

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>

FELSEFE YAZILARI DERGİSİ

HAZİRAN 2009 | SAYI 4 | 14 TL



baykuş

Felsefe ve devrim

ULUĞ NUTKU

ALAIN BADIOU

GEORG LUKÁCS

MEHMET RATİP

DOĞAN BARIŞ KILINÇ

Nietzsche ve Darwincilik

SONER SOYSAL

Politika ve
devrim üzerine
düşünceler

HANNAH ARENDT



ISSN 1307-9492

Klasik Alman felsefesinde
devrim kategorileri

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

DOMENICO LOSURDO

baykuş



FELSEFE YAZILARI DERGİSİ

BAYKUŞ: FELSEFE YAZILARI DERGİSİ

Ocak-Haziran 2009, Dört ayda bir yayımlanır, *Baykuş* hakemli bir dergidir

ISSN 1307-9492

ALEF YAYINEVİ ADINA

İMTİYAZ SAHİBİ: F. Çiçek Kılıç

GENEL YAYIN YÖNETMENİ: Doğan Özlem

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ: Sinan Kılıç

YAYIN YÖNETMENLERİ:

Güçlü Ateşoğlu, Doğan Göçmen

ARŞİV: Feza Kürkcüoğlu

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA:

Gül Dönmez, Sibel Gündoğdu

BAYKUŞ İLLÜSTRASYONU: Sadi Güran

YAYIN TÜRÜ: Yerel süreli

BASKI: Graphis Matbaa

tlf. (212) 629 06 07

YAZIŞMA ADRESİ: baykus@alefyayinevi.com

YAYIN KURULU:

Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye,
Sinan Kadir Çelik, Ersin Vedat Elgür
Doğan Göçmen, Kurtul Gülenç,
Nazile Kalaycı, Doğan Barış Kılınç,
Kaan Özkan, Devrim Sezer,
Feysel Taşçier, Meryem Uçar, Savaş Yazıcı

DANIŞMA KURULU:

Cemal Bâli Akal, Taylan Altuğ,
Türker Armaner, Medar Atıcı,
Kubilay Aysevener, Saffet Babür,
Samet Bağçe, Elif Çırakman,
Betül Çotuksöken, Cem Deveci,
Kurtuluş Dinçer, Zeynep Direk,
Mehmet Elgin, Bülent Gözkân,
Ali Osman Gündoğan, Hakkı Hünler,
Gürol İrzık, Ferda Keskin, Nilgün Toker Kılınç,
Orhan Koçak, Hasan Ünal Nalbantoğlu,
Uluğ Nutku, Kaan Harun Ökten,
Ömer Naci Soykan, Saffet Murat Tura, Ali
Utku, Ertuğrul Turan, Halil Turan,
Çetin Veysal, Erdoğan Yıldırım

KAPAK RESMİ: Vladimir Lebedev (1891-1967) Petrograd, 1920-21, 70 x 60 cm

Korkmazsın çalışırken, tüfeğin yakınındayken (*Work with no fear, your rifle is near*)

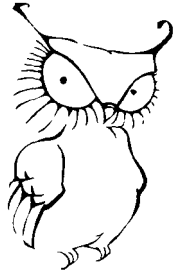
ABONELİK KOŞULLARI

YURTIÇİ ABONELİK: Yıllık üç sayı için bireysel abonelik bedeli olan 42 YTL, kurumsal abonelik bedeli olan 60 YTL Yapı Kredi Bankası Gümüşsuyu Şubesi 69304566 numaralı hesaba Fevziye Çiçek Kılıç Alef Yayınevi adına yatırılmalı ve dekont dergilerin teslim adresiyle birlikte fakslanmalı ya da postalanmalıdır.
YURTDIŞI ABONELİK BEDELİ: Avrupa için 35 Euro, ABD için 50 ABD Dolarıdır.

alef yayınevi

Sofyalı Sokak Paşa İşhanı No 2 Kat 3 Asmalımescit/İstanbul

tlf. (212) 245 56 27 • faks (212) 245 54 56 • www.alefyayinevi.com • info@alefyayinevi.com



Sayı 4

İÇİNDEKİLER

Baykuş'tan...	7	METİN BAL	
DOĞAN ÖZLEM		Bertolt Brecht'in epik tiyatro kuramının	
İktidar ve Darwin	11	felsefi bir yorumu	127
ULUĞ NUTKU		ÖZKAN GÖZEL	
Tüm halklar demokrasisi için		Althusser'de ideoloji ve özne	147
öndeyişler	13	TOZLU RAFLARDAN	
ALAIN BADIOU		HANS HEINZ HOLZ	
Bu kriz hangi gerçeğin gösterimi?	20	Lenin'in felsefi kavrayışı	179
GEORG LUKÁCS		DOĞAN GÖÇMEN	
Taktik ve etik	25	Hans Heinz Holz ve	
		"Lenin'in felsefi kavrayışı"	211
MEHMET RATIP		SAFFET MURAT TURA	
Çokluk: yaklaşan bir birliktelik...		Öznesi olmayan süreç – II	221
Hardt ve Negri, Agamben, ve Žižek'te		SONER SOYSAL	
devrimin kaotik devridaimi		Nietzsche, güç istenci	
ve müphemliği	33	ve Darwincilik	243
DOMENICO LOSURDO		ZEYNEP SAVAŞÇIN	
Klasik Alman felsefesinde devrim		Hegel'i "bugün" okumak:	
kategorileri	55	Charles Taylor'ın çokkültürcü	
ALAIN BADIOU		düşüncesinin Hegelci kökenleri	276
Temel bir felsefi tez:		ÖRSAN K. ÖYMEN	
"gericilere başkaldırmak haktır"	77	Kuşkuculuk bağlamında	
HANNAH ARENDT'LE SÖYLEŞİ		Pironculuk-Hume-Nietzsche ilişkisi	290
ADELBERT REIF		KİTAP ELEŞTİRİSİ	
Politika ve devrim		ANİ CEYLAN HAZİNEDAR	
üzerine düşünceler:		<i>Varlık ve Zaman</i> üzerine	304
bir değerlendirme	86	Abstracts (İngilizce Özetler)	330
DOĞAN BARIŞ KILINÇ		Bu sayıya katkıda bulunanlar	336
Prometheus, Marx ve		Yazarlara	342
proletarya	111		

FELSEFE VİTRİNİ

Gilles Deleuze

Müzakereler 318

Gilles Deleuze

Kritik ve Klinik 319

Edward Hallett Carr

Devrim Okumaları 320

Eric Hobsbawm

Fransız Devrimi'ne Bakış:

İki Yüz Yıl Sonra

Marseillaise'in Yankıları 320

Slavoj Žižek

Stalinizm: Ya da Stalin

İnsanın İnsanlığını Nasıl Kurtardı? 321

Steven Nadler

Spinoza: Bir Yaşam 321

Jacques Derrida

Nietzschelerin Şöleni 322

Ali Utku

Ludwig Wittgenstein:

Erken Döneminde Dilin Sınırları

ve Felsefe 323

İbn Sînâ

İbn Sînâ 323

FELSEFİ ETKİNLİKLER

Uluslararası Hegel Kongresi

14-15-16 Kasım 2008 –

Bahçeşehir Üniversitesi 324

Dicle Üniversitesi

Felsefe Kulübü Seminerleri 328

İLAN DİZİNİ

Alef 242, 303, 327, 335

Altın Bilek 110

BGST 76

Birgün Arka kapak

Birikim 12

Çınar 19

Derlem 179

Dipnot 109

Encore 6

Express 85

İdeefixe 127

Mavi Kum 10

Paloma 275

PARALAKS

Slavoj Žižek

"Her okul çocuğunun bile artık bildiği gibi Žižek'in yeni bir kitabı özel bir sıra izmeden, Hegel, Marx ve Kant tartışmalarını; birçok sosyalist dönem öncesi ve sonrası anekdot ve düşünceleri; Stephen King ve Patricia Highsmith gibi geniş kitle yazarların yanı sıra Kafka üzerine notları; operaya ilişkin referansları (Wagner, Mozart); Marx Kardeşler'in şakalarını; hem cinsel hem de müstehcen esprileri; Spinoza ve Kierkegaard'dan Kripke ve Dennett'e kadar felsefe tarihine ilişkin düşünceleri; Hitchcock filmleri ve diğer Hollywood ürünlerinin analizleri; güncel olaylara referansları; Lacancı doktrinin anlaşılması zor noktaları; günümüz kuramcılarıyla (Derrida, Deleuze) polemikleri; karşılaştırmalı dinbilim; ve son günlerde, bilişsel felsefe ve nörobilimsel "gelişmeleri" içerir. Bunlar, Eisenstein'in adlandırabileceği gibi "bir cazibeler montajı"nda bir kuramsal çeşitlilik gösterisi halinde sıralanır, bu gösteride "çocukluklar" serisi birbirini izler ve seyirciyi memnun bir büyülenme içinde tutar."

Frederic Jameson (London Review of Books)

"SLAVOJ İÇİN LACAN VE HEGEL TARTIŞMAK ADETA NEFES ALMAKTIR"

JUDITH BUTLER



1968



Stalinizm



Önce Trajedi
Sonra Komedi



David Lynch



Kieslowski

Žižek'in Encore için seçtiği felsefi/politik metinlerden oluşan "Tin Kemiktir" ve popüler kültür metinlerini içeren "Bilinmeyen Bilinenler" serisi farklı bir boyuta, kabul görmemiş inançlarımızın, hatta toplumsal değerlerimizin temelini oluşturan ama yine de görmezlikten geldiğimiz ya da farkında olmadığımız alanlara odaklanıyor. Hegel'in "Tin Kemiktir" formülündeki katatası kemiği Žižek'e göre özendeki temsillenemez bir imkansızlığı, bir boşu işaret eder. Žižek'in Donald Rumsfeld analizinde vardığı bildiğimizi bilmediklerimiz önermesi ise Rumsfeld'in Irak'ta yapılan işkenceleri bildiğini bilmemesine, yani Lacancı "kendini bilmeyen bilgi"ye ilişkindir.

Diğer Kitaplar

Kitap Hırsızı, M. Zusak, 2009
Freud'un Son Yılları, M. Edmundson, 2009
Hayalet Uçak, 2007
Žižek, Eleştirel bir Giriş, S. Kay, 2006
Natiirmort, O. Richon, 2006
Kımlan Mutlak, S. Žižek, 2002
En Kısa Gölge, A. Zupancic 2005
Lenin Üzerine, S. Žižek, 2004
Ödünç Alman Irak Çaydanlığı S. Žižek, 2004
Yalnızlık Zamanında Aşk, P. Verhaghe, 2003
Kımlan Mutlak, S. Žižek, 2003

Yavna Hazırlananlar

Hitchcock, S. Žižek
Žižek'le Söyleşiler, G. Daly
Camera Obscura, S. Kofman
Radiou, J. Barker
Local Angel, U. Aloni
Tarkovski, S. Žižek
Ekonomi Politik, S. Žižek
Paranoya, D. Bell
Histerya, J. Borossa



Felsefe tarihinde devrim kavramının fahiş oranda kullanımına rastlıyoruz. Hemen her felsefeciye yakıştırılan bir devrimci sıfatı bulunmaktadır. Örneğin, Frege'nin şu devrimi, Foucault'nun bu devrimi gibi... Ne var ki, gerek felsefe bağlamında gerekse bilim(ler) bağlamında devrimden bahsedildiğinde, akla bugün daha çok Thomas Kuhn ve onun *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eseri gelir. Kuhn'u anlamlı kılan, onun söz konusu eserinde sergilediği içerikten çok, Batı dünyasında soğuk savaş atmosferinde kol gezen pozitivizm ve "bilimsel muhafazakârlık" karşısında bilimsel devrimlerin olduğunu savunmuş ve örneğin Karl Popper karşısında bilimsel devrim kavramını olumlu olarak tanımlamış olmasıdır. Ancak Kuhn'un, "olağanüstü" veya "devrimci" evrelerde anormalliklerin birikimi sonucu gözlemlendiğini söylediği bilimsel paradigma değişimini, toplumsal ve siyasi koşullardan bağımsız, salt bilimlere içsel olarak kavramış olması, bilimler ve felsefe tarihi açısından bakıldığında pek de kabul edilebilir gibi görünmemektedir. Oysa, doğa bilimleri de dahil olmak üzere toplum bilimleri ve felsefe, Kuhn'un "bilim-dışı faktörler" (*extra-scientific factors*) olarak tanımladığı, toplumsal, tarihsel ve siyasal anlamda öznel ve nesnel "belirleyenlere tâbi olmuştur. Aslında Kuhn da bunun bilincindedir. Önceleri, bilim-dışı "faktörler" in de bilimsel devrimlerde önemli bir rol oynadığını kabul etmiştir. Daha sonrasında ise o, sosyologların ve bilim tarihçilerinin Kuhn'un bu belirlemesinden hareketle bilimin gelişmesinde atılan her adımın sosyo-ekonomik faktörler tarafından da belirlendiğini ileri sürmesi üzerine, bu belirlemesinden vazgeçmiş ve ilerlemenin özellikle modern bilimlerde karşılıklı tartışma sonucu gerçekleştiğini ileri sürmüştür.

Ancak, ne yazık ki bilimler dünyası da toplumsal tahakküm ilişkilerinden ve bireysel kariyer kavgalarından yalıtılmış değildir. Kuhn'un burada dolaylı olarak ileri sürdüğü ve Jürgen Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı çerçevesinde dile getirdiği, iktidar ve tahakküm ilişkilerinden arınmış toplumsal ve bilimsel ilişkilerin varlığı hâlâ arzulanan bir durumdur. Gelgelelim, insani gerçeklik, sınıf ilişkilerinin oluşmaya başladığı antikçağdan beri başka bir dilden konuşmaktadır. Rönesans ile başlayan ve Fransız Devrimi ile en üst aşamasına ulaşan modern bilimsel, felsefi, toplumsal ve siyasal devrimlerin üzerinde yükseldiği "güneş merkezli" dünya görüşü, en az Aristotelesçi "dünya merkezli" dünya

görüşü kadar eskidir. Antikçağ ve ortaçağda, Samoslu Aristarkhos'un ileri sürdüğü "güneş merkezli" dünya görüşü yerine Aristotelesçi-Ptolemaiosçu dünya görüşünün kabul görmesi, sadece bilimsel gelişmenin düzeyi ve sınırlılığıyla, ileri sürülen argümanların sağlamlığıyla ilgili değildir elbette; aksine bu, sınıf ve iktidar ilişkilerinin gereksinimleriyled bağlanmıştır. Aynı şekilde, Aristarkhos'un "güneş merkezli" dünya görüşünün "Kopernik Devrimi" aracılığıyla neredeyse yirmi asır sonra kabul görmesi de, yeni toplumsal ilişkilerin ortaya çıkmış olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bunu, öğretmen Copernicus, öğrenci—ama en az hocası kadar üstün yetenekli—olan Galileo'dan daha iyi biliyordu. Copernicus, uzun yıllar boyunca yaptığı gözlemlerin sonucunda ulaştığı "güneş merkezli" dünya görüşünün bütün dünya düzenini altüst edeceğini, dolayısıyla da kilise otoritesinin şimşeklerini üzerine çekeceğini bildiği için, başlığına devrim sözcüğünü taşıdığı *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (Göksel Kürelerin Dönüşleri Üzerine) adlı eserini ölüm yılı olan 1543 yılına kadar bekletmiştir. Buna karşın Galileo, derme çatma teleskopuyla yapmış olduğu gözlemlerin Copernicus'un gözlemlerinin doğruluğunu kanıtladığını, hakikatin gücüne inanan bir bilimci naifliği ve dürüstlüğü ile kilise otoritelerine bildirmek için koşa koşa Roma'ya gittiğinde, otorite sahiplerinin teleskoptan bakmaya bile tenezzül etmeden kendisine konuyla ilgili ders verme ve yayın yapma yasağı koyması durumuyla karşılaşır. Aradan geçen yüzyıllar boyunca durum ve koşullar da değişmiştir. Ama halen çağımızda da, David Hume'un deyimiyle, yüzyıllardır özlenen, sonuçları her ne olursa olsun hakikatin olduğu gibi ifade edilebildiği bir bilimsel özgürlük ortamına kavuşulmuş olduğunu söylememiz mümkün değildir. Bilimsel ve felsefî gelişmeler, toplumsal çelişkilere rağmen, toplumsal gelişmenin tâbi olduğu tüm ıstırap ve sancıları, kavgaları ve büyük mücadeleleri yaşayarak yoluna devam edip ilerlemeyi sürdürüyor. Bu çelişkili durum, bilim sözü konusu olduğunda, hem canlı varlıkların tümünü yok edebilecek kapasitede silahların yapılmasında, hem de amansız hastalıkların tedavi edilebilmesi için aklın hayalin alamayacağı tesirli ilaçların icat edilmesinde kendisini dışa vuruyor. Keza, felsefe de, hem ezilenlerin ve sömürülenlerin kurtuluşu için bir düşünsel silaha dönüşebiliyor, hem de reklam yöneticilerinin gevezelik yapıp iktidarlarını korumalarını sağlayan bir araca indirgenebiliyor.

Tüm bu söylenenlerden sonra, peki ama, devrim nedir? Marx'ın ünlü deyişiyle, devrim, "tarihin motoru" ya da "lokomotifi"dir. Bunun karşısında, Benjamin'in, devrimi "acil durum freni" olarak tanımladığından söz edilir. Copernicus'un eserinin başlığından da görülebileceği gibi, "devrim" kavramı, astronomi kaynaklıdır ve eskinin yeniden kurulması anlamına gelmektedir. Değişik batı dillerinde kullanılan *revolution* sözcüğündeki "re" öntakısı buna işaret eder. Fransız Devrimi ile kavramın bu anlamı tersine çevrilmiştir. Bundan böyle devrim, mevcut olanı aşma ve yerine daha ileri yeni bir düzen kurma

anlamına gelmektedir. Hegel'in, "Güneş gök kubbede asılı durduğu ve gezenler onun etrafında döndüğü müddetçe, böyle bir şey görülmemiştir" sözleri, Fransız Devrimi bağlamında tam da bu anlam değişikliğine işaret eder. Bir başka deyişle Benjamin, Marx'a karşı polemik olarak algılanan belirlemesinde, "devrim" kavramının eski ve aşılmış olan anlamından hareket etmektedir.

Hegel'in, Fransız Devrimi'nin kaynağının felsefede olduğunu belirttiği bilinir; öyle ki, örneğin Fransızcada Aydınlanma dönemi, aynı zamanda "felsefe çağı" olarak da anılır. Buna uygun olarak Saint-Simon, bir belirlemesinde, her toplumsal ve siyasal devrimi bilimsel felsefi bir devrimin öncellediğini ileri sürmüştür. Gerçekten de, "dünya merkezli" görüşten "güneş merkezli" dünya görüşüne geçiş, adı üstünde, her şeyden önce epistemolojik bir devrimdir. Galileo'nun "güneş evrenin merkezidir ve bütün hareket etmeyen hareketin yeridir" (*Sol est centrum mundi, est omnio immobile motu locali*) sözleri bu felsefi devrime işaret eder. Vurgu, "hareket etmeyen hareket" sözlerinedir ve Aristoteles'in *Fizik*'inde kullandığı "hareket etmeden hareket ettiren" sözlerine gönderme yaparak, onun evren tasarımıyla aşılmış olduğunu belirtmeyi amaçlar. Saint-Simon, bu bağlama ilişkin düşüncelerini şöyle betimler: Antikçağın bilim insanları, fantezilerinde ürettiklerini gözlemlediklerinin yerine koymuşlardır ve fantastik bir evren tablosu çizmişlerdir. Modern bilim insanları ise, tasarımlarının yönelimini gözlemledikleri nesneden almışlardır. Eğer bilim ve felsefenin tarihsel işlevine ilişkin bu söylenenler doğruysa ve Marx'ın toplumsal-siyasal devrimlerin tarihteki işlevine ilişkin belirlemesi isabetliyse, o zaman "bilim ve felsefe, devrimlerin hazırlayıcısı ve düşünsel lokomotifidir" belirlemesi de yerinde olacaktır; zira bilim ve felsefe, önceden görendir.

"Güneş merkezli" evren tasarımıyla kabul görmesi veya Antik Roma döneminde taslakları bulunan buharlı makinenin bir gerçeklik haline gelebilmesi için, yeni toplumsal güçlerin ortaya çıkması gerekiyordu. Günümüzde, tarihte eşine rastlanmamış, üreten insanın kendisini dahi hayretlere düşüren yeni üretim araçlarının üretildiğine tanık oluyoruz. Ama bu araçların üretime uyarlanması sonucu, neredeyse dünya nüfusunun yarısını oluşturacak bir kesimin işsizleştirildiğini de görüyoruz. Bu ve daha başka birçok belirti, felsefenin yeni devrim maceralarına kalkışması ve—yirminci yüzyıldaki birçok başarısız deneyimden sonra—bunu gerçekleştirecek güç veya güçlerle yeniden buluşması için yeni bir çabaya girişmesi gerektiğine mi işaret ediyor?

Baykuş'un elinizdeki sayısı, felsefe ile devrim ilişkisini elinden geldiğince kapsamlı olarak ele almayı amaçlamış olsa da, bunu bir dergi olmanın mütevacı sınırları dahilinde ancak belli oranda başarabildi. Bununla birlikte, bu ilişkiye dair muhtelif ve pek de bilinmeyen konulara temas etmeye, gelecekte olası soru ve tartışmalara imkân sağlayan yazılara yer vermeye çalışıldı. Gelecek günlerin umutlarımızı boşa çıkarmaması düşüncesi ve dileğiyle...

Yazılar için çağrı

Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi, dört ayda bir yayımlanan bir felsefe dergisidir. Felsefenin toplumsal hayata sokulabilmesini ve düşünce geleneğimiz içerisinde eleştirel bir düzlemin güçlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda her sayımızda bir dosya konusuna yer verileceği gibi, dosya dışı makaleler de yayımlanacaktır. Bununla birlikte, herhangi bir dosya konusuyla örtüşen ya da dosyada yayımlanmış bir yazıyla tartışma yürütmek üzere yazılmış makaleler daha sonraki sayılarda yer alabilir. “Felsefe ve Devrim” başlıklı dosyayı içeren bu dördüncü sayımızdan sonraki beşinci sayımızın dosya başlığının “Ölüm, Yaşam, Sınır”, altıncı sayımızın ise “Husserl” olacağını duyurmak isteriz. Beşinci sayı için gönderilmesi planlanan yazıların 1 Temmuz 2009, altıncı sayı için olanlarınsa 1 Eylül 2009 tarihlerine kadar baykus@alefyayinevi.com e-posta adresine yollanması gerekmektedir. Gönderilen yazılar, bu tarihlerden itibaren hakemlik süreci işletilerek değerlendirilecektir.

MaviKum

K İ T A P

Şehrin Akdeniz Durağı...

İspanyolca, Fransızca, Yunanca, Arapça,
Arnavutça, İtalyanca, İngilizce... kitaplar.

Akdeniz lezzetleri, Akdeniz sesleri

Cihangir Caddesi No: 13, 34427 Cihangir - İstanbul
Telefon : +90 212 251 44 40 +90 212 251 44 30
Faks : +90 212 251 44 26
www.mavikum.com - info@mavikum.com

İktidar ve Darwin

Tarihte siyasal iktidarların belki de en büyük yanılgısı, toplumsal ve kültürel yaşamın bütün alanlarına nüfuz edip onları egemenlikleri altına alabileceklerini sanmaları olmuştur. Böylelikle, hiç değişmeyeceği varsayılan tek tip bir anlayışın hayatın her alanını biçimlendirebileceğine yönelik boş bir inanç da gitgide kendini üretir hale gelebilmektedir. Ne var ki, nedenlerin, niçinlerin yerine hazır cevapların; değişimin canlılığının yerine de dogmatizmin donukluğunun konması pek çoklarının iman tazelemesini ve korkularını bastırmasını sağlasa da hayatın kendi ritmiyle ters düşecektir. Gerçi bu tür yaklaşımlar, muhafaza ettikleriyle, çoğu insanın gözünde yanıltıcı bir güven duygusu uyandırır. Onlarda rahatlık, her şeyin ezel-ebed aynı kalacağı, bu aynılığı üretenlerden oldukları sürece de paylarına düşeni alacakları vaadi vardır. Bireysel ve toplumsal devrimlerinse oyunbozanlıktan başka bir anlamı yoktur onlar için. Oysa kendini tekrar eden, hayat değil, iktidarların bizzat kendileridir. Hayatın ezbere gelmeyeceği daha bin yıllarca öncesinden Herakleitos tarafından dile getirilmiştir. Bunu reddeder görünmek, gerçeğin değiştirilmesine yetmeyecektir. Diğer yandan, bu tutuculuğun ve tahakküm isteğinin esasta iktidarın doğasından mı ileri geldiği sorusu ise bizler için ayrıca tartışılmaya değer görünmektedir; zira iktidarın bizzatı kendi içinde barındırdığı hiyerarşi, o ya da bu derecede, sert ya da yumuşak tonlarda ama kaçınılmaz bir biçimde bu tür semptomlara yol açıyor olabilir.

Ancak, birikimin, eleştireliliğin, özgür tartışmanın bir kenara bırakılıp dogmatizmin önünün alabildiğine açıldığı dönemlerin, defalarca şahit olunduğu üzere, hayatın kendini yenileyen yapısı karşısında duramadıkları ortadadır. Üstelik demokrasi ve özgürlüğe dayalı bir kültürün yerleşip gelişmesi önündeki en büyük engeli teşkil eden tutumlar, çoğunlukla da bu değerler üstüne titrediği izlenimini yaratmaya çalışan iktidarlar tarafından takınılmıştır. Bugün Türkiye'deki siyasal iktidara ve aktörlerine bakıldığında da, tahakküm-cü bir zihniyetin varlığı rahatlıkla tespit edilebiliyor—hem de sanattan siyasete, üniversitelerden medyaya kadar pek çok alanda.

Bu kaygı verici körleşmenin ve fütursuzluğun kendini gösterdiği son alansa bilim oldu. Türkiye'nin en köklü popüler bilim dergisi olan *Bilim ve Teknik*'in mart sayısının içeriği ve kapağı, evrim kuramına ve Charles Darwin'e yer verdiği için TÜBİTAK Başkan Yardımcısı Ömer Cebeci tarafından son anda müdahale edilerek değiştirildi. Üstelik derginin editörü Çiğdem Atakuman, yetki-

sini aştığı gerekçesiyle görevinden alındı. Doğumunun 200. yılı vesilesiyle UNESCO'nun öncülüğünde bütün dünyada Darwin yılı ilan edilen bir dönemde takınılan bu tutum, Ömer Cebeci'yi bu makama getiren siyasi iradenin ölçsüzlükte sınır tanımadığının yeni bir göstergesinden başka bir şey değildir. İktidar, bu refleksle pek çok şey gibi, evrensel paylaşıma açık bilimsel birikimi de görmezden geleceğini göstermiştir. Böylelikle, kendisine kılavuzluk eden anlayışın özgür ve eleştirel düşünce değil, belli bir cemaat anlayışı ve onun dogmatik tasavvurları olduğu ortadadır. Bu bakımdan, varlık koşulu ve nedeni özgür düşünce ve tartışma olan bir felsefe dergisi olarak kamuoyunun dikkatini bu konu üzerine çekmeyi ve bir duyarlılık yaratmayı sorumluluğumuz ad-dediyoruz.

Baykuş Yayın Kurulu Adına
DOĞAN ÖZLEM

Birikim

SAYI: 241

AYLIK SOSYALİST KÜLTÜR DERGİSİ

GEÇEN AYIN BİRİKİMİ

AHMET INSEL Ergenekon davası üzerinden zihniyet polisiği yapmak
AHMET ÇİÇDEM AKP çıkmazı
YETVART DANZIKYAN Ergenekon'da yeni aşama: Kırılma noktası mı?

YOKSULLUK VE MÜCADELE STRATEJİLERİ

TANIL BORA Sadaka, sosyal yardım, dayanışma, örgütlenme
BAŞARAN AKSU - M. GÖRKEM DOĞAN Bir umut deneyimi
ÖZGÜR AVCUOĞLU Belediyeler ve sosyal yardımlar üzerine
EDA ÖZBEK Mehmet Ali Mendilloğlu ile söyleşi:
"Varoluş sebebimizi ortadan kaldırmak için mücadele ediyoruz"
EDA ÖZBEK Tanık Çabıkan ile söyleşi:
"Hep kendimizden güçsüzleri vurmaya çalışıyoruz"

DİLEK TURAN Sultukule mücadelesi: Yoksulluk
MERT ARSLANALP Arjantin İşsizler Hareketi

1 MAYIS VE TARİH

Y. DOĞAN ÇETİNKAYA Tarih yazımı, gelenek icadı ve
Türkiye'de 1 Mayıs'ın 100. yılı

SOL VE PSİKANALİZ / SOLCULUK HALLERİ

ERDOĞAN ÖZMEN Dinlemek üzerine

KAZANANLAR KAYBEDENLER?

H. BAHADIR TÜRK "Yorumcuları kim yorumlayacak"
SÜREYYA EVREN Kutuplar eriyor: Siyasette küyerel ısınma

KIBRIS'TA SEÇİMLER

MEHMET RATİP Kuzey Kıbrıs'ın karanlığında
geleceği toplumsallaştırmak
AYSU BASRI AKTER Zafer ÜBP'nin, sorumluluk CTP'nin

POLİTİK ROMAN

GERHARD STEINGRESS Sosyal analiz olarak edebi söylem
ve Orhan Pamuk'un Kar romanı

BİRİKİM YAYINLARI



Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Hanı, Cağaloğlu 34122
İstanbul • Tel: (0.212) 516 2260 Faks: (0.212) 516 1258
E-posta: birikim@iletisim.com.tr • web: www.birikimdergisi.com

Genel Dağıtım: PUNTO

Çobançeşme Mahallesi, Altay Sokak, Yenibosna 34196 İstanbul
Tel: (0.212) 496 10 50 Faks: (0.212) 551 30 13
e-posta: punto@puntokitap.com

Tüm halklar demokrasisi için öndeyişler

Aşağıdaki düşünceler dünya barışının tüm halklar demokrasisi altında gerçekleşmesinin esaslarıdır. Uygulamaya geçildiğinde kurallaşır.

1. Milli çıkarlar adı altında sınıf ayrımından yoksun gerekçeler siyasetlerde yönlendirici etken olarak sürdürükçe, dünya barışı için çözüm bulunamaz. Karşılıklı çıkarlar, dengeler gibi kavramlar da çözüm getirmez. Toplumsal gerçeğin üstünü kavram terörüyle, icabında da silahlı terörle örtbas eden, halkların sağlıklı bilincini çarpıtan bu zorba bilincin içeriği teşhir edilmelidir. Bu çarpıtmaların başında, stratejik ölçüp biçmelerin halklar arasına düşmanlık sokması gelir. Bunun yok edilmesine ilk adım, silah sanayisinin tüm ülkelerde yaşatıcı bilim uğruna dönüştürülmesidir. Milli savunma diye bir kavram belleklerden silinmelidir; yerine halklar dayanışması geçer.

Düşünceye gelişi: Kant, ebedi dünya barışı fikrini somutlaştırmaya girişen ilk filozof oldu. Bunu yapmaya toplumsal sınıfların ilişkilerini çözümlemeden girişmesi bir eksiklikti; ancak, onun önerileri bugün de geçerlidir, çünkü Aydınlanma bugün de insanlığın önünde bir görevdir. Kant, bir dizi olması gerek-olmaması gerek ayrımıyla devletlerarası ilişkilere “düzenleyici” ilkeler sundu. Bunlar zamanla oluşturunca/kurucu olabilecekti. Önerdiği: Gizli anlaşmaların olmaması, borçlanmama, muvazzafe orduların lağvı günümüzde de olmaması gereklerin başında gelir. Kant’ın Ebedi Barış yazısının tarihsel arka planının 140 yıl öncesinin Westphalia Antlaşması’nın barış ilkeleri olduğu dikkatlerden kaçmıştır. Aydınlanma Hareketi’nin siyasal yönü bu antlaşmaya, hatta 1555 Augsburg Antlaşması’na geri götürülebilir. Fakat bu oluşumları, hele insan ve hakları konu-

sunu, Magna Carta'ya dayandırmak abartı olur. Önceki çağlardan öğretici örnekler vardır. Eskiçağda köleciliğe ilk karşı çıkan, dolayısıyla genel bir insanlık kavramına uzanan Sofistler vardı. Pax Romana önemli bir girişim sayılmalıdır. Gerçi bunun siyasal nedeni, sınırları korunamayacak kadar genişleyen Roma İmparatorluğu'nu kavimlerin başkaldırısına karşı barışla korumaktır; gene de fikir etkili olmuş ve sonraki çağlarda başka adlarla tekrarlanmıştır. Fakat tarihi tekrarlama, Marx'ın dediği gibi, karikatürleşir de. Çağımızda bunun örneği 1970'li yıllarda ABD'nin, güneyindeki kıtaya sokmaya çalıştığı Pax Americana'dır.

2. Ulus-devletlerin içeriğinin boşalması, erimesi ve tarih sahnesinden çekilmesi daha yarım yüzyıl sürebilir; çünkü tüm halklar demokrasisinin bilinçlere yerleşmesi ve edimselleşmesi için amaç kavramın kavranışındaki eşitsizlikler kısa sürede giderilemez. Dünya ölçeğinde gelişecek "barışla aydınlanma/barışta aydınlanma" kavrayışı, yavaş da olsa, önyargıları aşar.

Düşünceye gelişi: 1648 Westphalia Antlaşması ulus-devlet yapılanmasını meşru kıldı, başlattı. Önce Avrupa'da başlayan bu süreç 200 yılda gelişti, yapılar genişledi ve 1848 Sanayi Devrimi'yle ulusal ekonomiler belirginleşti. Westphalia Antlaşması Avrupa devletleri arasında dengeler oluşturdu ve "savaş hakkı"nı (ius ad bellum) uluslararası kabul edilebilecek gerekçelerle sınırladı. Bu olumlu görünüm iki çelişki taşıyordu. Birincisi, savaş ilanını haklı gerekçelendirme zorunluluğu "birleşik insanlık" idesini içermiyordu, ideolojisizdi; tersine, sonraki dönemlerin daha azgın siyasallığının nedeni olan Realpolitik tutumu flizlendiriyordu. Realpolitik günümüzde dünya barışı için hâlâ büyük bir engeldir. Bunun "olağan" sayılması, siyasal zihinlerin ne denli dumura uğradığının göstergesidir. İkincisi, Avrupa'da Barış-Dünyada Sömürgecilik çelişkisiydi. Avrupalı 250 yılda Afrika, Asya ve Amerikalarda yerli halklardan 250 milyon insan katletti, yani yılda bir milyon. Dünyayı paylaşan güçlerin doyumsuzluğunun onları nihayetle birbirine düşürmesi doğaldır. Yirminci yüzyıldaki İki Paylaşım Savaşı bunu gösterdi. Üçüncüsünün özelliği daha eskiye dönüş gibi görünüyor: İlan edilmeyen savaş: Fetihçilik-istilacılık. Vietnam, Afganistan, Irak, Filistin bugünkü açık örneklerdir.

Tüm Halklar Demokrasisinin ilkesi ius contra bellum'dur. Bu yolda güçlü adımlar atılmaktadır. Savaşa karşı mitinglerde kısa sürede yüz binler buluşabilmektedir. Silah sanayisi ve ticareti lanetlenmektedir. Büyük bir dönüşümün ilk kıvılcımları çakılmıştır.

3. Amaç kavramın kavranışındaki eşitsizliklerin kaynağı, halkların topraklarının ve sularının kiminde verimli, kiminde kıt olmasıdır. Bu eşitsizliği ulus-devletler kullanır ve çok yönlü, çok biçim değiştiren çapraz savaşlara girişirler.

İttifaklar ve düşmanlıkların iç içe geçtiği bu durum, yönlendirilen belirsizlik durumudur. Tüm silahlı kuvvetlerin eşzamanlı lağvedilmesiyle bu belirsizlik ortadan kalkar. Bu amaca silah sanayisinin toptan dönüştürülmesi eşlik eder. Böylece, devletlerin halklara uyguladığı sınıf egemenliğinin başlıca ögesi olan milliyetçi baskı da kaldırılmış olur.

Düşünceye gelişi: Yukarıdaki düşüncelerin mantıklı devamıdır. Eskiçağda Mezopotamya devletleri arasında sadece toprak değil, su ve tuz savaşları olurdu. Bugünkü petrol savaşlarının bunlardan öзде farkı yoktur. Biçim farkı, görünürdeki hedefler-görünürdeki hedeflerin arkasındaki hedefler-uzun vadeli asıl hedefler dizisidir. Uzun vadeli ve gizli asıl hedefler bugünkü durumu belirsizleştirir, bu bilinçli yapılıdır. Bir örneği: ABD'nin İran'ı sürekli tehdit etmesinin görünürdeki ilk nedeni Hazar bölgesine nüfuzdur; ardındaki neden Orta Asya devletlerini baskı altına almak (Afganistan zaten işgal altında, Pakistan kucağa oturtulmuş), asıl neden de "bakir" Moğolistan'ı "mamur" bir eyalet haline getirip Çin Seddi'ne dayanmaktır. Bu "dolaylı yaklaşım" projesi şimdiye kadar eşine rastlanmamış büyüklükte ve uzun vadededir. Mevcut koşullarda başarılı olması olasılığı küçümsenemez.

Lenin, devrimi yakından örgütlemek ve yönlendirmek için Rusya'ya döndüğünde, Devlet ve Devrim kitabı yayına hazırды. Bu kitapta, devlet denilen yapının yerine geçecek yapı tasarlanır, öngörölür. Lenin yalnız devrimi değil, işçi sınıfı iktidarı aldıktan sonraki kuruluş aşamalarını da düşündü. Bu zorunluydu, çünkü sadece siyasal iktidarı ele geçirmek bir parti despotizminde kalakalır ve günün birinde geri teperdi. Öyle oldu. Bugün Rusya'da, Sovyetler Birliği'nin 70 yılının hesabını verebilecek ve şimdiki feci durumdan çıkış yolları gösterebilecek kimse yok.

4. Hiçbir devlet halkın devleti olmamıştır. Eğer devletler halkların devletleri olsaydı, çıkar çatışmaları çoktan aşılmış ve dünyanın hammadde, enerji ve gıda kaynakları hakça paylaşılmış olurdu. Dünya halkları demokrasisinin son/uçtaki hedefi ve dünya gençliğinin eğitiminin ilkesi, devlet kavramı altında değil, toplumsallaşma ve daha olgun toplumsallaşma kavramları altında bulunur. Mevcut tarih, köhnemiş tarih olarak anılır. Böylece her halkın kendi tarihiyle yüzleşmesi gerçekleşir. Yüzleşme, tarihte değerli olanın kavranması ile olanaklıdır. Ulus-devletlerin iyileşemeyen çıbanı, tarihi dürüstçe anlamamak ve anlatmamak, işlenmiş suçları "devlete zarar verir" gerekçesiyle gizlemektir. Yetişen kuşaklar için asıl zararlı olan, tarihsel gerçekleri gizlemek ve çarpıtmaktır. Gizlemenin yöntemi tarihle böbürlenmedir; bu, fetihçilik fetişizminin bir ürünüdür. Bu ürün ebediyen çöpe atılır.

Düşünceye gelişi: Küreselleştirme sorununu derinden kavrayan iki düşünür karşıt savlar öne sürdüler. Julian Huxley: Dünyanın batağa saplanmasından kurtuluş

olanağı kalmamıştır. Theodor Oiserman: Dünyada 60 milyar insanın rahat yaşaması akılsal bir tutumla sağlanabilir. Bu düşünceler çağımızın birincil çatışkısının özetidir. İkisi de 30 yıl önce söylendi. Karamsarlık-iyimserlik ikilemiyle açıklanamazlar. Mevcut durumda Huxley'nin görüşü ağırlıklı. Oiserman ise bir görevi belirtiyor. İki görüşün de dayanağı dünya ekonomisinin yeniden düzenlenmesi gereği. Daha olgun toplumsallaşma bununla birlikte oluşur.

Doğru tarih bilinci, halkların ve onların sonraki kuşaklarının dostça buluşması için şarttır. Tarihin hesabını vermek için özeleştirici gücüne sahip olmak önkoşuldur. Tarihte değerli olanları içselleştirmek için değersiz olanları "sildim" diyebilme yeteneğini geliştirmek öncelikle eğitimcinin görevidir. Bu görevi gerçekleştirecek bir eğitimci henüz doğmadı. Tarihçi de yok. Spartacus İsyanı'nın, soylulara karşı çıkan soylu Gracchus Kardeşler'in İsyanı'nın Roma tarihinin en değerli sayfalarını yazdıklarını söyleyen bir tarihçi var mı?

5. Birleşmiş Milletler Örgütü'nün amacı paylaşımı düzenlemedir. Geçici ulus-devletlerin gerek anayasalarının gerek maddi, teknolojik düzeylerinin eşitlenmesi önkoşullardan birisidir. Toplu üretim ve paylaşım ilkesini hayata geçirmenin hiçbir zorluğu yoktur. Amaç, toplumsallaşan insanlık olarak benimsendiğinde, insan hakları da bütünlük kazanır. Böylece sorumluluk ve yükümlülük kısır hukuki çerçevesini aşar.

Düşünceye gelişi: Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Bildirgesi (1948) temel hakların bir sıraya konuluşu oldu. Bazı kurumlar oluşturuldu (Unesco, Unicef, Fao vb.), fakat bunlar beklenen etkinliği gösteremedi. Beklenen, insanlığın geleceğinin savaşı ve kutluksız düzenlenmesiydi. Küreselleştirmecilere karşı hiçbir önlem alınmadı, önerilmedi bile. Bunun açılımı, mali emperyalizmin, küresel kapitalizmin son aşaması olmasıdır, —yirminci yüzyılın başında üretim kapitalizminin son aşamasının emperyalizm olması gibi.

6. Geçmişteki ve şimdideki bütün gizli örgütler çözülür, halklara gösterilir; belirsiz kalmış cinayetler, faili meçhul infazlar açıklanır. Uluslararası hukukun başlıca görevi bu olur. Geçmişteki hiçbir şey bilinemez olarak kalmaz. Bilindiğinde, hesaplaşma başlar ve tarih "olduğu gibi" yazılır.

Düşünceye gelişi: Demokrasi temsilciliği bir "temsil'i oynamak değil elbette, ama oynanıyor ve seyrettiriliyor. Seyircilik uzun sürmez, çünkü seyir dişe kemiğe dayanır. Temsili demokrasinin ömrü dolmuştur; doğrudan demokrasinin ihyası zamanı gelmiştir. Hangi devlet, sınırları içinde işlenen faili meçhul cinayetleri, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde açıklamıştır? Hiçbiri. Bu durum, failin hiç de meçhul olmadığını gösteriyor.

7. Kitlelerin kendiliğinden eylemi şimdiye kadar küçümsendi. Bu eylemlere anarşi, eylemin arkasındaki fikirlere popülizm yaftası yapııştırıldı. İleri düzeydeki sosyalist veya komünist hareketler bile bu yapay entelektüalist ve yönetme tutkulu kadroların elinde kaldı. “Emekçi kitlelere sınıf bilinci götürmek” yanlışlığı, devrimlerin sürekli benimsenmesine daha baştan set çekti. Bu hiyerarşik parti anlayışı “ideolojik egemenler”, hatta despotlar doğurdu. Hepsisi iflas etti. Devrimlerin partiler yoluyla gerçekleşemeyeceği artık anlaşılmış olmalı.

Düşünceye gelişi: Karşıt-küreselleştirmenin bazı esasları şunlardır: Tüm Halklar Demokrasisi hareketinde parti örgütü-görüşü-çizgisi gibi iktidar belirten biçimler olmaz. Sivil itaatsizlik sadece ivme kazanma durumudur, geçicidir. Fakat, şimdiye geleceğe feda etmek, olabileceklerin en kötüsü, en zalimidir. Cennet vaadi cehennem ateşinden beterdir. Tek ilke yeterlidir, diğerleri onu izler. Olumsuzlayan deyişle: İnsanı araçsallaştırmamak. Olumlayan deyişle: Herkesin, özgürlük çelişkisini kendisi için çözme özgürlüğünün bilincinde olması.

Demokrasi bir “toplum karar mekanizması” değildir. Her birim kendi somut koşullarında kararını verir. Örneği, Suudi Arabistan’da kadını taşlamaya, erkeği de kafasını kılıçla keserek idam etmeye karşı çıkan Demokrasi Birimi, kararını kendi verecek ve o doğrultuda eyleme geçme olgunluğa ulaşacaktır. Suudi gider, Arap kalır. Özellikle İslami toplumlarda bu tür devrimler gerekiyor.

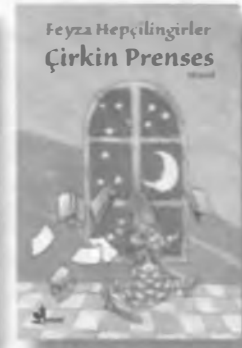
8. Tekelci üretim ve mali şirketlerin küresel hegemonyasının paradoksal varlığı, tüm halklar demokrasisine yol açmasıyla olumsuzlanır.

Düşünceye gelişi: Olumsuzlamanın olumsuzlanması ilkesi, diyalektiğin diğer ilke-lerinden daha önemlidir ve tarihi anlamada daha canlıdır. Rastgele uygulanışı kaderci bir bekleyişe de yol açabilir. Tarihsel olay geçtikten sonra değil, olayın içinden konuşma ve sözü eyleme dökme cesaretini göstermek gerek. Küreselleştirmeci, sömürsünün sınırına geldi ve bunun bilincinde. Kendisini olumsuzlayamayacağından, kanserli hücre gibi bütün vücudu—bütün insanları—gözden çıkaracaktır. Küreselleştirmecinin olumsuzlanması geciktirilemez.

9. Felsefi bilinç için insan hakları ikincil önemde bir sorundur. Birincil önemdeki sorun, bütünlüklü bir insan kavramına ulaşmaktır. Aksi halde, insan kavramından insanlık kavramına geçit bulunamaz. Ters—önce insanlıkla söze başlamak—geçit değil, tuzaktır.

Düşünceye gelişi: 1948 Bildirgesinin daha ilk maddesinde “insanlar kardeş olmadırlar” deniyor. Bu zavallı bir başlangıçtır: “Şimdiye kadar kardeş olmadık,

artık olalım” zavallılığı. Üstelik, Habil-Kabil efsanesinin hukuk tekerlemesi haline getirilmesidir. Bildirgeye başlangıç cümlesi şöyle olabilirdi: İnsanlar birbirlerini bin bir şekilde selamlarlar. Selam barışa çağrıdır, kavgaya değil. Selam “yanıma gel, oturalım, konuşalım” anlamını taşır. Bu anlamı anlamayacak hiçbir insan yoktur.



Bu kriz hangi gerçeğin gösterimi?*

Bize sunulduğu haliyle küresel kriz, bugün “sinema” diye adlandırdığımız, o fabrikasyon endüstrisinin önceden hazırlanmış paketleri içinde sunduğu uyduruk kötü filmleri andırıyor. Filmde hiçbir şey eksik değil: Felaketin tırmanışının gösterimi, devasa kukla ipleri ile havada asılı kalma, yabancıla özdeşleşme—Jakarta Borsasının aynı spekülatif başlıkla New York borsasının altında yer alması, Moskova’dan Sao Paulo’ya tek düzlemde her yerde aynı yangında aynı bankaların harap oluşu—, alevler korkutucu biçimde yeniden ortaya çıkıyor: Ay ay ay, işte en iyi yapılandırılmış “planlar” Kara Cumaya engel olamıyor, her şey yıkılıyor, her şey yok olmaya doğru gidiyor.

Ama bâki kalan umut oluyor. Ön planda, aynı bir felaket filminde olduğu gibi vahşi bakışlarla dikkat kesilmiş, güçlülerin küçük mangasını, mali yangının itfaiyecilerini—Sarkozy, Paulson, Merkel, Brown, Trichet ve diğerlerini—görüyoruz; parasal alevleri bastırmaya çalışıyor, onlarca milyarları ortak deliğe tıktırıyorlar.

Bu milyarların nereden geldiğine şaşırarak için daha sonra vaktimiz olacak (bu hikâye daha sürecek); aynı karakterlerin, birkaç yıl sonra, yoksul kesimin en küçük talebinde bile ceplerini dışarı sarkıtıp tek kuruşlarının olmadığını söylediklerinde. Ama şimdilik konu bu değil. “Bankaları kurtarın!” Bu asil, hümanist ve demokratik feryat her gazetecinin ve politikacının ağzından dalgalanarak yayılıyor. Onları ne pahasına olursa olsun kurtarın! Bunu dile getirmek anlamlıdır; çünkü bu bedel önemsiz bir bedel değildir.

* Alain Badiou, “De quel réel cette crise est-elle le spectacle”, *Le Monde*, 18 Ekim 2008. Çevirinin bu haliyle yayımlanmasında büyük emeği olan Sayın Bülent Gözkân’a teşekkürlerimizle—ed. n.

İtiraf etmeliyim: Hemen herkes gibi ben de bir araya toplanmış bu rakamların ifade ettiği durumu algılamakta âciz kaldım (bin dört yüz milyar avro tam olarak ne demek?). Bizim itfaiyecilere sonuna kadar güveniyorum. Hep birlikte başaracaklarına eminim, bunu hissedebiliyorum. Bazı küçük veya orta büyüklükteki devlet yardımlarıyla ayakta kalabilen bankaların minimum bedellerde büyük bankalara satılmasıyla, bu (büyük) bankalar öncesinde olduklarından daha da büyüyecekler. Kapitalizmin çöküşü mü? Şaka ediyor olmalısınız. Tüm olanlardan sonra bunu kim ister ki? Ayrıca, bunun ne demek olduğunu kim bilir ki? Hadi bankaları kurtaralım, size söylüyorum arkası gelecek. Filmin asıl aktörleri için, yani zenginler, onların hizmetkârları, parazitleri, bunları kısıkananlar ve göklere çıkarımlar için, biraz melankolik olsa da, bugün olanları ve dünyayı, ve orada hüküm süren siyaseti hesaba katınca bir mutlu son kaçınılmazdır.

Bu gösterinin seyircisine dönelim, diğer bir deyişle, hemen köşe başındaki bankanın ölüm çanlarını çok uzaklardan gelen bir ses gibi algılayan, sersemleşmiş kalabalıklara—kararsızlığı bile belirsiz, olanın birazını kavrayan, duruma doğrudan bağlantısı tamamen kopuk olanlara—bakalım. Bu kalabalık ancak, bizim küçük bir takım oluşturan kahraman devlet adamlarımızın bazı hafta sonları bitkin düştüklerine dair tahminde bulunabilirler. Onlar, önlerinden geçen aşırı büyük ve bir o kadar da çarpık olan rakamları, hemen kendi kaynakları ile, veya oldukça insanca bir yaklaşım olarak, kötü koşullardaki cesur yaşamlarının öz kaynak olamayacak temelleri ile karşılaştırarak gören bir insan kalabalığıdır. O iç bayıltan mutlu sonu ile (Sarkozy Merkel'i öper ve tüm dünya sevinçten gözyaşlarına boğulur) bu rezil filmin seyircisi olması öngörülen, o görünmeyen kitleleri ele almak üzere eğer perdenin önündeki gösterinin arkasına geçsek, ki gerçek oradadır, bunun sadece durmadan tekrar eden bir gölge oyunu olduğu görürüz.

Geçtiğimiz haftalarda, “reel ekonomi”den (üretimden ve ürünün dolaşımından)—şimdi onu nasıl adlandırmalıyız? Gerçek olmayan (reel-olmayan)?—ve bütün kötülüklerin kaynağı, —önce açgözlülükle, sonra panikle ateşleyerek biçimsiz kitlelere dönüştürdükleri stoklar/ hisseler, teminatlar/ senetler ve nakitlerle—faillerini “sorumsuz”, “irrasyonel”, ve “yağmacı” kılan o ekonomiden sıklıkla söz edildi. Bu ayrım kuşkusuz ki çok saçma; zaten iki satır sonra da, tam karşıt anlamlı bir metaforla, finans sektöründeki dolaşım ve spekülasyon, kapitalizmin “dolaşım sistemi” olarak sunulurken bu ayrım genelde yalanlanmış oluyor.

Acaba kalp ve kan, bedenın yaşam gerçeğinden çıkartılabilir mi? Bir bütün olarak ekonominin sağlığı, bir mali enfarktüse kayıtsız kalabilir mi? Bildiğimiz gibi, finansal kapitalizm her zaman—diyelim ki, son beş yüzyıldır—, genelde kapitalizmin başlıca ana unsuru olmuştur.



“

“Küresel mali kriz ortamının başrol oyuncularını: Sarkozy, Paulson, Trichet, Merkel, Brown... Her gün televizyonlarda ve gazetelerde görmeye alıştığımız figürler, felaket filmlerindeki kurtarıcılar gibi ön planda yer alıyorlar.”

Bu sistemin malikleri ve yöneticileri; sadece kârdan “sorumlu” olanlar, “rasyonellikleri” kazançlarıyla ölçülenler diye tanımlanırlar ve onlar yalnızca yağmacı değillerdir, ayrıca öyle olmak da zorundadırlar.

Bunun içindir ki, onun ticari güvertesinde veya spekülâtif kabinlerinde olanlardan daha “gerçek” bir şeyi kapitalist üretimin makine dairesinde bulamayız. Her halükârda bu ikili (ticari güverte ve spekülâtif kabin), diğer unsur (kapitalist üretimi) bozar; onların ezici çoğunluğunda, o belli tip yöntemlerle—ki burada sadece ve sadece kâr amacı güdülür, ve bu kârın en hızlı ve en büyük bölümünü oluşturan türetilmiş spekülasyonları hedeflenir—üretilen şeyler, çirkin, hantal, elverişsiz, faydasızdır, ve insanları bunun tersine ikna etmek için milyarlar harcamak gerekmektedir.

Burada öngörülen; varoluşları sadece değişen oyuncaklardan ibaret olan insanların, ebedi yetişkin olamama haliyle sınırlı çocuklara dönüştürülmesidir. Reel olana dönüş, kötü olan “irrasyonel” spekülasyondan sağlıklı üretime doğru bir manevrayla olamaz. Bu, dünyada yaşayan insanların düşünce mahsulü mevcut yaşamlarına yönelişle olur. Avantajlı bir noktadan bakıldığında bazıları, şimdilerde bize zerk edilen bu rezil filmi de içeren kapitalizmi çekincesiz gözlerle izleyebilir. Gerçek olan, bu film değil, onun gösterildiği mekândır.

O halde, bir şeyleri bu yolla tersine çevireceksek, ne görürüz? Gördüğümüz—burada kelimenin anlamak manası vurgulanmakta—, uzun zamandır bildiğimiz basit şeyler: Kapitalizm eşkıyalıktan başka bir şey değildir, özünde irrasyonel ve gelişiminde yıkıcıdır. Kapitalizm, vahşice eşitsiz olan birkaç on yıllık refahın bedelini krizlerle ödetmiştir; anormal miktarlardaki değer kayıpları, kapitalizmin ya stratejik olarak önemli ya da tehditkâr olarak değerlendirdiği her yere yapılan kanlı seferler, dünya savaşları onu tekrar sağlığına kavuş-

turmuştur. Bu, kriz-filmine farklı bir bakış açısının didaktik gücüdür. Bu filmi izleyen insanların hayatlarına baktığımızda, açgözlülük, rekabet, mekanik egoizm gibi en temel itkilerin yön verdiği bir hayat tarzına yol açan bir sistemle hâlâ övünebilecek miyiz?

Yüz altmış yıl önce hükümetleri “sermayenin vekili” diye tanımlamış olan Marx’ı bile şaşırtacak derecede, özel sermayenin hizmetkârlığını hiçbir bedel ödmeden yerine getiren yöneticilerin bulunduğu bir “demokrasi”ye düzülen methiyeleri seslendirebilir miyiz?

Eh, halkın, sosyal güvencenin yetersizliğini telafi etmenin imkânsız olduğunu, ama bilinmez miktarlardaki milyarların bankaların finansman deliklerine tıkanmak zorunluluğunu “anlaması” gerekmez mi? Ağırbaşlılık içinde kabul etmeliyiz ki, binlerce işçisi olan, rekabet ortamında zor durumda kalmış bir fabrikanın kamulaştırılmasının mümkün olabileceğini artık kimse hayal bile edemiyor, ama spekülasyonlarla beş parasız kalmış bankalara yapılanlar anlaşılır bir durum!

Bu meselede, gerçek, krizin tırmanışında kendini gösterir. Ancak, tüm bu fantastik mali görüntüler nereden gelmektedir? Basitçe bu, mucizevi kredilerle gözleri boyanan, ancak gelirlerinin buna yetmeyeceğini bilmekten yoksun insanların, gösterişli evler almaya zorlanmasından kaynaklanmıştır. Daha sonra bu insanların ödeme akitlerinin içeriği, onların şeffaflığını önleyecek şekilde, bir tabur matematikçi tarafından olabildiğince bilimsel hesaplanmış finansal güvencelerle, incelikli bir maharetle hazırlanan uyuşturucular gibi satışa sunulur. Bütün bunlar sonra dolaşıma girer, dünyanın en ücra köşesindeki bankalara dek satıştan satışa değerleri artar. Bu döngüdeki ipotek edilen demirbaşlar, evet, evlerdi. Ama evlerinin ipotek değerlerinin düşmesi ve hisse senedi sahiplerinin değerinden daha yüksek talepleri, gayrimenkul piyasasının iflasına ve açıklarını ödeyebilecek alıcıların gittikçe azalmasına neden olmuştur. Ve sonunda ödeyemez hale geldiklerinde, finansal güvencelere zerk edilen uyuşturucu hepsini zehirledi: Artık onlar bütün değerlerini yitirmişlerdi. Bu sadece görünüşte sıfır sıfır berabere bitmiş bir oyun gibi: Spekülatörler bahislerini kaybettiler ve alıcılar kibarca tahliye edildikleri evlerini kaybettiler. Ama bu sıfır sıfır sonuçlu oyunun gerçeği her zaman toplumda ve sıradan yaşamda yer alır: Sonunda her şeyin bodoslama geliştiği nokta, aslında kendi dört duvarlarını oluşturmaktan tamamıyla âciz insanların ücretleri veya varolmayan ücretleriyle milyonlarca insanın olması. Finansal krizin özündeki gerçek, konut edinme krizidir. Ve o konut edinemeyenler, onlar kesinlikle banka sahipleri değillerdir. Her zaman varolanların olağanlığına geri dönmek gerekir.

Bu olanlardan çıkarılabilecek ders olarak tek beklentimiz, bu gerçeğin, olabildiği ölçüde, krizin akış yönü doğrultusunda bulunmasıdır. Ve bu dersi çıkaracaklar bankerler, onların hizmetindeki hükümetler ve o hükümetlerin

hizmetindeki gazeteler değildir. Gerçeğe geri dönüşüm, birbiriyle bağlantılı iki durumu içinde barındırır.

İlki açıkça siyasidir. Filmde görüldüğü gibi, “demokrasi” fetişistleri bankaların şevkli köleleridir sadece. Onun asıl adı, teknik terim olarak karşılığı, kapitalist-parlamentarizmdir. Burada, yirmi yıl öncelerden beri, bazı siyasi deneyimlerle başlatılmış olan, doğası farklı bir siyasi yapılanma önerilebilir. Devlet erkine uzak mesafeli böylesi bir politika şüphesiz çok uzun gelecekte oluşabilecektir, ama sorun bu değil. Afrika’dan ve başka yerlerden yeni gelmiş emekçiler ve son on yılların siyasi savaşlarının mirasçısı entelektüeller gibi böyle bir politik düzlemi sağlayacak iki uçta varolanların pratik birleşimi, reel durumun başlangıç seviyesini oluşturacaktır. Bu birlik, yetenekleri ölçüsünde yapabildiklerinden yola çıkarak adım adım ilerleyerek büyüyecektir. Varolan partiler ile, onları var eden seçim sistemi ve kurumsal sistemin hiçbir organik bağlantısına hizmet etmeyecektir. Böylece hiçbir şeyleri olmayanların disiplinini icat edecek, onların politik kapasitelerine ve nasıl bir zafer kazanacaklarına dair yeni bir görüş üretecektir.

İkinci durum ise ideolojiktir. Artık “ideolojilerin sonunun geldiği” bir zamanda olduğumuzu iddia eden eski yargıları yıkmak gerekir. Bugün açıkça görüldüğü üzere, bu öngörülen sondaki elle tutulur tek gerçek, “bankaları kurtarın” sloganıdır. Hiçbir şey, fikirlerdeki tutkuyu yeniden bulmaktan ve mevcut dünyanın karşısına, olan biteni tümüyle farklı değerlendiren bir genel hipotezi koymaktan daha önemli değildir.

Kapitalizmin yakışsız gösterisinin karşısına, biz, halkların gerçeğini, fikirlerdeki devinimin içindeki insan hayatının gerçeğini koyuyoruz. İnsanlığın özgürleşmesi fikri, gücünden hiçbir şey kaybetmedi. Ama şüphesiz ki, uzunca bir süredir bu güce hizmetle kendini tanımlayan “komünizm” kıymetten düştü, alçaltıldı ve kötü amaçlar için kullanıldı.

Ama bugün, onun yok olması sadece düzeni savunanların, felaket filminin hararetili oyuncularının işine gelmektedir. Fakat biz komünizmi, onun yeni ışığında dirilteceğiz. Bu aynı zamanda Marx’ın da komünizm için “en radikal biçimde geleneksel düşüncelerden kopmak” dediği ve komünizmin meydana getireceği birlikteliği, “her bir kişinin özgür gelişimi herkesin özgür gelişiminin önkoşulu olacaktır” diye belirttiği gibi, komünizmin en eski erdemidir de.

Kapitalist-parlamentarizmden tamamıyla kopuş, popüler gerçeklik düzeyinde yeni politikaların keşfi, fikrin egemenliği: Her şey ortada, ihtiyacımız olan tek şey kriz filmine arkamızı dönmek ve ayağa kalmaktır.

çev. ÖRGEN UĞURLU

Taktik ve etik*

Taktiğin politik eylem alanındaki yeri ve önemi, partiye ve sınıfa göre—partilerin ve sınıfların kendilerine özgü yapısına ve tarihsel-felsefi rolüne bağlı olarak—derin farklılıklar gösterir.

Taktiği, [politik olarak] aktif grupların ilan ettikleri amaçlarını gerçekleştirmelerine hizmet eden bir araç, nihai hedefi gerçeklikle ilişkilendiren bir bağlantı olarak tanımlayacak olursak şayet, nihai hedefin verili toplumsal bir gerçeklik içinde bir moment ya da onu aşan bir şey olarak kategorize edilip edilmeyeceğine bağlı olarak temel farklılıklar ortaya çıkacaktır. Nihai hedefin içkinliği ile aşkinliği (transendent oluşu) arasında her şeyden önce şu farklılık vardır: İlki, varolan yasal düzeni, herhangi bir eylem alanını zorunlu ve normatif bir biçimde belirleyen verili bir ilke olarak kabul ederken, sosyo-transendent hedef durumunda yasal düzen, olsa olsa, çıkara yönelik nedenler için dikkate alınacak saf gerçeklik, gerçek güç olarak görülür. “Olsa olsa” sözünü vurgulayalım; zira Fransız Meşruiyetçi Restorasyonu’nki† gibi bir hedef, diğer bir deyişle, devrimin yasal düzeninin herhangi anlamda bir kabulü, bir uzlaşımın zaten aynı değerdeydi. Hatta bu örnek bile, saf bir biçimde kavranan farklı transendent hedeflerin—bütünüyle soyut ve tüm değerlerden yoksun bir sosyoloji açısından—aynı düzeyde varoluyor olarak kabul edildiklerini gösterir;

* Georg Lukács, “Tactics and Ethics”, *Political Writings 1919-1929*, İng. çev. Rodney Livingstone, New Left Books, Londra, 1972. Bu metin ilk defa 1919 yılında, Budapeşte’de, “Taktika és Etika” başlığıyla Macarca yayımlanmıştır. Çevirinin Macarca aslıyla karşılaştırılmasında sevgili Ateş Uslu’nun, son halini almasında ise sevgili Doğan Barış Kılınç’ın yardımlarının ve eleştirel değerlendirmelerinin olduğunu belirtmeden geçemem; kendilerine müteşekkirim—çev. n.

† 1815-1830 yılları arasında Fransa’da Bourbon Hanedanı’nın başta olduğu dönem—çev. n.

çünkü, nihai hedef olarak tanımlanan toplumsal düzen geçmişte zaten varolduysa, söz konusu olan sadece önceki bir gelişme aşamasını yeniden tesis etme sorunuydu, o zaman varolan yasal düzenin tanınmaması, verili yasal düzenlerin sınırlarının gerçek değil, yalnızca görünüşte bir ihlalini ifade eder: Gerçek bir yasal düzen, bir diğer gerçek yasal düzenle karşı karşıya gelir; gelişmenin sürekliliği kesin bir biçimde yadsınmaz ve en uzak erimli amaç sadece aradaki bir aşamanın iptali anlamına gelir. Öte yandan, özsel anlamda devrimci her hedef, hem mevcut hem de geçmiş yasal düzenlerin ahlaki varolma nedeni ile tarihsel-felsefi güncelliğini yadsır; dolayısıyla, ne kadar dikkate alınacakları—alınırlarsa tabii—yalnızca taktiksel bir soruna dönüşür.

Gelgelelim, taktik kendini yasal düzen tarafından yüklenen normsal sınırlardan bu yolla kurtardığından, taktiksel tutumu belirleyen hedeflerin, bir bakıma yeni ölçütlerin keşfedilmesi gerekir. Çıkar kavramı muğlak olduğundan dolayı, ondan anlaşılanın dolaysız, somut bir amaç olmasına ya da gerçeklik zeminine henüz yerleştirilmemiş olan nihai bir hedef olmasına göre anlamı farklılık gösterir. Böylece, nihai hedefleri daha önce zaten gerçekleştirilmiş olan sınıflar ve partiler için taktik, zorunlu olarak, dolaysız ve somut amaçların elde edilebilirliğiyle belirlenecektir; dolaysız amaç ile nihai amacı ayıran uçurum ve bu ikilikten doğan çelişkilerin neden olduğu çatışmalar onlar için basit bir biçimde varolmaz. Burada taktik, yasal bir *Realpolitik* formunu varsayar ve bu tarz bir çelişkinin, sözgelimi savaşı ilişkili olarak ortaya çıktığı tüm bu (istisnai) durumlarda, bu sınıfların ve partilerin en sığ ve en feci *Realpolitik* formunu uygulamaları sadece bir şansın sonucu değildir. Seçme şansları yoktur, zira varolan nihai amaçları sadece böyle bir *Realpolitik*e izin verir.

Bu karşıtlık, devrimci sınıfların ve partilerin taktiklerini izah etmeye fazlasıyla yararlıdır: Onların taktikleri bir anda dolaysızca elde edilebilen faydalarla belirlenmez; tam tersine onlar, gerçekten önemli olan şeyi, nihai hedefi tehlikeye atıyor diye bu tür faydaları kimi zaman reddetmek zorundadırlar. Bununla birlikte, nihai hedef ütopya olarak değil, *erişilmesi gereken gerçeklik* olarak kategorize edilmiş olduğundan dolayı, onu dolaysız faydanın üzerinde ve ötesinde konumlandırmak, gerçeklikten soyutlama yapmak ya da belirli idealleri gerçekliğe zorla yüklemeye girişmek anlamına gelmez; bundan ziyade, toplumsal gerçeklik *içerisinde* halihazırda işleyen, nihai hedefin gerçekleşmesine yönelik tüm güçlerin bilgisini ve eyleme dönüştürülmesini gerektirir. Bu bilgi olmaksızın, her devrimci sınıf ya da partinin taktiği, ideallerden yoksun bir *Realpolitik* ile gerçek içeriği olmayan bir ideoloji arasında amaçsız bir biçimde bocalayacaktır. Bu bilgi, burjuva sınıfının devrimci mücadelesinde eksikti. Nihai amaca ilişkin bir ideolojinin burada bile mevcut olduğu doğrudur; ancak o, somut eylemi planlama işiyle organik anlamda birleşmemiştir; bundan ziyade, büyük ölçüde pragmatik bir tarzda, çabucak kendilerinde amaç

haline gelmiş olan kurumların yaratılmasında, bu yolla da nihai hedefin kendisini gizleyerek ve de onu saf, halihazırda etkisiz bir ideoloji seviyesine düşürerek geliştirmiştir. Sosyalizmin benzersiz sosyolojik önemi, bu probleme bir çözüm sağlamasıdır; zira sosyalizmin nihai hedefi, çağdaş toplumun ekonomik, yasal ve toplumsal sınırlarını aşması anlamında ütopyacı olsa bile, ve bu da ancak o toplumun yıkılması sayesinde gerçekleştirilebilecekse, elde edilmesinin toplumun dışında ya da üzerinde salınan düşüncelerin soğurulmasını gerektireceği anlamında hiç de ütopyacı değildir. Bu açıdan bütünüyle Hegel'in kavramsal sistemini takip eden Marksist sınıf mücadelesi teorisi, transendent hedefi içkin bir hedefe dönüştürür; proletaryanın sınıf mücadelesi bir çırpıda hedefin kendisi ve gerçekleştirilmesi haline gelir. Bu süreç, önemi ve değeri onu aşan bir amacın ölçütlerince yargılanabilecek bir araç değildir; bilakis, adım adım, sıçraya sıçraya tarihin mantığına karşılık gelen ütopya toplumunun yeni bir izahıdır. Çağdaş toplumsal gerçekliğin içine dalma anlamına gelir bu. Bu "araçlar", (burjuva ideolojisinin gerçekleşmesi örneğinde olduğu gibi) amaca yabancı değildir; bunun yerine, onlar, amacı öz-gerçekleşime daha bir yaklaştırır. Bu, taktiksel araçlar ile nihai hedef arasında kavramsal açıdan belirlenemez geçiş aşamaları olacağı anlamına gelir; nihai hedefin kendisini hangi taktiksel adımın gerçekleştirmeyi başaracağını önceden bilmek, asla mümkün değildir.

Bu bizi sosyalist taktiğin belirleyici ölçütüne götürür: Tarih felsefesi. Sınıf mücadelesi *olgusu* sosyolojik bir betimlemeden ve de olayların toplumsal gerçeklikte etkin olan yasalara yükseltilmesinden başka bir şey değildir; ne var ki proletaryanın sınıf mücadelesinin *anlamı*, bu olgunun ötesine ulaşır. Esasında anlam, şüphesiz olgudan ayrılamaz; bununla birlikte, bundan böyle ne ezenleri ne de ezilenleri tanımaması anlamında, önceki tüm toplumlarınkinden farklılık gösteren bir toplumsal düzenin doğmasına yönelir. İnsan haysiyeti için bir hakaret olan ekonomik bağımlılık devrinin nihayete kavuşturulması için, ekonomik güçlerin kör gücü, Marx'ın da dediği gibi, insan haysiyetine daha tam bir biçimde denk düşen daha yüksek bir güç tarafından bozguna uğratılmalı ve yerinden edilmelidir (*Kapital*, cilt 3). Bu sebepten dolayı, güncel ekonomik ve toplumsal konjonktürü, gerçek güç ilişkilerini doğru bir biçimde hesap edip anlamak, doğru sosyalist eylem [ve] doğru taktikler için *önkoşulları* karşılamaktan asla daha fazlası değildir. Bu, kendi başına, doğruluğa dair bir *ölçüt* teşkil etmez. *Yegâne* geçerli kıstas, verili bir durumdaki eylem *tarzının* sosyalist hareketin özü olan bu amacı gerçekleştirmeye hizmet edip etmeyeceğidir. Dolayısıyla, bu nihai hedefe niteliksel anlamda farklı araçlar hizmet etmediğinden, bilakis, araçlar kendilerinde o hedefe doğru ilerlemeye işaret ettiğinden, bu tarihsel-felsefi sürecin onun yoluyla bilinçli ve gerçek bir seviyeye çıkartıldığı tüm araçlar geçerli sayılır; oysa böyle bir bilinci gizemlileştiren—sözgelimi, proletaryanın *geçici*

maddi çıkarları şöyle dursun, yasal düzenin ve de “tarihsel” gelişmenin sürekliliğinin kabulü gibi—tüm araçlar reddedilecektir. *Realpolitiğin* onun için yıkıcı ve uğursuz bir tehdit oluşturduğu tarihsel bir hareket varsa şayet, bu sosyalizminki olacaktır.

Somut olarak bu [durum], varolan düzenle dayanışma içinde olan her hareketin böylesi büyük bir tehlike arz edeceği anlamına gelir. Her ne kadar içten gelen doğru inançtan kaynaklanabilseler de; dayanışma içinde olan filanca hareketin, somut bir amacın elde edilmesine yönelik kalıcı olmayan bir ittifaktan başka bir şey olmadığı, yalnızca geçici, anlık bir çıkarlar topluluğuna işaret ettiği [noktasında] ısrarlı protestolarımız, yine de, dayanışma duygusunun, dünya-tarihsel bilinci, beşeriyetin *kendinin bilincine* [öz-bilince] uyanışını zorunlu olarak gizleyen *o* bilinç formunda kök salacak olması tehlikesini bertaraf etmez. Proletaryanın sınıf mücadelesi sadece bir sınıf mücadelesi değil (eğer öyle olsaydı, gerçekte basit bir biçimde *Realpolitik* tarafından yönetiliyor olurdu), sayesinde beşeriyetin kendisini özgürleştirdiği, *insani* tarihin hakiki başlangıcına götüren bir araçtır. Her taviz, mücadelenin *bu yönünü* kusursuz bir biçimde gizlemiştir ve bu yüzden, —tüm olası kısa vadeli (fakat son derece problematik) avantajlarına rağmen—bu gerçek nihai hedefe ulaşılması açısından son derece zararlıdır. Mevcut toplumsal düzen sürdüğü sürece, yönetici sınıflar, bu şekilde kazanılmış olan ekonomik ya da politik avantajları açık ya da gizli bir biçimde karşılayan bir konumda kalmaya devam ederler. Böylesi “telafi edici” tedbirler, mücadelenin sürekliliğini sağlayan koşulları etkili bir biçimde geriletir; çünkü taviz, besbelli ki direnme halini güçsüzleştirecektir. Dolayısıyla, sosyalizm içindeki taktiksel sapmalar, diğer tarihsel hareketlere mahsus örneklerden daha temel bir öneme sahiptir. Dünya tarihinin anlamı taktiksel ölçütü belirler ve bu da, tek başına amaca götüren bir tarih felsefesi tarafından tayin edilmiş doğru eylemin dar ve sarp yolundan çıkar sebebiyle sapmayan kişinin *tüm* eylemlerinin sorumluluğunu üzerine aldığı tarihin huzurundadır.

* * *

Yukarıda söylenen şeyleri, aynı zamanda etik probleme bir cevap keşfetmiş olduğumuz, doğru taktiğe bağlılığın kendinde etik olduğu gerçeğinin izlediği görünmektedir. Ancak bu noktada, Marksizm içindeki Hegelci mirasın tehlikeli yanları aşikâr hale gelir. Hegel’in sistemi etikten yoksundur; onun eserinde etiğin yerini, içinde toplumsal felsefesinin doruğa ulaştığı maddi, tinsel ve toplumsal iyilerin bir sistemi alır. Aslında Marksizm, (sözgelimi, Kautsky’nin *Etik ve Materyalist Tarih Kavrayışı* başlıklı kitabında gördüğümüz gibi) bu etik formunu Hegelci değerlerdense sadece başka “değerler”i ortaya koyarak, ve de—eylemin *içsel* saiklerine bakmaksızın—toplumsal anlamda doğru “değerler”e ve

toplumsal anlamda doğru amaçlara yönelik bir araştırmanın—etiğe ilişkin sorunun yalnızca toplumsal anlamda bu doğru amaçlardan kaynaklanabileceği açık olmasına rağmen—bu suretle kendinde etik olup olmadığı sorusunu ortaya atmaksızın devralmış olur. Bu noktada ortaya çıkan etik sonuçları inkâr eden kişiler, aynı zamanda onların etik olanaklılığını da inkâr ederler ve en ilksel, evrensel psikolojik olgularla çatışma içine girerler: Vicdan ve sorumluluk duygusu. Tüm bu kişilerin meşgul oldukları şey, öncelikli olarak bir kimsenin *ne* yaptığı ya da istediği (eş deyişle, toplumsal ve politik eylemin normlarınca yönetilen şey) değil, yaptığı ya da istediği şeyin ve onu *neden* yaptığı ya da istediğinin nesnel açıdan doğru mu yoksa yanlış mı olduğudur. Gelgelelim, bu neden ve niçin soruları ancak bireysel durumlarda ortaya çıkabilir; bireysel olanla ilişkisi haricinde, kesin çözümü ancak insan gruplarının kolektif eyleminde bulunabilecek olan nesnel doğruluğa dair taktiksel soruyla keskin tartışlık içinde herhangi bir anlama sahip değildir. Öyleyse, karşı karşıya kaldığımız soruyu şu terimlerde ifade edebiliriz: “Bireyin vicdanı ve sorumluluk duygusu, taktiksel anlamda doğru kolektif eylem problemiyle nasıl ilişkilidir?”

Bu noktada karşılıklı bir bağımlılığı tesis etmek, tam da ilişkili olan iki tip eylem özel olarak birbirlerinden bağımsız oldukları için, en önemli şeydir. Bir taraftan, taktiksel anlamda verilmiş bir kararın doğru ya da yanlış olup olmadığı sorusu, kararın ona uygun bir biçimde edimde bulunanlar tarafından ahlaki saiklerce belirlenmiş olup olmadığı sorusundan bağımsızdır; diğer taraftan, en saf etik kaynaktan hasıl olan bir eylem, taktiksel bir duruş noktasından bakıldığında tamamen hatalı olabilir. Bununla birlikte, bu birbirlerinden bağımsız oluş, gerçekte değil, görünüştedir; zira, —daha sonra göreceğimiz gibi—bireyin saf anlamda etik temelli eylemi onu politika alanına bir kez soktuğunda, bunun nesnel (tarihsel-felsefi) doğruluğu ya da yanlışlığı bile bir etik kayıtsızlık meselesi olamayacaktır artık. Üstelik kolektif bir eylem, sosyalist taktiğin tarihsel-felsefi yönelimi nedeniyle, (çok sayıda bireysel irade bir kez bir araya geldiğinde) o tek bireysel iradede ortaya çıkmalı ve—özellikle, nihai hedefe ilişkin ilgideki dolaysız bir avantajın zorunlu reddinin başka türlü imkânsız olacağından—hüküm süren tarihsel-felsefi bilinç de kendisini onda ifade etmelidir. Problem şimdi şu ifadelerle ortaya koyulabilir: Sahip olduğu zorunlu tarihsel-felsefi bilincin doğru politik eyleme, eş deyişle kolektif bir iradenin tamamlayıcı unsuruna dönüştürülebileceğine ve aynı zamanda o eylemi de belirleyebileceğine dair kararı bireyde uyandıran etik değerlendirmeler nelerdir?

Tekrar vurgulayacak olursak, etik bireyle ilişkilidir ve bu ilişkinin zorunlu sonucu; bireyin vicdanının ve sorumluluk duygusunun, kişinin sanki eylemlerinde ya da eylemsizliğinde dünyanın yazgısının değişebilirliğine—öyle ki, benimseme niyetinde olduğu taktik bu durumu kaçınılmaz bir biçimde destekler ya da engeller—bağlıymış gibi eylemek zorunda olduğu postülasyonuyla yüz-

leştığı gerçeğidir (zira, etik alanda tarafsızlık ve yansızlık yoktur; hatta eylemde bulunmaya *gönülsüz* olan kişi bile, kendi edilginliğine dair bu vicdanın hesabını verebilmelidir). Bu sebepten dolayıdır ki, günümüzde komünizmi seçen herkes, mücadelede kendisi için ölen tek tek her insana ve de tüm insanlara karşı, sanki onların hepsini bizzat kendisi öldürmüş gibi, aynı *bireysel* sorumluluğu taşımaya mecburdur. Bununla birlikte, diğer tarafa, kapitalizmin savunulmasına katılan herkes, besbelli eli kulağında olan yeni emperyalist öç peşindeki savaşların yol açacağı yıkım, ve de milletlerin ve sınıfların gelecekteki baskıları karşısında aynı *bireysel* sorumluluğu taşımak zorundadır. Etik duruş noktasından bakıldığında, hiç kimse, yalnızca bir birey olduğu, dünyanın yazgısının ona bağlı olmadığı mazeretiyle sorumluluktan kaçamaz. [Dünyanın yazgısının] kesinlikle bireye bağlı olacağı olgusu her zaman için muhtemel olduğundan, bunun nesnel bir biçimde tam olarak bilinemeyecek olması bir yana, bu düşünme tarzı, tam da etiğin özü tarafından, vicdan ve sorumluluk duygusu tarafından da imkânsızdır. Verdiği karar böylesi bir değerlendirmeden çıkmayan kişi—her ne şekilde ileri derecede gelişmiş bir yaratık olursa olsun—, etik terimlerle ifade edildiğinde ilkel, bilinçsiz, içgüdüsel bir düzeyde varolur.

Gelgelelim, bireysel eyleme ilişkin bu saf anlamda formel ve etik tanımlama, taktik ile etik arasındaki ilişkiye yeterince açıklık kazandırmaz. Kendi içinde etik bir karar veren birey sonrasında belli bir taktiksel gidişatı takip ettiğinde ya da reddettiğinde, özel bir eylem düzeyine, politika düzeyine geçer ve de—saf etiğin duruş noktasından—eyleminin ayırt edici özelliği, onun hangi şartlar altında ve nasıl eyleyeceğini bilmesi gerektiği sonucunu gerektirir. Dolayısıyla, argüman içerisine dahil edilen “bilgi” kavramı daha fazla aydınlatılmaya ihtiyaç duyar. Bir taraftan, “bilgi” hiçbir şekilde fiili politik duruma ve onun tüm olası sonuçlarına dair bütünsel bir anlama olarak ele alınmazken; ne de, diğer taraftan, ilgili bireyin “gücü yettiğince ve iyi niyetle” eylediği yer olan saf anlamda öznel düşünümünün bir sonucu olarak kabul edilebilir. Eğer ilk durum söz konusu olsaydı, tüm insani eylemler baştan imkânsız olurdu; ikincisi olsaydı, o zaman da aşırı ciddiyetsiz ve saçma olacağı açık olurdu ve her ahlaki ölçüt yanıltıcı hale gelirdi; zira bireyin ciddiyeti ve sorumluluk duygusu—söz konusu bireyin, eylemlerinin sonuçlarını *bilebildiği* zımnen kabul edilmek suretiyle—her eylem için ahlaki bir ölçüt teşkil etse de, bu bilgi ışığında kendi vicdanına karşı bu sonuçlardan sorumlu olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Bu nesnel olanaklılık hiç kuşkusuz bireye göre ve durumdan duruma değişiklik göstermekle birlikte, aslında hem bireye hem de duruma göre her zaman belirlenebilir. Hatta şu an bile, her sosyalist için sosyalizmin toplumsal idealinin fiili tarihsel-felsefi baskısı, hem o ideali gerçekleştirmeye dair nesnel olanakların içeriğini, hem de olanaklılık ölçütünün bizzat mümkün olması gerektiği yönündeki olgunun kendisini belirler. O halde, her sosyalist için

ahlaki anlamda doğru eylem, temelde verili tarihsel-felsefi duruma ilişkin doğru algıyla ilişkilidir; öyle ki, bu durum da ancak, her bireyin bu öz-bilinci kendisinin bilincinde kılan çabalarıyla mümkündür. Bunun için ilk ve kaçınılmaz önkoşul, sınıf bilincinin oluşumudur. Doğru eylemin otantik, doğru bir düzenleyici haline gelmesi için sınıf bilincinin kendisini salt verili olanın seviyesinin üzerine çıkarması gerekmektedir, dünya-tarihsel misyonunu ve sorumluluk duygusunu hatırlamak zorundadır; zira, elde edilmesi sınıf-bilinçli eylemin içeriğini meydana getiren sınıf çıkarı, ne bir sınıfa mensup bireylerin şahsi çıkarlarının toplamıyla ne de kolektif bir varlık olarak sınıfın dolaysız kısa vadeli çıkarlarıyla uyur. Sosyalizmi gerçekleştirecek olan sınıf çıkarları ile içinde bu çıkarların ifadesini bulduğu sınıf bilinci, dünya-tarihsel bir misyona işaret eder; ve dolayısıyla, yukarıda bahsi geçen nesnel olanaklılık, “tarihsel moment, hakiki gerçekleştirmeye aşamasına yol gösteren—ya da bundan ziyade, istikrarlı yaklaşım aşamasından [bu] hakiki gerçekleştirmeye aşamasına sıçrayan—aşamaya halihazırda varmış mıdır?” sorusunu da aynı zamanda içerir.

Ne var ki, her birey, tam da konunun doğası gereği, yalnızca bir olanaklılığa göre konuşabileceğimizin farkında olmak zorundadır. Gökbilimcinin bir kuyruklu yıldızın görünüşü üzerine tahminini belirleyen tamlik ve kesinlikle, topluma dair konuşabilen bir beşeri bilimi kavrayamayız: Bugün, sosyalizmin ilkelerinin gerçekleştirilme zamanı geldi çattı. Keza, şunu söyleyebilecek bir bilim de mevcut değil: Bugün zaman henüz uygun değil; beklememiz lazım, yarın ya da önümüzdeki iki yılda uygun olacak. Bilim, bilgi sadece olanakları gösterebilir—ve ahlaki, sorumlu eylemin, hakiki anlamda insani eylemin kendisi yalnızca olanak alanında mümkündür. Bununla birlikte, bu olanağı kavrayan birey için, şayet o bir sosyalist ise, seçim yapmaya ya da tereddüte yer yoktur.

Bu yolla ortaya çıkan eylemin, zorunlu olarak ahlaki açıdan mükemmel ve kusursuz olması gerektiğini herhangi bir şekilde öne sürmek değildir bu. Etiğin hedefi doğru eylem için reçeteler icat etmek değildir, ne de insanın yazgısının aşılması, trajik çelişkilerini ortadan kaldırmak ya da inkâr etmektir; tam tersine, etik öz-farkındalık, kendine suçluluk yüklemeksizin eylemde bulunmanın imkânsız olduğu durumların—trajik durumların—bulunduğunu tam anlamıyla açık kılar. Ama aynı zamanda bu bize, maruz kalınan iki çeşit suç arasında seçim yapmakla karşı karşıya kalındığında bile, hâlâ doğru ve hatalı eylemle ilişkili bir ölçütün olduğunu görmemiz gerektiğini öğretir. Bu ölçütü biz, feda etme diye adlandırırız ve tıpkı iki suç şekli arasında seçimde bulunan bireyin sonuç olarak daha yüce bir idenin sunağı üzerinde kendi alt benliğini feda ettiğinde doğru bir seçimde bulunduğu gibi, aynı zamanda böylece, kolektif eyleme göre bu feda etmeyi değerlendirme gücünü de elde eder. Gelgelelim, ikinci durumda ide, dünya-tarihsel duruma dair bir imperatifi, tarihsel-felsefi bir misyonu temsil eder. 1904’ten 1906’ya kadarki Rus Devrimi sırasında te-

rörist grubun lideri olan Ropşin (Boris Savinkov*), romanlarından birinde bireysel terör problemini şu terimlerle ifade eder: “Cinayete izin verilmez, mutlak ve bağışlanamaz bir günahdır o, ama kaçınılmaz biçimde gereklidir; [cinayet] işlenemez, fakat yine de işlenilmelidir.” Aynı kitabın başka bir yerinde o, teröristin eyleminin (imkânsız olan) gerekçelendirilmesini değil de nihai ahlaki temelini, kardeşleri için sadece kendi yaşamını değil, aynı zamanda saflığını, ahlakını, hatta ruhunu feda etmesi olarak görür. Başka bir deyişle, cinayetin hiçbir koşul altında onaylanmayacağını gözükara bir biçimde ve herhangi bir çekincesi olmaksızın kabul eden kişi ancak, gerçek—ve trajik—anlamda ahlaki olan öldürücü eylemi üstlenebilir. En derindeki insani trajedinin anlamını Hebbel’in Judith’inin karşılaştırılamaz derecede güzel sözleriyle ifade edecek olursak: “Benimle bana emredilen eylem arasına günahı tanrı yerleştirmiş olsa bile, ben kimim ki, ondan kaçabileyim?”

çev. GÜÇLÜ ATEŞOĞLU

* Boris Savinkov (1879-1925). Lukács için özel önemi haiz olan [eserleri] *Bir Teröristin Hatıraları* ile *Hiçbir Zaman Gerçekleşmemiş Olan: Bir Devrim Romanı*’dır. İkinci eser, Rus devrimcilerinin dünyevi olmayışını konu etmektedir. Paul Ernst’e 4 Mayıs 1915 tarihli bir mektubunda Lukács şöyle yazar: “Ropşin’in kitaplarını sanat eserlerinden ziyade belgeler şeklinde ele almakla, onları hiç de patolojik arazlar olarak görmedim; bunun yerine, birinci derecede bir etik (kurumlara karşı yükümlülük) ile ikinci derecede bir etik (ruha karşı yükümlülük) arasındaki eski çatışmanın yeni bir bildirimi olarak görmüştüm. Ruh ne zaman kendisine yeterli olmayıp—politik insan, bir devrimci örneğinde olduğu gibi—beşeriyetle meşgul olursa, öncelik sorunu da özel diyalektik bir güçlüğü daima üstlenir. Şayet burada ruh muhafaza edilecekse, feda edilmelidir: Mistik bir etikten başlanırsa, kişi zalim bir *Realpolitiiker* olmaya ve kurumlara karşı hiçbir yükümlülük gerektirmeyen “Öldürmeyeceksin!” mutlak emrini ihlal etmeye zorlanır—İng. çev. n.

Çokluk: yaklaşan bir birliktelik...

HARDT VE NEGRI, AGAMBEN, VE ŽIŽEK’TE
DEVİRİMİN KAOTİK DEVRİDAİMİ VE MÜPHEMLİĞİ

Giriş: felsefe ve devrimin kaotik devridaimi

Felsefenin devrimini ve devrimin felsefesini tartışacaksa şayet, Hardt ve Negri’ye değinmeden olmaz. Devrim meselesini Marksist-komünist bir perspektiften inceleyip dünya çapında bir hayli popüler kılmaları ve bunu meta-formunun sahte evrensel düzlemi üzerinde başarmış olmaları, felsefecileri “felsefede devrim yapma”nın en temel anlamına sevk ediyor. Marksist ya da değil, felsefeyle yüzleşen biri, meta-formunun sahte evrenselliğini kabul etse de etmese de, hâlâ Marx’ın o meşhur iddiasının gölgesinde yaşıyor: “Felsefeciler dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır. Marifet, onu değiştirmektir.”¹

Şüphesiz, Hardt ve Negri’nin felsefede devrim gerçekleştirdiklerini iddia etmek devrime haksızlık etmek olur; çünkü devrim, en genel ve ılımlı Arendtçi anlamında, “salt” bir kamusal özgürlük alanı yaratma eylemi olduğunda bile, hep felsefeyle arasına mesafe koymak zorunda kalmıştır. Yine Marx’ın dilinde konuşmak durumundayız: “Hic rhodus, hic salta.”² Amiyane Türkçesiyle, “konuşma da yapiver şunu.” Hardt ve Negri, düşünceyle eylem, felsefeyle devrim arasında bu denli net bir ayrım yapma zorunluluğuna, “Marx’ın izinden

1 K. Marx, *Theses on Feuerbach*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.htm> [Son güncelleme tarihi: 27 Kasım 2008].

2 K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/18th-brumaire/ch01.htm#3.0>. [Son güncelleme tarihi: 27 Kasım 2008].

gitmek için, aslında Marx'tan öteye yürümek gerekir"³ diyerek, net bir cevap vermişlerdir.

Devrimin felsefesi, devrime içkindir: "Felsefe, tarih gerçekleştikten sonra tarihin mutlu sonunu kutlamak için uçmaya başlayan Minerva'nın baykuşu değildir; felsefe olaya uygulanan öznel bir önerme, arzu ve praksistir."⁴ Ya da, bu makalede Hardt ve Negri ile yan yana koyacağımız Agamben'in sözleriyle: "Yeni politikanın yüzleştiği sorun tam olarak şudur: yalnızca dünyevi yaşamdan tamamıyla haz almak için düzenlenen bir *politik* birliktelik mümkün müdür? Fakat daha yakından bakacak olursak, bu tam olarak felsefenin amacı değil midir?"⁵ "Komünist olmanın bastırılmaz hafifliği ve hazzı"ndan bahsederek *İmparatorluk (Empire)* adlı eserlerini sonlandıran ve yerküreyi kuşatan İmparatorluğu edimsel bir sözcelemlerle sonlandırmayı arzulayan Hardt ve Negri'nin, Agamben'in bu sorularına verecekleri yanıt elbette olumludur.⁶

Felsefe ve devrim birlikte—sorunsuz olmayan, hatta sezgisel olarak kaotik olduğunu söyleyebileceğimiz—bir devridaim makinesi icat eder gibidirler. Bu makaledeki amacım, bu devridaim makinesinin özel bir işleyiş tarzına işaret etmek ve bu işleyiş tarzının arzuladığı/bastırdığı kaosa, sorunlarının yarattığı müphemliğe elden geldiğince ışık tutmaktır.

Noktalama felsefesi

Bu makalenin ana başlığı, makalenin potansiyel ereğini, gizilgücünü ima ediyor. Alt başlıktaki "devrim" kelimesi yanı başındaki "müphemlik"ten daha güçlü olduğunu hissettiriyorsa, bu devrimin kelimenin tam anlamıyla bir gizilgüç, bir potansiyel olmasından kaynaklanmaktadır. Aniden patlaması, ortaya çıkması veya ortaya çıkmasa da, patlamasa da hep (içeride) bir yerde barındırılması, devrimin anlığımıza kazınan gizillliğini ve gücünü anlatır. Ana başlığa ve onda hayat bulan makalenin potansiyel ereğine dönecek olursak, burada yalnızca Michael Hardt ve Antonio Negri'nin yapıtı *Çokluk (Multitude)* ve Giorgio Agamben'in çalışması *Yaklaşan Birliktelik (The Coming Community)* arasındaki olası diyalogun analizini vadetmiyorum; ayrıca bu olası diyalogun

3 M. Hardt ve A. Negri, *Multitude [Çokluk]*, Penguin Books, Londra, 2006, ss. 140-1.

4 M. Hardt ve A. Negri, *Empire [İmparatorluk]*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2000, ss. 48-9.

5 G. Agamben, *Means without End: Notes on Politics [Ereksiz Araçlar: Politika Notları]*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, 2000, s. 114 (İngilizce metinlerden Türkçeye çeviriler bana aittir. Aksi belirtilmediği sürece, vurgular orijinal metinlerde oldukları gibidir).

6 M. Hardt ve A. Negri, *Empire*, s. 413.

potansiyelinin/gizilgücünün başlıktaki “iki nokta” (:) ve “üç nokta” (...) işaretlerinin içerdiği bir noktalama felsefesi aracılığıyla sergilenebileceğini iddia ediyorum. İlk bakışta tuhaf görünse de, bu “noktalama felsefesi” iddiası Giorgio Agamben’in “mutlak içkinlik” üzerine yazdığı bir makaleye dayanıyor. Agamben, Fransız felsefeci Gilles Deleuze’ün ölümünden önce yazdığı son metin olan “İçkinlik: Bir Hayat...” adlı makaleyi derinlemesine inceliyor ve bu metnin bütününe yayılan genel anlamın aslında Deleuze’ün başlıkta bilinçli bir şekilde kullandığı noktalama işaretlerinde saklı olduğunu tespit ediyor.⁷

Agamben ilk olarak bir “iki nokta” tanımı yapar: “Mesafe ya da özdeşleşme olmadan bir geçiş, uzamsal hareket içermeyen bir pasaj gibi.”⁸ Ardından, “İçkinlik: Bir Hayat...” başlığındaki belirsiz sıfatın, yani “bir”in, ve “geleneksel olarak üç noktayı nitelediği düşünülen bitmemişlik”in su götürmez bir müphemlik ve bilinmezliğe işaret etmediğini, aksine bir “belirlenebilirlik”e, “mutlak bir sanal doğa”ya, yani sanallığın olanaklı kıldığı bir tanıma, belirleme yol gösterdiğini anlatır.⁹ Agamben’e göre, Deleuze’ün başlığında potansiyelden aktüele, sanaldan gerçeğe bir yönelim vardır. Gelgelelim, Agamben’in (ve Deleuze’ün) içkinlik felsefesinde “sanallık/gizilgüçlük” (*virtuality/potentiality*) ve “gerçeklik/edimsellik” (*reality/actuality*) hiçbir şekilde ayrı düşünülemeyecek kategorilerdir. “Geleneksel olarak edimsellikte iptal edilen bir gizilgüçlük fikrinin tersine”, Agamben “edimsellik içerisinde muhafaza edilen ve kurtarılan bir gizilgüçlük” önermesiyle karşımıza çıkar.¹⁰ Potansiyel/sanal olan, aktüel/gerçek olana içkindir.

Hardt ve Negri’nin *İmparatorluk* adlı yapıtlarında geçen “sanallık” tanımı—sanal olan “çokluğun içinde barınan eylemde bulunma güçlerinin (var olma, sevme, dönüştürme, yaratma) kümesi”dir¹¹—, Agamben’in “gizilgüçlük” kavramıyla doğrudan ilişkilendirilebilir ve bu makalenin başlığının

7 Bu noktada Gilles Deleuze’ün, hem Giorgio Agamben’in hem de Hardt ve Negri’nin teorik perspektiflerini etkileyen bir felsefeci olduğunu hatırlamakta fayda var. Hardt, Negri, Deleuze, ve Agamben’i bir içkinlik felsefesinin (*a philosophy of immanence*) temsilcileri olarak niteleyebiliriz. Bu içkinlik felsefesi, “önceleri özel olarak cennete tahsis edilmiş yaratım güçlerinin şimdi dünyaya indirilmesi [gerekliliği]” üzerine inşa ediliyor ve “yeni insanlık”ın eylemciliğini öngörüyor (M. Hardt ve A. Negri, *Empire*, s. 73).

8 G. Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* [*Gizilgüçlükler: Felsefe Makaleleri*], Stanford University Press, Stanford, CA, 1999, s. 223.

9 A.g.e., s. 224.

10 A.g.e., s. 184.

11 M. Hardt ve A. Negri, *Empire*, 2000, s. 357.

potansiyel işlevine ışık tutabilir. Agamben'in *Yaklaşan Birliktelik*¹² adlı yapıtının İtalyancadan İngilizceye Michael Hardt tarafından çevrilmiş olmasının ve hem Negri hem de Agamben'in radikal¹³ İtalyan felsefesinin göze çarpan temsilcileri olmalarının ötesinde, odak noktalarımızı teşkil eden iki çalışma, *Çokluk* ve *Yaklaşan Birliktelik*—Agamben'in yukarıda değindiğimiz “iki nokta” tanımını hatırlayacak olursak—özdeşleşemezler, örtüşemezler. Fakat bu, birbirlerinden tamamen ayrıldıkları anlamına da gelmez; çünkü “çokluk”, yani devrim için beklenen, devrim için “yaklaşan birliktelik”, yaklaşan birlikteliğin *ta kendisi* olmasa bile, yaklaşan *bir* (belirsiz sıfatı hatırlayalım) birlikteliktir, beklenmedik bir birliktelik. Bu yüzden, “iki nokta” bir “geçiş”, bir açılış işaretidir; iki metin birbirlerine açılırlar ve bunu özdeşleşme ya da ayrılma (mesafe koyma) ihtiyacı duymadan yaparlar. *Çokluk* ve *Yaklaşan Birliktelik* ortak bir pasajı, açıklığı, yani “iki nokta”yı paylaşan tekil eserlerdir. Aynı içkinlik düzleminde yaşarlar. Her iki eserin birbirini nasıl tamamladığını ise, belirsiz sıfat (“bir”) ve “üç nokta” açığa çıkarır; bu belirsizlik ve bitmemişlik nitelemeleri, yaklaşan birlikteliğin bilinemezliğini, tamamlanmamışlığını, açıklığını, geçişliliğini bir

12 *The Coming Community* adlı eseri *Yaklaşan Birliktelik* olarak çevirmeyi yeğlememin temel nedenleri şunlardır: 1- Agamben, neredeyse bütün eserlerinde insan için sürekli “yaklaşmakta” (*to come, coming*) olan politik, felsefi, estetik, linguistik varoluş ve yaşam potansiyellerinin olduğundan dem vurmaktadır; 2- “community” kelimesine denk düşen “topluluk” ve “cemaat” gibi Türkçe kelimeler, Agamben'in ustalıkla söküp attığı homojen aidiyet ve kimlik tasarılarını anımsatmaktadır. Tercih ettiğim “birliktelik” teriminin böyle bir yan anlamı ve şiddetli bir kapsayıcılığı yoktur. Agamben için kayda değer birliktelik her zaman herhangi tekilliklerin birlikteliğidir (*a coming community of whatever singularities*) Bkz. G. Agamben, *The Coming Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, 2005, ss. 1-2, 85-7. Herhangi tekilliklerin birlikteliğini, potansiyel bir devrimci özne olarak ayrıca incelemek gerekmektedir.

13 Bazı yorumcular Agamben'in felsefesinin radikalliğinden şüphe duymaktadırlar, çünkü Agamben “felsefeyi çok ama çok sevmektedir, belki de gerektiğinden çok, en azından siyasal felsefesine ve siyasetine faydasından çok zararı dokunacak derecede çok.” Bkz. A. Thurnschwell, “Cutting the Branches for Akiba: Agamben's Critique of Derrida” [“Akiba için Dalları Kesmek: Agamben'in Derrida Eleştirisi”], *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer* [Politika, Metafizik, ve Ölüm: Giorgio Agamben'in Kutsal İnsanı Üzerine Makaleler], der. A. Norris, Duke University Press, Durham ve Londra, 2005, s. 173. Bu düşüncenin aksine, ben Agamben'in radikalliğinin günümüz radikal siyasal teorisinin çerçevesini aşan bir radikallik olduğunu iddia ediyorum. Ne de olsa, Agamben'in projesinin—yani Agamben'in en meşhur çalışmasından adını alan *Homo Sacer* (Kutsal İnsan) projesinin—kesin hedefi, “düşünceyi pratik uğraşlarına iade etmek” ve insanın siyasi yaşamını “her türlü yasa fikrinin ötesinde... [ve] her türlü yasaktan kurtulmuş yeni bir siyasete doğru” yönlendirmektir (G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* [Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat], Stanford University Press, Stanford, CA, 1998, ss. 5, 59).

sanallığa, bir gizilgüce dönüştürür; kendini her zaman halihazırda çokluk olarak gerçekleştirebilecek bir potansiyel; çokluk olarak edimsel bir varlık kazanabilecek *bir* yaklaşan birliktelik gizilgücü.

Özetleyecek olursak, bu makale bahsi geçen iki yapıt arasında bir diyalog kurmaya çalışacaktır; insanlığa içkin olan küresel-siyasal, daha doğrusu kozmopolit düşünce ve kozmopolit eylemin potansiyel geleceğine dair ortak kaygılarını tekil bir şekilde nasıl ifade ettiklerini ve “devrim” olanağına nasıl yaklaştıklarını kavrayabilmek adına.

Bir Hardt ve Negri okuması yapmaya yoğunlaşmadan önce, ilk olarak İbn-i Sina, Agamben, Žižek, Luxemburg, Marx, Dante, Empedokles birlikteliği içerisinde, “gizilgüç(lük)” kavramı daha yakından incelenecek ve “devrimin kusursuz gizilgücü” önermesi sunulacak. Sonrasında, özellikle *Çokluk*’un “Örgütlenme: Soldaki Çokluk”¹⁴ başlıklı kısa bir bölümüne değinilerek, “Çokluk, temsil ettiği solcu gelenekle nasıl bir ilişki içerisinde?” sorusuna yanıt aranacak. 11 Eylül bağlamının etkisi altında hasımsız bir solun ve devriminin acı çek(tir)en güçleri tartışılacak. Ardından, hem *İmparatorluk* hem *Çokluk*’ta yer alan argümanların olası zafiyet ve eksiklikleri tartışılacak ve bu tartışmaya “egemenlik” ile “demokrasi” arasındaki gerilimli kavramsal ilişkiden dem vuran ucu-açık bir sonuç eklenecek. Devrimin, bir egemen iktidar biçimine kanalize olmasının ne kadar zorunlu olduğu ve devrimin, demokrasi vaadine bağlı kalmasının ne kadar olanaklı olduğu sorgulanacak. Böylece, hem Hardt ve Negri’nin çokluğunun hem de Agamben’in yaklaşan birlikteliğinin takınmaları gerektiği düşünülen “anti-egemen” tavrın akıbeti bu makalenin ana sorunsalı olarak şekillenmiş olacak. Egemensiz birlikteliğe geçişin durağı olarak proletarya diktatörlüğü mefhumu, bu bakımdan, Agamben’in sözleriyle ifade edecek olursak, yirminci yüzyıldaki “devrimlerin karaya oturmasına sebep olan kayalık”¹⁵ şeklinde egemenlik mantığının bir tezahürü olarak karşımıza çıkacak. Buna ek olarak, Agamben’in günümüzde “tek bir küresel küçük burjuvazi”nin müphem bir biçimde görünür kıldığını söylediği yaklaşan birlikteliğin fiilen “sınıfsız” olacağı iddiasını ciddiye alacağız.¹⁶

Metin boyunca, okur bu makalede geliştirilen görüşlerin hiçbir şekilde etraflı ve ayrıntılı olmadığını, dahası bu görüşlerin “az çoktur” ilkesini esas alan ve “az hakkında *çok* söylemek” niyetinde olan bir minimalist yaklaşımla yazıldığını unutmamalıdır.

14 M. Hardt ve A. Negri, “Organization: Multitude on the Left” [“Örgütlenme: Soldaki Çokluk”], *Multitude*, ss. 219-27.

15 G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, s. 12.

16 G. Agamben, *The Coming Community*, ss. 63-5.

İbn-i Sina, Agamben, Žižek, Luxemburg, Marx, Dante, Empedokles: devrimin kusursuz gizilgücü

Agamben, İbn-i Sina'nın yazma eylemini örnekleyerek potansiyel anlığın çeşitli seviyelerini anlattığını söyler:

Elbet bir gün yazmayı öğrenecek olan, fakat yazmaya dair henüz hiçbir şey bilmeyen bir çocuğun durumuna benzeyen (İbn-i Sina'nın maddi dediği) gizilgüçlülük vardır. Bunun yanı sıra, kalemle ve mürekkeple yazmaya başlamış ve ilk harfleri nasıl yazacağını bilen çocuğa ait olan (İbn-i Sina'nın olanaklı dediği) gizilgüçlülük vardır. Ve son olarak, yazmadığı anda yazma sanatına tamamıyla hâkim olan kâtibin sahip olduğu tamamlanmış ya da kusursuz gizilgüçlülük vardır.¹⁷

Bu potansiyel anlık seviyeleri âdeta modern devrimcilerin pedagojik-tarihsel olarak kendi (ve dolayısıyla devrimin) çelişkilerini kavrama süreçlerine tekabül eder. Devrim, devrim yapmaya dair henüz hiçbir şey bilmeyen çocuksu devrimcilerin elinden çıkalı çok olmuştur. Yenilgiler, başarısızlıklar, trajedi ve kan, bunu anlatır. Devrimcilerin “zamanın olgunluğu” ve “şiddetin zorunluluğu” meselelerinin çözümlenemezliğiyle yüzleşmeleri gösterir ki, devrimin maddi gizilgücü tüketilmiştir. Buna bağlı olarak, ilk harfleri nasıl yazacağını bilen çocuk gibi, devrimciler ilk değişim dalgasını, ilk dönüşüm rüzgârını nasıl yakalayacaklarını da öğrenmişlerdir; acı çekerek boğulmak ve korkunç bir hızla savrulmak pahasına. Devrim vakti geldiğinde, koşullar olgunlaştığında, şiddet kaçınılmaz bir hal aldığı anda, devrimciler olanaklı gizilgücün de yetersiz, hatta lanetli olduğunu öğrenmişlerdir.

Tüm bu sebeplerden dolayı, kusursuz gizilgüçlülük oldukça ilgi çekicidir. Örneğin, bir mimarın veya yazarın kafasında tasarladığı gizilgüçle kâğıtta somutlaştırdığı edimi ayırt etmek olanaksızdır;¹⁸ çünkü yazarın zihnindeki potansiyel tasarısı, kâğıda dökülüp gerçekleştiğinde yok olmaz. Potansiyel olanın edimselliğe kavuşması, potansiyeli edimselin içinde eritmez. Gerçekleşmesi halinde bile, potansiyel olan gerçekleşmeme olanağını içinde barındırır, kendine saklar. Agamben'e göre, potansiyelin saf varlığı, “olmama” potansiyeliyle (*potentiality to not-be*) açığa çıkar.¹⁹ Bir yazarın yeteneği ve bilgisi, edimsellik kazanabildiği, kâğıda dökülebildiği ölçüde değil, yazmama potansiyeline daima sahip olabildiği ölçüde potansiyeldir. Diğer bir deyişle, bu yetenek ve bilgi, somut bir gerçeklikle, edimle değil,

17 G. Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, ss. 246-7.

18 A.g.e., s. 179.

19 A.g.e., s. 183.

sonsuz bir gizilgüçle, sürekli saklı tutulan bir olanaklılık hakkıyla var olabilmektedir.

İbn-i Sina'nın gizilgüçlük seviyeleri ve Agamben'in "olmama gizilgücü" mefhumu, yeni bir devrim felsefesinin devrimin politik zaferinin seviyelerini ve politik yokluğunun anlamını tespit etmek üzere kullanabileceği bir kavramsal çerçeve sunar gibidir. Örneğin, devrimin gerçekleşt(e)mediği anda gerçekleşme potansiyeline *tamamıyla* sahip olduğu seviyeyi araştırmak hayli ilginç sonuçlar doğurabilir. Bugün devrim, bir ol(a)mama/gerçekleşt(e)meme gizilgücü sayesinde mi var olabilmektedir? Devrimcinin kusursuz gizilgücünü nasıl açıklayabiliriz? Devrimi gerçekleştiremediği anda devrimi gerçekleştirme "sanat"ına *tamamıyla* hâkim olan devrimci nerededir, kimdir?

Slavoj Žižek'in halihazırda bu "potansiyel" araştırmaya, özellikle Rosa Luxemburg'un devrim anlayışına dair söyledikleriyle öncülük ettiğini söyleyebiliriz. Yukarıda edindiğimiz yeni (Agambenci?) "gizilgüç terminolojisi"yle konuşacak olursak; devrimi gerçekleştir(e)meme/yap(a)mama gizilgücü, yani devrimin gerçekleşt(e)meme/ol(a)mama gizilgücü [*the potentiality of the revolutionary to not-do (the revolution); the potentiality of revolution to not-be*], belki de en trajik haliyle devrimci Rosa Luxemburg'un hayatında belirmektedir. Luxemburg, kapitalist toplumdan sosyalist topluma geçişin "tek bir mutlu eylemle" gerçekleşmesinin olanaksızlığına değinerek, "proletaryanın birden fazla kez geri püskürtülmesinden ibaret olması gayet mümkün olan uzun ve direngen bir mücadele" öngörür.²⁰ Bu yüzden, devrim zamanının ve devrim koşullarının olgunluğa erişmesini beklemek anlamsızdır. Luxemburg'a göre devrimci, sürekli denemek, denerken devrimci olmayı ve devrimi arzulamayı, devrimi arzularken yaşamayı öğrenmek durumundadır. Devrimi (gerçekleştirmeyi) öğrenmenin tek yolu, devrimci gizilgücü—bu gizilgücü sürekli muhafaza etmeyi bilmek şartıyla—edimselliğin kırılğanlığına taşımaktan geçer.

Slavoj Žižek, "gerçeğin içsel bir koşulu olarak hata" mantığının Luxemburg'un devrim mefhumunu beslediğini söyler:²¹ Luxemburg'un bütün politik yaşamını belirleyen sosyalist oportünizme/revizyonizme karşı savaşı, devrimin hataları üzerinden devrimin gerçeğine ulaşma (hatalı devrimler üzerinden gerçek devrime ulaşma) olanağına olan sarsılmaz inancıyla

20 Rosa Luxemburg'tan aktaran M.-A. Waters (der.), *Rosa Luxemburg Speaks [Rosa Luxemburg Konuşuyor]*, Pathfinder Press, New York, 1970, s. 80.

21 S. Žižek, "The Truth Arises From Misrecognition-Part I" ["Gerçek Yanlış Tanımayla Ortaya Çıkar-1. Bölüm"], *Lacan and the Subject of Language [Lacan ve Dilin Öznesi]*, der. E. Rugland-Sullivan and M. Bracher, Routledge, New York ve Londra, 1991, ss. 191-2; <http://zizek.livejournal.com/3848.html> [Son güncelleme tarihi: 27 Temmuz 2008].

verilmiş bir savaştır. Eduard Bernstein gibilerinin “iktidarı çok erken, ‘zaman-sız’, sözde ‘objektif koşullar’ olgunlaşmadan ele geçirmeye dair revizyonist korku[larına]” karşı Luxemburg, iktidarı devrimle ele geçirmenin, devrimi iktidara taşımanın ilk denemelerinin “zorunlu olarak ‘zamansız’ olacağını iddia etmiştir. Hatta proletaryanın devrimi tamamıyla gerçekleştirme olgunluğuna erişebilmesinin tek yolu, kaçınılmaz olarak, “zamansız”, erken doğan devrim saldırılarından geçmektedir. Devrimin koşullarının ve zamanının “objektif” olgunluğu, başarısızlığa ve yenilgiye uğramaya mahkûm “devrimci gücün (öznenin) olgunluğunun öznel koşulları[na]” gereksinim duyar.²²

Gizilgüç felsefesinin terimleriyle ifade edecek olursak, Luxemburg devrimin gerçekleştirememesi potansiyelinin, devrimin tamamıyla gerçekleştirme potansiyelini öncelediğini söyler. Bir başka deyişle, devrimcinin—devrim yap(a)mama—potansiyeli, devrimcinin devrimi başarıyla yapma potansiyelinin önkoşuludur. Hatalı, başarısız, “devrik” devrim olarak andığımız eylem dalgaları, devrimin kusursuz gizilgücünden başka bir şeyi doğrulamaz. Devrimci devrim yapamama gizilgücünün sınırlarına ulaştığı anda, devrimin kusursuz gerçekleştirme potansiyeli açığa çıkacaktır. O halde, bu bölümde sorduğumuz temel soruyu hatırlayalım ve cevaplandıralım: *Devrimi gerçekleştiremediği anda devrimi gerçekleştirme “sanat”ına tamamıyla hâkim olan devrimci nerededir, kimdir?* Bu devrimci, Luxemburg’un “kusursuz potansiyel” anlığından başka hiçbir yerde (ve bundan dolayı belki de) Marx’ın “genel anlık”ının²³ (*Grundrisse*) sonsuz gizilgücünden başka hiçbir şey değildir.

Meseleyi biraz olsun açıklığa kavuşturabilmek için, başladığımız referans noktasına, Agamben’e dönelim ve Dante’nin *De Monarchia*’sından türettiği, konumuzla bir hayli örtüşen sonuçlara bakalım. Agamben,

22 A.g.e., ss. 191-2. Bu bölümde yaptığımız tartışmanın tümünü, yanımıza bir başka önemli ismi, Hannah Arendt’i de alarak sürdürebilirdik. Kapsamın gereğinden fazla genişlememesi ve olduğundan fazla karmaşık bir hal almaması adına bunu yapmıyoruz. Fakat devrim-felsefe ilişkisini ileride daha derinden sorgulayabilmek için, bu tartışmayı Arendt’le birlikte açma gerekliliği kaçınılmazdır. Luxemburg’a karşı olan hayranlığı ve Marksizme karşı beslediği kuşku bağlamında düşündüğümüzde, Arendt’in *Devrim Üzerine (On Revolution)* adlı eserinin “zamanın ve koşulların olgunluğu”, “tarihsel zorunluluk”, ve bunlardan yola çıkarak, “devrimi-gerçekleştirememesi-gizilgücü” üzerine söyleyeceği çok şey vardır. Devrimin “kusursuz” gizilgücünün, tiranlık-özgürlük ya da şiddet-politika dengelemine başvuran Arendt için hiç de kusursuz olmadığı ortaya çıkar. Arendt, devrim ve felsefenin birlikte icat ettiği devridaim makinesinin, bir ölüm makinesi olabileceği olanağını göz önünde bulundurarak, en eleştirel analizlerinden birini sunar.

23 K. Marx, *Grundrisse*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/ch14.htm> [Son güncelleme tarihi: 27 Kasım 2008].

Dante’de, düşüncenin iktidarına içkin olan bir çokluk mefhumu olduğunu düşünür. Dante’den yaptığı alıntıda, “insanın temel kapasitesinin bir entelektüel olma potansiyeli ya da iktidarı olduğu[nun]” ve bu *potansiyel iktidarın* tek bir insanda veya şu ya da bu toplulukta gerçekleşmeyeceğinin, bu potansiyelin edimselliğe erişebilmesi için “insanoğlunun içinde bir çokluk” olması gerektiğinin altını çizer.²⁴ Agamben’e göre, Dante’nin bu “tüm insanlığın potansiyel entelektüel iktidarı” düşüncesi, Marksist “genel anlık” mefhumuyla örtüşmektedir. Agamben, daha da ileriye giderek, düşüncenin ve entelektüelliğin bu içsel iktidarının devrimci bir niteliği olduğunu ve felsefenin “çoğul yaşam biçimlerini—yaşamın biçimi olarak—kuran üniter iktidar” olduğunu ima eder.²⁵

Eğer gerçekleşmediği anda gerçekleşme potansiyeline tamamen sahip olan devrim tamamıyla genel anlığa nüfuz edip, insanın felsefi kapasitesiyle bütünleşiyorsa, ve eğer Marksizmin kozmopolit devriminin sonucunun Dante’nin *De Monarchia*’sının öngördüğü dünya hükümetinden bariz bir farkı olacaksa, “felsefi-devrim/devrimci-felsefe” devridaim makinesinin tam olarak ne üreteceği sorusu yüzleşmemiz gereken en gerilimli, en müphem soruyu teşkil eder. Empedokles’in evreni bir “imparatorluk” gibi yönettiklerini söylediği ezeli kavramlarına, birleştirici güç *eros*a ve ayrıştırıcı güç *kaos*a geri dönmemiz mi gerekiyor? Çokluğun *üniter* iktidarına, *eros*una mı güveneceğiz, yoksa çokluğun içkin *çoğulluğunu*, *kaosunu* mu benimseyeceğiz? Devrimin gerçekleşmediği anda ortaya çıkan kusursuz gizilgücü her daim devrimin tamamen edimselliğe (yani *eros*a?) kavuşmasına, edimselliklerle birleşip gerçekleşmesine engel olan bir gizilgüç ise, devrimin kusursuz gizilgücü *kaosun* durmadan ayrışan iktidarı değildir de nedir peki?

Solun hasımsızlığı: devrimin acı çeken güçleri

Hardt ve Negri’nin, geliştirdikleri “çokluk” kavramı ile genel anlamıyla “sol” mefhumu arasındaki ilişkiye dair sundukları analiz keskin bir farkındalıkla başlar: “Bir zamanlar ‘solun halkları’nı oluşturan bütün toplumsal kitleler dağılmış gibidirler.”²⁶ Hardt ve Negri’nin “solun ne olduğuna ve ne olabileceğine dair *kavramsal eksiklik*”²⁷ dedikleri şeyin ne olduğunu sorgulamadan önce, bu eksikliğin yalnızca Sovyetler Birliği’nin çöküşünden ve gerçekten var olan sosyalizmlerin umutsuz deneylerinden kaynaklanmadığını, aksine bu faktörle-

24 G. Agamben, *Means without End: Notes on Politics*, ss. 10-1.

25 A.g.e., s. 11.

26 M. Hardt ve A. Negri, *Multitude*, s. 219.

27 A.g.e., s. 219.

rin, olsa olsa bir *pratik eksikliğe*, uygulamada referans alınabilecek somut bir çerçevenin yokluğuna işaret ettiklerini söylemeliyiz. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, Hardt ve Negri'nin "solun kavramsal eksikliği" ne dair temel kaygısı—ki, bu kaygı *Çokluk*'un nüanslarında hissedilebilir—daha acı ve basit bir gerçeğe dayanmaktadır: Solun geleneksel ve tarihsel olarak bugüne kadar hasmını, düşmanını gayet net bir şekilde tanımlamış olduğu gerçeği... Bugüne kadar.

Bugüne kadar burjuva/kapitalist egemenlik, solun esas düşmanı olarak düşünülmüşse de, yirminci yüzyılın başı daha korkunç bir hasmın kendisini benzersiz bir ısrarla, ikiyüzlü fakat etkili bir anti-kapitalist söylemle konuşmasına ve çoğunlukla küçük burjuvaziden oluşan bir kitleyi mobilize etmesine şahit olmuştur. Faşizm adlı bu şeytani düşman, sola, solun kendi söylemsel ve örgütsel aygıtlarıyla, anti-kapitalizm ve kitlesel mobilizasyonla saldırmış ve böylece solun gelmiş geçmiş en kötü (dolayısıyla, ironik bir biçimde, en iyi?) hasmı oluvermiştir.²⁸ Faşizmin yenilmesinden sonra, soğuk savaşın gölgesinde bile, solun bir kesiminin düşmanını ya ABD emperyalizminde ya da Sovyet totalitarizminde görerek demokrasi ve özgürlük hedeflerine bağlılığını canlı tuttuğunu söyleyebilirsek dahi, yirminci yüzyıl sonlarında *hasımsızlık* biçiminde ortaya çıkan "solun kavramsal krizi"nin oldukça yaygınlaştığını görmemiz gerekiyor. Bu krizin yaşandığı esnada, anlaşılabilir bir şekilde, solun birtakım önemli kesimlerinin, eski bir Nazi Partisi üyesi olan ve siyasal olanın dost ile düşman arasındaki ayrımı yapabilme yetisinden ibaret olduğu düşüncesini geliştiren Alman düşünür Carl Schmitt'in çalışmalarına ilgili aniden artmıştır.²⁹

11 Eylül olaylarıyla birlikte, solun özellikle ABD'deki önde gelen temsilcilerinden bazıları "İslami faşist" terörizmi yeni düşman olarak tanımlamış ve

28 Burada bahsettiğim solun hasmının belirleyici rolüne ilişkin görüşlerin ilham kaynağı olan Dr. Neal Curtis'e (Eleştirel Teori Merkezi Müdürü, Nottingham Üniversitesi) teşekkürler. "Savaş Eleştirileri" konulu semineri (Bahar 2007) sırasında kendisiyle bir fikir alışverişinde bulunmuştum. Bu alışverişin gerçekleştiği oturumun konusu, tartışmalı bir figür olan Alman siyaset kuramcısı Carl Schmitt ve onun "adı çıkmış" risalesi *Siyasal Kavramı*'ydi.

29 Nazi Partisi üyeliğinden ötürü Carl Schmitt'in ve çalışmalarının üzerine çöken sisi dağıtmak amacıyla Chantal Mouffe şöyle der: "Kuramcılarının çalışmalarıyla bir diyalog kurup kurmayacağımıza karar verirken başvurduğumuz esas kriter onların ahlaki özellikleri değil, entelektüel güçleri olmalıdır" (C. Mouffe, *On the Political* [*Siyasal Üzerine*], Routledge, Londra, 2005, ss. 4-5). Mouffe, kısaca bağlamsal olarak irdelemeye çalıştığım solun yirminci yüzyıl sonuna doğru girdiği kavramsal kriz sırasında, sol için Schmitt'ten dersler çıkarmaya çalışmasıyla bilinen çağdaş solcu düşünürdür. Daha fazlası için bkz. C. Mouffe, *The Return of the Political* [*Siyasalın Dönüşü*], Verso Books, New York, 1993; C. Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt* [*Carl Schmitt'in Meydan Okuması*], Verso Books, New York, 1999 ve C. Mouffe, *On the Political* [*Siyasal Üzerine*], Routledge, Londra, 2005.

neo-muhafazakâr kampla dostluk kurmuşlardır. Slavoj Žižek’e göre geriye kalanlar ise, “solun olaylara dair kendi yorumunu yapma” fırsatını değerlendirememiş ve “kör, ayinsel ‘savaşa hayır!’ ilahisi[ni]” tekrarlamaklayetinmişlerdir.³⁰ Bu gelişmelerdeki kuramsal ironi ise, Carl Schmitt’in her yerde oluşudur. Solun ABD’deki son emperyal kavramsal sahasında üç Schmitt vardır: “Savaşa hayır!” diyenlerin örneklediği “savaşa karşı pasifizm, savaş karşıtlarını pasifist olmayanlara karşı savaşa (‘savaş karşıtı bir savaşa’) sürükleyecek kadar güçlü” olmadığı ölçüde—ki böyle bir savaşın “zorunlu olarak çok yoğun ve insanlık dışı” olacağı kesindir—apolitiktir (barışsever insancılık söyleminin paradoksal iktidarsızlığını ortaya koymayı hedefleyen Schmitt)³¹; yeni İslami faşizm düşmandır (faşist teorist Schmitt); ve yeni-muhafazakârlık dosttur (muhafazakâr teorist Schmitt). Sonuç olarak, Schmitt etkisi göz önünde bulundurulduğunda, köktendinci İslamı hasım, “neo-con”u ahabap bilen, veyahut bu tızağa düşmeyip “savaşa hayır!” diyen günümüz solu, dost-düşman ayrımını ancak apolitik ve edilgin bir biçimde yapabilmekte, siyaseten kategorik bir hasım edinmemektedir. Bir başka deyişle, liberal-pasifizme eklenmediği zamanlarda, günümüz solu felaket ile atalet arasındaki ince çizgi üzerinde yürümektedir. Düşmanları arasından dost seçmek zorunda kaldığı için, hem neo-muhafazakâr projeler gibi üzerinde hiçbir söz hakkının olmadığı çıkarlara alet olmaktadır (felaket), hem de soyut ve alabildiğine karmaşık, ideolojik hatta anlamsız bir “İslamcı-faşist-terörist” düşmana karşı hayali bir mücadele sürdürmektedir (atalet). Marksist düşünür Slavoj Žižek’in sorusu yerindedir: “Böyle bir ‘sol’ varken, kimin sağa ihtiyacı vardır ki?”³²

Bu perspektiften bakıldığında, 11 Eylül bağlamında devrim yapayalınızdır. Ne dostu kalmıştır ne de düşmanı. Fakat sinizme mahal vermemek, eleştirelliği korumak için “savaşa hayır!” ilahisinin boşlukta yankılanmadığı, edilgin ve apolitik bir “insandışılık”ın ötesine seslenebildiği olanağını ciddiye almamız gerekiyor. Bu amaçla, solcu polemğin çağımızdaki en önemli örneklerinden biri olan

30 S. Žižek, *Welcome to the Desert of the Real* [Gerçeğin Çölüne Hoşgeldiniz], Verso Books, New York, 2002, s. 53.

31 C. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, sunuş Aykut Çelebi, Metis Yay., İstanbul, 2006, s. 56. Buna ek olarak, insanlık adına olan ve ekonomik çıkarlar peşinde koşan “teröre karşı savaş”ı Schmittçi bir perspektiften eleştirmek, *Siyasal Kavramı*’nın son paragrafındaki “kehanet”i hatırlarsak, gayet mümkündür: “Karşıtınızın adı artık düşman olmamakla birlikte, barışı bozan sıfatıyla onu *hors-la-loi* (hukuk dışı) ve *hors l’humanité* (insanlık düşmanı) ilan edebilirsiniz. Ekonomik iktidarın korunması ya da genişletilmesi adına yürütülen bir savaş, propaganda seferberliği yardımıyla bir “Haçlı Seferi” ne, “insanlığın son savaşı” na dönüştürülmek zorundadır” Bkz. C. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 99.

32 S. Žižek, *Welcome to the Desert of the Real*, s. 54.

Acı Çeken Güçler: Yeni bir Savaş Çağında Sermaye ve Gösteri (Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War) adlı esere göz atmamız fayda sağlayacaktır. 15 Şubat ve 15 Mart 2003 tarihlerinde bütün dünyanın ev sahipliğini yaptığı ve belki de yirmi milyondan fazla insanın katıldığı Irak Savaşı karşıtı gösteriler, RETORT kolektif ismini paylaşan bu eserin yazarları Iain Boal, T.J. Clark, Joseph Matthews ve Michael Watts'a göre, katılımcıları bile şaşırtacak derecede göz kamaştırıcıydı, kalabalıktı, ve daha da önemlisi, "çokluk"tu. Bu iki gün, "dünya-tarihsel" bir an yaratmıştı. Böylesine kalabalık ve kozmopolit bir kitlenin dünya üzerindeki sayısız devletin ve partinin isteklerine karşı gelip *bir savaş henüz başlamadan durdurmaya çalışmaları*, RETORT için, Hardt ve Negri'nin belirttiği anlamda, çokluğun belirışinden başka bir şey değildi. Peki, hemen sonrasında ne oldu? Schmitt fanatiklerinin yüzünü gülümseten bir olay: "Çokluk şekillendi ve dünyanın liderleri bunu umursamadı: Mesele de bu zaten. *Bir politik güç olarak çokluk, yenilgi deneyimine ve yenilgi deneyiminden doğdu.*"³³ Luxemburg'un öldürülmeden önce yazdığı son yazısında tekrarladığı ve burada "devrimin kusursuz gizilgücü" olarak yeniden formüle ettiğimiz "yenilgilerle nihai zafere yürüyen tek savaş biçimi olarak devrim" öğretisi RETORT'ta da yankısını buluyor (Luxemburg'un konuşturduğu Devrim'in son nefeslerini verirken haykırdığı cümleyi kim unutabilir ki? "Vardım, Varım, Var Olacağım").³⁴ John Milton'un *Kayıp Cennet*'inden ödünç aldıkları ifadeyle, çokluk güçlerinin acı çektiklerini, fakat buna rağmen yirmi birinci yüzyılda Amerikan İmparatorluğu'nun gücünün de acı çekmeye başladığını belirten yazarlar, çokluğun yenilgisinde acı çeken ve acı veren bir gücü, devrimin can çekişmesinde, gerçekleşmezliğinde imparatorluğun korkusunu, kırılğanlığını gözlemlemeyi tavsiye ediyorlar. RETORT'un perspektifinde hasımsızlık söz konusu değil. Düşman belli ve devrimin gizilgücü gerçekten kusursuz.

Çokluk solu solladı: dostunu, düşmanını bil(e)meyen devrimciler

Bu akıl karıştırıcı solcu "dost-düşman ayırt etme" manevraları arasında, Hardt ve Negri'nin farklı bir yol izlediği aşikârdır. 11 Eylül sonrası gerçekleşen müphem savaş halini ve soyut dost-düşman kutuplaşmasını başarılı bir şekilde eleştirirken, Hardt ve Negri kendi dost-düşman ayrımlarını paradoksal bir yol izleyerek oluşturmaya başladılar. Soyut dost-düşman çatallaşmasından ibaret

33 RETORT: I. Boal, T.J. Clark, J. Matthews, M. Watts, *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War* [*Acı Çeken Güçler: Yeni Bir Savaş Çağında Sermaye ve Gösteri*], Verso Books, New York, 2006, ss. 1-5.

34 R. Luxemburg, *Order Prevails in Berlin*, <http://marxists.org/archive/luxemburg/1919/01/14.htm> [Son güncelleme tarihi: 27 Kasım 2008].

çirkefe taş atarlar, fakat çirkefi kendi üzerilerine de sıçratırlar. Temel örnek olarak aldıkları ABD öncülüğünde sürdürülen küresel teröre karşı küresel savaşa değinirken, Hardt ve Negri şöyle der:

Bir düşmanın sürekli bulunuşu ve düzensizlik tehdidi, emperyal şiddeti meşrulaştırmak için gereklidir. [...] Bu yüzden, bu düşman artık somut ve sınırlanabilir, yeri tespit edilebilir bir düşman değil, emperyal cennet-teki bir yılan gibi geçişken, çabuk ve kavranamaz, yakalanamaz bir düşman olmuştur. Düşman bilinmezdir, görünmezdir, fakat saldırgan bir aura gibi, her zaman mevcuttur.³⁵

İmparatorluğun düşmanının bu şekilde tanımlanması çelişik bir sonuç doğurur. Bu tanım, Hardt ve Negri'nin çalışmalarının temel varsayımlarındaki bir çift kavramsal saplantıya işaret eder. Öncelikle, "imparatorluğun yeri yurdu belli bir iktidar merkezi yoktur [...]. İmparatorluk, açık ve genişleyen sınırları içerisine bütün dünyayı dahil eden merkezsizleşmiş ve yersiz yurtsuzlaşmış bir yönetim aygıtıdır"³⁶; yani, küresel savaş halinde, imparatorluk düşmanını taklit eder; her ikisi de müphem ve görünmezdir. İkinci olarak ve belki de daha önemlisi, "imparatorluk, melez kimlikler, esnek hiyerarşiler ve çoğulcu mübadeleler"³⁷ üzerinden yönetim sağladığından ve bu melezlik, esneklik ve çoğulluk, çokluğun kurucu gücünü yansıttığından, çokluğun "imparatorluğu ayakta tutan" bu gizilgücü aynı zamanda "emperyal sahanın kendisi üzerinde, küresel akımların ve mübadelelerin alternatif bir siyasal örgütlenmeye yol açmalarını, yani özerk bir şekilde bir karşı-imparatorluk inşa edebilmelerini"³⁸ de mümkün kılmaktadır; bir başka deyişle, imparatorluğun egemenliğine ve emperyal küresel savaş haline son verecek olan çokluk da merkezsizleşmiş ve meçhul olmalıdır. Devrimin taşıyıcısının varoluş ve işleyiş tarzı müphemdir.

Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk* ve *Çokluk* adlı yapıtlarının kavramsal evrenini tasarlayan bu kökünden sökülmüş, elle tutulmaz öznel silsilesi, solun içinde bulunduğu krize yeni bir ışık tutmaktadır. Hardt ve Negri'ye göre, solun yeniden dirilmesi ancak "yeni pratikler, yeni örgütlenme biçimleri ve yeni kavramlar temelinde"³⁹ gerçekleşebilecektir. Buna rağmen, bir önceki alt bölümde aktarmaya çalıştığım üzere, eğer solun öz-bilincinin tarihi keskin ve

35 M. Hardt ve A. Negri, *Multitude*, s. 30.

36 M. Hardt ve A. Negri, *Empire*, s. xii.

37 A.g.e., s. xii.

38 A.g.e., s. xv.

39 A.g.e., s. 220.

bariz bir “düşman belirleme ve düşmanla yüzleşme” tarihiyse, o halde küreselleşmiş savaş halinin ve gösteri kapitalizminin girifliklerinin sebep olduğu *kavranabilir dost-düşman yokluğu*, solu sollamayı ve külliyen yeni olanı kucaklamayı gerektirmektedir. Paradoks şudur: Hardt ve Negri çıkışlı, solu kuramsal düzeyde yeniden canlandırma denemesi, solun (en azından kuramsal olarak) tabutuna çakılan son çivi olabilir. Yeni sol o kadar yeni olmalı ki, bildiğimiz anlamıyla sol tamamen solmalı. Bir başka deyişle, dostların ve düşmanların ayırt edilmezliği—ki, Hardt ve Negri bu ayırt edilmezliği methetmektedirler, çünkü Schmitt’i sorumlu tuttukları tepkisel, gerici dost-düşman ayırt edilebilirliği modern siyasal egemenlik anlayışının mihenk taşı olduğundan, dostların ve düşmanların ayırt edilmezliği egemenliğe dayalı siyasetin sonu olarak yorumlanabilecektir—, kavramsal olarak çokluğun kapitalizmi radikal bir biçimde reddeden sol mefhumuyla yollarını ayırması anlamına gelebilecektir.

Düşman soyut oldukça ve esnek/melez/çoğulcu kapitalizm çokluğun devrimci gizilgücüne katkı koyduğu sürece, dost olarak kabul gördükçe, kapitalist egemenliğe karşı mücadele nasıl sürecektir? Hardt ve Negri’nin “maddeci erekbilgisi” (*a materialist teleology*), çokluğun kendini örgütlemesini “‘zamanın olgunluğu’ ve imparatorluğun sunduğu ontolojik koşullar içerisinde”⁴⁰ aradıkça, sonsuz bir “emperyal şimdiki zaman”ın içerisine hapsolma riskini sessizce onaylayacaktır. Dolayısıyla, eğer epik bir kurtarıcı bekleyişi içerisindeki *İmparatorluk* ve *Çokluk* felsefeleri devrimci politikalara somutluk kazandıracaksa, o zaman Hardt ve Negri’nin net olarak tanımlanmış bir düşmandan yoksun kalmaları—ki bu yoksunluk, varlığı yokluğu bir olan bir postmodernist düşman algısıdır—, çokluğun herkesi kucaklayan dostluk siyaseti sayesinde gerçekleşecek bir küresel demokrasi beklentisini boşa çıkarmaktadır. Kozmopolit devrim, teorik bir dost-düşman bilmecesinin pratisyeni olmayı gerektiriyorsa, kaotik devridaim makinesi olarak devrimin kusursuz gizilgücü yalnızca güvensizlik ve inançsızlık besleyebilecektir.

Devrimci reformlar?

Hardt ve Negri’nin iki temel çalışmalarında da epik bir kurtarıcı bekleyişi içerisinde oldukları, okuyucuya verdikleri son mesajlardan bellidir. *İmparatorluk* “komünist olmanın bastırılmaz hafifliği ve hazzı”nı⁴¹ coşkuyla ilan ederken, *Çokluk* “radikal bir isyankâr talep” çağrısında bulunmakta ve “halihazırda ölü olan bugün”ün tersine “bizi yaşayan bir geleceğe doğru bir ok gibi fırlatacak” bir olay arzulamaktadır.⁴² Öyleyse nasıl oluyor da, Hardt ve Negri’nin formüle

40 M. Hardt ve A. Negri, *Empire*, ss. 66, 407.

41 A.g.e., s. 413.

42 M. Hardt ve A. Negri, *Multitude*, s. 358.

ettikleri *soldaki çokluk*, kapitalizme radikal bir şekilde meydan okuyacak bir sol mefhumunun yanında tuhaf duruyor ve kendisini “insani bir yüze sahip küresel kapitalizm”in⁴³ dolaylı destekçisi olan soldan ayıramıyor? Çokluğun soldan göçü, Slavoj Žižek tarafından tespit edilmiştir. *İmparatorluk* eserlerinin son alt bölümünde (“İmparatorluğa Karşı Çokluk”), Hardt ve Negri üç kısımdan oluşan bir anti-empyeryal strateji önermektedirler. 1- Küresel vatandaşlık ve serbest dolaşım hakkı, 2- sosyal ücret ve güvenceli gelir hakkı ve 3- bilgi ve iletişim hakkı⁴⁴ için sistem dahilinde ısrarlı talep biçiminde gerçekleşecek bu stratejiyi Žižek, “insan hakları terminolojisiyle formüle edilmiş, resmî bir anlamsızlık ile olanaksız bir radikallik arasında bocalayan üç talep”⁴⁵ olarak yorumlar. Günümüzün keskin eşitsizliklere dayalı küresel sisteminde bu denli genel ve bütünlükçü eşitliklerin nasıl sağlanacağı sorusu yanıtızsız kalmaktadır. Zaten Hardt ve Negri de, nihai sorunun henüz yanıt bulamayacağını teslim etmektedirler.⁴⁶

Şimdi yüzleşmemiz gereken sorun, sınıf mücadelesinin somut örneklerinin gerçekte nasıl ortaya çıkacakları ve dahası bu örneklerin tutarlı bir mücadele programını, *düşmanın yok edilmesine* ve yeni bir toplumun inşa edilmesine yönelik bir kurucu gücü nasıl oluşturacaklarıdır. Aslında soru, çokluğun kütlesinin kendini bir erek [telos] olarak nasıl yapılandırılacağıdır.⁴⁷

43 S. Žižek, *Iraq: The Borrowed Kettle*, Verso Books, New York, 2004, s. 74.

44 M. Hardt ve A. Negri, *Empire*, ss. 396-407.

45 S. Žižek, “Have Michael Hardt and Antonio Negri Re-written the Communist Manifesto for the Twenty-First Century?” [“Michael Hardt ve Antonio Negri Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Komünist Manifesto’yu Yeniden mi Yazdılar?”], *Rethinking Marxism*, sayı 3/4, 2001; <http://lacan.com/zizek-empire.htm> [Son güncelleme tarihi: 27 Mart 2007].

46 Sorunun henüz yanıt bulamayacağı doğrudur; bu özellikle *Çokluk*’un sonunda vurgulanmıştır. Yine de “çokluk sorusu”, “eski” solun sağlam ve sorgulanamaz inancına sahip olmasa da, tuhaf bir şekilde umutsuzluk içerisindeki umuda—ya da bu makalenin başında belirlediğimiz terimlere başvuracak olursak, belirsizlik içerisindeki belirlenebilirliğe, müphem edimsellik içerisindeki gizilgüce—işaret etmektedir: “Ne var ki, böyle bir felsefi kitap, devrimci siyasi kararın zamanının yakın olup olmadığını değerlendirmeye müsait değildir. Ne kristal küremiz var ne de Macbeth’in cadıları gibi zamanın tohumlarını okuyabiliriz. Eskatolojiye veya ütopyacılığa gerek yoktur. Böyle bir kitap, ‘Ne yapmalı?’ sorusuna cevap vermemelidir. Ne yapılması gerektiği, somut olarak kolektif siyasal tartışmalarda kararlaştırılmalıdır” (M. Hardt ve A. Negri, *Multitude*, s. 357).

47 M. Hardt ve A. Negri, *Empire*, ss. 403-4—vurgu bana aittir.

Çokluk'ta bu yok edilmesi gereken düşmanın, kendi öz-bilincini sarsacak iç çelişkilere sahip olduğu belirtilmektedir: “[Bush yönetiminin] tek taraflı askerî politikasının yarattığı küresel savaş ve çatışma halinin, küresel üretim ve ticaret dolaşımı üzerinde hayli zararlı etkileri olmuştur.”⁴⁸ Ne var ki, somut ve net olarak beliremeyen bir düşman kavramı, çokluğun oluşturacağı dostluk cephesinin karşı-iktidarını ve bütünlüğünü kuramsal olarak tehdit etmektedir. Hardt ve Negri'nin henüz kavrayamadıkları ihtimal, düşmanın bulanık halinin düşmanın zafiyeti değil, Hardt ve Negri'nin kuramının zafiyeti olabileceği ihtimalidir. Yazarlar birinci olasılık üzerinde direktmektedirler ve bu yüzden, *İmparatorluk*'ta son alt bölümde anlatılan reformcu taleplerin devrimci bir hal alabileceğine inanırlar. Ayrıca *Çokluk*'ta “Küresel Reform Deneyleri” başlığı altında iddialı bir şekilde ortaya konulduğu gibi bu talepler pekiştirilmeli ve genişletilmelidirler. Hardt ve Negri, “dönüşümün tarihsel süreçleri öyle radikalleşmişlerdir ki, reformcu öneriler bile devrimci değişime sebep olabilirler” demektedir.⁴⁹ Dost ve düşmanın ayırt edilemezliği, reform ve devrimin ayırt edilemezliğini beslemektedir. Örneğin, 1999 Seattle küresel protestoları sırasında “protesto gruplarının aralarındaki anlaşmazlıklardan eni eriyip gitmişken”⁵⁰ ve ABD öncülüğündeki 11 Eylül sonrası yeni dünya düzeni “dünya aristokrasilerinin önceden güçlü olan ortak politik ve ekonomik çıkar ve sadakat bağlarının çözülmesi”ne⁵¹ sebep olup bir bakıma kapitalist egemenliğin emperyal mantığına ters düşmüşken, yani Seattle'daki düşmanlar dost ve sermaye dolaşımının dostları düşman olurken; Hardt ve Negri çokluğun ontolojik temelini, merkezsiz ve yersiz-yurtsuz, akışkan ve dağınık doğasının en büyük dönüşümü sağlayabileceğini, yani reformun devrime dönüşebileceğini varsaymaktadırlar. Yazarların henüz kavrayamadıkları ihtimal ise, çokluğun bulanık halinin insanlığın dostu olarak çokluğun (gizil) iktidarına değil de, kuramlarının zafiyetine işaret edebileceği ihtimalidir. Devrim gerçekleşmediğinde, devrimin gerçekleşme potansiyelini, o kusursuz gizilgücünü reformlar taşıyamaz. Aksi iddia edilirse, devrimin devridaiminden bahsetmenin hiçbir anlamı kalmaz. Devrimci reform düşüncelerindeki kolay kolay aşılamayacak çelişkilere rağmen, Hardt ve Negri de bunun farkında olduklarını birkaç sessiz satırda belli ederler. Bu bölümün başında da belirttiğimiz gibi, “halihazırda ölü olan bugün”den “bizi yaşayan bir geleceğe doğru bir ok gibi fırlatacak” bir olay, devrimden başka ne olabilir ki? Peki, “yakınmaların ve reform önerilerinin daha önce hiç görülme-

48 M. Hardt ve A. Negri, *Multitude*, s. 319.

49 A.g.e., s. 289.

50 A.g.e., s. 287.

51 A.g.e., s. 319.

miş bir şekilde birikmelerinin bir noktada güçlü bir olayla dönüştürülmeleri” zorunluluğu,⁵² reform retoriğinin devrimin kusursuz gizilgücüne, devridaim makinesine çomak sokamayacağının ispatı değil midir?

Yeni küçük burjuvazi olarak çokluk (ya da demokrasi: yaklaşan bir egemenlik...)

Her şeye rağmen Hardt ve Negri, eleştirel kuramcılar olarak çalışmalarının en parlak kavramına, yani çokluğa karşı anlık da olsa bir özeleştirel tavır takınmaktan kendilerini alamaz gibidirler. Çokluğun şeytani ve karanlık tarafından bahsederler. Önce, bu iblis çokluğu olumlarlar ve överler, severler; çünkü bu iblis, “birbirinden farklı kalabilen ve yine de iletişim kurabilen, işbirliği yapabilen ve birlikte ortak eylemde bulunabilen sayısız unsurdan oluşmaktadır.”⁵³ Daha sonra ise, soldaki çokluk üzerine yaptıkları analizde, “hem *çokluk* hem *çokluklar*” bulunduğunu ve çoğul çokluğun, yani *çoklukların* “çokluğun şeytani yüzü”nü temsil ettiklerini söylerler. *Çokluklar* bertaraf edilmelidirler, çünkü “kurucu siyasi rol üstlenebilmek ve bir toplum oluşturabilmek için çokluk kararlar alabilmeli ve ortak bir şekilde eylem yapabilmelidir.”⁵⁴ Bu tekil ve çoğul çokluk arasındaki ayrım küçümsenecek bir detay değildir, çünkü Hardt ve Negri’nin, kavramsallaştırdıkları çokluğun içinde barındırdığı çelişkinin az da olsa farkında olduklarını göstermektedir.⁵⁵ Belli bir noktada, tekilliklerin tamamen tekil olmaktan sakınmaları ve ortak kararın kapsayıcı tekilliğini kabullenmeleri gerekmektedir. Bu durumda, “işbirliği yapan çokluğu, yani emeği sermaye tarafından sömürülen herkesi tanımlayan *yeni proletarya*”⁵⁶ düşüncesine, mutlak demokrasi çağrısında bulunan ve üniter karar alma eylemi olarak egemenlik mefhumunun ötesine geçmeyi hedefleyen anti-egemen tavra ne olur? Hardt ve Negri, karar alma ve ortak eylem gerekliliklerinin egemenliğe dayalı bir siyaseti öngörmediğini ısrarla vurgularlar.⁵⁷

52 A.g.e., s. 358.

53 A.g.e., s. 140.

54 A.g.e., s. 223.

55 Slavoj Žižek de şeytani çokluğun *dışlanmış* çokluk olduğunu ima etmektedir, çünkü “günümüzün ‘karmaşık’ toplumları hâlâ içerideki/dışarıdaki ayrımına dayanmaktadır. Moda terim ‘çokluk’ bu ayrımı dikkate almadığı için yetersizdir: Hem sistem *içerisinde* bir çokluk vardır hem de *dışlananların* çokluğu vardır; ve bu iki çokluğu aynı mefhumun kapsamında değerlendirmek, açlığı ve perhizi bir tutmaya benzemektedir” (Slavoj Žižek, *Iraq: The Borrowed Kettle*, s. 86).

56 M. Hardt ve A. Negri, *Empire*, s. 402.

57 Žižek’ten son bir uyarı daha alıntılalım: “‘İktidardaki çokluk’ nasıl görünecektir? Gerçekten var olan sosyalizmin çökmekte olduğu son yıllarda hep aynı durum söz

Bu noktada, Agamben'in *Yaklaşan Birliktelik* adlı çalışmasında yer alan ilginç tespitlere yeni bir perspektiften göz atmak gerekiyor. Burada Agamben'in ciddiye almamız gereken bir iddiası bulunmaktadır: "Artık toplumsal sınıflar yoktur, yalnızca tek bir küresel küçük burjuvazi vardır."⁵⁸ Bu iddia, çokluğun şeytani ve egemen yüzünü ortaya çıkarmamıza yardımcı olacaktır. Aslında hem *Çokluk* hem de *Yaklaşan Birliktelik*, hiçbir öngörölmüş varsayıma dayanmayan ve her türlü egemen kimliği reddeden bir birliktelik içerisinde iletişim kurabildikleri ölçüde ortak bir şekilde yaşayabilecek toplumsal farklılıklara çağrıda bulunsalar da, Hardt ve Negri'nin cennetsel/demokratik/proleter çokluğu Agamben'in şeytani/egemen/küçük-burjuva çokluğunda uğursuz bir yansımasını görmektedir. "Küçük burjuvazide, evrensel tarihin trajikomedisini belirleyen farklılıklar bir fantezi silsilesinin aptal ve anlamsız boşluğunda bir araya getirilip ifşa edilirler."⁵⁹ Ayrıca, eğer küçük burjuvazinin "insanlığın nihilizmi atlatmasını sağlayan yaşam biçimini temsil ettiği" gerçeği, "faşizm ve Nazizmin tam olarak kavradıkları" ve kendi özel modern egemen siyasetlerini inşa etmekte kullandıkları gerçek ise, o halde apaçık ortaya çıkan şudur: "Faşizm ve Nazizm yenilmemişlerdir ve biz hâlâ onların göstergeleri altında yaşamaktayız." Faşist egemenin başarısı, "burjuva ihtişamına dair rüyaları aktif bir güç olarak yaşatan sahte bir popüler kimliğe bağlı kalan ulusal bir küçük burjuvazi"yi harekete geçirebilmesiydi. Ne var ki, günümüzde "küresel küçük burjuvazi bu rüyalardan kurtulup proletaryanın tanınabilir her türlü toplumsal kimliği reddetme yatkınlığını ele geçirdi[ğine]"⁶⁰ göre, emperyal kapitalist egemenin faşist egemen kadar başarılı olmasının yolu açıktır. Hardt ve Negri'nin yanlış yorumladığı acı çelişki, tam da bu değil midir? Eğer, Hardt ve Negri'nin önerdikleri gibi, çokluklar çokluk olursa, o halde bu çokluğun "tekil ama ortak" niteliği, yalnızca biçimsiz ve bukalemun gibi renk değiştiren bir "küçük burjuvazi-proletarya" birliğinin yansıması olacaktır; bu da günümüz potansiyel faşizmleri için en ideal taban ve malzemedir. Tıpkı *Komünist Manifesto*'da adı geçen ve ortak dünyayı kurtarmak için değil, yalnızca "kendi varlığının yok olmasını

konusuydu: Karşıtlıklar alanında muhasım olmayanların, liberal insan hakları gruplarından 'liberal' iş-odaklı gruplara, muhafazakâr dindar gruplardan solcu işçilerin taleplerine, ideolojik-siyasal eğilimleri olan bir çokluğun dirlik içerisindeki birlikteliği. Bu çokluk, 'onlar'a, yani parti hegemonyasına karşı birlik oluşturması gerektiği sürece, başarılı bir şekilde varlığını sürdürdü; kendilerini iktidarda buldukları anda, oyun bitti..." Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of the Real*, s. 148.

58 G. Agamben, *The Coming Community*, s. 63.

59 A.g.e., s. 64.

60 A.g.e., s. 63.



M. HARDT-A. NEGRI

Felsefenin devrimini ve devrimin felsefesini tartışacaksa, Michael Hardt ile Antonio Negri'ye değinmeden olmaz. İki düşünür, devrim meselesini Marksist-komünist bir perspektiften inceleyip dünya çapında bir hayli popüler kıldı

engellemek adına [...] burjuvaziye karşı savaşı” küçük burjuvazi gibi,⁶¹ yalnızca kendi tekillikleri uğruna ortak eylemde bulunan çokluklardan da bahsedemez miyiz? Çokluğun yaklaşan birlikteliğinin beraberinde getirdiği sessiz tehlike budur. Dost-düşman ayırt edilmezliği, reform-devrim ayırt edilmezliğini beslemiş ve bir sonraki aşamada ise proletarya-küçük burjuvazi ayırt edilmezliği sağlanmıştır. Tüm bu bulanıklık içerisinde, ortak eylem ve karar için çağrıda bulunmak, iktidarını kalıcı kılmaya hevesli egemen gücü, *tekil çokluğun* yarattığı açıklığa ister istemez arka kapıdan davet etmektir.

Son bir paradoksla bitirelim. Bir noktada, tam olarak “yeni bir egemenlik biçimi, demokratik bir egemenlik (ya da, daha doğrusu, egemenliği ortadan kaldıran yeni bir toplumsal örgütlenme)” dedikleri anda, Hardt ve Negri’nin ortak kalemi tekil bir biçimde kırılmıştır. Bu kavramsal kargaşa ile baş edebilmenin tek yolu, Slavoj Žižek’in aktardığı “meşhur bir Marx Biraderler

61 K. Marx ve F. Engels, *The Communist Manifesto*, Penguin Classics, Londra, 2002, s. 231.

şakası[ndan]” ilham almaktan geçmektedir. Tıpkı bilindik “Çay ya da kahve?” sorusuna cevaben Groucho’nun “Evet, lütfen!” demesi, yani seçim yapmayı olumlu bir biçimde reddetmesi gibi,⁶² Hardt ve Negri’nin “egemenlik olmayan egemenlik” önermesini kavrayabilmenin, kavrarken eleştirebilmenin tek yolu, “Demokrasi ya da Egemenlik?” sorusuna “Evet, lütfen!” diyerek cevap vermekten geçmektedir. Gelgelelim, Hardt ve Negri’nin dinlendirici bir çay sipariş eder gibi demokrasiyi seçmelerinin başarılı olma ihtimali, tamamıyla sorunun rahatlatıcı kısmını (“Demokrasi?”) duymalarına, rahatsız edici kısmını (“ya da Egemenlik?”) ise bastırmalarına ve kendilerine hizmette bulunacak ve her zaman bastırılmış olanın geri dönüşünü tetikleme gizilgücüne, çay yerine ultra-kafeinli kahveyi sunma olanağına sahip olacak garsonun iyi niyetine, yani *çoğul çoklukların* müphem, amorf *tekil* cibilliyetine bağlı kalacaktır. Eğer çokluk, egemenliği yok edecek bir egemenlik kuracaksa, o zaman birincil demokratik görev, çokluğun egemenliğinin kendi koyduğu demokratik hedeflere ihanet etmeyeceğinden ve ortadan kaldırmaya çalıştığı egemenliğe daha da vahşileşerek eklemelenmeyeceğinden emin olmaktır.

Felsefe ve devrim bugüne kadar birlikte bir devridaim makinesi oluşturarak birbirlerini canlı tutabilmişler ve bu devridaim makinesi sayesinde devrimler tarihini ve felsefi soruları karartan yok etme ve yok olma zorunluluğunun—böyle düşünüldüğünde, Robespierre (devrimcinin terörü) ve Sokrates (felsefecinin ölümü) aynı “genel anlık” gemisinin yolcularıdır—karşısına hayatın ve varlığın olumsuzluğuyla, gizilgücüyle çıkabilmişlerdir. Eğer felsefenin potansiyel devrimcilere öğreteceği tek bir şey kalmışsa, o da devrimi karaya oturtan egemenlik kayalığını felsefenin gizilgücünün—ki bu gizilgüç, düşüncenin düzensizliğinin verdiği hazdan, *kaosa* âşık olan *erostan* başka bir şey olamaz—tamamen paramparça edebilme olanağıdır. Felsefe bu olanakla, bu aşkla devrime eşlik eder: Vardım, varım, var olacağım.*

62 S. Žižek, “Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!” [“Sınıf Mücadelesi ya da Postmodernizm? Evet, Lütfen!”], *Contingency, Hegemony, Universality* [Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik], der. J. Butler ve diğ., Verso Books, New York, 2000, s. 90.

Kaynakça

- Agamben, G., *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* [*Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*], CA: Stanford University Press, Stanford, 1998.
- Agamben, G., *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* [*Gizilgüçlükler: Felsefe Makaleleri*], CA: Stanford University Press, Stanford, 1999.
- Agamben, G., *Means without End: Notes on Politics* [*Ereksiz Araçlar: Politika Notları*], University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.
- Agamben, G., *The Coming Community* [*Yaklaşan Birliktelik*], MN: University of Minnesota Press, Minneapolis, 2005.
- Arendt, H., *On Revolution* [*Devrim Üzerine*], Penguin Books, Londra, 1990.
- Hardt, M. ve Negri, A., *Empire* [*İmparatorluk*], MA: Harvard University Press, Cambridge, 2000.
- Hardt, M. ve Negri, A., *Multitude* [*Çokluk*], Penguin Books, Londra, 2006.
- Luxemburg, R., *Order Prevails in Berlin*, <http://marxists.org/archive/luxemburg/1919/01/14.htm> [Son güncelleme tarihi: 27 Kasım 2008].
- Marx, K., *Grundrisse*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/ch14.htm> [Son güncelleme tarihi: 27 Kasım 2008].
- Marx, K., *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/18th-brumaire/ch01.htm#3.0> [Son güncelleme tarihi: 27 Kasım 2008].
- Marx, K., *Theses on Feuerbach*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.htm> [Son güncelleme tarihi: 27 Kasım 2008].
- Marx, K. ve Engels, F., *The Communist Manifesto* [*Komünist Manifesto*], Penguin Classics, Londra, 2002.
- Mouffe, C., *The Return of the Political* [*Siyasalın Dönüşü*], Verso Books, New York, 1993.
- Mouffe, C., (der.) *The Challenge of Carl Schmitt* [*Carl Schmitt'in Meydan Okuması*], Verso Books, New York, 1999.
- Mouffe, C., *On the Political* [*Siyasal Üzerine*], Routledge, Londra, 2005.
- RETORT: Boal, I., Clark, T. J., Matthews, J., Watts, M., *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War* [*Acı Çeken Güçler: Yeni bir Savaş Çağında Sermaye ve Gösteri*], Verso Books, New York, 2006.
- Schmitt, C., *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, sunuş Aykut Çelebi, Metis Yay., İstanbul, 2006.
- Thurschwell, A., “Cutting the Branches for Akiba: Agamben’s Critique of Derrida” [“Akiba için Dalları Kesmek: Agamben’in Derrida Eleştirisi”], *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer* [*Politika, Metafizik, ve Ölüm*]:

* Nottingham Üniversitesi, Politika ve Eleştirel Teori Profesörü Simon Tormey’e teşekkürlerimle—M.R.

- Giorgio Agamben'in Kutsal İnsanı Üzerine Makaleler*, der. A. Norris, Duke University Press, Durham ve Londra, 2005.
- Waters, M-A., (der.) *Rosa Luxemburg Speaks* [*Rosa Luxemburg Konuşuyor*], Pathfinder Press Inc., New York, 1970.
- Žižek, S., "The Truth Arises From Misrecognition-Part I" ["Gerçek Yanlış Tanımayla Ortaya Çıkar-1. Bölüm"]; *Lacan and the Subject of Language* [*Lacan ve Dilin Öznesi*], der. E. Rugland-Sullivan, and M. Bracher, Routledge, New York ve Londra, 1991; <http://zizek.livejournal.com/3848.html> [Son güncelleme tarihi: 27 Temmuz 2008].
- Žižek, S., "Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!" ["Sınıf Mücadelesi ya da Postmodernizm? Evet, Lütfen!"], *Contingency, Hegemony, Universality* [*Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik*], der. J. Butler ve diğ., Verso Books, New York, 2000.
- Žižek, S., "Have Michael Hardt and Antonio Negri Re-written the Communist Manifesto for the Twenty-First Century?" ["Michael Hardt ve Antonio Negri Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Komünist Manifestoyu Yeniden mi Yazdılar?"], *Rethinking Marxism*, sayı 3/4, 2001; <http://lacan.com/zizek-empire.htm> [Son güncelleme tarihi: 27 Mart 2007]
- Žižek, S., *Welcome to the Desert of the Real* [*Gerçeğin Çölüne Hoşgeldiniz*], Verso Books, New York, 2002.
- Žižek, S., *Iraq: The Borrowed Kettle* [*Irak: Ödünç Alınan Çaydanlık*], Verso Books, New York, 2004.

Klasik Alman felsefesinde devrim kategorileri*

Amacımız, özgül politik görüşleri araştırmaktan çok kavramsal kategorileri incelemektir; klasik Alman felsefesi ve—genel anlamda—o günkü Alman kültürü, Ren Nehri’nin karşı yakasında meydana gelen büyük dönüşümleri bu kavramsal kategoriler aracılığıyla yerli yerine oturtmaya ve kuramsal olarak anlamaya çalışmıştır. Fransız Devrimi’ni ilk haklı çıkarma girişimlerinin özelliği, onu doğal bir afete (deprem, kasırga, sel vb.) benzetmektir: Wieland, Fransız Devrimi’nin “legallığı”ni sormak, “Kalabriya’daki bir depremin ya da Jamaika’daki bir kasırganın” hukuka uygun olup olmadığını sormaya benzer, der.¹ Karşıdevrimci propagandaya sadık komplo teorisinin anlamsız olduğu ortadadır. Ayrıca bu karşılaştırma, Fransız Devrimi’ne yönelik saldırıları Alman prensliklerini pek tedirgin etmeksizin geri püskürtmeye izin vermektedir. Paris’te bile gerçekleşmemiş olan bir komplodan Almanya’da korkmaya gerek yoktur; Ren’in karşı yakasında meydana gelen bu kendine özgü doğal afet, yeryüzünün en uzak bölgelerinde yaşanan doğal afetlerden daha endişe verici değildir.

Bu teori, prenslikleri sakinleştirmeyi bir biçimde başarmış olsa da, gerici-liğin en dikkatli ideologlarını kesinlikle şaşırtabilecek durumda değildi. Burke’ün başarılı çevirmeni ve Metternich’in müstakbel danışmanı Gentz’e

* Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx Derneği’nin Başkanı Domenico Losurdo’nun bu makalesi, Manfred Buhr’un derlediği şu kitaptan alınmıştır: *Fransözische Revolution und klassische Deutsche Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin, 1990, ss. 96-114.

1 Christoph Martin Wieland, “Sendschreiben an Herrn Professor Eggers in Kiel” (1792), *Werke*, cilt 34, Berlin, ss. 150vd.

göre, Fransız Devrimi'nin "savunucuları", devrimi "şeylerin doğasından kaynaklanan" ve "zapt edilemez bir zorunluluktan doğan" bir olay olarak ele alırken, yaratıcısının öznel sorumluluk unsurunu susarak geçiştirmişlerdir.² Bununla devrimi doğal afete benzetmenin zayıflığı açıkça vurgulanır. Hannover Prensiği'nin yüksek memurlarından biri olan Rehberg de bunu aynı şekilde ifade eder. Fichte'nin ona verdiği cevap ise sıkıntısız değildir: Rehberg, "devrimlerin doğa olaylarıyla karşılaştırılmasını istememektedir. Ancak, onun da müsaadesiyle, devrimler *görünümler* olarak (*als Erscheinung*), eş deyişle ahlaki nedenlerinden dolayı değil, duyuşal dünyadaki (*Sinnenwelt*) sonuçları bakımından, sadece doğa yasalarına tâbidirler."³

Fakat gerici teorisyenler tam da "ahlaki nedenler"den bahsetmek istiyorlardı! Burada bir paradoksla karşı karşıya bulunuyoruz: Fransız Devrimi'nin savunucuları—Almanya'da özellikle Kantçı felsefeden ilham almışlardı—ahlaki kategorilerin rolünü güçlü bir şekilde daraltarak, doğa sürecinin nesnelliğine dayanırlar.

Devrimi doğal bir afete benzetmenin yalnızca egemen güce ya da güvenlik önlemlerine uyma zorunluluğu tarafından dayatıldığına inanmamak gerek. Daha önce eşine rastlanmayan ve Fransa'da meydana gelen bu olayları kavramsal olarak ifade etmenin zorluğu da önemli bir role sahiptir. Muhafazakâr ve gerici yayınların gözünde Fransız Devrimi'nin en büyük suçu, doğa yasalarını devirmektir. Buna karşı, Burke, "doğanın yöntemi"ne (*method of nature*) kesinlikle saygı duymak gerektiğini söyler. Gentz ise, kendi çevirisinde "doğanın tanrısal metodu" (*göttliche Methodik der Natur*) olarak daha da güçlendirir bu ifadeyi; böylece, "şeylerin doğal düzeni"ni (*the natural order of things*) devirmek isteyen "eşitlikçiler"in (*levellers*) maskesi de düşürülmüş olur.⁴ O halde, bir tarafta gerici teorisyenler dereceli gelişim (*Gradualität*) teorisini savunmak için doğaya dayanıyor, karşı taraf ise köklü değişikliklerin ve felaketlerin doğal sürece ait olduğuna işaret ederek yanıt veriyor.

Alman Jakobenler, her ne kadar Mainz'da Fransız ordusunun koruması

2 Friedrich von Gentz, "Versuch einer Widerlegung der Apologie des Herrn Makintosh", *Ausgewählte Schriften*, cilt 2, yay. haz. W. Weick, Stuttgart ve Leipzig, 1836-1838, ss. 128vd.

3 J.G. Fichte, "Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten" (1793), *Sämtliche Werke*, cilt 6, yay. haz. I.H. Fichte, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1845, s. 27, dipnot.

4 E. Burke, "Reflections on the Revolution in France" (1790), *The Works of the Right Honourable Edmund Burke. A New Edition*, cilt 5, Londra, 1826, ss. 79, 104 [Gentz çevirisi (yay. haz. L. Iser ve giriş yazar D. Henrich), tekrar baskı, Frankfurt am Main, 1967, s. 70].

altında yaşıyor olsalar da, bu kavramsal şemanın ötesine geçmezler. “Fransa’nın volkanı, Almanya’yı depremden koruyabilir.”⁵ Bu kelimeler, Alman prensliklerine yapılan çağrıyı açıkça ortaya koyar. Devrimin köklü değişikliklerinden gerçekten kaçınmak istiyorlarsa, zorunlu reformlara girişmeleri gerekmektedir. Burada, dolaylı olarak, şiddetli çatışmaların patlak vermesinden iktidardaki hâkim gücün sorumlu olduğuna değinilmektedir. Ama bir sıkıntı daha ortaya çıkar: Öznellik unsurunu göz ardı eden doğal afet fikri bir taraftan ilerici entelektüelleri egemen güç önünde komplo suçundan kurtarır, öte taraftan egemen gücü kamuoyu önünde bütünüyle inandırıcı bir şekilde suçlamayı imkânsız hale getirir. Kant Alman prensliklerini, Ren’in ötesinde cereyan eden değişimlerde cınlamakta olan “doğanın çağrısı”nı duymazlıktan gelmemeye davet eder.⁶ Büyük filozofun okuru ve hayranı olan Forster ise, Fransız Devrimi’nde “doğanın adaletinin bir eseri”ni görür.⁷ Böylece devrimin başaktörlerini komplo suçlamasından aklayan doğacı karşılaştırmaya, prenslikleri yargılamak ya da onlar üzerinde baskı uygulamak için ahlaki motifler yüklenir. Bu iki bakış açısını tek bir karşılaştırma içinde ilişkilendirmek kolay değildir.

Wieland şu açıklamada bulunur: Politik devrimlerin “doğal nedenlerin etkileri olduklarına ve çoğunlukla *zorunlu bir doğa yasasını* takip ettiklerine” işaret edilmelidir; “öyle ki, bir uzman ya da insani şeylerin sıkı bir gözlemcisi benzer olayların nerede ve ne zaman olması gerektiğini neredeyse kesin bir şekilde önceden tahmin edebilir.” Devrimin, “*öncül* nedenlerin *engellenemez etkisi*”nden başka bir şey olmadığı konusunda netleşmek için, Fransa’daki 1789 öncesi koşulları incelemek yeter.⁸ Fichte, bu konuyu, su baskını imgesine başvurmak suretiyle daha da açık bir şekilde ele almıştır: “İnsani tinin ilerleyişi engellenecek olursa”, bu, büyük olasılıkla şiddetli bir devrime yol açacaktır: “Doğanın seyri engellendiğinde, o kendi önünü zorla açacak ve önüne çıkan her şeyi yerle bir edecektir; insanlık kendini baskı altında tutanlardan en korkunç şekilde öcünü alacak, devrimler zorunlu hale gelecektir.” Alman prensliklerine çok geç olmadan “barajlar”ı açmaları çağrısı bu yüzden yapılmıştır.⁹

5 G. Forster, “F. Voß’un 21.12.1792 tarihli mektubu”, *Werke in vier Bänden*, cilt 4, yay. haz. G. Steiner, Insel Verlag, Leipzig, s. 809.

6 I. Kant, “Zum ewigen Frieden”, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), cilt 8, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1900vd., s. 373, dipnot.

7 G. Forster, “Geschichte der englischen Literatur vom Jahre 1790”, *Werke in vier Bänden*, cilt 3, yay. haz. G. Steiner, Insel Verlag, Leipzig, 1971, s. 326.

8 Christoph Martin Wieland, “Sendschreiben an Herrn Professor Eggers in Kiel”, s. 150.

9 J.G. Fichte, “Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie

Görüldüğü gibi, öznellik unsuru da oyuna dahil edilir, ancak yalnızca iktidardaki egemen sınıfın sorumluluğu bağlamında; buna karşı devrimci hareket, doğal seyri engellendiğinde sınırdaş toprakları sel altında bırakan hırçın bir nehre benzetilir.

Uсталıkla yapılan doğal afet benzetmesi Almanya'daki egemen gücü yargılamaya, Fransız ve Alman entelektüellerini komplo suçundan kurtarmaya yetmiştir, ama böylelikle Fransız Devrimi hakkında gerçekten olumlu bir yargı dile getirmek de hiçbir şekilde mümkün olmamıştır; bir felaket, daima bir felaket olarak kalmıştır. W. von Humboldt, her “politik devrim”e eşlik eden zorunlu durumların ortaya çıkarttığı “çeşitli sakıncalı sonuçlar”ı vurgulamak için, toprakta huzur içinde çimlenen tohumun kaçınılmazcasına mateme ve yıkıntılara neden olan volkan patlamalarından her zaman daha verimli olduğuna işaret eder.¹⁰ Fichte, doğal felaket olan politik devrimlerde yalnızca tahribat ögesini görmemek gerektiğine dair not düşerken muhtemelen Humboldt’a yanıt veriyordu: “Tahribatların harabelerinden yeni dünyalar, çürümenin kalıntılarından ise canlı bedenler inşa eden, —çöken volkanlar üzerinde mamur asma bahçeleri yeşerten—, mezarlıklar üstünde insanlara oturma, yaşama ve sevinme olanağı sunan” nesnel bir düzen vardır.¹¹ Demek ki, devrim, aynı zamanda toprağı daha verimli kılan doğal bir afettir, onu tersyüz eder; ama bütün bunlar daima nesnel bir dinamik temelinde olur. Doğrusu Fichte’de bir tereddüt görmek mümkündür. Fichte, “baskı en üst boyuta ulaştığında ve artık büsbütün katlanılamaz olduğunda, baskı altındakiler” daha önce kaybetmiş oldukları güçlerini “çaresizlikten tekrar kazanacaklardır” diyerek devrimin özgürleştirici etkisini ve kaçınılmazlığını vurgulamışsa da, *Die Bestimmung des Menschen*’de (*İnsanın Yazgısı*), doğal afetlerdeki “ölümün ve yıkımın vahşi karmaşası”nı yargılamaktadır; ayrıca “su baskınları, kasırgalar ve volkanlar” insanın en derin ahlaki taleplerinin yadsınmasıdır. Devrimi bir doğal afet ile karşılaştırmak, devrime içkin olan olumlu içeriğı ifade etmeye yetmemektedir. Doğal afetlerin anlamsız yıkımları, dünyanın ahlaki düzeninden ve insanın misyonundan şüphe etmeye yol açan bitmez tükenmez savaşlarla karşılaştırıla-

bisher unterdrückten”, s. 6.

10 Krş. W. von Humboldt, “Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen”, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), cilt 1, B. Behrs Verlag, Berlin, 1903, s. 101.

11 J.G. Fichte, “Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten”, s. 27. Fichte, Humboldt’un devrim-volkan patlaması üzerine görüşlerini, Kant’ın ve Fichte’nin yayımlanmasında birlikte çalıştıkları “Berlinische Monatsschrift” (Ekim 1792) dergisinde okumuş olmalıdır [Krş. U. Schulz, *Die Berlinische Monatsschrift (1783-1796). Eine Bibliographie*, Hildesheim, 1969].

bilir en çok.¹² Daha 1798 yılında, o zaman ateşli “cumhuriyetçi” olan F. Schlegel, Fransız Devrimi’nin “sıradan bakış açısıyla” ele alındığında “neredeyse evrensel bir deprem, politik dünyadaki ölçüsüz bir su taşkını olarak” görülmesi gerektiğini tespit etmiştir.¹³

Fransız Devrimi’ni ve genel olarak da devrimci dönüşümleri savunmak için kullanılan doğacı eğretileme artık geçerli değildir. Burada karşımıza çıkan durum, daha çok onun politik anlamındaki tersine çevrilmedir; zira 1820 senesinde, su baskınını veya yeni volkan patlamasını, Fransa’nın ve komşu ülkelerin hâlâ “ilk devrimin lav yığıntıları”yla örtülü olduğu bir dönemde yargılayan Metternich’in kendisi olmuştur.¹⁴

Doğa ile tarihi birbirine eşitlemenin muhafazakâr veya gerici bir politik anlama bürünmeye başlaması rastlantı değildir. Bu eşitlemenin geçerliliği konusundaki güçlü ve gerekçeli şüphelerini, Jean Paul daha 1795 yılında ifade etmiştir. Bir taraftan karşılaştırmayı farklı varyantlarda yeniden ele almaktadır: “*Aither*deki met ile cezir arasındaki komşuluktan doğan bütün şimşekler ve dengesiz hava dağılımından kaynaklanan bütün fırtınalar gibi”, politik alanda da göze çarpan eşitsizlikler felaketleri ve fırtınaları davet eder; hatta tam da “korkunç eşitsizlikler” nedeniyle, “pusulanın tüm yönlerinden gelen tek bir esinti nihai bir sükûnetle sonlanabilir” sadece. Fırtınalar bu sükûnete kadar sürecektir. Diğer taraftan, açıkça uyarın da yine Jean Paul’dür: “*Ahlaki* devrimler ile *fiziksel* devrimleri birbirleriyle fazla yakına koymamak gerek. Tüm doğada hep *olagelmış* hareketler dışında hareket yoktur, hareketin yönü daireseldir... [Y]alnızca insan *değişkendir* ve dümdüz ya da zikzaklı bir rotada hareket eder.”—“Hiçbir halk... hiçbir çağ geri gelmez, yinelenme ancak fizikte bir zorunluluktur.”¹⁵

Bunlar *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*’yi (*Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler*) hatırlatan vurgular ve konulardır. Jean Paul, Hegel’in *Glauben und Wissen*’dan (*İnanç ve Bilgi*) beri tanıdığı bir yazardır. Bu denemede Hegel, *Die Bestimmung des Menschen*’i ayrıntılı olarak tartışmış ve Fichte’nin devrimi doğal afetlere benzetmekten daha o zaman vazgeçmiş olduğunu belirtmiştir.¹⁶

12 A.g.e., s. 269.

13 F. Schlegel, *Athenaeum*, II/1, ss. 309vd.

14 Krş. H. von Treitschke, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, cilt 3, Neuausgabe Königstein/Ts., Düsseldorf, 1981, ss. 153vd.

15 Jean Paul, *Hesperus* (1795), *Sämtliche Werke*, cilt 3, yay. haz. E. Berend, Weimar, 1929, ss. 384vd.

16 G.W.F. Hegel, “Glauben und Wissen”, *Werke*, cilt 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969vd, s. 372, ss. 421vd.

Doğal afet ile politik altüst oluşlar arasındaki karşılaştırmayı Hegel’de yeniden buluruz, fakat bu defa bambaşka bir anlamda. *Jenaer Realphilosophie*’ye (*Jena Dönemi Gerçek Felsefesi*) göre, öteden beri vergilere ve yukarıdan gelen her şeyi kabul etmeye alışmış olan, eş deyişle edilgin bir şekilde yaşayan köylüler, bir devrim sırasında yalnızca yıkıcı etkisi olan bir “sel”e neden olurlar; bu sel, olsa olsa gelecek tarihsel değişiklikler için “genel olarak verimli bir balçık” bırakabilir geride.¹⁷ Genç Fichte tarafından da çok önemsenmiş olan bu sel imgesi, köylü isyanının (*jacqueries*) doğasına bir ışık tutmakla birlikte gerçek bir politik devrimin özünü aydınlatamaz.

Tarihsel olayların doğal afetlere benzetilmesinin Hegel açısından olumsuz bir anlamı vardır. Bu benzetme belki cesur olsa da, fırtınalı ve nihayetinde hiçbir sonuca götürmeyecek olan bir çabayı gösterir. Bu durum, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*’nin (*Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*) Rönesans filozofları üzerine olan bölümünde şöyle dile getirilir: “Bu garip olaylar öz itibarıyla bir çözülmeye ya da içeride gelişip dışarıda yeni bir oluşum meydana getiren bir yanardağ depremine ve püskürtülerine benzerler; bu yanardağın yarattığı şeyler henüz vahşi ve kuralsızdır.” Cardanus, Bruno, Vanini ve Campanella’ya “tinin öznel enerjisi” atfedilmelidir. Buna karşı onun “hiddet”i, “karışıklığın mevcut varlığı”na karşı olmakla ve “özünün güvensizliği”yle karakterize edilmektedir. Gerçek bir yeniliğe yol açamayacak bir isyan ancak doğal bir afete benzetilebilir. Sözü edilen bu filozoflar, büyük bölümüyle Reformasyondan sonra yaşamış olsalar da, “hâlâ ortaçağa” aittirler. Ortaçağdan gerçek anlamda ilk kopuş olan Reformasyon ise “ana devrim”dir ve tam da bu yüzden basit bir doğa felaketiyle karşılaştırılmaz.¹⁸

Tinin Fenomenolojisi’nin (*Phänomenologie des Geistes*) “Mutlak Özgürlük ve Korku” bölümünün başında dendiği gibi, bir devrimle ancak gerçekliğin hakikaten dönüşümü yönünde bir ilerleme varsa karşı karşıya bulunuruz. İfade gereksizmiş gibi görünse de, yeni olanın mutlak zorunluluğunun altı çizilmektedir. Bundan böyle, devrimi doğal afete benzetmenin bir anlamı olmayacaktır. Aslında, doğada tam anlamıyla yeni olan hiçbir şey meydana gelmemektedir, çünkü doğadaki değişim temelde döngüseldir ve bu yüzden kendisini aynı olanın yinelenmesi olarak gösterir.¹⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der*

17 G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, yay. haz. J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969, s. 255.

18 G.W.F. Hegel, “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie”, *Werke*, cilt 20, ss. 18, 61, 49.

19 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, yay. haz. G. Lasson, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968, ss. 133vd. Önceki gelenekle karşılaştırıldığında, Hegel’de bir başka yenilik tespit edilir. Forster sadece devrimler için değil, savaşlar için de doğa karşılaştırmasına başvurmuştur; savaşları, “politik havayı temizledikleri

Weltgeschichte'deki Fransız Devrimi değerlendirmesinde, tarihi olayın muazam yeniliği ile doğa dünyasının daimi sabitliği karşılaştırılır: “Güneş gök kubbede asılı durduğu ve gezegenler onun etrafında döndüğü müddetçe, böyle bir şey görülmemiştir.”²⁰ Politik devrimi makul bir şekilde anlayabilmek için, öz-nellik unsurunu da göz önünde tutmak gerekmektedir. Hegel de bu unsur konusunda olabildiğince ısrarlıdır: “Göze çarpan büyük devrimlerden önce, çağın tininde sessiz ve gizli bir devrimin yaşanmış olması gerekir.”²¹ *Enzyklopädie*'de²² (*Ansiklopedi*), “bilimlerde olduğu gibi dünya tarihinde de bütün devrimler tinin... kendi kategorilerini değiştirmesinden kaynaklanır,” diye yazar. “Fransız Devrimi'nin başlangıcını ve kaynağını, önce düşünceden” ve böylelikle de “felsefeden aldığı” doğrudur.²³

Burada karşı karşıya bulunduğumuz idealist bir değerlendirme değildir; Hegelci formülasyonun yeniliği, tarihsel sürecin kavranışını bütün olarak ifade etmektedir.

Kantçı ilerleme anlayışını belirleyen dereceli gelişim kategorisidir: Özgürlük “yavaş yavaş ilerler”; zamanının kuruntularınca veya bağınazlıkların-

ve serinlettikleri” gerekçesiyle “kasırğa”ya benzetmiştir (G. Forster, “Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich im April, Mai und Junius 1790”, *Werke in vier Bänden*, s. 524). Herder'de de aynı şekildedir: “İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler”de devrimler ve savaşlar, ırmakları ve denizleri verimsiz bataklıklara dönüşmekten koruyan “büyük dalgalar”la ve “fırtınalar”la karşılaştırılmaktadır (J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, cilt 13, 14, yay. haz. B. Suphan, Berlin, 1877-1913 (yeni basım: Hildesheim, 1967-68), s. 353, ss. 220vd.). Hegel, bu karşılaştırmayı devrim konusunda yapmaktan vazgeçer ve onu sadece savaşlara uygular; savaşlar, “denizleri çürümekten koruyan” “rüzgârlar”la karşılaştırılır (G.W.F. Hegel, “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, *Werke*, cilt 2, s. 482). Aynı metaforu *Jenaer Realphilosophie*'de (s. 261, dipnot) ve *Rechtsphilosophie*'de (*Hukuk Felsefesi*, §324) de buluruz. Bu durumda karşılaştırma anlaşılırdır, çünkü mesele onların karşılıklı ilişkileri olunca, devletler hâlâ doğa durumundadırlar; onun menzilinde, çatışmalar ve savaşlar devamlı yinelenen bir olguyu, doğa-artığının (*Natur-Rest*) tarihteki bir çeşidini oluştururlar. Ama bu, münferit çatışmaları açıklarken sözde doğa yasalarından değil de, tersine zaman zaman ortaya çıkan çelişkilerden ve çatışmalardan yola çıkmak gerektiği anlamına gelir (Krş. G.W.F. Hegel, “Die Verfassung Deutschlands”, *Werke*, cilt 1, s. 541). Başka bir ifadeyle, Hegel'in genel olarak tarihsel süreci, özel olarak da devrimlerin ortaya çıkışını açıklamak için kullandığı kategorilerden yola çıkmak gerekir. Bunların neler olduğunu daha sonra göreceğiz.

20 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, s. 926.

21 G.W.F. Hegel, “Die Positivität der christlichen Religion,” *Werke*, cilt 1, s. 203.

22 G.W.F. Hegel, “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften”, *Werke*, cilt 8, §246'ya Ek.

23 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ss. 920, 924.

ca kesintiye uğratılsa bile, aydınlanma “yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır”; hatta savaşın da “gitgide” katlanılmaz olduğu hissedilir. Kısaca, tarihin yavaş adımlarla ama engellenemeyecek şekilde ilerlediği söylenebilir: Aydınlanma “adım adım tahtlara kadar yükselmek ve hükümet ilkelerini dahi etkilemek zorundadır.”²⁴

Dereceli gelişim kategorisine *metafiziksel süreklilik yasası* (*lex continuitatis metaphysica*) temel oluşturmaktadır. Bunu Kant şöyle formüle eder: “Bütün değişim sürekli veya akıcıdır, yani karşıt durumlar birbirini yalnızca bir dizi ara durumlar aracılığıyla takip eder.”²⁵

Fransız Devrimi’nin patlak vermesi bile, tarihe ve değişime dair bu görüşü esaslı olarak değiştirmemiştir. Fransa’da olan şey, insanlığın ilerleme yönündeki eğilimini kanıtlamaktadır; ilerlemeyse hâlâ evrimsel olarak kavranmaktadır. İlerleme, “ahlaklılık derecesinde sürekli bir artış”ın teminatı değildir, ama “*meşruiyet*”in niceliksel yayılımını garanti eder. Böylece “hükmedenler tarafından uygulanan zorbalık yavaş yavaş azalacak, yasalar karşısında itaat artacaktır.”²⁶

Evrimci şema Fichte’yle birlikte bir krize girmiştir; Fichte, büyük Fransız Devrimi deneyimini teorik düzleme taşımaya çalışan ilk kişidir: Tarihsel gelişme “ya şiddetli sıçrayışlarla ya da ağır, yavaş ama emin bir ilerleyişle” ortaya çıkar. Bir halk, “sıçrayışlarla, şiddetli devlet sarsıntıları ve temel değişimlerle...” dönemsel olsa bile çok ağır bedeller ödeyerek, “yarım yüzyılda parmak uçlarına basarak yürüyeceğinden daha ileri gidecektir.” Ama yine de, Fransa’da yaşanan büyük dönüşümleri teorik olarak yansıtan bu görüşün yanı sıra, “daha fazla aydınlanmaya ve onun aracılığıyla anayasayı iyileştirmeye doğru tedrici ilerleme”yi dile getiren Aydınlanmacı şema hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bu şemayı açıklamak için Almanya örneği verilir:

Binaların gotik konturlarının hâlâ neredeyse dört bir taraftan görünür olduğu gerçektir; yeni yan binalar henüz tam olarak bir bütün içinde birleşmemiştir. Ama oradadırlar ve içlerinde oturulmaya başlanmıştır; eski soyguncu saraylarıysa çürüyor. Karışan olmasa, insanlar bu sarayları sürekli boşaltacak, yaşasınlar diye ışıktan kaçan baykuşlara ve yarasalara

24 I. Kant, “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” (Yedinci Önerme), *Berlinische Monatsschrift*, 1784, ss. 385-411.

25 I. Kant, “De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis”, *Sämtliche Werke*, yay. haz. K. Rosenkranz ve F.W. Schubert, Leipzig, Leopold Voss, 1838, §14 (Orijinal metinde Latince: “Mutationes omnes sunt continuæ, s. fluunt; h. e. non succedunt sibi status oppositi, nisi per seriem statuum diversorum intermediam”—ed. n.

26 I. Kant, “Der Streit der Fakultäten”, *Gesammelte Schriften*, cilt 7, s. 92.

terk edeceklerdir; yeni binalarsa yayılacak ve giderek daha düzenli hale gelen bir bütünde birleşeceklerdir.²⁷

Burada önemli olan şey, Fichte'nin açıkladığı, yavaş yavaş ilerleyen evrimin yeğ tutulması (bu Hegel için daha çok geçerlidir) meselesi değildir; tarih kavrayışının bütüncül bir analizi bizi her şeyden çok ilgilendirmektedir. Fichte'ye dayanarak şöyle sonuçlandırabiliriz: Temel değişimler, her zaman “doğanın engellenen seyrinin şiddetle boşanmasıyla ve önünde duran bütün engelleri yok etmesiyle” gerçekleşmektedir.

Nehir imgesi özellikle çok şey anlatmaktadır: Nehir suyunun yavaş ve sakin akışı, şeylerin normal akışını sembolize etmektedir; sadece onun bu akışını engelleme ya da durdurma teşebbüsü bir sele neden olur. Devrimci dönüşümler, karmaşıklıkların ya da nesnel çelişkilerin artması yüzünden değil de yapay bir müdahale yüzünden olur (despotların körlüğünden ya da onların iktidar tutkusundan kaynaklanan bir müdahaledir bu). Bu müdahale, amansız intikamını daha sonra hissettirecek olan Aydınlanmanın doğal yayılımını engellemek için boşu boşuna uğraşmaktadır. Yeni bir kategorinin—“sıçrama” kategorisinin—ortaya çıkışının gösterdiği gibi, evrimci şema miadını doldurmuş ve bir krize girmiştir; buna karşın, Fransız Devrimi tarihsel deneyiminden yola çıkarak tarihsel gelişmenin yeni ve bütüncül bir açıklaması hâlâ tam olarak yapılamamıştır.

Böyle bir açıklama ilk kez Hegel'de görülür: Bilindiği üzere, nitel sıçrama *Mantık'ta* (*die Wissenschaft der Logik*) merkezî bir kategoridir. Kademeli gelişimin kesintiye uğraması sadece Fransız Devrimi'ni karakterize etmez. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*'de Reformasyona istinaden şu açıklama yapılır: “Eskiden salyangoz hızıyla ilerleyen tin, böyle zamanlarda âdeta ayaklarına yedi mil çizmelerini* geçirmiş gibi kendinden uzaklaşmış, gerilemiş gibi görünür.” Başka bir vesileyle salyangoz imgesinin yerine köstebek imgesi konulacaktır (bilindiği gibi, köstebek imgesi Marx için değerliydi). Fakat biz şimdi Hegelci metne geri dönelim. Tin bir köstebek gibi çalıştıktan sonra, nihayet, “onu kendi güneşinden, kendi kavramlarından ayıran yer kabuğu”nu delmeyi başarır. “Böyle zamanlarda tin âdeta ayaklarına ‘yedi mil çizmeleri’ni giymiştir; bu durumda zaman bir harabe, çürümüş bir bina gibi çöker ve tin kendisini

27 J.G. Fichte, “Zurückforderung der Denkfreiheit”, ss. 5vd.

* Yedi mil çizmeleri, Alman edebiyatında, özellikle masallarda ve şiirlerde konu edilen sihirli bir çift çizmedir. Bu çizmeyi giyen kişi, kısa sürede büyük mesafeler kat edecek yeteneğe ulaşır. Bu motifin arka planındaki temel açıklamaysa atlı postacılara dayanmaktadır. Posta arabasını kullanan postacı, her yedi milde bir at değiştirme noktasına ulaşmakta ve orada at değiştirmektedir. Dolayısıyla, ayakları yedi milde bir yere basmaktadır—çev. n.



“

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) büyük Fransız Devrimi deneyimini teorik düzleme taşımaya çalışan ilk kişidir: Tarihsel gelişme “ya şiddetli sıçrayışlarla ya da ağır, yavaş ama emin bir ilerleyişle” ortaya çıkar. Bir halk, “sıçrayışlarla, şiddetli devlet sarsıntıları ve temel değişimlerle...” çok ağır bedeller ödeyerek, “yarım yüzyılda parmak uçlarına basarak yürüyeceğinden daha ileri gidecektir.”

yeni bir gençliğe bürünmüş olarak gösterir.”²⁸ Şimdi tarihsel değişim oldukça hızlanmış, mevcut düzenin temellerini kemiren köstebeğin çalışmaları artık daha radikal değişimlerin koşullarını hazırlamıştır. Hegel’in hukuk felsefesi üzerine son derse ilişkin elyazması notta, Restorasyonun yıllarca devam eden görünür durgunluk döneminden sonra patlak veren Temmuz Devrimi’ni açıklamak üzere köstebek konusunun tekrar ortaya çıkması çok anlamlıdır.²⁹

Hatta Hegel dünya tininin “yavaşlığı” ya da “sabır” üzerine konuştuğunda da, asla evrimci bir kavrayış içinde kaybolmaz. Buradaki konu, tarihsel sürecin karmaşık, çelişkili ama asla acısız olmayan karakterine ışık tutan metaforlardır; bu, bireyin isteklerini, beklentilerini aşan ve öngörülemez biçimde karmaşıklıklaştıran bir süreçtir. Tinin yolu dolayımıdır, dolambaçlı yoldur. Tarih düz bir çizgi halinde ilerlemez, aksine zikzaklar çizer. Sürekli gelişmekte olan çelişkiler ve çatışmalar gelip geçicidir: “... [B]u, boş değil de sonsuzcasına dolu, çatışma yüklü bir zamanın içinde gerçekleşen ilerlemedir; bir başka deyişle, saf düşünenin soyut kavramları içindeki salt bir ilerleme değil, yalnızca kendinin bütün somut yaşamından geçerek gerçekleşen bir ilerlemedir.” Bu konuda Hegel açıkça ısrarlıdır: Tinsel ilerleme “basitçe uzam ve zamanın dirençsiz ortamındaki bir hareket değildir; tersine, mevcut olana karşı *iştir*, *emektir*, mevcut ola-

28 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ss. 62, 456.

29 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cilt 4, yay. haz. K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973vd, s. 915.

nın *tersine çevrilip yeniden kurulmasıdır*.” Bu nedenle, “yavaşlık” metaforu, acısız bir süreci değil de tarih sürecinin dramatik karmaşasını betimlemek niyetindedir. Bu “yavaşlık”, “görünür gerilemeler ve barbarlık dönemleri” aracılığıyla daha da vurgulanır. Hegel, “tinin ilerlemesindeki yavaşlık”ı daha iyi açıklamak için özgürlük örneğini verir. Artık, özgürlüğün insana insan olarak atfedilmesi şüphe götürmezdir; ancak bu sonuç, “en sert değişimler”i şart koşar: Burada konu sadece tarihsel bir sonuç değil, daha kısa bir zaman önce elde edilen bir sonuçtur da—ki buna uzun soluklu çatışmalardan geçerek ulaşılmış, böylece karmaşık ve çelişkili bir süreç sona ermiştir.³⁰

Fakat devrimin tarihsel deneyimine götüren yalnızca nitel sıçrama kategorisi değildir. Çelişki kategorisi daha önemlidir. Fransız Devrimi özellikle bu bakımdan çok öğretici olmuştur: Mutlak monarşi ile feodal gericiliğe karşı elde edilen zafer beraberinde toplumsal sağlamlığı getirmemiş, tersine yeni ve daha dramatik kavgalara yol açmıştır. Devrim sürecinin her aşamasında parti içinde yeni çatlaklar ortaya çıkmıştır; ne ki, düşmanlarına çok sert davranan merkeziyetçi çatlaklardır bunlar—en azından böyle görünürler. Bu durum, elbette şu türden ahlaki değerlendirmeler ve yorumlar için gayet uygundu: Devrim, “Kronos gibidir, kendi çocuklarını yutmaktadır.” Bu sözler, aslında Büchner’in, daha sonra eski kavga arkadaşlarının onu cezalandırmaya yöneldiği ve üzerinde ölüm cezasının gölgesi düşen Danton’a söylediği sözlerdir. Bu motif, karşıdevrimci propagandada sıkça görülür; Gentz de Adam Müller’e—Metternich’in müşaviri ve Restorasyon ideoloğudur—yazdığı bir mektupta aynı ifadeleri kullanır.³¹ Diğer taraftan, Robespierre’in devrimci kampta sürekli gelişen mücadeleler hakkında yaptığı açıklama, yine aynı Büchnerci metinde ahlakçılığa boğulmuştur: Bu mücadeleler ya muhbirler ya da despotizmin iyi gizlenmiş taraftarlarınca provoke edilmiştir.³² Buna karşı *Fenomenoloji*’de şunu okuruz:

Bir parti, tam da *zafer kazanan* iki partiye ayrıştığında kendini kanıtlar; çünkü bu durum mücadele etmiş olduğu ilkeye kendisinin de sahip olduğunu ve böylece önceden sergilediği tek taraflılığı kapsayarak aştığını (*aufgehoben*) gösterir. Önceden kendisi ile karşıtları arasında ikiye

30 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*’ye, Berlin giriş yazısı (başlama tarihi: 24.10.1820), ss. 507vd.

31 Krş. G. Büchner, “Dantons Tod, Erster Akt. Ein Zimmer”, (F. Gentz’in A. Müller’e 17. 12. 1828 tarihli mektubu), *Adam Müllers Lebenszeugnisse*, cilt 6, yay. haz. J. Baxa, Schöningh Verlag, Münih, Paderborn, Viyana, 1966, s. 954.

32 Krş. G. Büchner, “Dantons Tod. Erster Akt. Der Jakobiner Klub.” Ama bu, Robespierre’in kendi yaptığı, hakikati açıklayan konuşmadır. Krş. Konvent’te yaptığı 25.12.1793 tarihli konuşma.

bölünen çıkarlar şimdi bütünüyle kendisine düşer ve kendini meşgul eden karşıtlığı bizzat kendinde bulduğu için diğerlerinin karşıtlığını unuttur. Fakat aynı zamanda, karşıtlık, zafer kazanan daha yüksek bir aşamaya, kendini arınmış bir şekilde gösterdiği bir aşamaya taşınmıştır. Böylece, parti içinde çıkan ve bir talihsizlik gibi görünen kavga, aslında onun talihli olduğunu göstermektedir.³³

Burada kapsayarak aşma kategorisi çift anlamlı niteliğiyle tekrar karşımıza çıkarsa da, çelişkinin kesintisiz gelişimi olarak tarih kavrayışı ana tema olarak kalmaktadır. Çelişki kategorisi devrimin patlak verişini açıklamak için kullanılmaktadır. Her şeyden önce mesele, “varlıkta mevcut” olan, kurumları kitlelerin nezdinde gözden düşüren ve onlardan nefret edilmesine neden olan “çelişki”yi göz önünde bulundurmaktır. Hegel, şiddetli çatışmayı kaçınılmaz kılan amansız nesnel diyalektiği büyük bir ısrarla betimler; kısmen komplo teorisini reddederek, Aydınlanmacıların ve muhalif aydınların “devrimi akıllarına bile getirmediklerini” belirtir:

[Onlar] iyileşmeyi arzuluyor, talep ediyorlar; ama esasen öznel bu talep—öyle ki, hükümet suiistimalleri ortadan kaldırmalıdır, iyileştirici yönde çalışacak dürüst insanları göreve getirmelidir... Onlar [filozoflar] ancak genel düşüncelere sahip olabilirlerdi, soyut bir fikre, olması gereken üzerine birtakım düşüncelere—fakat icra etme biçimine ilişkin bir bildirimde bulunamazlardı. Ama somut olanı emretmek hükümetin işiydi, somut kurumlar, iyileştirmeler; o, bunu kavrayamadı.³⁴

Hegel kendine reformların neden uygulanmamış olduğunu da sorar; bunun nedeninin, yönetimdeki sınıfı ilgilendiren nesnel çelişkilerde olduğunu gösterir. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*'de yapılan somut analizdeki Hegelci diyalektik, Althusser'in belirttiği “üst-belirlenimsel çelişki”den (*contradiction surdeterminée*) öyle çok da farklı sayılmaz. “[Fransa’da reformlar] hükümet tarafından uygulanmamıştır; çünkü saray, ruhbanlar sınıfı, soylular ve parlamentolar, ne aciliyet ne de kendinde ve kendisi için olan hak gereği, kendi imtiyazlı konumlarından vazgeçmek istemiyorlardı.” Kökten değişiklikler yapılması lazımdı; ne var ki bunlar, egemen sınıfın kendi içindeki direnç ve çelişkiler nedeniyle engellendi. Bu noktadan sonra artık “değişimin cebren olması zorunluydu.”³⁵

33 G.W.F. Hegel, “Phänomenologie des Geistes”, *Werke*, cilt 3, s. 425.

34 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ss. 295vd.

35 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ss. 925vd.

Şimdi bir kez daha *Mantık*'a dönelim:

Kendisiyle olan soyut özdeşlik henüz canlılık değildir, aksine kendinde olumlu olanın kendisi yadsımadır; böylelikle kendi dışına çıkar ve kendini değiştirmeye başlar. O halde, bir şey ancak kendi çelişkisini kendi içinde barındırdığı durumda canlıdır; nitekim güç, çelişkiyi kendi içinde tutmak ve ona dayanmaktır. Fakat bir varlık kendi olumlu belirleniminde, aynı zamanda yadsıyanını da kapsamıyor ve birini diğerinin içinde zapt edemiyorsa, çelişkiyi kendi içinde tutmaya muktedir değilse, o canlı birlik, neden/temel (*Grund*) değildir; tersine çelişki içinde yok olur.³⁶

Bir politik-sosyal düzen, değişimin bastırılmaz dürtüsünü denetleyecek ve doğru yola yönlendirecek durumda değilse, kendi yapısında kaçınılmaz olarak dolaşan yadsıma hükmedemiyorsa, silinip atılmaya mahkûmdur. Feodal dünyanın başına gelen, tam da bu olmuştur. Aydınlanmanın devrimci yüklenimini hoş görmeyen “riyakârlığa, sahte dindarlığa ve tiranlığa” karşı, Hegel, bu süreçte “yadsıma” da “hakını teslim etmenin” gerekli olduğunu altını çizer; yoksa gerçek tarihsel durumu anlamak mümkün olamayacaktır.³⁷ Gözlem—*Mantık*'tadır bu—, genellenenin daha üst bir düzeyinde büsbütün benzer anlama sahiptir: Düşüncenin görevi, gerçekten mevcut çelişkileri kavramaktır.³⁸ O halde Hegel, devrimin gelişimini bir karmaşa içinden, karmaşık çelişkiler içinden bulup ortaya çıkarıyor ve *Mantık*'ın kesin değeri de böyle bir olayın anlaşılması için vazgeçilmez kavramsal araçları sunmuş olmasında yatıyor: Feodal dünyayı—daha genel bir ifadeyle, yaşlılıktan zayıf düşmüş ve artık katlanılmaz olmuş dünyayı—değiştiren şiddetli devrimler, —karşıdevrim teorisyenlerinin iddia ettiği gibi—bir komplonun ya da sinsi bir manevranın sonucu olmadıkları gibi, ahlaki bilincin, insanın en doğal haklarına ters olan düzene karşı isyanının ve öfkesinin sonucu da değildir. Bu yoruma olan eğilimi sadece biz teorisyenler arasında değil, burjuva devrimin doğrudan aktörleri arasında da görmekteyiz.

Öncelikle yadsıma kategorisi büyük anlam ifade eder. Hegel, “yadsımanın korkunç gücü”nü³⁹ yüceltmektedir ve “yadsıma” *Mantık*'ta merkezî bir kategoridir: Onun merkezî yeri, arka plandaki Fransız Devrimi göz önünde bulundu-

36 G.W.F. Hegel, “Wissenschaft der Logik”, *Werke*, cilt 6, s. 76.

37 Krş. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ss. 295vd.

38 Krş. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, s. 78.

39 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 36.

rulmadığında anlaşılma; çünkü bu deneyim, yadsımanın en yüksek ve en dramatik tarihsel ânıdır. Hegel, terörü, tam da nesnenin tüm unsurlarına, eş deyişle mevcut, siyasi ve toplumsal düzenin her alanına “sızmış” “yadsıma”nın zaferi olarak betimler;⁴⁰ onda trajik olansa, yeni bir olumluluk inşa edememektir. Belki de, yadsıma kategorisinin, Fransız Devrimi ve jakobenci terörün tarihsel deneyimi temelinde oluşturulmuş olduğunu belirtmek gerekir. Bu andan itibaren, “içinde yadsımanın ciddiyeti, acısı, sabrı ve emeği yoksa”, her tarih kavrayışı “coşku ve hatta yavanlığa” dönüşür. “Fakat ölümden korkan ve kendini tahribattan uzak tutan yaşam, yaşam değildir; tersine, tinin yaşamı, ölüme tahammül eden ve onda kendini barındıran yaşamdır. Tin, sadece mutlak parçalanmışlığın içinde kendini bulunca, kendi gerçekliğini kazanır.”⁴¹

Ancak daha önemli olan durum şudur: Hegel’e göre, yadsıma sadece öznenin bir etkinliği değildir; her şeyden önce, bizzat nesnelliğin içinde barınmaktadır: “Şimdi, yadsıma ilkin benin nesneyle eşitsizliği olarak görünüyorsa, böylece o, aynı zamanda tözün kendine eşitsizliğidir. Onun dışında gerçekleşiyormuş, ona karşı bir etkinlikmiş gibi görünen, onun kendi edimidir ve kendini öz itibarıyla özne gibi göstermektedir.”⁴² Bu nedenle, politik-sosyal değişiklikler de basit bir öznel planın sonucu değildirler: “Bu durumda değişim, onun bizzat kendisiyle olan eşitsizliği aracılığıyla ortaya çıkmaktadır”—*Propädeutik*’te böyle denmektedir—; diğer bir deyişle, değişim, nesnel olarak hakikatin kendisinde olan çelişkiler aracılığıyla gerçekleşmektedir; “o halde değişim, kendinde bir şeyler barındıran... yadsımanın yadsınmasıdır.”⁴³ Diğer taraftan, mantıksal formülün gerçek tarihsel bir deneyimden kaynaklandığı açıktır. Hegel, Fransa’da Aydınlanmanın “yadsıyıcı yönelişi”nden bahsederek, bunun “kendinde yıkılmışı karşı yıkıcı” davranmaktan başka bir işe yaramadığını yazar; çünkü “eski kurumlar... kendini şekillendirmiş olan tine zaten uygun gelmemekteydi.” Eski feodal toplum ve onun ideolojisi artık kemikleşmiş bir olumluluğa, “aklın yadsıması” olan bir olumlamaya dönüşmüştü; bundan dolayı da katlanılamaz bir güç olarak hissedilmekteydi ve gerçek durum da buydu.⁴⁴ “Baskı araştırmaya yönelmişti”; devrimci bir çıkış kaçınılmazdı: “Düşünce, karşısında güç olarak olumlunun bulunduğu güce dönüşmüştü.”⁴⁵

40 A.g.e., s. 433.

41 A.g.e., ss. 24, 36.

42 A.g.e., s. 39.

43 G.W.F. Hegel, “Texte zur philosophischen Propädeutik”, *Werke*, cilt 4, s.14.

44 Krş. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, s. 295.

45 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, s. 924.

Devrimin radikalleşme süreci ve anayasal monarşi üzerine kurulan ilk anayasanın çöküşü de nesnel diyalektiğin araştırılması yoluyla açıklanmıştır: “Fakat bu anayasa aynı zamanda kendi içinde bir çelişkiydi... Bu durumda öznel iradedeki çatışma devreye girmek zorunda kalacak, dahası karşıt bir zihniyet (*Gesinnung*) ortaya çıkacaktı.”⁴⁶ *Mantık*’ta, “çelişki” kategorisini “neden” kategorisinin izlediği doğrudur. Fakat aynı bağlamda, *Ansiklopedi*’de açıkça şu açıklama yapılır: “Bize kendini ilk bakışta çelişkinin ortadan kaldırılışı olarak gösteren neden, artık yeni çelişki olarak görünür.”⁴⁷

Hegel, tarihsel gelişmeye ilişkin bu açık görüşünü, en azından başlangıçta belli olaylara düşmanca ya da şüpheyle yaklaşmış olsa da, korumayı başarmıştır. Temmuz Devrimi, tam da 1814/1815 uzlaşmasını sağlayanları ayıran yeni bir “kopuş” olarak açıklanmaktadır—bu uzlaşma, egemenin *empoze*-anayasasına (*octroyée-Verfassung*) izin vermeye götürmüştü. Artık bu iki güç arasında derin çelişkiler bulunmaktadır: “Genel sancak olan kanunname (*Charte*) üzerine her iki taraf da yemin etmiş olmasına rağmen, taraflardan birinin zihniyeti, mevcut kurumları yok etmeyi vicdan meselesine dönüştürmüş Katolik zihniyetti.”⁴⁸ Daha önce gizli olan çelişki patlamakta, ‘bir’ yeniden ikiye bölünmekte ve yeni bir devrimci dönüşüm, niteliksel bir sıçrama (*Sprung*) yaşanmaktadır.

Görmüş olduğumuz gibi, doğal afet imgesini reddeden Hegel, devrimci süreçte öznellik unsurunu vurgularken nesnel çelişkinin önemini belirtmek için şimdi çok anlamlı bir imgeye geri dönmektedir: “Devrim olgunlaşmış”sa, onun patlak vermesi bir “rastlantı” gibi görünür; oysa bu patlama tıpkı “barutun üstüne düşmüş bir kıvılcım”⁴⁹ gibidir, patlamaya hazır yanıcı maddenin üstüne düşen, karmaşık çelişkilerin üstüne düşen bir kıvılcım. Hegel, bunu, *Hukuk Felsefesi*’nde (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) benzer bir şekilde ifade eder: “Bir barut yığını üzerine atılan kıvılcım... iz bırakmadan kaybolacağı kuru toprağın üzerine atıldan bambaşka bir tehlike” arz eder.”⁵⁰

Bildiğimiz gibi, Hegel’e göre Reformasyon bir “ana devrim”di (*Hauptrevolution*). Peki, bunu nasıl açıklamak gerekir? Bu durumu basitçe “bir kişinin, (...) örneğin burada olduğu gibi, Luther’in” girişimine dayandırmak saçma olur; çünkü “büyük bireylerin kendileri zaman içinde ortaya çıkmaktadır.” Devrimci bir olayı açıklamak için rastlantı da yetmemektedir, günah çıkarma

46 A.g.e., s. 929.

47 G.W.F. Hegel, “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften”, *Werke*, cilt 8, §121’e Ek.

48 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, s. 932.

49 G.W.F. Hegel, “Texte zur philosophischen Propädeutik”, *Werke*, cilt 4, s. 99.

50 G.W.F. Hegel, “Grundlinien der Philosophie des Rechts”, *Werke*, cilt 7, §319’a Ek.

pazarlığı söz konusu olsa da. “Nitekim bütün olarak bakıldığında anlık neden aslında önemsizdir; bir olay kendinde ve kendisi için zorunluysa ve tin kendi içinde buna hazırsa, bu olay öyle ya da böyle ortaya çıkacaktır.”⁵¹ *Mantık*’ta şunu okuruz: “Bir şeyin bütün koşulları tamamen varsa, o şey gerçekleşir.” Ne var ki, bir olgunun olanaklılığı—geleneksel olarak sanıldığı gibi—onun mantıksal düşünülebilirliğinde, içsel çelişmezliğinde değil de, “içinde çelişkisinin kolayca keşfedilebileceği” bir koşullar katmanındadır. Ama burada konu edilen “karşılaştırma çelişkisi” değil, nesnel bir çelişkidir.⁵² Olanaklılıktan edimselliğe geçiş—Hegel bir kez daha Fransız Devrimi’ni ve büyük tarihsel değişimleri düşünmektedir—, çelişkilerin bir çeşit barut fıçısında birikmesiyle dolayım lanmaktadır; onun patlamasını ancak yüzeysel bir bakış açısı rastlantısal diye belirleyecektir.

Mantık’taki kategorilerin tarihsel Fransız Devrimi deneyimini kavramsal olarak nasıl çerçevelediğini daha iyi anlamak için, Almanya’da Ren’in ötesinde yaşanan değişimleri betimlerken çok sevilerek kullanılan başka bir imgeden hareket etmek uygun olabilir. Burada konu edilen, Rousseau’ya kadar giden⁵³ hastalık imgesidir. Bu imgeyi Almanya bağlamında Einsiedel’de, eski jakoben Görres’de (hatta o, “çiçek hastalığı”ndan söz eder) ve en çok da jakoben Forster’de buluruz:

Devrimin sarstığı devlet, ateşli hastaya benzemektedir; canlı bir yaşam gücü, vücudundan atmak istediği veya yenileceği yabancı maddeye karşı mücadele yürütmektedir: Tedavi edici krizlerle azgın spazmlar birbirini izleyecektir, ta ki doğası daha güçlü olanın zaferine, ya da çözülen organizasyonun/bünyenin kendini ölümün ve çürümenin ganimeti olarak teslim edişine kadar.⁵⁴

Bu tür bir bakış her ne kadar Fransız Devrimi’ni haklı çıkarıyor olsa da, yadsımayı dışarıdan gelen bir şey, “yabancı bünye” olarak ortaya koyma tehlikesini içinde barındırıyordu. Doğa afeti metaforu gibi, hastalık metaforunun da duruma uydurularak ve organizma bağlamında açıkça yabancılık niteliği vurgulanarak kullanılışına gerici yayınlarda sıkça rastlanması boşuna

51 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, s. 877.

52 Krş. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ss. 209vd.

53 J.J. Rousseau, *Du Contrat Social: Principes de droit Politique*, Amsterdam, 1762, s. 8.

54 G. Forster, “Darstellung der Revolution in Mainz” (1793), *Werke in vier Bänden*, cilt 3, ss. 658vd.; Görres için krş. “Die Blattern und das Revolutionsfieber, eine medizinisch-politische Parallele”, *Das rothe Blatt*, 1798 (*Gesammelte Schriften*, cilt 1, yay. haz. W. Schellberg, Gilde, Köln, 1928, s. 164).

değildir: Olgunluk döneminde F. Schlegel, Viyana'daki “tarih felsefesi” derslerinde “siyasi hastalık”tan ve “bulaşıcı halk dehşeti”nden söz etmekte; Metternich ise, kısa ve öz bir şekilde, “veba”dan veya “kanser hasarı”ndan bahsetmektedir.⁵⁵

Devrimci çevrelerde hastalık metaforunu Einsiedel'de buluruz: “Bu, fiziksel olduğu kadar politiktir: İnsan, doğayı, gerileticilerle bir süre durdurur ve engeller: Rahatsızlığın nedenlerinin ortadan nasıl kaldırılacağı bilinemezse, hastalık sonunda ortaya çıkar. Bu dini ve siyasi devrimlerde de böyledir.”⁵⁶ En azından Forster, Hegel'in gayet iyi tanıdığı bir yazardı.⁵⁷ *Mantık*'taki polemik, eş deyişle, çelişkiyi “ister gerçeklikteki isterse kendi üzerine düşünen düşüncedeki bir rastlantısallık, aynı zamanda da bir anormallik ve geçici bir hastalık nöbeti” olarak gören kavrayışa karşı yürütülen polemik şimdi daha iyi anlaşılabilir. Hegel'e göre çelişki, “sadece orada-burada karşımıza çıkan”, “basit bir anormallik” olmanın çok ötesindedir; “kendinden hareketin (*Selbstbewegung*) ilkesi olan yadsımanın özüne ilişkin belirleme, kendinden hareketin bir ortaya konuşundan başka bir şey değildir.”⁵⁸

Hegel, *Mantık* ile Fransız Devrimi üzerine düşünüm (*Reflexion*) arasındaki bağlantıyı bizzat kendisi vurgulamaktadır: 1812 yılındaki ilk baskıya “Önsöz”de şunlar belirtilir: “Bilimde olduğu kadar edimsellikte de ortaya çıkan yeni tin, bilimde kendini henüz hissettirmemiştir.” Burada mesele, yaklaşık “yirmi beş senedir” gerçekleşmiş olan “genel değişiklikler”i, “bütünsel değişiklikler”i kapsayacak şekilde dönemin en ileri aşamasını temsil eden bir mantık inşa etmektir.⁵⁹ Hegel, Heidelberg'te, “yirmi beş sene önce komşu imparatorlukta başlamış ve o zaman bütün tinlerde çınlamış olan”a, “son yirmi beş yıl”ın en temel olayı olan ve dünya tarihinin en zengin ve en öğretici deneyimi sayılan bu ayırt edici olaya, yani Fransız Devrimi'ne işaret etmek için, yukarıdaki tarihe bir kez daha başvurur.⁶⁰ *Mantık*, Fransız Devrimi'nin temel ilkelerinin sistemleştirilmiş hali olmayı istemektedir—elbette, jakobenci “so-

55 Krş. H. von Treitschke, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, cilt 3, s. 153.

56 A. von Einsiedel için bkz. “Von deutscher Republik 1775-1795”, *Texte radikaler Demokraten*, yay. haz. J. Hermand, Insel, Frankfurt am Main, 1975, s. 343.

57 Forster için krş. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, yay. haz. J. Hoffmeister, Frommans Verlag, Stuttgart, 1936, ss. 217vd.

58 G.W.F. Hegel, “Wissenschaft der Logik”, *Werke*, cilt 6, ss. 75vd.

59 G.W.F. Hegel, “Wissenschaft der Logik”, ilk baskıya önsöz, *Werke*, cilt 5, ss. 15, 13.

60 Krş. G.W.F. Hegel, “Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreiches Württemberg im Jahre 1815 um 1816”, *Werke*, cilt 4, ss. 506vd.

yutluktan” arınmış olarak ve devrimin *post-termidorcu** dönemde ulaştığı olgunlukla bakarak bunu yapmak arzusundadır.

Bilindiği gibi genç Marx, bir halkın, “siyasi varlığını” (*politisches Gemeinwesen*), “sözde insan haklarını korumak için sadece bir *araca*” indirgenmiş olmasına yönelik “esrareniz” durumu vurgular ve bunu tam da kitlelerin politik coşkusunun yeni devrimci kurumları savunulmaya çağırdığı bir dönemde yapar: “Devrimci *praxis*, kendi teorisiyle açıkça çelişki” içindedir.⁶¹ Marx’ın bu vurgulamasının daha genel bir değeri de vardır. Örneğin, sadece tarih kavrayışını hatırlamak bile yetecektir. Nitekim, Alman devrimci düşüncesinde de devam eden evrimci kısıtlayıcı yaklaşımlardan söz ettik. Bu kısıtlayıcı yaklaşımların Ren’in öbür yakasında aşıp aşılmadığını görmek gerekir. Çabucak Almancaya çevrildikten sonra pek çok övgü alan jironden[†] Condorcet’in tarih felsefesi tasarımına işaret etmek istiyoruz. Condorcet, devrimci değişim rüzgârlarının estiği dönemde *Esquisse*’yi yazarken, değişime dair dereceli ilerleme (*gradualistisch*) anlayışını henüz aşamamıştır. Tarihsel “ilerleme, bireylerdeki yeteneklerin gelişiminde gözlemlenen yasaların aynısına tâbidir, çünkü zaten bu gelişimin sonucudur; özellikle de, bir toplumda çok sayıda bireyin bir arada bulunduğu düşünülürse.”[‡] Tarih bir kez bireysel gelişimle eşit görülürse, artık kendini çelişkilerin ve sarsıntıların olmadığı bir süreklilik (*continuum*) olarak gösterecektir: “Ama mevcut her yeni ortaya çıkan anın sonucu önceki anlara bağlıdır ve daha sonraki zamanların sonucunu etkiler.”[§] İlerleme Aydınlanmanın yayılmasına bağlı olduğu için, kayıtsızlıkların, yok saymaların ve önyargıların yol açtığı kararsızlıklara kapılabilir, nesnel olarak engellenebilir ya da kavgayı kendi tarafına çekmeye zorlanabilir; ama gene de temelde kendi doğrusal çizgisinden asla sapmayacaktır. Bağnazlığın muhalefeti “korku verici ve hızlı eylemleri”[¶] engellenemez hale getirebilir; ama kural, “ilerlemenin yavaş ancak kaçınılmaz etkisidir.”⁶²

* Domenico Losurdo, bu kavramla, Fransız Devrimi’nin takvimine gönderme yapmaktadır. “Termidorcu” (*thermidorianisch*) olarak karşılanabilecek sıfat, “sıcak ay” anlamına gelen “Thermidor” kelimesinden türetilmiştir. Thermidor, Fransız Devrimi takvimindeki 11. aydır ve tam olarak 19 Temmuz ile 17 Ağustos arasındaki zaman dilimini kapsar. Bu ay özellikle Robespierre’in iktidardan düşürülüşü (27 Temmuz 1894) bağlamında anılır. Losurdo, “post-termidorcu” kavramıyla Robespierre’in iktidardan düşürülmesinden sonraki dönemi kastetmektedir—ed. n.

61 K. Marx, “Zur Judenfrage”, *Marx-Engels-Werke*, cilt 1, Dietz Verlag, Berlin, 1970, ss. 366vd.

† Jirondenler, Fransız Devrimi sırasında burjuvazinin sesi olarak algılanan, krala yakın ılımlı bir gruptur. Jakobenlere karşı mücadele vermişler, ne ki onların gerisinde kalmışlardır—ed. n.

‡ Orijinal metinde Fransızcadır: “... progres est soumis aux memes lois generales qui

Condorcet 1793 yılında yazarken devrime gönderme yapmadan edemezdi; ne var ki o, devrimi, “şeylerin doğal seyrini yapay olarak zapt etmek için engellerin kaldırılması” olarak yorumlamaktadır. Buna karşı, gerici basında tedricilik kategorisinin neredeyse bir tür parolaya dönüştüğü bir dönemde yazan Hegel, evrimci tarih kavrayışıyla hesaplaşmanın kaçınılmaz olduğunu görmektedir. *Ansiklopedi*’de aşağıdaki şaşırtıcı açıklamayı buluruz: “Aşamalı değişim, şeylere huzur ve süreklilik atfetmek için en son sığ sığınaktır.”⁶³ Hegelci *Mantık*, ortaya koyduğu kategoriler yoluyla büyük Fransız Devrimi’nin tarihsel deneyimini kavramsal olarak çerçevelediği için Herzen tarafından devrimin cebiri (*Algebra*) olarak adlandırıldı ve Lenin tarafından da büyük bir ilgiyle okundu. 1848 Devrimi’nin başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra, en sadık Hegel öğrencileri bile öğretmenlerinin *Mantık*’ını eleştirir oldular. Hegel’i, *Mantık*’ta çelişki kategorisine çok fazla yer vermekle suçladılar: Çelişki giyotindir—Rosenkranz’ın itirazının kısa özeti budur.⁶⁴ Fransız Devrimi’nin kavramsal metni olarak ortaya çıktığı için, Hegel’in *Mantık*’ı da krize girdi; zaten devrim imgesi çoktan krize girmişti. Böylece her ikisi de genel bir yargı-lamanın konusu haline geldiler, çünkü gelmekte olan bir diğer toplumsal devrimin hayaletine davetiye çıkarıyorlardı.

çev. GÜLSÜM DEPELİ

s’observent dans le developpement des facultes chez les individus, puisqu’il est le resultat de ce developpement, considere en meme temps dans un grand nombre d’individus reunis en societe.”—ed. n.

§ Orijinal metinde Fransızcadır: “Mais le resultat que chaque instant presente depend de celui qu’offraient! Es instants precedents; il influe sur celui des temps qui doivent suivre.”—ed. n.

** Orijinal metinde Fransızcadır: “... mouvements terribles et rapides.”—ed. n.

62 M.J.A. Condorcet, *Esquisse d’un tableau historique de progres de l’esprit humain*, *CEuvres*, cilt 4, yay. haz. A. Condorcet ve M.F. Arago, Paris, 1847, Stuttgart-Bad Cannstalt, 1968, ss. 12, 22, 239 (eski baskının yeniden basımı). Orijinal metinde Fransızcadır: “... effets lents, mais infallibles, des progres.”—ed. n.

63 G.W.F. Hegel, “Enzkylopädie der philosophischen Wissenschaften”, §258’e Ek.

64 Proudhon, sivil toplumun olumsuz yanlarını ve çelişkilerini vurguladığında, diyalektiği sadece giyotin olarak belirler (Krş. K. Rosenkranz, “Die Selbständigkeit der deutschen Philosophie gegenüber der französischen” (1852), *Neue Studien*, cilt 2, Leipzig, 1875vd., s. 226). Fakat Rosenkranz, çelişki kategorisine verilen önemin abartılan anlamı konusunda Hegel’i bile eleştirir (Krş. *Wissenschaft der logischen Idee*, cilt 2, Zeller Verlag, Königsberg, 1858-1859, ss. 253vd.). Almanya’da Hegelci felsefedeki krizin koşulu olarak 1848 Devrimi’nin başarısızlığına ilişkin bkz. *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione dei 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1983, (Almanca çev.: Akademie Verlag, Berlin, 1993).

Kaynakça

- Baxa, J., (yay. haz.), "F. Gentz'in A. Müller'e 17.12.1828 tarihli mektubu", *Adam Müllers Lebenszeugnisse*, cilt 2, Schöningh Verlag, Münih; Paderborn; Viyana, 1966.
- Burke, E., "Reflections on the Revolution in France" (1790), *The Works of the Rights Honourable Edmund Burke. A New Edition*, cilt 5, Londra, 1826.
- Büchner, G., *Dantons Tod*, Phönix, 1835.
- Condorcet, M.J.A., "Esquisse d'un tableau historique de progres de l'esprit humain", *CEuvres*, yay. haz. A. Condorcet ve M.F. Arago, Paris, 1847 (Stuttgart-Bad Cannstalt, 1968).
- Einsiedel, A. von, "Von deutscher Republik 1775-1795", *Texte radikaler Demokraten*, yay. haz. J. Hermand, Insel, Frankfurt am Main, 1975.
- Fichte, J.G., "Die Bestimmung des Menschen", *Sämtliche Werke*, cilt 2, yay. haz. I.H. Fichte, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1800.
- Fichte, J.G., "Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten", *Sämtliche Werke*, cilt 6, yay. haz. I.H. Fichte, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1845.
- Forster, G., "Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich im April, Mai und Junius 1790", *Werke in vier Bänden*, cilt 2, yay. haz. G. Steiner, Insel Verlag, Leipzig, 1971.
- Forster, G., "Geschichte der englischen Literatur vom Jahre 1790", *Werke in vier Bänden*, cilt 3, yay. haz. G. Steiner, Insel Verlag, Leipzig, 1971.
- Forster, G., "Darstellung der Revolution in Mainz, 1793", *Werke in vier Bänden*, cilt 3, yay. haz. G. Steiner, Insel Verlag, Leipzig, 1971.
- Forster, G., "F. Voß'un 21.12.1792 tarihli mektubu", *Werke in vier Bänden*, cilt 4, yay. haz. G. Steiner, Insel Verlag, Leipzig, 1971.
- Gentz, F. von, "Versuch einer Widerlegung der Apologie des Herrn Makintosh", *Ausgewählte Schriften*, cilt 2, yay. haz. W. Weick, Stuttgart ve Leipzig, 1836-1838.
- Görres, J. von, (yay. haz.), "Die Blattern und das Revolutionsfieber, eine medizinisch-politische Paralele", *Das rothe Blatt*, 1798, (*Gesammelte Schriften*, cilt 1, yay. haz. W. Schellberg, Gilde, Köln, 1928).
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, yay. haz. G. Lasson, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968.
- Hegel, G.W.F., *Jenaer Realphilosophie*, yay. haz. J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969.
- Hegel, G.W.F., "Glauben und Wissen", *Werke*, cilt 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969vd.
- Hegel, G.W.F., "Die Verfassung Deutschlands", *Werke*, cilt 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969vd.
- Hegel, G.W.F., "Die Positivität der christlichen Religion," *Werke*, cilt 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969vd.

- Hegel, G.W.F., "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", *Werke*, cilt 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969vd.
- Hegel, G.W.F., "Phänomenologie des Geistes", *Werke*, cilt 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969vd.
- Hegel, G.W.F., "Texte zur philosophischen Propädeutik", *Werke*, cilt 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969vd.
- Hegel, G.W.F., "Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreiches Württemberg im Jahre 1815 um 1816", *Werke*, cilt 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969vd.
- Hegel, G.W.F., "Wissenschaft der Logik", *Werke*, cilt 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969vd.
- Hegel, G.W.F., "Grundlinien der Philosophie des Rechts", *Werke*, cilt 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969vd.
- Hegel, G.W.F., "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", *Werke*, cilt 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969vd.
- Hegel, G.W.F., "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", *Werke*, cilt 20, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969vd.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, yay. haz. K.-H. Ilting, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973vd.
- Herder, J.G., *Sämtliche Werke*, cilt 13-14, yay. haz. B. Suphan, Berlin, 1877-1913 (yeni basım: Hildesheim, 1967-68).
- Hoffmeister, J., (yay. haz.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Frommans Verlag, Stuttgart, 1936.
- Humboldt, W. von, "Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen", *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), cilt 1, B. Behrs Verlag, Berlin, 1903.
- Kant, I., "De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii", *Sämtliche Werke*, yay. haz. K. Rosenkranz ve F.W. Schubert, Leopold Voss, Leipzig, 1838.
- Kant, I., "Der Streit der Fakultäten", *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, cilt 7, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1900vd.
- Kant, I., "Zum ewigen Frieden", *Gesammelte Schriften*, cilt 8, Akademie-Ausgabe, cilt 7, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1900vd.
- Kant, I., "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (Yedinci Önerme), *Berlinische Monatsschrift*, 1784.
- Marx, K., "Zur Judenfrage", *Marx-Engels-Werke*, cilt 1, Dietz Verlag, Berlin, 1970.
- Schlegel, F., *Athenaeum*, I/1.
- Paul, Jean., *Hesperus* (1795), *Sämtliche Werke*, cilt 3, yay. haz. E. Berend, Weimar, 1929.
- Rosenkranz, K., "Die Selbständigkeit der deutschen Philosophie gegenüber der französischen", *Neue Studien*, cilt 2, Leipzig, 1875vd.

Rosenkranz, K., *Wissenschaft der logischen Idee*, cilt 2, Zeller Verlag, Königsberg, 1858-1859.

Rouesseau, J.J., *Du Contrat Social: Principes de droit Politique*, Amsterdam, 1762.

Treitschke, H. von, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, cilt 3, Neuausgabe Königstein/Ts., Düsseldorf, 1981.

Wieland, C.M., "Sendschreiben an Herrn Professor Eggers in Kiel" (1792), *Werke*, cilt 34, Berlin.

BOĞAZIÇI GÖSTERİ SANATLARI TOPLULUĞU YAYINLARI



BİLGİ SORUNLARI VE DİL
MANAGUA DERSLERİ
NOAM CHOMSKY
 VEYSEL KILIÇ'IN TÜRKÇESİYLE

Noam Chomsky'nin, dilbilim alanına ilişkin güncel sorunları, dilbilimci olmayan ama dil konuları ile ilgilenen kişilerin anlayabileceği şekilde sunduğu, en kolay okunabilen eseri.

Chomsky, derslerinde şu dört temel soru üzerinden bir tartışma yürütür: Bir dili konuşabiliyor ve anlayabiliyorsak bu bilgi nedir? Nasıl edinilir? Nasıl kullanılır? Bu bilginin gösteriminde, ediniminde ve kullanımında devreye giren fiziksel düzenekler nelerdir?

Chomsky, temel kavramlardan başlayarak, bu sorulara günümüzde verilen yanıtların ana hatlarını çizer ve gelecekteki araştırmalar için öneriler ortaya koyar. Tartışmanın büyük bir bölümü, insanın temel doğasına ilişkin kavrayışımız çerçevesinde döner. Doğamız, zengin, oldukça sistematik ve karmaşık bir dili yalın verilerden edinebildiğimiz için benzersizdir. İşte bu noktada Chomsky'nin dil konusundaki görüşleri onun politik görüşleriyle örtüşür.

Temel bir felsefi tez: “gericilere başkaldırmak haktır”*

Mao Zedong’un şu düsturuna âşinayız: “Marksizm çok sayıda ilke içermektedir, ama bunların hepsi son tahlilde tek bir cümleye gelip dayanabilmektedir: Gericilere başkaldırmak haktır.” Çok basitmiş gibi görünen bu deyim, aynı zamanda oldukça gizemlidir de: Marx’ın devasa teorik girişiminin, durmaksızın ve titizlikle yeniden çalışılan ve yeniden biçimlendirilen tahlilleriyle, tek bir maksimde toplanabilmesi nasıl kavranabilir? “Gericilere başkaldırmak haktır.” Peki, bu maksim nedir? Nesnel çelişkilerin Marksist tahlilini, devrim ile karşıdevrimin kaçınılmaz karşılaşmasını özetleyen bir *gözlemle* mi uğraşıyoruz? O, devrimci güçlerin öznel seferberliğine yönelen bir *direktif* midir? Marksist hakikat şöyle midir: Başkaldıran haklıdır;¹ yoksa daha çok şöyle midir: Başkaldırılmalıdır. Bu ikisi, belki de daha çok birinden diğerine yönelen sarmal hareket, kendi haklılık ve sebebinin (öznel kuvvet) bilincinde zenginleşen ve kendi üzerine dönen gerçek başkaldırı[dır] (nesnel kuvvet).

* Alain Badiou, “An Essential Philosophical Thesis: “It is Right to Rebel against the Reactionaries”, İng. çev. Alberto Toscano, *Positions*, sayı13(3), Kış 2005, ss. 669-77 [İngilizce çeviri, Alain Badiou’nun *Théorie de la contradiction* başlıklı kitabının (Maspero, Paris, 1975) ilk bölümünden yapılmıştır]. Çeviride Meryem Uçar’ın ve Doğan Barış Kılınç’ın büyük katkıları oldu; kendilerine müteşekkirimiz—ed. n.

1 *On se révolte, on a raison*. Badiou, bu bölüm boyunca, partizan bir Marksist/Maoocu kılığına girerek, haklı olmak, *avoir raison*, veya hakkı düşünmek, *donner raison*, ile sebep kavramı, *raison*, arasındaki ses benzerliği ile oynamaktadır—İng. çev. n.

A. Pratik, teori, bilgi

Burada, şimdiden özsel bir şeye ulaşmaktayız: Her Marksist beyan—tek bir, bölen hareket içerisinde—gözlem ve direktiftir. Gerçek pratiğin bir yoğunlaşması olarak o, kendi hareketine, ona yeniden dönmek için eşittir. Olan her şey varlığını ancak oluşumundan çıkardığından, olanın bilgisi olarak teori de, eşit ölçüde, teorisi olduğu bilgiye doğru ilerleyerek varlık kazanır. Her bilgi bir yönelim, her betimleme bir talimattır.

“Gericilere başkaldırmak haktır” cümlesi, her şeyden çok buna tanıklık eder. Bu cümlede, toplumsal formasyonun tam gelişmiş bilimine öncel olan Marksizmin, başkaldırının talep ettiği şeyin—haklı olarak görülmelidir ve sebebi olduğu düşünülmelidir—özü olduğu olgusunun ifade edildiğini görüyoruz. Marksizm hem bir taraf tutmaktır hem de partizan bir deneyimin sistematik hale getirilmesidir. Bir toplumsal formasyonlar biliminin varlığı, eğer onların gerçek devrimci hareketi üzerine kafa yormuyor ve yoğunlaşmıyorsa, kitleler için hiçbir önem taşımaz. Marksizm, halk devrimlerinin birikmiş bilgeliği, onların ortaya çıkma sebebi ve hedeflerinin sabitlenmesi ve ayrıntılandırılması olarak kavranmalıdır. Mao Zedong’un cümlesi, başkaldırını doğru fikirlerin orijinal mekânı olarak, gericileri de yıkımları teori tarafından meşurlaştırılanlar olarak açıkça tayin etmektedir. Mao’nun cümlesi, Marksist hakikati teori ve pratiğin birliği *içerisinde* konumlandırmaktadır. Başkaldırı, düşmanını yıkma hakkını ve sebebini Marksist hakikatten çıkartır. O, hakikat karşısında herhangi bir *eşitlik* tanımaz. Betimleme ve direktif [şeklinde] kendine özgü bölünmesinde/ayrılmasında bilgi olan tek bir harekette o, yargıda bulunur, bu cümleyi dile getirir ve kendisini kendi işleyişine gömer. Başkaldıranlar, bahsi geçen özsel hareketlerine göre, kendi güç ve ödevlerinin bilgisine sahip olurlar: Gericileri yok etmek. Marx’ın *Kapital*’i bundan farklı bir şey söylemez: Proleterler kapitalistleri şiddet vasıtasıyla devirmede haklıdır. Marksist hakikat uzlaştırıcı bir hakikat değildir. O, kendinde ve kendisinin diktatörü ve eğer gerek duyulursa da terörüdür.

Mao Zedong’un cümlesi bize, bir Marksist için teoriden pratiğe (sebepten başkaldırıya) kurulan bağın *teorinin kendisinin içsel bir koşulu* olduğunu ve hakikat gerçek bir süreç olduğundan bunun gericilere karşı bir başkaldırı olduğunu hatırlatır. Hegel’de, şu sözden daha doğru ve daha derin bir ifade bulmak oldukça güçtür: “Mutlak ide, teorik ide ile pratik idenin özdeşliğine dönüşür. Bunların her biri kendi başına henüz tek-yanlıdır” (Hegel, *Mantık Bilimi*). Mutlak hakikat, Hegel’e göre, teori ve pratiğin çelişkili birliğidir. Bu, varlık ile edimin kesintisiz ve bölünmüş sürecidir. Lenin bunu coşkuyla selamlar: “(Bilginin) teorik idesi *ile pratiğinkinin* birliği—bu NB*—ve *bu birlik de kesin*

* *Nota bene*: Önemli not—ed. n.

olarak bilgi teorisindedir; zira sonuçta ortaya çıkan toplam ‘mutlak ide’”dir (Lenin, *Felsefe Defterleri*). Bu cümleyi çok dikkatlice okuyalım, çünkü “bilgi” sözcüğünü dikkat çekecek bir şekilde ikiye ayırmaktadır. Bu, bizim sıklıkla geri döneceğimiz can alıcı bir husustur: Bilgi, *teori olarak*, pratiğin (diyalektik açıdan) karşıtıdır. Teori ve pratik bir birlik oluştururlar; diğer bir deyişle, diyalektik için karşıtların birliğidir. Oysa, (teori/)/pratik çelişkisine dayalı bu bilgi de bilgi teorisinin gerçek nesnesidir. Başka bir deyişle, bilgi sürecinin içsel doğası teori/pratik çelişkisi tarafından meydana getirilmektedir. Ve yine, diyalektik açıdan bilginin (teorinin) karşıtı olan pratik de, süreç olarak bilginin tamamlayıcı bir parçasıdır.

Tüm Marksist metinlerde bu yarılmayla; ya pratikle diyalektik ilişkisi içindeki *teoriye* ya da bu diyalektiğin *tüm sürecine*, eş deyişle bu iki terimin—teori ve pratiğin—çelişkili hareketine işaret eden “bilgi” sözcüğünün bu ikili ortaya çıkışıyla karşılaşırız. Mao’yu düşünelim; “Doğru Fikirler Nereden Gelir?”: “Doğru bilgiye, sıklıkla, ancak... pratikten bilgiye ve sonra da yeniden pratiğe yönelen... sürecin birçok kere tekrarından sonra ulaşılabilir. Bu, Marksist bilgi teorisidir, bilginin diyalektik materyalist teorisidir” (Mao Zedong, *Beş Felsefi Deneme*). Bilginin hareketi, pratik-bilgi-pratik yörüngesidir. “Bilgi”, burada, süreçteki terimlerden birine işaret eder; ancak bu süreç, aynı derecede bir bütün olarak alınmaktadır ki, pratiğin başlangıçtaki ve sondaki iki ortaya çıkışını da içeren bir süreçtir. Kelime dağarcığımızı² sağlamlaştırmak ve gelenek içerisinde kalmak için, tüm hareketi “bilgi” süreci olacak olan teori/pratik çelişkisindeki terimi “teori” olarak adlandıracamız. Bilginin diyalektik pratik/teori süreci olduğunu söyleyeceğiz.

Bu temelde, pratiğin önceliğine dair stratejik tezdin kaçabilmeyi düşünenlerin aklındaki gerici yanılsamayı açığa çıkarabiliriz. Gerçek devrimci hareket *içerisinde* yer almayan, gericilere başkaldırmaya pratikte dahil olmayan birinin, teori ortaya koysa dahi hiçbir şey bilmediği açıktır.

Mao Zedong, teori/pratik çelişkisinde—eş deyişle, gerçek sürecin bir aşamasında—teorinin geçici olarak asli bir rol oynayabileceğini gerçekten de onaylamıştı: “Lenin’in, ‘devrimci teori olmadan devrimci hareket olamaz’ dediği zamanlarda, devrimci teorinin yaratılması ve savunulması temel ve belirleyici bir rol oynar” (Mao, *Çelişki Üzerine*). Bu, o dönemde, teorinin içsel bir devrimci imkâna ulaştığı, saf “Marksist teorisyenler”in ortaya çıkabileceği ve ortaya çıkmak zorunda olduğu anlamına mı gelmektedir? Kesinlikle değil. Bu, teori-

2 Marksizm-Leninizm-Maoizm, bir formalizm değildir. Onda, sözcükler, gerçek bilginin hareketi olan yıkım (*destruction*)/inşa (*construction*) hareketine yakalanır. Şayet hedefe ulaşılmışsa, işaretlerin önemi azdır. Bu yüzden sözcükler etrafta dolaşırlar. Önemli olan sadece onların gücüdür. Ve yine kuvvet, konumlar mevzu bahis olduğunda, onlara üstündür.

nin, bilgi sürecini oluşturan teori/pratik çelişkisinde çelişkinin temel boyutu olduğu, pratik devrimci deneyimlerin sistematikleştirilmesinin ilerlemeye izin veren şey olduğu, bu deneyimleri niceliksel olarak biriktirmeye devam etmenin, onları yinelemenin yarırsız olduğu anlamına gelir; çünkü söz konusu olan şey niteliksel sıçramadır, rasyonel sentezdir, öyle ki bunu dolaysızca onun uygulanması, eş deyişle doğrulanması izler. Ne var ki bu deneyimler olmaksızın, *örgütlü* pratik olmaksızın (çünkü yalnızca örgütlenme deneyimlerin merkezileştirilmesini sağlar), sistematikleşme ve bilgi kesinlikle olmaz. Genelleştirilmiş bir uygulama olmaksızın, ne sinama zemini, ne doğrulama ne de hakikat söz konusudur. Bu durumda, “teori” ancak idealist saçmalıklar doğurabilir.

Böylece başlangıç noktamıza dönmüş olduk: Pratik, hakikatin rasyonel hareketine içseldir; teoriyle karşıtlığında, bilginin parçasıdır. Marx’ı Hegel’in sadece bir devamı kılma noktasında, Lenin’in Hegelci mutlak ide kavrayışını coşkuyla kabul etmesinin nedeni bu sezgidir: “Dolayısıyla Marx, bilgi teorisine pratik ölçütünü getirmekle açıkça Hegel’in tarafını tutmaktadır” (Lenin, *Felsefe Defterleri*). Mao Zedong’un cümlesi, kesinliğini Lenin’in coşkusuna borçludur. Bu, Hegel’in diyalektik bildiriminin genel tarihsel içeriğidir. Teoriye içsel olarak bağlanan, salt herhangi bir pratik değildir bu, gericilere başkaldırmadır. Teori de pratiğe, başkaldırıya dışsal olarak yasa koymaz: O, kendisini, kendi sebebinin dolaylı çözülüşüyle başkaldırıya dahil eder. Bu anlamda, söz konusu cümlelerin, her şeyi, Marksizmin sınıf konumunu [ve] onun somut devrimci anlamını özetleyen her şeyi söylediği doğrudur. Marksizmi, başkaldırının değil de kopuşun duruş noktasından, tarihin değil de sistemin duruş noktasından, pratiğin önceliğinin değil de teorinin önceliğinin duruş noktasından görmeye; onu, emekçi halkın bilgeliğinin yoğunlaşmış bir biçimi olarak değil de, onun a priori koşulu olarak ele almaya çalışan birisi tamamen Marksizmin dışındadır.

B. “Sebep” sözcüğünün üç anlamı

Şayet bu cümle her şeyi söylüyorsa, bunu ancak diyalektiğe göre, diğer bir deyişle, kendisini bölen bir yalınlığa göre yapıyordu. Bu bölünmeyi örtbas ediyor gibi görünürken yoğunlaştıran ve sürdüren şey, “sebeb” veya “haklılık” sözcüğüdür: Kişi haklıdır, başkaldırı haktır ve gericilere karşı yeni bir “sebeb” söz konusudur. Gerçek şu ki, bu cümle “sebeb” sözcüğü aracılığıyla üç şey söylemektedir ve bütünü oluşturan üç şeyin dillendirilmesidir.

1. “Gericilere başkaldırmak haktır” demek, ilkin, “gericilere başkaldırılmalıdır” demek değildir; bundan ziyade, “gericilere başkaldırılır” anlamına gelir—bu bir olgudur ve bu olgu da sebeptir. Cümle, pratiğin önceliğini ifade eder. Başkaldırı sebebini beklemez; hangi olası sebeple olursa olsun, başkaldırı daima halihazırda orada olandır. Marksizm açıkça şunu der: Başkaldırı sebeptir, başkaldırı öznedir. Marksizm, başkaldırı bilgeliğinin yeniden özetlenişidir.

Niçin *Kapital*, yüzlerce sayfa önemsiz ayrıntıyı ve tereddütü, gayretkeş zekâyı ve de çoğunlukla anlaşılabilirliğin sınırlarındaki diyalektiğe ilişkin ciltleri kaleme alır? Bunun sebebi, yalnızca bunun başkaldırının derin bilgeliğine uygun olmasıdır.

Başkaldırının tarihsel yoğunluğu ve inatçılığı, kendi ortaya çıkışının koşullarını ve zorunluluğunu bir araya toplayarak Marksizmi önceler; zira onlar, proleter isyanını kışkırtan tikel *nedenlerin* ötesinde, köklerinden sökilemeyen derin bir *sebebin* varolduğu inancını aşırlar. Marx'ın *Kapital*'i, genel sebep (*reason*) açısından, nedenlerin (*causes*) tarihsel toplamında verili olanın sistematikleştirilmesidir. Sınıf mücadelesini bilen ve tanıyan burjuvazi, bir başkaldırının tikel nedenlerini, ancak ve ancak onun tekrarlanmasını önleyebilmek için memnuniyetle kabul eder ve araştırır. Ne var ki [burjuvazi], söylenecek her şey söylendiği ve yapılacak her şey yapıldığı vakit proleterlerin sınımsız tuttukları/bırakmadıkları sebebi—nedenlerin ve koşulların herhangi bir şekilde özümsemesinin asla karşılayamayacağı bir sebebi—göz ardı eder. Marx'ın girişimi, verili olanı mücadelelerin tikelliği içinde düşünmekten çok, bu mücadelelere harcanan sınıf enerjisinin sürekliliği ve gelişimi içinde düşünmek anlamına gelir. Burada nedenleri düşünmek yetmez.³ Bu sürekliliğin sebebi derinlemesine açıklanmalıdır. Proleter konumun özü, sınıf mücadelesinin tek tek olaylarında [epizotlarında] değil, onlara karşılık gelen tarihsel tasarıya—pratikteki varoluş biçiminin, proleter inadın bitmek tükenmek bilmeyen sürekliliği ve ardışık aşamaları tarafından verildiği bir tasarıya—dayanmaktadır. Sebep burada yatar. Ancak onun—eşzamanlı olarak düşünüm ve direktifler görünüşü altında—açıklığa kavuşturulması ve sergilenmesi, fenomenlerin sınıfsal varlığının hareketine—ki, onu başkaldırı açığa çıkarır—gerçek değerini verir.

Bugün yalnızca Maocu girişim, proleterlerin yaptığı ve de başkaldırıların koşulsuz ve kalıcı karakteri yoluyla bilmemizi sağladıkları şeyi eksiksizce geliştirir. Öyleyse yalnızca şunu söyleyebiliriz: Evet, çelişki antagonisttir; evet, bu çelişkinin kalbindeki yangın olan işçilerin başkaldırısı tam da tarihin sebebidir. “Gericilere başkaldırmak haktır” cümlesi, her şeyden önce şu anlama gelir: İnatçı proleterler haklıdır; kendilerince tüm sebeplere, yanı sıra, bundan çok daha fazlasına sahiptirler.

2. “Gericilere başkaldırmak haktır” şu anlama da gelmektedir: Başkaldırı haklı olacaktır, kendi açısından sebebi olacaktır. Gericiler, tarihin mahkeme-

3 Lenin, nedensellik kategorisine herhangi yüksek bir mevki vermemekte Kant'tan çok Hegel'in haklı olduğunu ileri sürerken, bu kategorinin yetersizliğini güçlü bir şekilde vurgular: “Hegel'in nedensellik üzerine yazdıkları okunursa, Kantçıların hayranı olduğu bu konu üzerinde onun görece daha az durması ilk bakışta tuhaf görünür. Bunun nedeni, Hegel'e göre nedenselliğin aslında evrensel bağının belirlemelerinden yalnızca *biri* olmasıdır” (Lenin, *Felsefe Defterleri*).



“

*Mao Zedong, teori/pratik
çelişkisinde—eş deyişle,
gerçek sürecin bir
aşamasında—teorinin geçici
olarak asli bir rol
 oynayabileceğini gerçekten
de onaylamıştı: “Lenin’in,
‘devrimci teori olmadan
devrimci hareket olamaz’
dediği zamanlarda, devrimci
teorinin yaratılması ve
savunulması temel ve
belirleyici bir rol oynar.”*

sinde kendilerine sebepler bulmak, sömürü ve baskıya dair tüm kötü eylemlerin hesabını vermek zorunda kalacaklardır. Proleter başkaldırının inatçılığı, şüphesiz ki, işçileri burjuvaya karşı mücadeleye sevk ettiren çelişkinin nesnel, indirgenemez karakteridir—ve bu da, “sebepe” ya da “haklılık” sözcüğünün ilk anlamıdır; ama aynı zamanda nihai zaferin *pratik* kesinliği; işçi bozgunculuğunun [ya da boyun eğişinin] kendiliğinden, durmaksızın yenilenmiş eleştirisi-dir. Gidişat kabul edilemez ve bölünmüştür—bu, gericilere başkaldırmanın ilk sebebidir. Geçici ve mahkûm edilmiş olansa ikinci sebeptir. Bu sebep, bundan böyle motivasyonun ya da anın değil, geleceğin duruş noktasından geçerlidir. Meşruiyet anlamına gelen sebebin ötesinde, zafer anlamındaki sebeptir.

Başkaldırı, haklı olduğu için, sebebe dayandığı için, ama aynı zamanda da geleceğe dair yasa koyan başkaldırı olduğu için bilgeliktir. Marksizm, sebebe dair sadece haklı çıkarmaya dayanan hiçbir kavrayışı kabul etmez. Proletaryanın başkaldırmak için sadece hakiki sebepleri yoktur, muzaffer sebepleri de vardır. Burada “sebebe”, devrimci meşruiyet ile devrimci iyimserliğin kesişim noktasında yer alır.

Başkaldırı, Kant’ın ahlak maksimine karşı duyarlıdır: “Mecbursunuz, o halde yapabilirsiniz.” Bunun yanı sıra Kant, saf ödevde göre bu şekilde ayarlanmış olan bir edimin kuşkusuz hiçbir zaman vuku bulmamış olduğu düşüncesindeydi. Ahlak, yenilgiye uğramış bir reçetedir. Gelgelelim, işçilerin başkaldırısı gerçekten de vaki olmuş ve bu başkaldırı, muzaffer reçetede kendi yerini Marksizmde bulmaktadır. Marksist sebep, bir olması gereken, bir ödev değildir; varlığın bizzat kendisinin olumlanması, ayağa kalkıp karşı çıkan ve çelişen şeyin sınırsız gücüdür. Halkın reddedişinin nesnel zaferidir o. Materyalist açıdan, işçilerin sebebi şunu ifade eder: “Yapabilirsiniz, o halde yapmaya mecbursunuz.”

3. Bununla birlikte, “sebebe” daha başka bir şey anlamına gelir ve bu şey, ilk iki anlamın ayrı birleşimidir (*split fusion*). Bu kez, “gericilere başkaldırmak haktır” şu anlama gelir: Başkaldırı, bizzat kendi sebebinin bilinciyle güçlendirilebilir. “Gericilere başkaldırmak haktır” ifadesinin kendisi, hem başkaldırının kendisine içsel olan bilginin özünün gelişimidir, hem de bu gelişimin başkaldırısına geri dönüştür. Haklı olan ve sebebi bulunan başkaldırı, bu sebebi geliştirme ve muzaffer sebebinin sağlama aracını Marksizmde bulmaktadır. Başkaldırının meşruiyetinin (“sebebe” sözcüğünün ilk anlamı) kendi zaferiyle (“sebebe” sözcüğünün ikinci anlamı) ifade edilmiş olmasına izin veren şey, daima orada bulunan bir pratik anlamında başkaldırı ile onun sebebinin gelişmiş formu arasındaki yeni bir birleşme (*fusion*) tipidir. Marksizm ile gerçek işçi hareketinin birleşimi, sebep sözcüğünün üçüncü anlamıdır; bir başka deyişle, hem nesnel hem de öznel olan ilk iki anlamının diyalektik bağıdır.

Burada bir kez daha Marksist ifadelerin diyalektik statüsü ile karşılaşmaktayız ki, bu ifadelerin tümü, düşünümde [refleksiyona] göre ve direktife göre ayrılmaktadır: Nedenlerinin ötesinde, sınıf enerjisinin sebebinin kavramak. Aynı şekilde, teori, onun aracılığıyla sebebin nedene, bütününe yerele, stratejinin taktiğe üstün gelebildiği kuralı formüle eder. Başkaldırı, kendi sebebinin pratik süreklilik içinde açık ve kesin bir biçimde ortaya koyar; fakat bu sebebin açıklık kazanmış ifadesi, söz konusu sürekliliğe hükmediyor olan daima-tekrarlanan kuralla (*still-repetitive rule*) bağını koparır. Başkaldırı, kendi sebebinin basitçe yaymak yerine, kendisini bizzat sebebiyle donatır. O, rasyonel niteliğini *yoğunlaştırır*: Sebebinin örgütler ve zaferinin araçlarını düzenler.

Gericilere başkaldırmanın hak olduğunu bu (pratik) sebebin (teorik) sebebinin sunarak bilmek, öznel olanı (örgütlenmeyi, tasarımı) nesnel olana (sınıf

mücadelesine, başkaldırıya) eşit kılmaya olanak tanır. Başlangıçta devrimci meşruiyet ve iyimserliği dile getiren “sebeP”, şimdi tarih bilincinden ve tarihin hâkimiyetinden söz etmektedir.

C. Çelişki olarak sebep

“Gericilere başkaldırmak haktır”, aslında tarihsel harekete dair her şeyi söyleyen bir cümledir; çünkü kendi enerjisini, kendi anlamını ve kendi aracını dile getirmektedir. Onun enerjisi sınıf mücadelesidir, başkaldırıya içsel olan nesnel rasyonelliktir. Anlamı, sömürü ve zulüm dünyasının kaçınılması mümkün olmayan çöküşüdür—bu da komünist sebeptir. Araç, tarihte enerji ile anlam, (her zaman ve her yerde tarihin motoru olan) sınıf mücadelesi ile (her zaman ve her yerde, ezilenin başkaldırısı tarafından yükseltilecek değer olan) komünist tasarı arasındaki ilişkinin olası doğrultusudur. Araç, özne haline gelen sebeptir; partidir.

“Gericilere başkaldırmak haktır” [ifadesi] bütünü dile getirmektedir; zira sınıf mücadelesinden ve pratiğin önceliğinden, komünizmden ve devletin sönümlenmesinden, partiden ve proletarya diktatörlüğünden söz etmektedir. Bu cümle, öznel olan ile nesnel olana, gerçeklik ile tasarıya, bitiş noktası ile aşamalara göre bölünmüş sebep anlamına gelen yekpare sebebi dile getirmektedir. Bu yekpare sebebin ne şekilde çelişki olduğunu da görebiliriz: Yalnızca ve kendisi için haklı olmak ve sebebe sahip olmak mümkün değildir. Kişi, gericilere *karşı* haklıdır ve onun gericilere *karşı* sebebi vardır. Kişi, gericiler karşısında her zaman haklıdır; “gericilere karşı [olmak]”, doğru/hakiki olanın içsel bir koşuludur. Bu, aynı zamanda, Mao Zedong’un şu cümlesinin neden Marksizmi özetlediğini açıklar: Her sebep çelişir. “Hakiki fikirler, hatalı fikirlere karşı mücadelede ortaya çıkar”; sebep, sebepsizliğe karşı, Çinlilerin her zaman “gerici saçmalıklar” diye adlandırdıklarına karşı başkaldırıya başa geçer.

Her hakikat, kendisini anlamsızın yıkımında olurlar. Her hakikat, öyleyse, özsel olarak yıkımdır. Kendisini sadece muhafaza etmekle sınırlayan her şey, tamamen hatalıdır. Marksist bilgi alanı daima bir harabeler alanıdır.

Mao Zedong’un cümlesi bize tüm diyalektiği anlatmaktadır: Sebebin başkaldırı olarak sınıfsal özü, karşıtların ölümüne mücadelesinde yatmaktadır. Hakikat ancak bir varılma sürecinde varolur.

Çelişkiler teorisi, başkaldırıların tarihsel bilgelğinde bütünüyle içerilmektedir. Diyalektiğin, tıpkı başkaldırıları gibi daima varolmuş olmasının nedeni budur. Diyalektik, varolan dünyaya karşı ayağa kalkan ve onun kökten değişimini talep eden sömürülenlerin dünya kavrayışına felsefi olarak yoğunlaşır. Kendisini muhafazakâr metafiziğin boyunduruğuyla sürekli olarak karşıt kılan ebedi bir felsefi eğilim olmasının nedeni budur: “İnsan bilgisinin tarihi boyunca, evrenin gelişim yasasına ilişkin iki kavrayış olagelmıştır: İki karşıt

dünya görüşünü şekillendiren metafizik kavrayış ile diyalektik kavrayış" (Mao Zedong, *Çelişki Üzerine*).

Her zaman için bu, diyalektiği devam ettirme, onu metafiziğe karşı sürdürme sorunudur ve şu anlama gelir: Başkaldıranlara sebep sunmak, onların haklı olduğunu söylemek. Günümüzdeyse, hatalı olan karşısında hakiki Marksizme sebep sunmak... Maocular için, revizyonistlere karşı.

çev. ÖMER ŞİRİN





SÖYLEŞİ

HANNAH ARENDT



“Devrimler tarihine bakarsanız, devrimlerin yolunun ezilenler ve aşağılananlar tarafından açılmadığını, bu yolu açanların ezilmeyen ve aşağılanmayan, ama bunların başkalarına yapılmasına da tahammül edemeyenler olduğunu görürsünüz. Ancak bu insanlar kendi ahlaki saiklerini itiraf etmekten utanırlar ve bu utanç çok eskidir... ahlaki etken, ancak şimdilerde daha açıkça ifade bulmasına ve ondan ancak şimdilerde utanç duyulmamasına karşın, her zaman varolmuştur.”

Politika ve devrim üzerine düşünceler

BİR DEĞERLENDİRME*

A.R. • Şiddet Üzerine (On Violence) adlı çalışmanızda, birkaç yerde, Batılı ülkelerdeki devrimci öğrenci hareketi konusunu ele alıyorsunuz. Fakat sonuç olarak, bir şey bulanık kalıyor: Siz, öğrenci hareketini tarihsel olarak olumlu bir süreç olarak mı değerlendiriyorsunuz?

*H.A. • “Olumlu” demekle neyi kastettiğinizi bilmiyorum; bu hareketin yanında mı, yoksa karşısında mı durduğumu sorduğunuzu varsayıyorum. Hareketin amaçlarının bir bölümünü onaylıyorum, özellikle başka ülkelerdekilere göre daha iyi tanıdığım Amerika’daki hareketin amaçlarını. Bazı amaçlarına karşı ise daha yansız bir tavır takınıyorum ve bazılarını da düpedüz saçma ve tehlikeli buluyorum—örneğin, üniversitelerin politize olmasını ve (Almanların *umfunktionieren* dedikleri) yeniden işlev kazanmasını, yani üniversitelerin amaç ve işlevlerinin saptırılmasını. Fakat katılım hakkına gelince, bunu bazı sınırlar içerisinde tamamen destekliyorum; ama şu anda bu konuya girmek istemiyorum.*

Eğer, şüphesiz çok büyük olan ulusal farkları hesaba katmaz ve sadece bunun—daha önce bu biçimiyle hiç varolmamış bir şey olarak—küresel bir hareket olduğunu dikkate alırsam ve bu nesli önceki nesillerden ayırmanın (amaçlarından, fikirlerinden ve öğretilerinden ziyade) gerçekten ne olduğunu

* Alman yazar Adelbert Reif’in 1970 yazında Hannah Arendt ile yaptığı söyleşi. Hannah Arendt, “Thoughts on Politics and Revolution: A Commentary”, *Crises of the Republic*, Harcourt Brace and Company, New York, 1969, ss. 201-33.

değerlendirmem gerekirse, dikkatimi çeken ilk şeyin bu hareketin eylemde bulunma kararlılığı, eylemlerindeki coşkusu ve kişinin kendi çabalarıyla bir şeyleri değiştirebileceğine ilişkin inancı olduğunu söyleyebilirim. Bu, şüphesiz, farklı ülkelerdeki farklı politik koşullar ve tarihsel gelenekler çerçevesinde—ki bu da farklı politik yeteneklere işaret ediyor—çok farklı biçimler almıştır. Fakat ben bunu daha sonra ele almak istiyorum.

İsterseniz bu hareketin başlangıcına kısaca bakalım. Hareket, beklenmedik biçimde 1950’lerde, o zamanlar kayıtsız ve mesafeli olmasıyla bilinen “sessiz nesil” zamanında ABD’de ortaya çıktı. Bunun öncelikli sebebi ise güneydeki sivil haklar hareketiydi ve buna ilk katılanlar, daha sonra doğudaki diğer ünlü üniversitelerdeki öğrencileri de etkileyecek olan Harvard’lı öğrenciler oldu. Bu öğrenciler güneye gittiler; çok iyi örgütlendiler ve bütün meselenin düşünce iklimini değiştirmek—ki bunu kısa zamanda başardılar—ve güney eyaletlerindeki bazı yasa ve kuralları kaldırmakla ilgili olduğu bir dönem için, kısacası yalnızca yasal ve politik sorunlarla ilgili bir mesele olduğu süre için, tam anlamıyla olağanüstü bir başarı kazandılar. Daha sonraysa, kuzeydeki gettoların muazzam toplumsal ihtiyaçlarına tosladılar—ve orada felakete uğradılar; hiçbir başarı gösteremediler.

Üniversitelerin devreye girişi ancak, sadece politik eylem yoluyla başarılacak olan şeyler başarıldıktan sonra oldu. Bu, Berkeley’de Konuşma Özgürlüğü Hareketi (*Free Speech Movement*) ile başladı; Savaş Karşısı Hareket (*Anti-War Movement*) ile sürdü ve yine olağanüstü sonuçları oldu. Dünyaya yayılan her şey, bu başlangıçlardan ve özellikle de bu başarılardan kaynaklandı.

Amerika’da insanların, bilhassa küçük sorunlar söz konusu olduğunda, hoşlarına gitmeyen şeyleri değiştirebileceklerine ilişkin bu yeni özgüveni dikkat çekicidir. Bu konuda tipik bir örnek, birkaç yıl önceye kadar görece zararsız bir karşı çıkıştı. Öğrenciler, kendi üniversitelerindeki hizmetlilerin düzenli maaş alamadıklarını öğrendiklerinde bu uygulamaya karşı başarı ile direndiler. Bu, üniversite yönetiminin politikalarına karşı, “kendi” üniversiteleri ile bir dayanışma eylemiydi. Veya başka bir örneği ele alırsak, 1970’te üniversite öğrencileri seçim kampanyalarında görev alabilmek için kayıtlarının dondurulmasını talep ettiler ve büyük üniversitelerin bir bölümü onlara ihtiyaç duydukları boş zamanı sağladı. Bu, *üniversite dışında* gerçekleşecek bir etkinlikti ve öğrencilerin de yurttaş olduğunun üniversiteler tarafından tanınması anlamına geliyordu. Ben her iki örneğin de kesinlikle olumlu olduğunu düşünüyorum. Fakat pek de olumlu bulmadığım başka şeyler var; bunlara daha sonra değineceğim.

Temel soru şudur: Gerçekte ne olup bitti? Benim görüşüme göre, uzun bir zamandır ilk defa propagandaya dayanmayan *ve dahası neredeyse sadece ahlaki saiklerle yürütülen* kendiliğinden bir politik hareket ortaya çıktı. Bu ahlaki

etken ile birlikte, genellikle salt güç ve çıkar oyunundan ibaret olduğu sanılan bir alan için oldukça istisnai ve yeni başka bir deneyim de politika oyununun içine girdi: Bu nesil, on sekizinci yüzyılda “kamusal mutluluk” denen şeyi keşfetti. Bu kavram, kişinin kamusal yaşama katılmasının, aksi takdirde asla karışamayacağı ve dört başı mamur bir “mutluluk” anlayışının önemli bir bileşenini oluşturan yeni bir insani deneyim alanına kendi hayatında yer açabildiği anlamına geliyordu.

Bu söylediklerim çerçevesinde, öğrenci hareketinin gayet olumlu bir etkisinin olduğunu düşünüyorum. Hareketin daha sonraki gelişimi ise başka bir konu. Bu “olumlu” görünen etkenlerin hâlâ geçerli olup olmadığını; çoktan bir çözülme sürecine girip girmediğini; bir yandan fanatizm, ideolojiler ve çoğunlukla suça kapı açan yıkıcılık, diğer yandan da can sıkıntısı tarafından aşındırılıp aşındırılmadığını kimse bilemez. Tarihte iyi şeyler genellikle çok kısa bir süre yaşayabiliyor; ama bunların daha sonra meydana gelen uzun soluklu şeyler üzerinde ciddi bir etkisi oluyor. Antik Yunan’daki hakiki anlamda klasik dönemin ne kadar kısa sürdüğünü ve bugün bile onun etkilerinden beslendiğimizi düşünmeniz yeterli.

A.R. • Ernst Bloch, son konuşmalarından birinde, öğrenci hareketinin sadece bilinen amaçları ile sınırlanamayacağını ve eski doğal hukuktan türeyen bazı ilkeleri de içerdiğini belirtti: “Kendini alçaltıp başkalarına dalkavukluk yapmayan, efendisinin kaprislerini çekmeyen insan.” Bloch, öğrencilerin, kötü ekonomik durumu basitçe protesto etmekten ayırt edilmesi gereken, “devrimin bu yıkıcı yanı”nı hatırlattığını geri getirdiğini ve böylelikle, “devrimler tarihine ve gelecek devrimlerin yapısına” önemli bir katkı yaptığını söylüyor. Sizin bu konudaki düşünceniz nedir?

