplumun gelişme (ve çürüme) güçleri hiçbir zaman bu çizgileri takip etmemiş ve "ideal" asla gerçekleşmemiştir. Tarihin ironisine bakın ki Platon'un özel mülkiyet eleştirisi, *Devlet*'i oldukça farklı zamanlara ait ve oldukça farklı tarihsel "anımlar" taşıyan (örneğin, Thomas More'un *Ütopya*'sı) fikirlerin bir kaynağı ya da daha doğrusu, bu fikirlerin teyidi için bir kaynak haline getirmiştir.

Ortaçağ köylü ütopyaları, zanaatkârların ve çırakların idealleri, felsefi önemden yoksundur, çünkü çoğunlukla doğrudan ve dolaysızca "kutsal kitaba" dayanırlar. Bununla birlikte, pratik ve politik açıdan muazzam bir öneme sahiptiler. Büyük kitlelerin umut ve çıkarlarını cisimleştiriyorlardı ve bir dizi ülkeyi yıllarca kasıp kavuran büyük köylü savaşının ideolojik bayrağı olarak

2 G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, İng. çev. E.S. Haldane ve F.H. Simson, cilt 1 (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), s. 98.

hizmet etmişlerdi. Değişik “sektler” ve eğilimler (Taboritler, Moravya Kardeşliği, Hutteritler, Bogomiller, Katharlar vb.) özünde cefakâr kitlelerin farklı politik hiziplerini temsil ediyordu ve bu hareketlerin idam edilen Thomas Muntzer, Jan van Leiden ve diğerleri gibi liderleri, kurtuluşu için mücadele eden günümüz insanlığı tarafından şükranla anılmayı hak etmektedir. Lassalle’ın köylü savaşlarına ilişkin, Bismarck’la flörtüyle aynı kaynaktan türeyen tüm değerlendirmelerine rağmen gerçek budur.

Büyük şehit Campanella’nın ütopyası, Katolik hiyerarşinin teokratik ideali ve yüceltilmesinin (her ne kadar bu yön, *Gargantua*’nın bedensel arzuları iyi bilinen yazarı Rabelais’in kaleme aldığı ütopyasında bile mevcut olsa da) yanı sıra, manastırın anti-kromatist ve anti-kapitalist idealleştirilmelerinin özelliklerini taşımaktaydı. Ama Campanella’nın eserinde başka bir duygu da hissediliyordu. Campanella’nın Thomas More’u bildiğini ve *Ütopya*’nın yazarının onun üzerinde son derece güçlü bir etkisinin olduğunu unutmamamız gerekir. Campanella’nın on yedinci yüzyılın başlarında yaşamış bir İtalyan, İtalya’nın da kapitalizmin ilk yurdu olduğunu ve *Güneş Kenti*’nin yazarının, yöneticilerin başına bizzat bela olup Napolili işçilerin yaşadığı sömürü karşısında öfkesini nasıl dile getirdiğini de unutmamalıyız. (Bu işçiler “kendilerini yıpratıcı ağır işlerle tüketirken aylaklar miskinlik, pintilik ve israftan ölüyordu.”) Emek burada, More’da da olduğu gibi, değerler tablosunun tepesine yerleştirilmektedir. Aynı zamanda, her şey tüm bilginin cisimleşmesi olan “Baba-Metafizikçi” tarafından yönetilmektedir (daha sonra, elbette kendisi bu şekilde ifade etmese de, Kant kendisinin tam da böyle bir “Baba-Metafizikçi” olduğunu düşünecekti!) ve bu yöneticinin üç yardımcısı vardır: bilgelik, sevgi ve güç. Ayrıca yiyecek, giyinme, sevgi vb. gibi tüm şeyler kesin bir şekilde düzenlenmektedir: “Çocukların üretilmesi devletin meselesidir” ve üçlünün bir ögesi olarak “sevgi” “özellikle çocukların üretilmesini etkileyen her şeyle ilgilenir, yani amacı cinsel birliğin daima en iyi sonucu üretmesidir.” Buna rağmen, Campanella’nın eseri birçok ilginç yönü sahiptir (rekabette başarının ödüllendirilmesi, pedagoglar alanında vb.). Ütopik sosyalizmin ilk yudumlarından biridir bu; oldukça heterojen yönler onda tuhaf biçimde iç içe geçmiştir.

Bununla birlikte, İtalya’da Campanella’dan önce *Söylevler ve Hükümdar*’ın yazarı Niccolo Machiavelli yaşamıştı. Onun

da bir ideali vardı, ama hiç de ütöpik değildi; tersine, burada her şey güç ve araçların soğukkanlı, ciddi hesaplanması üzerine, kinik ilişkilerin hiç acımadan maskesini düşürme ve bu ilişkilerin kinik sömürüsü üzerine, her türlü ahlaklılığın tam reddi üzerine inşa edilmişti. On altıncı yüzyılda İtalya'nın çok sayıda prensliğe bölünmüş olduğu "feodal gerici" döneminde İtalyan devletlerin ticari burjuvazisinin idealinden söz ediyoruz. Machiavelli insanların çıkarlar tarafından güdülendiğinin (özellikle mülkiyet, *roba* ve onur, çünkü onur, *onori*, devlet gücüyle ilişkilidir), toplumun sınıflara bölündüğünün (*disunione*) ve toplum içerisinde biri halka, diğeri ise üst sınıflara ait "iki farklı arzu"nın (*umori diversi*) hâkim olduğunun ayırdında olan ciddi bir sınıf çözümlemesi ortaya koyar.

