

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>

Diyalektik Mantık

Diyalektik Mantığın Tarihi ve
Diyalektik Mantık Teorisi
Üzerine Denemeler

EVALD VASİLYEVIÇ İLYENKOV



Diyalektik Mantık

**Diyalektik Mantığın Tarihi ve
Diyalektik Mantık Teorisi Üzerine Denemeler**

Yazılama Yayınevi: 28

Teorik Bakış: 6

Diyalektik Mantık

**Diyalektik Mantığın Tarihi ve
Diyalektik Mantık Teorisi Üzerine Denemeler**

Evald Vasilyeviç İlyenkov

Özgün adı

**Dialectical Logic, Essays on its History and Theory
(Progress Publishers, 1977)**

İngilizceden Çeviren

Alper Birdal

Kapak Tasarımı

Gökçe Erbil

Birinci Baskı

Mayıs 2009

ISBN

978-605-5892-17-3

© Yazılama Yayınevi

Baskı

Kayhan Matbaacılık

Güven San. Sitesi C Blok No: 244

Topkapı - İSTANBUL (0212 576 01 46 / 0212 612 31 85)

İrtibat

Yazılama Yayınevi Hizmetleri Ltd. Şti.

Osman Ağa Mah. Kırtasiyeci Sok. Banu Han. No:22/2

Kadıköy - İSTANBUL

0 216 338 52 59

www.yazilama.com

Ücretsiz PDF yazılama@yazilama.com.org

Diyalektik Mantık

**Diyalektik Mantığın Tarihi ve
Diyalektik Mantık Teorisi Üzerine Denemeler**

Evald Vasilyeviç İlyenkov



İçindekiler

Sovyet felsefesinin en tartışmalı isimlerinden.....	7
Giriş	9
I. Kısım	13
Mantığın konusu ve kaynakları	15
Tözün bir niteliği olarak düşünce.....	27
Mantık ve diyalektik	61
Mantığın yapısal ilkesi: İkicilik mi tekçilik mi?	89
Mantık olarak diyalektik	121
İdealizm mi materyalizm mi?	153
II. Kısım.....	165
Nesnel idealizmin diyalektik materyalist eleştirisi sorununa katkı.....	167
Mantığın konusu olarak düşüncenin materyalist kavranışı... 183	
Mantığın diyalektikle uyumu ve materyalizmin bilgi teorisi.. 207	
Diyalektik mantığın bir kategorisi olarak çelişki.....	227
Diyalektikte genel sorunu	243
Sonuç.....	261

Sovyet felsefesinin en tartışmalı isimlerinden

Edvald İlyenkov (1924-1979), Sovyetler Birliği'nde felsefe alanında özgün metinlere imza atmıştır. İlk kitabı olan *Marx'ın Kapitali'nde Soyut ve Somutun Diyalektiği* (1960) ile haklı bir üne kavuşan İlyenkov'un Hegel üzerine yazdıkları bütün dünyada hâlâ tartışılmakta, birçok üniversitede ders konusu yapılmaktadır. 1979 yılında yayımlanan *Leninist Diyalektik ve Pozitivizmin Metafizizi* çalışmasıyla Lenin'in *Metaryalizm ve Ampiryokritisizm* kitabına farklı bir yorum getiren İlyenkov'a ilişkin spekülasyonlar kendi yaşamına son vermesinden bugüne değin sürmektedir. Marx'ın *Kapital*'inden hareketle yazdığı ilk kitabına ek olarak elinizde tuttuğunuz ve 1974'te yazdığı *Diyalektik Mantık*'la Sovyetler Birliği bilim çevreleri kadar Sovyet yönetiminde de büyük popülerlik kazanan İlyenkov'un, Sovyetler Birliği'nde hâkim felsefe çevreleriyle önemli sorunları olduğu, dahası Sovyet sosyalizmine dönük belli eleştirileri olduğu bilinmektedir.

Bir başka tartışmalı Sovyet aydını Lev Semyonoviç Vygotskiy'nin (1896-1934) psikoloji alanında yazdıklarından esinlendiği ileri sürülen İlyenkov'un yapıtlarının Vygotskiy'nin anlaşılması için de çok kritik bir kaynak olduğu ileri sürülmektedir.

Yazılama, ülkemizde Marksist felsefenin unutturulmaya çalışılan birikimine dair fikir verecek bu önemli çalışmanın, diyalektik düşüncenin evrimi konusunda eşsiz bir kaynak olduğu düşüncesindedir.



Giriş

Bize V. İ. Lenin tarafından vasiyet edilen, modern materyalizmin mantığı ve bilgi teorisi diyalektiğin sistematik olarak gösterildiği bir Mantık (büyük “M” ile) yaratma görevi, özellikle günümüzde daha da önem kazandı. Toplumsal hayatın ve bilimsel bilginin her alanında sorunların kendisini açıkça ortaya koyan diyalektik niteliği gösteriyor ki; yalnızca Marksist-Leninist diyalektik, bilimsel düşüncenin ve pratik eylemin yöntemi olabilme ve bilim adamlarına deneysel ve olgusal verileri teorik olarak kavramalarında ve araştırma sürecinde karşılaştıkları sorunları çözmelerinde yardım edebilme gücüne sahiptir.

Son on-on beş yılda, bizim hâlâ yalnızca hayalini kurduğumuz bütünün farklı dallarına ilişkin az sayıda çalışma yayımlandı. İnsaflı bir değerlendirmeye geleceğin *Mantık*’ının paragrafları, hatta bölümleri olarak ele alınabilecek bu çalışmalar, inşa edilmek istenen binanın az çok tamamlanmış parçaları olarak kabul edilebilirler. Elbette, hiç kimse bu “parça”ları mekanik bir biçimde bir bütünlüğe kavuşturamaz; ancak diyalektik mantığın sistematik olarak ortaya konulması görevi yalnızca kolektif çabayla yerine getirilebileceği için, hiç değilse ortak çalışmanın genel ilkelerini belirlememiz gerekir. Burada sunulan denemelerde bu tür bir kolektif çalışmanın bazı kalkış noktalarını somutlamaya çalıştık.

Usun Fenomenolojisi’nde Hegel’in esefle ifade ettiği gibi, felsefede başka herhangi bir bilimde olduğundan daha çok “amaç veya nihai sonuç ... gerçeğin bütününi kendi doğası içinde açığa çıkartmış gibi görünür; buna karşın yalnızca gerçekliğin gün ışığına çıkarılması sürecinin, doğru-

sunu söylemek gerekirse, esasen hiçbir önemi yokmuş gibi görünür.”¹

Çok yerinde bir tespit. Diyalektik (diyalektik mantık), daha önceden kabul edilmiş olan bir tezi (tezin, Ortaçağ’daki tartışma kurallarının gerektirdiği biçimde başlangıçta geliştirilmiş olmasından, bir başka deyişle, önceden tasarlanmış olmadığı yanılması yaratmak, yani “Bak işte önceden varsaymamış olmamıza rağmen elde ettiğimiz şey budur” demek üzere argümanın sonunda açığa çıkartılmış olmasından bağımsız olarak) kanıtlamak için ihtiyaç duyulan basit bir araç olarak görüldüğü sürece, “esasen hiçbir önem taşımayan” bir şey olarak kalacaktır. Diyalektik, önceden kabul edilmiş (veya verili) bir tezin kanıtlanmasının basit bir aracı haline getirildiğinde, yalnızca görüntüde diyalektiği andıran içi boş bir safsata haline gelir. Ve eğer gerçek diyalektik mantığın “çıplak sonuçlar”da veya düşüncenin hareketindeki “eğilim”de değil, yalnızca “sonuçla birlikte sonuca ulaşma süreci” biçiminde hayat bulduğu doğruysa,² diyalektiğin Mantık olarak sergilenişi boyunca bu doğruyu dikkate almalıyız. Sorunun çözülmesi esnasında, en baştan itibaren eylemimizin araçlarını ve karakterini belirleyen bir amaca sahip olmadığımızı, sadece rastgele yazmaya başladığımızı iddia eden diğer uca savrılmaktan da kaçınmak durumundayız. Dolayısıyla açıkça söylemek gerekirse, her halükarda, içerisinde aslen zorunlu olan parçalara ayırmayı keşfetmeye çalıştığımız “nesnenin” ne olduğunu belirtmek zorundayız.

“Nesnemiz” veya “konumuz” genel olarak düşünce ve düşünmedir ve diyalektik Mantık, bu gerekli momentlerde, dahası gerekli sırayla düşüncenin ne irademize ne de bilincimize zerre kadar dayanmayan, bilimsel bir sunumunu geliştirmeyi amaçlar. Başka bir deyişle Mantık, düşüncenin, eğer bilimselse ve bilinç ve iradenin dışında, onlardan bağımsız olarak var olan bir nesneyi yansıtıyorsa –yani nesneyi kavramsal olarak yeniden üretiyorsa– nasıl geliştiğini, başka bir ifadeyle nesnenin zihinsel olarak yeniden üretimini nasıl gerçekleştirdiğini, onun öz gelişimini nasıl yeniden yapılandığına, daha sonra nesneyi gerçekte (deneyde veya pratikte) ye-

¹ G. W. F. Hegel. *The Phenomenology of Mind* (Usun Fenomenolojisi). (Çeviren: J. B. Baillie), Londra, 1931, s. 67.

² Age, s. 69.

niden yaratabilmek üzere kavramların hareketinin mantığı içerisinde onu nasıl yeniden yarattığını göstermek zorundadır. O halde Mantık, bu tür düşüncenin teorik olarak gösterimidir.

Bu söylediklerimizden açıkça şu sonuç çıkmaktadır: Düşünceyi (düşünmeyi), emeğiyle hem dış doğayı, hem de kendisini dönüştüren toplumsal insanın gerçek etkinliğinin düşünsel bileşeni olarak anlıyoruz.

Öyleyse diyalektik Mantık, sadece yaratıcı biçimde doğayı dönüştüren öznel etkinliğin evrensel bir şeması değil, aynı zamanda bu etkinliğin içerisinde gerçekleştirildiği herhangi bir doğal veya toplumsal-tarihsel maddenin ve onun daima bağlı bulunduğu nesnel zorunlulukların değişiminin evrensel bir şemasıdır. Bizce Lenin'in, diyalektiğin mantıkla ve modern, bilimsel, yani materyalist bilgi teorisiyle özdeşliği (yalnızca "birliği" değil, kesin olarak özdeşliği, tam uyumluluğu) üzerine tezinin asıl anlamı budur. Bu yaklaşım, diyalektiğin Friedrich Engels tarafından verilen tanımlarından bir tanesini içinde barındırmaktadır ("diyalektik; doğanın, insan toplumunun ve düşüncenin genel hareket ve gelişme yasalarının biliminden başka bir şey değildir,"³ yani diyalektik, "belirli bir biçimde öznel" yasaların ve düşüncenin biçimlerinin değil, doğal ve toplumsal-tarihsel gelişimin bilimidir).

Diyalektikle materyalizmin ancak bu yolla birleştirilebileceğini ve Mantığın, diyalektik olması nedeniyle yalnızca "düşünmenin" bilimi olmadığını, aynı zamanda maddi ve "tinsel" tüm şeylerin gelişiminin bilimi olduğunun gösterilebileceğini düşünüyoruz. Bu biçimde kavrandığında Mantık, dünyanın hareketinin kavramların hareketindeki yansımasının da gerçek bilimi olabilir. Aksi takdirde kaçınılmaz bir biçimde, neopozitivistlerin elinde olduğu gibi saf teknik bir disipline, dilsel ifadelerle dayanan manipülasyon sistemlerinin tanımına dönüşecektir.

Mantığın genel tanımının yukarıda sunulduğu biçimde somutlanması, açık ki, Mantığı oluşturan kavramların ortaya konulmasını, her şeyden önce düşünce (düşünme) kavramının açıklanmasını beraberinde getirir. Burada tamamen diyalektik bir güçlük ortaya çıkmaktadır: Bu

³ Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (Çeviren: Emile Burns), Progress Publishers, Moskova, 1975, s. 168-169.

kavramı bütünüyle, yani somut olarak tanımlamak, aynı zamanda Mantık “yazmak” anlamına gelir; çünkü tam bir betimleme ne şekilde olursa olsun bir “tanım” aracılığıyla değil, ancak “konunun özü geliştirilerek” verilebilir.

“Kavram” kavramının kendisi de düşünce kavramıyla çok yakın bir ilişki içerisindedir. Burada “kavram” kavramının bir “tanımı”nı vermek kolay olabilirdi, fakat bu bir işe yarar mıydı? Eğer belirli bir Mantık geleneğine bağlı kalarak “kavram”ı ne bir “işaret”, ne “başka ifadeler aracılığıyla tanımlanan bir ifade,” ne de basitçe “şeylerin özsel veya içkin niteliklerinin bir yansıması” olarak kabul etmeme (çünkü burada sinsi “öz” ve “içkin” sözcükleri öne çıkmaktadır) eğilimi gösterir ve onu meselenin esası olarak algılasak, “somut”a ya da bu durumda Mantığın özünün Marksist-Leninist bir kavrayışına ve onun somut biçimde geliştirilen “kavramına” ulaşmak için kendimizi ne söylendiğinden ziyade yapılan tanımla sınırlandırmak ve “meselenin esası” ifadesi üzerine düşünmek, soyut ve mümkün olduğunca herkes tarafından kabul edilen basit tanımlardan başlayarak “somut”a ulaşmak bize daha doğru görünmektedir.

Buraya kadar söylediklerimiz, kitabımızın amacını ve planını tanımlamaktadır. Kitap, ilk bakışta, bütünüyle olmasa da kayda değer ölçüde felsefe tarihi üzerine bir çalışma olarak görülebilir. Ancak “Mantığın konusu”nu kavramakla ilgili “tarihsel” ihtilaflar bizim açımızdan kendinde bir sona işaret etmemekte, yalnızca “Madde’nin mantığı”nın ana hatlarının tedricen ortaya konulduğu olgusal malzemeyi oluşturmaktadır;⁴ Marx, Engels ve Lenin tarafından eleştirel biçimde düzeltilen ve materyalist açıdan yeniden kurgulanan Mantık olarak diyalektiğin bu genel hatları, bizim de bu bilimi algılayışımızı tanımlamaktadır.

⁴ Bakınız Karl Marx, *Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Law* (Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı), *Collected Works*, c. 3 (1843–44), Lawrence and Wishart, Londra, 1975, s. 18.

I. Kısım

Diyalektiğin Tarihinden

I

Mantığın konusu ve kaynakları (Descartes ve Leibniz)

Bilimsel bir sorunu çözerken en elverişli yol, soruna tarihsel açıdan yaklaşmaktır. Bizim incelememiz açısından bu yaklaşım son derece önemlidir. Gerçek şu ki günümüzde mantık diye adlandırılan doktrinler, bu bilimin sınırlarına dair kavrayışları bakımından birbirlerinden önemli ölçüde ayrılmaktadırlar. Bu doktrinlerden hiçbiri şüphesiz sadece bir unvan üzerinde hak iddia etmemekte, evrensel mantık düşüncesinin gelişimindeki yegâne modern evre olma hakkına sahip çıkmaktadırlar. İşte bu nedenle konunun tarihine eğilmek durumundayız.

Düşünce bilimi için “mantık” ifadesi ilk olarak, bu ifadeyle Aristoteles’in asıl öğretisinin yalnızca düşüncenin doğası hakkında kendi görüşlerine uygun olan taraflarını alan Stoacılar tarafından kullanılmıştır. İfade, Stoacılar tarafından Yunanca *logos* (tam olarak “sözcük” anlamına gelir) sözcüğünden türetilmiş ve bu şekilde adlandırılan bilim, dilbilgisinin ve retorik konularıyla yakından ilişkili olarak görülmüştür. Mantık geleneğini nihai olarak şekillendiren ve düzenleştiren Ortaçağ skolastik düşünürleri, mantığı sözlü tartışmaların yürütülmesinin basit bir aracına (*organon*), Kutsal Kitabın yorumlanmasına yarayan bir araca ve tamamen biçimsel bir aparata dönüştürmüşlerdir. Sonuç olarak sadece mantığın resmi yorumu değil, adı da itibarını yitirmiştir. Dolayısıyla iğdiş edilmiş biçimiyle “Aristoteles mantığının” da yeni zamanların tüm önde gelen bilim adamlarının ve filozoflarının gözünde değerini yitirmesi, on altıncı

yüzyıldan on sekizinci yüzyıla değin çoğu filozofun, düşüncenin bilimi, anlık ve akıl anlamında “mantık” terimini kullanmaktan kaçınmasına neden olmuştur.

Mantığın, gerçek düşüncenin ve bilimsel bilginin gelişiminin *organon*'u olduğu biçimindeki resmi, biçimsel, skolastik anlatımının kullanışsızlığının anlaşılması, dönemin bütün yetkin ve ilerici filozofları için bir *leitmotif* (ana tema-ç.n.) idi. Francis Bacon, “Bugün kullanılmakta olan mantık, doğruluğu araştırmaktan çok, temelleri genel kabul gören fikirlerde yatan hatalara istikrar kazandırmaya, onları sabitlemeye hizmet ediyor. O nedenle iyilikten çok kötülüğü dokunmaktadır”⁵ diyordu. Descartes, “Mantıkla ilgili olarak, silojizmlerin⁶ ve diğer öğretinin büyük bir kısmının, yeni şeyler öğretmektense başkalarına bilinenleri anlatmaya (ya da Lully'nin sanatında olduğu gibi, kişiye hakkında bilgi sahibi olmadığı konularda görüş bildirmeksizin konuşma olanağı sunmaya) daha çok hizmet ettiğini gözledim”⁷ demişti. John Locke, silojizmin “en iyimser deyişle, sahip olduğumuz azıcık bilgiyle, ona hiçbir şey eklemeksizin eskrim yapma sanatı”⁸ olduğunu ileri sürmekteydi. Descartes ve Locke, bu minvalde, eski mantığın tüm sorunlarının retorik çerçevesinde sınıflandırılması gerektiği üzerinde durdular. Mantık özel bir bilim olarak muhafaza edilmiş olsa da, bu filozoflar oybirliğiyle mantığa düşüncenin bilimi olarak değil, sözcüklerin, isimlerin ve işaretlerin doğru kullanımının bilimi olarak yaklaşmışlardır. Örneğin Hobbes, sözcük işaretlerinin hesaplanmasına dayanan bir mantık kavramı geliştirmiştir.⁹

Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'sinin sonunda man-

⁵ Francis Bacon, *Novum Organum, The Works of Francis Bacon* (Francis Bacon'un Eserleri) içinde, c. IV, New York, 1968, s. 48-49.

⁶ *Siløjizm*, Aristoteles tarafından geliştirilen, tarihsel olarak ilk mantıksal tümdengelim yöntemidir. “Eğer bütün kargalar siyahsa ve bazı kuşlar kargaysa, o hakke bazı kuşlar siyahtır” önermesi bir siløjizm örneğidir- çevirenin notu.

⁷ René Descartes, *Discourse on Method* (Yöntem Üzerine Söylev), *Great Books of the Western World* içinde c. 31, Descartes. Spinoza (Encyclopedia Britannica Inc., Chicago, 1952), s. 46.

⁸ John Locke. *An Essay Concerning Human Understanding* (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme), c. II, Londra, 1710, s. 299.

⁹ Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth* (Leviathan veya Devletin İçeriği, Biçimi ve Kudreti), Londra, 1894, s. 27.

tığın konusunu ve görevini şu biçimde tanımlamaktadır: “(Mantığın – E.V.I.) görevi, usun şeyleri anlamak veya bilgisini başkalarına aktarmak için kullandığı işaretlerin doğasını açıklamaktır”.¹⁰ Locke mantığa “işaretlerin öğretisi”, yani semiyotik olarak yaklaşmıştır.

Ancak neyse ki felsefe bu düzeyde donup kalmamıştır. Dönemin en parlak kafaları, mantığın bu biçimde yorumlanmasının kabul edilebilir olduğunu, fakat düşünce biliminin bu biçimde yorumlanamayacağını gayet iyi anlamışlardı. Dünyayı ve düşünmeyi bütünüyle mekanik biçimde algılayan görüşlerin temsilcilerinin bu çeşit bir mantık anlayışına sahip oldukları genel olarak doğrudur. Nesnel gerçekliği soyut, geometrik (yani salt niceliksel özelliklerin nesnel ve bilimsel olarak sayılmasıyla) bir biçimde yorumlayanların gözünde, matematik bilimindeki düşünce ilkeleri düşüncenin genel mantıksal ilkeleriyle özdeşleşmiştir; bu eğilim doruk noktasına Hobbes’ta çıkar.

Descartes ve Leibniz’in yaklaşımları daha dikkatlidir. Onlar da eski, gülünçleştirilmiş ve itibardan düşürülmüş mantığın yerine “evrensel bir matematik” yaratma fikrini paylaşmış ve ifadelerin katı bir biçimde ve açıkça tanımlandıkları, dolayısıyla da salt biçimsel işlemler yapılmasına olanak tanıyan evrensel bir dil yaratmayı hayal etmişlerdi.

Gerek Descartes gerek Leibniz, Hobbes’tan farklı olarak bu idealin gerçekleştirilmesinin önünde duran belli başlı zorlukların tamamen farkındaydılar. Descartes, evrensel dildeki ifadelerin tanımlarına dostça bir anlayışla ulaşamayacağını; bu tanımların, insanın entelektüel yapısının bütününe üzerine inşa edildiği basit fikirlerin, yani düşüncenin yapı taşlarının dikkatli bir çözümlemesini yaparak belirlenebileceğini ve “evrensel matematiğin” yalnızca “gerçek felsefeden” çıkarsanabileceğini anlamıştı. Ancak bu yolla düşüncede veya hayalgücünde (dönemin terminolojisiyle ifade edersek, tefekkürde) bulunan şeyleri ve genel olarak insanların gerçek duyu deneyimlerini, bir tür terimler ve ifadeler kalkülüsüyle değiştirmek ve denklem çözümleri gibi şaşmaz sonuçlar ve çıkarımlar elde etmek konusunda başarıya ulaşılabilir.

Leibniz, Descartes’ın bu görüşünü savunurken “evrensel matematiğin”

¹⁰ John Locke, age., s. 339.

uygulama alanını kategorik olarak yalnızca hayalgücünün alanına ait olan şeylerle sınırlandırmıştır. Leibniz'e göre "evrensel matematik" ayrıca, deyim yerindeyse, yalnızca hayalgücünün mantığı olmalıdır. Fakat bu tam da metafiziğin bütününe ve ayrıca yalnızca akla yaraşan düşünce, eylem ve sıradan matematik gibi şeylerin "evrensel matematiğin" bilgi alanının dışında bırakılmasının nedenidir. Son derece esaslı bir çekince! Düşünce, her halükarda, "evrensel matematiğin" kifayeti dışında kalmaktadır.

Leibniz'in açık bir ironiyle, Locke'un mantığı işaretlerin özel bir öğretisi olarak gören anlayışını salt nominalist olarak nitelemesi şaşırtıcı değildir. Leibniz, mantığın bu biçimde anlaşılmasının yarattığı güçlükleri ortaya koymuştur. Leibniz özellikle "düşünmenin, yargıların ve icatların biliminin, belirlenemez ve keyfi bir etkinlik olan sözcüklerin etimolojilerinin ve kullanımlarının teşhis edilmesinden çok farklı olduğu görülmektedir. Ayrıca kişi, kelimeleri açıklamak istediğinde sözlüklerde olduğu gibi bilimlerin içerisinde de kısa bir gezinti yapmak zorundadır; öte yandan kişi aynı zamanda ifadelerin tanımlarını yapmaksızın bir bilimle ilgilenemez"¹¹ demektedir.

Leibniz, Locke'un Stoacılar tarafından kullanılan felsefenin üç parçalı tanımı (mantık, fizik ve etik) yerine, aynı bilginin, aynı doğruluğun işlev görmektedir olduğu üç değişik boyuttan söz etmek gerektiğini savunur: Teorik boyut (fizik), pratik boyut (etik) ve terminolojik boyut (mantık). Dolayısıyla eski mantık sadece *bilginin terminolojik boyutuna* veya Leibniz'in ifade ettiği gibi, "bir el kitabında olduğu gibi, terimlerle yapılan düzenlemeye"¹² karşılık gelir. Leibniz'e göre bu tür bir sistemleştirmenin en iyi olanı bile, kuşkusuz bir düşünce bilimi olamaz; çünkü Leibniz daha derin bir düşünce anlayışına sahiptir. O, Stoacıların değil, Aristoteles'in terminolojisini ve mantığının özünü izleyerek metafiziği düşüncenin asıl öğretisi olarak sınıflandırmıştır.

Fakat düşünce neden "metafizik" çerçevesi içerisinde ele alınsın? Bu, elbette, düşüncenin teorik olarak kavranılmasının hangi "bölme"ye ait ol-

¹¹ G. W. Leibniz. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler), Leipzig, 1915, s. 640.

¹² G. W. Leibniz, *age*, s. 644-645.

duğuna" işaret eden bir soru değil, son derece önemli felsefi bir sorunun çözümüne dair belirli bir yaklaşım biçimiyle ilişkili bir soruydu. Ve tüm kuramcıların sürekli olarak karşılaştıkları güçlük, bilgiyle (kavramların bütünü, teorik yapılar ve fikirler) bilginin konusunu neyin birbirine bağladığının, bunların birbirleriyle uzlaşıp uzlaşmadıklarının ve kişinin kullandığı kavramların olgusal şeylere karşılık gelip gelmediğinin anlaşılmasıdır. Ayrıca bütün bunlar genel olarak sınıanabilirler mi? Eğer sınıanabilirlerse nasıl?

Sorunlar gerçekten de son derece karmaşık. Bu soruya verilecek olumlu bir yanıtın, görünüşteki bütün açıklığına karşın kanıtlanması pek de kolay değildir. Olumsuz yanıtı gelince, bunun, "bir nesne, kavrayış süreci içerisinde duyu organları ve aklın kendi "özgül doğası"nın prizmasından geçirilerek kırıma uğratıldığından, bütün nesneleri yalnızca bu kırılmanın sonucunda kazandığı biçimler içerisinde bilebiliriz" türünden okkalı argümanlarla desteklenmesi mümkündür. Dolayısıyla bilinç dışında bulunan şeylerin "varlığı" ister istemez reddedilecektir. Burada reddedilen *tek şey, gerçekte* şeylerin onları bildiğimiz ve anladığımız biçimde olup olmadıklarını doğrulama olasılığıdır. Nesnenin bilinçteki haliyle bilinç dışındaki var oluşunu karşılaştırmak olanaksızdır; çünkü bildiğim bir şeyle, bilmediğim, algılamadığım, farkında olmadığım bir şeyi karşılaştırmam imkânsızdır. Nesne hakkındaki fikrimle nesnenin kendisini karşılaştırmadan önce nesnenin farkında olmak, yani onu bir fikre dönüştürmek zorundayım. Sonuç olarak fikri nesneyle kıyasladığımı düşünsem bile, aslında her zaman yalnızca fikirlerle fikirleri karşılaştırıyorum.

Doğal olarak yalnızca benzer nesneler karşılaştırılabilirler. Çalılıkları değnekler, sırkılar veya tatlı su levrekleriyle karşılaştırmak veya bifteğin tadını karenin köşegeniyle kıyaslamak saçmadır. Ve eğer yine de bifteklerle kareleri karşılaştırmak istiyorsak, bu "biftekle" "kareyi" değil, her biri geometrik, uzaysal bir biçime sahip olan iki cismi karşılaştırmakta olduğumuz anlamına gelir. Bunlardan biri ya da ötekinin "belirli" bir özelliği, genel olarak karşılaştırmaya dâhil edilemez.

"A hecesiyle bir masa arasındaki mesafe nedir? Soru anlamsız olabilir. İki şeyin arasındaki uzaklıktan bahsederken, onların uzaydaki farklılıkla-

rından söz ederiz ... O halde şeyleri hem uzayda yer alan varlıklar olarak eşitleriz, hem de bu eşitlemeyi *sub specie spatii* (uzaydaki durumları bakımından –E.V.I.) yaptıktan sonra onları uzayın değişik noktaları olarak ayırt ederiz. Uzaya ait olmak, onların birliğidir.”¹³ Başka bir deyişle, iki nesne arasında bir tür ilişki kurmak istediğimizde her zaman, onları “A hecesi”, “masa”, “biftek” veya “kare” yapan “özgül” niteliklerini değil, bu biçimiyle var oluşlarından farklı, “üçüncü” bir şeyi açığa çıkartan özelliklerini karşılaştırırız. Karşılaştırılan nesneler, hepsinde ortak olan ve hepsine içkin olan bu “üçüncü” özelliğin farklı biçimleri olarak görülür. Eğer iki nesne için de ortak bir “üçüncü” bulunmuyorsa, bu nesneler arasındaki ayrılıklar tamamen anlamsızlaşır.

“Kavram” (“fikir”) ve “şey” gibi nesneler ne bakımdan ilişkilidirler? Bunlar hangi özel “uzayda” karşılaştırılabilir ve birbirlerinden ayrımsanabilirler? Görünüşteki bütün farklılıklarına karşın genel olarak her ikisinde de “bir ve aynı” olan “üçüncü” bir özellik var mıdır? Eğer fikir ve şeyde değişik araçlarla ifade edilen böyle bir ortak töz yoksa, bunlar arasında doğası itibariyle zorunlu bir ilişki kurmak olanaksızdır. Bu durumda en iyi olasılıkla, bir zamanlar gök cisimleriyle insanların özel yaşantıları arasında kurulan ilişki gibi, her biri kendi tikel ve özgül kurallarına göre ilerleyen ve tamamen heterojen olaylardan meydana gelen iki düzen arasında kurulan dışsal bir ilişki “görebiliriz”. Öyleyse Wittgenstein mantıksal biçimlerin mistik ve ifade edilemez şeyler olduğunu iddia ederken belki de haklıydı.

Ancak bir fikirle gerçeklik arasındaki ilişki konusunda başka bir güçlük daha vardır. Aynı anda ne bir fikir ne de maddi bir gerçeklik olan, ancak bunların ortak tözünü –belirli bir anda fikir, başka bir andaysa varlık olarak ortaya çıkan “üçüncüyü”– meydana getirecek türde özel bir öz peşinde koşmanın bizi nereye götürebileceğini ve götürdüğünü biliyoruz. Çünkü fikir ve varlık karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan kavramlardır. Fikirde olan varlık değildir ve varlık olan fikirde değildir. O halde bu ikisi genel anlamda nasıl karşılaştırılabilir? Genel olarak bunların etkileşiminin zemini, her ikisi

¹³ Karl Marx, *Theories of Surplus-Value* (Artı Değer Teorileri), Kısım III, Çeviren: Jack Cohen ve S. W. Ryazanskaya, Progress Publishers, Moskova, 1971, s. 143.

için de “bir ve aynı” olan şey nedir?

Bu zorluk, çıplak mantıksal biçimi içerisinde Descartes tarafından ifade edilmiştir. “Düşüncenin” kendi dışında ve kendisinden bağımsız olarak var olan gerçeklikle ve zaman ve uzay içerisinde bulunan nesneler dünyasıyla ilişkisi, düşüncenin ve gerçekliğin biçimlerinin birbiriyle uyumluluğu sorunu –yani gerçeklik veya geleneksel felsefenin diliyle ifade edersek “düşünceyle varlığın özdeşliği sorunu”– genel biçimiyle her çeşit felsefenin merkezi sorunudur.

“Düşünce” ile “düşüncenin dışındaki şeylerin” bir ve aynı olmaktan hayli uzak oldukları herkes için apaçıktır. Bunu anlamak için filozof olmak gerekmez. Herkes, cebinde yüz rublesinin (veya poundunun, dolarının) olmasıyla, rüyasında, sadece *düşüncesinde* yüz rublesinin olmasının ayrı şeyler olduğunu bilir. *Kavram* yalnızca kafatasını dolduran özel madde-nin bir durumudur (daha da ileri giderek bu maddeyi beyin dokusu veya beyinde konaklayan ruhun çok ince eteri, *beyin dokusunun yapısı* veya *düşünce kafanın içinde meydana geldiği için iç konuşmanın şekilsel yapısı* olarak tanımlayabiliriz). Ancak özne, kafanın dışında, kafanın ötesindeki uzaydadır ve *düşüncenin, fikirlerin, beynin, konuşmanın vs. iç durumun-*dan tamamıyla ayrı bir şeydir.

Bu tür apaçık şeyleri kolaylıkla anlamak ve onları göz önünde bulundurmak için ille de Descartes’ın aklına sahip olmak gerekmez; fakat *düşünce* ile *uzaydaki şeyler dünyasının* yalnızca ve basitçe birbirinden *ayrı* fenomenler olmadıkları, aynı zamanda *karşıt* fenomenler de oldukları tanımını yapmak için, Descartes’ın analitik dikkatine sahip olmak gerekir.

Descartes’ın berrak, tutarlı anlığı özellikle bu zorluktan kaynaklanan sorunu, yani bu iki ayrı dünyanın (bir tarafta kavramların, yani *düşüncenin iç durumlarının* dünyası; öte tarafta dış uzayın şeyler dünyası) nasıl olup da yine de uzlaştığı sorununu anlamak için gereklidir.

Descartes bu güçlüğü şu biçimde açıklamıştır: Eğer şeylerin mevcudiyeti, uzamları aracılığıyla belirlenebiliyorsa ve eğer şeylerin uzaysal ve geometrik biçimleri onların öznenen ayrı var oluşlarının yegâne nesnel biçimleriye, o halde düşünce yalnızca uzaysal biçimlerin tanımlanması aracılığıyla kendisini ortaya koymaz. Genel olarak düşünmenin *uzaysal*

karakterinin onun özgül doğasıyla bir ilişkisi yoktur. Düşünmenin doğası, herhangi bir uzaysal, geometrik görüntünün anlatımıyla hiçbir ortak noktası bulunmayan kavramlar yoluyla kendisini ortaya koyar. Descartes bu görüşünü aşağıdaki biçimde de ifade etmiştir: Düşünce ve uzam gerçekten iki ayrı tözdürler ve bir töz, *başka bir şey* dolayımıyla değil, sadece kendisi aracılığıyla tanımlanır ve var olur. Düşünce ile uzam arasında özel bir tanımla ifade edilebilecek hiçbir *ortaklık* yoktur. Başka bir deyişle, düşüncenin pek çok ayrı tanımının taşıdığı niteliklerden bir tanesi bile uzam tanımının bir parçası olamaz ve bunun tersi de geçerlidir. Ancak eğer düşünce ve uzam tanımları arasında ortak hiçbir nitelik bulunmuyorsa, akıllı olma durumunun düşünceden, düşüncenin de akıllı olma durumundan çıkarsanması imkânsız hale gelir; çünkü çıkarım yapabilmek için hem düşüncenin, hem de bilincin ve düşüncenin dışında var olan dünyanın tanımları tarafından içerilen bir “orta terim”e gereksinim vardır. Düşünce ve varlık genel anlamda birbirleriyle *temas kuramazlar*; eğer kurabilselerdi düşünce ve varlığı ayıran sınır (temas noktası veya yüzeyi) onları aynı zamanda hem ayırıp, hem de birleştirmek durumunda kalırdı.

Düşünce ve varlık arasında bir sınır olmadığı görüşü bizi, ne düşüncenin uzamsal şeyi sınırlandırmasının ne de şeyin zihinsel anlatımı sınırlandırmasının olanaklı olabileceği görüşüne götürür. Bunlar hiçbir sınırla karşılaşmaksızın karşılıklı olarak birbirlerini etkilemekte ve birbirlerinin içine nüfuz etmekte serbesttirler. Böylelikle ne düşünce uzamsal şeyle etkileşebilir ne de bunun tersi olabilir; her ikisi de kendi içlerinde dönüp dururlar.

Ortaya hemen bir sorun çıkıyor: O halde, düşünce ile bedensel işlevler insanoğlunda nasıl olup da birleşebiliyor? Bu ikisinin bağlantılı olduğu açık bir gerçek. İnsan uzaysal olarak belirlenmiş bulunan bedenini benzer başka bedenler arasından ayırt edip kontrol edebiliyor; insanın zihinsel uyarıları uzaysal hareketlere dönüştürülüyor ve bedenlerin hareketleri insan organizmasında (duyularında) değişikliklere yol açarak zihinsel görünümlere dönüştürülüyorlar. Bunlar düşüncenin ve uzamsal bedenin bir biçimde etkileştiğini gösteriyor. Ama nasıl? Etkileşimin do-

ğası ne? Bunlar birbirlerini nasıl *belirliyor* ya da *sınırlandırıyorlar*?

Hayali bir düzlemde düşünceyle çizilen bir: yörünge, örneğin bir denklemle tanımlanan bir eğri, nasıl olup da aynı eğrinin gerçek uzaydaki geometrik şekline uygun olabiliyor? Bunun anlamı, düşüncede bulunan (yani denklemin cebirsel işaretlerinin “büyüklüğü” biçimindeki) eğrinin biçiminin gerçek, yani kafanın dışındaki uzayda –örneğin kâğıt üzerinde– ona karşılık gelen bir eğriyle özdeş olmasıdır. Muhakkak biri düşüncede, öteki gerçek uzayda olan eğriler *bir ve aynı*dırlar. O halde düşünceye (kelimelerin veya işaretlerin anlamlarına) göre davranarak, aynı zamanda düşüncenin dışında var olan bir nesnenin biçimine (bu örnekte geometrik şekline) uygun davranmış oluyorum.

Peki, “düşüncedeki şey” ile “düşüncenin dışındaki şey” sadece “farklı” olmakla kalmayıp, aynı zamanda birbirlerine mutlak olarak karşıtlarsa bu nasıl söz konusu olabilir? Çünkü mutlak olarak karşıtın anlamı tam olarak şudur: “Düşüncedeki şey” ile “düşüncenin dışındaki şey” arasında hiçbir “ortaklık”, özdeşlik olmaması, hem “düşüncenin dışındaki şey” kavramı, hem de “düşüncedeki şey” ya da “hayal edilen şey” kavramı için ölçüt olabilen tek bir vasfın bile bulunmamasıdır. O halde bu iki dünya birbirleriyle nasıl uyuşurlar? Ayrıca, rastlantısal olarak değil de, sistematik ve düzenli bir biçimde birbirlerine karşıt olarak konumlanan ve hiçbir *ortak* yönü olmayan bu iki dünyanın nasıl olup da hiçbir *özdeşliği* olmaz? Bu, Descartes, Geulincx, Malebranch ve takipçileri de dâhil olmak üzere bütün Kartezyenlerin etrafında dolaştıkları bir sorundur.

Malebranch esprili üslubuyla esas güçlüğü şu biçimde dile getirmiştir: Viyana kuşatması esnasında şehri savunanlar Türk ordusunu kuşkusuz “aşkın Türkler” olarak görmekteydi; ancak öldürülenler gayet gerçek Türklerdi. Buradaki güçlük ortadadır ve düşünceye dair Kartezyen bakış açısıyla bu güçlük tamamen çözümsüzdür; çünkü Viyana’yı savunanlar toplarını ateşlerken kafalarındaki “aşkın Türk hayaline” ve hesap ettikleri menzillere uygun olarak davranmaktaydılar ve top gülleleri, sadece onların kafalarındaki değil, aynı zamanda surların dışında bulunan gerçek Türklerin tepesine düştü.

Birbirleriyle mutlak anlamda hiçbir ortak noktası bulunmayan iki dün-

yanın, yani “düşünülen” dünya ya da düşünce dünyası ile gerçek dünyanın ya da uzaydaki dünyanın uzlaşması nasıl söz konusu olabilmektedir? Ve neden? Descartes, Malebranche ve Geulincx “Tanrı bilir” diye yanıt veriyorlar, çünkü onlara göre bizim bakış açımızdan bu ilişki açıklanamaz. Bu gerçeği yalnızca Tanrı açıklayabilir. Tanrı, karşıt iki dünyanın uzlaşmasını sağlamıştır. Burada “Tanrı” kavramı tanım gereği zıt fenomenlerin, açık ama pek de anlaşılamayan birlik, uyumluluk ve belki de özdeşlik olgularının ifade edilmesiyle oluşturulan “teorik” bir yapıdır. Tanrı, düşünce ile varlığı, “ruh” ile “bedeni”, “kavram” ile “nesneyi”, işaretler ve kelimeler dünyasının eylemleriyle kafanın dışındaki geometrik olarak tanımlı, gerçeklik düzlemindeki nesneler dünyasının eylemlerini birbirine bağlayan “bağlaç” ya da “üçüncü” olarak işlev görmektedir.

Kartezyen okul hâlen birbirleriyle uzlaşma, birlik, ayrılmaz ve zorunlu bir bağımlılık ve iç etkileşim içerisinde bulunan (bu nedenle de daha yüksek, dahası bir ve aynı olan bir yasaya bağımlı olan) “düşünce” ve “düşüncenin dışındaki varlığın” mutlak karşıtlık içerisinde oldukları şeklindeki çıplak diyalektik gerçekle karşılaştığında, teolojiden daha önce teslim olmuş ve (kendi bakış açılarından) açıklanamaz olan bu olguyu Tanrı’ya atfederek, onu bir “mucizeyle”, yani doğal olayların nédensel zincirine doğaüstü güçlerin doğrudan müdahalesiyle açıklayıvermiştir.

O halde analitik geometrinin kurucusu olan Descartes, bir eğrinin çiziminde ortaya çıkan uzaysal görüntüsüyle, aynı eğrinin cebirsel ifadesi arasındaki “uygunluk” ilişkisinin nedenini akılcı bir biçimde açıklayamaz. Aslında Kartezyen filozoflar Tanrı olmaksızın ayakta kalamazlar; çünkü Descartes’a göre işaretlerle ve işaretler temelinde, (matematiksel anlamda) yalnızca işaretlere uygun olarak –yani “saf düşünce” esirinin içerisinde– gerçekleştirilen eylemlerin, uzaysal olarak belirlenmiş şeylerin gerçek biçimlerine uygun olarak vuku bulan gerçek bedensel eylemleriyle hiçbir ortaklığı yoktur. İlki ruhun (veya düşüncenin) saf eylemleri, ikincisi dışarıdaki nesnelerin şekillerini (uzaysal olarak tanımlanan geometrik hatlarını) yineleyen, dolayısıyla da tamamıyla “dışsal”, uzaysal maddi dünyanın yasalarıyla yönetilen cisimlerin eylemleridir.

Bu sorun günümüz “matematik felsefesi” için de son derece önemlidir.

Eğer matematiksel yapılar her türlü dış belirlenimden “bağımsız” olarak ve tamamen “mantıksal” kurallara göre işleyen (ve matematikçilerin kendileri de, Descartes’ı izleyerek, bu yapıları sıklıkla tam da bu şekilde yorumlama eğilimi içindedirler), matematikçilerin yaratıcı anlığının ortaya koyduğu yapılar olarak ele alınırsa; deneye dayalı, yani “dışsal deneyimin” ortaya koyduğu olguların saf mantıksal hesaplamalara dayanan ve anlığın “saf” eyleminin ürünü olan matematiksel, sayısal ifadelerle neden uyumlu olduğunu açıklamak daha da esrarengiz ve nedeni anlaşılamaz bir mesele haline gelir. Söz konusu uygunluk tamamen bulanıklaşır. Bu noktada artık sadece “Tanrı” yardımcı olabilir.

Başka bir deyişle, mutlak karşıtların özdeşliği (“düşünce”, “tin” ve “uzam”, “beden”), Descartes tarafından da hakiki bir ilke olarak algılanmaktaydı. Bu olmaksızın Descartes’ın analitik geometri düşüncesi de (yalnızca anlaşılamaz değil) olanaksız olur; Tanrı’nın bir etkinliği, “düşünce ile varlığın”, “ruh ile beden” iç ilişkilerine müdahalesi olarak açıklanırdı. Bunun ötesinde Kartezyen felsefede –özellikle de Malebranche ve Geulincx’e göre– Tanrı, insanların “bedenlerine” ve “ruhlarına” cennetin tepesindeki tahtından hükmeden ve “ruhun” eylemleriyle “bedeninkiler” arasındaki uyumu sağlayan saf haliyle geleneksel Katolik, ortodoks Tanrı olarak kavranabilirdi.

İçerisinde felsefenin temel sorununun özellikle somut, bu nedenle de tarihsel anlamda kısıtlı bir biçimde formüle edildiği meşhur psikofiziksel sorunun özü işte budur. Sonuç olarak düşüncenin (mantığın) teorik olarak anlaşılması sorunu, kelimelerle ya da başka işaretlerle işlem yapmanın kurallarını kavrama sorununa değil, felsefenin, ya da eski moda ifadeyle metafiziğin, başlıca sorunlarının çözülmesine indirgenir. Ve bu da, sorunları mümkün olan en büyük açıklıkla ortaya koymayı bilmenin dışında onları nasıl çözeceklerini de bilen klasik filozofların hakiki anlamdaki teorik düşünme kültürlerini iyice öğrenmeyi varsayar.

II

Tözün bir niteliği olarak düşünce (Spinoza)

Spinoza, mantığın konusuna ilişkin modern görüşlere zemin hazırlamış ve mantığın gelişimi konusunda muazzam bir rol oynamış olmasına karşın, bugüne değin hak ettiği takdiri görmemiştir. Leibniz gibi Spinoza da yaşadığı dönemin doğa biliminin mekanik sınırlarının çok ötesine geçmişti. Düşünmenin kısmi biçimlerini ve salt mekanik, matematiksel doğa bilimi sınırları içerisinde işlevsel olan yöntemleri doğrudan evrenselleştirmeye dönük eğilimler Spinoza'ya da yabancıydı.

Spinoza, mantığın görevinin yapay kurallar icat etmek olmayıp, doğal bütünün bir "niteliği", yalnızca evrensel düzen ve şeylerin bağlantısının "ifade ediliş kipleri" olarak kavranan düşüncenin yasalarıyla insan anlığının uyumlu çalışmasını sağlamak olması nedeniyle, tıpla analogi kurarak mantığa, töz öğretisinin yanı sıra muhafaza edildiği ölçüde, uygulamalı bir disiplin olarak yaklaşmıştı. Spinoza bu anlayış temelinde mantıksal sorunları çözmeye de çalışmıştı.

Spinoza, düşünceyi derinlemesine ve özünde diyalektik bir biçimde kavramış, bu nedenle de ona diyalektiğin tarihi açısından özel bir ilgi gösterilmiştir. Marx öncesi dönemin büyük düşünürleri arasında, tamamiyle diyalektik düşüncenin göz kamaştırıcı modelleriyle, düşünceyi ve düşüncenin insanın kafasının dışındaki uzayda bulunan dış dünyayla ilişkilerini anlamının tutarlı bir materyalist ilkesini (Spinoza'nın sisteminde dikkatli bir biçimde uygulanan) birleştirmeyi bilen belki de yegâne düşünürdü.

Spinoza'nın düşüncelerinin, diyalektik düşüncenin kendisinden sonraki gelişimi üzerindeki etkilerini abartmamak güçtür. "O halde düşüncenin işe kendisini Spinozacılığın bakış açısına yerleştirerek başlaması gerektiğini söylemek yerinde olacaktır; bütün Felsefe'nin asıl başlangıcı Spinoza'yı takip etmektir."¹⁴

Ancak ortodoks dinsel skolastisizm, öznel idealist felsefeyle işbirliği içinde Spinoza'yı "ölü köpek" olarak yaftalayarak, ona canlı ve tehlikeli bir düşman muamelesi yapmaktan geri durmamıştır. Basit bir çözümleme bile Spinoza'nın düşüncesinin temel ilkelerinin, modern pozitivizmin geliştirdiği "düşünce" anlayışıyla her aşamada doğrudan doğruya çeliştiğini ortaya koymaya yeter. Yirminci yüzyılın en modern sistemleri bile halen Spinoza'yla uzlaşmaz bir çelişki içerisinde bulunmaktadır. Bu durum da Spinoza'nın görüşlerinin teorik temellerini büyük bir dikkatle çözümlememizi ve bu görüşlerde belki de oldukça farklı biçimlerde ifade edilmiş olan, günümüze değin her tür bilimsel düşüncenin en değerli ilkeleri olmaya ve dolayısıyla diyalektik düşüncenin çağdaş düşmanları tarafından hararetle bir biçimde tartışılmaya devam eden ilkeleri ortaya koymamızı zorunlu kılar.

Hegel, Spinoza'nın felsefesinin çok basit ve kolay anlaşılır olduğunu belirtmişti. Ve gerçekten Spinoza'nın Felsefe'nin asıl başlangıcını oluşturan düşüncesinin ilkeleri, yani bir bilim olarak felsefenin mabetini üzerinde yükseltebileceğimiz hakiki temel, açıklık ve her türlü çekince ve belirsizlikten uzaklık yönünden göz kamaştırıcıdır.

Ancak bu göz kamaştırıcı ilkeleri açığa çıkartmak çok da kolay değildir; çünkü bu ilkeler, Spinoza'nın sisteminin "kabuğunu" oluşturan biçimsel mantığın ve (deyim yerindeyse) tümdengelimci matematiğin sert zırhıyla donanmıştır. Başka bir deyişle Spinoza'nın düşüncesinin asıl mantığı asla kullandığı "aksiyomların", "teoremlerin", "skoliumların" hareketinin ve bunların ispatlarının biçimsel mantığıyla örtüşmez.

Karl Marx, Ferdinand Lasalle'e, "Çalışmalarına sistematik bir biçim

¹⁴ Hegel's Lectures on the History of Philosophy (Hegel'in Felsefe Tarihi Üzerine Dersleri). Çeviren: E. S. Haldane ve F. H. Simson, c. III, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1968; Humanities Press, New York, 1974, s. 257.

vermiş olan filozoflarda, örneğin Spinoza'da bile sistemlerinin gerçek iç-yapısı, onu bilinçli bir şekilde sundukları biçimden bütünüyle farklıdır"¹⁵ diye yazmıştı.

O halde bizim işimiz, Spinoza'nın başlıca çalışması olan *Etik*'i dayandırdığı teorik temelleri ortaya koymak ve onun meşhur "geometrik kip"i aracılığıyla bu temellerden çıkarttığı sonuçları bir kez daha çıkartmak olamaz. Eğer öyle olsaydı, *Etik*'in tamamını buraya yeniden yazmak daha uygun olurdu. Bizim işimiz, okurun, Spinoza'nın biçimsel gösterimiyle örtüşmeyen sisteminin "asıl iç yapısını" kavramasına yardımcı olmaktır; yani onun düşüncelerinin asıl "köşe taşlarını" görmek ve bunlardan hangi hakiki sonuçların çıkartıldığını ya da bu köşe taşlarının konumları muhafaza edilerek başka hangi sonuçların çıkartılabileceğini göstermektir.

Bu yalnızca tek bir biçimde gerçekleştirilebilir: Spinoza'nın düşüncesinin –onun bu düşüncüyü ne biçimde kavradığından tamamen bağımsız olarak– karşı karşıya kaldığı asıl sorunu ve kendisi ve başkaları açısından bu sorunu hangi terimlerle ifade ettiğini göstermek (yani sorunu yüz-yılımızın diliyle yeniden kurmak), ardından da sorunun çözümüne dayandırdığı asıl ilkelerin (yine Spinoza'nın bu ilkeleri kendisinin formüle ettiği biçimden bağımsız olarak) izini sürmektir. Böylece Spinoza'nın, günümüzde de büyük bir sorun olarak var olmaya devam eden ve onun tarafından yalnızca farklı bir biçimde formüle edilen gerçek bir sorunun, kendi dönemi içinde kesin olan yegâne formülasyonunu bulmayı başardığı açığa çıkacaktır.

Bu sorunu bir önceki denemede ortaya koymuştuk. Spinoza bu soruna ilişkin kendi zamanı için olduğu gibi günümüz için de kesinlikle dâhice olan, çok basit bir çözüm bulmuştur: Sorunun çözilememesinin tek ne-

¹⁵ "Karl Marx, Ferdinand Lasalle'e Mektup, 31 Mayıs 1858", Marx/Engels, *Werke*, Bd. 29, Dietz Verlag, Berlin, 1973, içinde, s. 561. Marx bu fikri on bir yıl sonra M. M. Kovalevsky'ye yazdığı bir mektupta yinelemekteydi: "... Yazarın aslında ne önerdiğiyle kendi sunumunda ortaya koydukları arasında bir ayrım yapmak ... zorunludur. Bu, felsefi sistemler için bile kanıtlanabilir; öyleyse Spinoza'nın sisteminin temel taşı olarak gördüğü şeyle, gerçekte bu temel taşının ne olduğu birbirinden tamamen farklı iki şeydir." [Bu metin Rusça'dan yeniden çevrilmiştir; orijinali İngilizce olan mektup bize ulaşmamıştır ve yalnızca Kovalevsky'nin kendisi tarafından yapılan sözlü bir çevirinin Rusça metninden ekle edilebilmiştir. Mektup *Werke*'ye dâhil edilmemiştir, ancak K. Marx ve F. Engels. *Soçineniya*, c. 34, Moskova, 1964, s. 287'de yer almıştır.]

deni, yanlış bir biçimde ortaya konmuş olmasıdır. Hiç kimsenin, Tanrı'nın onları "birleştirme eyleminden" önce, başlangıçta (ve tanım gereği) ayrı olarak var olan, *farklı* ve hatta *karşıt* ilkeler olarak tarif edilen "ruhu" (düşünceyi) ve "bedeni" tek bir bileşikte nasıl "bütünleştirdiği" türü sorunlar üzerinde kafa patlatmasına gerek yoktur. Dolayısıyla Hristiyan teolojisinin ve etiğinin köşe taşlarından biri olan ruhun ölümsüzlüğü tezinin vaaz ettiği gibi, ruhun bedenden "ayrılmasından" sonra var olabilmesi üzerine kafa yormaya da gerek bulunmaz. Aslında, böyle bir durum zaten yoktur; dolayısıyla "birleştirme" ya da "koordinasyon" sorunları da yoktur.

Ortada beden ve düşünce olarak birbirlerinden ayrı ve kökensel olarak karşıt iki inceleme nesnesi bulunmaz. Birbirine karşıt iki boyuttan ya da bakış açısından hareketle üzerinde düşünülen, yaşayan, gerçek insanın ya da benzer başka varlıkların (tabi eğer yeryüzünde bu tür başka varlıklar bulunuyorsa) *düşünen bedenleri* biçiminde, yalnızca bir *tek* inceleme nesnesi bulunmaktadır. Bizim bildiğimiz yegâne düşünen varlık olan yaşayan, gerçek, düşünen insan, "bedenden yoksun düşünce" ve "düşünceden yoksun beden" şeklinde iki Kartezyen yarıdan oluşmaz. Gerçek insanla ilişki içinde ele alındığında bunların her ikisi de aynı derecede yanlış soyutlamalardır ve elbette bu iki yanlış soyutlamadan gerçek düşünen insanın bir modeli çıkartılamaz.

İşte bu, Spinoza'nın bütün sisteminin "temel taşı" olan, genel olarak anlaşılması kolay bir doğrudur.

Düşünen varlık, Tanrı tarafından insan bedenindeki geçici ikametgâhına yerleştirilen özel bir "ruh" değil, *insan bedeninin* kendisidir. *Düşünce*, bedenün uzamsal varlığı, yani onun uzaydaki diğer bedenler arasındaki görünümünü ve konumu gibi bir özelliği, bir var olma biçimidir.

Bu basit ve tamamıyla doğru düşünce, Spinoza tarafından zamanının diliyle şu biçimde ifade edilmişti: Düşünce ve uzam, Descartes'm öne sürdüğü gibi iki özel töz değil, tek bir uzvun iki farklı niteliğidir. Bunlar ayrı olarak ve birbirlerinden tamamen bağımsız şekilde var olabilen iki özel nesne değil, içerisinde *bir ve aynı* olanın ortaya konulduğu iki farklı, hatta karşıt veçhe, iki farklı var oluş kipi, üçüncü bir şeyin dışavurumunun iki farklı biçimidir.

Bu üçüncü şey nedir? Spinoza, gerçek, sonsuz Doğa diye yanıt veriyor. Uzayda uzama sahip olan ve “düşünen” Doğa’dır. Burada Kartezyen metafiziğin bütün güçlüğü ortaya çıkmaktadır; çünkü Kartezyen metafizikte gerçek dünyanın tahayyül edilen ya da düşünülen dünyadan özgül farkı, uzaysal, geometrik bir belirlenime, yani uzama göre tanımlanması olarak görülüyordu. Ancak kendinde uzam yalnızca muhayyilede –düşüncede– var olur. Çünkü *kendinde uzam* yalnızca boşluk olarak, yani tamamiyle olumsuz anlamda, her tür geometrik şeklin bütünüyle yokluğu şeklinde düşünülebilir. Doğa’ya yalnızca uzaysal ve geometrik özellikler atfetmek, Spinoza’nın dediği gibi, onu eksik bir biçimde kurgulamak, yani doğanın mükemmelliğini peşinen reddetmek olur. Ve böylece, Doğa’dan kopartılıp alınan mükemmelliğin ona ne şekilde geri kazandırılabilceği sorusu sorulur.

Aynı tartışma, düşünce için de geçerlidir. Kendinde düşünce, aynı yanlış soyutlama sonucunda boşluk olarak tanımlanır. Aslında düşünce yalnızca bir özellik, bir yüklem ve uzaysal niteliklere sahip olan bedenın kendisinin bir niteliğidir. Başka bir deyişle kendinde düşünceye dair çok az şey söylenebilir; o, bedenlerden ayrı ve bağımsız bir gerçeklik olarak var olan bir gerçeklik değil, yalnızca Doğa’daki bedenlerin bir varlık biçimidir. Düşünce ve uzay aslen kendilerinde var değildirler; onlar yalnızca, hem düşünceyi hem de uzayı kapsayan ölçülemez ve sınırsız bir bütüne etkileşim zinciriyle bağlı Doğa’daki bedenler olarak vardırılar.

Spinoza “psiko-fiziksel sorunun” Gordiyon düğümünü, yani yığınla kuramcıya ve düşünce ile *beden*, *tinsel* olanla *maddi* olan, *ideal* olanla *gerçek* olan vb. arasındaki ilişkiye dair bu hassas konuyla şu ya da biçimde ilgilenmek durumunda kalan felsefe, psikoloji, nörofizyoloji okullarına ve ilgili başka bilim dallarına işkence çektiren bu mistik çözümsüzlüğü, düşüncenin basit bir dönüşümüyle çözer.

Spinoza sorunu çözmenin, sorun tamamen yanlış bir biçimde ele alındığı için imkânsız olduğunu ve sorunun bu yanlış ele alınışının tamamen muhayyilenin bir ürünü olduğunu göstermiştir.

Doğa, açık bir biçimde yalnızca *insanda* bizim “düşünmek” olarak adlandırıldığımız etkinliği gerçekleştirebilir. İnsanda, insan biçiminde,

onun şahsında, ona dışarıdan aşılarmış özel bir töz, bir kaynak ya da bir ilke değil, *Doğa'nın kendisi* düşünür. O halde insanın şahsında Doğa *kendisini* düşünür, *kendisinin* farkına varır, *kendisini* algılar, *kendi* üzerine etkinlikte bulunur. Öyleyse, Descartes'ın *düşüncenin kipleri* olarak gördüğü “uslamlama”, “bilinç”, “düşünce”, “duyum”, “irade” ve bütün diğer özel eylemler yalnızca, bir bütün olarak Doğa'dan ayrılamayacak bir özelliğın farklı ortaya konuluş biçimlerinden, onun kendi niteliklerinden birisidir.

Ancak eğer düşünce her zaman doğal, dolayısıyla uzaysal olarak belirlenmiş bir beden tarafından gerçekleştirilen bir eylemse, düşüncenin kendisi de uzaysal olarak ifade edilen bir eylemdir; bu, düşünceyle bedensel eylem arasında Kartezyenlerin aradığı gibi bir *neden-sonuç* ilişkisinin neden bulunmadığını ve bulunamayacağını ortaya koymaktadır. Kartezyenler bu tür bir ilişki bulamadılar, çünkü böyle bir ilişki Doğa'da bulunmamaktaydı ve bulunamazdı da. Bulunamazdı, çünkü düşünce ve beden birbirinden ayrı olarak var olan, dolayısıyla da karşılıklı olarak etkileşebilecek iki ayrı şey değil, iki ayrı kip tarafından ifade edilen ya da iki ayrı veçhesi üzerinden göz önüne alman *bir ve aynı şeydir*.

Bedenle düşünce arasında bir neden-sonuç ilişkisi yoktur; onlar arasında bir organın (yani uzaysal olarak belirlenmiş olan bedenin) kendi işleyiş kipiyle olan ilişkisi vardır. Düşünen beden, düşüncede değişikliklere neden olamaz ve düşünce *üzerine* etkide bulunamaz, çünkü onun “düşünen” var oluşu *düşüncenin kendisidir*. Eğer düşünen bir beden hiçbir şey yapmıyorsa, o düşünen bir beden değil, yalnızca bir bedendir. Ama düşünen beden eylemde bulunduğunda, bu eylem düşünce *üzerine* bir eylem değildir; çünkü o eylemin kendisi düşüncedir.

O halde uzaysal olarak ifade edilen bir eylem olarak düşünce, karaciğerden safranın ya da ter bezlerinden terin salgılanması gibi, kendisini eyleyen bedenden ayrı bir “töz” olarak salgılanamaz. Düşünce bir eylemin *ürünü* değildir; düşünce *eylemin ta kendisidir*. Bu noktada, tıpkı yürümenin bacakların eylem biçimi olması ve bu eylemin ortaya çıkarttığı “ürün”ün de yürünen mesafe olması örneğinde olduğu gibi, düşüncenin eyleyişi göz önünde bulundurulmaktadır. Ve bu, budur. Düşüncenin

ürünü ya da sonucu, şu ya da bu bedendeki salt uzaysal veya salt geometrik terimlerle ifade edilen değişiklikler ya da söz konusu bedenin diğer bedenlere göre konumu olabilir. O halde bunlardan birinin ötekine yol açtığını (ya da “neden olduğunu”) söylemek saçma olur. Düşünce, bir bedende uzaysal olarak ifade edilen bir değişikliğe yol açmaz; onun aracılığıyla (ya da onun içinde) var olur. Bu ifadenin tersi de doğrudur; söz konusu bedende başka bedenlerin etkisi sonucunda ortaya çıkan bir değişiklik, her ne kadar katıksız da olsa, o bedenin eylem kipinde, yani düşüncede, belirli bir değişiklik olarak ifade bulacaktır.

Burada ortaya konulan konum, düşüncüyü, düşünen beden (kafa ve beyin dokusu) *içinde* gerçekleşen maddi süreçler olarak tanımlayan kaba materyalist ve mekanist yaklaşımları dışlarken, düşüncenin kesin olarak bu süreçlerden geçerek oluştuğunu kavrayabildiği için son derece önemlidir. Spinoza, düşünen beden içinde yapısal, uzaysal değişiklikler biçiminde ifade bulanların ve eylenenlerin, onlardan bağımsız ve onların dışında bir düşünce olmadığının ve bunun tersinin de (düşüncenin değişimleri, içerisinde ortaya çıktığı bedene içkin hareketlerden başka bir şey ifade etmez) söz konusu olmadığının tamamıyla farkındaydı. Dolayısıyla düşüncüyü beynin bedeni içerisinde meydana geldiği biçimiyle, geometrik değişimlerin uzaysal olarak çözümlenmesiyle –her ne kadar kesin ve derinlemesine bir biçimde yapılsa bile– anlamak ya da diğer yandan, beyin dokusundaki mekansal, geometrik değişiklikleri de beyinde ortaya çıkan fikirlerin bileşimlerinin ayrıntılı bir değerlendirilmesiyle anlamak olanaksızdır. Çünkü, Spinoza’nın sürekli yinelediği gibi, bunlar yalnızca iki farklı terimle ifade edilen *bir ve aynı* şeylerdir.

Bunlardan birini diğeriyle açıklamaya çalışmak, basitçe, henüz yeterince anlaşılamamış ve kolayca kavranılabilir olmayan, tek ve aynı olan bir olgunun tanımını çift kılmak olacaktır. Her ne kadar *bir ve aynı olan olayın* birbirine denk olan iki tam ve hayli yeterli tanımına sahipsek de, olayın kendisi bir “üçüncü şey”, henüz anlaşılamamış ya da açıklanamamış “bir ve aynı şey” olarak bu iki tanımın da dışına düşer. Çünkü iki kez tanımlanmış olan olay (bir kez “beynin fiziğinin” diliyle ve bir kez de “fikirlerin mantığının” diliyle), yalnızca tanımlanmış ama anlaşılmamış olan

olayın *nedenini* ortaya koyduktan sonra açıklanabilir ve bu açıklamaya uygun biçimde anlaşılabilir.

Psikopos Berkeley bu nedeni Tanrı'ya atfetmişti. Descartes, Malebranche ve Geulincx de öyle... Sığ, kaba materyalist, her şeyi dış dünyadaki şeylerin duyu organları ve beyin dokusu üzerindeki salt mekanik etkinliğinden hareketle açıklamak ister ve neden olarak belirli bir anda bedensel organizasyonumuzu etkileyen ve bedenimizde bu etkiye karşılık gelen, değişikliklere neden olan, içimizde hissettiğimiz ve düşüncemiz olarak deneyimlediğimiz somut şeyi, salt nesneyi, ele alır.

Spinoza, birinci açıklamayı felsefenin teolojik saçmalık karşısında boyun eğişi anlamına gelmesi dolayısıyla reddederken, diğer yandan düşüncenin nedeninin yüzeysel materyalist, mekanik açıklaması karşısında da son derece eleştirel bir tavır almıştır. Spinoza mekanik açıklamanın, Descartes'ın açıklamak üzere Tanrı'yı yardıma çağırarak zorunda kaldığı güçlüğü dair yalnızca bir açıklama "kıvrıntısı" olduğunu gayet iyi kavramıştır.

Bizim "düşünme" dediğimiz olayı açıklamak, onun etkin *nedenini* açığa çıkartmak için, onu *içerisinde rastlantısal olarak değil, zorunlu olarak ortaya çıktığı* olaylar zincirine dahil etmek gerekmektedir. Bu zincirin "başlangıç" ve "bitişleri", açık ki düşünen beden içerisinde değil, onun çok dışında bir yerde bulunmaktadır.

Ayrık, tekil, duyuşal olarak algılanabilen bir olgunun, hatta bu tür bir olgular yığınının anlık olarak gözümüzün önünden geçişini düşüncenin nedeni olarak açıklamak, tam anlamıyla hiçbir şeyi açıklamamak anlamına gelir. Çünkü bu olgu bir taşta da etkisini ortaya koyacaktır (örneğin mekanik olarak ya da ışık biçiminde); ancak "düşünme" olarak tanımladığımız türden hiçbir eylem taşta ortaya çıkmayacaktır. Sonuçta bu açıklama, zorunlu olarak (bir taştan farklı olarak) düşünme, yani dışsal etkilerin sadece düşünen bedenin kendi içinde gerçekleşen değişimler olarak değil, dışsal şeylerin değişimleri, düşünen bedenin dışındaki şeylerin şekilleri olarak deneyimlenmesini sağlayan kırma ve onları kendi içersinde dönüştürme yetisine sahip olan fiziksel örgütlenişimizi doğuran neden-sonuç ilişkilerini de içermek zorundadır.

Ay'dan yansıyan bir ışının gözümüzün retinasında oluşturduğu etki,

düşünen varlık tarafından basitçe gözdeki bir mekanik uyarılma olarak değil, *nesnenin kendisinin şekli* olarak, uzayda gözün dışındaki bir yerde asılı bulunan Ay küresi olarak algılanır. Yani Benlik, düşünen töz veya yaratık, doğrudan dışsal şey tarafından kendisi üzerinde oluşturulan etkiyi değil, daha farklı bir şeyi hissederek; o şey, bizde mekanik etkiyle ya da ışığın etkisi sonucunda ortaya çıkan, dışsal nesnenin şekli ya da biçimi (yani uzaysal, geometrik yapılanışı) ve konumudur. Düşünen bedeni düşünmeyen bedenden ayıran etkinlik tarzı olan düşüncenin gizemi ve özü burada yatar. Buradan derhal bir bedenin eyleminin bir diğer beden üzerinde bir değişime yol açacağı sonucu çıkartılacaktır ki bu, fizik kavramlarıyla tam olarak açıklanmıştır. Düşünen bedenin kendi içerisinde dışsal bir bedenin neden olduğu bir etkiyi neden ve nasıl kendi öz şekli, yapılanışı ve uzaydaki konumu olarak değil de, *dışsal bir beden olarak*, dışsal bedenin kendisi olarak hissettiğinin ve algıladığının açıklanması güçtür. Hatta bu durumun açıklamasının salt fiziksel kavramlarla (Spinoza'nın yaşadığı dönemdeyse "salt" mekanik, geometrik kavramlarla) yapılması imkânsızdır.

Daha sonra Leibniz ve Fichte de bu muamma ile karşılaşmışlardır; ancak Spinoza onlardan daha önce bu konuya ilişkin, genel olmakla beraber tamamen akılcı bir teorik çözüm üretmiştir. Spinoza sorunun tam anlamıyla ve nihai olarak, düşünen bedenin (beynin) işini görmesini sağlayan, (salt geometrik kavramlar açısından bakıldığında) tamamıyla mistik bir anlaşılmalığa sürüklenmiş olan, maddi mekanizmasının somut olarak incelenmesiyle (anatomik ve fizyolojik inceleme dahil) çözülebileceğini kesin bir biçimde anlamıştı. Ancak onun işini, bir bedenden gelen ışığın etkisiyle retinada ve beynin parçacıklarında ortaya çıkan değişiklikleri değil de, *şeyin kendisini* görmek şeklinde yaptığı şüphe götürmez bir gerçektir; bu gerçek temelli bir açıklamayı gerekli kılmakta ve genel anlamda ileride yapılacak daha somut çalışmalar için bazı yollar önermektedir.

Burada filozofun, bir fizyolog, anatomici ya da fizikçi değil de bir filozof sıfatıyla kategorik olarak söyleyebileceği ne olabilir? Ya da filozof, hayal âlemine dalmadan, hayalinde söz konusu işi genel anlamda "ya-

pılabilir” kılablecek hipotetik mekanizmalar kurmaktan öte ne söyleyebilir? Düşünen bedeninin iç mekanizmalarının somut, fizyolojik olarak incelenmesinden bağımsız olarak, bundan önce oluşturulmuş olan ve ne reddedilmesi, ne de gözün ve kafatasının daha fazla araştırılmasıyla hakkında kuşku duyulabilecek yerleşik olguların sağlam zemininde kalarak ne söyleyebilir?