H.A. • Ernst Bloch’un “doğal hukuk” dediği, benim hareketin açık ahlaki ilkelere söz ederken gönderme yaptığım şeydi. Fakat ben Bloch’tan farklı olarak, bu durumun bütün devrimciler için benzerlik taşıdığı kanısındayım. Devrimler tarihine bakarsanız, devrimlerin yolunun ezilenler ve aşağılananlar tarafından açılmadığını; bu yolu açanların ezilmeyen ve aşağılanmayan, ama bunların başkalarına yapılmasına da tahammül edemeyenler olduğunu görürsünüz. Ancak bu insanlar kendi ahlaki saiklerini itiraf etmekten utanırlar ve bu utanç çok eskidir. Çok ilginç bir konu olsa da, burada bu utancın tarihine girmeyeceğim. Fakat ahlaki etken, ancak şimdilerde daha açıkça ifade bulmasına ve ondan ancak şimdilerde utanç duyulmamasına karşın, her zaman varolmuştur.

“Dalkavukluk yapmama” meselesiyle ilgili olarak; bu konu, Japonya ve Almanya gibi dalkavukluğun ürkütücü boyutlara ulaştığı ülkelerde doğal olarak daha can alıcı bir rol oynayabilir; ama ABD için bir anlam ifade etmez.

Burada dalkavukluk yapan bir tek öğrenciyle karşılaştığımı hatırlamıyorum. Daha önce, bu uluslararası hareketin, doğal olarak farklı ülkelerde farklı ulusal renkleri barındırdığından ve bu farklı renklerin, salt renk olmaları sebebiyle, kimi zaman en çarpıcı şey olduklarından söz etmiştim. En çarpıcı şeyin en önemli mesele olduğu yanılgısına düşmek, özellikle dışarıdan bakan biri için işten bile değildir.

Ernst Bloch'un inandığı ve benim gelip gelmeyeceğini, gelirse de nasıl bir yapısı olacağını bilmediğim, "gelecek devrim"e ilişkin de şunu söylemek isterim: Şüphesiz, deneyimlerimiz ışığında (bu deneyimler, öyle pek eski de değildir; sadece Fransız ve Amerikan Devrimlerine dek uzanır; zira bunlardan önce meydana gelen olaylara devrim değil, ayaklanma veya hükümet darbesi diyebiliriz) devrimin önkoşulları olduğunu bir çırpıda söyleyebileceğimiz bütün bir fenomenler dizisi mevcuttur. Örneğin, hükümet mekanizmasının tamamen çökmesi ihtimali, bu mekanizmanın altının oyulması, halk nezdinde hükümete duyulan güvenin kaybedilmesi, kamu hizmetlerinin yerine getirilememesi ve başka diğerleri.

Devletlerin kontrolündeki şiddet araçlarının hızla artmasına rağmen, tüm büyük güçlerin iktidar ve otoritelerini yitirmekte olduğu gün gibi açıktır. Silahlanmadaki artış bu iktidar kaybını telafi etmeye yetmeyecektir. Yine de, bu durumun devrimi tetiklediği söylenemez. Bu durum, olsa olsa, ya bir karşı-devrime ya da diktatörlüklerin kurulmasına sebep olabilir veya tam bir hayal-kırıklığı ile sonuçlanabilir ve hiçbir yeni oluşuma yol açmayabilir. Bugün, yaşayan hiç kimse gelecek devrim ile ilgili bir şey bilemez: "Umut ilkesi" (Ernst Bloch) de bu konuda kesinlikle hiçbir garanti veremez.

Şu anda, gerçekleşebilecek bir devrimin önkoşullarından biri eksiktir: Gerçek devrimcilerden oluşan bir grup. Soldaki öğrencilerin en çok olmak istedikleri şey—devrimci—, tam da olmadıkları şeydir. Ne de devrimciler gibi örgütleniyorlar: İktidarın ne demek olduğuna dair bir sezgileri yok. İktidar sokakta öylece duruyor olsa ve onlar da bunu bilseler bile, eğilip o iktidarı ellerine alacak son kişi bu öğrencilerdir. O iktidarı almak, tam olarak devrimcilerin yapacağı şeydir. Devrimciler devrim yapmaz! Devrimciler, iktidarın sokakta durduğu ve iktidarı ellerine alabilecekleri zamanı bilenlerdir. Şu zamana kadar hiçbir silahlı kalkışma kendiliğinden devrime varmamıştır.

Bununla birlikte, devrimcileri hazırlayarak devrimin yolunu açacak olan şey, eski zamanlarda olduğu gibi, mevcut durumun gerçek bir analizini yapmaktır. Şüphesiz, bu analizler de çoğunlukla yetersizdir; ancak bu, bu analizlerin yapılmış olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu bağlamda, yakın veya uzak gelecekte hiç kimseyi bunu yapabilecek bir konumda kesinlikle görmüyorum. Bu hareketin teorik kısırlığı ve analitik yavanlığı, en az eylemdeki coşkusu kadar çarpıcı ve bir o kadar moral bozucudur. Almanya'daki hareket aynı zamanda

pratik meselelerde hayli beceriksizdir; bazı ayaklanmalara neden olabilir, ama sloganlar atmanın dışında hiçbir şey örgütleyemez. Bu bakımdan hareketin eylem kapasitesinin en etkileyici olduğu yer, yüz binlerce insanın Washington'daki protesto gösterilerine katıldığı Amerika'dır! Fakat zihinsel kısırlık iki ülke için de geçerlidir. Bir tek, insanların gevşek teorik konuşmalara düşkün oldukları Almanya'da, temelde on dokuzuncu yüzyıldan türetilmiş bazı modası geçmiş kavramlar ve kategoriler etrafında dönüp durduklarını ya da insanların birbirleriyle bu yüzden didiştiklerini görüyoruz. Bu türden girişimlerin modern koşullarla ilişkisi söz konusu olmadığı gibi, düşünsel etkinlikle de bir ilgisi yoktur.

Şüphesiz, Güney Amerika'da ve Doğu Avrupa'da işler daha farklıdır; çünkü buralarda çok miktarda somut ve pratik deneyim mevcuttur. Fakat bunları detaylarıyla incelemek, bizi konumuzdan çok uzaklaştırır.

Ernst Bloch ve "umut ilkesi" ile ilgili olduğunu düşündüğüm başka bir konuya daha değinmek isterim. Batı Avrupa'daki ve Amerika'daki bu hareketin en şüpheli gözüken yanı, sanki destekçileri başarısızlığa uğrayacaklarını zaten biliyormuşçasına, bu harekete sinmiş olan tuhaf çaresizliktir. Sanki kendi kendilerini şuna inandırmışlar: En azından kendi yıkımımızı kendimiz hazırladık ve başka şeylerin yanı sıra, bir de koyun gibi yumuşak başlı olmayı istemedik. Etrafa bomba atan bu çocukların üzerinde, cinnete benzer bir hal de vardı. Nanterre'deki son karışıklıklar sırasında—1968'dekilerde değil, son zamanlardakilerde—Fransız öğrencilerin duvarlara şunları yazdıklarını okudum: "*Ne gâchez pas votre pourriture.*" (Kokuşmuşluğunuzu ziyan etmeyin).^{*} Dosdoğru, dosdoğru. Her şeyin yok edilmesi gerektiğine ve herkesin cehenneme kadar yolu olduğuna ilişkin bu inanç, bu tür bir umutsuzluk—insanların belki de henüz ona o denli çaresizce ihtiyaç duymadıklarından "umut ilkesi"nin bilinmediği Amerika'da çok daha az dile getiriliyor olsa da—her yerde rahatlıkla görülebilir.

A.R. • ABD'deki öğrenci hareketinin hüsrana uğradığını düşünüyor musunuz?

H.A. • Katiyen. Şu ana kadar elde ettiği başarılar oldukça önemli. Zenci sorunu (*Negro question*) ile ilgili başarısı olağanüstü ve savaş konusundaki başarısı ise, belki daha da büyük. Ülkeyi bölmede başarı kazanan ve savaşa karşı olan bir çoğunluk ya da çok güçlü, nitelikli bir azınlık yaratanlar öncelikli olarak öğrencilerdi. Gelgelelim, bu hareket üniversitelerin mahvına sebep olmuş olsaydı—ki ben bunun mümkün olduğunu düşünüyorum—kendi yıkımı da çok çabuk olabilirdi. Bu tehlike, başka yerlere göre Amerika'da belki daha az hissediliyor;

* "Don't spoil your rottenness"—çev. n.

çünkü Amerikalı öğrenciler politik sorunlarla daha içli dışlılar, üniversitelerin sorunlarıyla ise daha az ilgililer. Bu da, temel konularda, halkla öğrenciler arasında bir dayanışma ruhunun oluşmasına neden oluyor. Fakat Amerikada da üniversitelerin zarar görmesi hâlâ söz konusu olabilir; çünkü bütün bu çalkantılar bilimlerdeki krizle, bilimlere ve ilerlemeye duyulan inançtaki krizle, üniversitelerin, sadece politik olmaktan ziyade, içsel kriziyle aynı anda meydana gelmektedir.

Eğer öğrenciler üniversitelerin zarar görmesine sebep olursa, kendi hareket zeminlerini tahrip etmiş olacaklardır. Bu durum, gerek Avrupa gerekse Amerika için geçerlidir. Böyle bir durumda hareket için başka bir zemin de bulamayacaklardır; çünkü bir araya gelebilecekleri başka bir yer yoktur. Üniversitelerin tahrip edilmesini tüm hareketin çözülmesi izleyecektir.

Fakat tüm bunlar, eğitim sisteminin ya da araştırmaların sona ereceği anlamına gelmez. İkiisi de çok farklı biçimde düzenlenebilir; uzmanlaşmaya dayalı eğitim-öğretim ve araştırma için çok farklı biçimler ve kurumlar her zaman düşünülebilir; ama o zaman artık üniversite öğrencileri olmayacaktır. Öğrenci özgürlüğünün gerçekte ne anlama geldiğini düşünmemiz lazım. Üniversiteler, yıllardan beri gençlerin *tüm toplumsal grupların ve zorunlulukların dışında durmasını* ve gerçekten özgür olmasını mümkün kılıyor. Eğer öğrenciler üniversitelere zarar verirse artık böyle bir şey söz konusu olmayacak ve dolayısıyla topluma karşı direniş de ortadan kalkacak. Bazı ülkelerde ve belli dönemlerde, öğrenciler bindikleri dalı kesmekte çok başarılı oldular. Bu da, sonuç olarak, cinnet hali ile ilgilidir. Böyle devam ederse, öğrenci hareketi sadece taleplerini elde edememekle kalmaz; kendi varlığının ilgasına da sebep olabilir.

A.R. • *Söyledikleriniz Avrupa'daki öğrenci hareketi için de geçerli mi?*

H.A. • Evet, bu pek çok öğrenci hareketi için geçerli. Bir kez daha hatırlatmak gerekirse, öğrenci hareketinin üniversitelere doğrudan bağımlı olmadığı ve büyük bir kitlenin desteğini aldığı Güney Amerika ve Doğu Avrupa ülkeleri bunun dışında tutulabilir.

A.R. • *Şiddet Üzerine çalışmanızda şöyle bir cümle var: "Üçüncü Dünya bir gerçeklik değil, bir ideolojidir." Bu bir hakaret gibi anlaşıyor. Üçüncü Dünya tabii ki bir gerçekliktir; üstelik Batı'nın sömürgeci güçleri ve daha sonra onlarla işbirliği yapan ABD'nin katkısıyla meydana gelen bir gerçeklik... Kapitalizmin ortaya çıkardığı bu gerçekliğin, gençliğin dünyanın her yanına yayılmış, genel öfkesinin de etkisiyle, yeni bir ideolojinin doğmasına yol açması pek şaşırtıcı olmasa gerek. Bana kalırsa asıl önemli olan nokta, bunun Yeni Solun bir ideolojisi olup*

olmadığından ziyade, bizatihi Üçüncü Dünyanın varlığının ve gerçekliğinin ilkin bu ideolojiyi mümkün kılmış olmasıdır.

Bu şaşırtıcı cümlelerle Üçüncü Dünyanın gerçekliğini sorgulamayı mı amaçlıyorsunuz gerçekten? Belki de açıklığa kavuşturabileceğiniz bir yanlış anlama söz konusudur.

H.A. • En ufak bir yanlış anlaşılma yok. Daha önce de söylediğim gibi, Üçüncü Dünyanın gerçekten bir yanılsama veya ideoloji olduğunu düşünüyorum.

Afrika, Asya, Güney Amerika, tüm bunlar birer gerçekliktir. Eğer bu bölgeleri Avrupa ve Amerika ile kıyaslarsanız, (sadece belirli bir perspektiften) bu bölgelerin gelişmemiş olduğunu söylersiniz ve böylelikle de, bu durumun tüm bu ülkeler için can alıcı ortak payda olduğunu ortaya koyarsınız. Fakat bu ülkeler arasında aynı *olmayan* sayısız şeyin bulunduğu ve aralarındaki tek ortaklığın, dünyanın geri kalanıyla aralarındaki karışıklık olduğunun üzerinden atarsınız. Bu da, önemli bir faktör olan azgelişmişliğin bir Avro-Amerikan önyargısı olduğu anlamına gelir. Her şey sadece bir bakış açısı sorunudur; burada mantıksal bir hata var. Bir Çinliye, Afrikalı Bantu kabilesinin bir üyesiyle tam olarak aynı dünyanın mensubu olduğunu söylemeyi deneyin; inanın bana, hayatınızın sürprizi ile karşılaşacaksınız. Bir Üçüncü Dünya olduğunu söylemekten açık bir politik çıkarı olanlar, şüphesiz ki, en altta bulunanlar, yani Afrika'daki zencilerdir. Onların durumunda bu anlaşılır bir şeydir; gerisi ise, lafûgüzaftır.

Yeni Sol, Üçüncü Dünya sloganını Eski Solun cephaneliğinden ödünç almıştır. Bu kavram, sömürgeci güçler ile sömürge ülkeleri birbirinden ayırmak için emperyalistler tarafından yapılan ayırmadan aktarılmıştır. Emperyalistlere göre Mısır, doğal olarak Hindistan'dan farksızdır; her ikisi de "tâbi ırklar" başlığı altına yerleştirilmiştir. Yeni Sol, bütün farklılıkları göz ardı eden bu emperyalist yaklaşımı sadece değer atfedilen kategorileri tersyüz ederek yeniden kullanıma sokmuştur. Hep aynı eski hikâye: Her slogana kapılmak, fenomenleri gerçekte oldukları gibi görmek konusundaki yetersizlik veya isteksizlik, fenomenlerle doğrudan ilgili olmayan kategorilere başvurarak onları sınıflandırmaya ve kavramsallaştırmaya çalışmak. Bütün bunlar teorik âcizliğin bir belirtisidir.

"Tüm sömürgelerin yerlileri veya tüm eski sömürgeler veya tüm azgelişmiş ülkeler, birleşin!" sloganı, uyarlandığı eski slogandan daha delice: "Dünyanın bütün işçileri, birleşin!"—ki bu slogan artık bütünüyle gözden düşmüştür. Ben, insanın tarihten pek fazla bir şey öğrenebileceği kanısında değilim, —çünkü tarih, bizi mütemadiyen yeni olanla yüz yüze getirir—ama yine de tarihten öğrenebileceğimiz bazı şeyler vardır. Beni bunca kuşkuya düşüren, bu neslin gerçekleri olduğu şekliyle idrak ettiğini ve bunlar üzerine kafa patlattığını göremiyor oluşumdur.

A.R. • Marksist filozoflar ve tarihçiler, kelimenin en geniş anlamıyla, insanlığın tarihsel gelişiminin bu aşamasında gelecek için sadece iki seçenek olduğunu düşünüyorlar: Kapitalizm ya da sosyalizm. Siz başka bir seçenek olduğunu düşünüyor musunuz?

H.A. • Ne tarihte böyle seçenekler olduğunu, ne de bizi hangi sürprizlerin beklediğini bilebileceğimizi düşünüyorum. Gelin, “insanlığın tarihsel gelişimi” gibi büyük laflardan hiç bahsetmeyelim—çok muhtemel ki, tarih, ne ilk olası-lığa ne de ikincisine tekabül eden bambaşka bir yol izleyecek. Gelin, tarihin bizi şaşırtacağını umalım.

Fakat yine de bahsettiğiniz seçeneklere tarihsel açıdan bir göz atalım: Her şey, kimsenin planlamadığı ve öngörmediği bir ekonomik sistemle, kapitalizmle başladı. Genel olarak bilindiği gibi bu sistem, ortaya çıkışını tarih boyunca benzeri görülmemiş, askeri işgal olmaksızın gerçekleşen muazzam bir mülksüzleştirme sürecine borçludur. Mülksüzleştirme, ilkel sermaye birikimi; kapitalizmin ortaya çıkmasına sebep olan ve gelişmesine adım adım yön veren yasadır. İnsanların sosyalizm derken tam olarak neyi kastettiğini bilmiyorum. Fakat Rusya’da gerçekten neler yaşandığına bakarsanız, mülksüzleştirme sürecinin orada daha da ileriye götürüldüğünü görebilirsiniz. Öte yandan modern kapitalist ülkelerde de çok benzer bir şeyin sürmekte olduğunu gözlemleyebilirsiniz. Eski mülksüzleştirme süreci âdeta yeniden başlamış gibi: Yüksek vergilendirme, paranın değerinin *de facto* düşürülmesi, durgunlukla birlikte ilerleyen enflasyon... Bunlar, görece daha yumuşak mülksüzleştirme biçimlerinden başka ne olabilir ki?

Bu mülksüzleştirme sürecinin, yaşamı tamamen dayanılmaz olma noktasına getirmesini sürekli olarak engelleyen politik ve yasal sınırlamalar sadece Batı ülkelerinde bulunuyor. Rusya’da ise, şüphesiz ki sosyalizm değil, devlet sosyalizmi var; ki bu da, devlet kapitalizmi diye bir şey olsaydı, onunla aynı anlama gelecek olan şeydir; diğer bir deyişle, toptan mülksüzleştirme. Özel mülkiyeti koruyan politik ve yasal güvencelerin tamamı yok olduğunda, bu toptan mülksüzleştirme sistemi ortaya çıkar. Örneğin Rusya’da, bir grup insan çok yüksek bir yaşam standardının keyfini sürüyor. Tek sorun şu ki, bu kişiler kullanabildikleri şeylere—arabalar, yazlık evler, pahalı mobilyalar, şoförlerin kullandığı limuzinler vesaire—aslında sahip değiller; devlet bütün her şeye ansızın el koyabilir. Rusya’da kimse, yönetici güçlerle yaşanacak bir sürtüşme sonucunda, bir gecede çalışma hakkı bile olmayan bir dilenciye dönüştürülemeyecek kadar zengin değil. İnsanların bütün gerçekleri anlatmaya başladığı günümüz Sovyet edebiyatına şöyle bir göz atmak, bu sistemin yol açtığı berbat sonuçları bütün ekonomik ve politik teorilerden çok daha çarpıcı bir şekilde açığa vuracaktır.

Tüm deneyimlerimiz—ideolojilerden ve teorilerden farklı olarak—, kapitalizmin yükselişi ile başlayan mülksüzleştirme sürecinin üretim araçlarının kamulaştırılmasıyla sona ermediğini göstermektedir. Sadece, ekonomik güçlerden ve onların işleyiş mantığından bağımsız olan yasal ve politik kurumlar, bu sürecin son derece yıkıcı sonuçlarını denetleyebilir ve kontrol altına alabilir. Bu politik denetim mekanizmaları, kendilerini ister sosyalist isterse kapitalist olarak tanımlasınlar, en iyi biçimde “refah devleti” olarak adlandırılan ülkelerde işlemektedir. Özgürlüğü koruyan, ekonomik ve politik güçlerin ayrılmasıdır; veya Marksist terimlerle ifade edersek, devletin ve onun anayasasının üstyapı kurumları olmamasıdır.

Batı’nın “kapitalist” denen ülkelerinde bizi koruyan kapitalizm değil, büyük sermayeli şirketlerin yöneticilerinin, çalışanlarının mahremiyetini ihlal etme hayalinin gerçekleşmesini engelleyen yasal sistemdir. Fakat bu hayal, devletin kendisinin işveren olması durumunda gerçekleşir. Amerika’da devlet memurluğuna kabul sisteminin (*clearance system*) özel yaşama saygı göstermediği bir sır değildir. Devlete bağlı bazı kurumların son dönemde tüm evlere gizli dinleme cihazı koyma hevesinde olması, devletin bütün yurttaşları potansiyel devlet memuru gibi görme arzusunda olduğunun bir göstergesidir. Bu bir mülksüzleştirme girişiminden başka ne olabilir ki? Devlet, kendisini, yurttaşların evlerinin bir çeşit ortağı olarak görmektedir. Rusya’da ise, duvarlara fiyakalı aletler koymaya gerek yoktur; zira her halükârda her evde bir casus yaşamaktadır.

Eğer bütün bunları Marksist bir bakış açısından yorumlasaydım, şöyle derdim: Mülksüzleştirme, modern üretimin belki de gerçekten ayrılmaz bir parçasıdır ve sosyalizm, Marx’ın da inandığı gibi, kapitalizm tarafından başlatılan sanayi toplumunun kaçınılmaz sonucundan başka bir şey değildir. O zaman asıl soru, bu süreci kontrol altında tutmak için ne yapmamız gerektiği olacaktır; ki böylece o sistem, hangi ad altında olursa olsun, Doğu’daki gibi bir ucubeye dönüşerek yozlaşsın. Yugoslavya ve hatta Doğu Almanya gibi “komünist” olarak adlandırılan bazı ülkelerde, ekonomideki denetimi kaldırma ve onu yerinden yönetme gibi bazı girişimler mevcuttur. Merkezileşmede ve işçilerin köleleştirilmesinde belli bir dereceye ulaşıldığı anda—bereket versin ki—üretim için oldukça pahalıya mal olan mülksüzleştirme sürecinin en korkunç sonuçlarını önlemek için oldukça esaslı ödünler verilmektedir.

Temelde sorun, modern ekonominin en insanlık dışı koşullarında bile, bir kişinin ne kadar mülkiyete ve hangi haklara sahip olduğudur. Fakat kimse bana, işçilerin “kendi fabrikalarına sahip olma”sından dem vurmaya kalkmasın. Bir an düşünürseniz, kolektif mülkiyet kendi içinde çelişkili bir terimdir. Mülkiyet, bana ait olandır; sahip olma, tanımı gereği, kendim ile ilişkilidir. Başka insanların üretim araçları elbette benim olamaz; onlar üçüncü bir oterite tarafından kontrol ediliyor olabilirler, ki bu da kimseye ait olmadıkları

anlamına gelir. Ekonomik alandaki gücü gerçekten bağımsız bir yargı organı tarafından denetlenip sınırlanmadıkça, en kötü mülkiyet sahibi devlettir. Bugün bizim sorunumuz mülksüzleştirilenleri mülksüzleştirmek değil, kapitalist ve sosyalist sistemlerdeki sanayi toplumlarında mülksüzleştirilen kitlelerin yeniden mülkiyet edinebilmesi için gereken düzenlemeleri yapmaktır. Sadece bu nedenle bile, sosyalizm ve kapitalizmden oluşan iki seçenek düşünmek aldatıcıdır—yalnızca saf halleriyle zaten hiçbir yerde varolmadıkları için değil, karşımızda farklı kıyafetler giyen ikizler olması nedeniyle de.

Aynı duruma, daha iyi bir sonuç ortaya koymayan başka bir açıdan, bizzat ezilenler açısından da bakılabilir. Bu bağlamda, kapitalizmin zümrelerin, meslek birliklerinin, loncaların ve bütün feodal toplum yapısının varlığına son verdiği belirtilmelidir. Birey ve mülkiyeti için tam bir güvence değilse bile belli bir koruma sağlayan bütün kolektif grupları ortadan kaldırdı. Bunun yerine, temelde sömürenler ve sömürülenler ekseninde işleyen ikili yapıyı, “sınıflar”ı koydu. İşçi sınıfı, bir sınıf ve kolektif olduğu için, hem bireye belli bir güvence sağladı hem de, daha sonrasında, örgütlenmeyi başarabildiği ölçüde kendi hakları için mücadele etmesini ve kazanımlarını korumasını bildi. Bugün en önemli ayrım sosyalist ve kapitalist ülkeler arasında değil; İsveç ve Amerika gibi bu hakları tanıyan ülkelerle Franco İspanya’sı ve Sovyet Rusya gibi bu hakları tanımayan ülkeler arasındadır.

Peki, saf biçimiyle ele alındığında sosyalizm veya komünizm ne yaptı? Sosyalizm [ya da komünizm], işçi sınıfı ile birlikte onun bütün kurumlarını, sendikalarını, partilerini ve haklarını—toplu görüşmeler, grevler, işsizlik sigortası, sosyal güvenlik—ortadan kaldırdı. Bu rejimlerin tüm bunların yerine sunduğu ise, fabrikaların—bir sınıf olarak çoktan ortadan kalkmış olan—işçi sınıfının ortak malı olduğu yanılması ve işsizlik sona erdiği için işsizlik sigortasına gerek olmadığı yalanıydı. Özünde sosyalizm, kapitalizmin başlattığı süreci sadece devam ettirdi ve doruk noktasına vardırdı. Sosyalizm neden bir çare olsun ki?

A.R. • Marksist entelektüeller, sürüp giden yabancılaşılmaya rağmen, sosyalizmin kendi gücüyle daima yenilenebileceğini sık sık vurguluyorlar. Bu yenilenmenin ideal bir örneği olarak da, Çekoslovak modelini, yani demokratik sosyalizmi gösteriyorlar.

Sovyetler Birliği ve Sovyet hegemonyasındaki bölgelerde giderek artan silahlanmayı göz önüne aldığınızda, Çekoslovak veya Yugoslav modelleri ile anılan Doğu’daki demokratik sosyalizm girişimlerinin başarı şansını nasıl görüyorsunuz?

H.A. • İlk cümleminde söylediğiniz bir şey beni gerçekten hayrete düşürdü. Stalin yönetimini bir “yabancılaşıma” olarak adlandırmak, bana göre sadece

gerçekleri değil, bazı tüyler ürpertici suçları da örtbas etmek için kullanılan hafifletici bir tabir. Bu jargonun gerçekleri nasıl çarpıttığına dikkatinizi çekmek için vurguluyorum bunu: Stalin yönetimini “yabancılaşma” olarak nitelemek, bir suçtan daha aşağı kalır bir şey değil.

Ekonomik sistemler ve “modeller” konusuna gelince, büyük güçlerin küçük ülkeleri rahat bırakması halinde çeşitli yerlerdeki tüm denemelerin zamanla ortaya yeni bir şeyler çıkaracağını söyleyebiliriz. Bu yeni yapının nasıl bir şey olacağını, ekonomi gibi büyük ölçüde uygulamaya dayanan bir alanda önceden kestirebilmek pek mümkün değil. Fakat bu ülkelerde öncelikle mülkiyet konusunda bazı denemeler yapılacağını öngörebiliriz. Edinebildiğim çok sınırlı bilgi ve izlenime dayanarak, Doğu Almanya ve Yugoslavya’da bu denemelerin yapıldığını ve ilginç sonuçlar ortaya çıkardığını söyleyebilirim.

Doğu Almanya’da, hiç de sosyalizmi esas almayan ve değerini Danimarka’da ve İsrail’de kanıtlamış bir tür kooperatif sistem, “sosyalist” ekonomik sistem içe-risine oturtuldu ve çalışır hale getirildi. Yugoslavya’daki fabrikalarda ise, Lenin’in “Tüm iktidar *sovyetlere*” sözüne rağmen, Ortodoks sosyalizmin veya komünist öğretinin hiçbir zaman bir parçası haline gelmemiş eski “işçi konseyleri”nin yeni bir versiyonu olan “öz-yönetim sistemi” var (Devrimci parti ve ideolojilerin değil de, bizi devrimlerin tek gerçek sonucu olarak ortaya çıkan konseyler, Komünist Parti ve bizzat Lenin tarafından acımasızca yok edilmişti).

Bu denemelerin hiçbirisi meşru mülkiyet hakkını yeniden tanımlamak konusunda yeterince tatmin edici olmasa da, bu doğrultuda adımlar atıldığını söyleyebiliriz. Doğu Alman kooperatifleri, üretim araçları ve bölüşüm konusunda özel mülkiyet ile ortak mülkiyet (*joint property*) gereksinimini uzlaştı-rarak; işçi konseyleri de, özel mülkiyetin güvence altına alınması yerine iş güven-cesinin sağlanması ile bu yönde bir değişimin öncüsü oldular. İşçilerin, her iki örnekte de, atomize bireyler olmaktan kurtularak, bir sınıfa mensupluğu telafi eder bir tarzda, yeni bir kolektifin, yani bir kooperatifin veya fabrika konseyi-nin parçası haline geldiğine tanık oluyoruz.

Deneme ve reformlar hakkında da bir soru yöneltmiştiniz. Bunların, ekono-mik sistemlerle hiçbir ilgisi olduğunu sanmıyorum; fakat ekonomik sistem-ler elbette insanları özgürlüklerinden yoksun bırakmak için kullanılmamalı. Muhalefetteki insanlara “iş verilmediğinde” veya devletin, yaşam koşulları çok dayanılmaz bir hal aldığı ve kıtlık baş gösterdiğinden, halkın büyük bir kesimi-nin rızasını rahatlıkla “satın alabildiği” zaman tam da böyle bir durumla karşı-laşırız. Doğu Avrupa’daki insanlar özgürlüğü, sivil hakları ve yasal güvenceleri önemsiyorlar. Bütün bunlar, insanların diledikleri gibi konuşabilmesinin, yazabilmesinin ve görüşlerini özgürce yayımlayabilmesinin koşullarıdır. Sovyetler Birliği, Çekoslovakya yeni bir “ekonomik model”e geçmeyi denediği için değil, bu geçişle birlikte gerçekleştireceği *politik* reformlar nedeniyle bu

ülkeye müdahale etti. Tüm uydu devletlerde olduğu gibi Doğu Almanya'daki insanlar Sovyetler Birliği'ndekilerden daha iyi koşullarda yaşıyor ve hatta yakın bir zamanda muhtemelen Batı Almanya'dakilerden de daha yüksek bir yaşam standardına erişebilirler; fakat bu, Sovyetler Birliği'nin bu ülkeye müdahalesine neden olmadı. O halde "tek" fark, bazı ülkelerde insanların istediklerini söyleyebilmesi ve bazı sınırlar içinde kalmak kaydıyla da yapabilmesi; diğer bazı ülkelerde ise bunun mümkün olmamasıdır. *Bunun* herkes için muazzam bir fark yarattığına emin olabilirsiniz.

Sovyetler Birliği'nin bu ekonomik denemelerin bir özgürlük mücadelesine eklemlendiği ülkeleri vurmasında bir çıkarı vardır. Çekoslovakya'da yaşayanların asıl nedeninin bu olduğuna hiç şüphe yok. Doğu Almanya'da böyle bir durum söz konusu olmadığı için benzer bir müdahaleye gerek görülmemiştir. Ulbricht iktidarı sırasında ekonomik tavizler arttıkça, Demokratik Alman Cumhuriyeti giderek ideolojik açıdan daha fazla tiranlığa kaymıştır.

Ayrıca Sovyetler Birliği, ne zaman uydu devletlerden birinin Varşova Paktı'ndan ayrılmasından korksa, bu ülkeye müdahale etme gereği duymaktadır. Çekoslovakya'nın buna kalkışıp kalkışmadığından tam olarak emin değilim; fakat böyle bir şüphe yaratmış olabileceği kanısındayım. Öte yandan, Sovyetler Birliği'nin Yugoslavya'ya askeri müdahalede bulunacağını sanmıyorum. Yugoslavya'da büyük bir askeri direniş ile karşılaşabilir ve Sovyetler Birliği şu anda böyle bir direnişi göze alamaz. Büyük güç olmak, ne size ilelebet bahşedilmiş dokunulmaz bir haktır, ne de her zaman dilediğiniz gibi davranabileceğiniz anlamına gelir.

A.R. • Bugün insanlığın geleceğine ilişkin en ciddi seçenek olarak görülen sosyalizmin hayata geçirilebileceğini düşünüyor musunuz?

H.A. • Doğal olarak bu, daha önce de vurguladığım gibi, sosyalizmden ne anladığımıza bağlı. Marx bile somut anlamda onunla neyi kastettiği hususunda pek emin değildi.

A.R. • İzninizle sözünüzü keseceğim. Kastettiğim şey, daha önce de belirttiğim gibi, Çekoslovak veya Yugoslav modeli bir ruha bürünmüş bir sosyalizmdi.

H.A. • Öyleyse siz, bugün "sosyalist hümanizm" olarak adlandırılan perspektifi kastediyorsunuz. Bu yeni slogan, "kapitalist" sisteme müracaat etmeden, sosyalizmin neden olduğu tüm insani yıkımı telafi etme çabasıdır başka bir anlam taşımamaktadır. Gerçi Yugoslavya'daki serbest pazar ekonomisine geçiş eğilimini, gerek Sovyetler Birliği gerekse sosyalizme iman eden hemen herkes, önünde sonunda kapitalizme teslimiyetin belirtisi olarak yorumlayacaktır.

Kabataslak ifade edecek olursak, sosyalist olsun veya olmasın, farklı denemelere girişen tüm küçük devletlere bir şans vermemiz gerektiğini düşünüyorum; fakat büyük güçlere ilişkin ciddi şüphelerim var. Bu kitle toplumları, yönetilememeleri bir yana, tamamen raydan çıkmış gibi görünüyorlar. Fakat eğer Yugoslavya ve Çekoslovakya'nın örnek alınacak bir model sunduğunu düşünüyorsanız, tabii ki bu modelin bir şansı olduğunu söyleyebiliriz. Belki bu örneklerle, devrimin nüfusun yüzde ellisinin yerinden edilmesiyle, yani büyük bir felaketle sonlandığı Stalin rejiminden farklı bir rota izleyen [devrimin hiçbir şekilde böyle büyük bir felaketle karşılaşmadığı] Romanya ve Macaristan da eklenebilir. Tüm bu ülkelerde çoktan başlamış olan reform gayretlerini, diktatörlüğün feci etkilerinden kurtulma ve ekonomik sorunları bağımsızca ve makul bir şekilde çözme girişimini durdurmak artık çok zor.

Hesaba katmamız gereken başka bir konu daha var. Sovyetler Birliği ve, farklı derecelerde de olsa, onun uydu devletleri ulus-devlet değil; bilakis, çeşitli milliyetlerden oluşuyorlar. Bu ülkelerin hemen hepsinde baskın milliyet diktatörlüğü elinde tutuyor ve dolayısıyla iktidara karşı herhangi bir muhalefet, ulusal bir kurtuluş hareketine dönüşme riskini her zaman içinde barındırıyor. Bu, özellikle, sadece bir rejim değişikliğinden değil, Rus İmparatorluğu'nun çökmesinden de ürken Rus diktatörleri tarafından yönetilen Sovyetler Birliği için geçerli olan bir durum.

Böyle bir kaygının sosyalizmle uzaktan yakından bir ilgisi olmadığını, şimdi ve her zaman, düpedüz güç siyasetinin bir tezahürü olduğunu biliyoruz. Sovyetler Birliği'nin her şeyden önce kendi içindeki muhalefetten, hem entelektüellerin hem de farklı milliyetlerin muhalefetinden endişelendiği için Çekoslovakya'ya müdahale ettiği kanısındayım. Prag Baharı sırasında Slovaklara ciddi tavizler verildiği ve daha sonra Rusya'nın etkisiyle bunların geri alındığı unutulmamalıdır. Ademimerkeziyete yönelen her girişim Moskova'yı tedirgin ediyor. Yeni bir model, sadece ekonomik veya entelektüel sorunların daha insancıl bir biçimde ele alınması olarak değil, aynı zamanda Rus İmparatorluğu'nu dağıtmaya yönelik bir tehdit olarak görülüyor.

A.R. • Sanırım Sovyet liderlerinin özellikle entelektüellerin muhalefeti karşısında duydukları kaygı, müdahaleler açısından önemli bir rol oynuyor. Unutulmamalı ki, bu muhalefet bugünlerde hemen her alanda hissedilir hale geldi. Genç entelektüeller tarafından gerek yasal yollardan, gerekse varlığından herkesin haberdar olduğu yeraltı gazeteleri ve benzeri araçların kullanıldığı yasal olmayan yollardan yürütülen bir sivil haklar hareketi bile var.

H.A. • Evet, bunun farkındayım ve tabii ki Sovyetler Birliği'nin liderleri bu durumdan son derece tedirginler. Bu hareketin başarıya ulaşması ve entelektüel-

ler arası bir etkinlik olmaktan çıkarak halka yayılması durumunda, Ukraynalıların veya daha önce korkunç bir muamele gören Tatarların bir kez daha kendilerine ait bir devlet talep edebileceklerinden tedirginlik duyuyorlar. Bu nedenle Sovyetler Birliği'ndeki yöneticiler, uydu ülkelerdeki yöneticilerden daha sallantılı bir durumdalar. Benzer biçimde, Yugoslavya'da Tito'nun da "kapitalizm" denen şeyden değil, milliyetler sorunundan korktuğuna şahit oluyoruz.

A.R. • Eleştirdiği sisteme bir alternatif olarak herhangi bir kapitalizm biçimi hiçbir zaman öne sürmeyen Doğu'daki reform hareketi—sadece sıkça anılan Çekoslovak modelini değil, aynı zamanda Sovyetler Birliği'nde demokratikleşmeyi savunan Sovyet entelektüellerinin muhtelif yayınlarını ve bu alandaki benzer gösterileri de kast ediyorum—hakkında neler söyleyebilirsiniz?

H.A. • Ne sosyalizmin kapitalizmin panzehiri, ne de kapitalizmin sosyalizmin panzehiri veya alternatifi olabileceği konusunda bu entelektüellerle kesinlikle aynı fikirde olduğumu söyleyebilirim. Fakat bunun üzerinde durmayacağım. Münakaşa konusu yalnızca ekonomik sistem olmamıştır hiçbir zaman. Diktatörlüğün ekonomik kalkınmayı engellediği veya yavaşlattığı zamanlarda, ekonomik sistem sorununun tartışmaya dahil olduğunu düşünüyorum. Asıl tartışma çoğunlukla politiktir: Nasıl bir devlet, nasıl bir anayasa, nasıl bir yasama sistemi tesis edileceğiyle ve ifade özgürlüğü için ne tür tedbirler alınacağıyla; dolayısıyla, Batı'daki şaşkın çocuklarımızın "burjuva özgürlüğü" olarak adlandırdığı özgürlüklerle ilgilidir.

Bu kabul edilebilir bir yaklaşım değil. İster "burjuva" isterse "komünist" bir devletin yasalarınca korunsun; özgürlük, özgürlüktür. Komünist devletlerin günümüzde sivil haklara saygı göstermiyor ve ifade ve toplanma özgürlüğünü güvence altına almıyor oluşu, bu hak ve özgürlüklerin "burjuva" hak ve özgürlükleri olduğu anlamına gelmez. "Burjuva özgürlüğü", çoğunlukla ve çok yanlış bir şekilde, insanın kendisine yetenden daha fazla para kazanması özgürlüğü ile özdeşleştiriliyor; zira para kazanmak, kişinin muazzam bir zenginlik elde edebilmesinin pekâlâ mümkün olduğu Doğu'da da kabul gören tek "özgürlük" tür. Jargonu artık bir kenara bırakıp daha makul bir dille konuşsak; zengin ile fakir arasındaki gelir farkı, başka birçok ülkeyle, hatta birkaç bin multimilyoneri dışarıda bırakırsak ABD ile bile karşılaştırıldığında, Doğu'da çok daha fazladır.

Yine de, asıl mesele bu değildir. Tekrar vurguluyorum: Asıl mesele, benim istediğim şeyi ifade edip edemediğim, yayımlayıp yayımlayamadığım; komşunun bana karşı casusluk edip etmediğidir. Özgürlük, her zaman, aykırı olma ve muhalefet etme özgürlüğünü içinde barındırır. Hitler ve Stalin'den önce hiçbir yönetici evet deme özgürlüğüne cephe almamıştır. Hitler, Yahudileri ve

Çingeneleri rıza gösterme hakkından mahrum bırakmıştır; Stalin ise, bugün evet diyebilenlerin yarın da hayır diyebileceklerini düşünerek belki de, kendisinin en ateşli destekçilerinin kafalarını uçuran tek diktatör olmuştur. Onlardan önce hiçbir tiran bu kadar ileri gitmemiştir ve bunun bedeli de henüz ödenmemiştir.

Sovyetler Birliği'ninki de dahil olmak üzere, bu sistemlerin hiçbirisi henüz tam anlamıyla totaliter değildir. Gerçi, örneğin Çin'i değerlendirebilecek bir konumda olmadığımı da belirtmeliyim. Şu anda sadece itaat etmeyen ve muhalefet edenler dışlanmaktadır; ama bu durum, orada herhangi bir anlamda özgürlük olduğunu göstermez. Oysa muhalif güçlerin haklı olarak peşinde oldukları, tam anlamıyla temel hakların garanti altına alınması ve politik özgürlüktür.

A.R. • Thomas Mann'ın "Bolşevizm karşıtlığı zamanımızın en büyük aptallığıdır" ifadesini nasıl değerlendiriyorsunuz?

H.A. • Zamanımızda absürd olan bir sürü şey var ve bunlardan birini en başa yerleştirmek zor. Daha ciddi konuşmak gerekirse, bir teori ve bir—izm olarak Bolşevizm karşıtlığı eski komünistlerin buluşudur. Burada eski Bolşevikler veya komünistlerden ziyade, bir zamanlar "inanan" ve sonra birdenbire Bay Stalin'in hayal kırıklığına uğrattıklarını kastediyorum. Bir başka deyişle bu insanlar, gerçekte devrimci ya da politik angajmanı olanlar değil; kendilerinin de ifade etmiş olduğu gibi, bir tanrıyı kaybeden ve onun yerine yeni bir tanrının ve dolayısıyla da karşıt olanın, yeni bir şeytanın arayışına girişenlerdir. Bu da aynı şablonun tersyüz edilmesinden başka bir şey değildir.

Bu insanların zihniyetinin değiştiğini, inanç peşinde koşmak yerine gerçekleri görmeye başladıklarını, onları hesaba kattıklarını ve bir şeyleri değiştirmek için uğraştıklarını söylemek yanlış olacaktır. Bolşevizm karşıtlarının Doğu'yu şeytan ilan etmesi de, Bolşeviklerin Amerika'nın şeytan olduğunu söylemesi de, düşünce alışkanlıklarının işleyişi bağlamında aynı kapıya çıkar. Zihniyet aynıdır. Böyle bir bakış her şeyi siyah ve beyaz görür. Fakat bu, gerçekliğe tekabül edemez. Eğer bir kişi, bir çağın tüm politik renklerini tanımıyor, farklı ülkelerdeki temel koşullar, muhtelif gelişme düzeyleri, gelenekler, üretim biçimleri ve seviyeleri, teknoloji ve zihniyet arasındaki ayrımları yapmıyorsa, o zaman bu alanda nasıl hareket edeceğini ve nasıl bir yol izlemesi gerektiğini basitçe bilmiyor demektir. Böyle bir insan, gözlerinin önünde sadece tek bir şey, yalın kat bir karanlık kalana dek dünyayı küçük parçalara bölmeye çalışmaktan başka bir şey yapmıyor gibidir.

A.R. • Şiddet Üzerine'nin sonunda hepimizin, "iktidarın her azalışının şiddete açık davetiye çıkardığını; çünkü iktidara sahip olanların ve onun ellerinden kay-

diğını görenlerin... iktidarın yerine şiddeti koymaktan kendilerini alamadıklarını bilmemiz gerektiğini” ya da bildiğimizi söylüyorsunuz. Amerika Birleşik Devletleri’ndeki mevcut politik durum göz önüne alındığında, bu ağır cümle ne anlama geliyor?

H.A. • Büyük güçlerin iktidar kaybından biraz önce bahsetmiştim. Bu tam olarak ne anlam ifade etmektedir? Temsil sistemine göre yönetilen tüm cumhuriyetlerde iktidar, bazı kişileri kendi yerine hareket etmesi ve kendisini temsil etmesi için yetkiyle donatan halkta bulunmaktadır. Dolayısıyla iktidar kaybı, halkın kendi temsilcilerine, yetkilerle donatılan bu seçilmiş memurlara gösterdiği rızanın geri alındığı anlamına gelir.

Yetkilerle donatılanlar, doğal olarak kendilerini güçlü hissederler ve iktidarı yaratan temelin halk tarafından geri alınması durumunda bile güçlülük hissi sürer. Amerika’da yaşanan budur ve hiç şüphesiz sadece bu ülkeye özgü bir durum da değildir. Bu durumun, halkın bölünmüş olmasıyla hiçbir alakası yoktur; daha ziyade, “sistem” denen şeye olan güvenin eriyip gittiğinin ifadesidir. Sistemin sürdürülebilmesi adına, yetkilerle donatılmış olanlar egemen gibi davranmaya ve kuvvete başvurmaya başlamıştır. Halkın rızasını kuvvetle ikame etmeye meyletmişlerdir; öyle ki, dönüm noktası olan da budur.

Bu durum, günümüzde Amerika’da nasıl bir hal almıştır? Bu sürecin nasıl işlemekte olduğu muhtelif örneklerle gösterilebilir; fakat ben Amerikan halkını sadece bölmekle kalmayan, daha önemlisi bir güven ve dolayısıyla da iktidar kaybına yol açan Vietnam’daki savaşı örneği üzerinden bir değerlendirme yapmak istiyorum. Açıkça ifade etmek gerekirse bu savaş, bir “güven boşluğu”na yol açtı. Bu, yönetenlerle hemfikir olup olmamanın çok ötesinde, iktidardakilere artık inanılmadığı anlamına gelmektedir. Avrupa’da politikacılara asla inanılmadığını, hatta politikacıların yalan söylemesinin işlerinin ayrılmaz bir parçası olduğunun genel kabul gördüğünü biliyorum. Fakat Amerika’da durum böyle değildi.

Elbette, belli politik teamüller icabı saklanması gereken devlet sırları hep olmuştur. Gerçek, birçok zaman dile getirilmez; ama bu yalan söylendiği anlamına da gelmez. Bildiğiniz gibi, ilan edilmemiş bir savaşta başkana tam yetki veren Tonkin Körfezi Önergesi, mevcut durumun tamamen çarpıtılarak Kongreye sunulması sonucunda kabul edildi. Bu olay, Johnson’a başkanlığa mal oldu. Ayrıca Senatodaki muhalefetin böylesine sert oluşu da, bu olaya değinmeksizin çok zor açıklanabilir. O zamandan beri, geniş çevrelerde Vietnam Savaşı yasa dışı olarak görülmektedir—sadece özel anlamda insanlık dışı veya ahlaka aykırı değil, *yasa dışı* da. Avrupa’yla karşılaştırıldığında, Amerika’da yalanın başka bir ağırlığı var.

A.R. • Bununla birlikte, Amerikan işçi sınıfında, Birleşmiş Devletlerin Vietnam'daki varlığını destekleme amacına yönelik çok güçlü bir ajitasyon var. Böyle bir tepki bahsettiğiniz bağlamda nasıl açıklanabilir?

H.A. • Savaşa karşı muhalefet ilk olarak üniversitelerden ve özellikle de sivil haklar hareketi ile ilişkisi olan öğrenci gruplarından geldi. Bu muhalefetin başlangıçtan beri hedef aldığı "sistem" in en sadık destekçileri ise alt gelir gruplarından gelen işçilerdir (Wall Street'te "kapitalist" olarak anılanlar hükümete karşı gösteri yaparken, inşaat işçileri hükümeti destekleyen gösteriler düzenlemiştir). Bu konuda, savaş sorunundan çok ırk meselesi belirleyici bir rol oynamıştır.

Zencilerin üst gelir gruplarına entegre olması, ülkenin doğusunda ve kuzeyinde pek ciddi bir zorlukla karşılaşmamıştı. Bugün, bu sorun hemen her yerde tamamen aşılmıştır. Siyah kiracıların da sarı (özellikle komşu olarak her yerde tercih edilen Çinliler) veya beyaz ırktan olanlarla aynı üst gelir grubuna mensup olmaları durumunda, görece yüksek kiralara sahip konut bölgeleri entegre edilebilir. Başarılı siyah işadamlarının sayısının azlığı nedeniyle, doktor, avukat, akademisyen, sanatçı, yazar gibi daha ziyade akademik ve serbest meslek alanlarında çalışan siyahların entegrasyon sorununu aşabildiğini söyleyebiliriz.

Siyahların, orta-orta ve alt-orta sınıfa ve özellikle alt-orta sınıfın üst seviyesinden işçilere entegrasyonu ise tam bir felaketle sonuçlanmıştır. Bu, aslında, yalnızca alt-orta sınıfın "gericiliği"nden kaynaklanmamaktadır. Daha önemlisi, alt-orta sınıfın "zenci sorunu" ile ilgili tüm bu reformların kendi aleyhine işleyeceğine inanmasıdır. Eğitim sisteminde yaşananlar bu duruma çok güzel bir örnek teşkil etmektedir. Amerika'da liseler de dahil olmak üzere bütün devlet okulları ücretsizdir. Bu okullar ne kadar iyi olursa, alt sınıflardan öğrencilerin yüksekokul ve üniversiteye girme, dolayısıyla kendi toplumsal konumlarını iyileştirebilme şansı da o kadar artacaktır. Büyük şehirlerde bu devlet okulu sistemi, oldukça kalabalık ve neredeyse sadece siyah *lumpen proletaryanın* ağırlığı altında, birkaç örnek dışında, ezilip çökmüştür. Çocukların okuma yazma dahi öğrenemeden on iki yıl devam ettiği bu kurumları okul diye nitelendirmek neredeyse imkânsız. Eğer entegrasyon politikaları sonucunda kentin bir bölümü siyah mahallesi haline gelirse, o zaman okullar boşalır, sokaklar çocuklarla dolup taşar, bu çocuklar şiddete de meyleden başıboş yaşayışa alışırlar ve söz konusu bölge tam bir çöküntü alanına, bir kenar mahalleye dönüşür. Siyahlar dışında bu durumdan zarar gören diğer gruplar ise, fakir olmamakla birlikte ne başka bir semte taşınacak, ne de çocuklarını pahalı özel okullara gönderecek kadar varlıklı olan İtalyanlar, İrlandalılar, Polonyalılar ve diğer etnik gruplardır.

Üst sınıflar, çocukları için büyük fedakârlıklardan kaçınmayarak, böyle bir şeyi pekâlâ yapabilirler. İnsanlar, çok yakında New York'un sadece çok zenginlerin ve çok yoksulların yaşayabilecekleri bir yer olacağını söylerken tamamen haklılar. Neredeyse tüm beyazlar, fırsat bulabildikleri takdirde çocuklarını iyi bir eğitim veren özel okullara veya Katolik cemaat okullarına göndermektedir. Yüksek gelir düzeyine sahip siyahlar da bunu yapabilirler. Fakat işçi sınıfının veya alt-orta sınıfın böyle bir şey yapması olanaksızdır. Bu insanları asıl öfkeliendiren şey, sonuçlarını kendilerinin hissedemediği yasaları orta sınıf liberallerin Kongreden geçiriyor oluşudur. Liberaller devlet okullarının birleştirilmesini, mahalle okullarının kapatılmasını, başıboş bırakılıp ihmal edilen çok sayıda siyahi çocuğun kenar mahallelerden servislerle alınarak beyaz mahallelerde bulunan okullara getirilmesini, mahallelerin zorunlu entegrasyonunu talep ediyorlar. Kendileri ise, çocuklarını özel okullara göndermeyi ve banliyölere taşınmayı tercih ediyorlar; ki böyle bir şeyi ancak, belli bir gelir düzeyinin üzerinde olanlar gerçekleştirebilir.

Tüm bunlara, diğer ülkelerde de var olan başka bir etken eklenmelidir. Marx, proletaryanın ülkesinin olmadığını söylediyse de, bu görüşün proletarya tarafından hiçbir zaman benimsenmediği bilinir. Alt toplumsal sınıflar milliyetçiliğe, şovenizme ve emperyalist politikalara son derece teşnedir. Sivil haklar hareketindeki “siyahlar” ile “beyazlar” arasındaki tek ciddi bölünme savaş konusunda olmuştur: Siyah liderler Vietnam'daki savaşa karşı gösteri yapmak konusunda son derece yavaş ve gönülsüzken; iyi orta sınıf evlerden gelen beyaz öğrenciler derhal savaş karşıtı harekete katılmışlardır. Bu, Martin Luther King için bile geçerlidir. Ordunun alt toplumsal sınıflara eğitim ve meslek kazandırma konusunda sunduğu belli fırsatlar da, şüphesiz ki bu konuda bir rol oynamaktadır.

A.R. • Batı Almanya'daki Yeni Solu, başka şeylerin yanı sıra, “hem Alman dış politikasının can alıcı meselelerinden biri, hem de Hitler rejiminin çöküşünden bu yana Alman milliyetçiliği için en önemli dayanak noktası olan Oder-Neisse Hattı'nın tanınması konusuna ciddi anlamda hiç ilgi göstermediği” için de eleştiriyorsunuz. Bu uzlaşmaz tavrınızın savunulabileceği konusunda benim bazı şüphelerim var; zira Alman Yeni Solu, Oder-Neisse Hattı'nın tanınması konusunda Bonn'a olduğu kadar, Demokratik Alman Cumhuriyeti'ne de baskı yapıyor. Fakat Yeni Sol nüfusun büyük bölümünden yalıtılmış ve bu teorik taleplere pratik politik gerçeklik sağlamak için bir güç ortaya koyabilecek durumda değil. Bununla birlikte, kitlesel olarak bu denli güçsüz olan Yeni Sol, Oder-Neisse Hattı'nın kabul edilmesi için “ciddi bir şekilde” uğraşıyor olsaydı bile, sizce Alman milliyetçiliği böylelikle nihai bir yenilgiye uğramış olacak mıydı?

H.A. • Politik eylemlerimizin pratikteki sonuçları düşünüldüğünde, İran'ın politikalarında bir değişimin gerçekleşmesi bile bu bahsettiğinizden çok daha az olanaklı görünüyor. Yeni Solun en temel sorunu, sadece düzenlediği gösterilerin pratik sonuçlarıyla ilgilenmesinden kaynaklanıyor. İran Şahı'ndan farklı olarak, Oder-Neisse Hattı bütün Alman yurttaşlarının doğrudan sorumluluk duyması gereken bir meseledir. Bu sorunun tanınması için gösteri yapmak ve gündemde kalması için uğraşmak, pratik politik sonuçları ne olursa olsun, bir anlama sahiptir. Birçok iyi niyetli liberal Almanın çoktan yaptığı gibi, Polonya ile olan yeni sınırın tanınması gerektiğini Yeni Sol "da" dile getirse bile, bu artık pek bir anlam ifade etmeyecektir. Bu mesele, onların propagandalarının merkezinde hiçbir zaman olmamıştır; ki bu da, onların gerçek sorunlardan ve doğrudan sorumluluk gerektiren meselelerden hep kaçtığı anlamına gelir. Bu, onların hem teorileri hem de pratikleri için geçerlidir.

Bu önemli pratik meselenin küçümsenmesinin iki açıklaması olabilir. Yeni Solun, aksini ispatlamaya yönelik tüm retorikine rağmen, şu ana kadar söz ettiğim Alman milliyetçiliğine yaklaştığından şüphelenilebilir. İkinci ihtimal de, Almanya'daki Yeni Solun, tumturaklı teorik lafazanlıklara düşkünlüğü yüzünden, burnunun ucundan ötesini göremeyişi olabilir. Olağanüstü hal yasaları (*Notstandsgesetze*) döneminde yaşananlar da böyle olsa gerek. Öğrenci hareketinin, Almanya açısından parlamentoda, şark hükümdarlarının ziyaretinden çok daha önemli şeyler olup bittiğini ne kadar geç fark ettiğini hatırlarsınız.

Amerika'daki öğrenciler Vietnam'daki savaşı protesto ederken, kendilerini ve ülkelerini doğrudan ilgilendiren politikalara karşı gösteri yapıyorlardı. Alman öğrenciler İran Şahı aleyhinde gösteri yaptıklarında ise, kendilerinin sorumlu tutulabileceği, doğrudan kendilerini sorumlu hissedebilecekleri bir durum kesinlikle söz konusu değildir. Uluslararası ilişkilere duyulan tutkulu ilgi, bilhassa herhangi bir riskin ve sorumluluğun bulunmadığı durumlarda, sıklıkla gerçekçi ulusal çıkarları gizlemek için kullanılan bir paravan olmuştur. Politikadaki idealizm, çoğunlukla rahatsız edici gerçekleri görmemek için başvurulan bir bahaneden başka bir şey değildir. İdealizm, gerçeklikten büsbütün kaçma şekli olabilir ve bahsettiğimiz durumda da aynen böyle olduğu kanısındayım. Yeni Sol bu meseleyi, yani savaş sonrası Almanya'da hâlâ tartışma konusu olan tek ahlaki sorunu önemsememiştir. Dahası, İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden sonra Almanya'nın çözümünde önemli bir rol oynayabileceği başka uluslararası politik sorunlara da gereken önemi vermemiştir. Özellikle Adenauer döneminde, Alman hükümetinin Oder-Neisse Hattı'nı zamanında tanımamış olması, Sovyet uydu sisteminin güçlenmesine çok büyük bir katkıda bulunmuştur. Uydu devletlerdeki Almanya korkusunun Doğu Avrupa'daki tüm reform sürecini yavaşlattığına ve kısmen imkânsız hale getirdiğine hiç şüpheniz olmasın. "Eski" veya "yeni", solun bile savaş sonrası

Almanya'nın bu hassas sorunlarına temas etmemiş olması, olsa olsa bu korkuyu daha da güçlendirmiştir.

A.R. • Tekrar Şiddet Üzerine çalışmanıza dönersek; orada (Almanca çevirisinde) şöyle diyorsunuz: “Ulusal bağımsızlık, eş deyişle yabancı hâkimiyetinden kurtulmak, devletin egemenliği, diğer bir deyişle dış ilişkilerde sınırsız ve denetimsiz güç kullanma iddiası biçiminde anlaşıldığı sürece—ki şimdiye kadar hiçbir devrim, bu devlet kavramını sarsamamıştır—insanlığın nasıl bir geleceğinin olacağını da ötesinde, insanlığın bir geleceğinin olup olmayacağını da belirleyecek olan savaş sorununun teorik bir çözümünü bile havsalamız almayacaktır ve kalıcı barışın dünya çapında tesis edilmesi, bir dairenin kareye döndürülmesi kadar ütopyik olacaktır.” Aklınızda başka nasıl bir devlet kavramı var?

H.A. • Aklımdaki, başka bir devlet kavramından ziyade mevcut olan devletin değişmesi gerektiği. Bugün “devlet” dediğimiz olgunun geçmişi, on beşinci ve on altıncı yüzyılın ötesine geçmez; aynı şey, egemenlik için de geçerlidir. Egemenlik, diğer şeylerin yanı sıra, uluslararası karakterdeki çatışmaların ancak savaşla karara bağlanabileceği, savaşın anlaşmazlıkların üstesinden gelmek için son çare olduğu anlamına gelir. Fakat bugün—bütün barışçıl düşüncelerden bağımsız olarak—büyük güçler arasında bir savaş ihtimali, şiddet araçlarındaki korkunç gelişme nedeniyle olanaksız hale gelmiştir. Dolayısıyla şöyle bir soruyla karşı karşıyayız: Son çare olarak, savaşın yerini ne alacak?

Savaş, tabiri caizse, sadece küçük devletlerin kalkışabilecekleri bir lüks haline geldi ve onlar da ancak büyük güçlerin etki alanlarına girmedikleri ve nükleer silahlara sahip olmadıkları sürece böyle bir şeye yeltenebilirler. Büyük güçlerse, küçük devletler arasındaki savaşlara, kısmen kendi yandaşlarını korumak zorunda olduklarından, kısmen de, bugün dünyada barışın sürmesini sağlayan karşılıklı caydırıcılık stratejisinin bir gereği olarak müdahale ediyorlar.

Eğer savaş son çare olma niteliğini yitirmiş ve bu amaca hizmet etmiyorsa, egemen devletler arasındaki çatışmalarda son çare diye bir şey kalmamış demektir. Sadece bu bile yeni bir devlet kavramına gereksinim duyduğumuzun kanıtıdır. Bu yeni devlet kavramı, elbette, Lahey'dekinden daha iyi işleyen yeni bir uluslararası mahkemenin veya yeni bir Milletler Birliği'nin kurulmasıyla ortaya çıkacak bir şey değildir; çünkü bu kurumlar oluşturulsa bile, egemen veya sözde egemen devletler arasındaki aynı çatışmalar—şüphesiz, genelde zannedildiğinden daha önemli olan söylem düzeyinde—sürüp gidecektir.

Yeni bir devlet kavramının esaslarını federal sistemde bulmamız mümkün. Bu sistemin avantajı, iktidarın yukarıdan aşağı ya da aşağıdan yukarı örgütlenmesi ve yayılmasında değil, aksine iktidarı, federe birimlere, birbirlerini dengeleyebilecekleri ve denetleyebilecekleri bir biçimde yatay olarak yay-

masındadır. Bu konuları sorgulamaktaki asıl zorluk ise, son çarenin uluslar-üstü değil, uluslar-arası olmasıdır. Uluslar-üstü bir otorite etkin olamayacağı gibi, en güçlü olan ulusun tekeline de dönüşebilir. Denetimi altındaki küresel polis gücünden kaçıp kurtulmanın mümkün olmadığı böyle bir dünya devleti, çözülüp ortadan kalkana dek, görüp görebileceğimiz en korkunç tiranlığa kolayca dönüşecektir.

En yüksek kontrol mekanizmasını oluşturacak uluslararası bir otoriteyi, en azından teorik düzeyde, hangi modeller aracılığıyla kavrayabiliriz? Bu kavrayış çelişkili gibi gözükebilir; zira “en yüksek” olan “arada”/“arası” olamaz; ama yine de asıl sorun budur. Mevcut bir hükümet biçimini ortadan kaldırıp onun yerine yeni bir hükümet biçimini koyan hiçbir devrimin, varolan devlet ve egemenlik kavramlarını sarsmayı başaramadığını biraz önce belirtmiştim. Bu konuya daha önce *Devrim Üzerine (On Revolution)* adlı kitabımda da değinmeye çalışmıştım. On sekizinci yüzyılın devrimlerinden bu yana, her geniş çaplı ayaklanma yepyeni bir devlet biçiminin temellerinin atılmasına katkıda bulundu. Bu yeni devlet biçimi, önceki tüm devrimci teorilerden bağımsız olarak, doğrudan doğruya devrimin izlediği rotanın kendisinden, diğer bir deyişle, kamusal olayların gelişimine katılan aktörlerin sonuç doğurucu iradeleri ve eylemleri sayesinde ortaya çıkmıştır.

Bu yeni devlet biçimi konsey sistemidir ve bildiğimiz gibi, konsey sistemi her zaman ve her yerde, ya doğrudan ulus-devletlerin bürokrasisi tarafından ya da parti mekanizmalarınca ortadan kaldırılmıştır. Bu sistemin salt bir ütopya olup olmadığı konusunda bir şey diyemem; ama bu, salt bir ütopya olsa bile, teorisyenlerin ve ideolojilerin değil, halkın ütopyası olurdu. Bununla birlikte, konsey sistemi tarih boyunca bir kez de değil, defalarca karşımıza çıkan tek alternatiftir. Konsey sisteminin kendiliğinden oluşumu, her devrimde karşılaştığımız bir olgudur: Fransız Devrimi’nde, Jefferson ile birlikte Amerikan Devrimi’nde, Paris Komünü’nde, Rus Devrimi’nde, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya ve Avusturya’da alevlenen devrimlerde ve son olarak Macar Devrimi’nde. Dahası, konsey sistemleri, bilinçli bir devrimci geleneğin veya teorisinin sonucu olarak değil, tamamen kendiliğinden ve sanki daha önce hiç buna benzer bir şey yaşanmamış gibi birdenbire ortaya çıkmışlardır hep. Dolayısıyla konsey sistemi, bizi politik eylem deneyiminin kendisine denk düşer ve de ondan doğar gibidir.

Bu yönelim doğrultusunda, aşağıdan başlayan, yukarıya doğru uzanan ve bir parlamentoda son bulan tamamen farklı bir örgütlenme ilkesi bulunabileceği kanısındayım. Fakat şu anda bunun üzerine konuşmamıza gerek yok, çünkü son yıllarda Fransa ve Almanya’da bu konuyla ilgili önemli çalışmalar yayımlandı ve bu konuda daha fazla bilgi edinmek isteyen bunu rahatlıkla yapabilir.

Çok muhtemel bir yanlış anlaşılmayı önlemek adına, hippilerin ve okuldan ayrılarak derbederce yaşayan gençlerin oluşturduğu komünlerin burada bahsettiğim konsey sistemiyle hiçbir ilgisi olmadığını belirtmeliyim. Konsey sisteminin tersine bu komünler, bütün kamusal yaşamın ve daha genel olarak politikanın reddi üzerine kuruludur. Bu komünler, politik kazaya uğramış insanlar için bir tür sığınak gibidir ve dolayısıyla kişisel düzlemde tamamen mazur görülebilirler. Bu komün tarzlarını—Amerikadakiler gibi Almanya’dakileri de—çoğunlukla grotesk buluyorum; fakat onları anlıyorum ve onlara karşı da değilim. Politik olarak bir anlam ifade etmiyorlar. Konseylerse, başlangıçta çok daha küçük çaplı gruplar—mahalle konseyleri, meslek konseyleri, fabrika, apartman ve benzeri yerlerdeki konseyler gibi—olarak örgütlenir, ama bambaşka şeyleri hedefler. Konseyler sadece işçi konseylerinden ibaret değildir; aslında çok çeşitli konsey türleri vardır. İşçi konseylerinin bu geniş repertuvar içinde kendine özgü bir yeri vardır.

Konseyler şunu dile getirir: Biz katılmak istiyoruz; tartışmak istiyoruz; sesimizin kamusal alanda duyulmasını istiyoruz ve yaşadığımız ülkenin politik kaderini belirleme imkânına sahip olmak istiyoruz. Bütün bir ülke bir araya gelebilmemiz ve kaderimizi belirleyebilmemiz için çok büyük olduğundan, bazı kamusal mekânlara ihtiyaç duyuyoruz. Oylarımızı kullandığımız sandık şüphesiz çok küçük; orada sadece bir kişiye yer var. Politik partiler de pek yetersiz; onların gözünde çoğumuz, manipülasyon yoluyla idare edilecek seçmenlerden başka bir şey değiliz. Fakat eğer onumuz masanın etrafına oturur ve içimizden her biri kendi görüşlerini dile getirir ve diğerlerinin görüşlerini dinlerse, işte o zaman görüş alışverişi yardımıyla rasyonel bir görüş oluşumu süreci gerçekleşebilir. Böylelikle, hangimizin bir üst konseyde kendi perspektifimizi en iyi ifade edebileceği ortaya çıkacaktır ki; bir üst konsey, bizim bakış açımızın, başkalarının görüşlerinin etkisiyle, daha da açıklık kazandığı, gözden geçirildiği veya yanlışlandığı yer olacaktır.

Hiç kuşkusuz, bir ülkede herkesin bu konseylere üye olması gerekmez. Herkes kamusal meselelerle ilgilenmek istemeyebilir veya ilgilenmek zorunda değildir. Böylece, kendiliğinden gerçekleşen bir seçim süreci sonucunda, bir ülkede kamusal meselelerle ilgilenenlerden oluşan hakiki bir politik elit ortaya çıkacaktır. Kamusal meselelerle ilgilenmeyen biri, sadece kamusal kararların kendi görüşü alınmadan verilmesine razı olmak zorunda kalacaktır. Fakat herkes bu sürece katılma fırsatına sahip olmalıdır.

Yeni bir devlet kavramı oluşturma bu şekilde mümkün olabileceğini düşünüyorum. Egemenlik ilkesine bütünüyle yabancı olacak bu tarz bir konsey-devletinde, iktidar dikey olarak değil yatay olarak kurulacaktır. Bu yüzden o, çeşitli federasyon türlerine mükemmelen uyan bir devlet kavrayışıdır. Fakat bana konsey-devletin gerçekleşme olasılığını soracak olursanız, ben de

size derim ki: Gerçekleşebilecekse bile, bu çok düşük bir ihtimal; ve belki de bir sonraki devrimin arifesinde.

çev. DEVRİM SEZER ve ÜNSAL DOĞAN BAŞKIR

DİPNOT YAYINLARI

DERSİM 1938 VE ZORUNLU İSKÂN

Telgraflar, Dilekçeler, Mektuplar
Hüseyin Aygün

"Dersim'in önce Osmanlılaştırılması, ardından da Türkleştirilmesi yolundaki teşebbüsün yüzyıllık hikâyesini Osmanlı'nın ve Cumhuriyetin Dersim raporları üzerinden veren Hüseyin Aygün'ün bu çalışması, bu hikâyenin son halkasını teşkil eden 1938 İsyanının ardından takip edilen devlet siyasetinin resmi dökümünü yapan kimi belgeleri de ilk kez bilimize sunuyor. Devrin iskan müdürü Reşad Tanyeri'nin resmi yazışmalarından oluşan belgeler Dersim İsyanının karanlıkta kalmış bir yüzüne ışık tutuyor. Kitap boyunca konu edilen Dersim raporları ve son Dersim isyanının ardından gerçekleşen sürgünlere dair belgeler iki temel hususa işaret ediyor. İlk husus şu: 1937-8 Dersim İsyanı, Cumhuriyet dönemi Kürt ayaklanmaları içerisinde sivillere yönelik eziyetin ve kıyımın en şiddetlisine sahne olmuş gibidir. İsyan açıkça kıstırılmış, kalan on binlercesi sürgün edilmiştir. Zannımca, Dersim İsyanı esnasında gerçekleşen kıyım hacmini en açık biçimde bir resmi belge gösteriyor. Genelkurmay Başkanlığı Harp Dairesince yayımlanan Türkiye Cumhuriyetinde Ayaklanmalar adlı meşhur kitap (Reşat Halil, 1972). Dersim İsyanı esnasında 17 günde yapılan ınrama hareketinde ölü ve diri 7954 kişinin ele geçirildiğini ve 1019 silahın toplandığını rapor etmektedir. Topu topu birkaç on bin kişinin yaşadığı bir havailiden 7954 kişinin ölü ve diri ele geçirilmiş olması kadar, ele geçirilen kişilerle yakalanan silahların sayısı arasındaki bariz örtüşme, isyan esnasında vuku bulan eziyetin derecesi hakkında yeterince şey söylüyor olsa gerek. Raporların ve belgelerin işaret ettiği ikinci önemli husus da şu: Dersim (ve belki Kürt) meselesinin halinde Osmanlı ve Cumhuriyet devirleri arasında bariz bir süreklilik mevcuttur. Dersim ıslahat raporları ve Tanyeri belgeleri, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri arasında mantık, terminoloji, enstrümanlar ve failer açısından açık bir devamlılığa işaret ediyor." diyor. Mesut Yeğen



YAPI PRATİK, ÖZNE

Kapitalizmin Dönüşüm Süreçlerinin Ekonomi Politik Eleştirisi
Derleyen: Mustafa Kemal Çoşkun

Elinizdeki bu çalışma, kapitalizmin yaşanan dönüşümünü "ekonomi politik" bir çerçeveden ele alan yazılardan oluşuyor. Günümüzde özellikle akademik çevrelerde sadece "ekonomi politik" perspektiften değil fakat aynı zamanda bu perspektifin dayanak noktaları olan "sınıf", "emek", "sermaye", "meta" gibi kavramlardan bir "kaçış" olduğu düşünülürse karşılaşmış olduğumuz meselelere ekonomi politik bir çerçeveden bakma gerekliliğinin ne kadar önemli olduğu bir kez daha ortaya çıkar. Bu çalışmanın ilk iki makalesi, kapitalizmin yeniden yapılanması sürecinin "kuramsal ve yöntemsel" sorunları üzerine odaklanıyor. Böylece genel teorik yaklaşımların da bir eleştirisini aynaya yansıtmaya çalışıyor. Sonraki üç çalışma ise konunun "yapısal ve kurumsal" boyutuna dönük olup daha çok Türkiye'nin bu yeniden yapılanmada geçirdiği değişim ve dönüşümlere odaklanıyor. Son dört makale de konunun "özne ve pratik" boyutu ile ilgili olup, yeniden yapılanma süreçlerinde ezilen kesimlerin farklı kısımları tarafından geliştirilen muhalif hareketleri ve deneyimleri tartışıyor.

Bu çalışmanın önemli bir başka tarafı, kendilerine "Ekonomi Politik Tartışmaları Kolektifi" adını veren bir grup insanın uzun ve verimli tartışmalarıyla ortaya çıkan kolektif bir çalışmanın ürünü olması.

İKTİDARIN İDEOLOJİSİ İDEOLOJİNİN İKTİDARI

Göran Therborn

İdeolojinin siyasal kurum ve analizde algısalagelmis ele alınış tarzının yetersizliği üzerinde durmaktadır. Bu düşünceyle, devrimci değişimde çok önemli önkoşullar ve etkenler olarak zarfıza dikotomisi, meşruiyet, konsensus ve devrimci sınıf bilinci gibi kavramların sunulan ana tezler bağlamında eleştirel incelemeye tabi tutarak tartışıyor.

İdeolojinin iktidarı yalnızca dramatik olayların yaşandığı konjonktürlerde değil, ama yavaş gelişen tedrici süreçler içinde de varlığını hissettirir. İdeolojiler iktidar sistemlerinin yalnızca çimentosu olmakla kalmazlar, onların çatlamasına da neden olabilir ve onları yok etmeseler de, başka yer ve biçimlere doğru kum yığınları gibi sürükleyebilirler. Ama her iki durum için de, toplumdaki farklı eğilim ve ilişkilerin içinde yer aldığı ve maddeci açıklamaya tabi tutulabileceği toplumsal güç ve seslerin varlığı söz konusu olacaktır.



dipnot yayınları

Selânik Caddesi 82/31 Kızılay - Ankara Tel: (0 312) 419 29 32 Faks: (0 312) 419 25 32 dipnot.kitabevi@yahoo.com



Ariella Kormmehl
Kelebek Ayı



Murat Tuncel
Güneşsiz Dünya



Thomas Moore
Ütopya



İlker Balkan
Kırık Satır

daima okunacak kitaplar için...

Prometheus, Marx ve proletarya^{*}

*Eleştiri, imgesel çiçekleri,
insan süssüz ve soğuk zincirler takınsın diye değil,
zincirlerden kurtulsun ve canlı çiçeği ayıklasın diye söküp attı.*

Karl Marx

Karl Marx, Demokritos ve Epikuros'un doğa felsefelerini karşılaştırdığı doktora tezine yazdığı "Önsöz"de felsefenin temel bir sözünden bahseder. Felsefenin asla gizlemeye gerek duymayacağını düşündüğü bu söz Prometheus'a aittir: *Açıkçası bütün tanrılara düşmanım ben.*¹

Marx'a göre felsefe bu sözü, "insanın öz-bilincini en yüksek tanrı olarak tanımayan tüm göksel ve yersel tanrılara karşı" söylemekten hiçbir zaman kaçınmayacaktır. "Önsöz" şu sözcüklerle sonlanır: "Prometheus, felsefe takviminde en yüce aziz ve şehittir."² Marx'ın büyük bir coşkuyla vurgulayarak ilk eserinin "Önsöz"üne yerleştirdiği bu sözlerde, tüm otoritelere, insanın üzerinde haklar iddia eden hem gökyüzündeki tanrılara hem de yeryüzündeki egemenlere bir karşı çıkış söz konusudur. Felsefenin devrimci karakteri vurgulanmaktadır. Ama

* Bu yazının hazırlanma sürecinde görüş ve önerilerini esirgemeyen ve son halini okuma zahmetine katlanan sayın hocam Doç. Dr. Eyüp Ali Kılıçaslan'a sonsuz teşekkürler.

1 Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. A. Erhat ve S. Eyuboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2000, s. 85.

2 Karl Marx, *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, çev. Hüseyin Demirhan, Sol Yay., Ankara, 2000, ss. 11-2.

bunlar, aynı zamanda, Marx'ın felsefenin kendi başına başarabileceklerini ve başaramayacaklarını gösterme çabasının ilk işaretleridir ve onun genel olarak felsefe hakkındaki düşünceleri açısından önemli ipuçları sunmaktadır.

Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ne yazdığı "Giriş"te, yukarıda aktardığımız felsefe ile Prometheus ilişkisine benzer bir şekilde, felsefe ile proletarya arasındaki ilişkiden söz eder. Orada şöyle der: "Felsefe, proletarya ortadan kaldırılmadan bir gerçeklik haline gelemmez, proletarya da felsefe bir gerçeklik haline getirilmeden ortadan kaldırılamaz."³ Bu alıntıda, 'felsefenin gerçekleşmesi' düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Marx, felsefenin gerçekleşmesini teorik bir etkinliğin değil, proletaryanın ortadan kaldırılması gibi oldukça pratik bir etkinliğin sonucu olarak görür. Bununla birlikte, proletaryanın ortadan kaldırılması—dolayısıyla da felsefenin gerçekleşmesi—kendiliğinden gelişen bir sürecin ya da dışsal bir gücün iradi çabasının ürünü değildir; bu eylemi gerçekleştirecek olan proletaryanın kendisidir. Prometheus'un sözcüklerinde tüm otoritelere başkaldıran felsefe, proletaryanın eyleminde *gerçekleşme* sürecine girer.

Yunan mitinin bir kahramanını, bir filozofu ve kapitalist toplumun bir sınıfını bir araya getirmeye çalışacağımız bu yazı, esas olarak Marx'ın felsefeye yönelik tavrını, felsefeyi nasıl kavradığını açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Yukarıda sunduğumuz alıntılardan açıktır ki, bu üç öğeyi bir araya getiren biz değil, Marx'ın kendisidir. Onun Prometheus ve proletaryaya ilişkin sözlerinde merkezi konumu felsefe oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu yazı da, Marx'ın felsefe ile Prometheus ve proletarya arasında saptadığı ilişkilerin nedenini soruşturmaya çalışacaktır. Şimdiden belirtmekte yarar var ki, Marx açısından hem Prometheus mitinde hem de proletaryanın kapitalist toplumdaki fiili durumunda belirleyici öge *başkaldırıdır*; bu nedenle, felsefeyi Prometheus ve proletarya ile ilişkilendirmeye dönük bir çabanın, özsel olarak, felsefenin devrimci karakterine odaklanacak olması açıktır.

Prometheus miti

Yunan mitolojisine göre, Prometheus insanlara vermek üzere tanrılardan ateşi çalmıştır. "Tanrıların babası" ile Prometheus'un karşı karşıya gelmesine neden olan bu durum, Prometheus'un haksızlığa gelemeyen karakterinden ve "ölümlüler"e olan sevgisinden kaynaklanır. İnsanlardan pek hoşlanmayan Zeus, onları süründürmek, hatta soylarını ortadan kaldırmak istemektedir. Yaşamı insanlar için dayanılmaz hale getiren Zeus'tur:

3 Karl Marx, "Introduction to a Contribution to the Critique of Hegel's Doctrine of the State", *The Marx Reader*, ed. Christopher Pierson, Polity Press, Cambridge, 1997, s. 59.

Tanrılar yer altına gizlemiş besinleri:
Yoksa insan bir gün çalışıp rızkını sağlar,
Sonra bir yıl sırtüstü yatardı,
Asar bırakırdı sapanını ocak başında,
Çözerdi çiftini çubuğunu, öküzlerini.⁴

Zeus insanları çalışmak zorunda bırakır; insanların sürekli çalışmaları gerekir, çünkü yaşamlarını sürdürebilmek için gereksinim duydukları besinlere kolaylıkla ulaşabilmeleri olanaklı değildir. Yorucu ve yoğun bir emek süreci sonundadır ki, insanlar kendi gereksinimlerini sağlamak üzere besinlere ulaşabilirler. Ama Prometheus ölümlülerin bu durumuna dayanamaz.

Zeus'un insanlara reva gördüğü bu ceza karşısında Prometheus, dengeleyici bir öge olarak, tanrılardan ateşi çalar ve insanlara sunar. "Ateş hırsızı", insanlar yaşamlarını kolaylaştırabilsinler, zahmetten kurtulabilsinler diye tüm sanatların ve uygarlığın simgesi olarak onlara ateşi verir. Ama Zeus bu meydan okuma karşısında, kendi otoritesine karşı bu açık başkaldırı karşısında, boş duracak değildir. Prometheus'a çok sert bir ceza verir: Sivri uçlu bir sarp kayalıkta zincire vurulur. Prometheus'un öfkesi insanlara yapılan haksızlığın yanı sıra, şimdi kendisinin de karşılaştığı bu büyük ceza karşısında daha da artar:

Yüce gökler, tez kanatlı yeller,
Irmakların akıp giden suları,
Denizlerin kıvrım kıvrım gülüşleri!
Toprak, varlıkların anası.
Ve sen, Güneş,
Her şeyi gören koca toparlak!
Sesleniyorum size, gelin görün
Bir tanrıya neler çektiriyor tanrılar!⁵

Prometheus, Zeus'un verdiği bu ceza karşısında geri çekilmeyi veya işkencenin durması için ona yalvarmayı aklından bile geçirmez. Direnişi görkemlidir. Yaptığı işin doğruluğunun farkındadır ve salt kendisinin düştüğü bu durumdan kurtulmayı ummaz. Onun derdi, sadece kendi işkencelerinin son bulması değil, işkenceleri mümkün kılan ve ebedileştiren "evrenin hâkimi" olan Zeus'un düzeninin tamamen ortadan kaldırılmasıdır:

4 Hesiodos, "İşler ve Günler", *Zincire Vurulmuş Prometheus*, s. 25.

5 Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, ss. 44-5.

Kader ölmeme de izin vermiyor benim,
Yalnız ölüm kurtarabilirdi beni,
Oysa benim işkencelerimin sonu yok
Zeus tahtından düşmedikçe.⁶

Zeus'un Hermes aracılığı ile bildirdiği tehditleri Prometheus'un korkusuzluğunu etkileyemez, bu tehditlere rağmen sözlerini esirgemez: *Açıkçası bütün tanrılara düşmanım ben*. Prometheus'un bu kararlılığı karşısında gök gurur ve Prometheus kayalıklar altında kalır.

Aiskhylos, Prometheus'un macerasını burada sona erdirir, öldüğünü söylemez ama tragedyasının bu şekilde sonlanması onun öldüğü izlenimini verir. Oysa Prometheus bir titan-tanrı olduğu için ölümsüzdür. Aiskhylos'un belirsiz bıraktığı bu son, Marx'ta belirginlik kazanır: Prometheus ölmüştür, *onu Marx öldürür*: "Prometheus felsefe takviminde en yüce aziz ve şehittir."

Tanrıların eleştirisi

Marx'ın Prometheus hakkında söylediklerinden, tavrının daha baştan—ilk önemli eseri sayılabilecek doktora tezinden itibaren—devrimci ve ateist bir doğrultuda geliştiği açıkça görülmektedir. Prometheus konusunda Marx'ın özellikle vurguladığı nokta, insanın öz-bilincinin en yüksek tanrı olarak tanınması veya daha tam bir ifadeyle, tanrının insan olduğu düşüncesidir. Genç-Hegalcilerin genel olarak benimsediği bu düşünce, Hegel'deki "tanrısal doğa ile insani doğanın aynılığı"⁷ düşüncesinden kaynaklanmaktadır.⁸ Prometheus, Zeus karşısında insanların yanında yer almıştı ve insanlara kolaylıklar sağlamak için uygarlığın sembolü olan ateşi onlara armağan etmişti. Bu nedenle Prometheus, Marx'a göre, tanrılara olan düşmanlığını itiraf etmekle aslında felsefenin özsel karakterinin sözcüsü olmaktadır. Bu çerçevede, Marx'ın felsefeyi devrimci karaktere sahip bir etkinlik olarak kavradığı açıktır: Felsefe, ne yerde ne de gökte hiçbir otorite tanımaz.⁹

6 A.g.e., s. 74.

7 Hegel, *Tinin Görüngübilimi*'nin "Din" bölümünde, "tanrısal doğa insansal doğa olanla aynıdır" der. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2004, §759, s. 482.

8 Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge UP, NY, 1965, s. 73.

9 Hegel, *Theologische Jugendschriften*'de aynı şeyleri "akıl" için söyler: "İnsanın kendi 'ben'i diyebildiği ve ölümün ve çürümenin üzerine yükselen o yeti... kendini yönlendirebilme gücündedir. Kendini us olarak ileri sürer ki, yasaması başka hiçbir şeye bağımlı değildir, ne yerdeki ne de gökteki başka herhangi bir yetke ona yönünün ölçülerini veremez" (Aktaran Herbert Marcuse, *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2000, ss. 16-7).

Marx'ın sözlerindeki ateist vurgunun ağırlığı açıkça görülmektedir: Bu vurgu, Hegel'in ölümünden sonra Almanya'da gelişen ateist düşünce hareketinin bir anlatımını oluşturur. Ateizm, Almanya'da Fransa'ya göre çok daha geç ortaya çıkmıştı. Bilindiği üzere, Fransız Aydınlanma hareketinde din karşıtlığı önemli bir yer tutuyordu; Fransız Aydınlanmacıları, toplumdaki birçok olumsuzluğun kaynağını dinde buluyor ve özellikle kilisenin, gerek toplum gerekse de özgür düşünce karşısındaki baskıcı tavrına, genel olarak da egemenliğine karşıt bir tavır takınıyorlardı. Alman Aydınlanması ise, Fransız Aydınlanması gibi radikal değildi; din konusunda bir "akıl dini" öne sürmekten öteye gidemiyordu.¹⁰ Almanya'da ateizm ancak Hegel sonrasında, Genç-Hegelcilerle birlikte büyük bir ivme kazandı. David Strauss, Bruno Bauer ve özellikle Ludwig Feuerbach düşünceleriyle ateizmi, din karşıtı düşünceyi açık bir şekilde savunmaya başladılar. Başlangıçta, Marx da bu ateist geleneğin içerisinde yer almaktaydı.¹¹ Kuşkusuz, Almanya'daki Genç-Hegelcilerin din ve tanrı karşıtı tavrı ile Fransız Aydınlanmacılarının din karşıtı tavrı arasında önemli paralellikler bulunmaktadır: Din karşıtı mücadele, genel olarak, politik mücadelenin bir dışavurumunu oluşturmaktadır; politik alandaki mücadele din düzleminde yürütülmektedir.

Gökyüzündeki ve yeryüzündeki tanrılara karşı başlatılan bu savaşın gerisinde yatan diğer bir önemli etkeni, felsefe tarihinin genel eğilimi oluşturmaktadır. Descartes ile başlayan, Kant ve Fichte aracılığıyla Hegel'de doruğuna ulaşan merkezî felsefî çabanın, insanın özgürlüğünü ortaya koymaya dayandığı söylenebilir: "İnsan özgürdür; bu onun doğasıdır ve insanın özüne içkindir."¹² Descartes, Kant ve Fichte, insanın özgürlüğünü kuramsal açıdan göstermeye çalışmıştı; özellikle Fichte, insanın ahlaksal özgürlüğünün temellerini ortaya koymaya adanmıştı kendisini. Hegel'de ise, insanın özsel olarak özgür olduğu düşüncesinin yanı sıra, bir de bu özgürlüğün gerçeklikle ilişkisine dair daha tarihsel bir perspektifin söz konusu olduğunu görüyoruz. Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nde yeni bir çağın doğuşunu, devrimci bir kopuşu müjdeler:

10 Georg Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, İng. çev. Rodney Livingston, Merlin Press, Londra, 1975, s. 4.

11 Marx, her ne kadar ateist bir düşünce ikliminde kendi düşüncelerini formüle etmeye başlamış olsa da, onun sözcüğün gerçek anlamında ateist olduğu söylenemez. Marx, ateizmi bir sıçrama tahtası olarak görür: Din eleştirisi tüm eleştirinin koşuludur. Ama karşıtlık, tanrı karşıtlığı boyutunda kaldığında, Marx'a göre kısırdır, pratik bir sonucu yoktur; bu nedenle esas mücadele, insanların dini ve tanrıyı üretmelerine neden olan koşullara yönelmelidir. Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz. Andy Blunden, "Marx Neden Ateist Değildi?", çev. Doğan Barış Kılınc, *Sözcelem*, sayı 2, 2008, ss. 12-5.

12 G.W.F. Hegel, *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, çev. T.M. Knox ve A.V. Miller, Oxford University Press, New York, 2003, s. 75.

[Ç]ağımızın bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı olduğunu görmek zor değildir. Tin şimdiye değin içinde varolduğu ve imgelediği dünya ile bozuşmuştur ve onu geçmişe gömme düşüncesini taşımaktadır: Bundan böyle kendi dönüşümünün emeği içindedir. Hiç kuşkusuz hiçbir zaman dinginlikte değildir, tersine her zaman ilerleyen devimi kavramıştır... [Tin] önceki *dünyasının* yapısını parça parça çözer, ve bunun sarsıntısı tek tük belirtilerde sezilir; kurulu düzende yayılan kayıtsızlık ve can sıkıntısı, bir bilinmeyen belirsiz önsezisi, —bunlar yaklaşan değişimin müjdeleridir. Bütünün yüzünü değiştirmeyen bu dereceli ufalanış bir gündoğuşu ile kesilir ki, bir şimşek gibi, birdenbire yeni dünyanın biçim ve yapısını aydınlatır.¹³

Hegel “gerçek”in bütün olduğunu düşündüğünden,¹⁴ kendi felsefe sisteminde gerçeğin bir ögesini oluşturan hiçbir şeyi dışarıda bırakmıyordu. Mantık, doğa felsefesi ve tin felsefesi, tek bir bütünün bölümleri olarak Hegel’in genel sistemini oluşturur. Bu büyük projenin büyük yankı uyandırmış olması da kuşkusuz doğaldır. Marx, diğer Genç-Hegelcilerle birlikte, “Hegel’in felsefeyi kendi sisteminde belli bir noktaya taşımış ve sona erdirmiş olduğu”¹⁵ düşüncesindedir. Hegel’in sisteminden sonra, sorun, bundan böyle felsefenin sürdürülmesi değil, felsefenin gerçekleştirilmesidir.

Marx doktora tezine yazdığı notlarda, “kuramsal zihin”in bir bütün olarak dünyayı kapsadıktan, “kendinde özgürleştikten” sonra varolan dünyaya karşı olumsuz bir tavra girmesinin, “pratik bir enerjiye dönüşmesi”nin onun doğasından kaynaklandığı düşüncesini ileri sürer. Marx’a göre bundan sonra ortaya çıkacak olan süreç, “felsefenin dünyasallaşması” ve “dünyanın felsefileşmesi”¹⁶ sürecidir. “Tıpkı Prometheus’un gökten ateşi çaldıktan sonra evler inşa etmeye ve yeryüzüne yerleşmeye başlaması gibi, felsefe de kendisini dünyaya yaydıktan sonra görünüş dünyasına karşı çıkar. Şimdi de Hegelci felsefe.”¹⁷

Böylece, Marx’ın uğraşısının, baştan itibaren yeni bir felsefe sistemi ortaya koymak olmadığını görüyoruz. Hegel’in sisteminden sonra felsefenin belli bir noktaya ulaşmış olduğunu düşündüğünden, onu esas olarak ilgilendiren nokta,

13 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, §11, ss. 26-7.

14 A.g.e., §20, s. 31.

15 Tom Rockmore, *Marx after Marxism: The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002, s. 16.

16 Karl Marx, “Notes to the Doctoral Dissertation (1839-41)”, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, haz. ve çev. L.D. Easton ve K.H. Guddat, Hackett Publishing Company, Indiana, 1997, ss. 61-2.

17 A.g.e., s. 52.

felsefenin gerçekleşmesi düşüncesidir. Felsefe ulaştığı son aşamada, tikel ile evrenselin, gerçek ile idealin birliğini sağladığında bile varolan dünya karşısında salt ideal olan olarak görünür; salt “soyut bir bütünlük”¹⁸ konumundadır. Varolan dünya ise, gerçek ile idealin birliği olmaktan uzak olduğundan salt “görünüş dünyası”¹⁹ konumundadır. Marx’a göre, felsefe, kendi içerisinde sağlamış olduğu birlikten yoksun olan bu varolan dünya karşısında olumsuz bir tavra girer; dünyaya böyle bir birlik getirerek kendi tek-yanlı varoluşundan, salt ideal olmaktan kurtulmak ister. Kısaca, “felsefe dünyaya başkaldırır.”²⁰

Ama bu durum, Marx açısından, felsefenin sınırlarının da bir işaretidir; çünkü felsefe kendi başına dünya üzerinde bir etkide bulunamaz. Büyük felsefe sistemi, felsefenin ulaşabileceği son noktadır. Dünyanın felsefileşmesi ve felsefenin dünyasallaşması süreci, felsefe etkinliğinin işi veya salt düşünsel bir iş değildir. Amaç, varolan dünya üzerinde pratik bir etkide bulunmak olduğundan, bu amacın yerine getirilmesi maddi bir öğeye, somut bir özneye gereksinim duyar. Marx’ın, doktora tezini tamamladıktan birkaç yıl sonra felsefenin gerçekleşmesini sağlayabilecek unsur olarak proletaryayı işaret ettiğinden ileride söz edeceğiz. Ama Marx doktora tezini hazırlarken, Dick Howard’ın belirttiği gibi, proletaryaya henüz böyle bir görev yüklemekten uzaktır. Dünya ile felsefe arasındaki etkileşimin hangi “aracı”nın (*mediator*) ürünü olacağı, belirsizliğini sürdürmektedir.²¹

Varolan dünya karşısındaki felsefenin tavrı, Marx için *eleştirinin* temelini oluşturur. “Felsefenin *praksisinin* kendisi kuramsaldır” ve “bireysel varoluşu öze, tikel edimselliği ide ile ölçüştüren *eleştiridir*.”²² Bundan böyle, Marx, bir eleştiri hareketine girecektir. İnsanı en yüksek tanrı olarak görmeyen, onun özgürlüğünün önünde engel oluşturan her türden kurum, gökteki ve yerdeki tüm otoriteler bu eleştiriden payını alır. Bunların başında, o dönem, din gelmektedir.

Bu açıdan, Prometheus, felsefenin otoritelere karşı tavrının sözcüsü, sembolüdür; bütün tanrılara düşman olduğunu açıkça ilan ederek felsefenin temel sözünü dile getirmiştir. Marx, bu nedenle, bir mitoloji kahramanı ile felsefeyi bir araya getirmektedir. Marx’a göre, felsefe, uzlaşmaz olmaktan, insanı en yüksek tanrı olarak görmekten vazgeçemez ve bu doğrultuda önüne çıkabile-

18 A.g.e., s. 62.

19 A.g.e., s. 52.

20 Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 73.

21 Dick Howard, *The Development of the Marxian Dialectic*, Southern Illinois Press, Carbondale, 1972, s. 23.

22 Karl Marx, “Notes to the Doctoral Dissertation (1839-41)”, ss. 61-2.

cek her türden engeli devirmelidir. Ama Prometheus bir semboldür, felsefenin otorite tanımaz tavrını temsil eden bir mitoloji kahramanıdır sadece. Felsefe ile varolan dünya arasındaki pratik etkileşimin ya da felsefenin gerçekleşmesinin maddi öznesi değildir.

Din eleştirisi, Feuerbach'ta, teolojinin antropolojiye dönüşmesiyle doruğuna ulaşmıştı. Kısaca, tanrının yerini insan aldı.²³ Marx, özellikle Feuerbach'tan sonra, Almanya için din eleştirisinin tamamlanmış olduğunu düşünür. Bu kuvvetli din eleştirisi büyük önem taşır; çünkü tüm eleştirinin önkoşulunu oluşturmaktadır.²⁴ Ama artık daha öte uzatılabilecek bir konu değildir, temel işlevini yerine getirmiştir: İnsana en üstün tanrısallık olarak saygınlığının geri verilmesi ve böylelikle insanın her türden çabanın merkezî unsuru olarak belirlenmesi. Ama Marx, Genç-Hegelsçilerin takılıp kaldıkları bu noktayı aşmayı, onu başka bir şeye dönüştürmeyi hedeflemektedir.²⁵

Bu noktada, Marx'ın Prometheus konusunda söylediklerini hatırlamamız gerekiyor. Bahsettiği başkaldırı salt gökyüzündeki tanrılara karşı değildi, yer-yüzündeki tanrılar da içeriyordu; politik iktidarların insan üzerindeki egemenliği de Marx'ı ilgilendiriyordu. Dolayısıyla, Marx için, genel olarak insanın özgürlüğünün önünde engel oluşturan tüm egemenlik biçimleri eleştirinin hedefleri haline gelmelidir.

Koşulların eleştirisi

Marx, doktora tezini tamamladıktan iki yıl sonra Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin eleştirisini yazmaya koyulur. 1843 yılında *Hukuk Felsefesi*'nin "Devlet" bölümünün eleştirisini tamamlar ve daha sonra da, bu eleştiri için kaleme aldığı "Giriş" yazısını 1844'te *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de yayımlar. Bu yazı, şaşırtıcı bir biçimde, felsefeyi, felsefe tam da evrensellik talep ediyorken, insanın özgür olduğunu ilan ediyorken, genel anlamda *insan* ile değil de *proletarya* ile ilişkilendirir. İnsanın en yüksek etkinliği olarak kabul edilen, tamamıyla kavramsal düşünme etkinliği olarak görülen felsefe ile tüm yaşamını bedeniyale çalışmaya adanmış, tümüyle pratik bir etkinlikte meşgul olan bir sınıfın ne gibi

23 Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*'nde bu durumu şu şekilde ifade eder: "Ben Tanrıbilimi antropolojiye indirgerken, antropolojiyi de Tanrıbilim seviyesine çıkarıyorum; tıpkı Hristiyanlıktaki, Tanrı'yı insana indirgerken, insanı da Tanrı kadar yüceltmek gibi." Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, çev. Devrim Bulut, Öteki Yay., Ankara, 2004, s. 14.

24 Karl Marx, "Introduction to a Contribution to the Critique of Hegel's Doctrine of the State", s. 48.

25 Marx, *Yahudi Sorunu*'nda şöyle diyor: "Biz dünyasal sorunları, teolojik sorunlara dönüştürmüyoruz, teolojik sorunları dünyasal sorunlara dönüştürüyoruz." Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, Sol Yay., Ankara, 1997, s. 14.

bir ilişkisi olabilir? Değil felsefe ile uğraşmak, kitap okumaya bile zaman bula-mayan bir sınıf, nasıl olur da felsefe ile aynı cümlede geçebilir?

Marx'ın doktora tezinin "Önsöz"ünde dile getirdiği felsefe ve başkaldırı ilişkisi çizgisinde gelişen bir durum söz konusudur burada da. Din eleştirisi-nin aktörü Prometheus'tu; onun sözü tanrı karşıtı olduğu için felsefenin temel sözüydü.²⁶ Yeryüzündeki tanrıların eleştirisi söz konusu olduğunda ise aktör değişmektedir. Marx, bu aktörü, proletarya olarak belirler. Tanrılara başkaldı-ran, ama bir devrimle değil de ölümle sona eren Prometheus'un macerası, gökyüzündeki tanrılara karşı mücadelenin aslında daha öte bir şekilde ileri götürülemeyeceği noktaya gelip dayandığını göstermektedir. Marx'a göre, mücadelenin gökyüzünden yeryüzüne inmesi gerekmektedir; daha uygun bir deyişle, gökyüzündeki ve yeryüzündeki tanrılara karşı mücadele artık bir ve aynı mücadeledir. Göksel otoritelerin egemenliğine son vermek ancak yeryü-zündeki otoritelerin egemenliğine son vermekle olanaklıdır. Marx bunu şöyle ifade eder:

İnsanın kendine-yabancılaşmasının *kutsal formunun* maskesi indirilir indirilmez, kendine-yabancılaşmayı *kutsal olmayan formlarında* açığa çıkarmak, tarihin hizmetindeki *felsefenin* dolaysız *görevi* haline gelir. Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, *dinin eleştirisi hukukun eleştirisine* ve *teolojinin eleştirisi politikanın eleştirisine* dönüşür.²⁷

Din eleştirisinin, dinin toplumdaki rolünü anlamaya dair bir önemi bulun-maktadır. Din, "kalpsiz dünyanın kalbi, tinsiz koşulların tini" olduğundan, bu "kalpsiz" ve "tinsiz" koşullar varlığını sürdürdükçe, o da zorunlu olarak varlı-ğını sürdürecektir. Dolayısıyla din eleştirisi, gerçekten din eleştirisi olarak işle-vini yerine getirmek istiyorsa, hedefini artık dolaysız olarak din değil de, dini üreten koşullar oluşturmalıdır. "Halkın yanılısamalı mutluluğu olarak dini ortadan kaldırmak, onların gerçek mutluluğunu talep etmektir."²⁸ Bu durumda aktör, Prometheus—veya sözgelimi, Giordano Bruno, Galileo, Diderot veya Feuerbach gibi birisi—olamaz; çünkü artık ona karşı mücadele verilecek olan din değil, din de dahil, insan üzerindeki diğer tüm baskı biçimlerini üreten

26 Burada vurgu, daha çok, Prometheus'un tanrı karşıtı tavrına yönelik olduğundan, onu salt bu yönüyle ele alıyoruz; yoksa Prometheus, salt bir din eleştirisinin kahramanı olmaya indirgenemez. Zeus sadece tanrı değil, aynı zamanda tüm insanların ve diğer tüm tanrıların da tartışmasız egemeniydi. Tanrısal iktidar ile politik iktidar iç içe geçmişti.

27 Karl Marx, "Introduction to a Contribution to the Critique of Hegel's Doctrine of the State", s. 49.

28 A.g.e., s. 49.

koşullardır. Koşullara karşı mücadelede pratik bir dönüşüm hedeflendiğinden, bu dönüşüm simgesel bir aktörün değil, gerçek bir öznenin işidir.

Gökyüzündeki tanrıların eleştirisinin yeryüzündeki tanrıların eleştirisine, şu ya da bu tekil egemenlik biçiminin eleştirisine dönüşmediğini belirtmeliyiz. Marx'ın düşüncesinde, gökyüzündeki ve yeryüzündeki tanrıların halen insanın özgürlüğü üzerindeki engeller olduğu açıktır; ama bunlara karşı mücadele artık ait oldukları ortak kökene karşı mücadelede içerilir. Nasıl din, belirli koşullardan, insanın yanılmalı bir duruma gereksinim duymasına neden olan koşullardan doğuyorsa, insan üzerinde baskı unsuru oluşturan tüm diğer dünyasal kurumlar da belirli koşulların sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Marx'ın düşüncesinde, insan henüz öz-bilinçli varlık olarak kendi yaşamını ürettiğini, böylece de doğayı insanlaştırdığını, bir başka deyişle, kendisinin kendi emeğinin ürünü olduğunu kavramasına olanak tanıyacak koşullardan yoksundur. Bu kavrayış yoksunluğunun nedeni, genel olarak, insanın doğayı insanlaştırdıkça, emeğinin gücü arttıkça, kendisini daha çok yitirmekte olmasıdır ki, buna neden olan da insanın içinde yaşadığı toplumsal koşullardır. Dolayısıyla, Marx için esas mücadele toplumsal koşullara karşı, insanın kendisinin ürettiği ama karşısında bağımsız, yabancı bir güç olarak duran koşullara karşı mücadeledir. Bu koşullar, Marx'a göre, köklerini özel mülkiyete dayalı ilişkilerde, mevcut kapitalist üretim ilişkilerinde bulmaktadır. Bu nedenle, mücadele bu ilişkilerin sonuçlarına değil, tam da kendilerine yönelmelidir.

Felsefe ve proletarya

Marx'ın felsefe ile proletarya arasındaki ilişkiye dair sözlerini girişte aktarmıştık: Felsefenin gerçekleşmesi için proletaryanın ortadan kaldırılması, proletaryanın ortadan kaldırılması için de felsefenin gerçekleşmesi gerekir. Marx'ın proletaryaya böyle bir görev yüklemesinin nedeni, Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisinde netlik kazanmaya başlamıştı. 1844 *Elyazmaları*'nda ise, proletaryanın iktisadi koşulları üzerine odaklanarak iktisat ve felsefe eleştirisini birleştirir. Daha sonraki çalışmaları da aynı doğrultuda ilerler ve genel olarak kapitalizmin iç dinamiğini anlamaya yönelir.

Proletarya, Marx'a göre, kapitalist toplumda belirleyici konumda olan bir sınıftır; çünkü kapitalist toplumun, çalışma toplumunun varlığını sürdürebilmesi, proletaryanın ücretli-emeğine dayanır. Tüm toplumun yükünü sırtında taşıyan *Atlas*'tır²⁹ proletarya; tıpkı Atlas gibi, dünyanın devasa ağırlığı altında

29 Yunan mitolojisinde, Zeus'a karşı savaş açan titanlardan birisi, aynı zamanda da Prometheus'un kardeşi. Savaşın galibi Zeus'tur ve ceza olarak "Atlas'ı dünyanın ucuna dikip gök kubbesini omuzlarına yükler." Azra Erhat, "Önsöz", *Zincire Vurulmuş Prometheus*, s. 10.

sendelemektedir, tüm gücünü dünyayı sırtında taşımaya harcamak zorundadır; bu işinin dışında onun herhangi bireysel, özel başka bir işi olamaz.

Marx'a göre, insan, işçi şahsında kendi ayırt edici karakteristiği olan emeğine yabancılaşmıştır. Kapitalist üretim koşulları altında emeğinin bireysel nitelikleri silinmiş ve emeği artık gönüllü, kendi arzusuna bağlı bir emek olmaktan çıkıp “zorlama emek” haline gelmiştir.³⁰ Çalışma zorunluluğu, insanın ayırt edici karakteristiği ve doğa karşısındaki özgürlüğünün kanıtı olan emeği—dolayısıyla da genel olarak insanı—özgürlükten yoksun bırakır. Marx insani emeği bilinçli ve özgür bir etkinlik olarak betimler,³¹ ama tüm bu özellikler kapitalist sistem içerisinde sökülüp alınmıştır: Proletarya, emeğinin sahibi değildir. Başkaları için mülkiyet üreten proletarya, kendisi için yoksulluk üretmektedir. Emeğiyle ürettiği ürünleri sahiplenebilecek bir konumda değildir; çünkü sahip olduğu biricik mülkiyetini, emeğini kapitaliste satmak zorundadır. İşçinin, kendi emeğinin ürünü ile olan ilişkisi “yabancı bir nesne” ile olan ilişki gibidir ve “kendi emeği içinde kendini ne kadar dışlaştırırsa, kendi karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya o kadar erkli bir duruma gelir.”³²

Marx, böylece, kapitalist toplumu, içerisinde insanın özgürlüğünün olanaklı olmadığı bir toplum biçimi olarak betimler. Eğer insan özsel olarak özgür bir varlıksa ve insanın özgürlüğünün belirtileri doğaya emek yoluyla egemen olması, onu kendisinin kılması ve mülkiyete sahip olması ise, proletaryanın varlığı bir bütün olarak insan kavramı ile çelişmektedir. İnsanın özgürlüğünün gerçekleşebilmesi için gerekli koşulların mevcut olmasına ve felsefe de insanın özgürlüğünü ilan etmiş olmasına rağmen, proletarya ve genel olarak tüm toplum özgürlükten yoksundur; insanlar kendi yarattıkları ama kendilerinden bağımsız görünen “yabancı” güçlerin egemenliği altında yaşamaktadır. Frankfurt Okulu'nun önemli temsilcilerinden Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*'de bu durumu şu sözlerle ifade eder:

Gerçeklik, diyordu Hegel, tek tek her bir ögede bulunması gereken bir bütündür, öyle ki eğer tek bir özdeksel öge ya da olgu us süreciyle bağlanamayacak olursa, bütünün gerçekliği yok olur. Marx böyle bir ögenin var olduğunu söylüyordu—*proletarya*. Proletaryanın varoluşu usun ileri sürülen olgusalılığı ile çelişir, çünkü önümüze usun olumsuzlanmasının kendisinin tanıtını veren bütün bir sınıfı koyar. Proletaryanın yazgısı insan gizliliklerinin edimselleşmesi değil, ama tersidir. Eğer mülkiyet

30 Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 1993, s. 143.

31 A.g.e., ss. 146-7.

32 A.g.e., s. 141.

özgür bir kişinin ilk niteliğini oluşturuyorsa proletarya ne özgürdür ne de bir kişi, çünkü hiçbir mülkiyete iye değildir. Eğer saltık tinin uygulamaları, sanat, din, ve felsefe, insanın özünü oluşturuyorlarsa, proletarya sonsuza dek kendi özünden koparılmıştır demek doğru olacaktır, çünkü varoluşu ona bu etkinliklerle uğraşacak bir zaman bırakmaz.³³

Dolayısıyla Marx'a göre, felsefenin gerçekleşmesinin önündeki engel, "proletaryanın varlığı"dır. Felsefe, yani Hegelci felsefe, henüz gerçekleşmiş değildir, gerçekleştirilmesi gereken bir projedir.³⁴ Felsefenin gerçekleşmesi için proletaryanın varlığını ortadan kaldırmak, daha uygun bir deyişle, proletaryanın kendi kendisini ortadan kaldırması gerekmektedir. Ama Marx'a göre, proletarya tarihsiz bir sınıf değildir, tıpkı tarihteki tüm diğer toplumsal sınıflar gibi onun da ortaya çıkmasının koşulları bulunmaktadır. Proletaryanın varlığı, genel olarak, emeğin ücretli-emeğe dönüşmesi, paranın sermayeye dönüşmesi, üretimin tümüyle sermaye ve ücretli-emeğe dayanması sonucunda ortaya çıkmaktadır. Proletaryanın ortadan kaldırılması, öyleyse, bir bütün olarak kapitalist üretim ilişkilerinin ortadan kaldırılması ile olanaklı olacaktır. Dolayısıyla, felsefenin Prometheus ile başlayıp proletarya ile devam eden serüveni, olumsal veya dışsal olarak kurulan bir ilişkinin sonucu gibi görünmemektedir. Marx'a göre, insan üzerinde baskı oluşturan ve insanın kendi potansiyellerini gerçekleştirmesinin önünde engel olarak duran gökyüzündeki ve yeryüzündeki tanrılar, kapitalist üretim ilişkilerinin—genel olarak sınıflı toplumların—ürettiği otoriteler olduğundan, esas mücadele, bu üretim ilişkilerine karşı verilmelidir.

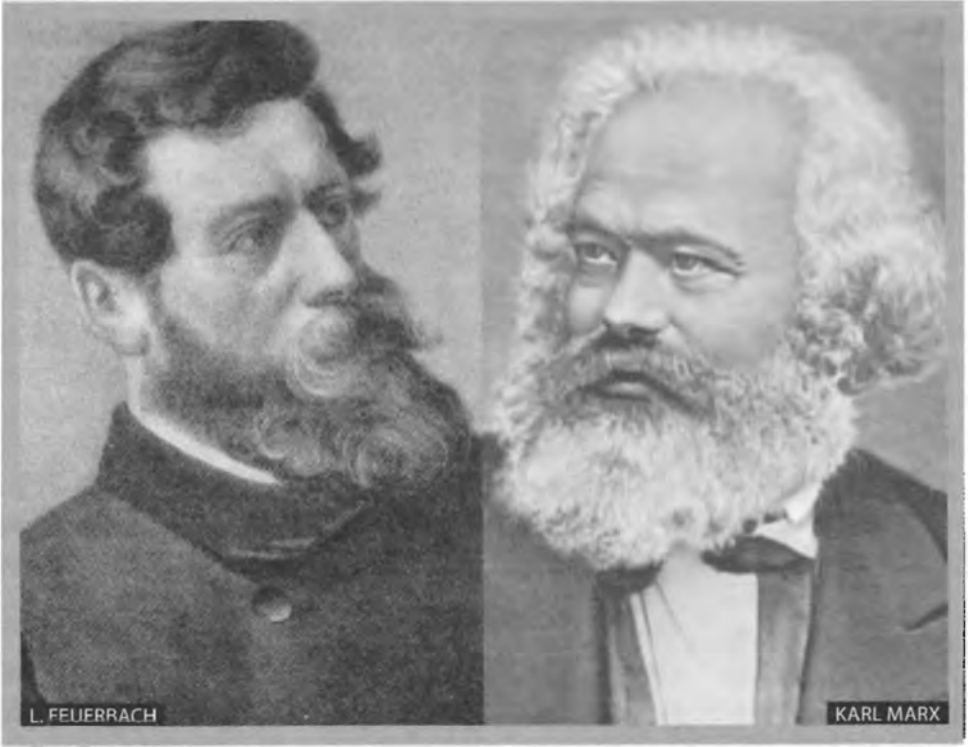
Marx'ın felsefenin gerçekleşmesinin önündeki engel olarak gördüğü proletarya, aynı zamanda bu sürecin aktörüdür. Felsefenin dünyasallaşması ve dünyanın felsefileşmesi sürecinde, felsefe ile dünya arasındaki pratik ilişkinin nasıl gerçekleştirileceği böylece çözüme bağlanır: Felsefenin gerçekleşmesini, ancak, "tekil bir haksızlığa değil, genel olarak haksızlığa uğrayan" ve tüm varlığında "insanın bütünsel yitirilişi"ni duyumsayan proletaryanın eylemi sağlayabilir.³⁵ Marx'a göre, kapitalist üretim ilişkilerine karşı mücadelede felsefe ve proletarya birbirinden ayrılmaz iki ögeyi oluşturur: "Felsefe *maddi* silahlarını nasıl proletaryada buluyorsa, proletarya da *tinse*l silahlarını felsefede bulur."³⁶ Proletarya, felsefeye hayat verir ve onu canlı bir varlık haline getirir;

33 Herbert Marcuse, *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2000, s. 211.

34 Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 79.

35 Karl Marx, "Introduction to a Contribution to the Critique of Hegel's Doctrine of the State", s. 58.

36 A.g.e., s. 59.



Marx, özellikle Feuerbach'tan sonra, Almanya için din eleştirisinin tamamlanmış olduğunu düşünür. Bu kuvvetli din eleştirisi büyük önem taşır; çünkü tüm eleştirinin önkoşulunu oluşturmaktadır.

çünkü düşünce kendisinde maddi bir güç değildir, onu dünya üzerinde etkin kılan, araçlardır.

Sonuç olarak, Marx'ın felsefeyle olan ilişkisi, özellikle doktora tezine yazdığı notlardaki düşüncelerini göz önünde bulundurduğumuzda, farklı bir çerçevede gelişmektedir: Sorunu, felsefe yapmayı sürdürmek olarak değil de eleştiriye girişmek olarak gördüğünden, Marx'ın felsefe yapmadığını, dolayısıyla da felsefe içerisinde yer almadığını söyleyebiliriz. Ama önüne hedef olarak "felsefenin gerçekleşmesi"ni koyduğundan, felsefenin ötesinde de yer almamaktadır. Dolayısıyla, Marx'ın felsefeyle ilişkisi, ne felsefeyi bütünüyle reddeden ne de felsefe içerisinde kalmayı sürdüren, ama felsefenin sınırlarında gezinen bir ilişkidir. Feuerbach ve diğer Genç-Hegelcileri eleştirirken Marx, onları sürekli olarak felsefenin sınırlarının ötesine geçememekle ve tarihsel bir bakış açısından yoksun olmakla suçlar; politik iktisat eleştirisinde ise, politik iktisatçıları yabancılaşmayı fark edememekle, emeğin salt olumlu yönünü görmekle suçlar ve özellikle *Grundrisse*'de başka bir toplum tasarımı, komünist toplum-

dan söz eder. Ayrıca, politik iktisadın yöntemi üzerine olan tartışmasında yeniden Hegel'e—felsefeye—döner ve “soyuttan somuta yükselme” yönteminin biricik bilimsel yöntem olduğunu ilan eder.³⁷ Tüm bu eleştirilerde, Marx'ın doktora tezine yazdığı notlarda dile getirdiği “felsefenin gerçekleşmesi” düşüncesinin hâkim olduğu görülebilir: Felsefenin gerçekleşmesi sürecinde, felsefenin dünyasallaşması gerektiği gibi dünyanın da felsefileşmesi gerekir. Dolayısıyla, Marx açısından, hem Hegel'in felsefesi hem de Feuerbach'ın *materyalist* felsefesi yeteri kadar dünyasal değildir; politik iktisat ise, yeteri kadar felsefi değildir ve ancak yeteri kadar felsefileştiği ölçüde dünyasallaşabilir. Marx, “Feuerbach Üzerine Tezler”in yedincisinde şöyle der: “Her toplumsal yaşam, özünde *prattiktir*. Teoriyi gizemcilığe götüren bütün giz'ler, ussal çözümlerini, insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur.”³⁸

Marx'a göre, pratiğin insan yaşamındaki rolünü kavramayan teoriler veya felsefeler, kısır bir döngü içerisinde kalmaktadır. İnsan her şeyden önce bir *pratik* varlığı olduğundan, onun varolan dünyayla olan ilişkisi de temelde pratik bir ilişkidir. Dolayısıyla, düşüncesinin dünyasallığı kendisini ancak pratikte gösterebilir; eş deyişle, insan için hakikat ancak pratikte olanaklı olabilir.³⁹ Felsefe her ne kadar yerde ve gökte hiçbir otorite tanımaz olsa da, Prometheus gibi “tüm tanrılara düşman” olsa da, varolan dünya karşısındaki durumu “soyut bir bütünlük” olmaktan öteye geçemez. Ulaştığı en üst noktada, varolan dünyanın neden kendisinin düşüncede kurduğu gibi bir ideal dünya olmadığından yakınmak zorundadır. Bu noktadan itibaren, dünya ile girilen ilişki, Marx'a göre, düşünsel bir ilişki olarak kalmaz. Dünyayı değiştirme ve felsefileştirme işine girişmiş olan *eleştiri*, felsefenin yerini alır; çünkü eleştiri, özsel olarak, dünyada pratik bir değişikliği hedeflemektedir. Marx, kuşkusuz, eleştirinin kendi başına dünyayı değiştirebileceğini savunmaktan uzaktır. “Tarihin, dinin, felsefenin ve bütün öteki teorilerin devindirici gücü, eleştiri değil, devrimdir.”⁴⁰ Dünyayı değiştirme pratiğin, proletaryanın pratiğinin işidir; eleştiri sadece ona kuramsal zemini hazırlar. Herbert Marcuse'nin belirttiği gibi, “toplumun eleştirisi felsefi öğretisi tarafından yerine getirilemez, ve toplumsal-tarihsel [pratiğin] görevi olur.”⁴¹ Dolayısıyla, Marx'a göre, felsefenin genel tavrı devrimcidir:

37 Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, İng. çev. Martin Nicolaus, Penguin Books, Londra, 1993, s. 101.

38 Karl Marx ve Friedrich Engels, “Feuerbach Üzerine Tezler”, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 2004, s. 23.

39 A.g.e., s. 22.

40 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 68.

41 Herbert Marcuse, *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, s. 212.

Yerde ve gökte hiçbir otorite tanımaz. Ama aynı zamanda felsefenin sınırları bulunmaktadır; çünkü bütünlüklü bir dünya tasarımı oluşturmuş olmakla, varolan dünya üzerinde pratik bir değişiklik gerçekleştirmiş olmamaktadır.

Marx, gördüğümüz gibi, felsefe ile Prometheus ve felsefe ile proletarya arasında yakın bağntılar saptar. Prometheus, Zeus'un saltanatına başkaldırması ve bedelini ödemişti; proletaryanın da kapitalist toplum biçimine karşı tarihin değişik dönemlerindeki başkaldırı örnekleri bilinmektedir. Marx için, Prometheus ve proletarya felsefenin genel tavrı ile yakından ilişkilidir: İlk olarak, felsefe Prometheus'la birlikte bütün tanrılara düşman olduğunu açıkça ilan eder; felsefenin kendisinden öte hiçbir otorite tanımaması ve kendisi üzerinde baskı oluşturabilecek her türden otoriteye başkaldırması söz konusudur. İkinci olarak, felsefe varolan dünya ile uzlaşmaya girmez; düşüncede kurduğu bütünlüğe, varolan dünyanın da sahip olmasını ister ve dünyanın böylesi bir bütünlükten yoksun olduğunu gördüğünde ona başkaldırır. Felsefenin dünyayı dönüştürmesindeki dolayımı sağlayacak olan öge ise proletaryadır. Proletarya, felsefenin dünya üzerinde etkide bulunmasını, felsefenin gerçekleşmesini sağlayacaktır ve Marx'a göre, bunun biricik yolu da proletaryanın ortadan kaldırılmasıdır. Kuşkusuz, proletaryanın rolü, Prometheus'unki gibi salt simgesel bir rol olmanın ötesindedir.

Marx'ın erken dönem eserlerinde felsefeyle olan ilişkisini ve felsefenin devrimci tavrına ve aynı zamanda sınırlarına dair düşüncelerini ele aldığımız bu çalışmayı, onun şu sözleri ile sonlandırmak yerinde olacak gibi görünüyor: "Kuramsal kurtuluş, Almanya için tarihsel olarak bile özel pratik anlama sahip. Almanya'nın *devrimci* geçmişi kuramsaldır, *reform*dur. Devrim o zaman nasıl *keşişin* beyninde başlamışsa, şimdi de *filozofun* beyninde başlıyor."⁴²

42 Karl Marx, "Introduction to a Contribution to the Critique of Hegel's Doctrine of the State", s. 54.

Kaynakça

- Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. A. Erhat ve S. Eyuboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2000.
- Blunden, Andy, "Marx Neden Ateist Değildi?", çev. Doğan Barış Kılınç, *Sözcelem*, sayı 2, 2008.
- Feuerbach, Ludwig, *Hristiyanlığın Özü*, çev. Devrim Bulut, Öteki Yay., Ankara, 2004.
- Hegel, G.W.F., *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, çev. T.M. Knox ve A.V. Miller, Oxford University Press, New York, 2003.
- Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2004.
- Howard, Dick, *The Development of the Marxian Dialectic*, Southern Illinois Press, Carbondale, 1972.
- Lukács, Georg, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, İng. çev. Rodney Livingston, Merlin Press, Londra, 1975.
- Marcuse, Herbert, *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2000.
- Marx, Karl, *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, çev. Hüseyin Demirhan, Sol Yay., Ankara, 2000.
- Marx, Karl, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, İng. çev. Martin Nicolaus, Penguin Books, Londra, 1993.
- Marx, Karl, "Introduction to a Contribution to the Critique of Hegel's Doctrine of the State", *The Marx Reader*, ed. Cristopher Pierson, Polity Press, Cambridge, 1997.
- Marx, Karl, "Notes to the Doctoral Dissertation (1839-41)", *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, haz. ve çev. L.D. Easton ve K.H. Guddat, Hackett Publishing Company, Indiana, 1997.
- Marx, Karl, *Yahudi Sorunu*, Sol Yay., Ankara, 1997.
- Marx, Karl, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 1993.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 2004.
- Rockmore, Tom, *Marx after Marxism: The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002.
- Tucker, Robert, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, New York, 1965.



Siz Okudukça Türkiye Çöl Olmayacak!

idefix; okuduğunuz kitapları Yaşar Kemal Hatıra Ormanı'nda doğaya geri kazandırıyor!

Baharı beklerken ⁽¹⁾ bir deliyle evlendim. ⁽²⁾
Sen olsaydın yapmazdın, biliyorum. ⁽³⁾

Farklı bak. Farklı farklı kitaplara bak. [///idefix.com/](http://idefix.com/)

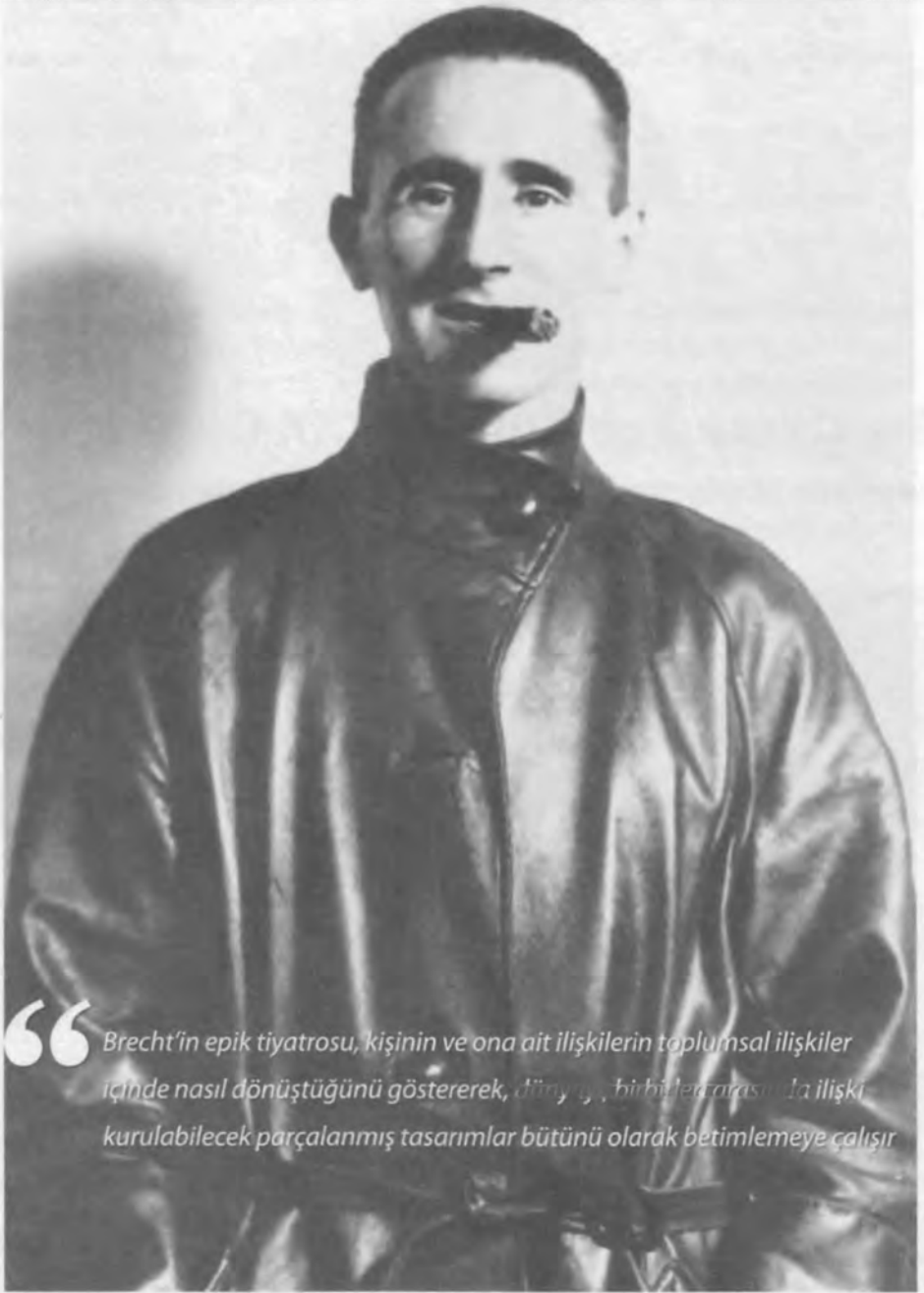
⁽¹⁾ Zeynep Ulu / Elips Kitap / idefix fiyatı: 4,55 YTL / Kazancınız: % 35

⁽²⁾ Bekirioğlu İsmail / Timaş Yayınları / idefix fiyatı: 4,90 YTL / Kazancınız: % 30

⁽³⁾ Kürşat Başar / Everest Yayınları / idefix fiyatı: 5,60 YTL / Kazancınız: % 30



FELSEFİ BAKIŞ TİYATRO



“

Brecht'in epik tiyatrosu, kişinin ve ona ait ilişkilerin toplumsal ilişkiler içinde nasıl dönüştüğünü göstererek, dünyayı, birbirleriyle ilişkili kurulabilecek parçalanmış tasarımlar bütünü olarak betimlemeye çalışır

Bertolt Brecht'in epik tiyatro kuramının felsefi bir yorumu

Gerek korkunç, gerekse verimli nitelikteki köklü değişimlerin dönemlerinde çöken sınıfların akşamları, yükselmekte olanların sabahlarıyla örtüşür.

Minerva'nın baykuşunun uçuşlarına başladığı şafaklar, bu şafaklardır.¹
Brecht, 1954.

On yedinci yüzyıldan itibaren, sanatı, Grek dünyasındaki canlılığına benzer olarak ve de “halk için” yeniden uyandırmak amacıyla; “büyük opera” adı altında, İtalya’da başlayıp günümüze dek devam eden bir çizgide tragedyalar tekrar yazılmaya başlanır. 1870 yılına gelindiğinde, Friedrich Nietzsche bu girişimin tiyatronun ve halkın yararına değil, tam tersine, zararına olduğunu fark eder:²

... [A]ntikçağın gerçek tragedyası, yani Aiskhylos ve Sophokles’in yapıtları, modern sanata keyfi bir biçimde aşılanmıştır. Bugün bizim opera dediğimiz şey, antik dönemdeki müzikli oyunun bozulmuş halidir, antikçağın doğrudan taklidi ile oluşmuştur... ulusal biçimde yeni bir yaratı hiç denenmemiş, aksine yabancı ulusların eldeki örneklerine

1 Bertolt Brecht, “Tiyatro İçin Küçük Organon’a Ekler”, Bertolt Brecht, *Tiyatro İçin Küçük Organon*, çev. Ahmet Cemal, Mitos-Boyut Yay., İstanbul, 2005, s. 72.

2 Modern tiyatro anlayışını Grek tiyatrosuyla karşılaştıran Nietzsche, tiyatronun halkın yaşamıyla ilgisini yitirmiş bir durumda olduğunu, ilkin 1870 yılında yazdığı *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans* metninde açıklar. Türkçesi için bkz. Friedrich Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çev. Mahmure Kahraman, Say Yay., İstanbul, 2005.

bakarak düşünce üretilip, yapıtlar yazılmıştır... Sonuç, zevk konusunda inanılmaz bir gerilemedir... Çünkü büyük opera denen türde her şey öyle çarpıtılmış, o kadar çok bir bütünün değil bir parçanın ürünü, çok kötü uyak düzeninin ve sıradan müziğin kölesi olmuş ki...³

İtalya'da "nitelikli bir halk yaratma arzusu"yla çıkmış olan büyük opera yazımı, eskiye ait köhne bir aygıtı beslemeye devam etmiştir. Dahası, bu aygıt bu haliyle, onları yeniden üreten oyuncuların ve tüketen izleyicilerin yanında değil de tam kaşısında yer almıştır. Bertolt Brecht (1898-1956), bugünün "bilimsel dünya"sında içi boş bir kavram haline dönüştürülmüş "halk"a ait "kültür" kategorisi altında yağmalanır halde bulunduğu "tiyatro" kavramını tartışmaya açar. Sanat alanındaki düşünceyi sözde "halk"tan yana geliştirdiğini düşünen yirminci yüzyılın, hakkında en çok yazılıp düşünülmüş filozofu Martin Heidegger (1889-1976) bile böyle bir yağmanın aktörlerinden olurken,⁴ aynı dönemde sanat alanında bu tarz bir tutumun tam karşısında yer alabilecek gerçek bir halk dostu olan Brecht, sanat yapıtının aynı zamanda "izleyiciye sunulan bir tüketim nesnesi" olduğunu da göz önünde tutarak, sanatın ve sanat yapıtının ne olduğunu belirlemeye çalışan bir düşüncenin toplumsal ilişkilere birincil derecede önem vermesi gerektiğini düşünür.

Brecht'in sanat düşüncesi, sanat tarihçileri tarafından Marksist sanat kuramı başlığı altına yerleştirilir. Ancak, Marksist sanat kuramına dahil olan düşünürlerin birbirlerinden farklarını ayırt etmek, bu kadar kolay bir iş değildir. Ernst Bloch (1885-1977), Georg Lukács (1885-1971), Walter Benjamin (1892-1940) ve Theodor Adorno (1903-1969), Marksist sanat kuramcılarının

3 Friedrich Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, ss. 7-9.

4 Heidegger, geleneksel estetik ve sanat felsefesini tarihsel olarak sınıflayıp eleştirirken hiçbir şekilde toplumsal realist ya da Marksist sanat kuramcılarına yer vermez. Nietzsche üzerine derslerinde o, felsefenin sanatla ilişkisinde altı aşama gözlemler. İlk aşama, şair Homeros'tan tragedya yazarı Euripides'e kadar olan dönemdir. İkinci aşama ise, Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilen form ve içerik tartışmasının hâkim olduğu dönemdir. Üçüncü aşamayı Kant'ın başlattığı, estetik ile sanat felsefesinin ayrıldığı modern dönem, dördüncü aşamayı ise, Hegel'in temsil ettiği klasik Alman felsefesinde "sanatın sonu"nın "büyük sanatın sonu"yla tanımlanması oluşturur. Richard Wagner'in, sanatı bir kez daha "mutlak bir zorunluluk" yapma çabası, beşinci aşamayı başlatır. Bu döneme, Nietzsche'nin "yetkinleşmemiş nihilizm" adı altında eleştirdiği, sanatın yozlaşmış bir şekilde bütünüyle duygusallığa ve nihilizme vardırılması hâkimdir. Altıncı aşamayı ise, Nietzsche'nin temsil ettiği *bütünlenmiş* ya da *klasik nihilizm*, başka bir deyişle, yaşamın olumlanması olarak anlaşılan sanat düşüncesi oluşturur. Martin Heidegger, *Nietzsche, Volume I: The Will to Power as Art, Volume II: The Eternal Recurrence of the Same, Volume III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, İng. çev. David Farrell Krell, *Volume IV: Nihilism*, İng. çev. Frank A. Capuzzi, Harper, San Francisco, 1991, ss. 77-91.

dan adları en çok duyulmuş olanlarıdır. Bu düşünürlerin en önemli ortak özelliği, on dokuzuncu yüzyıl sonu ya da yirminci yüzyıl başında doğmuş ve Birinci Dünya Savaşı ile İkinci Dünya Savaşı'na şahitlik etmiş olmalarıdır.