Machiavelli *Floransa'nın Tarihi*'nde *ciompi* (ilk işçi isyanı) ayaklanmasına dair oldukça sıradışı bir çözümleme ve benzerleri arasında rakipsiz olan *Hükümdar ve Söylevler*'de ise davranış normlarının bir özetini sunar. Ahlaki-politik yan, *Söylevler*'deki şu pasajda tam bir açıksözlülükle ifade edilir: "Söz konusu olan vatani kurtarmaksa, haklı veya haksız, merhametli veya zalim, övgüye değer veya utanç verici şeylere dair tüm düşünceler bir kenara atılmalıdır. Her şeyi unutmak ve sadece vatanın varlığının kurtarılması ve özgürlüğüne hiçbir şekilde dokunulmaması için nasıl gerekiyorsa öyle davranmak gerekir." Machiavelli *Hükümdar*'da, bu amaç uğruna girilen her hainliği ve her suçu aklayan tavsiyelerde bulunur. Hükümdara bir "tilki" ve bir "aslan" olması (Bölüm XVIII), aldatması, yalan söylemesi, duygularını gizlemesi, hançer kullanması vb. salık verilir. Bu "normatif" kısım, gelecekteki yöneticilere talimat olarak hazırlanan antik ezoterik Hint derlemelerini mükemmel bir şekilde anımsatmaktadır (örneğin, krş. *Armachastira* derlemesi). Bunun yankılarını, bu sefer daha incelikli bir form almış olarak, devletin sebepleri üzerine yakın tarihli literatürde de duyabiliyoruz.

Bununla birlikte, Machiavelli'de değerli olan şey analitik kısımdır ve Marx'ın bu politik düşünüre itibar göstermesi tesadüf değildi. "Amaç aracı haklı kılar" normuna gelince, bu norm yaygın hareketler ve uzun süreli fetihler için elverişli değildir, çünkü istikrarsızlığa sürükledikleri en başta onu uygulayanlardır. Bu norm, kliklerin ve seçkin çevrelerin pratiğinin sönük ve sınırlı bir atmosferde genelleştirilmesinin bir ifadesidir. Politik

kurbağa sıçrayışı koşullarında politik mayıs sinekleri için el-verişlidir. Hegel *Tarih Felsefesi*'nde *Hükümdar*'ı "onayladığı"nda, çağın spesifik koşullarından ve Machiavelli'nin temsil ettiği kuvvetlerin konumundan söz etmekteydi. Machiavelli sözde "halk"ın, yani burjuvazinin çıkarları adına, "plebler"e, yani sıradan halka karşı misilleme çağrısında bulunmuştu. İdeali tam olarak bu sınıfın diktatörlüğü idealiydi; vatani, İtalya'yı feodal-lere karşı mücadelede birleştiren ve plebleri demir bir kısıkaç içinde tutan ticaret-sanayi burjuvazisinin vatanıydı.

Fransız Devrimi döneminin toplumsal ideali rasyonalist ütopyanın cisimleşmesiydi: Rousseau'nun "doğal düzen"i ve "toplum sözleşmesi"; "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik"; "kuvvetlerin özgür oyunu"nun en iyi sonucu vereceğini ileri süren tez. Eğer sözcükleri, kavramları ve sloganları ciddiye alırsak, yani onları harfi harfine yorumlarsak, o zaman tüm bunlar ideolojik bir mite dönüşmektedir. Ancak bunların arkasında gerçek, ciddi bir içerik gizliydi: sömürü özgürlüğü, rekabet özgürlüğü, yasa önünde formel demokratik eşitlik, feodal yük ve zincirlerin her türlüşünden özgürlük, meta üreticisi için, yeni "burjuva" "iktisadi aktör" için formel özgürlük vb. Feodalizmin pisliğini küçük-burjuva-pleb Jakoben diktatörlüğünün ellerini kullanarak temizleyen burjuvazinin "toplumsal ideal"inin gerçek içeriği buydu.

Burjuvazi iktidarı fethetti, kapitalizm önündeki yolları temizledi ve kendi içsel çelişkileri açığa çıkmaya başladı. Yarattığı boşluklar, zenginlik ve yoksulluktaki artış, krizler, kitlelerin kutuplaşması karşısında ağızlar açık kaldı. Genç, henüz biçimlenmemiş proletaryanın aldığı ilk nefes, ütöpik sosyalizmdi. Sanit-Simon ve Fourier, özellikle de ikincisi, kapitalizme dair parlak eleştiriler geliştirmişlerdi ve hakikaten peygambervari içgörülere sahiplerdi. Bununla birlikte, ütöpik sosyalizm gelişme yollarını, gerçek itici güçleri görmemişti. Kurguları havada kalıyordu; taktikleri (böyle bir şeyden bahsedilebilirse eğer) güçsüzdü ve Fourier'in dünyanın gücünden medet umması fantastik ve acınasıydı. Ne var ki ütöpik sosyalistlerin gördüğü hizmetler ölümsüzdür. Bu akımın üyeleri bir kapitalizm eleştirisini dile getirdiler ve olgunlaşmamış bir formda olsa bile sosyalizmi bir hedef olarak koydular.

Marx ve Engels soruna oldukça farklı yaklaşmışlardır. Materyalist diyalektiği betimledikten ve tarihsel materyalizmin