Bu tikel, ama son derece karakteristik örnekte daha genel başka bir sorunla karşı karşıyayız: Özel bir bilim olarak felsefenin doğa bilimlerinin somut araştırmalarıyla ilişkisi sorunu. Bu noktada, pozitivist düşüncenin öne sürdüğü gibi felsefenin göze çarpan tüm kazanımlarını yalnızca “doğa bilimlerindeki ilerlemenin salt ampirik genelleştirilmesi” üzerinden elde ettiğini (ve bunun halen böyle olduğunu) ileri sürersek, Spinoza’nın konumunu prensipte açıklayamayız. Çünkü doğa bilimleri bu sorunun yanıtını ne on yedinci yüzyılda, yani Spinoza’nın zamanında, ne de bundan üç yüz yıl sonra, yani bugün bulabilmiş değildir. Bunun da ötesinde, Spinoza’nın zamanının doğa bilimi bu tür bir sorunun varlığından kuşku dahi duymamıştı; duyduğunda ise sorunu yalnızca teolojik bir formülasyon içerisinde bilmekteydi. “Ruh” ya da “tin” konusunda ve genel olarak “tinsel” yaşam konusunda zamanın doğa bilimcileri (Isaac Newton gibi en önemlileri bile) kendilerini hâkim yanılsamaların (dinsel, teolojik vb.) mahkumları olarak buldular. Kendi ilgi alanlarını dış dünyanın mekanik özellikleriyle sınırlı tutarak, tinsel yaşamı memnuniyetle kiliseye bıraktılar ve alçakgönüllülükle kilisenin otoritesini kabul ettiler. Böylece salt mekanik çözümleme zemininde açıklanamaz olan her şey bilimsel çalışmanın konusu olmaktan çıkartılmış ve dinin kifayetine terk edilmiş oldu.

Eğer Spinoza felsefesini bizim çağdaş pozitivismimizin önerdiği yöntemle kurmaya çalışmış olsaydı, bir “sistem” olarak üreteceği şeyin neye benzeyeceğini tahmin etmek güç olmazdı. Zamanının doğalcılarının tamamını (ya da neredeyse tamamını) yönlendiren salt mekanik açıklamalarla, dinsel, mistik “genel fikirleri” bir araya getirmekle yetinirdi. Spinoza dinsel, teolojik mistisizmin, saf mekanikçi (geometrik ve matematiksel) dünya görüşünün (yani gerçek dünyanın salt “nesnel” özelliklerinin yal-

nızca uzaysal özellikler, geometrik biçimler ve bedenlerin birbirleriyle ilişkisi olduğunu öne süren bakış açısının) tamamlayıcısı olduğunu kati bir biçimde kavramıştı. Spinoza'nın büyüklüğü, çağdaşı olan doğa biliminin, yani zamanın bilimciler korosunun tek taraflı, mekanik düşüncesinin ardından gitmemesi ve bu düşünce biçimine özel bir bilim olan felsefenin kavramlarıyla iyi temellendirilmiş bir eleştiri getirmiş olmasıdır. Spinoza'nın düşüncesinin bu özelliği, Friedrich Engels tarafından açıkça ortaya konulmuştur: "O dönemin felsefesinin yaptığı en saygın iş, kendisinin, çağdaş doğa biliminin sınırlı durumu tarafından yanlış yola saptırılmasına izin vermemesi ve Spinoza'dan büyük Fransız materyalistlerine kadar dünyayı dünyanın kendisiyle açıklamakta direnmesi ve ayrıntılı yargılara varmayı geleceğin doğa bilimine bırakmasıdır."¹⁶

Bu nedenle Spinoza bilim tarihine, bilimin ilerleyişine Galileo ve Newton'la eşit ölçüde katkıda bulunmuş bir kişi olarak geçmiştir. Bu katkı, Galileo ve Newton'un genel fikirlerinden çıkartılabilecek basit sonuçları ortaya koyan, basit bir mirasyedinin katkısından çok ötededir. Spinoza gerçekliği özel, felsefi bir bakış açısından incelemiş ve başkalarının hazır araştırmalarının sonuçlarını genellememiş, kendi zamanının biliminin ortaya koyduğu genel fikirleri, bu bilimin özelliği olan yöntemsel araştırmaları ya da çağdaşı olduğu bilimin metodolojisini ve mantığını bir araya getirmekle yetinmemiştir. Spinoza bu yolun felsefeyi bir çıkmaza soktuğunu kavramış ve onu, saldırı halindeki ordunun cephe gerisine, aynı orduya ait bütün yanılısma ve önyargıları da içeren "genel fikir ve yöntemler"e takviyede bulunan yük treni rolünü oynamaya mahkûm ettiğini görmüştü.

Spinoza bu sayede dönemin doğa biliminin henüz ortaya koyamadığı "genel fikirleri ve düşünce yöntemlerini" geliştirmiş ve onun büyüklüğünü üç yüz yıl sonra kavrayan, kuantum mekaniğinin temel sorunlarıyla ilgili olarak Niels Bohr'la yürüttüğü tartışmada kendisinin, "modern bilimin felsefecisi" olmak için yarışan ve Spinoza'nın felsefesini, "artık ne bilimin ne de felsefenin kabul edebileceği" "modası geçmiş" bir ba-

¹⁶ Friedrich Engels, *Dialectics of Nature* (Doğanın Diyalektiği), çeviren: Clemens Dutt, Lawrence and Wishart, Londra, 1940, s. 7.

kış açısı diyerek hor gören Carnap ya da Bertrand Russell'dan çok "eski Spinoza"ya benzediğini yazan Albert Einstein'la kavrayan geleceğin bilimini bu silahlarla donatmıştır.¹⁷ Spinoza'nın düşünmenin uzamın da ait olduğu doğanın bir eylemi olduğu yönündeki kavrayışı, günümüzde hakiki bilimin giderek daha büyük bir güvenle ve daha bilinçli bir biçimde gerçek materyalizmin bakış açısı olarak (onu gözden düşürmek için harcanan bütün çabalara rağmen) yüzünü dönmeye başladığı yüzyılımızın gerçek modern felsefesinin bir aksiyomudur.

Spinoza'nın düşünce ve uzamın iki ayrı töz olmadığı, yalnızca bir ve aynı tözün iki ayrı niteliği olduğu şeklindeki tezi ne kadar takdir edilse yeridir; çünkü bu tez, düşünmenin, düşüncenin dışında (yani insanın kafasının dışında), uzayda var olan bedenler dünyasıyla ilişkisi sorununa son derece parlak bir çözüm getirmiştir. Bu çözüm bir anda, düşüncenin her türlü tinselci ve düalist mantıksal yapılandırmaya dayalı yorumunu ve incelenişini reddetmiş, böylece zihnin ve bedenin ikiliğini savunan düalizmin çıkmaz sokağından da, Hegelciliğin özgül çıkmazından da kurtulunmasını mümkün kılmıştır. Spinoza'nın bu derin fikrinin değeri ilk kez diyalektik materyalistler, yani Marx ve Engels tarafından verilmiştir. Spinoza'nın tezi, Hegel için bile çetin cevizdir. Aslında Hegel son kertede Descartes'ın konumuna, yani saf düşüncenin "insanın düşünen bedeni"nde, yani beyin maddesinde ve duyu organlarında, dilde, -emek araçları ve tarihsel olaylar da dahil- eylemlerde ve bunların sonuçlarında meydana gelen bütün değişimlerin *etkin nedeni* olduğu tezine geri dönmüştür.

Spinoza açısından, *düşüncenin*, kendisine uygun düşen *maddedeki uzaysal ifadesinin dışında ve bundan önce var olması* söz konusu olamaz. Herkes ilk önce ortaya çıkan ve ardından cisimleşmesi için kendisine uygun olan maddeyi bulmaya çalışan fikirden, ilk olarak ortaya çıkan ve ardından "kelimelerde", "terimlerde" ve "ifadelerde", daha sonra da eylemlerde, fiillerde ve bunların sonuçlarında "vücut bulan" düşünceden söz etmekten, Spinoza açısından bu konuşmalar anlamsızdır; yani "cisimsiz ruh"un insan bedeninin eylemlerinin etkin nedeni olduğu-

¹⁷ Bertrand Russel. *History of Western Philosophy* (Batı Felsefesi Tarihi), (Londra, 1946), s. 601.

nu öne süren teolojik fikirlerin soyundan gelmektedir. Bir başka deyişle Spinoza'nın anlayışının yegâne alternatifi, bir fikrin sözde ilk olarak bir yerlerde, bir biçimde *düşüncenin bedeninin dışında* ve ondan bağımsız olarak ortaya çıktığı ve ardından "kendisini" bu beden eylemlerinde "ifade ettiği" görüşünden ibarettir.

O halde düşünce nedir? Bu sorunun doğru yanıtını nasıl elde edebiliriz; yani kavramın bilimsel bir tanımını yapmak ve Descartes'ın yaptığı gibi adet olduğu üzere bu terim altında sınıflandırdığımız bütün eylemleri (akıl yürütme, irade, fantezi vb.) sıralamamak için ne yapmalıyız? Spinoza'nın konumundan açık bir öneri çıkartılabilir: Düşünce, *düşünen bedenin eylem kipiye*, onu tanımlamak üzere, düşünen bedenin eylem kipini düşünmeyen bedenin eylem kipiyle (var olma ve hareket biçimiyle) karşıtlığı içerisinde incelemek ve hiçbir koşulda düşünen bedenin yapısını veya uzaysal mahiyetini eylemsiz bir durumda incelememek durumdayız. Çünkü düşünen beden eylemsizken artık bir düşünen beden değil, yalnızca bir "beden"dir.

Düşüncenin insan bedeni içerisinde hangi maddi (yani uzaysal olarak tanımlı) mekanizmalardan etkilendiğinin araştırılması (beynin anatomik ve fizyolojik olarak incelenmesi) tabii ki son derece ilginç bir bilimsel sorudur; ancak bu soruya verilecek en bütünsel yanıtlar bile "düşünce nedir?" sorusuyla doğrudan ilişkili olmayacaktır. Çünkü bu başka bir sorudur. Yürüme becerisine sahip bacakların yapısının ne olduğunu, yürümenin içeriğinin ne olduğunu sormaktayız. Etkilenmekte olduğu, ama hiçbir şekilde özdeş tutulamayacağı maddi mekanizmaların –onlardan ayıramaz olsa bile– bir eylemi olarak düşünme nedir? Bir durumda soru organın yapısına, diğer durumda ise gördüğü işleve ilişkindir. Elbette "yapı" belirli bir işlevi yerine getirebilecek biçime sahip olmak zorundadır; bacakların düşünmeye değil, yürümeye uygun olarak yapılanmış olması gibi. *Bir organın yapısının*, yani o organın *eylemsiz* durumunun en tam tarifini, yaklaşık bir biçimde bile bu organın *işlevinin*, yaptığı *gerçek işin*, bir tanımı olarak görmek mümkün değildir.

Düşünen bedenin eylem kipini anlamak için onun iç yapısının, bedninde bulunan hücre ve organlar arasındaki uzaysal, geometrik ilişkileri-

nin değil, “düşünen” ve “düşünmeyen” diğer bedenlerle etkin, nedensel etkileşiminin göz önünde bulundurulması gerekir.

Descartes ve diğer Kartezyen düşünürler tarafından oldukça kati bir biçimde ortaya konan, ama onlar tarafından anlaşılamayan nokta; bir düşünen bedenın eylem kipiyle herhangi bir bedenın eylem kipi arasındaki temel farkın, bunlardan ilkinin etkin bir biçimde uzayda kendi hareketinin şeklini (yörüngesini) *diğer bedenın* şekline (yapılanışına ve konumuna) uygun biçimde kurması (yapılandırması) ve kendi hareketinin şeklini (kendi etkinliğini), *her ne olursa olsun*, diğer bedenın şekline uygun hale getirmesi olmasıdır. Sonuç olarak düşünen bedenın hakiki, özgül eylem biçimi Descartes’ın, insan eylemi ile onun görünüşünü taklit eden bir otomatonun, yani yapısal olarak, etkinliğini sınırlı bir alanda insandan bile daha iyi gerçekleştirmek üzere adapte edilmiş olan, ancak tam da bu nedenle “başka herhangi bir şey” yapma yeteneğinden yoksun olan bir aygıtın eylemi arasındaki temel ayrım olarak nitelediği *tümelliğe* bağlıdır.

Bu nedenle insan elinin daire veya kare biçiminde ya da keyfine göre başka herhangi bir karmaşık geometrik biçimde hareketler yapabilmesi, onun önceden *yapısal* ve *anatomik* olarak bu “eylemler”den herhangi biri için tasarlanmadığını ve *tam da bu nedenle herhangi bir eylemi* gerçekleştirme yetisine sahip olduğunu gösterir. Bu anlamda insan eli, sözün gelişi, daireyi insan elinden daha düzgün biçimde çizabilen, ama üçgen ya da kare çizemeyen bir pergelden farklıdır. Başka bir deyişle “düşünmeyen” bir bedenın eylemi (sadece en basit ve en aşıkâr örneğın biçiminde, uzaysal hareket biçiminde bile olsa) *kendi iç yapısı* ve “doğası” tarafından belirlenir ve bu eylem, birlikte hareket ettiği diğer bedenlerin şekilleriyle eşgüdünden hayli yoksundur. Dolayısıyla ya başka bedenlerin şekillerini bozar ya da aşılmaz engellere çarparak kendisi parçalanır.

Bununla birlikte *insan –düşünen beden– hareketini başka herhangi bir bedenın şekli üzerine kurar*. O, başka bedenlerin yenilmez direncinin kendisini yolundan sapmaya zorlamasını beklemez; düşünen beden özgürce en karmaşık biçimlere sahip engellerin üstesinden gelir. Spinoza, *düşünen bir bedenın eylemini etkin bir biçimde bir başka bedenın biçimine sokma*, uzayda kendi hareketinin şeklini diğer bütün cisimlerin

şekilleri ve dağılımıyla eşgüdümlü kılma *yetisini*, düşünen bedenın ayırt edici işareti olarak ve “düşünme” ya da “akıl” dediğimiz etkinliğin özgül-lüğü olarak görür.

Bu yeti, aslında, aşamalara ve “mükemmellik” düzeylerine sahiptir ve bütün yaratıklar içinde en üst düzeyde insanda açığa çıkar. Ancak insan daha alt seviyedeki yaratıklardan, Descartes'ın insanla bu yaratıklar arasında “tin” veya “ruh” kavramlarına dayanarak çizdiği türden geçilmez bir sınırla ayrılmış değildir. Hayvanlar, özellikle de daha üst seviyedeki hayvanlar, Spinoza'nın düşünme tanımına sınırlı bir düzeyde de olsa dâhildirler.

Bu, ilgiye değer, çok önemli bir noktadır. Descartes'a göre hayvan yalnızca bir otomaton'dur; yani hayvanın bütün eylemleri, onun özünden kaynaklanan ve hazır bulunan yapıların ve vücudundaki organların dağılımı tarafından peşinen belirlenmiştir. O halde bu eylemler tam anlamıyla şu şemaya göre açıklanabilirler ve açıklanmak durumundadırlar: Dışsal etki – bedenın iç kısımlarının hareketi – dışsal tepki. Son nokta, dışsal etkiyle açığa çıkan, özünde kendi yapısı içinde katı bir biçimde programlanmış olan şemayı takip ederek çalışan bedenın iç kısımlarının dönüştürdüğü tepkiyi (eylem, hareket) temsil etmektedir. Kendi kendini harekete geçiren bir mekanizmanın çalışmasıyla tam bir benzerlik söz konusudur (düğme üzerine uygulanan basınç – mekanizmanın içindeki parçaların çalışması – dış parçalarının hareketi). Bu açıklama “bedensiz ruh”a olan ihtiyacı göz ardı etmektedir; herşey o olmadan güzelce açıklanmıştır. Bundan iki yüz yıl sonra Sechenov ve Pavlov'un geliştirdiği refleks tanımının teorik şemasının bütününde de genel olarak aynı durum söz konusudur.

Ancak bu şema insana uygulanamaz; çünkü insanda, Descartes'ın kendisinin de gayet iyi anladığı gibi, olaylar zinciri (yani dışsal etki – bedenın iç organlarının yapısal olarak bu organlarda mevcut olan bir şemaya göre çalışması – dışsal tepki) arasında güçlü bir biçimde ona müdahale eden, kendisini dayatan ve zincirin birbirinden ayrılmış uçlarını her defasında yeni bir biçimde, herhangi bir hazır şema aracılığıyla öngörülmemiş olan dışsal eylemin yeni koşullarına ve durumlarına uygun olarak birleştiren

ek bir bağlantı vardır ki bu, “düşünce” ya da “mülahaza”dır. Ama “düşünce” (görünüşte hiçbir biçimde dışa vurulmayan), başlangıçtaki etkinin tepkiye dönüşümünde *dönüşüm şemalarının yeniden kurulmasını* yönlendiren bir etkinliktir. Burada *beden, kendi etkinliğinin nesnesidir*.

İnsanın “tepki” mekanizmaları, “dügmeye basılır basılmaz çalışmaz” veya dışarıdan bir etki deneyimlendiği anda harekete geçmez. İnsan tepki vermeden önce muhakeme eder; yani bir otomaton ya da bir hayvan gibi anında, hazır bir şemaya göre hareket etmez. O, gerçekleştireceği eylemin planını eleştirel bir biçimde değerlendirerek, her defasında bu şemanın yeni koşullara uygunluğunun ne düzeyde olduğunu araştırır ve buna göre düzeltmeler yapar, hatta herşeyi, gelecekteki eylemlerin bütün yapısını ve planını, dış koşullara ve şeylerin biçimlerine göre en baştan yeniden tasarlar.

Nesnelerin biçimleri ve eylemlerin durumları kural olarak sonsuz sayıda olduğundan, “ruh” (yani “muhakeme etme”) sonsuz sayıda eylemi yerine getirebilmelidir. Ancak bunun hazır biçimdeki bedensel olarak programlanmış şemalarla önceden gerçekleştirilmesi imkansızdır. Düşünme, herhangi bir yeni durumla ilgili olarak dışsal eylem şemasının inşa edilmesi ve yeniden yapılandırılması becerisidir ve önceden hazırlanmış bir şemaya göre hareket eden bir otomaton ya da başka bir cansız beden gibi çalışmaz.

“Akıl, her türden beklenmedik olaya hizmet edebilecek evrensel bir araçken, bu organlar (“bedensel” –E.V.I.) her tikel durum için özel bir adaptasyona gereksinim duyarlar,”¹⁸ diye yazmıştı Descartes. Bu nedenle Descartes, düşünce organını *bedensel olarak*, yani uzaydaki yapısal örgütlenişi içinde kavrayamamıştı. Çünkü bu durumda dışsal bedenlerin, dışsal beden kombinasyonlarının ve düşünen bedenin yolu üzerinde genel olarak rastlayabileceği olasılıkların sayısı kadar, düşüncede hazır bulunan, yapısal olarak programlanmış etkinlik yollarının postüle edilmesi gerekir ki bu sayı, kural olarak sonsuzdur. Descartes, “Bundan şu sonuç çıkar; herhangi bir makinanın, aklımızın bizim eylememize neden olduğu gibi, yaşamdaki bütün olaylar karşısında aynı biçimde davranmasını

¹⁸ René Descartes, age, s. 59.

sağlayacak kadar çeşitliliğinin bulunması ahlaki olarak olanaksızdır,”¹⁹ diyor; yani bir makinanın her defasında dışsal eylemin sonsuz sayıdaki koşul ve hallerini hesaba katması olanaksızdır. (Descartes’ın sözlerindeki “ahlaki olarak” ifadesi, elbette, “ahlaksal açıdan” ya da “ahlak kuralları açısından” vs. olanaksız anlamına değil, Fransızca’da “aklı olarak” ya da “entellektüel bakımdan” anlamına gelen *moralement* anlamına gelmektedir.)

Spinoza, Descartes’ı “ruh” kavramını benimsemeye götüren düşünceleri hayli makul bulmuştur. Ancak düşünce organı bütünüyle bedensel olarak var olurken, dolayısıyla şu andaki ve gelecekteki eylemlerinin, bedensel olarak örgütlenmiş yapısında *hazır bulunan ve kendi doğusından gelen* şemalarına sahip değilken, bu şemaları her defasında “dışsal şeylerin” biçimlerine ve düzenlenişlerine göre yeniden kurabileceğini neden savunmayalım? Neden düşünen şeyin, kendinde hazır eylem şemalarına sahip olmayan ve tam da bu nedenle belirli bir anda kendi dışında yer alan başka bedenlerin biçimlerinin ve kombinasyonlarının ona dayattığı biçime göre davranan, özel bir şekilde tasarlanmış bir şey olduğunu varsaymayalım? Bu düşünen şeyin gerçek rolü ya da işlevi olduğundan, düşünmenin olgulara uygun olan tek işlevsel tanımı, onun içinde ya da aracılığıyla gerçekleştiği organın yapısal çözümlemesinden çıkarsanmasının olanaksız olduğudur. Bunun ötesinde, düşünmenin işlevsel olarak *başka* herhangi bir nesnenin şekline göre gerçekleştirilen bir eylem biçiminde tanımlanması, düşünen şeyin yapısal, uzaysal olarak incelenmesini, yani özellikle beynin bedeni üzerine yapılan incelemeleri doğru bir yola sokar. Düşünen şeyde, onun kendi özgül işlevini yerine getirmesini sağlayan yapısal özellikleri, yani kendi yapısının şemasına göre değil, kendi bedeni de dahil, diğer tüm şeylerin şema ve konumlanışına göre eyleyebilme yetisini açıklamak ve keşfetmek gereklidir.

Düşüncenin araştırılmasına ilişkin maddeci yaklaşım böylelikle açıkça ortaya çıkmaktadır. Düşüncenin gerçekten maddeci, işlevsel tanımı budur: Düşüncenin özel bir biçimde örgütlenmiş doğal bir bedenin etken işlevi olarak tanımlanması, hem mantığa (düşüncenin işlevsel tanımları-

¹⁹ Age, s. 59.

nın oluşturduğu sistem) hem de beyin fizyolojisine (bu işlevin içerisinde ve aracılığıyla gerçekleştiği organın maddi yapısını ortaya koyan bir kavramlar sistemi) yol açarak, düşünce sorununun gerçekten bilimsel biçimde araştırılmasını sağlamakta; düşünmeyi ve onun beyinle ilişkisi sorununu tinselci, düalist ya da kaba mekanikçi kurgulara göre yorumlama olasılığını bertaraf etmektedir.

Düşünceyi bir işlev olarak, yani düşünen şeylerin tüm diğer nesneler dünyasındaki eylem kipi olarak anlamak için, düşünen bedenin içerisinde ne olduğuna ve bunların nasıl gerçekleştiğine dair değerlendirmelerin ötesine geçmek (bunun insan beyni mi olduğu, yoksa bu beyne sahip olan insanın tümel varlığı mı olduğu bir şeyi değiştirmez) ve bu işlevin içinde gerçekleştiği gerçek sistemi, yani “*düşünen bedenle nesnesi*” arasındaki ilişkilerler sistemini incelemek gerekir. Ayrıca bu noktada aklımızda, düşünen bedenin eyleminin özel bir durumda belirli bir biçimde kurulduğu şu ya da bu nesne değil, genel anlamda *herhangi bir nesne* ve buna karşılık gelen “anamlı eylem” ya da nesnesinin biçimiyle ilişki içerisindeki eylem vardır.

Dolayısıyla düşünce, yalnızca düşünen bedenle doğanın bir bütün olduğu sistemin (Spinoza’yla birlikte bu, “töz”, yani “Tanrı”dır) eylem kipinin incelenmesiyle anlaşılabilir. Ancak daha küçük hacim ve ölçekli bir sistemi, yani düşünen bedenin “şeyler” alanı kadar geniş, ama yine de sınırlı bir alanla ve onların biçimleriyle ilişkilerini incelesek de *genel olarak* düşüncenin (kendi doğasıyla bağlantılı bütün olanaklarıyla düşünce) ne olduğuna değil, yalnızca belirli bir durumda ortaya çıkan düşünmenin sınırlı bir biçimine ulaşırız. Bu nedenle düşünmenin yalnızca *kısmi bir durumunun*, yani sadece (Spinoza’nın deyişiyle) *moduslarının* (kiplerinin-ç.n.) tanımlarını, *genel olarak düşüncenin* bilimsel tanımları olarak ele almalıyız.

Bütün mesele burada: Düşünen beden (doğası gereği) yapısal, anatomik örgütlenişiyle herhangi bir kısmi eylem kipine (dışsal bedenlerin herhangi bir kısmi biçimine) bağlı değildir. Düşünen beden dışsal bedenlere yalnızca mevcut durumda, verili bir anda bağlıdır; hiçbir şekilde onlara kökensel ya da sonsuz olarak bağlı değildir. Düşünen bedenin

eylem kipi kendisini açıkça dışavuran evrensel bir karaktere sahiptir; yani sürekli yeni şeyleri ve onların biçimlerini içerir ve kendisini etkin ve esnek bir biçimde onlara uydurur.

Bu nedenle Spinoza düşünceyi kısmi bir durum olarak, yani *tözün bir modusu* olarak değil, *bir niteliği* olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla Spinoza, yaşadığı dönemin diliyle, düşüncenin rastlantısal olarak değil (öyle olabilir de, olmayabilir de) zorunluluk nedeniyle içinde yer aldığı tekil sistemin, tekil bir beden, hatta dilediğiniz kadar geniş bir bedenler silsilesinden ibaret olmadığını, yalnızca ve yalnızca *bir bütün olarak doğa* olduğunu ileri sürmüştür. Tekil beden yalnızca şans ya da rastlantı sonucu düşünceye sahiptir. Bir yığın neden-sonuç zincirinin kesişimi ve bunların kombinasyonları bir durumda düşünen bir bedenin ortaya çıkmasına, başka bir durumda ise yalnızca bir bedenin, yani bir taşın, ağacın vs. ortaya çıkmasına neden olabilir. Dolayısıyla tekil beden, bu insan bedeni olsa bile, düşüncenin tek bir zerresine bile zorunluluk nedeniyle sahip değildir. Düşünce de dâhil bütün kusursuzluğuna mutlak zorunluluk nedeniyle sahip olan tek sistem, bir bütün olarak doğadır; her ne kadar bu kusursuzluğu herhangi bir tekil bedende ve anda ya da *moduslarından* herhangi birinde gerçekleştirirse de...

Spinoza, düşünceyi bir nitelik olarak tanımlayarak, mekanik materyalizmin herhangi bir temsilcisinin üzerine çıkmış ve Engels'in oldukça farklı sözcüklerle ifade ettiği şu tezi ortaya atarak zamanın en az iki yüzyıl ötesine geçebilmiştir: "Bununla birlikte şu da var ki, mekanizm (ve ayrıca on sekizinci yüzyıl materyalizmi) soyut zorunluluktan, dolayısıyla da rastlantıdan kurtulamamıştır. Madde kendi kendisinden evrimleştiğine göre, ona (Haeckel'e) göre düşünen insan beyni, zorunlu olarak ortaya çıktığı yerde adım adım belirlenmesine rağmen, salt bir rastlantıdır. Ancak gerçek şudur ki düşünen varlıkların evrim düzeyine çıkmak maddenin doğasında vardır; dolayısıyla da bu, koşulların var olduğu her durumda zorunlu olarak (tüm zaman ve mekânlarda aynı biçimde olmak zorunda değildir) ortaya çıkar."²⁰

Bu nokta akılcı ve diyalektik materyalizmi, yalnızca mekanik bir bi-

²⁰ Friedrich Engels, *Dialectics of Nature* (Doğanın Diyalektiği), s. 228.

çimde yorumlanan fizik ve matematik dillerine tercüme edildiği şekliyle, tek bir “zorunluluk” çeşidini bilen ve kavrayan mekanik materyalizmden ayırır. Evet, uzay ve zamanda sonsuz bir bütün olarak kavranan, kısmi biçimlerini kendi kendisinden *türeten*, *niteliklerinin tüm zenginliğine*, rastlantısal olarak, ortaya çıkmaması da pekâlâ mümkün olan mucizevi bir tesadüf eseri değil, zorunlu düzeni içerisinde yeniden üretilen özelliklere uzayın herhangi bir noktasında olmasa da zamanın her anında sahip olan sadece bir bütün olarak Doğa’dır.

O halde mantıksal olarak bu söylenenleri, Engels’in de belirttiği gibi, “maddenin bütün dönüşümleri içerisinde ebediyen aynı kaldığı, hiçbir niteliğinin yok olamadığı, dolayısıyla tam da bu çelik zorunluluk nedeniyle yeryüzündeki en üst yaratısını, yani düşünen aklı yok edip, başka bir yer ve zamanda yeniden üreteceği”²¹ şeklinde tamamlamak gerekir.

Engels’e Plehanov’un kendisine yönelttiği, “*öyleyse senin fikrine göre yaşlı Spinoza, düşünce ve uzamın bir ve aynı tözün iki niteliğinden başka bir şey olmadığını söylerken haklı mıydı?*” sorusunu yanıtlarken kategorik ve kesin bir biçimde konuşma zemini sağlayan Spinoza’nın bakış açısıdır. Plehanov’u, “*Elbette,*” diye yanıtlamıştı Engels, “*yaşlı Spinoza tamamen haklıydı.*”²²

Spinoza’nın tanımı şu anlama gelmektedir: İnsanda, düşünme ihtimali olan başka herhangi bir yaratıkta olduğu gibi, başka durumlarda (kiplerde) yalnızca taş ya da başka bir “düşünmeyen beden” biçiminde “uzanan” maddenin aynısı düşünür. Yani gerçekte düşünce maddeden ayrılamaz ve kendisini özel, maddi olmayan “ruh” olarak onun karşısında konumlandıramaz; o (düşünce) maddenin kendisine ait yetkinliğidir. Herder ve Goethe’nin, La Mettrie ve Diderot’nun, Marx ve Plehanov’un (tüm büyük “Spinozistlerin”) ve hatta genç Schelling’in Spinoza’yı anlama şekli işte budur.

Bir kez daha vurgulamakta yarar var: Lenin’in daha sonra maddenin asıl temeli olarak, duyuma benzeyen ancak onunla özdeş olmayan bir

²¹ Age, s. 25.

²² G. V. Plehanov. *Bernstein ve Materyalizm*. Sochineniya içinde, c. XI, Moskova-Petrograd, 1923, s. 22.

özelliğini –düşünme özelliğini–varsaymanın makul olduğunu ilan etmesine olanak tanıyan genel, yöntemsel konumu da böyledir. Lenin’e göre madde için elzem olan düşünce de bu evrensel özellik ya da niteliğin en üst gelişim biçimidir. Maddenin bu en önemli niteliğini yadsırsak, maddenin kendisi üzerine, Spinoza’nın belirttiği şekliyle “eksikli” ya da Engels ve Lenin’in yazdığı şekliyle doğru olmayan, tek taraflı ve mekanik bir biçimde düşünüyor oluruz. Sonuç olarak doğayı duyularımızın bir bileşimi, tüm fikirler dünyasının üzerinde yükseldiği canlı varlığa özgü yapıtaşları ya da unsurlar (yani bildiğimiz dünyanın bildiğimiz biçimi) olarak yorumlayarak, sürekli olarak en hakiki Berkeleyciliğin tuzağına düşmüş oluruz. Çünkü Berkeleycilik de tek taraflı, mekanik bir doğa anlayışının tartışılmaz tümleyenlerinden bir tanesidir. İşte bu nedenle Spinoza tözün, yani evrensel maddenin sadece “uzama sahip olmak” niteliğine değil, kendisine yabancılaşamayacak (herhangi bir “sonlu” bedenden ayrılabilir olsa bile dünyadan ayrılamaz olan) birçok başka özellik ve niteliğe de sahip olduğunu söylemiştir.

Spinoza birçok kez *bir nitelik olarak düşünceyi, insan düşüncesi imgesiyle* ve ona benzerliği üzerinden sunmanın kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. İnsan düşüncesi de dâhil bütün “sonlu düşünce”nin temeli, yalnızca tözün evrensel özelliğidir; ancak hiçbir durumda evrensel özellikle sonlu düşünce özdeş değildir. Düşünceyi genel olarak var olan insan düşüncesinin, yani belirli bir *modus*’unun ya da “tikel durumu”nun imgesiyle ve onunla benzerliği içinde sunmak, onu yanlış bir şekilde, “tamamlanmamış bir biçimde”, bir “model”le, yani tümel görüntüsünden uzak bir biçimde (her ne kadar insan düşüncesi bizim bildiğimiz en tümel görüntüsü olsa da) betimlemek olur.

Spinoza böylece *Ethica ordine geometrico demonstrata* (Geometrik Düzene Göre İspatlanmış Etik), *Tractatus de intellectus ernendatione* (Anlağın İyileştirilmesi Üzerine), *Tractatus theologico-politicus* (Teolojik Politik İnceleme) ve sayısız mektupta etraflı bir biçimde geliştirdiği doğruluk ve yanlış hakkındaki kapsamlı kuramını buna bağlamıştır.

Eğer *düşünen* bedenin eylem kipi bütünüyle “bu” bedene içkin yapı tarafından değil de bir “öteki” biçiminde belirleniyorsa, ortaya şu sorun

çıkılmaktadır: Herhangi bir yanılmanın ayırdına nasıl varabiliriz? Bu soru, özel bir keskinlikle sorulmuştur; zira soru etikte ve teolojide “günah” ve “kötülük” problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Spinozacılığın teolojik eleştirisi özellikle bu noktaya odaklanmıştır; Spinoza’nın öğretisi, “iyi ve kötü”, “günah ve sevap”, “doğruluk ve yanlış” arasındaki ayrımın anlamını ortadan kaldırmıştır. Gerçekten de, bütün bunlar ne noktada farklılaşmaktadırlar?

Temelde doğru olan bütün yanıtlar gibi, Spinoza’nın bu konudaki yanıtı da basittir. Fikir ve eylemlerin kendi içerikleri göz önünde bulundurulduğunda, yanlış (dolayısıyla “kötülük” ve “günah”) onların bir karakteristiği ve olumlu bir niteliği değildir. Günah işleyen kişi de bir şeyin biçimine sıkı sıkıya bağlı bir eylemde bulunur; ancak sorun, bu şeyin ne olduğudur. Eğer bu şey “önemsiz”, kendinde “eksikli”, yani tesadüfî ise, ona bağlı olan eylem kipi de eksikli olacaktır. Eğer kişi bu eylem kipini başka bir şeye aktarırsa yanlışya düşecektir.

Sonuç olarak yanlış, yalnızca sınırlı bir doğruluk taşıyan bir eylem kipine evrensel bir önem atfedildiğinde, görelî olan mutlak olarak ele alındığında başlar. Spinoza’nın neden soyut, formel analojiye; soyut bir evrensele dayanan formel tümdengelimle bu kadar az değer verdiği anlaşılabilir. En çok göze çarpan soyut “düşünce”de kalıcı olandı. Ancak bu kuşkusuz şeyin bütünüyle rastlantısal bir özelliği ve biçimi de olabilir ve bu, kişinin ilgilendiği doğal bütünün parçası ne kadar kısıtlı olursa yanlışın derecesinin o denli büyük, doğruluğun derecesinin ise o denli küçük olacağı anlamına gelir. Tam da bu nedenle düşünen beden *eylemi*, *fikirlerinin uygunluğuyla* doğru orantılıdır. Kişi ne kadar edilgense, en yakındaki, salt dışsal koşulların onun üzerindeki belirleyiciliği o kadar güçlü olur ve kişinin eylem kipi daha fazla şeylerin rastlantısal biçimleri tarafından belirlenir. Öte yandan kişi, eylemini belirleyen doğa parçasının sınırlarını genişletmekte daha etkinse, fikirleri daha yerinde olacaktır. Dolayısıyla en büyük günah, kültürsüz kişinin kendinden hoşnut olmasıdır.

İnsan düşüncesi ancak bir durumda “en yüksek olgunluk derecesine” erişebilir (ve ancak bu durumda tözün bir niteliği olarak düşünceyle öz-

deş olabilir): Eylemleri birbiriyle etkileşim içindeki sonsuz şeyler toplamının bütün koşullarıyla ve onlara dayatılan bütün biçim ve kombinasyonlarla uyumlu olduğunda; yani eylemleri yalnızca doğal bütünün mutlak anlamda evrensel olan zorunluluğunun sınırlı biçimlerinden birine göre değil de, bu zorunluluğa göre gerçekleştirildiğinde. Yeryüzündeki gerçek insan, elbette, bu dereceye ulaşmanın halen çok uzağındadır; dolayısıyla düşüncenin niteliği onda ancak sınırlı ve “eksikli” (sonlu) bir biçimde gerçekleşmiştir. Tözün bir niteliği olarak düşünceyi açıklamak üzere, sonlu insan düşüncesi imgesinden ve genel olarak düşüncenin ona benzerliğinden hareketle bir düşünme fikri öne sürmek yanlış olacaktır. Aksine sonlu düşüncenin *genel olarak düşünceyle* benzerliğinden ve onun imgesinden hareketle açıklanması gerekir. Tözün bir niteliği olarak düşünmenin felsefi, teorik tanımı, sonlu düşünce için, hiçbir zaman kendisini onun “mükemmeliyet” düzeyine ulaştırma gücünü bulamasa da insanoğlunun durmaksızın yakınsayabildiği ve yakınsamak zorunda olduğu bir çeşit ideal model teşkil eder.

İşte bu nedenle töz fikri ve içerdiği bütün zorunluluk, *anlağın mükemmelliğe ulaşması veya gelişiminin* ilkesi olarak işlev görmüştür. Bu yüzden töz fikrinin önemi son derece büyük olmuştur. Bütün “sonlu” şeyler doğru bir biçimde sonsuz tözün bağrında “sönüp giden bir an” olarak kavranmış ve sonsuz tözün “tikel biçimleri”nden herhangi birine, sıkça karşılaşılmasına rağmen, evrensel bir önem verilmemiştir.

“Mükemmeliyete ulaşmış” düşünen bedenin uygunluk içinde eylemini gerçekleştirmesi gereken şeylerin gerçekten genel, evrensel biçimlerini göstermek için başka bir ölçüte ve formel soyutlamadan başka bir bilgi türüne ihtiyaç vardır. Töz fikri aynı ölçüde uzama ve düşünceye ait olan bir niteliğin soyutlanmasıyla şekillenmemiştir. Uzamdaki ve düşüncedeki soyut ve genel, yalnızca onların *var olmalarıdır*, genel olarak var oluşturmaya; yani ne uzamın ne de düşüncenin doğasını hiçbir biçimde ortaya koymayan mutlak olarak boş bir belirlenim. Düşünce ve uzaysal, geometrik gerçeklik arasındaki hakikaten genel olan (sonsuz, evrensel) ilişki, yani ulaşılan töz fikri, sadece onların doğadaki karşılıklı etkileşim kiplerinin doğru biçimde anlaşılması yoluyla kavranabilir. Spinoza’nın bütün öğre-

tisi bu “sonsuz” ilişkinin gösterilmesinden ibarettir.

O halde töz mutlak olarak zorunlu bir koşuldur; onu varsaymadan düşünen bedenle içinde düşünen beden olarak bulunduğu dünya arasındaki etkileşim tarzının anlaşılması temelde olanaksızdır. Bu, özünde diyalektik bir noktadır. Düşünen beden yalnızca töz fikrinden hareket ederek hem kendisini hem de içinde ve birlikte işlev gördüğü ve üzerine düşündüğü gerçekliği anlayabilir; başka herhangi bir yolla ne birini, ne de ötekini anlama şansı olabilir ve bu nedenle bir dış güç fikrine, teolojik anlamda “Tanrı”ya ya da bir mucizeye başvurmak zorunda kalır. Ancak, düşünen beden bir kez kendi eylemlerinin kipini (düşünceyi) anladığında, tözü dış dünyayla etkileşiminin mutlak zorunlu koşulu olarak kavrayacaktır.

Spinoza, burada tanımlanan bilgi ya da bilinç biçimini “sezgisel” diye adlandırmaktadır. Düşünen beden uygun bir kendi fikrini, yani dışsal nesnelerin çizdiği hat boyunca kendi hareketinin biçiminin fikrini yaratırken, nesnelerin biçim ve hatları üzerine de uygun fikirler yaratır. Çünkü bu *bir ve aynı biçimdir; bir ve aynı hattır*. Sezgiselin bu biçimde anlaşılmasında öznel bir iç gözleme benzeyen hiçbir şey yoktur. Tam tersine; Spinoza’nın anlayışında sezgisel bilgi, düşünen bedenin doğa içinde gerçekleşen kendi eylemlerinin yasalarını akılcı biçimde anlamasıyla eş anlamlıdır. Düşünen beden, neyin nasıl işlediğini akılcı yasalara dayandırarak aynı zamanda eyleminin nesnesinin doğru bir fikrini de geliştirmiş olur.

Buraya kadar söylenenlerle tutarlı biçimde şu maddeci sonuca varılmaktadır: “Herhangi bir şeyin doğru tanımı, tanımlanan şeyin doğasından başka bir şey içermez ve ondan başka bir şey ifade etmez.”²³ Bu nedenle aynı doğadaki tekil bedenlerin çokluğuna ve çeşitliliğine karşın, sadece tek bir doğru tanım (fikir) olabilir. Bu bedenler “düşüncenin niteliği”ndeki tanım ve “uzamın niteliği”ndeki gerçek çeşitlilik tarafından ifade edilen “doğaları”nın birliği (özdeşliği) kadar gerçeklerirler. Burada *çeşitlilik ve çokluk* açıkça, kendi zıtlarının *gerçekleşme tarzları* olarak anlaşılmaktadır; yani “doğaları”nın *özdeşliği ve birliği* olarak. Bu, çeşitlilik ve çokluğun zıtlarıyla aralarındaki ilişkinin, “birliğin ve çokluğun”, “özdeş-

²³ Benedict de Spinoza, *Ethics* (Etik). Çeviren: W. H. White, *Great Books of the Western World* (Batı Dünyasının Büyük Eserleri) içinde, c. 31; Descartes, Spinoza, s. 357.

liğin ve farklılığın” eşit düzeyde var olduklarını ifade eden zayıf, eklektik (çoğunlukla diyalektiği bir kenara atan) formüle kıyasla çok daha açık bir diyalektik anlayıştır. Çünkü eklektik psödo-diyalektik, bilgi ve “tanımlama” ya da “belirlenim” sorununun çözümüne gelindiğinde (Spinoza’nın çözümüne kıyasla) tam anlamıyla zıt bir konuma erişmektedir. Psödo-diyalektiğin ulaştığı nokta, gerçek, duyumsal olarak verili olan çeşitlilik fikri içinde “bir kavramın tanımının” bilinçte, fiili olarak sabit bulunan bir ifade biçimi olduğudur.

O halde çeşitli ve birbirine zıt tekil fenomenlerin doğasının düşüncenin dışındaki nesnel özdeşliğinden bahsetmek, duyumsal olarak tasavvur edilmiş –ampirik olarak belirlenmiş– şeylerin, yalıtılmış olguların, formel anlamda “kavram” kategorisi altında sınıflandırılan tamamen biçimsel birliğinden (benzerliğinden, salt dışsal olan özdeşliğinden) bahsetmeye indirgenir. Dolayısıyla genel olarak “bir kavramın tanımı”nı, *tanımlanan şeyin doğasının* belirlenmesi olarak değerlendirmek imkansız hale gelmektedir. Böylece başlangıç noktasının fenomenin “özdeşliği ve birliği” olmadığı, sözde biri diğerinden tamamen “bağımsız” olarak ortaya çıkan yalıtılmış olguların “çeşitliliği ve çokluğu” olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha sonra bu sözde bağımsız olgular yalnızca biçimsel olarak birleşerek, “kavramın birliği” ve “adın özdeşliği” tarafından birbirlerine bağlanmaktadır. O halde ortaya çıkan tek sonuç, başlangıçta heterojen olan olguların ve onların salt fiili “birliği”nin bilinçte (daha doğrusu adda) bir özdeşlik olmasıdır.

Öyleyse neo-pozitivistlerin Spinoza’dan neden hoşlanmadıklarını ve Spinoza’nın düşüncesinin *mantıksal* ilkesine niçin saldırdıklarını anlamak hiç de zor değil. “Spinoza’nın metafiziği dünyanın bir bütün olduğunu, yani parçaları mantıksal olarak tek başına var olma yetisinden yoksun olan, tek bir töz olduğunu iddia eden, ‘mantık tekçiliği’ olarak adlandırılabilir öğretinin en iyi örneklerinden birisidir. Bu yaklaşımın nihai dayanağı, her bir önermenin tek bir öznesi ve tek bir yüklemi olduğu inancıdır ki bu da bizi ilişkilerin ve çoğulluğun zahiri olduğu sonucuna götürür.”²⁴

²⁴ Bertrand Russel, *age*, s. 600-601.

Aslında, Spinoza'nın görüşünün alternatifi, dünyanın herhangi bir "parçası"nın yalnızca diğer parçalardan bağımsız olarak "var olma" "yetisi"ne sahip olduğunun değil, bu biçimde var olmak zorunda olduğunun kabul edilmesidir. Bu eğilimin önde gelen bir otoritesinin, "dünya olgulara ayrılır" ve "bunlardan herhangi biri ya bir durumdur ya da değildir ve bunun dışındaki herşey aynı kalır" sözlerinden hareketle postüle ettiği gibi, "dünya, şeylerin değil, olguların bir toplamıdır."²⁵

Öyleyse, "neo-pozitivizmin metafiziğine göre" dış dünya, bir tür ölçülemez *birikim*, birbirinden mutlak olarak ayrı "atomik olguların" basit bir *yığını*, başka herhangi bir olgunun belirleniminden mutlak olarak bağımsız olmak zorunda olan her bir olgunun "kendine özgü belirlenimi"dir. Belirlenim (tanım, tarif), genel olarak başka hiçbir olgunun bulunmadığı koşulda bile "doğru" olabilmektedir. Başka bir deyişle "dünyanın bilimsel olarak kavranışı" bir avuç dolusu olguyu salt biçimsel olarak bir ve aynı terim altında, bir ve aynı "genel" altında birleştirmekten ibarettir. Sadece "terimin ya da işaretin anlamı" olarak yorumlanan "genel", tamamen yapay ya da "önceden üzerinde anlaşılmış", yani "basmakalıp" bir şey olarak karşımıza çıkar. "Atomik olgulara" "bilimsel mantık" çerçevesinden yaklaşımın yegâne sonucu olarak "genel" (birlik ve özdeşlik), nihayetinde bir sonuç değildir; o, *terimin* daha önceden kurulmuş basmakalıp *anlamından* başka hiçbir şey değildir.

Spinoza'nın konumunun, bu düşüncede ve muhayyilede ortaya çıkan fenomenlerin "mantıksal çözümlemesi" ilkesiyle elbette hiçbir bağı yoktur. Spinoza için "genel", "özdeş", "bileşik", (Russell'in öne sürdüğünün aksine) konuşmamızın (dilimizin) özne-yüklem yapısı içerisinde yarattığı illüzyonlar değildir; bunlar şeylerin en temel gerçek, genel doğalarıdır ve bu doğa sözel ifadesini kavramın doğru bir tanımında bulmak zorundadır. Ayrıca, Russell'in öne sürdüğünün aksine, Spinoza'ya göre "ilişkilerin ve çokluğun zahiri olduğu" iddiası doğru değildir. Spinoza'nın böyle bir iddiası yoktur; bu, "modern bilim"in gözüyle "töz kavramı"nın "modern mantıkla ve bilimsel yöntemle uyumsuzluğu"nu göstererek Spinoza'yı

²⁵ Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus* (Londra, 1955), s. 31.

itibardan düşürmek üzere hayli alçalan Russell'in icadıdır.²⁶

Şüphesiz ki Russell'in "modern mantık ve bilimsel yöntem" diye adlandırdıkları, Spinoza'nın düşüncesinin mantığıyla, bilimsel tanımların gelişimi üzerine kullandığı ilkelerle ve "doğru tanım" anlayışıyla uyusmaz. Spinoza'ya göre ne "ilişkiler ve çokluk" (Russell'in onları tarif ettiği gibi) "asılsız"dır, ne de "özdeşlik ve birlik" (Russell'in düşündüğünün aksine) yalnızca "özne-yüklem yapısı" tarafından yaratılan bir aldatmacadır. Bunların her ikisi de tamamen gerçektir ve her ikisi de, sözde "bilim dili"nin sözel yapılarının ne olduğundan tamamen bağımsız olarak, "Tanrı"da, yani *şeylerin doğasında* var olmaktadır.

Ancak Bertrand Russell için bunların her ikisi de eşit düzeyde aldatmacadır. "Özdeşlik" (şeylerin genel doğasının, tözün, ilkesi) dil tarafından yaratılan bir aldatmacadır. "İlişkiler ve çokluk" ise kendi duyularımız tarafından yaratılan aldatmacalardır. O halde ilüzyonlarımızdan bağımsız olan ne var? Russell'in cevabı şudur: Bilmiyorum ve bilmek de istemiyorum; bilmek istemiyorum, çünkü bilemem... Ben sadece, bana duyularımda, algılarımda (bunlar ancak "çoğul" olduğu zaman) ve dilimde (bu, ancak "özdeş" ve ilişkili olduğunda) bana sunulan "dünya"yı bilebilirim. Peki ama bu "dünya"nın ötesinde ne var? Russell, kelimesi kelimesine Psikopos Berkeley'in tezini tekrarlayarak, "yalnızca Tanrı bilir" diye cevap veriyor. Ama Berkeley'in peşinden giderek "Tanrı"nın gerçekten bunu "bildiğini" onaylamayı kategorik olarak göze alamıyor; çünkü Tanrı'nın kendisinin var olup olmadığı henüz bilinmiyor.

Bu noktada Spinoza ve (neo-pozitivistlerin şimdilerde tekrar hayata döndürmeye uğraştıkları) Berkeley ve Hume'un karşıt kutuplarda yer aldıklarını görmüş oluyoruz. Berkeley ve Hume de töz kavramına toptan saldırmış ve onun "tanrısız usun" bir ürünü olduğunu açıklamaya çalışmışlardı. Çünkü burada hiç de ikna edici olmayan bir alternatif bulunmaktadır; aynı sorun hakkında –"bilinçteki dünya"yla (özellikle "doğru tanımlanmış" olanla), "bilincin dışındaki dünya" ("sözel tanım"ın dışındaki dünya) arasındaki ilişki sorunu– karşıt kutuplarda bulunan ve birbirini tamamen dışlayan iki çözüm söz konusudur. Burada bir seçim yapılmak

²⁶ Bertrand Russell. *Age*, s. 601

zorundadır: İnsanı da bir parçası olarak içeren doğa ya “töz kavramı”nın mantığı üzerinden anlaşılmalı ya da kişinin duyumlarının bir bileşkesi olarak yorumlanmalıdır.

Bu noktada Spinoza’nın düşüncesinin önemine geri dönelim. Spinoza, organlarımızın belirli bir durumu ve düzenlenişinden, şeyin “içimizdeki” yansıma biçiminden kaynaklanmayan, o şeyin kendisinin doğasının tanımını kabul edebileceğimiz tek bir doğru tanımının bulunabilmesinin olanaklılığına karşı geliştirilen bütün kuşkucu argümanları gayet iyi kavramıştı. Bir ve aynı şeyin yorumlanışının farklı çeşitlerinin üzerinde duran Spinoza şu sonuca ulaşmaktaydı: “Bütün bu şeyler, her bireyin şeyleri beyninin yapılanışı ile yargıladığını veya bunun da ötesinde şeylerin yerine kendi muhayyilesinde uyananları kabul ettiğini göstermek için yeterlidir²⁷.” Başka bir deyişle içimizde, fikirler biçiminde şeyin kendisine ve onun asıl biçimine değil, sadece dışsal şeyin etkiyerek bedenimizde çağrıştırdığı iç duruma sahibizdir.

O halde fikirlerde sahip olduğumuz dış dünyada, birbirinden tamamen farklı iki şey birbirine geçmiş ve karıştırılmıştır: Kendi bedenimizin biçimi ve kendi bedenimiz dışındaki bedenlerin biçimleri. Naif bir kişi derhal ve sorgulamaksızın bu hibridi dışsal bir şey olarak kabul eder; dolayısıyla şeyleri, aslında durumun kendisine hiçbir şekilde benzemeyen, beyninde ve duyu organlarında dışsal bir etkiyle ortaya çıkan özel duruma uygunluğuna göre yargılar. Spinoza, dış ağrısının dışçının delgisiyle geometrik biçim olarak bütünüyle özdeş olmadığı, hatta delginin dişte ve beyinde yarattığı değişimlerin geometrik biçimiyle de özdeş olmadığı yollu (sonraları Psikopos Berkeley tarafından benimsenen) Kartezyen argüman üzerinde dikkatle durmuştur. Ayrıca herkesin beyni farklı bir biçimde oluşturulmuş ve ayarlanmıştır ki, buradan da doğrunun çokluğu ve tüm düşünen varlıklar için bir ve aynı doğrunun yokluğu biçiminde ifade edilen şüpheli sonuca ulaşırız. “Herkes şu ifadeleri duymuştur: Pek çok kafa, pek çok farklı düşünme biçimi; herkes kendi tavrı içinde bilgedir; beyinlerin farklılığı, tatların farklılığından daha az gerçek değildir... Tüm bu deyişler, insanların sorunlar hakkında beyinlerinin yapılanışına

²⁷ Spinoza, age, s.372

göre karar kıldıklarını, dolayısıyla şeyleri anlamaktan ziyade hayal ettiklerini göstermektedir.”²⁸

Mesele, şeyin beynimizin bedeninde ve mikrostrüktürlerinde gerçekleşen geometrik değişiklikler biçiminde hangi araçlarla temsil edildiğini değil, onun kendisini ve gerçek biçimini anlamak ve doğru bir biçimde belirlemektir. Ancak bu nasıl yapılabilir? Şeyin saf biçimini elde etmek için belki de yalnızca fikirden; bedenimizin, duyu organlarının ve beynin düzenini (mizacını) ve eyleminin araçlarını belirleyen unsurları “çıkartmak” gereklidir.

Fakat (1) beynimizin yapısı ve bir şeyin fikrinin bileşimine tam olarak neler kattığı hakkında da en az dışsal bedenin kendisi hakkında bildiklerimiz kadar az bilgiye sahibiz ve (2) genel olarak şey bize, bedenimizde yol açtığı özgül değişiklikler aracılığıyla ulaşmanın dışında ulaşamaz. Eğer şeyden, şeyin bedenimizin, duyu organlarımızın ve beynimizin prizmasından geçerken uğradığı kırılma sürecinde elde ettiğimiz herşeyi “çıkartırsak”, geriye kalan salt hiçlik olacaktır. “Bizde” kalan hiçlik olacaktır, herhangi bir fikir kalmayacaktır. Dolayısıyla bu yoldan ilerlemek imkansız.

Her ne kadar insanın bedeni ve beyni başka herhangi bir şeyden farklı bir yapıya sahipse de, tüm bu nesnelerde ortak bir şeyler bulunmaktadır ve aklın eylemi aslında bu ortaklığın bulunmasına, yani bizim “düşünmek” olarak adlandırdığımız bedenimizin gerçek eylemine yönelmiştir.

Başka bir ifadeyle, uygun bir fikir, sadece bedenimizin *biçimsel olarak bedenin dışındaki şeyle özdeşliğinin* yarattığı bilinç durumudur. Bu, açık bir biçimde ortaya konulabilir. Bir parça kağıt üzerine elimle bir daire çizdiğimde (gerçek uzayda), Spinoza’ya göre bedenim, bedenimin dışındaki dairenin şekliyle tamamen özdeş bir duruma, daire biçimli gerçek bir *eylem* durumuna gelir. Bedenim (elim) gerçekten bir daire tanımlar ve bu durumun farkında oluş (yani şeyin biçimindeki kendi eyleminin biçiminin farkında oluş) da fikirdir ve üstelik “uygun” bir fikirdir.

“İnsan bedeni kendi korunumu için sürekli olarak üzerinden yeniden

²⁸ Spinoza, *age*, s.372.

oluştugu başka bedenlere ihtiyaç duyduğundan”²⁹ ve “dışsal bedenleri pek çok biçimde harekete geçirip, düzenleyebildiğinden”³⁰ ötürü, Spinoza sorunun çözümünün anahtarını dışsal bedenin şeklindeki insan bedeninin eyleminde bulur. Dolayısıyla, “insanın akli pek çok şeyin algılanmasına adapte olmuştur ve aklın kabiliyeti, bedenin konumlanmış biçimlerinin sayısı ile orantılı olarak artar.”³¹ Başka bir deyişle, bedenimiz “dışsal bedenleri düzenlemek ve harekete geçirmek” üzere ne kadar çok sayıda ve çeşitli araç kullanırsa, diğer bedenlerle o kadar çok ortak yönü olacaktır. Öyleyse bir dairenin sınırları boyunca nasıl hareket edeceğini bilen bir beden, bu biçimde tüm dairelerin ya da bir daire içinde hareket eden dışsal bedenlerin durumu ve düzenlenişiyile nasıl ortaklık içinde olacağını da bilir.

Kendi durumumun (şu ya da bu hat boyunca gerçekleşen eylemler) bilincine varırken, dışsal bedenin şeklinin de kesin olarak farkına (uygun fikre) varırım. Ancak bu, sadece kendimi ve bedenimin durumlarını, kendi bedenimin ve onun “parçalarının” yapısına ve düzenlenişine göre değil, dışsal şeyin biçimine uygun olarak aktif biçimde belirlediğim zaman ve yerde söz konusu olur. Nasıl gerçekleştireceğimi bildiğim eylemler arttıkça düşüncem daha fazla olgunlaşır ve “zihnimdeki” (Spinoza’nın çağdaşlarıncı normal karşılanacak dili kullanarak ifade etmeyi sürdürdüğü gibi) ya da Spinoza’nın takibeden sayfalarda “zihin” sözcüğünü yorumladığı şekilde ifade edersek, basitçe *bedenimin bilinçli durumlarındaki* fikirler o kadar yeterli olur.

Böylece Descartes’ın dış dünya ile insan bedeninin iç durumları arasında gördüğü ikilik, açıklamanın en başında yitip gider. Descartes’ın ikilik olarak ortaya koyduğu ilişki burada tek bir dünyadaki (bedenlerin dünyası) bir farklılık, varoluş kiplerindeki (eylemlerindeki) bir farklılık olarak yorumlanmıştır. Böylece insan bedeninin ve beyninin “özgül yapısına” ilk kez, bizi bedene hiçbir şekilde benzemeyen şeyler dünyasından ayıran bir engel olarak değil, tam tersine düşünen bedene (bütün başka bedenlere

²⁹ Age, s.380.

³⁰ Age.

³¹ Age

kiyasla) şeylerle aynı durumlarda bulunabilme ve onlarla ortak biçimler edinebilme yetisini kazandıran evrensel özellik olarak bakılmıştır.

Spinoza kendisi de bunu ifade etmişti: “İnsan zihninde, insan bedenine ve insan bedeninin genel olarak etkilendiği herhangi bir başka bedene uygun ve her ikisi için ortak olan, bu başka bedenlerin her birine eşit düzeyde katılan ve hepsi için ortak ve uygun olanın yeterli fikri ortaya çıkacaktır.

“Öyleyse bu söylediğimizden, bir beden başka bedenlerle ne kadar fazla ortaklığa sahipse, zihnin o kadar çok şeyi algılamaya adapte olacağı sonucu çıkar.”³²

Yine bu sözleri, “... tüm bedenler bazı şeyler üzerinde uzlaştıklarından ... tüm insanlar için ortak olan bazı fikir ya da görüşler uygun biçimde, yani açık ve seçik olarak, herkes tarafından algılanır”³³ düşüncesi izler. Hiçbir durumda bu “ortak fikirler” insan bedeninin özgül biçimleri olarak değerlendirilemezler. “İnsan zihninin, bedenin duygulanımlarının fikirleri olmaksızın başka hiçbir bedeni gerçekten var olduğu biçimde algılamadığı”³⁴ gerçeğine karşın, bu ortak fikirleri (önce kartezyenlerde, daha sonra da Berkeley’de olduğu gibi) başka bedenlerin biçimleri olarak, olsa olsa yanlışlıkla ele alabiliriz.

Gerçek şudur ki “kişinin bedeninin duygulanımları”, bedenin, bedenlerin kendilerine benzemeyen –“maddi olmayan”– şeyler üzerine eyleminin sonuçları değil, bedenler dünyasındaki eylemleri olması nedeniyle tamamen nesneldir. O halde, “pek çok şeye uyan bir bedene sahip olan bir kimse, büyük ölçüde ölümsüzleşen bir akla sahip olur.”³⁵

Bütün bunları “tekil nesneleri daha fazla anladığımız ölçüde, Tanrı’yı (yani şeylerin genel evrensel doğalarını, dünya tözünü - E.V.I.) daha fazla anlayabiliriz”³⁶ ifadesi izlemektedir. Eylemimiz daha fazla tekil şeyi kapsadığı, bedenimizin başka bedenlerin şekilleri boyunca eyleyişini daha

³² Spinoza, age, s.386-387.

³³ Age, s.386.

³⁴ Age, s.384.

³⁵ Age, s.462.

³⁶ Age, s.458.

geniş ölçüde belirleyebildiğimiz ve doğal bütünün bitimsiz nedensel ilişkiler zincirinin daha etkin bir bileşeni haline geldiğimiz ölçüde, düşüncemizin gücünün ulaştığı sınırlar daha geniş olacak ve bedenimizin ve beynimizin “fikirlere” karışarak onları “muğlak ve uygunsuz” hale getiren “özümlü yapıları” fikirlere (anlığa değil, muhayyileye ait fikirler) daha az karışacaktır. Bedenimiz daha faal olduğu ölçüde daha evrensel olacak, “kendisinden” daha az şey ortaya koyacak ve şeylerin gerçek doğasını daha saf biçimde açığa çıkartacaktır. Bedenimiz daha edilgen olduğu ölçüdeyse, içerdiği organların (beyin, sinir sistemi, duyu organları vs.) yapısı ve düzenlenişi, fikirleri daha büyük oranda etkileyecektir.

Öyleyse tinsel eylemin (düşüncenin mantıksal bileşeni de dahil) gerçek bileşimi, sadece insan bedeninin ve beyninin parçalarının yapısı ve düzenlenişi tarafından değil, aynı zamanda diğer bedenlerin dünyasında gerçekleşen evrensel insan eyleminin dış koşulları tarafından da belirlenir. Bu işlevsel belirlenim, beynin yapısal olarak çözümlenmesinde bize kesin bir doğrultu sunar, genel amacı belirler ve beyinde düşüncenin süregittiği yapıları, düşünce süreciyle tamamen ilişkisiz olan, sözün geliştiği sindirim, kan dolaşımı ve benzeri işlevleri kontrol eden yapılardan ayırmamızı sağlar.

Spinoza, bu nedenle yaşadığı çağda ortaya atılan “morfolojik” hipotezlere, özellikle de birincil düzeyde “akıl” organı kabul edilen “kozalaksı bez”in oynadığı özel role karşı alaycı bir tepki göstermiştir. Bu konuda Spinoza, sözünü esirgmeden şunları söylemişti: Felsefeci olduğunuza göre, beynin bedeni üzerine spekülasyon hipotezler ortaya atmaktan vazgeçin ve bu konunun araştırılmasını doktorlara, anatomistlere ve fizyologlara bırakın. Sizler felsefeci olarak sadece, doktorlar, anatomistler ve fizyologlar için düşüncenin yapısal olarak değil, işlevsel olarak belirlenmesi sorununu çözebilme becerisine sahip değilsiniz, aynı zamanda bunu yapmak durumundasınız da ve bu işi, “maddi olmayan zihin”, “Tanrı” ve benzeri muğlak fikirlere başvurmadan, tam anlamıyla ve kesin biçimde yapmak zorundasınız.

Ancak düşüncenin işlevsel olarak belirlenimini, yalnızca *düşünen bedenin* (beynin) incelemesine girişerek değil, düşünen bedenin diğer

bedenlerin sonsuz çeşitli evrenindeki nesnel eylemlerinin gerçek bileşimini dikkatlice araştırarak bulabilirsiniz. Kafatasının içinde düşüncenin işlevsel tanımının uygulanabileceği hiçbir şey bulamazsınız; çünkü düşünme, dışsal, nesnel bir eylemin bir işlevidir. O halde beynin anatomisini ve fizyolojisini değil, etken işlevi *aslında* düşünce olan bu “bedenin”, “insanın inorganik bedeninin”, yani kültürünün ve eylemini ürettiği ve yeniden ürettiği “şeyler” dünyasının “anatomisini ve fizyolojisini” araştırmak zorundasınız.

Özel “doğasında” (yani özgül yapısında) var olan zorunluluk sonucunda düşünen yegâne “beden” ne *tek başına beyindir*, ne de beyne, kalbe, ellere ve kendine özgü tüm anatomik özelliklere sahip olan, bütün olarak insandır. Spinoza’ya göre zorunluluk, dolayısıyla sadece töz düşünceye sahiptir. Düşünce kendi zorunlu öncülüne ve koşuluna (*sine qua non*) bir bütün olarak doğada sahiptir.

Ancak bu, Marx’ın da dediği gibi, yeterli değildir. Marx’a göre, sadece zorunluluğun doğası, insanın kendisini toplumsal olarak yeniden üretme aşamasına ulaştığı, değişen ve kendisini insanın ve onunla ilgili başka yaratıkların kişiliğinde bilen, hem insanın hem de kendisinin dışında evrensel olarak değişen doğadır. Daha küçük ölçekteki ve daha az “yapısal karmaşıklıkta” bir beden düşünmeyecektir. Emek, doğanın toplumsal insanın eylemi tarafından değiştirilmesi sürecidir ve düşüncenin “yüklem” olarak ait olduğu “özne”dir. Ancak doğa, doğanın evrensel maddesi, aynı zamanda onun tözüdür. İnsandaki bütün değişikliklerinin öznesi haline gelen töz, kendi kendisinin nedenidir (*causa sui*).

III

Mantık ve diyalektik (Kant)

Diyalektik mantığın yaratılmasına giden en doğrudan yol, daha önce de söylediğimiz gibi, deneyimlerin de gösterdiği üzere “geçmişin yeniden okunması”dır. Diyalektik mantık, Marx, Engels ve Lenin’in eserlerini yeniden ele alarak ya da insanlığın, on sekizinci yüzyılın sonuyla on dokuzuncu yüzyılın başında tinsel olgunluk sürecine girerek, çarpıcı düzeyde hız kazanan ve Kant, Fichte, Schelling ve Hegel’in isimleriyle anılan klasik Alman felsefesine borçlu olduğu Yüksek Mantık alanının kazanımlarının materyalist ve eleştirel bir yeniden değerlendirmesini yaparak en doğrudan biçimde yaratılabilir.

Dolayısıyla “mantığın konusu”, son derece kısa bir tarihsel kesitte, antik çağdan bu yana hayalgücünde görülen en müthiş “sıçrama”yı ortaya koymuş, kendisine içsel, oldukça gerilimli bir diyalektikle damgalanmıştır ki bu diyalektiğe basit bir aşinalık bile halen diyalektik düşüncüyü beslemektedir.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz; ilk kez klasik Alman felsefecileri açıkça özel bir bilim olarak felsefenin tüm sorunlarının şu ya da bu biçimde *düşüncenin ve onun dış dünyayla ilişkilerinin ne olduğu* sorusuna yöneldiğini fark etmiş ve bu gerçeği keskin bir biçimde ifade etmişlerdir. Daha önce Descartes ve Locke, Spinoza ve Leibniz’in sistemleriyle olgunlaşan bu kavrayış, artık tüm incelemelerin bilinçli olarak oluşturulmuş sıçrama tahtası haline gelmiş, daha önceki gelişmenin eleştirel olarak yeniden

düşünüşünün temel ilkesi olmuştur. Kant'la iki yüz yıldan fazla süren bir inceleme döngüsünü tamamlayan felsefe, özgül sorunlarının kavrandığı ve çözüldüğü, temel olarak farklı bir yeni evreye girmiştir.

İzlenen yolun eleştirel biçimde incelenmesi ve çözümlenmesi gereksinimi, elbette sadece bütünlüğe ve düzenliliğe ulaşmaya gayret eden felsefenin (her ne kadar felsefeciler bunu öyle ifade etseler de) kendi ihtiyaçlarınca ortaya konmamıştır. Asıl güçlü basınç dış koşullardan, yani tüm entellektüel kültürün kriz niteliğinde devrimci öncüller taşıyan durumundan kaynaklanmıştır. Siyasetten doğa bilimine, entellektüel yaşamın tüm boyutlarında yaşanan fikirlerin yoğun çelişkisi ister istemez ideolojik mücadeleye de karışmış; felsefeyi giderek daha büyük ölçüde olup bitenlerin kökenleri ve kaynakları hakkında nihai sözler söylemeye, insanlar ve fikirler arasında gizli karşılıklı düşmanlığın genel nedenlerini bulmaya, insanlara ortaya çıkan bu durumdan akılcı biçimde nasıl kurtulabileceklerini göstermeye ve bu yolları bulmaya sevk etmiştir.

İlk kez Kant, zamanının düşünüşünün felakete yol açacak bir çarpışmaya doğru yol alan tüm ana ve birbirine zıt ilkelerini tek bir kavramsal çerçeve içerisinde toplamaya çalışmıştır. Bu ilkeleri tek bir sistemde birleştirme ve uzlaştırma çabası içerisinde Kant, kendi niyetine ters düşecek biçimde, sadece felsefenin denenmiş ve bilinen yöntemleriyle çözülemeyen sorunların özünü daha açıkça sergileyebilmiştir.