Tiyatronun ne olduğuna dair, hatta onun da ötesinde, sanatın ne olduğuna dair düşüncenin diğer düşünme şekillerinden ne bakımlardan ayrı olabileceği konusunda derli toplu ilk çözümlemeleri Aristoteles (İÖ 384-322) *Poetika*⁵ başlıklı yapıtında yapar. Bertolt Brecht, kendi kuramını oluştururken kaçınılmaz olarak Aristoteles'in *Poetika*'sıyla ve Nietzsche'nin Grek tragedyaları hakkındaki çalışmalarıyla⁶ tartışma içine girer ve bu düşüncelerini kaleme aldığı *Tiyatro İçin Küçük Organon* (*Kleines Organon für das Theater*) adlı yapıtında, eski anlayışları eleştirerek yeni olabilecek bir tiyatro kuramı geliştirir. *Tiyatro İçin Küçük Organon* kitabı, Brecht'in 1948'de yazdığı yetmiş yedi bölümden oluşur. Sonraki yıllarda epik tiyatro hakkında derinleşen düşüncelerini, 1954 tarihli "Küçük Organon'a Ekler"⁷ metninde açıklar.

Brecht'i epik tiyatro kuramı oluşturmaya yönelten en büyük neden, Nietzsche'nin de daha önceden belirttiği gibi, görme ve duymanın keyifsiz eylemler haline gelmiş olmalarıdır. Bu nedenle, Brecht, tiyatro sanatının en genel işlevinin, aynı zamanda en soylu işlevinin de "eğlendirmek"⁸ olduğunu *Küçük Organon* adlı yapıtının daha en başında belirtir. Brecht, epik tiyatro kuramıyla, tiyatro salonlarını aralarında hiçbir iletişim olmayan, uyurgezer bir halde kendilerini tuhaf konumlara hareketsiz şekilde yerleştirmiş dik bakışlı kişilerin mekânı olmaktan çıkarmak ister.

Brecht bir filozof olmasa da, yeni bir tiyatro kuramı oluşturmakla ve bu kuram içinde geliştirdiği, geleneksel estetik ve sanat felsefesine yöneltilecek haklı eleştirilerin güçlü bir kaynağı olabilecek düşüncelerle sanat felsefesine de katkıda bulunur. Bu katkı bir yana, bizler, en azından, Brecht'in deyimiyle "bilimsel bir çağın çocukları" olarak, kendi çağımıza ait olabilecek bir tiyatroyu anlamak için Brecht'in bize sunduğu verileri değerlendirebilecek cesareti göstermeliyiz.

Brecht, yazın türlerinin tarihsel anlamda birbirlerinden, kullandıkları tekniklere göre ayrıştıklarını gözleyerek, tekniği kendi çağının insanı yararına olacak şekilde yazın alanında geliştirir. Brecht'in yazı tarzı, meta fetişizmini ve tarih-dışı zamansallığı aşmaya çalışır. Onun için teknik yenilikler insanı tarihsizleştirmez, aksine, tarihi yorumlayarak insanı bugüne ait kılmamıza yardımcı olan malzemeler olarak kullanılabilirler. Brecht'e göre "teknik", yazıyı zaman-

5 Aristoteles, *Poietika* (*Şiir Sanatı Üzerine*), çev. Nazile Kalaycı, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 2005.

6 *Eski Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans* (1870) ve *Tragedyanın Doğuşu* (1872).

7 Bertolt Brecht, "Tiyatro İçin Küçük Organon'a Ekler", ss. 71-7.

8 Bertolt Brecht, *Tiyatro İçin Küçük Organon*, s. 19.

sal kılmak için bir araç olarak kullanılmalıdır. Yazınsal bir türden başka bir yazınsal türe geçiş zamanındaki toplumsal ilişkilerdeki farklılaşma göz önüne getirildiğinde, Brecht'in zamansallıkla ilgili çabası daha anlaşılır hale gelir. Örneğin, düşünceden ve zamansallıktan en uzak şekliyle yalnızca tanrıların "söz"lerinin bizzat kendisi olarak anlaşılan doğa olaylarından, bu "söz"leri sadece aktarmaktan başka bir şey olmayan destanlara ve ardından bir insanı tanrılar karşısına koyarak diyalogun başlangıcı olan tragedyaya ve çok sonraları yalnızca insan ilişkilerinin yer aldığı romanlara geçiş, bu yazınsal türlerin içinde geliştikleri toplumsal ilişkilerden bağımsız olmamıştır. Brecht'in epik tiyatro-sunu detaylı bir şekilde inceleyecen Walter Benjamin, zaman içinde birinden diğerine dönüşerek varlığını sürdüren yazın türlerinin onlara özgü "zamansallıklarına" dikkatleri çekerek şöyle der:

... Romanlar geçmişte her zaman varolmadılar, gelecekte de hep varolmaları zorunlu değildir. Aynı şekilde tragedyaların da, büyük destanların da. Yorum, çeviri ve hatta uyarlama [*pastiche*] bile her zaman edebiyatın kıyısındaki ufak çalışmalar olarak kalmamış, Arabistan ve Çin'in yalnızca felsefi değil, edebi geleneklerinde de yer almışlardır. Retorik her zaman önemsiz bir biçim olarak kalmamış, tersine antik edebiyatın büyük bir bölümünde önemli izler bırakmıştır. Bütün bunlar, sizlere, içinde edebi biçimlerin eriyip gittiği muazzam bir sürecin ortasında bulunduğumuz düşüncesini tanıtmak içindir.⁹

Brecht'in epik tiyatro anlayışının en dikkat çekici özelliği, tarihsel ve çağdaş olmasıdır. Yazınsal yapıtların tarihsellik özelliğini kavrayan Brecht'in, insanı tarihselleştiren ve toplumsallaştıran eleştirel realist epik tiyatrosuna göre, *Antigone*'yi¹⁰ Sophokles (İÖ 496-406) çağından, *Othello*'yu Shakespeare (1564-1616) çağından ve kendi *Adam Adamdır*'ını¹¹ (1938) yirminci yüzyıldan ayrı ele almak mümkün değildir. Brecht'e göre, zamansal olarak değişen insanların birlikte yaşam biçimleri, onların eğlence tarzlarını da değiştirir. Bu nedenle, birlikte yaşamanın zamansal değişiklikleri sanat yapıtında değerlendirildi-

9 Walter Benjamin, *Brecht'i Anlamak*, çev. Haluk Barışcan ve Güven Işısağ, Metis Yay., İstanbul, 2007, s. 102.

10 Sophokles'in *Antigone* tragedyası için bkz. Güngör Dilmen (der.), *Eski Yunan Tragedyaları 1, Persler: Aiskhülos & Antigone: Sofokles*, çev. Güngör Dilmen, Mitos-Boyut Yay., İstanbul, 2005, ss. 67-121.

11 *Adam Adamdır* [Mann ist Mann] oyunu için bkz. Bertolt Brecht, *Bütün Oyunları, Cilt 2, Vahşi Ormanda, Kentlerin Vahşi Ormanında, İngiliz Kralı II. Eduard'ın Yaşamı, Adam Adamdır (1926), Adam Adamdır (1938)*, çev. Yılmaz Onay, Mitos-Boyut Yay., İstanbul, 1997, ss. 313-66.

rilmelidir. Bunu söylemek, yazar ve oyuncunun tarihsel olayların pasif alımlayıcıları olduklarını söylemek anlamına gelmez, çünkü oyundaki figürlerin farklı boyutlandırılması ve bu figürlerin başka bakış açılarına göre betimlenmeleri yazarın ve oyuncunun elindedir.

Ekspresyonizm ve realizm tartışması

Brecht'in epik tiyatro düşüncesi, yirminci yüzyılın başında sanat üzerine yapılan tartışmalara¹² çok şey borçludur. Bunlar, Bloch ile Lukács arasında geçen ekspresyonizm ve realizm üzerine yapılmış tartışmalardır. Ernst Bloch, ekspresyonizm hakkında başlattığı tartışmada, giderek realizme karşı gelişen ve sınırları henüz tam olarak belli olmayan modernist edebiyatın natüralizmden empresyonizme, ekspresyonizmden sürrealizme uzanan bir yol izlediğini öne sürer.¹³ Lukács ise, Bloch'a karşıt olarak,¹⁴ realizmin geride kalmış bir sanat akımı olmadığını, aralarında Brecht'in de yer aldığı yirminci yüzyılın realistlerini örnek vererek göstermeye çalışır. Buna göre Lukács, yirminci yüzyıl başında sanatın içinde bulunduğu durumu üç ana akımla şöyle özetler:

1) Varolan sistemin savunmasını yapan, ya da onun varoluşuna haklılık kazandırmayı üstlenmiş bulunan açıkça anti-realist ya da sözde-realist (*pseudo-realist*) edebiyat... 2) Naturalizmden gerçeküstücülüğe değin,

12 Marksist sanat kuramcıları yirminci yüzyıl başında önemli bir tartışma ortaya atarlar. Bu tartışma, modernist edebiyat ile klasik edebiyat arasındaki sınırları belirleme üzerinedir. Bu konuda Bloch ve Lukács'ın sürdürdüğü tartışmaya Brecht de katılır. Brecht, o dönemde, Lukács'ın da savunduğu popüler edebiyat ve gerçek realizme birtakım farklılıklarla birlikte katılır.

13 Bkz. Ernst Bloch, "Dışavurumculuğun Tartışılması", *Estetik ve Politika: Ernst Bloch, Georg Lukács, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Theodor Adorno*, çev. ve der. Ünsal Oskay, Eleştiri Yay., İstanbul, 1985, ss. 17-33.

14 Ekspresyonizmin montaj tekniğini savunan Bloch karşısında Lukács, realizmin bütüncülük (totalite) fikrini savunur. Ekspresyonist sanat bir *bunalım*ı açığa vurur; ancak bu bunalım, *süresiz* ve *özel* deneyimlere rağmen bir *bütünlük* içinde anlaşılır hale gelir. Lukács, bu noktada, ekspresyonizmi savunan Bloch'a Marx'ın "bunalım" kavramını hatırlatır: "Bunlar hep birlikte bir bütün oluşturdıkları için, oluşturucağın her birinin bağımsızlaşacağı bu sürecin, kaçınılmaz bir biçimde, şiddet niteliğinde ve yıkıcı olması gerekir. Bunların birliğini, ayrı nesnelerin birliğini kendini hissettiren durumuna getiren bunalım olgusudur. Biraraya gelmiş ve birbirini tamamlar durumdaki süreçlerin kazandığı bağımsızlık şiddet görünümüne bir biçimde yıkılıp tahrip olur. Tek tek bağımsızlaşmış durumdaki süreçlerin birliğini, böylece, bunalım dışı vurmuş (*manifest*) olur" (*Capital*, cilt 1, Penguin/NLR basımı, Londra, 1976, s. 209'dan aktaran Georg Lukács, "Gerçekçilik Değerlendiriliyor", *Estetik ve Politika*, ss. 39-40).

avant-garde edebiyat... bunun temel özelliği realizmden gitgide artan uzaklaşması, realizmin adım adım çözüntüye uğratılması olmaktadır. 3) Günümüzün belli başlı gerçekçilerinin edebiyatı. Büyük bölümüyle bu yazarlar... yukarki iki eğilime karşı kendi çizgilerini sürdüren yazarlardır. Bu çağdaş gerçekçiliğin ne denli karmaşık bir özellik taşıdığını belirtmek için Gorki'nin, Thomas ve Heinrich Mann'ın ve Romain Rolland'ın adlarını vermek yeter.¹⁵

Brecht'in geliştirdiği tiyatro, kuramının sanat düşüncesine en büyük katkısı, birbiriyle çatışma içinde olan karışık sanat kuramlarına—ekspresyonizm ve realizm—ait özellikleri verimli bir şekilde bir araya getirmeyi başarmasıdır. Brecht, realizme karşı olmakla eleştirilen ekspresyonizmin montajla uygulanan kesinti tekniğini ve realizmin bütüncülük fikrini bir araya getirerek eleştirel realist bir tiyatro ortaya koymaya çalışır.

Yirminci yüzyılın başında ekspresyonizme karşı zaferini ilan eden realist edebiyat, politika alanında Halk Cephesi'nin¹⁶ kitleleri devrimci demokrasiye hazırlayan bir desteği olarak görülür. Bu bağlamda Lukács, Brecht'in kendi roman anlayışını açıkladığı *Muhbir* adlı oyununu övgüyle karşılayarak realist bir yapıt olarak değerlendirir:

... Bu oyunla Brecht bir romanın ne olması gerektiğini de aydınlığa kavuşturuyor. Oldukça farklılaşmalar taşıyabilen ve esnek bir realizmin, Faşizmin gayrı insanî yanlarını anlatmak ve faşizmle mücadele etmek için iyi bir silah olabileceğini söylüyor Brecht. Yaşayan, hayatın içindeki olağan insanların başına gelen ve gelebilecek olan şeyleri konu edinen Brecht, Almanya'daki Faşist egemenliğinin yarattığı ve yaratacak olduğu dehşetin canlı ve uyarıcı bir tasvirini yapıyor. Brecht, Faşizmin bütün bir toplumun ta temellerine saldırıp yıktığını; insanları, toplumu oluşturan birliktelikten bile mahrum ettiğini, karı koca arasında ve ana baba ile çocuklar arasında bile birbirine güven duyma olanağını ortadan kaldırdığını; korumak iddiası ile ortaya çıktığı ve çok değer veriyormuş gibi görüldüğü aile kurumuna bile, yarattığı bu insanlık-dışı hayat yüzünden, ta temellerinden sarsıp tahrip ettiğini gösteriyor.¹⁷

15 Georg Lukács, "Gerçekçilik Değerlendiriliyor", s. 36.

16 Halk Cephesi (Alm. *die Volksfront*, İng. *Popular Front*): 1930'lu yıllarda yükselen faşizm tehlikesine karşı Komüntern'in (III. Enternasyonal ya da Komünist Enternasyonal) üyesi olan komünist partilerin, faşistlere karşı durmak isteyen hemen hemen tüm diğer partilerle oluşturdukları birliğin adıdır.

17 Georg Lukács, "Gerçekçilik Değerlendiriliyor", ss. 79-80.

Politik açıdan Lukács'ın değerlendirmesi haklıdır. Ancak, sanatsal teknik açısından Brecht'in bütünüyle ve sadece realist edebiyatın temsilcisi olduğunu söylemek haksızlık olacaktır; çünkü Lukács'ın yorumladığı *Muhbir* adlı oyun, Brecht'in yirmi yedi sahneden oluşan *III. Reich'in Korku ve Sefaleti* (*Furcht und Elend des III. Reiches*, 1938) oyununun dokuzuncu sahnesidir. Bu oyun, tek bir gerçekliğin kesintisiz zorunlu ilişkilerinin betimlenmesi değildir; aksine, yirmi yedi farklı sahnenin montajından ibaret olup suskunluk, gözleme, dehşet gibi jestler dizisinden oluşur.

Tiyatronun tarihsel boyutu ondan alınan zevki azaltmaz. Brecht bu konuda Aristoteles'in görüşünü benimser. Tiyatrodan alınan zevkin kaynağı, gerçeklik ya da olmuş olanlar ile betimleme arasındaki benzerlik değildir. Gerçekliğin, olabilecek olanları da içine alan bir kavram olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Sanat yapıtında tarihselliğe ve çağdaşlığa önem verilmesi, sanatın işlevinin tarih bilimiyle benzer olduğu anlamına gelmez. Tarih bilimi, gerçekleşen olayları ne kadar sıkı bir neden-sonuç ilişkisi içinde açıklayabilirse o kadar başarılıdır. Ancak, bir sanat yapıtı sadece olanları değil, olabilecek olanları, dahası, olması olasılık dışı gibi görünen olayları da “zorunlu bir akış yanılması”¹⁸ yaratarak gösterebilir. Tiyatronun tarih biliminden farkını tam da bu özellik oluşturur. Oyunda kullanılan olasılık dışılıklar ve sapmalar¹⁹ rastgele bir şekilde sıralanmayıp her türlü yazınsal ve teatral araçlarla “zorunlu bir akış yanılması” üretildiği sürece, tiyatro tarih-dışı ve çağdışı bir gösteri salonu olmaktan kendisini kurtaracaktır.

Brecht'ten önce, realizm adı altında, toplumun yapısına başkaldıran, gerçeğe sadık betimlemeler yapıt olarak üretilmiş durumdaydı. Realist yapıtlar, toplumsal ilişkiler alanını görülebilir hale getirmiş olmalarına rağmen bir görüş alanı açmayı başaramamışlardı. Bunun en büyük nedeni, bu yapıtlarda betimlenen olaylar ve uyandırılan duyguların çağdaş olmayışydı.

Brecht, tiyatrodan alınan zevkin geçmişle karşılaştırıldığında azaldığını ve çağdışı hale geldiğini düşünür. Bunun en önemli nedeni, dramanın ruhu olan “öykü”nün, bugünün insanların birlikte yaşama biçimlerine karşı duyarsızlı-

18 Bertolt Brecht, *Tiyatro İçin Küçük Organon*, s. 22.

19 Brecht'in “olasılık dışı ya da sapma” derken ne anlatmak istediğini, Aristoteles'in *Poietika* adlı yapıtına değinerek daha açık kılabiliriz (Bkz. Aristoteles, *Poietika* (*Şiir Sanatı Üzerine*), s. 35, par. IX). “Olasılık dışı” ya da “sapma” sayılabilecek olayların içerildiği sahneler örnek verecek olursak: Sophokles'in *Antigone*'inde, kendi tutkularına ölümüne bağlı Antigone'nin ve sevgilisi Haimon'un art arda kendilerini öldürmeleri; Shakespeare'in *Othello*'sunda, Othello'nun kendi elleriyle biricik aşkı olan Desdemona'yı öldürmesi ve Brecht'in *Üç Kuruluşluk Opera*'sında, Londra dilencilerinin şefi olan Jonathan Jeremiah Peachum'un, *İncil*'den sözleri göstererek dilenciligi meşru hale getiren eylemleri.

ğıdır. Betimlenen şey karşısında, bugünün insanının tutumunun geçmiştekilerden farkı önemsenmelidir. Öykünün çağdışı olması nedeniyle ortaya çıkan eksiklik; dil güzellikleri, öykünün geliştirilmesindeki incelik ve bağımsız tasarımlar üretmemizi olanaklı kılan bölümler gibi ikincil öğelerle giderilmeye çalışılmaktadır. Böylece, bugünün insanların tiyatrodan zevk alma biçimi çağdışı görünür:

Oysa öykü... Aristoteles'e göre dramanın ruhudur. İnsanların birlikte yaşamalarına ilişkin betimlemelerin ikelliği ve sorumsuzluğundan ötürü, gittikçe artan ölçüde rahatsız olmaktadır; üstelik bu yalnızca eski eserler bakımından değil, fakat eski reçetelere göre hazırlanmış yeni eserler bakımından da söz konusu. Artık zevk alma biçimimiz, bütünüyle çağdışı olmaya yüz tuttu.²⁰

“Bilimsel bir çağ”ın tiyatrosu

Tarihselliğe ve zamanın insanların öyküsüne önem veren Brecht, yirminci yüzyılın insanına seslenmeyi hedefler. Çağın insanının ilgisini çekebilmek için o, öncelikle çağın belirleyici özelliklerini araştırır. Yirminci yüzyılın en belirgin özelliğini, “bilimsel bir çağ” olmasında bulur: Brecht, yirminci yüzyıl insanlarını, “bilimsel bir çağın çocukları” olarak tanımlar. “İnsanlar olarak birlikte yaşayışımız—yani: Yaşamımız—, yepyeni bir kapsamda olmak üzere, bilimlerce yönlendirilmekte.”²¹ O halde, ancak form ve içerik olarak bilimsel çağın özelliklerini taşıyan bir öykü bu çağın insanına hitap edebilir. Brecht, yirminci yüzyılın başlarının, daha önceleri hayal bile edilemeyecek olayların açıkça yaşandığı bir dönem olduğunun farkındadır. Bu nedenle de, öykü için devasa bir malzeme bulunmaktadır.

Brecht'e göre yirminci yüzyılı betimleyen “bilimsel çağ” kavramı, bu çağa ait toplum kavramı açısından henüz işlenmemiş olarak durmaktadır. O, gelişmiş olan bilimin toplumsal refah getirmemesinin nedenini, bu “bilim”den sadece burjuvazinin yararlanıyor olmasında bulur. Yönetilen kesimler açısından, başka bir deyişle işçi sınıfı açısından bakıldığında ve bilimsel bakış burjuva sınıfının girişimlerine odaklandığında, bu girişimlerin toplumsallık adına büyük yıkımlarla sonuçlandığını görür:

Yeni düşünme ve duyma biçiminin büyük kitlelere henüz gerçek anlamda işleyememiş olmasının nedeni, doğanın sömürülmesinde ve alt

20 Bertolt Brecht, *Tiyatro İçin Küçük Organon*, s. 24.

21 A.g.e., s. 25.

edilmesinde onca başarılı olan bilimlerin, egemenliğini ona borçlu bir sınıf, yani burjuva sınıfı tarafından bir başka alanı işleme konusunda engellenmesinde aramak gerekir, henüz karanlıklar içindeki bu bölge, doğanın sömürülmesi ve alt edilmesi sırasında insanlar arasında var olan ilişkilerden oluşmaktadır. Herkesi ilgilendiren bu işin üstesinden gelindi, ama işin üstesinden gelinmesini olanaklı kılan yeni düşünme yöntemleri, işi gerçekleştirenler arasındaki karşılıklı ilişkileri aydınlatamadı. Doğaya ilişkin yeni bakış açısı, topluma yönelmedi.²²

Epik tiyatro, bilimsel düşünceyi doğa alanıyla sınırlayan, insan ilişkileri alanını göz ardı eden ve tiyatro salonlarını sadece bir sınıfın “barbarca” bir eğlence yeri olarak gören eski anlayışa son verir.

Brecht tiyatrosunu çağdaş kılan temel özellik, çağın insanını farklı perspektiflerden betimleme çabasıdır. Brecht, özsel bir doğanın insan varoluşuna dayatıldığı, değişimden muaf tutulan yalıtılmış ve katı “genel ilkeler” çerçevesinde birbirlerinden ilgisiz öğelere, kısaca “hiçlik”e indirgenmiş bir insanlık durumunu özetleyen “insan insandır” düşüncesini eleştirir. Yükleme işçisi Galy Gay’in, 1925 yılında, Kilkoa askerî barakalarında geçirdiği dönüşümü anlatan *Adam Adamdır*²³ (1938) oyununda, askerlerin eğlenmek amacıyla uğradığı barın sahibi olan Begbick’in sözleri (ara deyiş olarak), Brecht’in hazır bulduğu “bilimsel bir çağ”ın insan anlayışını özetler:

Bu akşam burada bir insan, parçaları eksilmeksizin
Sökülüp yeniden takılacak, otomobil gibi,
Adama insan yanından yaklaşılacak...
Gözümüzü dört açmazsak eğer, akşamdan sabaha
İnsan kasabı bile yaparlar adamı.²⁴

Gerçekte “adam adamdır” sözünün içerdiği anlayış çok da yeni bir düşünce değildir. Brecht’in epik tiyatrosu, bu sözü, çağın koşulları içinde yorumlayarak tarihselleştirir. İnsanı tanımlayan toplumsal ilişkilerin çağdan çağa nasıl değiş-

22 A.g.e., s. 28.

23 *Adam Adamdır* oyununda anlatılan temel düşünce, çağın toplumsal ilişkilerinde önemli olan şeyin kişi değil, kimlik olduğudur. Kimlik kime verilirse, o kişi, makinalı tüfek timinin kaybedilen üyesi Jereiah Jip yerine geçebilir. “Adam adamdır” sözü değişik biçimlerde sık sık tekrar edilir. Örneğin, Uri: “Adamın yeri her zaman doldurulur” (s. 317), “Oysa bir kişi hiçtir” (s. 338), Galy Gay: “Bir kişi hiçtir” (s. 353), “Adam Adamdır” (ss. 343, 365, 366), Jesse: “İnsan hiçbir şey değildir!” (s. 347), “Fil fildir” (s. 365). Bertolt Brecht, *Bütün Oyunları*, ss. 313-66.

24 A.g.e., s. 344.

tiğini, eskiçağa ve modern çağa ait tiyatro yapıtlarından örneklerle göstermek faydalı olacaktır. İnsanın “varolanlar arasında en tuhaf olma”²⁵ özelliğini, onun “kimlik” gibi herkesin birbirinin yerine geçebildiği genel, kamusal özellikleriyle değil, aynı zamanda kişiyi özel kılan duygularıyla ve hazlarıyla da dikkate alınması gerektiği konusunu Sophokles’te de buluruz. Antigone’nin duygusal durumunu Koro şöyle ifade eder:

Kim karşı koyabilir aşka
Cepheler bozar savaşta
Parayı pulu derbeder
Savurur talan eder
Sonra gül yanağında
Bir genç kızın
Uykusuz geceler.

Uçsuz bucaksız denizler
Dağlar ona dar gelir
Vahşi hayvan inleri
Aşkın uğrağıdır.

Ölümlü ya da ölümsüz
Ağına düşenin işi bitiktir
Tadan bilir, aşkın
Bir adı deliliktir.²⁶

Duygular ve hazlar varlıklarını sürekli sürdürür, ancak değişmez bir yazgı, sarsılmaz bir yasa ve katı bir ahlak, bireyi hiçliğe sürükler. *Yasa* ile *yiğrek* arasında kalan insanın durumunu anlatan tragedyanın ilk örneklerinin yazarlarından Sophokles’in *Antigone* oyununda, Antigone, *yasa* ile *sevgisi* arasında kalarak, devlet yasaları gerçekten tanrıların buyruğuysa, onların kendi sevgisine karşı olamayacağı düşüncesiyle ölüme sürüklenir.

“Adam adamdır” anlayışının başka bir örneğini, yeniçağın ünlü tiyatro eserlerinde de buluruz. Shakespeare’in *Othello* oyununun konusu, bununla ilgili en iyi örneklerden biridir. *Othello* oyununda bir insanın, her türlü çıkar

25 Koro: “Bunca tansıkları arasında yeryüzünün/ en eşsiz varlık insan!...// evrenin hakimi insan/ ince zekasıyla...// her derdin bulur çaresini/ölümden gayrı...// Bu ne şaşılalı hüner/ ne ustalık.” Bkz. Sophokles, *Antigone*, Dize 333-64, der. Güngör Dilden, *Eski Yunan Tragedyaları 1*, s. 82.

26 A.g.e., s. 99.

uğruna, üstelik yüreğinin en derinlerine kadar inilerek, kolayca dönüştürülebi-
leceği konu edilir. *Othello*'da insanı, üstelik aynı zamanda bir komutan olan
efendiyi (komutanı) söküp yeniden takmayı beceren kişi, bizzat Othello'nun
kendi uşağı olan Iago'dur. Bu dönüşümde şu ilke formüle edilir: "... İnsan
insandır. En iyisi bile bazen kendini kaybedebilir..."²⁷ İlerleyen sayfalarda
Iago, kullanım değeri açısından bir insanın diğerinden farksız olmadığını itiraf
eder: "[Ş]imdi ister o Cassio'yu, ister Cassio onu, ister ikisi birbirini öldürsün:
hepsi de benim kazancımdır."²⁸

Shakespeare, insanla ilgili genelgeçer kabul edilen ilkeleri, özellikle de ahlaki
olanları, onları değiştirmeksizin, sorgulamaksızın yeniden üretir ve insanlar bu
genel ilkeler doğrultusunda kolayca gözden çıkarılırlar. Zaman zaman kişilerin
bireysel özellikleri vurgulansa da, oyun tek bir kişinin belirli bir duygusu etra-
fında döner. Örneğin, *Othello*'da, Iago'nun kendi eşine, Emilia'ya duyduğu kıs-
kançlık tüm oyunu belirler. Shakespeare'in oyunlarında eski dünya tanrıları kar-
şısında âciz bir insan yerine, sarsılmaz bir karaktere sahip bireylerin haberdar
olmadıkları hakikat nedeniyle felakete sürüklenmeleri söz konusudur. Oyunun
düşüm noktaları, birtakım entrikaların açığa çıktığı, kişilerin başkalarınca halı-
hazırda bilinen şeyler hakkındaki habersizlik durumundan, onları öğrenme
durumuna geçtikleri anlardır. Oyunda hiç kimsenin farkında olmadığı bir durum
sergilenmez; oyunu ilerleten öge, halihazırda birinin bilip de diğerlerinden sakla-
dığı *hakikattir*. Othello, Duka önünde Desdemona'yla ilişkilerinin nasıl başladı-
ğını anlatınca, kuşku dağılır ve babası Brabantio, kızı Desdemona'yı Othello'ya
verir. Emilia'nın tesadüfen bulduğu "mendil", şüphelerin haklılığını gösteren en
kesin dayanak olarak kabul edilir. İlerleyen sayfalarda Emilia, mendilin Cassio'ya
nasıl verildiğini söyler. En sonunda, Roderigo'nun mektubu, Iago'nun planları
hakkındaki son açıklamaya dayanak olur. Oyunun sonunda tüm entrikaların
açığa çıkması, kişilerin sarsılmaz bir hakikate bağlılığını değiştirmez.

Antikçağ ve yeniçağdaki örneklerinde de gördüğümüz gibi, insanın, par-
çalara ayrılarak, bu şekilde sökölüp takılması hemen hemen tüm tarih boyunca
tiyatro sahnelerinde yer alır. Ancak, buradaki eylemi kesintiye uğratarak
durumu bütünüyle insani perspektifler çokluğundan ortaya koyan tarz,
Brecht'in epik tiyatrosunun bir başarısı olur.

Eleştirel realist bir tiyatro

Brecht için, eski tiyatroda, toplumun yapısının yine toplumun kendisi tarafın-

27 William Shakespeare, *Othello: Venedikli Bir Mağripli'nin Faciası*, çev. Orhan Burian, MEB Yay., İstanbul, 1992, s. 49.

28 A.g.e., s. 112.

dan değiştirilemez görülmesi şaşırtıcıdır. Eski tiyatronun eleştirilemez tanrıları, Shakespeare'in engellenemez bir yazgıya kapılarak kendi kendilerini yıkıma sürükleyen kahramanları buna örnek olarak göstererilebilir: "Onların yıkımlarında ölüm değil, yaşam, tiksindirici olup çıkar; yıkımın eleştirilebilmesi ise olanaksızdır. Her yer, kurban edilmiş insanlarla doludur. Barbarca eğlenceler!.. Gelin biz, başka bir sanat yapalım!"²⁹

Epik tiyatro, geleneksel tiyatrodaki olduğu gibi, sarsılmaz hakikatler arasında çaresiz kalan insana duyulan "acıma" ve ahlaki "arınma" düzeyinde kalmaz. Eski tiyatronun kasvet ve sıkıntı içinde dayattığı ahlak dersi ile katlanma yerine, epik tiyatro, neşe ve eğlence içinde öfke ve değişimi önerir: "Bu kişilerin, sorunların çözümlenmesinden kaynaklanan bilgelikle, ezilenlere duyulan acımanın yararlı bir biçimde dönüşebileceği öfkeyle, insani olana duyulan saygıyla, yani insandan yana olanla, kısacası üreticileri eğlendiren her şeyle eğlendirmeleri öngörülmüştür."³⁰

Brecht'i, eski tiyatrodan ayrılmaya yönlendiren soru şudur:

Eğer kendimizi büyük üretim tutkusuna adanmak istiyorsak, o zaman insanların birlikte yaşamını ne tür betimlemelerle canlandırmalıyız? Bilim çağının çocukları olan bizler, tiyatromuzda doğa ve toplum karşısında, aynı zamanda eğlendirici nitelikte nasıl bir tutum benimsemeliyiz ki, tiyatro üretici olabilsin?³¹

Brecht, gerçek bir bilimsel tutumu, geniş kitlelere kapılarını ardına kadar açık tutan bir bilimsel anlayış olarak anlar. *Eleştiri*, üretkenliğin büyük yöntemidir. Brecht'in epik tiyatrosu, kişinin ve ona ait ilişkilerin toplumsal ilişkiler içinde nasıl dönüştüğünü göstererek, dünyayı, birbirleri arasında ilişki kurulabilecek parçalanmış tasarımlar bütünü olarak betimlemeye çalışır. Brecht, böyle bir çabayı, "eleştirel bir tutum"³² olarak tanımlar. Birey, kahramanca bir tutumla toplumsal ve tarihsel ilişkilerin etkisini göz ardı ederek hiçbir çözüm geliştiremez. Böylece Brecht'in eleştirel realist tiyatrosu, seyircinin sergilenen karakterle "öznel anlamda özdeşleşme" sini hedefleyen natüralist tiyatronun yönteminden ayrılır.³³

29 Bertolt Brecht, *Tiyatro İçin Küçük Organon*, s. 39, par. 33.

30 A.g.e., s. 32, par. 24.

31 A.g.e., s. 30, par. 21.

32 A.g.e., s. 34, par. 25.

33 Eleştirel realizmin natüralizmden farkı için bkz. Leslie Roman, "On the Ground with Antiracist Pedagogy and Raymond Williams' Unfinished Project to Articulate a

Epik tiyatro, sanat yapısının izleyiciye verdiği tadı her şeyin değişebilme olasılığında bulur. Sanatın verdiği tadın kaynağı, izleyicilerin ve sanatçıların uyanık bir konumda bulunmalarıdır. Sahnelenen betimlemelerin “izleyici tarafından uyanık konumda alımlanabilmesi için, mutlak bir uyanıklık konumunda sunulması şarttır.”³⁴ “Mutlak uyanıklık”, kişinin zaman algısıyla ilgilidir. Brecht statik bir zaman anlayışına karşıdır. Çağlar birbirlerinden farkı içinde anlaşılırken, diğer taraftan her çağ, geçici bir zaman dilimi olarak gösterilir. Çağın geçiciliğinin gösterilmesinin nedeni, kişiye, onun içinde yaşadığı çağın da geçici olduğunu anlatarak onu olaylar içinde aktif bir tutum almaya yönlendirmektir. Koşulların değişebilir ve değiştirilebilir olduğunun anlatılması ve anlaşılması, “eleştirinin başlangıcı”dır.³⁵ Böylece, epik tiyatronun betimleme tarzı “tarihselleştirici”dir. Zamanın olayları içinde aktif bir tutum almaya uyandırılan kişi, diğerleriyle karıştırılan ve birbirinin yerine geçirilebilen “herkes” olarak görülmez. “Tarihselleştirici betimleme” yoluyla, yaşamın içinde yer alan, başkalarıyla karıştırılması olanaksız, hemcinslerine bütünüyle benzemeyen bir insan ortaya konulmaya çalışılır.

Bilimin faydalarından uzaklaştırılmış kitleler, “bu bilimi edinebilmek için, önce kendi başlarına yeni bir toplumbilimi geliştirmek ve uygulamak zorundadırlar.”³⁶ Epik tiyatro, henüz bu tarz bir toplumbiliminin oluşmasını beklemeksizin, gerçeğe ilişkin eleştirel betimlemeleriyle varoşlara inerek, sunulduğu toplumu köklü bir değişime uğratma hedefiyle “bilimsel bir çağın tiyatrosu” olmaya çalışır. Tiyatro, Brecht’in elinde, eğlenceli bir şekilde gerçekleri açığa çıkaran bir tür “kitle iletişim mekanizması”na dönüşür.

Montaj, jest ve yabancılaştırma etkisi

Doğalmış ve değiştirilemezmiş gibi görünen toplumsal yapılar, epik tiyatrodaki doğal olmayan malzemeler olarak gösterilirler ve toplumsal ilişkiler adına işlenebilir bir konuma getirilirler. Bu amaca uygun yöntem ise, “kurgusal montaj”dır.³⁷ “Bu yöntem aracılığıyla güncel bir davranış, biraz doğal dışı olur,

Socially Transformative Critical Realism”, *Views Beyond the Border Country*, ed. Dennis L. Dworkin ve Leslie G. Roman, Routledge, New York, 1993, ss. 134-58.

34 A.g.e., s. 69, par. 76.

35 A.g.e., s. 42, par. 37.

36 Bertolt Brecht, *Tiyatro İçin Küçük Organon*, s. 32, par. 23.

37 Montaj: Latince “dağa tırmanmak” anlamına gelen *montare* ile Fransızca “yukarıya çıkmak”, “yerleştirmek”, “donatmak” anlamına gelen *monter* kavramından gelir. Sanat alanında “montaj” kavramıyla, bir sanat yapısına, daha önceden biçimlendirilmiş, “yabancı”—özellikle gerçek dünyadan alınan—parçaların eklenmesi anlaşılır. Bu



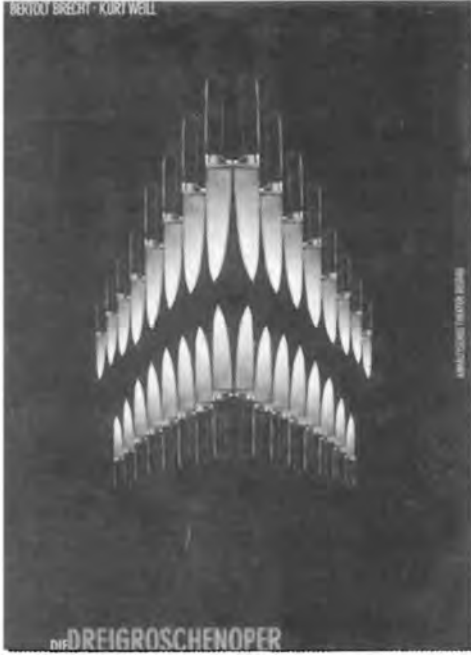
Üç Kuruşluk Opera posterleri. Soldan sağa: R. Van Nutt, New York, Lunt-Fontanne Theater, 1989; İstanbul, Devlet Tiyatrosu, 1988. Karşı sayfada soldan sağa: Kai Fatheuer, Dessau, Anhaltisches Theater, 1998; David Stone Martin, New York, Theater de Lys, 1954

böylece güncel itici güçler de kendi doğallıklarını yitirirler ve işlenebilir konuma gelirler.”³⁸ Epik tiyatronun oyuncusundan beklenecek şey, kendi zamanının gerçekliğini sahiplenip bu gerçekliği değişik perspektiflerle ortaya sermektir. Bu nedenle, epik tiyatro eylemleri değil, durumları sergiler. Artık Aristoteles’in ve Shakespeare’in tragedya anlayışında olduğu gibi, oyun, bir eylem etrafında örülerek kesintisiz bir biçimde geliştirilmez. Epik tiyatro, eylemi kesintilere uğratar. Natüralist tiyatrodaki³⁹ olduğu gibi, bir gerçeklik etkisi uyandırmaya çalışmaz. “[K]esintiye uğratma ilkesiyle, epik tiyatro burada son yıllarda sinema, radyo, fotoğraf ve basın aracılığıyla tanıdığımız bir

yolla sanat yapıtının organik oluşumu kesintiye uğrattırılır ve sanat yapıtı için uydurma bir uzam açılır. Bütün sanat türlerinde eşit ölçüde geliştirilen ve böylece değişik biçimler alan montaj ilkesi, avant-garde sanatçıların en önemli tasarımlama tekniklerinden biridir. Wolfhart Henckmann ve Konrad Lotter, *Lexikon der Ästhetik*, Verlag C.H. Beck, Münih, 2004, s. 251.

38 Bertolt Brecht, *Tiyatro İçin Küçük Organon*, s. 44, par. 40.

39 Natüralist tiyatronun başlıca kurucuları, Constantin Sergeyevich Stanislavski (1863-1938) ve Johan August Strindberg’tir (1849-1912).



teknîği benimser.”⁴⁰ Bu tekniğin adı montajdır. Monte edilen öge, içine konduğu bağlamı kesintiye uğratar. Radyo ve filmlerde moda uygun bir şey üretmek için kullanılan montaj tekniği, günlük yaşamın olağan görüntülerini gözler önüne sermek için kullanılabilir:

Seyirci natüralist tiyatrodaki olduğu gibi bir iç rahatlığıyla, huzurla değil, şaşkınlıkla fark eder bunların gerçekliğini. Epik tiyatro, durumları yeniden sergilemez; onları açığa çıkarır, ortaya koyar. Bunu da dramatik süreci kesintiye uğratarak yapar; ancak bu kesintiye uğratma bir uyarıcı niteliğine sahip değildir, örgütleyici bir işlevi vardır. Eylemi yarı yolda durdurur ve böylece seyirciyi eylem karşısında, oyuncuyu da rolü karşısında bir tavır almaya zorlar.⁴¹

Bir örnek verecek olursak: *Adam Adamdır*⁴² oyunundaki tapınak soygununu göz önüne getirelim: Makinalı tüfek timinden Uria, Jesse ve Polly tırmanıp Pagoda'ya girerler. Jip, Pagoda'nın önünde gözcülük eder. Tam bu sırada adamın biri çatıdan gülümser. Süreç kesintiye uğratılmış olur. Durum yabancı bir gözle görülür. Nöbet tutan bir adam, endişeli ve sırtan bir yüz, bu yabancı bakışa

40 Walter Benjamin, *Brecht'i Anlamak*, s. 112.

41 A.g.e., s. 113.

42 Bertolt Brecht, *Bütün Oyunları*, Cilt 2, ss. 313-66.

içinde bulunduğu aldatmacayı sezdirir. Eylemin kesintiye uğratılması tekniğinin en uç örneği, kendini tanıma ve kendi tarihini hatırlama faaliyetinin kesintiye uğratılmasında görülür. Galy Gay amacına son derece bağlı bir insandır; öyle ki, bu nedenle bir fahişenin arzularını reddederek onun utanç duymasına bile neden olur; ancak diğer taraftan, birçok şeye “hayır” demeyecek kadar uysal karakteriyle, sonunda karısını, hatta kendi kendisinin kim olduğunu bile inkâr edecek, hatırlamayacak bir duruma gelir. Galy Gay kendi tarihini unuttuğunda “hayatın gerçek ölçüsü”nü⁴³ de yitirmiş olur, çünkü onun hayatı montajla bir araya getirilebilen parçalara sökülüp tekrar bir araya getirilir.

Eylemin kesintiye uğratılması, oyunun bütünlüğünü kuran öykünün ortadan kalkması anlamına gelmez. Bunun aksine, öykü, epik tiyatronun omurgasıdır. İnsanların karşılıklı ilişkilerinin betimlenmesiyle oluşturulan *gestuslar*, bu ilişkilerin bağlandığı bir bütünlük olarak öyküye işaret ederler. Böylece, olayların içinde olan insan nasıl bir çevreyle kuşatıldığını, neleri eleştirip değiştirebileceğini bu öyküden yola çıkarak fark eder. İnsan ilişkilerinde karşılaşılan her şey, dini ifadeler ve son derece kişisel tutumlar bile bir *Gestustur*; başka bir deyişle, “kişilerin birbirlerine karşı takındıkları tutumlar”dır.⁴⁴ *Gestus* düşüncesinin temelinde en küçük toplumsal birimin tek kişiden değil, iki kişiden oluştuğu düşüncesi yatar.

Kurgusal montajın hedefini, bir gerçeklik etkisi değil yabancılaştırma etkisi (*der Verfremdungseffekt*) oluşturmaktır. Yabancılaştırma etkisi uygulayan epik tiyatro, sahnelenen durumun “doğal” sayılabilecek maskesini düşürerek izleyicinin özdeşleşeceği değişmez ya da öyle olduğu sanılan bir yapıyı yerinden eder. Olayları şimdiye kadar oldukları gibi değiştirilemez şekilde gören kişinin, bu olayların gerçekte değiştirilebilir olduğunu düşünmesini ve kural dışı olanı fark etmesini “yabancı bakış”⁴⁵ sağlar. Bu “yabancı bakış”, üretici bir bakma biçimidir ve izleyiciyi alışılmış olan kuralların dışına çıkarır. Yabancılaştırma etkisi ve yabancı bakış, insanı yalnızca olduğu haliyle değil, aynı zamanda olabileceği haliyle değerlendirir. Epik tiyatro oyuncusu ve izleyicisi natüralizmde olduğu gibi sadece betimlenen kişinin yerine geçmekle kalmaz, aynı zamanda herkesi temsil edebilecek değişik kimliklerle betimlenen şeyin karşısına oturur.

Yabancılaştırma yöntemi ile biriciklik niteliği taşıyan dokunulmaz ve değiştirilemez olduğu düşünülen bir olay genelleştirilerek tekrar düşünmeye konu

43 Brecht şöyle der: “... [H]ayatın gerçek ölçüsü hatırlamadır. Bellek, geçmişe bakınca bütün bir hayatı şimşek gibi bir hızla yeniden insana yaşatır” (Walter Benjamin, “Brecht’le Söyleşiler”, der. Ünsal Oskay, *Estetik ve Politika*, s. 125).

44 Bertolt Brecht, *Tiyatro İçin Küçük Organon*, s. 57, par. 61.

45 A.g.e., s. 47, par. 46.

olacak bir hale getirilir. Yabancılaştırma etkisi, hiç öyle olmadığı, önem taşımadığı ve geçerli olmadığı düşünülen bir olayı sanki açık seçik biliniyormuş, uzun zamandır kabul edilmiş ve geleneğe dönüşmüş bir olay gibi göstermekle de gerçekleştirilebilir. Yabancılaştırma etkisinden kesinlikle kişinin kendi zamanına ait olayların dışına çıkarılması anlaşılmamalıdır. Aksine, yabancılaştırmanın mümkün olması için epik tiyatro, kendi zamanının algısını tüketmeye çalışan bir bakış açısının ürünü olan bir olay bütünlüğünden yola çıkar.

Oyuncu, yabancılaştırma etkisini yaratırken, izleyicinin duygu ve düşüncelerinin kendi canlandırdığı karakterle özdeşleştirilmesine çalışmamalıdır; çünkü, izleyici açısından düşüncecek olursak, oyuncunun bize mal edeceği tek bir örnek yoktur. “Tek bir örnek yoktur” derken, sahnelenen olayların ilk kez ve bir defalığına gerçekleştiği yönünde bir aldatmacadan da kaçınılması gerektiği unutulmamalıdır. Brecht’e göre, seyircinin sahnelenen karakterle özdeşleşmesini amaçlayan ve tek bir örnek dışına çıkmayan gerçeklik etkisi uyandırmaya çalışan geleneksel tiyatro tarzı burjuva sınıfının amaçlarına hizmet eder. Böyle bir tiyatro, kendi zamanının insanlarının ortak yaşamları hakkındaki bilgiyi çarpıtır ve onun oyuncusu bir papağan ya da bir maymun olmaktan ileri gidemez.

Montaj ve jest teknikleriyle birlikte, yabancılaştırma etkisi yöntemi yoluyla farklı, hatta çelişkili durumlar aynı kişide geliştirilerek eylem defalarca kesintiye uğratılır. Böylece, akıp gitmekte olan gerçeklik hakkında tek bir doğru olmadığı, kişinin toplumsal ilişkiler içinde, nasıl eşzamanlı olan çoklu karakterlere dönüşebileceği gösterilir. Epik tiyatro, geleneksel tiyatronun yaptığı gibi toplumsal ilişkilerin karmaşık özelliklerini, kişinin belirli bir karakteristik özelliğine indirgezmez. Bunun böyle olduğunu Brecht, Galy Gay’in kişiliğinin karakteristik bir özelliği olan “sarsılmaz kararlılık”ın, onu nasıl da bir aptal durumuna düşürdüğünü göstererek açıklar. Toplum henüz savaştan sınıflardan oluştuğu için, toplumun bütününi temsil eden tek bir örneğe dayanan gerçeklik ya da ortak bir sözcü yoktur.⁴⁶ Bu nedenle, sanat kavramı, sınıfsal bakış açısına göre değişir: “Sanat için tarafsızlık, yalnızca egemen taraftan yana olmak anlamını taşıyabilmektedir.”⁴⁷

46 Brecht’in, toplumsal realizme özgü sınıf savaşına dayanan tarihsel bakış açısını açıkça savunduğu görülür. Brecht’in bu tutumunun nedenleri, onun içinde yaşadığı olaylar göz önünde tutulduğunda açıklık kazanır. Umut vaat eden Sonradan Almanya Bağımsız Sosyal Demokrat Partisi (USPD) olarak Almanya Komünist Partisi’ne (KPD) katılan Almanya Sosyal Demokrat Partisi (SPD) liderlerinin (Karl Kautsky, Eduard Bernstein, Rudolf Hilferding), kitlelerin devrimci eğilimlerini karşıdevrimci güçlerin ellerine teslim etmeleriyle Almanya’da devrim dalgasının yenilgiye uğraması ve diğer taraftan Sovyetler Birliği’nde proletaryanın zafer kazanması olayları, sanatçıların arasında ekspresyonizmden vazgeçiş ve realizme dönüşle sonuçlanmıştır.

47 Bertolt Brecht, *Tiyatro İçin Küçük Organon*, s. 53, par. 55.

Kaynakça

- Aristoteles, *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)*, çev. Nazile Kalaycı, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 2005.
- Benjamin, Walter, *Brecht'i Anlamak*, çev. Haluk Barışcan ve Güven Işısağ, Metis Yay., İstanbul, 2007.
- Brecht, Bertolt, *Tiyatro İçin Küçük Organon*, çev. Ahmet Cemal, Mitos-Boyut Yay., İstanbul, 2005.
- Brecht, Bertolt, *Bütün Oyunları, Cilt 2, Vahşi Ormanda, Kentlerin Vahşi Ormanında, İngiliz Kralı II. Eduard'ın Yaşamı, Adam Adamdır (1926), Adam Adamdır (1938)*, Mitos-Boyut Yay., İstanbul, 1997.
- Dilmen, Güngör, (der.), *Eski Yunan Tragedyaları 1, Persler: Aiskhülos & Antigone: Sofokles*, çev. Güngör Dilmen, Mitos-Boyut Yay., İstanbul, 2005.
- Dworkin, L. Dennis ve Roman, G. Leslie, (der.), *Views Beyond the Border Country. Raymond Williams and Cultural Politics*, Routledge, New York, 1993.
- Heidegger, M., *Nietzsche, Volume I: The Will to Power as Art, Volume II: The Eternal Recurrence of the Same, Volume III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, İng. çev. David Farrell Krell, *Volume IV: Nihilism*, İng. çev. Frank A. Capuzzi, Harper, San Francisco, 1991.
- Henckmann, Wolfhart ve Lotter, Konrad, *Lexikon der Ästhetik*, Verlag C.H. Beck, Münih, 2004.
- Lunn, Eugene, *Marxism and Modernism: An Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin, and Adorno*, Verso, Londra, 1985.
- Nietzsche, Friedrich, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çev. Mahmure Kahraman, Say Yay., İstanbul, 2005.
- Oskay, Ünsal, (der.), *Estetik ve Politika: Ernst Bloch, Georg Lukács, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Theodor Adorno*, çev. Ünsal Oskay, Eleştiri Yay., İstanbul, 1985.
- Shakespeare, William, *Othello: Venedikli Bir Mağripli'nin Faciası*, çev. Orhan Burian, MEB Yay., İstanbul, 1992.

Althusser'de ideoloji ve özne

Freud'la Marx'ın düşünce ve pratikleri arasında varlığını saptadığım olağanüstü yakınlık bana hep çarpıcı geldi. Her iki durumda da öncelik pratiğin değil de pratikle kurulan belli bir ilişkinin oluyor.

Althusser

İnsan ideolojik bir hayvandır.

Althusser

Toplumsal dönüşümün ve onun koşullarının analizinde ekonomi-politik ağırlıklı bir yönelime sahip olan on dokuzuncu yüzyıl Marksizmine karşın yirminci yüzyıl Batı Marksizmi, altyapı/üstyapı modelinde ikincisinin işaret ettiği alana yoğunlaşarak kültür, ideoloji, hegemonya vb. incelemelerine ayrıcalıklı bir önem atfetmiştir. Althusser üstyapıyı görece özerkliği içerisinde incelemeye yönelen Batılı Marksist bir düşündürdür. Althusser, Balibar'ın dediği gibi, (Marksist) bir toplum kuramcısı olmaktan ziyade, siyasal bağlanımı doğrultusunda felsefenin Marksist açıdan dönüştürülmesi ile ilgilenen bir filozof olmuştur. Althusser, üstyapıyı altyapının bir yansıması olarak görüp onun görece özerkliğini hiçe sayarak ekonomizme saplanan yaklaşımı eleştirmiş ve kendisinden önceki Marksist düşüncülerin, istisnalar bir yana, ihmal etme eğiliminde oldukları bu alana yönelerek üstyapıya görece özerkliğini iade ederek bir anlamda Gramsci'nin izini sürdürmüştür.

Bu çerçevede Althusser, Gramsci'ye benzer biçimde, sivil toplumun gelişkin olduğu ileri kapitalist sistem içindeki Batılı ülkelerde ideoloji ile iktidar arasındaki bağlantıyı açıklığa kavuşturmak üzere toplumsal formasyonun yeniden-üretiminde temel bir işleve sahip olduğunu öne sürdüğü ideolojinin alanını incelemeye girer. Althusser'in kuramında ideoloji, toplumsal formas-

yonu meydana getiren ekonomik, politik ve ideolojik olmak üzere üç ana düzeyden birisidir. Toplumsal formasyonu oluşturan bu üç toplumsal düzeyden her biri bir pratiğe bağlıdır. Ekonomik düzeyde doğa toplumsal ilişkiler içerisinde dönüştürülürken, toplumsal ilişkiler de politik pratik yoluyla dönüştürülür; ideolojik pratikte veya düzeyde ise, insanların kendileriyle kendi koşullarını yaşama biçimleri arasında kurdukları muhayyel ilişkilerin dönüştürülmesi söz konusudur. Althusser'in Marksist kurama kazandırdığı özgün ve önemli katkılardan birisi, klasik ve/ya Ortodoks Marksist kuramda altyapı/üstyapı metaforu içerisinde kabaca birincinin ikinciyi belirlediğini ve ikincinin birincinin yansıması olduğunu savunan ekonomik indirgemeciliğe karşı toplumsal bütünlüğü teşkil eden andığımız üç düzeyin görece özerkliğini savunmasında ve bunlar arasından ideolojik düzeyin toplumsal sistemin yeniden üretiminde merkezî bir işlev gördüğünü öne sürmesinde yatar. Althusser'e göre ideoloji, Ortodoks indirgemeci anlayışta olduğu gibi, ekonomi temelli pratiğin bir uzantısı, bir gölge-fenomeni değil, son kertede altyapı tarafından belirlenmekle birlikte, görece bir özerkliğe sahip maddi bir pratiktir.

Marksist düşüncede 60'lı, 70'li yıllarda yaşanan düşünsel canlılık ve teorik yenilenme çabası söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimlerden biri olan Althusser, aldığı sert eleştirilere karşın yazdığı bir kısım metinlerle Marksist teori içerisinde yer yer kışkırtıcı ve hararetli tartışmalara yol açmış, bu surette de teorik ve pratik düzlemde tarihsel materyalizmin kimi can alıcı noktalarının yeniden değerlendirilmesine ve açıklığa kavuşturulmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Althusser, başka felsefe ya da düşüncelerden, Spinoza, Pascal, Rousseau, Freud, Lacan ve Machiavelli'den vd. "dolanarak" ve klasik Marksist metinlerin bazısının, başka disiplinlerden ödünç alınma yeni anahtar kavramlar ışığında okunma ve yeniden yorumlanmasına önyak olarak Marksizmin teorik cephesini tahkim etmeyi amaçlamış ve böylelikle karşıt felsefi konumlara karşı onu daha donanımlı hale getirmeyi ummuştur. Bu çabasında düşünür, Ortodoks Marksist yaklaşımın ideoloji, özne, praksis, altyapı/üstyapı gibi kimi temel kavramlarıyla belli bir hesaplaşma içerisinde olmuştur.

Althusser'in ideoloji kuramını ve özne anlayışını inceleyen bu çalışma, bu kuram ve anlayışa kaynaklık eden bazı temel düşünceleri ele alarak işe başlıyor. Althusser'in ideoloji kuramının düşünsel köklerini anlama bakımından faydalı olacağını umduğumuz bu ilk kısım, aynı zamanda düşünürün katettiği güzergâh ve vardığı sonuçlar hakkında ipuçları sunuyor.

Rastlantı materyalizmi

Althusser diyalektiğe ihtiyatla yaklaşır; buna mukabil, ekonomik, politik ve ideolojik olmak üzere üç düzeyi görece özerklikleri içerisinde düşünmemizi mümkün kılan "üst-belirleme" (*surdétermination*) kavramını önerir. Bu tavrı

daha iyi anlamak için Althusser'in materyalizm tasavvuruna ve Marksizmi, başta Hegelcilik olmak üzere her türlü idealizmden arındırma tasarı(sı)nı bir göz atmak yararlı olacaktır. Althusser'in ideoloji kuramının en önemli bileşenlerinden biri olan düzeylerin özerkliği yaklaşımı, esasen, felsefi art-yöresi ortaya konularak daha iyi kavranabilir.

Althusser'in düşüncesi, esasta kendi materyalizm tasavvuruna dayanır. Buna göre o, tarihi, bir kökene raptedilmiş, bir sona yazgılanmış, dolayısıyla da sabit bir anlama sahip bir süreç olarak görmemekte; bu yüzden de, tarihin önceden belirlenmiş, kaçınılmaz bir gidişata, yani bir mukadderata sahip olduğunu savunan materyalizm anlayışını reddetmekte; ve kendisinin materyalizmden anladığı şeyi “teleolojik” olarak nitelediği böylesi bir materyalizm anlayışının eleştirisinden hareketle ortaya koymaktadır.

Böylece Althusser, “kökensiz, bitimsiz bir düşünce” olarak tanımladığı kendi materyalizm tasavvurundan yola çıkarak bir tarih ve hakikat formülü önermektedir: *Öznesiz ve ereksiz süreç*. Bu yaklaşım uyarınca, tüm anlamın kurucusu olarak özneye biçilen konum sorgulanmakta; ve süreci açıklama iddiasında olan saltık bir köken ve—böylesi bir köken anlayışının doğal uzantısı olarak önceden belirlenmiş—erek anlayışı reddedilmektedir.

Bu surette Althusser, “teleolojik” olarak niteleyip idealizme bulanmış olmakla suçladığı materyalizm anlayışının karşısına, “öznesiz ve ereksiz bir süreç” varsayan “gerçek” materyalizm tasavvuruyla çıkar. Bu bağlamda düşünür, teleolojik düşünceden arınmış “gerçek” materyalizmin idealizmden nasıl ve ne şekilde ayrıldığını ortaya koymak üzere bir eğretilmeye baş vurur:

İdealist, trenin hem hangi istasyondan kalktığını hem de nereye gittiğini önceden bilen adamdır ve trene bindiği zaman nereye gideceğini de bilmektedir, çünkü onu götüren trendir. Materyalist ise aksine, nereden gelip nereye gittiğini bilmediği trene hareket halindeyken binen adamdır.¹

“Kökensiz, bitimsiz bir düşünce” de ısrar eden Althusser, bu çerçevede Marksizm için mümkün bir felsefe olarak *rastlantı materyalizmini* (*matérialisme aléatoire*) önerir: Althusser'e göre, Demokritos'a, Epikuros'a kadar giden bu felsefi yaklaşım uyarınca, dünyanın oluşumundan önce her şey birbirine koşut olarak boşlukta yer alan sonsuz sayıda atomdan ibarettir. Bu olumlamadan şu önemli çıkarsamalar elde edilir: 1) Bir dünyanın mevcudiyetinden önce hiçbir şey *biçimlenmiş/oluşmuş* değildi ve aynı zamanda 2) dünyayı meydana getiren tüm

1 Louis Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, Can Yay., İstanbul, 1996, s. 234.

öğeler, henüz hiçbir dünya mevcut değilken, yalıtılmış olarak ve ezelden beri zaten mevcuttu.

Bu olumlama, dünyanın oluşumundan önce hiçbir anlamın, nedenin, sonun ve ereğin mevcut olmadığını ima eder ki, bu da rasyonel, siyasal, ahlaki ya da estetik her türlü teleolojinin yadsınması demektir. Keza Althusser, bu materyalizm anlayışının—söz konusu olan ister tanrı, ister proletarya olsun—her türlü özne idealizmini dışladığını ve sabit bir ereğe izafe edilemeyecek olan, kendi gelişimine hâkim “öznesiz bir süreç” varsaydığını belirtir.²

Althusser, felsefe tarihinin bilmezden geldiği bir materyalist geleneğin varlığında ısrar eder: Demokritos, Epikuros, Machiavelli, Spinoza, Hobbes, Rousseau, Nietzsche, Marx ve Heidegger gibi filozof ve düşünürler³ ve onlara ait boşluk, sınır, marj, merkez yokluğu, özgürlük gibi kategoriler ve temalar bu materyalist gelenek içerisinde yer alır. Dahası, Althusser bu *rastlantı* ya da bir başka ifadeyle *olumsallık materyalizmini*—genelde Marx, Engels ve Lenin’e izafe edilen materyalizm anlayışı da dahil olmak üzere—rasyonalist geleneğe bağlı tüm materyalist anlayışların karşısına diker: Zira bunlar aslında idealizmin kılık değiştirmiş halinden başka bir şey olmayan *zorunluluk* ve dolayısıyla *teleoloji materyalizmleridir*.⁴

Althusser’in savunduğu, her türlü kökeni reddeden bu rastlantı materyalizmi, kendine kalkış noktası olarak hiçliği esas alır. Boşluğun, onu dolduran atomlardan önce-varolduğunu *dile getirmekle* yetinmeyen, ama dahası kendine bir varoluş sahası açmak üzere *felsefi bir boşluk* yaratan bir boşluk felsefesidir bu. Dolayısıyla, bu felsefe, bilinen “felsefi meseleler”den yola çıkmak yerine onları tasfiye ederek ve kendisine bir konu/nesne bulmayı reddederek işe koyulur; keza hiçlikten yola çıkan bu *felsefenin bir nesnesi yoktur*. Böylece hiçlik biçime, yokluk mevcudiyete nazaran öncelikli sayılır; zira *köken yoktur*. Kökenin yokluğu, aynı zamanda, sabit bir merkezin, bir özün, dolayısıyla da değişmez bir anlamın, yani hakikatin yokluğu demektir. Sonuç itibarıyla, bu felsefi anlayış tarihe ve topluma ilişkin her türlü özcü ve teleolojik anlayışı dışlar.⁵ Nitekim, Althusser karşı çıktığı idealizmi bu çerçevede değerlendirir:

2 Louis Althusser, *Sur la Philosophie*, Gallimard, Paris, 1994, s. 40. Ayrıca bkz. Louis Althusser, *Felsefe ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev. Ö. Sezgin, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1984, s. 17.

3 Bkz. Louis Althusser, *Sur la Philosophie*, ss. 42 ve 59.

4 A.g.e., s. 42.

5 Bkz. Louis Althusser, *Sur la Philosophie*, ss. 58-61, 97. Althusser, ilgi çekici bir biçimde burada, post-yapısalcı düşünceyle buluşmaktadır. Batı metafiziğinin, yani köken, erek, hakikat, merkez, töz, köken vb. izlekleri çevresinde dönenen *mevcudiyet metafiziğinin* Derridacı eleştirisiyle Althusser’in buradaki görüşleri arasındaki yöndeşme ve benzerlikler için bkz. Jacques Derrida, *l’Ecriture et la Différence*, Editions

İdealizmin ne olduğunu, onu hiç bırakmayan, kendi içinde ikiye ayrılan tek ve aynı bir sorundan, yalnızca *köken* değil ama aynı zamanda *son* ile de ilgili olan neden (*raison*) ilkesinden, tanıyabileceğimizi düşünüyorum. Köken, gayet tabii bir biçimde sona göndermede bulunur. Ve daha da ileriye gidilebilir: Burada köken meselesi son meselesinden hareketle ortaya çıkar. Son (dünyanın anlamı, tarihin anlamı, dünyanın ve tarihin erekliliği) köken meselesi içinde ve onun hakkında kestirimde bulunarak, tasarlanır (...) Herhangi bir şeyin kökeni meselesi ancak onun sonu hakkında sahip olunan fikir uyarınca ortaya konulabilir. “Şeylerin asli kökeni” (Leibniz)—ister inayetin amaçları (*Fins*), ister ütopyanın amaçları söz konusu olsun—ancak onların sonul mukadderatı hakkında, onların sonu (*Fin*) hakkında sahip olunan fikir uyarınca ortaya konulabilir.⁶

Keza Althusser, Marksizmi Hegelci idealizmden arındırma çabası içerisinde, diyalektik materyalizmi, barındırdığı teleolojiden ve özcü monizmden ötürü eleştirir; zira diyalektik materyalizmde, Hegel’in “tin” veya “mutlak ide” kavramları yerine “madde” kavramı ikame edilmekte, tarihin yasaları diyalektiğin yasalarıyla özdeş sayılmakta, dolayısıyla öz bilinebilmekte; ve böylelikle, son kestirilebildiğinden, tarihe bir mukadderat biçilebilmektedir. Bu bağlamda, Marx’ın “çoğu kez mevcut iktidarlara hizmet etmiş olan diyalektik aynı zamanda eleştirel ve devrimcidir” cümlesinden yola çıkan Althusser, Engels’in diyalektik üzerine söylediklerini muhafazakârca, Stalin’inkileri de mazeretçi bulur ve tarihe ilişkin gerçek bir materyalist anlayışın böyle genellemeci ve indirgeyici yasalardan uzak durması gerektiğini savunur.⁷ Nitekim Althusser, ölümüne yakın kaleme aldığı *Gelecek Uzun Sürer*’de diyalektiğe karşı tutumunu çok daha net ifadelerle ortaya koyar:

du Seuil, Paris, 1967, ss. 409-28. Batı metafiziğinin tarihinde varlığın *mevcudiyet* (*présence*) olarak belirlendiğini söyleyen Derrida, “temelin, ilkenin veya merkezin tüm adlarının daima sabit bir *mevcudiyeti* (*eidos, arche, telos, energia, ousia* [öz, varoluş, töz, özne] *aletheia*, aşkınlık, bilinç, tanrı, insan vb.) belirttiğini” ifade eder ve *différance* kavramından hareketle bu *mevcudiyet metafiziğini* eleştirir. Bkz. Jacques Derrida, *l’Écriture et la Différence*, s. 411. Nitekim, yaşamının son yıllarında onunla sık sık görüşen Peder Breton’un tanıklığına göre Althusser, “Derrida’ya büyük bir hayranlık beslemekte ve onu metafiziğin eleştirisini en uç noktasına taşıyan kimse olarak görmektedir.” Bkz. Didier Eribon, *Michel Foucault et ses Contemporains*, Fayard, Paris, 1994, s. 345.

6 Louis Althusser, *Sur la Philosophie*, s. 97.

7 Krş. Louis Althusser, *Sur la Philosophie*, ss. 31-2.

[G]erçekte Marx'tan, bana onun kendi materyalist ilkeleriyle bağdaşmaz görünen her şeyi, ve bir de ideoloji olarak ne kalmışsa onu, çıkarıp attım. Bunların başında “diyalektik” denen şeyin övücü-savunucu (*apologétique*) kategorileri, hatta kendisi geliyordu; çünkü diyalektiğin bence tarihin akışının şansa bağlı oldu-bittilerini sonradan sanki Parti'nin kararları gereği olmuş gibi “temellendirmekten” (*justification, apologie*) başka iş gördüğü yoktu.⁸

Maddiliğin önceliği

Hegelsiz bulanmış olarak gördüğü diyalektik materyalizmin “tin” yerine “madde” kavramını ikame etmek suretiyle elde ettiği “maddilik” nosyonunu da elden geçirmek isteyen Althusser, maddiliğin, rastlantı dahil olmak üzere geriye kalan her şeye önceliğini savunur. Peki, nasıl bir maddiliktir bu? Althusser bunu bayağı bir maddilik anlayışından, çıplak maddilikten ayırır ve örnekleme-yi uçlara götürerek bunun basit bir iz (*trace*) olabileceğini, örneğin kâğıt bir yaprağın hareketinden sonra görüldüğü gibi geriye bir iz bırakan bir jestin, bir hareketin maddiliği olabileceğini söyler. Bu noktada Derrida'ya göndermede bulunan Althusser, izin (dolayısıyla yazının) önceliğinin, konuşurken ağzımızdan çıkan ses ögesinde dahi bulunduğunu söyler.⁹

Ne var ki Althusser, maddiliğin önceliğinin—yanlış bir biçimde maddi üretim güçlerinin ve hammaddelerin toplamı olarak düşünülen—altyapının önceliği olarak kavranmasına karşı çıkar ve her şeyin “son kertede belirleyici” olabileceğini söyler. Belirleyici olan her somut konjonktürde farklı olabilir; nitekim Marx, bunun Atina'da politika, Roma'da din olduğunu söylemiştir. Keza Marx, *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı*'da, mantıksal olarak birincil formların tarihsel olarak da birincil olup olmadıklarının söz konusu edildiği bir bağlamda, belirleyici olanın *duruma göre* değişebileceğini öne sürmüştür ki, Althusser bunu, Marx'ın zorunluluktan ya da diyalektik yasallıktan ziyade rastlantıdan yana tavır aldığı şeklinde yorumlar.¹⁰ Hatırlamalı ki, Marx'ın bu tutumu, diyalektiğin, dolayısıyla mantığın yasalarını doğa yasalarıyla özdeşleştiren Engels'in tutumuyla¹¹ tezat arz etmektedir.

8 Louis Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, s. 238.

9 Louis Althusser, *Sur la Philosophie*, ss. 42-3.

10 A.g.e., ss. 43-4. Nitekim Althusser Marx'ın “diyalektik materyalizm” adlandırmasını hiçbir zaman kullanmadığını, Marksist materyalizmi bu şekilde ilk kez niteleyenin Engels olduğunu özellikle belirtir. Bkz. Louis Althusser, a.g.e., s. 32.

11 Şu alıntı, Engels'in bu tutumunu iyi örnekler: “Peki, yadsımanın yadsınması nedir? *Son derece genel*, ve işte bu yüzden, büyük bir önem ve büyük bir değer taşıyan,

Kaldı ki Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda, ideolojinin alanı olan bizzat üstyapıda dahi maddiliğin önceliğini savunmuştur. Buna göre, ideoloji iki anlamda maddi bir pratiktir; zira, ilk olarak, ideoloji somut kurumlarda (kilise, okul, aile vb.) üretilir ve yeniden-üretilir; ikinci olarak, ideoloji bireyin kendini temsil ettiği ve toplumsal formasyon sürecinde maddi güç olan ilişkiler ve durumlar üretir.¹²

Kısacası, Althusser'in savunduğu rastlantı materyalizmine göre, belirleyici olan her somut konjonktür uyarınca değişebilir ama maddiliğin önceliği esastır. Ne var ki Althusser, "maddilik" kavramını, çerçevesini tanımlamaksızın farklı kipliklerde kullanmakta, dolayısıyla da bu kavramı ancak belli bir muğlaklık pahasına genelleştirebilmekte, "evrenselleştirebilmektedir."¹³ Böylece sanki Althusser, üstyapının veya ideolojinin görece özerkliğini vurgulamak suretiyle Marksist Ortodoksiyi gücendirmiş olmasını bu kez "maddilik" vurgusuyla ödünlemek ister gibidir; ne var ki o, bunu da ancak "maddilik" nosyonunu "evrenselleştirmek", yani genelleştirerek sulandırmak pahasına yapabilmektedir.

Keza Althusser, kendi materyalizm anlayışı çerçevesinde, *yasa* kavramına da karşı çıkar. Ona göre şimdinin tarihi, *yaşayan tarih*, kısmen geçmiş tarafından belirlenmiş olmakla birlikte belirsiz, öngörülemez, henüz gerçekleşmemiş, dolayısıyla da *rastlantısal* bir veçheye de sahiptir.¹⁴ Yasa yerine Lévi-Strauss'tan ödünç aldığı *sabite* (*constante*) kavramını ikame etmek isteyen Althusser, Marx'ın da *eğilimsel yasa* (*loi tendancielle*) terimiyle bu anlayışa yaklaşmış olduğunu söyler; zira ona göre, bu sabite kavramıyla yasa kavramının dayattığı çizgisellikten ve zorunluluktan uzak durulabilmekte ve eğilimler arasındaki karşılaşma, kesişme ve karşılıklı etkileşimleri, dolayısıyla da öngörülemezliği ve rastlantısallığı düşünmek mümkün olmaktadır.¹⁵ Bu surette Althusser, mate-

doğanın, tarihin ve düşüncenin bir gelişme yasası (...) hayvanlar ve bitkiler âlemi bakımından, jeoloji, matematik, tarih, felsefe bakımından geçerli olan, ve Bay Dühring'in karşı gelmesine ve kafa tutmasına karşın, farkına varmadan kendi yordamınca uymak *zorunda kaldığı* yasadır." Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 1977, s. 240 (italikler bize aittir—Ö.G.).

12 R. Coward ve J. Ellis, *Dil ve Maddecilik*, çev. E. Tarım, İletişim Yay., İstanbul, 1985, ss. 117-8.

13 Ricoeur, Althusser'in, "maddilik" sözcüğünü, muğlak bir biçimde, farklı kipliklerde kullanmasını eleştirir. Bkz. Paul Ricoeur, "Althusser's Theory of Ideology", *Althusser: A Critical Reader*, ed. Gregory Elliott, Blackwell, Oxford-UK/Cambridge-USA, 1994, s. 63.

14 Böylece, "yasa" ve "zorunluluk" kavramları konusundaki bu yaklaşımıyla Althusser, Engels ile bir kez daha ihtilaf etmekte, hatta düpedüz onunla tezada düşmektedir. Bkz. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, s. 240.

15 Louis Althusser, *Sur la Philosophie*, ss. 44-5.

matikteki, fizikteki veya mantıktaki anlamıyla yasaların evrenselliği yerine şu veya bu durumun gerçeğini kavramamıza elverecek, değişkenliği ve olayların tekilliğini hesaba katan *sabitelerin genelliği* adını verdiği yaklaşımı salık verir.¹⁶

Düzeylerin özerkliği

Althusser'in, toplumsal formasyonu oluşturan ekonomik, politik ve ideolojik olmak üzere üç düzeyin görece özerkliğini öne sürmesi, kuşkusuz, onun en önemli teorik katkılarından birisidir. Bu amaçla, Engels'ten devralınma altyapı-üstyapı modelini eleştirel bir okumaya tâbi tutarak yeniden tanımlamaya girişen Althusser, özetle, nihai neden olarak görülen ekonomik kertenin ya da bir başka ifadeyle altyapının ancak *son kertede belirleyici* olabileceğini öne sürer ki, böylece üstyapının görece özerkliğini ve altyapıyla üstyapı arasında karşılıklı etkileşimi varsaymak mümkün olabilmektedir.¹⁷

Engels'in altyapı-üstyapı modelini tashih etmek üzere Althusser, Hegelci diyalektiğin yerinesasen psikanalize borçlu olduğu *üst-belirleme* (*surdétermination*) kavramını ikame etmeye çalışır. Bu kavramdan hareketle, toplumsal bütünlüğü oluşturan hiçbir ögenin bir diğeri karşısında belirleyici olmadığını; ama *her birinin diğerlerinin toplu etkisinde üst-belirlendiğini* anlatmak istemektedir. Böylece, toplumsal varlık olarak bireyin belirleyiciliği ortadan kalkmakta; tarihin “öznesiz bir süreç” olduğu öne sürülebilmekte; ve sonuç itibarıyla de—bu çerçevede, artık ne üretim güçleri ile üretim ilişkilerinin ne de politikanın öncelikli belirleyiciliğinden söz edilemeyeceğinden—Ortodoks eğilimin mutlaklaştırdığı, altyapı-üstyapı ikiliği de anlamını ve açıklayıcılık gücünü yitirmektedir.¹⁸

Althusser, üst-belirleme kavramını analizine dahil ederken Lenin'in bir varışından yola çıkar: “Rusya en ileri sanayi ülkesi olmadığı halde, sosyalist devrim neden başka yerde değil de Rusya'da gerçekleşmiştir?” sorusu karşısında Lenin, olanları açıklamada ekonomik temelin tek başına yeterli olmadığını, ama diğer etmenleri, yani ulusal karakter, ulusal tarih, gelenekler, uluslararası olay ve savaşlar, bozgunlar vb. tarihi hadiseleri de hesaba katmak gerektiği açıklamasını getirir; zira, böylelikle devrimin neden Rusya'da, “zincirin en zayıf halkası”nda¹⁹ gerçekleştiği açıklanabilecektir. Demek ki toplumsal olaylar, bu arada devrim, ekonomik temele bağlı mekanik bir sonuç ya da onun otomatik bir uzantısı olarak değil de, “toplumsal formasyonun çeşitli düzey ve kerteleri”nin üst-

16 Bkz. A.g.e., s. 66.

17 Paul Ricoeur, “Althusser's Theory of Ideology”, s. 44.

18 Mustafa Cemal, “Hegelci Marx mı, Spinozacı Althusser mi?”, *Birikim*, sayı 97, 1997, s. 45.

19 Bu konudaki Lenin'in görüşleri ve Althusser'in değerlendirmeleri için bkz. Louis Althusser, *Pour Marx*, Editions la Découverte, Paris, 1986, ss. 93-6.

belirlenmiş nedenselliği içerisinde ele alınmalıdır. Böylece Althusser, yalın ve yetersiz bir açıklama çerçevesi sunan Hegelci indirgeyici çelişki kavramının karşısına, yapının öğelerinin karmaşık ilişkiselliğini ya da bir başka ifadeyle “güçler kombinezonu”nu varsayan üst-belirleme kavramını koyar.²⁰

Hegel diyalektiğinin kendinde barındırdığı teleolojiye, zorunluluğa ve yasallığa karşı çıkan Althusser, keza aynı nedenlerle çelişki kavramını da eleştirerek *üst-belirleme* kategorisini önerir. Buna göre, toplumsal olaylar ekonomik temelin otomatik bir uzantısı olarak değil de, “toplumsal formasyonun çeşitli düzey ve kerteleri”nin üst-belirlenmiş nedenselliği içerisinde ve söz konusu kertelerin özgüllükleri hesaba katılarak ele alınmalıdır.

Altyapı-üstyapı metaforunda²¹ ifadesini bulan ve birincinin ikinciye belirlediği ekonomizm ile sonuçlanan yaklaşımı eleştiren Althusser, Hegelci çelişki kavramının yerine önerdiği üst-belirleme kategorisiyle, toplumsal formasyonu oluşturan üç düzeyi görece özerklikleri ve karşılıklı etkileşimleri içerisinde ele alan kavramsal bir çerçeve sunabilmektedir. Nitekim Althusser, ideoloji kuramını bu zemin üzerinde temellendirecektir.

İdeoloji, özne ve dia'lar

Althusser, ideoloji sorununu ilk kez *Marx İçin*'de (ilk basım: 1965) ele alır; ne ki o, ideoloji kuramını, esas olarak, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda (ilk basım: 1970) geliştirir. Althusser ideoloji kuramını iki aşamada geliştirmiştir, ya da bir başka ifadeyle, onun ideoloji kuramı iki boyut içerir. Althusser ilk olarak *Marx İçin*'de, hümanizm eleştirisi özelinde özgül ideolojilere dair belli bir yaklaşım geliştirir. Burada, bir üstyapı ögesi olan ideoloji kendi özerkliği ve özgüllüğü içerisinde incelenmekte ve kuramsal olarak bilimle karşıtlığı içerisinde konumlandırılmaktadır. Daha sonra Althusser, *genel olarak ideoloji* konusuna eğilir; ne ki, *Marx İçin*'de net olarak bulunmayan *genel olarak ideoloji* ile özgül ideolojiler arasındaki ayrım ve *genel olarak ideolojinin* kuramsallaştırılması *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda yer alır.²²

20 Paul Ricoeur, “Althusser’s Theory of Ideology”, s. 45.

21 Althusser, bu klasik altyapı-üstyapı metaforuna doğrudan doğruya karşı çıkmaz; “bu metaforu yadsımadığı ama metaforun kendisinin bizi onu aşmaya zorladığı” yollu bir retoriğe başvurarak onu, daha ziyade, “içerden” eleştirir ki, Althusser’in bu tutumunun, onun, gerek Fransız Komünist Partisi’yle ilişkilerinde ve gerekse, genel olarak, Marksist Ortodoksiyle ilişkilerinde gözlemlenen genel eğiliminin bir yansıması olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, altyapı-üstyapı metaforu için bkz. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp ve M. Özışık, İletişim Yay., İstanbul, 1994, ss. 24-7. Althusser’in bu genel eğilimi için bkz. Louis Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, özellikle ss. 238-40.

22 Paul Ricoeur, “Althusser’s Theory of Ideology”, s. 48.

İdeolojinin tarih-dışılığı

İdeoloji (ideolojik-pratik), ekonomik-pratik ve politik-pratik ile birlikte toplumsal formasyonu oluşturan üç öğeden biridir. *Alman İdeolojisi*'nden bu yana Marksist kuram içerisinde hümanizm, idealizm, Hıristiyanlık gibi dini, ahlaki, hukuki, siyasal vb. biçimler altında kendini gösteren ve "her zaman sınıfsal tavırları dile getiren özgül ideolojilere dair çözümlemeler yapılagelmiş",²³ ne var ki genel bir ideoloji teorisi geliştirilmemiştir.

Althusser, son tahlilde "toplumsal formasyonlar içinde düzenlenmiş üretim tarzlarının ve onların bağrında gelişen sınıf mücadelelerinin *tarihine dayanan*" özel ideolojilere dair Marksist çözümlemelerin karşısına, "ideolojinin tarihi yoktur" gibi hâkim Marksist eğilimle çelişen ya da çelişiyor görünen bir önermeyle çıkar: "[E]ğer ben genel olarak bir ideoloji teorisi tasarısı ileri sürebiliyorsam ve eğer bu teori, ideolojilerin teorilerinin bağımlı oldukları öğelerinden biriye, bu, aşağıdaki terimlerle dile getireceğim, görünüşte paradoksal bir önermeyi içerir: *İdeolojinin tarihi yoktur*."²⁴

Althusser'in ideoloji teorisine temel teşkil eden "ideolojinin tarihi yoktur" önermesi, doğrudan doğruya Freud'un bilinçdışının ebedi olduğu, dolayısıyla da bir tarihten söz edilemeyeceği önermesine dayanır. Nitekim o, ideoloji kuramını geliştirirken, geniş ölçüde psikanalizden esinlenmiştir.²⁵ Keza Althusser, özgül ideolojilerle genel olarak ideolojiyi ilişkilendirirken akıl hastalığı, sanat, din gibi dışavurumlara dair özgül incelemelerinin yanı sıra *genel olarak bilinçdışının* bir teorisini yapan Freud'un meta-psikolojisini model almıştır.²⁶

İdeolojinin "tarihsiz" oluşunun anlamı şudur: Belli bir döneme özgü *belli bir ideoloji*, toplumsal formasyonun bir bileşeni olarak *içeriği itibarıyla* somut bir tarihe ilişkindir, dolayısıyla da *belli bir tarihe* sahiptir; ne var ki *genel olarak ideoloji*, insan zihninin işleyişindeki *aynı ve süregelen yapıların* bir gereği olarak belli bir tarih (kesitin)e izafe edilerek açıklanamaz; dolayısıyla, bu ikinci ve Althusser'in vurguladığı anlamda *ideoloji tarih-dışıdır*.

Özetle, verili bir dönemin tarihi, o tarihe verili ideolojinin içeriğini belirler; ama onun genel olarak ideoloji kavramıyla ifade edilen—tarih-aşırı—işleyiş

23 Şüphesiz Althusser'in kendisi de kimi özgül ideolojiler üzerine çözümlemeler yapmıştır; ne var ki onun özgün katkısı, ideolojik düzeyi görece özerkliği içerisinde ve kendisine özgü (*genel olarak*) *ideoloji* sorunsallaştırması çerçevesinde ele almış olmasında yatar. Althusser'in özgül bir ideoloji olarak hümanizm—ve idealizm—çözümlemesi için bkz. Louis Althusser, *Pour Marx*, VII. Bölüm ve *John Lewis'e Mektup*; özgül bir ideoloji olarak Hıristiyanlık çözümlemesi için bkz. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, ss. 67-73.

24 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 48.

25 A.g.e., ss. 51vd.

26 Paul Ricoeur, "Althusser's Theory of Ideology", s. 48.

kurallarını, yani yapısını belirlemez: [Genel olarak] ideoloji tarih-dışıdır ya da bir başka ifadeyle, tüm tarih boyunca aynı ve süregelen yapılarda²⁷ kendini ifade ettiği ve “bir ilerlemeye, bir gelişmeye değil de bir tekerrüre” (Balibar²⁸) dayandığı için tüm-tarihidir.²⁹

Althusser'in, ideolojiyi tüm-tarihi (*panhistorique*) olarak tasavvur etmesinde ve onun “zaten-daima” var olduğunu söylemesinde teleolojik bir saf köken düşüncesinden kurtulma çabasının izi görülür. Bu garip ilksizlik-sonsuzluk ideoloji veya özne değildir; ideoloji veya özne, onun etkisi olarak, onunla birlikte doğduğu halde, bu ilksizlik-sonsuzluk onlara önceldir. Ve o, yüzer-gezerdir; “kimseye ait olmayan toplumsal bir üretimdir; ve bu toplumsal üretim öyle olup bitmektedir ki hiçbir zaman sonul olarak sabitlendiği toplumsal yerler ve konumlar ile özdeşlenemez.”³⁰

İdeolojinin içi, ideolojinin dışı

Althusser, *Marx İçin*'de (1965) ideolojinin bir ilk tanımını sunar:

Burada ideolojinin gelişkin bir tanımını yapmaya girişmemiz söz konusu değildir. Oldukça şematik olarak, bir ideolojinin verili bir toplumda tarihsel bir varoluş ve rolle donanmış (kendi mantığı ve pekinliği ile) bir temsiller (duruma göre, imgeler, fikirler, mitler veya kavramlar) sistemi olduğunu bilmek yeterlidir. Bir bilimin (ideolojik) geçmişiyile ilişkileri sorununa girmeksizin diyebiliriz ki, temsiller sistemi olarak ideoloji, bilimden, pratik-toplumsal işlevi kuramsal işlevine (veya bilgi işlevine) baskın çıkmasıyla ayrılır.³¹

Ricoeur, bu tanımdan hareketle dört veya beş önemli unsur ayırt eder: İlk olarak, ideoloji antropolojik bir alan ve bir temsiller (imgeler, fikirler, kavramlar...) sistemidir; ikinci olarak, ideoloji tarihsel bir role sahiptir, tarihsel sürecin akışında belli bir rol oynadığından bir gölge-fenomen değil, farklı kertelelerin özerkliğine elveren üst-belirleme sürecinin bir parçasıdır—ki böylece Althusser'deki “ideolojinin tarihsel varoluşu” nosyonu, tutarlı bir biçimde,

27 Burada, daha önce işaret etmiş olduğumuz “sabitlelerin genelliği” kavramı hatırlanmalıdır. Krş. Louis Althusser, *Sur la Philosophie*, s. 66.

28 Etienne Balibar, *Althusser İçin Yazılar*, çev. H. Tufan, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s. 127.

29 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 50.

30 Bkz. Mahmut Mutman, “Özne: Bir Başka Arşiv”, *Toplum ve Bilim*, sayı 73, 1997, s. 15.

31 Louis Althusser, *Pour Marx*, s. 238.

onun olayların üst-belirlendiği yaklaşımıyla uyuşmaktadır; son unsur ise, kuramsal işlev (bilim) ile karışıklık içerisinde ideolojiye atfedilen pratik-toplumsal işleve ilişkindir.³²

Althusser, ideolojinin bu toplumsal işlevini, toplumsal formasyon kavramını serimleyerek açıklar: Bir toplumsal formasyon ekonomik, politik ve ideolojik olmak üzere üç ana düzeyden veya kereden oluşur. Dolayısıyla her toplumda, kimi zaman paradoksal bir biçimde, temel bir ekonomik etkinlik, politik bir organizasyon ve “ideolojik” biçimler (din, ahlak, felsefe vs.) bulunur. İdeoloji, toplumsal formasyonun (sistemin) yeniden-üretimine hizmet eder. Althusser, tarihsel olarak farklı biçimlerde ortaya çıksa dahi varlığı devam edecek ve temel işleyiş kural ve yapıları aynı kalacak olan ideolojinin toplumsal bütünlükle ilişkisini şöyle betimler:

[İ]deoloji her toplumsal bütünlüğün organik bir parçasıdır. Her şey, sanki insan toplumları bu özgül formasyonlar, bu (çeşitli düzeylerde) temsil sistemleri yani ideolojiler olmaksızın varlığını sürdürememiş gibi olup biter. İnsan toplumları, tarihsel olarak soluk alıp vermeleri ve yaşamaları için bizatihi zorunlu öge ve atmosfer olarak ideoloji salgılarlar. İdeolojisiz bir toplum tahayyül etmek ve (tarihsel formlarının değil de) ideolojinin, yerini bilime bırakmak üzere, iz bırakmaksızın silinip gideceği bir dünyaya değgin ütöpik fikri benimsemek, olsa olsa, dünyanın ideolojik bir tasavvurudur.³³

Althusser’in, “toplumların tarihsel yaşamında özsel bir yapı” olarak nitelediği ideolojiyi açıklamak üzere “atmosfer” metaforuna başvurması düşündürücüdür: İdeoloji atmosfer gibidir: Dışarısı yoktur, her şeyi kuşatır; onun içerisinde var oluruz, hareket ederiz, yaşarız. İdeoloji atmosfer gibi özsel olarak değişmez ve süregelen bir şeydir: Atmosfer olaylarının her zaman doğa yasaları çerçevesinde gerçekleşiyor olması misalince, ideoloji de aynı ve değişmez bir işleyiş mantığına ve temel yapıları sahiptir—bu anlamda tarih-dışıdır ideoloji. Ama atmosfer olaylarının mevsimselliği ve değişkenliği misalince ideoloji, aynı zamanda tarihseldir: Temel işleyiş aynı kalan ideoloji, farklı tarih kesitlerinde özel ideolojik biçimler (felsefi, dini, kurumsal vb.) alır. Keza, ideoloji atmosfer gibidir: Çoğu kez onun varlığını unuturuz, üzerimizdeki etkililiğinin, çoğu kez, bilincinde olmayız. Dahası, zorlama pahasına şu analojiye de başvurabiliriz: İdeoloji, soluduğumuz atmosfer, alıp verdiğimiz hava misalince dahil olduğumuz, dolayısıyla, bir şekilde, müdahale ettiğimiz bir şeydir; gerçi içinden

32 Paul Ricoeur, “Althusser’s Theory of Ideology”, s. 48.

33 Althusser, *Pour Marx*, ss. 238-9.

çıkamasak da, varlığını ortadan kaldıramasak da soluyarak içimize aldığımız ve dönüştürerek geri bıraktığımız hava misali, ideoloji dönüştürebileceğimiz, üzerinde belli bir etkide bulunabileceğimiz bir şeydir aynı zamanda. Nitekim, Althusser'in yukarıdaki alıntıda ideolojinin toplumsal bütünle ilişkisini “organik” olarak nitelediği hatırlanırsa, ideolojiyi “salgılayan” toplumsal organizmanın dönüşümü ile birlikte ideolojinin de dönüşüme uğrayacağını söylemek mümkün olmaktadır. Ayrıca Althusser, sınıfsız toplumda bu “ideolojik salgı”nın varlığından artık söz edilemeyeceği görüşüne de, bu görüşü ütopyik olarak nitelemek suretiyle karşı çıkmaktadır. Komünist toplumun “sağlıklı bünyesi” de ideoloji salgılayacaktır; ne ki, Althusser’e göre, tüm vücuda yararlı bir salgıdır bu:

Sınıflı bir toplumda ideoloji, içerisinde, insanların kendi varoluş koşullarıyla ilişkisinin hâkim sınıfın yararına düzenlendiği öge ve bağlantı noktasıdır. Sınıfsız bir toplumda ise ideoloji, içerisinde, insanların varoluş koşullarıyla ilişkisinin tüm insanların yararına [olacak bir biçimde] yaşandığı öge ve bağlantı noktasıdır.³⁴

İdeoloji: ilişkinin ilişkisi

Althusser, ideolojiyi doğrudan doğruya bilinçle ilişkilendiren eğilime, bu eğilimin Marx’tan önceki idealist sorunsalın etkisinde kaldığını öne sürerek karşı çıkar ve dolayısıyla, Ortodoks Marksizmin üstyapıyı altyapının belirleyiciliği altında, onun bir “yansıması” olarak değerlendirmek suretiyle ideolojiyi “yanlış bilinç” kategorisine indirgeyen yaklaşımına mesafeli durur; zira, ideolojinin “yanlış bilinç” olarak kavranamayacağını söyleyen Althusser’e göre, insanlar gerçeklikle kendi aralarındaki ilişkiyi, kaçınılmaz olarak ideoloji içinde tasarlarlar. Sonuç olarak, ideoloji ne *camera obscura* metaforunda tanımlanmaya çalışılan gerçekliğin bilinçlerde tersyüz olması anlamında bir “yanlış bilinç” olarak,³⁵ ne de egemen sınıfın nesnel çıkarları ile egemen fikirler arasında doğ-

34 Louis Althusser, *Pour Marx*, ss. 242-3. Ne var ki, Ricoeur bu görüşün kendisinin de, Althusser’in onca karşı çıktığı özel bir ideolojinin, hümanizmin söz dağarcığına ait olduğunu, dolayısıyla ideolojik bir söylem olduğunu savunur. Paul Ricoeur, “Althusser’s Theory of Ideology”, s. 58.

35 “Eğer her ideolojide insanlar ve onların ilişkileri bize *camera obscura*’da imişçesine başaşağı görünüyorsa, nesnelerin gözün ağtabakası üzerinde ters durmalarının onların dolaysız fiziksel yaşam süreçlerinin yansıması olması gibi, bu olguda, insanların tarihsel yaşam süreçlerine aynı şeyin olmasından ileri gelmektedir.” Krş. K. Marx ve F. Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 1992, s. 42.

rudan bir ilişki olarak³⁶ açıklanabilir; zira ideoloji geneldir, öğeleri sınıf temeline indirgenemez. Ama her sınıf, bu öğeleri kendine göre *eklemleyerek*, onu kendi konumuna uyarlı bir sınıf ideolojisine dönüştürmeye çalışır. İdeoloji, toplumsal formasyon içerisinde kendisi de maddi olan pratikler içerisinde maddi biçimde türemiş “gerçeklikle olan hayali ilişkiyi” ifade eder.

İdeoloji, genel kanaatin aksine, doğrudan doğruya bilinçle bağlantılı değildir. Şöyle ki, bilinçle pek az ilgili olan ideoloji, “düşünceyi gerektiren biçimlerinde dahi derinlemesine bilinçdışıyla ilgilidir.” İdeoloji bir tasarımlar, temsiller sistemidir; ancak, bu tasarımlar bilinçle ilgili olmaktan ziyade, insanlara kendini dayatan bilinçdışı *yapılar* olan imgelerden, bazen de kavramlardan oluşur. Bunlar “alınmış-kabullenilmiş-maruz kalınmış kültürel nesneler” olarak denetleyemedikleri bir süreç yoluyla insanlara etkide bulunurlar;³⁷ sonuçta insanların dünya ile ilişkileri, kaçınılmaz olarak bu “atmosfer” içerisinde gerçekleşir.

Böylece, ideolojiye yaklaşımında Althusser’i, andığımız indirgemeci yaklaşımdan ayıran önemli bir noktaya gelmiş bulunuyoruz: İdeolojiyi, *yansıma* ve *yanlış bilinç* kavramlarıyla değerlendiren Ortodoks yaklaşımın “insanların gerçek koşullarının ideolojide temsil edildiği (veya yansıdığı)” savına karşı çıkan Althusser, aslında, “ideolojide temsil edilenin insanların kendi varoluş koşullarıyla ilişkileri olduğunu” savunur. Althusser, bunu, “Marksist bir dil”³⁸ içerisinde şöyle açıklar:

Her ideoloji, zorunlu olarak hayali çarpıtması içinde, varolan üretim ilişkilerini (ve onlardan türeyen öbür ilişkileri) değil, fakat her şeyden önce bireylerin, üretim ilişkileri ve onlardan türeyen ilişkilerle olan

36 “Yöneten sınıfın düşünceleri her dönemde yöneten düşüncelerdir, yani toplumun maddi güçlerini yöneten sınıf aynı zamanda zihinsel üretimi de denetler.” Krş. *Kapital*’den aktaran S.S. Üşür, *İdeolojinin Serüveni*, İmge Yay., Ankara, 1997, s. 14.

37 Louis Althusser, *Pour Marx*, ss. 239-40.

38 Althusser, yukarıda bir kısmını alıntılıdığımız pasaja “Marksist bir dil kullanmak istersek” diye başlıyor. İdeolojiye ilişkin böylesi bir kavrayış biçiminin “psikanalitik dilde” de müteakibinin olduğunu söylemek gerekir: “Özne” rüyalarında veya yoğun heyecanlanma durumlarında—her ne kadar böylesi durumların saiki gerçek ve “objektif” nesneler dahi olsa—aslında, “objektal” diye nitelendirilen “içsel ve bilinçdışı” nesnelerle uğraşır; dolayısıyla, burada, öznenin gerçek/objektif nesnelerle (doğrudan doğruya) bir ilişkisi değil de içsel/objektal nesnelerle bir ilişkisi ya da bir başka ifadeyle “ilişkinin ilişkisi” söz konusudur. Bkz. Louis Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, s. 244. Başka türlü söylersek, özne gerçeklikle ilişkisini içsel dünyasındaki objektal nesneler dolayımıyla ve onlar üzerinden kurar. Althusser’in, ideolojiyi gerçek ilişkilerin bir temsili (yansıma kuramı) olarak değil de, gerçek ilişkilerle kurulan hayali ilişkilerin temsili (ilişkinin ilişkisi) olarak kavraması bu bağlamda değerlendirilebilir ki; bu da, Althusser’in psikanalize olan borcuna ve psikanalizinden Marksizm lehine yararlanma çabasına tanıklık eder.

hayali ilişkisini gösterir. Demek ki ideolojide, bireylerin varoluşunu yöneten gerçek ilişkiler sistemi değil, fakat bu bireylerin içinde yaşadıkları gerçek ilişkilerle hayali ilişkisi (temsil edilir) gösterilir.³⁹

Burada, ideolojide, bu gerçek ilişkilere değgin hayali çarpıtmanın *nedeni* sorunu ortaya atılabilir. Ne var ki, gerçek dünyanın ideolojik olarak tasarlanmasının doğurduğu hayali çarpıtmayı açıklaması gereken “neden”in de gerçek varoluş koşullarıyla yaşanan ilişkiden, dolayısıyla bu ilişkinin hayali niteliğinden bağımsız olarak ele alınamayacağı düşünülürse, “*nedensellik* ilkesine dayalı açıklama tarzını bir yana bırakma”nın uygun olacağı görülür.⁴⁰ Nitekim, “eğer durum böyleyse” der Althusser, “ideolojide, gerçek ilişkilere değgin hayali çarpıtmanın *nedeni* sorunu ortadan kalkar ve onun yerini bir başka sorunun alması gerekir: Bireylerin varoluş koşullarının ve hem kolektif hem de bireysel hayatlarını yöneten toplumsal ilişkilerle olan (bireysel) ilişkilerinin tasarlanması neden zorunlu olarak hayalidir? *Ve bu hayaliliğin [tahayyül durumunun] doğası nasıl açıklanabilir?*”⁴¹

Balibar’ın dikkatimizi çektiği gibi, Althusser’in ideoloji anlayışı temel bir kabulden kaynaklanır: Bireysel ya da kolektif olarak *yaşanan* her şeyin, gerçeklik ile/pratik ile (yani tarihin güçleri ve kurumları ile) ilişkisini karakterize eden temel öge *tahayyül*dür. Dolayısıyla, Althusser’in yaklaşımı, Marx ve Hegel’in sorunsallarıyla pek ilişkili olmayıp daha ziyade, Freud ve Spinoza’nın görüşleriyle bağlantılıdır. Sonuç itibarıyla Althusser, bilişsel süreçlerle duygulanımsal süreçlerin birlikteliğini ve iç içeliğini varsayarak, bunu, bireylerarası ilişkinin temel özelliği kabul eden ve yöntem olarak düz-nedenselci bir açıklama tarzından çok, yapının öğelerinin birbiriyle olan ilişkilerini, onların karmaşıklığı ve “üst-belirlenmişliği” içerisinde kavramaya elveren yapısal-nedenselci yaklaşımı benimsemektedir.⁴²

39 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 39.

40 A.g.e., s. 54.

41 Krş. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, ss. 54-5 (çeviri biçimsel olarak kısmen değiştirilmiştir; italikler bize aittir—Ö.G.).

42 Althusser’in, “yapısal nedenselliği” açıklamaya elveren “üst-belirleme” kavramını psikanalizin söz dağarcığından ödünç aldığını belirtmiştik. Keza, bu noktada Althusser’in bir diğer esin kaynağı, Spinoza’nın tanrısı *causa immanens* (içkin neden) olarak kavrayan görüşüdür; Althusser, kendi nedensellik anlayışını şöyle nitelendirir: “Bütünün [yapının] parçaları [öğeleri] üzerindeki etkililiğini ve bütün içindeki parçaların eylemini açıklayan bir nedensellik—parçaların etkin ilişkilerinden başka bir şey olmayan ve kapanmayan bir bütün.” Ve hemen ardından Althusser şunu ekler: “Spinoza (...) çok uzaklardan bize yardım etti.” Louis Althusser, *Özeleştirici Öğeleri*, çev. L. Targu, Belge Yay., İstanbul, 1991, s. 49. Keza, Althusser *Kapital’i Okumak’ta*, “yapının kendi etkileri içinde içkin, terimin

İmdi, insanların dünya ile ilişkilerinin genel ögesi tahayyüldür. Ve insanın varoluşu ve gerçeklikle ilişkisi, “daima zaten” orada olan tahayyül içerisinde oluşur. Şu halde, gerçeklik ile tahayyül, *gerçek ile hayali birbirinin karşısı değildirler*. Başka türlü söylersek, hayali olan da bir tür gerçektir; ama tabii, kendine özgü bir gerçekliğe sahip olan bir gerçek: “Tahayyül ile Gerçek, birbirinin sınırını aşar ya da birbirinin üzerine taşarlar, ‘ayrı’ dünyalar oluşturmaz, ama ikisi bir arada, bizim olgular çerçevesinde, ister mantıklı ister çelişkili olsun, bir ‘dünya’ olarak algıladığımız şeyi oluştururlar.”⁴³

İşte bu *yaşanmış (vécu)* ilişkilerin dünyasıdır ideoloji. İnsanlar ideoloji yoluyla dünya ile ilişki kurmazlar yalnızca, ama dahası, dünya ile ilişkilerini ideoloji içerisinde yaşarlar: “*İdeoloji içinde, ideoloji boyunca ve ideoloji yoluyla.*” Althusser *Marx İçin*’de şöyle yazar:

Gerçekte, insanlar, ideolojide kendi varoluş koşullarıyla ilişkilerini değil, ama kendi varoluş koşullarıyla ilişkilerini hangi *tarzda* yaşadıklarını ifade ederler. Bu ise, hem gerçek hem de “yaşanmış”, “hayali” ilişkiyi gerektirir. Demek ki ideoloji, insanların “dünya”larıyla ilişkilerini, yani onların gerçek varoluş koşullarıyla gerçek ilişkilerinin ve hayali ilişkilerinin (üst-belirlenmiş) birliğini ifade eder. İdeolojide, gerçek ilişki, bir gerçekliği betimlemekten ziyade, kaçınılmaz olarak hayali ilişkiye, (tutucu, konformist, reformist veya devrimci) bir *iradeyi*, hatta bir umudu veya bir nostaljiyi *ifade eden* bir ilişkiye yatırılmış bulunur.⁴⁴

İdeolojinin maddiliği

Althusser’in *Marx İçin*’de, bir ilk tanım olarak, ideolojiyi bir tasarımlar, “temsiller (duruma göre, imgeler, fikirler, mitler veya kavramlar) sistemi”⁴⁵ olarak nitelediğini görmüştük. Ne var ki, Althusser, görünüşte paradoksal bir tarzda—önceki bölümde değinmiş olduğumuz kendi maddecilik anlayışı uyarınca—

Spinozacı anlamıyla kendi etkileri içinde içkin bir neden olduğunu, *yapının bütün varoluşunun kendi etkilerinden ibaret olduğunu*, kısacası kendine özgü öğelerin özgül bir kombinezonu olan yapının kendi etkileri dışında bir hiç olduğunu” söyler. Louis Althusser, *Kapital’i Okumak*, çev. C.A. Kanat, Belge Yay., İstanbul, 1995, s. 258 (çeviride, anlaşılabilirliği sağlamak üzere biçimsel düzeltmeler yapılmıştır—Ö.G.).

43 Krş. Etienne Balibar, *Althusser İçin Yazılar*, s. 127. Althusser özyaşamöyküsel yapıtında şöyle der: “Gerçekten de bütün bu anılar ve çağrışımlar zinciri boyunca ben olgulara sımsıkı bağlı kalmaya büyük önem veriyorum; ama yanılısma ve sanrılar da birer olgu değil mi?” Louis Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, s. 12.

44 Louis Althusser, *Pour Marx*, s. 240.

45 Louis Althusser, *Pour Marx*, s. 238.

“ideolojiyi oluşturur gibi görünen ‘tasarım’ ya da ‘fikir’lerin, manevi değil, fakat maddi bir varoluşu olduğu” tezini savunur. Ona göre, ideoloji maddi bir varoluşa sahiptir; çünkü “bir ideoloji her zaman hem bir aygıtta, hem de (aygıtın) pratiğinde veya pratiklerinde varolur. Bu varoluş maddidir.”⁴⁶

Tabii, bu maddilik, kaba bir maddilik değil, farklı kiplikte bir maddiliktir: “İdeolojinin bir aygıtta ve onun pratiklerindeki bu maddi varoluşu, bir tüfek ya da bir kaldırım taşının maddi varoluşu ile aynı kipliğe sahip değildir.” İdeolojinin maddi bir varoluşa sahip oluşu birkaç anlamda anlaşılabilir: İlk olarak, onda “birey”in kendini temsil ettiği ideoloji, toplumsal formasyona değgin süreçte maddi güç olan ilişkiler ve durumlar üretir ki, bunlar maddi bir varoluşa sahiptir. İkinci olarak ise, ideoloji somut kurumlarda (kilise, okul, aile, ordu vb.) üretilen ve yeniden-üretilen somut bir pratik olması anlamında maddidir.⁴⁷

İdeoloji, bireyin kendi varoluş koşullarıyla hayali ilişkisine, yani dünyanın (dini, ahlaki vb. bakımlardan) belirlenmiş bir tasarımına dayanır; ama bireyin kendi varoluş koşullarıyla bu hayali ilişkisi de, o da, son kertede, üretim ve sınıf ilişkilerine dayanır. Demek ki, “bu hayali ilişkinin kendisi maddi bir varoluşa sahiptir.”⁴⁸

Öte yandan, ideolojinin maddi bir varoluşa sahip oluşunun başka bir vechesi daha vardır. Bunu bir örnekle açalım: Diyelim ki, ister kendini zaten bunun içerisinde bulmuş isterse iradi olarak bunu seçmiş olsun, bir insan tanıya inanıyor. Bu insan, kendi varoluş koşullarıyla kurduğu ilişkiyi, inancının ve/ya inanıyor oluşunun tabii bir uzantısı olan bir tasarım içerisinde düşünür, kavrar ve yaşar; dolayısıyla da, dünya ona bu tasarım içerisinde temsil edilir ve aynı şekilde o, kendi varoluş koşullarıyla ilişkisini bu tasarım içerisinde anlamlandırır ve yaşar. İşte bu tasarım içerisinde ve bu tasarıma bağlı

tümüyle ideolojik “kavramsal” aygıt aracılığıyla (...) sözü geçen öznenin (maddi) tavırları doğal olarak ortaya çıkar. Sözü edilen birey şu veya bu biçimde davranır, şu veya bu pratik tavrı kabul eder ve dahası özne olarak kendi bilinciyle özgürce seçtiği fikirlerin, [inançların] “bağımlı olduğu” ideolojik aygıtın kimi düzenlenmiş pratiklerine katılır.⁴⁹

Kiliseye gider, diz çöker, dua eder, sadaka verir; kısacası, dinen vecibe olan pratikleri yerine getirir—somut, yani maddi sonuçları olan pratiklerdir bun-

46 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 56.

47 R. Coward ve J. Ellis, *Dil ve Maddecilik*, ss. 117-8.

48 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 56.

49 A.g.e., ss. 56-7.

lar. İnançsızlık da inancın özgül bir biçimi olduğundan, bu aynı açıklama, esasta, bir tanrıtanımazın durumu için de geçerlidir; keza bir Marksistin, bir milliyetçinin vb. durumu için de. Öyledir, çünkü “ideolojinin dışı yoktur” ve ideoloji geneldir: Bir toplumsal sınıf veya kesim özeline indirgenemez; her kesim, sınıf ya da insan teki, ideolojinin öğelerini kendi durumuna uyarlayarak eklemeler.

Demek ki, “içinde yer aldıkları *ayın kurallarıyla* bu pratikler, *bir ideolojik aygıtın*, bu aygıtın küçükçük bir parçasının dahi olsa, *maddi varlığı* içerisinde düzenlenmişlerdir: Küçük bir kilisede küçük bir ayin, bir cenaze töreni, bir spor kulübünde küçük bir maç, bir okulda bir ders günü, siyasal bir partinin toplantı ya da mitingi vb.” Böylece Althusser genel bir formül verir: Bir bireyin, bir öznenin “*fikirleri, bu öznenin fikirlerinin kaynaklandığı, maddi ideolojik aygıtça tanımlanan maddi ayin kurallarınca düzenlenmiş maddi pratiklerde yer alan kendi maddi eylemleridir.*”⁵⁰

İdeoloji ve özne

Althusser, maddilik nosyonu çerçevesinde pratik kavramına yaptığı vurguyla, klasik fikirler/eylemler dikotomisini kırmak ya da aşmak istemektedir. Şöyle ki, böylece fikirler, artık somuta, gerçekliğe nazaran özerk ve bağımsız, manevi ve ideal varlıklar olarak; dahası, eyleminkiyle türdeş olmayan bir düzeye, dolaşısıyla da ona karşıt veya kayıtsız ya da ayrık bir düzeye konumlandırılmış bütünlükler olarak düşünülmemekte; ama “son kertede bir ideolojik aygıtın tanımladığı ayinlerle düzenlenmiş pratikler”e yatırılmış olarak tasarlanmaktadır.⁵¹ Althusser’in şu tezinde ima edildiği gibi: “Bir pratik, bir ideoloji aracılığıyla ve bir ideolojinin içerisinde vardır ancak.”⁵²

50 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 58. Ricoeur, Aristoteles’in “varlık çeşitli anlamlara gelir” demesine benzer biçimde, Althusser’in, “maddilik” sözcüğünü farklı kipliklerde kullandığını, ne var ki bunlar arasında bir ayrıma gitmediğini ve her ne kadar “maddilik kiplikleri arasındaki farklılıklara dair bir teori sorunu”ndan söz etse dahi, bize, bu farklı kullanımları ayırt etmeye yarayacak bir kural sunmadığını belirterek eleştiri getirir. Bkz. Paul Ricoeur, “Althusser’s Theory of Ideology”, s. 63. Ne var ki Althusser, kendisine “Yeni-Aristotelesçi” denmesine pek itiraz etmez gibidir: “Marx Aristoteles’e, [‘biçimlerin o büyük düşünürü’ne] büyük değer verir” çünkü. Krş. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 56; ve Louis Althusser, *Özeleştirici Öğeleri*, s. 41.

51 Althusser’in ideoloji tasavvuruyla ve maddiliği kavrayış biçimiyle belli bir bütünlük ve tutarlılık teşkil eden “fikirler/eylemler dikotomisini” aşmaya yönelik bu tutumu ideolojiye değgin indirgemeci bir yaklaşım benimseyerek onu, gerçekliğin zihinlerdeki “yansıması” olarak değerlendiren; ve bu yolla *yanlış bilinç* kuramına kapı aralayan anlayışı tasfiye etmeyi hedefler. Krş. Etienne Balibar, *Althusser İçin Yazılar*, s. 116.

52 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, ss. 59-60.

Öte yandan, pratikler—son kertede—bir ideolojik aygıtın tanımladığı ayinlerle düzenlendiğine göre; ya da eş deyişle, ideoloji bu pratikleri üst-belirlendiğine göre, *özne* ancak sistemin hareketi içerisinde ve “sistem onu hareket ettirdiği için hareket ediyor” demektir.⁵³ Böylece Althusser’in “ana-tez”ine ulaşıyoruz: “İdeoloji bireyleri *özneler/tâbiler* [*sujets*] olarak çağırır/adlandırır.”⁵⁴ İlkin, önemli bir noktayı vurgulamak üzere belirtelim ki, Althusser, kendi ideoloji kuramının başlıca öğelerinden biri olan *özne* (*sujet*) kategorisini ele alıp onu kuramının diğer öğeleriyle ilişkilendirirken, Fransızca *sujet* kelimesini—Foucault’nun tutumuna benzer bir biçimde—içerdiği her iki anlamı da yansıtabilecek şekilde kullanır. Buna göre, “*sujet* kelimesi iki anlama gelir: Denetim ve bağımlılık yoluyla ötekine boyun eğen *sujet* [yani *tâbi*], ve bilinç ya da öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlı olan *sujet* [yani *özne*].”⁵⁵

Ne var ki Althusser—yine, Foucault ile koşutluk içerisinde—, anti-hümanist felsefi konumunun bir gereği ve bir göstergesi olarak, *sujet* sözcüğünü daha çok birinci anlama vurgu yaparak kullanır; zira hümanist yaklaşım, öz-bilgi yoluyla kendi kimliğini kuran ve belli bir özerkliğe ve bağımsızlığa sahip bir *fail* olarak hareket eden ve böylece kendi bütünlüğünü özgürce inşa eden bir insan-özne anlayışına sahiptir. Oysa Althusser bu anlayışa karşı cephe almakta ve hümanist fail özne nosyonunu neredeyse tersyüz etmektedir. Şöyle ki, ona göre, “*özneler* (*sujets*) ancak, *tâbiyet* (*assujettissement*) altına alınmaları yoluyla ve *tâbiyet* altına alınmaları için vardırlar.”⁵⁶ Demek ki ideoloji, bireyleri öznelere dönüştürerek onları kendine tâbi (*sujet*) kılmakta, yani uyruklaştırmaktadır. İdeoloji, bunu, bireyi toplumsal yapıya bağlayan toplumsal gösterge ve pratikler yoluyla yapar; *bunlar bireye tutarlı bir amaç ve bir kimlik duygusu vererek, ona, sanki o özerk bir biçimde hareket ediyormuş duygusunu yaşatırlar*. Bu anlamda kiliseye gitmek, oy kullanmak, otobüste bayanlara yer vermek ideolojinin kapsamına girer; ideoloji yalnızca falan partiye oy vermek gibi bilinçli tercihleri değil, bireylerin giyim tarzını, kullandığı markaları ve gerek kendine gerekse başkalarına dair bilinçdışı kanılarını da kapsar.

53 Krş. A.g.e., s. 59.

54 A.g.e., ss. 60-1.

55 Michel Foucault, “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”, *Michel Foucault: un Parcours Philosophique*, ed. H.L. Dreyfus ve P. Rabinow, Gallimard, Paris, 1984, ss. 302-3 (vurgular bize aittir—Ö.G.).

56 Bkz. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 72. Bu bağlamda, “bireyleri öznelere/tâbilere dönüştüren bir iktidar biçimi”nden söz eden Foucault’nun yaklaşımının, Althusser’in ideoloji-özne ilişkisini ortaya koyuş tarzını ne denli andırdığına işaret etmek gerekir. Bkz. Michel Foucault, “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”, ss. 302-3 (vurgular bize aittir—Ö.G.).



“

[G]erçekte Marx'tan, bana onun kendi materyalist ilkeleriyle bağdaşmaz görünen her şeyi, ve bir de ideoloji olarak ne kalmışsa onu, çıkarıp attım. Bunların başında "diyalektik" denen şeyin övücü-savunucu kategorileri, hatta kendisi geliyordu; çünkü diyalektiğin bence tarihin akışının şansa bağlı oldu-bittilerini sonradan sanki Parti'nin kararları gereği olmuş gibi 'temellendirmekten' başka iş gördüğü yoktu."

Louis Althusser,

Gelecek Uzun Sürer

Althusser'in bu görüşleri, Lacan'ın "ayna" eğretilmesiyle ifade ettiği "imgesel evre"ye ilişkin görüşlerinden esinlenmedir. Şöyle ki, Althusser'in kuramında birey-öznenin toplumla ilişkisi, Lacan'ın kuramındaki küçük çocuğun aynada yansıyan kendi görüntüsüyle ilişkisine benzetilmektedir. Her iki kuram da, insani özne, kapalı narsistik bir döngüde kendi imgesini yansıtan bir nesne ile özdeşleşerek bütünlüklü bir kişilik imgesi kazanır. Aynı şekilde, her iki kuramda da, bu imgede bir yanlış tanıma söz konusudur; çünkü bu öznenin gerçek durumunu idealize etmektedir. Çocuk, gerçekte, aynadaki imgesinin zannettirdiği kadar bütünleşmiş değildir; *özne-birey de, ideoloji dolaşımıyla kendini hissettiği denli tutarlı ve kendi edimlerinin faili özerk bir bütünlük değildir. Ama gerçekte, birey-özne bazı toplumsal belirleyicilerin "merkezî olmayan" bir işlevi konumundadır.*⁵⁷ Öyledir, çünkü Althusser'e göre birey-özne

57 Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, çev. E. Tarım, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1990, ss. 193-4.

(*sujet*), kendisi hakkında sahip olduğu özerklik yanılsamasına karşı, esasen, ideoloji içinde ve ideoloji dolayımıyla toplumsal yapıya *tâbi* (*sujet*) haldedir.

Keza Althusser'in, ideoloji kuramında öznelere *tâbiler* olarak konumlandırılmasının bir diğer esin kaynağı da Spinoza'nın görüşleridir. Anderson'ın dediği gibi, Althusser tarihi yapan ve toplumsal olanı belirleyen bilinçli, özerk ve fail birey anlayışına karşı çıkarken, Spinoza'nın insanın iradi etkinliklerinin yanılsamalı karakterine değgin felsefi görüşlerinden etkilenmiştir. Spinoza'ya göre, insanların, gerçekte, bilincinde olmadıkları yasalar tarafından yönetildikleri halde, kendilerini her bakımdan özgür olarak görmeleri, aslında arketipsel* bir kuruntudan ibarettir.⁵⁸

Dolayısıyla, —“arketipsel kuruntu” misalince—ideoloji insanlara, bu özerklik ve özgürlük yanılsamasını kaçınılmaz olarak yaşatmaktadır; nasıl ki “imgesel evre”de çocuk kendi “yanılsamalı” bütünlüğünü aynada ve ayna dolayımıyla elde ediyorsa, bunun gibi, bireyler de ideolojide ve ideoloji dolayımıyla bir kimlik ve kişiliklerine değgin bir bütünlük elde ederler; ve böylece—çocuğun aynada bulduğu kendi bütünlüşmüş imgesi misalince—kendilerini bütünlüklü ve özerk hissederler.

Ne var ki bu özerklik duygusu, ideolojinin yol açtığı *zorunlu bir yanılsama*dır. Gerçekteyse, ideoloji bireylere bir kimlik vermekte, bireyleri öznelere olarak kurmakta ve bu yolla onları kendine *tâbi* kılmaktadır. Özerklik hissi, temelde, bir yanılsamadır; zira *aslında özne [sujet] ancak sistemin hareketi içerisinde ve “sistem onu hareket ettirdiği için” hareket etmektedir.*⁵⁹

Aygıtlar içinde ritüellere gömülmüş olarak yaşanan ideoloji, çağırma/adlandırma işleviyle bireyleri öznelere olarak, örneğin Fransız, Katolik, ev kadını, asker, öğrenci olarak, onlara bir kimlik vermek suretiyle onları maddi pratiklere gömülü bir temsil sistemi içerisinde kurar. İdeoloji tarafından bu surette adlandırılan öznelere, belli pratikler ve ritüeller içerisinde, örneğin ibadet etme, vatani savunma, oy verme, çamaşır-bulaşık yıkama, okula gitme gibi eylemlerle kendi özne konumlarının farkına varırlar.

Böylece ideoloji, ideolojik aygıtlar içerisindeki öznelere, bu aygıtların ritüellerine gömülü maddi eylemleriyle belirleyerek tanımlamak suretiyle sistemin devamlılığını sağlar. Öznelere eylemleri, kaçınılmaz olarak ideoloji içerisinde ve ideoloji tarafından üst-belirlenerek toplumsal pratiklerde (ritüellerde) ger-

* *Arketip*: İlk örnek; her şeyin ona göre yapıldığı düşünülen temel ilke—ed. n.

58 Perry Anderson, *Batı'da Sol Düşünce*, ss. 102-3. Nitekim Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*'ta (I, 5) şunu söyler: “İnsanlardaki özgürlük fikri, düpedüz edimlerinin nedenlerini bilmemelerinden gelir”; aktaran Perry Anderson, *Batı'da Sol Düşünce*, aynı yerde.

59 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 59.

çekleşir. Dolayısıyla, ekonomik, politik-hukuki ve ideolojik toplumsal kerteler arasındaki ilişki ve çelişkilerin (yani toplumsal yapının) “etkisi” olarak işleyen ideoloji, bireyleri özneler olarak kurarak, onları sisteme entegre etmek suretiyle sistemin ya da bir başka ifadeyle toplumsal formasyonun yeniden-üretimini sağlar.⁶⁰

Devletin ideolojik aygıtları

İdeoloji, “devletin ideolojik aygıtları”nda (DİA’lar) ve onların pratiklerinde işler. Bireylerin öznelere dönüştürülerek sisteme tâbi kılınmaları bu aygıtlarda ve/ya bu aygıtlar yoluyla gerçekleştirilir. *Demek ki ideoloji, tahayyüle ve bir temsiller sistemine ait bir veçheye sahip olmasının yanı sıra, aygıtlarda cisimleşen kurumsal bir veçheye de sahiptir.* Ne var ki Althusser, —idealizmle malul olarak gördüğü dikotomik varlık/bilinç sorunsallaştırmasını aşmak istediğinden— “maddilik” kavramını muğlaklık pahasına farklı kipliklerde kullanmayı göze alarak, bu birbiriyle bütünleşik her iki veçhenin de maddi bir varoluşa sahip olduğunu öne sürer.⁶¹

Demek ki, —zaten her halükârda maddi olan—ideoloji DİA’larda cisimleşir ve işler. Nitekim, ideolojik devlet aygıtlarının “ideolojinin gerçekleşimi” olduğunu söyleyen Althusser, “bir ideolojinin daima bir aygıtta ve onun pratiğinde ya da pratiklerinde varolduğunu” ve “bu varoluşun maddi olduğunu” belirtir.⁶²

İdeoloji, hükmünü bu aygıtlarda, bu aygıtların pratiklerinde yürütür. Bu pratikler yoluyla onların davranışlarını biçimlendirir, onlara bir kimlik verir ve böylece onları özneler olarak kurarak sisteme tâbi kılar. Foucaultcu bir dille ifade etmek gerekirse,⁶³ ideoloji DİA’lar yoluyla bireyleri eğitir, uysallaştırır,

60 Krş. S.S. Üşür, *İdeolojinin Serüveni*, ss. 45-6.

61 Althusser’in sorunsallaştırmasının zorunlu kıldığı bir şeydir bu; çünkü, “ideolojinin dışı yoktur” ve “maddiliğin varoluşu evrenseldir”. O halde, ideoloji her halükârda maddidir; ne var ki Althusser, bu kez de monist ve kaba bir indirgemecilikten kaçınmak için “maddilik” kavramını farklı kipliklerde, dolayısıyla muğlak bir biçimde kullanmak zorundadır. Sorunsallaştırmasının olabilirlik koşul veya sınırları onu buna zorlamaktadır çünkü. Bu bakımdan, Althusser ideolojinin, yani gerçeklikle olan “*bu hayali ilişkinin kendi[si]nin maddi bir varoluşa sahip olduğu*”nu öne sürmesi anlaşılır bir şeydir. Bkz. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 56 (italikler bize aittir—Ö.G.).

62 Alıntıda İngilizce çeviri esas alınmıştır; aktaran Paul Ricoeur, “Althusser’s Theory of Ideology”, s. 62; Türkçesi için bkz. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 56.

63 Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ankara, 1992, özellikle III. Kısım, ss. 165-285; ve Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, cilt 1: “Bilme İstenci”, çev. H. Tufan, Afa Yay., İstanbul, 1993.

disipline eder ve onlara bir kimlik dayatarak onları kendine boyun eğdirir/tâbi kılar. Ne var ki, bireylerin özneler/tâbilere dönüştürülmesi, çoğu zaman, açıkça baskı kullanarak değil de incelikli yollardan gerçekleşir; öylesine ki, ideoloji bireylere belli bir özerklik yanılsamasını yaşatır, böylece bireyler—“gerçekte, ancak sistem tarafından hareket ettirildikleri için hareket edebildikleri” halde—kendilerini kendi edimlerinin gerçek faili özgür özneler olarak düşünür ve öyle hissederler.

Örneğin bir birey, tümüyle ideolojik “kavramsal” aygıt (kavramsal DİA) aracılığıyla,

şu veya bu biçimde davranır, şu ya da bu pratik tavrı kabul eder ve özne olarak kendi seçtiği fikirlerin “bağımlı olduğu” ideolojik aygıtın kimi düzenlenmiş pratiklerine katılır. Tanrı[ya] inanıyorsa, [a]yini izlemek için kiliseye gider, diz çöker dua eder, günah çıkartır (...) Göre[ve] inanıyorsa ona ilişkin ayin pratiklerine yazılı, “göreneklere uygun” davranışları olur. Adale[te] inanıyorsa, tartışmaksızın hukuk kurallarına uyacak ve hatta kurallar çiğnendiğinde başkaldırabilecek, dilekçe imzalayabilecek, bir gösteriye katılabilecek[tir] vb.⁶⁴

İdeolojinin, *devletin ideolojik aygıtlarında* (DİA’lar), onların pratiklerinde, maddi bir biçimde, nasıl varolduğunu ve ideolojinin bu aygıtların pratiklerinde bireyleri özneler olarak kurmak suretiyle onları kendine nasıl tâbi kıldığını böylece ana hatlarıyla ele almış olduk. Şimdi, Althusser’in bu ideolojik aygıtları neden *devletin* ideolojik aygıtları olarak nitelediği sorusuna yanıt arayarak devam edelim.

Gerçekte Marksist bir kuramcı olarak Althusser’in ideolojik aygıtları *devletin* ideolojik aygıtları olarak nitelemesi, —her ne kadar, Ortodoks Marksist devlet ve iktidar teorisini kendisi de yer yer eleştirse ve bu teoriyi daha yetkin bir hale getirmeyi amaçlasa da—son tahlilde, yine bu aynı teorinin içerisinde kalarak iş görme eğiliminde olmasıyla ilgilidir.

Devlet ve iktidar teorisi

Althusser’in de söylediği gibi, Marksist gelenek, devleti “açıkça” ve “kesin bir biçimde” bir *baskı aracı* olarak tanımlar. Bu bakımdan, devleti baskı işlevine indirgeyerek tanımlayan Lenin’in devlet tanımı,⁶⁵ Ortodoks Marksist devlet tanımına model teşkil eder. Bu model uyarınca devlet, yönetici sınıfların işçi

64 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 57.

65 Bkz. V.I. Lenin, *Devlet ve Devrim*, çev. S. Kaya ve İ. Yarkın, İnter Yay., İstanbul, 1995.

sınıfı üzerinde kurdukları egemenliği teminat altına almak ve böylece, bu sınıfın kapitalist sömürüye boyun eğişini sürekli kılmak üzere elinde tuttuğu bir “baskı makinesi”dir.

Bu bakımdan, Marksist klasiklerde devletle kastedilen, her şeyden önce ve özellikle, *devlet aygıtı*dır. Buna göre, devlet aygıtı, hukuksal pratiğin özelleşmiş aygıtını oluşturan polis, mahkeme ve hapishanelerden, dahası ek bir baskı gücü olarak ordudan ve bu bütünün üzerinde devlet başkanı, hükümet ve idari birimlerden oluşur. Kısacası, bu Ortodoks modele göre devlet, “proletaryaya karşı burjuvazi ve yandaşlarının yürüttüğü sınıf mücadelesinde, ‘yönetici sınıfların hizmetindeki’ baskı aracılığıyla [işleyen] müdahale ve yürütme gücü” olarak tanımlanmakta; sonuç itibarıyla de, devlet, *devlet aygıtı*na indirgenmekte ya da *devlet aygıtı*ndan ibaret olarak görülmektedir.⁶⁶

Althusser, böylesi bir tanımın devletin temel işlevini ortaya koyduğunu kabul etmekle birlikte, “betimleyici” olarak kaldığı, dolayısıyla güçlü bir teorik açıklama getiremediğinden yetersiz olduğu görüşündedir. “İşte bunun içindir ki,” der Althusser, “biz bu betimleyici teoriyi, tam bir teoriye doğru geliştirmek, yani devletin mekanizmalarını kendi işleyişleri içinde anlamak için, devletin devlet aygıtı olarak klasik tanımına bir şey eklemenin vazgeçilmez olduğunu düşünüyoruz.”⁶⁷

Ancak, Althusser’in katkısını ele almadan önce “Marksist devlet teorisinin özsel öğeleri”ni sergilememiz gerekir. Althusser, devlet ve devlet aygıtı kavramlarını biraz daha açıklamak üzere, bu kez, komşu bir kavrama, *devlet iktidarı* kavramına başvurur. Buna göre devlet ve aygıtı, *devlet iktidarının bir işlevi olarak* anlam kazanır.

Öte yandan, Althusser, “tüm siyasal sınıf mücadelelerinin devlet çevresinde döndüğü”nü; dolayısıyla da, siyasal sınıf mücadelelerinde devlet iktidarının herhangi bir sınıf ya da sınıflar, yahut da sınıf fraksiyonları ittifakı tarafından elde tutulması, eş deyişle ele geçirilmesi ve korunması çabasının merkezî bir role sahip olduğunu belirtir. Demek ki, her ne kadar siyasal sınıf mücadeleleri devlet iktidarının ele geçirilmesi ve elde tutulması çerçevesinde gerçekleşse de, bir kere devlet iktidarının ele geçirilmiş olması, devlet aygıtının da ele geçirilmesini, giderek elde tutulmasını kaçınılmaz olarak beraberinde getirmekte; pekâlâ “devlet iktidarının elde tutulmasını etkileyen siyasal olaylardan sonra bile, *devlet aygıtı olduğu yerde kalabilmektedir*”; zira devlet aygıtı, devlet iktidarıyla zorunlu olarak özdeş değildir.⁶⁸ Örnek verilecek olursa, Rusya’da

66 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, ss. 27-8.

67 A.g.e., s. 30.

68 Bkz. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, ss. 30-1; alıntı: s. 31 (italikler bize aittir—Ö.G.).

“1917 gibi bir toplumsal devrimden sonra dahi, proletarya ve yoksul köylülük ittifakı devlet iktidarını ele geçirdiği halde devlet aygıtının büyük bir bölümü olduğu yerde kalmıştır.” Eğer durum böyleyse, buradan gayet doğal olarak, sınıf mücadelelerinin hedefi olan devlet iktidarıyla devlet aygıtı arasında—gerçi onlar, olgusal planda, iç içe geçseler de—kavramsal olarak bir ayrıma gitme zorunluluğu doğmaktadır.