temel özelliklerini formüle ettikten sonra Marx, *Kapital*'de, kendiliğinden gelişen kapitalist toplumun karakteristik "hareket yasaları"nı, fevkalade bilimsel titizlikle ortaya koymaya girişti. Bu eser, hâlihazırda *Komünist Manifesto*'da açığa çıkarılmış olan şeyi yeniden olumlayarak bilimsel argümanın tamlığıyla pekiştirdi. Kapitalizmin tarihsel eğilimleri açıklanıyor ve zorunluluğu kabul ediliyordu; sınıfların iradesini belirleyen koşullar ortaya çıkarılıyordu. Kapitalizmin kaçınılmaz çöküşünün yanı sıra devrim yoluyla proletarya diktatörlüğüne geçiş ve sonra komünizme doğru bir ilerleme öngörülüyordu. Gerçekten de birkaç on yıl öncesine kadar "kapitalizm" ve "proletarya" sözcükleriyle henüz alay edilmekteydi. İnsanlar, sermayenin yoğunlaşma ve merkezileşme teorisini, kriz, kitlelerin yoksullaşması ve genel olarak kapitalizmin çelişkilerindeki artış teorisini binlerce ve binlerce kez "çürütmüştü." İnsanlar proletarya diktatörlüğü "kehanet"iyle dalga geçmişti. Ne var ki tüm bunların doğruluğu kanıtlandı. Yaşam ve pratik, teoriyi tümüyle doğrulamıştır. Marx olayları yüzyıl önceden görmüştü: Bugün sadece *Komünist Manifesto*'yu okumanız yeterlidir. Bu, bilimsel bir geleceği görebilme gücüydü. Marx için "ideal", bilimsel çözümlemeden çıkan bir sonuçtu ve Marx'ın stratejisi, taktikleri ve kuvvetleri örgütlemesi, daha sonra Lenin'in ve Stalin'inkiler gibi, daima ve her zaman çağın, dönemin, anın bilimsel bir incelenişine dayanıyordu ve dayanmaya da devam etmektedir. "İdeal"e yaklaşım tarihsel, somut ve diyalektiktir. Marx için sosyalizmin durağan bir mutlak olduğunu ileri sürmek kuşkusuz saçmadır; sosyalizm komünizm doğrultusunda gelişmektedir ve komünizm de gelişmekte ve hareketsiz kalmamaktadır (özgürlük ve zorunluluk konusundaki çözümlemede bunu daha önce belirtmiştik). Hareketin daima kapsamlı bir amacı vardır; son derece ilkelidir. Bununla birlikte, bu hedefin somut nitelikleri tarihsel olarak ortaya çıkmaktadır ve "gerçek hareketin her adımı" da tamı tamına aynı şekilde yine tarihsel bir ölçüt olarak belirlemektedir.

Tüm bunlar, sorunu Marksist olmayan ortaya koyma tarzlarından çok uzaktır. Bu açıdan, ütöpik sosyalizm ile Marx'ın bilimsel komünizmi arasında muazzam bir uçurum bulunmaktadır. Burada, örneğin "özel sosyoloji"nin yazarı Pyotr Lavrov'un (*Toplumsal Öğretiler Tarihinden*) pozitivist sosyaliz-

mini görüyoruz.³ Lavrov'un hangi bilimsel "sosyoloji yasaları"nı geliştirdiğine bakalım:

1. "... Sağlıklı bir toplum, sömürünün değil, işbirliğinin hâkim olduğu bir toplumdur." Tamamen itibar gösterilmesi gereken bir hakikat! Ama bu gerçekten bir gelişme yasası mı? Burada bilimin zerresi var mı? Tarihsellikten eser var mı? Bu, çok basitçe şu şekilde ifade edilebilecek boş, soyut bir deyimdir: Sömürü kötüdür. Nokta. Eğer burada başka bir şey söz konusuysa, o da çocuksu bir şeydir, yani: İlkel komünizm dışındaki tüm toplum formları hasta, anormal ve sağlıksız ilan edilmektedir. Öyleyse, ilkel komünizmden çıkmak ilerici miydi, değil miydi? Açık bir şekilde, değildi. O halde, insanlığın yabanıl durumunda kalmaya devam etmesi gerektiği anlamına mı gelir bu? Hem de bu bir "yasa"dır!

2. "Halkın günümüzdeki gelişme düzeyinde, sağlıklı bir toplum kendi formlarını inşa ederek ilerleme gösteren ve belli alışkanlıklar kümesiyle yetinmeyen bir toplumdur." (Bu, Lavrov'da "sosyolojinin üçüncü gelişme yasası"dır.) Pekâlâ, buna ne diyebiliriz? İlk olarak, Lavrov'un sözünü ettiği günümüzdeki "halk" nedir? "Halk" soyutlaması burada boş ve anlamsızdır. Eğer yasayı bir bütün olarak alır ve sonra da onun hakkında düşünürsek, bundan şu çıkar: Sağlıklı, yani iyi bir toplum, ilerleyen, yani her şeyin ileriye doğru, yani iyiye gittiği bir toplumdur. Muhteşem zengin bir yasa! Ya da yerinde saymaktansa ileriye gitmek daha iyidir. Bu da başka bir "yasa"!

3. "Sağlıklı bir toplumsal gelişme olarak ortaya çıkan reform ya da devrim (!) yoluyla toplumsal formların yeniden inşası sürecine rehberlik edebilmek, ancak bilimsel eleştiri yöntemlerine yaklaşarak mümkündür." (Bu, "sosyalizmin yeni yasası"dır.) İyi davranmak için bilimsel eleştiriye dayanmak gerekir. Müthiş bilge bir pozisyon. İlk iki "yasa"yı doğuran bilimsel eleştiriye dayanmak gerekebilir mi?

4. "Toplumsal formların yeniden inşası ve bireyin toplumsal etkinliği konusundaki rehber ilke, ancak kişinin gerçek temel gereksinimleri -bu gereksinimlerin uyumlu gelişimi, bağimli kılınması ve eşgüdümüyle birlikte- olabilir."⁴ Bilgeligin

3 Pyotr Lavroviç Lavrov (1823-1900), Rus filozof ve deneme yazarı; 1860'larda Narodnik hareketin önde gelen ideologlarından biri.

4 Alıntılar Lavrov'un *Iz istorii sotsial'nykh uchenii*'sinden (Toplumsal Öğretiler Tarihi) yapılmıştır, Moskova, 1919, ss. 57-60.

zirvesidir işte bu! Gerçek gereksinimleri doyurmak gerekir – hakikaten parlak bir keşif! Ama neden sadece temel gereksinimler? Ve hangi türden insan bilimsel denektaş işlevi görcektir? Eğer gereksinimler zaten temelse, bu gereksinimlerin “bağımlı kılınması” da nedir? Ve bu ne türden bir “bilimsel sosyoloji yasası”dır ki yemek yemek, uyumak vb. ve gazete okumak (yoksa bu artık temel değil mi?) iyidir gibi sadece boş, biçimsel ve genel bir kuralı ifade ediyor?