Bilimde yaşanan olayların mevcut durumu, Kant'a herkesin herkesle savaşı olarak görünmüştür. Kant, Hobbes'un izinden giderek, "doğal" durumun bu görüntüsünü (bilime uygulandığı üzere) bir "adaletsizlik ve vahşet durumu"³⁷ olarak nitelemiştir. Bu durumda bilimsel düşünce (akıl) "iddialarını ancak savaş yoluyla kurabilir ve savunabilir". Öyleyse, "tartışmalar ancak her iki tarafın da hak iddia ettiği konu üzerine elde edilecek bir zaferle sonlandırılabilir ve bunu genellikle, arabuluculuk eden bir yetke tarafından düzenlenen geçici bir ateşkes izler. ..."³⁸

Başka bir biçimde ifade edecek olursak bu, Kant'a göre insan düşün-

³⁷ Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason* (Saf Aklın Eleştirisi). Çeviren N. K. Smith (Macmillan, Londra, 1929), s. 601.

³⁸ Age.

cesinin “doğal” durumunu oluşturan ve her biri evrensel bir önem taşıdığını ve bu düzeyde kabul gördüğünü iddia eden sistemler haline gelmiş olan karşıt ilkeler arasındaki gerilimdi. Düşüncenin “doğal”, gerçek ve apaçık durumu, sonuç olarak diyalektikten başka bir şey değildi. Kant, diyalektiği aklın yaşamından, yani belirli bir biçimde gelişen bir bütün olarak anlaşılan bilimden, ilk ve son kez söküp atmakla ilgilenmiyor; bilimde ortaya çıkan aykırılıkları, tartışmaları, anlaşmazlıkları, çelişkileri ve antagonizmaları nihai olarak çözmenin “akılcı” araçlarını bulmaya çalışıyordu. “Yetke”nin desteği olmaksızın akıl, ihtilafın acısını dindirebilir miydi? Kant sorunu, “salt dogmatik bir aklın sonu gelmeyen ihtilafları, sonunda bizi, aklın kendisinin eleştirisinde ve böyle bir eleştiriye dayanan yasalarda aklın kurtuluşunun yollarını aramaya zorunlu kıldı”³⁹, diye ortaya koymaktadır.

Sonu gelmeyen ihtilaflar ve kuramcılar arasındaki düşmanlık Kant’a göre “akademisyenler cumhuriyeti”nin henüz sistematik olarak geliştirilmiş, herkes tarafından tanınan tek bir “yasası”nın ya da “aklın anayasası”nın olmamasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir anayasa akla, çelişkilere karşı “ölümüne” savaşlarla değil, “yasal bir süreç” içinde ya da bütün tarafların mantıksal kanıtlamanın bir ve aynı “kanununu” benimsediği bir “eylem” şeklinde, tarafların rakibi eşit derecede yetkiye sahip ve kendisi kadar sorumlu bir katılımcı olarak gördüğü, sadece eleştirel olmadığı, özeleştirel de olabildiği, her zaman yanlışlarını ve mantık kurallarını ihlal ettiğini kabul etmeye hazır olabildiği, kibar, akademik tartışma düzleminde çözebilme yeteneğini kazandırır. Kuramcılar arası ilişkiler hakkındaki bu ideal –halen de bu ideale karşı herhangi bir itiraz yöneltmek son derece güçtür– Kant’ın onu araştırmalarının amacı haline getirmesinden önce, olduğundan daha önemli görünmekteydi.

Kant’ın bu konuya olan ilgisinin odak noktasında, her şeyden önce geleneğin görevini mantığa bırakması bulunur. Öte yandan idealin var olduğu biçimiyle, yaratılan durumun ortaya koyduğu gereksinimleri karşılamaktan veya onu çözümlemekten çok uzak olduğu Kant için son derece açıktı. O zamandan beri “mantık” terimi önemli ölçüde itibardan düşü-

³⁹ Immanuel Kant. Age, s. 604.

rüldü. Hegel, bu bilimin evrensel düzeyde ve bütünüyle hor görülmesine dair “yüz yıllar, bin yıllar boyu ... şimdi küçümsendiği kadar yüceltildi”⁴⁰ derken son derece haklıdır. Mantık bilimi yalnızca klasik Alman felsefecilerinin eserlerinde yarattıkları derin reformla birlikte düşüncenin bilimi olarak eski itibarını kazanmıştır. İlk kez Kant, içeriğini ve tarihsel yazgısını eleştirel biçimde ele alarak mantık sorununu bir yere koymaya ve çözümlemeye çalışmıştır. Kant, mantığın geleneksel birikimini doğa bilminde ve toplumsal sorunlar bağlamında düşüncenin gerçek süreçleriyle karşılaştıran ilk düşünürdür.

Kant herşeyden önce, geleneksel mantık çerçevesi içerisinde formüle edilmiş tartışmasız doğruları ortaya çıkartmak ve toparlamak çabasını kendisine amaç edinmiş ve onları basitlikleri nedeniyle küçümsemiştir. Başka bir deyişle Kant, düşüncenin doğası üzerine bin yıllardır devam edip duran tartışmalar boyunca etkilenmeden kalan bu “değişmez”leri, ne Descartes’ın ne de Berkeley’in, ne Spinoza’nın ne de Leibniz’in, ne Newton’un ne de Huygens’in, kısacası kuramsal çalışma yapan hiç kimsenin sorgulamayı düşünmediği önermeleri ortaya çıkartmaya çalışmıştır. Bu tortuyu mantıktan ayırdığımızda, geriye pek fazla bir şeyin kalmaması Kant’ı tatmin eder. Geriye kala kala, Aristoteles’in ve yorumcularının formüle ettiği birkaç genel önerme kalır.

Kant’ın mantık tarihini gözden geçirdiği açıdan bakıldığında başka bir sonuca ulaşmak imkansızdır; çünkü bu bakış açısı, eğer sadece herkesin (Spinoza’nın ve Berkeley’in, rasyonalist-natüralistlerle teolojistlerin) eşit düzeyde kabul ettiği önermeler araştırılırsa ve tüm bu anıların anlaşmazlıkları parantezin dışına çıkartılırsa, tariflenen gelenek içindeki herkese su götürmez biçimde doğru görünen düşünce hakkındaki bu tamamen genel *fikirlerden* (nosyonlardan) başka hiçbir fikrin parantezin içinde kalmayacağını söylemeden yoluna devam eder. O halde, o ana değin düşünceyle meşgul olan bütün kuramcılarının aslında belirli bir yargılar toplamını tartıştıklarını öne süren, *salt ampirik* bir genelleme ortaya çıkmaktadır. Ancak kuramcıların tartıştıkları bu yargıların kendilerinde

⁴⁰ Hegel’s *Lectures on the History of Philosophy* (Hegel’in Tarih Üzerine Dersleri), c. II, s. 210.

doğru mu olduklarını, yoksa aslında ortak ve genel kabul gören aldatmacalar mı olduklarını söylemek mümkün değildir.

Şimdiye dek bütün kuramcılar bir dizi kurala göre düşündüler (ya da yalnızca düşünmeye çalıştılar). Ancak Kant salt ampirik genellemeyi, genel olarak mantığın konusu ve onun meşru sınırları hakkında teorik (evrensel ve zorunlu) bir yargıya dönüştürdü: “Mantık alanı kesin bir biçimde sınırlandırılmıştır; onun yegâne çabası düşüncenin bütünüünün formel kurallarının tam bir ispatını yapmak ve bu kuralları kapsamlı bir biçimde sergilemektir...”⁴¹ Burada “formel” sözcüğünün anlamı, düşüncenin tam olarak nasıl anlaşıldığından, kökenlerinden, nesnelerinden ya da amaçlarından, insanın diğer yeteneklerinden ve dış dünyadan vs. tamamen bağımsızdır; yani düşüncenin içerisinde kurallara göre eylendiği “dış” koşullar sorununun nasıl çözümlendiğinden ve metafizik, psikolojik, antropolojik vb. değerlendirmelerden bağımsızdır. Kant, “ister *a priori* ister ampirik olsun,” bu kuralların “kökeni, nesnesi ne olursa olsun ve zihnimizde (*Gemüt*), tesadüfi ya da doğal, hangi engellerle karşılaşır karşılaşırsın”⁴² genel olarak düşünce için mutlak anlamda doğru ve zorunlu olduğunu ilan etmiştir.

Kant mantığın sınırlarını bu şekilde çizdikten sonra (“dolayısıyla mantık, başarısını tamamen sınırlı olmasının sağladığı avantaja borçlu olduğundan, ki aslında bu sayede soyutlama yapmak konusunda haklı çıkar, bilginin bütün nesnelerinden ve onların farklılıklarından da soyutlanmaya mecburdur ...”⁴³) titiz bir biçimde onun temel olanaklarını araştırmıştır. Kant, mantığın yeterliliğinin hayli sınırlı olduğunu göstermiştir. Sözü edilen formalizm sayesinde mantık mecburen, tartışma içerisinde birbirleriyle çatışan görüşlerin farklılıklarını yok saymış ve örneğin sadece Leibniz ve Hume arasındaki tartışmada değil, bilge ile ahmak arasındaki tartışmada da, ahmak aklına Tanrı bilir nereden gelen fikirleri “doğru” bir biçimde ortaya koyduğu müddetçe, tamamen tarafsız kalmıştır. Mantık kuralları herhangi bir saçmalığı kendi içinde çelişkili olmadığı sürece

⁴¹ Immanuel Kant. *Age*, s. 18.

⁴² *Age*, s. 18.

⁴³ *Age*.

doğrulamak zorundadır. Kendi içinde tutarlı bir aptallık, genel mantığın filtresinden geçmek zorundadır.

Kant, “genel mantığın yargı oluşturmak için hiçbir kurala sahip olmadığını ve olamayacağını”⁴⁴, başka bir deyişle “mantığın, kurallar çerçevesinde *içerme* fiilini, bir şeyin belirli bir kural kapsamına (*casus datae legis*) girip girmediğinin ayırt edilmesini sağlayamayacağını”⁴⁵ özellikle vurgulamıştır. O halde kurallar hakkında (genel mantık kuralları da dahil) en kati bilgiye sahip olmak bile onların hatasız uygulanacağı garantisini vermez. “Yargı oluşturma sürecinde eksikliğin günlük dildeki karşılığı aptallık olduğundan” ve “böyle bir eksikliğe çare bulunmadığından”⁴⁶, genel mantık, gerçek bilginin ne “organon”u (aleti, aracı) ne de “kanun”u, yani hazır bilgiyi sınamanın ölçütü, olarak hizmet edebilir.

Öyleyse genel mantığa neden ihtiyacımız var? Kant; Berkeley, Descartes ve Leibniz’le tam bir uzlaşma içerisinde, sadece ve sadece analitik denilen yargıların, yani eninde sonunda insanın kafasında mevcut bulunan fikirlerin, bu fikirler kendilerinde ne kadar bölük pörçük olurlarsa olsunlar, sözel ifadesinin doğruluğunu denetlemek için der. Bir kavramla (özenli bir biçimde tanımlanmış bir fikirle) deneyim ve olgular (onların belirlenimleri) arasındaki çelişki hakkında genel mantığın hiçbir şey söylemeye hakkı yoktur, çünkü aksi takdirde bu, kavramın önceden içerdiği anlamın ortaya konmasına değil, bir kavramın tanımına ait olguların içerilmesi edimine ilişkin bir sorun olurdu. Örneğin, eğer “tüm kuğular beyazdır” önermesini kabul edersem, renk dışındaki bütün özellikleriyle kuğu ile özdeş bir kuş gördüğümde, genel mantığın çözmeme yardımcı olamayacağı bir güçlülük karşı karşıya kalabilirim. Açık olan bir şey var; bu kuş benim “kuğu” kavramım tarafından çelişkisiz bir biçimde içerilemeyecektir ki ben bu durumda şunu söylemek durumunda kalırım: Bu bir kuğu değil. Gelgelelim onu kuğu olarak kabul edersem, kavramla olgu arasındaki çelişki, kavramın belirlenimleri arasındaki bir çelişki haline dönüşecektir; çünkü yargının öznesi (kuğu) birbirinden

⁴⁴ Immanuel Kant. Age, s. 177.

⁴⁵ Age.

⁴⁶ Age.

büsbütün ayrı iki yüklemle (“beyaz” ve “beyaz değil”) tanımlanacaktır. Bu kabul edilemez ve bu durum, çelişkiyi ortadan kaldırmak için başlangıçtaki kavramımın yanlış bir biçimde tanımlandığını kabul etmemle aynı anlama gelir.

Dolayısıyla belirli bir olgunun belirli bir kavram tarafından içerilmesi ya da içerilmemesi sorununun her ortaya çıkışında bir çelişkinin meydana gelmesi, yargının doğru olup olmamasının bir göstergesi olarak ele alınamaz. Bir yargının doğruluğu ancak, belirli bir durumda çelişki başlangıçtaki kavramı *yıktığında* ve onun çelişkiliğini, dolayısıyla da yanlışlığını gösterdiğinde kanıtlanabilir. Bu nedenle genel mantığın ölçütleri doğrudan doğruya deneysel yargılarla ilgili konulara, yani olguları bir kavrama içirme, eldeki bir kavramı deneyimin sunduğu olgularla somutlaştırma eylemine uygulanamaz. Çünkü bu tür yargılarda kavram sadece açıklanmaz, başlangıçtaki kavrama yeni belirlenimler eklenir. Ortaya bir analiz, yani mevcut belirlenimlerin detaylarına ayrılması değil, belirlenimlerin bir birleşimi, bir sentez çıkar.

Deneyime dayanan bütün yargılar, istisnasız, sentetik bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla böyle bir yargının oluşturulmasında çelişkinin varlığı, bir kavramı deneyimin sunduğu olgulara uygun olarak daha kesin kılma sürecinin doğal ve kaçınılmaz bir görüngüsüdür.

Başka bir biçimde ifade edecek olursak, genel mantık bir yargının kapsamına dair tavsiyede bulunma şansına sahip değildir; çünkü yargının kapsamına, bir kavramın tanımına bu tanımla doğrudan doğruya ve derhal *çelişen* olguları dahil etme hakkı vardır.

O halde bütün ampirik kavramlar daima deneyimle, göze çarpan ilk olgu aracılığıyla reddedilme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Dolayısıyla salt ampirik nitelikli bir yargı –yani ampirik olarak mevcut olan, duyusal olarak hissedilen bir şey ya da özne olarak işlev gören nesne (örneğin kuğular hakkındaki önermemiz)– yalnızca şu zorunlu rezervle birlikte ele alındığında gerçek ve doğrudur: “*Şu ana değin deneyim alanımıza giren bütün kuğular beyazdır.*” Böyle bir önerme tartışılmaz, çünkü henüz görmediğimiz aynı türden tekil nesnelere uygulanma iddiasında değildir ve ileride elde edilecek deneyimlerin tanımlarımızı düzeltme ve ifadenin

yüklemlerini değiştirme olasılığı vardır.

Aslında kuramsal bilgimiz sürekli olarak bu tür zorlukların üstesinden gelmektedir ve her zaman da gelecektir.

Ancak bu doğruysa, bilim sadece kavramların ve olguların yan yana getirilmesiyle, tekrar tekrar ortaya çıkan ve hiç bitmeyen çelişkiyi çözme süreciyle geliyorsa, teorik bilimsel kavram sorunu keskin bir biçimde ortaya atılmış olur. Evrensellik ve zorunluluk iddiasında bulunan teorik bilimsel bir genelleme (kavram) herhangi bir ampirik, tümevarımsal “genelleme”den farklı mıdır? (Burada ortaya çıkan zorluklar, yüzyıldan daha fazla bir süre sonra Bertrand Russell tarafından nükteli bir biçimde, bir fabl formunda tanımlanmıştı. Bir zamanlar bir kümeste bir tavuk varmış. Çiftçi her gün tavuğa yemesi için mısır getirirmiş. Böylece tavuk, çiftçinin her ortaya çıkışını mısırın ortaya çıkışıyla bağlantılandırmış. Ancak günlerden bir gün çiftçi elinde mısırla değil bir bıçakla çıkagelmış ve böylece bilimsel bir genellemeye giden yolun daha isabetli bir fikrine sahip olmaktan zarar gelmeyeceğini tavuğa ikna edici bir biçimde göstermiş.)

Başka bir deyişle, belirli bir nesneye göre parçalı deneyimden çıkarsan genellemelerin, yine de bilimsel *öngörü*, yani aynı nesne hakkındaki gelecekte edinilecek deneyimi (elbette gelecekte gözlenebileceği farklı koşulları göz önünde bulundurarak) tahmin etme güvencesi sağlayan kavramlar olma iddiasında bulunması olanaklı mıdır? Yalnızca daha az ya da çok olasılıkla ortak nitelik ifade eden, başka bir mekan ve zamanda var olmayabilecek, ancak aynı zamanda “töz”ün kendisi, *belirli bir tür nesnenin asıl “doğası”*, onun varoluşunun yasası olan kavramlar mümkün müdür? Yani, söz konusu kavramın nesnesinin kendisi yokken (olanaksız ve düşünülemezken) ve halihazırda başka bir nesne mevcutken, tam da bu nedenle bahsi geçen kavramı onaylamak ya da reddetmek yeterliliği söz konusu değilken, bu tür belirlemeleri yapmak olanaklı mıdır? (Örneğin bir kare veya üçgen hakkındaki düşüncemizin bir daire veya elips hakkındaki kavrayışımızla bir ilgisi yoktur, çünkü “bir dairenin çevresi” kavramının tanımı kesin bir biçimde belirli bir tür şeklin, başka bir türe geçmeden ihlal etmenin mümkün olmadığı, sınırlarını betimleyen yüklemeleri içerir). Dolayısıyla kavram, herhangi bir gelecek, (Kant’ın

deyişle) “mümkün olan herhangi bir” deneyim tarafından ortadan kaldırılmayı imkansız kılacak “yüklemler”in varlığına dayanır.

Böylece salt ampirik ve teorik bilimsel genellemeler arasındaki Kantçı ayrım ortaya çıkmış oluyor. Kavramların belirlenimleri evrensel ve zorunlu olmak durumundadır; yani gelecekteki herhangi bir deneyim tarafından reddedilemeyecek bir biçimde ortaya konulmalıdırlar.

Teorik bilimsel yargı ve genellemeler, salt ampirik olanlardan farklı olarak her durumda evrensel ve zorunlu olmak, sağlıklı bir akla sahip herkesin deneyimi tarafından doğrulanabilme ve bu deneyim tarafından reddedilemez olma iddiasında bulunurlar. Aksi takdirde bütün bir bilimin, uysa da uymasa da, yalnızca kısıtlı koşullar altında geçerli olan ve doğrulanabilen tumturaklı sözler eden, yani düşünmeden, yalnızca özgül durumlarda mutlak ve evrensel olarak değerlendirilebilecek, başka herhangi bir durum, zaman ve mekanın herhangi bir halinde doğru olan ifadeler ortaya atan masal soytarısının gevelemelerinden daha fazla değer taşıması mümkün olmaz.

Bilimin genellemeleri (ve iki ya da daha fazla kavramı birleştiren yargıları) sadece kavramın tanımını belirtmekle yetinemez; aynı zamanda kavramın uygulanabilirlik, evrensellik ve zorunluluk koşullarını da kendi bütünlüğü içerisinde ifade etmek zorundadır. Asıl zorluk da budur. Sıraladığımız zorunlu koşullar dizisini kategorik olarak kurmamız mümkün müdür? Gerçekten gerekli koşulları dahil ettiğimizden emin olabilir miyiz? Ya da mutlak anlamda gerekli olmayan, gereksiz koşulları da dahil etmiş olamaz mıyız?

Kant, bu sorun hakkında da açıktır ve bu noktada her zaman hata yapma olasılığı olduğu için böyle davranmakta haklıdır da. Aslında bilim pek çok kez tikeli genel yerine koymuştur. “Genel”, yani tamamen formel mantığın, deneyimimiz ne kadar uzun süre devam etse de ve deneyimimizin kapsadığı olguların alanı ne kadar geniş olsa da, basit anlamda genel olanı *evrenselden*, şimdiye *değin* gözlenmiş olanları *gelecekte* gözlenecek olanlardan ayırt edecek bir kural formüle etme hakkına hiçbir durumda sahip olmadığı açıktır. Zira “tüm kuğular beyazdır” gibi genel mantık yargılarının kuralları, “tüm cisimlerin uzamı vardır” gibi ifadelerden kesin-

likle ayırt edilemez, çünkü bu iki ifade arasındaki fark yargının biçiminde değil, içerdiği kavramın içeriğinde ve kökenindedir. Yargılardan ilki ampiriktir ve bütün gücünü sadece geçmiş deneyimle kurduğu ilişkiden alır (Kant'ın deyişiyle bu yargı yalnızca *a posteriori* olarak doğrudur); ikinci yargıysa gelecekle ve doğal cisimlere dair mümkün olan herhangi bir deneyimle ilişki içinde de doğru olduğundan daha büyük bir güce sahiptir (Kant'ın deyişiyle *a priori* olarak, yani deneyim tarafından sınanmadan önce doğrudur). Bu nedenle uzayda ne kadar uzağa yolculuk edersek edelim ya da maddenin derinliğine ne kadar inersek inelim, hiçbir zaman ve hiçbir yerde kanaatimizi çürütecek “doğal bir cisimle”, yani “uzamı olmayan bir cisimle” karşılaşmayacağımıza ikna oluruz (ve bilim bu kanaatimize zorunlu bir olumlama niteliği kazandırır).

Neden? Doğada uzamı olmayan bir cisim olamayacağı için mi? Kant, böyle bir cevap vermek küstahça olur, diyor. Tüm söyleyebileceğimiz şundan ibaret: Böylesine olağanüstü cisimler sonsuz evrende var olsalardı bile, hiçbir koşulda bizim muhayyilemize, deneyim alanımıza giremezlerdi. Eğer girebilselerdi, bizim tarafımızdan ya uzamsal nesneler olarak algılanırlar ya da hiç algılanmazlardı. Sahip olduğumuz duyu organlarının yapısı, nesneleri yalnızca uzaydaki biçimleriyle, uzamlar ve süreklilikler olarak (zaman biçiminde) algılayabilmeye müsaittir.

Onlar “kendinde şeylerdir” (*an sich*) denilebilir. Kant bunu reddetmenin de öne sürmenin de olanaklı olmadığı görüşündedir. Ancak onlar “bizim için” kesin olarak kendinde şeylerdir ve başka türlü de olamazlar; çünkü eğer öyle olmasalardı genel olarak deneyimimizin bir parçası olamaz, deneyimin nesneleri haline gelemez, dolayısıyla matematiğin, fiziğin, kimyanın ve diğer disiplinlerin bilimsel ifade ve önermelerine temel olamazlardı.

Böylece nesnelerin uzaysal-zamansal belirlenimleri (onları matematiksel olarak tanımlama biçimleri), olası herhangi bir deneyim tarafından çürütülme tehdidinden kurtarılmış olur, çünkü bu belirlenimler mümkün olan her deneyim için kesin olarak doğrudurlar.

Böylece tüm teorik önermeler (iki ya da daha fazla belirlenimi birleştiren bütün ifadeler) *evrensel* ve *zorunlu* bir nitelik kazanırlar ve artık

deneyim tarafından doğrulanma gereksiniminden kurtulurlar. Kant, işte bu nedenle bu önermeleri *a priori*, sentetik ifadeler olarak tanımlamıştır. İfadelerin bu niteliği sayesinde iki kere ikinin, yalnızca bizim günahkar dünyamızda değil, başka herhangi bir gezegende de beş ya da altı değil, dört ettiğinden, karenin köşegeninin kenarlarıyla ölçülemez olduğundan ve Galileo, Newton ve Kepler tarafından keşfedilen yasaların Evren'in herhangi bir köşesinde bizim bulunduğumuz bölümdekiyle aynı olacağından emin olabiliyoruz. Çünkü yalnızca (yukarıda açıklandığı anlamda) evrensel ve zorunlu tanımlar, kavramın yüklemeleri, bu önermelerde birbirlerine bağlanırlar (sentezlenirler).

Ancak, eğer bilimin karşılaştığı temel sorun analitik değil, sentetik yargılarsa ve genel mantık yalnızca analitik doğruluğu ölçmek için yeterliyse, kaçınılmaz olarak genel mantığın dışında, yalnızca anlığın teorik uygulamalarıyla, teorik (Kant'ın deyişiyle *a priori*, sentetik) yargılar üretmenin kurallarıyla, yani evrensel, zorunlu ve dolayısıyla da nesnel olarak değerlendirme hakkını kendimizde bulabileceğimiz yargılarla ilgilenen özel bir mantığın olması gerektiği sonucuna varmak durumundayız.

“Bir yargıyı zorunlu olarak evrensel kabul etmek için bir nedenimiz bulunduğunda ... o yargıyı nesnel olarak da, yani yalnızca bir konuya ilişkin algımıza yapılan göndermenin bir ifadesi olarak değil, nesnenin bir niteliğinin ifadesi olarak da kabul etmeliyiz. Eğer bütün insanlar nesnenin bütünlüğüne gönderme yapıyor ve yargılarını ona göre oluşturuyor olmasalardı, başka insanların yargılarının zorunlu olarak benimkilerle uzlaşması için bir neden olmazdı; böyle olduğu için bütün insanların yargıları uzlaşmak zorundadır.”⁴⁷

Kendinde şey, yani genel olarak bütün insanların sahip oldukları deneyimin dışında bulunanlar hakkında halen hiçbir şey bilmediğimiz bir gerçek; ancak teorik bir yargı, var olan ve gelecekte var olacak olan, bizim gibi örgütlenmiş insanların deneyiminde bunun zorunlu olarak tamamen aynı görünmesini (dolayısıyla herhangi bir kimsenin ifademizin doğrulu-

⁴⁷ Immanuel Kant. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizik Prolegomena). *Sämtliche Werke* içinde (Leipzig, 1938), s.58.

ğunu sınavabilmesini) temin etmek zorundadır.

O halde Kant, düşüncenin teorik olarak uygulanmasının ilke ve kurallarıyla ilgilenen bir mantığın (ya da mantığın böyle bir bölmesinin) olması gerekliliği ya da genel mantık kurallarının özel teorik sorunların çözülmesine; evrensel, zorunlu, dolayısıyla da nesnel yargıların üretilmesi işlemine uygulanabilmesinin koşulları üzerine de sonuçlar çıkartmıştır. Bu mantık, genel mantıktan farklı olarak, içerik olarak bilgiyle (fikirlerle), köken olarak bilgi (fikirler) arasındaki farka aldırılmamak hakkına halen erişememiştir. Bu mantık, sonuçları, genellemeleri ve önermeleri evrensellığe ve zorunluluğa sahip olan düşünceye uygun bir esas (esas değilse bile *organon*) olarak hizmet edebilir ve etmek zorundadır. Kant bu mantığa aşkın mantık, yani doğruluğun mantığı unvanını bahşetmiştir.

Burada dikkatimiz doğal olarak Kant'ın anlığın sentetik etkinliği, yani zaten var olan düşüncelerin aydınlatılmasından öte yeni bilginin elde edildiği etkinlik dediği probleme odaklanıyor. “*Sentezden, en genel anlamda,*” diyor Kant, “farklı betimlemeleri bir araya getirme ve tek bir bilgideki (bilgi edimindeki) çeşitliliği kavrama etkinliğini anlıyorum.”⁴⁸ Öyleyse Kant senteze, düşüncenin içerik ve zaman yönünden çözümlenmesinden önce gelen temel işlemi rolünü ve “anlamı”nı atfetmektedir. Analiz, hazır fikir ve kavramları düzenleme etkinliğinden ibaretken; sentez, yeni kavramlar *üretme* etkinliği olarak hizmet eder. Genel mantık kurallarınınnsa bu etkinlikle, dolayısıyla da genel olarak düşünce faaliyetinin orijinal, ilk biçimleriyle hayli koşullu bir ilişkisi vardır.

Aslında, diyor Kant, akıl herhangi bir şeyi bir araya getirmeden önce bölünecek bir şey de yoktu ve “betimlemelerimizi analiz etmeden önce, betimlemelerin kendileri verili olmak durumundadır; dolayısıyla analiz yoluyla hiçbir kavram içerik yönünden ortaya konulamaz.”⁴⁹ O halde betimlemelerimizin ortaya çıkardığı orijinal, temel, mantıksal biçimler genel mantığın ilkeleri ya da analitik yargıların temel ilkeleri değil, sadece çeşitli fikirleri yeni bir fikirde *birleştirmenin* evrensel biçimleri, düzenleri ve araçlarıdır; *çeşitliliğin birliğini* temin eden düzenler, farklı olanı belir-

⁴⁸ Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason* (Saf Akılın Eleştirisi), s. 111.

⁴⁹ Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason* (Saf Akılın Eleştirisi), s. 111.

lemenin ve heterojen olanı birleştirmenin araçlarıdır.

Öyleyse Kant aslında açıklamasının biçimsel düzenine dayanmadan, hatta ona rağmen, gerçekten evrensel olan ilk ve temel mantıksal biçimlerin geleneksel formel mantık tarafından bu biçimde ele alınanlardan farklı olduğunu, geleneksel formel mantığın ortaya koyduklarının aslında mantık biliminin “ikinci düzeyi”, dolayısıyla da onun türevi olduğunu ve bunların daha evrensel ve önemli olan, belirli bir kavram ve yargının bileşiminde yer alan belirlenimlerin *senteziyle* ilişki içinde bulunan önermelerle uzlaştığı ölçüde doğru olabileceğini ileri sürmüştür.

Bu, düşüncenin bilimi olarak mantığa ilişkin yaklaşımlar açısından tam bir devrimdi. Kant’ın düşüncenin bilimi olarak mantığın gelişiminde yeni bir diyalektik evrenin gerçek başlatıcısı olması asıl olarak bu noktada ortaya çıkmasına karşın, düşünce kuramının ilerlemesindeki bu katkısına fazla dikkat edilmemiştir. Kant, temel *mantıksal* biçimleri *kategoriler* halinde düşünmeye başlayan, dolayısıyla kendisinden önceki geleneğin ontoloji ve metafiziğin alanı içerisinde gördüğü ve hiçbir zaman mantığın alanına dahil etmediği herşeyi mantığın kapsamı içerisine alan ilk kişidir.

“İfadelerin tek bir bilinçteki birleşimi yargıdır. O halde düşünmek, yargıda bulunmakla ya da genel olarak ifadeleri yargılara dayandırmakla aynı şeydir. Dolayısıyla yargılar, ifadeler tek bir öznenin bilincine dayanırlıyorsa sadece öznel, genel olarak, yani zorunluluk gereği bir bilinçte birleştiriliyorsa nesnelirler. Bütün yargıların mantıksal işlevi, ifadelerin çeşitli türlerini bilinçte toplamaktır. Ancak yargılar eğer kavramlara hizmet ederlerse, kavramların bilinçteki zorunlu birliğinin kavramları, dolayısıyla nesnel olarak geçerli yargıların ilkeleridirler.”⁵⁰

Kategoriler de “nesnel olarak geçerli yargıların ilkeleri”dirler. Eski mantık, rotasını düşüncenin bu temel mantıksal biçimlerini araştırmaya göre çizdiğinden, teorik, bilimsel bilginin ilerleyişine ne tavsiyeleriyle katkıda bulunabilir, ne de onun açıkta kalan uçlarını kendi kuramı içerisinde birleştirebilir. “Mantıkçıların yargı hakkında genel olarak yaptıkları yorumları hiçbir zaman kabul edemedim,” diyor Kant. “Onlar mantığın

⁵⁰ Immanuel Kant. Prolegomena, s 66.

iki kavram arasındaki bir ilişkinin yansıması olduğunu ilan ediyorlar. Burada, yorumlarındaki sakınca üzerine tartışmayacağım. Bu yorum, herhalükarda hipotetik ve ayrıştırıcı yargılara değil (bu tür yargılar kavramların değil, yargıların ilişkilerini kapsar), kategorik yargılara uygulanabilir; bu pek çok sorunlu sonuca yol açabilecek bir hatadır. Ben yalnızca tanımın, öne sürülen *ilişkinin* kapsamını belirlemediğini belirtmek ihtiyacı duyuyorum.”⁵¹

Kant açık bir biçimde kategorileri mantıksal birimler olarak anlama ve mantıksal işlevlerini bilgi üretimi ve bilgiyi dönüştürme süreci olarak açıklama görevini ortaya koymuştur. Aşağıda da göreceğimiz üzere, mantık tarafından ontolojiden ödünç alınan kategorilerin tanımlarına ilişkin eleştirel olmayan bir tavrı benimsediği doğrudur. Ancak sorun bir kere ortaya konulmuştur: Kategorilerin tanımları, mantıksal (evrensel ve zorunlu) şemalar veya fikirleri “nesnel” yargılarda birbirleriyle ilişkilendirmenin ilkeleri olarak kavranmaktadır.

Öyleyse kategoriler, sayesinde insicamlı deneyimin genel olarak olanaklı hale geldiği, yani yalıtılmış algıların bilgi biçiminde belirlendiği, öznenin etkinliğinin evrensel biçimleridir (şemalardır): “... Deneyim, bağlantılı algılar aracılığıyla edinilen bilgi olduğundan, *kategoriler* [italikler bana ait –E.V.I.] deneyimin olanaklılığının koşullarıdır; dolayısıyla deneyimin tüm nesneleri için *a priori* olarak geçerlidirler.”⁵² O halde, evrensel önem arzeden bütün yargılar her zaman –açıkça ya da zımnen– bir *kategori* içerirler: “Kategorilerden bağımsız bir nesne düşünemeyiz...”⁵³

Mantık eğer düşünmenin bilimi olma iddiasındaysa, kategoriler öğretisini düşüncenin kategorik belirlenimlerinin tutarlı bir sistemini oluşturacak biçimde geliştirmek zorundadır. Aksi takdirde mantığın düşüncenin bilimi olma iddiasında bulunmaya hakkı olmayacaktır. Öyleyse mantığın özünü asıl olarak bilginin kategorik tanımları içerisinde gören ve mantığı temel olarak kategorilerin, yani bir nesneyi genel anlamda niteleyen –genel olarak metafizik incelemenin tekelinde bulunan– evrensel ve zo-

⁵¹ Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason* (Saf Aklın Eleştirisi), s 158.

⁵² Immanuel Kant. *Prolegomena*, s 171.

⁵³ *Age*, s 173.

runlu kavramların sistemli bir biçimde ortaya konulması olarak görmeye başlayan ilk kişi (iddia edildiğinin tersine Hegel değil) Kant'tır. Kant'ın anlayışının özüyle bağlantılı bir diğer nokta, kategorilerin aynı zamanda öznenin bilinçli eyleminin evrensel biçimlerinden (şemalarından) başka bir şey olmamasıdır. Düşünme, salt mantıksal biçimleri belirli bir bireyin tinsel eylemi olarak değil, insan "türüne özgü" bir eylem, bilimin kişisel olmayan gelişim süreci ve evrensel bilimsel bilginin bireyin bilincinde kristalize olması olarak kavranmaktadır.

Kant, bu mantık anlayışının kurucusu olarak Aristoteles'i görmekte haksız değildir. Ortaçağ geleneği takip edilerek, mantığın dar, biçimsel kavranışının sınırlarını ve yeterliliğini belirleme sorumluluğu, ona ait olmamasına rağmen, Aristoteles'in omuzlarına yüklenmektedir. Bununla birlikte Kant, Aristoteles'e kategoriler tablosunun bir "tumdengelimini" sunmayıp, yalnızca yaşadığı dönemde zaten kullanılmakta olan kategorileri tasnif ettiği ve bir araya getirdiği için sitem etmiştir. Aristotelesçi kategoriler listesi bu nedenle "amprisizm" ile maluldür. Dahası bu sitem Kant'ın ağızından daha da önem kazanmaktadır: Kategorilerin mantıksal işlevini açıklamakla tatmin olmayan Aristoteles, onlara "metafizik" bir anlam atfetmiş, onları yalnızca zihnin etkinliğinin mantıksal (teorik bilimsel) şemaları olarak değil, varoluşun evrensel biçimleri, kendinde şeyler dünyasının evrensel belirlenimleri olarak da görmüştür. Başka bir deyişle Aristoteles, en saf mantıksal şemaları metafizik olarak, böylece de nesnelliğin evrensel bir teorisi olarak "değerlendirmiştir".

O halde Kant Aristoteles'in asıl suçunu, düşüncenin biçimlerini varlığın ve oluşun biçimlerinin yerine koymuş olmasında ve böylece mantığını metafiziğe ve ontolojiye dönüştürmüş olmasında görmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in hatasını düzeltme görevi, metafiziği mantığa dönüştürme zorunluluğundan geçmektedir. Başka bir deyişle Kant, en baştaki kaidelerinin dönüştürücü prizmasından bakarak "mantığın babası" Aristoteles'in gerçek önemini görmeye devam etmiş ve *Metafizik*'in yazarı olarak gücünün doruğunda olduğunu kavramıştır. Böylece Kant ilk ve son kez Aristoteles ve mantığın, Stagiralının mantık öğretisini sadece *Organon*'un satırlarında gören, ortaçağa ait yorumunu kökünden sö-

küp atmıştır. Mantığın doğal olmayan bir biçimde metafizikten ayrılması, aslında Aristoteles'e değil Stoacılara ve Skolastiklere dayanmaktaydı; ortaçağda bu ayrım bir önyargı gücüne erişmişti, ancak bu önyargı Kant tarafından aşıp ortadan kaldırıldı.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kategoriler sistemini ortaya koymaz; yalnızca genel anlamda böyle bir sistemi kurma görevine işaret eder: "Halihazırda sistemin tamamlanmışlığıyla değil, sadece onun kurulması için hangi ilkeleri takip etmek gerektiğiyle ilgilenmekteyiz."⁵⁴ Ayrıca mantığı kuran da Kant değildir; o yalnızca mantığın konusunun yeni kavranışı içerisinde en genel ilkeleri, ana hatları ve en genel kategorileri (her biri üç türevde daha somut hale getirilen, nicelik, nitelik, ilişki ve modalite⁵⁵) oluşturmuştur. Kant mantık sisteminin bu ilkeler doğrultusunda daha fazla gelişimini özel bir iş olarak kavramıştır: "...bütün gerekli açıklamaları içeren tam bir sözlüğün yalnızca olanaklı değil, aynı zamanda kolay bir iş olduğu apaçık olacaktır."⁵⁶ "... Bu ontoloji el kitaplarının yardımıyla kolayca yapılabilecek bir iştir örneğin nedensellik kategorisi altına gücün, eylemin, tutkunun yüklemeleri; topluluk kategorisi altına varlığın, direncin yüklemeleri; modalite kategorisi altına olacak olanın, olmakta olanın, değişimin yüklemelerinin yerleştirilmesi gibi."⁵⁷

Kant, genel mantıkla ilgili yaptığı gibi burada da yeni bir mantık yaratma işini eleştirel olmayan bir yeniden düşünme işine, eski metafiziği (ontolojiyi) salt biçimsel olarak mantığa dönüştürmeye indirgediği için, eski metafiziğin teorik kapsamına ve onun içerisinde geliştirilmiş kategorilerin belirlenimlerine tamamen *eleştirel olmayan* bir tarzda yaklaşmış-

⁵⁴ Immanuel Kant, *Prolegomena*, s. 114.

⁵⁵ *Modalite*: Bir ifadenin, öne sürülen idkianın derecesine göre taşıdığı nitelik: Olası, rastlantısal, olanaksız gibi. Geleneksel mantıkta ifadeler zorunlu, olası ve gerçek ifadeler olarak ayrılır. Modern mantıktaysa, modalite mantıksal ve tanımlayıcı olabileceği için, ifadenin özelliğini çözümleme olanağı bulunmaktadır. İfadelerin mantıksal modalitesi salt mantıksal değerlendirmeler tarafından belirlenirken, tanımlayıcı modaliteler tüm fiziksel (nedenli) olanları kapsar. Tanımlayıcı modaliteler ifadenin zorunlu bir şeyi mi, yoksa fiziksel yasalara dayanarak olası ya da rastlantısal bir şeyi mi belirttiğine bağlıdır. (*Dictionary of Philosophy*, Progress Publishers, Moskova, 1980, s. 272) - çevirenin notu.

⁵⁶ *Age*, s. 115.

⁵⁷ Immanuel Kant, *Prolegomena*, s. 115.

tır. Pratikte bu, zaman zaman “ontolojik” kavramların basitçe “mantıksal” kavramlar olarak yeniden adlandırılmaları sonucunu doğurmuştur. Ancak Kant tarafından çabucak ortaya atılan bu görevin gerçekleştirilmesinin, yapılması gerekenin biçimsel bir değişim olmayıp, felsefenin ciddi, geniş bir düzleme yayılan ve radikal bir dönüşümünü gerektirmesi nedeniyle hiç de basit olmadığı ortaya çıkmıştır. Kant’ın kendisi açıkça ve bütünüyle bu gerçeğin farkına varmış değildi; o, eski metafiziğin diyalektik çelişkilerini saf aklın meşhur dört antinomisi biçiminde ancak kısmen belirlemişti. Bu, yine de bir başlangıçtı.

Kant’a göre kategoriler duyuya dayalı deneyimin olgularını (algıları), kavramlar ve teorik (nesnel) yargılar biçiminde bir araya getiren salt mantıksal biçimler, aklın eyleminin şemalarıydı. Kendinde kategoriler boşurlar ve onları ampirik olguların genellenmesinin mantıksal biçimleri olmalarının dışında kullanmaya çalışmak, yalnızca saçmalığa ve boş lafa yol açacaktır. Kant, kategorileri insanların bilinç ve deneyiminin dışında bulundukları şekliyle, kendinde şeylerin soyut belirlenimleri olarak kavramanın hiçbir durumda mümkün olmadığını kabul ederek, bu fikri kendine göre ifade etmiştir. Kategoriler yalnızca *idrak edilebilir* nesneyi –*düşündüğümüz ve düşünmek zorunda olduğumuz* biçimiyle, duyu organlarımızın ve düşünme biçimlerimizin prizmasında kırıldıktan sonra bilincimizde yansıdığı biçimiyle dış dünyayı– evrensel (soyut-evrensel) bir biçimde nitelerler. Aşkın mantık, o halde, doğruluğun mantığıdır; o, düşüncenin yegâne öğretisi, *yegâne mantıktır*. Onun kavramları (kategoriler), maddelerin deneyim dışındaki dünyada nasıl bulunduklarına, deneyimin sınırları dışındaki “aşkın” dünyada nedensellik, zorunluluk ve rastlantısallık, nicelik ve nitelik farkları, gerçekleşen bir olayın olasılığı ve kaçınılmazlığı gibi durumların bulunup bulunmadığına ilişkin kesinlikle hiçbir şey söylemez. Bu Kant’a göre yanıtlanması olanaksız bir sorudur, ancak deneyim nesneleri tarafından bize sunulduğu şekliyle dünya, mantığın resmettiğiyle kesin olarak aynıdır ve bilim bundan daha fazlasına ihtiyaç duymaz.

O halde bilim her zaman ve her yerde nedenleri ve yasaları keşfetmekle, olası olanla kaçınılmaz olanı birbirinden ayırmakla, gerçekleşen

herhangi bir olayı açıklamak ve olma olasılığını rakamsal olarak ifade etmekle vs. yükümlüdür. Bilimin ilgilendiği dünyada “uzamsal olmayan” ya da “ebedi” (yani zaman ve mekan kategorilerinin hükmü dışına çıkarılmış) unsurlara, “maddesel olmayan” güçlere, mutlak olarak değiştirilemez “tözlere” ve eski metafiziğin diğer eklentilerine, hipotetik olarak varsayılan unsurlar olarak bile yer yoktur. Eski ontolojinin yerini, ilke olarak yeni ve eleştirelilikle açıklığa kavuşturulmuş bile olsa herhangi bir bilim değil, yalnızca hakiki deneysel bilimlerin –matematik, mekanik, fizik, kimya, göksel mekanik (yani astronomi), jeoloji, antropoloji, fizyoloji– tamamı almak zorundadır. Yalnızca var olan bilimlerin bütünü, aşkın mantığın kategorileri aracılığıyla elde edilen deneyimin verilerini genelleyerek, eski ontolojinin tekeline almış olduğu göreve talip olabilir.

Ancak Kant *talip olmayı* vurguluyor, kesinlikle sorunu *çözmeyi* değil. Bilimler bu sorunu çözemezler, çünkü bu sorun eşyanın tabiatı gereği çözümsüzdür ve ne dünyanın bir bütün olarak çizilen resmi üzerine inşa edilen deneyim tam olabilir ne de zamanla gelişen bilim yeni olgular içeren alanlar keşfettikçe ve kendi önermelerini düzelttikçe dünyaya ilişkin kavramsal yapılandırmalarında mutlak anlamda bir sonuca ulaşabilir. Eğer Kant meseleyi bu biçimde ortaya koymuş olsaydı tamamen haklı olurdu. Ancak onunla birlikte bu kesinlikle doğru olan görüş tamamen farklı bir ifadeye dönüştü ve dünyanın genel olarak bütünlüklü, bilimsel olarak ortaya konulmuş, belirli bir anda nispeten tatmin edici olan bir resminin bile çizilemeyeceğini söyleyen agnostizmin temel tezlerinden biri haline geldi.

Sorun, böyle bir resmi oluşturmaya dönük herhangi bir girişimin, antinomiler ve içsel çelişkilerce, yani diyalektiğin yıkıcı güçlerince anında tuzla buz edilmesi nedeniyle, kaçınılmaz olarak gerçekleştirildiği anda çökmesidir. Peşine düşülen resim kaçınılmaz olarak kendisiyle çelişki içerisinde bulunabilir ki bu, Kant’a göre, onun *yanlış* olmasıyla eş anlamlıdır. Neden böyle olmak durumunda? Bu sorunun cevabı *Saf Aklın Eleştirisi*’nde, insan aklının en üst sentetik işlevi olan aklın mantıksal yapısının çözümlenmesine ayrılan bölümde bulunmaktadır.

Bilimsel anlayışın sürekli sürtüşme halinde olduğu bir diğer görevin de

(tek bir ilkedan geliştirilmiş tek bir teoriyi oluşturan bütün ayrı “deney-sel” ifadelerin teorik olarak sentezlenmesi görevi) gerek genel, gerekse aşkın mantığın kifayeti dışında kaldığı ortaya çıkmaktadır. Buradaki iş, yalnızca duyusal olarak tasarlanan, yaşayan düşüncede verili bulunan ampirik olguların kavramları elde etmek üzere genellenmesi, yani birleştirilmesi ve ilişkilendirilmesi değil, *kavramların kendileridir*. Bu, artık akıldaki duyusal olguların sentezinin şemalarıyla ilgili bir konu değildir; bu, aklın kendisinin birliğiyle ilişkili ve aklın bir teori, kavramlar ve yargılar yapısı içindeki eyleminin ürünleridir. Bir kavram aracılığıyla olgusal verilerin genellenmesi ile bir teori, bir “fikir” ya da genel geçer bir ilke aracılığıyla kavramların genellenmesi elbette tamamen farklı işlemlerdir ve bu işlemlerin kurallarının da farklı olması gerekir.

Dolayısıyla Kant’ın mantığında, zihinsel eylemliliğin bireysel etkinliklerini değil, bir bütün olarak aklı denetim ve gözetimi altında tutan bir tür “doğruluğun metamantığı” başka bir katman olarak karşımıza çıkmaktadır. Büyük “D” ile düşünce; yani sentezin ayrı ve tikel işletim şemaları değil, en üst sentetik işlevleriyle düşünce.

Düşüncenin tek ve bütünleyici bir kuram yaratma çabası doğaldır ve bu çaba ortadan kaldırılamaz. Düşünce basit toparlamalarla, kısmi genellemelerin bir araya getirilmesiyle tatmin edilemez ve bu biçimde tatmin edilme istemi de bulunmamaktadır; ancak her zaman bunları genel ilkeler aracılığıyla bir araya getirme, birbirlerine bağlama çabası içerisindedir. Bu meşru bir çabadır ve eylem içerisinde gerçekleştirildiği, dolayısıyla da ayrı bir güç olarak var olduğu için, Kant bunu, kavrayıştan (*Verstand*) ayrı olarak akıl (*Vernunft*) diye adlandırmıştır. Akıl kavrayışla aynı şeydir; sadece o, belirli bir sorunun çözümüne, çeşitlilik içerisindeki mutlak birliğin açıklanmasına, bütün şemalarının sentezine ve bu şemaların deneyim içerisindeki uygulamalarının sonuçlarına dahildir. Doğal olarak akıl, mantığın kurallarına göre hareket eder; fakat bu görevi yerine getirirken düşünce, mantığın (hem genel hem de aşkın mantığın) tüm kurallarını ve ölçütlerini istisnasız izlemesine karşın halen kaçınılmaz olarak çelişki içerisinde, kendi kendini yıkma durumu içerisinde bulunur. Kant, titiz bir biçimde bunun düşünen bireyin savrukluğunun ya da ihmalkârlığının

sonucu olmadığını, birey mutlak olarak mantığın şartları tarafından yönlendirse de, onun kural ve ölçütlerinin güçsüz ve hükümsüz kalmasından kaynaklandığını göstermiştir. Aklın alanına girdiğimizde düşünce, bu yasaların işlemediği bir ülkeyi işgal eder. Eski metafizik, inatla işini uygun olmayan araçlarla yapmakta ısrar ettiğinden, çelişkiler içinde, ümitsiz bir gayretle bütün bir binyıl boyunca mücadele vermiştir.

Kant kendisine deneyimin ayrı ayrı genelleme ve yargılarını bütünlüğe kavuşturmak, onları bütünleyici, kuramsal bir şema içinde düzenlemek, yani aklın yasalarını yapmak için, (aslında düşüncenin bir yetersizliği olduğu görülen) düşünmenin gücünü bağımlı kılacak özel “kuralları” keşfetmek ve formüle etmek görevini çıkartmıştır. Anlığın en üst sentetik işlevi olarak akıl, “tamamıyla koşullandırılmamışlığa kadar, kategoride düşünülen sentetik bütünlüğü gerçekleştirmeye çabalar”.⁵⁸ Bu işlevi içerisinde düşünme, kavrayışın her bir tikel genellemesini (her bir kavram ve yargıyı) hiçbir çekinceye yer olmaksızın geçerli sayabileceğimiz koşulların tümünün tam bir açıklamasını yapmaya çabalar. Çünkü ancak böylece bir genellenmenin yeni deneyim tarafından reddedilmesinin, yani en az kendisi kadar doğru bir başka genellemeyle çelişkiye düşmesinin tamamen önüne geçilebilir.

Bir kavramın var olan belirlenimlerinin mutlak anlamda tam, koşulsuz bir sentezi ve bu belirlenimlerin çekincesiz doğru sayılacağı koşullar hakkındaki iddia, tam olarak kendinde şeyleri anlama iddiasıyla örtüşmektedir. Aslında, eğer A öznesinin B yüklemi tarafından yalnızca deneyim alanımızda var olmuş ya da var olabilecek bir düzeyde değil, *mutlak olarak* belirlendiğini ileri sürme riskini göze alırsam, aşkın mantığın tüm deneysel yargılara koymuş olduğu kısıtı savımdan (ifademden) uzaklaştırmış olurum. Yani, artık savımın yalnızca kendi deneyim biçimlerimiz, algılama tarzlarımız, genelleme şemalarımız ve benzeri tarafından dayatılan koşullarda doğru olduğunu ifade etmemiş olurum. B yüklemine A öznesine atfeden ifadenin yalnızca deneyim koşullarında değil, onun dışında da geçerli olduğunu, yani B’nin A’yla yalnızca mümkün olan herhangi bir deneyimin nesnesi olarak değil, bu deneyimden bağımsız ola-

⁵⁸ Immanuel Kant. Prolegomena, s. 318.

rak ilişkili olduğunu ve A'yı kendinde varoluş halindeki bir nesne olarak tanımladığını düşünmeye başladım.

Bu, deneyim tarafından yüklenen koşullar da dahil, genellemenin koyduğu *bütün* sınırlamaları ortadan kaldırmak anlamına geliyor. Ancak tüm koşullar ortadan kaldırılamaz, "çünkü hiçbir deneyim koşulsuz olmadığından, koşulların mutlak toplamı anlayışı herhangi bir deneyime uygulanamaz".⁵⁹ Kant, düşüncenin bu gayrimeşru *geri adımını* aklın aşkın uygulanışı, yani kendinde şeylerin *bilimsel* düşüncede ortaya çıktıkları gibi olduklarını, onlara mümkün herhangi bir deneyimin nesnesi olarak atfettiğimiz yüklem ve özelliklerin, şeylerin kendinde varoluşlarına da ait olduklarını ve birilerinin deneyiminin (algılarının, yargılarının ve teorileştirmelerinin) nesnesine dönüşmediklerini onaylama çabası olarak adlandırmıştır.

Kavrayışın böyle aşkın bir uygulaması, çelişkilere ve antinomilere neden olur. Mantıksal bir çelişki aklın kendisinde ortaya çıkar, onu parçalara ayırır ve düşüncenin genel biçimini yıkar. Mantıksal bir çelişki, aynı zamanda, düşünce için, gücünü aşan bir sorunla uğraşmakta olduğuna işaret eden bir belirteçtir. Çelişki düşünceye, düşünülemez olanı (sınırsız) düşünmenin imkansızlığını hatırlatır.

Kavrayış, mantıksal çelişki (antinomi) durumuna yalnızca deneyim daima tamamlanmamış olduğundan ve bir bütün olarak deneyim açısından doğrulanmış olan bir genelleme ancak tikel bir deneyimden türetilibildiğinden ötürü düşmez; hatta kavrayışın mantıksal çelişkiye düşmesi bununla çok az ilişkilidir. Bu, aklın yapabileceği ve yapmak zorunda olduğu şeydir; aksi takdirde hiçbir bilim olanaklı olmaz. Buradaki mesele tamamen başkadır; geçmiş deneyimden çıkartılan bütün teorik kavram ve yargıları sentezleme çabasında, elbette deneyimin çelişki barındırmadığı kuşku götürmeyen, keyfi biçimde sınırlandırılmış bir boyutu ya da bir kısmı değil tamamı ele alınıyorsa, *geçmiş olan deneyimin* kendisinin antinomik olduğu derhal keşfedilir. Geçmiş deneyim halihazırda antinomiktir, çünkü *yalnızca farklı olmayıp*, doğrudan doğruya karşıt da olan kategorilerin şemalarına göre sentezlenen genellemeler ve yargılar içerir.

⁵⁹ Immanuel Kant. Prolegomena, s. 318.

Kavrayış (*Verstand*) düzleminde, aşkın mantığın ortaya koyduğu gibi birbirine zıt kategori çiftleri, yani düşünce eyleminin bütünüyle zıt doğrultulardaki şemaları bulunmaktadır. Örneğin, anlığı çeşitli nesnelerin ortak, değişken olmayan belirlenimlerini keşfetmeye yönelten özdeşlik kategorisinin dışında, tam aksi yönde bir işleme işaret eden, görünürde özdeş olan nesnelerdeki farklılıkları ve değişkenleri keşfetmeye yönelen, kutupsal farklılık kategorisi de vardır. Zorunluluk kavramının yanı sıra rastlantı kavramının da bulunması ve benzeri gibi... Her bir kategorinin, kendisine karşıt olan ve çelişki ilkesini ihlal etmeden bütünleşmeyeceği bir ötekisi vardır. Farklılığın, özdeşlik ya da özdeşlik-olmayan demek olmadığı, sebebin sonuç (ya da sonuç-olmayan) anlamına gelmediği açıktır. Hem sebebin hem de sonucun tek ve aynı etkileşim kategorisi altında tamamen biçimsel olarak sınıflandırıldığı doğrudur; ancak bu yalnızca her ikisini de kucaklayan daha üst bir kategori olan özdeşlik ilkesine tabi kılındıkları anlamına gelir; yani aralarındaki farklılığı yadsır. Deneyimin sunduğu herhangi bir fenomen, her zaman belirli bir kategorik şema ya da onun doğrudan karşıtı olan başka bir şema üzerinden kavranabilir. Örneğin herhangi bir olguya bir sonuç olarak bakıyorsam, arayışımı sonsuz sayıdaki fenomene ve mevcut olguyu *önceleyen* koşullara yöneltirim; çünkü her bir olgunun ardında bütün bir Evren'in öyküsü yatmaktadır. Ancak öte yandan verili bir olguyu neden olarak kavramayı diliyorsam, bu olguyu zaman içerisinde *takip eden* fenomenler ve olgular zincirinde ilerlemek ve harekete başladığım olguya bir daha rastlama umudu kalmayınca ya dek zaman içerisinde ondan uzaklaşmak durumunda kalırım. Bunlar, birbirleriyle uyuşmayan ve hiçbir zaman kesişmeyen iki arayış çizgisi, bir ve aynı olguyu incelemenin iki yoludur. Bu çizgiler hiçbir zaman birbirlerine yakınsamazlar, çünkü zaman her iki uçta da sonsuzdur ve nedensel açıklama sonuçların araştırılmasından çok çok uzaklara gidecektir.

Sonuç olarak, Evren'deki herhangi bir şeye ya da nesneye göre birbirini dışlayan iki bakış açısı dile getirilebilir ve birbirinden uzaklaşan iki inceleme yolunun çerçevesi çizilebilir. Böylece her biri bütün mantık şartlarıyla ve konuyla ilişkili tüm olgularla (deneyim verileriyle) mutlak olarak uzlaşma içinde olan, ancak buna rağmen, hatta tam da bu nedenle,

aynı mantıksal çelişkiyi kendi içinde saklamadan ve yeniden üretmeden birbirleriyle tek bir kuramda birleştirilemeyecek olan iki kuram, iki anlayış geliştirilebilir. Kavrayışın trajedisi, bir bütün olarak ele alındığında kendi içinde çelişkili olması, her biri en az diğeri kadar geçerli olan ve *deneyim çerçevesi içerisinde* uygulanabilirlik alanı hiçbir şeyle sınırlı olmayan, yani deneyimin kendisi kadar geniş olan kategoriler içermesidir. Dolayısıyla herhangi bir nesneyle ilişkili olan, her biri evrensel olma, bir bütün olarak deneyimle ilişkisi içinde doğru olma yönünde tamamen mantıksal iddialara sahip olan, birbirine zıt (elbette en az) iki teorinin, önce, şimdi, bundan sonra ve sonsuza dek ortaya çıkması ve gelişmesi zorunludur. Antinomiler yalnızca bir biçimde ortadan kaldırılabılır: Mantığın kategorik sentez şemalarının hiç değilse yarısı mantığın dışına atılıp, her çiftteki kategorilerden bir tanesinin geçerliliği ve doğruluğu kabul edilip, diğeri bilimin cephaneliğinden çıkartıldığında... Eski metafiziğin yaptığı buydu. Eski metafizik, örneğin, şansın ve rastlantısallığın tam anlamıyla öznel bir kavram ve fenomenlerin nedenleri konusundaki cehaletimizin bir göstergesi olduğunu ilan ederek, zorunluluğu yargının yegâne nesnel kategorik şemasına dönüştürmüş, böylece ufacık ve saçmasapan olsa bile bütün olguların kaçınılmaz olduğu anlayışına neden olmuştur.

Daha sonra Hegel'in bu düşünce yöntemini *metafizik* olarak adlandırmasının nedeni budur. Aslında Kant-öncesi eski metafiziğin özelliği, kendisini içsel çelişkilerden kurtarmak üzere, basitçe düşüncenin tüm geçerli kategorilerinin, nesnel öneme sahip yargı şemalarının yarısını yadsıyordu; ancak tam da bu noktada kutupsal çiftteki hangi kategoriye tercih etmek ve korumak, hangisini bir kenara atıp "öznel yanılısma" olarak damgalamak gerektiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Kant'ın ortaya koyduğu gibi bu noktada seçim yapmanın herhangi bir nesnel zemini yoktur ve olamaz. Bu karar tam anlamıyla keyfi bir biçimde, bireysel tercihe göre alınmaktadır. O halde her iki metafizik sistem de, her biri kendisine karşı gelen nesnel ilkeyi yadsıdığından, eşit ölçüde doğru (hem biri hem de öteki aynı ölçüde evrensel ilkeyle bir arada bulunur) ve öznelidir.

Eski metafizik, akıl alanını doğrudan doğruya özdeşlik yasasına ve be-

lirlenimlerdeki çelişki ilkesine göre düzenlemeye çabalamaktaydı. Bu ilkesel olarak yapılamaz bir işti, çünkü kategoriler zorunlu olarak herhangi bir özneye içsel olan evrensel yüklemeler olarak kabul edildiğinde bu öznenin kendinde şey olması gerekir; ancak belirli bir yargının tek ve bir olan öznesinin yüklemi olarak kabul edilen kategoriler *birbirleriyle* çelişki içindedirler ve paradoksal bir durum yaratırlar. Bu durumda ifade, Kant'ın şu biçimde formüle ettiğı çelişki ilkesi altında değerlendirilir: " ... Bir şeyle çelişki içindeki hiçbir yüklem o şeye ait olamaz..."⁶⁰ Öyleyse bir kategori aracılığıyla kendinde bir şeyi belirlesem de, karşıt kategorinin belirlenimlerini ilkeyi çığnemededen o şeye atfetme hakkına yine de sahip olmam.

Kant'ın vardığı sonuç şuydu: Bütün belirlenimlerin (bir ve aynı olan kendinde şeyin tüm yüklemelerinin) koşulsuz tam bir sentezi ve kendi yargılarının koşulsuz doğru olduğunu iddia eden herhangi bir teorelin dikkatli bir analizi, bu teoride her zaman az ya da çok ustalıkla gizlenmiş antinomiler keşfedecektir.

Meşru haklarının bilincinde olan ve men edilmiş olduğı aşkın alan üzerinde herhangi bir iddiada bulunmayan, eleştirelilikle açıklığa kavuşturulmuş kavrayış, daima bilimsel bilginin en üst ideali olan koşulsuz olarak tam bir senteze ulaşma çabası içerisinde olacak; ancak hiçbir zaman kendisine böylesi bir senteze ulaşmış olduğunu ve nihayetinde evrensel ve zorunlu yüklemelerinin bütünü aracılığıyla kendinde şeyi belirlediğini, dolayısıyla kendinde şeyin kavramının doğruluk koşullarının tam bir listesini elde etmiş olduğunu varsaymak iznini vermeyecektir. Böylelikle eski teorik hasımlar, birbirlerine sonsuza değin süren ölümüne savaşlar açmak yerine bir şekilde barış içinde bir arada yaşamayı, birbirlerinin göreliliğini, nispeten doğru bir sentez üzerindeki eşit haklarını tanımayı becermelidirler. Kendinde şeyle ilişkili olarak hepsi de aynı ölçüde doğru olmadıklarını ve çelişki ilkesini çığnemedikleri için, her biri de doğruluğun diğerk kısmını hasmına bırakacak biçimde, sadece bir kısmına sahip olduklarını kavramalıdır. Öte yandan, bir bütün olarak kavrayış (akıl) yalnızca değışik meraklara sahip olmanın ötesinde zıtlaşan ilgileri

⁶⁰ Immanuel Kant. Prolegomena, s. 190.

de taşıdığından, bu anlamda söz konusu teorilerin hepsi de doğru, eşit düzeyde geçerli ve aynı oranda yürürlüktedir. Bir teori belirli bir yelpazeye yayılan fenomenlerin özdeş nitelikleriyle meşgul olurken, bir diğeri onların farklılıklarıyla (sözün gelişi insan ve hayvanın, insan ve makinanın, bitki ve hayvanın bilimsel belirlenimleriyle) uğraşır. Teorilerden her biri aklın tamamen geçerli, *ama tikel* bir uğraşını gerçekleştirir; dolayısıyla ne biri ne de öteki, tek tek ele alındığında, şeyin bilincin dışında, onu önceleyen ve aklın uğraşlarından her birinden bağımsız olan varoluşunun nesnel bir resmini ortaya çıkarabilir. Bu teorileri, aralarındaki antinomik ilişkiyi tek bir teori içindeki kavramların antinomisine dönüştürmeden, kavramlarının tümdengelimci-analitik şemasını parçalara ayırmadan, tek bir teori altında birleştirmek de olanaksızdır.

“Aklın eleştirisi” bilimsel anlayışa ne vermelidir? Kuşkusuz bilgidен diyalektiği söküп atacak reçeteler değil; kaldı ki bu, bilgi bir bütün olarak her zaman polemikle, karşıt ilkelerin ve çıkarların mücadelesiyle elde edildiği için olanaksız ve uygulanamaz bir şeydir. O halde bilimде, yaşayan tarafların bütünüyle özeleştirel olması ve bilimin ilkesini olguların dikkatli bir biçimde incelemesine uygularken sarfedilen meşru çabanın paranoyakça bir inada, teorik rakibin ifadelerindeki akılcı özün görülmesini engelleyen dogmatik bir körlüğe dönüştürülmemesi zorunludur. Böylece rakibin eleştirisi, bilim adamının kendi teorisini mükemmelleştirmesinin bir aracı haline gelir ve kendi yargılarının doğru olduğu koşulları daha dikkatli ve açık bir biçimde ortaya koymasına yardımcı olur.

Dolayısıyla Kant “aklın eleştirisi”ni ve onun zorunlu diyalektiğini, bunlar içerisinde formüle edilen reçeteler düşünceyi, hem kendi araçlarına terk edilen anlama yetisinin (yani genel ve aşkın mantığın kurallarını bilen ve bu kuralları gözlemiş olan ve diyalektiğin tehlikeli tuzaklarından kuşulanmayan düşünme) kaçınılmaz bir biçimde içine düştüğü bağınaz dogmatizmden hem de bu dogmatizmin doğal tümleyeni olan kuşkuculuktan kurtarmayı sağladığı için mantığın en önemli dalına dönüştürmüştür.

Mantığın konusunun bu biçimde genişletilip, hem düşüncenin kategorik şemalarının hem de teori oluşturmaının (tüm kavramların sentezlenmesi) ilkelerinin onun kapsamına dahil edilmesinin ardından ve bilginin

hareketi içerisinde *fikirlerin* kurucu ve düzenleyici rolünün anlaşılmasından sonra mantık bilimi, ilk kez *düşüncenin bilimi*, hakiki düşüncenin evrensel ve zorunlu biçim ve yollarının, deneyim, tefekkür ve gösterimin olgularının işlenmesinin bilimi olarak anılma hakkını kazanmıştır. Ayrıca Kant'tan önce ya bir "hata", anlığın hastalıklı bir durumu, olarak ya da bireylerin kavramları ele alırken yaptıkları bir yanlış ve safsatalı bir dikkatsizlik olarak görülen *diyalektik*, bütünü taçlandıran en önemli dal olarak mantığın yapısı içerisine sokulmuştur. Kant'ın çözümlemesi diyalektiğin entelektüel eylemin zorunlu bir biçimi olduğunu, en üst düzeydeki sentetik sorunları çözmek⁶¹ ve evrensel öneme, dolayısıyla da (Kant'a göre) *nesnellğe sahip* olmak iddiasındaki bir teori oluşturmaya çalışan düşüncenin tartışmasız bir özelliği olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla Kant, Hegel'in belirttiği gibi, diyalektiği görünürdeki keyfiliğinden uzaklaştırmış ve onun kuramsal düşünce için mutlak zorunluluğunu göstermiştir.

Dönemin biliminde en üst düzeyde sentetik görevler ön plana çıktığından, bilim olarak mantığın temel sorunu, çelişki sorunu (kavramın belirlenimlerinin diyalektiği) olarak ortaya çıkmıştır. Kant'ın kendisi aynı zamanda diyalektik düşünce biçimini bilim adamının kendi Benliği –insan bilinci– dışında bulunan şeylerin konumunu anlamaya (dikkatli bir biçimde oluşturulmuş bilimsel bir sistem içinde ifade etmeye) dönük beyhude çabası olarak değerlendirdiğinden, sorun hızla ideolojik bir önem de kazanmıştır. Gerçek şu ki o dönemde bilimin gelişimi, bilimin kendi kuramları, fikirleri ve kavramları arasında daha da gerilimli çatışmalara yol açıyordu. Kantçı "diyalektik" aslında bu durumdan nasıl çıkılacağına işaret etmiyor, fikirlerin çatışmalarını *çözecek* bir yol göstermiyordu. O yalnızca genel olarak fikirlerin çatışmasının bilimin doğal durumu olduğunu ifade etmiş, her yerdeki ideolojik hasımlara, yaşamın kurallarına göre şu ya da bu biçimde bir uzlaşmaya varmalarını ve kendi doğrularına sarılırken başkalarının doğrularına da saygı duymayı öğütlemiştir. Çünkü nihayetinde bütün taraflar kendilerini öznel çıkarlarının denetimi altında bulacak ve herkes için ortak olan nesnel gerçeklik bütün taraflar

⁶¹ Bakınız V. F. Asmus. *Dialektika Kanta* (Kant'ın Diyalektiği), Moskova, 1930, s. 126–127.

için aynı düzeyde erişilemez olacaktır.

Ancak bu olumlu tavsiyeye rağmen dönemin gerçekten militan teorilerinden hiçbirisi böylesine kötümser bir sonuçla ve nasihatle uzlaşmayı istememiş ve devrimci fırtına yaklaştıkça ortodoksi bütün alanlarda daha da hummalı bir hal almıştır. Devrimci fırtına gerçekten patlak verdiğinde ise Kant'ın çözümü ne ortodoks bakanları ne de devrimcileri tatmin etmiştir. Ruh halindeki bu değişim, mantığa, Kantçı çözümün tutarsızlığına, suskunluğuna ve belirsizliğine karşı takınılan eleştirel tutum biçiminde yansımıştır.

Bu ruh halleri felsefede en açık biçimiyle Fichte'de ifadesini bulmuştur ve Fichte'nin felsefesi aracılığıyla da tek bir teori, tek bir hukuk anlayışı, hayata ve dünyaya dair tüm temel kavramların tek bir sistemini yaratmaya çalışan dönemin “tekçi” çabaları mantık alanına, gelişmekte olan düşüncenin evrensel biçim ve yollarının kavrandığı alana, doluşuvermiştir.