Althusser, klasiklerde yer alan devlet iktidarı ile devlet aygıtı arasındaki ayrımı bu surette yeniden ele aldıktan sonra, “Marksist devlet teorisinin özel öğeleri”ni maddeler halinde özetler: 1. Devlet, devletin baskı aygıtıdır. 2. Devlet iktidarıyla devlet aygıtı arasında ayrıma gitmek gerekir. 3. Sınıf mücadelelerinin hedefi a) devlet iktidarındır; b) ve bir kere bu iktidar ele geçirildikten sonra da devlet aygıtının belirlenen amaçlar doğrultusunda kullanımıdır. 4. Proletarya, mevcut burjuva devlet aygıtını yıkmak; ve bu ilk aşamada onun yerine bambaşka bir devlet aygıtı koymak; ileriki aşamalarda da radikal bir süreci, devletin yıkılması sürecini (eş deyişle, devlet iktidarının ve her türlü devlet aygıtının ortadan kaldırılması sürecini) başlatmak için devlet iktidarını elde etmelidir.⁶⁹

Klasik Marksist devlet teorisinin betimleyici ve sonuç itibarıyla de yetersiz kaldığını belirten Althusser, bu eksikliği, Marksist klasiklerin “deneyim ve meseleleri ele alma usullerinin esas itibarıyla *siyasal pratiğin alanıyla sınırlı*” kalmış olmasına bağlar. Nitekim, Althusser’in Marksist devlet ve iktidar teorisine katkısı bu noktada gerçekleşecek; düşünür, ihmal edilen *ideolojik pratiğin* özerk bir analizini Marksist teoriye “ekleme”ye⁷⁰ çalışacaktır. “Devlet teorisini geliştirmek için,” der Althusser, “yalnızca *[d]evlet aygıtı* ile *[d]evlet iktidarı* ayrımını değil, fakat açıkça *[d]evletin* (baskı) aygıtının yanında olan fakat onunla karıştırılmaması gereken bir gerçeği de göz önüne almak zorunludur. Bu gerçeğe kendi kavramının adını vereceğiz: *Devletin [i]deolojik [a]ygıtları*.”⁷¹

Böylece, Althusser’in Marksist devlet teorisine yaptığı özgün katkılardan biri ortaya çıkmaktadır; zira o, siyasal pratiğin alanıyla ilişkili olan devletin (baskı) aygıtının yanı sıra devletin ideolojik aygıtlarından (DİA’lar) söz etmekte ve onlara ilişkin özgün bir sorunsallaştırma geliştirmek suretiyle Marksist teorisinin eksikliğini ya da yetersizliğini gidermeyi ummaktadır. Açıktır ki, Althusser bu noktada Gramsci’nin açtığı yolda ilerlemekte;⁷² keza onun hegemonya

69 A.g.e., s. 31 (alıntıda biçimsel değişiklik yapılmıştır—Ö.G.).

70 Teorinin “içerisinden” iş görmeye çalışan Althusser, kendi katkısını, “Marksist devlet teorisine *eklemeyi* önerdiği şeyin *onda zaten bütünüyle mevcut olduğu*”nu öne sürerek savunur. Bkz. Louis Althusser, a.g.e., s. 31 (italikler bize aittir—Ö.G.).

71 A.g.e., ss. 32-3.

72 Althusser bir dipnotta şunu söyler: “Bildığımız kadarıyla Gramsci, seçtiğimiz yolda

sorunsallaştırması⁷³ yoluyla Ortodoks tutumun indirgemeci bir yaklaşımla ele alma eğilimi gösterdiği alanların özgül bir incelenmesini Marksist teoriye dahil etme çabasını *kendi yordamınca* sürdürmektedir.

Gramsci'nin hegemonya sorunsallaştırmasında *baskı* aygıtının yanı sıra *rızayı* temin etmeye yönelik mekanizma veya unsurlara dikkat çekmesine benzer bir biçimde, Althusser, devletin (baskı) aygıtının yanında ve onunla birlikte işleyen DİA'lara işaret eder. Bunlar arasındaki temel fark ise, devletin (baskı) aygıtının "*zor kullanarak*" işlemesine karşın, DİA'ların *ideoloji kullanarak* işleminde yatar. Ancak bu, birincinin salt zor, ikincinin de salt ideoloji kullanarak işlediği anlamına gelmemekte; ama bu iki unsurdan her birinin birincil ve öncelikli işlevine işaret etmektedir. Demek ki, aralarındaki "temel fark"a karşın, ister devletin (baskı) aygıtı isterse DİA'lar söz konusu olsun, *devletin her aygıtı, hem baskı ile hem de ideoloji ile işlemektedir*.

Devletin (baskı) aygıtının işleyişinde—fiziki veya diğer türden—baskı öncelikli ve birincil bir işleve sahipken, ideoloji de ikincil bir işleve sahiptir; zira "bütünüyle baskıya dayanan aygıt yoktur." Örnek verilecek olursa, devletin bir baskı aygıtı olarak ordu kurumu, gerek kendi motivasyonunu temin için ve gerekse dışarıya karşı sunduğu kendine ilişkin imgede, ideoloji kullanarak işlemektedir. Aynı şekilde, öncelikli ve birincil olarak ideolojiyle işlemelelerine karşın, DİA'lar çok hafifletilmiş, gizlenmiş, hatta sembolik bir biçime bürünmüş halde ve nihai aşamada olsa bile, aynı zamanda, baskı yoluyla işlemekte; bu işleyişte baskı ikincil olarak da olsa yer almaktadır; zira "bütünüyle ideolojiye dayanan aygıt yoktur." Örneğe, devletin bir ideolojik aygıtı olarak "[k]ilise veya [o]kul ceza, ihraç, yönetmelikler vb. yöntemlerle yalnız kendi çobanlarını değil sürülerini de 'disipline sokar'." Keza benzer bir durum, bir DİA olarak aile ve kültürel DİA'lar için de söz konusu edilebilir.⁷⁴

Devletin (baskı) aygıtı ile DİA'lar arasındaki temel ayrımı ve onlar arasındaki kısmi geçişlilikleri bu şekilde ortaya koyan Althusser, birer DİA olarak işleyen kurumları örneklerle somutlaştırır. Bu bağlamda Althusser, DİA'lar olarak şunları sayar:

- Dini DİA (değişik kiliseler sistemi).

ilerlemiş tek kişidir. Devletin [i]deolojik [b]askı [a]ygıtına indirgenemediğini, fakat dediği gibi, 'sivil toplum'un belirli sayıda kurumunu da kapsadığı fikrine sahipti: Kilise, okullar, sendikalar vb.'" Louis Althusser, a.g.e., s. 32.

73 Gramsci'nin hegemonya sorunsallaştırması için bkz. Perry Anderson, *Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, çev. T. Günersel, Alan Yay., İstanbul, 1988, özellikle ss.19-83; ve H. Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, çev. Kenan Somer, Savaş Yay., Ankara, 1982.

74 Bkz. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 35.

- Öğretimsel DİA (değişik özel ve devlet “okullar”ı sistemi).
- Aile DİA’sı.
- Hukuki DİA (değişik partileri de içeren sistem).
- Sendikal DİA.
- Haberleşme DİA’sı (basın, radyo-televizyon vb.).
- Kültürel DİA (edebiyat, güzel sanatlar, spor vb.).⁷⁵

Althusser, devletin bir tek (baskı) aygıtı olmasına karşın, çok sayıda DİA’nın varlığından söz edilebileceğini; ne var ki bunların birliğinin dolaysızca görülmediğini söyler. Dahası o, önemli bir noktaya işaretle, devletin birleşik (baskı) aygıtının tümüyle *kamu alanında* yer almasına karşın, görünüşteki bu çoklukları ve dağınıklıklarıyla devletin ideolojik aygıtlarının (DİA’lar) en büyük bölümünün kamu alanında değil de *özel alanda* yer aldıklarını belirtir.

Eğer öyleyse, en büyük bölümü özel alanda yer alan DİA’lar nasıl oluyor da *devletin* ideolojik aygıtları olarak nitelendirilebilmektedir? Althusser’in kendisi, “çoğunluğu özel kurumlar olarak kamu statüsüne sahip bulunmayan kurumları ne hakla DİA’lar olarak kabul ettiği” sorusunu, Gramsci’nin akıl yürütmesini izleyerek yanıtlar.

Şöyle ki, kamu ile özel ayrımı, esasen, burjuva hukukunda yer alan ve burjuva hukukun otoritesini uyguladığı alanlarda geçerli olan bir ayrımdır. *Devletin alanı bu ayrımın dışında kalır, çünkü devlet alanı “hukuk-üstü”dür. Devlet ne kamusal ne de özeldir; tam tersine, devlet bu ayrımı mümkün kılan önkoşulu teşkil eder.* Bu noktadan bakılınca, DİA’ları oluşturan kurumların özel ya da kamusal olmalarının pek bir önemi kalmamaktadır. *Önemli olan DİA’ların işleyişidir* ki, Althusser’e göre, temel ayrım da burada yatmaktadır.

Özetlersek, Althusser özel/kamu ayrımının temel öneme sahip bir ayrım olmadığına işaret etmekte; böylelikle gerek devletin (baskı) aygıtını ve gerekse DİA’ları *devletin* olarak nitelendirebilmekte; ve temel ayrımın ise, onların *zor kullanarak mı, yoksa ideoloji kullanarak mı işlediğinde* aranması gerektiğini belirtmektedir.⁷⁶

Böylece ideoloji, bazen zora da başvurmak suretiyle bireyleri ideolojik aygıtlar içerisinde özneler olarak adlandırır, onlara bir kimlik ve bütünlük duygusu yaşatır ve böylelikle onları sisteme tâbi kılar. Tekrar edegeldiğimiz üzere, özneler sistemin içerisinde, sistem onları hareket ettirdiği için hareket ederler. Birey-özneler gerçek anlamda özerk ve fail değildir; bu durumda, fail ya da kurucu özne, sistemin veya yapının bizzat kendisi olmaktadır. Bu da özne-yapı diyalektiğinde özneye biçilen yerin yapı lehine küçültülmesi anlamına gelmek-

75 A.g.e., ss. 33-4. Althusser, sıralamanın özel bir anlamı olmadığını belirtir.

76 A.g.e., s. 34.

tedir ki, artık fail ve özerk öznenen değil, ancak tâbi-öznenen bahsedilebilmekte ve yapıya faillik ve kurucu özne konumu atfedilmiş olmaktadır. Althusser'in kuramının, "öznenin konumu" (ya da praksis) sorununa dayandığı yer işte burasıdır. Eğer bireyler sisteme tâbi özneler ise ve sistem ya da yapı onları özneler olarak kurup kendine tâbi kılıyorsa, bireylerin özerkliklerinden, sistemi değiştirme çabalarından söz etmek nasıl mümkün olacaktır? Keza yapı ya da ideoloji, bireyleri tümüyle kuşatıyorsa, onun içerisinde düşünüp eyleyen öznelerin bilinçli edimlerinden söz etmek hangi çerçevede mümkün olacaktır? Althusser bu sorulara yine kendi kuramının içerisinde yanıt aramaya çalışır.

Bu surette, insanların dünya ile *yaşanmış* ilişkisinin ideolojiden geçtiğini, dahası bu yaşanmış ilişkinin bizzat ideolojiyi teşkil ettiğini öne süren Althusser; bu tezin doğal bir sonucu ya da gereği olarak (Freud'un "bilinçdışının dışı olmadığı" savını andırır bir tarzda) ideolojinin dışı olmadığını savunmakta; ve bu yüzden de kaçınılmaz olarak, bilinci ancak bilinçdışı içerisinde konumlandırılabilmekte, ona ancak bilinçdışı içerisinde bir yer açabilmektedir. Marx'tan delil getirerek, şöyle der Althusser:

Marx, insanların dünyadaki ve tarihteki yerlerinin *bilincine* (politik mücadelelerin alanı olarak) ideolojide *vardıklarını* bu anlamda söylüyordu: İnsanlar dünya ile "yaşanmış" ilişkilerini değiştirmeye ve "bilinç" denen bu yeni, özgül bilinçdışı biçimine sahip olmaya bu ideolojik bilinçdışı içerisinde muvaffak olabilirler.⁷⁷

Althusser, "bilinçdışının özgül bir biçimi" olarak gördüğü bilinci bilinçdışı içerisinde konumlandırmak suretiyle, *praksise*, yani bilinçli eyleme yer açar gibidir. Öyle de olsa, Althusser'in kuramında tarihi yapan öznenin konumu belirsizliğini korumaktadır; sanki özne "her şeyi kapsayan" ideolojinin kesif sisi arkasında yitip gitmekte ve bilince bilinçdışı içerisinde ayrılan yer, bilinçdışının (ideolojinin) ağırlığı altında buharlaşıp uçmaktadır. Temel bir soruya gelip dayanıyoruz: Özne, süreçle birlikte sürüklenmekten nasıl uzak duracak, giderek sürece nasıl hâkim olacaktır? Özne, tâbi olma (*objet*) derecesinden fail olma (*objet*) derecesine nasıl yükselecektir? Keza, genel olarak ideoloji ile özgül ideolojiler arasındaki ayrılık, tâbilik ile faillik arasındaki özneliği nasıl ve hangi yönde belirlemektedir? Balibar da, kendi payına, Althusser'in kuramında ideolojinin iki görünümü arasındaki aykırılığı ya da paradoksal durumu vurgula-

77 Louis Althusser, *Pour Marx*, s. 240. Ricoeur "yaşanmış ilişki" ifadesine dikkat çekerek, bunun Husserl'in ve Merleau-Ponty'nin, dolayısıyla da varoluşçu fenomenolojinin söz dağarcığına ait olduğunu söyler. Bkz. Paul Ricoeur, "Althusser's Theory of Ideology", s. 54. Althusser'in Husserl'in düşüncesi ve Merleau-Ponty ile ilişkisi için bkz. Louis Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, özellikle ss. 191-2.

makta, filozofun projesinde “hayati sınav”ı teşkil eden bu aynı soruna dikkat çekmektedir: Althusser’in kuramında kapsanan ideolojinin ikili görünümü, eş deyişle dışı olmayan, topluma uyum ve sistemin yeniden-üretimi işlevi gören nötr ve bakışlımlı *genel olarak ideoloji* ile maddi olarak toplumsal karşıtlıklar tarafından belirlendiklerinden “sınıf karakterli” olabilen özgül ideolojiler *bir-birine nasıl eklenir?* Althusser’in düşüncesinde sorunlu bir noktadır burası.

Öznenin konumu meselesi, Althusser’in ideoloji kuramının çözümsüz noktalarından birini teşkil etmekte; dolayısıyla da Althusser, bu soruna doyu-rucu bir yanıt getirememektedir. Balibar, Althusser’in ideolojiden hareketle savunduğu siyaset görüşünü ya da, bir başka ifadeyle, *praksis* anlayışını “trajik” olarak değerlendirmektedir: Althusser’e göre “tarihin öznesi” olarak sınıftan bahsedilemez; ne ki, siyasal değişimleri gerçekleştirenler “tarihi yapan kitleler-dir.” Bu, trajik bir duruma yol açmaktadır, zira

kitleler içsel olarak iki kerte, kendi tahayyüllerinin iki varoluş ve örgüt-lenme biçimi arasında parçalanmış durumdadırlar: Tüm toplumu kap-sayan (ve gücü, basit “düşünceler”in gücüyle ölçülemeyecek derecede olan), “normal”, [yani] devletin ideolojik aygıtlarının işleyişine uygun olan davranışla, merkezinde her zaman gizli bir başkaldırının varolduğu, kendi deneyimlerinin toplulukçu, eşitlikçi, özgürlükçü sonuçları ara-sında... [O]ysa ikinci yönün birincisinin üstesinden geleceğine dair hiç-bir güvence yoktur. Tersî için de durum aynıdır.⁷⁸

Sonuç yerine

Gördüğümüz üzere Althusser, Marksist devlet ve iktidar kuramının siyasal pratiğin analiziyle sınırlı kaldığını, sonuç olarak da ideolojik pratiğin alanını ihmal ettiğini veya indirgediğini öne sürmüştür. Bu bakımdan, geliştirmiş olduğu genel olarak ideoloji kuramı çerçevesinde ortaya koyduğu devletin ideolojik aygıtlarına dair sorunsallaştırmasıyla bu eksikliği gidermeyi ummuş ve bu noktada kendi katkısını Marksist kurama bir ek olarak görmüştür; zira ona göre kendisinin bir ek olarak ortaya koyduğu şey, Marksist devlet kuramında örtük olarak “zaten mevcut”tur.

Denebilir ki, Althusser’in devlet kuramını ele alış tarzı, esasında onun ikili karşıtlıkları kırma veya aşmaya dönük daimi yöneliminin bir diğer ifadesidir. Nasıl ki Althusser, maddi/manevi karşıtlığını maddilik nosyonunu “evrensel-leştirerek”; hayali/gerçek karşıtlığını hayalin de son tahlilde bir gerçeklik, ama kendine özgü bir gerçeklik olduğunu, zaten gerçekliğin de muhayyilenin dola-

78 Etienne Balibar, *Althusser İçin Yazılar*, ss. 121-2; alıntı: s. 126.

yımını hesaba katmaksızın göz önünde bulundurulamayacağını savunarak; madde/bilinç dikotomisini “ideolojinin dışı olmadığı”nı vazederek aşmaya çalışmışsa, “devlet” nosyonunu da bu çerçevede genelleştirmiş ve böylelikle büyük kısmı “özel alanda” yer alan ve kendisinin DİA’lar olarak adlandırdığı kurumları “devletin” olarak nitelendirmeye yol bulabilmiştir; öyle ki, bunun, Althusser’in “içeriden iş görme” şeklindeki genel eğilimiyle de bir tutarlık arz ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim, böylelikle Althusser iktidar kuramını devletin alanına odaklayan, giderek bu alana özgüleyen; bir başka ifadeyle, iktidar kavramını devletin alanıyla sınırlandıran Marksist teoriyi formal olarak ihlal etmemiş olmakta, fakat “siyasal pratiğin alanıyla sınırlı kalmış olan” Marksist devlet kuramına, ideolojik pratiğin analizi olarak DİA’lar sorunsallaştırmasını “eklemek” suretiyle Marksist kuramı ikmal etmiş olmaktadır. Peki, Marksist kuram bu ikmal ile yoluna kaldığı yerden aynı şekilde devam edebilecek midir? DİA’lar sorunsallaştırması, Althusser’in öne sürdüğü gibi, Marksist kuram içerisinde “onda zaten bütünüyle mevcut” mudur? Eğer gerçekten öyleyse, Althusser’in Marksist kurama yaptığı *ek* nasıl bir ektir? Bu ek basitçe bir eksikliği, bir noksanlığı gideren bir şey midir; yoksa kendisine ek olduğu bütünün yerini almaya, onu ikame etmeye meyleden bir şey midir?

Althusser’in katkısı, Marksist kuramın içsel sınırlarının genişletilmesinde, giderek bu kuramın içeriden dönüştürülerek bir başka noktaya taşınmasında hatırı sayılır oranda etkili olmuştur. Balibar’ın, Althusser’in esas katkısının, verilen cevaplarda değil de ortaya attığı soru(n)larda ve bu soru(n)ların ele alınış biçimlerinde göz önünde bulundurulması gerektiği tespiti dikkate alarak, Althusser’in Marksizmin içsel sınırlarının genişletilerek kuramsal olarak daha donanımlı hale getirilmesindeki payını özellikle vurgulamak gerekir. İçsel sınırlarının genişletilmesinin Marksizmin kendisini ne tarzda ve ne oranda dönüşüme uğrattığı ise, ayrıca ve ayrıntılı olarak ele alınması gereken bir konudur.

Kaynakça

- Althusser, Louis, “Est-il simple d’être Marxiste en philosophie”, *la Pensée*, Ekim 1975.
- Althusser, Louis, *Lenin ve Felsefe*, çev. B. Aksoy, E. Tulpar, M. Belge, Birikim Yay., İstanbul, 1976.
- Althusser, Louis, “Marxizmin Bunalımı”, *Devrim-sonrası Toplumlarda İktidar ve Muhalefet*, çev. Ayhan Özkan, Metis Yay., İstanbul, 1984.
- Althusser, Louis, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev. Ö. Sezgin, Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1984.
- Althusser, Louis, *Pour Marx*, Editions la Découverte, Paris, 1986.
- Althusser, Louis, *John Lewiše Mektup*, çev. M. Ökmen, V Yay., Ankara, 1987.
- Althusser, Louis, *Özeleştirici Öğeleri*, çev. L. Targu, Belge Yay., İstanbul, 1991.
- Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp ve M. Özışık, İletişim Yay., İstanbul, 1994.
- Althusser, Louis, *Sur la Philosophie*, Gallimard, Paris, 1994.
- Althusser, Louis, *Kapital’i Okumak*, çev. C.A. Kanat, Belge Yay., İstanbul, 1995.
- Althusser, Louis, “Freud ve Lacan”, Saffet Murat Tura, *Freud’dan Lacan’a Psikanaliz*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996.
- Althusser, Louis, *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, Can Yay., İstanbul, 1996.
- Anderson, Perry, *Batı’da Sol Düşünce*, çev. B. Aksoy, Birikim Yay., İstanbul, 1982.
- Anderson, Perry, *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, çev. M. Bakırcı ve H. Gürvit, Belge Yay., İstanbul, 1986.
- Anderson, Perry, *Gramsci, Hegemonya, Doğul/Batı Sorunu ve Strateji*, çev. T. Günersel, Alan Yay., İstanbul, 1988.
- Balibar, Etienne, *Althusser İçin Yazılar*, çev. H. Tufan, İletişim Yay., İstanbul, 1991.
- Belge, Murat, “Önsöz”, Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İletişim, İstanbul, 1994.
- Cemal, Mustafa, “Hegelci Marx mı, Spinozacı Althusser mi?”, *Birikim*, sayı 97, 1997.
- Coward, R. ve Ellis, J., *Dil ve Maddecilik*, çev. E. Tarım, İletişim Yay., İstanbul, 1985.
- Derrida, Jacques, *L’Ecriture et la Différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967.
- Dreyfus, H.L. ve Rabinow, P., *Michel Foucault: un Parcours Philosophique*, Fr. çev. F. Durant-Bogaert, Gallimard, Paris, 1984.
- Eagleton, Terry, *Edebiyat Kuramı*, çev. E. Tarım, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1990.
- Elliot, G. (ed.), *Althusser: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford-UK/Cambridge-USA, 1994.
- Engels, Friedrich, *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 1977.
- Eribon, D., *Michel Foucault et ses Contemporains*, Fayard, Paris, 1994.
- Foucault, Michel, “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”, Dreyfus, H.L ve Rabinow, P., *Michel Foucault: un Parcours Philosophique*, Gallimard, Paris, 1984.

- Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ankara, 1992.
- Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, cilt 1: “Bilme İstenci”, çev. H. Tufan, Afa Yay., İstanbul, 1993.
- Hanninen, S. ve Paldan, L. (ed.), *Rethinking Ideology: A Marxist Debate*, International General/IMMRC, New York ve Babnolet, France, 1983.
- Lenin, V.I., *Devlet ve Devrim*, çev. S. Kaya ve İ. Yarkın, İnter Yay., İstanbul, 1995.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto*, çev. S. Arslan, Bilim ve Sosyalizm Yay., Ankara, 1976.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 1992.
- Mutman, Mahmut, “Özne: Bir Başka Arşiv”, *Toplum ve Bilim*, sayı 73, 1997.
- Portelli, H., *Gramsci ve Tarihsel Blok*, çev. Kenan Somer, Savaş Yay., Ankara, 1982.
- Ricoeur, Paul, “Althusser’s Theory of Ideology”, *Althusser: A Critical Reader*, ed. Gregory Elliott, Blackwell, Oxford-UK/Cambridge-USA, 1994.
- Üşür, S.S., *İdeolojinin Serüveni*, İmge Yay., Ankara, 1997.

SABAHATTİN ÖZEL
CASUSTUR CA. SUS

MUSTAFA KEMAL'E SUİKAST GİRİŞİMİ

İngiliz istihbaratı Anadolu Hareketinin bağımsız bir devlete doğru yol aldığını fark etmişti. Hareketin başarılı olması tüm mazlum ulusların yolunu aydınlatabilir, İngiliz sömürge imparatorluğunun sonunu getirebilirdi.

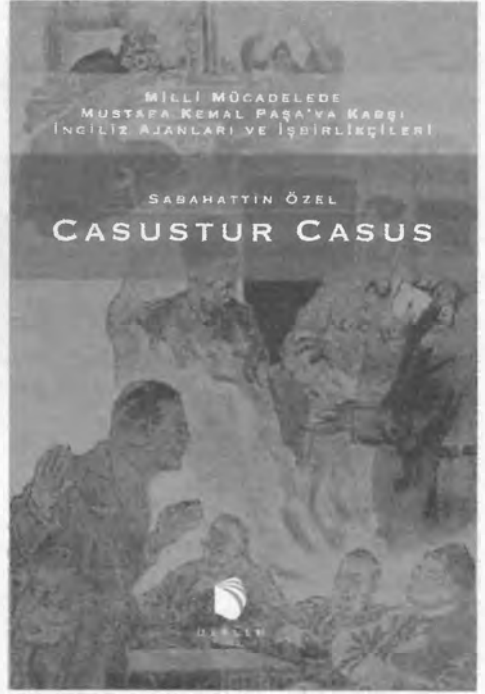
Milli Mücadele önderlerini birbirine düşürmenin yollarını arayan İngiliz Gizli Servisi hareketin önderi Mustafa Kemal Paşayı bir suikastla ortadan kaldırmak istedi. Türklerin din konusundaki hassasiyetlerini de dikkate alarak hedefine ulaşmak için özellikle Hint asıllı Müslüman ajanları kullandı. Önde gelen ajanlardan Mustafa Sagir, suikast hazırlığına girişmek üzere görevlendirildi.

Onun casus olduğunu çok önce sezen Mustafa Kemal, düşüncesinin "casustur casus" diyerek Yunus Nadi Bey'e açmıştı.

NİYAZİ ÇİÇEK
MODERN BELGELERİN
DİPLOMATİĞİ

ORJİNAL BELGE İLE SAHTESİNİ AYIRMAK

Her araştırmacının ilgisini çekecek bir kitap: *Modern Belgelerin Diplomatîğî*'nde Cumhuriyet dönemi belgelerinin diplomatik analizi yapılıyor ve modern belgelerin form özellikleri ile bu özelliklere bağlı olarak asıl belgeleri sahtelerinden ayırma olanağı sunan bir inceleme yöntemi ortaya konuyor. Öncelikle arşiv ve belge yönetim alanı başta olmak üzere hukuk, kamu idaresi ve tarih ile meşgul olan bürokrat, memur ve araştırmacıların ilgisine sunulan eser, adli vakalardaki belge incelemeleri ve kriminoloji gibi farklı alanlarda çalışanların da dikkatini çekecek nitelikte.

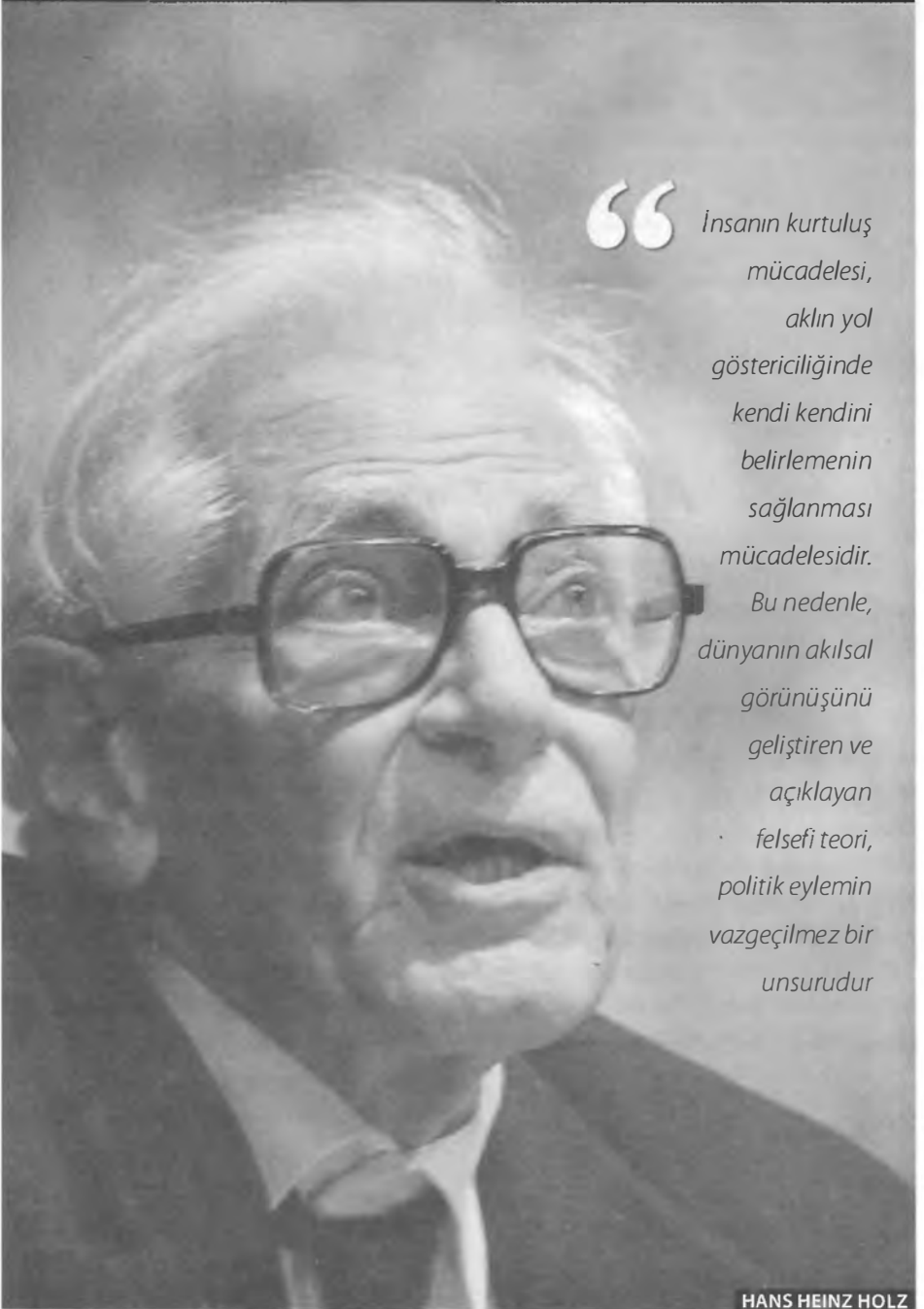




TOZLU RAFLARDAN LENİN ÜZERİNE

“

*İnsanın kurtuluş
mücadelesi,
aklın yol
göstericiliğinde
kendi kendini
belirlemenin
sağlanması
mücadelesidir.
Bu nedenle,
dünyanın akılsal
görünüşünü
geliştiren ve
açıklayan
felsefî teori,
politik eylemin
vazgeçilmez bir
unsurudur*



HANS HEINZ HOLZ

Lenin'in felsefi kavrayışı*

60. doğum günü vesilesiyle Sergio Maneş'e

I. Pozitivizmle hesaplaşma

Tarihsel yenilgileri ideolojik karışıklıklar takip eder. Galip gelenler, yalnızca politik iktidar odaklarını işgal etmekle kalmaz, aynı zamanda iktidarlarını kalıcı kılmak için, yenik düşenlerin bilinçlerine de sızarlar. Mücadele sürdürülecekse, teslimiyetle ve ayak uydurmayla da mücadele edilmelidir; başka bir deyişle, kendi devrimci amaçlarının doğruluğuna dair kuşkuların ortadan kaldırılması, kendi eyleminin teorik temelini kararlı bir biçimde geliştirilmesi ve uzlaşmalara ve çarpıtmalara karşı savunulması gerekmektedir. Özellikle bir yenilgiden sonra, doğru dünya görüşüne dayalı bilgi edinimi uğruna yürütülecek ideolojik hesaplaşmalar, güçlerin yeniden örgütlenmesi için merkezî bir işlev kazanır. Sorun, taktiksel hareket etme yeteneğini yeniden kazanmak değildir yalnızca; sorun, asıl olarak, devrimci partinin içinde yer aldığı dönemsel tarihsel gidişi belirlemektir. Şubat 1906'da, Rusya'da birinci devrim denemesinden birkaç hafta sonra Lenin, *Rusya'da Mevcut Durum ve İşçi Partisinin Taktiği* makalesinde şunları yazdı: "Çarlık Duması'nın boykot edilmesi sorusu,

* Hans Heinz Holz, "Lenins philosophisches konzept", *Topos: Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie*, sayı 22, Aralık 2003, ss. 11-39. Bu yazı, Türkçede ilk defa "Lenin'in Felsefi Anlayışı" başlığıyla, *Özgürlük Dünyası* dergisinin Ocak 2005'teki 153. sayısında (ss. 44-62) yayımlanmıştır. Metni çeviren ve tekrar yayımlamamıza izin veren Olcay Geridönmez (ve şahsında tüm *Özgürlük Dünyası* dergisi çalışanlarına), metni yeniden gözden geçiren Doğan Göçmen'e ve metnin son halinin daktilo edilmesine vesile olan Ümit Akyol'a teşekkürü bir borç biliriz—ed. n.

esasında, parti taktiğinin bütünüyle revize edilip edilmemesi gerektiğine dair büyük sorunun yalnızca küçük bir parçasıdır. Ve bu soru da, yine, Rusya'daki şimdiki durumun ve mevcut zaman diliminin Rus devrim tarihindeki önemini nasıl değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin büyük sorunun yalnızca küçük bir parçasıdır.”¹

Tarihsel hakikat

Böylece, verilecek her bir karar açısından, tarihsel hakikat sorusu ortaya atılmış bulunuyor. Mesele, şu ya da bu kişinin, verili duruma, geçmişteki hatalara ya da geleceğe dair umutlarına ilişkin fikirleri olamaz. Doğru politik eylem, içinde bulunulan gerçekliğin nesnel olarak doğru değerlendirilmesine dayanır. Lenin devam eder: “Elbette bu tartışmalı soruna, eylemin hangi yolunun arzu edilir olduğu tartışmasıyla yaklaşamayız, tersine mevcut durumun nesnel koşullarından ve toplumsal güçlerin ilişkilerinden hareket etmek zorundayız.”² Bu talep, epistemolojik bir duruşu şart koşar: Olgular ve olaylar nesnel açıdan doğru olarak bilinebilir, bilgilerin doğruluğu ve yanlışlığı hakkında, nedenlerinden hareketle karar verilebilir; gerçek teoriler gerçekliği, onların ışığında geliştirilen stratejilerimizin sağlamlıklarını pratikte sınavabileceğimiz şekilde yansıtır. Dünyanın bilinebilirliği “*skolastik* bir soru”³ değildir, tersine doğrudan politik bir öneme sahiptir.

Nadejda Krupskaya, *Lenin'den Anılar*'da, “felsefi cephedeki mücadele, Lenin ve İnok'u çok yakından ilgilendiriyordu” diye aktarır. “Felsefe, ikisi için de bir mücadele silahıydı, tüm görüngülerin diyalektik materyalizmin bakış açısıyla değerlendirilmesi sorunuyla, pratik mücadelenin her cephesindeki sorunlarla organik bir bağa sahipti”⁴ diye yazmıştı. Kavga, Rus sosyal demokrasinin başını çekenlerin (aralarında Bogdanov ve Lunaçarski gibi büyük öneme sahip kişiler de bulunuyordu) Marksizmi o dönemin en yeni burjuva felsefesi—pozitivizmin çeşitli varyasyonları—ile tamamlamaya kalkışmaları yüzünden çıkmıştı. Varlığın bilinçten, doğadaki şeylerin ve ilişkilerin insani duyum ve algılardan bağımsızlığı, maddenin özü, bilgi içeriğinin cisimle olan ilişkisinin türü (yansıma ya da kurgu) gibi görünürde “salt metafizik” sorunları Lenin, politik netliği ve dünya görüşünün açıklığını gösteren temel sorunlar olarak ele alıyordu. Lenin, “Ampiriyokritisizmin epistemolojik

1 W.I. Lenin, “Die gegenwärtige Lage Russlands und die Taktik der Arbeiterpartei”, *Lenin-Werke*, cilt 10, Dietz Verlag, Berlin, 1958, s. 101.

2 A.g.e., s. 104.

3 Karl Marx, “Thesen über Feuerbach”, *Marx-Engels-Werke*, cilt 3, Dietz Verlag, Berlin, 1983, s. 5.

4 Nadejshda K. Krupskaya, *Erinnerungen an Lenin*, cilt 2, Zürih, 1933, ss. 37vd.

skolastiğinin ardında, felsefedeki parti mücadelesini görmeyi, son tahlilde modern toplumdaki düşman sınıfların eğilimlerini ve ideolojisini ifade eden mücadeleyi görmeyi” öğretti.⁵

Silah olarak polemik

Lenin, kökenlerini empirizmden (tüm bilgilerin sözde deneyime dayanması) ve Kant'ın (“kendinde şey”in bilinemezliğini iddia eden) akıl eleştirisinden aldıklarını belirtmek için, kendilerini “Ampiryokritisistler” olarak tanımlayan Rus pozitivistlerinin görüşlerini analiz eder; karşıtlarını ayrıntılı olarak alıntılar. Ancak onun analizi, basit bir tasvir değildir; tersine, karşıtlarına öğretilerinin saçmalığını, bunların Marksizmle bağdaşmazlığını gösteren ve Ampiryokritisistlerin dünya-görüşel tuzaklarını teşhir eden bir polemikle iç içedir.

Felsefi hesaplaşmanın biçimi olarak retorik polemiğinin uzun bir geçmişi vardır. Edebi bir tür olarak, Hristiyanlığın ilk zamanlarında, günümüz takvimine göre ilk yüzyıllarda, kilise babaları tarafından dinsiz (*heidnisch*) Yunan-Roma felsefelerine karşı—o zamanki Roma İmparatorluğu’nun egemen devlet ideolojisine karşı alt sınıflarca—bir araç olarak geliştirildi. Polemik yazıları, sonraları, ortaçağda, inancın önceliği karşısında, dünyevi mantık bilgisinin bağımsızlığı için mücadelelerin verildiği arenayı oluşturdu. On yedinci ve özellikle on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasında büyük polemikçilerin—özellikle Voltaire’in—yazıları, dine ve olumsuz toplumsal durumlara karşı yöneliyordu; kilisenin ve devlet erkinin savunucuları olan düşmanlarıysa, keskinlikte onlardan geri kalmıyordu. Marx ve Engels bu çizgiyi sürdürdüler. İlk yazılarından *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi*, olgunluk dönemi eserlerinden ise *Anti-Dühring* polemik türünün usta örneklerindendir.

Lenin, eylemde olduğu gibi, sözlü alanda da büyük bir kavgacıydı. Kendini, Rusyada on dokuzuncu yüzyılın eleştirel düşünürleri Çernişevski ve Herzen tarafından temsil edilen Avrupa Aydınlanmacılığı geleneğine bilerek yerleştirmiştir. *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*’i soyut bir sorun üzerine yapılmış felsefi bir tartışma gibi okuyan biri, bu eserin niteliğini ve yazarı Lenin’in amacını yanlış kavrar. Kitaptaki teorik tavrı hemen çıkarsanmaz, ancak karşıt tavırlarla ilişki içinde sergilenir. Lenin için önemli olan, diyalektik materyalist olarak, idealist filozoflarca öne sürülen düşünce kalıplarına yanaşmanın ne gibi dünya görüşsel sonuçlar doğurduğunu açıkça göstermektir. Felsefe, sınıf mücadelesinin bir etmeni olarak kavranır. Rusya’nın tikel düşünsel tarihsel koşullarında idealizme taviz vermek, bilimsellik öncesi dinci dünya görüşü biçimlerine doğru gerileme anlamına geliyordu. “Lenin açısından felsefenin sorunları,

5 W.I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, *Lenin-Werke*, cilt 14, Dietz Verlag, Berlin, s. 363.

dine karşı mücadele ile kopmaz bir bağ halindeydi,” diye anlatır Krupskaya ve *Materyalizm ve Ampiryokristisizm* ile aynı dönemde yazılmış bir dizi makaleye gönderme yapar. Bu makalelerde “dinin sınıfsal karakteri önemle vurgulanmakta ve burjuvazinin elinde kitleleri sınıf mücadelesinden alıkoymanın ve bilinçlerini karartmanın bir aracı olduğuna işaret edilmektedir.”⁶

Nesnel bilimsel ilerleme

Bilgimizin içerikleri duyumlar, izlenimler, uyarımlar aracılığıyla ulaşılan nesneler ve ilişkilere dair dolayimli tasavvurlardır. Bu nesneler, kendimiz dışında bulunduğundan ve bize yalnızca duyumlar aracılığıyla verildiğinden, Ampiryo-kritisistler, bilgimizi, yalnızca duyumların ve tasavvurların öznedeki ilişkisiyle sınırlamak istiyordu. Dünya, bu durumda, salt bilincimizin bir ürünü haline gelir, dışımızdaki gerçeklik bilinemez kalır; teori, nesnelerden yön bulmaz; tersine nesneler, duyumlar kütesini düşüncede bir bağıntı olarak ilişkilendirdiğimiz teorik bir kurgulamanın sonucudur. İnsanın özgür edimleri, nesnel koşulların akla dayalı idrakinden değil, tersine öznel isteğin kendiliğindenliğinden doğar. Bizim tecrübe ettiğimiz haliyle dünya, önce içimizde, duyumlarımızın bir kompleksi olarak doğuyorsa eğer, öyleyse dışımızda, keyfi olarak inanabileceğimiz her şey mevcut olabilir: Tanrı ve şeytan, cennet ve cehennem ve belki de astronot oldukları söylenen o tanrılar.

Buna karşılık Lenin, pratik olarak şekillendiren ve bilimsel olarak temellenmiş bir dünya ilişkisinin üzerinden atlanıp geçilmesi mümkün olmayan önkoşullarına kesin olarak bağlı olmayı talep eder. Buna (ta Leibniz’de rastlanan) praksis ölçütünün ikmal edilmesi hizmet eder. “Materyaliste göre, insan pratiğinin ‘başarısı’; tasavvurlarımızın, algıladığımız şeylerin nesnel doğasıyla uygunluğunu kanıtlar... Elbette burada, praksis ölçütünün, daha meselenin özü itibarıyla, herhangi bir insani tasavvuru hiçbir zaman *tamamen* doğrulamayacağı veya çürütemeyeceği unutulmamalıdır.”⁷ Dış dünyada algılarımıza, bilgimizin onun nezdinde praksiste kanıtlanabileceği (ya da düzeltilebileceği) şeylerin nesnel bir doğasına karşılık gelmesi için, bilincimizden bağımsız, kavrayabildiğimiz ve anlayabildiğimiz, kendimize dayanak yaptığımız bir hakikatin varolduğunun varsayılması gerekir. “Felsefi materyalizmin tanınmasına bağlı olduğu maddenin tek ‘özelligi’, *nesnel gerçeklik olma*, bilincimizin dışında varolma özelliğidir.”⁸ Bu formülasyonla Lenin, maddenin özüne ve özelliklerine dair belirli, bilimin gelişim aşamasına bağlı görüşlerin mutlaklaştırılmasını dışlar. “Diyalektik materyalizm, maddenin yapısı ve özellikleri hakkındaki

6 Nadejeshda K. Krupskaya, *Erinnerungen an Lenin*, cilt 2, s. 38.

7 W.I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, ss. 134 ve 137.

8 W.I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, s. 260.

her bilimsel tezin yalnızca yaklaşık, görelî bir geçerliliğe sahip olduğunu vurgular.”⁹

Dünya, sonsuz şeyler ve ilişkilerin bir zenginliğini kapsamaktadır. İnsanın her bilgi edinimi sonludur ve yeni bilgilerin edinilmesiyle aşılabılır. Bütün tarih gibi, bilginin tarihi de, süreç içerisinde eski görüşlerin aşıldığı ve yerine yenilerinin konduğu yenilenmeler silsilesiyle belirlenmiştir. Her bilimsel hakikat, formüle edildiği dönem bakımından görelidir ve o zamanın bilgi durumunu temsil eder. Ondan bir hakikat olarak söz etmenin, eğer mutlak hakikatin bir sınırsal değeri var ise, bu değere yaklaşık olarak karşılık gelmesi ya da şu veya bu bakımını doğru yansıtmaması halinde bir anlamı vardır. Pythagoras’ın önermesi, Eukleides geometrisi çerçevesinde mutlak olarak geçerlidir; Eukleides geometrisi, matematik sistematğinde Eukleidesçi olmayan geometrileri de kapsayan tikel bir durumdur; o halde Pythagoras’ın önermesi, geometrinin *bir bakımı açısından* mutlak olarak geçerli kalmaktadır. Bilgi edinme, varolan bilgiyi genişletme ve derinleştirme (ve bu sırada düzeltme) sürecidir.

Büyük bilim tarihçisi Ludovico Geymonat, bunu bir defasında şöyle ifade etmiştir:

Diyalektik materyalizm taraftarı, bilimin görelî, sınırlı değerini onun bilgi edinme değeriyle birleştirmemize olanak sağlayan Leninist derinleştirme kategorisini gündeme getirir. Bilgi edinme sürecinin seyriyle kopmaz bağa sahip bir yöntem olarak derinleştirmenin kökleri, işte, bilgi edinme kavramının kendisinin “bilinenin-ötesine-gitme”yi içermesinde aranmalıdır. Buradan şu sonuç çıkar: Bilgi edinme sorununun gerçekten eksiksiz bir analizi, yalnızca tek tek bilgi edimlerini değil, ayrıca her bir edimin sıralamasını, bir önceki edimlerle ulaşılan sonuçları tamamlamaya ve mükemmelleştirmeye çalıştığı sıralamayı araştırmalıdır.¹⁰

Bilimsel bir teorinin, hatta bilimsel bir evren tasarımının geçerliliği, kendinde gerçekliğe uygunluğuyla değil de, tersine, yalnızca onun iç tutarlılığıyla ve işleme yeteneğiyle temellendirilseydi, bilimsel ilerleme son tahlilde yalnızca bir sistemin yanlışlanması ve onun yerine başka bir sistemin geçirilmesiyle varola-

9 W.I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, s. 261.

10 Ludovico Geymonat, “Probleme der Wissenschaftsgeschichte-Dialektik der Wissenschaftsentwicklung”, *Gesellschaftliche Bewegung und Naturprozeß*, yay. haz. M. Hahn ve H.J. Sandkühler, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1981, s. 175; ayrıca bkz. s. 171.

bilirdi¹¹ ve de nesnel hakikat olmazdı. Thomas Kuhn, bunu, “bilimsel devrimlerin yapısı” olarak tanımlamıştır; ancak Geymonat, buna karşılık bunun, devrim kavramının bir kötüye kullanımı olduğunu öne sürmüştür, çünkü bu kavramın anlamı basitçe bir “kopuş” değildir; tersine, sürekliliğin ve kopuşun birliğini ve dolayımını içerir.¹² Karşıt eğilimlerin¹³ bu diyalektiğine, Lenin’in “derinleştirme” kategorisi karşılık gelmektedir. Bu, bir bilgi düzeyinden bir diğerine ilerleyiş ve bu ilerleyişin seyri sırasında bir “paradigma”nın nitel değişimini ifade eder.

Görelî ve mutlak hakikat

Bilgilerin derinleştirilmesi ve bunun sonucunda değişimi; bilgi, özellikle de bilim sisteminin¹⁴ herhangi bir zamanda ulaşılmış tarihsel bir düzeyi, mutlak hakikat olarak ortaya konulmazsa eğer, yalnızca bir süreç olarak (ve ilkesel olarak sınırsal değerine doğru sonsuz küçülme eğilimi olan bir süreç olarak) düşünülebilir. Sonsuz bir dünyaya ilişkin sonlu bilgi, daima tamamlanmaya, derinleştirilmeye, değişmeye açık ve muhtaçtır. Bu, onun tamamlanmamışlığıyla, mükemmelleşmemişliğiyle, basitçe doğru olmadığı anlamına gelmez. Kısmen doğru bilgi; işlevsel ve bağıntısal yetkinliğini tanıtlayan eylem yönelimi olarak, olgu çeşitliliğinin bir dönemin bilgi düzeyine entegrasyonu olarak, hakikatin, bilgi öznesinin bakış açısının düzeyindeki perspektifsel algılanışı olarak, bir sonlu bilgi olarak, görelî olarak doğru olabilir. Her durumda bilgi sınırlıdır ve bu sınırlılığa dayanarak payına yalnızca görelî bir hakikat düşebilir; sınırlılığın türü, görelîliğin türünü belirler.

Görelî hakikatler de *hakikatler*dir; bir başka deyişle, bilinç dışındaki hakikatte, belirli biçimde isabetle ifade ettikleri bir karşılıkları vardır. Bu nesnel anlamın dışındaki bir anlamda hakikatten söz edilemez. Salt “öznel” bir haki-

11 Yanlışlama (*falsification*) ilkesi, Karl Popper (*Logik der Forschung*, Viyana, 1934) tarafından bilim felsefesinin merkezine yerleştirilmiştir. “Paradigma değişimi” öğretisi kaynağını buradan alır. Bkz. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962. Bu konuda krş. Jeroen Bartels, *Kennis, Geschiedenis, Objektiviteit: een filosofische reflectie op enkele ontwikkelingen in de wetenschapstheorie*, Konstapel, Groningen, 1987.

12 Ayrıca krş. Jacques d’Hondt, *L'idéologie de la rupture*, Paris, 1978; Hans Heinz Holz, “Vermittlung und Bruch”, *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie*, cilt 11, Bonn, 1996.

13 Buna ilişkin bkz. Jindrich Zeleny, *Die dialektische Ontologie*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2001.

14 “Hakikatin varolduğu hakiki şekil, sadece onun kendi bilimsel sistemi olabilir.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke*, cilt 9, Meiner Verlag, Hamburg, 1980, s. 11.

kat, epistemolojik bir kategori değil, yalnızca psikolojik bir olgu (“doğruluk”) olurdu. Lenin, Bogdanov’un nesnellik ve hakikatin mutlaklığı sorunlarını birbirine karıştırmasını eleştirir:

Nesnel bir hakikat var mıdır; eş deyişle, insan tasavvurunda öznenen bağımsız olan, ne insana ne de insanlığa bağımlı olan bir içerik var mıdır? Var ise, o halde nesnel hakikati ifade eden insan tasavvurları, bu hakikati, hepsini birden, koşulsuz, mutlak ya da sadece yaklaşık olarak görelî bir biçimde ifade edebilirler mi? Bu ikinci soru, mutlak hakikat ile görelî hakikat arasındaki ilişki sorusudur.¹⁵

Ve Lenin, şu saptamada bulunur: “Nesnel hakikatin varlığı reddedilmeden, mutlak hakikat reddedilemez.”¹⁶

Ne var ki “mutlak hakikat”, birbirinden ayırt edilmesi gereken iki durumu ifade eder. Birincisi, bir olgunun kesin saptanmasıdır; örneğin, ışık hızının büyüklüğü veya Napoléon’un ölüm tarihi. İkincisi, dünyada olagelen tüm olguların (hiçbir zaman tecrübe edilemeyecek olan) bütünlüğüdür.

İnsan düşüncesi, doğası itibarıyla, bize, görelî mutlakların toplamından meydana gelen mutlak hakikati dolayımına yeteneğindedir ve bunu yapar da. Bilimin gelişimindeki her aşama, bu mutlak hakikat toplamına yeni tanecikler ekler; fakat her bilimsel önermenin hakikatinin sınırları görelîdir ve bilginin daha sonraki gelişmeleriyle genişletilebilir ya da daraltılabilir. (...) Modern materyalizm, eş deyişle Marksizm bakış açısından, bilgilerimizin nesnel, mutlak hakikate yaklaşmasının sınırları tarihsel olarak görelîdir; ancak bu tasarımın nesnel olarak varolan bir modeli yansıtmaması ise mutlaklıktır.¹⁷

Lenin’in, bize, insan düşüncesinin mutlak hakikati *dolayımına* yeteneğinde olduğunu söylemesine dikkat edelim. İşte bu, sonlu bilginin sınırlanması nedeniyle, mutlak hakikatin *dolaysız verili* olmadığı, aksine bir düşünce yönemiyle, bir “araç” ile tasavvur edilmesi gerektiği anlamına gelmektedir.¹⁸ (Bu nedenle, pozitif bilimlerin felsefeden ayrılmasından sonra Engels’in, düşün-

15 W.I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, s. 116.

16 W.I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, s.117.

17 W.I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, ss. 129vd.

18 Fichte’den Hegel’e dek klasik Alman felsefesinde, “[ortaya] koyma” (*setzen*) terimi ile bu dolayımına amaçlanır; Hegel’in refleksiyon teorisinde dolayımının yapısı ortaya konmuştur.

cenin yasalarını, diyalektiği, hâlâ felsefeye saklı tutması indirgemecilik değildir¹⁹).

Şimdi, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de rol oynamayan, ancak Lenin'in gerekçelendirmesine meşruluk kazandırılmak isteniyorsa teorinin tarihi bakımından aydınlığa kavuşturulması gereken bir soruna geliyoruz. Hakikatin perspektifliliği (Leibniz) ya da hakikatin refleksiyon-özelliği (Hegel) gibi anlayışlar, materyalist olmayan klasik metafizikler çerçevesinde geliştirilmişlerdir. Lenin, bu tür anlayışları Marx ve Engels'in diyalektik materyalizmi için talep ediyorsa; bu durumda, Marksizmin, sistematik olarak dayanak aldığı Marksizm-öncesi felsefelerle nasıl bir ilişki içinde olduğu—diğer bir deyişle, bunlardan nelerin ve hangi benimseme biçimiyle Marksizmde yeniden vücut bulduğu—sorusu öne çıkar. Ampiryokritisizm ile tartışmadan sonra bu sorun, Lenin'in felsefe anlayışı için merkezi bir önem kazanmıştır.

II. Marksizmin tarihselliği

Granat'ın sözlüğü için Marx'ın öğretisinin özetini kaleme alan Lenin, “Marx, on dokuzuncu yüzyılda insanlığın en ileri üç ülkesindeki üç düşünsel ana akımının sürdürücüsü ve dâhice tamamlayıcısıydı: Klasik Alman felsefesi, klasik İngiliz ekonomi politiği ve genel olarak Fransız devrimci öğretileriyle bağlantılı olarak Fransız sosyalizmi,”²⁰ diye yazmıştır.²¹ 1914 yazına ait, Marx ile Engels'in kendiliğinden anlaşılan ilişkisine bağlanan bu tanımlama, Lenin'in, kısa makalesi “Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus”da (“Marksizmin Üç Kaynağı ve Üç Unsuru”)²² gerçekleştirdiği şey, Marksizmin, teori tarihine daha geliştirilmiş ve daha ayrıntılı olarak yerleştirilmesinin bir özetidir. Sözlük-makalesinde sürdürme ve tamamlamadan söz ederken, Bolşeviklerin teorik organı için kaleme aldığı yazıda daha sivriltilmiş olarak kaynaklardan ve unsurlardan söz ediyor.

İki çalışmada da, Marksist öğretideki devrimci *yeni* olan önplana alınır; ancak, gelenekle bir kopuş halinde değil, onunla süreklilik halinde. Klasik bur-

19 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, *Marx-Engels-Werke*, cilt 21, Dietz Verlag, Berlin, 1984, s. 306: “Doğadan ve tarihten kovulan felsefeye geriye bir şey kalıyorsa, o da, yalnızca salt düşüncenin alanıdır: Düşünce sürecinin kendisinin yasalarının öğretisi, mantık ve diyalektiktir.”

20 W.I. Lenin, *Karl Marx, Lenin-Werke*, cilt 21, Dietz Verlag, Berlin, 1960, s. 38.

21 Bkz. Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (“*Anti-Dühring*”), *Marx-Engels-Werke*, cilt 20, Dietz Verlag, Berlin, 1986, ss. 5vd. (Engels, bu eserinde felsefeyi, ekonomi politiği ve sosyalizmi materyalist diyalektiğin temel direkleri olarak geliştirir).

22 W.I. Lenin, “Drei Quellen und Drei Bestandteile des Marxismus”, *Lenin-Werke*, cilt 19, Dietz Verlag, Berlin, 1962, ss. 3vd.



“

*“Sağlam felsefi bir temel
olmaksızın, hiçbir doğa biliminin
ve hiçbir materyalizmin,
burjuva fikirlerin hücumuna
karşı ve burjuva dünya
görüşünün yeniden kurulmasına
karşı mücadelede başarı
gösteremeyeceğini kavramalıyız.”*

W.I. LENİN

juva dönemin büyük düşünce tasarılarıyla bağlantı, âdeta Marksist teorinin yapıtaşı olarak nitelendirilmektedir. “Marksizm, gelişimin ana yolunun dışında” doğmamıştır; “tersine, insanlığın ileri düşüncesinin daha önce ortaya attığı sorulara yanıt” vermiştir.²³ “Sürdürme” terimi tam da bunu ifade eder. Bu terim, insanlık tarihinin yeni bir aşamasına geçişin, toplumsal deneyimlerin işlenerek teorik bir kavrayış haline getirildiği yeni bir tarih kavramına geçişin, onu önceleyen ve içinden çıkaran toplumsallaşma biçimleriyle ve onların teorik refleksi-yonuyla dolayimli olduğu anlamına gelir.²⁴ “Sürdürme”, her tarihsel gerçekliğin, mevcut her tekil durumun sayısız bağla, bir topluluğu oluşturan ve onun kimli-ğini tanımlayan üretim biçiminin, yaşam biçiminin, ideallerin ve kültürel şekil-lenmelerin özelliklerine bağlı olduğu anlamını taşır.

Antonio Gramsci’nin, Lenin’in teorik tarihsel süreç anlayışına nasıl özel bir yorum getirdiğine daha ileride değinmek durumunda kalacağız. Bunun ilk bakış noktası, yani “sürdürme”ye bakış, Gramsci’nin Marksizm anlayışında da “mutlak tarihsellik” olarak geçmektedir: “Tüm önceki tarihin sonucu ve taç-lanması olarak praxis felsefesi. Hegelciliğin eleştirisinden modern idealizm ve praxis felsefesi ortaya çıkmaktadır. Hegelci içkinlik tarihçiliğe dönüşmekte-dir; ama mutlak tarihçilik olarak içkinlik sadece praxis felsefesi ile mutlak tarihçilik veya mutlak hümanizmdir.”²⁵

Sürdürme ve miras

Belirli bir tarihsel durumda, yeni bir tarih anlayışını ve politik eylemin yeni bir yönelimini temellendiren Marksizm, bu anlamda burjuva felsefesinin, eko-nomi ve politika teorilerinin bir “devamı”dır. Bunlar, gelişen kapitalist üretim ilişkilerini ve bunların çelişkilerini yansıtmışlardı; ve başından beri kapitalist üretimde saklı bulunan, aynı zamanda hem mantıksal hem de tarihsel olan proletarya ile burjuvazi arasındaki çelişki kendini apaçık gösterdiğinde,²⁶ (burjuva toplum öğretilerinde de kavranmamış ve kapalı olarak ifade bulan) bu çelişkiyi teorik açıklığa kavuşturmak için zaman olgunlaşmıştı. Bunu Marx ve Engels yapmıştır. *Komünist Manifesto*, tarihsel gerçeklikle yeni ilişkinin prog-ramatik formülasyonudur.

23 A.g.e., s. 3.

24 Krş. H.H. Holz, “Vermittlung und Bruch.”

25 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. Critica a cura di Valentino Gerratana, Torino, 1977, ss. 1826vd. (orijinal metinde bu bölüm İtalyancadır—ed. n.).

26 Marx ve Engels’in erken dönem yazıları, bu çelişkinin belirginleştiğini belgeler. Örneğin bkz. F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, *Marx-Engels-Werke*, cilt 2, Dietz Verlag, Berlin, 1985, ss. 225vd. ve K. Marx, *Debatten über das Holzdiebstahlgesez*, *Marx-Engels-Werke*, cilt 1, Dietz Verlag, Berlin, 1988, ss. 109vd.

Bir tarihsel gelişmenin devam ettirilmesi, olmuş olan her şeyi üstlenmez; geçmişte olanın ötesine geçer. Bu ilerleme sırasında bazı şeyler korunur ve yeni koşullara taşınır; başka şeyler ise geride bırakılır, terk edilir, onlara karşı mücadele edilir. Geçmiş kuşaklardan bize bırakılmış bir miras üstlenilir veya reddedilebilir. Reddettiğimiz şeylerle de, tarihimizin, tarihsel kimliğimizin bir parçası olarak hesaplaşmak zorundayız. Ancak onu üstlenmemiz gerekmez, karşısına alternatifler koyabiliriz. “Sürdürme” kategorisi, içinde bulunduğumuz kopmaz tarihsel bağlamı ifade ediyor. “Miras” kategorisi, değerlendirme ve amaçlarımızı belirleme yoluyla, nakledilen mevcudiyet içinden yaptığımız seçim üzerinde dikkati yoğunlaştırır. Miras, pozitif olarak kabul edilmiş ve kendi yaşamına, bir topluluğun kendi kendini kavrayışına entegre olmuş bir gelenektir; hep yeniden başvurduğumuz anlamlandırmalar, normlar ve biçimler repertuarıdır. Bir ulusun mirası ya da insanlığın mirasında çağlara sirayet eden ilintiler olabilir; örneğin, burjuvazinin ilk gelişim zamanındaki Roma stoasına yönelim ya da devrimci sosyalistlerin Thomas Münzer’e düşkünlükleri gibi.²⁷

“Sürdürme”, çizgiselci tarih anlayışına özgü bir zaman kategorisidir; “miras”, tarih ediniminin bir niteliksel yoğunluk (*Dichte*), yeğlilik (*Intensität*) kategorisidir. İki kategori de, her tarihçilik açısından vazgeçilmezdir. Ne var ki Lenin, Marksizmin genel tarihsel bir kavrayışını aşar. Marksizm öncesi dünya görüşünün üç alanını açık olarak zikreder, bunların Marksizmin “kaynaklar”ı ve “unsurlar”ı olduğunu söyler: Klasik Alman felsefesi, klasik İngiliz ekonomi politiği ve Fransız ütöpik-devrimci sosyalizmi. Bu, ne anlama gelebilir? Engels’in, klasik Alman felsefesinin ve ütöpik sosyalizmin aşılmasını, diyalektik ve tarihsel materyalizmin sağladığı temel ilerleme olarak vurgulaması gerçeği karşısında, “kaynak” ve “unsur” kategorileri ne anlama gelmektedir?²⁸ Aynı şey, İngiliz ekonomi politiği ile Marx’ın “ekonomi politik eleştirisi” bakımından da geçerlidir.²⁹ Belki kaynak (ki “miras” kategorisiyle beraber düşünülebilir). Fakat neden unsurlar? Lenin, altı matbu sayfalık bir makalede dört farklı kavramı peş peşe kullanmışsa eğer, Marksizmin teorik tarihsel özelliklerle

27 Walter Benjamin, bu tarihsel “sıçrayışlar”ı, tarih felsefesinin bir sorunu olarak görmüştür. Krş. *Über den Begriff der Geschichte, Gesammelte Schriften*, cilt 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974, ss. 691vd.; özellikle altıncı ve on dördüncü tezlere bakınız.

28 F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, ss. 259vd. ve *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, Marx-Engels-Werke*, cilt 19, Dietz Verlag, Berlin, 1987, ss. 181vd.

29 K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Marx-Engels-Werke*, cilt 13, Dietz Verlag, Berlin, 1985, ss. 3vd. ve *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, Marx-Engels-Werke*, cilt 23, Dietz Verlag, Berlin, 1988, ss. 23-5.

rine dair görüşlerini ifade eden, üzerine düşünüp tartılmış bir anlamı bununla birleştirdiğini varsaymamız gerekir. Lenin, sözüne güvenilmeyi ve ciddiye alınmayı hak eder!

Kaynak

Kaynaktan bir nehir doğar; önceleri henüz zayıftır, ta ki başka suların katılmasıyla zenginleşene ve birçok şeyi beraberinde taşıyan geniş, derin, sürükleyici bir akarsu haline dönüşene dek. Kaynaklar, daha sonraları büyük bir akarsuyu oluşturacak olanın en başlangıçtaki halidir. “Kaynak”, köken metaforu olarak da kullanılmaktadır; örneğin, tanrı *fons vitae*, yaşam kaynağı olarak adlandırılır. Kaynaklardan, susuzluğumuzu gideren suyu alırız; o halde, bilgiye ilişkin susuzluğumuzu tatmin eden şeyi kaynak olarak adlandırabiliriz ve o, daha sonra yapılmış katkılar nedeniyle tahrif olmuş sayılmaz. *Ad fontes*, bu nedenle, hümanistlerin sloganıydı ve tarihçilerle filologlara yöneltilen reddedilemez bir talep olarak kalmıştır. Fransız sosyalizmi, İngiliz ekonomisi ve Alman felsefesi daha kapsamlı bir geleneğin içinden Marksizmin *kaynakları* olarak önplana çıkarılmışsa; bunun anlamı, bunlarda Marksist teorinin oluşumuna katılan olgu ve olayların görüldüğü, açıklama ile pratik eylem anlayışları geliştirildiğidir. Engels, ütöpik sosyalistler hakkında şunları yazmıştır: “Sosyalizm, hepsi için, mutlak gerçeğin, aklın ve adaletin ifadesidir ve dünyayı kendi gücüyle fethetmek için yalnızca keşfedilmesi gerekmektedir.”³⁰ Sosyalizmin akılsal ve adaletli bir toplumu hedeflediği kavrayışı ve onun tarih anlayışının doğru olduğu görüşü, bilimsel sosyalizmde de muhafaza edilmektedir. Ahlaksal bir düşüncenin politik bir gerçekliğe dönüşmesi için buraya eklenmesi gereken, tarih akışının genel diyalektik yasalarıydı. Ancak ondan sonra arzular ve umutlar, ulaşılması mümkün gerekçelendirilmiş hedefler haline gelebilirdi. Gelgelelim, bilim ırmağındaki suyun bitmesi istenmiyorsa, ütopyanın kaynağının kurumaması gerekir.³¹

İngiliz ekonomisiyle ilgili durum biraz farklıdır. Burada, Smith ve Ricardo’nun—son derece eleştirel düşüncülerle de olsa—ekonomi teorilerini karakterize eden, ekonominin liberal anlayışı değil, ekonomi olgusunun bilimsel yasalarını araştıran bir bakış gerçekleştirilmiş olmasıdır. Böylece Marx’ın işe başlayabileceği teorik alan saptanmış oldu: “[P]raksis felsefesi, Ricardo’nun bulgularını, uygun bir şekilde bütün tarihe yayarak, onlardan orijinal yeni bir dünya görüşü çıkararak, evrenselleştirdi.”³²

30 F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, s. 200.

31 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe, cilt 5, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1959.

32 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, s. 1247 (orijinal metinde bu bölüm İtalyancadır—

Fakat felsefede durum nedir? Diyalektik materyalizm, Descartes, Spinoza, ve Leibniz'den Kant, Fichte ve Hegel'e değin klasik idealist sistemlerden ne gibi bir mirası devralmıştır? "Feuerbach-tezleri"nde Marx, materyalizmde de, hatta Feuerbach'ta da belirleyici eksiklikler bulunmaktadır.³³ Buna karşın Engels, "biz Alman sosyalistleri, yalnızca Saint-Simon, Fourier ve Owen'dan değil, aynı zamanda Kant, Fichte ve Hegel'den de geldiğimizden dolayı gurur duyuyoruz"³⁴ diye yazar.

Felsefe, (eğer doğru bulunursa) kabul edilebilir ya da (gerek duyulduğunda) tamamlanabilir ve değiştirilebilir veri ve yasalar sunan empirik bir bilimle aynı anlamda bir kaynak değildir kesinlikle. Bir felsefe, kendi yapılanma ilkelerinin, yöntemlerinin, kavram ve argümanlarının yeni sistem bağlantılarına yerleştirilmesi mümkün sistem bağlantıları tasarımı atar ortaya. Felsefe tarihi, bilgi tarihi değil, sorunsallar tarihidir. Sosyalistler, Kant, Fichte ve Hegel'den "kaynaklanıyor" olabilir; Petty, Smith, Ricardo'dan edinilmemiş bilgiler üstlenebilir.³⁵ Düşünme biçimimizin köklerini aldığı yer, başka bir metaforik açıdan, sosyalistlerin olguları öğrendiği bir ders kitabı olarak "kaynak"tır. Felsefi bir sorunsal ve bu sorunsalın çözüme kavuşturulduğu düşünce biçimi, başka bir düşünceye tümüyle nüfuz edip, ona çıkartılamaz bir "renk tonu" verirken, bilgiler ve hareket yönergeleri sökülebilir tekil öğelerdir. Klasik Alman felsefesi, klasik İngiliz ekonomi politiğinden farklı türde bir kaynaktır ve yine (teori statüsünde daha yakın temasa sahip olduğu) Fransız ütopyik sosyalizminden de farklı türde bir kaynaktır. Yanlış ekonomik bir sav çürütülebilir, yanıltıcı bir sosyalizm tasavvuru düzeltililebilir (veya onunla mücadele edilebilir); bir felsefeyi ise, yıkmak (veya yorumlamak) gerekir.

Unsur

Üç kaynağın da "aynı zamanda Marksizmin unsurları" olduğu cümlesi, kulağa daha provokatif geliyor. Burada da ayrımlar yapmak gerekiyor. Akılsal nedenlerle ve dayanışma içinde kendi kendilerini belirleyen, özgür insanlardan oluşan—ütopyik de olsa—bir toplum tasarısı, tarihsel gelişmelerin yasalarının bilgisinin edinilmesi bağıntısı içindeki bir unsur olarak Marksizme yerleştirilebilir.

ed. n.).

33 K. Marx, "Thesen über Feuerbach", ss. 5vd.

34 F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, s. 188.

35 F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* ("Anti-Dühring"), s. 216: "Petty, *Treatise on Taxes and Contributions*'ında (ilk basım: 1662) malların değer büyüklüğüne ilişkin son derece açık ve doğru bir analiz yapar."

Ana hedef coşkusu, eski ütopyikleri, Bernstein'dan beri hareketin her şeyi, hedefinse hiçbir şey ifade ettiği sosyal demokratizme karşı müttefikler haline getirmektedir. (...) Daha iyi bir dünya hedefi hiçbir surette geçerliliğini yitirmemiştir; o ve sadece o tarihte temel bir değişmezliktir. (...) Marx'tan bu yana, ütopyanın soyut karakteri aşıldı; dünyanın iyileştirilmesi, nesnel dünyanın diyalektik yasaları bağıntısı içerisindeki bir eylem olarak, kavranmış, bilinçli olarak yaratılmış bir tarihin maddi diyalektiğiyle gerçekleştirilmektedir.³⁶

*Phalanstère** değil; adil, akılsal olarak düzenlenmiş bir birlikte yaşamın programı, sosyalist toplumun temel unsurunu oluşturacak. Devralınan, kurumlar değil, bir teori içerisinde yer bulan fikirlerdir.

Aynı şeyi, İngiliz ekonomi politiği hakkında söylemek mümkündür. Kapitalizmin işleyiş biçimlerinin betimlemesi olarak o, Marx'ın teorisini kurmaya başladığı malzemeyi oluşturuyor. O, *betimleme olduğu sürece*, Marx'ın "ekonomi politik eleştirisi"nin bir unsuru olabilir; bu ise *eleştiridir*, çünkü betimlenenin yetersiz ya da yanlış açıklanmasını meydana çıkarır ve yerine doğru bir açıklama modelini koyar. Marx'ın British Museum'da incelediği ekonomi ciltlerindeki olgular bir araya getirilmemiş olsaydı, *Kapital* yazılmamış olacaktı. Empirik bilimin bu sonuçları, dipnotlarına varana dek Marx'ın eserinin bir unsurudur.

Ne var ki, aynı soru kendini yine dayatıyor: Bu, felsefe için geçerli olmasa gerek! Sonuçta, Marx şunu büyük bir açıklıkla söyledi: "Benim diyalektik yöntemim, temelde Hegel'inkinden yalnızca farklı değil, aynı zamanda onun doğrudan karşıtıdır." Bununla ne kastettiğini, sonraki cümlede tam olarak açıklıyor: "Hegel için düşünce süreci—ki Hegel onu ide adı altında, bağımsız bir özneye bile dönüştürür—yalnızca onun dış görünümünü oluşturan gerçeğin demiurgosudur [yapı ustasıdır]. Bende ise, tersine, düşünsel olan, insan kafasındaki dönüştürülmüş ve tercüme edilmiş maddi olandan başka bir şey değildir."³⁷ *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de materyalizm-idealizm karşıtlığı şeklinde sivrilmiş polemiklerden sonra, aslında Lenin'in, idealist felsefenin³⁸

36 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, ss. 678vd.

* Cemaat veya işçi yerleşim alanı—çev. n.

37 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, Marx-Engels-Werke*, s. 27.

38 Klasik Alman felsefesi Hegel'de düğümlenir: "Yeni Alman felsefesi Hegel'de son bulmuştur" (F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, s. 202). Klasik Alman felsefesi ile Marksizm arasındaki ilişki önemli oranda Hegel'in sistemine dayanır. Krş. H.H. Holz, *Einheit und Widerspruch*, cilt 3, Metzler Verlag, Stuttgart ve Weimar, 1997, ss. 241vd.; H.H. Holz, *Riflessioni sulla filosofia di Hegel*, Napoli, 1997, ss. 165vd.

Marksizmin bir unsuru olduğunu varsayması mümkün değildir! Ne var ki Lenin, saptamasını tam da felsefe bağlamında yapar. Marx, erken dönem yazılarından³⁹ sonra, açık bir biçimde felsefî çalışmalar kaleme almamıştır artık. Engels'in *Doğanın Diyalektiği*,⁴⁰ fragman olarak kalmıştır;—polemik maksadıyla yazılmış olan—*Anti-Dühring*, felsefî sistematüğün yerine geçebilecek nite-likte değildir. Bütünlük içerisinde felsefe ile ekonomi politik arasındaki ilişki, Marksizmin yaratıcılarının daha ayrıntılı olarak açıklığa kavuşturulmamıştır. Marx'ın *Kapital*e yazdığı “Son Söz”deki kısa değinme, Hegel-ardıllarına dair hoşnutsuz biyografik hatırlatmasıyla, aydınlatmaktan çok gölgelemektedir. Fakat ondan sonra, pasajı aydınlatan teorik şimşek bir kez daha çakar: “Diyalektiğın Hegel'in elinde uğradığı mistikleştirme, diyalektiğın genel hareket biçimlerinin ilk kez Hegel tarafından kapsamlı ve bilinçli bir biçimde tem-silinin sunulmasını engellemez. Diyalektik, Hegel'de baş aşağı durur. Mistik kaplamanın altındaki rasyonel özü keşfetmek için, onu tersyüz etmek gerekir.”⁴¹

Lenin'in felsefî kavrayışının buradan hareketle geliştirilmesi gerekir. “Tersyüz” edilebilen, başka bir teörının “doğrudan karşıtı” olan, “baş aşağı bir durumdan ayaklarının üzerine oturtulması” gereken bir felsefe; böyle bir fel-sefe, deyim yerindeyse, aynada okunan yazı olarak, ona zıt bir teörının unsuru olabilir (rastgele bir diğerrinin değil). Demek ki, Lenin'in Marksizmin kaynağı ve unsurlarına dair anlayışını, sözcüklere sadık kalarak yorumlamak için, onun Hegelci “mantık”ı materyalist anlamda yeniden kurgulamasını analiz etmek gerekir.

Her geçmiş felsefe, daha sonraki bir felsefenin beslendiğı bir kaynak haline gelebilir; geçmiş felsefeler, daha sonraki bir felsefenin devraldığı ve işlediğı bir miras olabilirler. Önceki bir felsefe ise, ancak, sorunsalının toplamında, siste-matiğının yapıyla bir sonrakine aktarılmasında ya da onun projeksiyonunda bir sonrakinin bir *unsuru* olabilir (ve bu metaforların müzikteki ya da geomet-

39 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Marx-Engels-Werke, cilt 1, Dietz Verlag, Berlin, 1988, ss. 201vd.; K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, Marx-Engels-Werke, cilt 1, s. 378; K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Marx-Engels-Werke, cilt 40, Dietz Verlag, Berlin, 1985, ss. 465vd.; K. Marx/F. Engels, *Die deutsche ideologie*, Marx-Engels-Werke, cilt 3, Dietz Verlag, Berlin, 1983, ss. 12vd.

40 F. Engels, *Dialektik der Natur*, Marx-Engels-Werke, cilt 20, Dietz Verlag, Berlin, 1986, ss. 307vd.

41 K. Marx, *Das Kapital*, s. 27; aynı şekilde F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, s. 277: “... [Ö]yle ki, sonuç olarak Hegelci sistem yalnızca yöntem ve içerik açısından idealist olarak baş aşağı çevrilmiş bir materyalizmi temsil eder.”

rideki gerçek terminolojik anlamlarını kastediyorum); burada transpozisyonlar ve projeksiyonlar, bir “üretim kuralı” uyarınca tam olarak saptanabilen bir farkla tanımlanmışlardır. Lenin, Hegel’in *Mantık*’ını öyle okumuştur ki, bu okumada Marx ve Engels’in evrensel materyalist diyalektiğinin aynadaki aksi ortaya çıkmıştır ve materyalist diyalektiğin Marx ve Engels tarafından hiç işlenmemiş evrenselliğinin çerçevesi, bu akiste görülür hale gelmiştir.

Gramsci ve Lenin

Gramsci, Lenin’in yazısını, 24 Ekim 1925’te *Unità*’da yayımlanan İtalyanca bir çeviriden biliyordu. Daha sonraki, 1967 tarihli *Opere complete*’nin çevirisinden farklı olarak bu ilk çeviri, *Le tre sorgenti e le tre fonti costitutive del marxismo* (*Marksizmin Üç Kaynağı ve Üç Kurucu Temeli*) başlığını taşıyordu.⁴² “Fonti costitutive” (“kurucu temeller”), Leninci başlığın anlamını tam olarak yansıtmamaktadır; “parti integranti” (“entegre olmuş bölümler”) ise daha isabetlidir. Bu nedenle, Lenin’in argümanının keskinliği, Gramsci’den saklı kaldı. Genel teori yapılarıyla ilgilenen Lenin’den farklı olarak, Gramsci, Marksizmin daha önceki teori oluşumlarıyla olan ilişkisini, yeni olan devrimci bakış açısından vurgulamıştır: Marksizm, kitlelerin yaşam biçimini ve politik eylemini entegre edebilecek ve örgütleyebilecek durumda olan dünya görüşüdür.

Praksis felsefesinin heterojen desteklere ihtiyacı yoktur; kendisi yeni gerçekler açısından öylesine dinç ve verimli ki, eski dünya, cephanesini daha etkili ve daha modern silahlarla donatmak için ona başvurmaktadır. Bu, praksis felsefesinin, geleneksel kültür üzerinde kendine has bir hegemonya kurmaya başladığı anlamına gelmektedir... Praksis felsefesinin, dünyanın tarihsel gelişiminin bir etmeni olsa dahi, kendi başına ayakta durabilen, orijinal ve yeni bir kavrayış olduğu iddiası, olgunlaşmakta olan, toplumsal ilişkilerin gelişmesiyle birlikte gelişecek olan yeni bir kültürün bağımsızlığına ve özgünlüğüne dair bir iddiadır. Zaman zaman varolan şey, eski ve yeninin değişken bir kombinasyonu, toplumsal ilişkilerin dengesine uygun olan, kültürel ilişkilerin anlık bir dengesidir.⁴³

42 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, s. 2871. 1913 yılına ait olan Lenin’in bu yazısı, ilk İtalyanca çeviriyle 25 Ekim 1925 tarihli *Unità*’da yayımlandı ve Gramsci tarafından biliniyordu. “Fonti costitutive”, Lenin’in başlığını tam olarak karşılamıyor; “parti integranti” ise onun tam karşılığıdır.

43 A. Gramsci, *Gefängnishefte*, yay. haz. Wolfgang Fritz Haug, cilt 6 ve 8, Argument Verlag, Hamburg, 1994 ve 1998, ss. 1428 ve 1814 (Bu pasaj, metinde İtalyanca orijinali ile birlikte verilmiştir—ed. n.).

Teorik kavrayışların işlevi, bilimsel sosyalizme, yeni hegemonyacı bir sınıfın dünya görüşüne geçiş sırasında değişmektedir; ve bu, daha önceki ideolojinin tüm kavram yapılarının yeni bir sistematige aktarılmakta olduğu anlamına gelmektedir. Gramsci'nin zihninde, dünya görüşü değişiminin bu süreci yatmaktadır; bu, teori tarihinin politik yönüdür. Kendine şu soruyu sorması bundandır:

Deniyor ki, praksis felsefesi, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki kültürel gelişimin doruk noktası temelinde ortaya çıkmıştır; klasik Alman felsefesinin, klasik İngiliz ekonomisinin ve de Fransız politik edebiyatının ve pratiğinin temsil ettiği bir kültürün. Praksis felsefesinin kaynağında bu üç kültürel etmen bulunuyor. Ancak, bu ifadeyi hangi anlamda anlamak gerekiyor?⁴⁴

Marx ve Engels'in başarısı; sosyalist amaçları, ekonomik empiriyi (*ökonomische Empirie*) ve felsefi kategori oluşumlarını, tek tek hareket unsurlarının anlamlarının değiştiği yeni bir birlik halinde bütünleştirmiş olmasıdır.

Praksis felsefesi üç hareketi, eş deyişle çağın toplam kültürünü sentetik olarak (*sintheticamente*) dönüştürmüştür ve yeni sentezde, ister teorik, ister ekonomik, isterse politik etmen olarak, hangi bakış açısından incelenirse incelenir, bu üç hareketin her birine birer "hazırlayıcı" etmen olarak rastlanmaktadır. Bana tam olarak böyleymiş gibi geliyor. Ve bütünlüklü sentetik etmen, kanımca, Alman klasik felsefesinin sağladığı spekülâtif biçimden, Fransız politikasının ve klasik İngiliz ekonomisinin yardımıyla tarihselci biçime dönüştürülen yeni içkinlik kavramından oluşmaktadır.⁴⁵

Bu, Lenin'inkinden farklı bir bakış açısidir; onunla farklılık arz etmektedir, ama *karşıt değildir*. Bilimsel sosyalizmin metodolojik ve sistematik gelişimi başlangıcında henüz tam olmadığı için Lenin, Marx ve Engels'in onu üzerine inşa ettikleri burjuva biliminin zengin malzemesinden vazgeçmek istemiyordu; tersine, onun Marksizme devralınma koşullarını kesin olarak belirlemek istiyordu. Kendisi de bu malzemeden ayrıntılı bir şekilde faydalanmış olan Gramsci'nin meselesi ise, dünya görüşünün rolünü, formasyon dönüşümüyle birlikte kavramak ve sınıf mücadelesi için etkin hale getirmektir. Onun, kültürel mirasa sahip çıkmanın önemli bir etmen oluşturduğu tarihsellik kavrayışı,

44 A.g.e., cilt 6, s. 1261 (Bu pasaj, metinde İtalyancası ile birlikte verilmiştir—ed. n.).

45 A.g.e., cilt 6, s. 1261 (Metinde bu bölüm İtalyancası ile birlikte verilmiştir—ed. n.).

devrimci geçişlerde devamlılıkların korunduğu tarzın açıklanmasını gerektirmektedir; tıpkı, tersinden, Lenin'in kavrayışının, devrimci geçişlerde geleneğin yeniye hangi tarzda yerleştirileceğinin açıklanmasını gerektirmesi gibi.

Belirli bir anlamda Gramsci, kendi düşüncesini Lenin'in düşünceleri üstüne kurar. Lenin, tarihi, aralıksız bir değişim sürecinde, bir özdeş töz, eş deyişle emek aracılığıyla kendini yeniden üreten insanlığın temel oluşturduğu⁴⁶ bir *unicum continuum*⁴⁷ olarak kabul ederken; Gramsci, insanlığın türsel-tarihsel bütünlüklü özü önkoşulundan hareket eder.

Gramsci, bu nedenle, Marksizmden "hümanizm" olarak söz edebilmektedir. Bir sonraki adımda, insanlığın aşama aşama türsel-tarihsel gelişim hareketlerini ve dolayısıyla da insanlığın türsel özünün ilerleyen gerçekleşmesini belirleyen nitel yapısal değişiklikleri saptar. "Mutlak tarihsellik"ten söz edilmesine izin veren de bu harekettir. Gramsci, söz konusu "unsur"u, Marksizmin yaptığı sentezde onun işlevleri açısından ayırt ederken, aynı zamanda sosyalist dünya görüşünde öne çıkan yeni olanı görebilmektedir. Bu sentez eklektik değildir çünkü; onda unsurlar, toplumsal gerçekliğin yalnızca tek bir yanına ilişkin olma sınırlılığını kaybetmektedir. Felsefe "spekülatif" bir düşünce kurgusu olarak kalmamakta, tersine ekonomi kaynaklı maddi koşulların düşünsel biçimi olarak anlaşılabilir hale gelmektedir; ve düşünsel biçim olarak, amaç koyucu ve amaca yönelik politik sürecin, bir başka deyişle "doğayla madde değişimi" zorunluluğunu, insanın kendi kendini belirleme özgürlüğüne sevk eden "içkin teleoloji"nin tasarım biçimini ortaya atmaktadır. Ekonomi determinist, sosyalist politika ahlaksal ve kendiliğindenci, felsefe idealist karakterini kaybeder; bunlar, yeni bir özne-nesne-dolayım biçimini oluşturan ve her bir yanın görelî "hakikat-dışılığı"nın kendisine getirdiği sınırlamanın aşıldığı bir ilişki içine girer.

III. Hegel'i materyalist açıdan okumak

Hegel'in mantığı tümüyle incelenip kavranmadıkça, Marx'ın *Kapital*'ini kavramanın mümkün olmadığına dair Lenin'in ünlü sözü,⁴⁸ Hegel'in *Mantık*

46 İnsanlıkla, burada, nesilleri aşan tür, yalnızca o anki insan koşullarının gerçekliği değil, aynı zamanda akılsal olarak bağımsızlaşmış insanın geçmişteki olanakları da kastedilmektedir. Tarih *unicum continuum* (tikelliğin sürekliliği) olarak türler tarihidir.

47 Cesare Luporni, "Zur Interpretation der Kategorie 'ökonomische Gesellschaftsformation'", *Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution*, yay. haz. M. Hahn ve H.J. Sandkühler, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1978, ss. 53vd.

48 W.I. Lenin, "Konspekte zu Hegels 'Hegels Logik der Wissenschaft'", *Lenin-Werke*, cilt 38, Dietz Verlag, Berlin, 1973, s. 170.

Bilimi'ne ilişkin bir kenar not olarak kolayca kabul edilemeyecek bir sözdür ki, aynı zamanda zekice söylenmiş esprili bir sözden de daha fazlasıdır. Lenin'in, Hegel'i okurken, ondan beklentisi çok daha yüksektir. Hegel'i, düşünce tarihinin bir kesitiyle uğraşmak için okumaz; tersine, kendini praksis olarak—ki bunun öncelikli anlamı, politik praksistir—gören bir felsefeye dair kavrayış sağlamaktır; ve bundan hareketle o, yöntemsel bir titizlikle Hegel'in felsefesini “materyalist” olarak tanımladığı pozisyonu belirler: “Ben Hegel'i tamamen materyalist açıdan okuma çabasıdayım. Hegel, baş aşağı duran materyalizmdir (Engels'e göre).”⁴⁹

Demek ki, Hegelci mantık ile Marksçı yöntem arasında dile getirilen ilişki, *katı-mantıksal bir tarzda* anlaşılmayı talep etmektedir; Hegel'in *Mantık*'ını, bir üst-tür (cins, *Gattung*), Marksçı uygulamayı da kendi türlerinden biri olarak kapsayan bir üst-tür gibi ele almamak gerekir. Hegelci *Mantık*'ın materyalist okuma tarzına çevrilebilmesi için, Lenin, idealist kavram yapısının, ona uygun maddi koşullara tasnif edildiği bir yöntem geliştirir. Hegelci idealizmin tersyüz edilmesinde, kavramı, maddi gerçekliğin yansıması olarak kabul eder ve bu tersyüz edişi, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin sistematığının yapısında gerçekleştirir. Lenin'in bu eserden çıkardığı ve kenar notlarıyla bezediği özet bu tersyüz edişin felsefi hazırlıklarıdır ve onun ilkelerini içerir. Lenin, 1917 sonrası, devrim tarihinin seyri sırasında Hegel'in diyalektiği üzerine bir kitap yazma fırsatı bulamadığından, bu “özetler”, onun kavrayışını yeniden kurmak zorunda olduğumuz kaynağı oluşturmaktadır.

Lenin'in kavrayışına göre, birbirinden tamamen iki farklı düşünce sistemi—Hegel'in idealist düşüncesiyle Marx ve Engels'in materyalist düşüncesi—arasında yapısal bir örtüşme ya da eşbiçimlilik bulunmaktadır. Bu eşbiçim, onların aynadaki akisleri andıran şekilde tersyüz edilişlerinin birbirlerine uyduğu yönündeki formülasyona olanak vermektedir. Marx—ki Lenin, onun ifadesini, Hegel'i incelemeyen yirmi yıl önce alıntılamıştı—, kendi diyalektik yönteminin Hegel'inin doğrudan karşıtı olduğunu söylerken, tam da bu ilişkiyi göz önünde tutmuştu. Bu talebi de mümkün olduğunca eksiksiz bir biçimde ele almak gerekir; zira bu söz—karşıtlık kategorisinin Aristotelesçi kullanımında [karşıtlık (*Gegenteil*) aykırılıktan/çelişkiden (*Gegensatz*) farklıdır]—, Hegelci ve Marksçı diyalektikte söz konusu olanın öylesine sıradan bir fark ya da ayırım (Yunanca: *hetera*) olmadığı, tersine burada birbirlerinden bütünüyle ayrı (Yunanca: *diaphora*) tanımlanabilir iki düşünme tarzının söz konusu olduğu anlamına gelir. Aradaki fark, “karşıtlık” olarak belirlenmektedir; ki bu, başka bir yerde, daha teklifsizce ifade edildiğinde, Marx'ın Hegelci diyalektiği baş aşağı konumundan ayaklarının üzerine oturttuğu şeklinde ifade edilmiştir. Bir şeyin

doğrudan karşıtı, —Aristotelesçi mantık önermelerinin yanlış anlaşılmış formülasyonunda, A ve A-olmayanın ikiliği olarak ifade edildiği gibi—geriye kalan diğer her şey değildir; tersine, onun tersidir, ya da istenirse, onun aynadaki aksi versiyonudur. O halde, eğer Hegelci ve Marksçı diyalektik, aynadaki akiste yer alan tersyüz oluş ilişkisinde olduğu gibi birbirlerinin karşıtıysa, o zaman (mantık-sistemi olarak açıkça ortaya konmamış olan) diğerini kavrayabilmek için, öteki-nin de incelenmiş ve kavranmış olması vazgeçilmezdir.

Tersyüz ediliş tasavvuru ve genel olarak felsefi bir sistemin tersyüz edilebilirliği tasavvurunun kendisi, baştan felsefi bir önkoşulu içerir. Bir sistem, tersyüz edilmiş haliyle, realist ya da materyalist çıkarsa, eş deyişle gerçek olguları ifade ederse; o halde, bu gerçeklik bağlamı, yalnızca olasılık olsa da, spekülative biçimine de özgü olması gerekir. Öznel-idealist kökenli—Arthur Schopenhauer'den Karl Popper'e değin—Hegel eleştirmenlerinden farklı olarak, Lenin, gerçekten de Hegelci sistemi saçmalık olarak kesinlikle görmemiş; tersine, onu son derece ciddiye almıştır. Hegel'in sistemi, diyalektik mantığın somut içeriksel açılımıdır; dünyanın hareket yasalarını kavramlaştırır. Kavramlar, deyim yerindeyse, olguların soyut değişim değeridir. Kavramlar, olgu ve olayları doğru olarak temsil ettikleri zaman, kavramlar sisteminde, dünyanın sureti oluşur. Kavramları statik olarak ele alan ve dolayısıyla dünyanın hareketliliğini ve değişimini yansıtamayan bir mantığa karşılık, diyalektik mantık, kavram içeriklerinin değişebilirliğini kendi kuralları dahiline alır ve değişimin kurucu özelliklerini, eş deyişle itici güçlerini saptar. Bu, Lenin'in Hegel'e dair yorumunda kastettiği şeye karşılık gelir: “Hegel, biçimlerin muhtevaya sahip biçimler olduğu, biçimlerin ise canlı, gerçek içeriklere sahip olduğu, içeriğe kopmaz biçimde bağlı olduğu bir mantık talep etmektedir.”⁵⁰

Süreç biçimi olarak mantık

Diyalektik mantık, bundan dolayı, basit hareket biçimlerini açıklamakla kendini sınırlamaz; tersine, bir durumun mantıksal şeklini, onun zaten içinde mevcut olan özel gerçek içeriğinden (*Realgehalt*) geliştirir—Marx'ın dediği gibi, “kendine özgü nesnenin kendine özgü mantığı.” Biçimsel olanın somutlaşmasını teori olarak geliştirmiş olmak, Lenin'in altını çizdiği gibi, Hegel'in kazanımıdır: “Mantık, düşünmenin dışsal biçimlerine ilişkin değil; tersine maddi, doğal ve düşünsel şeylerin, bir başka deyişle dünyanın somut içeriğinin tamamının gelişiminin ve onun bilgisinin edinilmesinin gelişim yasalarının, yani sonucun, toplumun, dünyanın bilgisinin edinilmesinin tarihinden sonuç çıkarmanın öğretisidir.”⁵¹

50 A.g.e., s. 84.

51 A.g.e., ss. 84vd.

Formelleştirmelerin, yalnızca içerik bağıntısıyla birlikte işlevli olduğuna dair bu kavrayış olmasaydı, felsefeden pratiğe geçiş de mümkün olmazdı.⁵² Her bilim, kavramsal genelleştirmelerle uğraşır. Kendini, bilimlerin düşünce yasalarının bilimi olarak kabul eden felsefede, konu alanlarının özgüllükleri en üst genellikte toplanmak durumundadır. Felsefe, kendi birliğinin ilkesini kendi içinde taşıyan sonlu, sınırlı bir konu alanına kesinlikle yönelmez. Felsefenin konusu, dünyanın bir bütün olarak sonsuz çeşitliliğidir; öyle ki, onun bütünlüğü, asla deneyimde verili değildir, tersine, bir düşünce edimiyle, bilincin bir çabasıyla oluşturulur. Felsefe, sonsuz empirik olgular arasındaki bağıntıyı, gerçekliğin bir tablosu olarak görünen bir modelin bünyesinde üretir. Düşünsel modeller, tasvir ettikleri yapıları, sağlam, sabit yapılar olarak yansıtmaya eğilimindedirler. Ancak sibernetik,* yapıların diyalektik yorumu için kullanılabilir dinamik modeller geliştirmiştir.⁵³ Birlik ilkesini değişmez ve özdeş olarak sabitlemeyen, tersine, bizzat ona içkin farkı, eş deyişle özgülleşmelere ayrılışını, böylece hareket ve değişime geçişi temellendiren bir mantık teorisi geliştirmiş olmak, Hegel'in başarısıydı. "Hegel iki ana talepte bulunur: 1. Bağıntının zorunluluğu ve 2. farklılıkların içkin ortaya çıkışı. Çok önemli!! Bu, kanımca şu anlama geliyor: 1. *Zorunlu* bağıntı, verili görüngüler alanının bütün yönlerinin, güçlerinin, eğilimlerinin vb. nesnel bağıntısı ve 2. farkların içkin bir biçimde ortaya çıkışı; evrimin ve farklılıkların, kutupluluğun mücadelesinin içsel nesnel mantığı."⁵⁴

Böylece felsefe, devrimin düşünsel bir hareket biçimi olarak, Rus filozofu Alexander Herzen'in de bir zamanlar ifade ettiği gibi, "devrimin cebri" olarak mümkün olabildi. İnsan düşüncesinde ve insan düşüncesi sayesinde kurulabilir bir hareket bağıntısı olarak, şeylerin çokluğu, ideede, insan tarafından kavranabilir ve oluşturulabilir bir birlik haline gelmektedir. Lenin, idenin, Hegel'in mantığındaki bu işlevini açık bir biçimde ayırt etmiştir: "İde, insanın bilgi edinmesi ve çabasıdır (isteğidir)... Bilgi edinmenin ve eylemin (geçici, sonlu, sınırlı) süreci, soyut kavramları, tamamlanmış nesnellığe dönüştürür."⁵⁵

Ne var ki, tamamlanmış nesnellik olduğu gibi kalmaz, zaman içerisinde, her şeyin diğer her şey üzerinde uyguladığı etki altında, değişim sürecine tâbidir. Lenin şu notu düşer:

52 Krş. H.H. Holz, *Einheit und Widerspruch*, cilt 3, ss. 271vd.

* Sibernetik: Gündümbilim de denir. Teknoloji, biyoloji ve sosyolojide, yönetme ve düzenleme uygulamalarının seyrindeki yasaların karşılaştırmalı bilim dalı—çev. n.

53 Buna Gotthard Günther'in çalışmaları örnek oluşturur. Bkz. Gotthard Günther, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Meiner Verlag, Hamburg, 1978.

54 W.I. Lenin, "Konspekte zu Hegels 'Hegels Logik der Wissenschaft'", s. 89.

55 A.g.e., ss. 185vd.

Her kavram, diğer *her* şeyle belirli bir ilişki, belirli bir bağıntı içindedir = kavramların karşılıklı bağımlılığı; istisnasız *tüm* kavramların karşılıklı bağımlılığı; kavramların birinden diğerine geçişi, istisnasız tüm kavramların geçişi. Kavramlar arasındaki karşıtlığın göreliliği... Kavramlar arasındaki karşıtlıkların özdeşliği.⁵⁶

Bu, yeniçağın ilk büyük diyalektik mantıkçısı olan Leibniz'in metafiziğinde de ifade bulan bir düşüncedir.⁵⁷

Fakat kavramlar, şeylerin ve durumların soyut suretleridir. Düşünce tarafından yalnızca kavramlara ait olarak kurulabilen, kavramların evrensel bağıntı ve evrensel hareketleri, gerçeklikte aranıp bulunmalıdır.

Hegel, şeylerin, görüngülerin, dünyanın, doğanın diyalektiğini, kavramların diyalektiğinde dâhice bir biçimde [doğru] tahmin etmiştir. Görüngünün, edimselin tüm yönlerinin bütünlüğü ve onların karşılıklı ilişkileri; gerçekliği oluşturan şeyler bunlardır. Kavramların ilişkileri (=geçişleri =çelişkileri), mantığın temel içeriğidir; öyle ki, bu arada, bu kavramlar (ve onların ilişkileri, geçişleri, çelişkileri), nesnel dünyanın yansımaları olarak gösterilmiştir. Şeylerin diyalektiği, düşüncelerin diyalektiğini üretir; ama tersi değil.⁵⁸

Pratiğin düşünsel biçimi olarak mantık

Dolayısıyla, felsefe, şeylerin ilişkilerini (maddi ilişkileri) birlik ve bütünsellik bakımından, her zaman yalnızca düşüncelerin ilişkileri olarak anlatabiliyorsa eğer; o halde düşüncenin dilinden şeylerin diline gerisin geriye çevrilmek, onun için daima bir ödevdir. Bu gerisin geriye çevrilme, teoriden pratiğe geçiştir. Pratiğin kendisi de—Marx'tan beri bildiğimiz üzere—felsefi bir faaliyettir. Ve her Marksist felsefe öyle donatılmıştır ki, teorik formülasyon, onun pratiğe çevrilmesinin yöntemini içinde barındırır ve onu kendi içinden ortaya çıkarır.

Demek ki, Marksist felsefeler, açıklamalarını her zaman tam da kendi içlerinde taşırlar. Kendilerini salt teori olarak gören Marksizm öncesi felsefeler, gerçeklik muhtevalarının şeffaflaştırılması için, anahtarı bulunması gereken bir şifre çözülümüne ihtiyaç duyarlar. Kendini toplumsal pratiğin bir etmeni olarak ispat etmesi ve ileride de tarihsel kendiliğinden anlaşılabilirliğin bir unsuru

56 A.g.e., s. 187.

57 Krş. H.H. Holz, *Leibniz*, Campus-Verlag, Frankfurt a.M. ve New York, 1992; H.H. Holz, "Leibniz und Hegel", *Akten des VII. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Berlin, 2001, ss. 510vd.

58 W.I. Lenin, "Konspekte zu Hegels 'Hegels Logik der Wissenschaft'", s. 186.

olarak korunabilmesi için, bir felsefi sistemin nasıl yorumlanacağı, felsefe tarihi yazımının bir yöntem sorunudur. Lenin, bu tür bir diyalektik yorumun nasıl yapılabileceğine dair bir uyarıda bulunmuştur: “Bir felsefi sistemi çürütmek, yerine, onun tek yönlü olarak karşıtı olan bir başkasını koymak değildir; aksine, onu daha üstün bir şeye [konuma] yerleştirmektir.”⁵⁹

Felsefi teorilerin yorumlanması ve somutlanmasının bu genel postülatı—genel olanı özel olarak görünür kılma postülatı—, artık Hegelci mantık bakımından, onun—gördüğümüz üzere—baş aşağı durumdan ayaklarının üzerine dikilmesi, eş deyişle “tersyüz edilmesi” gerektiği yönünde açıklığa kavuşturulmaktadır. Lenin, tersyüz etme işlemini, Hegel’e ilişkin açıklayıcı notlarının birçok yerinde, Hegel’in metninin bir karşılaştırılması sırasında şifresi çözülmüş bir versiyonla göstermiştir.⁶⁰ Bu karşılaştırmanın tam analizinden, “mantığın ve insan pratiğinin kategorileri”nin birbirleriyle kesin bir eşbiçimli ilişki içinde bulundukları sonucu çıkmaktadır:

Eğer Hegel, insanın amaçlı faaliyetini mantığın kategorileri arasına sokmaya çabalıyorsa, hatta kimi zaman kendini bu uğurda paralıyorsa, ve bu faaliyetin bir “vargı” olduğunu, öznenin (insanın), “vargı”nın mantıksal “biçim”inde bir “halka” rolünü oynadığını söylüyorsa; o halde bu, sadece zorlama bir şey, sadece bir oyun değildir. Burada son derece derin, salt materyalist bir içerik vardır. Meseleyi tersyüz etmek gerekir: İnsanın pratik faaliyeti, insan bilincini, değişik mantıksal biçimlerin tekrarına milyarlarca kez sevk etmesi gerekiyordu ki, bu biçimler aksiyomlar anlamına kavuşabilsin.⁶¹

Ne var ki, eşbiçimliliği (yapı eşitliği), basitçe, bir düzlemdeki—gerçeklik düzlemindeki—durumun başka bir düzleme—kavramlar düzlemine—bir tür geometrik projeksiyonu olarak anlamamak gerekir; daha çok, gerçekliğe dair felsefenin spekülâtif denemesinde, maddi dış dünya yapıları, bilinç yapıları olarak görünür; bilinç yapıları ise, kendinde şey olarak, tür genelliği içindeki varlık olarak geçer. Varlık ile bilinç arasında, aynadaki akiste yer alan yansıma karakteristik olduğu üzere, âdeta bir taraf değişimi meydana gelmektedir. Ne var ki, dünya, bir bütünlük olarak, bilinçte yalnızca yansımasıyla ortaya çıktığından, onun yasalılığı yalnızca kavramların mantıklı yasalılığı olarak tasvir edilebilir. Lenin’in sözleriyle: “Kavramların nesnelliğini, genelin tek tek

59 A.g.e., s. 156.

60 Krş. H.H. Holz, *Einheit und Widerspruch*, cilt 3, ss. 394vd.; H.H. Holz, *Reflessioni sulla filosofia di Hegel*, ss. 165vd.

61 W.I. Lenin, “Konspekte zu Hegels ‘Hegels Logik der Wissenschaft’”, ss. 180vd.

olandaki ve tikel olandaki nesnellliğini yadsımak imkânsızdır. Dolayısıyla, nesnel dünyanın hareketinin yansımaları kavramların yansımada araştırırken, Hegel, Kant ve diğerlerinden çok daha derinliklidir.”⁶² Demek ki, aynadaki yansiyabilirlik, felsefenin zorunlu biçimidir ve böylece felsefe, gerçek muhtevasına kavuşmak için onu, aynı zamanda tersyüz ederek okuma talimatını barındırır. Az önce alıntılanan paragrafa bir derkenarda Lenin, şunları ekler: “Tersyüz etme: Marx, Hegel’in diyalektiğini, gelişmiş biçimiyle ekonomi politiğe uygulamıştır.”⁶³ Böylelikle, somutlama yapılmaktadır: Hegel’in felsefesinin kendi geçerliliğini göstermesi, deşifresi, ekonomi politik olarak, dolayısıyla praksis alanında gerçekleşir.

Spekülasyon ve gerçeklik

Öyleyse, ekonomi politik ve Hegel’in felsefesi, birbirleriyle aynadaki akis ilişkisi içindedirler. Bilinç ve varlık biçimlerinin, boylu boyunca birbirlerine göre tasnif edildikleri simetrik eksen, insani gereksinimdir. İnsan biyolojik bir varlık, doğa varlığı olduğuna göre, gereksinimleri de doğa yasalarıyla nedensel olarak koşullanmıştır. Bunlar, nesnel dış dünya alanına aittir, bu dünyanın bağlarının/ilişkilerinin bir parçasıdır. “Dış dünyanın, doğanın, *mekanik* ve *kimyasal*—bu çok önemlidir—olarak bölümlenmiş yasaları, insanın *amaçlı* faaliyetinin temelleridir. İnsan, pratik faaliyetinde nesnel dünyayla karşı karşıya bulunur, ona bağımlıdır; faaliyetinin onun aracılığıyla belirlenmesine izin verir.”⁶⁴ Marx’ta bu, şöyle ifade edilir: O [insan], *nesnel bir varlıktır*.⁶⁵ Ne var ki, insan, bizzat doğanın kendisini dönüştürmesiyle doğanın zorunluluğunu aştığı ölçüde, gereksinimlerinin ilk sınırları da genişler ve önüne kendine özgü insani amaçlar koyar. Bununla birlikte, insan varlığının maddi muhtevası düşünsel olana dönüşür. Dönüşüm, tam olarak, insanın doğal ihtiyaçlarının toplumsal ihtiyaçlara geçiş yaptığı düzlemde olagelir. Bu nedenle, felsefi spekülasyon, basitçe, yanılsama değildir; tersine, doğal varlığın toplum dolayımında yansıtılmasıdır: “Gerçekte, insanın amaçları nesnel dünya tarafından üretilir ve bunları önkoşar; onları verili olan, mevcut olan olarak bulur. Fakat insana, amaçlarının kaynağı dünyanın dışındaymış, dünyadan bağımsızmış *gibi gelir* (‘özgürlük’).”⁶⁶ Ve devamında Lenin şöyle der: “Kavramın nesneyle eşzamanlılığı olarak ‘ide’ye, *hakikat* olarak ideye, Hegel, insanın pratik, amaçlı

62 A.g.e., s. 168.

63 A.g.e., s. 168.

64 A.g.e., ss. 177vd.

65 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, s. 578.

66 W.I. Lenin, “Konspekte zu Hegels ‘Hegels Logik der Wissenschaft’”, s. 179.

faaliyeti *üzerinden* ulaşır. İnsanın, *praksis* aracılığıyla, düşüncelerinin, kavramlarının, bilgilerinin, biliminin nesnel doğruluğunu kanıtladığı şeye çok büyük bir yakınlaşmadır bu.”⁶⁷

Praksis ve teori, insanın dünya karşısındaki tek ve aynı davranışının aynadaki akiste yer alan iki yönüdür; bir diğer deyişle, çevrenin pratik olarak üstesinden gelinmesidir. Böylelikle felsefe, saf teorinin havadar mekânından, dünyevi gerçekliğe geri getirilmiş olmaktadır. Bu, teorinin teori olarak geçerli olabilmesi için, daima praksise geri dönüştürülmesi gerektiği anlamına gelmektedir; ya da diyalektik mantığın terimleriyle söylenecek olursa, praksis, hem pratiğin kendisini hem de teoriyi kendi türleri olarak kucaklayan, kapsayıcı genel olandır.⁶⁸ Marx, Hegel'i, felsefi teorinin gizliliğinden politik praksisin hakikatine geri getirmiştir. O, Hegelci felsefeyi, soyut bir felsefe, politik praksisin şifrelenmiş bir hali olarak okumuştur. Ne var ki o, gençlik yazılarını yazdığı dönemden sonra, bu “felsefenin tersyüz edilişi”nin seyrine ilişkin teorik bir hesaplama ortaya koymamıştır bir daha. Lenin—sosyal demokrasinin ideologlarından farklı olarak—, eğer Marksist bir politikanın bilimsel olarak temellendirilmiş bir politika olma iddiasının hakkını vermek istiyorsa, bunun yalnızca Marksist bir felsefeyle özdeşlik içinde yürütülebileceğini anlamıştı. Bu nedenle o, Hegelci felsefenin Marksist tersyüz edilmesini pratik olarak kavrayabilmek için, onu felsefi anlamı bakımından incelemeye almıştır.

IV. Lenin'in felsefi vasiyeti: militan materyalizm

Lenin'in, ölümünden kısa bir süre önce, devrim ve iç savaş sonrasında, sosyalist toplumun ilk inşasının son derece gerilimli bir döneminde, bir kez daha felsefeye ilişkin programatik bir duruş belirlemiş olması ve güncel sorunlara teorik olarak nüfuz edebilmek için Hegel'in önemine bir kez daha vurgu yapmış olması, dikkate şayandır. Böylelikle o, 1914/15'te, Birinci Dünya Savaşı'nın başlarında, kendisini Hegel diyalektiğini incelemeye sevk etmiş olan düşüncelerle bağ kurar. Tarihsel süreçlerin genel biçimlerini Hegel'de ortaya çıkartılmış olarak bulur ve bunlar, güncel toplumsal durumların somut analizi için birer kılavuzdur.

Lenin, zamanın doğa biliminin devrim niteliğindeki en yeni bilgi edinimlerini—özellikle relativite teorisini—dikkatle takip etmiştir (bu teori, *Materyalizm ve Ampiriyokritisizm*'in yazılışından sonra yayımlandı).⁶⁹ Deborin

67 A.g.e., s. 181.

68 Kapsayıcı genel olana ilişkin bkz. H.H. Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1983, ss. 51vd.

69 Özel relativite teorisine ilişkin ilk çalışma, 1905 yılında, “Fizik Yıllıkları”nın on

ve Timiryasev, doğanın diyalektiği sorununu yeni fiziğe ilişkin bir bakış açısından ele almışlardı; öte yandan, burjuva felsefesinde, yeni fizikten agnostik ve idealist çıkarımlar türetilmişti. Buna ilişkin Lenin şunları yazar:

Modern doğa biliminin henüz geçirmekte olduğu ani altüst oluştan, aralıksız olarak, küçüklü büyüklü gerici felsefi okullar ve akımların boy verdiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Bu nedenle, doğa bilimleri alanındaki en son devrimin ortaya attığı soruları dikkatle takip etmek ve bu uğurda doğa bilimcilerini felsefi bir derginin çalışmalarına katmak bir görevdir ki, bu çözülmeden, militan materyalizm kesinlikle ne militan ne de materyalist olabilir.⁷⁰

İşte bunun ardından şaşırtıcı hüküm gelir:

Bu hedefe ulaşmak için, *Pod Snamenem Marksizma* dergisi çalışanları, Hegel'in diyalektiğinin materyalist açıdan sistematik irdelenmesini örgütlemelidirler; başka bir deyişle, Marx'ın hem *Kapital*'inde hem de tarihsel ve politik yazılarında pratikte uyguladığı diyalektiğin... Kendimize böyle bir görev yüklemesek ve bunun çözümü üzerinde sistematik bir çalışma yürütmezsek, materyalizm, militan bir materyalizm olamaz.⁷¹

Lenin, ampiryokritisistlerle hesaplaşma sırasında, materyalizmi savunmuş ve her bir doğa bilimsel bilgi düzeyinin görece hakikatlerinden bağımsız bir genel ontolojik madde kavramında ısrar etmişti; şimdi ise, görececi fizik, ona, diyalektiği, evrensel varlık ve düşünme biçimi olarak (doğada da) bir araştırma programı haline getirme vesilesi sunuyordu. Hegel incelemelerinde, idealist ve materyalist diyalektiğin aynadaki akislerinin eşbiçimliliğini yeniden kurguladığı için, artık—materyalizmden vazgeçmeksizin—Hegel'in felsefesini kılavuz olarak önerebiliyordu. Hegelci mantığın biçimsel yapılarından, onun materyalist yorumunun yönlendiriciliği altında da yaralanılabilir. “Materyalistçe ele

yedinci cildinde, “Hareketli Maddelerin Elektrodinamiği Üzerine” başlığı altında yayımlandı. Aynı ciltte ikinci çalışma ise, “Bir Maddenin Ataleti Onun Enerji Muhtevasına mı Tâbidir?” başlığıyla yayımlandı. Einstein'ın “Yerçekiminin Işığın Yayılması Üzerine Etkisi” başlıklı makalesi, 1911'de, “Fizik Yıllıkları”nın otuz beşinci cildinde çıktı. “Genel Relativite Teorisinin Temeli” araştırması ise, 1916'da, “Fizik Yıllıkları”nın kırk dokuzuncu cildinde yayımlandı.

70 W.I. Lenin, “Über die bedeutung des streitbaren Materialismus”, *Lenin-Werke*, cilt 33, Dietz Verlag, Berlin, 1962, s. 219.

71 A.g.e., ss. 219vd.

alınan Hegelci diyalektiğin Marksçı kullanımına dayanarak, bu diyalektiği her yönüyle geliştirebiliriz ve geliştirmek zorundayız.”⁷² Evet, evrensel materyalist bir diyalektiğe; bütünsellik fikrini esas alan ve “hakikat bütündür” aksiyomuna dayanan idealist diyalektiğin geliştirilmiş biçiminin materyalist tersyüz edilişi dışında bir yoldan ulaşılması mümkün değildir. Bu şekilde, doğanın diyalektiğinin, (araştırmanın seyrinde yine değiştirilebilen ya da yerine başkası konulan) tek tek doğa bilimsel teorilerle yanıltıcı bağı çözülmemekte ve genel bağıntı teorisi (ontolojisi), eş deyişle maddenin genel ontolojik hareket yasalarının teorisi düzeyine çıkarılmaktadır.⁷³ —Bu, doğanın değişik alanlarına ilişkin lokal ontolojilerin uygulanabilirliğini dışlamaz; “[ç]ünkü doğa bilimi öyle hızlı ilerlemekte, öyle derinlemesine bir biçimde devrimci altüst oluşlar evresini geçirmektedir ki, felsefi çıkarımlar yapmadan, hiçbir koşul altında ayakta kalamaz.”⁷⁴ Bu uyarıyı, kendini Marksist zanneden pratikçiler (*Praktizisten*) ve ekonomistler kulaklarına küpe etsinler!

Lenin’in kavrayışı, bilimin geçerlilik talebini, onun tarihselliğini yadsımsızın ayakta tutmaktadır. Geçerli olanın, görelî ve mutlak hakikatin ilişkisi tarafından belirlenmesi gerekir. Bu nedenle, felsefe, kendini hiçbir zaman tek tek bilimlerin toplamına ayırtıramaz. Felsefe, bilimlerin bizzat kendileri üzerine refleksiyonudur; o, özne ve nesnenin diyalektiğini, hakikat ve tarihin diyalektiğini aydınlatır. Bu nedenle Lenin, yaşamının son yıllarında, Sovyetler Birliği’nin inşası üzerine teorik çalışmasında, yoldaşlarını Hegel’i araştırmakla yükümlü kılmıştır.

Bu hedefe ulaşmak için, “Marksizmin Bayrağı Altında” dergisi çalışanları Hegel’in diyalektiğinin materyalist bakış açısıyla sistematik olarak incelenmesini örgütlemelidirler... Dergi yazar ve çalışanları grubu, kanımca bir tür “Hegel Diyalektiğinin Materyalist Dostları Topluluğu” olmalıdır... Böyle bir hedef konulmaz ve bu hedefin yerine getirilmesi için sistematik bir çalışma yürütülmezse, materyalizm, militan bir materyalizm olamaz.⁷⁵

Materyalizm; maddî doğayı, insanı bilinciyle ve toplumsal faaliyetiyle birlikte bağrından çıkaran zemin olarak kabul etmektir. Bu, insanın doğal anlamda yeniden üretimini, maddî ve düşünsel ilişkilerinin çıkış noktası olarak kavramak demektir. İnsanın doğal yönelişini, maddî ve düşünsel koşulların bilinebi-

72 A.g.e., s. 220.

73 Krş. H.H. Holz, *Einheit und Widerspruch*, cilt 3, ss. 311vd.

74 W.I. Lenin, “Über die bedeutung des streitbaren Materialismus”, ss. 220vd.

75 A.g.e., ss. 219vd.

lir olduğunu ve bilimlerin tarihini dünyanın nesnel bilgisinin edinilişine bir yaklaşım süreci olarak kabul etmektir. Bu şu demektir: İnsan düşüncesi, gerçekliğin öznel tasvirinin bir tasarımı değildir, tersine onun bir yansımasıdır. Ne var ki, yansıma, karmaşık bir diyalektik süreçtir; yoksa basit, âdeta mekanik bir suret değildir (Burada Lenin, suret ve kopya sözcüklerinin dikkatsiz bir kullanımı nedeniyle, yansıma teorisinin anlamına dair kafa karışıklığına neden olmuştur; ancak bu karışıklık, Hegel üzerine çıkardığı özetlere⁷⁶ danışılmasıyla ortadan kaldırılabilir).

Militandır bu materyalizm; çünkü sömürü ve baskının kaldırılması mücadelesinde, sınıfsız bir toplum mücadelesinde ideolojik bir silah haline gelir. İnsanın kurtuluş mücadelesi, aklın yol göstericiliğinde kendi kendini belirlemenin sağlanması mücadelesidir. Bu nedenle, dünyanın akılsal görünüşünü geliştiren ve açıklayan felsefi teori, politik eylemin vazgeçilmez bir unsurudur. “Sağlam felsefi bir temel olmaksızın, hiçbir doğa biliminin ve hiçbir materyalizmin, burjuva fikirlerin hücumuna karşı ve burjuva dünya görüşünün yeniden kurulmasına karşı mücadelede başarı gösteremeyeceğini kavramalıyız.”⁷⁷ Bu anlayıştan hareketle Lenin, 1905 Devrimi yenilgisinin ideolojik etkilerini savuşturmak için polemik felsefi eseri *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*’i kaleme almıştı. Ondan öğrenebiliriz.

çev. OLCAY GERİDÖNMEZ

76 W.I. Lenin, “Konspekte zu Hegels ‘Hegels Logik der Wissenschaft.’”

77 W.I. Lenin, “Über die bedeutung des streitbaren Materialismus”, s. 219.

Kaynakça

- Bartels, Jeroen, *Kennis, Geschiedenis, Objektiviteit: een filosofische reflectie op enkele ontwikkelingen in de wetenschapstheorie*, Konstapel, Groningen, 1987.
- Benjamin, Walter, *Über den Begriff der Geschichte, Gesammelte Schriften*, cilt 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974.
- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe, cilt 5, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1959.
- Luporni, Cesare, "Zur Interpretation der Kategorie 'ökonomische Gesellschaftsformation'", *Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution*, yay. haz. M. Hahn/H.J. Sandkühler, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1978.
- D'Hondt, Jacques, *L'idéologie de la rupture*, Paris, 1978.
- Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Marx-Engels-Werke*, cilt 21, Dietz Verlag, Berlin, 1984.
- Engels, Friedrich, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft ("Anti-Dühring")*, *Marx-Engels-Werke*, cilt 20, Dietz Verlag, Berlin, 1986.
- Engels, Friedrich, *Die Lage der arbeitenden Klassen in England, Marx-Engels-Werke*, cilt 2, Dietz Verlag, Berlin, 1985.
- Engels, Friedrich, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, Marx-Engels-Werke*, cilt 19, Dietz Verlag, Berlin, 1987.
- Engels, Friedrich, *Dialektik der Natur, Marx-Engels-Werke*, cilt 20, Dietz Verlag, Berlin, 1986.
- Geymonat, Ludovico, "Probleme der Wissenschaftsgeschichte-Dialektik der Wissenschaftsentwicklung", *Gesellschaftliche Bewegung und Naturprozeß*, yay. haz. M. Hahn ve H.J. Sandkühler, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1981.
- Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*, ed. Critica a cura di Valentino Gerratana, Torino, 1977.
- Gramsci, Antonio, *Gefängnishaefte*, cilt 6 ve 8, yay. haz. Wolfgang Fritz Haug, Argument Verlag, Hamburg, 1994 ve 1998.
- Günther, Gotthard, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Meiner Verlag, Hamburg, 1978.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke*, cilt 9, Meiner Verlag, Hamburg, 1980.
- Holz, H.H., *Einheit und Widerspruch*, cilt 3, Metzler Verlag, Stuttgart ve Weimar, 1997.
- Holz, H.H., *Riflessioni sulla filosofia di Hegel*, Napoli, 1997.
- Holz, H.H., "Vermittlung und Bruch", *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Theorie*, cilt 11, Bonn, 1996.
- Holz, H.H., *Leibniz*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. ve New York, 1992.
- Holz, H.H., "Leibniz und Hegel", *Atken des VII. Internationalen Leibniz Kongresses*, Berlin, 2001.

- Holz, H.H., *Dialektik und Widerspiegelung*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1983.
- Krupskaya, Nadejshda K., *Erinnerungen an Lenin*, cilt 2, Zürich, 1933.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.
- Lenin, W.I., "Konspekte zu Hegels 'Hegels Logik der Wissenschaft'", *Lenin-Werke*, cilt 38, Berlin, Dietz Verlag, 1973.
- Lenin, W.I., "Die gegenwärtige Lage Russlands und die Taktik der Arbeiterpartei", *Lenin-Werke*, cilt 10, Dietz Verlag, Berlin, 1958.
- Lenin, W.I., "Über die bedeutung des streitbaren Materialismus", *Lenin-Werke*, cilt 33, Dietz Verlag, Berlin, 1962.
- Lenin, W.I., *Materialismus und Empiriokritizismus*, *Lenin-Werke*, cilt 14, Dietz Verlag, Berlin, 1987.
- Lenin, W.I., *Karl Marx*, *Lenin-Werke*, cilt 21, Dietz Verlag, Berlin, 1960.
- Lenin, W.I., "Drei Quellen und Drei Bestandteile des Marxismus", *Lenin-Werke*, cilt 19, Dietz Verlag, Berlin, 1962.
- Marx, K. ve Engels, F., *Die deutsche ideologie*, *Marx-Engels-Werke*, cilt 3, Dietz Verlag, Berlin, 1983.
- Marx, Karl, "Thesen über Feuerbach", *Marx-Engels-Werke*, cilt 3, Dietz Verlag, Berlin, 1983.
- Marx, Karl, *Debatten über das Holzdiebstahlgesetz*, *Marx-Engels-Werke*, cilt 1, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
- Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, *Marx-Engels-Werke*, cilt 13, Dietz Verlag, Berlin, 1985.
- Marx, Karl, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, *Marx-Engels-Werke*, cilt 23 ve 25, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
- Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *Marx-Engels-Werke*, cilt 1, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
- Marx, Karl, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", *Marx-Engels-Werke*, cilt 1, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
- Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, *Marx-Engels-Werke*, cilt 40, Dietz Verlag, Berlin, 1985.
- Zeleny, Jindrich, *Die dialektische Ontologie*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2001.

Hans Heinz Holz ve “Lenin’in felsefi kavrayışı”

Hans Heinz Holz, elinizdeki yazısında Lenin’in felsefi kavrayışını işliyor. Yirminci yüzyılın başlarında yoğun tartışmalara konu olan Engels’in bir tezi ve Marx’ın bir belirlemesi bu bağlamda büyük bir önem arz ediyor. Engels, tezini takriben 120 yıl önce formüle etmişti. Marx ise, söz konusu belirlemesini, *Das Kapital*’ın Almanca ikinci baskısına yazdığı “Son Söz”de yapmıştı. Engels’in tezi, Marksizmin aynı zamanda klasik Alman felsefesinden kaynaklandığını ileri sürer. Marx’ın belirlemesi ise, kendi diyalektiğinin Hegel’in diyalektiğinin tersi olduğu yönündedir. Engels’in tezi, Marx’ın belirlemesi, Lenin’in bu konuyu işlediği yazısı ve konuyla yakından ilgili felsefi çalışmaları Türkiye’de bilinir. Ancak ne Engels’in tezinin, ne Marx’ın belirlemesinin ve ne de Lenin’in bunların ne anlama geldiğine dair açıklamalarının neyi ifade ettiğinin bilinmediğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Bu bakımdan, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi* Holz’ün yazısını yeniden yayımlamakla büyük bir hizmet veriyor, felsefi olarak son derece önemli bir konuya dikkat çekiyor ve neredeyse bir asırdan beri tartışılabilen ama Türkiye’de üzerine henüz sistematik çalışmaların dahi olmadığı bir konuyu güncel bir yazı aracılığıyla gündemimize taşıyor. Konunun önemi kanımca şundan kaynaklanıyor: Türkiye’de Alman, İngiliz ve Fransız irrasyonalist felsefeleri kol geziyor: Heideggerci ontoloji, Yeni-Kantçılık, Yeni-Hegelmecilik, pragmatizm, analitik ve pozitivist felsefenin değişik türleri, post-yapısalcı ve post-Marksist, sistematik düşünceden yoksun karalama yazılar. Oysa Engels’in tezine ve Marx’ın belirlemesine çağımızın sorunları bağlamında yeniden anlam kazandırmaya çalışmak, yirminci yüzyılın başlarında olduğu gibi, çağımızın eşliğinde de akılcılık ilkesini feda etmek istemeyen gerçek felsefenin başlangıç noktası olabilir.

Bu kısa tartışma yazısında amacım, Holz'ün yazısını kapsamlı bir değerlendirmeye tâbi tutmak değildir. Yazının herhangi bir alt başlığı altında ele alınan bir konuyu dahi hakkını vererek tartışmak kapsamlı bir yazıyı gerektirecektir. Bunun yerine, Holz'ün "Lenin'in Felsefi Kavrayışı" üzerine neden bir yazı kaleme alma gereği duyduğunu kendimce gerekçelendirdikten sonra, yazıyı iki başlık altında ele almak istiyorum. Birinci bölümde, Holz'ün yazısının ilk bölümünde sergilediği ve daha sonraki bölümlerde ele aldığı konulara temel oluşturan Lenin'in bazı felsefi ilkelerini ortaya koyacağım. İkinci bölümde, yazının geride kalan bölümlerinde ele aldığı konulara ilişkin iki temel eleştiri dile getirmek istiyorum.

Neden "Lenin'in felsefi kavrayışı"?

Holz, yaşayan çağdaş Alman düşünürleri arasında, Leibniz'den Hegel'e ve Marx'a uzanan felsefi geleneği, güncel felsefi tartışmalar bağlamında ve mevcut felsefi bilgi edinimlerinin de ışığında işleyen neredeyse tek düşünürdür. Bunu, çok kısa özgeçmişinde sadece birkaç tanesi anılan eserlerinin başlığından da görmek mümkündür. Böyle son derece kapsamlı ve zorlu felsefi tartışmaların, hesaplaşmaların ve kavgaların çelişki dolu sürecini ifade eden bir geleneği işleyen Holz gibi bir düşünürün "Lenin'in Felsefi Kavrayışı" üzerine yazı kaleme alması, hâkim akademik felsefe anlayışı temel alındığında, ilk bakışta anlaşılabilir. Hele dönemsel felsefi ve siyasi dalgayı dikkate aldığımızda, bu belki de hiç anlaşılabilir gözükmez; çünkü Marx, Engels ve Lenin, döneminin sadece felsefi değil, aynı zamanda siyasi tartışmalarına ve tarihsel gelişimine damgasını vurmuş bir geleneği temsil ediyor ve bu gelenek, hâkim gerici irrasyonel dalgaya göre artık anakronik olmuştur.

Holz, ortaya koyduğu eserleriyle ve çok yönlü çalışmalarıyla da kanıtladığı gibi, dağarcığı çok geniş olan felsefi bakış açısına da dayanarak, mevcut dalga'nın karşısında tam tersi bir duruşa sahiptir. Holz'e göre Lenin, bugün gözlemlendiği gibi, felsefeden, tarihten ve bilimden nasibini almamış, salt günlük kararlar verebilen—elbette buna karar denebilirse—, gelecek perspektifinden yoksun, pragmatik davranan ve bunu da "(siyasi) gerçekçilik" gibi güçlü bir kavramın arkasına saklanarak yapan türden bir siyasetçi değildir. Aksine, Holz'ün de belirttiği gibi, Lenin, döneminin bilimsel gelişmelerini çok yakından takip etmiş, bunlardan döneminin felsefi tartışmaları bağlamında sonuçlar çıkarmış ve felsefi bir duruş sergilemiştir. Lenin'in eserlerinin polemik niteliği, ilk bakışta bunun böyle olmadığı yönünde yanıltıcı bir izlenim bırakabilir. Ama Holz'ün yazısında da işaret ettiği gibi, polemik üslup felsefe geleneğinde son derece derin köklere sahiptir. Bu bakımdan, Lenin aynı zamanda bir filozoftur ve klasik Alman felsefesinin evrenselleşmesine, onun insanlığın ortak değeri haline gelmesine en çok katkı yapan siyasetçi filozoflardandır. Özellikle Ekim

Devrimi'nden sonra bütün dünyada Marx'ın eserlerine ve Marksizmin kaynaklarına ilginin aniden artması başka türlü açıklanamaz. Ama Holz'ün "Lenin'in Felsefi Kavrayışı" üzerine yazı kaleme almasının nedeni, sadece bu, tarihsel açıdan anlam ifade eden bir kaygı değildir. Holz, Lenin'i aynı zamanda, yazısında açıkça ifade etmese de, ama başka birçok yazısında ortaya koyduğu gibi, güncel felsefi tartışmalara müdahale eden, mevcut hâkim felsefi duruşlar karşısında son derece güncel bir düşünür olarak ele alıyor. Holz'ün "Lenin'in Felsefi Kavrayışı" üzerine yazısını aynı zamanda bu açıdan okumak gerekiyor.

Lenin'in bazı felsefi ilkeleri üzerine

Aradan geçen yüz yılı aşkın tarih dilimi yanıltmamalıdır; on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında tartışılan felsefi sorularla yirminci yüzyılın sonlarında ve çağımızda tartışılan felsefi sorular arasında, biçim ve bağlam çok farklı da olsa, önemli benzerlikler vardır: Hakikat var mıdır ve varsa nedir? Hakikat tek midir ve bilinebilir mi? Nesnel veya mutlak hakikat var mıdır? Hakikat-özne (özne-nesne) ilişkisini nasıl kurmak gerekir? Epistemolojide özne kavramını nasıl kurgulamak gerekir? Mutlak bilgi ile görelî bilgi ilişkisi nasıl kurulabilir? Bugün genellikle "post" ön takısıyla anılan tartışmaların merkezinde bu ve benzeri sorular olduğu gibi, yüzyıl önceki çağ dönümünde, diğer bir deyişle Lenin'in doğrudan müdahale ettiği tartışmaların merkezinde de benzer sorular vardı. Zaten bunun başka türlü olması da düşünülemez. Felsefi bilginin ilerlemesi, felsefenin temel ve ayrıntıya dair sorularının yeniden ve yeniden farklı bağlamlarda ortaya atılmasıyla gerçekleşiyor. Şüphesiz ki, bu soruları filozoflar hem kendilerine hem de başkalarına sürekli olarak sorarlar. Ama toplumsal-tarihsel anlamda dramatik olayların veya radikal çöküş ve dönüşümlerin yaşandığı dönemlerde bu sorular felsefenin karşısına çok daha yoğunluklu olarak çıkar; çünkü söz konusu olaylara kapsamlı olarak anlam verebilecek, her şeyden önce, ilkesel olarak bütünü görebilmek için gerekli soyutlama düzeyine sahip olan felsefedir. Örneğin, 1789 Fransız Devrimi, 1848 Avrupa Devrimleri, 1905 Rus Devrimi, 1917 Ekim Devrimi, birinci ve ikinci dünya savaşları bu türden olaylardır. Bugün dünya çapında yürütülen kriz tartışmaları ve artık varlığı inkâr edilmez olan kriz, içinde yeni büyük savaş tehlikelerini de içeriyor. İçinde bulunduğumuz durumu, olası atom savaşı tehlikesi bağlamında düşündüğümüzde, bütün canlı varlığın ve belki de gezegenimizin geleceği tehlikede olduğu için, bütün insanlığı ilgilendiren "olmak ya da olmamak" sorusu bugün felsefenin en acil sorusu haline geliyor.

Lenin, felsefeyi kendisine sürekli uğraş edinmiş, yazdığı en basit siyasi yazıları dahi o anın "gerektirdiği" pragmatik (son yıllarda buna gerçekçilik deniyor) davranış açısından ele almak yerine temel felsefi sorular açısından kaleme almış

Marksist siyasetçilerdendir. Ne var ki, aynı şey, onun çok daha rahat ortamlarda yaşayıp siyasi etkinlik göstermiş olan karşıtları için söylenemez. Lenin, felsefeyle en yoğun olarak 1905 Devrimi'nden sonra ve Birinci Dünya Savaşı sırasında uğraşmıştır. Bu kapsamlı çalışmaların doğrudan ürünleri *Materyalizm ve Ampir-yokkritisizm* ile ünlü *Felsefe Defterleri*'dir. Bununla birlikte, bu çalışmalar, ilk bakışta konuyla doğrudan ilişkisi olmayan, dolaylı diğer birçok çalışmaya da temel oluşturmuştur. Örneğin, Lenin'in *Emperyalizm* kitabını, Hegelci-Marksçı diyalektik felsefi temelinden soyutlayarak okumak mümkün değildir. "Genele anlaşılır" kılmak için basitleştirilerek kaleme alınmış olursa da, Lenin'in bu son olarak andığımız kitabının sadece bölüm başlıklarına bakmak dahi diyalektiğin nasıl ustaca uygulandığını gösterecektir. Aynı ustalığın başka bir örneğini, Rosa Luxemburg'un *Sosyal Reform veya Devrim?* adlı kitabında buluruz ki; bu kitap, bugün yürütülen siyasi tartışmalar açısından da son derece önemlidir. Lenin'in, 1905 Devrimi'nin yenilgisinden sonra ve Birinci Dünya Savaşı sırasında dünya sosyalist hareketinin teorik ve pratik sorunlarına yanıt verebilmek için felsefeye yönelmiş olması ilk bakışta garip gelebilir. Gelgelelim, Lenin'in, her iki durumda da dünya sosyalist hareketi açısından yenilgiyle sonuçlanan siyasi olaylardan kaynaklanan sorulara temel yanıtlar ve sorunlara köklü çözümler aradığı dikkate alınırsa, bunda şaşılacak bir şey olmadığı görülebilir. Holz, Lenin'in özellikle felsefeye yönelişini şu şekilde ifade ederken, aynı zamanda 1989-1990 yıllarından sonra dünya çapında yaşanan altüst oluşların beraberinde getirdiği gözlenen düşünsel karmaşayı da nedenleriyle açıklıyor:

Tarihsel yenilgileri ideolojik karışıklıklar takip eder. Galip gelenler yalnızca politik iktidar odaklarını işgal etmekle kalmaz, aynı zamanda iktidarlarını kalıcı kılmak için yenik düşenlerin bilinçlerine de sızarlar. *Mücadele sürdürülecekse, teslimiyetle ve ayak uydurmayla da mücadele edilmelidir; bir başka deyişle, kendi devrimci amaçlarının doğruluğuna dair kuşkuların ortadan kaldırılması, kendi eyleminin teorik temelinin kararlı bir biçimde geliştirilmesi ve uzlaşmalara ve çarpıtmalara karşı savunulması gerekmektedir. Özellikle bir yenilgiden sonra, doğru dünya görüşüne dayalı bilgi edinimi uğruna yürütülecek ideolojik hesaplaşmalar, güçlerin yeniden örgütlenmesi için merkezî bir işlev kazanır.* Sorun, taktiksel hareket etme yeteneğini yeniden kazanmak değildir yalnızca; sorun, asıl olarak, devrimci partinin içinde yer aldığı dönemsel tarihsel gidişi belirlemektir.