Lavrov, buna rağmen, bütün bir okulun, akımın başıdır – ünlü bir araştırmacı, engin bilgelikte bir insandır! Onun üzerinde durmamızın sebebi, probleme Marx’ın yaklaşımıyla başkalarının yaklaşimleri arasındaki bütün farkı daha açık bir şekilde belirginleştirmektir.

Ama bu başkalarıyla ayrıca uğraşmamıza gerek yok, çünkü bunların hepsi geçmişte kaldı. Toplumsal ideal söz konusu olduğunda, modern dünya bize komik bir resim sunar. Kapitalist gelişmenin şafağında burjuvazinin toplumsal bir sistemi vardı, proletarya ise sadece ütopyalar kurmuştu. Şimdi ise proletaryanın hâlihazırda bir sistemi var, burjuvazi ise çürüyen sistemini yitirme sürecinde, Marx’ın bir zamanlar dediği gibi “kendine inancı olmayan” “lanetli bir ihtiyar” gibi, “planlı kapitalizm” ütopyaları üretmekle meşgul. Ama yazık ki burada artık ne zihinsel bir sıçrama ne bir orijinallik ne de gelecek umutları var. Faşizm, devlet kapitalisti kışkalarını kapitalistlerin başını çektiği bir “sosyalizm” olarak yansıtmak için yırtınıyor ve toplumsal idealini, sanki geçmiş yaşam bu “idealler”i zaten paramparça etmemiş gibi, önde değil arkada, gelecekte değil geçmişte arıyor. Faşizm geçmişin tüm hayvani fikirlerini ve güçlerini örgütleyerek dünyayı fethetme, yüz milyonlarca enerjiyi salıverme hayalleri kuruyor! Sosyalizmin gerçek büyümesinin ve ütopyaya batan, ölüme mahkûm kapitalizmin çöküşünün tarihsel çağı böyle gelişmektedir.

Ancak sosyalizm ilerliyor. Üretici güçleri, planlı örgütlenmesi ve maddi kültürü büyüyor. Kent ve kır arasındaki uçurum, zihinsel ve fiziki emek arasındaki uçurum gibi dolduruluyor. Milyonlarca insan yaşam standartlarını büyük bir hızla iyileştiriyor, teknik kültür düzeylerini yükseltiyor, tinsel ufuklarını genişletiyor, insani yeteneklerini geliştiriyor, bilim ve sanata aşinalık kazanıyor, bilimsel ve sanatsal yaratımla meşgul oluyor. İnsanlar iradelerini, karakterlerini ve yaratıcı tutkularını

eğitiyorlar; bedenlerini güçlendirip hastalıktan kurtarıyorlar, yeni aileler, işler ve düşünceler yaratıyorlar. Aynı zamanda, bütünün, yani sosyalist toplumun örgütlü karakteri de büyüyor ve günden güne, gelecekteki daha da zengin gelişme için yeni koşullar oluşturuluyor. Gelişme özgürlüğü –en değerli özgürlük– tarihte ilk defa milyonlarca insan için gerçek haline geliyor.

BİR FİLOZOF OLARAK LENİN

Lenin bir sınıf mücadelesi dâhisiydi. Ama sınıf mücadelesi, Engels'in tanımlamış olduğu şekliyle, iktisadi, politik ve teorik bir mücadeledir. Sınıf mücadelesi, devrimci pratik olarak, bilimsel devrimci pratik olarak, aynı zamanda teorik bilgiyi de önvarsayar. Marx'la büyük bir uyum içinde teori ve pratiği birleştiren Lenin, bilim olarak diyalektiğin ve sanat olarak diyalektiğin büyük bir ustasıydı; düşüncesi ve eylemi eşit ölçüde eksiksizdi. Bundan ötürü, nasıl ki kendi çağı onu tanımlamış, onda cisimleşmiş ve onda etkileyici sözcüsünü bulmuşsa, Lenin de bu çağı tanımlamıştı.

Genelde felsefi düşüncenin gelişimine, özelde de Marksist felsefi düşünceye Lenin yeni olan ne getirmişti? Lenin felsefi alana ilk defa *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* kitabı ile müdahil olmuştu. Dönemin koşulları iyi bilinmektedir: (1905) Aralık ayaklanmasının yenilgisini takip eden gericilik dönemi. Entelektüel kesimlerin devrimci hareketten toplu halde ayrılması söz konusuydu. Bu bir ideolojik karışıklık, "tinsel gericilik", dinsel arayışlar ve erotizm çağıydı. Marksist kesimler "modern felsefe"ye, pozitivist agnostisizme ve "realizm"e –yani Mach'ın idealizmine–, Avenarius'a, pragmatizme ve hatta "tanrı inşacılığı"na hayranlık besliyorlardı. Bu koşullarda Lenin'in kitabı, bir orduyu bir bayrak etrafında, diyalektik materyalizmin bayrağı altında bir araya getiren bir teyakkuz çağrısı gibi ortaya çıktı.

Problemin mantıksal merkezi, dış dünyanın gerçekliği meselesiydi. Lenin'in bu tartışmaya getirdiği yenilik, problemi, kriz içinde olan ama aynı zamanda da büyük keşiflere gebe modern doğa bilimi, esasen de fizik temelinde çözmüş olmasıydı.