IV

Mantığın yapısal ilkesi:

İkicilik mi tekçilik mi? (Fichte ve Schelling)

Kant, Fichte'nin kendi düşünce kuramı için önerdiği düzeltmeleri, olanaksız ve iç çelişkileri nedeniyle ölmeye mahkum olduğunu ilan ettiği birleştirilmiş metafiziği bir kez daha yarattığı için kabul etmemiştir. Aslında Fichte'den önce insanlık için yaşamın temel ilkelerini temin eden kesin, belki de (Kantçı anlamda) aşkın, ama yine de tek ve çatışmasız bir kavramlar sistemi tasavvuru belli belirsiz ortaya çıkmıştı. Diyalektik diyalektikti; ama dünyadaki en önemli şeylere ait gerçek bir kuram yine de tek bir kuram olmalıydı: "Bu sistemin yazarı kendi adına, sadece bir tane matematik bilimi olması gibi yalnızca bir tane felsefe olduğuna inanmıştır ve bu olası tek felsefe bulunup algılandığında, hiçbir yeni felsefe ortaya çıkmayacak, o güne değin felsefe olarak anılan her şey birer girişim ve hazırlık olarak değerlendirilecektir..."⁶²

Bu tek sistem, Kant'ın tavsiyesine karşın, kendisiyle uzlaşmayan başka herhangi bir sistemi *bozguna uğratmalıdır*. Bu nedenle bütün boyutlarıyla "daha akılcı" olmak, başka bir deyişle diğer sistemi açıklamak ve yorumlamak, dolayısıyla ondan daha engin olmak durumundadır.

Kant tarafından ebediyen aşılamaz, yani aynı düzeyde doğru olan ve

J. G. Fichte. *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (En Yeni Felsefenin Gerçek Doğası Üzerine Kamuoyuna Gün Gibi Açık Bir Bildiri), Berlin, 1801, s. IV.

aynı zamanda aynı düzeyde doğru olmayan iki teorinin varlığı olarak resmedilen durum, Fichte'ye göre tinsel kültürün, birleşik, tek bir dünya anlayışı (*Weltanschauung*) içinde aşılacak durumunda olan yalnızca geçici, değişim halindeki bir durumudur. Dolayısıyla Kant'ın bütün bilimsel bilgi ölçeğinde tartışma aracılığıyla geliştiğini düşündüğü diyalektiği Fichte, kendisine karşıt olan ilkeyi de kapsayan, onu belirli bir biçimde yorumlayan ve kendi, tikel ve türetilmiş ilkesine dönüştüren tek bir bilimsel sisteme dahil etmeye çalışmıştır.

Bırakınız tek dünya anlayışı daha önce olduğu gibi aşkın olsun, yani kendinde dünya hakkında aynı düzeyde hiçbir şey söylemesin; normal biçimde düşünen bütün insanlar için o bir ve aynı, zorunlu olarak evrensel ve bu anlamda da mutlak olarak nesnel olmalıdır. Kant'ın tinsel kültürün ebediyen aşılamaz bir niteliği olarak kabul ettiği ikicilik, devrimci bir kafaya sahip olan Fichte'ye yalnızca düşüncenin kendi ilkelerinin farkına varmaktaki ürkeklik ve tutarsızlığının bir dışavurumu olarak görünmüştür. Mantık aynı anda birbirini dışlayan iki sistemi birden geçerli kabul edemez; eğer edebilseydi, bu yalnızca böyle bir mantığın içerisinde bulunanların pek düzgün çalışmadığını gösterirdi.

Fichte, Kant'ın düşünce üzerine öğretisinin temel tutarsızlığını, onun bilinçli biçimde tüm kurgularının temeli olarak öne sürdüğü ilk kavramda, "kendinde şey" kavramında aramış ve bulmuştur. Şeylere atfedilebilecek kategorik yüklemelerde değil, bu kavramın kendisinde göze batan bir çelişki bulunmaktaydı: Bütün analitik ifadelerin en temel ilkesi olan belirlenimlerdeki çelişki ilkesi çiğnenmişti. Dolayısıyla bu kavram, mantıksal olarak geliştirilmiş bir sistem-teorisi içinde tutarsız bir biçimde yer almaktaydı. Aslında "herhangi bir deneyimden önce ve onun dışında var olan şey" kavramında, Kant'ın dikkatinden kaçan ufak bir saçmalık vardı: Benlik'in *bilincin dışındaki* bir şeyin *bilincinde* olduğunu söylemek, bir kişinin cebinin dışında cebinde para olduğunu söylemekle aynı şeydir.

Buradaki soru, meşhur "kendinde şey" in var olup olmadığı değildir; kaldı ki Fichte onun *kavramının* mantıksal olarak olanaksız olduğuna inanmıştı. Dolayısıyla bu temel üzerinde bir *kavram sistemi* inşa etmek de imkansızdı, çünkü Kant'ın teorik yapısı temelinde çelişki ile sakatlanmıştı.

Fichte'nin vardığı sonuç kusursuzdu: Kendinde şeyi düşünmek, (elbette çelişki ilkesi açısından) düşünülemez olanı düşünmek anlamına gelmektedir ki bu, tüm analitik ifadelerin gerçekleşmeleri sürecindeki en temel ilkenin çiğnenmesi anlamına gelmektedir. Fichte Kant'ı, kendi mantık sistemini gerçeklemek üzere mantığın kendisinin kurallarını kullanarak hile yapmanın kötü bir örneğini ortaya koymakla suçlamıştır.

Fichte sorunu şu biçimde ortaya koymuştu: Mantığın kendisi, herhangi bir doğru düşünce için mutlak olarak evrensel olduğunu kabul ettiği ilkeleri takip etmeye zorunlu mudur, yoksa onları göz ardı etme yetkisine sahip midir? Mantık, diğer bilimlerin arasında bir bilim mi olmalı, yoksa tüm insanlar için zorunlu olan ama kendisini bağlamayan kurallar koyan yaramaz bir küçük prence mi benzetilmelidir? Soru tamamen retorikten ibaret gibi görünebilir. Ancak şüphesiz Kant'a göre insan tefekkürde (tüm özel bilimlerin alanında) bulunan şeyler hakkında belirli bir kurallar kümesi (gerçekliğin mantığının kuralları) aracılığıyla düşünürken, düşüncede mevcut olan şeyler hakkında (aşkın diyalektiğin ruhuna uygun olarak) başka bir kurallar kümesi aracılığıyla düşünür. Kavrayışla akıl arasında, dahası aklın kendi içinde çelişkilerin ve antinomilerin neden olduğu çatlaklar olması şaşırtıcı değildir.

Ancak bu durumda düşünce ve özne –ben– kavramının kendisi daha baştan anlamsızlaştırılmış, kendi içinde çelişkili kılınmış olur. Mantığın bütün temel kategorileri, yalnızca farklılık ifade etmekle kalmayıp, düşüncenin nesneleriyle taban tabana zıtlık da arz eden kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyleyse her bir insanda, düşünen her bir bireyde, birbirleriyle sürekli olarak tartışma halinde bulunan iki ayrı Ben'in bulunduğu bir duruma ulaşıyoruz. Bunlardan bir tanesi dünya, diğeri düşünce üzerine düşünür. Benzer biçimde, her ne kadar doğrudan deneyimde ve gerçek hayatta birleşiyor olsalar da, biri kurgulanan diğeri hakkında düşünülen iki ayrı dünyanın var olduğu öne sürülmektedir.

Kant genel anlamda Ben'in kendisinin (düşüncenin öznesinin) de “kendinde şey” olduğu fikrine eğilim göstermekteydi. Bu nedenle Ben'in tüm belirlenimlerinin bir sistemi, yani düşüncenin mantıksal parametrelerinin bir sistemi olan bir mantık yaratılmaya çalışıldığı takdirde, bu sis-

tem baştan sona çelişki ile yüklü olacak ve kendi kendini çökertecektir. Sonuç olarak eğer Kant'ın söylediklerine bağlı kalınsaydı, bir bilim mantığı oluşturmak olanaksız olurdu. Onu inşa ederken, tüm diğer bilimler için evrensel ve zorunlu olduğunu bildirdiği kuralları gözlemlemek imkansız olurdu. Ancak bu durumda farklı uygulamalardaki bir ve aynı sıfat olarak düşünce genel olarak var olamaz; özünde iki heterojen nesne olan, ama yine de bir ve aynı adla anılan (her biri diğeriyle ilişkisiz olarak ele alınması gereken) iki farklı özne, iki farklı Ben var olurdu.

Bunun bir kavram karmaşasına yol açmasının ötesinde (Kant'ın kendisi Ben'lerden bir tanesini fenomenal, diğeleriniyse numenal olarak adlandırmak zorunda kalmıştır), Fichte'ye göre, ("kendinde şey" ya da numen olarak) *düşünce* hakkında düşünmenin göz önünde bulundurulmasıyla varılan bütün sonuçlar *tefekkürde ve ifadede mevcut olan şeyler* hakkındaki düşünceyle aynı ölçüde ilişkisiz olacağı için, bir bilim olarak mantık fikri anlamını yitirir. O halde mantığın (yani düşünce hakkında düşünmenin) önermelerinden hiçbirinin şeyler hakkındaki düşünce, yani doğa bilimcilerin düşüncesi üzerinde bağlayıcı bir gücü olmayacaktır.

Böylece Fichte'nin felsefesindeki ana fikir, yani genel bir bilimsel öğreti fikri, Kantçı mantıktan farklı olarak düşüncenin bütün uygulamaları için gerçekten önemli olan ilkeleri ortaya koyacak bir teori fikri ortaya çıkmıştır. Bu bilim, hem düşünce hakkında düşünme hem de şeyler hakkında düşünme üzerinde aynı düzeyde bağlayıcı olan yasa ve kuralları ortaya koyacaktır. Düşünce hakkında düşünme, yani mantık, genel olarak diğer bilimler için düşüncenin ilkelerini (bilimsel varışlılığın ilkelerini) incelemenin bir örneğini ve modelini temin etmek durumundadır. Bu ilkeler, düşünce matematikteki, fizikteki ya da antropolojideki fenomenlere yönelirken de, *kavramlara*, yani kendisine yönelirken de *aynı* olmak durumundadır.

Kavram, başka herhangi bir nesne kadar bilimsel çalışmanın nesnesi olduğundan, *bilimsel olarak* başka bir nesne hakkında, o nesne kavramlarla ifade edildiği ölçüde daha fazla şey bilebiliriz; başka bir yolla değil. Bu, bir kavramı belirlemek ya da tanımlamakla nesneyi belirlemenin tamamen özdeş ifadeler olduğu anlamına gelmektedir.

Öyleyse Fichte'deki bilim biliminin (*Wissenschaftslehre*⁶³) başlangıç ilkesi, şeylerin ve bilincin, nesnenin ve onun kavramının benzemezliği ya da zıtlığı değil, bizzat Ben'in kendisinde bulunan zıtlıktır. İkinci bir biçimde birbirlerinden yalıtılmış, birbirleriyle hiçbir ilişkisi olmayan iki farklı yarıdan tek ve bütün bir sistem yaratılamaz. İhtiyaç duyulan ikicilik değil tekçiliktir; iki başlangıç ilkesi yerine tek bir başlangıç ilkesidir. Çünkü iki farklı başlangıç ilkesi olduğunda, hiçbir zaman birleşmeyen iki farklı bilim olur.

Fichte ayrıca nesneyi ve kavramını, bir ve aynı Ben'in iki farklı var oluş biçimi olarak, Ben'in kendi içinde farklılaşmasının sonucu olarak yorumlamıştır. Kant'a nesne ya da "kendinde şey" (kavramın nesnesi) olarak görünen, Ben, şeyin muhayyile sayesinde duyumsal olarak tasarlanan bir imgesini oluşturduğundan, aslında onun bilinçdışı, düşüncesiz etkinliğinin sonucudur. Kavram da aynı etkinliğin ürünüdür, ancak bu durumda etkinliklerin kendi anlamları ve gidişatları konusunda *bilinçli* olarak gerçekleşen bir etkinlik söz konusudur.

Kavram ve nesnenin başlangıçtaki özdeşliği –başka bir ifadeyle duyusal olarak kurgulanan dünyanın oluşturulmasını ve üzerine düşünülen dünyanın, kavramlar dünyasının, inşa edilmesini sağlayan yasaların özdeşliği– aslında kavram ve nesnenin öznesinin, yani kökenlerinin kimliğinde zaten mevcuttur. Benlik, hayalgücü sayesinde başlangıçta belirli bir ürün yaratmış ve daha sonra yarattığı ürüne kendisinden ayrı bir şey, kavramın nesnesi, Benlik-olmayan, Ben-olmayan olarak bakmaya başlamıştır. Ancak aslında Benlik, Ben-olmayan biçiminde, daha önce olduğu gibi, yalnızca kendisiyle ilgilenir ve kendisini bir aynada olduğu gibi, kendi dışında bulunan bir nesne olarak değerlendirir.

Dolayısıyla bu sıfatla düşüncenin işi, tefekkür ve ifadenin imgesini yaratırken gerçekleştirdiği kendi etkinliğini kavramak, daha önce bilinçsiz olarak, kendisine yapmakta olduğu hakkında bir açıklama getirmeksizin ürettiğini bu defa bilinçli olarak *yeniden üretmekten* ibarettir. Analitik

⁶³ *Wissenschaftslehre* sözcüğünün Türkçe'deki tam karşılığı "bilim öğretisi"dir. Ancak orijinal metinde bazı yerlerde "bilim bilimi", bazı yerlerde de "bilgi bilimi" şeklinde kullanıldığı için, çeviride bu ifadelere yer verilmek – çevirenin notu.

çözümleme yeteneğine sahip (yani bilinçli olarak kurallara uyan) düşüncenin yasa ve kuralları aslında (mantıksal şemalarda ifade edilen) *sezgisel düşünmenin bilinçli yasalarından*, bir başka deyişle tefekkürde mevcut olan dünyayı, düşünülmüş imgeler dünyasını yaratan öznenin –Ben’in– yaratıcı etkinliğinden başka bir şey değildir.

Bir kavramı nesnesiyle karşılaştırma işlemi sadece bu açıdan bakıldığında akılcı bir anlam kazanır. Fichte kendinde şeyle onun kavramı arasında hiçbir biçimde uzlaştıramayan karşıtlığın (ikiliğin), Kant’ı hem kavramın kendisi hem de kavramlar sistemi içerisinde tam bir ikiciliğe ittiğini göstermiştir. Kendi bakış açısından hareketle Fichte hayli tutarlı bir biçimde, mantığın ve mantıksal düşüncenin başlangıç ilkesi olarak kavramla nesne arasındaki özdeşlik ilkesinin yadsınmasının aynı zamanda mantıksal bir postüla olarak *genel biçimiyle özdeşlik ilkesinin yadsınması* anlamına geleceğini ortaya koymuştur. Başka bir ifadeyle bilim olarak mantık özdeşlik ve çelişki ilkelerini her tür düşüncenin doğruluğunun mutlak bir koşulu olarak değerlendiriorsa eğer, bu ilkeleri *düşüncenin* kendisinin anlaşılmasına ve düşüncenin özgül nesnesinin ya da konusunun –kavramın– belirlenimlerine de uygulamak zorundadır.

Aslında *kavram* mantıkta *aynı zamanda incelemenin nesnesidir* ve mantık, *kavram* kavramını tahlil etmelidir. Bu durumda tüm bilimlerde olduğu gibi, mantıkta da kavramla nesnesi tamamen aynı anlama gelmektedir, çünkü başka herhangi bir nesne mantığı, bir kavrama dönüşmeden ve bir kavramda ifade edilmeden önce ilgilendirmez; kaldı ki mantık duyusal olarak kurgulanmış veya sezilmiş şeylerle uğraşmaz.

Öyleyse düşüncenin belirlenimlerinin bilimsel bir sistemi olarak mantıkta “kendinde şey” ya da “bir kavramda ifade edilmeden önceki nesne” gibi ifadelerle yer yoktur. Mantığın, kendi ifade olanaklarının dışında bulunan, kifayeti dışında kalan bu tür aşkın nesnelerle işi yoktur. Bu sınırların ötesinde akıl-ötesi kavrayışın, kaderin, akılcı olmayan sezginin ve başka eğilimlerin alanı başlar; ancak bunların bilimde iş görme ehliyeti bulunmaz. Fichte, en azından *Wissenschaftslehre*’de, bu tür eğilimlerle uğraşmak istememiştir.

Fichte’nin Kant’ın mantık yaratma denemesine yönelttiği eleştirinin

özü budur: İkiciliğin (mantıksal açıdan) klasik anlamda tutarlı bir biçimde “sağdan,” yani öznel idealizm zemininden yapılan bir eleştirisi. Tam da bu nedenle modern neo-pozitivistlerin kavramın dışsal nesneyle ilişkisi sorununu bir kenara atıp, onun yerine kavramın kavramla ilişkisi (yani kavramın kendi kendisiyle ilişkisi) sorununu koyarak Fichte’yi kelimesi kelimesine tekrar ediyor olmaları bir rastlantı değildir. Ayrıca doğal olarak nesnenin kavramla ilişkisi, “işaret”in (“kavramın” yerini alan terimin) gösterilenle⁶⁴ özdeşliği olarak tanımlanmaktadır. Böylece özdeşlik ilkesi (benzer şekilde çelişki ilkesi de), bir ve aynı işaretin bir ve aynı şeyi adlandırmamasına, bir ve aynı anlam ya da işleme sahip olmasına indirgenmiştir.

Biz yine de Fichte’ye geri dönelim. Fichte, bir mantık sistemi ve dünyanın mantıksal bir modelini kurmak üzerine düşüncelerinde, öğretmeni Kant’ın bakış açısıyla doğal olarak çelişki içine düşmüştür. Bu girişim Kant’a kesinlikle kabul edilemez olarak görülmüştür: “...Bununla ilan ederim ki Fichte’nin *bilgi bilimini* hiçbir biçimde savunulamaz bir sistem olarak görüyorum. Çünkü saf bir bilgi bilimi, ilkeleriyle kavrayışın maddesine erişmeyip, kavrayışın içeriğinden *saf mantık* olarak soyutlanan, kendisinden gerçek bir nesneyi çekip çıkartmanın beyhude bir iş olduğu, dolayısıyla da kimsenin bunu denemediği, ama aşkın felsefe söz konusu olduğunda metafiziği davet etmek zorunda olan, *çıplak* mantıktan ne daha az ne de daha fazla bir şeydir.”⁶⁵

Kant metafizik yaratma girişimini en baştan itibaren, bu metafizik kendinde şeyler dünyasını betimlemek zorunda olduğu için değil, Fichte, uygulandığında antinomilerin neden olduğu kusurlarla sakatlanmamış tek bir kavram sistemi inşa edilmesini temin edecek, bilimin en önemli sonuçlarını ve genellemelerini kendi içinde sentezleyebilecek bir mantık yaratmak istediği için reddetmişti. Elde edilen sistem ister nesnel (maddi açıdan) ister öznel (aşkın biçimde) olarak yorumlansın, bu, Kant’a göre gerçekleştirilemezdi. Bunun gerçekleştirilmesi her iki yoldan da eşit

⁶⁴ designatum – ç.n.

⁶⁵ Johann Gottlieb Fichte’s *Leben und literarischer Briefwechsel von seinem Sohne Immanuel Hermann Fichte*, (Johann Gottlieb Fichte’nin Yaşamı ve Oğlu Immanuel Hermann Fichte ile Yazınsal Mektuplaşmaları) Bk. II (Leipzig, 1862), s. 161. Ayrıca bakınız R. Adlamson. *Fichte* (Londra, 1881), s. 50–51.

düzeyde olanaksızdır. Öyleyse Kant'ın kendisine yöneltilen, "bir sistem kurmayıp," sadece böyle bir yapının oluşturulması için bilimi önemli ilkelerle donattığı ve görevi tarif ettiği yolundaki eleştiriyi temelsiz bir serzeniş olarak görmesi son derece doğaldır: "Benim, felsefe sisteminin kendisine değil aşkın felsefeye bir giriş yapmak niyetinde olduğum iddiası bana anlaşılmaz görünüyor."⁶⁶

Fichte, Kant'ın felsefi kavramlar sisteminin bir sistem olmayıp, yalnızca böyle bir sistemi kurmak için gereken görüş ve ilkelerin bir araya getirilmesi olduğunda ve dahası son derece tutarsız bir biçimde kurulduğunda ısrar ederek işe başlamıştır. Dolayısıyla tartışma yeni bir düzleme kaymıştır: Sistem nedir? *Bilimsel bir kavramlar sistemini*, her biri doğru ve tek başına var olabilecek, ama gelgelelim hiçbirine bağlı olmayan yargıların bir araya getirilmesinden ayırmamızı sağlayan ilke ve ölçütler nelerdir?

Kendi "sistem" kavramını açıklarken Fichte bunu şu biçimde formüle etmekteydi: "...Benim açıklamam, *herhangi bir bilimsel açıklamanın olması gerektiği gibi* [italikler bana ait-E.V.I.], yine okurun gözü önünde belirlenmiş olan en belirsizden hareket ediyor. Dolayısıyla konunun akışı içerisinde nesnelere orijinal olarak bağlı bulunan yüklemelerden tamamen farklı yüklemeler de, elbette, onlarla ilişkilenecektir ve bu açıklama sık sık, daha sonra reddeceği önermeler ortaya atacak, onları geliştirecek ve böylece antitezden senteze doğru ilerleyecektir. En sonunda belirlenen doğru sonuç, yalnızca sonda elde edilebilir. Siz elbette bu sonuca bakacaksınız ve ona nasıl ulaşıldığı sizi ilgilendirmeyecek."⁶⁷ O halde Fichte'ye göre *sistem*, çelişkilerin ortadan kaldırılmasıdır. Çelişkiler sistem dışında uzlaşmamış biçimde bulunurlar ve bu durumda birbirlerini karşılıklı olarak yadsırlar. Dolayısıyla Kant'ta sistem değil, yalnızca onun hazır olarak kabul ettiği ve boş yere birbirine bağlamaya çalıştığı, ama birbirlerini yadsıdıkları için birbirlerine bağlanmaları olanaksız olan, gelişme tarafından uzlaştırılmamış önermeler vardır. Fichte'yle birlikte bütün, kesin olarak parçalarının birbiri ardına birleştirilmesiyle ortaya çıkmaktadır.

⁶⁶ Age, s. 162.

⁶⁷ J. G. Fichte. *Sonnenklarer Bericht*, s. 217-218.

Fichte, Kant'a karşı konumunu belirlerken şunları söylüyordu: "Benim kabul ettiğim genel ilke hiçbir şekilde birlikteki çokluk anlayışından değil, bir bakışta kavranan birlikten sonsuz çokluğun türetilmesinden doğuyor."⁶⁸ Çeşitli tikelliklere ayrışması esnasında farklılaşan başlangıçtaki genel ilke de, herşeyden önce, bilimsel sistem içerisinde oluşturulmalıdır.

Ancak Kant'ın bütünlük imgesi de kendisini oluşturan tikellerden, küçük parçalardan hareketle gün ışığına çıkartılmıştır. Ve şimdi, Kant'tan sonra yapılması gereken iş, gereksiz ve arızı herşeyi temizleyerek, eleştirel bir biçimde yeniden ve yeniden kontrol ederek ve yalnızca bütünü oluşturmak için zorunlu olan farklı tanımları muhafaza ederek bu bütünden tikellere ulaşmaktır. Bu durumda bütün (genel ilke), tikellerin seçimi için bir ölçüt olmaktadır; artık bütün bir tikeller sistemini, bu yegâne ilkedен hareketle sistematik olarak, adım adım geliştirmek gerekmektedir. Böylece bilimi, yani bir sistemi elde edebiliriz.

Başka bir ifadeyle, Kant'ın felsefesini çözümleme mantığı, Fichte'nin dikkatini derhal *Saf Aklın Eleştirisi*'nin aşkın diyalektik üzerine, kavram ve yargıların tek bir sistem olarak anlaşılan bir teori halinde mutlak anlamda sentezlenmesi ile ilgili bölümü üzerine yoğunlaştırmıştır. Bu bölümde mantıksal bilimin "gelişme noktası" da bulunmaktadır. Fichte düşüncenin bu yeni inceleme alanını "bilgi bilimi" (*Wissenschaftslehre*), yani bilimsel belirlenimlerin bir sistemini geliştirmenin evrensel biçim ve yasalarının bilimi olarak adlandırmayı önermiştir. Bu belirlenimler matematik ya da fizyoloji, göksel mekanik ya da antropoloji, hangisi olursa olsun, herhangi bir bilim için değişmez olacaktı kuşkusuz. *Herhangi bir nesneyi* betimlemek zorundadırlar ve bu, bilimsel çalışmanın olası bütün nesnelerinin evrensel belirlenimlerinin bir sistemini, onun mantıksal "parametrelerini" temsil etmeye mecbur oldukları anlamına gelir.

Sonuç olarak bilim kendisine, kendi etkinliklerinin açık bir izahatını yapmak, öz bilince kavuşmak ve öz bilincini başka herhangi bir şeyi, deneyim tarafından sunulan herhangi bir nesneyi kavramak için kullandığı kategorilerle ifade etmek zorundadır. Bilim bilimi aslında olası

⁶⁸ Age, s. 112-113.

herhangi bir nesneyi ve aynı zamanda o nesneyi şekillendiren öznenin yapısını özetleyen bir belirlenimler sistemidir ve mantıksal biçimler ise gerçekleşmiş, kesin olarak ifade edilmiş ve şu ya da bu bireyin ampirik bilinci olarak değil, genel olarak rasyonel bilinç içinde oluşturulmuş olan düşünceye sahip, olası herhangi bir varlığın etkinliğinin zorunlu ve evrensel biçimleridir (şemalarıdır).

Geçmişte “mantık” diye adlandırılan şey yalnızca, olanaklı herhangi bir nesneyi bilinçte inşa etme evrensel etkinliğinin mutlak şemasıydı. Fichte, *Wissenschaftslehre*’siyle “mantık” arasındaki ilişkiye dair kavrayışının üzerinde özel olarak durmuş ve onu açıklamıştır. Mantığın yalnızca *Wissenschaftslehre*’de ana hatları çizilen etkinliğin soyut bir şeması olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla, Fichte’nin belirttiği gibi, *Wissenschaftslehre* mantıksal olarak gösterilemez ve ona, *çelişki ilkesi de dahil*, herhangi bir mantıksal önerme yüklemek olanaksızdır; öte yandan, herhangi bir mantıksal tez ve tüm bir mantık ondan türetilmelidir. Dolayısıyla mantık, önemini bilgi bilimine borçludur; fakat bilgi bilimi önemini mantığa borçlu değildir.

Gerçek şu ki teorik “şemalaştırma” (yani mantıksal kurallar ve önermeler tarafından denetlenen işlemler) asla zorunlu ve doğal yüklemlerden yoksun değildir. Özünde çelişkili ve zıt belirlenimlerin birleşiminden ibaret olan bu yüklemelerin çözümlenmesi, düşünce belirli *değişimlerle* karşılaştığında, son derece önemli olur.

Burada Kant gibi Fichte de değişimin “aynı öznenin iki karşıt belirlenimle var olmasını gerektirdiğini”⁶⁹ ve aynı nesnenin zamanın *çeşitli anlarında* belirli bir A yüklemine sahipken, daha sonra bu yüklemi yitirebileceğini ve A-değil haline dönüşebileceğini kavramıştır. Ancak, eğer bir şey artık kendisi olmaktan çıkmaksızın A yüklemine kaybedebiliyor ve başka bir şeye (başka bir kavramın nesnesine) dönüşebiliyorsa, Kant’a göre bu, yok olan yüklemın söz konusu nesnenin *kavramına* ait olmadığı, onun evrensel ve zorunlu belirlenimlerinden bir tanesi olmadığını ortaya koyar. Kavram (genel ampirik ifadenin tersine) yalnızca şeyin mutlak olarak değişmeyen nitelikleriyle ifade edilir. *Teori değişimle ilgilenmez;*

⁶⁹ Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason* (Saf Aklın Eleştirisi), s. 218.

Kant da bu eski önyargının tuzağına düşmüştü. Değişim, teoriyle değil bütünüyle ampirik görüntülerle ilgili bir meseledir. Mantığın kurallarına göre oluşturulan teori, zamanın etkisinden kurtarılmış nesnenin resmini olduğu gibi çizmek zorundadır. Teorinin, kavramın tanımlarına zamanın şeyden alıp götürdüğü belirlenimleri dahil etme hakkı yoktur. O halde kavram, çelişki ilkesinin koruması altına girmiş olur.

Ancak, Fichte'de olduğu gibi, teoride temsil edildiği haliyle (mantığın kurallarına göre oluşturulan teorik şema biçiminde) nesneler mutlak anlamda değişmeyen, fakat sadece bilinçte bulunduğu *oluş halinde* olan şeyler olarak anlaşılmaya başlanırsa meseleye nasıl bakılabilir? Mantıksal şema aslında *bir değişim sürecini*, şeyin bilinçteki ortaya çıkışını veya oluşunu bilincin sayesinde resmediyorsa; bu, çelişki ilkesiyle nasıl bir arada bulunur? Mantığın kendisi eğer okura nesnenin oluşturulmasının soyut bir şeması olarak görünüyorsa, yani başlangıçtaki kavramın yeni yeni yüklemelerle sürekli olarak zenginleştirildiği bir şema, başlangıçta yalnızca A'nın olduğu, daha sonra ise zorunlu olarak (anlaşılır biçimde kendisi A olmayan ya da A-değil olan) B'nin, ardından da C,D,E'den Z'ye bütün yüklemelerin ortaya çıktığı bir süreç olarak anlaşılıyorsa ne yapmalı? A ve B'nin basit bir kombinasyonu bile bir A ve A-değil birleşimidir. Ya da B bununla birlikte A mıdır?

Fichte'nin vardığı sonuç şuydu: Çelişki ilkesinin mutlak olması (ancak bu durumda genel olarak sentez, farklı belirlenimlerin birleştirilmesi, mümkün olamaz) ile kavramların belirlenimlerinin geliştiğinin ve sentezlendiğinin (ve bunlar çelişki ilkesinin mutlak şartlarıyla uyumsuz) kabul edilmesi arasında bir seçim yapılmalıdır.

Fichte bunların dışında, üçüncü bir yolu izlemiştir. O, belirli bir kavramla temsil edilmesi olanaksız bir noktadan, başka bir deyişle *tefekkürde* veya sezgide (şeyin imgesini oluşturma etkinliğinde) sürekli ortaya çıkan, birbirlerini dışlayan belirlenimlerin bağdaştırılmasından ya da sentezinden yola çıkmıştır. Dolayısıyla Fichte, Zenon'un meşhur paradoksunu çözümleyerek ve *sonlu* bir uzunluğu *sonsuzlukla* böldüğümüzü göstererek şu sonuca varmıştır: "Burada, kavramda olanaksız ve çelişkili

olan, uzayın sezgisinde gerçekten meydana gelmektedir.”⁷⁰

Dolayısıyla mantıksal bir ifadede çelişkiyle karşılaştığımızda mesele aceleyle bunun olamayacağını ilan etmek değil, formel mantıktan daha fazla hakka sahip olan sezgiye (*Anschauung*) dönmektir ve eğer sezgisel edimin çözümlemesi bize *zorunlu* olarak bir belirlenimden ötekine geçmeye mecbur edildiğimizi, belirlenimlerden birine onu diğeriyle birleştirmek üzere karşı çıktığımızı gösteriyorsa; A’nın zorunlu olarak A-değil’e dönüştürüldüğünü görüyorsak, çelişki ilkesini feda etmek zorunda kalırız. Ya da daha iyisi bu ilkeyi doğruluğun olmazsa olmaz ölçütü olarak kabul etmemektir.

Fichte bu diyalektiği ayrıca bilincin kökeni örneğinde, Benlik-olmayanın (Ben-değil’in) Benlik’in etkinliği aracılığıyla “varsayılması”nda, düşünen varlık olarak kişinin kendisinin, düşüncenin nesnesi olarak düşünülmüş olana dönüşmesinde de ortaya koymuştur. Bir kimse kendisinin, kendi bilincinin edimlerinin, kendi yapıcı etkinliğinin farkında olabilir mi? Kuşkusuz olabilir. Kişi yalnızca düşünmez, aynı zamanda düşüncesi hakkında da düşünür; düşünce eyleminin kendisini düşüncenin bir nesnesi haline dönüştürür ve bu egzersiz her zaman mantık olarak adlandırılır.

Bu durumda başlangıç noktası yukarıda işaret edildiği gibi, yalnızca Ben, kendisinden ayrı bir şey üretme etkinliğinin öznesi olarak kavranan Benlik (*Ich, das Selbst*); başka bir deyişle ürün, kaydedilen sonuç olabilir. Benlik başlangıçta kendisine eşittir (Ben = Ben) ve eylemli, yaratıcı, yaratan, içinde kendisinin Benlik-değil’e (Ben-değil) dönüşümü zorunluluğunu taşıyan bir şey olarak görülür. Hiçbir şey tarafından doldurulmamış olan boş bir bilinç olamaz.

Ben’in Ben-değil’e dönüşümü, elbette, mantığın kurallarının incelenmesinden tamamen bağımsız olarak ve onların incelenmesinden önce gerçekleşmiştir. Bu, doğal “ilkel” düşüncenin konusudur. Doğal ilkel düşünce, şeylerin imgelerini oluşturma eyleminde, kendi içerisinde belirli bir yasallığa bağlı bir zorunluluk keşfetmiş olan ve daha sonra bunu, o andan itibaren bağlı kalacağı ve bilinçli biçimde (özgürce) uyacağı bir

⁷⁰ J. G. Fichte. *Tatsachen des Bewusstseins* (Bilincin Olguları) (Stuttgart und Tübingen, 1817), s. 9.

dizi kural, mantık biçiminde ifade eden, mantıksal, kendine dönük düşüncenin bir prototipiydi.

O halde tüm mantıksal kurallar *çıkarsanmalı*, gerçek düşüncenin çözümlenmesiyle türetilmelidir. Başka bir ifadeyle mantıksal kuralların karşılaştırılabileceği belirli bir prototip vardır. Bu yaklaşım, bütün temel mantıksal ilke ve kategorilerin yalnızca yüklemlerinin çelişki barındırmamasını sağlamak üzere kendi içinde tutarlı olması gerektiğini öne süren Kant'ın pozisyonundan kökten farklıdır. Böylece Kant mantığın yasalarını ve kategorilerini *postüle ederken*, Fichte bunların *çıkarsanmaları* ve evrensellik ve zorunluluklarının gösterilmesinin gerektiğini öne sürmüştür.

Kant gibi Fichte'nin de mantıksal biçim ve yasaların asıl içeriklerine el uzatmadığı doğrudur. Öte yandan Fichte, Kant öncesi ve Kantçı mantıkta bilinen mantıksal şemalarının doğruluğunu, bunların uygulanabilmeleri için daha katı koşulların gerektiğine işaret ederek göstermek istemiştir. Ancak böylece çelişki ilkesinin sadece tek bir belirlenimle ilişki içinde tam olarak otoritesinin olduğuna ve -gelişen bir sistem içinde, birbirini izleyen her bir belirlenim kendinden öncekini hem bireysel hem de mutlak olarak yadsıdığından- bu ilkenin sürekli olarak bir kenara atıldığına ya da reddedildiğine işaret ederek, aynı zamanda bu mantık şemalarını sınırlandırmıştır.

Fichte mantıksal aksiyom ve kategoriler sisteminin bütününü tutarlı bir biçimde pratiğe dökülen, ampirik verilerin, kavramların üretilmesinin düzeyleri veya safhaları olarak birleştirilmesini sağlayan, henüz bölünmemiş olan başlangıçtaki kavramı o kavrama ait bazı evrensel ve zorunlu yüklem-tanımlarında somutlaştıran evrensel şemalar olarak kavramak üzere böyle bir çıkarsama yapmaya çalışmıştır. Burada Fichte'nin tüm mantıksal kategoriler sistemini çıkarsama programının başarısızlığının nedenlerini, mantığı kesin bir bilime, bir sistem haline dönüştürmeyi neden başaramadığını tartışmaya gerek yok. Önemli olan sorunun ortaya konulmuş olmasıdır. Yalnızca, Fichte'nin anlayışına yöneltilen eleştirilerin tamamen onun neden başarısız olduğunu açıklamaya ve mantığı reforme etmek, onun bütün içeriğini fiili düşüncenin incelenmesinden çıkarsamak fikrini örten, bu yolla birbirlerinin doğrudan doğruya yad-

sınmasına dayalı bir ilişki (formel çelişki) içerisinde bulunan ve Kant'a antinomik olarak birleştirilemez ve tek bir çelişkisiz sistemde kapsanamaz olarak görünen kategorileri tek bir sistemde birleştiren terimlerin çözümlemesine yöneldiğini belirtmekle yetinelim.

Schelling de en baştan itibaren temel olarak bilgi sistemi sorunuyla, daha doğrusu böyle bir sistem oluşturma denemelerinde açığa çıkan antinomiler sorunuyla ilgilenmiştir. Zorluk bütünüyle, dünyanın ve kendisinin sistematik bir sunumunu yapmaya çabalayan düşüncenin kendi içinde tek olduğu gerçeğini (düşünen her varlık için apaçık [sezgisel] olan bu gerçeği) mantıksal açıdan sistematik bir biçimde ortaya koymakta yatmaktadır. Ancak mantığın kuralları ve anlığın eyleminin yasaları, bu kural ve yasalar üzerinden kırılarak yansıyan tekil dünyayı aklın gözünde iki parçaya ayırır. Bu biçimde oluşan yarılardan her biri, yegâne doğru olma, bütün dünyanın mutlak ve koşulsuz, mantıksal açıdan sistematik yansımaları olma iddiasındadır.

Kant gibi Schelling de çıkış yolunu belirlenimlerin mantıksal olarak tutarlı bir biçimde oluşturulduğu düzlemde değil, kendisini insan zihnine en layık biçimde sunan, ona en kabul edilebilir görünen, onun doğasında bulunan uğraşlarla en uyumlu olan sistemin pratik olarak gerçekleşmesinde görür. Formel mantıkla, yani kendi zıttıyla karşı karşıya gelmeyen çelişkisiz ispatlardan oluşan bir sistem geliştirerek herhangi bir şey göstermek olanaklı değildir. Böyle bir sistem ancak doğrudan itimatla benimsenmek ve koşulsuz olarak izlenmek zorundadır. Schelling'in kendisinin seçtiği sistem ise şu ilkede ifadesini bulmaktadır: "Benim eleştireliliğe çağrım, değişmez kendilik (*Selbstkeit*), koşulsuz özgürlük ve sınırsız etkinlik için çabalamaktır."⁷¹ Bu sistem hiçbir zaman tamamlanamaz; o, etkinlik kavramı gibi, gelecekte de her zaman "açık uçlu" kalmak zorundadır. Etkinlik tamamlandığında artık etkinlik değildir.

Schelling'in mağrur ilkesini bu savlar içerisinde sezmek kolaydır. Billurlaşmış bir sistemin ilk ve son kez yaratılmasıyla hiçbir zaman tamamlanamayacak ve hiçbir zaman da tamamlanamamak zorunda olan mutlak ve koşulsuz; yeni farklılıkların, farklılaşmaların, özelliklerin ve

⁷¹ F. W. Schelling. *Frühschriften*. Erster Band (Berlin, 1871), s. 152.

tikelliklerin içerisinde daima ortaya çıkabileceği ve daha önce oluşturulmuş olanla *ad infinitum*⁷² birleşebileceği (özdeşleşebileceği) mutlak anlamda evrensel, etkinliktir. Schelling'e göre eleştirelliğin bu biçimi dogmatizmi kendisinin bir momenti olarak içerir. Çünkü ona göre insanlığın tinsel kültürünün mabedi bundan böyle açık ve kategorik bir temel üzerinde inşa edilmelidir; yani olası tüm yüklemelerin yegâne öznesinin Benlik (bütün insanlarda var olan ve özgürce hem kendisini hem de görmüş, kurgulamış (sezmiş) ve düşünmüş olduğu nesneler dünyasının bütününi varsayan sonsuz yaratıcı ilke) olduğunu ve elde edilmiş hiçbir sonucun Benlik açısından mutlak, "nesnel" bir otorite -dogmanın gücü- oluşturamayacağı tezini onaylar.

İnsanı, verili olan, dışsal anlamda nesnel güçlerin edilgen bir tatbik noktası, doğal güçlerin anaforu içerisinde sürüklenen bir toz zerreciği ya da Tanrı'nın ve onun yeryüzündeki temsilcilerinin ellerindeki bir oyuncak olarak gören tam tersi bir sistem olsaydı, gerçek eleştirelliğin savunucusu, formel olarak dikkatli bir biçimde kanıtlanmış olsa ve kendi içinde çelişkili olmasaydı bile bu dogmatik sisteme karşı nihai zaferi kazanana değin mücadele etmek zorunda olurdu.

Fichte gibi Schelling de yeni, eleştirel, "aydınlanmış" bir dogmatizmden yana tavır almıştır: "Ortak incelememizin sonucu göstermektedir ki dogmatizm *teorik olarak* reddedilemez, çünkü o *pratikte* sistemini tamamlamak üzere teori alanının dışına çıkmıştır. O halde kendimizde mutlak olarak ona karşı olan bir sistemi gerçekleştirebilmemiz için onu pratik içerisinde reddedebiliriz."⁷³

Birbirleriyle çelişen tüm sistemlerin ortak bir zeminde bir araya geldiği "üçüncü" şey pratik etkinliktir. Saf aklın soyutlamalarında değil, sadece bu zeminde gerçek savaş devam edebilir ve zafer bu zeminde kazanılmak zorundadır. İspatın, yolundan sapmadan kendi ilkesini izleyen, yalnızca kendi egoistçe çıkarlarını değil, evrenin evrensel eğilimleriyle, yani mutlak ve koşulsuz nesnellikle örtüşen bir çıkarı da savunan o tarafı hazırladığı yer de burasıdır.

⁷² Sonsuza dek -ç.n.

⁷³ F. W. Schelling. *Age.*, s. 156.

“Ne eleştiri dogmatizmi ne de dogmatizm eleştiriği [salt teorik olarak kavranan –E.V.I.] Mutlak’ın alanına değin izleyebilir, çünkü bunların her ikisi için de karşıt sistemi dikkate almayan ve karşıt sistem açısından *hiçbir şey* belirlemeyen tek bir mutlak *iddia* olabilir.

“Ancak bu noktada birbirleriyle karşılaştıktan sonra artık biri diğerini göz ardı edemez; daha önce [salt teorik mantık alanında –E.V.I.] kazanılmış konuma ilişkin herhangi bir direnç yokken, artık konum *zaferle kazanılmalıdır*.”⁷⁴

Fichte ve Schelling’i Kant’tan ayıran nokta budur; insanlığın entelektüel kültürü yaşamdaki en mühim şeyler hakkındaki fikirlerin aynı düzeyde mantıksal sistemleri arasında Buridan’ın kıcı gibi ebediyete kadar uzanmaz. Pratikte insanoğlu etkide bulunmak, yaşamak zorundadır; ancak aynı anda iki karşıt tavsiye sistemine göre etkinlikte bulunmak olanaksızdır. Bunlardan bir tanesini seçmeye ve ardından da harfî harfine onun ilkelerine göre davranmaya zorlanırız.

Son eserlerinde Kant’ın kendisinin, salt teorik düzlemde bu sistemler mutlak olarak eşit olsalar da, pratik aklın iddialarının şu ya da bu sisteme ağırlık vermek durumunda olduğunu ortaya koyduğu bir gerçektir. Ancak bu tema Kant’ın düşüncesinin yönelimlerinden yalnızca bir tanesiyken. Fichte ve Schelling onu düşüncelerinin başlangıç noktasına dönüştürmüştür. Dolayısıyla teorik alandaki zafer hakkındaki sloganı da başlangıç noktası haline getirmişlerdir. Çarpışan mantık anlayışlardan her biri diğerine, yani karşıtına üstün gelmek zorundadır ve bunun için artık saf anlamıyla mantıksal ve skolastik argümanlarla güçlendirilmenin ötesinde pratik (ahlaki ve estetik) avantajlarla da donanmalıdır. Bu durumda yalnızca başı sonu belirsiz bir akademik tartışmayı devam ettirme şansına ve hakkına değil, zafer kazanma garantisine de sahip olacaktır.

Fichte gibi Schelling de teorik sistemin temel sorununu sentetik ifadelerde ve onların birleştirilmesinde görmüştür: “Eleştirel filozofa eziyet eden bilmeceler bunlardır. Eleştirel filozofun başlıca sorusu analitik ifadelerin nasıl olabileceği değil, sentetik ifadelerin nasıl olabileceğidir... En anlaşılabilir nokta her şeyi nasıl özdeşlik yasasına göre tanımladığı-

⁷⁴ F. W. J. Schelling. Age., s. 156.

mız, en tartışmalı olansa herhangi bir şeyi hâlâ bu yasanın dışında nasıl tanımlayabildiğimizdir.”⁷⁵

Bu zekice formüle edilmiştir. Bir yargıdaki –örneğin, A, B’dir yargısını ele alalım– belirlenimleri sentezleme edimi aslında daha baştan özdeşlik yasanının ötesine geçmemizi, yani çelişki ilkesinin belirlenimler için çizmiş olduğu sınırları ihlal etmemizi gerektirir. Çünkü bitişikteki B ifadesi ne olursa olsun, her durumda A’dan başka bir ifadedir, yani A-değil’dir. Bu açıkça, yeni herhangi bir bilginin eski bilginin sıkı sıkıya benimsenmiş sınırlarını ihlal ettiği, onu reddettiği ve değiştirdiği gerçeğinin mantıksal ifadesidir.

Elde edilmiş ve üzerinde uzmanlaşmış bilgi üzerinde inatla ısrar eden her tür dogmatizm, her zaman yeni herhangi bir bilgiyi, sırf eski bilgiyle çeliştiği için daha en başta reddecektir. Yeni bilgi gerçekten de eskisiyle formel olarak çelişir, çünkü yeni bilgi analitik olarak eskisinde içerilmez ve mantıksal yollarla ondan “türetilemez”. O, formel olarak eski bilgiyle çelişmesi gerçeğine rağmen onunla *birleşmek* zorundadır.

Schelling’e göre bu, gerçek bir sentezin mantığının kurallarına harfi harfine bağlı kalan salt teorik beceriyle değil, mantığının temellerinin koyduğu katı sınırlamalara tabi olmayan ve gerek duyduğunda onları ihlal etme hakkına sahip olan tamamen farklı bir beceriyle gerçekleştirilebileceği anlamına gelmektedir. “Bir bilgi *sistemi* zorunlu olarak ya bir hile, fikirlerin bir oyunu ... ya da gerçekliği teorik değil pratik bir beceriyle, algısal değil *üretken*, *gerçekleyici* bir beceriyle, *bilgi* üzerinden değil, *eylem* üzerinden *kucaklar*.”⁷⁶

Kant’la birlikte bu üretken beceri, muhayyile gücü (*Einbildungskraft*) olarak anılmaya başlanmıştır. Kant’ın izinden giden Schelling de onun çözümlemesine girişerek kendisini Fichte’nin gittiğinden hayli farklı bir yolda, dış dünyanın gerçek varoluşu teziyle uzlaşmanın yanı sıra onun kavranmasına ilişkin bir teori de geliştiren nesnel idealizmin yolunda bulmuştur. Ancak Schelling’de bu teori *mantıktan* hayli farklıdır ve bir çeşit estetiğe, evrenin gizemlerinin sanatsal, estetik olarak kavranmasının teo-

⁷⁵ F. W. J. Schelling. *Age*, s. 129-130.

⁷⁶ F. W. J. Schelling. *Age*, s. 126-127.

risine dönüşmüştür. Schelling bilim adamları için ise, Fichte'nin izinden giderek, kendisinin kavrayış için tamamen yetersiz olduğunu ve yalnızca bütünüyle farklı, mantığa aykırı⁷⁷, hatta mantık dışı⁷⁸ araçlarla elde edilen malzemenin görünüşteki sistematikleştirilmesinin ve sınıflandırılmasının kanunu olarak geçerli sayılabileceğini ilan ettiği eski mantığı geçici bir araç olarak muhafaza etmiştir.

Fichte, tutarlı bir biçimde oluşturulmuş öznel idealist bir duruştan hareketle Kant'ın ve Kantçı mantığın sağdan eleştirisinin klasik bir modelini ortaya koyarken, genç Schelling'in kendisini materyalizme yönelten reformcu çabalarında başka bir motif açıkça gözlenmeye başlanmıştır.

Schelling'in içine girdiği ve düşüncesinin olgunlaştığı çevrelerde, Fichte'nin felsefesinin uyandırdıklarından tamamen farklı ruh halleri hakim durumdadır. Fichte'nin bütün düşüncesi 1789-93 olaylarının zihinlerde harekete geçirdiği toplumsal ve psikolojik devrime yoğunlaşmıştı. Fichte'nin hayalgücünün kanatlanması da bu yılların olaylarıyla ve sorunlarıyla bağlantılıdır; devrimci dalga durgunlaştıkça onun felsefesi de kanatlarını yitirmiş ve daha sonra da yeni bir ilham kaynağı bulamamıştır. Devrimin harladığı ateş, Schelling için sadece onun bir Fichte sempatizanı, hatta müridi olarak ulaştığı belirli bir aşamadır; katı gerçekliğin güçlerinin en ateşli Jakobenleri bile kendilerini hesaba katmak zorunda bırakması gibi, Schelling'e de sürüp giden dış dünya karşısında tek bir yaratıcı güç -Benlik- ve onun ahlaki ateşinin gücü üzerinde ısrarcı olmanın, tıpkı sonunda Fichte'nin başına geldiği gibi, kişinin kavrayışsızlık duvarına toslaması anlamına geleceği apaçık görünmüştür.

Goethe'nin ve romantik yazarların çevresiyle yakından ilişkili olması dolayısıyla Schelling, bir yandan doğaya (doğa bilimlerine diye okunmalıdır), diğer yandan toplumsal yaşamın geçmişten miras kalmış, geleneksel (Kant ve Fichte'nin deyişleriyle, nesnel) biçimlerine Fichte'den daha fazla ilgi duymuştur. Doğa bilimleri ve sanat, bir araştırmacı olarak Schelling'in zihnini ve özlemlerini en baştan beri şekillendiren ortam olmuştur.

⁷⁷ illogical – ç.n.

⁷⁸ alogical – ç.n.

Schelling'in Fichte'yle aynı biçimde yola çıktığı doğrudur; o da özne ve nesne arasındaki karşıtlığa insanın bilincindeki bir karşıtlık olarak, kişinin "özgürce" ürettiği dış dünyanın imgeleriyle kendisi tarafından bilinmeyen, dayatmacı bir güce boyun eğerek, bilinçsizce, özgür olmayan bir biçimde ürettiği aynı dünyanın imgeleri arasındaki bir karşıtlık olarak yaklaşmıştır. Fichte gibi Schelling de dogmatizmle mücadele etmiştir (ona göre dışsal bir Tanrı'ya zorunluluk atfeden dinsel ortodokslik ile zorunluluğu dışsal şeylere, "saf nesnelere" atfeden felsefi materyalizm dogmatizmde birleşmekteydi). Schelling'e göre eleştiri, insan tininin nesnel (evrensel ve zorunlu) belirlenimlerinin en baştan itibaren tinin kendisine içkin olduğunu ve tinin kendisini keşfetmesi sürecinde ortaya çıkarıldığını kabul eden bakış açısıyla aynı anlama gelmektedir.

Schelling böylece Fichte'yi izleyerek, Kant'ın düşüncesindeki ikiciliği aşmaya çalışmıştır; ancak Fichte'nin düşüncesinde ikicilik muhafaza edilmiş, hatta daha da keskin bir biçimde yeniden üretilmiştir. Tüm Kantçı antinomiler, aslında Fichte tarafından tek bir antinomide, bir ve aynı Benlik'in iki yarısı arasındaki çelişkide birleştirilmiştir. Benlik'in iki kısmından bir tanesi, nedensellik, uzay ve zaman yasalarıyla bilinçsiz bir biçimde nesnel imgeler dünyasını yaratırken, diğeri, bu dünyayı aşkın ülkünün gereklerinin ruhuna göre ve "ahlaklılığın" şartlarına uygun olarak yeniden yapılandırır.

Daha önce olduğu gibi yine her insanda iki farklı Benlik'in olduğu varsayılmakta, ancak bunların nasıl ve neden birbirlerine bağlı oldukları bilinmemektedir; Fichte bu ikisini *etkinlik* kavramında birleştirmiş olsa da karşıtlık, iki farklı etkinlik ilkesi biçiminde Benlik'in içinde yeniden üretilmiştir. Daha önce olduğu gibi insan Benliği'nin iki yarısı arasındaki zorunlu iç ilişkinin ne olduğu sorusu yine ucu açık bir soru olarak kalmaktadır. Bölünme yoluyla iki yarının zorunlu olarak ortaya çıktığı ortak bir kök, ortak bir kaynak, ortak bir "töz" var mıdır?

Fichte, etkinlik kavramına rağmen çözümü bulamamıştır. Zorunlu fikirler dünyası, "üstün" Ben'in etkinliğinden tamamen bağımsız olarak, insanın içinde ortaya çıkmadan önce bütün Benliklerin içinde oluşur. "Üstün" Ben, uyanışı esnasında mevcut dünyayı kendinde bulmuştur.

Sırası geldiğinde üstün Ben (pratik aklın ya da ülkünün saf biçimi) bilinmeyen bir yerden gelen ve beraberinde mevcut olanları, yani Benlik'in geçmiş emeğinin meyvelerini değerlendirmek ve yeniden değerlendirmek için ölçütler getiren bir yargıç gibi ortaya çıkarak, zorunlu olarak üretilmiş fikirler dünyasına sanki dışarıdanmış gibi gelir.

İnsan Benliği bir kez daha, aslen türdeş olmayan iki ilke arasındaki bitmek bilmeyen savaşın alanı haline dönüştürülmüştür. Mutlak Benlik, mevcut fikirler dünyasını kendisine ve birbirlerine göre tamamlanmamış ve birbirine bağlı olmayan, hatta çelişkili olarak kavramak zorundadır. Fakat buna yine ancak sonsuzlukta erişilebilir. Fichte'nin formüle ettiği şekliyle sorunun özü, "İnsanın kendisiyle tam anlamıyla uzlaşması ve böylece kendisiyle, kendi dışındaki bütün şeylerin zorunlu pratik kavramlarıyla, şeylerin nasıl olması gerektiğine ilişkin kavramlarla uyumlu olduğu konusunda uzlaşması..."⁷⁹ var olan dünyada ulaşılamaz bir durumdur.

Fichte kendisini antinomilerin Kantçı biçiminden kurtarmış, ancak onları eksiksiz bir biçimde "etkinlik" kavramı içindeki çelişkiler biçiminde yeniden üretmiştir. Sorun, basitçe bireysel tin alanına taşınmış ve böylece tamamıyla çözümsüz hale getirilmiştir. Schelling de aynı sonuca ulaşmış ve genç Hegel'le birlikte ilerlediği yol boyunca yeni bir çıkış aramıştır. Fichte'nin eleştirilmesi üzerinden, giderek yeni bir düşünüşün ana hatları belirginleşmeye başlamıştır.

Schelling ve Hegel, Kant ve Fichte'deki şu "noktalar" hakkında giderek daha fazla hoşnutsuz olmaya başlamışlardır:

1. Dönemin tüm yakıcı somut sorunlarını öznel ve psikolojik bir biçimde sunmak;
2. Filozofu hoş ve soylu olan, ama uygulanabilirliği bulunmayan ifadeler ve sloganların vaizi konumuna düşüren, "bilince" ve ondan kaynaklanan "ödev" yapılan cılız başvuru;
3. Duyumsal ampirik dünyanın bütününe, "ödevin" ve "ülkünün" buyruklarına karşı düşmanca olmasa bile en azından edilgen bir engel yaratan yorumlanışı;

⁷⁹ J. G. Fichte. *Über den Gelehrten* (Berlin, 1956), s. 45.

4. Saf ahlaksallık dışındaki herşeye (insanlığın ve doğanın tarihi de dahil) ve (Fichteciliğin temelinde yatan) doğa bilimine karşı mutlak kayıtsızlık;

5. Kategorik buyruğun (ülkünün) insanın toplum içindeki davranışının “bencil”, “ahlaki olmayan”, “akılcı olmayan” güdülerine karşı mücadeledeki güçsüzlüğü ve gerçek dünyevi insanların yüksek ahlaklılığın vaizlerine olan ilgisizliği (Kilise tarafından geliştirilen ve skolastik açıklamaların tamamı tarafından desteklenen cennetin bütün araçları, koşulların, terbiye etmenin, ibret olmanın ve devletin arzu ve güçleri terazinin öbür kefesine konulduğunda ne kadar da hafif kalıyor; genç Hegel, aklında, Kant’ın ve Fichte’ninkiler de dahil ahlaklılığa yönelen herhangi bir felsefenin “skolastik açıklamalarını” bulundurarak, Hristiyanlık devrinin başlangıcından bu yana dinin bütün tarihi Hristiyanlığın insanları iyi yapmayı yalnızca onlar zaten iyi olduklarında başarabildiğini göstermiştir diyordu);

6. Gerçek olanla uygun olan, zorunlu etkinlikle özgür etkinlik, fenomenler dünyasıyla insanın etkin özü vs. arasındaki ilkesel olarak aşılamaz farklılık.

Bütün bunlar, insanoğlunun iki yarısının da kökeni olan ve iki yarının da ancak onun üzerinden anlaşılabilceği “ortak kökün” bulunmasının kesinlikle gerekli olduğunun kavranmasına yol açtı. Ancak bundan sonra insan kişiliği dış güçlerin (ister doğa isterse de Tanrı olsun) edilgen tatbik noktası olarak, yani bir nesne olarak değil, bağımsız biçimde hareket eden bir şey (*das Selbst*) olarak, yani *özne* olarak karşımıza çıkar.

Buradan özdeşlik felsefesi fikri doğmuştur. Herhangi bir *fikir* gibi bu da ilk olarak yalnızca bir hipotez, henüz ayrıntılı bir biçimde gerçekleşmemiş bir ilke, mevcut teorik malzeme yığınının bütününün ve özelde de Kant ve Fichte’nin anlayışlarının eleştirel olarak gözden geçirileceği bir biçim olarak var olur.

Genç Schelling ilk başta, insanoğlunun (onları birbirine bağlama çabalarına karşın) Kant ve Fichte’nin özünde ve köken olarak heterojen olarak tarifledikleri iki yarısının herşeye rağmen ortak bir noktası olduğunu, birbirlerinden koparılmadan ve anlaşmazlık, tartışma ve antinomi

içinde birbirlerinden ayrılmadan önce bu yarıların derinlerde bir yerde, maddenin başlangıçtaki özünde, tek bir imgede birleşmiş olduklarını kabul etmişti. Schelling'in tezi, Benliğin etkinliğinin her iki biçimini (bilinçsiz ve bilinçli olarak özgür) aynı gövdeden çıkan iki dal olarak kavramak ve gövdeyi keşfettikten sonra onun bu iki dala ayrılmadan önceki gelişiminin izini sürmek gerektiğini ifade etmektedir.

Schelling böyle bir özdeşliğin *olmak zorunda* olmasından ve *olmuş olmasından* başka, somut ve kesin başka bir şey söylememiştir. Başlangıçta özdeşliğin tam olarak nerede görülmesi gerektiği hakkında da hiçbir şey söylememiştir. Onun tanımı özünde olumsuzdur; o, bilinç *değildir* ama madde de *değildir*, tin *değildir* ama töz de *değildir*, ideal *değildir* ama gerçeklik de *değildir*. O halde nedir?

Burada Heine'nin nükteli yorumuyla, "Herr Schelling"le felsefe biter ve şiir –budalalık demek istiyorum– başlar. Ancak Herr Schelling artık felsefi yoldan çıkmış ve mistik bir sezgi ile mutlağın kendisini kurgulamayı başarmanın peşine düşmüştür; mutlağı merkezinde, özünde, ideal ve gerçek hiçbir şeyin olmadığı, ne düşüncenin ne de uzamın, ne öznenin ne de nesnenin, ne aklın ne de maddenin bulunduğu, kim bilir neyi sezilenenin arayışı içerisindedir!"⁸⁰

Schelling neden felsefe yolundan, dikkatli bir biçimde tanımlanmış belirlenimlerle düşünme yolundan şiir yoluna, mecazların ve bir tür estetik sezginin yoluna sapmıştır? Bu yalnızca, onun bildiği ve algıladığı mantık, birbirine zıt, çelişki içindeki yüklemeleri bir ve aynı özneye ait kavramlarda birleştirmeye izin vermediği için böyle olmuştur. Kant gibi Schelling de özdeşlik yasasına ve çelişki ilkesine kavramsal düşüncenin yıkılamaz yasaları olarak bir kutsiyet atfetmiş ve bu yasaları çiğnemenin genel olarak düşüncenin, bilimselliğin biçimlerinin yasalarını çiğnemekle eşanlamlı olacağını savunmuştur. Bu noktada Schelling, Fichte'yle uzlaşma içerisinde, bir kavramda olanaksız olan herşeyin (çelişki nedeniyle) tefekkür ve sezgide olanaklı hale geldiğini düşünmüştür.

⁸⁰ Heinrich Neine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (Dinin ve Felsefenin Almanya'daki Tarihi için), *Werke und Briefe* (Eserleri ve Mektupları) içinde, Bdl. 5 (Aufbau-Verlag, Berlin, 1961), s. 299.

Schelling insan tarafından mantığın kurallarına uygun biçimde bilinçli olarak gerçekleştirilen bütün edimlerin bütünüyle ve kesin biçimde Kant ve Fichte'nin aşkın felsefesinde tanımlandığını savunmuştur. Felsefenin bu bölümü ona ilk ve son kez yaratılmış olarak görünmüştür. Schelling felsefenin bu kısmını iyileştirmeye yeltenmemiştir bile; o yalnızca kapsamı, eylem alanını ve onun ilkelerini genişletmeyi, Fichte'nin özellikle doğa bilimlerinde görüş alanının dışında kalan bölümleri kucaklamayı istemiştir.

O halde doğa bilimine yönelik rastlantısal değildir. Aslında *bilinçsiz etkinlik* alanını daha ayrıntılı olarak inceleme çabası doğrudan doğruya buna neden olmuştur. Bir başka deyişle insanın özel bir uslamlamaya nasıl başladığı, kendisini özel bir inceleme nesnesine nasıl dönüştürdüğü ve kendi içinde tam olarak neyin meydana geldiği üzerine düşünmeden önce ve bunlardan bağımsız olarak, yaşamsal faaliyetinin biçimini inceleme çabası buna yol açmıştır. Ancak insanın bu aşamadaki bütün etkinliği (Kant'ın bakış açısından da çıkartılabileceği gibi) mekanın, zamanın ve nedenselliğin koşullarına tabi olarak doğa bilimlerinin muktedir olduğu alana girer. Başka bir ifadeyle bilinçsiz etkinliğin biçim ve kipleri bilimsel anlamda kesin bir biçimde fiziğin, kimyanın, fizyolojinin, psikolojinin ve diğer bilimlerin kavramları aracılığıyla tanımlanmıştır.

Bilinçsiz etkinlik *yaşamdan, organik doğanın, organizmanın* varoluş tarzından başka bir şey değildir. Ancak organizmanın (herhangi bir biyolojik bireyin) yaşamında mekanik, kimyasal ve elektriksel hareketler hep birlikte bulunur; dolayısıyla da organizma mekanik, kimya, fizik ve optik üzerinden incelenebilir. Doğa, yaşayan organizmada tüm sırlarını ve belirlenimlerini yoğunlaştırmış ve onları sentezlemiştir. Ancak organizma yapıtaşlarına ayrıldığında temel mesele geriye kalanların anlaşılabilmesidir –yapıtaşları neden başka bir biçimde değil de bu biçimde bir araya gelmiştir? Neden bir canlı organizma elde edilmiştir de onun bileşenlerinin bir yığını elde edilmemiştir?

Salt mekanik bir yaklaşımla bakıldığında organizma tam anlamıyla anlaşılabilir bir şeydir, çünkü bir mekanizmanın ilkesi hazır, halihazırda mevcut olan parçaların birleştirilmesidir (tutarlı bir sentezidir); ancak

canlı organizma *parçalardan bir bütünü inşa edilmesiyle* değil, aksine en baştan ya da ortaya çıkışından itibaren *parçaların* (organların) köken-sel olarak farklılaşmamış bir bütünden *meydana getirilmesiyle* oluşur. Burada bütün, kendi parçalarını incelemekte ve parçalarıyla ilişkisi içerisinde onların hepsinin hizmet ettikleri amaç olarak işlev görmektedir. Burada her bir parça yalnızca, dışında tek kelimeyle var olmadıkları ya da herhalükarda parça sıfatıyla var olmadıkları, bütün içerisindeki rolü ve işlevi üzerinden kavranabilir.

Organik yaşamı kavrama sorunu Kant tarafından *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde (*Kritik der Urteilkraft*) yaşayan organizmanın işlev ve yapısının amaçlılığı sorunu biçiminde çözümlenmiştir. Ancak aşkın idealizmin bakış açısı Kant'ı, her ne kadar biz organizmayı amaç kavramı dışında kavrayamıyorsak da, kendinde organizmaya bir amaç atfetmenin olanaksız olduğunu kabul etmeye zorlamıştır; çünkü bütün amaçlar bilinci varsayar (ve bu bütün bir aşkın tamalgı düzeneği anlamına gelmektedir) ve hayvan ve sebze böyle bir bilince sahip değildir.

Yaşama dair sorunlar Schelling'i de durup düşünmeye ve aşkın idealizm felsefesinin belirli kavramlarını yeniden gözden geçirmeye zorlayan engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant gibi Schelling de, kategorik olarak doğaüstü nedenlerin doğa bilimlerinin düşünce çerçevesine sokulmasına karşı çıkmıştır. Bu zeminde Schelling kararlı bir biçimde dirimselciliği, yani inorganik doğada (mekanığın, fiziğin ve kimyanın dünyasında) dışarıdan bir yerden gelen belirli bir "üstün ilke"nin canlı organizmanın fiziksel ve kimyasal parçacıklarını düzenlediği fikrini reddetmiştir. Schelling Kant'ın izinden giderek *bilincin dışında* böyle bir ilkenin olmadığını kabul etmiştir. Doğa bilimci, organizmanın inorganik doğadan köken almasının nedenlerini doğanın kendisinde aramak zorundadır. Yaşam, hiçbir doğadışı ya da doğaüstü gücü işin içine karıştırmadan, bütünüyle doğa bilimi tarafından açıklanmalıdır. "Örgütlenmenin ve yaşamın Doğa'nın ilkeleri tarafından açıklanamayacağına ilişkin eski bir yanılsama vardır. Bu yanılsamayla ancak şu öne sürülebilir: Organik doğanın ilk kaynağı fiziksel olarak anlaşılamaz; bu kanıtlanmamış ifade böylece araştırmacının cesaretini kırmaktan başka bir işe yaramaz ... Eğer

tüm organik varlıkların bir ve aynı örgütlenmenin aşama aşama evrimleşmesi aracılığıyla ortaya çıktığı gösterilebilirse, bu, açıklamaya doğru atılan bir adım olacaktır.”⁸¹

İnsan ve onun özgül örgütlenmesi, canlı varlıklar piramidinin mantıksal doruğunda yer almaktadır. Bu durumda doğanın kendisine, aşkın anlamda bir amaç olmasa bile, en azından aklımızda (aklınızın özgül aşkın yapısı sayesinde) bir amaç olarak, “bir amaç biçiminde”, yeniden üretilen nesnel bir nitelik atfetmek için bütün gerekçelere ve hakka sahibiz.

Schelling bu niteliğin ne olduğunu söylemeyi olanaklı görmemekteydi. Bu her halükarda, doğanın kendisinde saklı bulunan, en üstte insanın bulunduğu, giderek daha karmaşık ve daha üst düzeyde örgütlenmiş, içinde bir “ruhun” –bilincin– ortaya çıktığı ve aşkın mekanizmalara, yani doğada bilinçsiz, hedefsiz ve amaçsız olarak bulunan herşeyi bilinçli olarak (özgür biçimde) yeniden üretme becerisine sahip canlı yaratıklar meydana getirme yetisiyle ilişkili bir meseledir.

Ancak bu durumda doğayı doğa bilimcilerin bugüne değin yaptıkları biçimde düşünmemek gerekir (her biri yalnızca kendi özel alanıyla meşgul olan ve araştırmalarının sonuçlarını komşu alanlarınkilerle birleştirmeyi denemeye bile kalkışmayan matematikçi artı fizikçi artı kimyacı artı anatomici). Doğa, özel bilimlerin konularının içerisinde *farklılaştığı, en başta var olan* bir çeşit *bütün* olarak ele alınmalıdır. Dolayısıyla bütünün resmini özel bilimlerin oluşturduğu bir mozaik olarak değil, aksine, özel bilimleri başlangıçta bölünmemiş olan bir ve aynı bütünün birbirini takip eden aşamaları olarak kavramaya gayret etmeliyiz.

Schelling, Klasik Yunan ve Spinoza için hayli karakteristik olan doğanın bir bütün olduğu fikrini, mekanizma ile organizma arasındaki antinomiye bilimsel olarak (doğaüstü öğelere başvurmaksızın) çözebilecek temel ilke olarak ele alarak geliştirmiştir. “İncelememiz bir varlık olarak Doğa fikrine ulaşır ulaşmaz, uzun bir süre doğa bilimindeki ilerlemeyi engellemiş olan ve daha uzun bir süre epeyce insanın gözünü girişimimizin başarısına kapatmaya devam edecek olan mekanizma organizma

⁸¹ F. W. J. Schelling. *Von der Weltseele* (Hamburg, 1809), s. vi-vii.

karşıtlığı derhal ortadan kalkar..."⁸²

Schelling doğayı bir bütün, birbirini izleyen bütün aşama veya evrelerin kendinden önce geleni yadısıdığı, yani *yeni* bir niteliği kendisine dahil ettiği dinamik bir süreç olarak ifade etme fikrine yol açan, mekaniğin ve organik hayatın kavramlarını gerçekten evrensel tek bir ilkedен hareketle geliştirerek bir çıkış yolu aramıştır. Dolayısıyla sürecin daha üst bir aşamasının saf anlamda formel (analitik) belirlenimi, daha alt bir aşamanın belirleniminden çıkarsanamaz; çıkarsama yalnızca sentez yoluyla, yeni bir belirlenim eklenilerek gerçekleştirilebilir. Dinamik bir sürecin daha üst bir aşaması doğrudan doğruya aynı sürecin alttaki bir aşamasının yanına konulduğunda bunların (tam da ampirik sezgide göründükleri biçimleriyle) aynı anda birlikte var olan "nesneler" olarak düşünülmelelerinde ve karşılıklı olarak *çelişkili* kabul edilmelerinde şaşılacak bir taraf yoktur.