Alıntıda italikleştirdiğim pasaj konumuz bağlamında özellikle önemlidir. Tarihsel, toplumsal ve siyasi olayları, nedenleri ve sonuçlarıyla ve de çelişki dolu seyri içinde doğru olarak çözümleyebilmek için sağlam felsefi bir duruşa

sahip olmak gerekmektedir. Lenin'in, özellikle söz konusu iki siyasi olayı değerlendirebilmek için felsefeye yönelmesi bu nedenden dolayıdır. Bu çalışmadan o, felsefeye ve felsefenin konusuna ilişkin önemli sonuçlar çıkarmıştır. Holz, dört ana bölümden oluşan yazısının "Pozitivizmle Hesaplaşma" başlığını taşıyan birinci bölümünde, Lenin'in değişik pozitivist akımlarla hesaplaşarak ulaştığı bu sonuçları değişik başlıklar altında ele alıyor. Bu bağlamda, Holz iki konuyu özellikle vurguluyor: İlk olarak, Lenin, pozitivizme hâkim olan öznelci bilim anlayışının karşısına, öznel katkıyı dışlamayan nesnel bilim kavrayışını koyar; ikinci olarak ise, bilginin göreliliğini koşulsuz mutlaklaştıran pozitivizm karşısında görelî ve mutlak olanı diyalektik birlik içinde kavrayan felsefî bir duruş sergiler.

İlkin, Holz, Lenin'in öncelikli olarak hesaplaştığı ve kendilerini "Ampiryokritisistler" olarak adlandıran Rus pozitivistlerinin bilgi kuramını ve bunun sonuçlarını *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'den hareketle şöyle açıklıyor:

Ampiryokritisistler, bilgimizi, yalnızca duyumların ve tasavvurların öznedeki ilişkisiyle sınırlamak istiyordu. Dünya, bu durumda, salt bilincimizin bir ürünü haline gelir, dışımızdaki gerçeklik bilinemez kalır; teori, nesnelerden yön bulmaz; tersine nesneler, duyumlar kütlesini, düşüncede, bir bağıntı olarak ilişkilendirdiğimiz teorik bir kurgulamanın

sonucu olma durumuna indirgenir. Bu durumda: "Bizim tecrübe ettiğimiz haliyle dünya, önce içimizde, duyumlarımızın bir kompleksi olarak doğuyorsa eğer, öyleyse dışımızda, keyfî olarak inanabileceğimiz her şey mevcut olabilir: Tanrı ve şeytan, cennet ve cehennem ve belki de astronot oldukları söylenen o tanrılar." Bunun karşısında Lenin, "[d]ış dünyada algılarımıza, bilgimizin onun nezdinde praksiste kanıtlanabileceği (ya da düzeltilebileceği) şeylerin nesnel bir doğasına karşılık gelmesi için, bilincimizden bağımsız kavrayabildiğimiz ve anlayabildiğimiz, kendimize dayanak yaptığımız bir hakikatin var olduğunun varsayılması gerekir" ilkesinden hareket eder. Ama bu, bilgimizin nesnel temelini görmektedir yalnızca. Bilgi edinme sürecinin sadece öznel boyutunu gören pozitivizmden farklı olarak, diyalektik felsefe, nesnellikten hareketle bilgi edinme süreçlerinin hem öznel hem de nesnel boyutunu diyalektik bütünlük içinde görür. Dış dünyamızda bizden bağımsız nesnelerin algılanması, algıların düşünsel olarak işlenmesi ve tasavvur gücümüzle kavramlaştırılıp bütünlüklü hale getirilmesi, bilgi edinmenin öznel boyutunun sadece bir tarafıdır. Bunun bir de praksiste uygulanan ve kanıtlanan boyutu bulunmaktadır. Lenin, bunu kapsamlı bir praksis kavramı çerçevesinde ele alır. Holz'ün belirttiği gibi, Ampiryokritisistler karşısında "Lenin, pratik olarak şekillendiren ve bilimsel olarak temellenmiş bir dünya ilişkisinin üzerinden

atlanıp geçilmesi mümkün olmayan önkoşullarına kesin olarak bağlı olmayı talep eder. Buna (ta Leibniz’de rastlanan) praksis ölçütünün ikmal edilmesi hizmet eder.” Praksis kavramı, teoriyi dışlayan salt pratikçi yaklaşımla karıştırılmamalıdır; tersine o, ontolojik olarak koşullanmış şu duruma yanıt vermektedir: “Dünya bir sonsuz şeyler ve ilişkiler zenginliğini kapsamaktadır. İnsanın her bilgi edinimi sonludur ve yeni bilgilerin edinilmesiyle aşılabılır. Bütün tarih gibi, bilginin tarihi de, süreç içerisinde eski görüşlerin aşıldığı ve yerine yenilerinin konduğu yenilenmeler silsilesiyle belirlenmiştir.” Bu yeni bilgi edinme, eski bilgilerin tamamlanması veya aşılmasını da içeren “yenilenmeler silsilesi” ancak genel olarak praksis kavramına, özel olarak da emek kavramına gönderme yapıldığı oranda mümkündür.

İkinci olarak, Holz, Lenin yazısında mutlaklık kavramının, ancak dış dünyanın duyularımızdan ve algılarımızdan bağımsız olduğu bağlamında bir anlam ifade edebileceğini belirtir. Holz, bu yazısında, mutlak bilginin sadece iki türünden bahseder. Bunlardan ilki, örneğin ışık hızının büyüklüğü veya Napoléon’un ölüm tarihi gibi, kesin mutlak bilgidir. İkincisi, dış dünyada ilkel bakımdan bilinebilir sonsuz nesnenin bulunması ve dolayısıyla bilgimizin potansiyel olarak sonsuzluğu, bizi hep görelî bilgi edinebilme sınırlılığına mahkûm eder gibidir. Bu durumda, bir konuda karar kılmamız ve buna uygun olarak davranmamız olanaksızlaşacaktır; çünkü her davranış, belli bir mutlaklığı içerir. Holz, buna, Lenin’den de aktarımda bulunarak şöyle bir yanıt verir: “Lenin’in bize insan düşüncesinin mutlak hakikati *dolayım*lama yeteneğinde olduğunu söylemesine dikkat edelim. İşte bu, sonlu bilginin sınırlandırılması nedeniyle, mutlak hakikatin *dolaysız verili* olmadığı, aksine bir düşünce yöntemiyle, bir ‘araç’ ile tasavvur edilmesi gerektiği anlamına gelmektedir.” Ama bu düşünsel bütünleme eylemi, Husserl’in deyimiyle düşünsel anlamda “sanki öyleymiş gibi” (Al. *als ob*; İng. *as if*) eylemidir ve şekli olarak, örneğin Kant veya Hegel’de olduğu gibi, mutlaklaştırılıp kapalı bir sistem türetmeye götürmemelidir; tersine bilgi kuramının, zaman ve mekânın sonsuzluğu dikkate alınarak açık bir sistem olarak düşünülmesi gerekir. Holz’un, ele aldığımız yazısında sadece dolaylı olarak belirttiği, ancak başka yazılarında açık bir biçimde ifade ettiği mutlak bilgidен bahsedebileceğimiz başka bir bağlam daha var. Holz, yazıda buna şu cümleyle işaret ediyor: “Her bilimsel hakikat, formüle edildiği dönem bakımından görelidir ve o zamanın bilgi durumunu temsil eder. Ondan bir gerçeklik olarak söz etmenin, eğer mutlak gerçekliğin bir sınırsal değeri varsa, bu değere yaklaşık olarak karşılık gelmesi ya da şu veya bu yanını doğru yansıtmaması halinde bir anlamı vardır.” Holz, burada, zaman ve mekânın sonsuzluğuna, dolayısıyla da potansiyel olarak bilgi edinmenin sonsuzluğuna karşın, içinde bulunulan tarihsel durumda ulaşılacak en son bilgiye erişilebildiğinden dolayı, o tarihsel durumda görelî veya tarihsel mutlak bilgi düşüncesinden

hareket etmemiz gerektiğini ifade ediyor. Bu önkabul, kişiyi ne kapalı sistem yanlısına ne de, diğer taraftan, göreliliği mutlaklaştırıp bütünü gözden kaçırarak felsefi bir duruşa götürmelidir. Felsefi çalışmalarında Lenin, Marx ve Engels'in kurduğu yeni materyalist veya diyalektik materyalist felsefi ilkedен hareketle mutlak ve görelі bilgi ilişkisini bu şekilde kurmaktadır.

Marksizmin tarihselliği, kaynakları ve unsurları

Holz'ün yazısının "Marksizmin Tarihselliği" ve "Hegel'i Materyalist Açıdan Okumak" başlıklı sonraki iki bölümünü burada bazı yönleriyle beraber ele alacağım. Söz konusu iki bölümde Holz, Lenin'in, Engels'in "biz Alman sosyalistleri, yalnızca Saint-Simon, Fourier ve Owen'dan değil, aynı zamanda Kant, Fichte ve Hegel'den de geldiğimizden dolayı gurur duyuyoruz" belirlemesinin içini nasıl doldurduğunu sergiliyor. Engels'in bu belirlemesi, Lenin'in, Marksizmin "Üç Kaynağı ve Üç Unsuru" başlıklı yazısına olduğu gibi, daha sonraki felsefi çalışmalarına da temel oluşturmuştur. Lenin de, ilk kuşakta yer alan diğer birçok Marksist düşünür ve siyasetçi gibi, özellikle Engels'in bu belirlemesinin içini doldurmaya çalışıyor. Şüphesiz, bu sadece basit bir ilgi ve meraktan kaynaklanmıyor. On dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başında, hem genel olarak felsefeye ilişkin hem de özel olarak Marksist felsefeye dair önemli tartışmalar ve dönüşümler yaşanmıştır. Örneğin, Marksizm bir felsefe midir? Eğer Marksizm bir felsefeyse veya felsefi bir duruşa sahipse, bu felsefe nasıl bir felsefedir? Alman Marksistlerinin bir kısmı, Marksizmin bir felsefeye sahip olmadığını, dolayısıyla Kant'a dönerek Marksizme felsefi bir temel kazandırmanın zorunluluğunu; Bernstein'in başını çektiği diğer bir kesim ise, Marx'ı Hegelci "yük"ten kurtarmak gerektiğini ileri sürerler. Rosa Luxemburg, Alman Marksistleri arasında bir istisna gibidir. Luxemburg, Hegelci diyalektiğe sıkıca sarılmak gerektiğini salık verir ve onu, irili ufaklı bütün çalışmalarına açıkça temel kılar. Benzer bir duruşu, İtalya'da Antonio Gramsci sergiler. Kuşkusuz bir gerçektir ki, ayrı ayrı hem Lenin ve Gramsci'yi hem de Luxemburg'u önceleyen kişi, G.W. Plekhanov'dur. Holz, bu yazısında, bunların üzerine ayrıntılı olarak eğilmiyor; Marksist felsefenin kaynakları ve unsurları konusunda sadece Gramsci ile Lenin arasındaki benzerliğe ve farklılığa işaret etmekle yetiniyor. Lenin, Marksizmi önceleyen felsefeler ile Marksizm arasındaki ilişkiyi ele alırken kopuşu ve sürekliliği beraber düşünmektedir ve "kaynaklar" ile "unsurlar" kavramlarını kullanarak sürekliliği vurgulamaktadır. Gramsci ise, Marksizmde "yeni olanı devrimci bakış açısından vurgulamıştır." Benzer bir farka Marx ve Engels'te de rastlanmaktadır. Holz, bunu; Gramsci'nin, Lenin'in Marksizmin kaynakları ve unsurlarına ilişkin yazısını tam çevirisiyle bilmemesine bağlıyor. Ama sanırım soruna farklı bir açıdan bakmak da mümkün. Marx ve Engels de, Gramsci ve Lenin de (hatta Plekhanov ve

Luxemburg da), hem sürekliliği hem de kopuşu diyalektik bütünlük içinde düşünmektedirler. Ama değişik dönemlerde, kâh sürekliliği kâh kopuşu vurgulamışlardır. Kanımca, bunu sadece Gramsci'nin Lenin'in metninin tam çevirisini bilmemesine dayandırmak mümkün değil. Bu farklılığı, bundan ziyade, dönemsel durum ve gereksinimlerle açıklamak daha doğru olacaktır. Şöyle ki, Lenin'in sürekliliği vurguladığı dönemler, felsefeye karşı irrasyonel yıkıcı saldırıların görüldüğü dönemlerdir. Bugün de benzer bir eğilim görülmektedir. Örneğin, postmodernist yazarların Aydınlanmacı felsefeye saldırısı, salt yıkıcı bir duruş ya da salt yıkıcı bir kopuş duruşu olarak tanımlanabilirken; bunun karşısında Jürgen Habermas ve John Rawls gibi düşünürlerin sergilemiş olduğu duruş, sürekliliği vurgulayan bir duruş olarak görülebilir. Marksist düşünürler ise, sürekliliği kopuş veya kopuşu süreklilik içinde görmektedirler. Bizzat kendi döneminde Lenin, bilinçli olarak, bugün belki birçoklarımızın içgüdüsel olarak yaptığını yapıyor: Neredeyse hiçbir kural tanımadan saldırgan bir şekilde etrafa yayılmaya çalışan felsefe karşıtlığının karşısına felsefeyi koyuyor. Aynı şey, Almanya ortamında etkin olan Luxemburg ve özellikle Almanya'daki tartışmaları dikkate alarak yazan Plekhanov için de geçerlidir. Bunun karşısında Gramsci'nin, *Hapishane Defterleri*'nde "yeni" olanı "devrimci bakış açısından" vurgularken içinde bulunduğu durum ve sorduğu soru farklıdır: Devrim denemeleri Batı Avrupa ülkelerinde neden başarısızlıkla sonuçlanmıştır? Bu soru, doğal olarak, kopuş perspektifinin daha çok öne çıkarılmasını gerektirmektedir; çünkü devrimin, eş deyişle kopuşun gerçekleşmemesinin nedenini araştırmaktadır.

Buna karşın Holz, bu bağlamda—başka birçok yazısında da—süreklilik ve kopuş konusunda en derin düşünceleri üretmiş bir filozoftur. Ele aldığı sorunlar ve geliştirdiği düşünceler, sadece Marksizm ile onu önceleyen felsefe arasındaki ilişki bağlamında öneme sahip değildir; tersine, bu düşünceler, örneğin Platon ile Aristoteles ilişkisine bile uyarlanabilecek düşüncelerdir. Bu konuda Holz'ün, bilimsel devrimi salt kopuş olarak kavrayan Thomas Kuhn'a yönelttiği eleştiri dikkate değerdir. Bunları burada ele almak istemiyorum. Okur bunları isterse orijinal metinde mümkün en iyi formülasyonda okuma şansına sahiptir. Aynı şekilde, Marksçı felsefenin, Leibniz'den Hegel'e ve hatta Feuerbach'a uzanan Alman felsefesiyle olan ilişkisini—özellikle de Marksçı diyalektik ile Hegelci diyalektik arasında oluşan "kader bütünlüğü"nün ne anlama geldiğini—, Holz'ün neredeyse elli yıldan beri aradığı ve yetkinleştirdiği orijinal formülasyonlarda, en iyi şekilde ve akıcı bir dille ortaya konmuş olarak bulacaktır. Holz'ün bu bağlamda söylediklerine kelimenin dar anlamında ekleyeceğim bir şey yok; ancak yine de, Holz'den farklılaştığımı başka bir noktaya işaret etmek istiyorum.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Engels, tıpkı daha sonra Luxemburg'un yaptığı gibi, Almanya'da hem akademik dünyada hem de sosyalist hare-



“

Trotsky, Lenin ve Kamenev (1919). Lenin 1905 Devrimi'nin yenilgisinden sonra ve Birinci Dünya Savaşı sırasında dünya sosyalist hareketinin teorik ve pratik sorunlarına yanıt aramak için felsefeye yöneldi.

ket içinde yer alan ve sadece Kant'tan Hegel'e uzanan felsefi gelişmeyi değil, aynı zamanda felsefeyi bir bütün olarak da yadsıyan eğilimlere karşı, Marksizmin sahiplendiği Kant'tan Hegel'e uzanan felsefi mirası gelişimi içinde vurgulama gereği duymuştur. Örneğin, Engels'in *Anti-Dühring* kitabı buna en iyi örnektir. Ne var ki daha sonraki kuşaklar tarafından bu, sanki Marksizmin felsefi kaynağı salt klasik Alman felsefesiymiş gibi indirgemeci bir yoruma yol açmıştır. Aslında Gramsci, Lenin ve Luxemburg, daha sonraki kuşak Marksist siyasetçi ve kuramcılardan farklı olarak, Marksizmin ilk kaynaklarını orijinal metinlerden okumuşlardı. Örneğin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de Lenin, bilginin sürekli bir biçimde, duyuşal algılardan hem tarihsel olarak hem de soyutlama emeği yoluyla onun en üst biçimi olan kavramlara doğru geliştiğini vurgularken, Britanya'da Hobbes'tan Locke'a ve Hume'dan Adam Smith'e kadar uzanan ve Fransa'da Diderot ve d'Holbach'a ulaşan materyalist felsefeye bir bütün olarak Marksizmin kaynaklarından ve unsurlardan biri olarak işaret etmektedir. Aynı şekilde, Gramsci sadece Hegel'e değil, aynı zamanda David Ricardo'ya da Marksizmin kaynaklarından ve unsurlarından biri olarak gönderme yapmaktadır. Hiç kuşkusuz, Marx'ın *Das Kapital*'inin alt başlığının "Ekonomi Politik"i

Eleştirisi” olduğu unutulmamalıdır. Bundan dolayı, eğer Marksizmin kaynaklarından ve unsurlarından biri olarak “İngiliz ekonomi politiği”ne gönderme yapılıyorsa, ütopyacı bir açıdan da olsa, Marx’tan önce Robert Owen’ın ve diğer ütöpik sosyalistlerin ekonomi politiğe yönelik formüle ettikleri köklü eleştiri de dikkate alınmak zorundadır. Lenin, Marksizmin kaynakları ve unsurlarından bahsederken işte bu denli kapsamlı düşünebilmektedir.

Değerlendirmeye çalıştığımız yazısında Holz, belki de konusu gereği “İngiliz ekonomi politiği”ni çok kısa ele almakta ve Fransa’da gelişen devrim kuramlarına ve bunların geri planında işleyen materyalist felsefeye hiç değinmemektedir. Holz, aynı şekilde, Marksizmin kaynağı olarak felsefeyi öne çıkarırken de Britanya ve Fransa’daki materyalizme değinmemektedir. Oysa Marx ve Engels, örneğin *Felsefenin Sefaleti*’nde Proudhon’a karşı Hegel’i savunurlarken, *Kutsal Aile*’de de, John Locke’dan Fransız Aydınlanmacılarına kadar uzanan neredeyse yüzyıllık materyalist felsefeyi doğrudan kendi felsefi dünya görüşlerinin tamamlayıcısı olarak tanımlamışlardır. Bu konu son derece önemlidir. Marx’ın Hegelci diyalektiği materyalist açıdan okumasında ve onu tersine çevirmesinde, söz konusu materyalist felsefe çok önemli bir rol oynamıştır. Konu, sadece, materyalist felsefenin Descartes ve takipçilerinin doğuştan var olduğunu iddia ettikleri ideler veya kavramlar (*innate ideas*) kavrayışını eleştirip bilgiyi duyu algılarıyla başlatmasıyla sınırlı değildir. Marx’ın, ta 1844 *Elyazmaları*’nda, Hegel’in emek kavramını düşünsel emek ile sınırlamasını eleştirdiği bilinir. Dolayısıyla, Hegelci diyalektiğin materyalist açıdan eleştirisi ve onun “akılcı” çekirdeğinin kazanılmasında emek kavramı merkezî bir öneme sahiptir. Emek kavramı, materyalist felsefenin en temel kategorilerindendir. Locke ve Hume, emek kavramını sadece mülkiyetin kaynağı olarak tanımlamaya çalışmışlardır. Gelgelelim, Marx’tan önce en büyük emek kuramcısı olan Adam Smith, emek kavramını sadece bütün bilimlerin temel kategorisi olarak tanımlamakla kalmamış, aynı zamanda Locke ve Hume’un dar mülkiyetçi dağarcığını aşır, emeğin materyalist-ontolojik boyutunu da yakalayabilmiştir. Holz’ün, Lenin’in Hegel’i materyalist açıdan okuyuşunu ele alırken, materyalist felsefe çerçevesinde gelişen bu kavramın önemine işaret etmemesi büyük bir eksikliktir. Kuşkusuz Holz, praxis kavramına ve onun tarihsel anlamına gönderme yapmaktadır. Ancak, praxis kavramının bütün etkinlikleri kapsayan geniş bir kavram veya üst kategori olması sebebiyle, konuyu kendi özgünlüğünde tam olarak yakalayamamaktadır.

Holz’ün, Lenin’in felsefi kavrayışı bağlamında kaleme almış olduğu, Marksizmin felsefi kaynağına ilişkin son derece değerli yazısı okunurken, yukarıda formüle ettiğim iki eleştirinin dikkate alınması, Marksizmin felsefi kaynaklarına ve unsurlarına dair daha geniş bir bakış açısı yakalayamamızı sağlayabilir.

Öznesi olmayan süreç – II

Bu yazının ilk bölümünde, düşüncenin temel fizik yasalara göre çalışan bir organ olan beyinde meydana gelen *öznesiz* biyolojik bir olay olduğu, bir öznenin edimi olmadığı tezinden hareketle, Descartes'ın “Düşünüyorum, o halde varım” argümanının *olgusal* anlamda yanlış öncüle dayandığını, bu durumda “*düşünen ben* olarak var olduğum” sonucunun da yanlış olduğunu ileri sürmüştüm. Bu tespit bizi yazının esas problemine bağlamıştı; eğer böyleyse, *nasil oluyor da insanlar sarsılması güç bir inançla kendilerinin düşünen ben olduğu yanılmasına düşüyorlar?* Yanılsamanın, birbirini tamamlayan iki açıklaması olabileceğine değinmiştim. İlki dilsel açıklamaydı. Buna göre insanlar, kendilerinin edimsel özne olduklarına dair folk psikolojik bir sözlük içeren dillere dayanan toplumsal örgütlenmelere doğuyorlar; beyinleri, moleküler biyolojik düzeyde bu dil içinde şekilleniyor; dolayısıyla, bu beyinlerde meydana gelen düşünce olayları da edimsel özne yanılması içeriyordu. Ayrıca, edimsel özne mefhumuna dayanan dillerin karmaşık toplumsal örgütlenmelerin oluşmasındaki önemli rollerine dikkat çekmiş, bu mefhumu içeren dillere sahip örgütlenmedeki bireylerin hayatta kalma şansının artmasından yola çıkarak biyolojik bir avantaj yakalayacakları fikrini ileri sürmüştüm. Edimsel özne mefhumunu içermeyen dillere dayanan toplumların üst düzeyde örgütlenmesi olanaksızdı. Eğer böyle toplumlar (diller) oluşmuşsa bile, hızla elimine olacaktı. Böylece, biyolojik (Darwinci) nedensellik mantığı çerçevesinde insanların, düşünce edimini yapan öznel oldukları yanılması dayanan dillere doğmalarının *nedeni* açıklanmış oluyordu.

Ancak, bu açıklamanın tek başına yetersiz olduğunu, çünkü *bedenin varlığını da askıya alan metodik şüpheye* dayanan “Düşünüyorum, o halde varım” argümanının, *doğru olması durumunda*, insanın (*düşünen benin*) varlığını fiziksel (biyolojik) bedeninden farklı ve ondan bağımsız bir şekilde kanıtladığını, bu durumda

da, insanın tamamıyla doğal bir varlık olmaktan çıktığını tespit etmiştim. *Düşünen ben*, doğa yasalarına tâbi olan bedenın dışında ve üstünde bir varlık olarak görünüyor ve esas edimsel özne imkânı da doğmuş oluyordu böylece. *Bir başka deyişle, modern biyolojinin (nörobilimin) gelişimi düşüncenin (genel olarak cognitionın) doğa yasalarına uygun şekilde beyinde meydana gelen organize bir fiziko-kimyasal (nöral) olay olduğunu güçlü ve ikna edici bir şekilde telkin etmesine rağmen, düşüncenin henüz çözemediği sübjektif kalitatif eksperians (öznel nitel deneyim) gibi bir özelliğinin de olması bu başarıya gölge düşürüyordu.* Descartes'ın, *düşünen benin maddi olmayan (doğa yasalarının dışında ve üstünde) bir töz (res cogitans) olduğuna inanmasına yol açan sezgi, düşüncenin diğer fiziksel şeylere benzemeyen, bunlardan (bilhassa doğa yasalarına tâbi bedenden) bağımsız da kavranabilir gibi gözükken bir tür sübjektif kalitatif eksperianstan ibaret* gibi durmasıydı zaten. Bu durumda, düşüncenin sübjektif eksperiansa ilişkin yönü, bütün biyolojik gelişmelere rağmen insanda doğa bilimi tarafından açıklanamayacak bir şeyler olduğu izlenimini yaratıyordu. Demek ki, temel kartezyen argümanı ikna edici bir şekilde vurmak için beyin-fenomenalite (fenomenal bilinç) konusuna da girmem ve eksperiansın da kimi biyolojik organizmalarda karşılaştığımız doğal bir olay olarak nasıl kavranabileceğini anlatmam gerekiyordu. Artık, bilincin gizemleştirilmesinden de kurtulmamız lazım. Dahası, *düşünen ben* yanılmasıının nasıl doğduğunu sadece dilsel değil, eksperians düzeyinde de açıklamalıyız. Demek ki, şimdi artık esas çetrefil konuya girmek zorundayım. Analitik düşünmeye çalışalım.

O halde, yazının bundan sonraki bölümlerinde karşımıza aldığımız soru şu: *Düşünen ben (düşüncenin edimsel öznesi olduğum; düşündüğüm) yanılmasının eksperiansiyel yönü nasıl açıklanabilir? Bir başka deyişle, düşünce eksperiansının, doğa yasalarına tâbi olan biyolojik bedenden farklı, doğa yasalarına tâbi olmayan bir şey, bir öznenin (benin) edimi olduğu, dolayısıyla bedenden (beyinden) ayrı da varolabileceği yanılmasının nedeni nedir?*

Öncelikle, günümüz doğa biliminin henüz sübjektif kalitatif eksperians sorununu çözemediğini, hatta konuyu bir doğa olayı olarak kavrayıp ele alan, açıklamaya çalışan bilim insanı sayısının bile çok sınırlı olduğunu tekrarlayayım. Başka bir deyişle, biyolojide henüz çözülmemiş bir sorun sübjektif bilinç; hazır bir cevaptan hareket etmek şansından mahrumum. Bildiğimiz evren bölgesindeki en alışılmadık tipte doğa olaylarından biri olan sübjektif eksperians konusunda doğa bilimsel bir teori de ileri süremeyeceğime göre; biyolojiye dayanan, özünde spekülâtif olan, ama biyolojik, hatta felsefi açıdan mümkün bütün seçenekleri gösteren bazı argümanlar geliştirmek, bilincin gizemliliğini sökecek, daha net düşünceler üretmemizi sağlayacak bazı kavramsal operasyonlar yapmak zorundayım aşağıda.

Yazının geçen sayıda yer alan bölümünde, filozof Peter Hacker'ın nörobilime yönelttiği bazı Wittgensteincî dilsel eleştirileri söz konusu etmiş, bu

eleştirilerden kurtulmanın bizzat Hacker tarafından önerilen yöntemlerinden biri üzerinde durmuştum. Buna göre nörobilimin, bazı zihinselci kavramları tamamen farklı anlamda ve yeni bir teknik ifadeyle kullandığını gösterebilmesi durumunda, eleştiri geçerliliğini yitiriyordu. Kısaca söylemek gerekirse, biyolojik bir disiplin olan nörobilimin, *kartezyen ikilikçi* etkilerden kurtulup doğa bilimsel temellere daha sağlam bir şekilde oturtulabilmesi için zihinselci kavramlardan kurtulması, bunların bazılarının fiziksel terimlerle ifadesi, yeniden tanımlanması gerekiyordu.¹ Bu operasyona *Hacker koşulunu sağlamak* adını veriyorum. İşte konuya; yani sübjektif eksperiansın fiziksel bedenden ve dolayısıyla doğa yasalarından ayrı bir varlık tarzı da olabileceği yanılmasını açıklamaya buradan girmek işimizi kolaylaştıracak. Aşağıda önce bazı folk psikoloji, sıradan dil, hatta felsefe kökenli kavramları biyolojik bir disiplin çerçevesinde teorik olarak ele almak için nasıl değiştirmemiz gerektiğine ilişkin beş tez ileri süreceğim. Daha sonra bu tezlere dayanarak, *düşünen ben* yanılmasının eksperiansiyel boyutunun nasıl oluştuğunu açıklayacağım. Başka seçenekleri değerlendirse de felsefi açıdan *materyalizmi* temel alan tezlere geçmeden önce, bu metafizik yaklaşımdan ne anladığımı kısaca belirtmem gerekecek.²

1 Bkz. M.R. Bennett-P.M.S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003 ve M. Bennett-D. Dennett-P. Hacker-J. Searle, *Neuroscience and Philosophy*, Columbia University Press, New York, 2007.

2 Günümüz zihin felsefesinde fizikselcilikle (fizikalizmle) materyalizm hemen hemen eşanlamlıymış gibi kullanılmasına rağmen, burada bu ikisi arasında bir ayırım yapacağım ve *fizikselci olmayan materyalizm* tezini temel alacağım. Daha önce Grover Maxwell (bkz. Grover Maxwell, "Rigid Designators and Mind-Brain Identity", *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002, ss. 341-53.) *materyalist olmayan fizikselciliği* gündeme getirmişti. Bu yazıda tam tersi bir strateji benimseyeceğim. Materyalizm deyince, ontolojik yönü ağır basan temel klasik metafizik tezi anlıyorum. Bu tezin epistemolojik düzeydeki karşılığı ise fizikselciliktir. *Fizikselci olmayan materyalizm*de evrenin temel ontik metafizik yapısının maddi olduğunu savunmama, hatta evrenin en temel bilgisinin fizik bilimi tarafından verildiğini kabul etmeme karşılık, onun bütün bilgisinin fizik bilimi tarafından tüketilemeyeceğini de kabul ediyorum. Bu durum, ya mevcut fiziğin ya da insan aklının yetersizliğinden kaynaklanıyor olabilir. Sözgelimi, matematikte Gödel teoreminin de gösterdiği gibi, bilgimizi bir tek aksiyomatik dizgede ifade edemiyor olabiliriz. Bir başka deyişle, evrendeki olaylar fiziksel olmasına rağmen, bunların *tam* bilgisine, *açıklayıcı* fiziksel bilgisine ilaveten bazı değişik *tanımlayıcı* perspektifleri de katarak (bir anlamda yamalı bohça gibi) ulaşabiliriz. Bu durum, konumuz bağlamında özel bir tip *fenomenolojik* bilginin de materyalizm çerçevesinde kabul görebileceği, bir biyoloji alanı olarak yeniden tanımlanabileceği anlamına gelir. Demek ki, ontolojik tekçiliği epistemolojik çoğulculukla bağdaştıran bir tutum benimsiyorum. Bu tutumun epistemolojik ve hatta metafizik düzeyde yarattığı zorluklarıysa bu yazıda ele almayacağım.

Burada, tabii ki, materyalizm kavramının Demokritos'tan beri uğradığı dönüşümleri anlatacak değilim. Kısaca söylemek gerekirse, materyalizm, doğru olması muhtemel ve yanlış olduğu gösterilemediği sürece en ekonomik (bir diğer deyişle, Ockham'ın usturasının gereklerini en iyi şekilde sağlayan) iki *metafizik* doktrinden biridir. Ayrıca, bilimin temelinde örtük de olsa bu metafizik tezin bulunduğu bile savunulabilir. Materyalizm bilimden destek aldığı gibi, pek çok durumda materyalist sezgiler bilimin işleyişinde önemli rol oynar. Aynı şeyi idealist metafizik için söyleyip savunamayız. Her ne kadar, ne idealizmin ne de materyalizmin doğru olduğuna karar vermemize imkân yoksa da, bilimsel sezgideki işlevselliği materyalizmi öncelikli metafizik doktrin kılar. Burada ayrıntılı bir şekilde tartışmamakla beraber, çağdaş fizikte meydana gelen önemli değişikliklere (özellikle kozmogenez ve parçacık fiziği konularındaki bilgilerimizin artmasına) dayanarak günümüz materyalizminin özünü aşağıdaki üç (ya da dört) tez çerçevesinde özetleyebileceğimi sanıyorum.

1. Evren olaylardır.

2. Olaylar (belirlenimci veya olasılıkçı) doğa yasalarına göre uzay-zamanda neden-sonuç ilişkisine göre meydana gelen enerji dönüşümleridir (transfomasyonlarıdır).

2'. Bir olayın tüm anlamları da olaydır.

3. Evren uzay-zamanda enerji dönüşümleridir.

Bu tezler daha iyi düşünülüp düzenli aksiyomatik-argümantatif bir formatta ifade edilebilirse de, bu yazı çerçevesinde işimizi görebilecek kadar açıktır kanı-sındayım. 1., 2. ve 3. tezleri *ılımlı materyalist* tezler olarak isimlendiriyorum. 2' ise, *ağır materyalist* tezdır. Bu tez, 1. ve 2. tezlerin içerimi ya da en azından bu tezlerden ciddi ikna edici bir güç kazanıyor gibi görünmekle beraber, bu konuda ihtiyatlı olmak gerek; bu nedenle, ağır materyalist tezin tartışmasını erteliyorum ve başlangıçta sadece 1., 2. ve 3. tezleri ele alıyorum.

Dikkat edilirse, günümüz fiziğinde giderek ayrı bir önem ve anlam kazanan *enerjinin sakınımı prensibini* temel alan bu tezlere göre, evrende indirgenemez (açıklanamaz) dört temel öge vardır: Uzay-zaman, enerji, dönüşüm (dolayısıyla form) ve doğa yasaları. Sezgisel olarak bunların ne olduklarını az çok anlıyoruz tabii, hatta çeşitli tanımlarını yapabiliyoruz. Ama ne uzay-zamanın, ne enerjinin, ne dönüşümün (ve formun) ne de doğa yasalarının açıklamasını veremiyoruz; diğer bir deyişle, daha temelde neye indirgenebileceklerini bilmiyoruz. Mesela enerjiyi ele alalım. Onu atom olarak, parçacık olarak, ışık olarak, kinetik veya potansiyel enerji olarak, kimyasal bağ enerjisi olarak, ısı enerjisi olarak, insan, bitki vs. olarak ya da yıldız veya kara delik olarak çeşitli formlarda görüyoruz ve bu enerji formlarının uzay-zamandaki dönüşümlerini izliyoruz. Ama

kendisi olarak nedir bu büyüklük? Bilmiyoruz. Enerji kavramı fizikteki kullanımının ötesinde sorgulanmaya başladığında, metafizik bir hüviyet kazanmaya başlar. Benzeri şeyler uzay-zaman, dönüşüm (ve form) veya doğa yasaları için de söylenebilir. Bunlar vardır; bütün bildiğimiz bu. *Ama materyalist doktrine göre, evrendeki tüm olayları ve hatta bütünsel olay olarak evreni doğa yasalarıyla açıklayabilmemiz gerekir.* Üstelik, gelecekte bilimin ilerlemesiyle bu materyalist tezlerin ruhunu koruyarak önemli değişikliklere de uğrayabileceğini düşünebiliriz. Mesela, şahsen uzak bir gelecekte uzay-zamanın da belli bir enerji formu olduğunun gösterilebileceğini sanıyorum. Ayrıca, çağdaş fizikte bildiğimiz üç uzay boyutunun dışında da “ekstra” uzay boyutları olması gerektiği fikri ciddi şekilde ele alınıyor. Keza, bugün için bildiğimiz evrendeki dört temel kuvvetin (yani zayıf çekirdek kuvveti, güçlü çekirdek kuvveti, elektromanyetik kuvvet ve çekim kuvvetinin) bir tek kuvvete indirgenmesi yolunda önemli teorik ve deneysel adımlar atılıyor. Bu çalışmalar, “büyük patlama” sonrası evren sürecinde doğa yasalarının da daha derin yasalar gereği dönüşebileceğini gösteriyor. Bu proje başarılı olduğunda da, *Büyük Bileşik Kurama* ulaşılmış olacak. Bir başka deyişle, bir tek teori çerçevesinde ifade edilen doğa yasalarına (veya doğa yasasına) ulaşılmış olacak, umudumuz bu. O zaman, yukarıdaki materyalist tezleri yeniden düşünmek gerekecek tabii. Ve bu böyle sürüp gidecek muhtemelen.

Biraz fizik mefhumu olan hemen herkesin bu materyalist tezlerin evrenin büyük bir bölümü için geçerli olduğunu kabul edeceğini sanıyorum. O halde, materyalizmin bütün iddiası ve tartışması, evrenin pek de özel olmayan bir yerindeki *bu* küçük gezegen üzerinde geçen kimi *insani olaylar*la ilgilidir aslında. Görünüşe bakılırsa, insanların önemli bir bölümü, hatta çok bilgili ve zeki olanları bile, bir olay olarak insanın ve insani olayların evrende istisnai bir durum oluşturduğunu, insanın bir doğa olayından ibaret olmadığını sanıyor ve materyalizme itiraz ediyorlar. Buna göre insan doğa dışı, belki doğaüstü bir varlık olmalı. Belki böyledir, onlar haklıdır. Nitekim, bir annenin çocuğuna olan sevgisini, Amerika’nın Irak’ı işgalini, bir mutasavvıfın coşkulu deneyimlerini, borsanın oynamalarını, Pink Floyd’u dinlemekten aldığımız zevki, İnkı Medeniyeti’ni, kokteyl partilerde yaptığımız gevezelikleri, dünyadaki eşitsizlik, adaletsizlik ve vahşet karşısında kapıldığımız öfke ve çaresizlik duygusunu, Boğaz’da dostların arasında rakı, balık ve sohbetle geçen bir yaz gecesini ve benzeri durumları doğa yasalarıyla meydana gelen doğal olaylar (uzay-zamanda enerji dönüşümleri) olarak açıklamaya çalışmak ilk bakışta saçma ve hatta belki çirkin bile görülebilir. Bunları fiziksel bir olaya indirgemeye kalktığımızda ve hatta bunu başardığımızda bile, bu olayların indirgenemez bazı *anlamlarının* bir kalıntı olarak geriye kalacağı düşünülebilir. İnsanların kendilerini özel hissetme ve ölümsüzlük ihtiyaçlarından da beslenen bu anti-materyalist inancı anlıyorum tabii; üstelik binlerce yıllık, dinlerle de desteklenen bir gücü var bu

inancın. Ama materyalist tez ne saçmadır ne de çirkin. Hatta biraz düşünürsek, esas dayanaksız olanın koskoca evrende sadece insanın anlam dünyasının istisnai bir durum oluşturduğunu varsaymak olduğunu fark ederiz. Burada tartışmasına girmemekle beraber ve kafamdaki hikâyede elbette bazı karanlık alanlar, kopukluklar, sıçramalar olmasına rağmen, tüm ayrıntılarıyla insanlık tarihinin *ilkece* bir doğa olayı olarak nasıl açılanabileceğini açıkça görüyorum.³ Buradaki *ilkece* ifadesinin altını çizmekte yarar var; elbette, İstanbul'un fethini doğa yasalarıyla açıklamak asla altından kalkamayacağımız (hatta muhtemelen *üç cisim problemi* gibi bazı matematik gerekçelerle asla gerçekleştirilemeyecek) bir hesap gerektirir ve tarihi veya borsa olaylarını açıklamak için daha kolaycı, pratik, zihinselci teorileri (mesela, akılcı bir fail olarak *homo economicus*u var-sayan iktisadı) kullanmak yerinde bir tutumdur. İnsani olayları açıklamak bakımından doğa bilimi, zihinselci kavramlara dayanan "insan bilimleri"nin sunduğu kolaylığa ve pratikliğe asla kavuşamayacaktır muhtemelen; bu noktaya aşağıda geri döneceğim. *Ama bütün bu insani olayların ve anlamların da ilkece olay olduğunu (diğer bir deyişle, uzay-zamanda doğa yasalarına göre gerçekleşen enerji dönüşümleri olduğunu) bilmek önemlidir.* Kısaca söylemek gerekirse, epistemik çoğulculuğa yer veren metafizik ontik tekçiliği temel alıyorum.

Zor materyalist teze (2') gelince; basitçe söylemek gerekirse bu tez, anlamın da fiziksel bir şey olduğunu, eş deyişle bir olay (uzay-zamanda enerji dönüşümü) olduğunu söyler. İlk bakışta yadırgatıcıdır bu tez; anlamın, bildik zihinselci anlamlarının dışında (fiziksel) bir anlamı olduğunu ileri sürer. Aşağıda bunun nasıl mümkün olduğunu gösterebileceğimi sanıyorum; *şimdi-den kısaca söylemek gerekirse, anlam bir beyin olayından başka bir şey değildir, o halde fizikseldir.*

Materyalizmi bu tezler çerçevesinde ifade ettiğimizde, materyalistlerle karşıtları arasındaki tartışmada sübjektif kalitatif eksperians konusunun büyük önem kazandığını görürüz; çünkü yaygın inanca ve bazı önemli filozoflara göre sübjektif eksperians bir *olay* değildir ve böyleyse, materyalizm yanlıştır. Şimdi, bu durumda, materyalizmin doğru olma koşulu geniş ölçüde beyin-fenomenal bilinç problemine bağlanmıştır. *Eğer sübjektif eksperians uzay-zamanda bir tür enerji dönüşümü (yani olay) değilse ve/veya evrende bir anomali olarak doğa yasalarına göre olmuyorsa, materyalizm yanlıştır.*

Beden-zihin probleminin materyalist çözümü, fiziksel bedenin dışında ve ötesinde bir zihnin olmadığı tezine dayanır. Bu saptama, aşağıda ele alacağım bazı çağdaş materyalist filozofların *psiko-fizik özdeşlik* (identity) tezini savunmalarına yol açmıştır. Genel olarak baktığımızda bu tez, zihinsel durumların beynin

3 Bu açıklamanın *ilkece* nasıl yapılabileceğini görmek için *ağır materyalist* tezi iyice kavramak gerek.

fiziksel durumları olduğunu (bunların özdeş olduğunu) söyler. Daha açık konuşmak gerekirse, özdeşlik tezinin göre zihinsel durumlar beynin nöral durumlarıdır. Bu felsefi tezin çağdaş nörobilimden önemli bir destek bulduğu da açıktır. Ancak, bu tez çerçevesinde zihnin sübjektif eksperiansiyel özelliğinin beynin belli bir nöral durumu olduğunu açıklamakta bazı güçlükler vardır. *Bu yazıda materyalizmin bu yorumunun (yani özdeşlik tezinin) aslında materyalist bir seçenek olmadığını göstereceğim. Eğer düşüncem yanlış değilse, eksperians başka bir şeye özdeş olmayan, indirgenemez, yani başlı başına bir enerji formu olmalıdır. Bir başka deyişle, birden fazla seçeneğin doğru olması koşuluna göre de geliştireceğim argümanlarımı. Keza, epifenomenalist tezi de materyalist olmayan bir seçenek olarak kabul edip, bu seçeneğin doğru olması durumunu da göz önüne alacağım.*

Bir başka anlatımla belli bir materyalist tezi savunmama rağmen, hem materyalist olmadığını düşündüğüm özdeşlik tezinin hem de epifenomenalizmin doğru olması durumlarında bile insanların düşünen benler (özneler) oldukları yanılsamasına nasıl düştüklerini açıklayacağım.

Demek ki, aşağıda nörobilim çerçevesinde materyalizmi yeniden temellendirmek için, çağdaş materyalizmin, zihinsel durumların beynin fiziksel (nöral) durumları olduğunu ileri süren klasik özdeşlik tezinden farklı bir strateji benimsedim. *Buna göre zihin diye bir şey yoktur. Öyleyse, zihin hiçbir şey değildir (hiçbir şeye özdeş değildir). O halde, sübjektif kalitatif eksperians da zihnin bir özelliği değil, başlı başına bir beyin olayıdır veya materyalizm yanlıştır. Demek ki, elimizde üç olasılık var:*

1- Eksperians beynin kimi nöral olaylarına özdeş olabilir veya

2- Eksperians beynin indirgenemez bir enerji formudur veya

3- Eksperians epifenomenaldir. Her üç durumda da, nörobilim çerçevesinde işlev görebilecek tüm zihinselci kavramlar yeniden tanımlanabilir.

Şimdi tezleri görelim.

1. Tez—*Zihin, gönderimde bulunduğu nesnesi, yani aslı, hakikisi (extensi-onu) olmayan, biyolojik açıdan işlevsiz, folk psikolojik bir kavramdır. Biyolojik gerçekliği anlamak için zihin ve zihinselci kavramlar terk edilmelidir. Açıklayayım:*

Bu eliminatif materyalist tezin,⁴ biyolojik bir disiplin olan nörobilimin de örtük veya açık temel varsayımlarından biri olduğunu veya olması gerektiğini

4 Paul Churchland'ın eliminatif materyalizminden aşağıda kısaca söz edeceğim. Ancak, burada savunduğum eliminativizm bazı farklı özellikler göstermektedir.

tartışabiliriz. Ancak, buradaki amacım biyoloji yapmak değil, felsefi oyunu kuralına göre oynamak olduğundan, bu tezi bazı biyolojik verilerle desteklemem de felsefenin sınırlarına saygı göstereceğim.

Yukarıda da belirttiğim gibi, çağdaş materyalist filozoflar, zihinsel durumların beynin fiziksel durumları olduğunu söyleyen özdeşlik tezinin çeşitli biçimlerini savunmuştur.⁵ Bu tezin temel dayanağı da, zihinsel durumların davranışsal neticeleri olmasıdır. Davranışsal (fiziksel) neticelere gene fiziksel nedenler yol açabileceğine göre, *bilincin* de beynin fiziksel durumları olması gerektiği savunulmuştur.⁶ Tezler özünde *a posteriori*dir. Ancak gene de çeşitli filozoflar tarafından eleştirilmiştir.⁷ Bu eleştirilerden en önemli ikisini; “bilgi argümanı”nı ve “akla uygunluk argümanı”nı, ayrıca “epistemik asimetri” ve “birinci şahıs karşısında üçüncü şahıs” problemlerini daha sonra ele alacağım. Materyalizmin bu eleştiri veya problemlerden kurtulmasının tek yolunun yeni bir materyalist tez ileri sürmesi olduğunu düşünüyorum. Genel olarak baktığımızda, bu eleştiriler bilhassa zihnin temel özelliği olarak kabul edilen *sübjektif kalitatif eksperiensin* fiziksel bir olaya (beynin nöral olaylarına) indirgenemeyeceğini göstermeye yöneliktir. Hem bu tipte eleştirilerden hem de yazının ilk bölümünde sözünü ettiğim Peter Hacker’ın nörobilime yönelttiği Wittgensteinci eleştirilerden kurtulmak için çağdaş materyalizmden farklı bir strateji benimseyeceğim ve *zihin diye bir şeyin olmadığını, sübjektif kalitatif eksperiensin da zihnin bir özelliği değil, bir beyin olayı olduğunu savunacağım*. Önce zihin diye bir şey olmadığını görelim.

Eliminatif materyalist filozof Paul Churchland, folk psikolojinin, bir teorinin bütün özelliklerini taşıdığı, fakat modern nörobilimin temel alamayacağı kadar yanlış bir teori olduğu, bazı kavramlarının elimine edilmesi gerektiği görüşündedir.⁸ Bu tespite kimi itirazlar yapılmış olmakla beraber,⁹ nörobili-

5 U.T. Place, “Is Consciousness a Brain Process?”, *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002, ss. 55-9; J.J.C. Smart, “Sensation and Brain Process”, *Philosophy of Mind*, ss. 60-7; H. Feigl, “The ‘Mental’ and the ‘Physical’”, *Philosophy of Mind*, ss. 68-72; D.M. Armstrong, “The Causal Theory of the Mind”, *Philosophy of Mind*, ss. 80-7.

6 D. Papineau, “The Antipathetic Fallacy and the Boundries of Consciousness”, *Conscious Experience*, yay. haz. Thomas Metzinger, Imprint Academic, Exeter, 1995.

7 Çağdaş materyalizmin eleştirilerinin derli toplu bir özeti için bkz. D.J. Chalmers, “Consciousness and its Place in Nature”, *Philosophy of Mind*, ss. 247-72.

8 P. Churchland, *Matter and Consciousness*, gözden geçirilmiş basım, MIT Press, Cambridge, 1988. P. Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, *Philosophy of Mind*, ss. 568-80.

9 Mesela bkz. John Searle, *The Rediscovery of The Mind*, MIT Press, Cambridge, 1992.

min geçerli pardigması çerçevesinde bunların savuşturulabileceğini sanıyorum (Aşağıda Searle'ün "önermesel tutumlar"ı ele alışını eleştirirken, bu gibi itirazların nasıl savuşturulacağını da göstereceğim). İşte, bence zihin, nörobilim çerçevesinde artık terk etmemiz gereken folk psikolojik bir kavramdır. Zihin kavramının gönderimde bulunduğu hiçbir gerçeklik yoktur. İnsanın sözel ve sözel olmayan davranışlarına beyin neden olur.

Önce şu iki tanıma bakalım.

Zihin: Organizmanın doğal veya kültürel ortamda sözel veya sözel olmayan davranışlarına neden olduğu ve duygu, düşünce, algı gibi ayırt edici olarak hem *yönelmişlik* (*intentionality*) hem de *sübjektif eksperiens* özelliği taşıyan (ya da bazı kere, mesela Freudcu *bilinçdışı*nda olduğu gibi bu özelliği taşıma potansiyeline sahip) içeriklerden oluştuğu, fiziksel olmadığı, dolayısıyla da doğa yasalarının dışında ve üstünde belli bir özgürlüğe veya mesela psikanalitik teoride olduğu gibi kendi iç dinamiklerine (yani diğer doğa olaylarının tâbi olduğundan farklı tip bir nedenselliğe) sahip olduğu varsayılan (psikanalizde doğal veya kimilerine göre doğaüstü) süreç.

Beyin: Organizmanın yaşam dengesinin (homeostazisinin)¹⁰ korunmasına

- 10 Bugünkü bilgimize dayanan tahminlerimize göre gezegendeki canlılık olayları, jeokronolojik olarak prekambiriyen dönemlerdeki bazı kimyasal tepkilere dayanıyor olmalı. Bu ilkel biyolojik olayların, o dönemin atmosfer koşullarında doğal olarak sentez olduğu kısmen kanıtlanan polimer yapısındaki bazı makro-moleküllerin (DNA ve RNA), uygun atom ve moleküllerle birlikte belli bir enerji büyüklüğünü de içeren ortamda kendi kopyası moleküllerin sentezine neden olmasının kimyasal özelliğinde temellendiğini kabul ediyoruz. Gezegende bugün de benzerleri yaygın olarak meydana gelen bu gibi kimyasal olaylara biyolojide kabaca *üreme* diyoruz. Buradan bakınca, tek tek hepimiz, gezegende milyarlarca yıl önce başlayan kimyasal bir tepkimenin fazlarından biriyiz. *Biyofiziksel açıdan canlılık olayları, termodinamiğin ikinci yasası gereği artan düzensizliğe (entropiye) karşı enerji kullanan fiziko-kimyasal mekanizmalarla (yani metabolizmayla) direnen ve üreyen düzenli olaylardır.* İkinci yasa, sistemdeki ısı enerjisinin bir bölümünün sistemin düzensizliğinin artmasına neden olduğunu, dolayısıyla düzenli yapıların kendiliğinden yeniden oluşması ihtimali düşük olduğu oranda artık bu enerjinin fiziksel anlamda iş yapmakta etkili olamayacağını söyler. Ancak, yasanın molekül kinetiği düzeyindeki istatistik özelliği, yerel ve geçici düzenlilik durumlarının (mesela kristallerin), hatta düzenli fiziko-kimyasal mekanizmaların (canlıların) ortaya çıkmasına da olanak verir. Gezegendeki modern hücrelerde bu düzenleyici kimyasal mekanizmalar gene DNA molekülünün neden olduğu kimyasal olaylarla (yani enzim—stereospesifik katalizör—özelliğinde protein molekülü senteziyle) gerçekleşir. Hücre öncesi evrim sürecinde de benzeri kimyasal mekanizmalara dayanan *canlı* kimyasal döngü mekanizmalarının olduğu sanılıyor. Bir başka deyişle, bu kimyasal döngü sistemleri hücre gibi belli bir formu olmayan, enerjisini tepkime zincirine giren azot bileşiklerinin parçalanmasından (yani bağ enerjisinden) alan, bir başka deyişle kendi-beslek ve sulu ortamda (yani kimyasal tepkimelerin aktivasyon ara aşaması enerjisini düşüren ortamda) *yaşayan* ve *üreyen* düzenli kimyasal olaylardı. Bu kimyasal mekanizmaların evrim sürecinde nasıl

yönelik nörovejetatif ve hormonal işlevlerinin yanı sıra, doğal ve kültürel ortamda sözel ve sözel olmayan davranışlarına neden olduğu varsayılan fiziksel olay.

Şimdi, elimizde, insan davranışlarını açıklayan iki farklı kavrama dayanan iki farklı teori var. Biri, özünde ikilikçi, folk psikolojik ve filozofik; organizmanın davranışlarına doğa yasalarıyla belirlenmemiş, fiziksel olmayan bir zihnin neden olduğunu söylüyor. Bu tez, fizik biliminin temel aksiyomları açısından kabul edilemez bir tezdır; *enerji değeri olmayan bir "mana", fiziksel harekete (burada nöral aktiviteye veya davranışa) neden olamaz* (Fiziğin kapalılığı ilkesi). Ama gene de günlük hayatta (ve psikanaliz gibi kimi sofistike pratiklerde) karşılaştığımız insani olayları açıklamak için bu folk psikolojik teoriyi (veya bunun sofistike varyantlarını, mesela psikanalizi) kullanıyoruz genellikle. Diğer tez, biyolojik; organizmanın davranışlarına, doğa yasalarına göre çalışan fiziksel bir organ olan beyninin neden olduğunu söylüyor. Benim görüşüm açık. Kabaca ifade etmek gerekirse, tam da Zeus gibi bir tanrı olmaması anlamında, zihin diye bir şey de yoktur diyorum. Zihin ve zihinselci kavramlar kimi olayları, insan davranışlarını açıklama çabasının ürettiği bugün için *bilimsel olarak* geçersiz, ilkel kavramlardır. Öyleyse, *Hacker koşulunu* sağlamak için (yani nörobilimde zihinselci kökenli kavramların aslında fiziksel kavramlar olarak yeni bir anlamda kullanıldığını veya kullanılabileceğini göstermek için) zihin ve bilhassa bundan türeyen tüm zihinselci kavramları elimine etmemiz gerek. Ama bu eliminasyonun sorunsuz gerçekleşebileceği de sanılmamalı. Bunun iki nedeni var. İlki, öteden beri pek çok filozof tarafından zihnin temel özelliği olduğu kabul edilen sübjektif eksperiens konusuydu alakalı. Eksperiens sorununun nasıl çözülebileceğini aşağıdaki ikinci tezde ileri süreceğim. Bu nedenle, sübjektivite problemini bir kenara bırakalım şimdilik ve ikinci problemi ele alalım.

Zihni elimine etmemizde karşılaşılan ikinci problem arzu, inanç, korku gibi *yönelmişlik* veya *hakkındalık* (*intentionality, aboutness*) ve *önermesel tutumlarla* (*propositional attitudes*) alakalıdır. Pek çok filozof, bu gibi zihinsel durumların başka bir şey hakkında, bunları temsil eden içerikler olmasının doğa

olup da giderek hücre formu kazandığı ayrı ve henüz pek iyi bilmediğimiz bir hikâyedir. Demek ki, canlı organizmanın düzenli yapısı kimyasal kristallerden farklı olarak aktif (yani enerji dönüştüren) fiziko-kimyasal mekanizmalarla (metabolizmayla) belli sınırlar çerçevesinde dengede tutulur. Fizyolojide bu denge durumu homeostazis adını alır ve bazı çokhücreli biyolojik türlerde bütün olarak organizmanın homeostazisinin düzenlenmesinde en önemli rolü de beyin oynar. Fizyolojik dengenin (homeostazisin) bozulması kabaca hastalık, ikinci yasa gereği er geç kaçınılmaz olarak tamamen ve geri dönüşsüz olarak ortadan kalkmasıysa ölümdür. Biyolojik bir disiplinde eğitim görmemiş okurların bu tipte bilgilere ayrıntılı bir şekilde ve kolayca ulaşabileceği kaynakların listesini bu yazının ilk bölümünde vermiştim.

bilimsel bir açıklaması olamayacağı kanısındadır. Ben tam tersini iddia edeceğim: *Sübjektivite problemi ertelendiğinde arzu, inanç gibi yönelmişliklerin zihinsel değil, tamamen fiziksel olaylara atfedilebilir olduğu açıkça görülür*. Bakalım.

Franz Brentano, Husserl fenomenolojisinde de önemli rol oynamış bir filozof; hatta zihinsel olanı fizikselden ayırt eden temel özelliğin *yönelmişlik* (hakkındalık) olduğu tezini ileri süren ilk filozoftur.¹¹ Bu tezi açıklayıp eleştirmeden önce, Hilary Putnam'ın bu tipte filozoflarla ilgili önemli bir tespitini hatırlamakta yarar var.¹² Putnam, yerinde bir tespitle, klasik fenomenolojik tezlerin *metodolojik tekbencilğe* dayandığını, üstelik bu tekbenci fenomenolojik meditasyonda, tıpkı kartezyen metodik şüphe de olduğu gibi, filozofun *bedeninin de* askıya alındığını söyler. Bir başka deyişle, fenomenal bilinç, *bedensiz bilincin* bütünsel fenomenal eksperiansıdır. O halde, tamamen kartezyen paradigmada kalan bu gibi fenomenolojiler, zihinsel olanı daha baştan fiziksel bedenden tamamen farklı bir şey olarak kavrayarak sübjektif eksperians olarak ele alır. *Bir başka deyişle, aslında bu tipte fenomenolojiler daha baştan kartezyen öncüllerden hareket ederler. Dolayısıyla, ulaştıkları anti-materyalist sonuçlar da materyalizme karşı bir delil oluşturmaz*. Sübjektivite konusunu daha sonraki tezde ele alacağım için, burada klasik *iççi* (internalist) anlamda yönelmişliği sadece *yönelimsel nesne* (intentional object) ve *yönelimsel iç-varoluş* (intentional inexistence) kavramlarının biyolojik görünümü açısından ele alacağım.

Brentano'ya göre arzu, inanç gibi yönelmişlikler (zihinsel içerikler) daima belli bir nesne hakkındadır ve bu nesne de, zihnin dışında değil, içindedir. Zihin, yönelimsel nesnesini de içerir. Roderick Chisholm bu yaklaşımın mantıki sonucunu, yönelimsel nesnenin gerçek dünyada olmayabileceği şeklinde ifade eder.¹³ Mesela Eldorado'ya gitmeyi istemek, Eldorado nesnesi hakkında bir arzudur. Diğer bir deyişle, gerçek dünyada olmasa da nesne (Eldorado), zihin içeriği arzusunun yöneldiği, hakkında olduğu şeydir. Dolayısıyla, arzu gibi nesnesinin de, gerçek dünyada tekabül ettiği gerçek Eldorado'nun varlığından (veya yokluğundan) bağımsız, *iççi* bir zihinsel varoluşu vardır. Brentano'ya göre, hiçbir fiziksel olay bu özelliği taşımaz. Bir fiziksel olay bir başkasıyla ilişkiliyse, bu ikinci olayın birincinin *dışında* gerçek bir varlığı vardır. Ama gerçekçi anlamda melekler olmasa bile, insan için bir inanç nesnesi olarak melekler vardır; meleklerin varlığına inanılır. Dolayısıyla, zihinsel olan, sadece sahidenden dışarıda varolan fiziksel bir olayla *nedensel ilişki* içinde gelişen fiziksel süreçten farklıdır. Şuradaki koltuk elbette bu odanın çeşitli özelliklerini; ısısını,

11 Franz Brentano, "The Distinction Between Mental and Physical Phenomena", *Philosophy of Mind*, ss. 479-83.

12 H. Putnam, "The Meaning of 'Meaning'" (1975), *Philosophy of Mind*, ss. 581-96.

13 R.M. Chisholm, "Intentional Inexistence", *Philosophy of Mind*, ss. 484-90.

ışık enerjisi dağılımını vs. nedensel olarak temsil eder. Odadaki ses dalgalarının oluşumunu etkiler, dolayısıyla onları da temsil eder vs. Bu anlamda, koltuk oda hakkındadır. Ama hiçbir fiziksel süreç, fiziksel anlamda varolmayan bir şeye yönelmiş olamaz. Acaba? Brentano'nun *iççi (internalist)* zihinsel içerikler anlayışı ve bu özelliğin fizikselden tamamen farklı olduğu tezi henüz bilimin gelişmediği bir dönemde, doğanın yalnızca cansız doğa olduğu bir dönemde kabul görebilirdi belki, ama biyolojinin geliştiği bir dönemde eleştirilmesi kolaydır.¹⁴

Biyolojik olaylar, en temelde, fizik ve kimya yasalarıyla açıklanabilir. Dolayısıyla, fiziksel bir olaya gerçekte olmayan bir nesneye ilişkin bir yönelmişlik *atfedebileceğimizi* gösterebilirsek, zihinsel fiziksel karşısında Brentano tarafından ileri sürülen ayrıcalığı da düşmüş olur. Şu anlamda; *zihnin içeriği olduğu söylenen yönelmişlik de beyne "atfedilen"* (hatta fiziksel bir sistem olan beynin bizzat kendine atfettiği) *bir yönelmişlikten ibarettir de diyebiliriz. Gerçeklikte yönelmişlik gibi zihinsel bir içerik yoktur; yönelmişlik, fiziksel bir beyin olayına atfedilen, yakıştırılan folk psikoloji kökenli bir kavramdır.* Nasıl ki yağmurun yağması Şamancı eski Türklerde bir Gök tanrı'nın istencine *atfedilen*, yakıştırılan ama aslında fiziksel (neden-sonuç ilişkilerine göre gelişen) bir olaysa, öyle. Görelim.

Şimdi, sübjektivitesi olmayan fiziksel bir sisteme de belli bir *iççi* yönelmişliğin *atfedebileceğini* görmek için, Mars'a yollanan ve X kristalini aramaya programlanmış bir robot düşünelim. Robot, Mars'ta dolaşp kristali arayadursun, biz doğada X kristali diye bir şey olamayacağını kesinlikle biliyor olalım. Başka bir deyişle, pahalı bir şaka yapalım. Sübjektif eksperians konusunu tartışmayı daha sonraya bıraktığımıza göre, bu fiziksel sistemin (robotun) belli bir nesneyi bulma arzusunu içerdiğini ve bu nesnenin de dış gerçeklikte varolandığını söyleyebiliriz (bu arzuyu ona *atfedebiliriz*). Hatta robota bazı elektrik devreleri ilave ederek, onun da kendisine bu arzuyu *atfetmesini*, mesela sorulduğunda, "X kristalini bulmak istiyorum" sözel davranışını yayımlamasını sağlayabiliriz. Ama robota *atfedilen* zihinsel arzu (yani onun X kristalini arama davranışına neden olan şey) aslında bazı elektrik devrelerinin çalışması olayından ibarettir; yani arzu artık tamamen fiziksel bir şey olarak tanımlanmıştır. Burada, zihinselci anlamda arzuya fiziksel anlamda arzuyu ayırt etmek için arzu* ifadesini kullanacağım. *Hatta okur, "*" işaretinin ilave olduğu her terimin zihinselci anlamda değil, fiziksel bir olayı kastetmek için kullanıldığını düşünmelidir.* Demek ki, burada arzu* terimi, folk psikolojik zihinselci anlamının

14 Burada iççiliğin eleştirilmesini ve dışçılığın savunulmasını bile gereksiz buluyorum. Üstelik modern anlayışın tersine, iççiliğin materyalist bir ifadesi bile olabilir diye düşünüyorum.

dışında yeni bir anlam kazanmıştır. Arzu* artık, göktaşı kadar fiziksel bir şeydir. Diğer bir deyişle, arzu* denen şey (şimdilik sübjektiviteyi bir kenara bırakırsak) tamamen fiziksel bir şey olarak tanımlanabilir ve bu fiziksel anlamdaki arzu* da pekâlâ dış dünyada varolmayan bir şey (X kristali veya isterseniz Eldorado) hakkında da olabilir. Robotun arzusu* da, nesnesi de kendi içinde, yani gene fiziksel bir şey olan programındadır. Üstelik biz programlamamışsak, elektrik devrelerini gerektiği gibi bağlayan biz değilsek, davranışlarına bakarak robotun ne yapmak *istediğini* de anlayamayız. Tıpkı bilmediğimiz bir dinin bilmediğimiz tanrısına inanan bir insanın sözel olmayan davranışlarına (mesela ibadetine) bakarak neye inandığını anlayamayacağımız gibi. O halde, sübjektif eksperiens konusunu bir kenara bıraktığımızda, bir sistemin anladığımız ve anlamadığımız davranışlarını açıklamak için zihne ve zihinsel olan kavramlara ihtiyacımız yoktur. Fizik yeterlidir. Burada arzu*, doğa yasaları çerçevesinde nedensel mekanizmalarla meydana gelen fiziksel bir olaydır.

Ancak, bu fikre şöyle karşı çıkılabilir. Denebilir ki, bunlar, robotlar, bilgisayarlar doğal değil, insan yapımı şeyler. Dolayısıyla, bunların yönelmişlikleri gerçek değil, kendilerinden gelmiyor. Gerçek yönelmişlik, onları yapan insan zihninden kaynaklanıyor. Bunların yönelmişlikleri, bir kullanıcı özelliği; eski tabirlerle, *kendinde ve kendi-için* değil, *bizim-için-şey* bunların yönelmişlikleri. Daha modern terimlerle, bu sistemlerin yönelmişlikleri *içsel* (*intrinsic*) değil, *ilişkisel* özellikleridir. Bu sistemler *içsel* olarak elektro-mekanik düzeneklerdir, onlara bir yönelmişlik *atfedense* insan-kullanıcıdır. Oysa insanın yönelmişliği, onun *içsel* özelliğidir. İnsanın arzusunun olması, bir *kullanıcı* özelliği olarak *dışarıdan* atfedilmiş bir şey değildir. Mesela, vahye inanmam ya da inanmam kimsenin (bir kullanıcının) bana atfetmediği, benim *içsel* bir özelliğimdir. Nitekim Searle, insan yapımı nesnelere, ürünlere (artefactlara) yönelmişlik atfedilmesine karşı çıkar ve sahici yönelmişliğin insan zihninin yönelmişliği olduğunu söyler.¹⁵ Ürünlere atfedilen yönelmişlikler, *mış gibi* veya *türemiş* yönelmişliklerdir. Gerçek yönelmişlik, insanların ve belki bazı başka hayvanların zihinsel içeriğidir.

Bununla beraber, insan gibi biyolojik bir organizmada da arzu*, tıpkı ürünlerdeki gibi fiziksel bir şeydir. Mesela su içme arzusu*, kanın ozmotik basıncında meydana gelen değişikliklerin beyin hipotalamus bölgesinde bazı nöronların elektriksel aktivasyonuna neden olmasıyla beyinde meydana gelen ve belli bir dopaminerjik nöron sistemini (beynin mezo-limbik dopamin sistemini; *seeking systemi*) aktive etmek suretiyle organizmanın su arama ve içme davranışına neden olan fiziksel (nöral) bir olaydır (Burada sübjektif susama eksperiensini şimdilik ele almıyoruz). Demek ki, Searle'ün karşı çıkışının altın-

15 Jean Searle, *The Rediscovery of Mind*, MIT Press, Cambridge, 1992.

daki bazı varsayımlar yersizdir; çünkü insanda da *arzu* yoktur. Zihinsel içerikler olarak tanımlanan yönelmişliklerin fiziksel bir olay olmadığı (zihinsel bir şey olduğu) tezine dayanan bu karşı çıkışı daha iyi görebilmek ve eleştirmek için, *önermesel tutumlar* konusuna girelim.

Öncelikle, önermesel tutum olarak arzu, inanç gibi zihinsel içeriklerin (yönelmişliklerin) olmadığını, bunların arzu* ve inanç* gibi fiziksel beyin olaylarına atfedilen, yakıştırılan kavramlardan ibaret olduğunu göstermek için filozof Dennett'in *yönelimsel strateji* (*intentional strategy*) veya *yönelimsel duruş* (*intentional stance*) adını verdiği anlayıştan hareket edelim¹⁶ ve filozofun bu çok önemli katkısını anlamak ve geliştirmek için adım adım ilerleyelim.

Şimdi, satranç oynayan Mavi adlı bir bilgisayarın bir sonraki hamlesini tahmin etmekle vazifelendirilmiş iki insan düşünelim. Bunlardan biri, satranç oyunu hakkında hiçbir bilgisi olmayan ama elektronik sistemler konusunda uzmanlaşmış bir fizikçi, diğeriye, elektronik sistemler konusunda hiçbir bilgisi olmayan bir satranç ustası olsun. Fizikçi, sistemdeki elektrik devrelerinin bağlantılarını inceleyerek bir önceki hamlenin neden olduğu elektro-mekanik olayın sonucunu hesap edecektir. Mesela, sistemi etkileyen bu mekanik nedenle şu şu devreler açılacak, şunlarsa kapanacak; sonuçta sistem, fizik yasaları gereği gerçekleşen neden-sonuç ilişkilerine göre "t" ânında şu fiziksel durumda denelecektir (artık, elektrik devreleri açılıp kapanmayacaktır) şeklinde düşünecektir.¹⁷ Buna *fizikselci strateji* diyelim. Satranç ustasıysa, sisteme bir

16 Daniel C. Dennett, *Kinds of Minds*, Basic Books, New York, 1996. Daniel C. Dennett, "True Believers: The Intentional Strategy and Why It Works", *Philosophy of Mind*, ss. 556-67.

17 Aslında burada bazı problemler var; çünkü hiç satranç bilmeyen saltık fizikçi tüm sistemin "t" ânındaki fiziksel durumunu hesaplayabilir. Fakat istenen sonuç (satranç hamlesi) bu bütünsel durumun bir parçasıdır ve saltık fizikçi bu parçanın hangisi olduğunu bilemez. Dolayısıyla, saltık fizikçiye fiziksel dilde ayrı bir yönerge vermek gerekir. Veya ulaştığı sonuç, gene satranç bilen birisi tarafından ayrıca değerlendirilmelidir. Her iki durumda da akıl yürütmemizi bozan bazı şeyler vardır. Eğer fizikçiye minimal de olsa satranç hakkında bilgi verirsek, bu sefer de saltık fizikçi olma özelliğini yitirir. Demek ki, satranç hamlesini tahmin etme probleminin saltık fiziksel bir yanıtı olmayabilir; çünkü problemin çözümü, minimal de olsa, fiziksel olmayan bir bilgi (satranç bilgisi) daha gerektirir; o halde, fiziksel olmayan şeylerin de varlığını kabul etmek zorunda kalıyor gibi görünebiliriz. Bu durumda, ilk bakışta materyalizmi koruyacak en iyi seçenek, ilk seçenek gibi duruyor. Ama bu durumda bile, saltık fizikçi ulaştığı sonucun bir satranç hamlesi olduğunu bilemez. Sonucun bir satranç hamlesi olduğunu anlaması gene de ek bir satranç bilgisi gerektirir. Üstelik fizikselci yönergeyi veren kişi de gene satranç oyununu biliyor olmalıdır. Sanırım tek çözüm, *fizikselci olmayan materyalizmi* benimsemektir; satranç fiziksel bir olaydır, ancak onunla ilgili her türlü bilgiyi fizik biliminden türetemeyiz. Nasıl ki, saltık fizikten yola çıkarak dünyadaki H₂O miktarını hesaplayamayamamıza, bu hesap için ayrı kanallardan gelen bilgilere ihtiyaç duymamıza rağmen dünyadaki H₂O miktarının

zihin atfetsin ve arzu, istek, korku gibi çeşitli yönelmişlikler çerçevesinde makinanin nasıl davranacağını (sonucu, hamleyi) tahmin etmeye çalışsın. Bu durumda usta, mesela Mavi kalesinin tehdit altında olduğuna *inanıyor*, bu durumda kaleyi korumak *isteyecek* ve şu piyonu C9'a çekecektir şeklinde akıl yürütecektir. Buna da *yönelimsel strateji* adını verelim. İşin ilginç tarafı, her iki uzmanın da tamamen farklı teorilere (fizikselci ve zihinselci teorilere) dayanmalarına rağmen aynı neticeye ulaşmaları ihtimalinin yüksek olmasıdır. Fizikselci stratejinin avantajı, *ilkece* hemen daima kesin neticeyi vermesidir. Dezavantajı ise, pratik olmaması ve çok karmaşık sistemler söz konusu olduğunda pratikte, hatta bazı matematik nedenlerle mantıken de tamamen işlevsiz kalmasıdır. Buna karşılık, yönelimsel strateji her koşulda doğru neticeyi veremez. Ama pratiktir ve çok karmaşık sistemler söz konusu olduğunda bile pratikte işlevseldir. Mesela bir psikiyatrist, beynin olağanüstü karmaşık nöral örgütlenmesi konusunda ne kadar bilgili olursa olsun (hatta bilgi düzeyi artıkça daha büyük bir ihtiyaçla) psikoterapi uygulamasında karşındaki organizmaya bir zihin atfederek yönelimsel stratejiyi benimseyecek ve *yorumlarını* bu organizmaya arzu, inanç gibi önermesel tutumlar (zihnin içerikleri) *atfetmek* şeklinde verecektir.¹⁸ Eğer psikiyatrist filozofik olarak donanımlıysa, psikoterapi sırasında benimsediği zihinselci teorisinin (mesela psikanalizin) yanlış olduğunu, sadece yaklaşık sonuçlar verebileceğini, ama pratikte bu yönelimsel tavrı benimsemesinin kaçınılmaz olduğunu düşünecektir. Yönelimsel stratejinin yanlış bir teoriye dayanmasına rağmen gündelik yaşamda bu kadar başarılı olmasının sebebi, hepimizin aynı oyun-gerçekliğin belirlediği oyuncular olmamızdır. Mesela, dünya ekonomisini satranç değil de Monopoly gibi bir oyun

fiziksel bir olay olduğunu kabul ediyorsak, aynı mantığı satranca da uygulayabiliriz. Fizik, *yasa koyucu (nomothetic)* bir bilimdir. Ama aksiyomatik bir sistem olarak fizik, fizikselin her türlü bilgisini türetmemize imkân vermez. Gezegende, mesela kiraz ağacının oluşumunu fiziksel yasalardan türetmesek de, bu olayın fizik yasaları gereği meydana geldiğini kabul ederiz. Bu anlamda, gezegende satranç oyununun oluşması da kiraz ağacınıninki gibi fiziksel olmalıdır. Bu durumda, epistemolojik bölünmüşlüğünt ontolojik (burada metafizik) bölünmüşlük anlamına gelmediğini kabul ediyorum (Yer darlığı nedeniyle bu önemli konuyu; *fizikselci olmayan materyalizm* konusunu tartışmaya girmekten kaçınıyorum).

- 18 Yorumsamacı gelenek çerçevesinde Gadamer, insanın yorumlayan varlık olduğunu saptarken bir gerçeğe işaret etmektedir. Yorum, bilhassa psikanalitik yorum, epistemik olarak berrak olmayan (*epistemically opaque*) zeminde karşındaki organizmanın sözel ve sözel olmayan davranışlarına bakarak ona inanç ve bilhassa arzu gibi yönelmişlikler atfetmektir. Bu bağlamda psikanaliz, sofistike bir folk psikolojidir. Bununla beraber, önemli bir teorik çaba harcanarak psikanalizin hak ettiği yer olan doğa bilimlerine yeniden kazandırılabilceğini ya da en azından bazı önlemler alınarak psikanalitik bilginin nörobilime tercüme edilebileceğini, bazı önemli katkıları olabileceğini sanıyorum.

gibi düşünelim. Bu durumda hepimiz, ekonomik oyunun oyuncularını olarak belirlenen (“programlanan”) fiziksel sistemleriz. Öyleyse, dünyada geçen ekonomik olayın *ilkece* tıpkı satranç oynayan bilgisayarınki gibi fiziksel bir açıklaması olabilirse de, bu imkânsız bir görevdir. İktisadın zihinselci yönelmişliklere (*homo economicusa*) dayanan teorisiye yanlış, ama pratikte işlevseldir.¹⁹ Eğer bir yatırım yapacaksanız, bir fizikçiye değil, bir iktisatçıya danışmanız akılcı olur. Eğer bazı *psikolojik* sorunlarınız varsa, bazen ilaç kullanmak yerine psikoterapiye gitmeniz de aynı şekilde akılcı bir seçimdir. Ama bu seçiminiz, iktisadın veya psikoterapötik teorilerin bir bilim olduğuna inanmanızı gerektirmez. Satranç ustalığı ne kadar bilimse, iktisat da, psikoterapi de o kadar bilimdir; bir başka deyişle, bilim filan değildir. Ama tabii, bir anlamda (sistematik ve olgusal olma anlamında) *bilimsel* veya *bilim-gibi* olabilirler.

Şimdi, tasarımsal deneyimizdeki iki uzmanı, fizikçiyle yönelimsel stratejiyi benimseyen satranç ustasını kendi aralarında konuşturalım ve aynı sonucu nasıl ulaştıkları konusunu tartışuralım. Konuşma ilerledikçe, fizikçi Mavi’de satranç ustasının kastettiği zihinselci anlamda isteklerin ve inançların olmadığını, ama gene de ustanın bu terimlerle bilgisayarda geçen kimi fiziksel olayları kabaca ifade ettiğini anlayacaktır.²⁰

Şimdi Mavi’ye bir *dilsel-farkındalık* sistemi ilave edelim ve sorulduğunda hamlelerini açıklamasını sağlayalım. Mesela, dilsel olarak geliştirilmiş-Mavi, “rakibin C6xC7 yapacağına *inandığım** için F5xF6 yaptım” gibi bir cümle kurma davranışı yayımlasın. Burada geçen *önergeler* (C6xC7 yapmak vs.), sistemde geçen ve bir bölümü dışarıdan da gözlenebilen kimi olayların makinenin dilsel-farkındalık sisteminde neden olduğu olaylarken (sözel davranışlarken), *inanyorum**, *istiyorum** gibi ifadeler de, makinenin içinde geçen başka olayların neden olduğu fiziksel olaylardır (sözel davranışlardır). Bir diğer deyişle, sistemin ürettiği zihinselci tutum bildiriyor gibi görünen *istiyorum**, *inanyorum** şek-

19 Materyalizm açısından gezegenimizdeki insani oyun-gerçekliğin (tarihin) fizik yasaları çerçevesinde nasıl bir olay olduğu; yani yaklaşık son beş milyar yıl içinde bu gezegenin nasıl olup da dev bir bilgisayarın “satranç tahtası”na dönüştüğü hayli ilginç bir sorudur. Güneş sistemindeki diğer gezegenlerde bırakın bir amipin, bakterinin ya da bir bilgisayarın, üst üste iki tuğla gibi basit bir düzenli yapının bile oluşmadığını düşünürsek, bu gezegende kültür denilen bu devasa *makinenin* oluşmasının (yani tarihin) nasıl bir *olay* olduğu sorusundan söz ediyorum. Termodinamiğin ikinci yasası göz önüne alındığında daha da ilginçleşen bir sorudur bu.

20 Bu yazı çerçevesinde *çoğul gerçekleştirilebilirlik* (*multiple realizability*) sorununun ve fonksiyonalizmin, materyalizm karşısında yarattığı *savuşturulabilir* zorluğu ele almayacağım. Bkz. H. Putnam, “The Nature of Mental States” (1973), *Philosophy of Mind*, ss. 73-9. İyi bir yanıt için bkz. J. Kim, “Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction”, *Philosophy of Mind*, ss. 135-49. Burada ele almayacağım daha köklü bir fiziksel yanıtın da mümkün olduğunu düşünüyorum.

lindeki sözel davranışlar makinenin bazı içsel fiziksel olaylarının neden olduğu, dolayısıyla bu fiziksel olaylar hakkında bilgi veren (bu fiziksel olayları nedensel mekanizmalarla temsil eden) olaylardır. Dolayısıyla, “istiyorum*” sözel davranışı (fiziksel olayı) dumanın ateşi temsil etmesi gibi makinenin içindeki fiziksel bir olayı nedensel olarak temsil ettiği için, zihinsel bir durumun gerçekleştiğinin değil, bu içsel fiziksel olayın meydana geldiğinin bilgisini verir. O halde “istiyorum*” sözel davranışının *anlamı**, sistemin içinde bu davranışa neden olan belli fiziksel bir olayın meydana geldiğidir. Bu *anlam** (yani “istiyorum*” sözel davranışına neden olan fiziksel olay), “inanıyorum*” sözel davranışının anlamından* (yani bu sözel olaya neden olan olaydan) farklıdır.²¹

Biraz düşünersek, Mavi’nin bir satranç *yorumcusu* gibi davranabileceğini bile hayal edebiliriz. Hatta satranç tahtasını ortadan kaldırarak sadece “F8x F6” vs. gibi sözel davranışlarla aralarında satranç oynayan (konuşan) ve “onun C7x A5 diyeceğine *inandığım* için A3x A4 dedim” gibi zihinselci-yönelimsel dildeki sözel davranışlarla kendinde geçen fiziksel olayı bildiren (yorumlayan*) iki bilgisayar bile düşünebiliriz. Bir başka deyişle, fiziksel bir sistem, kendinin farkında ve yönelimsel içeriği olan zihinsel bir sistem *gibi* davranabilir. Demek ki, fiziksel bir sistem olan insan beyni de, zihinsel (yönelimsel içeriği olan) bir sistem *gibi* davranıyor olabilir. Fizik yasalarına göre neden-sonuç ilişkilerinde gerçekleşen bir olay (burada beyin), gene aynı nedensel ilişkilere göre düzenlenmiş dilsel-farkındalık sistemiyle kendi sözel davranışlarını zihinselci terimlerle ifade edebilir (yorumlayabilir*). (Şimdilik bir ihtimal *gibi* gözükün bu durumun, gerçekte de, yani beyinde de böyle gerçekleştiğini belgeleyen ilginç biyolojik verilere sahibiz; 24. dipnotta bunların bazılarını kısaca anlattım).

İşte, Searle’e göre, zihinsel (yönelimsel içeriği olan) bir sistem *gibi* davranabilen insan ürünü fiziksel sistemlerle gerçek insan *zihni* arasında fark vardır.²² Nedir bu fark? Tabii ki burada sübjektif eksperiens konusu devreye girmektedir. Biz bir şeyi istediğimizi, bir şeye, mesela tanrıya inandığımızı açıkça sübjektif olarak deneyimleriz.²³ Şimdi, bin dört yüz yıl kadar önce bir

21 Fiziksel bir olay olarak anlam*’ın tanımını aşağıda vereceğim. Ama okur, şimdiden, “dumanın anlamı* ateştir” gibi bir önermeden yola çıkarak, anlamın* anlamını* kavramaya başlayabilir. Kabaca söylemek gerekirse, bir sözel davranışın konuşan organizma için anlamı* (hakkında bilgi verdiği şey), ona neden olan beyin olayıdır. Dinleyen organizma içinse, anlam* bu sözel davranışın neden olduğu beyin olayıdır. Böylece anlam*, beyinlerde yer alan bazı nöral kökenli olaylardır.

22 Jean Searle, *The Rediscovery of Mind*.

23 Searle, geniş ölçüde sağduyuya yaslanan, gücünü buradan alan bir filozof. Bir başka deyişle, insanları yeni bir teze ikna etmeye çalışmaktan çok, onlara zaten inanmak eğiliminde oldukları şeyleri söylemekle yetiniyor. Halbuki, bilim tarihi daima sağduyuya aykırı buluşlarla ilerlemiştir. Zaten Searle’ün yukarıda adı geçen eseri

mucizenin olduğuna ve tanrının Muhammed'e bazı şeyler vahiy ettiğine inanıyor *gibi* davranan, konuşan, namazında niyazında bir robot yaptığımızı düşünelim. Bu robotun mümin olduğunu söyleyebilir miyiz? Demek ki, Searle'ün eleştirisi, ilk bakışta haklı görünen bir karşı çıkıştır. Ama hatırlarsanız, sübjektivite problemini ertelemiştim. Daha sonra beynin değişik fiziksel olaylarının neden olduğu, dolayısıyla bu içsel fiziksel olaylar hakkında bilgi veren *istiyorum**, *inanıyorum** gibi *yönelmişlik* ifade eden sözel davranışların*, nasıl olup da bir ve aynı zamanda sübjektif eksperiensları da ifade eden sözel davranışlar olduğunu açıklayacağım. O halde, şimdi, Searle'ün ileri sürdüğü ikinci eleştiriye bakalım.

Searle, bilinçli zihnin içsel (*intrinsic*) özelliği olarak kabul ettiği yönelmişlikler dışında, insan ürünlerine (robot, bilgisayar vs.) atfedilen yönelmişliklerin gerçek değil, *miş gibi* yönelmişlikler olduğunu göstermek için *reductio ad absurdum*dan yararlanır. Buna göre, bunlar arasındaki farkı inkâr edersek, evrendeki her şeyin yönelmişliğe sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir. Evrendeki her şey fizik yasalarına göre davrandığı için belli bir düzenlilik gösterir. Bu durumda da, her şeyin belli bir projeyi gerçekleştirmek için belli bir arzuyla davrandığını söyleyebiliriz. Mesela, taş yere düşme arzusuna sahiptir de diyebiliriz, ki bu da bizi saçmaya götürür.

Evet, argüman bu. Dikkat ederseniz, bu argüman eğer doğruysa, taşın fiziksel, insanınsa fizik-ötesi (doğa yasalarına tâbi olmayan) bir varlık olduğunu ispat etmiş olur. Ama daha fazla dikkat harcayarak bakarsak, bu argümanın hiçbir şeyi vurmadığını görürüz; çünkü bu argüman şunu da gösteriyor olabilir; sübjektivite problemini bir kenara bıraktığımızda, beyne veya insana atfedilen arzu da (veya insan beyнинin dilsel-farkındalık sisteminin kendi organizmasına atfettiği arzu da)²⁴ taşa atfedilen arzudan farksızdır; yani yoktur:

çeşitli iç çelişkilerle doludur. Bu konuda kapsamlı bir eleştiri için bkz. D.I.A. Dubrovskii, "New Discovery of Mind?", *Russian Studies in Philosophy*, cilt 45, sayı 4, Bahar 2007.

- 24 Fiziksel bir sistem olan insan beyninin dilsel-farkındalık sisteminin kendi fiziksel durumlarına yönelmişlik *atfettiğini* gösteren en açık delilleri *yarık beyin (split brain)* olgularında bulabiliriz. Bazı ağır epileptik hastalarda beyin yarımkürelerini bağlantılandıran en önemli anatomik yapılardan biri (*corpus callosum*) tedavi amaçlı cerrahi girişimle kesilir. Böylece, bir bakıma aynı insanda, bedenin çapraz taraflarını yöneten ve tam olarak değilse de *geniş ölçüde* bağımsız çalışan iki "beyin" çıkar ortaya. Bu durumda, bazı iyi tasarlanmış deney koşullarında konuşma yeteneğine sahip sol yarımküre, sağ beyin yarımküresinin neden olduğu sol beden yarısının davranışlarını bazı yönelmişlik terimleriyle açıklar. Oysa dilsel sol yarımküre için bunlar, sol beden yarısında meydana gelen ve sebebini bilmediği olaylardı; çünkü bu deney koşullarında dış gözlemci, sol beden yarısının neden öyle davrandığını bilecek durumdadır ve dilsel sol yarımkürenin dilsel açıklamalarının tamamen *uydurma* olduğunu saptar. Bir başka deyişle, dil sistemi yönelimsel bir stratejiyle davranır ve organizmaya

Zihinselci anlamda arzu yoktur, arzu vardır;*²⁵ arzu* da pekâlâ fiziksel bir beyin olayıdır. Bu noktada, biraz durup ne demek istediğimi açıklayayım.

Mesela, bir organizma “su içmek istiyorum” dediğinde, sinir sisteminin neden olduğu sözel bir davranışla bu sistemin durumu hakkında bilgi vermektedir. Organizmanın beyninin dilsel-farkındalık sistemi başka bölgelerinde (bilhassa hipotalamusunda) meydana gelen nöral (fiziksel) olayların neden olduğu belli bir nöral duruma girmiş ve bu olay da organizmanın örnekteki sözel davranışına neden olmuştur. Bu cümle (sözel davranış), dumanın ateşi temsil etmesi anlamında organizmanın (bilhassa beynin) fiziksel durumunu *nedensel olarak* temsil eder. Eğer durum böyleyse, insanın insana (ve kendine) atfettiği arzu da bilgisayara atfettiği arzudan farksızdır; *bu anlamda arzu, insanın içsel (intrinsic) özelliği değil, kullanıcı özelliğidir*. Keza, benzeri şeyler *tanrıya inandığını söyleyen bir insan için de söylenebilir*. Tanrıya inanan organizma, beyninin doğum sonrası (kültürel*) moleküler biyolojik yapılanması nedeniyle

yönelmişlik *atfeder*; organizmanın davranışlarını yönelimsel stratejiyle açıklar. Ayrıca, *anozognosi* vakaları da bu durumun açık örnekleridir. Sağ beyin yarımküresi hasarlanmış, dolayısıyla sol beden yaralarına felç yerleşmiş bazı vakalarda gözlenen bu durumda, sol beyin yarımküresindeki dilsel-farkındalık sistemi organizmanın fiziksel durumundan habersiz gibi davranır ve felçli olmadığını söyler. Niçin kalkıp yürümediği sorulduğunda, canının *istemediği* yanıtını verir. Diğer bir deyişle, beynin dilsel-farkındalık sistemi, organizmanın fiziksel durumunu yönelimsel dille ifade eder (yorumlar*). Klinik nöroloji ve psikiyatride benzeri örnekler çoğaltılabilir. Kolay bir örnek: Bir insana, beynindeki nöral faaliyeti etkileyerek öfke duygusunu arttıran bir moleküllü gizlice verelim ve sonra *sinirli* davranışlarını açıklamasını isteyelim. Bize beyninin hipotalamus bölgesindeki kimi aktivasyonlardan veya amigdala çekirdeğinden filan değil, kimi inanç ve arzularından sözedecektir. Mesela, arkadaşının kendisine saygısızlık ettiğine *inandığı* için sinirlidir vs. Bir başka deyişle, beyin kendindeki fiziksel bir olayı ve neden olduğu davranışı, yukarıdaki örnekteki satranç ustası gibi, yönelimsel stratejiyle açıklayacaktır. Oysa biz, davranışlarının fiziksel bir nedeni olduğunu biliriz. Bu tipte olaylar psikiyatrinin gündelik pratiğinin bir parçasıdır. CIA tarafından takip edildiğine veya mehdi olduğuna *inanan* paranoid bir insana uygun doz ve süreyle haloperidol moleküllü verip dopamin nöral sistemini etkileyerek beyninin farklı bir fiziksel tarzda çalışmasını sağlarsanız, inancı dramatik olarak değişir; çünkü bu inanç*lar, fiziksel (nöral) olaylardan başka bir şey değildir.

- 25 Filozof Colin McGinn, Searle'den biraz farklı bir strateji benimser ve iki tip yönelmişlik olduğunu kabul eder. Argümanın morali, yönelmişliklerin bir tipinin fenomenal-eksperiensiyel özelliğinden ayıramayacağını göstermektir. Argüman bilhassa algı olaylarını temel alarak, fenomenal bilincin, içeriklerinden, yani yönelmişliklerden bağımsız bir varlığının olmadığı saptamasından yola çıkarak ürünlere atfedilen yönelmişlikle fenomenal bilincin içeriği olan yönelmişliklerin aynı statüde olmadığını savunur (C. McGinn, “Consciousness and Content”, *The Nature of Consciousness*, yay. haz. Ned Block-Owen Flanagan-Güven Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997). Bu stratejinin aksayan tarafı, fenomenal bilincin fiziksel bir olay olmadığı ön kabulünden yola çıkmasıdır. İkinci tezde savunacağım gibi, fenomenalite bir olaysa, yapılan bu ayırım da düşer.

tanrıya inanır* (“programlanır”). Öyleyse, geriye, bu gibi sözel davranışları sergileyen organizmanın *gerçek*, geliştirilmiş-Mavi gibi, bilgisayarlarınsa *mış gibi* yönelmişliklere sahip olduğunu söylememizin bir tek gerekçesi kalır: Sübjektif kalitatif eksperians. İnsan susadığını veya tanrıya inandığını *sahiden* hisseder. Bu problemi de daha sonra çözeceğim.

Sonuç olarak, yönelmişlik kavramına dayanarak zihin diye bir şeyin olduğu söylenemez. Ama afektif nörobilimden iyice biliyoruz ki, yönelmişlik* vardır. Zihnin ayırt edici ikinci özelliği olarak konan fenomenal bilinç konusuna gelince, eğer sübjektif kalitatif eksperians da bir beyin olayı ise, zihin diye bir şeyin varolduğunu kabul etmek için hiçbir gerekçe kalmaz. Zihin ve zihinselci kavramlar terk edilebilir. Bunlar, tıpkı on dokuzuncu yüzyıl fiziğinin ihtiyaç duyduğu ama artık işlevsel olmadığı için terk edilen *esir* kavramı gibi, devrini tamamlamış kavramlardır.

Kaynakça

- Armstrong, D.M., “The Causal Theory of the Mind”, *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Bennett, M.R.-Hacker, P.M.S., *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003.
- Bennett, M.-Dennett, D.-Hacker, P.-Searle, J., *Neuroscience and Philosophy*, Columbia University Press, New York, 2007.
- Brentano, Franz, “The Distinction Between Mental and Physical Phenomena”, *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Chalmers, David J., “Consciousness and its Place in Nature”, *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Chisholm, R.M., “Intentional Inexistence”, *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Churchland, P., *Matter and Consciousness*, gözden geçirilmiş basım, MIT Press, Cambridge, 1988.
- Churchland, P., “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Dennett, Daniel C., *Kinds of Minds*, Basic Books, New York, 1996.
- Dennett, Daniel C., “True Belivers: The Intentional Strategy and Why It Works”, *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Dubrovskii, D.I.A., “New Discovery of Mind?”, *Russian Studies in Philosophy*, cilt 45, sayı 4, Bahar 2007.
- Feigl, H., “The ‘Mental’ and the ‘Physical’”, *Philosophy of Mind*, yay. haz. David

- Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Kim, J., "Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction", *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Maxwell, Grover, "Rigid Designators and Mind-Brain Identity", *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- McGinn, C., "Consciousness and Content", *The Nature of Consciousness*, yay. haz. Ned Block-Owen Flanagan-Güven Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997.
- Papineau, D., "The Antipathetic Fallacy and the Boundries of Consciousness", *Conscious Experience*, yay. haz. Thomas Metzinger, Imprint Academic, Exeter, 1995.
- Place, U.T., "Is Consciousness a Brain Process?", *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Putnam, H., "The Nature of Mental States" (1973), *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Putnam, H., "The Meaning of 'Meaning'" (1975), *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Searle, Jean, *The Rediscovery of The Mind*, MIT Press, Cambridge, 1992.
- Smart, J.J.C., "Sensation and Brain Process", *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.

ÇAĞDAŞ DÜNYA EDEBİYATININ EN BÜYÜK YAZARLARINDAN
JOHN UPDIKE'İN İKİ BAŞYAPITI

Tavşan Kaç

John Updike

•• roman Çeviren: Meram Arvas



alef

Terörist

John Updike

•• roman Çeviren: Handan Balkara



alef

MERAM ARVAS'IN TÜRKÇESİYLE

Seksist, budala, tembel, kültürsüz. Berbat bir baba, yetersiz bir koca, güvenilmez bir âşık, insanı sinir eden bir zampara, başarısız bir işadama, korkak bir ruh, tipik bir taşralı: Hiç adam olacağı benzemez Harry Angstrom. Namı diğer Tavşan. Ama kaba görüntüsünün altında hassas, duygulu ve anlayışlı bir ruh saklıdır ve kendini "sevilesi" bir adam olarak görür.

Amerikan edebiyatının en büyük yazarlarından John Updike'in dört kitaplık TAVŞAN serisinin ilk kitabı.

İrlanda kökenli Amerikalı bir anne ve Mısırlı bir babadan olma Ahmad'ın İslamı seçmesiyle başlayan serüveni, müthiş bir gerilim atmosferinde anlatılıyor. Etrafındaki maddeci, hedonist toplumun, inançlarına karşı bir tehdit oluşturduğunu düşünmeye başlayan Ahmad'ın kişisel hayatını ve bütün New York şehrini derinden etkileyecek bir ağ örülmektedir.

Çağdaş Dünya Edebiyatının en büyük yazarlarından John Updike'in uluslararası best-seller'ı.

Pulitzer • National Book • Rosenthal • Pulitzer •
National Book Critics Circle • Howells Medal ödülleri

Nietzsche, güç istenci ve Darwinçilik*

Nietzsche felsefesinin Darwinci evrim kuramından etkilenip etkilenmediği, etkilendiyse ne ölçüde etkilendiği Nietzsche yorumcuları arasında önemli bir tartışma konusudur. Yorumcular arasındaki genel eğilim, böyle bir etkilenmenin olduğunun kabulü yönündedir. Ancak, iş bu etkilenmenin sınırlarına ve boyutlarına geldiğinde açık bir yanıt verilmemekte ve bu konunun kapsamlı bir şekilde incelenmesi gerektiği vurgulanarak geçiştirilmektedir. Aslında bu etkilenmenin sınırlarını belirlemek gerçekten zor bir iştir. Nietzsche'nin eserlerindeki bazı bölümleri incelediğimizde karşımıza iki farklı Nietzsche portresi çıkarmak olanaklıdır: Darwinci Nietzsche ve Darwin-karşıtı Nietzsche. Örneğin, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te (*Also Sprach Zarathustra*) üstinsanı (*Übermensch*) evrim sürecinin bir ürünü olarak ortaya koyduğu "Zerdüşt'ün Öndeyişi" bölümünde yazdıkları, Nietzsche'yi, Darwinci bir evrim kuramına inanıyor gibi göstermektedir: "Solucanlıktan insanlığa dek yol aldınız ve içinizdeki pek çok şey hâlâ solucandır. Bir zamanlar maymundunuz ve şimdi bile insan herhangi bir maymundan daha fazla maymundur... [i]nsan, hayvan ile üstinsan arasına gerilmiş bir iptir."¹ Yine aynı eserin "Armağan Eden Erdem

* Bu makalede kullanılan kaynaklardan yapılan tüm alıntılar, bu kaynakların Türkçe çevirisi olsun ya da olmasın, İngilizceden kendim çevirdim. Bu seçimin nedeni, çevirilerin başarısız ya da yetersiz olması değil, çalışmamı İngilizce çeviriler üzerinden yapmış olmamdır.

1 Friedrich Nietzsche, "Prologue", *Thus Spoke Zarathustra (The Portable Nietzsche)*, yay. haz. ve İng. çev. Walter Kaufmann, Penguin Books, New York, 1976, §§3-4, ss. 124-6.

Üstüne” isimli bölümünde söyledikleri, Nietzsche hakkındaki bu kanıyı destekler niteliktedir: “Yukarı doğrudur yolumuz, türlerden üst-türe.”² Ayrıca, Thomas H. Brobjer’in de vurguladığı gibi, Nietzsche’nin dünyayı güç istenci (*Wille zur Macht*) olarak betimlerken mücadele ve rekabeti sürekli olarak öne çıkarması, “ilk bakışta” bu betimlemenin, “Darwinci var olma mücadelesi kavramıyla ortak yönünün çok olduğuna”³ işaret ediyor gibi görünmektedir.

Diğer taraftan, Nietzsche Darwinci evrim kuramını, kendini-koruma ve hayatta kalma güdülerini evrim sürecinin temel dinamiği olarak kabul ettiği için, acımasızca eleştirir. Şöyle der:

Modern doğa bilimlerimizin bu Spinozacı dogmaya [kendini-koruma güdüsünün belirleyici olduğu düşüncesi] bu kadar çok batmış olması (en yenisi ve en kötüsü, akıl almaz derece tek taraflı “var olma mücadelesi” öğretisiyle Darwincilik) belki de doğa bilimcilerinin çoğunun kökenleri nedeniyledir: Bu bakımdan “sıradan insanlar”a mensupurlar; ataları hayatta kalmanın zorluklarını ilk elden gayet iyi bilen zavallı ve sıradan insanlardı.⁴

Bundan başka, Nietzsche’nin eserlerinde “Darwinciliğe karşı” ve “Anti-Darwin” ifadeleriyle başlayan aforizma ve bölümler bulunmaktadır.⁵ Dahası, Nietzsche, üstinsan kavramı ve bu kavrama ilişkin *Böyle Söyledi Zerdüşt*’teki açıklamaları nedeniyle kendisini Darwinci olmakla itham edenlerden duyduğu rahatsızlığı şu sözlerle sert bir şekilde ifade eder: “Bilgin geçinen diğer öküzler, beni... Darwincilikle suçladı.”⁶

Yukarıdaki çelişik örneklerden yola çıkarak Nietzsche’nin Darwinci olup olmadığına karar vermek zor. Ancak Nietzsche’nin Darwinci evrim kuramıyla, kuramın uyum gösterme (*adaptation*) ve doğal ayıklanma (*natural selection*) gibi

2 Friedrich Nietzsche, “On the Gift-giving Virtue”, *Thus Spoke Zarathustra*, §3, s. 187.

3 Thomas H. Brobjer, “Nietzsche’s Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview”, *Nietzsche and Science*, yay. haz. Gregory Moore ve Thomas H. Brobjer, Ashgate Publishing Ltd., Hampshire, 2004, s. 23.

4 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, İng. çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, §349, s. 292.

5 Örneğin bkz. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, İng. çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1968, §§647, 684, 658 ve Friedrich Nietzsche, “Skirmishes of an Untimely Man”, *Twilight of the Idols (The Portable Nietzsche)*, haz. ve İng. çev. Walter Kaufmann, Penguin Books, New York, 1976, §14.

6 Friedrich Nietzsche, “Why I Write Such Good Books,” *Ecce Homo*, İng. çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1967, §1, s. 261.

bellibaşlı kavramlarına saldırmasının da işaret ettiği gibi, yakından ilgilendiği ortadadır. John Richardson, Nietzsche'nin ayrılmayla ilgili bir aforizmasına gönderme yaparak, bu saldırıların Nietzsche'nin Darwin'e yakınlığının bir kanıtı olarak kabul edilebileceğini söyler: "Bir ruhun diğerine ne kadar yakınlaştığı değil, ondan ne kadar uzaklaştığı, birbirlerine yakınlıklarını ve birbirlerine ne kadar yakın olduklarını gösterir bana."⁷ Elbette bu Nietzsche'yi Darwinci yapmaz.

Darwinci evrim kuramı, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısının tüm bilimsel, kültürel ve entelektüel yaşamını etkilemiş bir kuram olarak, Nietzsche'nin düşüncelerini de önemli ölçüde etkilemiştir. Özellikle Nietzsche'nin güç istenci ve üstinsan kavramlarında bu etkinin izlerinin açıkça görüldüğü birçok Nietzsche yorumcusu tarafından kabul edilmektedir. Thomas H. Brobjer'e göre Darwincilik Nietzsche'yi çok derinden etkilemiştir, öyle ki, "Nietzsche felsefesinin bazı yönleri—örneğin, onun gelişme, ilerleme ve tarih hakkındaki görüşlerinin yanı sıra güç istenci ve üstinsan kavramları—[Nietzsche'nin] Darwinciliğe yaklaşımı göz önünde bulundurulmadan tam olarak anlaşılamaz."⁸ Diğer bir Nietzsche yorumcusu Keith Ansell-Pearson, Nietzsche felsefesindeki Darwinci etkiyi vurgulayarak şu iddiada bulunur:

Nietzsche'nin, ilgilendiği temel sorunların ana hatlarını ortaya koyduğu önemli eseri *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin tam merkezinde, Darwinci evrim paradigmasıyla eleştirel bir hesaplaşma buluruz. *Soykütük*, on dokuzuncu yüzyılın biyoloji düşüncesi ve fikirlerine batmış bir metindir ve bu miras olmadan düşünülemez.⁹

Daha öncede söylediğimiz gibi, Darwinizmin Nietzsche üzerindeki etkisi genel kabul görürken, yorumcular arasında bu etkinin boyut ve sınırlarının belirlenmesinin kolay olmadığı yönünde de bir uzlaşma var. Dirk Robert Johnson'ın sözleriyle "günümüzdeki çalışmaların çoğu, Darwin'in kuramlarının Nietzsche'yi çeşitli düzeylerde önemli ölçüde etkilediğinde—bu etkinin doğası ve derecesi hâlâ belirsiz olsa bile—uzlaşıyor gibi görünmektedirler."¹⁰ Ansell-Pearson'a göre

7 Friedrich Nietzsche, "Seventy-five Aphorisms from Five Volumes", *On the Genealogy of Morals*, haz. ve İng. çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1967, §251, s. 177.

8 Thomas H. Brobjer, "Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview", s. 22.

9 Keith Ansell-Pearson, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Routledge, New York, 1997, ss. 85-6.

10 Dirk Robert Johnson, "Nietzsche's Early Darwinism: The 'David Strauss' Essay of 1873", *Nietzsche-Studien*, sayı 30, 2001, s. 62.

bu belirsizlik, “Nietzsche’nin... Darwin’le ilgilenmesinin hak ettiği ilgiyi görmemesi[nden], [...] ele alındığında ise, yorumcuların Nietzsche’nin ‘felsefi biyolojisi’ni, sorunlu taraflarını da kapsayacak şekilde, anlaşılır kılacak ciddi bir çaba göstermeden gelişigüzel ele almalarından”¹¹ kaynaklanmaktadır. Johnson da buna benzer bir iddiada bulunur: “Darwin’in Nietzsche için öneminin, doğrusunu söylemek gerekirse, küçümsendiğini ve yeniden değerlendirilmeyi hak ettiğini iddia ediyorum.”¹²

Ansell-Pearson, Nietzsche’nin Darwin’le olan bağıını belirlemenin kolay bir iş olmadığını farkındadır. Ansell-Pearson’a göre, bu işi zorlaştıran birçok neden vardır, ancak bunlardan ikisi çok önemlidir. Birincisi,

evrimci bir paradigmanın Nietzsche’nin yaşama ilişkin düşünceleri üzerindeki etkisi 1867 yılından itibaren, Kant ve ereksellik sorununa ilişkin düşüncelerinde görülmektedir. Planlı bir doktora tezinin bu ilk izleğinde, Nietzsche, Kant’ın doğaya ilişkin düşüncesinin, doğayı olumsal mekanik araçlarla karmaşık öz-örgütlenme yeteneğine sahip yaşam-biçimleri üreten bir şey olarak kavrama yeteneği olmadığı için kaçınılmaz olarak Darwin-öncesi olduğunu ileri sürer gibidir.¹³

Bunun anlamı şudur: Darwinci etki neredeyse Nietzsche’nin akademik kariyerinin başlangıcında, daha yirmi üç yaşındayken başlamıştır. Diğer bir deyişle, Nietzsche’nin yayımlanmış ve yayımlanmamış tüm eserleri Darwinci kuram tarafından etkilenmiş olabilir. Elizabeth Grosz, Darwin’in *İnsanın Türeyişi* (*The Descent of Man*) ve Nietzsche’nin *Tragedyanın Doğuşu* (*Die Geburt der Tragödie*) kitaplarının yayım tarihlerine dikkatimizi çekerek ilginç bir tespitte bulunur.

Türlerin Kökeni [*The Origin of Species*] 1859’da, Nietzsche on beş yaşındayken yayımlanmış olmasına rağmen, Nietzsche ve Darwin’in diğer kitaplarının yayım tarihleri birbirine yakındır. Nietzsche’nin çalışma dönemleri boyunca, Darwin’in yazılarına ilişkin ateşli tartışmalar yapılmış olmalı. Darwincilik on dokuzuncu yüzyılın en çok tartışılan ve en ince ayrıntılarına kadar ele alınan kuramsal katkılarının biri olmaya

11 Keith Ansell-Pearson, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, s. 85.

12 Dirk Robert Johnson, “Nietzsche’s Early Darwinism: The ‘David Strauss’ Essay of 1873”, s. 63.

13 Keith Ansell-Pearson, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, s. 86, dipnot 2.

devam etti. *İnsanın Türeyişi* 1871 yılında, *Tragedyanın Doğuşu* ise 1872 yılında yayımlanmıştır.¹⁴

İkinci neden ise, Ansell-Pearson'a göre, Nietzsche yazılarında Darwinci düşüncelere karşı çıkarken, aslında, Darwinci kuramı destekler bir şekilde yazmaktadır. Ansell-Pearson'un deyişiyle, "Nietzsche kendini Darwin 'karşısı' olarak sunduğu zaman, gerçekte sıklıkla Darwin 'yanlısı' bir şekilde yazmaktadır."¹⁵ Ansell-Pearson bu kafa karışıklığını Nietzsche'nin Darwin'i hiç okumamış olmasına ve Darwinciliği ikinci elden kaynaklardan öğrenmesine bağlar. "Nietzsche'nin İngiliz Darwincilerinin (ve Ernst Haeckel gibi önde gelen Alman Darwincilerinin de) çalışmalarını iyi bildiğine ilişkin birçok kanıt vardır, fakat Darwin'in çalışmalarıyla doğrudan bir tanışıklığı olduğuna ilişkin bir kanıt yoktur."¹⁶ Grosz, Brobjer ve Daniel Dennett de benzer iddialarda bulunurlar.¹⁷

Nietzsche Darwin'i hiç okumadıysa, Darwin'in düşüncelerini kimlerden, hangi kaynaklardan öğrendi? Yaşadığı dönemde Darwin hakkında bilgi edinebileceği kimler vardı? İlk akla gelen ve genel kabul gören isim, Friedrich Albert Lange'dir. Nietzsche, 1886 yılında, henüz bir öğrenciyken, Lange'nin, bir

14 Elizabeth Grosz, *Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely*, Duke University Press, Durham, 2004, s. 98.

15 Keith Ansell-Pearson, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, s. 86.

16 A.g.e., s. 87.

17 Örneğin Grosz şunları söyler: "Nietzsche'nin Darwin hakkında söylediklerinden, onun aslında Darwin'in kendi metinlerini okumadığı, ancak Darwin'in kaynaklarından bazılarını (Malthus ve Lamarck), bazı İngiliz Darwincilerin metinlerini (Herbert Spencer ve Thomas Huxley), haklı şekilde anlaşılamadığı, (aralarında Ernst Haeckel'in de bulunduğu) çok sayıda Alman Darwinciye iyi bildiği açıkça anlaşılmaktadır." (Elizabeth Grosz, *Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely*, s. 98). Dennett'e göre, "Nietzsche'nin Darwin'e yaptığı göndermeler, Nietzsche'nin Darwin'in düşünceleriyle tanışıklığının yaygın yanlış betimlemeler ve yanlış anlaşılmalara kuşatılmış olduğunu ortaya koyar. Belki de Nietzsche, Darwin'i, Almanya'daki, hatta tüm Avrupa'daki yaygınlaştırıcıların (*popularizers*) coşkulu sahiplenmeleri aracılığıyla biliyordu. Giriştiği birkaç özel eleştiri noktasında, Darwin'i tamamen yanlış anlamıştır." (Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Simon & Schuster, New York, 1996, s. 182). Brobjer'e göreysen, Nietzsche "daima yüzeysel ve amatör bir yorumcu olarak kalmıştır. Konuya ilişkin, uzmanların bilimsel incelemelerinin yanı sıra popüler bilim çalışmalarını da içeren, çok sayıda kitap okumuş olmasına... ve 'orta dönem'indeki en yakın arkadaşı Paul Ree'nin sıkı bir Darwin savunucusu olması gerçeğine rağmen durum böyledir. Dahası, Ree'nin aksine Nietzsche, Darwin'in kendisi tarafından yazılmış herhangi bir şey okumamış gibi görünmektedir." (Thomas H. Brobjer, "Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview", ss. 22-3).

bölümü Darwin'e ayrılmış olan, *Geschichte des Materialismus*¹⁸ (*Materyalizmin Tarihi*) kitabını okudu. Basel Üniversitesi'ndeyken, Darwin'in arkadaşı olan ve Darwinciliğin Almanya'da yayılmasına katkıda bulunan paleontolog Ludwig Rüttimeyer ile tanıştı. Nietzsche'nin, Darwinciliği onun sayesinde öğrendiği diğer bir isim ise, Darwin'in Almanya'daki en etkili ve en bilindik destekçisi olan zoolog Ernst Haeckel'dir. Ayrıca Nietzsche'nin kütüphanesinde, Wilhelm Roux'un, Wolfgang Müller-Lauter'e göre Nietzsche'nin dünyayı güç istenci olarak kavraması üzerinde önemli etkisi olan *Parçaların Organizma İçindeki Mücadeleleri* (*Der Kampf der Theile im Organismus*) isimli kitabı vardı.¹⁹ Carl von Nägeli'nin *Bir Mekanik-Fizyolojik Organik Evrim Kuramı* (*Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*)²⁰ isimli kitabı, Nietzsche'nin Darwincilik ve evrime ilişkin düşünceleri üzerinde önemli etkisi olan ve kütüphanesinde bulunan bir diğer önemli eserdir.²¹ Nietzsche'nin sahip olduğu diğer bir kitap ise, arkadaşı Paul Ree'nin ahlakın doğal tarihini anlattığı *Ahlaki Duyguların Kökeni* (*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*)²² isimli kitabdır. Mutlaka anılması gereken daha başka isimler vardır; ancak, bu makalenin amaçları açısından yukarıda bahsedilen isimler yeterlidir.²³

Gördüğümüz gibi, yorumcuların üzerinde anlaştıkları iki nokta var. Birincisi, Nietzsche'nin düşünceleri, öyle ya da böyle, Darwinci evrim kuramı tarafından etkilenmiştir ve bu etkinin sınırlarını ve kapsamını belirlemek sorunun karmaşıklığı nedeniyle zordur. İkinci nokta ise, Nietzsche Darwin'i doğrudan okuma-

18 Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, J. Baedeker Verlag, Iserlohn, 1866.

19 Bkz. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: his philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*, İng. çev. David J. Parent, University of Illinois Press, Chicago, 1999, ss. 161-82 (Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze Seiner Philosophie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin ve New York, 1971). Wilhelm Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der Mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, W. Engelmann, Leipzig, 1881.

20 Carl von Nägeli, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, Oldenbourg, 1884.

21 Bkz. Keith Ansell-Pearson, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, ss. 93-4.

22 Paul Rée, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, E. Schmeitzner, Chemnitz, 1887.

23 Nietzsche'nin etkilendiği kaynakların kronolojik bir listesi ve bu kaynakların Nietzsche'nin düşüncesini nasıl etkilediğine ilişkin daha kapsamlı ve detaylı bilgi için bkz. Gregory Moore, "Nietzsche and Evolutionary Theory", *A Companion to Nietzsche*, yay. haz. Keith Ansell-Pearson, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2006, ss. 517-31.

mış, bu nedenle de Darwin'i yanlış anlamış ve Darwincilik hakkındaki yanlış düşüncüyü eleştirilerinin hedefi yapmıştır. Yorumcuların Nietzsche ile Darwin arasındaki ilişki ve Darwinciliğin Nietzsche felsefesi üzerindeki etkileri hakkındaki düşüncelerini ana hatlarıyla verip, uzlaşılan noktaları vurguladıktan sonra, Darwinciliği ve Nietzsche'nin bu kurama getirdiği eleştirileri incelemeye başlayabiliriz.²⁴

Darwincilik, özetlemek gerekirse, yaşam biçimlerinin gelişimini ve çeşitliliğini evrimsel değişim aracılığıyla açıklamaya çalışan bir kuramdır. Bu evrimsel değişim, Darwin'e göre, kuramının temel ilkeleri olan "doğal ayıklanma" ve "uyum gösterme" aracılığıyla gerçekleşir. Darwinci evrim kuramının üç temel varsayımı vardır: (1) Aynı türün üyeleri arasında, çevreye uyum göstermeleri bakımından bireysel (yapısal ve davranışsal) farklılıklar vardır; (2) uyum göstermedeki bu bireysel farklılıklar kalıtsaldır ve kalıtım yoluyla sonraki nesillere aktarılırlar; (3) doğanın yiyecek sağlama yeteneğinin organizmaların üreme hızına yetişemeyeceğini iddia eden Malthusçu nüfus yasası doğrudur²⁵ ve bun-

24 Burada şunu belirtmekte yarar var: Bu makalenin amacı Darwincilik ya da herhangi bir evrim kuramının bir eleştirisi ya da savunusu değildir. Bu makalenin asıl amacı, Nietzsche'ye yöneltilen Darwincilik iddiaları ve Nietzsche'nin Darwincilik eleştirileri üzerinden onun güç istenci öğretisinin daha anlaşılır kılınmasını sağlamaktır. Her ne kadar Nietzsche'nin, Darwin'i ve Darwinciliği yanlış anladığı (ya da anlamadığı) yorumcular arasında genel kabul gören bir düşünce olsa da, güç istenci öğretisinin anlaşılmasında önemli bir katkısı olabileceğini düşündüğümünden, Nietzsche'nin Darwincilik eleştirilerini incelemeye değer buluyorum. Diğer taraftan, Nietzsche Darwinciliği sadece bir biyolojik kuram olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel etkileriyle birlikte ele almıştır. Bu nedenle, makale içerisinde Darwincilikle ifadeedilmeye çalışılan şey, özellikle Nietzsche'nin eleştirileri bağlamında değinildiğinde, sadece biyolojik bir kuram değildir. Brobjer'e göre, Nietzsche'nin Darwinciliği bu şekilde algılaması, aslında Nietzsche'nin Lamarckçılığa daha yakın olduğunun bir göstergesidir. Brobjer şöyle yazar: "Nietzsche'nin Darwinciliğe olan ilgisi... neredeyse tamamıyla toplumsal olaylar ve kültürle sınırlıydı; zamanının uzman olmayan yazarları gibi, (kuramı bu şekilde ele alan detaylı birkaç makale okumuş olmasına karşın) onunla [Darwincilik] hiçbir zaman yaşamın kökenleri ve çeşitliliğini açıklamaya çalışan sınırlı bir biyolojik kuram olarak ilgilenmemiştir. Bu nedenle, Nietzsche'nin evrimciliğinin, Darwincilikten daha çok (kültürel ve zihinsel kalıtıma da izin veren) Lamarckçılığa yakın olması şaşırtıcı değildir." (Thomas H. Brobjer, "Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview", s. 23).

25 Darwinci evrim kuramının yapısına ilişkin daha detaylı bir özet için bkz. Peter J. Vorzimmer, *Charles Darwin: The Years of Controversy*, Temple University Press, Philadelphia, 1970, ss. 6-11. Thomas Robert Malthus kendi nüfus yasasını şu şekilde açıklar: "Nüfus denetim altında tutulmadığında, geometrik bir oranda artar [1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, 512, gibi]. Yiyecek sadece aritmetik oranda artar [1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, gibi]... Bu durum, yiyecek sıkıntısı nedeniyle, nüfus üzerinde sürekli ve katı bir denetimi gerektirir." (Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, haz. Geoffrey Gilbert, Oxford University Press, New York, 1999, s. 13).

dan dolayı da, bireyler arasında var olma mücadelesi vardır. Jonathan Howard'ın ileri sürdüğü gibi, "doğal ayıklanma ilkesi kalıtsal çeşitlilik, çoğalma ve hayatta kalma mücadelesinin (*struggle for survival*) bir tündengelimli sonucudur."²⁶ Doğal ayıklanma süreci sonunda sadece en iyi uyum gösterenler ya da en uygun olan bireyler hayatta kalacaktır. Darwin doğal ayıklanmayı şu şekilde açıklıyor:

Eğer değişen yaşam şartları altında organik varlıklar, neredeyse yapılarının tüm parçalarında bireysel farklılıklar ortaya koyuyorlarsa, ki böyle olduğu tartışılmaz; eğer, geometrik oranda çoğalmaları nedeniyle, herhangi bir çağ, mevsim ya da yılda şiddetli bir yaşam mücadelesi olursa, ki bu da kesinlikle tartışılmaz; o zaman tüm organik varlıkların, kendilerine üstünlük sağlayan, yapılarında, bünyelerinde ve alışkanlıklarında sonsuz çeşitliliğe neden olan, birbirleriyle ve birbirlerinin yaşam koşullarıyla olan ilişkilerinin karmaşıklığı dikkate alındığında, her varlığın kendi esenliğine yararı olan, insana yararlı birçok değişikliğin meydana geldiği şekilde bir değişiklik meydana gelmemişse, bu en sıra dışı olay olurdu. Ancak, eğer şimdiye kadar herhangi bir organik varlığa yararlı değişiklikler meydana geldiyse, bu şekilde tanımlanan bireyler elbette ki yaşam mücadelesi içerisinde en yüksek korunma şansına sahip olacaklardır; kuvvetli kalıtım ilkesine göre, bu bireyler aynı şekilde tanımlanmış yavrular üreteceklerdir. Bu korunma, ya da en uygun olanın hayatta kalma ilkesine doğal ayıklanma diyorum.²⁷

Doğal ayıklanma yarar ilkesine göre çalışmaktadır; Darwin'e göre doğal ayıklanma organizmanın yararına çalışır. Bu bağlamda Darwin, yararcılık öğretisini, "yapının her detayının, sahibinin yararı için üretildiği"²⁸ iddiasında bulunan görüş olarak tanımlar. Diğer bir deyişle, doğal ayıklanma sürecinde yararlı ve kullanışlı özellikler, nitelikler ve organlar kalır ve daha da gelişirlerken, yararsız ve zararlı olanlar küçülür ve işlevlerini kaybederler.

Doğal ayıklanma, bir varlıkta, zararı faydasından daha çok olan bir yapı üretmez, çünkü doğal ayıklanma sadece her organizmanın iyiliği için ve onun yararına olana doğru hareket eder. Paley'in de işaret ettiği gibi, hiçbir organ, sahibine acı ya da zarar vermek amacıyla oluşturulmaz.

26 Jonathan Howard, *Darwin: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2001, s. 26.

27 Charles Darwin, *The Origin of Species*, J.M. Dent & Sons Ltd., Londra, 1947, s. 124.

28 A.g.e., s. 184.

Eğer her parçanın iyilik ve kötülüklerinin tam bir hesaplaması yapılırsa, her biri genelde yararlı bulunacaktır. Zamanla, değişen yaşam koşulları altında herhangi bir parça zararlı hale gelirse, onda değişiklik meydana gelecektir; eğer böyle olmazsa, o varlığın soyu, on binlerce varlığın tükendiği gibi, tükenecektir.²⁹

Darwin'e göre, evrim sürecinde, doğal ayıklanmanın yanı sıra cinsel ayıklanma (*sexual selection*) da etkindir. Doğal ayıklanmada belirleyici olan var olma mücadelesiyken, cinsel ayıklanmada belirleyici olan, daha uygun nesiller üretebilmek için karşı cinse sahip olma mücadelesidir. Ancak, düşünürün kuramında cinsel ayıklanma doğal ayıklanma kadar önemli değildir. *Türlerin Kökeni*'nde Darwin şöyle yazar:

Ayıklanmanın bu biçimi, dış koşullar ya da diğer organizmalara karşı verilen var olma mücadelesine değil, aynı cinsiyetteki bireylerin arasındaki, genellikle erkeklerin, karşı cinse sahip olma mücadelelerine dayanır. Sonuç, kaybeden rakibin ölmesi değil, az ya da hiç yavru sahibi olamamasıdır. Cinsel ayıklanma, bundan dolayı, doğal ayıklanma kadar sert değildir. Genellikle, doğadaki yerlerine en iyi uyum sağlamış olan en güçlü erkekler en çok yavruya sahip olurlar.³⁰

İnsanın Türeyişi'nde, Darwin, doğal ve cinsel ayıklanmayı karşılaştırarak şunları söyler: "Cinsel ayıklanma, belirli bireylerin aynı cinsiyetteki diğer bireyler üzerindeki, türün çoğalması bakımından başarısına dayanırken; doğal ayıklanma, iki cinsiyetin tüm çağlardaki, genel yaşam koşulları bakımından başarısına dayanır."³¹ Darwin'e göre cinsel ayıklanma iki şekilde gerçekleşir. İlki, hemcinsler arasında (*intrasexual*) cinsel ayıklanma, aynı cinsiyetten olan, genelde nüfusu diğerinden daha fazla olan cinsiyetler, bireyler arasındaki mücadeledir (bu genellikle erkek nüfus arasında görülür ve erkek erkeğe yarış olarak da bilinir); ikincisi ise, eşeyler arasındaki (*intersexual*) ayıklanmadır. Bu, aynı cinsiyetten bireylerin diğer cinsiyet tarafından seçilmek için birbirlerine karşı verdikleri mücadeledir (bu da, aynı şekilde, genellikle erkekler arasında görülür; dişileri baştan çıkartmaya çalışırlar ve eş seçimi olarak da bilinir). Darwin'in sözleriyle,

[c]insel mücadelenin iki çeşidi vardır: İlkinde, mücadele, aynı cinsiyet-

29 A.g.e., s. 187.

30 A.g.e., s. 87.

31 Charles Darwin, *Descent of Man*, Barnes & Noble Books, New York, 2004, s. 558.

ten bireyler, genellikle erkekler arasındadır ve rakiplerini uzaklaştırmayı ya da öldürmeyi amaçlarlar. Burada dişiler edilgin kalırlar. İkincisinde ise, mücadele diğerinde olduğu gibi aynı cinsiyetten bireyler arasındadır ve karşı cinsiyetten bireyleri, genellikle dişileri uyarmayı ya da cezbetmeyi amaçlarlar. Burada dişiler artık edilgin değildirler ve daha çekici olan eşleri seçerler.³²

Darwinci evrim kuramının bu kısa özetinden sonra, Nietzsche'nin Darwin eleştirilerine bakabiliriz. Daha önce de belirttiğim gibi, yorumcuların çoğu, Nietzsche'nin Darwin'i yanlış anladığını iddia ediyorlar. Bu iddialar karşısında insanın aklına, ister istemez, şunlara benzer sorular geliyor: Nietzsche'nin düşüncelerindeki Darwin imgesi nasıldı? Nietzsche, kuramın hangi noktalarını yanlış anlamıştı? Bu soruların yanıtlarının, Nietzsche'nin Darwin ve Darwincilik eleştirisini incelerken açık bir şekilde ortaya çıkacağına inanıyorum.

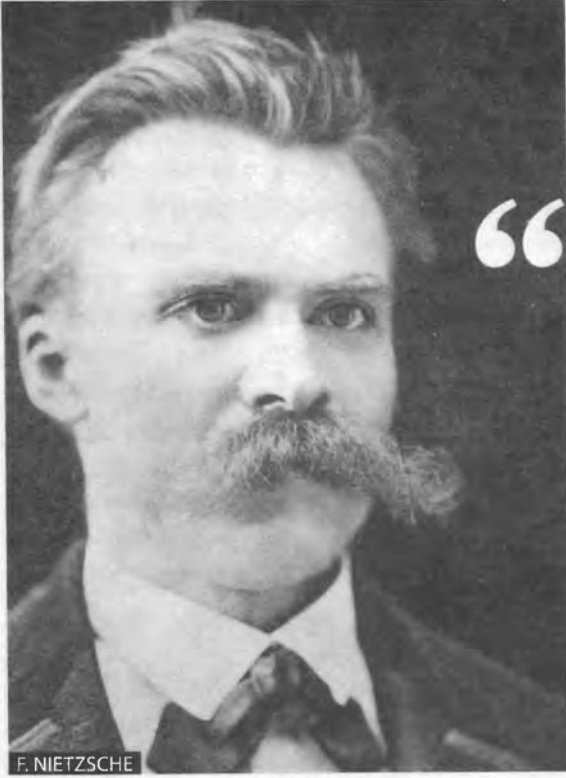
İlk olarak, Nietzsche'nin genel olarak Darwin ve kuramı hakkında neler düşündüğüne bakalım. Her şeyden önce, Nietzsche'ye göre Darwin kişiliği, olguların mevcut koşullarının belirlediği sınırlar içinde çalışan ve insanları eşitleme eğiliminde olan "saygıdeğer ancak ortalama bir İngilizdir."³³ Darwin'den başka, Nietzsche'nin "ortalama İngiliz" olarak saydığı isimler arasında John Stuart Mill ve Herbert Spencer da vardır. Bu kişilerin görüşleri, bu bağlamda özellikle de Darwin'inkiler, ortalama insanın kulakları ve beyinleri içindir; çünkü bu İngilizlerin çalışma tarzlarında yaratıcı ve yenilikçi bir felsefi kavrayış yoktur. Dünyayı ve doğayı sıradan insanın anladığı gibi anlamaya çalışırlar. Diğer bir deyişle, "bu benzersiz İngiliz söylemleri, kavramsal ya da felsefi yenilik ve yaratı olanağını sınırlandıran ufacak detayların birikmesi ve politik ya da deneyici olgulara kölelik üzerinden ilerler."³⁴ Bundan dolayıdır ki, Darwincilik, sıkıntı koşulları altında geliştirilmiş bir kuramdır; çünkü Nietzsche'ye göre, bu kuram, sıradan insana ya da sürü insanına ait olan Spinozacı kendini-koruma güdüsünü yaşam sürecinin yönlendirici ilkesi olarak ortaya koymuştur.³⁵ "Bazı filozoflar kendini-koruma güdüsünün belirleyici olduğunu kabul ettiklerinde

32 A.g.e., s. 558.

33 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, İng. çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1989, §253, s. 191.

34 Elizabeth Grosz, *Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely*, s. 100.

35 Spinoza'ya göre, kendini-koruma güdüsü her varlığın en temel güdüsü ve aynı zamanda erdemin de yegâne temelidir. Spinoza şöyle der: "Kendini-koruma çabası bir şeyin kendi özüdür... Kendini-koruma çabası erdemin ilk ve tek temelidir." Benedict de Spinoza, "The Foundations of the Moral Life," *The Philosophy of Spinoza Selected from his Chief Works*, Kessinger Publishing Company, New York, 2004, s. 269.



“

“Türlerin Kökeni 1859’da, Nietzsche on beş yaşındayken yayımlanmış olmasına rağmen, Nietzsche ve Darwin’in diğer kitaplarının yayım tarihleri birbirine yakındır. Nietzsche’nin çalışma dönemleri boyunca, Darwin’in yazılarına ilişkin ateşli tartışmalar yapılmış olmalı. Darwincilik on dokuzuncu yüzyılın en çok tartışılan ve en ince ayrıntılarına kadar ele alınan kuramsal katkılarında biri olmaya devam etti”

Elizabeth Grosz

ve durumu bu şekilde görmek *zorunda* olduklarında... bu durum bir belirti olarak algılanmalıdır; çünkü onlar, sıkıntı koşullarındaki bireylerdir.”³⁶ Nietzsche, döneminin doğa bilimlerinin Spinoza’nın bu ilkesinden oldukça etkilendiğini düşünüyordu ve doğa bilimcilerinin Spinozacı kendini-koruma ilkesinin etkisi altında kalmalarını, bu bilim adamlarının kökenlerine bağlıyordu. Başka bir ifadeyle, bu bilim adamları bu ilkedan çok etkilendiler, çünkü “onlar ‘sıradan insanlar’a mensupturlar; ataları, hayatta kalmanın zorluklarını ilk elden gayet iyi bilen zavallı ve sıradan insanlardı.”³⁷ Darwin, bu doğa bilimcilerinden biri olarak, “düşük ruhlu” biriydi; çünkü bilgiyi elde etmek yüksek ruhlu biri olmaya yetmez, bunun için “yeni bir şey *olmak*, yeni bir şey *göstermek*, yeni değerler *sunmak*” gerekir.³⁸ Darwin’in kuramı, “ortalama akıllar için olan doğrulardandır, çünkü en çok onlara hoş görünürler.”³⁹ Nietzsche, biyo-

36 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, §349, s. 292.