Doğa bilimleri alanında uzun süre ve sıkı bir şekilde çalışmış olan Kant'ın zamanından ve "doğa felsefesi" denen şeyin çöküşünden sonra, teorik doğa bilimi felsefeyle yollarını ayırmıştı. Bununla birlikte, ampiryokritik akım ve her şeyden önce de Ernst Mach, filozofların doğa bilimlerine ilgisini yeniden canlandırmıştı. "Fiziki idealizm" denen şey, materyalizmin girişinin yasaklanmış olduğu "metafizik" in üstesinden gelme kılıfı altında gelişmişti. Lenin Kantçılara ampiryokritikler kadar saldırmamıştı ve Marksist literatürde teorik doğa bilimine ilişkin felsefi soruları ilk kez ciddi bir şekilde ele almıştı; bu ilk kez oluyordu, çünkü *Anti-Dühring*'den beri bu konular üzerine herhangi bir temel Marksist eser yazılmamıştı. Engels'in harikulade eseri, *Doğanın Diyalektiği* Alman Sosyal Demokrasisinin cahilleri tarafından yayımlanmamış ve arşivlerde kalmıştır.¹

Kant'ın Sosyal Demokrat çevrelerdeki etkisine karşı başarı bir şekilde savaşmış olan güçlü materyalist Plehanov, doğa bilimleri sorunlarıyla hiç meşgul olmamıştı. Bununla beraber, bu sorunları ele almış olanlarsa, ampiryokritisizmin pozisyonunu benimsemişti. Bu nedenle, teorik doğa biliminin genel sonuçları temelinde ampiryokritisizme karşı (ve süreç içinde, tüm idealizm ve agnostisizm formlarına karşı) söz söyleyen tek Marksist, Lenin olmuştur. Daha önce özel bir bölümde bu tartışmada kimin haklı olduğunu görmüştük.

Fiziğin ve kimyanın bundan sonraki tüm gelişimi, Lenin'i mükemmel bir şekilde haklı çıkarmış ve tartışılan temel sorunlarda diyalektik materyalizmin doğruluğunu ortaya koymuştur. Deneysel pratik ve teorik fiziğin gelişimi, atomun, elektronun vb. gerçek varlığını kanıtlamıştır. Lenin'in yerine getirdiği en büyük hizmet, gerçek bilimsel-felsefi başarısı, fiziki idealizmin temel pozisyonlarına indirdiği darbe ve maddi dünyanın varlığını olumlama yolunda giriştiği başarılı savaşı. Başlangıçta esas olarak dönemin Sosyal Demokrat hareketinin yeraltı işçilerine dağıtılan *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, yıllar sonra şimdi artık dünya çapında da bilinmektedir. Teorik fiziğin Max Planck gibi başlıca yol göstericileri ve Philippe Frank gibi önde gelen ampirik fizikçiler, kendi konumlarını Lenin karşısında yeniden tanımlamak zorunda kalmışlardır; burada,

1 Sovyet Marksist araştırmacı David Ryazanov'un yayıma hazırladığı Engels'in *Doğanın Diyalektiği* kitabı tam haliyle, hem Almanca hem de Rusça olarak SSCB'de ilk kez 1925 yılında yayımlanmıştır.

tümü de Leninist eleştirinin kökünden kurutucu yangını içinde kalmış olan Rus fizikçilerden söz etmiyoruz. Lenin'in kitabı artık tüm materyalist fizikçiler için bir çekim merkezi haline gelmiş durumdadır. Bu bir gerçek, hem de muazzam önemi olan bir gerçektir. *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'in dünya çapındaki etkisi tartışılmazdır. Lenin bu kitapta felsefi düşünce tarihinde yeni bir sayfa açan bir düşünür olarak belirirken, Marksizm de içsel olarak zenginleşmiş ve bilgideki gücünü katlamıştır.

Diyalektik materyalizm Lenin'in kitabında materyalizme yapılan vurguda kendini gösterir. Bununla birlikte, her ne kadar Lenin *Felsefe Defterleri*'nde kendisini, ampiryokritiklerle "daha çok Buchner tarzında" tartışan Marksistlerden ayırt etmese de, diyalektik yönün burada cılız bir şekilde sunulmuş olduğunu sanmak yanlış olur. Görelî ve mutlak doğruluk sorunu bu kitapta diyalektik bir biçimde çözülmüyor mu? Tam da göreciliğin göreliliği, diyalektik olarak kanıtlanmıyor mu? Lenin bir karşıtlıktan diğerine diyalektik bir geçiş yapmıyor mu? Sonsuz bir süreç olarak bilme, burada diyalektik hareketi içinde muhteşem bir şekilde resmedilmektedir. Kısacası, dış dünyanın gerçekliği ve bilinebilirliği sorununun sınırları içerisinde Lenin, özellikle şu noktaları geliştirir, ortaya koyar ve savunur:

1. Dış dünyanın gerçekliği. Burada yeni olan şey, her şeyden önce, teorik fizikle olan bağıdır ve buna karşılık gelen sorunların ortaya konulup çözülmesidir.

2. Madde sorunu. Felsefi ve bilimsel anlamlarda, bunların birliği ve ilişkiselliği içinde incelenen madde.

3. Yansıma teorisi. Burada Lenin devasa bir sıçrama gerçekleştirir. Bilimin gerçekleştirmiş olduğu tüm fetihler sayesinde, Engels'in formüle etmiş olduğu yansıma teorisini daha da ileri taşır denilebilir. Önemli bir diğer nokta, Plehanov'un Kantçılıkla süslü "hiyeroglif teorisi"ni çözümlemesi ve çürütmesidir.

4. Doğruluk öğretisi. Görelî ve mutlak doğruluk sorununun şahane bir çözümlemesi. Yeni bir sorun ve bu sorunun yeni bir çözümü: doğruluk ölçütleri arasındaki ilişki; gerçeklikle tekabüliyet ölçütü, pratik ölçütü, "iktisadi" ölçüt.