Sonuç olarak doğa felsefesinin temel görevi, dinamik bir süreç bağlamında başlangıçtaki belirlenime *doğrudan doğruya karşıt olan* belirlenimlerin izini sürmek ve bunların nasıl ortaya çıktıklarını göstermektir. Başka bir deyişle dinamik bir süreci karşıtlıkların, *bir ve aynı şeyin*, yani bir bütün olarak doğanın birbirini yadsıyan belirlenimlerinin aşama aşama meydana çıkarılması olarak düşünmekteyiz.

Schelling mekanik, kimya, elektromagnetizma ve organik yaşam alanında aynı biçimde işleyen doğal bütünün evrensel yasasını bu dinamik süreçte görmüştü. Hakiki evrensel (doğanın bütün fenomenleri için özdeş olan) çatallanma, başlangıçtaki durumun kutuplaşması, yasası da böyledir. Mekanikte kütlelerin itilim ve çekilimi, magnetizmada kuzey ve güney kutupları, elektrikte artı ve eksi, kimyasal tepkimelerde asitler ve alkaliler; bunlar dört bir yandan Schelling'in düşüncesine doğru akan ve Volta'nın ve Faraday'ın, Lavoisier'in ve Kiehmeyer'in keşifleriyle artan örneklerdi. En farklı bilimsel keşifler Schelling'in öngörülerinin gerçekleşmesi olarak görülmüş ve şöhreti böylece artmıştır. Doktorlar, jeologlar, fizikçiler ve biyologlar arasında öğrencileri bulunabilmekteydi ve bu bir tesadüf değildi. Schelling'in felsefesi teorik doğa bilimlerinin

⁸² F. W. J. Schelling. *Age.*, s. vii-viii.

rahminde halihazırda bulunan gereksinime uygun bir düşünme biçimi önermekteydi. Başarı ile keyiflenen Schelling, keşfettiği cevheri sonuna kadar işlemeye devam etti.

Ancak tanımlanan zıtların dönüşümü en bariz ve kirlenmemiş biçimde doğa felsefesiyle aşkın felsefenin bulunduğu sınırdaki Benlik'in bilinçsiz dinamik süreçten (Benlik-olmayan'dan), yani insanın aşkın, tinsel örgütlenişinden meydana geldiği ya da, tam tersine, Ben-olmayan'ın nesnel bilgisinin Ben'in bilinçli etkinliğinden doğduğu yerde ortaya çıkar. Benlik'in belirleniminden Benlik-olmayan'ın belirlenimine bu çift yönlü ve karşılıklı geçiş, dinamik sürecin evrensel yasasının etkinliğini en saf ve en genel biçimiyle, A'nın A-değil'e dönüşümü, çatallanması ya da ikiye bölünmesi, başlangıçtaki farklılaşmamış durumun "ikileşmesi" olarak, sergilemektedir.

Ancak kutuplara ayrılması sonucunda doğal bütünün temel "ikiliğinin" doğduğu -Benlik ve Benlik-olmayan, Ben ve Ben-değil, öznenin özgür bilinçli yaratıcılığı ve "ölü", katılaşmış, fosilleşmiş yaratıcı etkinlik alanı, yani nesneler dünyası- kendinde özdeş olan, hakkında düşünülecek, mutlak başlangıç durumu nasıldı?

Bu, Schelling'in felsefesinin özgünlüğünün başladığı noktadır. Buradan, başlangıçtaki özdeşliği düşünmenin, yani onu sınırları dikkatlice çizilmiş bir kavram biçiminde ifade etmenin olanaksız olduğu sonucuna varmıştı. Başlangıç özdeşliği bir *kavramda* ifade edilecek olursa, derhal antinomik bir çatallanma olarak ortaya çıkar. Özdeşlik, kavramda (bilimde) tam anlamıyla yokluğu üzerinden, biçimsel olarak aralarında hiçbir ortaklığı olmayan karşıtlıklar üzerinden gerçekleşir.

Çok önemli bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Schelling'in kendi sistemini özdeşlik felsefesi olarak adlandırmış olmasının nedeni, onun sisteminin Ben ve Ben-değil'de ortak belirlenim ve tanımların bir sistemini sunması değildir. Aslında tam tersine... Schelling böyle bir *kavram sisteminin* olabilirliğini ilkesel olarak reddetmiştir. Onun felsefesi, biçimsel olarak farklı, tüm belirlenimlerinde biçimsel olarak karşıt olan, ama yine de karşılıklı olarak birbirlerini varsayan iki kavram sistemi biçiminde ileri sürülmüştür. Bunlardan bir tanesi Benlik'in belirlenimlerinin sistemi

(aşkın felsefe), ötekiyse nesnenin, Benlik-olmayan'ın bir araya getirilmiş evrensel belirlenimlerinin sistemidir (doğa felsefesi).

İlki, insan bilincinin dışında ve ondan önce doğaya atfedilmesi olanaksız olan insan etkinliğinin belirli bir biçimde öznel formlarını, biçimsel olarak çelişkisiz yapılar şeklinde ortaya koymakta ve tanımlamaktadır. İkincisi ise insanın *bilinçli*, *iradi* etkinliği tarafından getirilmiş olan her şeyden dikkatlice arındırılmış saf nesnelliği elde etme ve nesneyi “bilince girmeden önce” var olduğu şekliyle betimleme çabası içerisindedir.

Doğa felsefesinin (teorik doğa bilimi) sınırları içinde teorik bilimci “öznelliğin bu tür bilgiye müdahale etmesinden daha fazla hiçbir şeyden korkmaz”. Öte yandan aşkın felsefenin (mantık ve epistemoloji) sınırları içerisinde bilim adamı en çok “bilginin salt öznel ilkesinde nesnel bir şeylerin ima edilmiş olmasından korkar.”⁸³

Toparlayacak olursak, eğer aşkın felsefe doğa felsefesi kadar doğru biçimde kurulabilmiş olsaydı, her birinin yapısında diğerine ait herhangi bir şey olamaz ve ikisinin arasında yer alan tek bir kavram ya da teorik belirlenim mevcut olamazdı; çünkü böyle bir belirlenim doğrudan doğruya özdeşlik yasasını ve çelişki ilkesini ihlal ederdi. Bu belirlenim aynı anda hem nesnel hem de öznel olanı ifade etmek ve doğrudan doğruya *özdeşleştirilmiş olan karşıtları* içermek durumunda olacaktı. Dolayısıyla bu iki bilimin tek bir bilimde biçimsel olarak birleştirilmesi mümkün değildir. Tek bir *kavramdan* iki bilimsel (formel olarak doğru) belirlenim dizisi geliştirmek olanaklı değildir, çünkü bu biçimsel olarak yanlış ve mantıksal olarak kabul edilemez olurdu.

O halde tek bir bilim gibi, bir bütün olarak felsefe de olanaklı değildir. Schelling buradan bütün felsefe sisteminin “hem ilkesel olarak hem de doğrultu açısından birbirlerine karşıt, birbirlerini bulmaya çalışan ve tümleyen iki temel bilimde mükemmelliğe ulaşabileceği”⁸⁴ sonucunu çıkartmıştır. Bilinçteki dünyayla bilincin dışındaki dünya arasında ortak olan her ne varsa bunu ve bu dünyalardan her ikisi için de aynı şekilde zorunlu olan yasa ve kuralları keşfedebilecek “üçüncü” bir bilim yoktu

⁸³ F. W. Schelling. *System des transzendentalen Idealismus* (Hamburg, 1957), s.

⁸⁴ F. W. Schelling. *Agt.*, s. 10

ve olamazdı. Bu tür yasa ve kuralları *bir bilim biçiminde* sunmak olanaksızdı, çünkü bu yapılabilsaydı bile daha en başta özdeşlik ilkesinin çiğnenmesi gerekirdi.

Ancak yine de dünyanın ve bilginin ortak yasaları vardır; böyle olmasaydı genel anlamda bilgiden, öznel nesnelin uzlaşmasından ve bilginin nesnesiyle buluşması anlamında *doğruluk* kavramından söz etmek saçmalıktan ibaret olurdu. *Genel* yasalar sonuç olarak işlemektedir; ancak katı bir biçimde bağlayıcı kurallar olarak değil, katı bir biçimde formüle edilmemiş nedenler olarak, bilincine varılan nesneyle ve doğayla kan bağını ve birliğini doğrudan doğruya deneyimlemiş şair-sanatçının arzusuyla ilişkili olarak işlemektedir. Sanat dehası ve doğa aynı yasalarla işler.

Öznel ve nesnel dünyaların yasalarının özdeşliği yalnızca yaratma edimi aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Ancak yaratıcılık biçimsel şemalaştırmalara teslim edilemez; o, şemaların içerisinde ölüp, fosilleşir. Dolayısıyla, “mutlak Basit, özdeş, betimleme ya da kavrayış ile anlaşılamaz ve bu yollarla onunla iletişim kurulamaz. O yalnızca sezilebilir.”⁸⁵ Buradaki sezgi, yaratıcı kavrayışın esinlenmiş sezgisi, entelektüel ve estetik sezgi olarak gücünün zirvesindedir. Schelling’in sistemi işte bu nedenle bir sanat felsefesiyle sonuçlanmakta ve tamamlanmaktadır.

Öyleyse birincil özdeşlik bir olgudur, ama bir *kavramla* ifade edilemez; herhangi bir kavramın ilk yüklemidir, ama bir kavram aracılığıyla belirlenmemiştir. Özdeşlik, daha önce olduğu gibi, daima birbirinden uzaklaşan iki sorgulama eğilimden oluşur: Nesnelin öznele nasıl dönüştüğünün (ağır mekanikten kimyaya, biyolojiye ve antropolojiye -yani insana- değin dokuyan teorik doğa biliminin yetkinliği) ve öznelin nesnele nasıl dönüştüğünün gösterilmesi (bilgiden ve *olgudan* başlayarak bilginin biçimlerinden yola çıkarak bilginin nesnelliğini, yani evrenselliğini ve zorunluluğunu ortaya koyan aşkın felsefenin yetkinliği).

Sorun, sonuç olarak, şu biçimde belirginleşmeye başlamaktadır: Taban tabana zıt iki alan, bütün nitelikleri itibariyle karşılaştırılmak üzere birbirleriyle yüzleşmektedir. Özdeşlikleri (uzlaşmaları durumunun gerçek

⁸⁵ F. W. Schelling. *Age.*, s. 294.

olması) tam da birini ötekine dönüştüren değişim aracılığıyla gerçekleştirilir. Ancak değişim, değişim anının kendisi, *akıldışıdır* ve *çelişkisiz bir kavram* tarafından ifade edilemez, çünkü o andan itibaren A'dan A-değil'e geçiş, yani A ile A-değil'in bir aradalığı, *özdeşliği* gerçekleşmiştir.

Burada Schelling, özdeşlik yasasına ve çelişki ilkesine kavramlarla düşünmeyi olanaklı kılan mutlak yüklem olma sıfatını atfeden Kantçı mantığın dar görüşlülüğüne tamamen karşı çıkar. Çünkü bu kurallarla *karşıtların* birbirlerine *dönüştüğü* anı betimleme *olanağı olmadığı* için, bu moment söz konusu kuralları yıkar. Schelling buradaki düşünce biçiminin kendi kendisini yıktığını kabul ederken aslında, hakiki doğrunun kavramlar *aracılığıyla* elde edilemeyeceği ve ifade edilemeyeceği sonucuna varmak durumunda kalmaktadır. Dolayısıyla onun gözünde bilim değil sanat, düşünsel etkinliğin en üst biçimini temsil etmektedir.

Genel mantığın kuralları mutlaksa, özellikle nesnelliğin geleneksel özdeşliğinin gerçekleştirildiği bilincin doğaya, doğanın da bilince geçişi kavramlarla ifade edilemez olmayı sürdürür ve bilme edimi tekrar tekrar sıçrama yapmaya, akıldışı bir sezgiye, mutlak fikrin, doğrunun şairane biçimde elde edilmesine zorlanır.

Başka bir deyişle Schelling, Kantçı mantık anlayışının aslında anlama, yani *ifade etme*, *karşıt olanları kavramlarda* –dikkatli bir biçimde tanımlanmış belirlenimlerde– *birbirlerine dönüştürme* girişimlerinin önüne aşılamaz engeller çıkardığı yolundaki hayli geçerli ifadeden yola çıkarak, işi *genel olarak mantığı* reddetmeye kadar götürmüştür. Schelling, mantığı sezgide (tefekkürde) apaçık olgular olarak ortaya çıkanları ifade etmenin bir aracına dönüştürmek için bile *mantığın kendisini* reformdan geçirmeyi düşünmemiştir. Bunun yerine mevcut mantığın sınırlılığını ve yetersizliğini (onun tarafından hatalı bir biçimde düşüncenin bayağılığı olarak görülen), çalışılması ya da öğretilmesi olanaksız, tam anlamıyla akıldışı bir yeti olan entelektüel ve estetik sezgiyle telafi etmeye girişmiştir. Bu büyüğü güç aynı zamanda aklın (genel olarak düşüncenin) bir araya getirme becerisine sahip olmadığı, sadece bölüp, parçalayıp, boğduğu her şeyi birleştirmek zorundadır.

Schelling, bir kısmı cesur tahmin ve fikirler içeren, bazılarına dahice

bile denilebilecek, on dokuzuncu yüzyıl biliminin gelişimini etkilemiş ve özünde belirgin bir diyalektik niteliğe sahip bulunan kendi kurgularında, bütün bunlara rağmen çağın bilim adamlarına temel olarak birleştirilemez olarak görünen kavramları korkusuzca ve tereddüt etmeden bir araya getirmiş, Tanrı'nın kendisine peygamberlik ve dahilik rolünü bahşettiği düşüncesine oynamaya devam etmiştir. Aslında gençliğinde kendisi de doğa bilimleri alanında yeterince zarafete ve yeteneğe sahip olmasına ve çoğu zaman da sezgisi sayesinde turnayı gözünden vurmaya başarmış olmasına rağmen, ondan bilim alanındaki bilgeliğini ya da hünerini değil de yalnızca boş bir şemayı alarak benimseyen öğrencileri ve halefleri, onun yöntemini ve felsefi tavrını Hegel'in daha sonra onur kırıcı bir biçimde alay ettiği bir karikatüre indirgediler.

Ancak Schelling de Kantçı mantığın katılığına sergilemiştir. Schelling Kantçı mantığı radikal bir biçimde düzeltmeyi kendisine bir görev olarak biçmemesine rağmen Hegel için zemini adamakıllı hazırlamıştır.

Bu nedenle Schelling'in düşünce sisteminde mantık yalnızca bir bölüm, aşkın felsefenin önemsiz bir kısmı, yalnızca başka bir yolla ve tamamen başka yetenekler sayesinde elde edilen bilginin formelleştirilmesi, yani sınıflandırılması ve şematize edilmesi için gerekli olan, salt biçimsel bir düzene sahip kuralların skolastik bir tanımı olarak kaldı. Sonuç olarak Schelling'e göre mantık, *bilgi üretmenin bir şeması* olarak değil, bilgiyi "başkaları için" terminolojik biçimde ve sözel olarak tanımlamanın, çelişkisiz bir biçimde belirlenmiş terimlerle (Schelling bunlara kavramlar demektedir) ve dikkatlice tanımlanmış bir sistem aracılığıyla ifade etmenin bir aracı olarak hizmet etmekteydi. Nihayetinde mantığın tavsiyeleri yalnızca dışsal, sözel olarak ifade edilmiş bilgi biçimleri olmaktadır, daha fazlası değil...

Böylece Schelling bilimsel bilginin hakiki teorisi olarak diyalektiği kabul etmiş, ama diyalektiğin mantıklı olan bütün bağlarını da kopartmıştır. Schelling'in pozisyonu mantığı bir kez daha Kant ve Fichte'nin onu zamanın gereksinimlerine göre ıslah etme denemelerinden önceki acınası konumuna düşürmüştür.

Schelling'den sonra iş artık bilgiyi geliştirmenin gerçek şeması olan

İkicilik mi tekçilik mi?

diyalektikle genel anlamda düşünmenin kurallarının sistemi olarak *mantığı birleştirmekti*. Mantığın kurallarının anlığın gelişiminin gerçek şemalarıyla (yasalarıyla) ilişkisi neydi? Bunlar farklı, ama karşılıklı olarak bağlantılı “şeyler” miydi? Yoksa mantık, basitçe, bilimin hakiki gelişiminin bilinçli ve kasıtlı bir biçimde uygulanmış şemasından başka bir şey değil miydi? Eğer öyleyse, onu en eski biçiminde olduğu gibi bırakmak kabul edilemezdi. Bu noktada meşaleyi Hegel devralacaktı.

V

Mantık olarak diyalektik (Hegel)

Hegel'in mantığın konusu sorununa getirdiği çözüm bu bilimin tarihinde özel bir rol oynamıştır. Hegelci mantığı kavramak için onun önermelerinin doğrudan anlamını ortaya koymak yetmez. İncelenmesi daha önemli ve zor olan, asıl meseleyi Hegel'in tarzındaki tuhaf dönüşler üzerinden değerlendirmektir. Artık, bize Hegel'i eleştirel bir biçimde anlama ve orijinal olanı bozulmuş temsilinden yeniden kurma şansını verecek olan bu nokta üzerinde durmalıyız. Hegel'i Lenin'in yaptığı ve tavsiye ettiği gibi materyalist bir tarzda okumayı öğrenmek, her adımda kopya ile asıl arasındaki ıraksamanın izini sürerek, onun nesneyi sunuş şekliyle *nesnenin kendisi* arasında eleştirel bir kıyaslama yapmayı öğrenmek anlamına gelmektedir.

Okur, bu karşılaştırmanın her iki nesnesini de –kopya ve asıl– önünde hazır bulsaydı bu kolay bir iş olurdu. Kopya vardır. Ancak asıl nerede? Bilim adamının mevcut olan mantıksal bilincini asıl olarak ele alamayız, çünkü bu bilincin kendisinin mantık açısından sınanması gerekir ve bu bilincin kendisi, mevcut mantıksal biçimlerin bilimin gelişiminin gerçek gereklerine ne ölçüde tekabül ettiğinin eleştirel bir çözümlemesini gerekli kılmaktadır. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin teorik usullerinin gerçek biçim ve yasalarını kavramak açısından, idealizmden kaynaklanan bütün hatalarına karşın, "bilim mantığı"ndan daha fazla söyleyecek sözü vardır.

Hakiki bilim mantığı dolaysız bir biçimde ortaya konulmamıştır; önce gün yüzüne çıkartılması ve anlaşılması, ardından da kavramlarla iş yapmak için bilinçli bir biçimde uyarlanmış bir araca, geleneksel mantığın yöntemlerince çözülemeyen sorunların çözülmesini sağlayan mantıksal bir yönetime dönüştürülmesi gerekmektedir. Bu durumda *Mantık Bilimi*'nin eleştirel bir incelemesi, yalnızca onun önermeleriyle bilim adamlarının bilinçli bir biçimde kılavuz edindiği, kusursuz kabul ettiği ve şüphe duymadan benimsediği mantıksal önermeleri karşılaştırmaya indirgenemez.

Dolayısıyla kopyayı (mantık bilimini) asılla (teorik kavrayışın gerçek biçim ve yasalarıyla) karşılaştırmak son derece güç bir iştir. Güçlük, Hegel'in meseleyi (bu durumda düşünce) sunuş biçiminin verili olan, önceden bilinen bir prototiple değil, idealist kurguların eleştirel bir tarzda aşılması sürecinde çerçevesi ilk defa belirginleştirilen bir nesneyle karşılaştırılmak durumunda olunmasıdır. Bu yeniden kurma işi, ancak Hegel'in altında araştırma nesnesini incelediği optik düzeneğin yapısı açık bir biçimde kavrandığında gerçekleştirilebilir. Bu bozucu olmanın yanı sıra büyütücü de olan mercek (Hegelci mantığın temel ilkelerinin sistemi) Hegel'in, felsefi donanımı olmayanlar ve basit sağduyu açısından görünmez kalan bir mantık olan düşüncenin *diyalektiğini*, idealizm tarafından bozulmuş olsa da, kesin olarak görmesini sağlamıştır.

Her şeyden önce, Hegel'in sunumu hakkındaki eleştiri menziline dolaysız bir biçimde bulmak üzere, *Mantık Bilimi*'nde incelediği ve betimlediği *gerçek nesnenin* ne olduğunu açık bir biçimde kavramak önem taşımaktadır. Hegel, *Küçük Mantık*'ta, "mantığın konusu düşüncedir; bu herkesçe kabul edilir"⁸⁶ diye vurgulamaktaydı. Daha sonra, hayli doğal bir biçimde bir bilim olarak mantık, *düşünce üzerine düşünüş* ya da kendisi hakkında düşünen düşünce tanımlarını elde etti.

Bu tanımda ve onun ifade ettiği yaklaşımda henüz özellikle Hegelci ya da özellikle idealist olan bir şey yoktur. Yalnızca bir bilim olarak mantığın

⁸⁶ G. W. F. Hegel. *System der Philosophie. Erster Teil, Die Logik. Sämtliche Werke*, c. 8 içinde (Stuttgart, 1929), s. 69. (Başka çalışmalarda bu eser orijinal başlığı olan *Encyclopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* adıyla anılmaktadır.)

konusu hakkındaki geleneksel fikirler, tam anlamıyla açık ve özlü bir biçimde ortaya konulmuştur. Başka herhangi bir bilimde, bilimsel kavrayışın nesnesi başka bir şeyken, mantıkta bu nesne düşüncenin kendisidir. Hegel, mantığı düşünce üzerine düşünmek olarak tanımlarken, mantığın diğer tüm bilimlerle arasındaki yegâne farka son derece isabetli bir biçimde işaret etmekteydi.

Ancak bir sonraki soru bu noktadan çıkmaktadır ve bu soru için de en az diğeri kadar açık bir yanıtı ihtiyaç vardır. *Peki ya düşünce nedir?* Hegel, tatmin edici yegâne cevabın meselenin özünü sergileyen, yani somut olarak geliştirilmiş bir teori, *bilimsel bir düşünce*, bir “mantık bilimi” olabileceği ve sıradan bir tanım olamayacağı açıktır diye cevap vermiştir (ve yine ona katılmak durumdayız). (Engels’in *Anti-Dühring*’deki yaklaşımıyla karşılaştırın: “Yaşama dair tanımımız doğal olarak çok yetersiz ... Bütün tanımlar çok küçük bir değer taşıyor. Yaşamın ne olduğu konusunda etraflı bir bilgi edinmek için onun içinde ortaya çıktığı tüm biçimleri, en alt düzeyden en üst düzeye kadar ele almamız gerekir.”⁸⁷ Ve daha sonra: “Bilim açısından tanımlar değersizdir, çünkü her zaman yetersizdirler. Tek gerçek tanım şeyin kendisinin gelişimidir, ama bu da artık bir tanım değildir.”⁸⁸)

Ancak bütün bilimlerde, dolayısıyla mantıkta da, söz konusu bilimin dikkatini vereceği olguların alanını belirtmek üzere her şeyin yeri önceden belirlenmeli ve sınırları çizilmelidir; bu, incelenen nesnenin en genel sınırları olsa bile... Aksi takdirde olguları seçmenin ölçütü açık olmayacak ve söz konusu bilim kendi genellemeleriyle uyuşan olguları dikkate alıp, sözde konuyla ilgisi olmayan ya da bu bilimin yetkinliği içerisinde bulunmayan olguları yadsıyan, zorbaca ve keyfi bir rol üstlenecektir. Hegel, “düşünce” kelimesinden kesin olarak ne anladığını okurdan saklamayarak böyle bir ön açıklama sunmuştur.

Bu çok önemli bir noktadır ve diğer her şey bunun tam olarak kavranmasına dayanmaktadır. Bugüne değin Hegel’e karşı yöneltilen haklı ya da haksız tüm itirazların tam olarak bu noktaya yönelmesi bir tesadüf

⁸⁷ Friedrich Engels. *Anti-Dühring*, s. 98..

⁸⁸ *Age.*, s. 391.

değildir. Örneğin neo-pozitivistler Hegel'i, alışıl gelmiş ve katı anlamıyla düşünce olarak adlandıramayacak bir yığın "şey"i, her şeyden öte geleneksel olarak metafiziğe ve "ontoloji"ye, yani şeylerin kendilerinin bilimine, *kategoriler* sistemine (bilincin, insanın tinsel yetisi anlamına gelen öznel düşüncenin dışındaki gerçekliğin evrensel tanımlarına) atıfta bulunan tüm kavramları inceleme alanına dahil ederek mantık alanını izin verilemez ölçüde genişletmekle suçlamışlardır.

Eğer düşünce bu biçimde anlaşılabilseydi neo-pozitivist suçlama gerçekten de makul olarak değerlendirilebilirdi. Hegel düşünceden insanın dışında ve ondan ayrı bir biçimde gerçekleşen, insan beyninden bağımsız bir şey olarak söz ettiğinde ve "asıl düşünce"den, "saf düşünce"den bahsettiğinde, gerçekten de onu ilk bakışta gizemli, hatta mistik bir şey olarak kavramıştır. Onun tanımına göre mantık, "*Doğa'nın ve bir Sonlu Tin'in yaratılmasından önceki ebedi özünde olduğu biçimiyle Tanrı'ı ortaya koyan*"⁸⁹ bir içeriğe sahiptir.

Bu tür tanımlar, daha başlangıçta kafa karıştırmakta ve yönümüzü şaşırmanıza neden olmaktadır. Ancak elbette Evren'in herhangi bir yerinde doğayı, tarihi, insanın kendisini ve bilincini kendisinden yaratan insanüstü bir güç olarak "düşünce" diye bir şey yoktur. Fakat bu durumda Hegel'in mantığı var olmayan bir öznenin sunumu mudur? Yoksa uydurulmuş ve salt düşlemsel bir nesne hakkında mıdır? Öyleyse Hegel'in kurgularını nasıl eleştirel biçimde yeniden düşüneceğiz? Onun teorik belirleme zincirlerindeki doğruluğu yanlışlıktan ayırabilmek için onları neyle, hangi gerçek nesneyle karşılaştırmalıyız? İnsanın gerçek düşünceyle mi? Ancak bu durumda Hegel, *Mantık Bilimi*'nde bunun tamamen başka bir nesnenin meselesi olduğunu ve ampirik olarak gözlenen insan düşüncesinin buna benzememesinin kendi mantığına karşı öne sürülebi-
lecek bir sav olmadığını, çünkü bir teorinin eleştirisinin yalnızca teoriyle, başka bir nesneyle değil, temsil ettiği nesnenin kendisiyle karşılaştırıldığında anlam taşıyacağını söyleyebilirdi. Mantığı insanların kafasında gerçekleşmekte olan düşünme edimleriyle karşılaştırmak olanaksızdır,

⁸⁹ *Hegel's Science of Logic* (Hegel'in Mantık Bilimi), çeviren: W. H. Johnston ve L. G. Struthers, c. I (Allen and Unwin, Londra, 1929), s. 60.

çünkü insanlar her adımda, bırakın Hegel'in aklındaki gibi çok daha yüksek bir mantıksal düzenle düşünmeyi, en temel olanlarda bile gayet mantıkdışı düşünürler.

Öyleyse bir mantıkçıya, insanın gerçek düşüncesinin mantıkçının onu teorisinde betimlediği biçimde gerçekleşmediğini gösterdiğinizde, size makul bir biçimde bu durumun *bu düşüncünün* zararına olduğunu ve teorisinin ampirik olana uyarlanmak zorunda olmadığını, ancak gerçek düşüncenin mantıksallaştırılmasının ve mantığın ilkeleriyle uyumlulaştırılmasının gerektiğini söyleyecektir.

Fakat bu noktada bilim olarak mantık için temel bir güçlük ortaya çıkmaktadır. Mantıksal ilkelerin yalnızca mantıksal düşünceyle karşılaştırılması mümkünse, bu durumda herhangi bir şeyin *doğru* olup olmadığını anlama şansımız tamamen ortadan kalkmış olmaz mı? Bu ilkelerin daima önceden kendileriyle uzlaştırılmış bulunan düşüncelerle uyuşacakları gayet açık. Neticede bu mantık ilkelerinin yalnızca kendileriyle, düşüncenin ampirik edimlerindeki kendi somutlanışıyla uzlaştığı anlamını taşır. O halde teori için son derece nazik bir durum yaratılmış olmaktadır. Mantığın aklında yalnızca mantıksal olarak kusursuz düşünce vardır ve mantıksal olarak doğru olmayan düşünce onun şemalarına karşı bir sav oluşturmaz. Ancak mantık yalnızca düşünce hakkındaki kendi fikirlerini tam anlamıyla onaylayan düşüncüğü mantıksal açıdan kusursuz olarak kabul eder ve kurallarından herhangi bir sapmayı konusu dışına düşen bir olgu, dolayısıyla da yalnızca "düzeltilmesi" gereken bir "hata" olarak değerlendirir.

Başka herhangi bir bilimde bu tür bir iddia büyük bir şaşkınlık yaratırdı. Bu nasıl bir teoridir ki sadece onu onaylayan olguları hesaba katsın ve kendisiyle çelişen milyonlarca, hatta milyarlarca olgu bile olsa bunları değerlendirmeye katmak istemesin. Fakat bu kuşkusuz, taraftarlarınca aklın temsilcisi olarak sunulan ve bir yandan mantığı özeleştiriliktan mutlak anlamda kopartan, diğer yandan gelişmeye muktedir olmayan, mantığın geleneksel konumuydu.

Yeri gelmişken Kant'ın mantığın bir teori olarak çok önceleri tam olarak geliştirilmiş, sonuçlandırılmış bir nitelik kazandığı ve önermelerinin

geliştirilmesine ihtiyaç duymaması bir yana, zaten bu önermelerin doğası gereği geliştirilemeyecekleri şeklindeki yanılması kökeninin de bu nokta olduğunu belirtelim. Schelling de Kant'ın mantığını kavramlarla düşünmenin ilke ve kurallarının mutlak anlamda belgin ortaya konuluşu olarak anlamaktaydı.

Hegel'in kavramın nesneye, nesnenin kavrama; öznelin nesnele (ve genel olarak karşıtların birbirlerine) geçişi sürecinin kavranmasına mantığın kurallarının engel olduğu önermesi hakkında kuşkuları bulunmaktaydı. Hegel bu önermede düşüncenin organik olarak yetersizliğini değil, sadece Kant'ın düşünce hakkındaki fikirlerinin sınırlılığını görmüştü. Kantçı mantık, yalnızca kısmen doğru bir düşünce teorisidir. Gerçek düşünce, bilim olarak mantığın hakiki konusu, aslında başka bir şeydir; dolayısıyla düşünce teorisini hakiki konusuyla uyumlu kılmak zorunludur.

Hegel, Kant'ın düşüncenin mutlak evrensel biçimleri olarak gördüğü geleneksel mantığın ilke ve kurallarıyla uygarlığın gelişim sürecinde elde edilen gerçek sonuçlar arasındaki büyük, çarpıcı farklılığın eleştirel bir biçimde yeniden ele alınması ihtiyacının farkına varmıştır. "Tin'in Pratik ve Din dünyalarında, Bilim'in ise bilginin –Pozitif ve Spekülatif– bütün bölmelerinde aldığı biçimler Mantık'ın –Tin'in kendi saf özünün bilgisinin– aldığı biçimle karşılaştırıldığında öylesine aşikar bir ayrım görülür ki, ikincinin, ilkinin azametli gelişimi karşısında yetersiz olduğu ve ona yakışmadığı en yüzeysel gözlemcinin bile dikkatinden kaçamaz."⁹⁰

O halde var olan mantık teorileri *düşüncenin* gerçek *pratiğine* karşılık gelmemekte ve sonuç olarak *düşünce hakkında düşünme* (mantık) *başka şeyler hakkında düşünmeyi* geriden takip etmekte; mantık, dış dünyanın bilimi, bilgi ve bilginin gücü tarafından yaratılmış şeyler, yani bütün bir uygarlık biçiminde oluşmuş bilinç olarak gerçekleşen düşüncenin gerisinde kalmaktadır. Düşünce, *dünya hakkında düşünme* olarak işlev görürken öylesine büyük bir başarı elde etmiştir ki *düşünce hakkında düşünme* onunla kıyaslanamaz, acınası, eksikli, zavallı bir şey olarak algılanmaktadır. İnsan düşüncesine gerçekten, toplamı geleneksel mantığı oluşturan kurallar, yasalar ve ilkelerin kılavuzluk ettiğinin kabul edilme-

⁹⁰ Age., s. 62.

si, bütün bir bilimsel ilerlemeyi ve pratiği açıklayamaz kılar.

Öyleyse modern kültürü yaratmış olan insan anlığının kendi yarattısı karşısında hayrete düştüğü bir paradoks ortaya çıkmaktadır. “Tin”in bu şaşkınlığını Schelling de ifade etmiş ve Hegel tam da bu noktada ondan ayrılmaya başlamıştır.

Hegel, “tin”in kendi hesabına (profesyonel mantıkçıların şahsında) yarattığı ve mantık ders kitaplarında ortaya koyduğu yanılsamaların aksine, ona gerçekten kılavuzluk eden kuralların gayet akılcı bir biçimde, bugüne değin anlaşılmamış olan her şeyi “sezgi”ye, yani başlangıçtan itibaren düşünceden hayli farklı olan bir yetiye itelemeden açığa çıkartılabileceğini ve *kavram biçiminde* ortaya konulabileceğini, dahası bunun yapılmak zorunda olduğunu düşünmüştür. Hegel’in sorunu ortaya koyuş biçimi özel bir rol oynamıştır, çünkü ilk kez mantık biliminin ana kavramları, her şeyden öte *düşünce* kavramı, dikkatli bir çözümlemeye tabi tutulmuştur.

İlk bakışta (ve insanlar genellikle, gündelik kullanımdan alıp eleştirmeksizin benimsedikleri böyle bir “ilk bakış”tan yola çıkarlar) düşünce, insanın sezgi, duyum, hafıza, irade gibi diğer öznel tinsel kabiliyetlerinden bir tanesini temsil eder. Düşünce, pratikten farklı olarak değişen fikirlere, bireyin *bilincinde* bulunan imgeleri yeniden düzenlemeye ve bu fikirlerin konuşmada doğrudan doğruya sözel olarak şekillendirilmesine yönelik özel bir *etkinlik* olarak da anlaşılmaktadır; fikirler, konuşmada (kelimelerde, terimlerde) ifade edildiklerinde kavram olarak anılırlar. İnsan, fikirleri değil kafasının dışındaki gerçek şeyleri değiştirdiğinde bu artık düşünce olarak değil, yalnızca *düşünceyle uyumlu*, düşüncenin emrettiği yasa ve kurallara uygun etkinlikler olarak değerlendirilebilir.

Bu durumda düşünce *tefekkür etmekle*, yani kişinin kendi kendisine ne yaptığı ve nasıl yaptığı hakkında hesap verdiği ve sayesinde etkinlikte bulunduğu tüm şema ve kuralların farkına vardığı tinsel etkinlikle özdeşleştirilir. O halde mantığın ortaya konulmuş tek görevi, gayet anlaşılabilir bir biçimde, sadece ilgili şema ve kuralların sıralanması ve sınırlandırılması olmaktadır. Her birey bunları kendi *bilincinde* keşfedebilir, çünkü hiç mantık üzerine hiçbir çalışma yapmamış olsa bile bu şemalar

ve kurallar ona (belki sistematik olmayan bir biçimde) kılavuzluk eder. Hegel'in haklı olarak ortaya koyduğu gibi, "böyle bir mantığın basit formal düşüncenin etkinliğiyle yapılabilecek olanlardan başka bir işi yoktur; bu nedenle o kesinlikle, kişinin o olmasaydı aynı başarıyla gerçekleştiremeyeceği hiçbir şey üretmemiştir."⁹¹

Söylediğimiz her şey tam olarak Kant'a da uygulanabilir ki bu nedenle Hegel, "Kant felsefesi bilimlerin ele alınış biçimi üzerinde herhangi bir etkiye sahip olamaz. O, sıradan bilginin kategori ve yöntemlerini tamamen kendi halinde bırakmıştır"⁹² demiştir. Kant felsefesi yalnızca var olan bilincin şemalarını bir düzene sokmuş, onları bir sistem içerisinde yapılandırmıştır (bunu yaparken çeşitli şemaların birbirlerine zıtlığı gerçeğiyle karşı karşıya kaldığı doğrudur).

Öyleyse Kantçı mantık, var olan bilincin dürüstçe bir ikrarı, sistematik olarak yorumlanan özbilincinin ya da daha doğrusu onun *tafralarının* açıklanması, var olan düşüncenin kendisi hakkında ne düşündüğünün ortaya konulmasıdır; daha fazlası değil. Ancak nasıl ki bir kimseyi kendisi hakkında ne ve nasıl düşündüğüne göre yargılamak büyük bir gafsa, düşünceyi kendisi hakkındaki kanaatine göre yargılamak da olanaksızdır; onun gerçekte ne yaptığını ve nasıl yaptığını, mümkünse bunun tam bir değerlendirmesini kendisine sunmadan incelemek daha yararlıdır.

Hegel sorunu bu biçimde koyarak, tereddütsüz ve bilinçli bir biçimde düşüncenin araştırmacıya yalnızca (iç ya da dış, sözlü ya da yazılı) konuşma biçiminde sunulduğuna dair önyargıyı bir kenara atan ilk profesyonel mantıkçı olmuştur. Bu önyargı tesadüfi değildir; düşünce yalnızca kendisini dışsal bir biçimde ifade ettiği ve cisimleştirdiği sürece kendisine kenardan, sanki kendisinden farklı bir nesneye bakıyormuş gibi bakabilir. Eski mantığın bütünüünün bakış açısında yer alan tamamen bilinçli düşünce, gerçekten de dili, konuşmayı, kelimeyi kendi dışsal ifadesi olarak varsayar. Başka bir deyişle düşünce kendi etkinliğinin şemalarının *farkına* yalnızca dil üzerinden ve dil içerisinde varabilir. (Aslında bu durum Yunanca *logos*'tan –sözcük– türetilmiş olan mantık

⁹¹ G. W. F. Hegel. *Sämtliche Werke*, c. 8, s. 70.

⁹² *Age*., s. 159.

(logic – ç.n.) isminin kendisinde de kaydedilmiştir.) Bu arada, sadece Hegel ve Hegelciler değil, geleneksel (formel) “mantık da kendi bilincine konuşmada ulaşır ve böylece pek çok açıdan bütün dikkatini kendisine veren bir dilbilgisidir”⁹³ diyen Trendelenburg gibi Hegelcilerin prensipteki bazı karşıtları da bundan söz etmiştir.

Geçerken, Hegel’in eski mantığa yönelttiği eleştiriye kulak asmayan bütün mantık okullarının bugüne değin istisnasız bir biçimde bu eski önyargıyı hiçbir şey olmamışçasına paylaşmaya devam ettiklerini belirtelim. Bu, en çok düşüncüyü dilsel etkinlik ve mantığı da dilin çözümlemesiyle özdeşleştiren Neo-pozitivistler tarafından yüksek sesle ileri sürülmüştür. Bu konuyla ilgili en çarpıcı nokta, Neo-pozitivistlerin bu arkaik önyargıyı kendini beğenmiş bir biçimde yirminci yüzyıl mantık düşüncesinin en son keşfi, en nihayet bütün dünyaya mantığın bilimsel gelişiminin ilkesinin ilan etmesi ve “mantık bilimi”nin bir aksiyomu olarak sunmalarındır.

Ancak dil (konuşma), insan düşüncesinin kendisini ortaya koyduğu, ampirik olarak gözlenebilen *yegâne* biçim değildir. İnsan kendisini *düşünen* bir varlık olarak etkinliklerinde, çevresindeki dünyayı gerçekten şekillendirdiği, şeyleri var ettiği süreçte keşfetmez mi? İnsan gerçekten de yalnızca konuşurken mi düşünen bir varlık olarak işlev kazanır? Bu elbette salt retorikten ibaret bir sorudur. Hegel’in sözünü ettiği düşünce kendisini, kelimelerde, terim zincirlerinde ve kelime bileşimlerinde olduğu gibi insan *ilişkilerinde* de açığa vurur. Dahası, gerçek ilişkilerde insan, düşüncesinin asıl kiplerini, onlara ilişkin anlatılarında olduğundan daha yeterli bir biçimde ortaya koyar.

Ancak bu durumda insanın *etkinlikleri* ve etkinliklerinin sonuçları, onlar tarafından yaratılan şeyler, *düşüncesinin göstergeleri*, fikirlerinin, düşüncelerinin, planlarının ve bilinçli niyetlerinin nesnelleştirilmesinin edimleri olarak değerlendirilebilir; hatta böyle değerlendirilmek zorundadır. Hegel en baştan itibaren düşüncenin gerçekleştiği *tüm biçimler içinde* ve her şeyden öte insan ilişkilerinde, şeylerin ve olayların yaratılması sürecinde incelenmesini talep etmiştir. Düşünce gücünü ve gerçek iktidarını yalnızca konuşmada değil, kültürün ve maddi uygarlığın

⁹³ Adolf Trendelenburg. *Logische Untersuchungen* (Berlin, 1840), s. 16.

–iş araçları ve heykeller, atölyeler ve tapınaklar, fabrikalar ve elçilikler, siyasal örgütlenmeler ve yasama sistemlerini kapsayan, “insanın tüm organik olmayan bedeninin” (Marx)– yaratıldığı devasa süreçte meydana çıkartır.

Hegel bu temel üzerinde bilincin dışında yer alan, *bireyin tini dışında*, olanca bağımsızlığı içinde, bu arada tinden de bağımsız olarak bulunan şeylerin nesnel belirlenimlerini mantık içerisinde değerlendirme hakkını kazanmıştır. Bunda ne idealistçe ne de mistik bir yön vardır; bu, şeylerin biçimlerinin (“belirlenimlerinin”) düşünen bireyin etkinliği tarafından yaratıldığı anlamına gelir. Başka bir deyişle, bireyin doğal maddelerde cisimleşmiş olan düşüncesinin biçimleri ona insan etkinliği tarafından “verilmiştir”. O halde, bir ev mimarın taşa vücut bulan kavrayışı, bir makine mühendisin metalde vücut bulan kavrayışı, vb. olarak karşımıza çıkar ve maddi medeniyetin uçsuz bucaksız nesnel gövdesi de, kendi “ötekisi”, duyumsal, nesnel cisimleşmesi içindeki düşünce (*das Idee in der Form des Anderssein*) olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre insanlığın bütün tarihi de düşüncenin gücünün “dışavurum” süreci, insanın fikirlerinin, kavramlarının, kanılarının, planlarının, niyetlerinin ve amaçlarının gerçekleşmesi, *mantığın*, yani insanların amaçlı etkinliklerinin tabi olduğu şemaların, *cisimleştiği bir süreç olarak* değerlendirilebilir.

Düşüncenin bu açıdan kavranması ve dikkatli bir biçimde çözümlemesi (Marx’ın Feuerbach üzerine birinci tezinde bahsettiği biçimiyle “eylemli bölüm”ün incelenmesi) halen idealizm değildir. Üstelik mantık bu yolu izlediğinde hakiki (“akıllı”) materyalizme, istisnasız tüm mantıksal biçimlerin düşüncenin dışında bulunan, insanın bilincinde yansıyan ve bin yıllardır devam eden pratik içinde sınanan gerçekliğin gelişimin evrensel biçimleri olduğu gerçeğinin kavranmasına doğru kesin bir adım atmış olur. Düşünceyi hem maddileşme hem de sözel olarak açığa çıkma sürecinde ele alan Hegel, hiçbir şekilde *düşüncenin* çözümlemesinin, yani özel bir bilim olarak *mantığın* konusunun, sınırlarının dışına çıkmamıştır. Hegel yalnızca mantığın bakış açısına, onu kavramaksızın mantığın gerçek bir bilim olamayacağı ve gerçek bir bilime dönüşme yetisinin bulunmayacağı düşüncenin gelişim sürecinin asıl aşamasını sokmuştur.

Hegel'in baktığı noktadan düşüncenin biçim ve yasalarının gerçek temeli, evrensel ve zorunlu boyutları içerisinde kavranan *insanlığın entelektüel gelişim* sürecinin bütün tarihi olarak karşımıza çıkmaktadır. Mantığın konusu artık bütün tekil bilinçlerde bulunabilen ve onlar arasında ortak olan soyut, özdeş şemalar değil; her ne kadar bütün safhaları kesin biçimde bireylerin bilinçli etkinlikleri içerisinde gerçekleştiriliyor olsa da tek tek bireylerin irade ve bilinçlerinden tamamen bağımsız bir süreç olan ve insanlar tarafından kolektif olarak yaratılan *bilim ve tekniğin tarihidir*. Hegel'e göre bu süreç, bir evre olarak, düşünceyi nesnenin etkinliğinde ve bilincin dışında bulunan şeyler ve olaylar biçimindeki etkinlik aracılığıyla gerçekleştirmeyi de içermektedir. Bu noktada, Lenin'in sözleriyle, Hegel "materyalizme çok yaklaşmıştır."⁹⁴

Hegel düşünceyi, kendisini sadece sözcüklerin hareketinde değil, şeylerin değişiminde de meydana çıkartan gerçek bir üretken süreç olarak ele alarak, mantık tarihinde ilk kez düşünce-biçimlerinin özel bir çözümlemesinin yapılması sorununu ya da düşüncenin biçim açısından çözümlenmesini ortaya koyabilmiştir. Hegel'den önce mantıkta böyle bir amaç ortaya çıkmamıştı; hatta çıkamazdı da. "Hegel'den önce meslekten mantıkçılar örnek olarak kullandıkları önerme ve sonuçların bile biçimsel boyutunu göz ardı ederken, bütünüyle maddi çıkarların etkisi altında bulunan iktisatçıların değerini görelî ifadesindeki biçimsel tarafı göz ardı etmeleri pek de şaşırtıcı değildir."⁹⁵

Hegel'den önceki mantıkçılar, mantıksal etkinliklerin, yargıların ve çıkarımların içerisinde yalnızca *konuşmada* işlev üstlenen dışsal şemaları –genel fikirleri belirten terimlerin bir araya gelişinin şemaları olarak– kaydetmişler, ancak bu şemalarda ifade edilen mantıksal biçim, yani kategori, inceleme alanlarının dışında kalmış ve ona ilişkin kavrayış tümüyle metafizikten ve ontolojiden ödünç alınmıştır. Bu, her şeye rağmen kategorileri tam anlamıyla *yargıların ilkeleri* (Kant'ın kastettiği anlamda nesnel bir önemle beraber) olarak görmüş olması gerçeğine karşın, Kant

⁹⁴ V. I. Lenin, *Philosophical Notebooks* (Felsefe Defterleri). *Collected Works*, c. 38 içinde (Progress Publishers, Moskova, 1963), s. 278.

⁹⁵ Bakınız Karl Marx. *Das Kapital*, c. I (Hamburg, 1867), s. 21.

için bile böyledir.

Kapital'in birinci baskısında Marx'ın da söz ettiği mantıksal biçim, özel terimlerin hareketinde olduğu kadar düşünen varlığın faaliyeti içerisinde yer alan şeylerin hareketinde de gerçekleşen bir biçim olarak kavrandığı için, ilk kez onu özel olarak olduğu gibi çözümleme, (dilin yapısı içerisindeki gerçekleşmesinin özgül nitelikleriyle bağlantılı olanlar da dahil) şu ya da bu tikel maddedeki dışavurumunun özel niteliklerinden soyutlama olanağı ortaya çıkmış olur.

Logos'ta, akılda, *Sage und Sache*,⁹⁶ yani mit ve olgusal gerçeklik ya da daha doğrusu efsane ve gerçek hikâye, (psikolojik-fenomenolojik görünümün tersine) mantıksal bakımdan eşit düzeyde ifade edilirler. Bu arada, örneğin kelime oyunları yapmak Hegel'in tipik bir özelliğidir; ancak bu kelime oyunları bir biçimde kelimelerle ifade edilen fikirlerin genetik ilişkisine ışık tuttuğu sürece. *Sage* efsane, mit anlamına gelir; o halde "saga" üstün eylemlerin efsanesidir (Rus destan biçimi olan *bylina* ile karşılaştırınız). *Sache* ise duyularla algılanan tek bir şeyi ifade etmekten çok, maddenin özü, durum, anlam, olayların (ya da şeylerin) gerçek durumu gibi maddenin kendisinde olan ya da olmuş olan her şeyi belirten geniş anlamlı bir sözcüktür (Rusça gerçek bir öykü, olgu, gerçekten olmuş olan anlamına gelen *byl'* kelimesiyle karşılaştırınız). Bu etimoloji *Mantık Bilimi*'nde anlamın son derece önemli ayırtılarını ifade etmek üzere kullanılmıştır ki bu Lenin'in tercümesinde ve materyalist yorumunda şu biçimde yankılanır: "Mantıksal anlayışa kazandırılan bu İçerik'le birlikte, materyalist anlamda özne *Dinge*'ye değil *die Sache*'ye, *der Begriff der Dinge*'ye [şeylere değil, öze ya da şeylerin kavramına]; şeylere değil, şeylerin hareketinin yasalarına dönüşür."⁹⁷

Düşünen varlığın evrensel biçimi içerisindeki etkinliği olarak ele alınan düşünce de, ilgili etkinliğin içinde gerçekleştiği özel madde ne olursa olsun ve herhangi bir anda nasıl bir sonuç verirse versin *değişmez* kalan bu etkinliğin şemalarında ve momentlerinde sabitlenmiştir. Hegelci yaklaşımda düşünme eyleminin, ister ortam havasının parçalı titreşimlerinde

⁹⁶ Bakınız G. W. F. Hegel. *Jenaer Realphilosophie* (Berlin, 1969), s. 183.

⁹⁷ V. I. Lenin. *Age*, s. 94.

ve onların tanımlayıcı işaretlerinde, isterse de başka bir doğal, fiziksel maddede olsun, tam olarak ne biçimde gerçekleştiği ya da gerçekleşmekte olduğu tamamen konu dışıdır. “İnsanın tasarımlarının tamamında düşünce vardır; bütün kavrayışlarda, hatıralarda ve genel olarak bütün zihinsel etkinliklerde, dileklerde, istemlerde vb. düşüncenin genel olan olması gibi. Bütün bunlar yalnızca düşüncenin başkaca tarifleridir. Biz düşünceyi bu biçimde kavrarken, düşüncenin kendisi yalnızca konuştuğumuzda olduğundan daha başka bir çehrede ortaya çıkar; tefekkür, muhayyile, irade ve benzeri gibi diğer bütün yetilerin üzerinde ve ötesinde entelektüel iktidarımız vardır.”⁹⁸

O halde, dolaysız biçimde sezilen ya da ifade edilen maddeye yöneltilmiş olanlar da dahil düşünen varlığın etkinliğinde tespit edilen bütün evrensel şemalar, düşüncenin dildeki ya da eski mantıktaki figürler biçimindeki ifadesinden daha az *mantıksal* parametreler olarak ele alınmazlar.

Mantığın –düşüncenin biliminin– konusu, kelimenin en geniş anlamıyla, dış dünyanın genel olarak (sözcüklerin kendilerinde değil) sözcüklerle ifade edilen imgelerini değiştiren etkinlik olarak düşünce, “insan olan ve insanı insan yapan her şeyi (gerçekten – E.V.I.) etkileyen”,⁹⁹ tasarlanmış imgelerin bilgisi de dahil bütün biçimleriyle bilgiyi yaratma yetisi olan ve bilgiye “nüfuz eden”, dolayısıyla sadece kelimeleri kullanmanın ya da onları işlemenin öznel, tinsel edimi olmayan düşüncedir.

Aslında düşünce insanın “duyumu, sezgiyi, imgeleri, fikirleri, amaçları, yükümlülükleri, vb ve bunlarla beraber düşünce ve kavramları da *belirlemesini* içerir”¹⁰⁰ (burada “düşünce ve kavramlar” eski, salt biçimsel mantık anlamına gelmektedir). Dolayısıyla genel anlamda düşünce “başlangıçta düşünce biçiminde değil, duygu, sezgi, muhayyile biçiminde, biçim olarak düşünceden ayrılması gereken *biçimlerde* ortaya çıkar.”¹⁰¹ Düşünce-biçimi bu sıfatla yalnızca *düşüncenin kendisi hakkında düşün-*

⁹⁸ G. W. F. Hegel. *Sämtliche Werke*, c. 8, s. 84-85.

⁹⁹ *Age*, s. 42.

¹⁰⁰ *Age*, s. 44.

¹⁰¹ *Age*, s. 42.

me sürecinde, yani mantıkta görünür.

Ancak insan *düşünce* hakkında düşünmeye başlamadan önce zaten *düşünüşe* sahiptir; henüz düşüncenin içinde gerçekleştiği mantıksal şemaların ve kategorilerin farkına varmamış olsa da onları halihazırda bilimin, mühendisliğin, ahlakın ve benzerinin somut ifade ve kavramlarında cisimleştirmiştir. Öyleyse düşünce başlangıçta dışavurumlarının tüm çeşitliliği içindeki etkinlik olarak gerçekleşir. Düşünce-biçimi burada somut düşüncelerin, duysal imgelerin ve fikirlerin malzemesine “gömülmüş”, onların içinde “yadsınmış” dolayısıyla bilincin karşısına dışsal gerçeklik biçiminde çıkmıştır. Başka bir deyişle düşünce ve düşünce-biçimi ilk başta düşünen varlığa kendi etkinliğinin (kendi “benliğinin” – *das Selbst*) belirli ürünler veren biçimleri olarak değil, *ürünün kendisinin* biçimleri olarak, yani somut bilginin, imge ve kavramların, sezgi ve ifadenin, iş araçlarının, makinelerin, devletlerin, gerçekleşmiş amaçların, dileklerin, istemlerin vb. biçimleri olarak görünür.

Düşünce, kendi yaratılarının, *düşünce-etkinliği aracılığıyla bildiğimiz* dış dünyanın aynasından başka bir yerde kendisini “göremez”. O halde mantıkta ortaya çıktığı biçimiyle düşünce, dünyanın bilgisi biçiminde, bilim, mühendislik, sanat ve ahlak biçiminde gerçekleşen düşünceyle aynıdır. Ancak aynı zamanda *biçimdeki* şeyden de farklıdır, çünkü “*düşünce aracılığıyla işlenmiş ve belirlenmiş* duyumlara ve fikirlere sahip olmakla *onlar hakkında düşüncelere* sahip olmak arasında fark vardır.”¹⁰²

Bu çok önemli ayrımın ihmal edilmesi eski mantığı çift taraflı bir hataya sürüklemiştir. Eski mantık bir taraftan düşünceyi yalnızca “bireyin öznel, tinsel bir yetisi” olarak tanımlamış, dolayısıyla “sezgi, fikirler ve irade” alanının tamamını bu biçimde kavranan düşüncenin dışında yer alan ve onunla hiçbir ortak noktası olmayan, onun dışında bulunan yansımanın bir nesnesi olarak konumlandırmıştır. Öte yandan eski mantık, düşüncenin yukarıda sözü edilen iki açılımının görelî güçleri arasında *biçimde* bir ayrım yapmayarak, *düşünce-biçiminin* bu sıfatla (“kendinde ve kendisi için”) orijinal olarak ortaya çıktığı ve saklandığı sezgi ve ifade biçiminden nasıl ayrıldığını söyleyemez ve sonuç olarak kavramın biçimi-

¹⁰² G. W. F. Hegel. *Sämtliche Werke*, c. 8, s. 43.

mini sezgi biçiminin yerine ve sezginin biçimini kavram biçimi yerine ele alarak, bunları birbirlerine karıştırır.

Öyleyse, eski mantık, *kavram* biçimi altında her tür *fikri* veya *kaniyi*, dilde ya da bir terimde ifade edildiği sürece ele almıştır; başka bir deyişle sezginin ya da tefekkürün imgesi bilinçte, onu kaydeden dil aracılığıyla tutulur. Sonuç olarak eski mantık kavramın kendisini yalnızca onun hiçbir biçimde dilde ifade edilen herhangi bir kanı veya sezgisel imgeden ayırıştırılmadığı, kavram için olduğu kadar kanı için de ortak olan soyut ve genel açısından kapsamıştır. Dolayısıyla eski mantık, kavramın özgül biçimi olarak *soyut özdeşlik* veya *soyut evrensellik* biçimini kabul etmiş ve böylece sadece belirlenimlerdeki özdeşlik yasasını ve çelişki ilkesini mutlak, genel anlamda düşünce-biçiminin temel ölçütü mertebesine yükselebilmiştir.

Kavramdan, bir terimle sabitlendiği sürece *herhangi bir genel kaniyi* anlayan Kant da bu konumu benimsemiştir. Kant'ın tanımı şudur: "Kavram, ... pek çok nesnede ortak olanın genel imge veya ifadesi; sonuç olarak, *birden fazla nesnede içerilebilmesi koşuluyla*, genel bir fikirdir."¹⁰³

Hegel, mantıktan *kavram* ve kavramlarla *düşünme* sorununa daha derin bir çözüm getirmesini beklemiştir. Ona göre kavram sadece genel bir şeyin bir ifadesi, sezgi nesnelerinin bazı nitelikleri ile değil, öncelikle maddenin özünün gerçek *kavranışıyla* eşanlamlıdır. Kavram, bir şeyin başka şeylerle olan benzerliklerini değil gerçek doğasını ortaya koyar; nesnesinin soyut genelliğini değil (bu, kavramın –onu kanı ile ilişkilendiren– momentlerinden yalnızca bir tanesidir), *özel doğasını* ya da *özgünlüğünü* de ifade etmek durumundadır. Bu nedenle kavramın biçimi evrensellekle tikelliğin diyalektik bir birliği, aynı zamanda çeşitli yargı ve çıkarım biçimleri aracılığıyla *meydana çıkan* ve yargılarda ortaya konan bir birliktir. Herhangi bir yargının soyut özdeşlik biçimini yıkması ve kendi açık *yadsımasını* temsil etmesi şaşırtıcı değildir. Onun biçimi şuydu: A, B'dir (yani A-değildir).

Hegel, diyalektik olarak tikelin ve tekilin tüm zenginliğini kendi içinde ve belirlenimlerinde içeren evrenselliğini, belirli bir türdeki tekil nesne-

¹⁰³ Immanuel Kant. *Logik* (Leipzig), s. 98.

lerin basit soyut genelliğinden, özdeşliğinden, açık bir biçimde ayırmıştır. Evrensel *kavram* kendisinde tekil şeylerin kökenini, gelişimini ve yok oluşunu ya da ortadan kalkışını ifade eder. Bu şimdiden, kavrama ilişkin hayli faklı, daha doğru ve daha derin bir bakış açıdır, çünkü Hegel'in bir yığın örnekle ortaya koyduğu gibi, gerçek yasa (tekil şeyin içkin doğası) fenomenlerin yüzeyinde her zaman basit bir özdeşlik, ortak bir işaret veya nitelik ya da kimlik biçiminde ortaya çıkmaz. Eğer öyle olsaydı herhangi bir teorik bilime gerek olmazdı. Düşüncenin işi, ampirik açıdan ortak olan nitelikleri kaydetmekle sınırlı değildir. Öyleyse Hegel'in mantığının merkezi kavramı *soyut-evrenseldi*: O, soyut-evrenselin kanılar alanının basit, soyut evrenselliğinden farkını *Wer denkt abstrakt?* (*Kim soyut biçimde düşünür?*) başlıklı ünlü broşüründe parlak bir biçimde göstermiştir. Soyut düşünmek dönemin popüler sloganlarının ya da klişelerinin tek taraflı, boş tanımlarının gücüne esir düşmek; gerçek, duysal olarak sezilmiş olan şeylerin asıl içeriklerinin sadece önemsiz bir bölümünü, yalnızca bilinçte halihazırda "biçimlenmiş" olan ve orada hazır bulunan stereotipler olarak iş gören belirlenimleri görmek anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla mevcut popüler slogan ve ifadelerin "büyülü gücü", gerçekliğin ifadesinin bir biçimi olarak hizmet etmek yerine onu düşünen kimseden ayırmasıdır.

Bu son yorumda mantık nihayet, hazır fikir ve kanıları manipüle eden bir düzene değil, *çeşitlilik içindeki birliği* anlamının asıl mantığına dönüşmüştür; o, var olan fikirlerin eleştirel olmayan bir sınıflandırması ve bilgiçe, şematik bir biçimde sunulmasının bir aracı olmayan, eleştirel ve özeleştirel düşüncenin mantığıdır.

Hegel bu öncüllerden, gerçek düşüncenin aslında başka biçimler aldığı ve var olan mantığın düşüncenin yegâne belirlenimleri olarak kabul ettiği yasalardan farklı yasaların denetiminde olduğu sonucunu çıkartmıştı. Düşünce, belli ki, bireyin bilinçli düşünüşünün şemalarıyla yalnızca bazı işlevlerini yerine getirdiği, kolektif, işbirliğine dayanan bir etkinlik olarak incelenmeliydi. Ancak bu işlevlerin yerine getirilmesi sırasında birey aynı zamanda, sıradan mantığın kurallarıyla hiçbir biçimde uyuşmayan eylemleri sürekli olarak gerçekleştirmeye zorlanır. Ortak işte gerçek-

ten yer alırken birey kendisini, her ne kadar öyle olduklarının bilincinde olmasa da, *evrensel düşüncenin* yasalarına ve biçimlerine tabi kılabilir. Böylece düşüncenin gerçek biçim ve yasalarının bir çeşit *dışsal zorunluluk*, etkinliğin *mantık-dışı* belirlenimi olarak ifade edildiği ve anlaşıldığı “baş aşağı” durum ortaya çıkmıştır ve bu biçim ve yasalar yalnızca bu zeminde mantık tarafından halen açığa çıkarılmamış ve gerçekleştirilmemiş, mantıksal yorumlar olarak kabul edilmemiştir.

Hemen fark edileceği üzere Hegel, geleneksel mantığı ve ona uygun düşünceyi, temel fetihlerinden birisi olan “içkin yöntem”in kendisiyle eleştirmiştir. Şöyle ki, Hegel, mantığın iddialarına, kurallarına ve temel önermelerine bir biçimde karşıt olan iddialar, kurallar ve temel önermeler getirmek yerine mantığın kendi ilkelerinin gerçek düşünce içinde pratik olarak gerçekleşme sürecini onların karşısına koymuştur. Hegel, farkına varmamayı ve ayırt etmemeyi tercih ettiği özelliklerine işaret ederek mantığa kendi imgesini göstermiştir. O yalnızca bir şeyin –ileri sürülen ilkelerin uygulamak konusunda uzlaşmaz bir tutarlılık bulunması– mantıkla uyum içinde olmasını şart koşmuştur. Bu ilkelerin tutarlı bir biçimde uygulanmasının (ve onların terk edilmemesinin) ise kaçınılmaz olarak bu ilkelerin kendisinin tek taraflı, eksikli ve soyut olmaları nedeniyle *yadsınmasına* yol açacağını göstermiştir.

Bu, Kant’ın başlamış olduğu, aklın, yine aklın bakış açısından yapılan eleştirisiydi ve bu eleştiri (özeleştiri) ve onu çevreleyen mantık şu sonuca yol açmıştır: “... düşüncenin doğasının kendisi diyalektiktir; düşünce anlayış biçiminde kendi olumsuzuna dönüşmek, çelişkiye düşmek zorundadır...”¹⁰⁴ Aslında Kant da benzer bir sonuca ulaşmıştı; ondan önce mantık *cehaletten ötürü* özeleştirel olamazken, Kant’tan sonra nazik konumunu ancak kendisi açısından kabul edilemez olguları bilinçli bir biçimde reddederek, *bilinçli biçimde özeleştirel olmayarak*, koruyabilirdi.

Kantçı mantığın tarihsel olarak kaçınılmaz olan eksikliği, düşüncenin kipini bilgiçe şematize ederek ve tanımlayarak herhangi bir kavramda bulunan çelişkilerin ortaya konulmasına ve keskin bir biçimde formüle edilmesine yol açması, ancak bu çelişkilerin *mantıksal olarak* nasıl

¹⁰⁴ G. W. F. Hegel *Samtliche Werke*, c. 8, s. 55.

çözölebileceğini ve çözölməsi gerektiğini, bu güç görevi “pratik akla”, “ahlaki kabüllere” ve mantığın dışında bulunan başka etken ve yetilere kaydırmak suretiyle göstermemiş olmasıdır. Ancak Hegel; Kant, Fichte ve Schelling’in çalışmalarından sonra mantığın önündeki asıl işin tam da geleneksel, salt biçimsel mantık tarafından bilinçli bir biçimde yönlendirildiğinde düşöncenin kaçınılmaz olarak içine düştüğü çelişkileri ortaya çıkartmak ve bu çelişkileri akıllıca ve somut bir biçimde çözmenin araçlarını düşönceye göstermek olduğunu görmüştü. Bu, Hegel’in düşönce ve mantık anlayışıyla ondan önce gelenlerin anlayışı arasındaki asıl farklardan bir tanesiydi.

Eski mantık, kendisinin gün ışığına çıkarttığı mantıksal çelişkiyle karşı karşıya kaldığında sırf kendi ilkelerini dikkatli bir biçimde takip ettiğı için daima duraksamış, düşöncenin daha önceki hareketinin çözömlemesine çekilmiş ve her zaman onda çelişkiye yol açan bir hata ya da yanlış bulmaya çalışmıştır. O halde formel mantık düşöncesine göre çelişkiler düşöncenin ileriye doğru hareketinin önündeki aşılamaz bir bariyer, madenin özünün somut olarak çözömlenmesinin önündeki bir engeldir.

Bu durumda “düşöncenin içine düştüğü çelişkiyi *kendi kendine* çözöbilme ümidini yitirerek, farklı kip ve biçimleriyle tinin payına düşen çözömlere ve çıkış yollarına dönmesi”¹⁰⁵ söz konusu olmaktaydı. Çelişki bir yanlışlık sonucunda gelişmediğinden bu, başka türlü de olamazdı. Daha önceki düşöncede hiçbir yanlışlık yapılmadığı nihayetinde ortaya çıkmıştır. Daha da geriye, bilince çıkmamış tefekküre, duyusal algıya, estetik sezgiye, yani halen açığa çıkarılmadığı ve ifade edilmediğı için gerçekten hiçbir çelişki taşımayan bilincin (kavramsal düşönceyle ilişkisi içinde) daha alt düzeydeki biçimlerinin âlemine gitmek zorunluydu. (Kuşkusuz geriye dönüp argümanın daha önceki gelişimini çözömllemek ve biçimsel bir yanlışlığın olup olmadığını kontrol etmek, bu tür yanlışlıklar pek de seyrek olmayan bir biçimde gerçekleştiğı için zararlı olmaz; bu noktada formel mantığın tavsiyeleri hayli akılcı bir anlama ve değere sahiptir. Yapılan kontrolün sonucunda belirli bir mantıksal çelişkinin aşlında bir

¹⁰⁵ G. W. F. Hegel *Samtliche Werke*, c. 8, s. 56.

yerlerde yapılan bir yanlıştan ya da hatadan kaynaklandığı ortaya çıkabilir. Hegel elbette böyle bir durumu reddetmeyi hiçbir zaman aklından geçirmemişti. Kant gibi, Hegel'in de aklında sadece biçimsel anlamda en "doğru" ve hatasız argümantasyon sonucunda düşüncede gelişen antinomiler bulunmaktaydı.)

Hegel çelişkinin açığa çıkartılmasının yanı sıra çözülmesinin de gerekli olduğunu ve çözümün belirli bir kavram geliştirilirken çelişkiyi ortaya koyan mantıksal düşünüşün kendisi tarafından üretileceğini öne sürmüştür.

Hegel mantıksal çelişkilerin hem kökenine hem de çözüm tarzına farklı bir biçimde yaklaşmıştır. Kant gibi Hegel de mantıksal çelişkilerin kişilerin bireysel düşüncesindeki ihmalkârlığın ya da dikkatsizliğin sonucunda ortaya çıkmadığını kavramış, ama Kant'tan farklı olarak Hegel, çelişkilerin çözülebileceğini ve çözülmek zorunda olduklarını ve her zaman antinomiler biçiminde muhafaza edilmek zorunda olmadıklarını anlamıştı. Ancak düşünce çelişkileri çözebilmek için önce onları belirlenimlerde keskin ve açık bir biçimde belirlemek, yani antinomiler, *mantıksal* çelişkiler, *gerçek* olan ve hayali olmayan çelişkiler olarak tayin etmek zorundadır.

Hegel'e göre diyalektik, düşüncenin, hem çelişkileri aydınlatma hem de onları aynı nesneye ilişkin akılcı kavrayışın daha üst ve derin bir aşamasında, maddenin özünün daha ileri düzeyde araştırılmasına giden yolda somut olarak çözme sürecini, yani bilimin, mühendisliğin ve ahlakın gelişim sürecini ve "nesnel tin" olarak adlandırdığı bütün alanları kapsayan biçimdir (ya da yöntemi veya şemasıdır).

Bu anlayış derhal, tüm bir mantık sisteminde yapıcı kaymalara yol açmıştır. Kant'ın "diyalektiği" esasen teorik bilişin mantıksal olarak çözülmez antinomilerinin bir ifadesiyle ilgili bir mesele, mantığın yalnızca sonuncu –üçüncü– parçasıyken (kavrayış ve aklın biçimleri üzerine öğreti), Hegel'le birlikte diyalektik tamamen başka bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Hegel'le beraber mantık alanı üç ana bölmeye ya da boyuta ayrıldı, yani onun içinde şu üç ana doğrultu birbirinden ayrıştırıldı:

- Soyut ya da akılcı,
- Diyalektik ya da olumsuz anlamda ussal,

– Spekülatif ya da olumlu anlamda ussal.

Hegel, “bu üç boyut hiçbir durumda mantığın üç *bölümünü* oluşturmazlar; bunlar yalnızca *bütün mantıksal olarak gerçek doğaların*, yani bir kavram ya da genel anlamda doğruluğun momentleridir”¹⁰⁶ diye özellikle vurgulamıştır.