37 A.g.e., §349, s. 292.

38 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, §253, s. 191.

39 A.g.e., §253, s. 191.

loji ve diğer doğa bilimleri hakkında onun yeterince bilgiye sahip olmadığını iddia eden yorumculara, ya da “Nietzsche Darwin’i doğrudan okumadı, kuramını bilmiyor ve bu nedenle de Darwin’i yanlış anlıyor” diyenlere yanıt verirken şunları yazıyor: “İşleri büyük üslupla yapabilenler, yaratıcılar, belki de bilgiden yoksun olmalıdırlar—halbuki, öte yandan, Darwin’inki gibi bilimsel keşifler için belirli bir darlık, yavanlık ve sebatlı çalışkanlık, kısacası İngiliz olan bir şey, fena bir mizaç olmayabilir.”⁴⁰

Nietzsche’ye göre, Darwin’in evrim kuramı tepkisel bir kuramdır. Organizmanın dış güçlere verdiği tepkiler üzerine kurulmuş bir yaşam tasarlar. Evrim sürecinde organizmanın değişimi, organizmanın dış koşullara uyum sağlaması ya da dış güçlere verdiği tepkiler aracılığıyla gerçekleşir. Evrim sürecinde belirleyici unsur dış güçlerdir; organizmanın süreç üzerinde etkisi yoktur, bu dış güçlerin isteklerini kabul etmekten başka seçeneği yoktur. Nietzsche, Darwin’in dış güçlerin etkilerini abarttığını, organizmanın kendi gücünü gözden kaçırdığını iddia eder. Nietzsche’ye göre “yaşam sürecindeki en önemli şey, tam olarak içeriden çalışan, ‘dış koşullar’ı kullanan ve sömüren olağanüstü biçimlendirici, biçim-yaratıcı güçtür.”⁴¹ Darwin’in kuramının ana unsurlarından birisi olan uyum gösterme, Nietzsche için “ikinci sınıf bir eylem, sadece bir tepkidir” ve ancak “kendiliğinden, saldırgan, yayılmacı, biçim-verici güçler” dış güçler üzerinde kendi etkilerini gösterdikten sonra ortaya çıkabilir.⁴² Bu nedenle, uyum gösterme yaşamın özü olamaz ve yaşam uyum gösterme üzerinden tanımlanamaz: “Yaşam, iç koşulların dış koşullara uyum göstermesi değil, içeriden çalışan, ‘dışarıda’ olanın gittikçe daha fazlasını kendine dahil eden ve kontrolüne alan, güç istencidir.”⁴³

Ayrıca, Nietzsche’ye göre, uyum gösterme ve var olma mücadelesi aracılığıyla gerçekleşen doğal ayıklanma sürecinin sonucu, tam da Darwin’in beklediğinin tersidir. Bir başka deyişle, evrim süreci en güçlünün, en uygun olanın ya da en iyi uyum gösteren bireylerin değil de, zayıfların ve uyum gösteremeyenlerin hayatta kalmasıyla sonuçlanmıştır. “Beni en çok şaşırtan şey şudur,” der Nietzsche; “önümde her zaman gördüğüm şey, Darwin ve okulunun gördüğü ya da görmeyi umduğu şeyin tam tersidir,” yani “çok daha gelişmiş tiplerin yararsızlığı, sıradan, hatta *sıradanın altındaki* tiplerin egemenliği.”⁴⁴

40 A.g.e., §253, s. 191.

41 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, §647, s. 344.

42 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, II, §12, s. 79.

43 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, §681, s. 361.

44 A.g.e., §685, s. 364.

Nietzsche'ye göre, "var olma mücadelesi" ilkesi yaşamı yönlendiren genel bir yasa değil, "bir *istisna*, yaşam istencinin geçici bir kısıtlanmasıdır."⁴⁵ Darwin'in Malthusçu nüfus yasasını uygulaması, onu yaşamın genel koşulunu yanlış anlamaya götürmüş ve var olma mücadelesi ilkesini temele koymuştur. Yaşam, bu ilkenin kabullendiği gibi, yoksunluk ve kıtlık değil, bolluk, zenginlik ve lüktür: "Doğayı Malthus'la karıştırmamalı."⁴⁶ Nietzsche, eğer bir mücadele varsa, onun hayatta kalmak için değil, güç için olduğunu iddia eder. Evrim sürecinde belirleyici olanın var olma mücadelesi olduğunu ileri sürmek, "sıkıntı koşullarının bir göstergesidir" ve "gücün yayılmasını amaçlayan temel yaşam içgüdüsünün sınırlandırılması"⁴⁷ anlamına gelir. Güç arayışı içerisinde, bu içgüdü, kendini-koruma ile daha fazla güç arasında seçim yapmak zorunda kaldığında, tereddütsüz gücü seçer. Diğer bir ifadeyle, yaşam sürecinde belirleyici olan güç istencidir, kendini-koruma değil. Kendini-koruma, güç istenci kendi gücünü uyguladıktan sonra, bir yan etki olarak ortaya çıkar: "Fizyologlar, korunma içgüdüsünün yaşamın en önemli içgüdüsü olduğunu ileri sürmeden önce düşünmeliler. Her şeyden önce, canlı olan gücünü *boşaltmak* ister—yaşamın kendisi *güç istencidir*; kendini-koruma onun sadece dolaylı ve sık sık karşılaşılan *sonuçlarından* birisidir."⁴⁸

Ancak, böyle bir var olma mücadelesi olduğunda, bu mücadele zayıf olanın güçlü olan üzerindeki zaferiyle sonuçlanır. Nietzsche'ye göre, "en güçlüler ve en şanslılar örgütlü sürü içgüdüleriyle, zayıfın ürkekliğiyle, büyük kalabalıkla karşılaştıklarında zayıftırlar"⁴⁹, ayrıca "zayıf güçlüye defalarca galip gelir, çünkü onlar büyük çoğunluktur—üstelik onlar daha *kurnazdırlar*."⁵⁰ Nietzsche, kuramın bu umulmadık sonucunun, Darwin'in tini (*Geist*) unutmamasından kaynaklandığını ileri sürer. "Şuna dikkat edilmelidir," der Nietzsche, "tin' derken kaygı, sabır, kurnazlık, taklit, büyük öz-denetim ve taklitçilik adına ne varsa onu kastediyorum (bunlardan ikincisi [taklitçilik] önemli bir ölçüde sözümona erdem içerir)."⁵¹ Bu tin, Nietzsche'nin açıklamasının da işaret ettiği gibi, ahlaktır. *Tan Kızılığı*'nda (*Morgenröte*), Nietzsche, insanların ve hayvanların uyum davranışları arasındaki benzerliklere dikkat çekerek, tüm ahlak olgusunun kendini-korumaya yönelik bir araçtan başka bir şey

45 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, §349, s. 292.

46 Friedrich Nietzsche, "Skirmishes of an Untimely Man," §14, s. 522.

47 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, §349, s. 291.

48 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, §13, s. 21 (*The Will to Power*, §650, s. 344).

49 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, §685, s. 364.

50 Friedrich Nietzsche, "Skirmishes of an Untimely Man", §14, s. 523.

51 A.g.e., §14, s. 523.

olmadığını iddia eder. Bu bağlamda, Nietzsche'ye göre, taklitçiliğin özel bir işlevi vardır. Hayvanların taklitçilikle kendilerini çevre şartlarına uydurmaları gibi (örneğin, düşmanlarından ya da avlarından saklanmak için renklerini değiştirmeleri), "birey de kendini genel 'insan' kavramı ya da toplum içerisine saklar, ya da kendini prenslere, toplumsal sınıflara, partilere, kendi zaman ve mekânının düşüncelerine uydurur: Sahip olduğumuz şanslı, minnettar, güçlü, büyülenmiş görünmenin tüm zekice yöntemleri."⁵² Var olma mücadelesine katkıda bulunan bir özellik olarak ahlak da, zayıf ve ortalama olanlara aittir; bundan dolayı da ona sıkıca sarılırlar. Nietzsche'nin de söylediği gibi, "*zayıflar daha fazla tine sahiptir*. Birinin, tini elde etmesi için tine ihtiyacı olması gerekir; ona artık ihtiyacı kalmadığında, onu kaybeder. Gücü olan, ondan vazgeçer."⁵³ İşte bu tin ya da ahlak aracılığıyla, zayıf ve ortalama tipler topluma hükmederler.

"Neden zayıflar galip gelir"⁵⁴ başlıklı bir notta, Nietzsche, zayıfların toplumu nasıl egemenlikleri altına aldıklarını açıklar. Bu notta o, zayıfların tin aracılığıyla toplumu egemenlikleri altına alma sürecinin dört önemli unsuruna vurgu yapar. Bu unsurlar zayıflar, hastalar, kadınlar, yükselen uygarlık düzeyi ve Fransız Devrimi'dir. Hastalıklarından ve güç yoksunluklarından dolayı, zayıf ve hastalar ötekilerine daha fazla sempati duyarlar ve davranışları güçlü ve sağlıklı olanlarınkinden daha insancıdır. Bunların daha fazla tini vardır; daha önce de bahsedildiği gibi, bu da "kaygı, sabır, kurnazlık, taklit, büyük öz-denetim ve taklitçilik adına var olan her şey" anlamına gelmektedir. Bu tin, zayıf ve hastaları güçlü ve sağlıklılardan daha "değişken", daha "eğlenceli", daha "ilginç" ve daha "çekici" yapmaktadır. Ancak, Nietzsche için bunlar, aynı zamanda daha "kötü niyetli" dirler ve "kötü niyetlilik"i icat etmişlerdir. Aslında, güçlüler de, yaşamlarının bazı dönemlerinde hastadırlar; "büyük duygular, güç, aşk, intikam tutkuları derin rahatsızlıklarla birlikte dirler."⁵⁵ Bu yüzden, hastalık ve zayıflığa ait duyguları ilk elden bilirler.

Nietzsche, "[i]nsanlığın yarısı zayıftır, tipik olarak hasta, değişken, dengesiz"⁵⁶ derken kadınlardan bahsetmektedir. Kadınlar, esasen zayıf oldukları için, güçlü olanı zayıflaştırmaya ya da zayıflığı kutsallaştırmanın ve yüceltmenin yollarını bulmaya çalışırlar. Güçlüyü zayıflaştırmak için, der Nietzsche,

52 Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, yay. haz. Maudemarie Clark ve Brian Leiter, İng. çev. R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, §26, ss. 20-1.

53 Friedrich Nietzsche, "Skirmishes of an Untimely Man", §14, s. 523.

54 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, §864, ss. 460-3.

55 A.g.e., §864, s. 460.

56 A.g.e., §864, s. 460.

“kadınlar her zaman ‘güçlü’ olana, ‘kuvvetli’ olana, erkeğe karşı yoz tiplerle, rahiplerle, birlikte komplo kurdular”⁵⁷, başardıklarında da güçlülere yönettiler.

Yükselen uygarlık düzeyi, zayıfların zaferindeki diğer bir önemli unsurdur. Yükselen uygarlık düzeyi, beraberinde “hastalıklı [*morbid*] unsurlarda, nevrotik-psikiyatriklerde ve suçlularda bir artışı”⁵⁸ da getirir. Nietzsche’ye göre bu hastalıklı unsurlar, sanatçılar ve aradaki türlerdir. Bu sanatçılar, yine, zayıflıkları nedeniyle, suçlularla deliler arasında bir yeredirler; “istençlerinin zayıflığı ve sosyal çekingenlikleri dolayısıyla kendilerini suçtan alıkoyarlar, ancak *tımarhane* için de yeterince olgun değildirler.”⁵⁹ Bu sanatçılar kendi yaşam biçimlerini “doğalcılık” olarak tanımlarlar; ancak Nietzsche, bunun uygun bir sözcük olmadığını söyler. Nietzsche’ye göre, bu türden sanatçı ve doğalcıların sayılarının artışı uygarlığın hızlı bir şekilde geliştiğini gösterirken, aynı zamanda, “çöküşün sürdüğü”nün⁶⁰ de bir göstergesidir.

Sonuncu adım, Fransız Devrimi, insanlar arasında eşitlik talebiyle, toplumsal bir karmaşa yaratır. Bu toplumsal karmaşanın sonucu ise tüm sınıfların kanlarının birbirlerine karışmasıdır. Bunun sonucunda, “iki-üç nesil sonra soy tanınmaz hale gelir—her şey ayaktakımına dönüşür.”⁶¹ Bu sürecin sonucunda ortaya çıkan toplumda, seçilmiş olanlara, ayrıcalıklara karşı bir nefret ortaya çıkar. Bu nefret o kadar güçlüdür ki, ayrıcalıklı olan ayaktakımına teslim olur. Gücünü korumak için onu pohpohlar ve onunla işbirliği yapar. Ayaktakımı ayrıcalıklı olanın gücünü korumasına yardım ederken, ayrıcalıklı olan da ayak-takımını kitleleri harekete geçirecek söylemler oluşturarak destekler. Ayrıcalıklılar, “her şeyden önce ‘dahiler’,” der Nietzsche, “kitleleri harekete geçiren duyguların çığırkanlarıdır—ıstırap veren, aşağılık, hakir, eziyet dolu bir hayata duyulan sempatinin, hatta derin saygının sesidir diğer tüm seslerin üzerinde yankılanan (tipler: Victor Hugo ve Richard Wagner).”⁶² Bunun sonucunda, ayaktakımı ve ayrıcalıklılar topluma egemen olurlar. Nietzsche’ye göre, uygarlıklar böyle şiddetli bir değişim yaşadıklarında insanların ağırlık merkezi değişir; daha doğrusu, “en önemli olanlardan, her zaman olduğu gibi, görevi böylesi hastalıklı bir hareketin bedelini ödemek olanlardan” ortalama olanlara, bu egemenliğe karşı “[kendi yerini] geleceğin garantisi

57 A.g.e., §864, s. 460.

58 A.g.e., §864, s. 460.

59 A.g.e., §864, s. 460.

60 A.g.e., §864, s. 460.

61 A.g.e., §864, s. 461.

62 A.g.e., §864, s. 461.

ve taşıyıcısı olarak pekiştirenlere”⁶³ kayar. Bundan dolayı, ayaktakımına uyum sağlamayarak ve “mirastan mahrum edilenler”i pohpohlayarak, ortalama tipte toplumda egemen hale gelirler. Nietzsche’ye göre, bu egemenlik sayesinde “bir kez daha, eski erdem ve genel olarak idealin modası geçmiş dünyası, yetenekli bir yandaş grubuna kavuşur”; böylelikle “ortalama olanlar tine kavuşurlar.”⁶⁴

Nietzsche, bir sürü insanı, zayıf ve ortalama bir insan olarak Darwin’i, gerçekliği ahlaka dönüştürmekle suçlar. Diğer bir deyişle, Darwin, ahlakın da evrimin bir ürünü olduğunu göstererek, ahlakı doğallaştırmaya çalışmaktadır. Ancak, Nietzsche için bu, bizzat kendisinin hedefinde olan yerleşik değerleri kutsamaktan başka bir şey değildir. Değerler dünyasında ya da bir bütün olarak toplumda yaşanan bu dönüşümün sonucunda, ortalama, zayıf ve yozlaşmış olanlar sağlıklı ve güçlü olanlardan daha değerliymiş gibi kabul edilirler. Nietzsche bu dönüşüme isyan eder ve şunları söyler: “[Bu dönüşüm], dehşet verici bir gerçeğin üzerini adalet, erdem ve tanrısallık peleriniyle örtebilmek için yüce sözcükler ve davranışlar yaratmıştır.”⁶⁵ Darwin’in ahlakın kökenini evrim kuramıyla açıklamaya çalıştığı *İnsanın Türeyişi* kitabında, onun böyle bir dönüşüm yaptığını, yani gerçekliği ahlaka dönüştürdüğünü çağrıştıran bölümler vardır.

Darwin’in ahlakın kökenine ilişkin iddiası, ahlakın doğal ayıklanma sürecinde elde edilmiş olan sosyal niteliklerin evrilmesiyle ortaya çıktığı inancıdır. Darwin’in bahsettiği bu sosyal niteliklerden bazıları sempati, cesaret ve sadakattir ve “bu tür toplumsal nitelikler, kuşkusuz insanın atalarında da buna benzer bir yoldan, yani kalıt alınmış alışkanlığın desteklediği doğal ayıklanma sayesinde edinilmiştir.”⁶⁶ Bir topluluk olarak yaşamak ya da sosyalleşme, Darwin’e göre ahlakın önkoşuludur. İnsanı sosyalleşmeye zorlayan mekanizma ya da içgüdü, diğer organizmaları zorlayanlarla aynıdır. Bir başka deyişle, sosyal içgüdülerin gelişmesinde, aynen hayvani içgüdülerin gelişmesinde olduğu gibi belirleyici etken, hayatta kalma için gerekli olan değerleridir. “İlk insanların ya da maymuna benzer ataların sosyalleşmesi için,” der Darwin, “diğer hayvanları bir grup halinde yaşamaya zorlayan içgüdüsel duygulara onların sahip olmaları gerekirdi.”⁶⁷ Darwin’e göre sosyal içgüdüler, ana-baba ve çocuk sevgisine dayanır: “Sosyal içgüdü, yavrularda, ana-babalarıyla birlikte uzun süre kalmalarından dolayı gelişiyor gibi görünmektedir.”⁶⁸ Sosyal içgüdüler,

63 A.g.e., §864, s. 461.

64 A.g.e., §864, s. 461.

65 A.g.e., §685, s. 364.

66 Charles Darwin, *Descent of Man*, s. 155.

67 A.g.e., s. 155.

68 A.g.e., s. 87.

toplumsal yaşamın gelişimindeki ana etkenlerdir. Bu durumda, toplumsal yaşam ve ondan zevk alma, ana-baba ve çocuk sevgisinin bir uzantısıdır. Darwin, ana-baba ve çocuk sevgisinin bu şekilde topluluk halinde yaşamaktan zevk almaya dönüşmesinin, bunda her ne kadar alışkanlığın bir etkisi olsa da, temelde doğal ayıklanmaya bağlanabileceğini ileri sürer; çünkü bir topluluk halinde yaşamak, hayatta kalma şansını artırır. Darwin, bu iddiasını, kraliçe arının kendi toplumunu korumak için kendi yavru-kraliçelerini öldürmesi örneğiyle güçlendirmeye çalışır. Darwin, buradan, sosyal içgüdülerin topluluk halinde yaşamayı öncelediği sonucuna varır. Diğer bir deyişle, önce sosyal içgüdüler gelişir, sonra hayvanlar, hayatta kalma şansını artırdığı için topluluklar halinde yaşamaya başlarlar. Darwin'in sosyal içgüdüler ahlakın temeline koyma nedeni de budur.

Darwin, ahlakın gelişimini dört aşamaya ayırır. İlk aşamada, doğuştan gelen eğilimler olan sosyal içgüdüler, “bir hayvanı kendi türdeşlerinin oluşturduğu topluluk içinde yaşamaktan zevk almaya, onlara belirli bir ölçüde sempati duymaya ve onlar için çeşitli hizmetlerde bulunmaya yönlendirir.”⁶⁹ İkinci aşamada, zihinsel yetenekler yüksek bir düzeye kadar geliştikten sonra, “geçmiş eylem ve güdülerin imgeleri her bireyin zihninden ardı arkası kesilmeksizin geçer.” Yaşamı boyunca her hayvan, doyurulmamış herhangi bir içgüdüsü nedeniyle hoşnutsuzluk ya da üzüntü duyacaktır. Sosyal içgüdüler sonradan gelişenlerden daha temel ve daha güçlü oldukları için, onların doyurulmamasından kaynaklanan hoşnutsuzluk ve üzüntü diğerlerinden daha uzun sürecek- tir. Bunun sonucunda, hayvanın başkalarının duygularına sempati duyma yeteneği daha güçlü hale gelecektir. Sosyal içgüdüler ile sonradan kazanılmış olanlar uyumsuzluğa düştüklerinde, birey sosyal içgüdülerini değil de sonradan kazanılanları seçerse, bundan utanç duyacaktır. Sosyal olanın seçilmemesinden duyulan utanç, sonradan kazanılanların seçilmemesinden duyulan utançtan daha uzun sürer ve, Darwin'in de vurguladığı gibi, sürekli rahatsız eder. Üçüncü aşamada, dilin gelişimiyle sempati yeteneği daha da fazla artar. Dil ve konuşma yetisi elde edildikten ve “topluluğun istekleri dile getirilebildikten sonra, her üyenin topluluğun yararına nasıl davranacağına ilişkin ortak düşünce doğal olarak en önemli davranış kılavuzu olur.”⁷⁰ Dördüncü ve son aşamada ise, sosyal içgüdüler alışkanlık sayesinde daha da güçlenir ve sonunda “topluluğun isteklerine ve yargılarına boyun eğme”⁷¹ halini alır. Kısacası, “sosyal içgüdüler— insanın ahlaksal yapısının ana ilkesi—, etkin zihinsel güçlerin yardımı ve alışkanlığın etkileriyle, doğal olarak altın kurala, ‘Sizler insanlara, onların sizlere

69 A.g.e., s. 121.

70 A.g.e., s. 122.

71 A.g.e., s. 122.

davranmalarını istediğiniz şekilde davranınız'a götürür; ve ahlakın da temelinde bu yatar.”⁷²

Darwinci ahlakın öncelikli öznesi toplum, sürü, grup ya da genel olarak türlerdir. Grubun hayatta kalması bireyinkinden daha önemlidir. Darwin'e göre, ahlakın bireye, diğer birey ya da gruplar karşısında çok az yararı varken (ya da hiç yokken), ahlak standartlarının yükselmesi ve güçlü ya da sağlam bünyeli, iyi uyum sağlamış bireylerin sayısındaki artış bir grubun elini diğer gruplar karşısında çok güçlendirecektir. Darwin bu iddiasını şu şekilde açıklar: “Yüksek derecede vatanseverlik ruhu, sadakat, itaat, cesaret ve sempatiye sahip olmalarından dolayı, birbirlerine her zaman yardım eden ve ortak çıkarlar için kendilerini feda eden çok sayıda bireyden oluşan bir grubun diğer birçok gruba karşı üstün geleceği şüphe götürmez.”⁷³ Diğer bir ifadeyle, güçlü ve iyi uyum sağlamış bireylerin sayısının ve ahlak standartlarının düzeyinin yükselmesi, grubun ya da topluluğun hayatta kalma şansını artırır. Darwin bunu da doğal ayıklanmaya bağlar: “Ve bu doğal ayıklanma olmalı.”⁷⁴

Ahlakın kökeninin bu şekilde doğal ayıklanmayla açıklanması, Nietzsche'ye göre, doğaya ahlak dayatmaktan, gerçekliği ahlaka dönüştürmekten başka bir şey değildir. Darwin, kendi ilkesi olan en iyi uyum sağlayanın hayatta kalma ilkesini, kültür ya da ahlak alanında yadsımaktadır. Başka bir deyişle o, doğa alanında güçlülerin ve en iyi uyumu gerçekleştirenlerin hayatta kalacağını ileri sürerken, kültür alanında hayatta kalanlar zayıf ve ortalama olanlardır. Nietzsche'ye göre bu, büyük bir çelişkidir ve Darwin, önceki biyologların düşüğü yanılığa düşmektedir. Nietzsche bu yanılığı şu sözlerle ifade eder: “Şimdiye kadarki biyologların ana yanılırları: söz konusu olan türler değil, güçlü bireylerdir (Çoğunluk sadece bir araçtır).”⁷⁵ Dahası, Nietzsche'ye göre Darwin'in bu açıklaması özgecilik anlamına gelmektedir ve bu nedenle de yaşam istenci olan güç istencinin tamamen yadsınması demektir. Eğer Darwinci “sosyal içgüdüler” (örneğin, sempati, ana-baba ve çocuk sevgisi) toplumda yaygın hale gelir ve “*toplumun temel ilkesi* olarak kabul edilirse, gerçekte ne olduğunu derhal ispatlar—bir yaşamı *yadsıma* istenci, bir çözülme ve çürüme ilkesi.”⁷⁶ Nietzsche'ye göre, eğer canlı bir beden varsa, orada aynı zamanda “sahiplenme, yaralama, yabancı ve zayıf olanı yenme; baskı altına alma, acımasızlık, kendi biçimlerini dayatma, kendine katma, ve en azından, en yumuşa-

72 A.g.e., s. 151.

73 A.g.e., s. 157.

74 A.g.e., ss. 157-8.

75 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, §681, ss. 360-1.

76 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, §259, s. 203.

ğından, sömürü”⁷⁷ de vardır. Nietzsche, Darwin’in bu en temel biyolojik gerçeği görmezden gelerek, “doğanın daha yüksek bir insan tipine ulaşma çabaları”na⁷⁸ karşıt bir ahlak ileri sürdüğünde ısrar eder.

Diğer taraftan, Nietzsche, Darwinci evrim kuramında örtük bir ereksellik (*teleology*) olduğunu ileri sürer.⁷⁹ Özellikle de, var olma mücadelesi ilkesi erek-

77 A.g.e., §259, s. 203.

78 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, §400, s. 216.

79 Nietzsche’nin bu iddiasını incelemeye başlamadan önce, Darwinci evrim kuramı ve erekselliğe ilişkin bazı görüşleri kısaca anmanın yararlı olacağını düşünüyorum. Her şeyden önce, Darwinci evrim kuramının ereksel olmadığı düşüncesi genel kabul gören bir görüştür. Darwin’in evrim kuramının en önemli savunucularından birisi ve Darwin’in yakın arkadaşı da olan Thomas Henry Huxley, *Türlerin Kökeni*’ni ilk okuduğunda kendisini en çok etkileyen şeyin, “yaygın olarak anlaşıldığı haliyle erekselliğin öldürücü darbeyi Darwin’in ellerinden aldığı kanısı” olduğunu söyler [Thomas Henry Huxley, *Lay Sermons, Addresses and Reviews* (1906 Macmillan baskısının tıpkıbasımı), Adamant Media Corporation, Londra, 2005, s. 262]. Aynı şekilde, Janet Radcliffe Richards, Darwinci devrimin Kopernik ve Newton devriminin bir devamı olduğunu ileri sürer, ve bu iki devrimin etkilerini karşılaştırarak şunları söyler: “Bu [Kopernik ve Newton devrimi], yaşamın, hareketin, ve düşüncenin karmaşıklığını cansız maddenin işleyişine dayanarak açıklamanın olanaksız olduğu yönündeki hâkim görüşü değiştirememiştir. Bu tam da Darwin’in görüşünün altüst etmeye başladığı şeydir; çünkü o, erekselliğin her zaman zorunlu gibi görüldüğü bir bağlamda ereksel olmayan bir açıklama üretmek açıklamanın yönünü değiştirmiştir.” (Janet Radcliffe Richards, *Human Nature after Darwin: a philosophical introduction*, Routledge, Londra, 2000, s. 24). Bunlara ek olarak, John Cartwright, Darwinciliğin bu başarısını şu sözlerle vurgular: “Darwinciliğin en önemli zaferlerinden biri, canlı şeylerin yapısı ve davranışlarına ilişkin herhangi bir amaca ya da erekselliğe başvurmeyen bir açıklama sunmasıdır... Amaç, erekselcilik ve tanrısal tasarı kavramının bütünü Darwin’in ‘tehlikeli düşüncesi’ tarafından ortadan kaldırılmıştır. Darwin için, ne büyük bir plan, ne yaşam biçimlerinin dünyaya bir yaratıcı tarafından yerleştirdiğine dair bir kanıt, ne de nihai bir amaç ya da bir amaca yönelik kaçınılmaz bir ilerleme vardır. Saatçi kördür.” (John Cartwright, *Evolution and Human Behavior*, MacMillan, Londra, 2000, ss. 33-4). Diğer taraftan, Darwinci evrim kuramının ereksel olduğunu ileri sürenler de vardır. Darwin’in çağdaşı olan Asa Gray, ereksellik iddiasını şu şekilde ifade eder: “Darwin’in doğa bilimine en büyük hizmeti, erekselliği bu bilime geri getirmesidir; öyle ki, morfolojiye karşı erekselcilik yerine, şimdi morfolojiyle birleştirilmiş bir erekselciliğe sahibiz.” (alıntılayan James G. Lennox, “Darwin was a Teleologist”, *Biology and Philosophy*, sayı 8, 1993, s. 409). Darwin’in Gray’in bu yorumuna yanıtı ise çok ilginç ve şaşırtıcıdır: “Erekselciliğe ilişkin söylediğiniz şeyler beni mutlu etti ve başka birinin de bu noktayı fark ettiğini sanmıyorum.” [Charles Darwin, *The Life and Letters of Charles Darwin*, haz. Francis Darwin (1897 Appleton & Company baskısının tıpkıbasımı), Adamant Media Corporation, Londra, 2006, s. 367]. Diğer taraftan Lennox, Darwinci evrim kuramının ereksel olmayan bir kuram gibi algılanmasının nedeninin, bu kuramın on dokuzuncu yüzyıldaki ereksellik kuramlarının hiçbirine uymaması olduğunu, ancak günümüzdeki ayıklanma açıklamalarının ereksellik savunularına açık bir şekilde

selci bir ilkedir. “[G]ereksiz erekselci ilkelere karşı dikkatli olalım,” der Nietzsche, “ki bunlardan biri, kendini-koruma içgüdüsüdür.”⁸⁰ Darwinci doğal ayıklanma, doğanın kör güçleri aracılığıyla ilerler; evrim sürecinin arkasında bir plancı ya da zeki tasarımcı yoktur. Özellikler rastlantısal olarak elde edilirler ve eğer birey ya da organizmanın var olma mücadelesine katkıda bulunurlarsa, korunur ve daha da gelişirler. Diğer bir deyişle, bir organizmanın bir özelliğe ya da organa (türün uzun evrim süreci içerisinde) sahip olmasında belirleyici etken, organizmanın var olma mücadelesi için onların sağladıkları yararlarıdır.⁸¹

uyduğunu ileri sürer: “[Darwin’in] ayıklanma-temelli erekselciliği açık bir şekilde on dokuzuncu yüzyıldaki mevcut erekselci açıklamalardan herhangi birine uymayı başaramamıştır... Ayıklanma açıklamaları, bir özelliğin yararlı sonucunun (Darwin sıklıkla ‘avantaj’ terimini kullanır) o özelliğin bir popülasyon içerisinde çoğalmasında ya da var olmasını açıklaması anlamında, doğal olarak erekseldirler.” (James G. Lennox, “Darwin *was* a Teleologist”, s. 410). Darwinci evrim kuramının erekselliği konusunda çok geniş bir literatür vardır. Kimi ereksel olmadığını savunurken, kimi de ereksel olduğunu ileri sürer. Ancak makalenin asıl konusu bu tartışmalar olmadığı için, her iki gruptan kısa örnekler vermeyi yeterli gördüm. Darwinci evrim kuramının erekselliği konusuna değinmemin asıl nedeni, her ne kadar Nietzsche’nin bu kurama ilişkin bilgileri yanlış ve eksik olsa da, Nietzsche’nin güç istenci kavramının anlaşılmasına sağladığı katkıdır. Nietzsche, ikincil kaynaklardan edindiği bu Darwincilik imgesi üzerinden güç istenci öğretisinin inceliklerini ortaya koymaktadır. Bu nedenle, bu tartışmayı izlerken Nietzsche’nin Darwin’e ilişkin yanlış anlamalarına (belki de çarpıtmalarına; öyle ki, Ansell-Pearson, Nietzsche’nin Darwin’i doğal ayıklanma bağlamında kasten yanlış okuduğunu şu sözlerle ileri sürer: “Elbette, Nietzsche Darwin’i kendi amaçlarının ve kendi konumunun kökten farklılığını ortaya koymak için kasten yanlış okur. Darwin için ‘uygunluk’ un sadece verili çevre koşulları içinde anlamlı olduğu açıktır. Mutlak bir mükemmellik ölçüğüne başvuramaz. Bu nedenle de [uygunluk], Nietzsche’nin, doğal ayıklanma kuramını toplumsal bir kuram ya da bir kültür kuramı olarak okuyarak, atfettiği ereksel niyete sahip değildir.” Keith Ansell-Pearson, “Nietzsche Contra Darwin”, *Nietzsche: Critical Assessments*, cilt 4, haz. Daniel W. Conway, Routledge, Londra, 1998, s. 26, dipnot 18) takılıp kalmadan güç istencine ilişkin söylediklerine yoğunlaşmak gerektiğine inanıyorum. Daha önce de belirttiğim gibi, bu makalenin amacı Darwinci ya da başka türden bir evrim kuramını incelemek ya da eleştirmekten çok, Nietzsche’nin güç istenci öğretisinin anlaşılmasına katkıda bulunmaktır.

80 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, §13, s. 21. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, §650, s. 344.

81 André Ariew’e göre, bu türden bir açıklama, Aristotelesçi anlamda, işlevsel erekselci bir açıklamadır: “Bir özelliği *yararlı* yapan şey, o özelliğin belirli bireylere kendi hayatta kalma ve üreme mücadelelerinde diğer bireylerin üzerinde bir avantaj sağlamasıdır.” (André Ariew, “Platonic and Aristotelian Roots of Teleological Arguments”, *Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*, haz. Andre Ariew, Robert Cummins ve Mark Perlman, Oxford University Press, New York, 2002, s. 28). Ancak, Ariew, Aristoteles ve Darwin’in erekselcilikleri arasında iki

Nietzsche, organların oluşumu ya da gelişiminde var olma mücadelesinin belirleyici etken olduğu düşüncesine karşı çıkar; çünkü yaşam sürecinde belirleyici olan, güç mücadelesidir. Bundan dolayı da, bir organın oluşumu ve gelişimine neden olan güç istencidir. Nietzsche'ye göre, güç istenci, dünyayı ya da yaşam koşullarını daha fazla güç elde etmek için etkin bir şekilde yorumlar. "Aslında," der Nietzsche, "yorumun kendisi bir şeyin efendisi olmak için bir araçtır."⁸² Yorum, organik süreçteki en temel ve sürekli gerçekleşen eylemdir ve "bir organın oluşumunda en önemli etken yorumdur."⁸³

Bir organın kökeni, organizmanın korunmasında yararlı olmasıyla açıklanamaz. Nietzsche tam da bunun aksi olduğunu iddia eder ve şöyle der: "Bir özelliğin oluştuğu zaman aralığının büyük bir bölümünde bu özellik bireyi korumaz ve ona hiçbir yararı yoktur, özellikle de dış etkenler ve düşmanlarla mücadelesinde."⁸⁴ Organizmanın korunmasında yararlı olan bir şey aynı zamanda güç kaybına neden olabilir ya da organizmanın evrimini sekteye uğratabilir. Nietzsche'nin bu iddiasının arkasında, yaşamın "ortak bir beslenme biçimiyle bağlanmış güçler çokluğu"⁸⁵ olduğu inancı ve bireyi, "parçaların birbirleriyle (besin, yer vb. için) mücadelesi" şeklinde betimlemesi ve bu bireyin evriminin de "her parçanın zafer ya da üstünlüğüne, bir dumura uğramaya [körelemeye], diğer parçaların 'bir organ haline gelmesine' bağlıdır"⁸⁶ şeklindeki iddiası vardır. Bu ortak beslenme biçimi duyguları, görüşleri ve düşünceleri de içermektedir, kısaca, beslenmeyi olanaklı kılan her şeyi: "(1) [D]iğer bütün güçlere karşı bir direnişi; (2) aynı olanların şekil ve ritme göre bir düzenlenişini; (3) özümseme ya da boşaltım açısından bir değerlendirışı."⁸⁷ Organizmanın bu

farklılık olduğunu söyler. Birinci fark, Darwin'inde özellikler tesadüfen ortaya çıkarken, Aristoteles'inde organizmanın yararı için ortaya çıkarlar. İkinci fark şudur: Aristotelesçi erekselcilikte organizmanın kökeninde belirleyici olan yarardır, Darwinci olanda ise var olan özelliklerdir. Diğer bir ifadeyle, Aristoteles için "bir parçanın yararlılığı malzemelerin gerekliliğini *zorunlu kılar*; yani gözler görme işine yaradığı için organik malzemeler birleşirler." Diğer taraftan, Darwin içinse, "bunun tersi bir işleyiş vardır: Malzemeler işlevi zorunlu kılar. Doğal ayıklanma kendi elinin altında bulunan malzemeler (varyantlar) ile çalışır." (André Ariew, "Platonic and Aristotelian Roots of Teleological Arguments", s. 29). Bu farklılıklara rağmen, öyle görünüyor ki, var olma mücadelesindeki yararlılık Darwin'in kuramını erekselci yapan şeydir.

82 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, §643, s. 342.

83 A.g.e., §643, s. 342.

84 A.g.e., §647, s. 343.

85 A.g.e., §641, s. 341.

86 A.g.e., §647, s. 344.

87 A.g.e., §641, s. 342.

yapısından dolayı, organizmanın korunması ya da dış koşullarla mücadelesi için yararlı bir organ, özellik ya da parçanın varlığı ya da oluşumu, aslında o organizmanın evrim sürecine zarar verip onu sekteye uğratabilir. Evrimi yönlendiren tek şey, organizmanın her bir parçasının birbirleri arasındaki iç mücadeledir. Eğer kendini-koruma ön plana yerleştirilirse, vurgu dış koşullara uyuma kaydırılmış olur ki, bu durumda organizma tepkisel bir varlık haline gelir. Bu da organizmaya etkin yaratıcı güçlerin değil de, tepkisel olanların egemen olduğu anlamına gelir. Bu tepkisel güçler ya da bir bütün olarak tepkisel organizma evrimin tetikleyicisi olamaz. Nietzsche şöyle der: “Büyümek isteyen ve büyümek isteyen tüm diğer şeylerin değerini yorumlayan bir şeyin var olması gerekir”;⁸⁸ o şey de, “*gücün genişlemesini* amaçlayan ve bunu isterken kendini-korumayı sıklıkla tehlikeye atan, hatta feda eden yaşamın gerçek temel içgüdü’sü”,⁸⁹ yani güç istencidir.

Nietzsche’ye göre, bir organın oluşumunun nedeni ne olursa olsun, kesinlikle organın yararından farklı bir şeydir bu. Diğer bir ifadeyle, “bir şeyin kökeninin nedeni ile sonraki yararı, mevcut kullanımı ve amaçlar sistemi içindeki yeri, tamamıyla ayrı dünyalardır.”;⁹⁰ çünkü dünya güç istencidir ve dünyada güç odakları arasında süregelen etkin bir güç mücadelesi vardır. Bu güç mücadelesi içerisinde, her güç odağı, diğer güç odaklarını hem sürekli olarak yorumlar hem de onlar tarafından sürekli olarak yorumlanır. Bunun sonucu olarak, bir güç odağının kullanımı ya da anlamı, sürekli değişen güç odağının perspektifine göre sürekli bir değişim içerisindedir. “Var olan her şey,” der Nietzsche, “tekrar tekrar yeni amaçlar için yeniden yorumlanır, ele geçirilir, dönüştürülür ve kendinden daha üstün bir güç tarafından yeniden yönlendirilir.”⁹¹ Nietzsche’ye göre, organik dünyada süregelen daha fazla güç mücadelesi nedeniyle bu dünyadaki “tüm olaylar bir boyun eğdirme, bir *efendi oluşturma*” ve bu süreç, “daha önceki ‘anlam’ ve ‘amaçlar’ın zorunlu olarak muğlaklaştırıldığı ve hatta ortadan kaldırıldığı bir uyum olan taze bir yorum içerir.”⁹² Bunlara ek olarak Nietzsche, “amaçlar ve yararlar, bir güç istencinin daha güçsüz bir şeyin efendisi haline geldiğinin ve ona bir işlev niteliği yüklediğinin *işareti*dirler”⁹³ der. Bundan dolayı, bir organın kökeni onun ne yararına ne de amacına başvurularak açıklanamaz. Sonuç olarak, Darwin’in, var olma mücadelesini evrimin içerisine yaşa-

88 A.g.e., §643, s. 342.

89 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, §349, ss. 291-2.

90 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, II, §12, s. 77.

91 A.g.e., II, §12, s. 77.

92 A.g.e., II, §12, s. 77.

93 A.g.e., II, §12, s. 77.

mın temel ilkesi olarak sokması, etkin, şekillendiren, biçim veren, iç güce, yani güç istencine “*gereksiz* ereksel ilke” dayatmaktan başka bir şey değildir.

Diğer taraftan, Nietzsche’nin güç istenci öğretisinin de bir ereksellik içerdiğini ileri sürenler vardır. Örneğin, Peter Poellner, güç istencini “ereksel açıklama ilkesi” olarak ele alır.⁹⁴ Poellner iddiasını şu şekilde ifade eder: “İnsanın etkinliği, bilme etkinliği—ya da, Nietzsche’nin söylemeyi tercih ettiği gibi, yorum etkinliği—de dahil, ereksel bir ilke aracılığıyla açıklanır: Güç istenci.”⁹⁵ Ancak, bir ereksel açıklama ilkesi olarak güç istenci ne tüm değişimin ona yöneldiği bir *telostur*, ne de bir metafizik ya da doğal bir amaca yönelmişlik ya da eğilimdir. Poellner’in ifadesiyle güç istenci, “(mantıksal olarak) birbirleriyle bağlantısız öncül koşullar’a dayanılarak yapılan sıradan nedensel açıklamanın aksine, olayların ‘olayın uğruna gerçekleştiği’ söylenen hedeflenen amaç ya da sonuç’a dayanılarak açıklandığı bir türdür.”⁹⁶

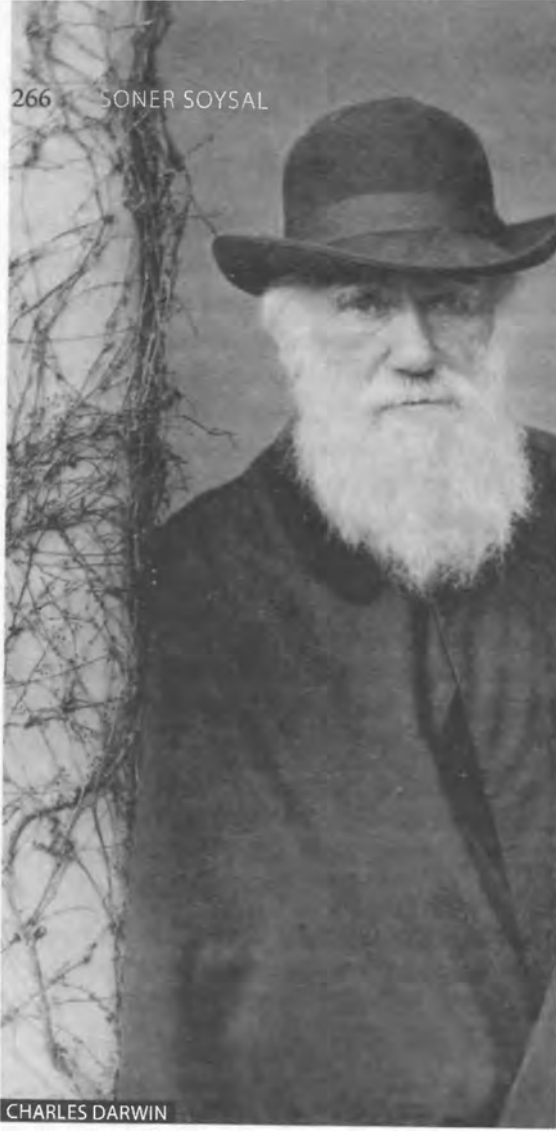
Poellner’e göre, Nietzsche, insanın doğasını güç için mücadele olarak nitelemektedir. Bu doğasından dolayı, bir bireyin tüm eylemleri güç artışı hissetmeye yönelmiştir. Poellner, Nietzsche’nin güç istenci öğretisini insanın bu doğasına açıklamak için kullandığını söyler. Nietzsche’nin öğretiyi bu şekilde kullanması, bize, “onun [Nietzsche’nin] amaca dayanan bir açıklama türüne başvurduğunu, yani genellikle amaçlı, istençli eylemde etkili olduğunu düşündüğümüz güce bir ölçüde benzeyen bir hareket ettirici güce başvuran bir açıklamayı”⁹⁷ gösterir. Poellner, bu benzerliği, gücün uygulanması ile amaç arasındaki ilişkiyi çözümlyerek göstermeye çalışır. Poellner’e göre, amaç ya da niyetin olmadığı durumlarda gücün uygulanmasından söz edemeyiz. Diğer bir deyişle, bir birey, gücünü, bu gücü diğer bireyler üzerinde uygulayarak artırabilir; ancak, eğer bireyin amaçlı bir eylemi gerçekleştirme yeteneği bir şekilde engellenirse, bu durumda amaçlı bir eylem gerçekleşmez. Poellner, amaçlı bir eylemi gerçekleştirme yeteneği olan bir eyleyen olmadığı halde, gücün uygu-

94 Başka bir bağlamda, Arthur Danto da Nietzsche’nin güç istenci öğretisini açıklayıcı bir ilke olarak sunar. Danto’ya göre, Nietzsche’nin planı, tüm olguları tek bir ilkeye indirgemektir. Danto, bu planı, “metodolojik monizm” olarak isimlendirir (Bkz. Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, genişletilmiş baskı, Columbia University Press, New York, 2004, s. 138). Fiziksel ve organik süreçler arasındaki farklılığa ilişkin, Danto, Nietzsche için bu süreçler arasında bir fark olmadığını iddia eder ve “aradaki bu boşluğu kapatmak ve var olabilecek her şey için nihai bir açıklayıcı ilke sağlamak güç istencinin işleviydi” der (Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, s. 199).

95 Peter Poellner, *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford University Press, New York, 1995, s. 165.

96 A.g.e., s. 165. Bu tanımlama, Poellner tarafından Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Daedalus Books, Londra, 1964, ss. 5-6’dan alıntılanmıştır.

97 Peter Poellner, *Nietzsche and Metaphysics*, s. 165.



CHARLES DARWIN

“Nietzsche’nin, ilgilendiği temel sorunların ana hatlarını ortaya koyduğu önemli eseri Ahlakın Soykütüğü Üzerine’nin tam merkezinde, Darwinci evrim paradigmasıyla eleştirel bir hesaplaşma buluruz. Soykütük, on dokuzuncu yüzyılın biyoloji düşüncesi ve fikirlerine batmış bir metindir ve bu miras olmadan düşünülemez”
Keith Ansell-Pearson

lanmasından bahsettiğimiz durumda, insanbiçimciliğe (*anthropomorphism*) düşeceğimizi belirtir: “İnsanbiçimci bir metaforla konuşmak dışında—bir dağın bir nehir üzerinde, onun yolunda durup yönünü değiştirmesine neden olarak, güç uyguladığını söyleyemeyiz.”⁹⁸ Bu nedenle, Poellner için, eğer insanbiçimciliğe düşmeden gücün uygulanmasından söz edeceksek, amaçlı bir eylemi gerçekleştirebilecek bir eyleyen, fail olmak zorundadır. Poellner, güç istenci öğretisinde bir eyleyen olduğunu göstermeye çalışır.

Poellner, Nietzsche’nin gücün uygulanmasından ne kastettiğini çözümlemeye başlar. Poellner’e göre, Nietzsche, gücün uygulanmasını temelde “sahiplenme”, “özümseme”, “biçimlendirme” ve “bastırma” olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte, Poellner, eğer bu terimlerin genelliğini göz ardı edersek, Nietzsche’yi yanlış anlayabileceğimiz konusunda uyarır. Poellner, “biçimlen-

dirme” terimiyle Nietzsche’nin sadece bir sanatçı ya da zanaatkârın biçimlendirme eylemini değil, aynı zamanda, örneğin, bir öğretmenin öğrencilerin zihinlerini “biçimlendirme” ve buna benzer eylemleri de anlatmaya çalıştığını söyler. Bunlara ek olarak Poellner, aynı şekilde, Nietzsche’nin “kavrama” ve “anlama” terimlerini de “sahiplenme”nin örnekleri olarak kullandığını belirtir. Yanlış anlamaların önünü kesmek için bu açıklamaları yaptıktan sonra, Poellner, güç istencinin erekselliği tartışmasına; tüm bu güç uygulama yolları “bir ‘fark’ı tanımayı içerir, ki bu da, bir nesne ya da rakibin, eyleyen onun üzerinde etkisini göstermeden önceki durumu ile eyleyenin etkinliğinden sonraki, ya da etkinliğin gerçekleştiği sıradaki durumu arasında eyleyen tarafından yapılan ‘bir karşılaştırmayı gerektirir’”⁹⁹ diyerek devam eder. Burada o, eyleyenin rakibinin ve bu rakiple girdiği mücadelenin aşamalarının farkında olduğu bilişsel durumlar dizisinin varlığını ileri sürüyor gibi görünüyor. Böyle bir bilişsel süreç, Poellner’in de söylediği gibi, hem güç uygulamasının gerçekleştiği işlemlerin hem de “benlik” ve “öteki”nin farkındalığını gerektirir. Ancak, Poellner’e göre, güç uygulama sırasında ortaya çıkan öz-farkındalık, Nietzsche’nin geleneksel bir öz-farkındalık kavramına sahip olduğu anlamına gelmez. “Nietzsche’nin güç hissi dediği deneyime karışan öz-farkındalık,” der Poellner, “içebakıştan [*introspection*] farklıdır, çünkü burada dikkat eylemin *nesnesine* çevrilmiştir” ve “söz konusu olan ‘benlik’ (zarar veren birim) felsefi geleneğin zihinsel tözü değildir.”¹⁰⁰ Nietzsche, geleneksel benlik anlayışına, benliğin görüngü olduğunu ileri sürerek karşı çıkar: “İç dünyanın da görüngülüğünü [*phenomenality*] iddia ediyorum. Bilincine vardığımız her şey düzenlenmiş, basitleştirilmiş, şemalaştırılmış, yorumlanmıştır... ‘Görünürdeki iç dünya’, ‘dış’ dünya ile aynı biçimler ve işlemler tarafından yönetilir.”¹⁰¹ Poellner’e göre, ereksel açıklama ilkesi, Nietzsche’nin “fenomenal benlik” varsayımıyla birlikte, aynı zamanda Nietzsche’nin doğruluk anlayışını, metafizik ya da kartezyen bir benliği doğruluk ölçütü olarak kabul etmeden açıklar. Diğer bir ifadeyle, kendimizi diğer organizmalar ve varlıkları gördüğümüz gibi görürüz; kendi benliğimize ayrıcalıklı erişim hakkına sahip değiliz. Kendi duygularımızı, arzularımızı vb., dış dünyadaki varlıkları yorumladığımız gibi yorumlarız. Nietzsche’nin doğruluk ölçütü, güç hissinin artmasıdır. Bir fikrin, inancın vb. doğru olduğunu söylemek, bu yargıda bulunan eyleyenin gücünü ya da güç hissinin artırdığını söylemektir. Poellner, Nietzsche’ye göre, hem doğruluğun hem de güç hissinin göreceli olduğunu ileri sürer. Bu görecelik, Poellner’e göre, eyleyenin “iki ya da daha fazla ardışık durum arasındaki bir fark”ın bilin-

99 A.g.e., s. 167.

100 A.g.e., s. 168.

101 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, §477, ss. 263-4.

cinde olmasını gerektirir; bu fark “sadece bireyin gücü sürekli şekilde artıyorsa fark edilip sürdürülebilir, yani direnişlerin üstesinden gelme, güç uygulama, süreci—eyleyene görüldüğü şekliyle—kesintiye uğramazsa.”¹⁰²

Sonuç olarak, Poellner’in güç istencini erekselci bir açıklama ilkesi olarak ele aldığı çözümlemeden öğrendiklerimizi kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: Nietzsche, insan doğasını, güç için mücadele olarak tanımlar; diğer bir deyişle, her insan kendi gücünü ya da güç hissini artırmaya çalışır. Güç artışı, diğer insanlar ya da doğa üzerinde güç uygulamayı gerektirir; ancak, amaç olmadan güç uygulamaktan söz edemeyiz. Bu nedenle, eğer herhangi bir olayda güç uygulama söz konusuysa, orada mutlaka amaçlı eylemleri gerçekleştirme yeteneğine sahip bir eyleyen olması gerekir. Güç uygulama, ayrıca, karşılaştırma yapma ve rakibi değerlendirmeye yeteneğini de gerektirir. Bunun anlamı şudur: Gücü uygulayan ve eyleyen, kendine ve ötekine ilişkin bir farkındalığa sahip olmalıdır. Ancak bu farkındalık, görüngüsel bir farkındalıktır; burada ne benlik zihinsel bir tözdür ne de farkındalık içebakıştır. Bu fenomenal benlik düşüncesi, Nietzsche’nin metafizik ya da kartezyen benlik üzerinde temellenmemiş bir doğruluk ölçütü ileri sürmesine olanak sağlamıştır. Bu ölçüt, güç hissini artırmasıdır. Sonuçta, Poellner’e göre, Nietzsche tüm insan eylemlerini, bilişsel olanları da dahil, güç hissini artırma ya da güç istenci fikrine dayanarak açıklamıştır.

Ancak, kanımca Poellner, Nietzsche’nin güç istenci nitelemesindeki birçok önemli noktayı kaçırmaktadır. Öncelikle, Nietzsche’nin güç istenci öğretisi esas olarak insan eylemlerini—ister fizyolojik isterse bilişsel olsun—açıklamayı amaçlamaz. Ne de bu öğretinin kapsamı organik yaşamla sınırlıdır. Nietzsche varlıklar arasında organik-inorganik ayrımı yapmaz; çünkü ona göre dünya, oluş dünyasıdır ve bu dünya içerisinde ölü bir şey var olamaz: “Varlık”—onun hakkında ‘canlı’dan başka fikrimiz yoktur. O zaman, ölü bir şey nasıl ‘var olabilir?’¹⁰³ Bundan dolayı da, Poellner’in açıklaması, inorganik olarak düşündüğümüz maddeler alanında geçerli olamaz. Nietzsche, güç istenci öğretisini, görünüşte inorganik olan varlıklara kadar genişletmek düşüncesini açıkça ifade eder: “Güç biriktirme istenci yaşam olgusuna, beslenmeye, üremeye, kalıtıma—topluma, devlete, geleneğe, otoriteye—özgüdür. Acaba bu istenci, kimyada hareket ettirici neden olarak kabul edemez miyiz?—ve kozmik düzende?”¹⁰⁴

Dahası, Poellner’in güç uygulama ile amaçlı bir eylem gerçekleştirme arasındaki ilişkiyle ilgili tartışması, güç istenciyle ilgili çok önemli bir yanlış anlamının sonucu gibi görünmektedir. Nietzsche’ye göre güç istenci, varlığın sahip

102 Peter Poellner, *Nietzsche and Metaphysics*, s. 168.

103 Friedrich Nietzsche, *Writings from the Late Notebooks*, İng. çev. Kate Sturge, haz. Rüdiger Bittner, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 2[172], s. 94.

104 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, §689, s. 367.

olduğu bir özellik değildir. Bir başka deyişle, güç istencinin üzerine yüklenebileceği ya da atfedilebileceği ayrı bir varlık yoktur, çünkü o varlık zaten güç istencinin ta kendisidir. Nietzsche, eyleyen ile eylem arasındaki ayrıma karşıdır; bir şey, bir varlık, tam da yaptığı, eylediği şeydir; diğer varlıklar üzerindeki ve diğer varlıkların da onun üzerindeki etkilerinin toplamıdır. Nietzsche'ye göre, eyleyen ile eylem arasındaki bu ayrım dilin bize bir oyunudur: "Özne, nesne, eyleme eklenen bir eyleyen, etkisinden ayrılmış bir eylem: Unutmayalım ki, bu sadece göstergebilimdir [*semeiotics*] ve gerçekte hiçbir ilişkisi yoktur."¹⁰⁵

Bir güç parçası (*quantum*) bir dürtü, istenç, etki parçasına eşittir—dahası, tam da bu dürtüden, istençten, etkiden başka bir şey değildir; sadece tüm etkileri bu etkilere neden olan bir şey, bir "özne" tarafından belirlenmiş olarak kavrayan ve yanlış kavrayan dilin ayartması sayesinde başka türlü görünebilir.¹⁰⁶

Ayrıca Nietzsche, hareketsiz bir şeyin varlığını da reddeder; her şey hareket halindedir; diğer bir deyişle, her şey var olan diğer her şeyle sürekli bir güç mücadelesi içerisinde. Bu nedenle, her şey, var olan diğer her şey üzerinde sürekli güç uygular. Bu bağlamda, Nietzsche için dünyanın sadece güç uygulama olduğunu, başka hiçbir şey olmadığını söyleyebiliriz. Bundan dolayı, Poellner'in amaç yoksa güç uygulamaktan söz edemeyiz iddiası, Nietzsche ve güç istenci öğretisi bağlamında kabul edilebilir gibi görünmemektedir.

Son olarak, Poellner'in güç istencinin erekselci bir açıklama ilkesi olduğu iddiası, güç istenci öğretisine getirilen haksız bir suçlamadır; çünkü, eğer biz bu ereksellik ithamını makul ya da doğru olarak kabul edersek, her açıklamaya erekselci bir açıklama ilkesi olduğu suçlamasını getirebiliriz. Her açıklama, bir şekilde, zaten bir süreci, bir eylem dizisini, bir olayı ya da herhangi bir şeyi, meydana gelirken izlediği yolu göstererek açıklamayı amaçlar. Diğer bir deyişle, bir açıklama, içerisinde bir olayın gerçekleştiği sürecin ömrünün bir ifadesi ya da betimidir; biçimsel olarak, eylemin başladığı anla bittiği an arasındaki zaman aralığını kapsar. Hatta sürecin aşamaları arasında zorunlu bir nedensel ilişki de olmayabilir; tüm eylem dizisi tamamen şans eseri ya da kaza sonucu gerçekleşmiş olabilir. Bununla birlikte, biz hâlâ eylemi açıklarken kullandığımız eylemin sonucunun erekselci bir açıklama ilkesi olduğunu iddia edebiliriz. Bu nedenle, güç istencinin erekselci bir açıklama ilkesi olduğu iddiası doğru bir değerlendirme değildir.

Nietzsche'nin Darwin'e karşı çıkış ve saldırılarını incelerken de gördüğümüz gibi, her ikisinin de ortak yönü, yaşamı açıklamak için bir kurama sahip

105 A.g.e., §634, s. 338.

106 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, I, §13, s. 45.

olmalarıdır. Bazı genel noktalarda uyuşuyor gibi görünüyorlar: İkisi de organik varlıkların evrimine ya da mutasyonuna inanıyorlar; ikisinin de tanrıdan ya da aşkın bir alandan bağımsız, evrimci bir ahlak anlayışı var; ikisi de organik dünyada süregiden bir mücadeleye inanıyorlar vb. Ancak, ikisinin bu konuları açıklama biçimleri arasında kökten bir farklılık vardır. Darwin, organizmaların evrimsel niteliklerini uyum gösterme ve var olma mücadelesi ile açıklarken, Nietzsche güç istenci ve güç mücadelesi ile açıklar. Darwin'in açıklaması, hayatta kalmak için organizmaların, tek tek ya da gruplar halinde, kendilerini çevre şartlarına uyum sağlamaya çalıştıkları bir organik dünya anlayışına götürür. Organizmalara yüklenen bu uyum özelliği ve hayatta kalmanın organik yaşamın amacı olarak sunulması nedeniyle, Nietzsche Darwin'in kuramını tepkisel bir kuram olmakla suçlar. Diğer taraftan, Nietzsche dünyayı, güçlerini artırmak için kendilerini feda edebilecek, etkin ve dinamik güç odaklarının dünyası olarak kavrar. Nietzsche ve Darwin, aynı olguyu aşkın bir varlık ya da alana başvurmadan açıklamalarına rağmen, kökten farklı iki evrim kuramına ulaşırlar. Bundan dolayı, Nietzsche ve Darwin'in düşünceleri arasındaki, aynı olguyla, yani yaşamla ilgilenmelerinden kaynaklanan genel benzerliklere bakarak, Nietzsche'nin Darwinci bir düşünür olduğunu söylemek doğru değildir.

Nietzsche ve Darwin'in yaşam olgusuna ilişkin açıklamaları arasındaki farklılıklar, Nietzsche'nin, Darwin'in ahlakın kökeni ve gelişimine ilişkin açıklamalarına yaptığı karşı çıkışlarda açıkça ortaya çıkmaktadır. Darwin'in ahlak anlayışı tamamen özgeci bir anlayıştır, çünkü hayatta kalma üzerine kurulmuştur. Nietzsche bunu *çileci ideal* olarak adlandırır ve şunları söyler:

[Ç]ileci ideal, ne şekilde olursa olsun kendini ayakta tutmaya çalışıp kendi var oluşu için savaştan, *yoğlaşmış bir yaşamın korunma içgüdüsünden kaynaklanır*; el değmemiş olarak kalan, yeni yollarla ve becerilerle mücadelesini sürdüren, yaşamın en derin içgüdülerine karşı bir parça fizyolojik engellemeyi ve tüketmeyi işaret eder. Çileci ideal böyle bir yoldur; bundan dolayı, durum bu ideale saygı gösterenlerin inandıklarının tam tersidir. Yaşam onda ve onun aracılığıyla, ölümle ve ölüme *karşı* boğuşur; bu çileci ideal, yaşamın korunması için bir hileli oyundur.¹⁰⁷

Bu nedenle, Nietzsche'ye göre kendini-koruma içgüdüğü üzerine temellenmiş bir ahlak, yaşama düşmandır. Korunma içgüdüğü yaşamın temel ilkesi olarak kabul edilirse, daha fazla ve daha güçlü olmak isteyen yaşam "hadım" edilecek, yaratıcı ve biçim verici gücünü kaybedecektir. Ancak, korunma sadece güç istencinin bir yan ürünüdür: "Canlı bir şey, her şeyden önce, gücünü boşalt-

107 A.g.e., III, §13, s. 120.

mak ister; ‘korunma’ sadece onun sonuçlarından biridir.”¹⁰⁸ Bu nedenle, kendini-koruma içgüdüğü, ne organik yaşamın ne de ahlakın kökenini açıklamada anahtar ilke olamaz.

Dahası, Nietzsche’nin güç istenci kavramı Darwinci bir ilke olarak ele alınamaz; çünkü gördüğümüz gibi, güç istenci Darwinci kendini-koruma içgüdüğünden daha güçlüdür. Ancak bu, Nietzsche’nin kendini-korumayı göz ardı ettiği anlamına gelmez; güç istenci kavramı onu da içermektedir, ama bir yan etki olarak. Diğer bir deyişle, bir güç odağı sürekli olarak gücünü artırma arayışı içerisinde ve bu güç artışı sayesinde kendisini de korur. Diğer taraftan, bir güç odağı özünde güç istenci olduğu için, güç mücadelesi kendi varlığını riske atmayı gerektirdiğinde çekinmeyecektir.

Toparlayacak olursak, Nietzsche felsefesi ile Darwincilik arasındaki benzerlikler sadece görünüştedir. Bu benzerlik kaynağı, ikisinin de aynı olguyu, yaşam olgusunu evrimci bir yaklaşımla açıklamaya çalışıyor olmalarıdır. Bu iki düşünürün düşünceleri arasında çok temel bir fark var: Darwin’in ilgisi sadece organik yaşamla sınırlıyken, Nietzsche’ninki dünyadır, organik ve inorganik alanların ikisini de kapsar. Daha da önemlisi, Brobjer’in de vurguladığı gibi, Nietzsche’nin asıl ilgilendiği şey insanın toplumsal ve kültürel yaşamı, kısacası insan varlığının bütün boyutlarıdır, diğer bir deyişle, bütün bir insan varoluşudur.¹⁰⁹ Bu kapsam ve eğilim farkı dışında, her iki düşünürün yaşam olgusuna yaklaşımları birbirinin neredeyse tam zıddıdır: Darwin edilgin ya da tepkisel bir yaşam resmederken, Nietzsche tamamıyla etkin ve dinamik bir yaşam resmeder. Bu bağlamda, Darwin’in kuramı edilgin bir uyum gösterme sürecini işaret ediyor gibi görünürken, Nietzsche, bize, etkin ve biçimlendirici bir süreç sunar. Darwin kendini-koruma içgüdüğünü evrimin temel ilkesi olarak koyarken, Nietzsche güç mücadelesini ve dinamik biçimlendirici gücü, güç istencini morfolojik değişimin dinamiği olarak koyar. Dahası, Darwin’in kuramı yaşamın erekselci bir açıklaması gibi görünür, oysa Nietzsche erekselciğe karşı çıkar ve dünya ve yaşama ilişkin erekselci olmayan bir öğretiyi ortaya koyar. Darwin ile Nietzsche arasındaki diğer bir temel fark ise, ahlakın kökeni ve gelişimine ilişkindir. Darwin, ahlakı, doğal ayıklanmayla elde edilen sosyal içgüdülere dayandırır. Doğal ayıklanmanın bir sonucu olarak, Darwinci ahlak, toplumun, grubun ya da türün korunmasını amaçlar. Ancak, bu ahlak, Nietzsche’nin de işaret ettiği gibi, Darwin’in evrim kuramının umduğunun tersi bir durumla sonuçlanır; başka bir deyişle, bu ahlak sayesinde en uygun ya da en iyi uyum sağlayan bireyler değil de, en az uyum gösterenler ve zayıflar hayatta kalır. Nietzsche böyle bir ahlakı özgeci olduğu için reddeder ve sert bir

108 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, §650, s. 344.

109 Bkz. not 24.

şekilde eleştirir. Darwin ve Nietzsche'nin düşünceleri arasındaki bu farklılıklar, bana göre, o kadar kökten ve o kadar uzlaşmazdır ki, Nietzsche'nin Darwinci bir düşünür olduğunu ya da güç istencinin Darwinci bir ilke olduğunu söylemek olanaksızdır.¹¹⁰

110 Son olarak, Darwinci kuramın, ya da genel olarak evrim kuramının, empirik verilere dayanan ve bu veriler ışığında test edilebilir bir bilimsel kuram olduğu ve Nietzsche'nin güç istenci öğretisinin bu türden verilerden ve test edilebilirlikten yoksun olduğu, bu nedenle de soyut bir felsefe kuramı olduğu ileri sürülebilirse de, Nietzsche'nin genel felsefesi ve özellikle de perspektivizmi göz önüne alındığında bu iddia, en azından Nietzsche ve benim için pek de yerinde bir iddia olmayacaktır; çünkü Nietzsche'ye göre her şey yorumdur ve bu bağlamda Darwin de sadece bir yorum yapmaktadır; bu yorumun (elbette mutlak anlamda değil) doğruluğu ya da yanlışlığı, bu yorumun, yorumu yapan açısından güç artışı sağlayıp sağlamadığına bağlıdır. Nietzsche'nin perspektivizmi, burada anlatılamayacak kadar geniş ve karmaşık bir konudur. Bu nedenle, perspektivizm tartışmasını burada kesiyorum. Ancak yine de şunu vurgulamak gerekir ki, Darwinci evrim kuramının yukarıda belirtilen anlamda bilimsel bir kuram olduğu bilim çevrelerinde genel kabul gören görüştür.

Kaynakça

- Ansell-Pearson, Keith, "Nietzsche Contra Darwin", *Nietzsche: Critical Assessments*, cilt 4, yay. haz. Daniel W. Conway, Routledge, Londra, 1998.
- Ansell-Pearson, Keith, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Routledge, New York, 1997.
- Ariew, André, "Platonic and Aristotelian Roots of Teleological Arguments", *Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*, yay. haz. Andre Ariew, Robert Cummins ve Mark Perlman, Oxford University Press, New York, 2002.
- Brobjer, Thomas H., "Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview", *Nietzsche and Science*, yay. haz. Gregory Moore ve Thomas H. Brobjer, Ashgate Publishing Ltd., Hampshire, 2004.
- Cartwright, John, *Evolution and Human Behavior*, MacMillan, Londra, 2000.
- Danto, Arthur, *Nietzsche as Philosopher*, genişletilmiş baskı, Columbia University Press, New York, 2004.
- Darwin, Charles, *Descent of Man*, Barnes & Noble Books, New York, 2004.
- Darwin, Charles, *The Life and Letters of Charles Darwin*, yay. haz. Francis Darwin (1897 Appleton & Company baskısının tıpkıbasımı), Adamant Media Corporation, Londra, 2006.
- Darwin, Charles, *The Origin of Species*, J.M. Dent & Sons Ltd., Londra, 1947.
- Dennett, Daniel, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Simon & Schuster, New York, 1996.
- Grosz, Elizabeth, *Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely*, Duke University Press, Durham, 2004.
- Howard, Jonathan, *Darwin: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2001.
- Huxley, Thomas Henry, *Lay Sermons, Addresses and Reviews* (1906 Macmillan baskısının tıpkıbasımı), Adamant Media Corporation, Londra, 2005.
- Johnson, Dirk Robert, "Nietzsche's Early Darwinism: The 'David Strauss' Essay of 1873", *Nietzsche-Studien*, sayı 30, 2001.
- Lennox, James G., "Darwin was a Teleologist", *Biology and Philosophy*, sayı 8, 1993.
- Malthus, Thomas, *An Essay on the Principle of Population*, yay. haz. Geoffrey Gilbert, Oxford University Press, New York, 1999.
- Moore, Gregory, "Nietzsche and Evolutionary Theory", *A Companion to Nietzsche*, haz. Keith Ansell-Pearson, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2006.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche: his philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*, çev. David J. Parent, University of Illinois Press, Chicago, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, "Seventy-five Aphorisms from Five Volumes", *On the*

- Genealogy of Morals*, yay. haz. ve çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1967.
- Nietzsche, Friedrich, "Skirmishes of an Untimely Man", *Twilight of the Idols (The Portable Nietzsche)*, haz. ve İng. çev. Walter Kaufmann, Penguin Books, New York, 1976.
- Nietzsche, Friedrich, "Why I Write such good Books", *Ecce Homo*, çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1967.
- Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1989.
- Nietzsche, Friedrich, *Daybreak*, yay. haz. Maudemarie Clark ve Brian Leiter, çev. R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974.
- Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1968.
- Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra (The Portable Nietzsche)*, yay. haz. ve çev. Walter Kaufmann, Penguin Books, New York, 1976.
- Nietzsche, Friedrich, *Writings from the Late Notebooks*, yay. haz. Rüdiger Bittner, çev. Kate Sturge, Cambridge University Press, New York, 2003.
- Poellner, Peter, *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford University Press, New York, 1995.
- Richards, Janet Radcliffe, *Human Nature after Darwin: a philosophical introduction*, Routledge, Londra, 2000.
- Spinoza, Benedict de, "The Foundations of the Moral Life", *The Philosophy of Spinoza Selected from his Chief Works*, Kessinger Publishing Company, New York, 2004.
- Vorzimmer, Peter J., *Charles Darwin: The Years of Controversy*, Temple University Press, Philadelphia, 1970.

"Her bir köşe taşına dokunmadan gideceksem bu diyardan, gözüm açık kalır."



ODYSSEUS ADALARI BİR AKDENİZ YOLCULUĞU

MUSON ŞARKILARI BİR YOGA YOLCULUĞU

Bitimsiz bir meditasyon önerisi: Bir saat boyunca sonsuzu düşünün. Sonra yarım saat. Ardından on beş dakika, yedi buçuk dakika ve böylece devam etsin... Zira sonsuz, sonsuz kere sonsuz düşünülerek öğrenilir. Bora Ercan yeniden yolun çağrısına uyuyor, sırt çantasını yüklenip yollara düşüyor, kimi zaman Odysseus'un eve dönüş yolunu izliyor, kimi zaman Hindistan'ın büyümlü kasabalarına uzanıyor.

BORA ERCAN

1968'de İzmir'de doğdu. ODTÜ Matematik Bölümünden mezun oldu. Manchester Üniversitesi Felsefe Bölümünde konuk araştırmacı olarak "zamanda ve mekânda sonsuzluk" üzerine çalıştı. İçindeki merak dürtüsü onu sadece felsefe, tarih, antropoloji ve edebiyata değil, yollara da yönlendirdi. Asya, Afrika ve Avrupa'da uzun yolculuklara çıktı. Yaşamını İstanbul'da ve yollarda sürdürüyor; çevirmenlik, editörlük ve yoga eğitmenliği yapıyor.

www.izinsizgösteri.net ve
www.yogahariom.com adlı siteleri yayımlıyor.



MUSON ŞARKILARI

Bir Yoga Yolculuğu

BORA ERCAN

Paloma

Hegel'i "bugün" okumak

CHARLES TAYLOR'IN ÇOKKÜLTÜRCÜ DÜŞÜNCESİNİN
HEGELCİ KÖKENLERİ

Son yıllarda, özellikle de siyaset felsefesi alanında, Hegel felsefesinin yeniden güncellik kazanışına tanık olduk. Bu alanda eser veren pek çok düşünürün çağdaş toplumların sorunlarına Hegel'den yola çıkarak çözüm aradıklarını ve problematiklerini farklı Hegel okumaları etrafında kurduklarını biliyoruz. Bir süredir Hegel düşüncesine yönelmiş olan bu ilgide, felsefe tarihinde adı bu düşünceyle birlikte anılan "tanınma" kavramının önemli bir payı var. Son yıllarda kimlikler ve onların hak taleplerinin siyaset felsefesinin temel problemlerinden biri haline gelişiyle, Hegel'de, ilk değilse bile, en çok bilinen ifadesini bulan tanınma kavramı da bu alanın merkezî kavramları arasına yerleşmiştir. Bu kavram günümüzde, Hegel'deki anlamını aşacak şekilde, oldukça geniş bir yelpazeye yayılan ve bireyin farklı varoluş formlarına gönderme yapan kimlik kavramıyla birlikte anılıyor. Kimliğin tanımı, din, kültür, etnik köken, cinsiyet, ırk, dil gibi pek çok farklı aidiyet ilişkisi üzerinden yapılabiliyor.

Siyaset felsefesi alanında, kimlik kavramını toplumsal bir aradalık üzerine düşünmenin merkezine yerleştiren teorilerin giderek yaygınlaştığını, Amerika'da filizlenen bu akımın giderek Avrupa'da da ilgi uyandırdığını ve bir tür meşruiyet kazandığını görüyoruz. Bu teorilerin bir kısmının, Charles Taylor ve Jean-Marc Ferry'nin teorilerinde olduğu gibi, liberal ve cemaatçi toplum anlayışları arasında bir uzlaşma arayışına girdiği, bu yolla sözleşmeci, bireyi ve bireylerarası ilişkiyi temel alan toplumsallık modelinin ötesine geçmeyi, kimlik sorusunu özel alandan politik alana taşımayı amaçladığı söylenebilir. Bundan farklı olarak, Axel Honneth ve Emmanuel Renault gibi diğer bir akımı temsil eden düşünürlerin,

çatışmayı toplumsal düzenin temel bir dinamiği olarak ortaya koymayı ve toplumsal dönüşümün imkânlarını bu dinamikte aramayı amaçladıklarını görüyoruz. Kimlik problemini sorgulamalarının merkezine yerleştiren teoriler arasındaki bu fark, aslında bu teorilerin Hegel felsefesine yönelişlerinde de ortaya çıkıyor. Örneğin Charles Taylor, Hegel okumasında daha çok öznenin her zaman bir durum içinde varolduğu tezini önemserken; Axel Honneth, Hegel’de çatışma kavramının ve onun çağdaş politik problemler karşısında sunabileceği imkânların izini sürüyor. Ancak kimlik sorununa ve tanınma kavramına yaklaşımları ne denli farklı olursa olsun, ötekiyle kurulan tanınma ilişkisinin bireyin kendini gerçekleştirmesinde oynadığı merkezî rolün açığa çıkarılması, bu düşünürlerin ortak çabası olarak okunabilir. Tanınma kavramını toplumsal bir aradalığın devamı için bir gereklilik olarak ortaya koyan bu düşünürlerin felsefi kaynakları arasında önemli bir yere sahip olan Hegel felsefesi, bu teoriler aracılığıyla, çağdaş siyaset felsefesinde yeniden güncellik kazanıyor. Bu çalışma, Charles Taylor’ın çokkültürcü teorisini Hegelci kökenleri ile bağlantısında anlamayı ve düşünürün Hegel yorumunu ele alarak, Hegel felsefesinin, içinde yaşadığımız ânı, dönemi anlamada bize ne tür imkânlar açtığını değerlendirmeyi amaçlıyor.

Kimliklerin diyalojik yapısı ve yaşamsal bir ihtiyaç olarak “tanınma”

Charles Taylor’ın çokkültürcü teorisinin temelinde, düşünürün savunduğu bir bireysel kimlik tanımı yatmaktadır. Taylor’a göre modern anlamda bireysel kimliğin ikili bir yapısı vardır. Bu ikili yapı, her ikisi de modernitenin ürünü olan “haysiyet” ve “otantik varoluş” kavramlarına gönderir. Toplumsal hiyerarşilerin yıkılmasıyla ortaya çıkan haysiyet, bireylerin aralarındaki tüm farklılıklara rağmen eşit oldukları fikrini içerir. İnsana insan olması bakımından tanınan değeri, saygınlığı ifade eder. Otantik varoluş ise, her bireyin kendine has bir varoluş şekli ve yaşamının yine kendine özgü bir ahlaki anlamı olduğu fikrine dayanır. Bu anlamda saygınlık taşıdığı düşünülen, kabul görmesi beklenen, bireyin onu diğerlerinden farklı kılan yanıdır. Taylor, haysiyet olarak modern kimliğin, yani insanlararası eşitliğin tanınmasının, evrensel olana dair bir politika gerektirdiğini; otantik varoluşun tanınmasının ise, farklara dayalı bir politik anlayışla mümkün olabileceğini düşünür.¹ Ancak böyle bir politika, tikel farklılıkların korunmasını ve kendini gerçekleştirmesini sağlayabilir. Bir başka deyişle, benzerlik ve farklılığa dayalı politik anlayışların birbirlerini tamamlamaları gerekmektedir. Bu noktada Taylor’a şu soru yöneltilebilir: Kültürel farklılığın, yani söz konusu otantik varoluşun kendini gerçekleştirme ve sürdürme imkânları neden politik alanda aranmalıdır?

1 Charles Taylor, “La politique de la reconnaissance”, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Aubier, Paris, 1994, ss. 60-3.

Taylor'da, bireylerin evrensel eşitliğinin, yani kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrımı temel alan eşitlik anlayışının ve buna dayalı politikaların, farklılığa dayalı politikalarla tamamlanması gerekliliği, bireysel kimliğin “diyalojik” yapısından kaynaklanır.² Bireysel kimlik kendini diyalojik olarak inşa eder ve yine aynı diyalojik ilişki içerisinde kendini farklı olana açar ve dönüştürür.³ Ne olduğumuz ve varoluşumuza dair bilgimiz başkalarıyla olan ilişkimizde belirlenir. Taylor, kimliğin diyalojik yapısını gözler önüne sererek, ona unutulmuş olan tarihsel ve kültürel boyutunu yeniden kazandırmayı amaçlar. Bu, bireysel bağımsızlığı iradi seçimlerimizin yegâne temeli olarak düşünen modern felsefelerin, özellikle de Kantçı özgürlük anlayışının karanlıkta bıraktığı bir boyuttur. Taylor’a göre öznenin kimliği, köklerini, kendisini çevreleyen kolektif varoluş içinde bulur. Bu kimlik, ortak bir tarihten ve kültürden beslenmekle kalmaz, bu tarih ve kültürün ürünüdür de aynı zamanda. Bu kültürel ve tarihsel aidiyet gereği, özne her zaman bir durum içinde varolmaktadır ve bireysel kimlik ilişkisel bir belirlenime sahiptir. Taylor’a göre bireysel kimliğin kaynağı, bireyin iç yaşantısında değil, diğerleriyle kurduğu ilişkilerde aranmalıdır. Bu ilişkiler ağı, öznenin ahlaki yaşantısının da şekillendiği yerdir. Özne her zaman bir cemaat içinde, onu çevreleyen ve hatta öncelenen ahlaki bir alan içinde varolur. Başlangıçtan beri kendi kendine yeterli ve bağımsız olarak varolan, tüm belirlenimlerinden sıyrılacak ve kendi yaşamı için bir iyi ideali seçerek ona yönelecek bir özne düşünülemez.

Liberal teorilerin, özellikle de Rawls’ın adalet teorisinin, ahlaki, kültürel, tarihsel bağlarından bağımsız soyut bireyinin karşısına,⁴ Taylor’ın düşüncesi, empirik, belli bir durum içinde konumlanan bir özne ile çıkar. Ancak bu tez, bireysel özgürlük ve bağımsızlık fikrine bir karşı çıkış olarak anlaşılmamalıdır. Öznenin her zaman bir durum içinde varolması, kültürel, tarihsel bir kolektif varoluşun ürünü olması, onun kendi amaçları doğrultusunda bağımsız seçimler yapamayacağı anlamına gelmez. Ancak bu amaçlar anlamlarını belli bir aidiyet, belli bir ahlaki alan içinde kazanmaktadır. İşte kimliğin bu tarihsel ve kültürel

2 A.g.e., s. 42.

3 A.g.e., ss. 60-3. Daha detaylı bir analiz için bkz. Charles Taylor, *Sources of the self: the making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

4 Rawls’un adalet teorisinde soyut bireyselliğe yapılan vurgu, en belirgin olarak, onun “cehalet peçesi” ilkesinde karşımıza çıkar. Bu anlayışa göre toplumsal adaletin koşulu, toplumsal normlara karar verilmesi aşamasında, başka bir deyişle “toplumsal sözleşme” aşamasında, bireylerin, sınıf, statü gibi toplumsal konumlarından ve aidiyet ilişkilerinden bağımsız olarak sözleşme sürecine katılmalarıdır. Adil düzeni sağlayacak olan kurallar, ahlaki ve etik içeriklerden bağımsız olarak, usule dayalı bir süreç içinde oluşturulmalıdır. Bkz. John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007.

arka planı nedeniyle, tanınma olgusu, Taylor’ın düşüncesinde, insan varoluşunu tamamlayan dış bir etken değil, “insan için hayati bir ihtiyaçtır”;⁵ çünkü özne, köklerini salmış olduğu kolektif varoluş içinde kimliğini oluştururken, varoluşsal gücünü de bu yapıdan almakta, kendini gerçekleştirme imkânlarını orada bulmaktadır. Söz konusu kolektif varoluşa ait değerlerin toplum tarafından tanınmıyor oluşu, bu varoluşsal gücü ve öznenin “bütünüyle gerçekleşmiş bir yaşam”a yönelme imkânlarını sekteye uğratacaktır. Taylor’a göre bu değerlerin yalnızca evrensel eşitlik ilkeleri dahilinde değil, etik anlamlarıyla da tanınması gerekir. Başka bir deyişle, bir kimliğin toplumda kabul edilen ya da edilmeyen bir kimlik oluşu, toplumun bu kimliğe yönelik olumlu ya da olumsuz algısı, kimliğin oluşumunda belirleyicidir. Farklılıkları temel alan bir politika bu nedenle gereklidir. Tikel farklılıkların özel alan içine kapatılması, kimliği kuran kolektif değerlerin, öznenin toplumda kabul edildiği haliyle varoluşundan dışlanması anlamına gelecektir. Bu durumda cemaat içinde oluşan kimlik toplumsallığın tamamen dışında kalacağı için, bu kimliğin bireye sağladığı, varoluşunu geliştirme ve güçlendirme potansiyeli de ortadan kalkacaktır. Onları farklı kılan biricik kimlikleriyle kabul edilmeyen bireylerin, kendilerini gerçekleştirme potansiyellerini harekete geçirmeleri, toplumsal bir aradallığa etik bir ilgi ile yaklaşmaları ve bu bir aradallığın kurucu özneleri haline gelmeleri beklenemez. Bu durumda birey hem kendini hem de toplumsal olanı dönüştürme ve geliştirme imkânından âdetâ yoksun bırakılmıştır. Tanınma eksikliği, yoksunluğu olarak adlandırabileceğimiz bu durum, çağdaş toplumlardaki bireyselleşme mantığının cemaatlere de sızması, böylece kendi içine kapalı, âdetâ bireyselleşmiş kolektif varoluşların oluşması anlamına gelecektir.

Taylor’ın amacı, toplumsal düzenin usule dayalı (prosedüral) mantığının yerine, tözsel bir yapıyı geçirmek değildir. Bir başka şekilde ifade edersek, Taylor liberal toplum yapısı karşısında cemaatçi düzeni savunmaz. Kolektif varoluş formlarının, yalnızca usule dayalı olarak değil, onları farklı kılan yönleriyle toplumsallığa dahil olabilmelerinin imkânını sorgular. Bu toplumsal bütünleşme, öznelerin kendi kimliklerinden vazgeçmelerini gerektirmeksizin, toplumsal ve bireysel gelişimin yolunu açacak bir şekilde gerçekleşmelidir. Taylor bu imkânı, cemaatçi ve liberal düşüncelerin bir tür uzlaşımında bulmuş görünür. Bireyin kök saldığı kolektif varoluşta kazandığı kendini gerçekleştirme gücü, kendisini dönüştürmesinin ve toplumsal dönüşümün öznesi olabilmesinin de koşuludur. Toplumsal düzenin kolektif varoluş formlarıyla uzlaşmasının yolu, öznelerin bu potansiyel gücü harekete geçirmelerine bağlıdır. Ancak, her bir öznenin, dolayısıyla da aidiyet ilişkisi kurduğu kültürün biricikliğinin tanınması, farklılığın

5 Charles Taylor, “La politique de la reconnaissance”, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, s. 42.

kendinde bir değer olarak kabul edilmesi de, liberal bir temele, evrensel eşitlik fikrine dayanarak gerçekleşebilir ve buradan yola çıkılarak düşünülebilir. Taylor, günümüz liberal toplumlarında, adil olanın iyi olana koşulsuzca üstün kabul edilmesine itiraz eder. “Tanınma Politikası” adlı makalesinde, her kültürün, dolayısıyla her “iyi” anlayışının insanlığa söyleyecek bir sözü olduğu ve bu anlamda insanlık için bir önem taşıdığı fikrinden hareket eder. Her kültüre, bir değer taşıyor oluşu teslim edilmelidir. Böyle bir önkabul, kültürlerin birbirlerini tanımaya açık olmasının temel koşuludur.⁶ Farklılıkların karşılaşması, bir kültüre ait kemikleşmiş değer yargılarının sarsılmasını, diğer kültürlerin değerlerinin de varoluşa dair imkânlar olarak algılanmasını sağlayabilir.

Taylor’da kültürel ufukların bu iç içe geçiş imkânı, her şeyden önce eşitlik prensibinde temellenir. Bu noktada yurttaşlık hakları nasıl herkes için eşit olmalıysa, kültürlerin taşıdıkları değerın önkabulü konusunda da her kültür eşit sayılmalıdır. Ancak diğer yandan bu kültürel ufuklar arası karşılaşma, kimliklerin dinamik karakterine bağlıdır. Kimlikler, değişmez, sabit bütünlükler olmadıkları, öznelerarası etkileşim yoluyla evrilmeye yatkın oldukları için, kolektif kimlikler ortak amaçlar doğrultusunda toplumsal bir aradalığı daha ileri ve daha gelişkin bir aşamaya yükseltebilirler. Öyleyse diyebiliriz ki, Taylor’ın amacı, farklılıkların politik bir aradalığının imkânlarını sorgulamaktır. Onun tanınma teorisi, tanınma sorununu yalnızca ahlaki ya da hukuki boyutuyla değil, ama aynı zamanda ve özel olarak politik anlamıyla ele alır. Taylor’ın çokkültürcü teorisinin Hegel felsefesiyle karşılaştığı esas nokta, tam da tanınmanın bu politik anlamıyla ele alınışında aranabilir. Çokkültürcü teorisinin Hegel felsefesindeki öncüllerini anlamak için, Taylor’ın Hegel okumasına, özellikle de Hegel’in politika felsefesine getirdiği yoruma bakmak gerekir.

Hegerci sentez: doğa ve aklı uzlaştıran etik yaşam

Taylor, Hegel okumasında, modernitenin iki temel akımının Hegel felsefesi içinde bir araya gelişini ve eklemlenişini göstermeyi amaçlar. Bu akımlardan biri romantizm, diğeri ise radikal özgürlük fikridir. Her iki akım da, Aydınlanma geleneği içinde, sosyal alanda bireyci, etik alanda faydacı bir bakış açısı ortaya koyan yönelimlerin karşısında konumlanır. Taylor’a göre Hegel felsefesi, bir yandan romantizmin insan yaşamının “ifadeye dayalı” (*expressive*) bir birliği olduğu fikrinden hareket ederken, diğer yandan Kantçı radikal özgürlük fikrinin de takipçisidir. Bu anlamda modern bir sentez oluşturmaktadır.⁷

Hegel felsefesi, insanın özgürleşmesinin felsefesidir ve özgürlük fikri, en

6 A.g.e., s. 98.

7 Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, çev. Pierre R. Desrosiers, Les Editions du Cerf, Les Presses de l’Université Laval, Sainte-Foy, Québec, 1998, ss. 1-23.

radikal anlamıyla Kant’ta dile gelmiştir. Kant ahlakının öznesi, yalnızca kendi koyduğu yasaya boyun eğen, tam anlamıyla özerk öznedir. Hegel’e göre Kant felsefesi, ödevi yani ahlaki zorunluluğu, iradenin kendi kendini belirleyişinde temellendirerek, iradenin gerçek tanımına ulaşmamızı sağlamıştır. Yine de Kant ahlakında özgürlük, formel özgürlük olmaktan ileri gidememiştir.

Tıpkı iradenin bilgisinin ancak *Kantçı* felsefe ile sağlam temeline ve çıkış noktasına kavuşmuş olması gibi, iradenin saf bir biçimde kendi kendini koşulsuzca belirleyişini zorunluluğun kökeni olarak vurgulamak nedenli önemli olursa olsun, [...], sadece ahlaki olan, etik yaşam kavramına geçmeyen bir bakış açısında kalmak bu kazanımı bir o kadar *boş bir formalizme* ve ahlak bilimini *zorunluluk adına zorunluluk* üzerine bir gevezeliğe indirgemektedir.⁸

Kendi aklına dayanarak koyduğu ahlak yasası gereği doğru olanı isteyen özne, onu belirleyen tüm dış etkenlerden kendini bağımsız kılmış öznedir. Hegel’e göre, iradenin kendisinden çıkarsadığı zorunluluk, öznenin içinde bulunduğu tüm tikel belirlenimleri dışladığı için, belirlenimsiz bir zorunluluk olarak kalmıştır. Bir başka deyişle, Kant’ta ödev soyut bir evrenselliğin taşıyıcısıdır. Oysa eylem, ancak bir durumdan yola çıkarak mümkün olduğundan, bu içeriksiz özgürlük anlayışının, politik alan için kurucu bir nitelik kazanması imkânsızdır. Böyle bir özgürlük anlayışı politik alanda ancak negatif özgürlüklerin kısıtlanmasıyla oluşturulmuş bir sözleşmeye izin verecektir. Kant’ın ödev ahlakının öznesi, ahlak yasasının formel, içeriksiz oluşu nedeniyle, kendini ahlaki alandan eylemin alanı olan politik alana yükseltemez. Hegel’de, özgürlüğün kendini politik alanda gerçekleştirebilmesinin koşulu, nesnelleşerek, başlangıçta soyut olan evrenselliği bu nesnellik içinde somut kılması ve o evrensele katılmasıdır. Tikel olan; kendi dışında yer almayan, kendi doğal ve sosyal varoluşuna dışsal olmayan bir evrensele ancak bu yolla bağlanabilir. Öyleyse toplumsal bütünleşmenin, toplumsal bir aradallığın koşulları üzerine düşünmenin yolu ancak özgürlüğün somut bir içerik kazanmasıyla mümkün olacaktır. Ancak böyle bir özgürlük anlayışı, politik bir soruya, “nasıl bir toplumsallık” sorusuna cevap verebilir. Özgür irade, kendini somut varoluş içinde, eylemde gerçekleştirdiğinde edimsellik kazanacaktır. Bu yolla özgür irade, bireysel ahlakın alanından çıkıp, hem kendi doğasıyla hem de toplumsal olanla uzlaşabilir.

Bu noktada, Taylor’a göre Hegel, Kantçı radikal özgürlük fikrini romantizm akımının “ifadeye dayalı” birlik tezine bağlar. Herder’de kaynağını bulan

8 G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, çev. F. Kervégan, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, s. 230.

bu tez, insan yaşamının anlamlı bir bütünlüğü olduğu ve bu yaşama ait her parçanın, her ânın, kendi anlamını bu bütünlük içinde bulduğunu ileri sürer. İnsan hep bir kültür içinde yaşadığı ve bu kültürden beslendiği için ifadeye dayalı bir varoluşa sahiptir. Bu da insan yaşamının, içinde bulunduğu kültürle ilişkisinde şekillenen bütünlüklü bir anlatı olarak ifade edilebileceği anlamına gelir.⁹ Anlatımsal bütünlük tezi, bir insanın ya da bir kültürün kendine has bir varoluşu, biricik bir formu olduğu ve onu gerçekleştirmesi gerektiği fikrini de kapsamaktadır. Bu tez, Aydınlanma geleneğinin insanı ruh-beden, akıl-duyurluk gibi ikilikler üzerinden düşünüşüne bir karşı çıkışın ifadesidir. Beden ve ruhun bütünsel bir varoluş içinde düşünülmesiyle, insan doğayla da yeniden bütünleşir, onunla ilişkisi de ifade ediş üzerinden kurulur. Ne var ki, insanı âdeta bir mikrokozmos olarak düşünen, onun evrenle temasını bir anlatı, ifade ediş, aktarış olarak kavrayan bu anlayışın, insanın aynı zamanda kendi akılsallığına dayanarak kendi kendini belirleyen, özgür bir varoluşa sahip olduğu fikriyle, yani Kantçı özgürlük anlayışıyla uzlaşması oldukça zor görünmektedir.

Ancak Taylor'a göre bu karşıtlık, aynı zamanda bir sentezi de mümkün kılacak şekilde ele alınmalıdır. Öyle ki, insanın anlatımsal bütünlüğünü tam anlamıyla ifade etmesi, onun radikal anlamda özgür olması fikrinden ayrı düşünülemez. Aynı şekilde özgürlük anlayışını da ileri taşıyacak olan, onu gerçek anlamda radikal bir özgürlük olarak düşünebilmemizi sağlayacak olan, anlatımsal bütünlük anlayışının devreye sokulmasıyla, doğa ile akıl, birey ile toplum arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılmasıdır.¹⁰ Nitekim Taylor'a göre iki düşünce arasındaki bu karşılıklık, birbirleri için tamamlayıcı olma hali ve buradan yola çıkarak bir sentez oluşturma imkânı Hegel felsefesinde en belirgin ifadesini bulur. Hegel'i, insanı doğal varoluşuyla uzlaştırmayı amaçlayan çağdaşlarından, romantizmin temsilcilerinden ayıran, Hegel'in bu doğal varoluşu akılcı kılma çabasıdır.¹¹ Modernitenin kazanımı olan bireysel özerklikten vazgeçmeksizin, insanın doğal yönünü, bir kültüre ait oluşunu, cemaat içindeki yaşamını düşünebilmemizin koşulu, Antik Yunan'da kendiliğinden, doğal olarak gerçekleşen doğa ile insan arasındaki uyumun, kendini insan aklının eseri olarak yeniden üretmesidir.

Taylor'a göre, Hegel felsefesinde bu iki akımın uzlaşması, modern insanın doğadan kopuşunda, kendi doğası ile akılsallığı arasında yaşadığı bölünmede açılan bir imkânla, başlangıçtakinden daha üstün bir birliğe ulaşma imkânıyla mümkün olur. Bu birlik içinde kültürel bir dönüşüme uğramış, akılsallığın bir ürünü haline gelmiş doğa, akıl ile uzlaşır. Böylece insan, yeniden ifadeye dayalı

9 Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, s. 3.

10 A.g.e., ss. 5-6.

11 A.g.e., s. 12.

bir birliğin taşıyıcısı haline gelmiştir. Ama aynı zamanda bu yeni, üstün birlik, insanın kendisine yabancı değildir; onun akılcı varoluşunun kurduğu bir birliktir. Hegel'in devleti, bu dönüşümün ürünüdür. "Özgürlük ancak bir yaşam biçiminde ifade edildiğinde edimsel olabilir" ve "devlet somut özgürlüğün edimsel gerçekliğidir."¹² Hegel'e göre modern devlet, kişilerin özgürleşmesine izin verirken, onları aynı zamanda tözsel gerçekliğe bağlayabilen devlettir. *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri*'nde, modern devletin, öznellik ile tözsel bütünlük arasındaki bu karşılıklılık ilişkisi en açık haliyle dile gelir. Somut özgürlük, evrensel olan ile bütünleşmeyi gerektirdiği ölçüde bireysel hakların tanınmasını da ifade eder. Ne evrensel olan tikel çıkarlar ve bireysel irade olmaksızın tamamlanabilir, ne de bireyler yalnızca kendi iradeleri gereği yaşarlar.¹³ Birey, toplumsal kültürün edimsellik kazanmış hali olan "etik yaşam"¹⁴ içinde tümel, evrensel olanla uzlaşır ve böylelikle kendi gerçekliğine ulaşır. Ancak, devlet yoluyla kurumsallaşan bu etik yaşamın bütünlüklü yapısı, toplumsal farklılaşmayı ortadan kaldırmaz. Hegel'in sivil toplumu, günümüz toplumlarının yapısına hiç uymasa da, toplumsal farklılaşmayı içinde barındırır. Devlet ise, bu farklılıkların indirgenmeksizin bir arada kapsandığı alandır. Devletin bu tanımında, Hegel'in soyut, içeriksiz özgürlük anlayışına yönelttiği eleştirinin, hem devlet hem de toplumsal farklılaşma için ne denli önemli olduğu açıkça görülebilir. Hegel'de ancak etik yaşamın bir imkânı olan, hakların ve ödevlerin uzlaşması, bireysel yaşamın toplumsal yaşam ile uzlaşmasını ifade eder. Bu uzlaşım, ödevin, nesnel bir içerik kazanarak kendini gerçekleştirmesi ve böylece soyut bir evrensellikten somut bir evrenselliğe yükselmesi yoluyla sağlanacaktır. Ayrıca soyut özgürlüğün eleştirisi, aynı zamanda, toplumda varolan farklılıkların homojen bir yapı içinde eritilmesine bir karşı çıkış anlamı taşır; çünkü tikel olan, etik gerçekliğin görünür olan biçimi, taşıyıcısı, âdeta bedendir. Devlet bir kültürün ürünüdür, dolayısıyla da tarihseldir. Tikel olan ise, bu bütünlüğün kurucu parçası ve tarihselliğin taşıyıcısı olarak, kültürel, sosyal ve tarihsel olarak belirlenmiş halde bulunur. Bu nedenle tüm bu tarihsellikten kopuk, soyut bir bireysel özgürlük düşünülemez; zira özne hep bir durum içinde varolmaktadır.

12 A.g.e., s. 51.

13 G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, s. 344.

14 Hegel'in "sittlichkeit" kavramını, Fransızcadaki yaygın çevirisine uygun olarak "etik yaşam" şeklinde çeviriyoruz. Dilimizde yaygın olan bir başka çeviri de "törellik"tir. Ancak Hegel'in, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde ele aldığı şekliyle aile, sivil toplum ve devleti içine alan, töre ve geleneklerin taşıyıcısı olan bu bütünlüklü yapının, bir yandan yaşamı, yani dinamik bir varoluşu, diğer yandan söz konusu toplumsal geleneklerin, törelerin kurumsallaşmış, etik değer kazanmış biçimini ifade etmesi nedeniyle, kavramı "etik yaşam" olarak çevirmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Tanınmanın zemini olarak edimsellik

Taylor'a göre, Hegel'in Kant'a ve bireyci modern topluma yönelttiği soyut özgürlük eleştirisi, günümüzde hâlâ geçerliliğini korumakta ve çağdaş teorilerde Hegel felsefesine dönüşün temel nedenini oluşturmaktadır. Şüphesiz, Hegel'in varmış olduğu sonuçlar bugün bizim geri dönebileceğimiz sonuçlar değildir, Hegel'in politika felsefesi pek çok açıdan aşılmıştır. Hegel, özgürlüğü bir kendini yaratma, gerçekleştirme olarak ortaya koymuş, ancak bu somut özgürlüğün imkânını bütünüyle tine bağımlı kılmıştır. Oysa öznenin tam anlamıyla özerk bir varoluşa sahip olabilmesi için, insanın bu yaratıcı gücü üstlenmesi, onu bütünüyle kendinin kılması gerekmektedir. Bununla birlikte Taylor, Hegel'in felsefi yönteminin izlediği yolun hâlâ işlevini koruduğunu, bugün bizim için hâlâ anlamlı olduğunu düşünür.¹⁵ Günümüz toplumlarının çoğulcu yapısını anlamak, öznelararası ilişkinin koşulları üzerine düşünebilmek ve toplumsal bir aradılığı formel eşitlik anlayışının ötesinde yeniden tesis edebilmek için, bugün yeni bir sentez oluşturmak, özgürlüğü yeniden somut, durum içinde edimsellik kazanmış özgürlük olarak ele almak gereklidir. Taylor'ın vurgulamak istediği, bireysel özgürlük fikrinin, bireyin, onu diğerlerinden farklı kılan belirli bir durum içinde kendini gerçekleştirmeye çalışmasıyla uzlaşması için, demokratik toplumların kendi içlerindeki farklılaşmaya yeni bir anlam kazandırmaları gerektiğidir. Toplum içindeki farklı kolektif varoluşların, bireyleri toplumun bütününe bağlayacak olan ilgi merkezleri haline gelebilmeleri için buna ihtiyaç vardır. Taylor'ın, bireyin evrensel yanı ile otantik varoluşunun beraberce tanınması gerekliliğine dayanan çokkültürcü yaklaşımı da böyle bir sentez oluşturma çabası olarak okunabilir. Çağdaş toplumlardaki tanınma sorununun, Hegelci somut, edimsellik kazanmış özgürlük anlayışıyla nasıl eklemlendiği, bu sentez içinde belirginlik kazanmaktadır. Diğer yandan, toplumsallığı, kimlik sorunundan hareketle ele alan çağdaş teoriler için, Hegel felsefesinin bir kaynak oluşturmalarının nedenleri, Hegel'de karşımıza çıkan tanınma kavramı üzerinden de düşünülmelidir. Bir başka deyişle, günümüz politika felsefelerinde ele alınan tanınma sorununun, Hegelci anlamda tanınma sorunuyla ne denli beraber okunabilir olduğu sorulmalıdır.

Tanınma sorunu, karşılıklı tanınma mücadelesi olarak, yani çatışma anlamında, *Tinin Fenomenolojisi*'nde köle-efendi diyalektiğinde karşımıza çıkar. Ancak bu diyalektik, karşılıklı tanınma ilişkisiyle son bulmaz. Jean-Louis Vieillard-Baron'a göre, buradaki anlamıyla tanınma, devletin kavramsal değil ancak fenomenolojik kökenidir. Bu diyalektik ilişki, devletin kuruluşuna öncel olan bir âna denk düşmektedir.¹⁶ *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde ise, tanınma

15 A.g.e., s. 166.

16 Bkz. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Hegel, Penseur du politique*, Editions du Félin, Paris, 2006, s. 25.

sorunu, tanınma mücadelesi olarak karşımıza çıkmaz. Daha doğrusu, bir sorun olarak karşımıza çıkmaz. Tanınma, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nde, yani nesnel tinin alanı olan politik alanda, tüm anlara yayılmıştır. Mülkiyet hakkının tanınmasından, devlet içinde, tanınmanın en mükemmel formu olan tikel ile tümel arasındaki uzlaşmaya kadar tanınma dinamiği eserin bütününe kateder. Kişi diğerinin tikel varoluşunu tanımakla kalmaz, etik yaşam içinde onunla aynı evrensel gerçekliğe bağlanarak, özgürleşmesinin imkânını karşılıklı tanınma ilişkisinde bulur. Daha doğrusu, tikel varoluşun tanınma imkânı bu evrenselliğin kendisidir. Devlette kurumsallaşan, aynı zamanda bu karşılıklı tanınma ilişkisidir. Ancak burada tanınma, tanınma ya da kabul edilme mücadelesinin, köle-efendi diyalektiğinde rastladığımız mücadelenin bir sonucu değildir; çünkü devlet, mücadelenin verildiği değil, tanınmanın gerçekleştiği andır. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nin girişinde Hegel bizi, eserin, tarihsel gelişimin yolunu tersinden katettiği konusunda uyarır. Başta olan sonda, sonda olan baştadır. Devlette tikel olanın, tümeli yani evrensel olanı tanınması gerçekleşmeksizin, mülkiyet hakkının tanınması söz konusu olamaz.¹⁷ Bir başka şekilde söylersek, ancak özgürlük edimsel gerçekliğine ulaştığında, kendini edimsel hale gelmiş bir kültür olarak gerçekleştirdiğinde, tikel varoluş ya da kişi, her bir belirleniminin kabul edilmesi ya da tanınması için gerekli zemine kavuşabilir.

Yine de devlet içinde gerçekleşen bu tanınma, köle-efendi diyalektiğindeki tanınmadan bütünüyle kopuk olarak düşünülmemelidir. Bu diyalektik içinde tanınma, kişinin öz-bilince ulaşmasının koşuludur. Devletle bütünleşen birey de, o öz-bilinçtir aslında. Tekrarlamak gerekirse, köle-efendi diyalektiğindeki tanınma mücadelesi devletin fenomenolojik, tarihsel kökenidir ve ancak Hegel’in devletinin mutlak, tarihin sonunu müjdeleyen devlet olduğunu savunursak, tanınma mücadelesinin tamamen bittiğini ileri sürebiliriz. Oysa tarih henüz sonlanmadıysa, tanınma dinamiği hâlâ işliyor demektir. Böyle bir Hegel okuması, tanınma isteğinin, yaşamsal bir gereklilik olarak, toplumsallığı dönüştürücü gücü üzerinde odaklanan tüm çağdaş felsefi sorgulamalara, bir içerik değil, ancak bir yönelim sağlar niteliktedir. Eric Weil’in Hegel’in politika felsefesine getirdiği yorum, böyle bir Hegel okumasının önemli örneklerinden birini oluşturur.

Tarihi kavrama kapatmak mı, kavramı tarihe açmak mı?

Weil’e göre, Hegel’in “devlet”i, sıkça eleştirilere konu olduğu gibi, kendinde özgürlüğü mutlak olarak gerçekleştirmiş ve akli tam anlamıyla tatmin etmiş oluşuyla, tarihin sonunu müjdeleyen mutlak devlet değildir. Hegel’in devleti

17 G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, s. 113.

iki anlamda tarihsel bir fenomendir: Hem tarihin içinde varolması anlamında hem de sahip olduğu formun geçici, aşılabilir olması anlamında. Weil, *Hegel ve Devlet* adlı eserinin son bölümünü bu tezin savunusuna ayırmıştır.¹⁸ Weil'in temel argümanı, Hegel'de farklı devletlerin birbirleri ile ilişkileri bağlamında doğal durum içinde bulunmayı sürdürdükleri fikridir. Bu anlamda mutlak devlet, bir dönem içinde kendini gerçekleştiren ve o dönemin tinini belirleyen devlettir. Oysa tikel olarak ele alınan tek tek devletler bu özelliğe sahip değildir, onlar aşılmaya mahkûmdur. Hegel, hem *Tarihîte Akıl* adlı eserinde hem de *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri*'nin son bölümünde, farklı devletlerin dünya tarihi içindeki rollerini dile getirmiş ve onların "dünya tini"nin evrenselliği karşısındaki tikelliklerini vurgulamıştır.¹⁹ Weil'in kendi okumasından çıkarsadığı sonuç ise şöyle özetlenebilir: Bir ulus doğal, bilinçsiz bir şekilde zamanı için en mükemmel formu, özgürlüğün en gelişkin halini vücuda getirebilir ve kendini tinin bedeni kılabilir. Tinin yeni formunu, özgürlüğün daha ileri bir aşamasını gerçekleştirecek olan yeni düzenin ilkesini, farklı devletler ya da ulusal tinler arasındaki çatışma belirleyecektir. Dolayısıyla, tarih henüz son sözünü söylememiş, Weil'in sözleriyle, tin yürüyüşünü tamamlamamıştır. Bu okuma, insanın verili olanı olumsuzlama gücünün, toplumsal alanda, kurulmuş olan rasyonel devlet düzeni içerisinde de süregeldiği fikrini vurgulamakta ve tanınma dinamiğine de bağlanmaktadır. Tarihin evrimi, özgürlüğün tüm insanların ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde gerçekleşmesi ise, tanınma, kabul edilme taleplerinin bu evrimin yeni dinamiğini oluşturduğu söylenebilir. Tanınma dinamiğinin toplumsallığı kurucu ve dönüştürücü özelliği, tanınma taleplerinin hukuki ve ahlaki boyutlarının ötesinde, politik anlamıyla da kavranması gerektiğine işaret eder. Ortak iyinin ve daha ileri bir adalet anlayışının yeniden tesis edilmesi için birbirimizle karşılıklı tanınma ilişkisine girmemiz ve bu ortak "iyi"nin ilkelerini bu ilişkisellik içinde kurmamız gerekmektedir. Ancak böyle bir ortak anlam dünyasından yola çıkarak farklılıklarımızın bizlere yaşamın imkânları olarak açılması mümkün olabilir. Bu anlamda, Taylor'da olduğu gibi, Hegel'in soyut özgürlük eleştirisinin böyle bir politik kaygıdan yola çıkan çağdaş sorgulamaların temelinde yer alması kaçınılmazdır. Günümüzde siyaset felsefesinin merkezî sorunlarından biri olarak karşımıza çıkan tanınma sorununu, dolayısıyla öznelerin kamusal alandaki görünürlüğüne ele alan çağdaş teorilerin, tanınma kavramının Hegel felsefesinde dile gelen içeriğiyle sınırlı

18 Bkz. Eric Weil, *Hegel et l'Etat, Cinq conférences*, Vrin, Problèmes & Controverses, Paris, 2002.

19 Bkz. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, ss. 430-5; ayrıca bkz. G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, çev. K. Papaioannou, Bibliothèques 10/18, Paris, 1965.

kalmasalar da, bireysel ahlak alanından edimselliğin, eylemin alanına geçmemizi sağlayan özneliğin belirlenimleri olduğu fikrini bu düşünceden devraldıklarını görüyoruz.

Hegel felsefesinde, iki öz-bilinç arasındaki çatışmayı temel aldığı haliyle tanınma kavramına, *Tinin Fenomenolojisi*’nde köle-efendi diyalektiğinde rastladığımızı, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nde ise tanınma kavramının, özel olarak ele alınmasa da, özgürlüğün belirleniminin her aşamasında, yani metnin bütününde karşımıza çıktığını söylemiştik. Bu durum, tanınma kavramının Hegel’de çok daha temel bir rolü olduğuna, diyalektik hareketin âdeta hedefi, temel dinamiği olarak görülebileceğine işaret ediyor. Bu rolü, belki de en iyi, Hegel’de tinin tanınma ile eşanlamlı olduğunu söyleyen, “sadece tanınma olduğunda tin vardır”²⁰ diyen Jean-François Marquet’in sözleri açıklıyor. Buradan hareketle, Hegel’de tanınma ilişkisinin, öz-bilinçler arasındaki diyalektiğe kıyasla daha üst, daha temel bir aşamada, kavram ile tarih arasında kurulduğunu söyleyebiliriz. Bu aşamada tanınma, kavramın kendi edimsel gerçekliğiyle buluşmasından başka bir şey değildir. Bu buluşma ise, ancak kavramın içine doğduğu tarihin bilincine varması ve bu tarihle uzlaşması yoluyla gerçekleşebilir.

Hegel felsefesinin evrensel yanı, bugün Hegel’i yeniden okumanın anlamı, en çok da tarih ile kavram arasındaki bu ilişkide kendini gösteriyor. Felsefi düşüncenin, düşünceyi zamanından, kavramı tarihinden koparmaksızın içinde bulunduğumuz ân üzerine düşünmek olduğunu Hegel’den öğreniyoruz. Hegel felsefesi, tam da tarih ve kavramın bu birbirinden ayrı düşünülemez oluşunda, kendini eserin yazıldığı âna kapatmak yerine yüzünü geleceğe çeviriyor. Onun, günümüzde pek çok açıdan, özellikle de kaçınılmaz olarak politika felsefesi alanında aşılmış olduğu düşünülebilir. Ancak, kavramı kendi tarihiyle uzlaştırmayı amaçlayan bu düşüncenin, tam da bu yönüyle, onu aşmamızı sağlayan prensibi kendi içinde barındırdığını da görmezden gelemeyiz. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nin “Önsöz”ünde Hegel kendi eserini şöyle tanımlamıştır:

[D]evletin bilimini içeren bu inceleme, *devleti kendi içinde akılcı bir şey olarak kavramsallaştırma ve açıklama* çabasından başka bir şey olmamalıdır. Felsefi bir yazı olarak, *olması gerektiği gibi bir devlet* tesis etme görevinden en uzak noktada durması gerekir; onun içerebileceği öğreti, devlete nasıl olması gerektiğini öğretmeye değil, daha çok bu devletin, etik *evrenin*, nasıl tanınması gerektiğini öğretmeye yönelebilir.²¹

20 Jean-François Marquet, *Leçons sur la phénoménologie de l’esprit de Hegel*, Ellipses Edition, Paris, 2004, s. 90.

21 Bkz. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, s. 105.

Hegel bize devletin nasıl olması gerektiğine dair bir teori değil, onun akılcı yapısını anlamayı sağlayan, onu kendi dinamik varoluşunun içinden kavram-sallaştırmayı mümkün kılan bir öğretiyi sunmaktadır.²² Filozofun adı geçen eserini bir ulus-devlet teorisi olarak okumak yerine, tıpkı Hegel'in söylediği gibi, düşüncenin kendi evine dönüşünün, kendi tarihsel, politik varoluşuyla buluşmasının felsefesi olarak okumak, filozofun bugün bize söyleyeceği çok daha fazla şey olmasını mümkün kılacaktır. Böyle bir okuma, kavramlarımızı donup, içeriksizleşip, kemikleşip kaldıkları yerden, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Giriş"inde dile getirdiği kendini "mutlak" olarak sunan "soyut evrensellik"ten söküp koparak, onları kendi hayatlarıyla, varolan yüzleriyle buluşturma isteğinin önünü açabilir. Diğer bir deyişle, Taylor'ın gerekliliğini dile getirdiği yeni senteze ulaşmak için, düşüncenin kendi kendisiyle dolayimsızca kurduğu özdeşliği terk edip, hayatın kalbine dalması, orada, kendi karşınının bağrında, onun dolayımıyla kendini yeniden üretmesi gerekmektedir. Hegel'de bunun anlamı, düşüncenin kendi hakikatine kavuşmasından başka bir şey değildir ve sancılı, acılı bir sürecin sonucunda gerçekleşir. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde bu süreci şöyle açıklar: "... Tinin yaşamı, ölümden kaçan ve kendi saf halini düşkünlükten sakınan bir yaşam değildir, aksine bu düşkünlüğe katlanan ve kendini onun içinde sürdüren yaşamdır. Tin kendi hakikatini ancak kendi kendisini mutlak bir yarığın içinde bularak elde eder."²³

Tinin kendi içinde açtığı bir yara olarak da okunabilecek olan bu yarı, saflığın karşısında bozulmuşluğu, sonsuzun karşısında sonlu olanı, kısaca olumsuzun dönüştürücü dolayımını ifade eder. Tin, kudretini, "dosdoğru olumsuzun gözlerinin içine bakarak"²⁴ elde etmektedir.

Kimlikler ve onların tanınma arzusu olarak adlandırdığımız yeni dinamiğin, ulus-devlet yapısına dayalı, soyut, evrenselci yurttaşlık anlayışı karşısında konumlandığını ve bu anlayışı bir tür dönüşüme uğratma çabasında olduğunu biliyoruz. Bu dinamiğin edimsellik kazanarak yeni bir toplumsallık bilincinin, yeni bir etik yaşamın doğmasına neden olup olmayacağını bize zaman gösterecek. Ancak tanınma taleplerinin bugün kazanmış olduğu görünürlüğün bizi kavramlarımızı yeniden sorgulamaya davet ettiği açık. Tanınma sorunu, hayatın içinden bizim zihinlerimize sesleniyor. Onu yeniden düşünmemiz gerektiğini haykırıyor âdeta. Kimi zaman şiddetin, öfkenin kılığına bürünerek, kendi

22 Bu konuda daha detaylı bir inceleme için bkz. Myriam Bienenstock, "Qu'est-ce qu'être idéaliste en politique? La réponse de Hegel", *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Hegel*, Les éditions du Cerf, Paris, 2007.

23 G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, çev. Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, Paris, 1991, s. 48.

24 A.g.e.

karşıtını görünür yüzü kılarak, Hegel’de sentezden önceki son âna, antitezin olanca gücüyle kendini dayattığı ânın ta kendisine dönüşüyor. Suç olup ceza çağırıyor. Ama biz Hegel’den biliyoruz ki, başka bir dünyayı da çağırıyor aslında, bir önceki sentezin dışarıda bıraktığı parçanın bütünle uzlaşacağı yeni bir dünyayı.

Kaynakça

- Bienenstock, Myriam, “Qu’est-ce qu’être idéaliste en politique? La réponse de Hegel”, *Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie, Hegel*, Les éditions du Cerf, Paris, 2007.
- Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, çev. F. Kervégan, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.
- Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l’esprit*, çev. Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, Paris, 1991.
- Hegel, G.W.F., *La Raison dans l’histoire*, çev. K. Papaioannou, Bibliothèques 10/18, Paris, 1965.
- Marquet, Jean-François, *Leçons sur la phénoménologie de l’esprit de Hegel*, Ellipses Edition, Paris, 2004.
- Rawls, John, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007.
- Taylor, Charles, “La politique de la reconnaissance”, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Aubier, Paris, 1994.
- Taylor, Charles, *Hegel et la société moderne*, çev. Pierre R. Desrosiers, Les Editions du Cerf, Les Presses de l’Université Laval, Sainte-Foy, Québec, 1998.
- Taylor, Charles, *Sources of the self: the making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Hegel, Penseur du politique*, Editions du Félin, Paris, 2006.
- Weil, Eric, *Hegel et l’Etat, Cinq conférences*, Vrin, Problèmes & Controverses, Paris, 2002.

Kuşkuculuk bağlamında Pironculuk-Hume-Nietzsche ilişkisi

Felsefede kuşkuculuk dendiğinde genellikle Fransız filozof René Descartes (1596-1650) akla gelir. Oysa Descartes'ın, *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* eserine yönelik eleştirilere yanıtlarını içeren *İtirazlar ve Yanıtlar* metninin “Yazarın İkinci Grup İtirazlara Yanıtları” başlıklı bölümünde ve Henricus Regius'un eleştirilerine yanıt olarak kaleme aldığı *Belirli Bir Metin Üzerine Yorumlar* başlıklı metninde, kendisinin de vurguladığı gibi, kuşkuculuğun tarihi çok daha eskidir ve Antik Yunan'a kadar uzanmaktadır. Descartes, çürütmek amacıyla gündeme getirdiği birçok kuşkucu akıl yürütmenin yeni olmadığını, Antik Yunan kuşkucuları tarafından bunların zaten gündeme getirildiğini, daha önce pişirilmiş bir yemeği sadece tekrar ısıtıp servis ettiğini söyler.

Antik Yunan kuşkuculuğu dendiğinde de iki akım ön plana çıkar: Birisi Platon'un (İÖ 427-347) kurduğu Akademi'nin Platon'un ölümünden sonra başına geçen Arkesilaos (İÖ 315-241) ve Karneades'in (İÖ t. 214-129) kuşkuculuklarıdır. Bu filozoflar aynı zamanda literatürde “Akademik kuşkucular” olarak bilinirler. Diğeri ise, söz konusu Akademi dışında gelişen Piron (İÖ t. 365-270), Timon (İÖ t. 325-235), Ainesidemos (İÖ 100 ?), Agrippa (100?) ve Sextos Empeirikos'un (200?) kuşkuculuklarıdır. Bu filozoflar, literatürde aynı zamanda akımlarının öncüsü Piron olarak görüldüğü için, “Pironcu kuşkucular” olarak bilinirler.

Bu iki akım arasında temelde bir fark olup olmadığı ve bu farklar varsa bunların neler olduğu hâlâ tartışma konusudur. Metin eksikliğinden dolayı bu konudaki tartışmaya nihai bir nokta koymak da olanaklı görünmemektedir. Yukarıda adı geçen kuşkucu filozoflardan sadece Sextos'un metinleri mevcuttur. Bunun dışında, Antik Yunan kuşkucuları hakkında sadece dolaylı kaynaklar vardır.

Biz bu yazıda Pironculuk derken, Sextos'un *Pironculuğun Ana Hatları* eserinde anlatıldığı biçimiyle Pironculuktan söz ediyoruz (Daha ayrıntılı bir araştırma için, Sextos'un *Matematikçilere Karşı* eseri de incelenebilir). Piron'un kendisinin zaten bir şey yazmadığı, Sokrates gibi konuşarak ve sözlü diyalog kurarak felsefe yaptığı tahmin edilmektedir. Timon, Ainesidemos ve Agrippa'nın yazdıklarıysa, günümüze ne yazık ki ulaşmamış, metinler kaybolmuştur.

Sextos'un aktarımına göre Pironculuk, görünüş ötesiyle ilgili yargıları askıya alan, görünüş ötesinin belirgin olmadığını savunan, şeylerin görüldüğü gibi veya görüldüğünün dışında olup olmadıkları konusunda, kendi deyişleriyle, dogmatik kuramlar konusunda bir yargıda bulunmayan bir felsefedir. Bu anlamda Pironculuk, doğruluk, mutlaklık, evrensellik ve nesnellik karşıtı bir felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Pironculuk, hem algı boyutunda hem de düşünce boyutunda her şeyin göreliliğini, söz konusu göreliliğin ise sadece bir doğruluk ölçütünün ve hangi algı ve/veya düşüncenin doğru olduğuna dair bir kanıtın ortaya konmasıyla aşılabileceğini, oysa döngüsellik ve sonsuz gerileme sorunları nedeniyle böyle bir ölçüt ve kanıtın ortaya konamayacağını savunmaktadır.

Bir ölçütü kanıtla veya bir kanıtı ölçütü anlamaya ve/veya gerekçelendirmeye başladığımızda döngüsellikle, bir ölçütü başka bir ölçütü veya bir kanıtı başka bir kanıtla anlamaya ve/veya gerekçelendirmeye başladığımızda ise sonsuz gerileme ile karşılaşırız. Ortaya atılan her ölçütün kanıtlanması gerekmektedir, oysa kanıtın kendisinin de bir ölçüte dayanması gerekmektedir; bu durumda kanıt ile ölçüt bir döngüsellik durumuna girmektedir. Kanıt ve ölçütü birbirleriyle anlamaktan ve/veya gerekçelendirmekten vazgeçip, kanıtı başka bir kanıt, ölçütü başka bir ölçüt ile anlamaya ve/veya gerekçelendirmeye çalıştığımızda ise, karşılaştığımız durum, ortaya atılan her ölçütün başka bir ölçüte, her kanıtın başka bir kanıtla gereksinim duyması biçimindedir. Ortaya atılan her ölçüt başka bir ölçüte, ortaya atılan her kanıt başka bir kanıtla gereksinim duyacağı için, bu bizi bir sonsuz gerilemeye götürecektir; sonsuz sayıda ölçüt ve kanıt ortaya koyamayacağımız için, görelilik sorununu bir ölçüt ve kanıtla çözmek de olanaklı değildir. Ölçüt ve kanıtla tâbi olmayan, ölçüt ve kanıtla gereksinim duymayan bazı temellerin olduğunu savunmak ise, bir kuşku için olanaklı değildir. Bu nedenle, ölçütü de ölçütsüz de, kanıtla da kanıtsız da, doğruluk, mutlaklık, evrensellik, nesnellik adına bir tez, kuram ortaya koymak olanaklı değildir.

Pironcu kuşkuculuğun bu akıl yürütmesi, görünüşlerin kendisiyle ilgili, görünüşlerin ne olduğuyla ilgili bir kuşkuya değil, şeylerin kendi içinde, doğaları gereği, akla ve duyu algısına görünenden bağımsız olarak, nesnel boyutta ne ve nasıl olduklarıyla ilgili bir kuşkuya yol açıyor. Görünüşün kendisiyle ilgili bir kabulde bulunmak, bu yönde bir inanç geliştirmek olanaklı; ancak nesnel boyutta bir inanç geliştirmek, doğruluk, dış gerçeklik adına bir şeyler

söylemek, özne ile nesne arasında bir örtüşmenin olup olmadığından söz etmek olanaklı değil.

Bu kuşkuculuk bir yandan fiziksel nesnelerin ve evrenin kendi içinde ne ve nasıl olduğuna yönelik bir kuşkuyu getirirken, bir yandan da tanrıların var olup olmadığı konusunda, ayrıca etik boyutta neyin doğası gereği iyi ve kötü olduğu konusunda bir kuşkuyu da getirmektedir; başka bir deyişle, Pironcular, fiziksel nesnelerin ve evrenin kendi içinde, doğada ne ve nasıl olduğu konusunda, Tanrı'nın ne ve nasıl olduğu ve bunun da ötesinde var olup olmadığı konusunda, ahlaken hangi eylemin ve seçimin nesnel boyutta iyi ve kötü olduğu konusunda bir yargıda bulunmamaktadırlar. Üstelik, nesnel ahlak ilkeleri ve kuramları hakkında yargıda bulunmamanın onları amaçladıkları ruhun dinginliğine götürdüğünü, neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda, belli bir akıl yolunu da izleyerek, görünüşlere, içgüdüsel, bireysel, toplumsal, kültürel bağlama göre değişkenlik gösteren görelî inançlara sahip olarak ve bunlara göre eylem ve seçimde bulunarak edilginlikten kurtulduklarını söylemektedirler.

Bu çerçevede, Pironculuğun, felsefedeki nesnelci, rasyonalist ve metafizik anlayışa karşı çürütülmesi oldukça güç ciddi bir eleştiri olduğunu söylemek herhalde yanlış olmaz. Nitekim, Pironculuktan oldukça etkilenen ünlü İskoçyalı filozof David Hume (1711-1776) da, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, *İnsan Anlamasıyla İlgili Bir Araştırma* ve *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* başlıklı eserlerinde Pironculukla kesişen tezler ortaya koymakta, ayrıca, *İnsan Anlamasıyla İlgili Bir Araştırma* eserinde, Pironculuğun yararı ve önemi konusunda üzerinde ciddiyetle durulması gereken şeyler söylemektedir.

Hume, bu eserin ilk bölümünde, insan anlamasının sınırlarını ortaya koyarak felsefedeki bazı metafizik söylemleri ve onların koruması altındaki hurafeleri ve saçmalıkları çökertmeyi amaçladığını söylemekte; son bölümünde de, Pironculuğa atıfta bulunarak, onun aşırı bir kuşkuculuk olmasına rağmen, dogmatik inançlardan kurtulmamıza, insan anlamasının sınırlarını görmemize ve ılımlı bir kuşkuculuğu izlememize yol açtığını belirtmektedir.

Söz konusu ilk bölümle son bölüm arasında Hume, felsefesini iki önemli açılım üzerine kurmaktadır. Birincisi, insan zihninin algılarıyla ilgilidir. Hume'a göre insan zihninin algıları iki unsurdan oluşur. Bunlardan birisi izlenimler, diğeri ise düşüncelerdir. İzlenimler, duyduğumuz, gördüğümüz, hissettiğimiz, sevdiğimiz, nefret ettiğimiz, arzuladığımız, istediğimiz zamanki daha canlı algılarımız; düşünceler ise, izlenimlerden türetilen daha cansız ve daha güçsüz algılarımızdır. İzlenimler, görmek, duymak, tenle hissetmek, tatmak, koklamak gibi beş duyu organımızla gerçekleşen duyu algılarından ve âşik olmak, sevmek, nefret etmek, arzulamak, istemek gibi içsel duygulardan, duyumlardan oluşur. Düşünceler ise, bunlardan türetilen kavramlar ve imgelelerdir. Hume, bütün düşüncelerimizin kaynağında izlenimlerin olduğunu

savunmaktadır. Eğer bir sözcüğün bir düşüncüyü temsil ettiği söyleniyorsa, o sözcüğün anlamlı olabilmesi için temsil ettiği düşüncenin mutlaka bir izlenimden kaynaklanması gerekmektedir. Aksi takdirde, bunun bir düşünce olduğunu, en azından açık ve seçik bir düşünce olduğunu söylemek olanağı yoktur. Felsefi bir terimle karşılaştığımızda da ondan kuşku duyuyorsak, o terimin hangi izlenimden kaynaklandığını araştırmalıyız ve eğer o terimin kaynağında bir izlenim bulamıyorsak, kuşkumuzu teyit edilmiş saymalıyız ve bu biçimde felsefedeki tüm tartışmalara son vermeliyiz.

Hume'un felsefesindeki ikinci önemli açılım, insanın akıl yürütmesinin ve sorgulamasının nesneleriyle ilgilidir. Hume'un felsefesindeki iki bilgi ve önerme çeşidi olarak da yorumlayabileceğimiz insanın akıl yürütmesinin söz konusu iki unsuru, düşünceler arasındaki ilişkiler ve olgu konularıdır. Birinci kategoride Hume, belli başlı düşünceler arasındaki ilişkileri kastetmekte ve bu kategoride geometri, cebir ve aritmetiğin önermelerinin bulunduğunu söylemektedir. Bu önermeler deneyimlerimize, evrende var olan şeylere başvurmaksızın, sadece düşünerek, *a priori* bir biçimde oluşturulmaktadır. Hume'un verdiği örneklerin benzerlerini verecek olursak, eşkenar üçgenin üç kenarının olduğu ve bu kenarların uzunluğunun birbirine eşit olduğu veya beşin üç ile çarpılmasının on beş olduğu gibi önermeler bunlara örnektir. Bu tür önermelerin zıttı düşünüldüğü zaman, örneğin bu önermeler değillendiği zaman, bu bir çelişkiye yol açar ve zihin bunları kavramakta zorlanır. İkinci kategoride ise olguyla, varlıkla ilgili bilgi veren önermeler bulunmaktadır ve bu önermeler sadece deneyimlerimizle oluşturulabilmektedir. Bu önermelerin zıttı da kendisi kadar kavranabilir. Örneğin, güneşin yarın doğmayacağı önermesi, doğacağını ifade eden önermeden daha az akıllıca değildir. Bu önermeler *a priori* değil, *a posteriori* biçimde oluşurlar, *a priori* bir zorunluluk içermezler.

Bu aşamada Hume'un olgu konularıyla ilgili olarak özellikle merak ettiği şey, bizi duyularımızın ve hafızamızın ötesine geçirenin ne olduğudur; zira sadece hafızamızın bize aktardığı geçmiş zaman duyularıyla ve şimdiki zaman duyularıyla yetinecek olursak, geleceğe yönelik herhangi bir öndeyilemede bulunamayacağımız gibi, evrendeki olayların birbirleriyle ilişkilerine yönelik açıklayıcı bir şey söyleyemez, sadece tikel verilerle yetinmek durumunda kalırız. Güneşin bundan önce deneyimlediğimiz zamanlarda doğduğunu ve bugün de doğduğunu söyleyebilir, ancak yarın doğup doğmayacağı ve güneşin neden doğduğu ile ilgili sorulara bir yanıt veremeyiz. Hume'a göre, hafızanın bize aktardığı geçmiş zaman duyuları ve şimdiki zaman duyuları deneyimlerimize bağlıdır ve olguları yansıtır; ancak olgu alanını, olgu dünyasını tam olarak açıklamak, çıkarım yapmak için yetersiz kalırlar.

Hume, bu sorunu açıklamak için nedensellik ilkesini, neden-sonuç ilişkisini ortaya atar ve bu ilkenin, şimdiki zamana ait algılarımızın ve hafızamızın

ötesine geçmemizi sağladığını, olgularla ilgili akıl yürütmelerin, çıkarımların bu ilkeye dayandığını söyler. Ancak Hume bununla da yetinmez, bu ilkenin kendisinin kaynağında da deneyimin olduğunu, olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisinin *a priori* akıl yürütmeye kurulamayacağını, bu ilişkinin tamamıyla deneyimden kaynaklandığını savunur. Neden-sonuç ilişkileri akılla değil, deneyimle oluşturulurlar. Burada kaynağında deneyim olan nedensellik ilkesi, bir yandan A ile B olayı arasındaki neden-sonuç ilişkisi kurulurken deneyimlenen olayları açıklar, bir yandan da geleceğe yönelik öndeyileme yapıldığı zaman henüz deneyimlenmemiş bir olay konusunda bir çıkarım yapmamızı sağlar. Ancak Hume bununla da yetinmez, daha önce düşünceler ile izlenimler arasında yapmış olduğu ayırmadan ve her düşüncenin bir izlenime dayanması gerektiği tezinden yola çıkarak, nedensellik düşüncesinin hangi izlenimden kaynaklandığını ortaya koymaya çalışır. Hume bunu açıklamak için benzerlik, ardışıklık/bitişiklik ve süreklilik durumunu devreye sokar. A ile B olaylarının geçmişte sürekli art arda gözlemlenmiş olmalarından dolayı, geçmişte ne zaman A meydana geldiyse hemen ardından B'nin meydana gelmiş olmasından dolayı, A'nın neden, B'nin de sonuç olduğu ve gelecekte de A'nın meydana gelmesi durumunda, bunun B ile sonuçlanacağı çıkarımını yaparız, geleceğin geçmişe benzeyeceği varsayımında bulunuruz. Hume, hafızamızın bize aktardığı geçmişteki bu süreklilik sayesinde zihnin bir âdet ve alışkanlık oluşturduğunu, bu âdet ve alışkanlık sayesinde belli olaylar arasında bir zorunlu bağlantı kurduğumuzu ve bu sayede belli başlı olayları neden-sonuç ilişkisi içinde anladığımızı, ancak bunun da düşünceler arasındaki ilişkilerde söz konusu olduğu gibi *a priori* bir zorunluluk olmadığını, kaynağında yine deneyimin olduğunu söyler.