Dış dünyanın gerçekliği, nesnel olanın varlığı sorunu, böylece Marksist literatürde ilk defa bu denli kuvvetli bir biçimde ortaya konmuştu. Bu anlaşılabilirirdi, çünkü Marksizmin ku-

rucuları, Marx'ın kendisi ve Engels, her ne kadar Kant "kendinde şeyler"den oluşan dış dünyanın varlığını tanımış olsa da Kant'ın öznelcilığının ("kötü idealizm") bile hasmı olan nesnel idealizmle, Hegel'in idealizmiyle savaşımak zorunda kalmışlardı. Marx ve Engels, varlığın kendisini yadsımanın saçmalığını göstermekten ziyade, nesnel varlığın "ideal" yapısını yıkıp onu maddi olana çevirmek zorundaydılar. Lenin ise solipsizme doğru çekilen öznel idealizme karşı başarılı bir savaş vermek zorundaydı. Eğer Kantçı idealizm "kötü" idiyse, bu idealizm de kesinkes rezil bir idealizmdi.

Dolayısıyla, Lenin'in dış dünyanın gerçekliği ve tözünün maddiliği sorununu etrafıca ele almadaki başarısı, teorik doğa bilimlerinin karmaşık sorunları temelinde ve etrafında gösterdiği bu başarı, teorik fizik için, genel olarak felsefe için ve Marksizmin felsefesi, yani diyalektik materyalizm için muazzam bir ileri adımdı. Lenin, Berkeley ve Hume'dan başlayarak tüm cesetleri yeniden gömmek ve öznel idealizm ve solipsizmi baştan sona geçtikten sonra, nesnel varlığa, nesnel dünya alanına doğrudan bir atılım olarak pratiği sahneye çıkarmak zorundaydı. Vladimir İlyiç'in eserlerinin argümanlarının ikna gücünden, bilgeliğinden, devrimci ateşinden ve yüksek bilişsel iyimserliğinden söz etmeye bile gerek yok; tüm bu açılardan, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* muazzam ölçüde tatmin edici bir "insani doküman"dır, merhum hocanın son derece parlak bir biçimde öncülük ettiği sınıfın bir ifadesidir.

Lenin'in felsefi düşüncesinin ikinci kutbu, ölümünden sonra yayımlanan ünlü *Felsefe Defterleri*'dir. Bu defterler bütünlüklü bir çalışma değildir; kenar notlarından, tespitlerden, yorumlardan, dağınık fragmanlardan ve *en lisant Hegel* (Lenin'in söylediği gibi; yani "Hegel'i okurken" – ve esas olarak da Hegel'i) art arda alınan düşünce notlarından oluşur. Burada bağıntılı, tamamlanmış bir serimleme, sistematize edilmiş fikirler aramamak gerekir. Burası Lenin'in düşüncesinin laboratuvarıdır; onun en derini, kutsallarının kutsalı, içrek özüdür, tam da özeleştirisidir. Bundan ötürü, defterler olağanüstü değerli, taptaze ve ilginçtir; Lenin'in "tin"ini tüm gücüyle açığa çıkarmaktadır.

Her şeyden önce, Marksizm *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de diyalektik *materyalizm* olarak ortaya çıkıyorsa eğer, *Felsefe Defterleri*'nde de *diyalektik materyalizm* ola-

rak ortaya çıkmaktadır. Birincisinde materyalizm, ikincisinde de diyalektik vurgulanmaktadır. İşte meşhur aforizma çiftlerinden biri:

1. Plehanov, Kantçılığı (ve genel olarak agnostisizmi), diyalektik materyalist bakış açısından ziyade kaba materyalist bakış açısından eleştirir, çünkü Kantçı uslamlamayı ancak usulen reddeder; bu düşünceyi (Hegel'in Kant'ı düzelttiği gibi) düzeltmez, derinleştirmez, genişletmez ve genelleştirmez, kavramlar arasındaki bağıntıyı ve geçişleri göstermez.
2. Marksistler (yirminci yüzyılın başlarında) Kantçıları ve Humecuları Hegel'den ziyade Feuerbach (ve Buchner) gibi eleştirmişlerdir.²

Defterler'de başka bir yerde Lenin, Plehanov'u, felsefe üzerine epey şey yazmış olmasına karşın Hegel'in "Büyük Mantık"ındaki (yani *Mantık Bilimi*) fikirleri geliştirmeyi başaramadığı için eleştirir. Vesaire. Bu hızla geçilen değerlendirmeler ("kimse *Kapital*'i tamamıyla anlamamıştır, çünkü diyalektiği anlamamıştır" şeklindeki "aforizma" da dahil olmak üzere), Lenin'in diyalektiğe atfettiği devasa öneme ışık tutmaktadır. Bilindiği gibi, Marx Hegelci diyalektiğin rasyonel öğeleri hakkında kısa bir özet hazırlamayı amaçlamış, ama bunu gerçekleştirememiştir. *Anti-Dühring*'de Engels, diyalektiği en genel özellikleriyle olumlamış ve örnekler yoluyla geliştirmişti. *Doğanın Diyalektiği*'nde de diyalektiğin doğa bilimine parlak bir biçimde uygulandığını görürüz. Diyalektiğin tam bir materyalist yorumunu sunan ilk kişi ise Lenin olmuştur.