Ampirik düşünce tarihinde (düşüncenin verili olan, tarihsel olarak elde edilmiş herhangi bir durumunda) bu üç boyut ya birbirini takip eden “biçimler” olarak ya da üç farklı ama yakından ilişkili mantık sistemi olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla bunları mantığın birbiri ardından gelen üç ayrı bölmesi (ya da “kısmı”) olarak tanımlama yanlışına düşebiliriz.

Ancak bir bütün olarak mantık, her biri düşünce tarihinde geliştirildikleri biçimde ele alınan bu üç boyutun basit bir biçimde birleştirilmesiyle elde edilemezdi. Bu, her üç boyutun da tarihsel olarak en son elde edilmiş olan daha yüksek ilkelerin bakış açısından eleştiriye tabi tutulması gerekliliğine işaret etmektedir. Hegel, mantıksal düşüncenin Mantık’ı oluşturması gereken üç “momentini” şu biçimde belirlemiştir:

1. “*Kavrayış* olarak düşünce belirli bir belirlenime sıkışıp kalmıştır ve bu belirlenimin farklılaşmasının ötesine geçmez; böylesi sınırlı bir soyutlama ona kendisi için oluş ve varlık biçiminde uygulanır.”¹⁰⁷ Düşüncedeki bu “momentin” ayrık (yalıtılmış) tarihsel cisimleşmesi *dogmatizm* biçiminde ve onun “genel”, yani saf formel mantık, biçimindeki mantıksal, teorik özbilinci olarak ortaya çıkmıştır.

2. “*Diyalektik moment*, bu tür nihai belirlenimlerin kendi kendilerini ortadan kaldırmaları ve karşıtlarına dönüşmeleridir.”¹⁰⁸ Bu moment tarihsel olarak *kuşkuculuk* biçiminde, yani zıtlaşan, aynı düzeyde “mantıksal” olan ve karşılıklı olarak birbirlerini kıskırtan dogmatik sistemler arasında şaşkına dönen düşüncenin bu sistemlerden bir tanesini tercih edemediği ya da herhangi birini seçmeye gücünün olmadığı durum şeklinde ortaya çıkar. Kuşkuculuk aşamasına uygun gelen mantıksal özbilinç Kantçı diyalektik anlayışında dogmatik sis-

¹⁰⁶ G. W. F. Hegel. *Samtliche Werke*, c. 8, s. 184-185.

¹⁰⁷ G. W. F. Hegel. *Samtliche Werke*, c. 8, s. 184-185.

¹⁰⁸ *Age.*, s. 185.

temler arasındaki antinomilerin çözülemediği bir durum olarak ayırt edilmekteydi. Kuşkuculuk (Kant'm "olumsuz diyalektiği") hem tarihsel hem de içerik olarak dogmatizmden daha üstündü, çünkü akılda veya kavrayışta içerilen diyalektik hâlihazırda *gerçekleşmiş* ve yalnızca "kendinde" değil, "kendisi için" de var olmuştu.

3. "*Spekülatif ya da olumlu anlamda ussal*, belirlenimlerin birliğini zıtlıkları içerisinde, çözümleri ve değişimlerinde içerilen *olumlulama*-*da* kavrar."¹⁰⁹ Hegel bu son "moment"ın sistematik bir biçimde ele alınmasını (ve aynı biçimde ilk ikisini üçüncünün bakış açısından eleştirel biçimde yeniden düşünmeyi) mantığın en acil tarihsel görevi, dolayısıyla kendi çalışmasının da misyonu ve amacı olarak görmüştür.

Ortaya konulan ilkelerin ışığında eleştirel bir biçimde yeniden düşünüldüklerinde "momentler" artık mantığın bağımsız parçaları olmaktan çıkar ve tek bir mantıksal sistemin üç soyut boyutuna dönüşür. Bu durumda öyle bir mantık yaratılmış olur ki, onun kılavuzluk ettiği düşünce tam anlamıyla özeleştirel olur ve ne dogmatizmin körlüğüne ne de kuşkucu tarafsızlığın kısırlığına düşme tehlikesi taşır.

Böylece bunu mantığın dışsal –biçimsel– olarak, (1) varlık öğretisine, (2) öz öğretisine ve (3) kanı (kavram, fikir) öğretisine bölünüşü de bunu izler.

İlk bakışta mantığın nesnel (ilk iki kısım) ve öznel olarak bölünmesi felsefeyi ontoloji ve özel mantık diye ayıran eski ayrımla uyumlu görünmektedir; ancak Hegel böyle bir ayrımın kesinlikten tamamen yoksun ve yapay olacağını, "çünkü mantıkta (gündelik anlamda) öznel ve nesnel arasındaki zıtlığın ortadan kalkmış olduğunu"¹¹⁰ vurgulamıştır.

Hegel'in bu soruna ilişkin konumu daha ayrıntılı bir yorumu gerektirmektedir. Çünkü onun mantık ve mantığın konusu hakkındaki anlayışının yüzeysel eleştirisi temel olarak, öznel ve nesnel (düşünceyle varlık) arasındaki zıtlığı *önemsemediği* ve bu nedenle düşüncenin dışındaki şeylerin ontolojik olarak belirlenmesi için safsatalı bir biçimde düşüncenin özel olarak mantıksal şemalarını ürettiği, diğer taraftan da düşüncenin

¹⁰⁹ G. W. F. Hegel. *Sämtliche Werke*, c. 8, s. 195.

¹¹⁰ *Age.*, s. 185.

dışındaki gerçekliğin evrensel tanımlarını mantıksal sürecin şemaları olarak kullanarak şu iki günahı işlediği biçimindedir: (a) Mantıksal biçimleri ayrı bir töz ya da gerçeklik olarak görmesi ve (b) gerçekliği mantıksallaştırması.

Eğer Hegelciliğin asıl günahı gerçekten de düşünceyle gerçeklik, kavramla nesnesi, arasındaki karşıtlıkla ilgili basit, naif bir körlük olsaydı, Kant'ın ikiciliği felsefi bilgeliğin doruk noktası olurdu. Ancak aslında Hegel'in "hatası" pek de basit değildi ve bu hata hiç de yukarıda sözü edilen değerlendirmeye ifade edilemezdi. Hegel, bilincin dışındaki şeyler dünyasıyla düşünce dünyası (düşüncedeki, bilimdeki, *kavramlardaki* dünya) arasındaki farklılığı ve daha da önemlisi çelişkiyi görmüş ve kendisini eleştiren naif Kantçılara kıyasla bu çelişkiyi daha derinden kavramıştı ve her halükarda mantık açısından bu karşıtlığa, örneğin (özellikle mantıkta, kavramı kavramın nesnesiyle doğrudan özdeşleştiren) pozitivistlerin verdiğinden daha fazla önem atfetmişti.

Amaç tamamen farklıdır ve bu amacın başka bir şekilde kavranışı özel olarak Hegelci *düşünce* anlayışıyla, dolayısıyla da düşünceyle şeyler dünyası ilişkisi sorununa Hegel'in getirdiği çözümle ortaya çıkmıştır.

Bu nedenle Hegel, mantığın eleştirel bir biçimde bir bilime dönüştürülmesinin programını formüle ederken onu (düşüncenin kendi işleyişinin evrensel şemalarının farkına varmasını) gerçek nesneyle, yani gerçek düşünceyle, düşüncenin asıl evrensel biçimleri ve yasalarıyla ilişkilendirme görevini ortaya koymuştur.

Düşüncenin asıl evrensel biçim ve yasaları ne sadece düşüncede ne de *bilinçli* düşüncenin şema ve kuralları olarak var olur; o daha çok bilim, teknik ve ahlakı yaratan üretken süreçte olduğu gibi bir dereceye kadar öznel bir tinsel edim olarak gerçekleşmeyen *nesnel* düşünüşün evrensel şemaları olarak ortaya çıkar.

Bu biçimde kavranan mantıksal biçimlerin nesnelliğini savunurken Hegel, elbette pek çok bakımdan haklıydı ve mantıksalın öznel idealist yorumuna (Hume, Kant, Fichte) yönelttiği eleştiri öznel idealistlerin günümüzdeki haleflerine, özellikle Neo-pozitivistlere karşı mücadelenin halen gündemindedir. Toplumsal oluşumlar olarak bilim ve teknik

(Marx'ın deyişiyle “bilginin maddileşmiş gücü”) kuşkusuz bireyin bilinci dışında var olmakta ve gelişmektedir. Ancak Hegel'e göre, bireyin bilincinden başka bir bilinç hiçbir zaman olmamıştır ve olmayacaktır ve bilim ve tekniğin gelişiminin mantıksal biçimleri bireyin bilincinin ve iradesinin karşına, bireysel olarak gerçekleştirdiği eylemlere konulan bütünüyle nesnel sınırlar, hatta kişiye *dışarıdan dayatılan* sınırlar olarak çıkar. “Düşünceler bu belirlenimlere göre nesnel olarak adlandırılabilir ve şimdilik sıradan mantıkta ele alınan ve *bilinçli* düşüncenin biçimleri sayılan biçimleri de kapsayabilir. Mantık burada *Metafizikle*, düşüncede tasarlanan *şeylerin* bilimi ile çıkarır...”¹¹¹

Elbette düşünce biçimlerinin nesnelliği hakkındaki bu anlayışta henüz Hegelci, yani *nesnel*, idealizm açıkça görünmemekteydi. Hiç kimse Hegel'i mantığın sınırlarını yalnızca düşünceyi değil şeyleri de kapsamaya başlayacak düzeyde, sözüm ona izin verilemez bir biçimde genişletmekle suçlayamaz. Hegel (ve Kant da) genel olarak yalnızca *oldukları gibi şeylerden* bahsetmemiştir; onun aklında özellikle *düşüncelerde kavranan* şeyler vardır. Hegel bu anlamda, “mantıkta düşünceler öyle ifade edilmişlerdir ki düşüncenin kendisine ait olmalarının ve düşünce aracılığıyla üretilmelerinin ötesinde başka bir içeriğe sahip değildirler,”¹¹² diye iddia etmiştir. Başka bir deyişle Hegel'in aklında şeyler değil, onların düşüncenin etkinliği tarafından varsayılan *belirlenimleri –bilimsel belirlenimleri–* vardır.

Dolayısıyla Hegel'in saf düşüncenin değerlendirme sınırları içerisinde beyan ettikleri kendisinden önceki mantıktan daha dikkatli ve tutarlıdır; o, haklı olarak, önceki mantığı titiz bir biçimde kendi konusunun sınırları içinde kalmayı becerememekle ve düşünce tarafından özümsememiş ve düşünce-eyleminde yeniden üretilmemiş malzemeleri de bu sınırlara katmakla suçlamıştır.

Hegel'in bütün kategorileri (eski metafiziğin ve ontolojinin konusunu) mantığa dahil etmek doğrultusundaki istemi, kesinlikle düşüncenin sınırları ötesine geçmek anlamını taşımamaktaydı. Bu, ortaya çıkartılacak

¹¹¹ G. W. F. Hegel. *Sämtliche Werke*, c. 8, s. 83.

¹¹² G. W. F. Hegel. *Sämtliche Werke*, c. 8, s. 87.

düşünce biçimleri gerek mantık gerekse metafizik tarafından, ne içerdikleri açık bir biçimde anlaşılmadan, tam anlamıyla eleştirilmeden ve bilinçsiz bir biçimde uygulandıkları için eski metafiziğin belirlenimlerini doğuran *düşünce-etkinliğinin* eleştirel bir çözümlemesini yapmak anlamına gelen bir talepti. Hegel'in "düşünce-biçimlerinin incelemeyi geçirmeksizin kullanılmaması" ve "düşünce-biçimlerinin kendilerini bilginin nesnesi haline getirmemiz gerektiği"¹¹³ konusunda hiçbir kuşkusuyoktu. Ancak böyle bir inceleme zaten düşünülmüştü ve biçimlerde gerçekleşen etkinlik de onları uygulama işiydi. Eğer mantığa düşünce-biçimlerinin incelenmesi (idraki) olarak bakarsak, diye yazmıştı, bu inceleme "düşünce-biçimleriyle onların bilgindeki eleştirisini birleştirmek zorundadır. Düşünce-biçimleri kendinde ve kendileri için ele alınmalıdır; onlar hem nesne hem de nesnenin etkinliğinin kendisidir; onlar kendilerini kendilerinde incelerler, sınırlarını belirlemek ve kusurlarını kendileri ortaya koymak zorundadırlar. O halde bu, düşüncenin, biraz ilerde *diyalektik* olarak ayrıca mütalaa edilecek etkinliği olacaktır..."¹¹⁴

Bu durumda mantığın konusu, içerisinde insanlığın kolektif bilincinin gerçekleşmiş olduğu, gerçekten *evrensel* biçim ve örüntüleridir. Ampirik açıdan bilim ve teknolojinin tarihi biçiminde gerçekleşen mantığın gelişim süreci, tüm bireylerin ayrı ayrı mantıksal edimlerinin çıkarlarına tabi olduğu o "bütün" olarak da görülmektedir.

Birey ortak kültüre, *evrensel* düşüncenin çalışmasına, katıldığı ölçüde sürekli olarak "bütünün çıkarları tarafından" dayatılan etkinlikleri yerine getirmeye zorlanır ve "genel" mantığın şemalarıyla sınırlanmaz. Bu edimler *bireyin kendi düşüncesi* tarafından yerine getirilmiş olsa da, o, etkinliklerini doğal olarak mantıksal kavramlar içerisinde kavramaz. Evrensel düşüncenin şemaları (biçim ve yasaları) bireyin tını aracılığıyla *bilinçsiz* olarak kavranacaktır. (Genel anlamda "bilinçsizce" değil, bu şemaların *mantıksal* bilincinden, mantıksal kavram ve kategorilerdeki ifadelerinden yoksun olarak.)

Bu bağlamda Hegel, mantığın konusu ve inceleme nesnesi de olan

¹¹³ Age, s. 125.

¹¹⁴ Age.

“kendinde” (*an sich*) düşünce ile hâlihazırda kendi işleyişinin şemaları, ilkeleri, biçimleri ve yasalarının bilincine varmış olan ve bütünüyle bilinçli bir biçimde onlara göre çalışan, ne yapmakta olduğunun ve nasıl yapmakta olduğunun tam anlamıyla ve açık bir biçimde farkında olan “kendisi için” (*für sich selbst*) düşünce arasında yaptığı en önemli ayrımlardan birini ortaya koymuştur. Mantık aynı zamanda bilinçtir; “kendinde” (*an sich*) düşünme sürecinin uygun olarak çalıştığı yasa ve biçimlerin kavramlarının ve kategorilerinin ifadesidir. Kendinde düşünce mantıkta aynı zamanda *kendisi için nesne* haline gelmiştir.

Mantıkta düşünce daha önce yalnızca “kendinde” olduğu gibi, nihayetinde “kendisi için” de aynı duruma gelmek zorundadır.

Dolayısıyla Hegel, mantığı *gerçek konusuyla, gerçek düşünceyle*; bilimin, tekniğin ve ahlakın gelişiminin hakiki evrensel biçimleri ve yasalarıyla aynı çizgiye getirme görevini de formüle etmişti.

Başka bir deyişle Hegel, düşüncenin kendisi hakkındaki öznel bilincini nesnesiyle, (bireysel değil) evrensel düşüncenin hakiki evrensel ve zorunlu (nesnel) biçimleri ve yasalarıyla *özdeşleştirmek* istemişti. Bu aynı zamanda *öznel ve nesnelin özdeşliği* ilkesinin mantığın en üst ilkesi, yani düşüncenin gerçek biçim ve yasalarının mantıkta kesin, yeterli ve doğru bir biçimde betimlenmesi ilkesi olarak betimlenmesi anlamını taşımaktadır. Özneye nesnenin özdeşliği ilkesi bundan başka bir anlam taşımamakta ve hiçbir şekilde öznel düşüncenin biçimlerinin “putlaştırılması” anlamına gelmemektedir. Çünkü mantıkta aynı düşünce hem nesne hem de öznedir ve mesele bu düşüncenin (bilinçli olarak gerçekleştirilen bir etkinlik olarak) kendisiyle, bilinçsiz bir biçimde gerçekleştirilmiş üretken etkinlik ya da şimdiye değin kendi eylemlerinin yanlış bilinciyle gerçekleşen etkinlik şeklinde uzlaşması, uyuşması ve özdeşleşmesi ile ilgilidir.

Hegel mantıksal biçimlerin *nesnelliğini* savunurken, bugüne değin kendilerinin düşünce ve nesnenin özdeşliği konusundaki görüşlerini tamamen geleneksel bir ilke –işaret ile belirtilen şeyin, kavramın ve kavramda düşünülenin özdeşliği ilkesi– olarak savunmak üzere Hegel’i mantıksal biçimleri “putlaştırmakla” suçlayanlardan çok daha üstün (ve materyalizme yakın bir yerde) olduğu aşikârdır. Hegel, mantıksalın ve

onun (yalnızca tüm düşünen bireylerin uzlaşması, bütün Benliklerin ayrı ayrı işleme soktuğu tüm şemaların özdeşliği –eşitliği diye okuyun– olarak anlamında) nesnellığının öznel idealist yorumunu eleştirmekte yüzde yüz haklıydı. Hegel'in eleştirisi yalnızca Kant, Fichte ve Schelling'e değil, günümüz Neo-pozitivistlerinin saldırılarına da karşı koymaktadır.

(Yeri gelmişken, Marx da ekonomi politiğin kategorilerini “nesnel düşünce-biçimleri” olarak tanımladığını belirtelim: “Onlar toplumsal olarak geçerli, dolayısıyla nesnel düşünce-biçimleridir...”¹¹⁵)

Dolayısıyla mantık açısından öznel ve nesnel arasında hiçbir fark olmadığı görüşü Hegel açısından mantığın, kategorilerden başlayıp, yargılar ve sonuçların biçimleriyle biten düşünce etkinliğinin kelimenin tam anlamıyla *bütün* mantıksal şemalarını kendi içerisinde, kendi teorisi içinde değerlendirmek ve tek bir sistem içinde ilişkilendirmek zorunda olmasından başka bir anlam taşımamaktaydı. Ayrıca mantıkta, hem Kant'tan önce sırf bilincin dışındaki şeylerin belirlenimleri olarak ele alınan şemalara hem de genellikle bilince “özgü” sayılan aklın dışındaki şeylerle *hiçbir* ilişkisi olmadığı ileri sürülen şemalar için de yer olmalıdır.

Hegel, elbette, formel mantığın kategorileri ve şekillerinin belirlenimlerinde sunulan kategorik şemaların farklılıklarını reddetmeyi aklından geçirmemişti; o, bu şemaların mantığın kendisinde açıklanmasını ve ortaya çıkartılmasını istemiş ve peşinen, eleştirel olmayan bir tarzda eski metafizikten ve ona karşılık gelen mantıktan alınmasına karşı çıkmıştır. Hegel, bu şemalardan her birinin, eleştirel açıdan yeniden düşünülmüş biçimiyle mantığa dahil edilmesini istemiştir. “Bu tür biçimlerin kavram, yargı ve sonuç olarak nedensellik ve benzeri biçimlerle ilişkisi yalnızca mantığın kendisinin içinde keşfedilebilir.”¹¹⁶

Dolayısıyla Hegel şeylerin belirlenimlerini hiçbir şekilde aklın dışında ya da gündelik bilinçte oldukları haliyle mantığın alanına dahil etmemiş, sadece akla *bilim alanında* ve teorik bilinçte görünen, *düşüncenin kendisi* tarafından “varsayılan” ya da formüle edilen belirlenimleri mantığın

¹¹⁵ Karl Marx. *Capital*, c. I, çeviri: Eden ve Cedar Paul (International Publishers, New York, 1929), s. 50.

¹¹⁶ G. W. F. Hegel. *Sämtliche Werke*, c. 8, s. 83.

içerisine katmıştır. Bilim, düşüncenin gerçekleşmiş gücü (yetisi), maddileşmiş zihinsel, teorik emek olduğu için Hegel *düşüncenin* “nesneleşmiş” *belirlenimlerini* temel olarak şeylerin belirlenimlerinde görmüştür.

Tüm *kategorileri* mantığa dahil etme şartı, *düşüncenin* eski metafiziğin kavramlarında nesnelleşen ya da maddileşen *etkinliklerinin* eleştirel bir çözümlemesinin yapılmasıyla ve geçmişte evrenin farklı şemaları biçiminde anlaşılan *düşüncenin mantığının* ortaya çıkartılması gerekliliğiyle, dolayısıyla da eski mantığın ontolojik sistemlerden alarak eleştirmek sizin benimsediği tüm kategorilerin eleştirel bir biçimde kavranmasının talep edilmesiyle eşanlamlıdır.

Öyleyse Hegel kesinlikle mantığın çerçevesi dışına çıkmamış, yalnızca eski mantıkçıların bu sınırlar hakkındaki fikirlerinin ötesine geçmiştir. Hegel, düşüncenin ve yalnızca düşüncenin incelendiği sınırlar içerisinde kalırken de, bu sınırlar dahilinde kendisinden önceki mantıkçıların gördüklerinden daha fazlasını görmüş ve eski mantığın evrensel olarak değerlendirmede, dolayısıyla da teoriye dahil etmediği gelişen düşüncenin mantıksal (evrensel) şemalarını görmüştür. Bu durumda mantık, bireylerin öznel etkinliğini yöneten *nesnel* yasaların ve bireyler öyle istemiş olsunlar ya da olmasınlar, onu anlamış olsunlar ya da olmasınlar, genel anlamda düşündükleri sürece öznel çabalarının sonuçlarını içerisinde ifade etmek zorunda oldukları biçimlerin keşfedilmesine ve araştırılmasına sıkı sıkıya bağlıdır.

Hegel, düşüncenin gerçek *yasalarıyla* eski mantığın yasa mertebesine yükselttiği kurallar arasındaki asıl farkı bu noktada görmüştü. İnsan, yasalardan farklı olarak, kuralları çiğneyebilir ve adeta kuralların yasa olmadıklarını ispat edercesine onları her adımında çiğner. Yasalar çiğnenemediklerinden, nesnenin kendisi –bu durumda *düşünce*– ortadan kalkmadan ihmal edilemeyecek olan nesnenin belirliliğini teşkil eder.

Eğer insan düşünüyorsa etkinlikleri yasaya tabidir ve aynı anda kuralları en pervasız şekilde çiğneyebilse bile yasanın sınırlarının dışına çıkmaz. Bir yasa yalnızca tek bir biçimde “çiğnenebilir”; düşünmeyi bırakarak, yani düşüncenin yasaları tarafından yönetilen ve bu yasaların, tıpkı yerçekimi yasasının uzaysal olarak belirlenmiş cisimler dünyasında oldu-

ğu gibi değiştirilemez oldukları alandan kaçarak “çığnenebilir”. Ancak insan için böyle bir “çıkış yolu”, genel anlamda insani varoluşunun dışına çıkmakla eş anlamlıdır.

Hegel belirlenimlerin asıl gelişiminin, yani düşüncenin ileriye doğru attığı bütün adımların, bilimin gelişimi bir yana, en basit durumlarda bile düşünce hakkında eski mantık tarafından oluşturulmuş tüm kuralların ihlal edilmesiyle (ya da ortadan kaldırılmasıyla), onların diyalektik olarak yadsınmasıyla gerçekleştiğini de göstermiştir. Ancak bilinçli düşünce tarafından kendisi için oluşturulmuş kuralların sürekli olarak *yadsınması* kontrolden çıkmış, kendine dair farkındalığını yitirmiş ve düşüncenin içinde gerçekleşiyor olmasına rağmen *düşüncenin dışında* bir olgu haline gelmiştir. Düşünce bu olguya “*kendisi için*” değil, “*kendinde*” sahiptir.

Ancak bu olgu evrensel ve zorunlu bir mantıksal düşünce-biçimi olarak kavranmaya başlar başlamaz *bilincin bir gerçekliğine*, bilinçli düşüncenin bir gerçekliğine de dönüşmekte ve bu, *bilinçli olarak* diyalektik hale gelmektedir. Daha önce bu yalnızca “*kendinde*”, yani kendisi hakkındaki bilincine rağmen böyleydi. Ancak daha önce yalnızca “*kendinde*” olan artık “*kendisi için*”e de dönüşmüştür.

Sonuç olarak mantığın konusu, sadece anlaşılmış ya da kavranmış ve var olan bilince (mantık ve metafizik kitaplarında) dahil edilmiş olan biçimler değildir. Onları *hazır* olarak kavramak veya sınıflandırmak olanaksızdır. Onlar, kendilerine dair usamlama sürecinde, düşünce hakkında akıl yürütme sürecinin kendisinde, meydana çıkartılmak zorundadırlar.

Kant düşüncenin biçimlerini bir çeşit hazır, hâlihazırda betimlenmiş (ifade edilmiş, kavranılmış) nesne olarak ele aldığından, onun mantığı yalnızca düşünce hakkında var olan fikirlerin eleştirel olmayan bir sınıflandırılmasını yansıtır.

Ancak mantık bir bilim olacaksa eğer, inanca dayanan ve düşünce tarafından sınanmamış, yani düşünce tarafından tamamen bilinçli olarak yeniden üretilmemiş hiçbir belirlenimi kabul etmeyen eleştirel ve sistematik bir sorgulama olmak zorundadır. Bu sorgulamada, işlenmiş düşünce tarafından bilinen düşünce-biçimlerinin *eleştirisi* yalnızca *özeleştirisi* olarak olanaklıdır ve sadece bu biçimde düşünülebilir. Bu düşüncenin

şemaları, kuralları, biçimleri, ilkeleri ve yasaları onların dışında bulunan bir nesneyle karşılaştırılarak değil, yalnızca içerdikleri ve ne yaptığımızı ve nasıl yaptığımızı dikkatli bir biçimde ve tam olarak kavrayarak genel olarak düşünmeye başladığımızda keşfettiğimiz diyalektik açığa çıkartılarak eleştiriye tabi tutulabilir.

Bu yolla, işlenmiş düşüncenin biçimlerinin anlığın bilinçsiz eylemleriyle, düşüncenin, bilim, teknik, sanat ve ahlak biçimlerinde gerçekleştiği tarihsel sürece sunmak zorunda olduğu eylemlerle de özdeşleştirilmesi gerekmektedir. Mantık, insanların gerçek düşüncesinin içerisinde gerçekleştiği biçim ve yasaların doğru biçimde kavranmasından başka bir şey değildir (daha doğrusu bundan başka bir şey olmamalıdır). Düşünce ve düşünülebilenin, mantıksal gelişimin ilkesiyle mantığın oluşturulmasının ilkesi gibi özdeş olması bundan başka bir şeye işaret etmez.

İşlenmiş düşüncenin şemalarının (bireyin bilincinde gerçekleşen süreçlerin) bilimin, bireyin de dahil olduğu hareketi içerisindeki yapısıyla, yani içeriği tarafından ona dayatılan “mantıkla” uyumlu olması gerekliliği sadece bununla ilgilidir. Kuramcının etkinliğinin şeması uğraştığı bilimin gelişimiyle uyum içerisindeyse ve bu bilim onun etkinliği aracılığıyla geliştiriliyorsa, Hegel, bu etkinliğin *mantıksallığını*, yani kuramcının düşüncesinin aynı zamanda bilimin gelişimi olarak adlandırdığımız kişisel olmayan, evrensel süreçle *özdeşliğini* ilan eder. Mantık, böyle bir kuramcının etkinliklerini, bu etkinlikler eski mantığın esasları açısından pek kusursuz olmasa bile mantıksal olarak kabul eder.

O halde Hegel bütün kategorileri (nitelik, nicelik, ölçü, nedensellik, olasılık, zorunluluk, genel ve tikel, vs.) bütünüyle yeni bir biçimde ele almaya başlamıştı. Hegel’e göre kategoriler (Kant, Fichte ve Schelling’in onlara yaklaşımının tersine) hiç de sezgide, tefekkürde ya da dolaysız deneyimde bütün bireylere sunulan şeylerin en genel belirlenimleri, bireysel bilinçlerin hepsine dolaysız biçimde içkin olan (doğuştan gelen) aşkın sentez şemaları değildirler. Bu düşünce-biçimlerini yalıtılmış bir biçimde ele alınan ayrı ayrı bilinçlerde, bireysel Benlik’te keşfetmek olanaklı değildir. Onlar Benlik’te en iyi ihtimalle “kendinde” bulunur; yalnızca gerçekleşmemiş, dolayısıyla da bilince çıkmamış eğilimler bi-

çimindedirler. Kategoriler belirlenimlerini sadece insan ırkının tarihsel olarak ilerleyen bilimsel, teknik ve ahlaki “mükemmeliğe” ulaşma süreci aracılığıyla keşfedilebilir ve ortaya konulabilir, çünkü düşünce, yalıtılmış bireyin deneyiminde değil, yalnızca bu süreçte “kendinelik”ten “kendisi içiniğe” dönüşür.

Bireyin (eylemde, algının sağladığı verilerin işlenmesi sürecinde açığa çıkan) öz deneyiminde kategoriler kendilerini içeriklerinin ve ilişkilerinin bütünlüğü ve diyalektik karmaşıklığı içerisinde değil, soyut, tek taraflı bir biçimde ortaya koyar. Dolayısıyla kategorileri yalıtılmış bireyin deneyiminden türetmek olanaksızdır. Kategoriler yalnızca tartışma, çekişme ve zıtlasma içinde, yani düşüncenin saf anlamda nesnel şemalarıyla etkinliğin salt öznel (bireysel, keyfi anlamında) şemalarını birbirinden ayıran ve sonuçta salt evrensel, kişisel olmayan ve özelliksiz olan genel olarak düşünceyi kristalize eden dev bir santrifüj gibi açıkça diyalektik bir süreç aracılığıyla birbirlerini düzelten bir yığın aklın hayli karmaşık etkileşim süreci aracılığıyla keşfedilir.

Dolayısıyla kategoriler aynı zamanda, yavaş yavaş insanlığın bilimsel bilincinin bütününde tanımlanan *düşünce*deki herhangi bir nesnenin kökeninin evrensel biçimleridir. Onlar, nesnenin evrensel belirlenimlerinin bilimin gözünde, “evrensel düşünce”nin esirinde ortaya çıktığı biçimlerdir. Hegel şeylerin belirlenimlerini yalnızca bilim, yani eylem halindeki düşünce, tarafından geliştirilen belirlenimler olarak kabul etmeyi uygun bulmuştu. Öyleyse onlar somut maddede gerçekleşmiş olan düşünce-biçimlerinden, düşüncenin nesnede cisimleşen belirlenimlerinden, yani dışsal nesnenin bilimsel kavramından başka bir şey değildirler. Bu nedenle –ve yalnızca bu nedenden ötürü– Hegel, düşünceyle nesnenin özdeşliğinden de söz etmiş ve nesneyi duyumsanabilen, fiziksel maddede gerçekleşen bir kavram olarak tanımlamıştır.

Kategorilerin belirlenimleri doğal olarak bireyin, ancak her bireyin değil, yalnızca eğitimleri sürecinde insanlığın tarihsel deneyimi üzerine uzmanlaşmış ve insan düşüncesinin aldığı yolu (elbette sadece temel, belirleyici özelliklerini ve şemalarını) kendi bilinçlerinde “yeniden üretmiş” bireylerin tasavvurundaki (deneyimindeki) şeylerin belirlenimleri olarak

da işlev üstlenebilir. Kategoriler bu deneyimin (Hegel tarafından *Usun Fenomenolojisi*'nde tarif edilen) örgütlenme biçimleridir.

Bu nedenle kategoriler, kendisinden önce, düşünen varlıkların geçmiş kuşaklarının kolektif çabalarıyla, onların kolektif, kişisel olmayan düşüncesinin gücüyle yaratılmış olan nesnelerin *bireyin bilincinde* yeniden yapılandırılması, yeniden üretilmesinin evrensel biçimleridir. Kendisini beşikten mezara kadar kuşatan manevi ve maddi kültür dünyasını yaratmış olan insanlığın deneyimini bireysel olarak tekrar ederken bu birey, aynı zamanda “evrensel tin” tarafından kendisinden önce ve kendisi için yapılmış olanları tekrar etmiş olur ve böylece insanlığın kişisel olmayan “evrensel tini”nin de uyarınca hareket ettiği yasa ve biçimlere göre davranır. Bu kategorilerin aynı zamanda, bilgelğin en alt düzeyinden belirli bir andaki manevi kültürün en üst seviyesine kadar yükselen bireysel bilincin bilimsel olarak oluşturma ve önceki kuşakların düşüncesi tarafından yaratılmış maddi ve manevi kültürün tamamen nesnel, bilimsel, teknik ve ahlaki kavramlarının evreni olarak bireyin karşısında duran bütün bir imgeler dünyası üzerinde hâkimiyet kurmanın (onu yeniden üretmenin) evrensel şemaları biçiminde ortaya çıktıkları anlamına gelir.

Bu dünya insanlığın maddileşmiş, ürün olarak gerçekleşmiş düşüncesi, genel anlamda yabancılaşmış düşüncedir ve birey onda gerçekleşen etkinlik kiplerini nesnelliğinden çıkartmak ve kendine mal etmek zorundadır ki eğitimi aslen bu süreçte gerçekleşir. Eğitimli zihinlerde kategoriler, kavramın etken biçimleri olarak iş görür. Birey bu kategorileri deneyiminde elde ettiğinde ve kendi etkinliğinin biçimi haline getirdiğinde aynı zamanda onlara sahip olur ve onları *düşünce-biçimleri* olarak bilir ve gerçekleştirir. Aksi takdirde kategoriler yalnızca tefekkürde ve ifadede mevcut olan *şeylerin genel biçimleri* olarak kalırlar ve düşüncenin karşısına, onun dışında ve ondan bağımsız bir gerçeklik olarak çıkartılırlar.

Bilimin şeyler hakkındaki *mevcut* kavram ve fikirlerini, ahlak ve adaletin normlarını, devletin ve siyasal sistemin biçimlerini ve düşünen insanların bilinçli etkinliklerini cisimleştirdikleri bunlara benzer ürünleri kendinde şeylerin salt nesnel belirlenimleri olarak kabul eden naif fetişizm bununla bağlantılıdır. Naif fetişizm bu şeylerin düşüncenin katılımı

olmaksızın yaratılamayacaklarını, ayrıca düşünce tarafından *nasıl* üretildiklerini *bilmediği* için onları kendinde şeyler olarak görür. Naif fetişizm nesneleri var eden düşünce sürecini yeniden üretemez ya da yineleyemez, dolayısıyla da doğal olarak onları kendinde şeylerin ebedi ve değiştirilemez belirlenimleri olarak, kendinde şeylerin özünün ifadesi olarak algılar. O, bilim, devlet ya da Tanrı adına kendisine bu şeyler hakkında anlatılmış olan her şeye eleştiriden bütünüyle yoksun bir biçimde, mutlak bir güvenle inanır. Naif fetişizm, şeylerin düşünen adamın gözüne yalnızca bugün *bu biçimde göründüklerine* değil, onların gerçekten öyle olduklarına inanır.

Bu nedenle Hegel'in düşünce anlayışı (mantık bilimi bağlamında) zorunlu olarak "düşüncenin nesnelleştirilmesi" (*Vergegenständlichung oder Entäusserung des Denkens*), yani düşüncenin duyum-nesnesini, duyumsanan-fiziksel maddede, duyumsal olarak tasavvur edilen (sezilen) şeylerde düşüncenin eylem aracılığıyla pratik olarak gerçekleşmesi sürecini de içerir. Duyum nesneleri üzerinde bir kavram, öznel düşüncenin rahminde olgunlaşan planlara uyarınca gerçekleştirilerek şeyleri değiştiren etkinlik süreci olan pratik, artık düşüncenin ve kavrayışın gelişimindeki bir aşama kadar önemli görülmeye, dilde (dil kurallarına göre) ifadesini bulan uslamlamanın öznel-zihinsel edimi olarak ele alınmaya başlanmıştır.

Hegel böylece pratiği doğrudan doğruya mantığa dahil etmiş ve düşüncenin kavranması konusunda ve düşünce biliminde temel bir ilerleme sağlamıştır.

Düşünce kendisini yalnızca dil biçiminde değil, gerçek etkinlikler ve insanların eylemleri biçiminde de dışavurduğundan (*sich entäussert, sich entfremdet*, yani "kendisini yabancılaştırdığı", "kendisini kendi dışında bir şeye dönüştürdüğü"), kendisi hakkında yarattığı fikirlerden ziyade "verdiği ürünler üzerinden" daha doğru biçimde yargılanabilir. Bu nedenle insanın hakiki eylemlerinde gerçekleşen düşünce, kelimelerde, konuşmalarda ve kitaplarda dışavurulan öznel-zihinsel edimlerin doğruluğunun da gerçek ölçütüdür.

VI

Bir kez daha mantık oluşturmanın ilkesi üzerine:

İdealizm mi materyalizm mi? (Feuerbach)

Buraya kadar yalnızca Hegel'in bir bilim olarak mantıkta yeni bir çağ açan olumlu kazanımlarından söz ettik. Şimdi de Hegel'in düşünce anlayışındaki idealizm nedeniyle tarihsel açıdan kaçınılmaz olarak ortaya çıkan "üretim maliyetlerine", onun mantığını *tümüyle* benimsememize engel olan ve yalnızca materyalist felsefenin gelişmesiyle üstesinden gelinebilecek olan sorunlara değinelim.

Tarihsel olarak olaylar öylesine gelişmiştir ki, Feuerbach Almanya'da Hegelci idealizmin "üretim maliyetlerinden" söz eden ilk kişi olmuştur.

Her materyalist gibi Feuerbach da felsefenin başlangıç ilkesi olarak düşünceyle varlık arasındaki ikiliğin benimsenmesine karşı çıkmıştır. Bu nedenle Feuerbach, akıl yürütürken doğal olarak Spinoza'nın Kartezyen ikiciliğe karşı geliştirdiği kati argümanları yeniden üretmiştir. Feuerbach'ın aklında yalnızca Kant tarafından ifade edildiği biçimiyle ikiciliğin saf biçimi değil, idealist tekçilik biçiminde sistematik olarak ikiciliğin üstesinden "sağdan" gelmeye çalışan Fichte, Schelling ve Hegel'in felsefeleri de olduğu için, bu polemik çizgisinin çözümleme yoluyla çıkar-sanmak zorunda olduğu bir gerçektir. Ancak Feuerbach, ikiciliğin üstesinden gelmeye dönük bu tür girişimlerin kaçınılmaz biçimde kurgusal, biçimsel ve sözel kaldığını ve genel anlamda idealizmin Kantçı sistemin temel önermelerinin ötesine geçemeyeceğini göstermeye çalışmıştır.

Bu nedenle Feuerbach, Schelling ve Hegel’de temelde aşılamamış olan Kant’ı ele almıştır. “Hegelci felsefe, *Kant’ta* özellikle ifade edilen düşünce ve varlık çelişkisinin ortadan kaldırılmasıdır; ancak, bu çelişkinin yalnızca ... belirli bir unsur içinde, *düşüncede* ortadan kaldırılmasıdır.”¹¹⁷

Aslında, mutlak özdeşlik felsefesi denilen yaklaşım *kendinde düşüncenin özdeşliğinin* felsefesinden başka bir şey değildi; daha önce olduğu gibi, burada da düşünce ile düşüncenin dışındaki varlık arasında doludurulmamış bir boşluk vardı. Sorun yalnızca kavranabilir varlığın, yani düşüncede hâlihazırda ifade edildiği biçimiyle varlığın, gerçek varlığın yerine kullanılmasıyla çözülmüş gibi görünmektedir. Hegelci felsefenin görkemli, derinlemesine düşünülmüş yapısında aslında bu nedenle boş bir totoloji gizliydi; bizi çevreleyen dünyayı onu düşündüğümüz gibi düşünürüz.

Dolayısıyla Schelling ve Hegel’in felsefeleri aslında düşünceyle varlık arasında, “mutlak” olan da dahil, hiçbir özdeşlik kurmamıştır; çünkü onların felsefesinde “olduğu gibi varlık” –düşüncenin dışında ve ondan bağımsız olarak var olan özgür, bağımsız, kendi kendine yeterli varlık– tek kelimeyle hesaba katılmamış ve maddi olmayan ve belirlenmemiş bir şey olarak kalmıştır.

O halde Kantçı ikiciliğin temel ilkesi dokunulmadan kalmıştır. Düşünen akıl en baştan itibaren duyumsal, cismani ve maddi olan her şeye mutlak anlamda karşıt, maddi olmayan özel bir varlık, bağımsız ve kendi kendisine yeterli bir şey olarak kendi içinde örgütlenmiş, kendisine içkin bulunan mantık yasaları ve şemaları tarafından oluşturulmuş özel bir şey olarak ele alınmıştır. Hegel’in *Mantık’ı* da düşünceyi, onları kendi suretinde şekillendirmek üzere doğa ve insanla dışarıdan kurulan özel bir “dolayım” ilişkisine girmek zorunda kalan doğaüstü ve fizikdışı bir öznenin etkinliği olarak sergilemiştir.

Düşünen aklın bu şekilde sunulması ister istemez aklın veya “tin”in “karşıtları” olarak doğa ve insanın, onun şekillendirici etkinliğinin nesnesi ve malzemesi olduğunu ve doğa ve insanı kendilerinde edilgen ve

¹¹⁷ Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (Felsefe Reformu için Geçici Tezler), *Kleinere Schriften* (Kısa Yazılar) II (1839–1846) içinde (Berlin, 1970), s. 257.

şekilsiz varsaymayı gerekli kılmaktadır. Yalnızca düşünen tinin şekillen-
dirici etkinliği sonucunda doğa ve insan sahip oldukları şekli kazanabilir
ve bilinen, somut biçimlerini alabilirler. Dahası, gerçek dünyada ampirik
olarak açık olan şartlardan başka hiçbir şey, aslında, tinin etkinliğinin bir
sonucu olarak tarif edilmemektedir; bir kez daha dolayımın tüm karma-
şık büyüğü, “Tanrı’nın bir armağanı” kisvesi altında yalnızca daha önce
doğa ve insandan soyutlama aracılığıyla alınmış olan belirlenimlerin aynı-
larını onlara iade etmeye hizmet etmektedir. Tinselci felsefe, başlangıçta
insan ve doğayı “soymadan” bu yoksullaştırılmış belirlenimlerinden tek
bir tanesini bile düşünen tine atfedemezdi.

Düşünceyle varlık ilişkisi sorununun bu yorumunda Feuerbach, her
şeyden öte skolastik açıdan yenilenmiş, “akılcılaştırılmış” bir teoloji gör-
müştü. Tinseliciliğin, Kitab-ı Mukaddes’in Tanrısı’na benzeyen düşünen
mutlak tini, soyutlama yoluyla insana yabancılaştırılmış olan belirlenim-
lerden kurulmuş olan gerçekdışı bir yaratıydı. Hegelci mantığın ele al-
dığı düşünce, aslında insan düşüncesiydi; ancak insandan soyutlanmış
ve insanın dışında var olan özel bir varlık olarak onunla karşı karşıya
konumlandırılmıştı.

Hegelci idealizmin (Hegelci sistem idealist bakış açısının en tutarlı ifa-
desi olduğundan, genel anlamda idealizmin de) kökenindeki yanlışların
tam anlamıyla (genel anlamda ve her şeyi hesaba katarak) doğru bir kav-
ranışından yola çıkarak Feuerbach, düşüncenin varlıkla ilişkisi sorunu-
nu yeniden düşünmüştür. Feuerbach, düşünceyi (insandan yabancılaş-
tırılmış biçimi içinde) varlıkla dışarıdan karşılaştırılan bağımsız bir şey
olarak ele aldığı için “genel olarak düşünce” ile “genel olarak varlığın”
nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu sormanın imkânsız olduğunu göster-
miştir. Ancak Hegel’in düşündüğünün aksine, yani soyut, mantıksal bir
kategori, düşüncede varlık olarak değil, doğanın ve insanın gerçek, du-
yumsanabilen nesnel dünyasında varlık, zaten düşünceyi içerir. Varlık
yalnızca taşları, ağaçları ve yıldızları değil, insanın düşünen bedenini de
kapsamaktadır.

Bu nedenle varlığı düşünceden yoksun bırakılmış bir şey olarak tarif
etmek onu yanlış biçimde tariflemek, düşünme becerisine sahip insanı

onun dışında bırakmak anlamına gelir ki bu da, varlığı en önemli “yüklemelerinden” bir tanesinden yoksun bırakmak, onu “eksik” biçimde düşünmek olur. Bu sav Spinoza’nın düşüncesini tekrarlamakta, onun geliştirilmiş bir yorumunu, daha modern bir felsefi terminolojinin diline tercümesini sunmaktadır.

Dolayısıyla bütün sorun, düşüncenin genel anlamda, bir madde, durum yoluyla ulaşılabilir bir yaratık olarak insandan ayrılıp ayrılamayacağına karar vermek ve düşüncenin en baştan itibaren cismani, duyumsal ve maddi olan her şeyden bağımsız bir şey olarak mı, yoksa insandan ayrılamaz bir özellik (“yüklem”) olarak mı anlaşılması gerektiği sorununa indirgenir. Feuerbach doğa biliminin, tıbbın ve fizyolojinin argümanlarını materyalizm lehine belirleyici argümanlar olarak değerlendirmiştir. Tıba dayanan materyalizm, materyalizmle tinselcilik arasındaki tartışmada “Arşimed’in kaldırıcı gibidir; çünkü buradaki mesele son tahlilde maddenin bölünebilirliği ya da bölünemezliği meselesi değil, insanın bölünebilirliği ya da bölünemezliği meselesidir; Tanrı’nın varlığı ya da var-değilliği meselesi değil, insanın varlığı ya da var-değilliği meselesidir; maddenin ebediliği ya da geçiciliği meselesi değil, insanın ebediliği ya da geçiciliği meselesidir; insanın dışında, cennette ve yeryüzüne yayılan ve süregiden madde meselesi değil, insanın kafatasında toplanmış olan madde meselesidir. Kısacası bu tartışmadaki mesele sadece, delice bir kafa karışıklığı içinde ele alınmadığı müddetçe, insanın kafasıdır. Bu tek başına buradaki tartışmanın hem kaynağı hem de amacı ve sonucudur.”¹¹⁸

Feuerbach bu nedenle ve yalnızca bu nedenle, felsefenin temel sorununu ayağını sağlam bir biçimde gerçekliğe basarak ele almış ve böylece doğal olarak materyalizm lehine bir çözüm getirmiştir.

Düşünce yaşayan beynin asıl işlevidir ve beynin maddesinden ayrıştırılamaz. Eğer aklımızda bir madde olarak beyin varsa, o zaman genel anlamda düşüncenin onunla ne şekilde “ilişkili” olduğunu, nasıl birinin diğerine bağlı olduğunu ve ona “aracılık ettiğini” sormak son derece saçma olurdu. Çünkü bu durumda “biri” ve “öteki” diye bir şey olmayacak,

¹¹⁸ Ludwig Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus* (Spiritualizm ve Materyalizm Üzerine), *Kleinere Schriften* (Kısa Yazılar) IV içinde (Berlin, 1972), s. 125.

sadece tek bir şey olacaktı; *yaşayan beynin gerçek varlığı aynı zamanda düşüncedir ve gerçek düşünce yaşayan beynin varoluşudur.*

Felsefi kategorilerde ifade edilen bu olgu, “aralarına başka hiçbir şeyin girmesine izin vermeyen ve maddi olan ve olmayan varlık arasında bir ayırım, hatta bir kıyaslama bile yapılmasına yer bırakmayan ruhla beden *dolaysız birliğini*, sonuç olarak maddenin düşündüğü ve beden *akıl olduğu ve tersine aklın beden, düşüncenin madde olduğu noktayı*”¹¹⁹ ortaya koyar. Düşünceyle varlığın bu biçimde anlaşılan özdeşliği. (Feuerbach’a göre) aynı zamanda gerçek felsefenin bir aksiyomu –yani skolastik açıdan kanıtlanmaya ve “dolayma” ihtiyaç duymayan bir olgu– olmalıdır.

Feuerbach, Schelling ve Hegel’i genel olarak düşünceyle varlığın birliğini (“özdeşliğini”) *düşünen insanda* görmelerinden ötürü değil, bunu zıtların *nihai birliğinin*, maddi olmayan düşünen tinle düşünmeyen bedenin bir araya gelmesinin *ürünü* olarak betimlemeye çalıştıkları için suçlamıştır. Dolayısıyla Feuerbach onları, gerçekliğin resmini aynı düzeyde yanlış iki soyutlamaya dayanarak çizmeye çalışmakla, yanılsamadan olgusala, soyutlamadan gerçekliğe ilerlemeye çabalamakla suçlamıştır.

Feuerbach, materyalistin, idealistlerin eleştirmeden olgu olarak kabul ettikleri bu yanlış soyutlamaların kökenini açıklamak üzere dolaysız olarak verili olan olguyu başlangıç noktası olarak tam ters yönde ilerlemesi gerektiğini ilan etmiştir.

Schelling ve Hegel, sonuç olarak zıtların birliğine ulaşmak amacıyla bedensiz düşünceyle düşüncesiz beden *başlangıçtaki karşıtlığı* tezinden yola çıkmışlardır. Bu, tinselciliğin yanlış yoludur. Materyalist, düşünen varlıkla bedensel varlık arasındaki hayali karşıtlık yanılsamasının bireyin kafasında nasıl ve neden ortaya çıktığını anlamak ve göstermek üzere bireyin olgusal açıdan dolaysız birliğinden (bölünemezliğinden) hareket etmelidir.

Sonuç olarak düşünen tinle beden arasındaki karşıtlık yanılsaması genel anlamda salt öznel, yani yalnızca insanın kafasında var olan, tamamen psikolojik bir olgudur. Bu yanılsama son derece doğal bir nedenden do-

¹¹⁹ Age, s. 152–153.

layı ortaya çıkmıştır: Düşünen beyin insanın diğer organları ile aynı tür maddeden olduğu için.

Gözle, görme organıyla, ilgili olarak da aynı durum geçerlidir. Eğer göz aracılığıyla yıldızları görebiliyorsam, aynı anda gözün kendisini görememem gayet anlaşılabilir bir durumdur ve tersine, gözü, bir aynada bile olsa incelemek istersem bakışımı yıldızlardan ona doğru çevirmem gerekir. Baktığım nesne gibi gözün yapısının da tüm ayrıntılarını, yani bu görüşü etkileyen tüm içsel maddi şartları da görecektim, genel olarak görüş olanaksız olurdu. Aynı biçimde, “eğer düşüncede, düşüncenin organik temeli ve koşulları –yani beyin bedeninde düşüncenin gerçekleşmesini sağlayan maddi yapı ve süreçler– bilincin nesneleri haline gelselerdi beyin düşünemezdi.”¹²⁰ Onlar yapı olarak sadece fizyoloji ve anatominin nesneleri olabilirler. Düşünce organı olarak beyin yapısal ve işlevsel olarak dışsal nesnelere yönelen etkinlikleri gerçekleştirme-ye, kendisi hakkında değil başkası hakkında, nesnellik hakkında düşünmeye uyum sağlamıştır. “Organın yok oluşu ve kendi etkinliğinin *opus ferveret*’inde (ateşinde), nesnelerindeki etkilğinde kendisini unuttur ve tanımaz hale geliş”¹²¹ son derece doğaldır. Bu nedenle beyin de dahil, cismani, maddi ve duyumsal olan her şeyin düşünceden tamamen bağımsız olduğu yanılgısı ortaya çıkmıştır.

Ancak bu yanılığın idealizmi haklı çıkartmaz. Kaçınılmaz yanılığlara karşın, düşünce kendinde maddi bir organın maddi etkinliği, maddi bir süreç olarak kalmaya devam etmektedir. “Benim için, ya da öznel olarak, salt zihinsel, maddi ve duyumsal olmayan eylem, kendinde, ya da nesnel olarak, maddi, duyumsal bir eylemdir.”¹²² “En yüksek eylem olarak beyin-eyleminde keyfi, öznel, zihinsel etkinlik ile istenç dışı, nesnel, maddi etkinlik özdeştir ve birbirlerinden ayrılamaz.”¹²³

¹²⁰ L. Feuerbach. *Kleinere Schriften IV*, s. 123.

¹²¹ *Age.*, s. 124.

¹²² Ludwig Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist (Ruh-Beden, Düşünce-Madde İkiliğine Karşı)*, *Kleinere Schriften (Kısa Yazılar) III* içinde (Berlin, 1971), s. 125..

¹²³ *Age.*

Böylece ikiciliğe ve tinselciliğe karşı mücadelenin mantığı Feuerbach'ı doğrudan doğruya yaşayan, düşünen beyin, düşünce ve duyumsal olarak nesnel varlık, düşünce ve düşünülen, ideal ve gerçek, tinsel ve maddi, öznel ve nesnel gibi doğrudan özdeş karşıtlıklar taşıyan bir "nesne" olarak kavramasını sağlayan, özünde diyalektik bir önerme ileri sürmeye zorlamıştır. Düşünen beyin, felsefi kategorilerde yalnızca birbirini dışlayan belirlenimleri dolaysız biçimde özdeşleştirerek, karşıt kategorilerin birliğini –özdeşliğini– doğrudan doğruya kapsayan bir tez aracılığıyla uygun biçimde ifade edilebilecek özel bir "nesnedir".

Genel biçimiyle diyalektikte ustalaşmamış olan Feuerbach'ın, sürekli olarak daha sonra düzeltmeye, eksiklerini gidermeye ve belirginleştirmeye mecbur kaldığı belirlenimleri kabul ederek çoğunlukla tereddüt içinde kaldığı doğrudur; sonuç olarak açıklaması oldukça bulanık ve belirsiz bir biçimde yapılmış olsa da, öz değişmeden kalmıştır.

Düşünce yalnızca maddi bir süreç, maddi bir organın maddi etkinliği olduğu için, bu etkinliğin ürünleri (düşünceler) herkesin her adımda Tanrı'nın ya da mutlak bir tinin dolayımından yararlanmadan gerçekleştirdiği "kendinde şeylerle", düşüncenin dışındaki şeylerle ilişkilendirilebilir, karşılaştırılabilir ve harmanlanabilir. Kavramlar ve imgeler, gerçek şeylerle aynı uzayda ve zamanda var olurlar; *tek bir özne* kendisini çevreleyen dünya hakkında düşünür ve onu duyusal olarak algılar ve bu özne kesin olarak insandır; gerçekten duyusal açıdan nesnel bir yaratık olarak yaşamış ve var olmuş olan bireyin kendisidir. Nesnenin, onu çevreleyen, duyusal açıdan nesnel dünyanın birliği (bölünemezliği), bu öznenin de birliği (bölünemezliği) anlamına gelir. Yalnızca düşünen ve duyusal tasavvurda bulunan bir kişi olarak o, Tanrı'nın ya da mutlak tinin yardımıyla iç ilişkilerini düzenleyen iki ayrı varlık değil, tek bir kişidir. Dolayısıyla bir yanda düşünülmüş dünya, öte yanda duyusal olarak tasavvur edilen dünya, kişinin aralarında özel bir geçit, bir köprü ya da ilahi bir ilkeye dayanan bir dolayım araması gereken iki ayrı dünya değil, *tek bir dünyadır* (yani gerçek dünyadır).

Bu nedenle dünyaya dair düşüncedeki belirlenimler (mantıksal belirlenimler), duyumsal olarak tasavvur edilen ya da sezilen dünyanın

doğrudan ve kendiliğinden belirlenimleridir. Mantıksal belirlenimlerin, sezgideki ve betimlemedeki dünyanın, duyularla algılanan dünyayla özel ilişkisinin ne olduğunu sormak ise saçmadır. Mantıksal bir sistem, duyumsal olarak tasavvur edilmiş ya da sezilmiş dünyanın belirlenmişliğinin ifadesinden başka bir şey değildir. Mantıksalla metafizik arasındaki ilişki sorunu da yanıltıcı ve sahte bir sorundur. Böyle bir *ilişki* yoktur, çünkü mantık ve metafizik kendiliğinden *bir ve aynıdır*. Düşüncedeki dünyanın evrensel belirlenimleri (mantıksal belirlenimler, kategoriler) sezgide bulunan şeylerin soyut, evrensel ifadesinden başka bir şey değildir, çünkü düşünce de sezgi (tasavvur) de aynı gerçek dünyayla ilişkilidir.

Mantıktan, dilde ifadesini bulan düşüncenin kurallarının bir toplamını değil, gerçek düşünüşün gelişim yasalarının bilimini anlıyorsak eğer, benzer şekilde mantıksal biçimlerden de cümlelerin ve ifadelerin soyut biçimlerini değil, düşüncenin, yani insanın duyularıyla algıladığı gerçek dünyanın gerçek içeriğinin soyut ve evrensel yasalarını anlamalıyız. “Bu nedenle yargıların ve sonuçların sözde *mantıksal* biçimleri *etken* düşünce-biçimleri, *usun sıradan* koşulları değildirler. Onlar metafiziğin evrensellik, tekillik, tikellik, bütün ve parçaları, zorunluluk, esas ve sonuç kavramlarını *varsayarlar*, yalnızca bu kavramlar aracılığıyla ortaya konulabilirler ve sonuç olarak keyfi, türetilmiş, orijinal olmayan düşünce-biçimleridirler. Yalnızca metafizik koşullar veya ilişkiler mantıksaldır; yalnızca kategorilerin bilimi olarak metafizik gerçek *ezoterik* mantıktır; Hegel’in derin düşüncesi buydu. Sözde mantıksal biçimler sadece *soyut, temel konuşma-biçimleridir*, ancak konuşma düşünce değildir; öyle olsaydı en büyük dedikoducu en büyük düşünür olurdu.”¹²⁴

Feuerbach böylece mantıksal biçim ve yasaların metafizik biçim ve yasalarla mutlak olarak özdeş olduğu konusunda, bu durumun nedenini ve temellerini idealist Hegel’den farklı kavramış olsa da, Hegel’le bütünüyle uzlaşmaktaydı. Bu noktada, düşüncenin ve varlığın yasa ve biçimlerinin özdeşliği ilkesinin materyalist bir ifade edilmesini elde etmekteyiz. Materyalist bakış açısından bu, *mantıksal* biçim ve örüntülerin *varlığın*, insanın duyularıyla algıladığı gerçek dünyanın, *gerçekleşmiş olan evrensel*

¹²⁴ Ludwig Feuerbach. *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (Berlin, 1955), s. 35.

biçim ve örüntülerinden başka bir şey olmadığını ortaya koymaktadır.

İşte bu nedenle Bernstein gibi Neo-Kantçılar tutarlı materyalizmi tersine dönmüş tinselcilik olarak görmüştür. Yine de Feuerbach'ın düşünce ile varlığın özdeşliği konusundaki yorumu en genel biçimiyle, mantığın temelleri ve bilgi teorisiyle ve bu zemin üzerinde bina edilen bilgiyle ilgilenmediğimiz sürece, Marksistler de dahil bütün materyalistler için doğru ve tartışma götürmez olmaya devam etmektedir. Feuerbach daha sonra genel materyalist doğruların özgül bir antropolojik somutlaştırılması işine girdiğinden, açıklamasında geliştirdiği argümanlar sadece sorunun Marksist-Leninist çözümüne kıyasla değil, Spinoza'nın anlayışına göre de zayıf kalmış ve sonuç olarak bu argümanlar vülger materyalistlere, pozitivistlere ve hatta Neo-Kantçılara bile Feuerbach'ı, bütünüyle tutarlı bir müttefikleri olmasa da, selefleri olarak ele almaları için zemin hazırlamıştır.

Feuerbach'ın düşünceyle varlığın özdeşliği yaklaşımının daha ayrıntılı bir çözümlemesi iki nedenle bütünüyle yetersiz olmayacaktır: (1) Çünkü bu materyalist bir yaklaşımdı ve (2) bu diyalektik olmayan materyalizmdi.

Bu örnekte materyalizm, düşüncenin, maddi bedenin gerçek var oluş biçimi, gerçek zaman ve mekânda bulunan düşünen bedenin etkinliği olduğu gerçeğinin yetersiz bir bilincinden ibaretti. Materyalizm, ayrıca, akıl yoluyla kavranan dünyayla duyusal olarak algılanan dünyanın özdeşliğinin bilincine varılması noktasında ortaya çıkmaktaydı. Sonuç olarak Feuerbach'ın materyalizmi, dünyanın etrafında dolaşıp duran, onu "dışarıdan" düşünüp kavrayan özel bir varlığın değil gerçek dünyada yaşayan insanın düşüncenin öznesi olduğunun kavranmasında ifadesini bulmaktaydı. Bütün bunlar materyalizmin ve dolayısıyla diyalektik materyalizmin temel ilkeleridir.

O halde Feuerbach'ın duruşundaki zayıflıklar nelerdi? Her şey göz önüne alındığında, bu zayıflıklar genel olarak tüm Marx öncesi materyalizminkilerle aynıydı ve en önde geleni pratiğin doğayı dönüştüren etkinlik olarak oynadığı rolün kavranamamasıydı. Spinoza bile yalnızca düşünen bedenin doğal bedenlerin sınırları içindeki hareketini göz önü-

ne almış ve o da bu momenti gözden kaçırmıştı. Kaldı ki Fichte onu (ve genel olarak Spinoza tarafından ortaya konulan materyalizmin tamamını) bunun üzerinden eleştirmekte, yani insanın (düşünen bedeninin) doğa tarafından sunulmuş olan hazır biçimler ve sınırlar içinde hareket etmeyip, etkin bir biçimde doğaya içsel olarak var olmayan yeni biçimler yarattığı ve dış dünyanın “direncinin” üstesinden gelerek bu biçimler arasında dolaştığını ifade etmişti.

“Bugüne kadarki bütün materyalizmin (Feuerbach’inki de dahil) temel kusuru, nesnenin, gerçekliğin, duyularımız aracılığıyla kavradığımız şeyin, *duyumsal insan etkinliği*, *pratik* olarak, öznel biçimde değil, yalnızca *özne* ya da *tasavvur*¹²⁵ biçiminde anlaşılmış olmasıdır. Dolayısıyla materyalizme karşıt biçimde *etken* taraf, soyut bir biçimde, kuşkusuz gerçek duyusal etkinliği var olduğu gibi bilmeyen idealizm tarafından geliştirilmiştir. Feuerbach duyusal nesnelerin düşünce nesnelerinden gerçekten ayrılabilmesini istemektedir, ancak insan etkinliğinin kendisini *nesnel etkinlik*¹²⁶ olarak kavramamaktadır.”¹²⁷

Bunu, insanın (bilincin öznesinin) özne-nesne ilişkisinin edilgen tarafı, karşılıklı ilişkinin belirleneni olarak ele alınması izledi. Dahası burada insan toplumsal ilişkilerden soyutlanmakta ve yalıtılmış bireye dönüştürülmekteydi. Bu nedenle insan-çevre ilişkileri, *bireyin beyni dışında bulunan* ve *ondan bağımsız olarak* var olan her şeyle ilişkisi olarak yorumlanmaktaydı. Ancak bireyin dışında ve onun iradesinden ve bilincinden bağımsız olarak sadece doğa değil, toplumsal, tarihsel çevre, insan emeği tarafından yaratılan şeylerin dünyası ve insanlar arasında emek sürecinde geliştirilmiş olan ilişkiler sistemi de bulunmaktadır. Başka bir deyişle yalnızca kendi halinde (kendinde) doğa değil, insanlaştırılmış, emek tarafından değiştirilmiş doğa da bireyin dışında yer almaktadır.

¹²⁵ R. Pascal’ın notu (age, s. 207): “*Anschauung*”; bu terim için tasavvuru kullandım. Bu kavramın anlamı orijinal çeviride oldukça belirsizdir ve “meditasyon” anlamıyla güçlü bir karşıtlık içinde “duyularla algılama” olarak anlaşılmalıdır.

¹²⁶ R. Pascal’ın ikinci notu: “Nesneler aracılığıyla etkinlik”

¹²⁷ Karl Marx. *Theses on Feuerbach* (Feuerbach Üzerine Tezler). Çeviren: Roy Pascal. Karl Marx, Friedrich Engels, *The German Ideology* (Alman İdeolojisi) içinde (Lawrence & Wishart, Londra, 1938), s. 197.

Feuerbach, sezgide ya da tasavvurda sunulan insanı kuşatan dünyayı ya da çevreyi başlangıç noktası olarak kabul etmiş, ancak onun yüklemelerini incelenmemiştir.

Bu nedenle insanın (düşünen bedenin) nerede ve nasıl çevreyle dolaysız bir bütünlük (temas) içinde olduğu sorunuyla karşılaştığında, aktındaki yukarıdaki gibi bir birey için verdiği cevap bunun sezgide, *bireyin tasavvurunda* gerçekleştiği idi. Feuerbach'ın bütün zayıflıklarının kaynağı budur, çünkü tasavvurda bireye, maddi hayatı üretme sürecinde kendi aralarında etkileşimde bulunan diğer bireylerin etkinliğinin ürünü ve doğanın, insan etkinliğinin özelliklerine ve biçimlerine dönüştürülen özellik ve biçimleri kendisinin nesnesi, kendi ürünü olarak sunulur. Feuerbach'ın üzerine "kafa yormayı" tercih ettiği "olduğu gibi doğa", işin doğrusu, onun görüş alanı içerisinde kalmamaktaydı. Çünkü bu "doğa, insan etkinliğini önceleyen doğa, ne Feuerbach'ın içinde yaşadığı doğaydı ne de günümüzde herhangi bir yerde var olan bir doğaydı (kısa bir geçmişi olan Avustralya'daki birkaç mercan adası hariç). Dolayısıyla bu doğa, Feuerbach için de var olan bir doğa değildi."¹²⁸

Feuerbach'ın dikkati, teoriyle pratik arasındaki toplumsal ilişkilerin gerçek zorluklarından, işbölümünün düşünceyi bireylerin çoğunluğuna (bilim biçiminde) "yabancılaştırarak" onlardan ayrı ve onların dışında var olan bir güce dönüştürülmesinden de uzaklaşmıştı. Dolayısıyla o, Hegel tarafından putlaştırılan düşüncede (yani bilimde) dinsel yanılsamaların bazı ufak değişimlerinden başka bir şey görmemiştir.

¹²⁸ Karl Marx ve Friedrich Engels. *The German Ideology*, s. 37.

II. Kısım

Marksist-Leninist Diyalektik Teorisinin Bazı Sorunları

VII

Nesnel idealizmin diyalektik materyalist eleştirisi sorununa katkı

Herhangi bir felsefi sistemin zayıflıklarının, daha doğrusu kusurlarının üstesinden gelmek için o sistemi anlamak zorunludur. Marx böyle bir “kavrayışı” Hegel’le ilişkili olarak ortaya koymuş ve böylelikle mantık konusunda Hegel’den de, onun tam karşısında duran Feuerbach’tan da daha fazla ilerleme kaydetmiştir.

Marx, Engels ve Lenin, Hegel’in hem tarihsel katkısını hem de onun gerçekleştirdiği bilimsel ilerlemelerin tarihsel koşullara bağlı, Hegelci diyalektiğin dışına çıkmayı başaramadığı, kesin biçimde çizilmiş sınırlarını ve yaratıcısının zekâsının gücüne rağmen üstesinden gelmeyi başaramadığı yanlısamları ortaya koymuşlardır. Hegel’in büyüklüğü, tıpkı onun sınırlılıkları gibi, genel olarak diyalektiği idealizm zemininde, idealizmin bilimsel düşünceye dayattığı yüklemelerin çizdiği sınırlar içinde geliştirmenin olanaklarını tüketmiş olmasına dayanmaktadır. Hegel, niyetlerinden bağımsız olarak idealizmin düşünceyi çıkmaza soktuğu ve diyalektikle aydınlanmış düşünceyi bile kendi içinde çıkıksız bir döngüye, sonu gelmeyen bir “kendini ifade” ve “öz-bilinç” sürecine mahkûm ettiğini sıradışı bir açıklıkla göstermiştir. (Kesinlikle en tutarlı ve ikiyüzlülükten en uzak idealist ve bu nedenle de tutarsız, eksikli olan diğer bütün idealizmlerin sırlarını açığa çıkartan kişi olduğu için) Hegel’e göre “varlık”, yani düşüncenin dışında ve ondan bağımsız olarak var olan doğanın ve

tarihin dünyası, kaçınılmaz olarak yalnızca mantık sanatını sergilemenin bir vesilesine, mantığın aynı şema ve kategorilerini tekrar tekrar olumlayan bitmek bilmez bir “örnekler” dağarcığına dönüştürülmüştür. Genç Marx’ın belirttiği gibi, Hegel’de “mantığın maddesi” (*die Sache der Logik*) “maddenin mantığını” (*die Logik der Sache*)¹ çitle çevirmiş ve bu nedenle Prusya hükümdarıyla hükümdarın kafasındaki idealist diyalektikçiye “kendinde ve kendisi için hakiki bireysellik” kategorisini sergileyen “örnekler” olarak aynı düzeyde hizmet edebilmiştir.

Böyle bir yaklaşım içerisinde, kaynayan bir çaydanlık ve Büyük Fransız Devrimi sadece nitelik ve nicelik kategorilerinin ilişkisini sergileyen “örnekler” olmaktadır; ancak böylece göze çarpan herhangi bir ampirik gerçeklik, kendi başına ne kadar tesadüf olursa olsun, mutlak aklın vücut buluşuna, kendi farklılaşmasının zorunlu diyalektik evrelerinden birine dönüştürülmüş olur.

Hegelci diyalektiğin derin çatlakları doğrudan doğruya, diyalektiği var olan her şey için ustalıklı ve incelikli bir özre dönüştüren idealizmle bağlantılıydı. Bu nedenle bu koşulların bütününe daha yakından bakmak zorunludur.

Hegel aslında insanı ve onun gerçek düşüncesini, asırlardır var olan bir güç olarak, “dünyanın ve insanın ilahi yaratılışının” ona uygun biçimde gerçekleştiği, kişisiz, özelliksiz – “mutlak” – düşünceyle karşı karşıya koymuştu. Hegel mantığı da, gerçek dünyanın ve gerçek insan düşüncesinin onunla ilişkisi içinde esasen türetilmiş, ikincil ve yaratılmış olduğunun görüldüğü “mutlak biçim” olarak kavramaktaydı.