Böylece Hume, duyularımız ve hafızamız ile inanç arasında yakın bir ilişki kurmakta, duyularımızın ve hafızamızın inançlara yol açtığını vurgulamaktadır. Hume'a göre bu inanç, gelecekte güneşin doğmayacağına dair bir kurgudan farklı bir durumdur. Başka bir örnek kullanacak olursak, geçmişte denizin üzerinde ne zaman fırtına çıktıysa, denizde dalgalanmaların oluştuğunu gözlemlemiş olduğumuz için, fırtınanın dalganın nedeni olduğuna, fırtınanın neden, dalganın sonuç olduğuna ve bundan sonra da fırtına çıkması durumunda denizde dalganın oluşacağına inanırız. Hafızamızın bize aktardığı geçmiş izlenimlerimizdeki sürekliliğe rağmen, yarın fırtına çıksa da denizde dalga olmayacağını söylemek olsa olsa bir kurgu olabilir, inanç olamaz. Hume'a göre kurgu da hayal gücüyle izlenimlerimizden türettiğimiz düşünceleri içerse de, inanç, kurgudan daha canlı, güçlü ve sağlam kavramları yansıtan zihindeki bir duyguyu oluşturur. Örneğin, hiçbir insan altından bir dağ izlenimine sahip olmasa da, tek tek altın ve dağ izlenimlerinden yola çıkarak, hayal gücüyle iki izlenimi birleştirmek suretiyle altından bir dağ düşüncesini geliştirebilir. Bu

düşünce bir kurgudur ve bu nedenle zihinde inanç duygusuna yol açmaz. Öte yandan, Hume'a göre inanç, kurgudan farklı bir biçimde isteğe bağlı olarak oluşan bir duygu değil, duyumların ve hafızanın aktardığı sürekliliğin zorunlu bir sonucu olarak zihinde oluşan bir duygudur. Kurgu ise, aynen inanç gibi, izlenimlerimizle sınırlı olmak durumunda olsa da ve izlenimlerimizin ötesine geçemese de, inanç ile karşılaştırıldığında daha özgür bir hareket alanıdır, ancak inanç gibi eylemlerimizin yönetici ilkesi değildir. Hume, zihindeki âdet ve alışkanlığın hem varlığın ve olguların bilgisine yönelik tüm çabalarımızı hem de tüm eylemlerimizi olanaklı kıldığını, söz konusu âdet ve alışkanlık olmasaydı tüm eylemlerimizin sona ereceğini, bu zihinsel âdet ve alışkanlığın insan yaşamının en büyük rehberi olduğunu söylemektedir.

Hume'un nedensellik ilkesinin zihnin âdetinden ve alışkanlığından kaynaklandığına dair tezi, kendisi tarafından, kendi ortaya attığı kuşkuların yine kendisine ait kuşkucu bir çözümü olarak görülmektedir. Hume neden ve sonuç ilişkisiyle ilgili tüm akıl yürütmelerimizin zihnin bu âdetinden ve alışkanlığından kaynaklandığını, inancın da doğamızın bilişsel, düşünsel yönünden çok duygusal ve içgüdüsel yönüyle ilgili olduğunu söylemektedir. Hume, böylece, nedensellik ilkesine yönelik mutlak ve aşırı bir kuşkuyu da, yine kuşkuculukla, kendi deyişiyle daha ılımlı bir kuşkuculukla ortadan kaldırdığını, insanın, doğasının bir sonucu olarak inanmak dışında bir seçeneğinin olmadığını, insanın, aşırı olarak nitelendirdiği Pironcu kuşkuları, akıl yürütmeye ve/veya kanıtlarla ortadan kaldıramasa da, doğası gereği inandığını vurgulamaktadır. Bu anlamda da Hume, Descartes'in kuşkuculuğu bertaraf etme girişiminden çok farklı olarak, kuşkucu akıl yürütmelerin akılla değil, doğal içgüdüyle bertaraf edilebileceğini savunmaktadır.

Hume, *İnsan Anlamasıyla İlgili Bir Araştırma*'nın son bölümünde Pironculukla bir hesaplasmaya girer ve Pironculuğun, hem dogmatik inançlara sapanmamızı engellemesi ve insan zihninin sınırlarının ve kapasitesinin anlaşılması hem de daha ılımlı bir kuşkuculuğa yol açması açısından yararlı olduğunu, kendisinin sayıncı ılımlı kuşkuculuğun Pironcu kuşkuculuğun bir sonucu olduğunu söyler. Hume, hem Pironcu kuşkuculuğun gücü konusunda hem de bizi Pironculuktan doğal içgüdüden başka hiçbir şeyin kurtaramayacağı konusunda ikna olmaktan daha yararlı bir şeyin olamayacağını söyler.

Ancak Hume bunu yaparken, Pironculuğu bir inançsızlık felsefesi olarak nitelendirmekte, bu anlamda da Pironculuğun aşırı bir kuşkuculuk olduğunu söylemekte, Pironcu akıl yürütmelerin sürekli geçerli olması durumunda—ki bu, Hume'a göre doğal içgüdü'nün etkisiyle zaten olanaklı bir şey değildir—herhangi bir şeye inanmanın ve herhangi bir eylemde bulunmanın olanaksız olacağını öne sürer. Oysa Pironculuk, Hume'un anladığı anlamda bir inançsızlık felsefesi, inancı olanaksız kılan bir felsefe değildir. Hume'daki inanç kavra-

mıyla Pironcuların kuşkuyla baktığı inanç kavramı aynı değildir; Pironcular açık bir biçimde dogmatik inançları, belli başlı inançları kastettiklerini, bunun dışında kuşkucuların görüşlere göre kabullerinin, onaylarının, kuşku duymadıkları şeylerin, eylemlerinin ve seçimlerinin olduğunu söylemektedirler. Pironculukta yargının askıya alınması, tüm inançların askıya alınması değildir. Hatta Hume'un kuşkuculuğu ile Pironcu kuşkuculuk arasında bir karşılaştırma yapacak olursak, ikisi arasında büyük benzerliklerin olduğunu, önemli kesişmelerin olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Birincisi, Pironculukta zihnin sınırını görüşler belirlemektedir ve bu hem algılara hem de akla görüneni kapsamaktadır; algılara görünen de Hume'un izlenimler diye sözünü ettiği şeyleri kapsamaktadır ve Hume'a göre zihnin sınırını izlenimler belirlemektedir. Hume, izlenimi olmayan bir düşünceden, en azından belirgin bir biçimde söz edilemeyeceğini söylemektedir. İkincisi, Pironcular da bir tümevarım sorunundan söz etmekte, tikellerden yola çıkarak tümel bir sonuca varmanın herhangi bir kesinlik ve zorunluluk içermeyeceğini, çünkü tikellerin sayıca sonsuz olduklarını ve bütün tikelleri gözlemlemenin olanaksız olduğunu, atlanmış olan bir tikelin de tümeli çürütülebileceğini söylemektedirler. Bu da, Hume'un nedensellik düşüncesinin kaynağındaki izlenimin ne olduğu konusunda geliştirdiği çözümleme sonucunda ortaya çıkan tümevarım sorunuyla büyük bir benzerlik taşımaktadır. Üçüncüsü, Pironcular, çoktanrılı dinlerin tanrılarının yanı sıra, ilk neden, her şeyin nedeni ve kaynağı, her şeye egemen, tek ve tinsel varlık anlamında da bir Tanrı'nın varlığı konusunda yargıda bulunamayacaklarını, Tanrı'nın kavranamaz ve kanıtlanamaz olduğunu söylemektedirler. Hume da, *Doğal Dinle İlgili Diyaloglar* eserinde aynı tezi savunmakta, hatta burada da Pironculuğa referanslar yapmakta, Tanrı'nın bir kanıt, *a priori* veya *a posteriori* akıl yürütme, bilgi konusu olamayacağını, bu yolla Tanrı'ya inanmanın olanaklı olmadığını, Tanrı'nın sadece bir iman konusu olabileceğini söylemektedir. Dördüncüsü, ahlaki yargılar, değerler ve ilkeler konusunda Pironcular, evrensel duygudaşlık bağlamında Hume'dan ayrılırlar da ve tamamıyla görelî bir ahlak anlayışını savunsalar da, Hume gibi, ahlakın akla indirgenemeyeceğini, aklın tek başına bu ahlaki yargıların, değerlerin ve ilkelerin kaynağı olamayacağını, içgüdülerin ve duyguların itici gücüyle ve etkisiyle bunların oluştuğunu, böylece eylem ve seçimde bulunduğumuzu söylemektedirler.

Bu anlamda, Pironcular da Hume da, hem anti-rasyonalist hem anti-metafizik bir felsefe geliştirmişlerdir. Bu durumda, Hume'un kendi felsefi görüşlerine göre, aslında Pironculuktan kurtulmak gibi bir gerekliliğin ortaya çıkmaması gerekirdi. Bu, Hume'un bir çelişkisi olmaktan ziyade, Pironculuğu eksik anlamasının bir sonucudur. Hume, büyük olasılıkla Sextos'un metinlerinin tamamını ayrıntılı bir biçimde okumadığı ve daha çok Pironculuğu bir

inançsızlık felsefesi olarak yansıtan dolaylı kaynaklardan yararlandığı için, Pironcu akıl yürütmeleri genel hatlarıyla anlamış olmakla birlikte, günümüzde birçok uzmanın da düşündüğü gibi, inanç kavramı bağlamında Pironculuğu yanlış anlamış ve yorumlamış, bir yandan onun etkisini, önemini, gücünü ve yararını kabul ederken, bir yandan da onun aşılması gereken bir felsefe olduğunu düşünmüştür.

Ancak sonuçta, hem Pironcular hem de Hume, bir yandan rasyonalizme bir yandan da metafiziğe ciddi darbeler vurmuşlar, rasyonalizmin ve metafiziğin kendisini savunmasını iyice güçleştirmişlerdir. Bu aşamada ortaya atılabilecek kilit sorulardan bir tanesi ise şudur: Zihin, en azından kuşkucu zihin, rasyonalist yöntemle (veya deneyci yöntemle) metafizik tezler ve kuramlar ortaya koyamıyorsa, Pironculara ve Hume'a göre yeterince kuşkucu olmayan bazıları, bunu nasıl ve neden yapıyorlar? Kuşkucuların aksine bunu yapanları bunu yapmaya iten şey nedir?

Hem Sextos hem de Hume, buna yönelik satır aralarında birkaç şey söylemektedir. Sextos, *Pironculuğun Ana Hatları* eserinin birinci kitabının on dördüncü bölümünde, şeylerin kendi içinde nasıl oldukları konusundaki yargıların kişilere göre değişkenlik göstermesi durumunda kimin tercih edileceği tartışılırken, dogmacı filozofların kendilerinin tercih edilmesi gerektiğini savunurken, bunu bencilce yaptıklarını söylemektedir. Bencillik, epistemolojik bir gerekçe olamayacağına göre, Sextos burada, dolaylı da olsa, bencilliği ve ben-merkezciliği dogmatik felsefenin kaynağı olarak ortaya koymaktadır. Hume da, *İnsan Anlamasıyla İlgili Bir Araştırma* eserinin son bölümünde, olumlu anlamda bir kuşkuculuğun aynı zamanda ihtiyat ve mütevazılık olduğunu söylemektedir. Bu anlamda, Hume'e göre dogmatik felsefelerin, gayri mütevazılığın bir sonucu olarak da ortaya çıktığı söylenebilir.

Ancak bu konudaki en ayrıntılı çözümlemeyi yapan kişi, Alman filozof Friedrich Nietzsche'dir (1844-1900). Nietzsche, bir yandan kuşkucu bir felsefe geliştirmekte, bir yandan da kuşkucu olmayan felsefelerin arkasındaki psikolojik nedenleri ve aynı zamanda onların olumsuz değerini ortaya koymaktadır.

Nietzsche, Antik Yunan kuşkucuları da dahil, genel olarak kuşkucu felsefeye olumlu bakmakta, kuşkuculuğu sık sık övmektedir. Nietzsche, *Ecce Homo* adlı eserinin üçüncü bölümünde, Victor Brochard adlı bir yazarın *Antik Yunan Kuşkucuları* başlıklı bir kitabına değinerek, bu kitabın mükemmel bir çalışma olduğunu, filozoflar içinde tek onurlu olanların kuşkucular olduğunu; *Güç İstenci* adı altında yayımlanan notlarının dört yüz otuz yedinci bölümünde, Sokrates öncesi filozoflar dışında karşılaştığı en özgün filozofun Piron olduğunu, Piron'un Sokrates ve Platon'a karşıt bir içgüdüye sahip olduğunu ve yaşamının mutluluk=erdem=bilgi denklemine yönelik bir protesto olduğunu; *İsa Karşıtı*'nın on ikinci bölümünde, Immanuel Kant'ın (1724-1804) evrenselci

ahlak anlayışını eleştirirken, kuşkucuların felsefe tarihindeki en iyi tip olduğunu; aynı eserin elli dördüncü bölümünde, büyük zekâların kuşkucu olduğunu, zihnin özgürlüğündeki gücün kuşkuculukla kanıtlandığını, büyük şeyler yapmak isteyen bir ruhun zorunlu olarak kuşkucu olduğunu ve *Böyle Konuştu Zerdüşt*'teki kahraman Zerdüşt'ün de bir kuşkucu olduğunu; *Şen Bilim* başlıklı eserinin yüz onuncu bölümünde, kişisel içerikten bağımsız, değişmez, bengesel şeyleri savunanlara karşı çıkanların kuşkucular olduğunu ve onların dürüst olduklarını; *Ahlakın Soykütüğü* adlı eserinin önsözünün üçüncü bölümünde, kendisinin de genç bir yaştan beri kuşkucu olduğunu ve bu kuşkuculuğunun iyilik ve kötülük kavramlarını sorgulamasına neden olduğunu; *İnsanca, Pek İnsanca*'nın yirmi birinci bölümünde, kuşkuculuğun, kendisinin de eleştirdiği, metafizik dünyanın ve açıklamaların reddi olduğunu söylemektedir.

Nitekim Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu*'ndan sonra kaleme aldığı ve diğer eserlerini önceleyen "Ahlak Dışı Anlamda Doğruluk ve Yalanlar Üzerine" başlıklı yazısında da, Pironcu akıl yürütmeye benzeyen ve onunla kesişen bazı düşünceler ortaya koymaktadır. Nietzsche, burada, özne ile nesne örtüşmesi anlamında bir doğruluğun bilinemeyeceğini, doğruluk ölçütünün var olmadığını, kendinde şeyin veya şeylerin özünün ne olduğunu da bilinemeyeceğini, şeylerin algıda ve dilde asimile olduğunu ve insan zihninin tüm açıklamalarının antropomorfik olduğunu, sadece totolojilerin doğruluğundan söz edebileceğimizi, ancak onların da içinin boş olduğunu söylemektedir. Nietzsche buna rağmen insanın doğruluk kavramı diye bir şeye inandığını, insanın mutlu olmak, güvende olmak ve kendisini korumak istediği için, bunlara yönelik bir dürtünün sonucunda ve bu nedenlerle doğruluk kurgusu yaptığını, doğruluğun elde edilmesiyle mutlu olmak diye bir şeyin olamayacağını, mutlu olmayı istediğimiz için doğruluk kavramını icat ettiğimizi söylemektedir. Nietzsche, *Şen Bilim* adlı eserinde de, üç yüz elli dört ve üç yüz elli beşinci bölümlerde, bilmek gereksinimiyle ilişkili bilincin, iletişim kapasitesi tarafından, iletişim kapasitesinin de insanın iletişim ihtiyacı tarafından belirlendiğini, bilincin gelişmesinin, iletişim yolu olan dilin gelişmesiyle bağlantılı olduğunu, örneğin görünüş ile kendinde şey arasındaki ayrımı yapmak gibi bir yetimizin olmadığını, bilmek denen şeyin sadece yabancı bir şeyin yabancı olmaktan çıkartılması girişimi olduğunu, sadece yüzeyin, yüzeysel olanın, genelin bilincinde olduğumuzu söylemektedir.

Nietzsche'nin "Ahlak Dışı Anlamda Doğruluk ve Yalanlar Üzerine" yazısından sonra kaleme aldığı eserlerine baktığımız zaman, *İnsanca, Pek İnsanca*'da, *Tan Kızılığı*'nda, *Şen Bilim*'de, *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nde, *Ahlakın Soykütüğü*'nde, *Putların Alacakaranlığı*'nda ve *İsa Karşısı*'nda, hem Platon'un felsefesine hem Kant'ın felsefesine, hem de Hristiyanlığa yönelik eleştirilerinin, kuşkuculuğuyla yakından ilişkili olduğunu görürüz. Nietzsche, bu eser-

lerde, Hıristiyanlık ahlakıyla birlikte, Platon'un, algılardan ve görünüşlerden bağımsız, onların ötesinde değişmez, sabit ve bengisel "idea"ların olduğu ve kavranabileceği tezini, Kant'ın evrenselci ahlak anlayışını ve bazı metafizik varsayımlarını, örneğin kategorik imperatif ilkesini ve kendinde şey kavramını sert bir biçimde eleştirmekte, Hıristiyanlığın halk için Platonculuk olduğunu, Kant'ın da üstü örtülü bir Hıristiyan olduğunu söylemektedir. Ancak Nietzsche bunları söylemekle yetinmemekte, öte dünya veya öte boyut arayışı olarak nitelendirdiği bu anlayışın, koşullara bağlı, göreceli, değişken görünüşler dünyasından, yani içinde yaşadığımız bu somut dünyadan tiksinden, bu dünyayı küçümsemenin, ayrıca güvenlik, kendimizi korumak, mutlu olmak dürtüsünün, güç istencinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını ve bu anlayışın aslında yozlaşmanın, çöküşün, hiçlik istencinin, yaşamı karalamanın, bir hastalığın göstergeleri olduğunu söylemektedir.

Nietzsche, Hıristiyanlık da dahil tek-tanrılı dinlerin, gücünü Tanrı'dan alan mutlak ahlak ilkeleri, erdemler ve sözde doğrular ortaya koyduğunu, sürü ahlakı olarak nitelendirdiği bu ahlakın insanın duygularını, tutkularını, içgüdülerini bastırdığını, terbiye ettiğini ve insanı kısırlaştırdığını, hayali bir üstün ve öte dünya anlayışı ortaya koyarak insanı bu yaşadığımız dünyadan, dünyevi olandan koparttığını, insanı mükemmel olduğu düşünülen bir tanrı ile karşılaştırarak onu yetersiz ve eksik bir varlık olarak ortaya koyduğunu ve onun birey kimliğini ezdiğini, günah kavramıyla, insanda suçluluk ve utanma duygusu yarattığını, çileci bir insan modeli ortaya koyduğunu, insanı monotonlaştırdığını, sıradanlaştırdığını, geleniğin kölesi haline getirdiğini, insanın en üst ve yüksek etkinliği olan sanatsal yaratıcılığı öldürdüğünü, yaratıcı bir yaşam biçimini de ortadan kaldırdığını, hem insanı hem de bu içinde yaşadığımız dünyayı küçümsemediğini, insani ve dünyevi olanı yok etmeye çalıştığını, değişken olana ve görünüşlere karşı durduğunu, her şeyi, tanrısal ve ilahi bir çerçeve altında durağan, değişmez, sabit, ezeli ve ebedi, mutlak hale getirmeye çalıştığını, oysa bunların özgür ruha sahip insanların yönelimlerine aykırılık oluşturduğunu söylemektedir. Nietzsche, bazılarının düşündüğü gibi, ahlaka ve değer yargılarına kategorik olarak karşı çıkmamakta, Hıristiyanlık ahlakının tek ahlak olarak empoze edilmesine karşı çıkmakta, Hıristiyanlık ahlakı dışında ahlak olamayacağı varsayılacak olursa, kendisinin ahlaka karşı olduğunu, ancak Hıristiyanlık ahlakından daha üstün ahlakların da olabileceğini ve olması gerektiğini söylemektedir. Bu çerçevede Nietzsche, Tanrı'nın olmadığı, özgür ruhların gelmekte olduğu bir yaşamın başlamakta olduğunu söylemekte, bu anlamda Tanrı'nın öldüğünü, ancak yerine de, hem merkezinde insan, yaşam ve dünya olan hem de ruhu olan bir anlayışın konması gerektiğini söylemektedir.

Nietzsche, Hıristiyanlığın din alanında yaptığını, Platon ve Kant'ın felsefe alanında yaptığını inanmaktadır. Hıristiyanlığın halk için Platonculuk oldu-

ğunu söyleyen Nietzsche, Platon'un felsefesinde, görünüşlerin, değişken olanların, algıların, duyguların, tutkuların kaçınılması gereken şeyler olduğunu hatırlatmakta, Platon'un "idea"lar kuramında yer alan iyinin kendisi, güzelliğin kendisi, adaletin kendisi, ahlakın kendisi gibi, Platon'a göre salt akıl ile kavranan, başı ve sonu olmayan, ezeli ve ebedi, değişmez, sabit, koşulsuz formların, Hristiyanlığın ilahi ve evrensel doğruları ile benzerlikler taşıdığını savunmaktadır. Hristiyanlığın kitleler için yaptığını, Platon'un da rasyonel yöntemle felsefe için yaptığını düşünen Nietzsche, filozofların büyük çoğunluğunun tarihselci bir anlayıştan yoksun olduklarını, rasyonalist bir metafizikle, sosyolojik, psikolojik koşullardan, özel içeriklerden, tarihsel süreçten bağımsız, evrenselci ve nesnelci kuramlar ortaya koyduklarını, Antik Mısır'da insan bedeni için yapılan şeyi, kavramlar ve ilkeler için yaparak, kavramları ve ilkeleri mumyaladıklarını söylemektedir. Kant'ın da üstü örtülü ve kurnaz bir Hristiyan olduğunu söyleyen Nietzsche, Kant'ın görünüş ile kendinde şey arasında bir ayrım yaparak geleneksel metafizikle aynı hataya düştüğünü, ayrıca ahlak felsefesi bağlamında, kategorik imperatif aracılığıyla, insanın eylem ve seçimlerini, koşulsuz, evrensel ilkeler bağlamına soktuğunu, eylem ve seçimlerin evrensel ilkelere bağlı olarak gerçekleşmesi gerektiğini savunduğunu, Hristiyanlıkta geçerli olan evrenselci ahlak anlayışının, Kant'ta rasyonel bir temelde sürdürdüğünü söylemektedir.

Nietzsche, bilimlerdeki doğruluk anlayışının da doğruluk kavramına yönelik bir imandan kaynaklandığını, her şeye doğa bilimleri açısından bakmanın ve her şeyi materyalizme indirgemenin insanı mekanikleştireceğini, insan varlığını anlamsızlaştıracığını, pozitivistlerin düşündüğü gibi sadece olguların olmadığını, sadece yorumların olduğunu söyleyerek, bilimciliği de perspektivist bir bakış açısıyla eleştirmektedir. Ancak Nietzsche'nin, eserlerinin tamamı incelendiğinde, bilimciliğe ve pozitivistliğe yönelik eleştirisini asgari düzeyde tuttuğunu, dine ve felsefede metafiziğe yönelik eleştirisinin çok daha ağır bastığını, hatta dini ve metafizik geleneği eleştirirken, bilimci ve pozitivist bir anlayış geliştirmese de, bilimciliğin ve pozitivistliğin çıkış noktası olan deneycilikle sık sık kesiştiğini gözlemlemektedir.

Görünüşler dışında bir şeyden söz edilemeyeceğini ve görünüş ile doğruluk, görünüş ile gerçeklik, görünüş ile varlık, görünüş ile kendinde şey arasında bir ayrım ve karşıtlık oluşturulamayacağını savunan Nietzsche, ister Hristiyanlıktaki biçimi olsun, ister, Platon ve Kant örneklerinde olduğu gibi, felsefedeki biçimi olsun, görünüşleri ve perspektifleri aşan bir öte boyut yaratma girişiminin arkasındaki psikolojik nedenleri ve bu girişimlerin değerini de ortaya koymaktadır. Nietzsche, öte boyut, öte dünya yaratma girişimlerinin, bu dünyanın ve yaşamın küçümsenmesinden, aşağılanmasından, hor görülmesinden, bu dünyaya ve yaşama yönelik tikslenme duygusundan, insanın bu

dünyadan ve yaşamdan kendisini korumak istemesinden, mutlu olmak içgüdü-
düsünden, güç istencinden kaynaklandığını söylemektedir. Nietzsche, yaşamı
kısırlaştırmak, reddetmek, yerle bir etmek, değillemek anlamına gelen bu anla-
yışın, aslında bir çöküşün, bir yozlaşmanın, bir hastalığın ve bir hiçliğin gös-
tergesi olduğunu, insanın yaşamı olumlayarak kendi değerlerini kendisinin
yaratması durumunda yüksek insan ve yüksek kültür seviyesinin ortaya çıktığı-
nı vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Nietzsche'nin nihilist bir filozof olduğu
söylenemez. Nietzsche'ye göre, Dionysos'u dışlamadan yaşamı olumlayanlar,
sıradanlığa karşı çıkanlar, nihilist olamazlar; gelenekleri değilleyebilirler, ama
yaşamı değillemezler.

Sonuçta Nietzsche, bir yandan, daha önce Pironcuların ve Hume'un yap-
tığı gibi, özellikle rasyonalist metafizik açıklamalarla ilgili olarak epistemolojik
boyutta bir kuşkuculuk ortaya koymakta ve bu konularda bir çeşit agnostik,
yani bilinemezci tavır sergilemekte, bir yandan buna rağmen kuşkucu olmayan
kuramları ve ilkeleri savunmanın arkasındaki psikolojik nedenleri ortaya koy-
makta, bir yandan da bu durumun, yani kuşkucu olmayan bu durumların
nasıl bir değer taşıdığına dair bir şeyler söylemektedir. Nitekim, Nietzsche'yi
özgün kılan da aslında perspektivizmi değildir. Perspektivizm, değişik biçim-
lerde, Antik Yunan'da Protagoras'a, Gorgias'a, Akademik kuşkuculara ve
Pironcu kuşkuculara kadar dayanan oldukça eski bir kuramdır. Ancak
Nietzsche'nin bu kurama kattığı yenilik, anti-perspektivist felsefelerin ve anla-
yışların arkasındaki psikolojik nedenlerle ve bu felsefelerin ve anlayışların taşı-
dığı değerle ilgilidir. Nietzsche, kendisinden öncekilerin daha çok yaptığı gibi,
perspektivizmin epistemolojik gerekçelerine ağırlık vermemekte, daha çok,
anti-perspektivist yaklaşımların psikolojik nedenlerini ve bunların özgürlük ve
yaratıcılık bağlamında taşıdığı değere odaklanmakta, ister felsefedeki biçimi
olsun, ister bilimlerdeki biçimi olsun, ister dinlerdeki biçimi olsun, ister siya-
setteki biçimi olsun, anti-perspektivist, evrenselci, nesnelci anlayışların, özgür-
lüğü ve yaratıcılığı, özellikle sanatsal yaratıcılığı ve tutkuları baltaladığını, bu
tür anlayışların olumlu değil, olumsuz bir değer taşıdıklarını söylemektedir.
Nietzsche, bu çerçevede, kuşkucu olmayan söz konusu insanların, aynı
zamanda dürüst de olmadıklarını, onurlu da olmadıklarını, iyi de olmadıkları-
nı söylemektedir.

Birçok insan, Nietzsche'nin bu yargısını bir kabalık ve sevgisizlik ifadesi
olarak algılayabilir. Ancak Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca*'da söylediği gibi,
dünyada hayali varlıklara ve şeylere vereceğimiz kadar çok sevgi ve nezaket
yoksa, Nietzsche'nin bu tavrı, kabalık ve sevgisizlikten ziyade, kuşkuculuk
temelli bir dürüstlük ve yaratıcılık istenci olarak da yorumlanabilir.

Kaynakça

- Descartes, René, “Comments on a Certain Broadsheet”, *The Philosophical Writings of Descartes Volume 1*, İng. çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Descartes, René, “Meditations on First Philosophy”, *The Philosophical Writings of Descartes Volume 2*, İng. çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Descartes, René, “Objections and Replies”, *The Philosophical Writings of Descartes Volume 2*, İng. çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Empiricus, Sextus, “Outlines of Pyrrhonism”, *The Sceptic Way: Sextus Empiricus’ Outlines of Pyrrhonism*, İng. çev. Benson Mates, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1978.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 1975.
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Penguin Books, Londra, 1990.
- Nietzsche, Friedrich, “On Truth and Lies In A Nonmoral Sense”, *Epistemology*, haz. David Cooper, Blackwell Publishers, Oxford, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, İng. çev. R.J. Hollingdale, Penguin Books, Londra, 1973.
- Nietzsche, Friedrich, *Daybreak*, İng. çev. R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, İng. çev. R.J. Hollingdale, Penguin Books, Londra, 1979.
- Nietzsche, Friedrich, *Human, All Too Human*, İng. çev. Marion Faber ve Stephen Lehmann, Penguin Books, Londra, 1994.
- Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality*, İng. çev. Carol Diethe, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, İng. çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, Londra, 1974.
- Nietzsche, Friedrich, *Twilight of The Idols/The Anti-Christ*, İng. çev. R.J. Hollingdale, Penguin Books, Londra, 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *The Will To Power*, İng. çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale, haz. Walter Kaufmann, Vintage Books, Londra, 1968.
- Öymen, Örsan K., “Hume’un Felsefesinde Nedensellik ve Kişisel Kimlik Kavramlarının Oluşumu Bağlamında Hafıza”, *Lapsus*, Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 2007.
- Öymen, Örsan K., “Nietzsche’nin Pusulası”, *Cogito Dergisi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, Aralık 2008.

ALEF KURGU KİTAPLIĞINDAN ÇAĞDAŞ BİR KÜLT ROMAN
GÜNEŞ KRALİÇESİ TIRZA



“Arnon Grunberg’in metninden yayılan zekâ ve alaycı zihniyetin ışığı, okumayı kesintisiz bir hazzla dönüştürüyor.”

J.M. COETZEE

“Kendi toplumuyla çıplak ve yakıcı bir yüzleşmeyi iyi kurgulanmış bir hikâye ve derinlikli psikolojik tahlillerle yaparken günümüz kapitalist toplumlarının geneline uzanan Tirza’yı çok beğendim.

A. ÖMER TÜRKEŞ

Radikal Kitap, 17 Ekim 2008

Kitap editörü Jörgen Hofmeester, son derece sıkıcı bir burjuva varoluşu içinde yaşayan, emeklilik yaşında bir Amsterdamlıdır. Roman, canından çok sevdiği ergen kızı Tirza’nın mezuniyet partisi için suşi hazırladığı sahneyle açılır. Bir Dostoyevski romanındaki gibi görünüşte sakın başlayan şeyler engellenemez şekilde açılacak, tırmanacaktır. Sayfalar açıldıkça Hofmeester’ın sürprizsiz hayatı da belirsizliklere açılır. Seneler önce çocukluk aşkına kaçan karısı beklenmedik şekilde ortaya çıkar ve onun huzurlu, şık evinin düzenini bozar. Gözbebeği Tirza, erkek arkadaşıyla Afrika’ya gideceğini bildirir. Üstelik delikanlı, Faslı bir Müslümandır. Roman, kahramanları arasında bir dizi uygunsuz, müstehcen, acı dolu, bir o kadar da tuhaf karşılaşmayla ilerlerken işler karışır.

“Tirza çokook iyi bir roman.

NECMİYE ALPAY

Radikal, 16 Nisan 2009

“Kendi halinde gibi gözükən hayatların kırılğanlığını, duvara toslamalarını, çılginca savrulmalarını yer yer mizahi, yer yer ironik bir üslupla aktaran Grunberg gerçekten de başarılı bir yazar.

MÜGE İPLİKÇİ

Vatan Kitap, Aralık 2008

2007 Libris Edebiyat Ödülü • Altın Baykuş Edebiyat Ödülü



KİTAP ELEŞTİRİSİ

VARLIK VE ZAMAN MARTIN HEIDEGGER

Türkçesi: Kaan H. Ökten



6
agorakitaplığı

Martin Heidegger

Varlık ve Zaman

çev. Kaan H. Ökten

Agora Kitaplığı

İstanbul, 2008

488 syf.

“Varlığın anlamı sorusunu, “Ben buna empati sorusu diyorum” diyerek bir kenara bırakan Heidegger, *Varlık ve Zaman*’daki asıl soruya odaklanır: “Varolan ifadesini kullandığımızda aslında ne demek istiyoruz?” 1927 yılının başında yayımlanan *Varlık ve Zaman* bu soruya odaklanacaktır, hem de en temel biçimiyle. Kitabın hedefi de “Zamanı her türlü varlık anlayışının olası ufku olarak yorumlamaktır.”

Varlık ve Zaman üzerine

Varlık ve Zaman... Her şeyin söz konusu olduğu vaadinde bir başlığa sahip olan¹ bu eserin, 1920'lerde sadece Almanya'nın değil, tüm Avrupa'nın felsefi iklimine bir bomba gibi düştüğünü söylemek yanlış olmaz. Bir önceki yüzyılda insanı her şeyin sebebi ve yönlendiricisi olarak gören felsefe, yirminci yüzyılda kökten bir dönüşüme uğramıştır. Birinci Dünya Savaşı'nın getirdiği çöküş-farkındalık, insanın her şeye muktedir olmadığını bir kez daha göstermiş ve yeni bir gerçeklik anlayışını zorunlu kılmıştır. Aranan gerçek değil, *gerçekliğin gerçekliği*dir. Nietzsche'nin, "Ayaktakımına özgü bir şekilde 'dürüst ve namuslu'" olarak betimlediği ve felsefi indirgemeciliğin hâkim olduğu on dokuzuncu yüzyılın *dünya görüşü*, yerini yeni bir *yaşam anlayışına* teslim etmiştir. Buradaki *yaşam* artık durağan ve dışarıdan gözlemlenip hakkında hükümler verilebilen, yönlendirilebilen bir yaşam değil, aksine *yaşamın akışkanlığının* hâkim olduğu bir yaşamdır. Bundan böyle önemli olan *açıklamak* değil, *anlamaktır*. Almanya, bu düşünsel değişimin merkezinde önemli bir yer teşkil etmektedir.

Öncülüğünü Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey gibi filozofların yaptığı, yaşam hakkında felsefe yapmanın bizzat yaşam tarafından sanık sandalyesine oturtulduğu, yaşamdan ayrı düşünülen tinin onun düzeyine yükseltildiği ve yaşamın kendi felsefesini yaptığı bu çağda önceleri sessiz kalan Heidegger, —ki bunun sebebi, daha çok akademik sebeplerdir; doçentlik süreci ve akademiye ilerlemesidir— yaşam felsefesi filozoflarının *yaşamı akışkanlaştırmak gerekir* şiarını, o dönemde doçentlik tezi için ilgilendiği Duns Scotus'a uygular ve onun düşüncesini akışkanlaştırıp bugüne getirmeye çabalar. Bir nevi diriltir-

1 Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yay., İstanbul, 2008, s. 220.

medir bu. Duns Scotus'un *bu-şimdi-buradalık* olarak çevirebileceğimiz *haecceitas*² tanımını varolanlara uygulayarak, "gerçekte varolan her şey bir şekilde *şimdi-buradadır*" sonucuna ulaşır ki, bu sonuç, *Varlık ve Zaman*'ın kavramsal-laştırmalarının ilk oluşmaya başladığı aşamadır. Scotus'un adcılığından fazlasıyla etkilenen Heidegger, bundan böyle gerçek olanın tekilliğine yönelir ve bu yönelmişlik, 1916 yılında Edmund Husserl'in Freiburg'a gelişiyle birlikte yükselen fenomenolojide kendini bulur. Bir önceki yüzyıldan kalma özne-nesne ayrımı, fenomenolojinin ortaya çıkışıyla beraber ortadan kalkar ve fenomenlerin kaybedilmiş olan itibarı bizzat Husserl aracılığıyla iade edilir. Heidegger'e göre *saklananları azaltma ve böylece görmeye bırakarak açığa çıkarma* olan fenomenolojide Husserl'in eksik bıraktığı nokta, varlığın ne olduğu sorusunu sormayıdır. Bu soruyu sorabilmenin zemininin hatırlanıp belirlenebilmesi içinse, *Varlık ve Zaman*'ı beklemek gerekecektir.

Martin Heidegger'i varlığın ne olduğu sorusuna götüren ilk durak, 1919 yılında verdiği "Felsefe Fikri ve Dünya Görüşü Sorunu" ("Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem") dersidir. Burada çağının varolan tartışmalarına katılan Heidegger, dünya görüşü olgusunun kendisini bir sorun haline getirerek açıklamaya çalışarak, o zamana kadar birbirinden ayrı duran *bilim-değer-dünya görüşü* olgularını uygun bir zemin üzerinde barıştırmaya çalışır. Bunun yolu ise, yaşam felsefesinden devralınan *yaşantıtlama* fikrindedir. Heidegger derse girer ve herkesin ondan beklediği büyük sözleri söyleyip, Weber'in deyişiyle *kürsü peygamberi* olmak yerine, her gün arkasına geçip ders verdiği kürsüyü fenomenolojik anlamda mercek altına alarak, buradan o meşhur *kürsü yaşantılaması* dersi ortaya çıkar. Yaşamın içinde bir *el-altında-olan* olarak kürsüdür Heidegger'in *yaşantıladığı* ve bir varlık olarak kürsünün mekânsal ve zamansal olarak tüm dünyayı kendinde topladığıdır bu yaşantılamanın onu vardığı yer. *Kürsü dünyalanmaktadır* der. Ancak, o en yakınımızda olduğu için, tüm en yakınımızda olanlar gibi biz bunun farkında değilizdir. Kürsünün *dünyalanması* herkes için aynıdır. İster Senegalli bir yerli olsun ister Freiburg Üniversitesi'nde bir profesör; ister işine yarasın ister yaramasın, kürsü *dünyalanandır*. Heidegger'in burada yaptığı, kürsünün özüne inmek gibisinden bir durum değildir. Meyvelerini *Varlık ve Zaman*'da verecek olan felsefi bir yöntemdir onun uyguladığı. Fenomenolojik olarak kürsü kendini bakana açtığından, tüm fenomenler kendilerini onu görmeye bırakarak açığa çıkaran varlığa açmaktadır. Buradaki açmak, Senegalli yerli örneğinde olduğu gibi, tamamen bir kapalılık ve işe yaramazlık da olabilmektedir. Peki, diye sorar Heidegger, "İnsan yaşamının özelliklerini bana gösterebilmesi için nasıl bir yaklaşım seçmem gerekir?" İşte bu soru, *Varlık ve*

2 Heidegger'in *gerçekte varolan şey bireysel bir şeydir* olarak açıkladığı bu kavrama göre, her seferinde olan şey, kendi uzay-zaman noktasında tek seferlik bir şeydir.

Zaman'ın ve dolayısıyla Heidegger felsefesinin temelini oluşturacaktır. Bu temelde, yaşamın kendisini bir kapalılık haline getiren nesneleştirilmenin eleştirisi bulunmaktadır. Nesneleştiren dünya görüşü, yaşamı yaşanan andan koparır ve varlığın dışarıdan baktığı steril bir alan haline getirir. Heidegger'in itirazı burada başlar ve felsefesi yaşanan anın karanlığına doğru bir sıçramaya geçer. Ve bu karanlıktan, ardı ardına, *Varlık ve Zaman*'da *eksistensiyaller* olarak sunulan yapıları çıkarır: *İçinde-varolma, zihin durumu, anlama, düşkünlük, ihtimam-göstermeklik*.³ Kendi varolabilmesiyle ilgili *Dasein* formülünü bulur.⁴

Varlığın anlamı sorusunu, "Ben buna empati sorusu diyorum" diyerek bir kenara bırakan Heidegger, *Varlık ve Zaman*'daki asıl soruya odaklanır: "*Varolan* ifadesini kullandığımızda aslında ne demek istiyoruz?" 1927 yılının başında yayımlanan *Varlık ve Zaman* bu soruya odaklanacaktır, hem de en temel biçimiyle. Kitabın önsözünden sonra gelen, girişin girişi niteliğindeki kısım, Platon'un *Sofistes*'inden bir alıntıyla başlar: "Açıktır anlaşılıyor ki, *varolan ifadesini* kullanırken, tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk, ama artık tereddüde düşmüş durumdayız."⁵ Platon'un bile tereddüde düşmüş olduğu soruyu acaba biz sorabildik mi, diye sorar Heidegger. Cevabı ise, kocaman bir hayırdır. Eski zamanlarda, yani fizik, metafizik ve teoloji bir aradayken, bilimin de bu anlam sorusunu yanıtlamaya çalıştığını, ancak ve ancak Kant'ın tarif ettiği ahlaki varlıklar olarak bu soruyu sorabileceğimizi, ama bilim adamları olarak bunu yanıtlayamayacağımızı bulmasından bu yana, bilimler de bu soruyu sormaktan çekinmişlerdir. Bunun da ötesinde, pek çok bilimde bu soru mevcut bir şeymiş gibi sorulma yoluna gidilerek daha da gizemleştirilmiş ve karanlığa gömülmüştür. Şimdi yapılması gereken, bu soruyu sormak bir yana, bu sorunun sorulabilmesinin zeminini yaratmaktır. Bu zemin ise, yol gösterici bir risale olarak *Varlık ve Zaman*'da karşılık bulmaktadır. Bu risalenin hedefini en baştan açıklar Heidegger: "Zamanı her türlü varlık anlayışının olası ufku olarak yorumlamak."⁶ Aynı cümle risalenin son paragrafında tekrar karşımıza çıkmaktadır: "Yoksa bizatihi zaman kendini varlığın ufku olarak mı açığa çıkarmaktadır?"⁷ Bu çetin sorunun cevabını bulmak için *Varlık ve Zaman* yetmeyecek, bütün bir ömrünü vermesi gerekecektir Heidegger'in.

3 Kavramların ayrıntılı açıklaması için bkz. Kaan H. Ökten, "*Varlık ve Zaman*" Kılavuzu, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.

4 Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, s. 219.

5 Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul, 2000, 244a.

6 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 1.

7 A.g.e., s. 463.

İçindekiler bakımından yarım kalmış olan, ancak anlatmak istedikleri bakımından bu yarım kalmışlığın *tamamlanmışlığa* işaret ettiği bir risaledir *Varlık ve Zaman*. Giriş ve birinci kısmı yazılan bu risalede inceleyemediği başlıkları, sonradan müstakil birer kitap olarak yayımlamayı düşünecektir Heidegger. *Varlık ve Zaman*'dan iki yıl sonra yayımladığı, Kant'ın şematizm ve zaman hakkındaki öğretisini incelediği *Kant ve Metafizik Sorunu*⁸ ile, varlık sorununun ufku olarak zaman konusunu incelediği *Fenomenolojinin Temel Sorunları*,⁹ bunun en önemli örneklerindendir. Bu üç kitabı birlikte ele aldığımızda, Heidegger'in ismini *Varlık ve Zaman* koymak istediği asıl çalışmaya belki de ulaşmış oluruz—her ne kadar kendisinin tam olarak hedeflediği biçim içinde olmasa da.¹⁰

Yapıtın bu tamamlanmamışlığı okuyucunun beklentileriyle ilgili bir durum da olabilir. Heidegger, bu tamamlanmamışlıkla, tamamlanmış ve son noktayı koymuş felsefi eserler bekleyen okuyucuya bir cevap da vermiş olabilir. Üzerinde çokça spekülasyon yapılan bu konu, ne çok önemli ne de önemsizdir. Bunu felsefi bir sürpriz olarak yorumlamak, seçilecek yaklaşımların belki de en doğrusudur.

Varlık ve Zaman adındaki bu risalenin giriş kısmı, “Varlığın Anlamına İlişkin Sorunun Açığa Çıkarılması”na ayrılmıştır. Bu sorunun açığa çıkarılması gerekir, çünkü bu soru günümüzde unutulmuştur. Aslında, Heidegger'e göre, burada unutulmaktan da öte bir durum yaşanmaktadır. “Yunanlıların varlığa yönelik giriştikleri yorum zemini üzerinde öyle bir dogma oluşturulmuştur ki, bundan sonra, varlığın anlamına ilişkin soru sormak gereksiz sayılmış ve hatta böylesi bir sorunun mümkünse sorulmaması teşvik edilir olmuştur.”¹¹ *Unutmanın unutulması* olarak yorumlanabilecek bu durumun ortaya çıkışını, risalenin girişinde, varlık hakkındaki üç önyargıya bağlar Heidegger: 1-“Varlık” kavramların en tümelidir. 2-“Varlık” kavramı tanımlanamazdır. 3-“Varlık” kavramların en kendiliğinden anlaşılanıdır. Bu üç önyargı varlığı en açık olan olarak tanımlayarak, Yunanlılardan bugüne onun en karanlık kavram haline gelmesine sebep olmuştur. Varlığın en karanlık kavram haline gelmesinin sonucu ise, varlığın anlamına yönelik sorunun aynı karanlıkta terk edilmiş olarak bırakılmasıdır. Bu anlamın, bulunduğu karanlıklardan çekip çıkarılması

8 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt, 1991.

9 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt, 1977.

10 Stephen Mulhall, *Heidegger ve “Varlık ve Zaman”*, çev. Kaan H. Ökten, Sarmal Yay., İstanbul, 1998, s. 49.

11 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 1.

için öncelikle “varlık nedir?” sorusunun formülasyonunu belirlemek gerekecektir. Bu formülasyonu belirlemek içinse, bizim belirli bir varolan anlayışına sahip olmamız gerekmektedir. Varlık sorusunu çalışmayı, *bir varolanın kendi varlığı (soruyu soranın) içinde şeffaf kılınması* olarak betimleyen Heidegger, başka varlık imkânlarının yanında soru sorma varlık imkânına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana terminolojik olarak *Dasein* der.¹² Dolayısıyla, burada bahsedilen herhangi bir varolan değildir. Varolana yönelik soru içinde kendi varlığını konu edinen *Dasein*dir.

Varlığın anlamına ilişkin sorunun çalışılmasında bilimsel bir kanıtlama durumunun söz konusu olmadığını özellikle belirten Heidegger, bundan dolayı da, sorunun yanıtından çok onun temellerini teşhir edici bir yaklaşımın gerekli olduğunu vurgular. Bu yaklaşımı *ön-ontolojik*¹³ olarak yorumlayan ve bunun ontolojik olmamasının nedeninin, belirttik soru sormadan ziyade bir *yaklaşım* olduğunu belirten Heidegger, bu yaklaşım içinde olma halini ise *varoluş*¹⁴ olarak nitelendirir. Varoluşa ilişkin irdeleme ontik bir mesele olduğundan, varoluşun ontolojik yapısının açığa çıkarılmasına gerek olmadığını söyler ve devam eder: Varoluşu oluşturan söz konusu yapıların bütününe *eksistensiyalite* diyoruz. *Dasein* belirleyen varoluş olduğuna göre, *Dasein* ontolojik olarak incelemek için *eksistensiyaliteye* ilişkin önceleyici bir bakışa sahip olmanın gerekliliğini bu noktada önemle vurgular Heidegger. Bizi *Dasein*in *eksistensiyal* analitiğine götürecek olan bu bakış, diğer bütün ontolojilerin ondan neşet edeceği *fundamental ontolojinin temelini* oluşturacaktır.

Girişin ikinci bölümünü varlık sorusunun çalışılmasında izlenecek yöntem ve plana ayıran Heidegger, bu sorunun çalışılmasını mümkün kılmak için *Dasein*in ontolojik analitiğine girer. Soru şudur: “*Dasein*’a nasıl erişim sağlanacak ve anlayarak yorumlama yolu izlenirken o nasıl odağa taşınacaktır?”¹⁵ *Dasein*in anlaşılmasının dünyadan hareketle olacağını ve onu yorumlama minvalinin *dünya-içinde* kendini çoğunlukla ve en yakından gösterdiği hali olan *hergünkülük* içinde olacağının altını çizen Heidegger, tam da burada *Varlık ve Zaman*’ın tümüne yayılmış olan ve ileriki bölümlerde karşımıza sıkça çıkacak olan ölüm konusuyla bizzat bağlantılı olan zamana yönelir. “Adına *Dasein* dediğimiz söz konusu varolanın varlığının anlamının zamansallık olduğu gösterilecektir.”¹⁶ Ancak, buradaki zamansal ifadesi sadece zaman-içinde olan

12 A.g.e., s. 7.

13 A.g.e., s. 12.

14 A.g.e., s. 12.

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

16 A.g.e., s. 18.

anlamına gelmediğinden—zaman-üstü ve zaman-dışı olanlar da zamansaldır—, varlığın zamansallığına *temporalite* demeyi daha uygun bulur ve ekler Heidegger: “Varlığın yorumuna ilişkin fundamental ontolojik ödev, *varlığın temporalitesinin* çalışılmasını da kapsamak durumunda olacaktır.”¹⁷ *Dasein* hakkında uygun konuşabilmenin yollarını ararken Heidegger’in gözüne zamanın ilişmesi boşuna değildir. Burada bahsedilen zamansallık bugünün, geleceğin ve geçmişin deneyimidir. Bu huzursuz edici zamansallıktan kaçış, varlığı herhangi bir varolan olarak belirlemeye ve bilimlerin insanı nesneleştirmesine sebep olmuştur. Zamansallık konusunu, risalenin birinci kısmının ikinci ayrımında uzun uzadıya ele alacak olan Heidegger, bu konuyu açık bırakarak *varlık ve zaman* ilintisinin bu zamana kadar kimler tarafından ele alındığını incelediği ontoloji tarihi konusuna geçer. Bu noktada Kant ve Descartes’ı kendine mihenk olarak alan Heidegger, bu düşünürlerle giriştiği hesaplaşmayı *ontoloji tarihinin bozumu* olarak adlandıracaktır. O buna ontoloji tarihinin bozumu demektedir, çünkü bizzat bu tarih ontolojinin ne olduğunu bu zamana kadar örtmüştür. Bunun örtük kalmasının sebebiyse, fenomenolojik olarak yapılan hatalardır. Bu hatalardan en önemlisi, fenomenolojinin bir bilim olarak nitelendirilmesi ve burada sözü edilen fenomenlerin önceden verili olduğunun varsayılmasıdır. Oysa Heidegger’e göre fenomenoloji bir konuyu değil, bir yöntemi isimlendirmektedir. Bu yöntemi açıklamak ve ayaklarının yere basmasını sağlamak için etimolojik bir incelemeye girişir. *Fenomenon* ve *logos* ne demektir? Burada bahsedilen fenomenoloji, teoloji gibisinden bir şey midir? Heidegger’in burada daha çok vurgu yaptığı *logos*tur. Heidegger’e göre *logos*, diğer anlamlarının yanında,¹⁸ Yunancada asıl olarak varolanların varlığını temel olarak *işfa etme veya açığa çıkarma* anlamındadır ve işte fenomenolojistler bu asıl anlamla ilgilenmektedir.¹⁹ Fenomenolojiyi *kendini gösterenin bizzatı kendinden hareketle görünür kılınması*²⁰ olarak yorumlayan Heidegger, tam da bu noktada onun ontolojiyle önemli bir bağı olduğunu vurgular: “Fenomenoloji, ontolojinin temeli olacak olana hem erişim minvali hem de onun teşhir edici belirlenim minvalidir. Ontoloji sadece ve sadece fenomenoloji olarak mümkündür.”²¹ Bu önemli tespitin *Varlık ve Zaman*’ın iskeletini ve inceleme yönteminin temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür.

17 A.g.e., s. 19.

18 Bu anlamlardan bazıları şunlardır: Akıl, yargı, kavram, tanım, neden, ilişki, yasa, kelime, kelam.

19 Stephen Mulhall, *Heidegger ve “Varlık ve Zaman”*, s. 43.

20 A.g.e., s. 31.

21 A.g.e., s. 37.

Şimdiye kadar özetlemeye çalıştığımız giriş bölümünün önemi tartışılmazdır. Risalenin en hantal bölümü olarak belirlenebilecek bu bölüm, ileride karşılaşılabilecek olan pek çok kavramı açıklaması açısından da bir o kadar önemlidir.

Risalenin girişten sonra gelen birinci kısmının başlığı, bu bölümün sıkıştırılmış bir özetini sunar. Risalenin bundan sonra gelen alt başlıklarında görebileceğimiz bu durum, felsefi olarak Heidegger'in seçtiği bir yöntemdir de aynı zamanda. Başlıklarda ve bölüm sonlarında nelerin açımlandığı ve açım lanacağı kısa birer özet halinde okuyucuya sunulur. Bu sistematik yaklaşımın en iyi görüldüğü yer de birinci kısmın başlığıdır: “*Dasein*’ın Zamansallık Olarak Yorumlanması ve Varlığa İlişkin Sorunun Transendental Ufku Olması Bakımından Zamanın Açığa Çıkarılması.”

Birinci kısmın birinci ayrımını “*Dasein*’ın Hazırlık Niteliğindeki Fundamental Analizi” oluşturur. Bu analiz bir hazırlık niteliğindedir ve bizi bir sona ulaştırmaktan ziyade, varlık ile zamansallık arasındaki temel ilişkiyi meydana çıkaracak ve sorgulamayı derinleştirecek bir hareket noktası sunacaktır. Bu anlamda, birinci ayrım, ikinci ayrımın hazırlayıcısı niteliğindedir.²² Görece daha kolay anlaşılır olan birinci ayrımı, bu analizi yapmamızı sağlayan *Dasein*’ın konstitüsyonlarına ayıran Heidegger, bunları şöyle belirler: *Dünya-içinde-varolma, dünyanın dünyasallığı, çevreleyen-dünya, bizatihi-içinde-varolma, şuralılık ve ihtimam-göstermeklik*. Buradan da anlaşılacağı üzere, Heidegger’in yaptığı şey *Dasein*’ın vasat gündeliğini anlatarak, onun varlığının dünyada-olma olduğunu belirlemektir. Bu bölümde, sırasıyla, “dünya” ve “...da-olma”nın ne demek olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalışan Heidegger, dünyanın dünyasallığından hareketle uzun bir Descartes eleştirisine girer.²³ Birinci ayrımın son maddesini “*Dasein*’ın Varlığı Olarak İhtimam-Göstermekliğe” (*Sorge*) ayıran Heidegger, başlıktan da anlaşılacağı üzere, onu varlığın temel konstitüsyonu olarak isimlendirir. *İhtimam-göstermeklik, conditio humananın*²⁴ temel bir alametidir. Heidegger bu ifadeyi endişelenmek, planlamak, ilgilenmek, hesaplamak, öngörmek gibi anlamlarda kullanır. Onun zamanla ilişkisi burada belirleyicidir. Bizler, öne doğru açık zaman ufkunu belirgince tecrübe ettiğimiz için, *ihtimam-gösteren* ve ilgilenen varlıkları. *İhtimam-göstermeklik*, yaşanan zamansallıktan başka bir şey değildir.²⁵ *Dasein*’ın varlığı kendini *ihtimam-göstermeklik* olarak göstermektedir.²⁶

22 A.g.e., s.58.

23 *Varlık ve Zaman*, Madde: 19-21.

24 İnsanlık hali.

25 Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, s. 234.

26 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 182.

İhtimam-göstermeklik kavramı varlık ve zamanın merkezindedir. Heidegger bu kavramı yaşam etkilerinin zamana bağlı niteliğini ön plana çıkarmak için seçmiştir. Endişe ederek eyleme geçtiğimde kendi kendimin önündeyimdir. İlgilendiğim, gerçekleştirmek istediğim bir şey mekânsal ve zamansal anlamda benim önümdedir ya da arkamda kalmıştır ve bu yüzden onu korumak ve ondan kurtulmak isterim. İlgilenmek kendi etrafında mekânsal ama hepsinden önce de zamansal bir ufka sahiptir.²⁷

Bu yüzden, Heidegger'in *Dasein* ve zamansallığa geçişte bir yaradılış efsanesi olan Hyginus'un *Cura* (ihtimam) hikâyesini anlatması²⁸ oldukça anlamlıdır; çünkü varlığın temel konstitüsyonu olan ihtimam-göstermeklik, zaman tarafından ve onun aracılığıyla açığa çıkarılacaktır.

Dasein ve zamansallık konusu, *Varlık ve Zaman* yayımlanmadan önceleri de Heidegger'in incelediği temalar arasındaydı. Zaman konusunu etrafıca ilk olarak, 24 Temmuz 1924'te Marburg'lu teologların huzurunda verdiği "Zaman Kavramı"²⁹ konferansında incelemişti. Bu konferansta *Varlık ve Zaman*'ın temel yapılarının sıkıştırılmış bir özetini de veren Heidegger, burada *zamansallığı*—ilk defa bu vurguyla—*ölümcüllük* olarak açıklar. "*Dasein*... öleceğini bilmektedir. Bu *Dasein*'in kendi geçmişini öndelemesidir."³⁰ Burada odağa taşıdığı ölüm ve zaman konusunu *Varlık ve Zaman*'da ayrıntılı bir incelemeye tâbi tutacak olan Heidegger, bundan önce zaman kavramını mercek altına alır ve sorar: "Zamanı elden kaçırmak ve bu amaçla saat yapmak. Varolmanın garipliği burada önümüze çıkmıyor mu?" Ve devam eder: "Birinin taşıdığı saat, her saat *dünya-içinde-birlikte-olma* zamanını gösterir."³¹ Buradan da anlaşılacağı üzere, sonrasında *Varlık ve Zaman*'da incelenecek olan varlığın temel konstitüsyonları olarak belirlenecek olan *dünya içindelik*, *içinde-varolma* ve *her türlü varlık anlayışının ufku olarak zamanın belirlenmesi* daha o zamanlar Heidegger'in inceleme konusudur.

Varlık ve Zaman'a dönersek; zaman konusunun *Varlık ve Zaman* içindeki önemi eserin başlığından da kolayca anlaşılır niteliktedir. Ancak burada bahsedilen, varlık ve zamanın ilişkisinden ziyade, zamanı varlığın olası ufku olarak belir-

27 Stephen Mulhall, *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*, s. 174.

28 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 209.

29 Martin Heidegger, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1996.

30 A.g.e., s. 84.

31 A.g.e., s. 87.

lemektir. Heidegger'e göre, zaman ve varlık ilişkisinden daha da önde olan nokta, *Dasein*dan anlaşılan *varlığın*, *zaman ile anlaşılan varlık* olması durumudur. Bir başka deyişle, zaman varlığı açar. Buradan hareketle, zaman, hem bizatihi varlığı anlayan *Dasein*ın varlığı olarak hem de varlık anlayışının ufku olarak zamansallıktan hareketle asli biçimde açığa çıkarılmalıdır. İşte, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci ayrımı olan "*Dasein* ve Zamansallık", bu düşünceden neşet etmiştir.

"*Dasein* ve Zamansallık" bölümü, "*Dasein*'in Hazırlık Niteliğindeki Fundamental Analizi"nin neticesine ve ikinci ayrımın konusu olacak olan "Varolanın Asli Eksistensiyal Yorumu"na giriş niteliğinde olan 45. Madde ile başlar. Burada, buraya kadar elde edilenleri sırasıyla özetler, Heidegger; bulduğumuz, *Dasein*ın temel konstitüsyonu olan *dünya-içinde-varolma* idi ve bu *dünya-içinde varolma* kendini *ihitimam-göstermeklik* üzerine inşa etmekteydi. Buradaki *ihitimam-göstermeklik* ise, önceleyici bir hamleyle idrak edici varolma olarak tanımladığımız *varoluşla* yakından ilgilidir. Buradan da anlaşılabacağı üzere, buraya kadarki bölümlerde Heidegger, dünya-içinde-varolan ve dolayısıyla ayakları yere basan bir *Dasein*dan bahsetmekteydi. Peki, bundan sonra aradığımız nedir? "Aradığımız varlığın anlamına ilişkin soruya hangi yanıtın verileceği meselesidir."³² Bu meselenin *Varlık ve Zaman*'ın en asli meselesi olması bir yana, bu cümlemin yazarı Heidegger de ömrünün geri kalan kısmını bu soruya ayıracaktır. Bu soruya verilecek yanıtın yollarının araştırılması ile bizzat bu soruyu soran *onto-loji* de dönüşüme uğratılmaktadır Heidegger'e göre; çünkü önceki bölümlerde de ele alınışı itibarıyla ontoloji, bu zamana kadar varlığın ne olduğu sorusunu açığa kavuşturmak bir yana, bu sorunun sorulmasının önündeki engelleri bizzat kendisi kendi varoluşuyla yaratmıştır. Varlığın ne olduğu sorusunu açıklığa kavuşturmak içinse, öncelikle bu soruyu sorabilmenin zeminini yaratan varlık anlayışının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bunun için gerekli olan ilk ve en önemli şart, "bahse konu varlığa ait olan varolanı bizatihi ve varlığı bakımından *asli olarak* yorumlamaktır." Bu zamana kadarki analizlerde bu *asli olma* iddiasının mevcut bulunmamasının sebebi, *Dasein*ın bundan önceki bölümlerde incelenen halinin *hergünlük* oluşu ve dolayısıyla bu *hergünlülüğün gayrisahipliğe* işaret etmesidir. Bu *hergünlük* içinde *Dasein* hep *gayrisahih* ve *natamam* bir biçimde varolmuştur. Eğer "*Dasein*'in asli olarak bir yorumu yapılacaksa evvela yapılması gereken *Dasein*'in varlığını olası sahihliği ve bütünlüğü içinde *eksistensiyal* olarak gün yüzüne taşımaktır."³³

Bu iki mesele, yani *Dasein*ın sahih olabilme imkânı ve bütünlüğü, *Varlık ve Zaman*'dan ziyade Heidegger felsefesinin temelindeki iki önemli durumdur.

32 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 245.

33 A.g.e., s. 248.

Heidegger'e göre gündelik halet-i ruhiye içinde olan *Dasein*, genellikle bu durumda bir bıkkınlık ve can sıkıntısı içindedir. Bu gibi durumlarda varlık bir yük olarak tezahür etmektedir ve gündelik meşguliyet tam da bu ruh halinden kaçıştır. “*Dasein* çoğunlukla... ruh halinde açılanan varlıktan kaçır.”³⁴ İşte, insanın bu yük haliyle başa çıkma niteliği, *sahihlik* ve *gayrisahihlik* belirler. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da *sahihliğin* net bir açıklamasını sunmazken, *gayrisahihlik* etrafıca anlatmaktan çekinmez. “Gayrisahihlik, *Dasein*'imizin asıl biçimidir, üstelik sadece (ontik) sıradanlık anlamında değil, ontolojik olarak da. Çünkü gayrisahihlik de içinde-varolma gibi bir eksistensiyaldir.”³⁵ Peki, *sahih* varlık imkânı nasıl açığa çıkarılacaktır? Bunun açığa çıkarılmasını gerçekleştirecek olan varlık olarak Heidegger'in *sahihliğin*in ölçüsü nedir? *Sahih* olanın belirlenmesi neye göredir? Mulhall, bu durumu şöyle açıklıyor: “*Varlık ve Zaman*'da dile getirilmiş olan ve kişisel değilmiş gibi görünen felsefi faaliyet, aslında Heidegger'in kendi hayatını tamam ve tek bir bütün, yani *sahih* bir bireyin hayatı haline getirmesinin bir parçasıdır.”³⁶ Bunun da ötesinde, Heidegger bu *sahihlik* arayışını 1930'larda tek başına *Dasein*den çıkaracak ve Nasyonal Sosyalizm'de *sahih-birlikteliğin* imkânı olarak *gayrisahihlik*ten kolektif olarak çıkmanın yollarını arayacaktır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da *sahihliğin* net olarak tanımladığı tek yer, *havf* halidir. Ona göre, *havf* bizi bir dönüm noktasına sürükler ve bizi mümkün olmayla yüzleştirir. Bu da bizim kendimizdir. *Havf*, *sahihliğin* öncelik deneyimidir. Heidegger'e göre bu *havf* halinin kendini en şeffaf biçimde açığa çıkardığı yer, ölümdür. Ölüm konusuysa, bizzat *Dasein*in bütün olma imkânıyla ilişkilidir; çünkü “*Dasein*, varolduğu müddetçe onda hep bir şeyler noksanıdır. Söz konusu noksanlığa bizatihi hitamın kendisi de dâhildir.”³⁷ *Dünya-içinde-varolmanın* hitamı olarak ölüm, *Dasein*in olası bütün oluşunu belirler. Ancak, bu bütün oluşa dair fenomenolojik bir irdelemeye girişebilmek için, eksistensiyal anlamda bir ölüm kavramını elde etmek şarttır. *Dasein* varoldukça, varoluşunun hep bir sonraki anına yöneldiği için, hiçbir zaman bütün olma anlamında tamam olmayacaktır. Öte yandan, varoluşuna bir nokta konduğunda, yani bütün olarak hayatı incelenmeye müsait hale geldiğinde ise, bu incelemeyi yapacak olan *Dasein*imiz *burada değildir* artık. Bu yüzden ölüm, *Dasein*in hayatının her ânı üzerinde asılı durur ve tam da bu sebeple, *Dasein* her an *muallâktadır*. Bu *muallâkta* olan *Dasein* hiçbir zaman kendisiyle bir bütün olarak ilişkilenebilecektir. Peki, *Dasein*in

34 A.g.e., s. 142.

35 A.g.e., s. 136.

36 Stephen Mulhall, *Heidegger ve “Varlık ve Zaman”*, s.195.

37 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 248.

olası bütün oluşunu nasıl inceleyeceğiz? Hem de, bu bütün oluşun sahih-olmaklığı gibi bir şart önümüzde duruyorken... Bu noktada, vicdanı devreye sokar Heidegger; “*Dasein*’ın sahih varlık imkânı vicdana-sahip-olmayı-istemededir.”³⁸ Buradaki *vicdan* tamamen teolojik anlamda karşılaştığımız vicdan değildir. Olsa olsa, *zaten-hep-biliyor-olmaklığın* bilgisidir.³⁹ Heidegger’de vicdan, daha çok *vicdanın sesi* olarak karşımıza çıkmaktadır. *Dasein*, vicdanın sesinin hitap ettiği. Ancak bu vicdanın sesi, toplumsal içerikten yoksundur. Dünyasal olaylar hakkında bir bilgi vermez ve hayata ilişkin bir planı yoktur vicdanın sesinin. Vicdanın yaptığı sadece *Dasein*’i bütün varoluş öğeleriyle kendi karşısına çağırarak, kendi gibi olma kabiliyetinin önünde muhakemesini yaptırmaktır. Bu yüzden, vicdan daima suskunluk kipinde seslenir Heidegger’de ve bu sesleniş, içimden gelip benim hakkımdadır. Aynı şekilde, gayrisahih olandan sahih olana geçiş de ancak ve ancak bu sese kulak verilmesi sayesinde. Burada, vicdanın sesiyle varlığın kendi ölümünü öngörmesi arasında kopmaz bir bağ vardır; çünkü ikisi de bizden sahici bir eksistensiyal yorumu talep etmektedir. Buradan elde edilen sonuç şudur: Sahih varlık imkânını onaylayacak olan *vicdana-sahip-olmayı isteme* ya da vicdanın sesine kulak vermedir. Bu sahih varlık olma imkânı ise, *ihтимam-göstermekliğin* bir halidir ve dolayısıyla bu hal, *Dasein*’ın *ölüme-yönelik-varlık* olmasıyla ve bizzat zamansallıkla doğrudan ilişkilidir. *İhtimam-göstermeklik* zamana ihtiyaç duyar ve muhasebesini onunla yapar. Burada vurgu, *zaman ile muhasebe yapmadır*. “*Dasein*’ın zamansallığı zaman muhasebesini oluşturur.”⁴⁰ Zaman muhasebesi yapılan *zamansallık*, bir varolan değildir Heidegger’e göre. Zamansallık, olsa olsa, kendi kendini meydana getiren ve kendi kendini aşan bir süreçtir ve burada karşımıza çıkacak olan geçmiş, şimdi, gelecek kavramları, tam da zamansallığın bu kendini aşmasının (ekstazının) kipleridir. Zamansallık kendini her ekstazda (ya da aşmada) eksiksiz olarak husule getirmektedir. Bu yüzden, içinde varoluş, düşkünlük ve faktisitenin yer aldığı varlığın yapı bütününün bütünlüğü olan ihtimam-göstermekliğin yapısı, bu eksiksiz husule getirilişle temellenmektedir. Bunu şöyle özetler Heidegger: “Zamansallık kendini *oldum-olası-huzura-getirici-istikbal* olarak husule getirmektedir.” İşte bu muhasebe içinde tecrübe edilen “zamandan” *hergünkü alelade zaman anlayışı* neşet eder. Bahsedilen *hergünkü alelade zaman anlayışı*, Aristoteles’in *Fizik* kitabında bahsettiklerinden Bergson’un *duréé* kavramına kadar sürüp giden zaman anlayışıdır. Bu anlayışta, zaman kendini kendiliğinden anlaşılır olarak ortaya koymaktadır ve bu kendiliğinden anlaşılabilirlik durumu onun ontolojik olarak incelen-

38 A.g.e., s. 248.

39 Kaan H. Ökten, *Muallakta Var Olmak*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005.

40 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 249.

mesine imkân vermemiştir, tıpkı varlığın ne olduğunun kendiliğinden anlaşılır görünmesinin yarattığı sonuç gibi.

Heidegger *Dasein* ve zamansallık ayrımının ilk maddesi olan 45. maddede *sahiplik-zaman-ölüm* üçgenini böyle özetler. Bu özet dahilinde açacağı konular, ikinci ayrımı oluşturur: “*Dasein*’ın Olası Bütün-Oluşu ve Ölümüne Yönelik Varlık”, “Zamansallık ve Hergünkülük”, “Zamansallık ve Tarihsellik”, “Alelade Zaman Kavramının Menşei Olarak Zamansallık ve Zaman-İçindelik.” İkinci ayrıma metinsel anlamda bakıldığında ise, hem incelediği konu hem de buna uygun olan anlatım şekli açısından birinci ayrımdan ayrıldığını söylemek mümkündür. Her şeyden önce bu bölüm, düzyazısı itibariyle *zamansal* bir okumayı talep etmektedir okuyucudan. Metin, yapısal olarak barındırdığı hareketliliğin yanı sıra, aynı zamanda *sahipliği* de içinde taşımakta ve okuyandan da böyle bir sahipliğe yaraşır bir okuma talep etmektedir.

Bu düşüncelerle ilerleyen *Varlık ve Zaman*’ı, zamanın kendisini varlığın bir ufku olarak dışa vurup vurmadığını bir kez daha sorarak bitirir Heidegger. Okuyucuda bir hayal kırıklığı da yaratabilecek olan bu sonuç, *Varlık ve Zaman*’ın tam da bitmesi gerektiği gibi bitirilmesidir aslında. Bu soruyla Heidegger, risalenin başından sonuna kadar ontolojik bir inceleme çerçevesinde işbirliği yapmış olduğu okuyucuyla ilişkisini bitirir, ama kesmez. Soru sorarak bitirme, metnin özü itibariyle tamamlanmamış olduğunu değil, yeni sorulara açık bir metin olduğunu göstermedir. Bu soruları soracak olansa, retoriği oluşturacak biçimde sadece yazar değil, okuyucudur da. Heidegger, burada okuyucuya bir sitemde de bulunur aynı zamanda. Bir felsefi eserin nihai sonuçlarla ve büyük cümlelerle bitmesi gerektiğini düşünen okuyucuya bir sitemdir bu. Bu risaleyi diğer felsefi eserlerden ayıran da budur. Okuyucuyu kendisiyle yüzleştiren ve bu zamana kadar güvendiklerini sarsan bir sonuçtur da bu aynı zamanda. Felsefe, artırılmış huzursuzluktur diyen filozofun sonucudur ve bu huzursuzluğu giderecek olan bundan sonra kat edeceği yolda tek başına olan okuyucudur. Refakat bitmiştir...

Kaynakça

- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt, 1991.
- Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt, 1977.
- Heidegger, Martin, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1996.
- Mulhall, Stephen, *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*, çev. Kaan H. Ökten, Sarmal Yay., İstanbul, 1998.
- Ökten, Kaan H., *"Varlık ve Zaman" Kılavuzu*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- Ökten, Kaan H., *Muallâkta Var Olmak*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005.
- Safranski, Rüdiger, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yay., İstanbul, 2008.



FELSEFE VİTRİNİ



Gilles Deleuze
Müzakereler
çev. İnci Uysal
Norgunk Yay., 204 syf.

Deleuze'ün 20 yıla yayılan "müzakere" yazılarından bir bölümü. Metinler, Deleuze'ün temel felsefesine ilgi duyanların ihtiyaç duyabileceği birer yardımcı okuma görevini üstlenebilir. Bu yüzeysel oldukları anlamına gelmiyor. Deleuze kendine has ve çetrefilli üslubunu bu metinlerde de ortaya koyuyor ve okuyucuya özgün bir felsefe metinleri seçkisi sunuyor.

Kitapta yer alan ilk bölüm, "Anti-Oidipus'tan Bin Yayla'ya" başlığını taşıyor.

Bu bölümde, Deleuze'ün (Felix Guattari ile birlikte) yazdığı adı geçen kitaplar üzerine yazısını ve onunla yapılan söyleşiyi buluyoruz.

İkinci bölüm, "Sinemalar"dır. Bildiğimiz gibi Deleuze, sinema sanatı üzerine ayrıntılı bir teorik çalışma yapmış ve bunu iki ciltlik bir eser olarak yayımlamıştır. Bu bölümde, bu esere dair temel düşünceler serimlenmekte ve Godard sineması üzerine incelemeler—Godard sinemasında "ve"nin rolü vb.—ortaya konmaktadır.

"Michel Foucault" başlıklı üçüncü bölümde, Foucault'nun felsefesine dair Deleuze'ün R. Maggiori, D. Eribon ve C. Parnet ile yaptığı söyleşiler yer alıyor. Deleuze, bu bölümde, çağdaşı ve arkadaşları olan Foucault'nun felsefesini kendi felsefesine nasıl yakın bulduğunu ve onu temel eserleri üzerinden nasıl yorumladığını anlatıyor.

"Felsefe" başlığını taşıyan dördüncü bölüm; Deleuze'ün kendi döneminde felsefenin durumunu ve kendi felsefesini Leibniz'in felsefesi üzerinden ele aldığı kitabı, mülakatlar (C. Parnet, A. Dulaure, R. Bellour vd.) yoluyla tartışıyor.

Son olarak, Deleuze'ün, Spinoza üzerine R. Bensmaïa'ya yazdığı mektup da bu bölümde. Beşinci ve son bölüm ise "Politikalar." Diğer bölümlere göre daha kısa olan bu bölümde, Deleuze, denetim ve oluş kavramlarını inceleyip denetim toplumlarının nasıl ve niçin oluştuğu üzerine politik duruşunu ifade ediyor.

HAYDAR ÖZTÜRK

FELSEFE VİTRİNİ



Gilles Deleuze
Kritik ve Klinik
çev. İnci Uysal

Norgunk Yay., 2007, 188 syf.

Deleuze'ün bazıları daha önce başka kitaplarda ve dergilerde yayımlanmış, bazıları da hiç yayımlanmamış makaleleri... Kitabın iskeletini oluşturan ana konular, "yazma meselesi" ve "dilin sağladığı olanaklar." Proust'un *Contre Sainte-Beuve* isimli eserinde yer alan ve Deleuze'ün birçok eserinde karşımıza çıkan "Güzel kitaplar bir tür yabancı dilde yazılmıştır" sözü bu kitapta merkezi bir rol üstleniyor. Deleuze'e göre, yazar, yazdığı dile karşı bir yabancılaşmaya tâbidir

ve bu durum, "majör" bir dilde "minör" bir dilin yaratılmasına yol açar.

Kitapta yer alan değişik uzunluktaki on yedi yazıda, edebiyat başta olmak üzere metinlerdeki yazarın konumu, yazarın kendi yazısı ile olan ilişkisi inceleniyor. Bu incelemeler bir edebiyat kuramı sunmaktan çok, yazının sunduğu epistemolojik ve ontolojik boyut çerçevesinde. Örneğin, "Lewis Carroll" başlıklı yazı, *Alice Harikalar Diyarında* vb. eserlerde ortaya çıkan "yüzey ontolojisi"nin ne anlama geldiğini tartışıyor; diğer bir deyişle, *Kritik ve Klinik* disiplinlerarası bir duruş sergiliyor. Deleuze'ün eserlerinin birçoğunda bu duruş oldukça önemli bir yere sahip. Deleuze bize, bir problem ele almak ve incelemek için ne kadar çok bakış açısına ihtiyacımız olduğunu örnekler nitelikte. Bu bağlamda, *Kritik ve Klinik*'te de edebiyat, yazı, dil ve felsefe ilişkisi toplu bir biçimde serimleniyor.

Şu alıntı, Deleuze'ün yazı ile yazar ilişkisini ve edebiyata verdiği önemi gösterir nitelikte: "Kişi kendi nevrozlarıyla yazmaz. Nevroz, psikoz; bunlar, yaşam geçişleri olmaksızın, süreç kesintiye uğradığında, engellendiğinde, tıklandığında içine düşülen durumlardır. Hastalık bir süreç değil, 'Nietzsche örneği'nde olduğu gibi, sürecin durmasıdır. Bu haliyle yazar hasta değil, daha ziyade hekimdir, kendisinin ve dünyanın doktorudur. Bu durumda, edebiyat bir sağlık girişimi olarak ortaya çıkar." H.Ö.



FELSEFE VİTRİNİ



Edward Hallett Carr
Devrim Okumaları
çev. Elif Gazioğlu
Daktylos Yay., 156 syf.

Carr'ın on dört makalesinden oluşan *Devrim Okumaları* başlıklı kitabı, Saint-Simon'dan Proudhon'a, Herzen'den Lenin ve Stalin'e uzanan geniş bir çerçeve içerisinde, Marksizm ve sol literatürün önde gelen isimlerini ve tartışmalarını seçki halinde sunuyor. Devrim üzerine yorumların farklılığını, hem anlamsal hem de yönetsel açıdan gösteren eserde okuyucu, devrimin Avrupa'da algılanışı ve değişik isimlerin yorumlanması üzerine düşünme imkânı buluyor.



Eric Hobsbawm
Fransız Devrimi'ne Bakış:
İki Yüz Yıl Sonra Marseillaise'in
Yankıları
çev. Osman Akinhay
Agora Kitaplığı, 174 syf.

“Özgürlük”, “eşitlik” vb. kavramların dünya tarihinde yer etmiş en önemli kaynaklarından biri şüphesiz Fransız Devrimi'dir. Günümüz siyaset tartışmalarının temel referansı da olan bu devrimi “siyasal bir yargı” olarak değil, iki yüz yıllık “analiz” edilmesi gereken bir olgu olarak ele alan eser, bizi bu devrimle ilgili önyargılarımızı tekrar düşünmeye çağırıyor. H.Ö.

FELSEFE VİTRİNİ



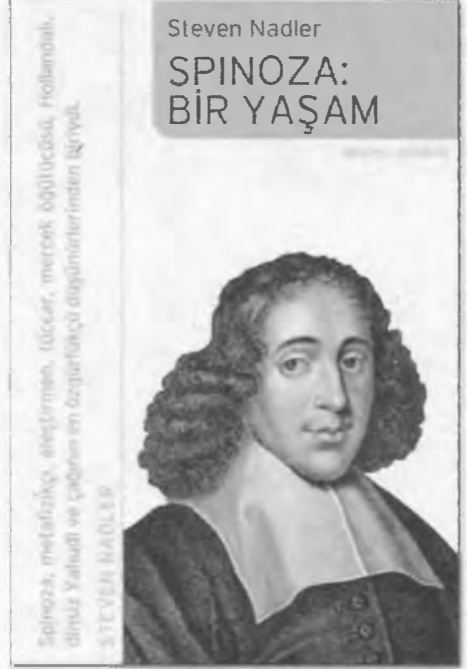
Slavoj Žižek

Stalinizm: Ya da Stalin İnsanın İnsanlığını Nasıl Kurtardı?

çev. Sabri Gürses

Encore Yay., 98 syf.

Žižek'in Stalinizm üzerine düşünceleri, basit bir kınama düşüncesinden fazlasını bulabileceğimiz bir zemin sunuyor. Žižek, bizim ne olduğunu genel bir sezgi yoluyla bildiğimizi sandığımız eşitlik gibi kavramları, bir vaka ve bir dönem üzerinden tartışıyor. Stalinizmi bir muhalifin dilinden kavramsal bir inceleme olarak sunan bu kitap, kısa ama yoğun olan içeriğiyle, değerli bir vaka incelemesi niteliği taşıyor. H.Ö.



Steven Nadler

Spinoza: Bir Yaşam

çev. Anıl Duman – Murat Başekim

İletişim Yay., İstanbul, 2008, 520 syf.

Bir filozof yalnızca filozof değildir. Spinoza'nın yaşamı, bu değerlendirmeyi bir kez daha doğrulamak için önemli bir kaynak. Spinoza'nın içinde bulunduğu yüzyılın savaşları, dinin halk üzerindeki gücü okura tarihsel bir bilgi olarak aktarılıyor. Ulus Baker'e ait giriş yazısı, Spinoza'nın felsefesi üzerine bir hayli çalışmalar yapmış bir araştırmacının kalem aldığı bir değerlendirme yazısı olarak oldukça değerli bir giriş niteliğinde. H.Ö.



FELSEFE VİTRİNİ



Jacques Derrida
Nietzschelerin Şöleni
der. ve çev. Ali Utku –
Mukadder Erkan
Otonom Yay., İst., 2007, 250 syf.

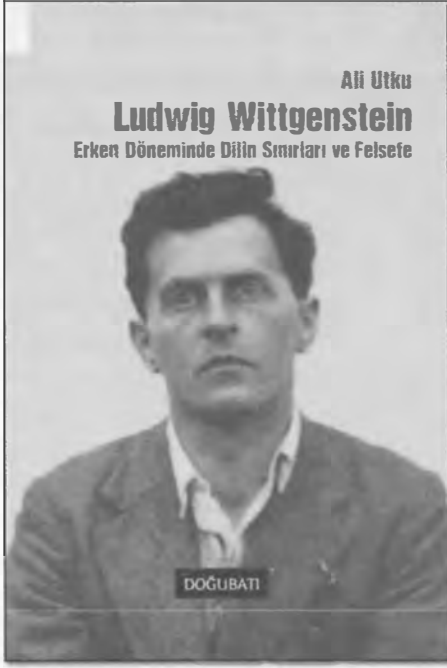
F.W. Nietzsche'nin geleneksel felsefe tarihini hedef alan eleştirel felsefesi, kendinden sonra gelen birçok filozof için de esin kaynağı olmuştur. J. Derrida da, kendi eleştirel konumunu sergilerken Nietzsche'yi önemli bir öncül olarak değerlendirmiş. Fakat bu değerlendirmesini Nietzsche'nin felsefesini derinlemesine incelediği bir Nietzsche kitabı şeklinde sunmamış. Kitap, Derrida'nın Nietzsche'nin felsefesi üzerine makale ve

söyleşilerinin bir sunumu niteliğinde. Kitabı derleyip çevirenler, bu sunuma ek olarak, "Derrida'nın Nietzschesi: Bir Ortak İmza Geliştirmek" başlıklı uzun ve oldukça nitelikli bir sunuşa da yer veriyorlar. Bu sunuş, hem yazıların daha kolay anlaşılmasını sağlıyor hem de Derrida ve Nietzsche'nin felsefelerinin genel bir ilişkisini ve incelemesini içeriyor.

Kitapta yer alan "Otobiyografiler: Nietzsche'nin Öğrenimi ve Özel İsim Politikası", Derrida'nın 1979'da verdiği bir konferansın kaydından alınmış. Temel olarak "Nietzsche kimdir?" sorusu etrafında, "Nietzsche'yi bir filozof (varlık, yaşam ya da ölüm filozofu) ya da bir bilgin ya da bilim adamı olarak" okumanın dayattığı soyutlamalara alternatif bir Nietzsche sunumu. "İmzaları Yorumlamak (Nietzsche/Heidegger): İki Soru", Heidegger'in Nietzsche yorumuna yönelmiş bir metin ve Heidegger'in Nietzsche ismini "Nietzsche" olarak sunumunu tek taraflı bir sözleşme olarak adlandırıyor. "Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları", Derrida'nın Nietzsche odaklı yazılarının en çok bilinenidir ve Derrida dil, üslup, varlık ve hakikat sorunlarını, Nietzsche'de kadın teması/ dişillik sorunsalı referanslı ele alır. Kitabın "Nietzsche ve Makina", başlıklı son bölümü Derrida'nın Richard Beardsworth ile yaptığı söyleşi. Bu söyleşide Derrida, geleceğe ve de Nietzsche'nin felsefesinin geleceğine dair politik bir yorum sunuyor.

H.Ö.

FELSEFE VİTRİNİ



Ali Utku
**Ludwig Wittgenstein:
Erken Döneminde Dilin Sınırları
ve Felsefe**
Doğu Batı Yay., 295 syf.



İbn Sînâ
İbn Sînâ
yay. haz. Hüseyin Gazi Topdemir
Say Yay., 688 syf.

Tractatus Logico-Philosophicus, dil ile dünya arasında bir "ayna" ilişkisi olduğunu ana iddia olarak taşıması bakımından oldukça rahat kavranabilir bir eser olarak görünür; ama içeriği, bu kolay anlaşılabilir görünen ilişkinin dolambaçlı yollarıyla örülüdür. Ali Utku, çalışmasında bu yollarla başa çıkabilmek için bir dola-yım sunmakta ve *Tractatus* okuruna nite-likli bir yardımcı kaynak sağlıyor. Kitap, okura bir ön bakış açısı da kazandırıyor...

Felsefenin yanı sıra astronomi, mate-matik, fizik, kimya ve müzik alanında da söz sahibi olan büyük düşünürün, seçme metinlerini ve dört temel eserini içeren bir derleme. *Şifâ Kitabı*, *Tıp Kanunu*, *Felsefe Meseleleri*, *Müzik*. Kitabın girişinde İbn Sînâ'nın yaşamöyküsü veriliyor. Kitabı yayıma hazırlayan Topdemir eski metin-lerin çevirisinde ve derlenmesinde bir hayli tecrübeli. Topdemir, ayrıca bu düşü-nürden kalan çok yüklü yazılı eser mirası-nın bir envanterini de çıkarmış.

FELSEFİ ETKİNLİKLER

ULUSLARARASI HEGEL KONGRESİ



14-15-16 KASIM 2008—BAHÇEŞEHİR ÜNİVERSİTESİ

Uluslararası Hegel Kongresi, *Cogito* ve *MonoKL* dergilerinin özverili çalışmaları ve Bahçeşehir Üniversitesi'nin misafirliğinde 14-15-16 Kasım tarihleri arasında gerçekleştirildi. Tıpkı bir önceki yıl düzenlenen ve nispeten daha küçük çaplı olan Hegel Kongresi'nde olduğu gibi, bu yılki katılımcı sayısının fazlalığı da, Türkiye'li felsefeseverlerin bu tip ciddi organizasyonlara ve verimli tartışma ortamlarına ne denli hasret olduğunu gözler önüne sermiş oldu. Bunun yanında, her biri Hegel'i uzmanlık alanı olarak belirlemiş olan konuşmacıların hem kendi aralarında hem de katılımcılarla yürüttükleri derin tartışma atmosferi, özellikle Hegel üzerine çalışan ve çalışmayı düşünenlere filozofun hangi metinleri üzerinden yeni tartışma sahalarının yaratılabileceği konusunda yeterli malzemeyi sağladı.

Kongrenin ilk günü katılımcılar üç ayrı konuşmacıyı dinleme fırsatını buldular. Verilen onar dakikalık aralarla üç konuşmacının sunumlarını yaptıkları bu ilk oturumda, Hegel'in idealizmi ve spekülâtif felsefe tartışıldı. Klaus Vieweg, Hegel felsefesindeki irade ve düşüncenin bir-

liği üzerinden filozofun metinlerinde teori-pratik ayrımının olmadığını katılımcılara göstermeye çalıştı. İkinci konuşmacı olan Ralf Beuthan ise, genel olarak spekülâtif felsefe ile deneye dayalı bilimlerin arasındaki gerilimi Hegel felsefesi özelinde ele aldı. Beuthan, bildirisinde iki sorunsal üzerinde durdu; bunlardan ilki, Hegel'in salt bir uyumluluk sağlamak adına mı bir sistem geliştirmiş olduğu, ikincisi ise, Hegel'in sisteminde deneyimin nasıl bir yer tuttuğuydu. İlk günün son konuşmacısı olan Claus-Arthur Scheir, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin, Rousseau'nun kurgusal antropolojik tarih anlatısı üzerinden getirdiği toplum eleştirisini aşma denemesi olarak nasıl okunabileceğini dinleyicilerle paylaştı.

Kongrenin ikinci günü, aynı zamanda en yoğun katılımın yaşandığı gün oldu. İkinci günde yoğun olan sadece katılımcı sayısı değildi; buna ek olarak, sunulan tebliğ ve tartışmaların yoğunluğu bakımından ikinci gün katılımcıları bir hayli yordu. İkinci günün ilk, kongrenin ise ikinci oturumunun açılışını Çetin Türkyılmaz yaptı. Türkyılmaz, sunumunda,

Hegel'de idenin gerçekleşme kavramı ile Heidegger'deki varlığın kendini açığa vurması, *aletheia* kavramı arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağını sorguladı. Türkyılmaz, incelemesinde özellikle, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ve *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler* adlı eserlerini kendine başlangıç noktası olarak seçmişti. Günün ikinci sunumu, yaşayan en önemli Hegel yorumcularından sayılan ve bu alanda birçok eser vermiş



kategorilerin içeriksiz olmasına dair Kant'a getirdiği eleştiriyi açığa vuran bir bölüm olarak katılımcılara sundu.

Sunumunu doğrudan "Duyu Pekinliği" metni üzerinden yapan Westphal, bunu yaparken aynı zamanda anlaşılması çok güç olan bu bölümü katılımcılara ayrıntılı olarak çözümlemiş oldu. Bir sonraki sunumda

Wolfgang Bonsiepen, *Tinin Fenomenolojisi* haricinde Hegel'in Jena dönemi yazıları ile bu eser

Tom Rockmore tarafından yapıldı. Rockmore, sunumunda, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni "fenomenoloji" açısından değerlendirmeye girişti. Rockmore bu girişimin önemli olduğunu düşünüyordu; zira, Hegel'in en önemli metni sayılan bu eserin "fenomenolojik" açıdan değerlendirilmesi hiç yapılmamıştı. Bu amaçla Rockmore, *Tinin Fenomenolojisi* ekseninde Hegel düşüncesi ile Husserl'in "fenomenoloji" felsefesi arasında süreklilikler yakalamaya çalıştı. Rockmore'un ardından, yine önemli Hegel yorumcularından biri olan Kenneth R. Westphal, *Tinin Fenomenolojisi*'nde en önemli bölümlerden biri olan "Duyu Pekinliği" bölümünü, Hegel'in, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu

arasında amaç ve ilişki anlamında bir sürekliliğin kurulmasının pek de mümkün olmadığını dinleyenlere anlatmaya çalışırken, bir yandan da Hegel'in yine bu dönemde geliştirmeye çalıştığı *Sistem Tasarısı III*'ü, içerdiği ahlak kuramı ile birlikte dinleyenlere anlatmaya çalıştı. Açıkçası, oldukça yoğun geçen sunumların ardından Bonsiepen'in en az yine aynı yoğunluktaki sunumu dinleyenler açısından takip edilmesi zor bir sunum oldu. Günün ikinci, kongrenin ise üçüncü oturumunun ilk sunumu Dietmar Heidemann tarafından yapıldı. Heidemann, *Tinin Fenomenolojisi*'ni yöntem bakımından ele aldığı çalışmada, Hegel'in özellikle "duyu pekinliği"ni incelediği bölümlerde kuşku bir yöntem kullan-

miş olduğunu öne sürdü. Hegelci kuşku-
culuğu öncellerinden ayıran Heidemann,
Hegel'in kuşkucu yönteminin sistemli
kuşkuculuk ile öz-bilinç sürecinin birlikte-
liğini yansıttığını belirtti. İkinci günün yo-
ğun programı, hem sunum yapanların
hem de katılımcıların yorulmalarından
olacak, daha düşük yoğunluklu tartışma-
larla son buldu. Günün son sunumlarını
yapan Sebastian Roedl ve Italo Testa,
Tinin Fenomenolojisi bağlamında He-
gel'deki iki ayrı noktaya dikkat çektiler.
Roedl'in çalışması, Hegel'in ide kavramı-
nın varlıksal bir temel olup olmadığı bağ-
lamında tartışılırken; Italo Testa, Hegel'de
tinsel ve etik davranışın koşullarının neler
olduğunu ortaya koymaya çalıştı.

Kongrenin son gününde, özellikle de
sabah erken saatte yapılan oturumun
katılımcı sayısı bir önceki güne oranla
bir hayli düşüktü. Dördüncü ve son otu-
rum, Hegel'in genel felsefi sistemi açı-
sından *Tinin Fenomenolojisi*'nin yerini
sorgulayan iki sunumla açıldı. Matthias
Haussler, *Tinin Fenomenolojisi*'nin He-
gel'in sisteminin belirli bir yöne doğru
evrilmesinde nasıl bir değere sahip
olduğunu katılımcılara aktardı. Klaus
Brinkmann ise, biraz da Haussler'in ter-
sine, *Tinin Fenomenolojisi*'nin genel ka-
bulde Hegel sistemi için sahip olduğu
önemi sorgulamaya girişti. Sunumunu
özellikle sistem açısından *Mantık Bilimi*
ile *Tinin Fenomenolojisi* karşılaştırması
üzerine kuran Brinkmann, *Mantık Bilimi*
üzerinden verdiği örneklerle aslında bu
eserin Hegel sistemi açısından ne denli
önemli olduğuna dikkat çekti. Günün
bir diğer konuşmacısı olan Eyüp Ali
Kılıçaslan, Hegel'in "tin" kavramının, kök-

lerini doğrudan Kant'ın "transcendental
ben"inde bulduğuna dair bir yorumdan
yola çıkarak, Hegel'in Kantçı anlamda
transcendental bir anlayış ortaya koyup
koymadığını tartıştı. Burada transen-
dental filozoflarla Hegel arasında bir
ayırma giden Kılıçaslan, transcendental
filozofların bilginin ve deneyimin ola-
naklılığını tartışırken, Hegel'in bilginin
geçerliliğini tartışma konusu etmiş
olduğunu belirtti. Bu açıdan bakıldı-
ğında da, Hegel'in "tin"i, her türlü tran-
scendental girişimi aşan bir niteliğe sahip
olmaktadır. Kongrenin bu son gününde
katılımcılar, belli ki, akşamüstü saatle-
rinde yapılan açıktoturumlara göre prog-
ramlamışlardı kendilerini; zira sabah
saatlerindeki tenhâlığın yerine, akşam
saatlerinde bir önceki günü aratmayan
derecede bir yoğunluk vardı. İlk açıktotu-
rumda, gerek konuşmacılar gerekse de
dinleyenler açısından yoğun katılımlı bir
"Hegel ve gelecek" tartışması yürütüldü.
Bu oturumda konuşmacılar, genel ola-
rak, Hegel'in olguları açıklamada ortaya
koyduğu tarihsel bakış açısının, günü-
müzde ortaya çıkan dönüşümleri algıla-
mada bizlere kılavuzluk edebileceğinde
hemfikir bir görünüm sergilediler. Bu
nedenle, son dönemlerde Hegel'e olan
ilginin çoğalmasının bir tesadüf olma-
dığı, bunun gelecek yıllarda da süreceği
izlenimi ortak bir düzlemde ileri sürül-
müş oldu.

Günün ve kongrenin son saatleri,
Hegel felsefesi ile Marksist felsefe arasın-
daki ilişki üzerine bir açıktoturuma ayrıl-
mıştı. Üç günlük yoğun programın
ardından, son açıktoturum, katılım açı-
sından kongrenin en yoğun saatlerinin

yaşanmasına neden oldu. Türkiyeli felsefeseverler de böylece tüm dünyada artan Karl Marx ilgisine seyirci olmadıklarını göstermiş oldular. Marx'ı daha çok Hegelci bağlamıyla ele alan konuşmaların ve değerlendirmelerin, Marx konusunda kafasında soru işaretleriyle kongreye gelenlere çare olup olmadığına bilemesek de, ufuk açıcı olduğunu söylemek, sanırız ki yanlış olmaz. Bununla birlikte, sunumlara ayrılan sürenin fazla olması nedeniyle, katılımcılar açısından en az bu sunumlar kadar önemli olan açıkoturumların daha dar zaman dilimlerine sıkıştırılmak zorunda kalınması, organizasyon için yapılabilecek belki de tek eleştiriydi. Bunun dışında, gerek kongrenin fiziki anlamda uygunluğu ve sunum yapanların konusunda uzman kişiler arasından seçilmiş olmaları, gerekse de tüm katılımcılara sağlanan simültane çeviri olanağı ile Hegel Kongresi, ülkemizde felsefeyi sevenlerin pek sık karşılaşmadığı profesyonel bir çalışma sundu onlara.

ARAS ERGÜNEŞ



FELSEFİ ETKİNLİKLER

FELSEFE KULÜBÜ SEMİNERLERİ

DİCLE ÜNİVERSİTESİ



Günümüzde ulusal, etnik, politik ve toplumsal kimlikler üzerine yapılan tartışmaların odağı *öznenin ölümü* ve bu vesileyle çoğul kimliklere karşı yeni ve yaygın bir ilgidir. Ama *öznenin ölümü* ile çoğul öznelerin ortaya çıkışı birbiriyle karşıtlık içinde değil ve belli ki, *öznenin ölümü*, "özne"lik sorununun ortaya çıkışının temel önkoşulu. Belki de, çok çeşitli bir öznelliğin kesin ve sonlu ifadelerini aşkın bir merkeze atfetmenin tamamen imkânsız oluşu, ilgimizi çoğulluk üzerinde yoğunlaştırmamızı zorunlu kılıyor. Böylece "özne"nin yerini "özne konumları" alıyor. Nesnesini bilgisel olarak kavrayabilen "empirik ya da transendental özne", yerini, nesnesini yaratan yani nesnesini kendi konumu dolayısıyla kavrayan—kavranabilmesini sağlayan—"ideolojik ya da kültürel özne"ye bırakıyor. Bu, elbette, "özne"lik sorunun bir aşılması olarak sunulamaz. Fakat bizi burada ilgilendiren, "özne"liğin çöktüğü anda nesnelliğin mümkünlüğünün de çöküvermesidir. *Ben*, "mutlak bilinç" olmayan bir özne, yapı olarak yabancı bir şeyle karşılaşıyor ve nesnede öznenin izlerini gösteren bu bulanıklığın

sonucu olarak saf nesne diye bir şey ortadan kalkıyor. Böylece, nesnellik bir *epistemolojik engel* olarak bir kez ortadan kalkınca, *öznenin ölümünün* ima ettiği her şeyi geliştirmek mümkün oluyor. Bu noktada *öznenin ölümü*, kendisinin ikinci ölümünü mümkün kılan, "öznenin ölümünün ölümü"nü ortaya çıkarıyor. Bir başka deyişle, özne kendi ölümünün sonucu olarak tekrar ortaya çıkıyor; *Öznenin köprü kurmaya çalıştığı uçuruma aslında köprü kurulamayacağından ötürü, ancak "özneler"in olabileceğinin anlaşılması* bir sonuç olarak belirliyor.

Öznelerin bu çoğul yayılımına, yorumun sınırsız yayılımı eşlik ediyor; aynı metin kendi içinde defalarca okunabiliyor ve okumaların meşru olup olmadığı, son kertede, mutlak bir belirsizliğe bırakıyor kendini. Toplumsal özneler-arasındaki ilişkileri belirleyen ve modernite içinde ulusal zaman-mekân ekseninde kurulan "düzen anlayışı", yerini muğlaklığa; toplumsal özneler-arası ilişkileri tanımlayan modern belirlilik ölçütleri, yani toplumsal sınıf ya da vatandaşlık anlayışı, yerini farklılığa ve farklılık teme-

linde yaşanan belirsizliğe; ve devlet iktidarının yönetilen alan olarak varsaydığı ve imgelediği homojen ulusal kimlik ve toplum anlayışı, yerini demokratikleşmeden parçalanmaya kadar geniş bir yelpazede hareket eden toplumsal sorunların nitelediği "risk toplumu"na bırakıyor. Bu anlamda, sadece öznedoğa ilişkisi içinde değil, aynı zamanda özneler-arası ilişkilerde de, tanımlayıcı ve niteleyici ölçütün muğlaklık, belirsizlik, ontolojik güvensizlik ve risk olduğunu görüyoruz.

İşte, yirmi birinci yüzyılın daha ilk on yılında bile her alanda gözle görünür hale gelen ontolojik güvensizlik, muğlaklık ve belirsizlik nasıl bir kuramsal zemine sahip ve gerçekten bahsedildiği gibi, artık kavranamaz bir zaman mı çağımız? Ya da gerçekten Shakespeare'in çok zaman önce söylediği gibi, "çığırından çıkmış bir zaman" mı yaşanan?

Dicle Üniversitesi Felsefe Kulübü, yaşanan zamana ilgisiz kalmamak için ve her ne kadar "Minerva'nın baykuşu alacakaranlıkta kanatlarını açsa" da, "şimdi ve burada"yı anlama ihtiyacını dumura uğratacak daha kuvvetli bir belirleyen çıkmadığı için, halihazırda bugünü yaratan geçmişi felsefe tarihindeki izleri boyunca anlamak istiyor. Bu nedenden dolayı da, yıl boyunca sürecek olan seminerler için "özne" kavramını merkezi referans olarak alıyor ve modern öznenin bugüne kadar gelen sürecini masaya yatırıyor.

Seminerler:

1. Kartezyen Tasarım: Modern Öznenin Doğuşu ve Descartes:

3 Aralık 2008

Moderatör: Nurten Öztanrıkulu

Konuşmacılar: Fehmi Şahin, Kesire Güneş, Selahattin Doğan, Mustafa Koç

2. Kant ve Transendental Özne:

25 Şubat 2009

Moderatör: Kenan Yakuboğlu

Konuşmacılar: Yakup Berent, Necdet Süyük, Mahmut Aslan, İslam Tarhan

3. Hegel ve Özne:

11 Mart 2009

Moderatör: Ersin Vedat Elgür

Konuşmacılar: Zübeyde Oysal, Ebru Oruç, Özgür Demir, Sezen Sünkür

4. Marx ve Sınıf Olarak Özne:

1 Nisan 2009

Moderatör: Aydın Gelmez

Konuşmacılar: Perihan Babür, Gülseren Durdi, Mehmet Yıldırım, Bilal Tanrıkulu

5. Özne Konumları: Modern Öznenin Kaybı ve Postmodernizm:

22 Nisan 2009

Moderatör: Nurten Öztanrıkulu – Ersin Vedat Elgür

Konuşmacılar: Hüseyin Üngür, Dilnur Kılınç, Sema Sökmen Ebru Karakoç

DİCLE ÜNİVERSİTESİ FELSEFE KULÜBÜ

ABSTRACTS

(İNGİLİZCE ÖZETLER)

An Essential Philosophical Thesis: “It is Right to Rebel Against the Reactionaries”

Alain Badiou

In this article, Alain Badiou points out Mao Zedong’s phrase, “It is right to rebel against the reactionaries”, and considers it in its relation to Marxist conception of truth. Rebellion is both a starting point and an endpoint of Marxist truth because knowledge is a dialectical process which proceeds from practice to theory and then returns to practice. Thus there is the primacy of practice over theory: rebellion is right because it is reason itself. Rebellion also legislates on the future, and this is another aspect of its wisdom: rebellion has victorious reasons as well as true reasons. Finally, rebellion is strengthened by the consciousness of its reason; in other words, Marxism is a means of developing the reason of, and providing the victorious reason of rebellion. However, reason is at the same time a contradiction: one is always right against the reactionaries. Therefore, truth is the destruction of the unreason, the nonsense. In conclusion, truth is only possible in the process of scission.

Which Reality is Being Presented by This Crisis?

Alain Badiou

In the face of the talk about and measures against the contemporary financial crisis, this short paper argues that there are at least two realities which are being presented by the crisis. The first one is what we observe in the foreground immediately. These are all sorts of politicians, bankers and shareholders, that is, in short, the representatives of capitalist economy and politics. They present to us their reality which is from the masses’ interests’ point of view not more than an imaginary reality. They talk about recuing the banks and companies. They invest billions and billions and use figures to describe the sum which we can hardly imagine. However, there is another reality which we can see if we look behind the official film and actors. This is reality of the masses whose reality speaks another language. It presents to us that reality which is obser-

vable in the mechanisms of capitalist production. To see what the real solution to the crisis is, we have to stop watching the official film and be prepared like Marx to break radically with the tradition. The idea of communism may have suffered and misused in the past. But it is still attractive and strong enough to say “no more” and stand up.

A Philosophical Interpretation of Bertolt Brecht's Theory of Epic Theatre

Metin Bal

In this article Bertolt Brecht's theory of theatre is presented in comparison with the traditional theory of theatre. This work can be considered as an attempt to explain the properties of a revolutionary theory of theatre, namely of epic theatre that renders Brecht a real avant-garde artist.

Ideology and Subject in Althusser

Özkan Gözel

The work aims to examine the theory of ideology in Althusser. He in fact developed it on the basis of the observation that the Marxist theory has remained restricted to the domain of political practice by omitting that of the ideological one.

The work exposes to view Althusser's conception of ideology in its strict relationship with the notions of subject and subjectedness by underlying some problematic and original points in this theory. Besides, the philosopher's resources of inspiration in the elaboration of his own thought are, even generally, indicated in this work.

Lenin's Conception of Philosophy

Hans Heinz Holz

During critical moments of the revolutionary movement Lenin has frequently reassured himself of the philosophical fundamentals of his own political theory and practice. After the defeat of the revolution of 1905 the refutation of positivist and pragmatist influences on Marxism became an urgent ideological task. Reflecting the transformation of classical bourgeois philosophy in its most mature form, that of Hegel, was connected with the experience of contradictions between imperialist powers which had led to the outbreak of the First World War. From these reflections the new form of Dialectical Materialism could be deduced. Only a short while before his death then Lenin wrote a

programmatic study on materialism set in the context of the first phase of constructing a socialist society. From these writings between 1905 and 1922 Lenin's concept of philosophy can be reconstructed.

Prometheus, Marx and Proletariat

Doğan Barış Kılınç

This article tries to discuss Marx's understanding of philosophy on the basis of his claims found in his early works. Marx, in these works, establishes an important relation between philosophy and Prometheus, and between philosophy and proletariat.

First of all, in Marx's view, philosophy does not recognize any authority, either in heaven or in earth. Prometheus, in this sense, represents the main attitude of philosophy because he openly opposes to Zeus and does not conceal his hostility towards all gods. Secondly, Marx thinks that philosophy, after Hegel, cannot be continued anymore because his philosophy marks a turning point in the history of philosophy. So what must be done is the realization of philosophy, and according to Marx, it is proletariat which would realize philosophy. This study aims at discussing Marx's understanding of philosophy in general by taking into account the merits of philosophy as well as its limitations which he establishes.

Tactics and Ethics

Georg Lukács

In this article Lukács deals with the problem of tactics from the moral point of view and seeks for the answer of questions as follows: How do conscience and the sense of responsibility of the individual relate to the problem of tactically correct collective action? What ethical considerations inspire in the individual the decision that the necessary historico-philosophical consciousness he possesses can be transformed into correct political action, i.e. component of a collective will, and can also determine that action?

Multitude: A Coming Community... The chaotic circulation and ambivalence of revolution in Hardt and Negri, Agamben, and Žižek

Mehmet Ratip

The relationship between philosophy and revolution is problematic and—intuitively speaking—even chaotic. The central argument of this essay is that philosophy and revolution together seem to form a circulatory machine the

special and ambivalent *modus operandi* of which is to continuously desire *and* repress chaos.

Throughout the essay, a correspondence between two important works, namely Michael Hardt and Antonio Negri's *Multitude* and Giorgio Agamben's *The Coming Community*, is established with an attempt to understand their own idiosyncratic ways of analyzing revolutionary potentials and in order to 1- question the validity of a new conception of revolution, that is 'the perfect potentiality of revolution' through the complementary reading of Empedocles, Avicenna, Dante Alighieri, Karl Marx, Rosa Luxemburg and Slavoj Žižek; 2- critically examine the relationship between Hardt and Negri's revolutionary movement, the multitude, and the Leftist tradition by way of problematizing the weakness and strength of the post-9/11 status of the Leftist opposition; and 3- emphasize the chaotic-circulatory tension between democracy and sovereignty as one of the most important difficulties faced by philosophical revolutions and revolutionary philosophies.

The Pyrrhonism-Hume-Nietzsche Relationship in the Framework of Scepticism

Örsan K. Öymen

Pyrrhonism, an Ancient Greek sceptical philosophy, is in defence of a suspense of judgment about truth, about how things are beyond the appearances, about how things are by nature, about whether things are or are not in themselves as they appear. Hume, who considers Pyrrhonism as an important and useful philosophy which enables us to understand the limits of our understanding and mind, develops a similar but as he considers it a more mitigated type of scepticism, in which he considers impressions as the source of our ideas and also as the only reference of what exists in the universe. Both Pyrrhonism and Hume develop an anti-metaphysical and anti-rationalist philosophy via detailed epistemological arguments; but they do not present a detailed analysis as to why some human beings insistently develop metaphysical theories and attempt to transcend the limits of the human mind.

Nietzsche, who had a high esteem for Pyrrhonism and was influenced by the epistemological arguments of the sceptics in general, presents the psychological reasons as to why particular human beings insist to defend a metaphysical concept of truth. In addition, Nietzsche also develops a theory as to the value and meaning of other-worldly, metaphysical, anti-phenomenalist world views, stating that such attitudes in philosophy and religion working against life, creativity and free spirits are signs of decadence and nihilism.

The Hegelian Origins of Charles Taylor's Multiculturalist Theory

Zeynep Savaşçın

The contemporary theories on the problems of identity and recognition have lead to the rebirth of the interest on the philosophy of Hegel. Those theories target the question of identity taken as a notion that has cultural, historical and religious references. Those reflections, grounded on the idea that the problem of recognition plays a determining role in social integration as well as in the processes of self-realization, began to constitute the basic reference-points of the considerations on social togetherness and justice. In this sense, multiculturalist and communitarian theories contain a return into the Hegelian origins of the problem of recognition. We will discuss the ideas of Charles Taylor who loomed large on the late 20th century by developing the multiculturalist approach. In our discussion, which will revolve around the thinker's reception of Hegel, we will evaluate the extent to which Hegel's political philosophy opens us new horizons in making sense of contemporary societies.

Nietzsche, Will to Power and Darwinism

Soner Soysal

The aim of the article is to investigate into the relationship between Darwinism and Nietzsche's doctrine of will to power in order to find out whether the claims that the doctrine of will to power is a Darwinian principle or concept and the claims that Nietzsche is a Darwinian thinker are true or not. The second, and more important, aim of this article is to explore the subtleties of Nietzsche's doctrine, which is susceptible to misreading and misunderstanding without these subtleties, through the above mentioned investigation.

The Process Without Subject - II

Saffet Murat Tura

This article (comprising three parts, the first one which was published in the previous issue and the third one which will be published in the following one) is based on the factual invalidation of the cartesian argument "I think, therefore I am" setting off from the thesis that thought is a neuro-biological event which does not have a performative (actual) subject. If this thesis is correct, then there is no "thinking I". But then the problem: how come human beings have the illusion that they are "thinking I"s or performative subjects? The main aim of this article is to explain the reasons of this illusion.

The explanation consists of two closely related arguments. The first argument published in the previous issue was a linguistic one. The second and

main argument published in this issue (and will be continued in the following one) is based on the discussion of the brain-phenomenality (phenomenal consciousness) relationship. This second part of the article advances two main theses: There is no mind and subjective experience is a brain event, not a property of the mind.

MARKSİST LİTERATÜRÜN BİR BAŞYAPITI İHANETE UĞRAYAN DEVRİM LEV DAVIDOVIÇ TROTSKİY



İhanete Uğrayan Devrim
LEV DAVIDOVIÇ TROTSKİY



"Bu kitabı okumayan, içinde yaşadığımız dünyayı ortaya çıkaran dinamikleri anlayamaz."

SUNGUR SAVRAN

Virgül

"Trotskiy'in *İhanete Uğrayan Devrim*'i, sosyalizm hedefini Sovyetler Birliği şaibesinden kurtarmakta öncü bir işlev yerine getiriyor.

NAİM ATILGAN

Radikal Kitap

BU SAYIYA KATKIDA BULUNANLAR

Hannah Arendt 1906 yılında Almanya'da doğdu. Marburg, Freiburg ve Heidelberg üniversitelerinde Martin Heidegger ve Karl Jaspers'in öğrencisi oldu. 1933 yılında Almanya'yı terk etmek zorunda kaldı. Bir süre Fransa'da yaşadıkten sonra 1941 yılında ABD'ye gitti ve 1951 yılında Amerikan vatandaşı oldu. Politika felsefesi tarihine ilişkin özgün yorumu ve politik düşüncenin totalitarizm, özgürlük, iktidar ve kamusal alan gibi temel kavramlarını okuyuş biçimiyle çağdaş politika felsefesine ayrıksı ve güçlü bir soluk getirdi.

Arendt'in 1950'lerin başından 1975 yılına kadar tamamladığı eserlerinden bazıları *Totalitarizmin Kaynakları*, *İnsanlık Durumu*, *Cumhuriyetin Krizleri*, *Geçmişle Gelecek Arasında*, *Devrim Üzerine*, *Karanlık Zamanlara Direnen İnsanlar* ve *Zihnin Yaşamı*'dır.

Güçlü Ateşoğlu Lisans ve yüksek lisans eğitimini ODTÜ Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Aynı üniversitede başlamış olduğu doktora eğitimini halen Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde sürdürmektedir. Ağırlıklı olarak Alman İdealizmi ve tarih felsefesi üzerine çalışmakta olan Ateşoğlu, *Alman İdealizmi III: Hegel ve H.-G. Gadamer'in Hegel'in Diyalektiği* başlıklı çalışmaları yayıma hazırlamaktadır.

Alain Badiou Anglo-Amerikan akademisinin hiç şüphesiz son dönemde "keşfettiği" gözde Fransız düşünür. 1999'dan bu yana École Normale Supérieure'de ders vermektedir.

Badiou, Lacancı formalist geleneğin takipçisi olarak kabul edilir ve Lacan'ın matematikle psikanalizi yeniden biçimlendirme tutkusunu ontolojide gerçekleştirme çabasıyla bilinir. Başta *Varlık ve Olay (L'Être et l'Événement)*, 1988) adlı yapıtı olmak üzere tüm çalışmalarında, post-kuramların içinden geçip, artık çöpe gittiği varsayılan hakikat, evrensellik ve özne gibi kavramları inşa etmeye girişir.

Badiou'nun Türkçede, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, *Sonsuz Düşünce* ve *Felsefe İçin Manifesto* başlıklı kitaplarının yanı sıra, "Fransız Felsefesinin Macerası", "Bir Bütüne Ait Olan Her Şey, Bütünde İçerilmiş Olarak Ona Engel Olur" ve "Eylem: Öznenin Konağı" başlıklı yazıları da yayımlanmıştır.

Metin Bal Lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde, yüksek lisansını ODTÜ'de ve doktorasını Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde, *Martin Heidegger'in Sanat Anlayışında Varlık, Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki* başlıklı tezini tamamlayarak yaptı. 2009 yılında Adıyaman Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü kurdu. Halen aynı üniversitede öğretim üyesidir. Uzmanlık alanı estetik ve sanat felsefesidir.

Ünsal Doğan Başkır Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden 2006 yılında mezun oldu. Aynı yıl bu okulda siyaset bilimi birleştirilmiş doktora programına kabul edildi. Halen doktora sürecinde olan Başkır, İzmir Ekonomi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler ve AB Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta ve temel ilgi alanları olan mekân, iktidar ve siyaset konularında düşünmeyi sürdürmektedir.

Gülsüm Depeli Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi. Yüksek lisansını Türk sineması ve sinema sosyolojisi alanında yazdığı tez ile tamamladı. Doktora tezi ise Almanya'daki Türkiyeli göçmenlerin törensel etkinlikleri, kimlik, bellek, aidiyet ilintileri üzerinedir. Çalışma alanları görsel kültür ve görsel antropoloji, iletişim etnografisi, kültürlerarası iletişim ve göç çalışmalarıdır.

Aras Ergüneş Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisidir.

Doğan Göçmen Hamburg'ta sosyal bilimler, siyaset bilimi ve felsefe okudu. Yüksek lisans tezini Edinburg Üniversitesi'nde "John Locke ve Adam Smith'in Mülkiyet ve Devlet Kuramları" üzerine yaptı. Aynı üniversitede, doktora tezini, "Adam Smith'in Ahlak Felsefesi ile İktisat Kuramı Arasındaki İlişki" üzerine 2006 yılında tamamladı. Tezi, genişletilmiş olarak 2008 yılında *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations* (I.B. Tauris, Londra ve New York 2007) başlığı altında kitap olarak yayımlandı. Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx Derneği'nin yönetim kurulu üyesi olan Göçmen'in, değişik dillerde ve ülkelerde yayımlanmış ve sunulmuş birçok yazısı ve bildirisi bulunmaktadır.

Özkan Gözel ODTÜ'de başladığı doktorasını GSÜ'de sürdürüyor. Maurice Barbier'den *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset'i* (Kaknüs, 1998), Emmanuel Lévinas'tan *Zaman ve Başka'yı* (Metis, 2005), Maurice Blondel'den *Mistisizm'i* (Dergâh, 2008) çevirdi. Halen bir Lévinas derlemesi üzerinde çalışıyor.

Ani Ceylan Hazinedar 1982 doğumlu. İstanbul Bilgi Üniversitesi Sahne ve Gösteri Sanatları Bölümü mezunu. Daha önce *Virgül* dergisi ve *Evrensel* gazetesinde felsefe, sanat, tiyatro ve edebiyat alanında yazıları olan Hazinedar, halen Bahçeşehir Üniversitesi'nde idari asistan olarak görev yapmaktadır.

Hans Heinz Holz 1927'de Frankfurt/Main'da doğdu. 26 Şubat 1927'de Frankfurt/Main'de doğdu. Lise yıllarının sonlarına doğru anti-faşist faaliyetleri nedeniyle Gestapo tarafından tutuklandı. Frankfurt ve Mainz üniversitelerinde felsefe, psikoloji, sanat ve edebiyat tarihi okudu. Leipzig Üniversitesi'nde Ernst Bloch'un yanında doktorasını yaptı. Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx Derneği'nin 1981'de Başkanı, 1992'de ise Onursal Başkanı oldu. Üzerinde çalıştığı konular arasında diyalektik tarihi ve sistematigi, plastik sanatlarda estetik sayılabilir. En son yayımladığı çalışmalar arasında ise şunlar bulunmaktadır: *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit* (Birlik ve Çelişki: Yeniçağda Diyalektiğin Sorunları Tarihi), 3 cilt (1996/97); *Die Große Räuberhöhle-Religion u. Klassenkämpfe im Mittelalter* (Büyük Haydutlar İni-Ortaçağda Din ve Sınıf Mücadeleleri) (1999); *Seins-Formen : Über strengen Konstruktivismus in der bildenden Kunst* (Varlık-Biçimleri: Plastik Sanatta Katı Yapısalcılık Üzerine) (2001).

Doğan Barış Kılınç Lisans derecesini Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden, yüksek lisans derecesini ODTÜ Felsefe Bölümü'nden aldı. Halen ODTÜ Felsefe Bölümü'nde doktora çalışmasını sürdürmektedir.

Domenico Losurdo Urbino Üniversitesi'nde felsefe dersleri veriyor. Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx Derneği Başkanı olan Losurdo'nun birçok dilde sayısız yazı ve kitapları yayımlandı. Başlıcaları şunlardır: *Immanuel Kant: Freiheit, Recht und Revolution* (1987); *Hegel und das deutsche Erbe* (1989); *Zwischen Hegel und Bismarck. Die '48 Revolution und die Krise der deutschen Kultur*, (1993); *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland. Heidegger und die Kriegsideologie* (1995); *Hegel und die Freiheit der Modernen* (2000); *Der Marxismus Antonio Gramscis* (2000); *Kampf um die Geschichte: Der historische Revisionismus und seine Mythen* (2007); *Demokratie oder Bonapartismus: Triumph und Niedergang des allgemeinen Wahlrechts* (2008). Son olarak, uluslararası alanda tartışma yaratan *Nietzsche, il ribelle aristocratico* (2002) ve *Contro storia del liberalismo* (2005) başlıklı çalışmaları yayımlanmıştır.

Georg Lukács 1885 yılında Budapeşte'de doğdu. Hukuk öğrenimini tamamladıktan sonra, 1909'da Budapeşte Üniversitesi'nden felsefe doktorası aldı. 1909-1910 yılları arasında Berlin Üniversitesi'nde özellikle Georg Simmel'in derslerini

izledi. Ernst Bloch ile tanıştı. 1913 yılında Heidelberg'e yerleşti. Burada Max Weber, Emil Lask, Stefan George, Heinrich Rickert ve Wilhelm Windelband ile tanıştı. 1918 yılında Macar Komünist Partisi'ne girdi. 1921'de Moskova'da yapılan Komünist Enternasyonal III. Kongresi'ne delege olarak katıldı; Lenin'le karışlaştı. 1931-1933 yılları arasında Berlin'de, 1933-1944 yılları arasında ise SSCB'de yaşadı. SSCB'de Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü'nde çalıştı. 1945 yılında Macaristan'a döndü; parlamentoya ve Macar Bilimler Akademisi üyeliğine seçildi. 1949-1956 yılları arasında çeşitli defalar Marksizmden "sapma" ile suçlandı. 1971'de Budapeşte'de öldü. *Tarih ve Sınıf Bilinci, Estetik, Roman Kuramı, Aklın Yıkımı* ve *Genç Hegel*, bilinen belli başlı eserleridir.

Uluğ Nutku 1964-1974 yılları arasında Prof. Dr. Takiyettin Mengüşoğlu'nun yanında hazırlamış olduğu doktora tezinin konusu "Yeniçağ Felsefesinde A priori Problemi" idi. İstanbul, Çukurova, Mersin ve Cumhuriyet üniversitelerinde görev yaptı. Halen Cumhuriyet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışmalarına devam eden Uluğ Nutku'nun, *İnsan Felsefesi Çalışmaları, Felsefe ve Güncellik, ...Daha Güncel Felsefe* ve *Ur, Uruk, Urşu* başlıklarını taşıyan kitaplarının yanı sıra, *Felsefe Arkivi, Felsefelogos, FLSF* ve *Baykuş* gibi dergilerde pek çok felsefe yazısı, *Yeni Adana* gazetesinde de güncel politikaya dair kısa makaleleri yayımlanmıştır.

Örsan K. Öymen 1965 doğumlu. 1987 yılında ODTÜ Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1990 yılında New York Üniversitesi (NYU) Felsefe Bölümü'nden yüksek lisans, 1999 yılında ODTÜ Felsefe Bölümü'nden doktora derecesini aldı. 2001 yılında yardımcı doçent, 2006 yılında doçent unvanını aldı. Felsefede ilgi ve çalışma alanları şunlardır: Epistemoloji, etik, siyaset felsefesi, kuşkuculuk, Varoluşçuluk, Sextos Empeirikos, David Hume, Friedrich Nietzsche, Soren Kierkegaard, Karl Marx, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre. Bahçeşehir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Felsefe Sanat Bilim Derneği (www.felsefesanatbilim.org) Yönetim Kurulu Başkanı, Assos'ta Felsefe (www.philosophyinassos.org) oluşumunun kurucusu ve yöneticisidir.

Haydar Öztürk Lisans eğitimini ODTÜ Felsefe Bölümü'nde, yüksek lisans eğitimini ise Bilkent Üniversitesi İletişim ve Tasarım Bölümü'nde tamamladı. Ağırlıklı olarak estetik ve yeniçağ Fransız felsefesi üzerine çalışmakta olan Öztürk, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisidir.

Mehmet Ratip 1984'te Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde doğdu. Şu sıralar Ankara'da, ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde "Ağır İnsan Hakları İhlalleri Karşısında Adalet" temalı doktora çalışmalarını sürdürüyor.

Yüksek lisansını 2007 yılında İngiltere’de, Nottingham Üniversitesi’nin Eleştirel Teori ve Kültürel Çalışmalar Bölümü’nde, “11 Eylül Komplolarının Politik Potansiyeli” üzerine hazırladığı teziyle tamamladı. Kıbrıs gazetesinde popüler felsefe, kültür ve güncel politika ağırlıklı konular üzerine haftalık makaleleri yayımlanmaktadır.

Zeynep Savaşçın Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi’nde lisans, Galatasaray Üniversitesi’nde ve Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales’de yüksek lisans yaptı. Halen araştırma görevlisi olarak çalıştığı Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde ve Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales’de eşzamanlı olarak, siyaset felsefesi alanındaki doktora eğitimine devam etmektedir. Politik alanın daralması, etik, siyaset ve hukuk arasındaki ilişki, çağdaş çokkültürcü teoriler ve Hegel başlıca çalışma alanlarıdır. Ahmet Cevizci’nin hazırladığı *Felsefe Ansiklopedisi*’nde ve Zeynep Direk yönetimindeki *Dünyanın Teni* adlı kitapta Merleau Ponty felsefesinde “algısal inanç” konulu yazıları, Galatasaray Üniversitesi’nin *Lapsus* dergisinde Axel Honneth’in “tanınma teorisi” üzerine bir makalesi yayımlanmıştır. “Hannah Arendt’de İnsan Hakları” konulu bir kongre metnine <http://www.goethe.de/mmo/priv/1945464-STANDARD.pdf> adresinden ulaşılabilir.

Devrim Sezer Boğaziçi Üniversitesi, ODTÜ, London School of Economics ve Carleton Üniversitesi’nde öğrenim gördü. 2005’den bu yana İzmir Ekonomi Üniversitesi’nde öğretim üyesi. Genel olarak modern ve çağdaş politika felsefesi, özel olarak ise özgürlük, yurttaşlık, modernlik, hermeneutik ve eleştirel teori temel ilgi alanları. Arendt, Habermas ve Gadamer üzerine yayımlanmış makaleleri var. Adile Arslan Avar ile birlikte hazırladığı *Hasan Ünal Nalbantoğlu’na Armağan* 2008 yılında yayımlandı.

Soner Soysal Lisans, yüksek lisans ve doktora derecelerini ODTÜ Felsefe Bölümü’nden aldı. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesidir.

Ömer Şirin İstanbul Bilgi Üniversitesi Psikoloji Bölümü’nden 2003 yılında mezun oldu. 2006 yılından beri devlet memuru olarak çalışıyor. Ayrıca Galatasaray Üniversitesi’nde Medya ve İletişim Çalışmaları Bölümü’nde yüksek lisans yapıyor. Fenomenoloji, Heidegger ve Nietzsche ile ilgileniyor.

Saffet Murat Tura 1980 yılında Cerrahpaşa Tıp Fakültesi’nden mezun oldu. Bir süre fizyoloji üzerine çalıştıktan sonra 1986 yılında İstanbul Tıp Fakültesi’nde psikiyatri uzmanlığını tamamladı. Analitik yönelimli psikoterapi

üzerinde çalışmalar yaptı. Yurtiçinde ve yurtdışında yayımlanan bilimsel çalışmalarının dışında felsefe ve politika konularında yazıları yayımlandı. Metis Yayınları'nın "Ötekini Dinlemek" dizisinin editörü olan Tura'nın, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, *Günümüzde Psikoterapi*, *Şeyh ve Arzu* ve *Histerik Bilinç* adlı kitapları bulunmaktadır.

Örgen Uğurlu Lisans ve yüksek lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Çevre Mühendisliği Bölümü'nde tamamladıktan sonra, Ankara Üniversitesi'nde Sosyal Çevre Bilimleri Anabilim Dalı'nda, "çevresel güvenlik ve enerji politikaları" üzerine doktora çalışmasını gerçekleştirdi. Çevresel güvenlik, çevre etiği, kent ve çevre politikaları üzerine çalışmalar yürüten Uğurlu, Kocaeli Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Kentleşme ve Çevre Sorunları Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

YAZARLARA

Baykuş: Felsefe Yazıları dergisi yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Dergi, Türkiye'dekilerin yanı sıra tüm uluslararası yazarların katkılarına da açıktır.

Dergide makale, çeviri ve kitap eleştirisi türlerinde yazılar yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlara aittir. Yayın Kurulu tarafından Danışma Kuruluna iletilmesi uygun görülen yazılar, değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir. Her iki hakemin de hakkında olumlu görüş bildirdiği yazılar yayımlanır. Yayın Kurulu hakem raporları doğrultusunda yazarlardan bazı düzeltmeler yapmasını isteyebilir. Değerlendirme sonucunda iki hakemden biri tarafından olumsuz görüş bildirilmesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir ve üçüncü hakemin bildireceği görüş belirleyici olur.

Yazı kuralları

Yazılarınızın derginin belirlediği formata uygun olması için hazırlık aşamasında aşağıdaki kurallara uymanızı rica ederiz.

1. Gönderilecek yazılar Word programında, Times New Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 cm. satır aralığında yazılmış olarak, e-posta yoluyla (baykus@alefyayinevi.com) iletilmelidir. Ayrıca sayfanın alt, üst, sol ve sağ taraflarından 2.5 cm. boşluk bırakılması gerekmektedir.

2. Gönderilen yazıların daha önce başka bir dergi veya kitapta yayımlanmamış olması ve başka bir yayının değerlendirme sürecinde olmaması gerekir.

3. Makaleler 6000, kitap eleştirisi yazılarıysa 2000 kelimayı aşmamalıdır.

4. Yazarların 150 kelimayı aşmayan İngilizce özetleri ve 100 kelimayı geçmeyen akademik özgeçmişlerini yazılarıyla birlikte göndermesi beklenmektedir.

5. Yazının başlığında ve yazıdaki tüm alt başlıklarda ilk sözcüğün ilk harfi ve özel adlar dışında büyük harf kullanılmaz.

Örnek: Metafizik ve etik: Hume ve Kant üzerine düşünceler

6. Metnin içindeki alıntılarda ve vurgulu ifadeler için çift tırnak, alıntının içindeki alıntılarda tek tırnak kullanılmalıdır. Dört satırdan uzun alıntılar tırnak kullanılmadan ve (soldan 1 cm.) girintili paragraflarla verilmelidir.

7. Yazıda kullanılan alt başlıklardan ve girintili paragraflarla verilen alıntılardan sonra gelen ilk paragraf için girinti bırakılmamalıdır.
8. Dipnotlar ilgili sayfanın alt kısmında verilmelidir.
9. Gönderilen yazıların Türkçe yazım kurallarına uygun olması gerekir.

Kaynak gösterme biçimi

Kaynak gösterimi için dipnot kullanılmalı ve yararlanılan kaynaklar yazının sonundaki kaynakça bölümünde alfabetik sırayla listelenmelidir.

1. Kaynakça

Kaynakçada yazarın soyadı ve adı (bu sırayla ve virgülle ayrılarak) yer almalıdır.

Habermas, Jürgen, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, Everest Yay., İstanbul, 2003.

Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Vattimo, Gianni, “Gadamer and the Problem of Ontology”, *Gadamer’s Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, yay. haz. Jeff Malpas, Ulrich Arnschuld ve Jens Kertscher, The MIT Press, Cambridge ve Londra, 2002.

2. Dipnotlarda kaynak gösterme biçimi

i) Dergiden makale

Ludwig Wittgenstein, “Causes and Effect: Intuitive Awareness”, *Philosophia*, sayı 6, 1976, ss. 409-25.

Leo Strauss, “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy”, *Interpretation*, sayı 1, 1971, s. 9.

ii) Derleme kitaptan makale

Karl Ameriks, “The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology”, *The Cambridge Companion to Kant*, yay. haz. Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, ss. 249-79.

Betül Çotuksöken, “Kant’ta Barış Kavramı”, *Barışın Felsefesi: 200. Ölüm*

Yıldönümünde Kant, yay. haz. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, s. 58.

iii) Kitap

Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, çev. David E. Green, Columbia University Press, New York, 1964.

Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007.

Aynı makale veya kitap kaynak gösteriliyorsa, ilk geçtiği yerde yukarıda açıklandığı şekilde, sonrakilerde ise yazarın adı, eserin adı ve sayfa numarası verilir:

Charles Taylor, *Hegel*, s. 6.

Eğer üst üste iki dipnotta aynı eser kaynak gösteriliyorsa, ikinci dipnotta yazarın ve eserin adları tekrarlanmaz:

A.g.e., s. 8.

FRIEDRICH
NIETZSCHE

15 OCTOBER 1844
25 AUGVST 1900

Ne oldum dememeli, ne olacağım demeli.

bir gün
herkese
BİR GÜN
gerekebilir

çoktan süratle yolda neşeli gürer