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Lenin diyalektiğin kendisini de diyalektik bir biçimde anlıyor, analiz yoluyla değişik yanlarını açığa çıkarıyor ve onları sentetik olarak tek ama çeşitlilik içeren bir kavramda birleştiriyordu. Lenin, Hegel'den, diyalektiğin kendisi hakkında alınabilecek ve alınması gereken her şeyi almıştı. Kuşkusuz, Lenin'in on altı paragraflık tanımlarının her seferinde aynı nicelik ve aynı düzene sahip olması gerektiğini ileri sürmek bir okul çocuğu bilgiçliği olurdu – Lenin'in notlarının anlamını da karakterini de anlayamamak demektir bu. Bununla birlikte, bir bilim olarak diyalektiğin tüm önemli yönlerinin, yüzlerinin ve özelliklerinin burada parlak bir biçimde, birbirleri ilişkileri içinde ve bilişsel anlam-

2 V.I. Lenin, *Collected Works*, cilt 38 (Moskova: Progress Publishers, 1961), s. 179.

larını ortaya çıkaracak şekilde yakalanmış oldukları yadsınmaz. Ayrıca diyalektiğin ontolojik ve metodolojik yanları da mükemmel bir şekilde anlaşılmış ve açıklanmıştır. Onun derin yaşamsal anlamını doğrudan hissedersiniz; Hegel'in kendi idealist yorumunda soyut kavramların anlaşılmasız bir oyunu olarak formüle ettiği şey, Lenin'in eserinde tüm "geçişleri ve değişimleri"yle karşılıklar içinde ilerleyen çeşitli ve çelişkili gerçekliğin ritmiyle nefes alıp verir. Buna karşılık gelen "kavramların [evrensel] esnekliği" ise, bilmenin yoksullaşması, kısıtlanması ve donuklaşmasına izin vermeyen doğal bir metodolojik talep olarak belirir.

Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de geliştirmiş olduğu yansıma teorisi, burada özellikle de diyalektiğin bakış açısından daha da geliştirilir. Lenin'in konumunu tekrar ortaya koymanın yeri burası değil; bu çalışma boyunca bunu zaten yapmaya çalıştık. Yine de Lenin'in dolaylı bilgiyi, görünüşü nasıl bir süreç olarak, daha derin "öz"lere ve çok daha geniş ve genel birlikteliklere bir geçiş olarak yorumladığını vurgulamamız gerekiyor. Ayrıca, geneli, tikeli ve tekili nasıl irdelemiş olduğunu; yansımanın, Lenin için, naif bir realizm tarzında basit bir fenomenoloji değil de yasaların genel toplamı, dünyanın bilimsel bir resmi olduğunu; Lenin'in duyumlardan düşünceye vb. yaptığı diyalektik geçişi de vurgulamak gerekiyor. Lenin'in yansıma teorisi başlangıç değerinde ve naif bir teori, yani basit bir ayna değildir. *Felsefe Defterleri*, okuyup düşünebilen herkes için muazzam zenginlikte bir malzeme sunmaktadır.

Lenin'in gerçek ilişki tiplerinin çeşitliliğini salt nedensellikler olarak değil de şeylerin ve süreçlerin evrensel ilişkisinin yönleri olarak ortaya koymasının son derece yeni ve önemli olduğunu düşünüyoruz. Diğer Marksistlerin hiçbir bunu başaramamıştır. Bu pozisyonu ilk defa Lenin ortaya koymuştur ve bunun tüm anlamı anında açık hale gelmez. Olağanüstü sonuçları olan bu pozisyon, tek bir nedensel ilişki tipi -mekanik neden ve etki- öneren mekanik materyalizmin sığlığının, tekyanlılığının ve sınırlı karakterinin üstesinden gelmenin yeni bir aracını sunar. Lenin monizmden zerrece taviz vermez ve herhangi bir plüralizme de düşmez. Zorunluluk kategorisi ve diyalektik yasaların evrenselliği, doğal yasaların birliğinin; ilişki tipleri arasındaki farklılık da bu birlik içindeki çeşitliliğin bir açığa vuruluşudur. Burada evrensel ilişkinin gerçekten diyalektik bir kavranışı söz konusudur.

Lenin'in bu pozisyonu, kendinde ve kendisinden, ileriye doğru devasa bir adımdır. Diyalektiği, sözgelimi, nedenselliğin önünde engel olarak duran matematik gibi alanlarla doğrudan ilişkilendirir; fiziki olan ve psikolojik olan sorununu (felsefenin tümü için en önemli sorun!) daha incelikli ve daha doğru bir şekilde ortaya koymanın yolunu açar; modern teorik fiziğin vb. birtakım sorunlarına rasyonel çözümler bulma olanağını sağlar. Burada Lenin tam bir terse çevirme gerçekleştirir ve Marksizmin felsefesini muazzam ölçüde zenginleştirir; sadece bu Leninist konumu tüm derinliğiyle, tüm teorik anlamıyla kavramak gerekmektedir. Her teorik doğa bilimi ve matematik açısından, bu gerçek bir katkıdır ve aynı zamanda da diyalektik materyalizmin felsefesine son derece değerli bir katkı.

*Felsefe Defterleri'*nde Lenin ayrıca Marksizmin pratiğin, teknolojinin vb. teorik-bilişsel anlamına ilişkin konumunu da ortaya koyar. Marx'ın *Alman İdeolojisi'*nde (ancak ölümünden sonra yayımlanabildiği için Lenin'in bu eserden haberi olamamıştı) ve *Feuerbach Üzerine Tezler'*de taslak olarak formüle ettiği bu konum, Engels tarafından *Anti-Dühring'*de geliştirilmişti. Alexander Bogdanov ve pragmatizmin destekçileri ise bunu idealist ve anti-diyalektik bir biçimde geliştirdiler.³ Ortodoks Marksistlerin bu konuyla oldukça üstünkörü bir biçimde uğraşmış olmaları tuhaf görünebilir. Sorunu aynı anda hem materyalist hem de diyalektik biçimde, yani tüm felsefi derinliğiyle ilk ortaya koyan Lenin olmuştur. Bilme teorisindeki teknoloji – vay canına, ne kabalık! Fakat Lenin'in eserinde bu, sıradan ya da fiyakalı bir söz değil, son derece düşünülmüş bir teorik fikirdir. Teori ve pratiği birleştirme yolunda ne kadar ilerlersek, sorunu bu şekilde ortaya koymanın gerçekliği ve etkililiği de bir o kadar açık bir biçimde önümüze çıkacaktır.