Burada Hegel’in düşünce anlayışının idealizmi açığa çıkmaktadır; düşünceyi yeni bir tür tanrıya, insanın dışında var olan ve onu yöneten bir çeşit doğatüstü güce dönüştüren de özellikle Hegelci nesnel idealizmdir. Ancak bilhassa Hegelci olan bu yanılsama hiç de Hegel tarafından eleştirilmeksizin, basitçe dinden alınmış bir fikir ya da Feuerbach’ın öne sürdüğü gibi dinsel bilincin basit bir atavizmi² değildir; bu, daha derin ve

¹ Bakınız Karl Marx. *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law* (Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı). Age., s. 18.

² Bir gelişimin en son aşamasına değil, daha önceki bir evresine özgü gibi görünen bir özellik, nitelik. –ç.n.

ciddi bir durumdur.

Gerçek şu ki Hegelci düşünce anlayışı toplumsal işbölümünün dar anlamda profesyonel bir biçimi zemininde, yani zihinsel emeğin fiziksel emekten, dolayimsız biçimde pratik, duyusal olarak nesnel etkinlikten ayrılması zemininde oluşturulan şeylerin gerçek konumunun eleştirel olmayan bir betimlemesini temsil etmektedir.

Toplumsal işbölümünün kendiliğinden gelişimiyle bireylerle kolektif güçler ve kolektif olarak geliştirilmiş yetenekler, yani etkinliğin evrensel (toplumsal) araçları arasındaki gerçek ilişkilerin özel olarak tersine çevrilmesi zorunluluğu doğmuştur; bu tersine çevirme işlemi felsefede *yabancılaşma* olarak bilinmektedir. Evrensel (kolektif olarak gerçekleştirilmiş) eylem kipleri, sadece dincilerin ve idealist filozofların fantezilerinde değil toplumsal gerçeklikte de, zanaatlar ve meslekler biçiminde ve kendi ritüelleri, dili, gelenekleri ve diğer kişisiz ve özelliksiz nitelikteki “içkin” yapılarıyla bir tür kast biçiminde kurulmuş olan özel toplumsal kurumlar olarak örgütlenmiştir.

Sonuç olarak tek başına birey, şu ya da bu evrensel yeteneğin (etkin gücün) taşıyıcısı, yani öznesi değildir; aksine, bütün bireylere uğraşısının araçlarını ve biçimlerini dışarıdan dayatarak onlara giderek daha da yabancılaşan bu etkin güç özne olarak belirir. Böylece birey yabancılaşmış insan güçleri ve yetilerinin, para ve sermaye ve dahası devlet, yasa, din ve benzeri biçiminde kişileşmiş olan etkinlik araçlarının bir çeşit kölesine, “konuşan bir aracına” dönüşmüş olur.

Aynı yazgı *düşüncenin* de başına gelmiştir. O da *özel bir uğraşı* haline dönüşmüş, profesyonel araştırmacıların, zihinsel, teorik işlerle uğraşan profesyonellerin kısmetine düşmüştür. *Bilim belirli koşullar altında özel bir mesleğe dönüştürülmüş olan düşüncedir*. Evrensel yabancılaşma verirken düşünce, bir bütün olarak toplumun gereksindiği seviyeye ve gelişmişlik düzeyine sadece bilim alanında (alimler topluluğu içinde) ulaşabilir ve bu biçimde insanların çoğunluğunun *karşısında yer alır*. Ve sadece insanların çoğunluğunun karşısında yer almakla kalmaz, aynı zamanda onlara bilimin bakış açısından neyi, nasıl yapmaları gerektiğini, neyi, nasıl düşünmeleri gerektiğini vb. de dayatır. Bilim adamı, profes-

yonel kuramcı, diğer insanların karşısına mutlak, kolektif, kişisiz iktidarın güvenilir temsilcisi ve elçisi olarak çıkararak kendi adıma değil, Bilim, Kavram adına yasalar koyar.

Zihinsel, teorik uğraşın profesyonellerinin, en bilinçli ifadesini nesnel idealizmde –yabancılaşmış düşüncenin özbilincinde– bulan bütün yanılsamaları da bu zeminde ortaya çıkar.

Hegel, mantığında, insanın yaşamsal etkinliğin temel özelliklerini skolastik bir kılıf içerisinde hayli doğru bir biçimde ortaya koymuştur: İnsanın (düşünen bir yaratık olarak) kendisini “dışarıdan”, bir “öteki” gibi, özel bir nesne gibi görme becerisi ya da başka bir ifadeyle *kendi etkinliğinin şemalarını kendi nesnesine dönüştürmesi*. (Bu, insanın, genç Marx’ın Hegel’in eleştirisi sürecinde şu biçimde kavradığı çok özel bir niteliğidir: “Hayvan kendi yaşamsal etkinliğiyle dolaysız bir bütündür. O, kendisini ondan ayırmaz. O *kendi yaşamsal etkinliğidir*. İnsan kendi yaşamsal etkinliğini iradesinin ve bilincinin nesnesi kılar. O, bilinçli yaşamsal etkinliğe sahiptir. Bu, onun doğrudan bütünleştiği bir belirlenim değildir.”³)

Hegel, insanın yaşamsal etkinliğinin bu niteliğine yalnızca *mantığın bakış açısından* baktığı için, onu, hâlihazırda düşüncenin bir tasarısına, mantıksal bir şemaya, insanın şu ya da bu (dilini malzemesinde veya başka bir şeydeki) tikel etkinliği az çok bilinçli bir biçimde ona göre gerçekleştirdiği bir kurala dönüştürüldüğü ölçüde kayda almıştır. Bu nedenle Hegel şeyleri ve şeylerin bireyin bilincinin dışında ve iradesinin ötesinde (*Dinge und Sache*) bulunan konumunu (edimleri) sadece, insanın kendisinin organik bedeni de dahil doğal, fiziksel maddede gerçekleşmiş ve gerçekleşmekte olan momentler, düşüncenin biçim değiştirmiş halleri (öznel etkinlik) olarak ele almıştır. Marx’ın yukarıdaki sözlerinde betimlenen insanın yaşamsal etkinliğinin özel niteliği Hegelci anlatımda da *düşüncenin* insan tarafından gerçekleştirilen *bir tasarısı*, mantıksal bir biçim olarak ortaya çıkar.

Burada elde ettiğimiz insanın yaşamsal etkinliğinin altüst olmuş, baş

³ Karl Marx. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (1844 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları). Age, s. 277.

aşağı duran bir resmidir. Gerçekte insan düşünür, çünkü bu onun gerçek yaşamsal etkinliğidir. Hegel tersini söylemiştir; ona göre insanın gerçek yaşamsal etkinliği, insan belirli bir şemaya uygun olarak düşündüğü için böyledir. İnsanın yaşamsal etkinliğinin bütün belirlenimleri ve onun aracılığıyla elde edilen insanın düşüncesinin dışındaki şeyler burada doğal olarak “düşünce tarafından varsayıldıkları” ölçüde tespit edilir ve düşüncenin *sonucu olarak* ortaya çıkar.

Bu, yalnızca özel olarak düşünce üzerine çalışan mantıkçı, insandan ve insanın etkinliğinden önce, onun dışında, bağımsız bir gerçeklik olarak var olan şeylere (ya da şeylerin konumuna) oldukları biçimiyle ilgi duymayıp (mantıkçı gerçekliğe hiçbir şekilde fizikçinin, biyologun, iktisatçının ya da astronominin baktığı gibi bakmaz), düşünen varlığın –öznenin– etkinliğinin bir sonucu ve özgül ürünü *kavram* olan, bir etkinlik olarak düşüncenin *ürünü* olarak ortaya çıkan –ya da öyle görünen– şeylere ilgi duyduğu için doğaldır.

Bu nedenle Hegel, mantığın bakış açısının yetersiz kaldığı noktada “salt” mantıkçı kalmaktan ötürü “suçludur”. *Mantıkçının* bu kendine özgü mesleki körlüğü esasen, pratiği, yani insanın gerçek, duyularla algılanabilen nesnel etkinliğini, *yalnızca* doğruluğun bir ölçütü, *yalnızca* pratikten önce ve bağımsız olarak tamamlanmış olan düşünce; zihinsel, teorik etkinlik için, daha doğrusu bu etkinliğin sonuçları için bir ölçüt olarak görmesinde ortaya çıkar.

Bu durumda pratik de soyut bir biçimde anlaşılmakta, sadece bu boyutuyla ve aslında düşünceye borçlu olduğu bu nitelikler açısından aydınlatılmaktaydı, çünkü pratik, belirli bir niyeti, planı, fikri, kavramı veya amacı gerçekleştirme eylemiydi ve herhangi bir düşünceye bağımlı olmayan kendi belirlenimlerinden birine göre, olduğu gibi, çözümlenmiyordu. İnsanların pratik etkinliklerinin –insan emeğinin yaptığı şeyler ve tarihsel olaylar ve sonuçları– tüm sonuçları, bu çerçevede sadece şu ya da bu fikri cisimleştirdiği veya nesnelleştirdiği ölçüde hesaba katılmaktaydı. Bir bütün olarak tarihsel sürecin anlaşılmasında böylesi bir bakış açısının en saf biçimiyle (“mutlak”) idealizm olması anlaşılabilir bir durumdur.

Peki *mantıkçıyı* inceleme konusuyla hiç ilgisi olmayan şeyleri son

derece dikkatli bir biçimde soyutladığı ve herhangi bir olguya kendi *konusunun*, *kendi* biliminin, yani düşüncenin konusunun bir sonucu, onun bir dışavurumu olduğu ölçüde ilgi gösterdiği için suçlayabilir miyiz? Profesyonel mantıkçıyı “mantığın maddesi” onu “maddenin mantığından” (insan etkinliğinin somut başka herhangi bir alanının mantığından) daha fazla ilgilendirdiği için suçlamak, kimyacıyı “kimyanın maddesi” üzerinde fazla durmakla eleştirmek kadar aptalca olur. Ancak Marx’ın Hegel’e karşı yönelttiği yukarıdaki sözlerinde tamamen başka bir anlam gizlidir.

Darkafalı profesyonelin hatası düşünceyi dikkatle kendi biliminin çerçevesine sıkıştırması değildir; onun hatası, kendi biliminin yeteneklerinin sınırlarını şeylere bakışındaki bu kısıtlama nedeniyle açıkça görmeyi becerememesidir.

Aynı durum tipik bir profesyonel mantıkçı olan Hegel için de geçerlidir. Bir mantıkçı olarak, herhangi bir meselenin mantığı onu sadece genel olarak düşüncenin soyut şemalarında ortaya konulduğu ölçüde ilgilendirdiğinden, bir ifade ya da olguya yalnızca onda açığa çıkan düşüncenin soyut şemaları açısından bakmakta haklıydı. Hegel’in mantığının mistisizmi ve Marx’ın “yanlış pozitivizm” olarak adlandırdığı sinsi niteliği, mantıkçının özel bakış açısını *ex professo* benimsendiğinde ve onu, genel olarak insanın ve insanlığın ulaşabileceği, “nihai”, en derin, en unutulmaz ve en önemli doğruluğun onun aracılığıyla elde edilebileceği sözde keşfedilmiş yegâne *bilimsel* bakış açısı olarak ayımsadığında başlamıştır.

Mantıkçı olarak Hegel insan kültürünün gelişimindeki herhangi bir fenomene düşüncenin gücünü açığa çıkartan bir edim olarak bakmakta son derece haklıydı. Ancak bu bakışa, özel, mantıksal soyutlamaların çıkarsandığı *kendinde fenomenlerin özünün* sadece bu soyutlamalarda ifade edilmesi gibi (mantıkta kabul edilebilir ve doğal olan) birkaç şey ekleyerek doğruluğun yalana dönüştürülmesi bir anlık işti. Sistine Madonna yapılırken kullanılan boyaların bileşiminin kimyasal açıdan incelenmesiyle elde edilen kesin sonuçlar, kimyacı onlara Raphael’in fırçasından çıkan eşsiz “sentezin” yegâne bilimsel açıklaması olarak bakmaya başladığında bir anda yalana dönüştürülebilir.

Düşüncenin bütün biçimlerdeki somut gerçekleştirmelerine akışının biçim ve şemalarını doğru bir şekilde ifade eden (tanımlayan) soyutlamalar derhal ve doğrudan doğruya içinde keşfedildikleri kültürün bütün çeşitliliğini *yaratan* sürecin şemaları olarak kabul edilmiştir. Sonuç olarak Hegel'in anlayışındaki mistisizm tek bir noktada toplanmaktadır. Hegel, kültürün çeşitli biçimlerinin tamamını insanın düşünme yetisinin bir sonucu olarak ele alarak, bu eşsiz becerinin ve onun şema ve kurallarının genel olarak insana nereden geldiğini anlama şansını bütünüyle yitirmiştir. Hegel düşünceyi, insanı içeriden tarihsel yaratıya sevk eden ilahi bir iktidar ve kudret mertebesine çıkartarak, bu makul soruya verilecek bir yanıtın bulunmamasını mümkün olan tek cevap olarak ele almıştır.

Emekleriyle, özbilinci bilimsel düşünce olan kültürel yapıyı yaratan milyonlarca insanın duyularla algılanan nesnel etkinliği Hegel'in görüş alanının dışında kalmakta ve ona düşüncenin "tarihöncesi" olarak görünmekteydi. Bu durumda dış dünya, kavramları somutlaştırmaları için mevcut kavramlar tarafından işlenmesi gereken, kavramları üretmek için gerekli başlangıç malzemesi olarak ortaya çıkar.

Dolayısıyla düşünce yegâne etkin ve yaratıcı güce, dış dünya da onun uygulama alanına dönüştürülmüş olur. Doğal olarak, toplumsal insanın duyularla algılanan nesnel etkinliği (pratigi) düşünce tarafından (yani zihinsel işlerle uğraşan insanlarca) yaratılmış olan planların, kavramların ve *fikirlerin dışsal olarak nesnelleştirilmesi* biçiminde betimlenirse, kuramcıların kafasındaki düşüncenin kaynağının ne olduğunu ve nasıl ortaya çıktığını sormak da ilkesel olarak imkânsız olur.

Düşünce *vardı*, diye yanıtlamaktaydı Hegel ve onun *kökenini* başka bir şeyden sormak boşa çabaydı. Düşünce *vardı*, insanda *iş görmekteydi* ve giderek kendi etkinliklerinin, şemalarının ve yasalarının bilincine ulaşmaktaydı. Mantık bu yaratıcı ilkenin –bu sonsuz yaratıcı gücün ve mutlak biçimin– hiçbir yerden kaynaklanmayan özbilinciydi. Bu yaratıcı güç daha sonra mantıkta kendisinin asıl biçimiyle, yani evrensel yaratıcı güç olarak, bilincine varmak üzere insanda yalnızca meydana çıkmış, nesnelleşmiş ve yabancılaşmıştır.

Hegel'in nesnel idealizminin bütün sırrı buydu. Sonuç olarak mantık-

ta nesnel idealizm, düşüncenin nereden kaynaklandığı sorusuna hiçbir yanıtın verilmemesi anlamına gelmektedir. Hegel insan düşüncesini ve onun mantıksal biçim ve örüntülerini, her tür yaratıcı etkinliğin ebedi ve mutlak şemaları olarak tanımlanan mantık biçiminde tanımlamıştır.

Onun düşünce ve mantık anlayışının gücü de güçsüzlüğü de buradadır. Anlayışının gücü, her şeye rağmen insanın manevi ve maddi kültürünü inceleyerek keşfettiği *insan düşüncesinin hakiki mantıksal biçim ve yasalarını* putlaştırmış olmasıydı (zamanın dışında mevcut, mutlak olarak tanımlamasıydı). Anlayışının zayıflığıysa, insan düşüncesinin mantıksal biçim ve yasalarını *putlaştırmış*, yani onların mutlaklığını ilan etmiş olmasına karşın, bu biçim ve yasaların *kökene* sorunun ortaya konmasına izin vermemiş olmasıydı.

İdealizm, yani düşünceyi sadece insanın özbilincinde “*vücuda gelen*” ve kesinlikle kendisinin dışında ve bağımsız olarak oluşmuş olan kati koşullar zemininde *vücuda gelmemiş* olan evrensel bir yeti olduğu görüşü, mantığın kendisinde mutlak anlamda çözümsüz bazı sorunlara yol açmıştır.

Düşüncenin mantıksal biçimlerinin anlaşılmasında olağanüstü önemli bir mesafe kateden Hegel, aklın (ya da tinin) kendi değerlendirmesinin nesnesi olduğu etkinliğinin (düşüncenin) cisimleşmesinin duyularla algılanan biçimleri arasındaki ilişki sorunuyla karşılaştığında yarı yolda durmuş, hatta geri dönmüştür. Bu nedenle Hegel, sözcüğü (konuşmayı, dili) “tinin gerçek varoluşunun” yegâne biçimi, düşüncenin yaratıcı gücünün dışavurumu olarak ele almayı reddetmiştir. Ama yine de dili düşüncenin kendisine karşı konumlandırıldığı başlıca, en uygun, biçim olarak ele almaya devam etmiştir.

“Başlangıçta Söz vardı” –Hegel insan düşüncesiyle (insanın düşünen aklına) ilgili İncil’deki konumu lekelememiş, onu apaçık bir konum olarak kabul etmiş ve düşünen tinin özbilince doğru gelişiminin daha sonra yapılacak yorumlamalarının, daha doğrusu yeniden yorumlamalarının temel ilkesi yapmıştır.

İnsanın düşünen aklı, ilk olarak tam anlamıyla sözde ve onun aracılığıyla “adlandırma” becerisi biçiminde ortaya çıkmış (kendisini diğer her

şeyin karşısına konumlandırmış), dolayısıyla esasen “adların krallığı” ve unvanlar biçimini almıştır. Söz aynı zamanda, “düşünce etkinliğinin” özsel ve zamansal anlamda ilk “nesnel gerçekliği”, kendisi için tinin varoluşunun ilk ve *dolaysız* biçimi olarak iş görmüştür.

Bu, açıkça şu biçimde ortaya çıkmıştır: “Sonlu bir tin” (bireyin düşüncesi) kendisini sözde ve söz aracılığıyla başka bir –sonlu– tinin konusu (nesnesi) kılmıştır. Belirli bir biçimde eklenmiş bir ses olarak “akıl”da ortaya çıktıktan sonra duyulan söz, tekrar “tin”e, başka bir insanın düşünen aklına dönüştürülür. Atmosferin titreşimleri de (işitilebilir sözün) sadece tinin iki durumu arasındaki salt *aracı*, tinin tinle ya da, Hegelci biçimde ifade edecek olursak, tinin *kendisiyle* ilişkisinin biçimidir.

Burada söz (konuşma), düşünen tinin kendisinin nesnesi olabilmek üzere “kendisinden” (başka bir düşünen tin görünümünde) yaratmış olduğu düşüncenin dışsal olarak nesnelleşmesinin ilk aracı olarak işlev görmüştür. Gerçek araç –taş balta ya da keski, spatula ya da tahta saban– ise *düşüncenin* duyularla algılanabilen nesnel *başkalaşımı* şeklindeki nesnelleşme sürecinin ikinci ve ikincil, türetilmiş aracı olarak belirmeye başlar.

Bu nedenle Hegel söz’de, düşünen tinin hakiki varoluşunu, her şeyden önce, doğanın emek tarafından gerçekten şekillendirilmesinden de önce ve ondan bağımsız olarak, düşünen tinin kendi yaratıcı gücünü (yetisini) ortaya koyuşunu görmüştür. Emek sadece düşünen tinin *söyleyiş* sırasında, kendisiyle olan diyalogunda, kendisinde bulunduğunu gerçekleştirmiştir. Ancak bu yaklaşımda *diyalog*, düşünen tinin *monologu*, yalnızca onun “ortaya konuş” tarzıdır.

Dolayısıyla *Usun Fenomonolojisi*’nde bütün tarih (kendisini “burada” ve “şimdi” sözcükleriyle ifade ettiği ölçüde) düşünceyle, onun *henüz sözcüklerde ifade edilmemiş olan içeriğinin* bütünü arasındaki çelişkinin bir çözümlemesiyle başlar. *Mantık Bilimi* de bu şemayı savunmuş ve açıkça ifade etmese de aynı yüklemi daha en başta kapsamıştır. *Mantık Bilimi*’nde, düşünce, diye öne sürülüyordu, kendisini temel olarak sözde ve sözle gerçekleştirmiştir ve gerçekleştirmektedir. Bu nedenle, düşünen tinin tüm “fenomenolojik” ve “mantıksal” tarihinin amacının başlangıcı

noktasına geri dönmekten ibaret olması bir rastlantı değildi: Düşünen tin mutlak biçimde kesin ve mükemmel temsilini, doğal olarak, basılmış olan sözde –mantık üzerine bir incelemede, *Mantık Bilimi*'nde– elde etmiştir.

Dolayısıyla Hegel mantıkta şunu da sürdürmüştür: “Düşüncenin Biçimleri ilk önce insanın Dil’inde ifade edilir ve inşa edilmeye başlanır. Günümüzde insanı hayvanlardan ayıran şeyin *Düşünme yetisi* olduğu pek sık anımsanmıyor. Dil, insan için *içsel hale gelen* –kendisinin kıldığı bir şeye, bir fikre dönüşen– her şeye nüfuz etmiş ve insanın Dil’e dönüştürdükleri saklı ya da başka şeylerle karışmış olanı veya açıklığa kavuşturulmuş olanı –bir Kategoriye– içerir.”⁴

Hegel’in idealizminin en derindeki köktü buydu. Bu adımla birlikte iç konuşma biçiminde kafanın içinde gerçekleşen düşünce etkinliği, tüm tarihsel olaylar, toplumsal, ekonomik ve siyasal yapılar vb. de dahil, hem manevi hem de maddi kültürün fenomenlerini anlamının başlangıç noktasına dönüştürülmüştür. İnsan emeğinin ürünlerinin dünyası ve bütün tarih, bundan sonra “kafanın içinden”, “düşüncenin gücünden” geçen bir süreç olarak yorumlanmaya başlanmıştır.

Düşüncenin yaratıcı enerjisinin yabancılaşmasının (nesnelleşmesinin) ve emeğinin ürünleri üzerine tersten kurduğu hâkimiyetin (nesnellikten çıkartılmasının), sözle başlayan ve döngüsünü yine sözde tamamlayan tarihine dair bu cafcacı kavrayış, sadece *Mantık Bilimi*'nde çerçevesi çizilen tarihtir.

Hegel’in anlayışının ana hatları çok da karmaşık değildir. İnsanın *önce düşünmüş olduğu* ve daha sonra gerçekten *etkinlikte bulunduğu* fikri, onun şemasının temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla, “söz-etkinlik-etkinlikle yapılan şey-tekrar söz” (bu defa yapılan şey hakkında sözle ifade edilen bir bildirim) şeması da onun yaklaşımının temelinde yatmaktadır. Ayrıca aynı şemaya yeni bir zeminde dayanan, dairesel bir hareketten değil de spiral biçimini alan bir hareketten kaynaklanan, bütün adımları aynı noktada –sözcükte– biten yeni bir döngü daha vardır.

Burada betimlenen şemanın hem akılcı çekirdeği hem de mistikleştirici özelliği en kolay ekonomi politiğin meta-para döngüsünü çözümlerken

⁴ Hegel's *Science of Logic* (Hegel'in Mantık Bilimi), c. I, s. 39-40.

ortaya çıkardığı başkalaşımın analoji (her ne kadar bu basit bir analogiden daha fazla bir şey olsa da) kurularak ele alınabilir. Makinelerde, emek araçlarında ve ürünlerde birikmiş emeğin *sermaye* biçiminde, bireysel kapitalistin “yürütücüsü” olduğu “kendi kendisini genişleten değer” olarak işlev görmesi gibi, bilimsel bilgi, yani toplumun *birikmiş zihinsel emeği* de kişisiz, özelliksiz ve anonim bir güç olarak yoğunlaşmış olan Bilim biçiminde işlev görür. Profesyonel kuramcı bireysel olarak, kendi kendisini geliştiren bilginin iktidarının *temsilcisi* olarak iş görür. Onun toplumsal işlevi, yüzyılların, binyılların zihinsel emeğinin birikimi sonucunda oluşmuş olan *evrensel* tinsel servetin bireysel cisimleşmesi olarak özetlenebilir. O, kendi bireysel bilincinden ve iradesinden bağımsız olarak tamamlanmış olan bilginin artması sürecinin canlı aracı olarak iş görür. Burada *kendisi* olarak düşünmez; eğitimi sırasında kafasında kök salan Bilgi “düşünür”. Kavramı kontrol etmez; aksine, hem araştırmasının yönünü hem de etkinliğinin tarz ve biçimlerini belirleyen Kavram onu kontrol eder.

Değişim değerine dayanan maddi üretim alanında olduğu gibi burada da bir *baş aşağı çevirme* durumu söz konusudur: Soyut evrenselin, duyumsanabilir somutun (bu durumda yaşayan insanın) bir boyutu ya da özelliği olmayıp, tersine duyumsanabilir somutun, yani tekil insanın, evrenselin (bu durumda Bilgi, Kavram, Bilim) yalnızca soyut, tek taraflı bir “cisimleşmesi” olduğu, evrensel ile tikel arasındaki ilişkilerin tamamen mistikleştirildiği bir durum söz konusudur. Bu yalnızca değere dayanan ilişkiler dünyasında olup bitenlerle değil, maddi alandan ziyade zihinsel alanda gerçekleşen aynı toplumsal süreçle kurulan bir analogidir. “Soyut ve geneli somutun bir özelliği olarak ele almak yerine duyumsanabilir somutu soyut ve genelin bir gösterim biçimi olarak ele alan bu ters çevirme işlemi, değer ifadesinin bir niteliğidir. Aynı zamanda bu, değer ifadesini anlamayı güçleştirmektedir. Eğer Roma hukuku ve Alman hukukunun her ikisi de hukuktur dersem bu apaçıktır. Öte yandan, eğer bir soyutlama olarak *hukukun*, somut hukuklar olan Roma ve Alman hukuklarında *gerçekleşmiş olduğunu* söylersem, soyutla somut arasındaki ilişki mistik

bir hal alır.”⁵

Dolayısıyla Hegel’in idealizmi kesinlikle dinsel fantezilerin ya da dinsel yönelimli bir muhayyilenin ürünü değildi. Onun idealizmi yalnızca şeylerin gerçek durumunun, profesyonel kuramcının, zihinsel emeğin darkafalı uzmanının iş gördüğü (düşündüğü) zemin üzerinde yapılan eleştirel olmayan bir betimlemesiydi. Felsefesinin biçimleri, çalışmasında kaçınılmaz olarak yarattığı (pratik açıdan yararlı olsalar bile) pratik olarak kaçınılmaz olan –bu işin toplumdaki nesnel konumu tarafından beslenen– yanılsamalardı ve bu işin pozisyonunu yansıtmaktaydı. Eğitimi sırasında dolaysız biçimde kavramlar, yani sözel-işaret ifadeleri, biçiminde elde etmiş olduğu bilgi, *onun için* özel etkinliğinin başlangıcı ve sonu, özgül amacı, “entelekyası”⁶ idi.

Ancak baş vurduğumuz analogi başka bir durumu daha anlamamızı sağlıyor; yukarıda tariflenen “tersyüz etmenin”, “baş aşağı çevirmenin” mekanizmasını. Meta-para çevrimi, bildiğimiz gibi M–P–M formülünde ifade edilmektedir. Bu formülde meta (M) çevrimin hem *başlangıcı* hem de *sonu* gibi görünmekte, para (P) ise ona *aracılık eden*, “metanın başkalaşmış biçimi” olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak kendi kendisini sonlandıran çevrimsel M–P–M–P–M–P... hareketinin belirli bir noktasında para, meta kitlesinin dolaşımının basit bir “aracısı” olmaktan çıkarak, aniden esrarengiz bir “kendi kendini genişletme” becerisi sergiler. Bu fenomen şu formülde şematik olarak ortaya konulmaktadır: P–M–P’. Bir bütün olarak sürecin *gerçek başlangıç noktası olan* Meta, paranın daha önceki rolünü, metanın “kendi kendini genişletme” edimini tamamlamak üzere cisimleştiği *paranın geçici başkalaşımının aracısı* ve *aracı* olma rolünü üstlenir. Hayli gizemli bir özellik kazanan para, aynı zamanda *sermayedir* ve bu son biçimiyle “kendi kendisine değer katabilmek gibi esrarengiz bir özellik”⁷ kazanır ve “aniden kendisini, bağımsız bir harekete sahip olan, metaların ve paranın sadece onun biçimleri olduğu bir töz

⁵ Karl Marx. *Das Kapital*, c. I, s. 771.

⁶ *Enteleky*: Yunanca en telei echein’den gelen bu kavram, Aristoteles felsefesinde gizil gücün gerçekleşmesi, her varlığın yönekliliği olgunluk durumu anlamına gelmektedir. –ç.n.

⁷ Karl Marx. *Capital*, c. I, s. 140.

olarak sunar.”⁸ P–M–P’ formülünde değer “otomatik olarak işleyen bir özne”, sürekli olarak kendi başlangıç noktasına geri dönen çevrimsel hareketin “tözel-öznesi” olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada değer, bir yandan kendisini sürekli olarak sırayla para ve meta biçiminde sunarken, aynı zamanda büyüklükçe değişen, artık değeri doğuran bir sürecin etkin unsuru olarak belirir ve böylece baştaki değer kendiliğinden genişler”⁹ ve bu “kendi içinde” gerçekleşir.

Hegel *Mantık Bilimi*’nde aynı durumu, değeri değil, bilgiyi (kavrayışı, doğruluğu) göz önünde bulundurarak tespit etmiştir. O, aslında, bilginin birikim süreciyle ilgilenmiştir, çünkü bilimde her zaman söz biçiminde ortaya çıkan kavramın kendisi de düşüncenin *birikmiş bilgisi*, tabir caizse “sabit sermayesi”dir. Bu nedenle de kendi kendine genişleyen bir töz, bir tözel-özne olarak bilgi fikri, *değer* fikriyle analogiktir.

O halde bir idealistin soyut fantezileriyle değil, açıklamasına başlangıç noktası olarak olduğu gibi kaydedilmiş, ama anlaşılmamış bir olguyu alan ekonomi politik teorisinde olduğu gibi bilginin gerçek üretim ve birikim sürecinin eleştirel olmayan bir betimlenişiyile uğraşmaktayız. Gerçek şu ki, sermayenin hareketi, “kendisine” geri dönen çevrimsel sürecin bütününe başlangıç noktası ve amacı olarak görünen para, gizemli, doğaüstü bir kendini genişletme ve geliştirme yetisi göstermektedir. Açıklanmadan kalan bu olgu, gizemli ve doğaüstü bir hale dönüşmekte ve ona, aslında onun biçiminde *ifade edilen* (“yansıtılan”) tamamen başka bir sürece ait bir özellik atfedilmektedir.

Marx, *Kapital*’de değerın kendisini genişletmesinin, yani artı değerin üretilmesinin ve birikiminin sırrını çözerken, yukarıda söz edilen Hegelci mantığın bütün terminolojisini ve Hegel’in düşünce anlayışını (rastlantı eseri değil, kasıtlı ve bilinçli olarak) kullanmıştır. Gerçek şu ki mantıkçı Hegel’in yaratmış olduğu idealist yanılsama, insan tarafından anlaşılmayan ve onun bilinç ve iradesinden bağımsız olarak gerçekleşen artı değerin yaratılması ve birikimi sürecinde insan aklını tuzağa düşüren pratik olarak zorunlu (“pratik olarak gerçek”) yanılsamalarla aynı doğaya sahip-

⁸ Age, s. 140.

⁹ Age, s. 139–140.

ti. Bu yanılsamaların mantıksal ve toplumsal-tarihsel kökenleri nesnel ve öznel olarak aynıydı.

Kapitalist için belirli bir miktar para (*zorunlu olarak para biçiminde ifade edilen* belirli bir değer) bir kapitalist olarak onun daha sonraki tüm etkinliğinin başlangıç noktasıdır; dolayısıyla da onun özgül etkinliğin *biçimsel amacıdır*. Bu paranın ilk başta, bütün esrarengiz nitelikleriyle, nereden ve nasıl ortaya çıktığı onu hiç ilgilendirmez.

Buna benzer bir durum “kişileştirilmiş” bilgiyi, bilimi, kavramı temsil eden profesyonel kuramcı için de gerçekleşmektedir. İnsanlık tarafından biriktirilmiş ve ayrıca sözel olarak, işaret biçiminde, kaydedilmiş olan bilgi, profesyonel kuramcıya özel çalışmasının hem *başlangıç noktası* hem de *amacı* olarak görünür.

Onun bakış açısından kavram doğal olarak “kendi kendisini geliştiren töz”, “otomatik olarak işleyen bir özne”, “tüm değişim ve başkalaşımının öznesi olan töz” olarak görünür.

Bu nedenle, Hegel’in *Mantık Bilimi*’nde sistematik olarak ifade edilen düşünce ve kavram hakkındaki pratik olarak zorunlu yanılsamaların tamamı profesyonel kuramcının yaşamsal etkinliğinin hakiki biçiminden türemiştir. Hegelci mantık, sınırları içerisinde *kavramın genişletilmiş yeneniden üretimi* sürecinin süregittiği, gelişmiş biçimleri hiçbir zaman “en baştan başlamayıp” *zaten var olan kavramların mükemmelleştirilmesiyle, hâlihazırda birikmiş olan* teorik bilginin dönüşümüyle ve “artırılmasıyla” gerçekleşen düşüncenin nesnel biçimlerinin sistemini tanımlamıştır. Mesele bilişin alanını *genişletmek* olduğu için ve önceki kavramlar bunda epey aktif bir rol oynadıklarından, kavram burada daima yeni fetihler için bir sıçrama tahtası olarak *varsayılmaktaydı*.

Eğer genişleyen, büyüyen bilginin yaşayan çevrimine sırayla giren ayrı ayrı tezahürleri kaydedilmiş olsaydı, şu tanımlar elde edilebilirdi: Bilim (birikmiş bilgi) kelimelerdir (“bilimin dili”dir); bilim bilgi temelinde, yani bilginin nesnelleştirilmiş, maddileştirilmiş gücü tarafından yaratılmış olan şeylerdir. Bilgi burada, bir yandan sözel biçimini sürekli olarak nesnel, maddi bir biçime dönüştürürken kendi boyutlarını ve ölçeğini de değiştiren, başlangıçtaki bilgi olarak kendisinden artık (katma) bilgi elde

eden ve “*kendi kendisini geliştiren*” belirli bir sürecin öznesi haline gelmiştir. Bilginin kendisini yeni bilgiyle bütünleştirdiği hareket onun kendi hareketi olduğundan, bilginin genişlemesi de sonuç olarak *kendi kendisini genişletmesi*, artırması ve geliştirmesidir. O, esrarengiz bilgi yaratımı yetisine kendisinin bilgi olması sayesinde ulaşmıştır.

Böylece artı değerin üretilmesi ve birikmesi ile benzer biçimde *mantıksal biçimler* (bilgi üretiminin hakiki biçimleri) de burada bilginin “*öz gelişimi*”nin biçimleri olarak ortaya çıkar ve onun gibi *mistikleştirilir*. Bu mistikleştirme, genel olarak bilginin gelişim örüntüsü olarak kabul edilen ve sürdürülen profesyonel kuramcının etkinliğinin özelliklerini tarif eden örüntü ya da şemaya dayanır.

Böylece bunun, Marx’ın çözümlerken araştırmasına değerin değil, metanın analiziyle başladığını vurguladığı ekonomi politikteki mistifikasyonun aynısı olduğunu görüyoruz.

Mantıksal açıdan en önemli ilke budur, çünkü metanın çözümlenmesiyle değerin doğuşunun ve kökeninin, daha sonra da onun parada, para biçiminde tezahürünün sırrı çözülebilir. Aksi takdirde değerin doğuşunun sırrı ilkesel olarak çözümsüz kalır.

Hegeli tasarıda düşünce kavramıyla ilgili olarak da aynı durum söz konusudur. Hegel gelişmiş halindeki, bilim biçimindeki, düşünme sürecinde bilfiil gerçekleşen özellikleri toplumsal emeğin özel (yalıtılmış) bir alanı olarak kaydetmiş ve sürecin görünümünü tamamen doğru olarak yansıtan formülü şu biçimde ortaya koymuştur: Söz-etkinlik-söz (S-E-S); “söz”den sözel olarak kaydedilmiş bilgi, evrensel biçiminde, “bilimin dili” biçiminde, formüller, grafikler, semboller, her çeşit model, plan vs. biçimindeki bilgi anlaşılmaktadır.

Hegel’in mantığını “saf düşünceye” ve “kutsal kavrama” olan imanından arındırırken onun tüm olumlu niteliklerini itinayla koruyarak, gerçekten eleştirel bir biçimde uygulanmasına yalnızca Marx ve Engels’in muktedir olduğu görülmüştür. Hegel’den bu yana başka hiçbir felsefi sistem, idealizmin yanılsamalarını besleyen nesnel koşullara, yani insanın gerçek, etken yetilerinin bireylerin çoğunluğuna yabancılaşması durumuna karşı (bütün evrensel [toplumsal] güçlerin, yani toplumsal insanın etken yeti-

lerinin bireylerin çoğunluğundan bağımsız bir güç gibi ortaya çıktığı ve onlar üzerinde dışsal bir zorunluluk olarak, toplumun az çok dar grupları, tabakaları ve sınıfları şeklinde tekelleşmiş güçleri olarak hâkimiyet kurduğu durum) devrimci, eleştirel bir tavır geliştirmedikleri için, Hegel'in mantığını bir "eleştiri aracı" olarak kullanmayı başaramamıştır.

Hegel'in düşünce anlayışının esaslı, eleştirel bir biçimde uygulanmasının yegâne yolu, yabancılaşma dünyasına, yani kapitalist meta ilişkilerinin dünyasına karşı devrimci, eleştirel bir tavır almaktan geçmektedir. Yalnızca bu yolla Hegel'in anlayışının nesnel idealist yanılsamaları gerçekten *açıklanabilir* ve böylece ona yalnızca "mistik saçmalık", "teolojik atavizm" ve bunun gibi (hiçbiri hiçbir şeyi açıklamayan) keskin hakaretlerle saldırılmamış olur.

VIII

Mantığın konusu olarak düşüncenin materyalist kavranışı

Hegel'in gerçekleştirdiklerinden sonra yalnızca tek bir doğrultuda, Hegel tarafından düşünce için ortaya konulan tüm diyalektik şema ve kategorilerin insanın kolektif bilincinde yansımaları bulan, düşüncenin dışında ve ondan bağımsız olarak var olan gerçek dünyanın gelişiminin evrensel biçimleri ve yasaları olduğunun açıkça anlaşılmasına yönelen, materyalizme giden yolda ilerlemek mümkündü. Marx ve Engels, Hegelci diyalektiği materyalist açıdan yeniden kurgulamaya 1840'ların başında girişmiştir ve materyalist bir tarzda yeniden kurgulanan diyalektik, onlar için materyalist dünya görüşünün gelişim mantığı rolünü oynamıştır.

Bu hareket, Feuerbach'ın akıl yürütmesinin dolaysız bir devamıydı ve onun felsefesinin terimleriyle ifade edildiğinde yaklaşık olarak şu biçimdeydi: Ne Benlik ve Akıl, hatta ne de beyin düşünür. Beyni aracılığıyla ve doğayla birlik ve temas içindeki *insan düşünür*. Bu bütünlükten soyutlandığında insan artık düşünmez. Feuerbach'ın meseleyi bıraktığı nokta burasıdır.

Ancak, diye devam ediyor Marx, insan da doğayla dolaysız bir birlik içinde düşünmez. İnsan yalnızca toplumla, maddi ve tinsel yaşantısını üreten toplumsal ve tarihsel kolektifle birlik içinde düşünür. Doğayla (kendisini insani birliği içerisinde bulduğu doğayla) arasındaki insani teması içerisinde kurduğu ve onun dolayısıyla etkilediği toplumsal ilişkilerin bağlantılarından soyutlandığında insan, ancak beyni olmayan bir

insan bedeninin düşünebileceği ölçüde düşünebilir:

Bu nedenle insan düşüncesinin doğası, yani *ideal* sorunu, bütün itibarını mantığın gelişim yolu boyunca kazanmıştır.

İdeal, nesnel gerçekliğin öznel imgesidir; yani dış dünyanın insanın etkinliğinin, bilincinin ve iradesinin biçimlerindeki yansımasıdır. İdeal, bireysel, psikolojik bir olgu olmaktan ziyade, toplumsal-tarihsel bir olgu, zihinsel üretimin bir ürünü ve biçimidir. O, maddi ve tinsel yaşamın toplumsal olarak üretilmesinin öznesi olan insanın toplumsal bilinç ve iradesinin çeşitli biçimlerinde ortaya çıkar. Marx'ın tanımıyla, "ideal, insanın kafasında ters çevrilmiş ve dönüştürülmüş olan maddeden başka bir şey değildir".¹⁰

Felsefe tarihinde ideal sorununa getirilen bütün çözümler iki kutupta toplanmıştır: Materyalist kutup ve idealist kutup. Marx öncesi materyalizm, ideali maddi dünyanın karşısına konan özel bir töz olarak gören tinselci ve ikici fikirleri haklı olarak redderken, onu bir imge, maddi bir cismin başka bir maddi cisimdeki yansıması olarak, yani özel biçimde örgütlenmiş maddenin bir niteliği, işlevi olarak ele almıştır. Democritus-Spinoza-Diderot-Feuerbach çizgisinin özünü teşkil eden idealin doğasının bu genel materyalist anlayışı, tek tek materyalistlerin onu nasıl somutladıklarından bağımsız olarak sorunun Marksist-Leninist çözümüne başlangıç noktası olarak hizmet etmiştir.

Fransız materyalistlerinde (özellikle Cabanis ve La Mettrie'de) ve daha sonra da Feuerbach'ta bir eğilim olarak ortaya çıkan ve on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren vülger materyalizm (Büchner, Vogt, Moleschott ve diğerleri) adı verilen Marx öncesi materyalizmin zayıf yanları, insan doğasının tarihsel olmayan, antropolojik, doğalcı bir anlayışıyla ilişkilidir. Bu anlayışla varılan uzlaşma, sonuç olarak *idealin, beynin maddi, nörofizyolojik yapı ve işlevleriyle doğrudan özdeşleştirilmesine* yol açmıştır. Eski materyalizm insanın doğanın bir parçası olduğu anlayışından hareket etmiştir, ancak materyalizmi tarihe alanına değin götürmemiş olması dolayısıyla tüm özgünlükleriyle insanı, dış dünyayı ve kendisini dönüştüren emeğin ürünü olarak kavramayı başaramamıştır. Bu

¹⁰ Karl Marx, *Capital*, c. I, s. 873.

anlayış nedeniyle ideal, emeğin –toplumsal insanın duyularla algılanan nesnel etkinliğinin– bir sonucu ve etken işlevi, düşünen bedende edilgen tasavvur biçiminde değil, doğanın tarihsel gelişim boyunca birbirini izleyen kuşakların emeğiyle etken bir biçimde dönüştürülmesinin biçimi ve ürünü şeklinde ortaya çıkan dış dünyanın imgesi olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle, idealin doğasına ilişkin materyalist anlayışta Marx ve Engels’in yol açtığı köklü dönüşüm aslen düşünen insanın doğayla ilişkisinin etken boyutuyla, yani temel olarak, Lenin’in dediği gibi, “akıllı” idealizm tarafından –Platon-Fichte-Hegel çizgisi– geliştirilmiş ve soyut, tek taraflı, idealist bir biçimde vurgulanmış olan boyutla ilişkilidir.

Nesnel idealizmin klasik sistemlerinin dayandığı temel olgu, bütün bir toplumsal kültürün ve onun örgütlenme biçimlerinin bireyden bağımsızlaştırılması ve daha genel anlamda, (hem maddi hem de tinsel) toplumsal üretimin evrensel ürünlerini bireylere karşı olan ve onların iradesine ve zihinlerine hükmeden özel bir güce dönüştürülmesidir. Bu nedenle, “farklı bireylerin işbölümü içerisinde belirlenmiş olan işbirliği sonucunda ortaya çıkan toplumsal güç, yani çoğaltılmış üretici güç, işbirliği gönnüllü değil doğal olduğu için bu bireylere kendi güçlerinin birleştirilmesi olarak değil, kendilerinin dışında var olan yabancı bir güç, hakkında bir şey bilmedikleri, dolayısıyla kontrol de edemedikleri başlangıç ve son, diğer yandan insanın iradesinden ve etkinliğinden bağımsız biçimde belirli evrelerden ve aşamalardan geçen, dahası bunların başlıca düzenleyicisi olan bir güç gibi görünür.”¹¹ Toplumsal bütünün bireyler üzerindeki iktidarı kendisini doğrudan doğruya devlet ve siyasal sistem, toplumsal davranışa koyulan manevi, ahlaki ve yasal sınırlama ve normlar, ayrıca estetik, mantıksal ve benzeri standart ve ölçütler biçiminde ortaya koyar ve iş görür. Birey çocukluktan itibaren, ifade edilen ve toplumsal yaptırımlar taşıyan şart ve kısıtları, tekil şeylerin ve durumların dolaysız olarak algılanan dış biçimlerinden ya da kendi bedeninin organik olarak içsel istemlerinden, eğilimlerinden ve gereksinimlerinden daha fazla hesaba katmaya zorlanır. Nesnel idealizmin “temel” ilkelerinde toplumsal bütün de mistifiye edilmiştir.

¹¹ Karl Marx, Friedrich Engels. *The German Ideology* (Alman İdeolojisi), s. 24.

İdealist yanılsamaların dünyevi temelini ortaya koyan Marx ve Engels şöyle yazıyordu: “Bütün bireylerin ve nesillerin verili bir şey olarak bulunduğu bu üretici güçler toplamı, sermaye ve toplumsal ilişki biçimleri, filozofların ‘töz’ ve ‘insanın özü’ olarak kavradıkları, belirledikleri ve saldıkları şeyin gerçek temelidir...”¹²

Ancak istisnasız tüm genel imgeler, ne düşüncenin işleyişinin evrensel şemalarından ne de insan tarafından el sürülmemiş doğanın edilgen bir biçimde tasavvur edilmesi ediminden kaynaklanmakta, insan ve toplum tarafından doğanın pratik ve nesnel olarak dönüştürülmesi süreci içinde şekillenmektedir. Genel imgeler *bireyin bir amaca yönelik istencinin toplumsal-insan tarafından belirlenmesinin*, yani gerçek etkinliğin biçimleri olarak ortaya çıkar ve iş görür. Üstelik genel imgeler, manevi kültürde, bireylerin irade ve bilinçlerinin etkinlikleri aracılığıyla ortaya çıksa bile, onlardan bağımsız olarak ve tamamen istemsiz biçimde billurlaşmıştır. Sezgide ise açık bir biçimde insan etkinliği tarafından yaratılan şeylerin biçimleri veya doğal, fiziksel madde üzerine insanın etkinlikleri tarafından vurulan “damgalar” (“izler”), dışsal bir tözde yabancılaşmış bulunan amaçlı iradenin biçimleri olarak görünürler.

İnsanlar kendinde doğayla ancak toplumsal emek sürecinin şu ya da bu biçimine dahil olduğu, malzemeye, araçlara, etken insan pratiğinin bir koşuluna dönüştürüldüğü ölçüde ilgilenir. İnsan emeğinin henüz hakkında hiçbir şeyi değiştiremediği yıldızlar bile ancak toplum tarafından zaman ve mekân içinde yön bulma aracına, toplumsal insan organizmasının yaşamsal etkinliğinin bir “aleti”ne, onun bedenine ait bir “organ”a, onun doğal saatine, pusulasına ve takvimine dönüştürüldüğünde insanın ilgisinin ve tasavvurunun bir nesnesi olmuştur. Doğal maddenin evrensel biçim ve örüntüleri, bu madde “insanın organik olmayan bedeni”nin, uygarlığın nesnel bedeninin yapı malzemesine dönüştürüldüğü ve böylece “kendinde şeylerin” evrensel biçimleri insana dolaysız olarak kendi “organik olmayan bedeni”nin etken biçimleri şeklinde göründükleri ölçüde kendilerini gösterir ve gerçekleştirir.

Tasavvur eden ve düşünen insanla kendinde doğa arasında, doğanın

¹² Age, s. 29.

düşünceye ve düşüncenin de doğaya dönüşmesini sağlayan çok önemli bir bağdaştırıcı bağlantı bulunur. Bu bağlantı pratiktir, emektir, üretimdir. Bu bağlantı, doğadaki nesneyi tasavvurun ve düşüncenin nesnesine dönüştüren (kelimenin geniş anlamında) üretimdir. “En basit ‘duyumsal kesinliğin’ nesneleri bile ona [insana –E.V.I.] toplumsal gelişme, sınaî ve ticari ilişkiler aracılığıyla sunulur.”¹³

Marx bu nedenle Feuerbach’ın da doğanın *tasavvur edilmesi* (sezilmesi) noktasında durduğunu ve “hiçbir zaman duyumsal dünyayı, onu meydana getiren bireylerin yaşayan duyumsal *etkinliğinin* toplamı olarak algılamayı başaramadığını”,¹⁴ tasavvurunun nesnesinin bileşik insan emeğinin ürünü olduğunu göremediğini söylemiştir. Kendinde doğanın imgesini ayırt edebilmek için “tarafsız”, estetik olarak geliştirilmiş tasavvurun basit çabalarından daha fazla emek ve çaba sarf etmek gerekmektedir.

Dolaysız tasavvurda (sezgide) “kendinde doğanın” nesnel özellikleri insanın dönüştürme etkinliğinin ona kazandırdığı özelliklere ve biçimlere, doğal maddenin saf anlamda nesnel olan niteliklerine bağımlıdır ve ayrıca doğal maddenin toplumsal insanın etkinlikleri esnasında ve onların sonucunda kazanmış olduğu imge üzerinden tasavvur edilmiştir. Tasavvur nesneyle değil, doğrudan doğruya nesnel etkinlikle (yani nesneler hakkındaki etkinlikle), onu dönüştürmekle ve bu öznel (pratik) etkinliğin sonuçlarıyla ilgilenmektedir.

O halde doğanın salt nesnel bir resmi insana tasavvurda değil, kendi yaşantısını toplumsal olarak üreten insanın, toplumun, etkinliğinde ve yalnızca etkinlik aracılığıyla görünür. Kendisine, kendinde doğanın imgesini tarif etme amacını biçen düşünce, bu ortamı bütünüyle hesaba katmak zorundadır, çünkü sadece doğanın “gerçek imgesini” dönüştüren (değiştiren ve bazen de çarpıtan) etkinliğin kendisi onun önceden ve “öznel çarpıtmalar” olmadan neye benzediğini ortaya koyabilir.

Sonuç olarak tasavvurdaki nesnenin hangi özelliklerinin kendinde doğada bulunan nesneye ait özellikler olduğunu ve hangilerinin insanın,

¹³ Age, s. 35.

¹⁴ Age, s. 37.

yani öznenin, dönüştürme etkinliği tarafından ortaya konulmuş olduğunu ayırt edebilme becerisine yalnızca pratik sahiptir.

Bu nedenle Feuerbach üzerine ikinci tezinde Marx, “nesnel gerçekliğin insan düşüncesinin bir niteliği olup olmadığı teorik değil, *pratik* bir sorundur. İnsan doğruluğu, yani gerçekliği ve iktidarı, düşüncesinin “buyanlılığını” pratikte kanıtlamak zorundadır” diye yazıyordu. “Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçekdışılığı hakkındaki tartışma salt *skolastik* bir sorundur.”¹⁵

Bu da, filozofların karşılaşmış oldukları ve halen de karşılaştıkları pek çok güçlüğün çözümü olmaktadır.

Üretimle tüketim ilişkisini, yani psikolojik bir sorunu değil, ekonomi politiğin bir sorununu incelerken Marx sorunu şu biçimde koymuştu: “Üretimin tüketime dışsal nesnesini takdim ettiği açıksa, tüketimin de üretimin nesnesini içsel bir imge, bir gereksinim, bir güdü ve amaç biçiminde *ideal olarak konumlandığı* aynı düzeyde açıktır.”¹⁶ Ancak Marx’ın gösterdiği gibi, üretimin kendisi yalnızca dışsal nesneyi değil, bu nesneyi üretme, yeniden üretme ve daha sonra da onu uygun biçimde tüketme becerisine sahip özneyi de yarattığı için tüketim yalnızca üretimin içindeki bir momenttir. Başka bir deyişle üretim insanın etken pratiğinin biçiminin kendisini ya da belirli bir biçimdeki bir nesneyi yaratma ve onu kendi amacı için, yani toplumsal organizmadaki rolü ve işlevine göre kullanma yetisini yaratır. Toplumsal üretimin öznesi olan insanın etken, gerçek yetisi olarak nesne, ideal anlamda üretimin bir ürünü, insan etkinliğinin içsel bir imgesi, gerekliliği, itkisi ve amacı olarak var olur.

O halde ideal, şeylerin biçiminden başka bir şey değildir; ancak şeylerin dışında, yani insanda, onun etken pratiği biçiminde var olmaktadır; demek ki *insanoğlunun etkinliğinin toplumsal olarak belirlenmiş biçimidir*. Biyolojik bir varlık olarak insanın doğasını da kapsayan kendinde doğada ideal yoktur. İnsan bedeninin doğal, maddi organizasyonu bakımından ideal, içerisinde gerçekleştiği ve duyularla algılanabilen bir şey biçiminde nesneleştiği maddeyle ilişkisinde olduğu gibi yine dışsal bir

¹⁵ Age, s. 197.

¹⁶ Karl Marx. *Grundrisse*. (Penguin Books, Londra, 1973), s. 91-92.

niteliğe sahiptir. Dolayısıyla çömlekçinin ellerinde şekillenen bir kap, şeklini ne kil parçasından ne de çömlekçi olarak onu işleyen bireyin bedeninin doğuştan gelen, anatomik, fizyolojik organizasyonundan alır. İnsan yalnızca vücudundaki organları insan tarafından insan için yaratılmış olan nesneler üzerinde eğittiği ölçüde toplumsal insana tekabül eden nesneler yaratan etkinliğin etken biçimlerinin taşıyıcısı olur.

İdealin, yani toplumsal insan etkinliğinin etken biçiminin, doğrudan doğruya beynin “korteks”indeki nöroserebral yapılar biçiminde, yani tamamen maddi olarak vücut bulduğu ya da günümüzün moda değişimiyle “kodlandığı” açıktır. Ancak idealin *maddi* varoluş biçiminin kendisi ideal değildir; o sadece idealin *bireyin organik bedenindeki ifadesinin biçimidir*. Kendinde ideal, insanın toplumsal olarak belirlenmiş yaşamsal etkinliğinin nesnesine ve ürününe tekabül eden biçimdir. İdeali beynin bedeninin anatomik ve fizyolojik özelliklerinden hareketle açıklamaya çalışmak, para biçimini alan emek ürününü altınının fiziko-kimyasal özelliklerinden hareketle açıklamak kadar yararsız bir hevestir. Bu çerçevede materyalizm kesinlikle ideali beyinde olup biten maddi süreçlerle özdeşleştirmek değildir. Materyalizm burada, şu ya da bu biçimde bir nesne yaratan insan etkinliğinin toplumsal olarak belirlenmiş bir biçimi olarak idealin beyinde değil, onun da yardımıyla toplumsal üretimin etken öznesi olan insanın gerçek nesnel (şeyler üzerindeki) etkinliğinde olduğu ve var olduğu kavrayışında ifadesini bulmaktadır.

O halde idealin bilimsel tanımları, bireyin bedenindeki bir organ olarak beynin anatomisi ve fizyolojisiyle değil, toplumun maddi ve tinsel yaşamının “anatomi ve fizyolojisinin” materyalist bir çözümlemesi yoluyla elde edilebilir. Bu ürünlerin, sürekli kendisini yeniden üreten insan emeğinin dünyasıdır; Marx’ın dediği gibi “algılanabilir biçimde var olan insan psikolojisidir” ve insan psikolojisinin bu “açık kitabı”nın bilinemez kaldığı bir psikoloji gerçek bir bilim olamaz.¹⁷ Marx ideali “insanın kafasının içinde tepetaklak olmuş ve tercüme edilmiş” madde olarak tanımladığında, “kafa”yı doğal biçimiyle, doğa bilimlerinin terimleriyle anlamıyordu.

¹⁷ Bakınız Karl Marx. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (1844 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları). *Age.*, s. 302-303.

Aklında insanın toplumsal olarak gelişmiş kafası, yani dilin biçimleri, sözcük birikimi ve sentaktik sistemle başlayıp mantıksal kategorilerle sona eren, her biri toplumsal gelişimin ürünleri ve biçimleri olan etkinlik türleri vardı. Dışsal, maddi, olan, yalnızca bu biçimlerde ifade edildiğinde toplumsal olguya, toplumsal insanın özelliğine, yani ideale dönüşür.

Maddenin ideale dönüşümü ilk başta “düşünce'nin dolaysız gerçekliği” (Marx) olan dilde ifade edilen dışsal olguya dayanır. Ancak dil, kendi başına beynin nörofizyolojik yapısı kadar az idealdir. O yalnızca idealin *ifade edilme biçimi*, onun maddi-nesnel varoluşudur. Düşünce'yi (yani ideali) dille, bir terimler ve ifadeler sistemiyle özdeşleştiren neo-pozitivistler bu nedenle ideali beyin dokusunun yapıları ve işlevleriyle özdeşleştiren bilim adamlarının düştüğü doğalcı hatanın aynısına düşmektedirler. Burada da yalnızca idealin maddi ifadesinin bir biçimi ideal yerine konulmaktadır. Madde, (1) yalnızca dilin (kelimenin en geniş anlamında; çizimlerin, şekillerin ve modellerin vb. dili de dahil) dolaysız, genel olarak önemli biçimleriyle ifade edildiğinde ve (2) insanın gerçek bir nesneyle olan etkinliğinin (sadece dilin maddi bedeni olan bir “terim” ya da “söz”e değil) etkin bir biçimine dönüştürüldüğünde gerçekten de bireyin bedenindeki bir organ olarak beyne değil, *insanın kafası* içine “yerleştirilmiş” olur. Başka bir deyişle nesne yalnızca, kelimelerin ve çizimlerin diline dayanarak onu yeniden yaratma yetisi, kelimeleri eylemlere ve eylemler üzerinden de şeylere dönüştürme yetisi yaratıldığında idealleştirilmiş olur.

Spinoza bunu çok iyi anlamıştı. O, haklı nedenlerle kelimelerle ifade edilmiş olan uygun fikirlerle gerçek uzayda var olan sözel biçimleri yeniden üretme becerisini ilişkilendirmişti. Spinoza yalnızca gerçek uzayda maddenin özünü ifade eden bir belirlenimin, yani nesnenin ideal imgesinin, nesnenin az ya da çok rastlantısal olarak seçilmiş bir özelliğini belirleyen –onun görünen işareti– itibari, biçimsel tanımlarından farkını ortaya koymuştur. Örneğin bir daire, merkezden çevreye doğru çizilen doğruların eşit uzunlukta olduğu bir şekil olarak tanımlanabilir. Ancak böyle bir tanım dairenin özünü ifade etmez; sadece onun türetilmiş ve ikincil olan, belirli bir özelliğini ifade eder. Tanım nesnenin doğrudan nedenini içerdiğinde bu başka bir meseledir. Bu durumda daire bir ucu

sabitken diğer ucu hareket ettirilen herhangi bir doğru tarafından tanımlanan bir şekil olarak betimlenmelidir. Bu tanım, *nesneyi gerçek uzayda oluşturma kipini kapsar*. Burada *itibari tanımlama*, *düşünen beden*in gerçek eylemiyle birlikte *düşüncenin nesnesinin uzaysal sınırları boyunca ortaya çıkar*. Bu durumda insan, sadece kelimelerle ifade edilen işaretlere değil, şeyin uygun bir fikrine, yani ideal bir imgesine de sahiptir. İdeal, nesneye duyulan bir gereksinim ve yaratım ediminin maddi tedarikiyle ilişki içinde söze, dile, dayanarak, nesneyi uzayda yenide yaratma kabiliyetinin bulunduğu yerde var olur.

O halde idealin belirlenmesi özellikle diyalektiktir. O var olmayan ve bununla beraber var olandır; dışsal olarak, duyularla algılanan bir biçimde var değildir, ancak aynı zamanda *insanın etken bir yetisi olarak vardır*. O varlıktır, ancak aynı zamanda varlık değildir ya da öznenin etkinliğinde oluş evresinde olan, içsel imge, gereksinim, itki ve amaç biçiminde bulunan dışsal nesnenin fiili varlığıdır; dolayısıyla şeyin *ideal varlığı, gerçek varlığından* ve aynı zamanda öznenin “kendisinde” bulunan beynin ve dilin bedensel, maddi yapılarından ayrılmaktadır. Nesnenin ideal imgesi beynin ve dilin yapısından, *dışsal nesnenin biçimi* olması nedeniyle ilkesel olarak ayrılmaktadır. O aynı zamanda dışsal nesnenin kendisinden de, doğrudan doğruya doğanın maddesinde değil, insanın organik bedeninde ve dilin bedeninde öznel bir imge olarak nesnelleştiği için ayrılmaktadır. İdeal, sonuç olarak, nesnenin öznel varlığı ya da onun “ötekiliğidir”; yani Hegel’in ifade ettiği gibi, bir nesnenin bir başkasında ve bir başkası aracılığıyla var olmasıdır.

Toplumsal insanın etkinliğinin biçimi olarak ideal, doğanın bedeninin insan etkinliğinin, emeğin, nesnesine ve daha sonra da emeğin ürününe dönüşüm sürecinde var olur. Başka bir ifadeyle, emek sürecine katılan dışsal nesne biçimi, nesnel etkinliğin (nesneler üzerindeki etkinliğin) öznel biçiminde “içerilerek aşılmıştır”. Bu etkinlik, öznde, yüksek sinir sisteminin etkinliği biçiminde nesnel olarak kayıtlıdır ve daha sonra bu başkalaşım ters yönde gerçekleşir; yani sözel olarak ifade edilmiş olan fikir bir eyleme ve eylem üzerinden de dışsal, duyularla algılanabilen bir şeye, bir nesneye dönüştürülür. Bu iki karşıt başkalaşım, kapalı bir devre

oluşturur: Şey-eylem-söz-eylem-şey. İdeal -şeyin ideal imgesi- yalnızca sürekli yinelenen bu döngüsel hareket içerisinde var olur.

İdeal dolaysız biçimde bir sembolde ve bir sembol aracılığıyla, yani bir sözcüğün dışsal, duyularla algılanan, görülebilen veya duyulabilen bedninde gerçekleşir. Ancak bu beden bir yandan kendisi olarak kalırken, diğer yandan başka bir bedenin varoluşu olarak ortaya çıkar ve kulak ve göz tarafından algılanan dolaysız bedensel biçiminden hayli farklı olan “ideal varlığı”, anlamı da böyledir. Sözcüğün bir işaret, ad, olarak işareti olduğu şeyle hiçbir ortaklığı yoktur. “Ortak” olan, sadece sözcüğü eyleme ve eylem üzerinden de bir şeye dönüştürülmesi etkinliğinde, pratikte (ve daha sonra gerçekleşen ters yöndeki süreçte) ve bu sürecin sonuçlarının incelenmesiyle keşfedilir.

İnsan, çevresindeki dünyaya ve kendisine yönelen etkinliğin öznesi olarak çok uzun süredir, gerçek yaşamını kendisi tarafından ve kendi emeğiyle yaratılan biçimlerde etkin biçimde ürettiği için insan olarak vardır. İnsanın çevresindeki dünyayı ve kendisini gerçekten dönüştürmesi anlamına gelen, toplumsal olarak geliştirilen ve toplumsal anlamda onaylanan biçimlerde yerine getirilen emek, idealin kendi başkalaşımı olarak içerisinde cisimleştiği ve işlev gördüğü, gerçekliğin, doğanın ve toplumsal ilişkilerin içerisinde tamamlandığı ve sembollerin dilinin dış dünyanın ideal imgesinin dışsal bedeni olarak içerisinde hayat bulduğu -düşünceden bütünüyle bağımsız bir biçimde başlayan ve devam eden- bir süreçtir. İdealin sırrı ve bu sırrın çözümü de burada yatar.

Hem söz konusu sırrı hem de Marx'ın bu sırrı çözdüğü araçları açıklamak üzere, gerçekliğin idealleştirilmesini ya da idealin doğuş edimini, yani ekonomi politikteki fiyat fenomenini çözümleyelim. “Metaların fiyat ya da para biçimi, değerlerinin genel biçimi gibi, onların dokunulabilir, gerçek bedensel biçimlerinden ayrıdır. Başka bir ifadeyle, o sadece ideal ya da hayali bir biçimdir.”¹⁸ İlk olarak fiyatın psiko-fizyolojik bir fenomen değil, nesnel bir kategori olduğunu belirtelim. Yine de fiyat sadece “ideal bir biçimdir”. Marksist fiyat anlayışının materyalizmini bu teşkil eder. Buna karşılık idealizm, sırf ideal bir biçim olduğu için fiyatı bütünüyle

¹⁸ Karl Marx, *Capital*, c. I, s. 71.

öznel, tinsel bir fenomen olarak kabul eder; bu, sadece filozof olarak değil, iktisatçı olarak da yazan Piskopos Berkeley'in yorumundan başka bir şey değildir.

İdealist para anlayışını eleştirirken Marx, fiyatın insan emeğinin para olarak, örneğin belirli bir altın miktarında ifade edilen değerinden başka bir şey olmadığını göstermiştir. Ancak altının kendisi doğası gereği para değildir. O para olarak karşımıza çıkmaktadır, çünkü tüm metallerin değerinin ölçüsü olarak özgül bir *toplumsal* işlevi gerçekleştirmekte ve ürünlerin üretim ve değişimi sürecinde insanlar arasında kurulan toplumsal ilişki sisteminde bu şekilde işlev üstlenmekte, dolayısıyla fiyat biçiminin ideallığı olarak da iş görmektedir. Altın, bir yandan kendisi dolaşım alanında kalırken, yine de doğrudan doğruya belirli bir "öteki"nin varlığı ve hareketi olarak karşımıza çıkmakta, meta-para döngüsü içinde bu "öteki"yi temsil etmekte ve onun yerini almaktadır ve onun başkalaşımıdır. "*Fiyat* biçiminde meta, para ile bir yandan onun dışında var olan bir şey olarak ilişkiye girmekte ve ikincisi, para ondan ayrı bir gerçekliğe sahip olduğundan, kendisi *ideal olarak* para biçimini almaktadır. ... Artık meta, gerçek paranın yanı sıra ideal olarak varsayılan paradır."¹⁹ "Para gerçekte bir meta olarak kabul edildikten sonra, meta da zihinde para olarak varsayılmış olur."²⁰

İdeal varsayım ya da gerçek ürünün *başka bir ürünün ideal imgesi* olarak varsayılması meta kütesinin dolaşımı sırasında tamamlanır. O, (kafanın yardımıyla olsa da, kafanın içinde değil) dolaşım sürecinde olgunlaşan çelişkileri çözmenin ve bu süreç içerisinde meta dolaşımına içkin hale gelen belirli bir ihtiyacı karşılamamanın bir aracı olarak ortaya çıkar. Meta biçiminin çözülmemiş bir çelişkisi olarak ortaya çıkan bu gereklilik, kendi eşitlerinin arasından "dışlanan" ve doğrudan doğruya toplumsal olarak gerekli emek harcamasının toplumsal ölçütüne dönüşen bir meta tarafından giderilir ve çözülür. "Sorun ve çözüm yolu," Marx'ın dediği gibi, "aynı anda ortaya çıkar."²¹

¹⁹ Karl Marx. *Grundrisse*, s. 190.

²⁰ *Agt.* s. 191.

²¹ Karl Marx. *Capital*, c. I, s. 63-64.

Gerçek mübadelede, paranın ortaya çıkmasından önce (altının paraya dönüşmesinden önce) şu durum zaten şekillenmiş bulunuyordu: “Meta sahiplerinin kendi mallarını başka mallarla mübadele etmesi ve kendi mallarını başka mallarla karşılaştırması vasıtasıyla kurulan ilişki, muhakkak farklı malların farklı sahiplerinin bu malları, diğer bütün malların değerinin eşitlendiği belirli bir özel metayla değişmelerine yol açacak biçimde gerçekleşir. Böylesi üçüncü bir meta, başka metaların eşdeğeri olarak iş gördüğü sürece, dar sınırlar içinde de olsa, genelleşmiş ya da toplumsal eşdeğer biçimini almış olur.”²² Dolayısıyla iki metanın karşılıklı değişim ilişkisini üçüncü bir metanın değişim değeri üzerinden ifade etme olanağı ve zorunluluğu ortaya çıkar; ancak bu üçüncü meta halen gerçek değişim sürecine doğrudan girmez, sadece gerçekten mübadele edilen metaların değerlerinin genel ölçüsü olarak hizmet eder. “Üçüncü meta”, fiziksel olarak değişime girmese de, sadece *ideal olarak*, yani fiirde, meta sahiplerinin zihninde, konuşmada, kâğıt üzerinde ve bunun gibi yerlerde var olduğu için her zaman değişim eylemine katılır. Ancak bu nedenle, bir sembole ve özellikle de insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin bir sembolüne dönüşmüştür.

Değeri ve onun biçimlerini salt simgeselliklere, ilişkilerin adlandırılmasına, geleneksel ya da yasal olarak kurumlaşmış işaretlere indirgeyen bütün para ve değer teorileri bu durumla ilişkilidir. Bu teoriler, çıkış mantıkları ve yapıları itibarıyla organik olarak, idealin toplumsal insanın nesnel-pratik etkinlik sürecinden doğması edimini kavramayı başaramayıp, idealin konuşmadaki, terimlerdeki ve ifadelerdeki anlatım biçimlerinin alışlagelmiş ama ardında mistik bir biçimde anlaşılması zor bir şeyler yatan fenomenler (neo-pozitivistlerin “deneyimi”, varoluşçuların “varoluşu” ya da Edmund Husserl’in sezgisel olarak kavranan, maddi olmayan, gizemli “eidetik”²³ varlığı” örnek verilebilir) olduğunu ilan eden felsefeciler ve mantıkçılarla ilişkilidir. Marx, bu tür ideal teorilerinin ve idealin maddi olmayan ilişkilerin (ya da kendinde bağlantıların, maddi bir dayanağı olmayan bağlantıların) bir sembolü ya da işaretine indirgen-

²² *Age.*, s. 64.