Pratikle olan bağ, Lenin'in etkinliğinin ve düşüncesinin tümüne de yayılmış durumdadır, çünkü onun için düşüncenin diyalektiği eylemin diyalektiğine, dünyanın devrimci altüst oluşunun ve sosyalist dönüşümünün pratiğine dönüşmüştür. Lenin anlık ve istencin, teori ve pratiğin, bilme ve eylemin birliğinin canlı cisimleşmesiydi. Onun eserinde, bilmenin öznesi öğretisi eylemin öznesini inceleyerek genişletilmişti ve devrimci sürecin öznesi olarak proletarya teorisini başka hiç kim-

3 Aleksandr Bogdanov (1873-1928), Rus devrimci, fizikçi ve yazar; ampiryokritisizmin önde gelen Rus Marksist destekçilerinden biri.

se onun kadar çarpıcı ve somut biçimde geliştirebilmiş değildir. Lenin'in diyalektiği, diyalektik olarak geliştirilmiş strateji ve pratik yoluyla, daima akıllıca kavranan ve başarıyla gerçekleştirilen, kapsamı, ilkeli karakteri, somutluğu ve verili koşullara tam uygunluğu açısından göz kamaştırıcı olan eylemin diyalektiğine dönüşmüştür. Bu elbette burada üzerinde ayrıntılarıyla duramayacağımız özel bir konudur. Bununla birlikte, teori ve pratiğin birliğini, karmaşık ve zor koşullarda proletaryaya böylesi parlak zaferler kazandırmış olan liderlikteki birliği vurgulamamız son derece önemlidir.

Lenin'in payına sosyalizme geçiş çağı düşmüştü ve tüm güçlü dinamiğiyle bu çalkantılı çağ onda cisimleşmişti. Proletaryanın önünde, yıkılıp geçilmesi gereken koşullar, anlaşılıp üstesinden gelinmesi gereken unsurlar ve örgütlenmesi gereken kendiliğinden kuvvetler duruyordu. Güçlü bir diyalektik materyalist ve diyalektik eylemin ustası olan Lenin'in liderliği altında, proletaryanın muzaffer devrimi, göz korkutucu sayısız görevin altından başarıyla kalkmıştır. Bolşevizm bir dünya gücüne ve Marksizm-Leninizm de yüz milyonlarca emekçinin dünya çapındaki ideolojisine dönüşmüştür; yeni dünyanın, sosyalizm dünyasının resmi öğretisi, ideolojik yanı ve dünya görüşü haline gelmiştir. Lenin devrimin en önemli sorununun nihai çözülüşünü görece kadar uzun yaşayamadı: "Kim kimi yenecek?" O hayattayken sosyalizm ekonominin sadece bir "kesim"ini oluşturuyordu. Dizginsiz, anarşik kuvvetler ekonomide ve toplumda hâlâ güçlüydü. Planın sosyalist rasyonelliğine henüz bağımlı kılınamamış olan pek çok şey vardı.

Toplum, zorunluluğun doğrudan teleoloji haline geldiği teleolojik bir birliğe dönüştürülmemişti henüz. Bununla birlikte, bunun önkoşulları oluşturulmuş durumdaydı. Felsefenin pratik bakımından "önemsizliği" konusundaki boş gevezeliklerin, düşünce ve zihinsel anlamsızlığın ısmarlanmış memurlarının ve cahillerinin eveleyip gevelemelerinin üstesinden gelinmişti. Lenin'in dehası ısıltı ısıltı parlıyordu. Bununla birlikte, bir çağ ihtiyaç duyduğu insanları da yaratır ve tarihin yeni aşaması, Lenin'in yerine, liderliği altında sosyalizmin muzaffer kalacağı, düşüncesinin ve eyleminin merkezinde sıradaki büyük tarihsel geçişin yattığı Stalin'i ortaya çıkarmıştır.

Temel yaşamsal işlevlerin tümü, büyük Stalinist beş-yıllık planların başarıyla tamamlanmasında senteze kavuşturul-

muştur; teori devasa bir toplumsal ölçekte ve toplumsal organizmanın her hücresinde pratikle birleştirilmiştir. Dünya çapında önemli olan yeni sorunlar, sosyalizmin ve onun yaşam sevinciyle dolu gençlik kültürünün dünya çapındaki zaferine dair sorunlar olgunlaşmaktadır.

7-8 Kasım 1937, büyük zaferin yirminci yıldönümü

Buharin *Felsefi Arabesk*'i Moskova'daki Lubyanka hapishanesinin karanlığında yazdı. Ailesinin de öldürüleceği tehdidi karşısında, ihanet suçunu kabul etmek zorunda kaldıktan sonra idamını beklerken sayfalarca yazdı. Buharin'in Kasım 1937'de, Ekim Devrimi'nin 20. yıldönümünde tamamladığı bu metne, Kremlin'deki bir mahzende ancak yarım yüzyıl sonra ulaşılabilirdi.

Hapishane yazıları arasında Buharin en çok *Felsefi Arabesk*'i önemsiyordu. Ona göre, öncekilerle karşılaştırıldığında, başından sonuna diyalektik olan bir olgunluk çalışmasıydı bu. Buharin bu arabesklerde Marksizmin entelektüel geleneği ve toplumsal inşa projesini tutkuyla savunmakla kalmıyor, aynı zamanda Marksizmi felsefe tarihi içine yerleştiriyor, onu düşünceyi daha yüksek bir senteze taşıyan bir duruş olarak geliştiriyordu. Bolşevik liderlerin bu en genci, en entelektüeli, en duyarlısı ve en parlağıyla birlikte, bu yazılar da kurşuna dizildi. Şimdiyse bu kitapla birlikte, Buharin onu duyma şansı hiç olmamış kuşaklara sesleniyor.



9 789756 056929

www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com