²³ Özeyönelik – ç.n.

mesinin değersizliğini kati bir biçimde ortaya koymuştur. “Metaların fiyat biçiminde sadece itibari olarak altına dönüştürülmesi gerçeği, dolayısıyla altının sadece itibari olarak paraya dönüştürülmesi, *paranın itibari standardı* öğretisine yol açmıştır. Yalnızca hayali altın ya da gümüş, yani hesap parası olarak altın ve gümüş, fiyatların belirlenmesinde kullanıldığından, pound, şilin, pens, thaler, frank, vb. terimlerin altının, gümüşün veya maddileşmiş herhangi bir emek biçiminin ağırlığının değerini değil, değerın düşünsel parçalarını gösterdiği öne sürülmüştür.”²⁴ Buradan metaların fiyatlarının yalnızca ilişkiler ve oranları ifade eden terimler olduğu, salt işaretler olduğu fikrine geçiş yapmak oldukça kolaydır.

Böylece nesnel iktisadi fenomenler, Hume ve Berkeley’in ruhuna uygun bir yorumla, arkasında töz olarak iradeyi, bireysel Benlik’in “iç deneyimi” olarak da tasviri gizleyen basit sembollere dönüştürülmüştü. Mantık alanındaki modern idealistler, terim ve ifadeleri (nesnenin ideal imgesinin sözel kılıfını) tamamen aynı dizge üzerinden, içerisinde tek başına bireyin “deneyimlerinin” dilin sembolleştirici etkinliğiyle sunulduğu ilişkilerin basit adlarına dönüştürmüştür. Mantıksal ilişkiler, sadece bağlantıların adlarına dönüştürülmüştür (ancak neyin neyle bağlantılı olduğu bilinmemektedir).

Bir metanın altına, altın üzerinden de toplumsal ilişkilerin bir simgesine düşünsel olarak dönüştürülmesinin hem zamansal hem de özsel olarak metanın paraya, yani somut paraya gerçek dönüşümünde önce gerçekleştiğini vurgulamak özellikle zorunludur. Altın, dolaşım aracı olmadan önce metaların değerinin ölçüsü haline gelmiştir; dolayısıyla en başta tamamen ideal para olarak iş görmüştür. “Para, yalnızca bireyin kafasında değil, toplumun anlayışında da (doğrudan doğruya alışveriş sürecine katılanların anlayışları doğrultusunda) *düşünsel olarak* paraya dönüştürülmüş olan metaların dolaşımını sağlar.”²⁵ Bu, sadece Marksist fiyat anlayışının değil ideal sorununun, genel olarak gerçekliğin düşünselleştirilmesi sorununun da en önemli noktalarından bir tanesidir.

²⁴ Karl Marx. *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı). Çeviren: S. W. Ryazanskaya (Progress Publishers, Moskova, 1970), s. 76.

²⁵ Karl Marx. *Grundrisse*, s. 187.

Aslında değişim edimi daima, insanlar arasında hâlihazırda oluşturulmuş olan, şeylerin aracılık ettiği bir ilişki sistemini varsayar; bu, sistem içerisinde ayrı, duyularla algılanan bir beden olarak işlev görmeyi bırakmaksızın *başka bir bedenin tasvirine*, ideal bir imgenin duyularla algılanan bedenine, dönüşen duyumsal şeylerden bir tanesinde ifade edilir. Başka bir deyişle o, *başka bir şeyin dışsal cisimleşmesi*, duyusal olarak algılanan imgesi değil ama *onun özü*, yani genel anlamda çözümlenmekte olan durumu yaratan sistemin içindeki varoluşunun *yasasıdır*. Bu nedenle mevcut bulunan şey bir sembole dönüştürülmekte, anlamı her zaman doğrudan algılanan görünümünün dışında, duyularla algılanan başka bir şeyde kalmakta ve sadece başka şeylerin onunla olan bütün ilişkilerinin oluşturduğu sistemle ya da, tersine, onun tüm başka şeylerle olan ilişkilerinin sistemi aracılığıyla açığa çıkmaktadır. Ancak bu şey gerçekten sistemden çıkartıldığında rolünü, yani bir sembol olarak önemini yitirir ve bir kez daha sıradan, kendisine benzeyen diğer şeyler gibi duyularla algılanan bir şey haline dönüşür.

Onun bir sembol olarak var olması ve iş görmesi, sonuç itibarıyla ona değil, içerisinde özelliklerini edindiği sisteme ait bir niteliktir. Dolayısıyla doğanın onunla eşleştirilen özelliklerinin onun bir sembol olarak varoluşuyla hiç ilgisi yoktur. Sembolün maddi, duyularla algılanan örtüsü ya da “bedeni” (sembole dönüştürülmüş olan şeyin bedeni), böyle bir şeyin bir sembol olarak, “işlevsel varoluşu”, Marx’ın deyişiyle bütünüyle “maddi varoluşunu ... soğurduğu”²⁶ için, tamamıyla özsel olmayan, gelip geçici ve süresizdir. Ayrıca şeyin maddi bedeni işleviyle uyum içine sokulmuştur. Sonuç olarak sembol, *kendinde hiçbir şey* ifade etmeyip, sadece kendisiyle hiçbir ortaklığı olmayan başka bir nesneyi (bir şeyin adıyla şeyin kendisi gibi) temsil ya da ifade eden bir simgeye dönüştürülmüştür. Bir şeyin sembole, sembolün de simgeye dönüşümünün diyalektiği *Kapital*’de değer için para biçiminin ortaya çıkışı ve evrimi örneğinden de izlenebilir.

Bir sembolün işlevsel varoluşu *kendisini* değil, *bir başkasını* temsil etmesinde ve *duyularla algılanan başka şeylerin özünü*, yani evrensel, toplumsal olarak insan için önemini, toplumsal organizmadaki rolü ve

²⁶ Karl Marx. *Capital*, c. I, s. 110.

işlevini ifade eden bir araç olmasında bulunur. Başka bir deyişle, sembolün işlevi yalnızca dışsal şeyin düşünsel imgesinin bedeni, daha doğrusu onun varoluşunun yasası, evrenselin yasası olmasından kaynaklanır. Toplumsal insanla doğa arasındaki gerçek maddi değişim sürecinden koparılmış bir sembol, sembol olmaya, düşünsel imgenin maddi örtüsü olmaya da devam edemez. “Ruhu” bedeninden ayrılır, çünkü aslında “ruhu”, insanlaştırılmış doğayla bakir doğa arasındaki maddi değişimi gerçekleştiren toplumsal insanın nesnel etkinliğidir.

İnsan düşünsel bir imge olmaksızın genel olarak doğayla maddi değişimde bulunamaz ve birey toplumsal üretim sürecine dahil olan şeylerle iş göremez. Ancak düşünsel imge gerçekleşmek için, dil de dahil, gerçek maddeye gereksinim duyar. Dolayısıyla emek, dile duyulan gereksinimi, daha sonra da dilin kendisini doğurur.

İnsan nesnelerle değil sembollerle ve simgelerle –sembollere ve simgelere dayanarak– iş gördüğünde, düşünsel düzlemde değil sözel düzlemde etkinlikte bulunur. Bireyin, şeylerin gerçek özlerini terimler aracılığıyla keşfetmek yerine, sadece geleneksel anlamlarıyla terimlerin kendisini ve tek başına sembolü ve onun duyularla algılanan bedenini görmesi sık gerçekleşen bir durumdur. Bu durumda dilsel sembol gerçek etkinliğin nesnesinden, bedeniyle temsil ettiği gerçekliğe erişilmesini engelleyen bir fetişe dönüştürülür. Bunun üzerine insan, dış dünyayı ideal imge biçiminde ifade edilen yasalar uyarınca kavramak ve bilinçli olarak değiştirmek yerine, sadece sözel, terimsel ifadeyi görmeye ve değiştirmeye ve böyle yaparak dünyanın kendisini değiştirdiğini düşünmeye başlar.

Düşünselin sözel varoluşunun fetişleştirilmesi, Marx ve Engels’in zamanında dikkat çektikleri gibi, inişe geçtiği dönemde Sol Hegelci felsefenin tipik bir özelliğiydi. Bu fetişleştirmenin kendisi ve onunla birlikte temsil ettiği toplumsal ilişkiler sisteminin fetişleştirilmesi, idealin yalnızca toplumsal insanın nesnel-pratik etkinliği aracılığıyla oluşturulup yenden üretildiğini ve onun yalnızca bu süreçte var olduğunu anlamayan bütün felsefelerin kaçınılmaz sonunu temsil etmiştir. Gerek dış dünyanın gerekse simgebilimin şu ya da bu biçimde fetişleştirilmesi bu nedenle ortaya çıkmaktadır.

İdealin sözel-sembolik varoluşunun fetişleştirilmesinin hiçbir biçiminin ideali bütünüyle kapsamaması gariptir. Fetişleştirme insan etkinliğinin kendisini değil, etkinliğin sonuçlarını kayda alır; dolayısıyla idealin kendisini değil, onun dışsal nesnelerde ya da dildeki, yani dondurulmuş ürünlerdeki, yabancılaşmasını kapsar. Bu şaşırtıcı değildir; *insan etkinliğinin bir biçimi olarak ideal, sadece o etkinlikte* –onun sonuçlarında değil– *var olur*, çünkü etkinlik şeylerin var olan, duyularla algılanan biçimlerinin düşünsel biçimlerde ifade edilen genel örüntülere göre sürekli olarak yadsınması, yeni biçimlere dönüşümü ve içerilerek aşılmasıdır. Bir nesne yaratıldığında toplumun ona olan gereksinimi karşılanır; etkinlik, ürününde miadını doldurur ve idealin kendisi ortadan kalkmış olur.

İdeal bir imge, sözün gelişi ekmek, aç bir adamın ya da bir fırıncının muhayyilesinde ortaya çıkabilir. Bir ev inşa etmekle meşgul tok bir adamın kafasında ekmek düşüncesi ortaya çıkmaz. Ancak eğer bir bütün olarak toplumu göz önünde bulunduracak olursak, ekmek düşüncesi de, ev düşüncesi de, insanın maddi yaşamını üretmesi ve yeniden üretmesi süreciyle ilgili herhangi bir düşünsel nesne de her zaman vardırlar. Bunun sonucunda doğanın, sadece insanın doğrudan doğruya pratik olarak ürettiği, yeniden ürettiği ya da tükettiği kısmı değil, tamamı insanda düşünselleşir. İnsanın yaşamsal etkinliğinin gerçek nesnelerinin sürekli olarak yeniden düşünselleştirmesi, düşünsele dönüştürülmeleri, yani sembolleştirilmeleri olmaksızın insan genel olarak toplumsal üretimin etkin öznesi olamaz.

İdeal aynı zamanda insan emeğinin, insan tarafından etkilenen doğal maddenin ve toplumsal ilişkilerin amaçlı olarak dönüştürülmesinin ürünü ve biçimi olarak ortaya çıkar. İdeal yalnızca insanlığın kendisinden önceki gelişiminin ona sunduğu biçimlerde etkinlikte bulunan bir bireyin olduğu yerde söz konusudur. İnsan hayvanlardan, etkinliğinin düşünsel bir düzeni olmasıyla ayrılır. “Ancak ... en beceriksiz mimarı en iyi arıdan ayıran şey, mimarın balmumundan hücreyi yapmadan önce onu kafasında inşa etmiş olmasıdır. Emek süreci, süreç başladığında zaten işçinin hayalinde düşünsel biçim olarak var olan bir şeyin yaratılmasıyla sona erer.”²⁷

²⁷ Karl Marx. *Capital*, c. I, s. 170.

Eğer kafa doğal biçimiyle, yani tekil bireyin bedeninin maddi bir organı olarak anlaşılırsa, mimarla arı arasında ilkesel olarak hiçbir fark olmadığının ortaya çıktığını bir kez daha belirtmek zorundayız. Arının inşa ettiği balmumu hücre de onun sinirsel merkezlerinde daha önceden programlanmış olan bir etkinlik örüntüsü biçiminde vardır. Bu anlamda arının etkinliği de gerçekleştirilmesinden önce “ideal” olarak verilidir. Ancak böceğin etkinlik biçimleri onun doğasında vardır; bedeninin yapısal, anatomik örgütlenişi ile birlikte ona geçmiştir. Ürünün ideal varoluşu olarak belirtebileceğimiz etkinlik biçimi, hiçbir zaman gerçek bir ürün olarak hayvanın bedeninden ayıramaz. İnsanın etkinliğiyle hayvanın arasındaki temel fark budur; insanın hiçbir etkinlik biçimi, hiçbir becerisi bedeninin anatomik örgütlenişiyle birlikte ona miras kalmış değildir. Bütün etkinlik biçimleri (aktif yetileri) insan için insan tarafından yaratılmış olan nesneler biçiminde aktarılır. Bu nedenle insanca belirlenmiş bir etkinliğin –bu etkinliğin nesnesinin ve ürününün– birey tarafından öğrenilmesi, doğanın nesnel olarak biçimlendirilmesi (doğanın nesnelerde şekillendirilmesi) ile örtüşmeyen özel bir süreç içerisinde dönüştürülür. Böylece insan etkinliğinin biçiminin kendisi özel bir nesneye, bu özel etkinliğin nesnesine dönüştürülmüş olur.

İdealin yukarıda insan etkinliğinin biçimi olarak yapılan tanımı, doğrusunu söylemek gerekirse eksiktir. Bu tanım ideali yalnızca nesnel olarak belirlenmiş içeriğine göre ortaya koymaktadır, fakat ideal yalnızca, dışsal nesnenin biçimine tekabül eden etkinliğin kendisinin biçimi, insanın belirli bir noktaya kadar gerçek nesneye dokunmadan ve onu değiştirmeden özel bir biçimde işleyebileceği özel bir nesneye dönüştürüldüğü takdirde bu içerikte mevcuttur. Yalnızca ve yalnızca insan kendi yaşamsal etkinliğinin biçimiyle “birleşmemiştir”; o, yaşamsal etkinliğinin biçimini kendisinden ayırır ve dikkatini ona vererek, onu bir fikre dönüştürür. Genel olarak dışsal nesne insana sadece etkinliğine, son ürüne –fikre– katıldığı ölçüde sunulduğu için, şeyin imgesi her zaman bu şeyin içerisinde işlev üstlendiği etkinliğin imgesiyle birleşmiştir.

Şeyin fikirle, gerçeğin idealle özdeşleştirilmesinin epistemolojik zeminini bu oluşturur; yani idealizmin her çeşidinin ya da nüansının epistemo-

lojik kökeni burada yatar. Bu hakiki olgu, belirli toplumsal şartlar altında veya daha somut biçimde ifade edersek, etkinliğin biçiminin, bireyden bağımsız olan ve onun tarafından anlaşılmayan toplumsal süreçler tarafından ona dayatıldığı kendiliğinden işbölümü altında şu ya da bu çeşit idealizme veya fetişizme dönüşmüştür. Meta üretimini (meta fetişizmini) karakterize eden insan etkinliğinin toplumsal biçiminin nesnelleştirilmesi (maddileşmesi), etkin insan edimlerinin tanrılar hakkındaki fikirlerdeki dinsel yabancılaşmasıyla hayli benzerdir. Bu analogi, idealin doğasına ilişkin nesnel-idealist görüşte çok açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle halen bir Sol Hegelci olan genç Marx tüm antik tanrıların paranın sahip olduğu “gerçek varoluşa” sahip olduklarını ifade etmişti: “Antik Molok²⁸ hüküm sürmemiş miydi? Delfili Apollo Yunanlıların hayatında gerçek bir güç değil miydi? Kant’ın eleştirisi bu açıdan hiçbir şey ifade etmez. Birisi yüz thaler’i olduğunu hayal ettiğinde, bu kavram onun için yapay, öznel bir kavram değilse ve ona inanıyorsa, o zaman bu yüz hayali thaler onun için yüz gerçek thaler’le aynı değere sahip olur... Gerçek thaler’ler hayali tanrıların sahip olduğu varoluşun aynısına sahiptir. Gerçek thaler’in muhayyileden başka bir yerde, insanın genel, daha doğrusu ortak hayalgücünün dışında gerçek bir varlığı var mıdır?”²⁹

Bu analoginin asıl doğası Marx tarafından, doğa, para ve dinsel imgelerle ilgili materyalist anlayış temelinde daha sonra gösterilmiştir. Meta fetişizmiyle dinsel yabancılaşma arasındaki “benzerlik”, insanların toplumsal fikirleri ve gerçek etkinlikleriyle aktif olarak ideal imge rolünü oynayan pratiğin biçimleri arasındaki gerçek bağlantıdan kaynaklanmaktadır. İnsan, ideal imgeyi kendisinden ayırabildiği, onu nesnelleştirebildiği ve onunla kendisinin dışında bulunan bir nesne gibi faaliyet gösterebildiği için belirli bir noktaya değin insan etkinliğinin biçimini (ya da dışsal nesnenin ideal imgesini) nesnenin kendisine dokunmadan değiştirebilir. Bir kez daha Marx’ın verdiği mimar örneğini hatırlayalım. Mimar, Whatman kâğıdı üzerindeki fikirler düzleminde, çizim masasının üzerinde yalnızca

²⁸ Ammoniler ve Fenikelilerin çocuk kurban ettikleri güneş tanrısı –ç.n.

²⁹ Karl Marx. Doktora Tezi. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, c. I (Lawrence & Wishart, Londra, 1975), s. 104..

kafasının içinde değil, kafası aracılığıyla ev yapar. Bu nedenle kendi içsel durumunu değiştirir; onu dışsallaştırır ve onunla sanki *kendisinden ayrı bir nesneymiş gibi* faaliyet gösterir. Mimar içsel durumunu değiştirirken, potansiyel olarak gerçek evi de değiştirir; yani *duyularla algılanabilen bir nesnenin yerine bir başkasını* değiştirerek onu düşünsel olarak, potansiyel anlamda değiştirir.

Başka bir deyişle tasvir düzleminde nesnenin düşünsel imgesini değiştiren etkinlik de onun yönelmiş olduğu duyularla algılanan imgesini dönüştüren bir duyumsal nesnel etkinliktir. Yalnızca burada değiştirilen şey özeldir; o sadece, *kişinin bir nesne olarak kabul ettiği etkinliğinin biçimi* veya nesnelleştirilmiş fikirdir. Bu aynı zamanda, maddi etkinliklerle düşünsel imgenin yalnızca sözel, simgesel nesnellliğini doğrudan doğruya değiştiren kuramcı ve ideologun etkinliği arasındaki temel, felsefi, epistemolojik farka da değinmeyi olanaklı kılmaktadır.

Hiç kimse bir başkasına ideali olduğu gibi, etkinliğin saf biçimi olarak aktaramaz. Bir ressamın ya da mühendisin etkinliği, etkinlik tarzlarını, biçimlerini anlamak çabasıyla ne kadar izlenirse izlensin, bu yolla yalnızca onların dışsal teknikleri ve çalışma yöntemleri kopya edilebilir, ancak hiçbir zaman ideal imgenin, aktif yeteneğin kendisi elde edilemez. Öznel etkinliğin biçimi olarak ideal, sadece bu etkinliğin nesnesi ve ürünüyle faaliyet gösterilmesi üzerinden, yani etkinliğin ürünün biçimi, şeyin nesnel biçimi ve aktif biçimde nesnellikten çıkartılması aracılığıyla iyice anlaşılabilir. Dolayısıyla nesnel gerçekliğin ideal imgesi, maddi olarak sabitlenmiş bir durum ya da yapı olarak, bir şey olarak, değil, yalnızca yaşamsal faaliyetin nesnesinin biçimiyle koordine olmuş biçimi (kipi, imgesi) olarak var olur.

İdeal, bireylerin bir amaca ve yasaya göre edimde bulunma iradesini ve istidatını belirleyen, bireyler tarafından gerçekleştirilen insan etkinliğinin genel biçimlerinin birbirlerine bağlanmasından başka bir şey değildir. İdeal imgenin tekil olarak gerçekleşmiş bir biçiminin her zaman şu ya da bu sapmayla, daha doğrusu imgenin somutlaştırılması, özgül koşullara, yeni toplumsal gereksinimlere, maddenin özgüllüklerini vb. göre düzeltilmesiyle bağlantılı olması epey anlaşılabilir bir durumdur. Dolayısıyla

o, ideal imgeyi bilinçli olarak gerçeğe, henüz idealleştirilmemiş olan gerçeklikle ilişkilendirme kapasitesini ortaya koyar. Bu durumda ideal, birey için özel bir nesne, etkinliğinin gereklerine (taleplerine) göre maksatlı olarak değiştirilebilen bir nesne olarak iş görür. Öte yandan birey ideal imgeye, onun kökenini ve hakiki (idealleştirilmemiş) gerçeklikle bağlantısını anlamaksızın biçimsel olarak, katı bir işlemler örüntüsü ve dizisi olarak hükmetmeye kalkışırsa, bu imge karşısında eleştirel bir tutum sergileme, yani ona kendisinden farklılaşarak oluşan özel bir nesne olarak yaklaşma becerisini gösteremez. Ardından onunla birleşir ve ona gerçeklikle ilişkili bir nesne gibi davranmayı ve gereğince değiştirmeyi başaramaz. Bu durumda, açıkça belirtmek gerekirse, ideal imgeyi etkileyen birey değildir; birey üzerinde ve onun aracılığıyla etkide bulunan, dogmalaştırılmış idealin kendisidir. Artık ideal imge bireyin gerçek bir işlevi değildir; tersine, artık birey, dışsal olarak sunulmuş olan formel bir tasarı, yabancılaştırılmış bir imge, bir fetiş, gökten inmiş olan tartışılmaz, malum kurallar biçiminde zihnine ve iradesine hükmeden imgenin bir işlevidir. İdealin doğasına ilişkin idealist anlayış bu tür bir bilince karşılık gelmektedir.

Düşüncenin tutarlı materyalist bir kavranışı, mantığın temel sorunlarına ilişkin yaklaşımları, özellikle de mantıksal kategorilerin doğasına ilişkin yorumları kuşkusuz önemli ölçüde değiştirmiştir. Marx ve Engels, kendinde dış dünyanın bireye basitçe ve dolaysız olarak tasavvurunda değil, yalnızca onun insan tarafından değiştirilmesi sürecinde sunulduğunu ve hem *düşünen insan* hem de *düşünülen dünyanın* tarihin ürünü olduğunu ortaya koymuştur.

Bu çerçevede düşüncenin biçimleri, kategoriler, de tarihsel olarak kavranmayan duyumsallıktan hareketle yapılan basit soyutlamalar olarak değil, öncelikle toplumsal insanın bilincinde yansıyan duyularla algılanabilen nesnel etkinliğinin evrensel biçimleri olarak anlaşılmıştır. Mantıksal biçimlerin gerçek nesnel karşılığı da birey tarafından tasavvur edilen nesnenin soyut ve genel hatlarında değil, insanın kendi amaçları doğrultusunda gerçekleştirdiği doğayı dönüştürme etkinliğinin gerçek biçimlerinde görülmüştür: “Sadece yalın haliyle doğa değil, *insan tarafından*

değiştirilen doğa insan düşüncesinin en önemli ve dolaysız temelidir ve insan akli doğayı değiştirmeyi öğrendiği ölçüde gelişmiştir.”³⁰ Artık düşüncenin öznesi, hâlihazırda toplumsal ilişkiler ağı içerisinde bulunan, toplumsal olarak belirlenmiş, yaşamsal etkinliğinin bütün biçimleri doğa tarafından değil, tarih ve beşeri kültürün şekillenme süreci tarafından oluşturulan bireydir.

Sonuç olarak insanın etkinliğinin biçimleri (ve onları yansıtan düşünce-biçimleri), bu biçimleri tarihsel olarak gelişmiş bir kültür sisteminin (toplumsal bilinç tinsel süreçlerin basit bir toplamı olmadığı, genel anlamda ve her şey hesaba katıldığında toplumun maddi yaşantısının gelişim yasalarının hükmü altında olan özel bir süreç olduğu için hiçbir biçimde psikolojinin yasaları uyarınca gelişmeyen bir sistemin) biçimleri olarak karşısında konumlandırılmış bulan bireylerin iradelerinden ve bilinçlerinden bağımsız olarak tarihsel süreç içerisinde ortaya konulurlar. Bu yasalar bireylerin iradesine ve bilincine dayanmamakla kalmayıp, aynı zamanda onları aktif bir biçimde belirlemektedirler. Tekil birey kendi başına insanın etkinliğinin evrensel biçimlerini geliştirmez; sahip olduğu soyutlama gücü ne kadar olursa olsun bunu başaramaz da. Ancak birey kendisi dille ve onda ifade edilen bilgiyle birlikte kültürü edinirken bu evrensel biçimleri hazır olarak elde eder.

Dolayısıyla dış dünyanın birey tarafından düşünülmesi ediminin psikolojik olarak çözümlenmesi, mantığı geliştirmenin aracı olamaz. Birey yalnızca, tarihsel olarak kendisinden önce ve bağımsız olarak şekillen-dirilmiş olan genel (mantıksal) belirlenimlere hakim olduğu sürece düşünebilir. Bir bilim olarak psikoloji ise beşeri kültürün ya da uygarlığın gelişimini bireyden bağımsız bir yüklem olarak, doğru bir biçimde ele alarak incelemeyebilir.

Hegel’in bu olguları kayda alması onu idealizme sürüklemişken, Marx ve Engels mantıksal tanım ve yasaların gerçek (nesnel) prototipini toplumsal insanın nesnel etkinliğinin somut, evrensel biçim ve yasalarında görerek etkinliğin kendisinin öznel bir yorumunu yapma ihtimalinin önünü kesmişlerdir. İnsan doğa üzerine dışarıdan etkide bulunmaz; “doğayla

³⁰ Friedrich Engels. *Dialectics of Nature* (Doğanın Diyaletiği), s. 172.

kendi güçlerinden birisi olarak karşılaşır”;³¹ dolayısıyla insanın nesnel etkinliği her düzeyde nesnel doğa yasalarıyla ilişkilidir ve onlar aracılığıyla yürütülür. İnsan “nesnelerin mekanik, fiziksel ve kimyasal özelliklerinden başka nesneler üzerinde iktidar kurmak ve onları kendi amaçlarına bağlı kılmak için yararlanır. ... Bu nedenle doğa insanın etkinliklerinin bir aracı, kendi bedenindeki organları tamamlayan, kutsal kitaba rağmen boyunu bir kübitten³² fazla arttıran bir araç haline gelir.”³³ İdealizmin insanın işleyen aklının sonucu olarak gösterdiği insan etkinliğinin *evrenselliği* sadece burada yatar: “Doğa, (1) insan yaşamının aracı ve (2) yaşamsal etkinliğinin maddesi, nesnesi ve vasıtası olduğu sürece insanın evrenselliği pratik olarak tam da doğanın bütününe kendi *organik olmayan bedeni* kılan evrensellikte ortaya çıkar.”³⁴

Dolayısıyla insanın etkinliğinin yasaları aynı zamanda, her şey bir yana, “insanın organik olmayan bedenini” teşkil eden doğal maddenin yasalarının, uygarlığın nesnel (maddi) kütlelerinin inşa edildiği, yani doğadaki nesnelerin hareket ve değişim yasalarının insanın organlarına, toplumun maddi yaşantısının üretiminin momentlerine dönüştüğü yasalardır.

İnsan emekle (üretimle) doğadaki bir nesnenin aynı doğaya sahip bir diğer nesne üzerinde kendi özellikleri ve varoluşunun yasalarına uygun olarak etkide bulunmasını sağlar. Marx ve Engels insanın eylemlerinin mantıksal biçim ve yasalarının, insanın nesneler üzerine eylemlerinin, yani tüm kapsam ve gelişimiyle pratiğin gerçek yasalarının, her tür düşünceden bağımsız olan yasaların sonucu (yansıması) olduğunu göstermiştir. Materyalizme göre pratik, hareketine katılan bütün nesnelerin onun yasalarına göre işlev gördüğü (davrandığı) ve bu nesnelerde gerçekleşen değişikliklerde kendi biçimini ve ölçüsünü gün ışığına çıkartan bir süreç olarak görülür.

³¹ Karl Marx. *Capital*, c. I, s. 169.

³² Kübit: Dirsekten orta parmağın ucuna kadar olan mesafe anlamına gelen uzunluk ölçüsü; 45-56 cm –ç.n.

³³ Karl Marx. *Capital*, c.I, s. 171.

³⁴ Karl Marx. 1844 Economic and Philosophical Manuscripts (1844 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları), age., s. 275-276.

Bu nedenle insanoğlunun pratiği tamamen somut (tikel) ve aynı zamanda evrensel bir süreçtir. İnsanın pratiği maddenin hareketinin tüm diğer biçim ve türlerini kendi soyut momentleri olarak içerir ve onların yasalarıyla uyum içinde gerçekleşir. İnsanın doğayı değiştirme sürecini yöneten genel yasalar bu nedenle, doğaya yabancı, dışarıdan zorla kabul ettirilen buyruklar tarafından değil, insanın etkinliği tarafından açığa çıkarılan, doğanın kendi değişiminin de genel yasaları olarak ortaya çıkarlar. İnsanın doğayı değiştirmesinin evrensel yasaları aynı zamanda insanın onlar aracılığıyla başarılı bir biçimde doğayı değiştirebildiği evrensel doğa yasalarıdır. Bu yasalar bir kez gerçekleştikten sonra aklın yasaları olarak da, yani mantık yasaları olarak da karşımıza çıkarlar. Onların “özgünlüğü” evrenselliklerinden, yani sadece (üst sinir sisteminin ya da dilin yasaları gibi) öznel etkinliğin yasaları olmayıp, (fizik ve kimyanın yasaları gibi) nesnel gerçekliği ve insanın öznel yaşamsal etkinliğini yöneten yasaları olmalarından kaynaklanmaktadır. (Bu, elbette, düşüncenin genel olarak incelemeye değecek hiçbir “özgül niteliğe” sahip olmadığı anlamını taşımaz. Kendisini nesnel gerçekliğin hareketinden kesin biçimde ayıran özelliklere sahip özel bir süreç olarak, yani bireyin psiko-fizyolojik bir yetisi olarak düşünce, kuşkusuz mantıkta değil, psikolojide ve fizyolojide üst sinir sisteminin ayrıntılı bir incelemesiyle ele alınmalıdır.) Bu yasalar öznel bilinçte nesnenin haklarının “tam yetkiye sahip elçileri”, onun evrensel, ideal imgesi olarak karşımıza çıkar: “Mantık yasaları, nesnelin insanın öznel bilincindeki yansımalarıdır.”³⁵

³⁵ V. I. Lenin. *Philosophical Notebooks (Felsefe Defterleri)*. Age., s. 183.

IX

Mantığın diyalektikle uyumu ve materyalizmin bilgi teorisi

Bütün bilimler gibi mantık da insanın iradesine ve bilincine bağlı olmayan, içerisinde gerek maddi-nesnel gerekse zihinsel-teorik etkinliğin gerçekleştirildiği, nesnel biçim ve örüntüleri açıklamaya ve sistematize etmeye çalışır. Mantığın konusu *öznel etkinliğin nesnel yasalarıdır*.

Bu anlayış geleneksel mantık açısından kesinlikle kabul edilemez, çünkü geleneksel mantığın bakış açısına göre bu anlayış birleştirilemez olanı, yani bir olumlama ile onun yadsımasını, A ile A-olmayanı, karşıt yüklemeleri birleştirmektedir. Çünkü öznel olan nesnel, nesnel olan da öznel değildir. Ancak gerçek dünyada ve onu kavrayan bilimdeki durum da geleneksel mantık açısından kabul edilebilir değildir, çünkü onun içinde şeylerin ve süreçlerin (kendi karşıtlarını da içeren) değişimleri, oluşumları ve dönüşümleri her adımda *maddenin özü olduklarını* kanıtlarlar. Sonuç olarak geleneksel mantık, bilimsel düşüncenin gerçek uygulaması karşısında yetersizdir ve bu nedenle de bilimsel düşünceye uygun hale getirilmelidir.

Marx ve Engels, bilim ve pratiğin, bilinçli olarak edinilen mantıksal kanılardan tamamen bağımsız bir biçimde, felsefedeki diyalektik gelenek tarafından tanımlanmış olan evrensel yasalara uygun şekilde geliştiğini göstermiştir. Bu, bilimin genel ilerleyişine dahil olan tekil her bir temsilcisinin, düşünceyle ilgili olarak bilinçli şekilde diyalektik dışı fikirleri kılavuz edindiği durumlarda bile böyle olabilir (ve aslında öyle de olur).

Bir bütün olarak bilim, birbirlerini karşılıklı olarak kışkırtan ve düzelteren diyalektik dışı kanaatlerin çatışması yoluyla daha yüksek türde ve seviyede bir mantık için gerekli her şeyi ortaya çıkarır.

Şu ya da bu ihtilaflı soruna somut bir çözüm bulmayı sonunda başarmış olan bir kuramcı, diyalektik düşünmeye nesnel olarak zorlanmıştır. Bu durumda hakiki mantıki zorunluluk, amaçlı ve özgürce bir biçimde gerçekleşmek yerine, kuramcının bilincine rağmen kendisine bir yol çizer. Çalışmaları bilimin ana gelişme çizgilerini belirleyen en büyük kuramcılar ve doğa bilimcilerin mantık içinde kural olarak diyalektik geleneklerini kendilerine kılavuz edinmeleri bu nedenle vaki olmaktadır. Bu nedenle Albert Einstein Spinoza'ya, Heisenberg Platon'a vb. çok şey borçludur.

Marx, Engels ve Lenin bu kavrayışı kendilerine başlangıç noktası olarak almak suretiyle, modern düşüncenin, kendisine uygun biçimde ilerleme sağladığı *gerçek mantığın* yalnızca diyalektik olduğunu saptamışlardır. Bilimin temsilcileri bu gerçeğin tam olarak bilincine varamamış olsalar da modern bilimin 'gelişen noktalarında' iş gören de oydu. Bilim olarak mantığın sadece diyalektikle değil, aynı zamanda materyalizmin *bilgi teorisi*yle de örtüşmesinin (birleşmesinin) nedeni budur. Lenin bunu kategorik olarak, "Marx, *Kapital*'de tek bir bilim mantığına, diyalektiğe ve materyalizmin bilgi teorisine (bu üç kelimeye gerek yok; bunların hepsi bir ve aynı şeylerdir) başvurmuştur"³⁶ şeklinde formüle etmiştir.

Mantıksal ilişki sorunu, bilgi teorisi ve diyalektik Lenin'in çalışmalarında özel bir yer işgal etmiştir. Bunun, Lenin'in felsefi düşüncesinin tekrar tekrar dönüp baktığı ve her seferinde kavrayışını ve çözümünü daha özlü ve kategorik bir biçimde formüle ettiği çekirdeğini oluşturduğunu söylemek abartı sayılmaz.

Lenin'in, özellikle de Hegelci yapıları eleştirel olarak yeniden ele alma sürecinde ortaya çıkan düşüncelerinde iki tema kesin olarak ayrıştırılabilir:

1. Mantık ve epistemoloji arasındaki karşılıklı ilişki,
2. Diyalektiğin, geleneksel olarak kendisinden mantık ve bilgi teorisi olarak yalıtılmış olan sorunlara ilişkin kendi bilimsel, teorik çözüm-

³⁶ V. I. Lenin. *Philosophical Notebooks* (Felsefe Defterleri). Age, s. 319.

lerini de kapsayan bir bilim olarak kavranması. Lenin'in modern materyalizmin (yani Marksizmin) konumunu bu denli kategorik biçimde formüle etmesine imkân veren düşüncelerin yeniden kurgulanması, özellikle Sovyet felsefesinde onun önermelerinin ortak kabul gören bir yorumuna henüz ulaşılammış olması nedeniyle önem taşımaktadır.

Her ne kadar *Felsefe Defterleri*'yle belgelenen eleştirel çözümlemenin doğrudan nesnesi en başta Hegel'in anlayışı olsa da, bu kitapta yalnızca Hegel'in çalışmaları üzerine eleştirel yorumlar görmek hatalı olacaktır. Lenin'in, Hegel'in kendisiyle değil bugüne değil yakıcı önemini korumuş olan sorunların asıl içeriğiyle ilgilenmekte olduğunu söylemeye bile gerek yok. Başka bir deyişle Lenin, Hegelci anlayışın eleştirel çözümlemesi çerçevesinde kendi dönemindeki felsefenin durumuna dair, onun başlıca sorunlarını ortaya koymanın ve çözüme kavuşturmanın araçlarını karşılaştırmak ve değerlendirmek suretiyle bir araştırma yürütmüştür. Doğal olarak on dokuzuncu yüzyılın sonu, yirminci yüzyılın başlangıcında tüm felsefi düşüncenin –zaman geçtikçe daha da açık bir şekilde– etrafında döndüğü mesele olan bilimsel bilgi sorunu ön plana çıkmıştı. Lenin, araştırmalarının amacını şöyle tasvir etmiştir: “Mantık teması. Bugünün ‘epistemolojisi’yle karşılaştırılmak üzere.”³⁷

“Epistemoloji” sözcüğündeki tırnak işaretleri hiç de tesadüfen konulmamıştır. Aslında bir dizi eski felsefi sorunun özel bir felsefe bilimi (epistemolojiyi bilimsel felsefenin tek biçimi olarak ya da felsefenin pek çok bölmesinden yalnızca biri olarak alıp almamamız bir şeyi değiştirmez) içinde yalıtılması yakın dönemde ortaya çıkmış bir olgudur. Elbette her ne kadar genel olarak bilginin ve özel olarak bilimsel bilginin ancak “epistemoloji”nin gelişiminden sonra özel bir ilgi alanı haline geldiğini kabul etmek bir hata olursa da, terimin kendisi, klasik felsefe sistemleri içinde belirgin bir biçimde ayırt edilmemiş özel bir inceleme alanının, özel bir bilimin tayin edilmesi biçiminde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında tedavüle girmiştir.

Epistemolojinin özel bir bilim olarak ortaya çıkışı, tarihsel olarak ve esasen on dokuzuncu yüzyılın son üçte birlik kısmında Avrupa’da burju-

³⁷ *Age.*, s 103.

va felsefesinin en etkili eğilimi haline gelen Neo-Kantçılığın yayılmasıyla ilişkilidir ve epistemoloji ilk olarak Almanya’da, daha sonra da profesyonel felsefe öğrenmek üzere Alman üniversitelerine gelen insanların memleketlerinde akademik felsefenin resmi biçimine dönüşmüştür. Neo-Kantçılık yayılmasını, Kant’ın, Fichte’nin, Schelling’in ve Hegel’in anavatanı olan Almanya’nın geleneksel ününe olduğu kadar başka hiçbir şeye borçlu değildir.

Elbette bu ekolün özel yanı hiç de bilginin merkezi felsefi sorun olarak keşfi değil, onun, nihayetinde şuna (bu okulun çeşitli dalları arasındaki anlaşmazlıklara karşın) indirgenebilecek olan özel sunuluş biçimiydi: “Tartışmasız biçimde var olan bilginin olanaklı hale geldiği koşulların araştırılmasının bilgi öğretisi olarak adlandırılması ve bilgi olarak adlandırılacak her şeyin bu koşullara göre çizilmiş sınırlar içinde uzandığı, bu sınırların ötesinde ise eşit düzeyde ispatı mümkün olmayan kanaatlerin alanının, yani ‘bilgi teorisinin’ ya da ‘epistemolojinin’ başladığı kabul görmektedir. ... Bununla beraber bilgi teorisi, elbette yukarıda bahsedilen görevlerle birlikte kendisine haklı olarak başka, tamamlayıcı, görevler de koyar. Fakat eğer makul bir bilim olmak istiyorsa, her şeyden önce bilginin sınırlarının varlığı ya da yokluğu sorunuyla ilgilenmek durumundadır...”³⁸

Yukarıdaki alıntının yazarı olan Rus Kantçı A. I. Vvedenskiy, Neo-Kantçı eğilimdeki literatürde epistemoloji olarak ‘adlandırılması kabul gören’ bilimin ve onun belirgin etkisi altında ortaya çıkan tüm ekollerin özel yanını çok doğru ve açık bir şekilde belirtmiştir. Neo-Kantçılığın klasik yazarlarından (Rickert, Wundt, Cassirer, Windelband) ve klasik Neo-Kantçılığın “çocuğu” olan dalların Schuppe ve Vaihinger gibi temsilcilerinden buna benzer düzinelerce formülasyon alıntılanabilir.

Sonuç olarak bilgi teorisinin görevi “bilginin sınırları”nın, onun hiçbir koşulda, kişinin ya da insanlığın bilişsel kapasitesi veya bilimsel deney ve araştırma teknikleri ne kadar ileri olursa olsun aşamayacağı sınırların tespit edilmesi olarak görülmekteydi. Bu “sınırlar” ilkesel olarak biline-

³⁸ A. I. Vvedenskiy. *Logika kak çaşt’ teorii poznaniya* (Bilgi Teorisinin Bir Bölümü Olarak Mantık) (Moskova- Petrograd, 1923), s. 29.

bilir olanın alanıyla ilkesel olarak bilinemez, sınır ötesi, “aşkın” olanın alanını ayırt etmekteydi. Bunlar hiçbir şekilde insan deneyiminin mekân ve zaman içinde sınırlanması tarafından değil (bu durumda “deneyim alanı”nın genişlemesi onları sürekli genişletecek ve sorun basit bir şekilde hâlihazırda bilinen ile henüz bilinmeyen, fakat ilkesel olarak bilinebilir olan arasındaki ayrışmaya indirgenecekti), bunun yerine insanın tüm dış etkileri (bir prizmada olduğu gibi) kırılmaya uğratan psiko-fizyolojik özelliklerinin sonsuz ve değişmez doğası tarafından belirlenmektedirler. Tek başlarına dış dünyanın insana sunulmasını sağlayan bu “özgül mekanizmalar”, ötesinde ilkesel olarak bilinemez olanın insanın bilinci dışındaki gerçek dünyadan, “bilinçte ortaya çıkışından önceki” biçimiyle dünyadan ne daha az ne de daha fazla bir şeydir. Başka bir deyişle bu gelenekte “epistemoloji” yalnızca insan bilgisinin (bilincin dışındaki var olan) dış dünyanın bilgisi olmayıp, dış dünyanın durum ve olaylarından mutlak anlamda farklı olan “içsel deneyimin”, yani insan organizmasının psiko-fizyolojik durumlarının bir sıralaması, organizasyonu ve sistemleştirilmesi olduğu tezinin *a priori* kabulü temelinde özel bir bilim olarak anlaşılmaktaydı.

Bu, fizik, ekonomi politik, matematik ya da tarih, hiçbir bilimin dış dünyada maddelerin nasıl bulunduğu konusunda hiçbir şey söylemediğini (ve söyleyemeyeceğini), çünkü bilimin aslında sadece kendi içimizde ortaya çıkan gerçekleri, aldatıcı bir şekilde dışsal olguların bir toplamı olarak algılanan psiko-fizyolojik fenomenleri tasvir edebileceği anlamına gelmekteydi.

Bu teze özgü bir ispat geliştirebilmek üzere, sadece ve sadece bilginin “içsel koşullarıyla” ilgilenen ve onları “dış koşulların” etkilerine bağımlılıktan, hepsinden önemlisi, kendi objektif yasaları olan bir dış dünyanın varlığı gibi bir “koşuldan” özenle arındıran özel bir bilim, “epistemoloji”, yaratıldı.

Dolayısıyla “epistemoloji”, insanın kendisini çevreleyen dünyaya dair bilgisinin gerçek sürecini araştıran bir disiplin olarak değil, “ontolojinin” (ya da “metafiziğin”) karşısına çıkartılan özel bir bilim olarak ayırmsan-

mıştı. “Epistemoloji” hiçbir bilgi biçiminin bizi çevreleyen dünyanın bilgisinin biçimi olmadığını, sadece “bilgi nesnesinin” örgütlenişinin özgül bir şeması olduğunu postüle eden bir öğreti olarak doğmuştu.

Bu “bilgi teorisinin” bakış açısına göre var olan bilgiyi bizi çevreleyen dünyanın bilgisi (kavrayışı) olarak yorumlamaya dönük herhangi bir girişim, izin verilemez bir “metafizik”, eylemliliğin salt öznel biçimlerinin “ontolojikleştirilmesi”, öznenin belirlenimlerinin yanıltıcı bir şekilde “kendinde şeylere”, bilincin dışındaki dünyaya atfedilmesi anlamına gelmekteydi.

“Metafizik” ve “ontoloji” ile pek de “bir bütün olarak dünyanın” özel bir bilimi, gerçek, sözde “pozitif” bilimlerin (fizik, kimya, biyoloji, ekonomi politik, tarih vs.) bir toplamı olarak anlaşılan dünyanın evrensel bir şeması kastedilmiyordu. Dolayısıyla Neo-Kantçı “epistemolojizm”in esas gayreti tam da bilimsel bir dünya görüşü fikrine, hakiki bilimlerin kendilerinde gerçekleşmiş olan bilimsel anlayışa karşı yönelmiştir. Bu yaklaşıma göre “bilimsel dünya görüşü” saçmalıktı, çünkü genel olarak “bilim” (doğa ve toplum bilimlerinin toplamı olarak okuyun) bilincin dışındaki dünya hakkında hiçbir şey bilmez ve onun hakkında hiçbir şey anlatmazdı. Bu nedenle, aslında Neo-Kantçılar aşağılayıcı “metafizik” terimiyle fizik, kimya, biyoloji, ekonomi politik, tarih vs. tarafından keşfedilen ve formüle edilen yasa ve örüntülerin bir dünya görüşü teşkil etmek anlamında felsefi bir öneme sahip olduklarını reddetmekteydiler. Onlara göre metafizik, “bilim” olamaz ve bilim (yine tüm bilimlerin toplamı olarak okunmalı) de “metafiziğin” yerini alamazdı; onun rolünü oynamaya hakkı yoktu, yani önermelerinin nesnel bir anlama (terimin materyalist anlamında) sahip olduğu iddiasında bulunamazdı. Bu nedenle herhangi bir dünya görüşünün bilimsel olması olanaksızdır, çünkü o, içinde insanın yaşadığı, etkinlikte bulunduğu ve düşündüğü dünyayla ilgili fikirlerin birbirine bağlı olan toplamıdır ve bilim, kendisi açısından çözülemez güçlüklerle, çelişiklere düşmeden bu dünyanın kazanımlarını tek bir dünya görüşünde birleştirebilecek bir konumda değildir.

Bunun ilk ve son olarak Kant tarafından gösterilmiş olduğu iddia edilmiştir. Bilimin verilerinden bir dünya görüşü oluşturmak olanaksızdı. Pekiyi tam olarak niçin oluşturulamaz?

Çünkü kanaatlerin kavramlar, yargılar ve çıkarımlar, yani kategoriler oluşturmak üzere bilimsel bir sentezinin yapılması olanağının koşulları olan bilginin ilkelerin, aynı zamanda bütün bilimsel düşüncelerin dünyanın ilişkilendirilmiş, birleştirilmiş ve çelişkili olmayan bir resmini çizecek şekilde tam bir sentezinin yapılmasının imkânsızlığını da ortaya koyan koşullar olduğu anlaşılmıştır. Kantçıların dilinde bu, bilimsel ilkeler temelinde bir dünya görüşü (ya da basitçe bilimsel bir dünya görüşü) inşa etmenin ilkesel olarak olanaksızlığı anlamına gelmekteydi. Bilimsel bir dünya görüşünde (tesadüfen ya da malumat eksikliğinden değil, tam da kategorik şemalarda ifade edilen düşüncenin doğası nedeniyle) daima onu, bütün analitik yargıların en üst ilkesi olan bilimsel belirlenimlerdeki çelişki ilkesini pervasız bir biçimde ihlal etmeksizin birbirleriyle ilişkilendirilemeyecek parçalara ayıran çelişkiye bağlı çatlaklar bulunur.

İnsan, dünyanın bilimsel resminin yalıtılmış parçalarını yalnızca kendi yüce ilkelerini ihlal ederek ya da aynı anlama gelmek üzere, tek bir bütün içindeki fikir eşleşmelerinin bilim dışı şemalarını sentezin ilkelerine dönüştürerek daha yüksek bir birliğe ulaşacak biçimde birleştirebilir ve ilişkilendirebilir. Zira sentezin ilkelerinin çelişkinin ilkeleriyle hiçbir ilişkisi yoktur; onlar, inancın ve kanaatin, bilimsel olarak aynı ölçüde gösterilemez ve yalanlanamaz olan dogmaların ilkeleridirler ve yalnızca akıldışı kaprisler, sempati, vicdan, vs. açısından kabul edilebilirler. Bilim aracılığıyla gerçekleştirilmeye kalkışıldığında başarısızlığa mahkûm olunan konularda bilginin parçalarını birleşik bir resim olarak sentezleme yetisine yalnızca inanç sahiptir. Bütün Kantçılara özgü olan, bilimle inancın, dünyanın bilimsel bir resminin oluşturulmasının ilkeleriyle akılcı olmayan (mantıksal olarak ispatı mümkün olmayan ve yadsınamaz) ahlaki kuralların, organik olarak anlığa içkin olan bilginin en üst düzeydeki sentezine ulaşma güçsüzlüğünü telafi etmek üzere birleştirilmesi hakkındaki sloganın kaynağı da budur.

Mantığın bilgi teorisiyle olan ilişkisi sorununun Kantçı açıdan ortaya konuluşunun anlamı ancak yukarıda tanımlanan sınırlar içinde anlaşılabilir. Mantık tüm Kantçılar tarafından, *bilgi teorisinin bir parçası* olarak yorumlanmaktaydı. Zaman zaman en büyük önemin bu “parça”ya veril-

diği oluyor ve mantık (Cohen ve Natorp, Cassirer ve Rickert, Vvedensky ve Çelpanov örneklerinde olduğu gibi), bütünü neredeyse yutuyor, zaman zaman da daha mütevazı bir yere konuyor, bilgi teorisinin başka "parça"larının emri altına sokuluyordu; fakat mantık her durumda "parça"ydı. Bilgi teorisi daha genişti, çünkü akıl (kavrayış) duyuların, algıların ve fikirlerin sunduğu verilerin bilgi, kavram ve bilim, yani bir kavramlar sistemine dönüştürülmesinin en önemli aracı olsa da tek aracı olmadığı için daha kapsamlı bir göreve sahipti. Bu nedenle Kantçı yorumda mantık, bilgi teorisine ait sorunların bütününe asla kapsamamıştır; onun ötesinde, başka yeteneklerden, yani algılama gücünden, sezinlemeden, bellekten, hayal gücünden ve daha pek çok başkasından etkilenen süreçlerin analizi yatmaktaydı. Dikkatli bir biçimde oluşturulan belirlenimlerle ve açıkça anlaşılabilir ve formüle edilebilir kurallara sıkı bir uyum içinde hareket eden, söylemsel düşüncenin teorisi olarak mantık, bilgi teorisinin işini ancak kısmen, yalnızca bilişsel yetilerin bütününden ayrılan kendi nesnesinin çözümlemesi yoluyla yerine getirebilir. Ancak bilgi teorisinin ana görevi, yani bilginin sınırlarını çizmek ve bir dünya görüşü oluşturma sürecinde düşüncenin olanaklarının içsel kısıtlarını açıklığa kavuşturmak işi, böylece mantığın da başlıca görevi olarak kalmıştır.

Bu nedenle mantığın, "kendinde şeyler" in gerçek dünyasını anlamakla ne en ufak bir bağlantısı ne de en ufak bir ilişkisi bulunmaktadır. Mantık sadece (o işe karışsa da karışmasa da) zaten anlaşılmış olan şeylere, yani beşeri kültürün tinsel fenomenlerine uygulanabilir. Onun özel görevi bilincin zaten mevcut olan imgelerinin (aşkın nesnelerin) dikkatli bir çözümlemesini yapmak, yani onları kesin bir biçimde tanımlanmış terimlerle ifade edilen daha basit bileşenlerine ayırmak ve dikkatli biçimde oluşturulmuş olan aynı kurallar aracılığıyla bu bileşenleri yeniden daha karmaşık belirlenim sistemlerinde (kavramlar, kavram sistemleri, teoriler) birleştirmekti.

Mantık aynı zamanda gerçek söylemsel düşüncenin bilgiyi mevcut bilincin veya "fenomenler" dünyasını "kendinde şeyler" dünyasından ayıran sınırların ötesine taşıyamayacağını göstermek zorundadır. Düşünce, eğer mantıklıysa, "kendinde şeyler" le ilgilenemezdi ve ilgilenmeye hakkı

da yoktu. Böylece düşünceye, bilginin sınırları dahilinde bile, mantık kurallarının bağlayıcı ve zorunlu olduğu sınırlı bir meşru uygulama alanı tahsis edilmiş oluyordu.

Mantığın yasa ve kuralları algının kendinde imgelerine, sezgilere, fikir- lere; Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü gibi fikirleri de içeren mitleştirilmiş bilin- cin hayaletlerine uygulanamazdı. Ancak bu yasa ve kurallar bu imgeleri bilimsel bilginin sınırları içinde tutan filtreler gibi iş görürler; o şekilde iş görmek durumundadırlar. Hepsi bu kadar... Mantık tarafından yönlendirilen düşüncenin bu imgelerin kendilerinde gerçek olup olmadıklarını, tinsel kültürün içinde olumlu ya da olumsuz bir rol oynayıp oynamadıklarını yargılamaya ne hakkı ne de bunu yapabilecek olanakları bulunmaktadır. Aslında, eğer bilincin herhangi bir imgesi aklın özel mantıksal etkinliğinden önce ve ondan bağımsız olarak, bilimden önce ve bilimin dışında ortaya çıkmışsa, onun doğruluğunu akılcı bir biçimde gösterecek, bilimsel olarak geçerli bir konum bulunmamaktadır ve bulunamaz da. Bilimde, bilimin mantık tarafından tanımlanmış belirli sınırları içinde, böylesi imgelerin varlığı kabul edilemez. Bilimin sınırlarının ötesinde ise bu imgeler egemendir; aklın ve kavrayışın yargısının dışındadırlar ve bu nedenle de ahlaki ve epistemolojik olarak dokunulmazdırlar.

Kantçı yorumun mantık ve epistemoloji ilişkisi üzerine özel yanları dik- kate alındığında, Hegel'in bu sorunu çözme biçimine Lenin'in gösterdiği yakın ilgi daha iyi anlaşılabilir. Hegel'in meseleye bakışında bir bütün olarak, akılcı olmayan kalıntılardan arındırılmış mantık, bilginin bütün sorunlarını kucaklamış ve tasavvurun veya fantezinin hiçbir imgesini sınırlarının dışında bırakmamıştır. Mantık, bu imgelerin incelenmesini düşüncenin gerçek gücünün (duyularla algılanan maddede gerçekleşen) dışsal ürünleri olarak içermiştir, çünkü onlar yalnızca sözcüklerde, yargılarda, sonuçlarda, (tümünden gelime dayanan -ç.n.) çıkarımlarda ve çıkarsamalarda cisimleşmiş olmayan, aynı zamanda duyumsanabilir bir şekilde bireysel bilincin karşısında bulunan *şeylerde* (eylemler, olaylar vs.) cisimleşen düşüncenin kendisidir. Burada mantık bilgi teorisiyle kaynaşmaktaydı, çünkü tüm diğer bilişsel yetiler, henüz uygun bir ifade biçimi kazanamamış, henüz o düzeyde olgunlaşamamış olan *düşünce bi-*

çimleri olarak ele alınmaktaydı.

Bu noktada Hegel'in mutlak idealizminin bir bakıma aşırı bir ifadesiyle karşılaşyoruz; buna göre sadece bilişsel yetiler değil, bütün dünya, henüz kendisine dönmemiş olan, yabancılaşmış ya da şekillendirilmiş düşünce olarak yorumlanmaktaydı. Elbette tutarlı bir materyalist olarak Lenin bu görüşle hemfikir olamazdı. Bununla birlikte Lenin'in, Hegel'in soruna getirdiği çözüm karşısındaki son derece dikkatli tavrı çok anlamlıdır: "Bu anlayışta (Hegel'in anlayışında-E.V.I.), mantık, *bilgi teorisiyle* örtüşmektedir. Bu genel olarak çok önemli bir sorudur."³⁹

Hegel'in mantığını okuma sürecinde neden bu sorunun Lenin'e gidecek daha açık bir biçimde "çok önemli", belki de en önemli sorun olarak görünmeye başladığını, neden Lenin'in düşüncesinin tekrar tekrar, daireler çizmesine ve her defasında daha kesin ve kategorik bir biçimde bu soruna geri döndüğünü göstermeyi başardık gibi görünüyor. Gerçek şu ki, o dönemde genel olarak kabul gören, mantığın bilgi teorisinin bir parçası olduğunu ileri süren Kantçı anlayış, hiçbir şekilde soyut, felsefi, teorik bir kurgu olarak kalmamıştır. Kantçı bilgi teorisi bilimin muktedir olduğu sınırları genel olarak, dünya görüşüyle ilgili en yakıcı sorunları bu sınırların ötesinde bırakarak ve onların mantıksal düşünce, yani teorik bilgi ve çözüm açısından "aşkın" olduğunu ilan ederek tanımlamıştır. Ancak bu durumda bilimsel araştırma ve inancın bir dünya görüşü bünyesinde birleşmesi mümkün olmakla kalmayacak, gerekli de olacaktır. Aslında (ilkeleri Eduard Bernstein ve Conrad Schmidt tarafından ortaya atılan) revizyonist akımın, sosyalist hareket içinde öne çıkması da Kantçılığın bayrağı altında gerçekleşmişti. Bu noktada Kantçı bilgi teorisi doğrudan doğruya "dikkatli bir biçimde oluşturulmuş bilimsel düşünce" ile (Bernstein'a göre Marx ve Engels'in düşüncesi puslu Hegelci diyalektik tarafından sakatlandığı için tam anlamıyla bilimsel değildi) "etik değerleri" ve "iyi"ye, "vicdan"a, "bir kişinin komşusunu" ve ayırım gözetmeksizin bütün "insan ırkını sevmesine" vs. ilişkin aşkın postülalara olan kanıtlanamaz ve yadsınamaz inancını "birleştirmeye" yönelmişti.

"Üstün değerler" in yayılmasının işçi sınıfı hareketine verdiği zarar kuş-

³⁹ V. I. Lenin. *Philosophical Notebooks* (Felsefe Defterleri), Age, p 175.

kusuz vicdanın vicdansızlığa veya insan sevgisinin nefrete tercih edilmesiyle ilgili konuşmalar değildi. Bilimi daha “üstün” bir etik değerler sistemiyle birleştirmeye dair Kantçı düşüncenin zararı esas itibarıyla, teorik düşüncenin kendisini Marx ve Engels’in öğretilerini geliştirmiş oldukları yoldan farklı yollara yönlendirmesine dayanmaktaydı. Bu yaklaşım, sosyal demokrat kuramcılarının bilimsel araştırmalarında kendi, Kantçı, stratejilerini çizmelerine neden olmuş, teorik düşüncenin ana gelişim hattına ve modern zamanların gerçek sorunlarına dair teorik çözümlerin hangi hatlarda aranabileceğine ve aranması gerektiğine ilişkin kafa karışıklığına yol açmıştır. Kantçı bilgi teorisi teorik düşüncüyü insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler piramidinin temellerini oluşturan maddi, ekonomik ilişkilerin çözümlemesi yerine, ilginç olmakla birlikte işçi sınıfı hareketi açısından tam anlamıyla (zararlı olmasa bile) faydasız olan zoraki “etik” kurguların, ahlaki olarak yorumlanabilir politikaların, Berdyaev tipi sosyal psikolojinin ve bu gibi şeylerin ayrıntılarıyla açıklanmasına yönlendirmiştir.

Teorik düşüncenin *Kapital*’in mantığına değil, ahlaki-kurgusal bir biçimde kapitalist sistemin üstyapısal katlarındaki ikincil, türevsel kurları üzerinde durulmasına yönlendirilmesi, kapitalizmin gelişiminin yeni, emperyalist, aşamasının belirleyici, baskın eğilimlerinin İkinci Enternasyonal kuramcılarının dikkatinden kaçmasına neden olmuştur. Bu, İkinci Enternasyonal kuramcılarının beceriksiz olmasından değil, olaylara küçük burjuva bakış açısından ve yanlış bir epistemolojik konumdan bakmalarından kaynaklanmıştır.

Bu bağlamda Rudolf Hilferding ve H. W. C. Cunow son derece karakteristikti. Marx’ın ekonomi politigini diyalektiğin değil, mantığın “en yeni” araçlarıyla geliştirmeye çabaladıkları ölçüde, bu çaba, çağdaş ekonomik fenomenlerin yüzeysel bir sınıflandırmasına doğru yozlaşmış, yani bu fenomenlerin eleştirel olmayan biçimde kabulüne, savunusuna dönüşmüştür. Bu yol doğrudan doğruya Karl Renner’e ve onun, düşünce yöntemi ve araştırma mantığı açısından hâlihazırda vülger pozitivist epistemolojiyle ilişki kurmuş bulunan sağ kanat sosyalizmin İncil’i olan *Kapitalist Ekonominin Teorisi* kitabına çıkmıştır. Renner’in amentüsü şuydu: “...

Marx'ın *Kapital*'i hayli farklı bir düşünce yöntemine göre, artık bizden çok uzak bir dönemde yazılmış ve sonuca vardırılmayan anlatım biçimiyle geçen her on yılda okura anlaşılması daha da zor gelen bir metindir ... Alman filozofların yazım tarzı artık bize yabancı geliyor. Marx hayli felsefi bir dönemden geliyordu. Bugün artık bilim (yalnızca araştırmada değil sunumda da) tümdengelim yoluyla değil, daha ziyade tümevarımla ilerlemektedir; deneysel olarak tespit edilmiş gerçeklerden yola çıkar, onları sistematize eder ve aşamalı olarak soyut kavramlar düzeyine ulaşır. Düşünmeye ve okumaya bu denli alışkın olan bir çağ için Marx'ın temel eserinin ilk bölümü tam anlamıyla başa çıkılamaz güçlükler ortaya koymaktadır.⁴⁰

Bernstein'la birlikte zaten başlamış olan “modern bilime” ve “modern düşünme biçimine” doğru yönelim, “modern bilimin” idealist ve bilinemezci moda yorumlarına, Hume'cu-Berkeley'ci ve Kant'çı epistemolojiye yönelime dönüştü. Lenin bunu net bir biçimde görmüştü. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren burjuva felsefesi açıkça “geriye Kant'a” ve hatta daha da geriye, Hume ve Berkeley'e dönmüş ve Hegel'in mantığının, bütün mutlak idealizmine karşın, bilimsel bilginin gelişiminin teorisi, bilgi *teorisi*, olarak anlaşılan mantık alanında Marx öncesi felsefenin zirvesi olduğu giderek daha açık bir biçimde ortaya çıkmıştır.

Lenin, Hegel'den yola çıkarak *ileriye doğru hareketin* mümkün olduğunu, ancak bunun sadece tek bir yolla, Hegel'in çalışmalarının materyalist bir biçimde yeniden ele alınmasıyla mümkün olduğunu, çünkü Hegel'in mutlak idealizminin, idealizmin düşünceyi, bilgiyi ve bilimsel bilinci kavramak konusundaki bütün olanaklarını tükettiğini tekrar tekrar vurgulamıştır. Fakat bilimin dışında yatan belirli şartlar nedeniyle yalnızca Marx ve Engels bu yolu takip etmeyi başarabilmişlerdi. Bu yol burjuva felsefesine kapalıydı ve “Kant'a geri dönüş” sloganı, diyalektik düşünce anlayışının doruklarında serpilen toplumsal perspektiflerin burjuvazinin ideologlarında yarattığı korku tarafından buyurgan bir biçimde dikte edilmişti. Materyalist tarih anlayışının ortaya çıkışından itibaren Hegel, burjuva bilincinin gözünde Marksizmin “manevi babasından” başka bir

⁴⁰ Karl Renner, *Die Wirtschaft als Gesamtprozess und die Sozialisierung* (Berlin, 1924), s. 5.

şey değildi. Bunda önemli ölçüde gerçeklik payı bulunmaktadır, çünkü Marx ve Engels, Hegel'in ana kazanımının, diyalektiğin, gerçek anlamını açığa çıkartmışlar ve onun insanın dünya karşısındaki akılcı tutumunun ilkeleri olarak anlaşılabilir ilkelerinin yalnızca kurucu, yaratıcı gücünü değil, aynı zamanda devrimci, yıkıcı gücünü de göstermişlerdi.

Öyleyse Lenin bir taraftan Hegel'in mutlak idealizmine karşı savaşıırken, neden idealizmin tam da *mutlaklaşmaya* başlar gibi görüldüğü noktada onunla giderek daha fazla aynı tarafta yer almaya başlamıştır? İlkeleriyle yalnızca insan düşüncesini değil, bilincin dışındaki gerçek dünyayı da düşüncenin yabancılaşmış biçimleri olarak kucaklayan mantık anlayışı kuşkusuz panlojizmle, gerçek dünyanın biçim ve yasalarının düşüncenin yabancılaşmış biçimleri ve düşüncenin kendisinin dünyayı düzenleyen mutlak güç ve iktidar olarak yorumlanmasıyla ilişki içindeydi.

Gerçek şu ki Hegel, Marx'tan önce insanın tinsel durumlarının sözel, sembolik olarak açıklanması alanında insanın gerçekleştirdiği işlemlerin hem gerçekliğinin hem de doğruluğunun kriteri olarak pratiği tam yetkiyle bilinçli bir şekilde mantığın kapsamına sokan tek düşünürdü ve öyle de kaldı. Hegel'de mantık, bilgi teorisiyle özdeşleştirilmiştir, çünkü insanın pratiği ("tin" in amaçlarının duyu nesnelerinde, doğal, fiziksel maddede gerçekleşmesi) bir aşama olarak mantıksal sürece dahil edilmiş; pratik, "kendinde şeylerle" doğrudan teması üzerinden sonuçlarının kontrol edilmesi esnasında dışsal olarak açığa çıkan düşünce olarak görülmüştür.

Lenin, Hegel'in bu fikirlerinin gelişimini özel bir dikkatle izlemişti. Lenin, "...İnsanın ve insanoğlunun pratiği ölçü, bilişin nesnelliğinin kriteridir. Bu Hegel'in fikri mi? Bu konuya tekrar dönmek gerekiyor," diye yazmıştı.⁴¹ Ve ona geri dönerek, emin bir biçimde ve hayli kategorik bir şekilde şunları yazmıştı: "...Kuşkusuz Hegel'de pratik, biliş sürecinin çözümlenmesinde bir bağlantı ve doğrusu, nesnel (Hegel'e göre 'mutlak') gerçekliğe geçiş olarak iş görmektedir. Sonuç olarak Marx, pratiğin bilgi teorisine sokulması konusunda Hegel'le açık biçimde aynı saftadır:

⁴¹ V. I. Lenin. Philosophical Notebooks (Felsefe Defterleri). Age, s. 211.

Feuerbach Üzerine Tezler'e bak.”⁴²

Düşünce, pratik edim olarak ortaya çıkarak kendi hareketi içinde *bilinç dışındaki şeyleri* içermiştir ve böylece “kendinde şeyler”in düşünen insanın emirlerine boyun eğdikleri ve itaatkâr bir biçimde insanın düşüncesi tarafından dikte edilen yasa ve şemalara göre hareket edip, değişiklikleri ortaya çıkmıştır. Böylece yalnızca “tin” değil, “kendinde şeyler dünyası” da mantıksal şemalara göre hareket eder. Sonuç olarak mantık, yalnızca ruhun kendi-bilgisinin değil, *şeylerin* bilgisinin de teorisi olduğunu kesin biçimde kanıtlamıştır.

Lenin, Hegel’in, mantığın konusuna ilişkin kavrayışının “akılcı özünü” formüle ederken şöyle yazmaktaydı: “Mantık, düşüncenin dışsal biçimlerinin bilimi değil, ‘tüm maddi, doğal ve tinsel şeylerin’ gelişim yasalarının, yani dünyanın bütün somut içeriğinin ve onun bilinişinin gelişim yasalarının bilimidir; o, dünyaya dair bilginin *Tarihi’nin* toplamı, sonucudur.”⁴³

Hegel’in kendisinde mantığın konusuna ilişkin böyle bir formülasyon, dahası böyle bir *anlayış* bulunmamaktadır. Lenin bu pasajda Hegel’in düşüncelerini basitçe “kendi sözlerine” tercüme etmemiş, onu materyalist bir bakışla yeniden biçimlendirmiştir. Lenin’in içerisinde mantık kavramının “akılcı özünü” keşfettiği Hegel’in kendi metni hiç de öyle gibi görünmemektedir. Şöyle ki: “*Düşünce* sözcüğü kullanılırken bunun herhangi bir içeriğe atfedilmiş *yalnızca* kayıtsız bir biçim olarak kabul edilemeyeceği fikirden soyutlanabildiği sürece mecburi temel, Kavram, Evrensel, yani *Düşünce’nin* kendisidir. Ancak bütün doğal ve tinsel şeylerin düşüncesi [Lenin’in formülasyonunda sadece bu kelimeler mevcuttur –E.V.I.], tözel içerik bile, henüz çeşitli belirlenimlerine sahip değildir ve Ruh’la Beden, kavramla ona tekabül eden gerçeklik arasındaki ayrımı içermemiştir; daha derinde yatan temel, öznel düşünüşün kendisinin de özü ve eğilimi olması gibi nesnelerin de özü ve eğilimi kendinde ruh, saf kavramdır. Usa ruh kazandıran ve onun içinde canlanıp, iş gören bu mantıksal niteliği sarıh bilince çıkartmak; sorunumuz budur.”⁴⁴

⁴² Age, s. 212.

⁴³ V. I. Lenin. Age, s. 92-93.

⁴⁴ Hegel’s *Science of Logic* (Hegel’in Mantuk Bilimi), c. I, s. 45.

Hegel'in formülasyonu ile Lenin'in arasındaki farklılık, *ilkesel* bir farklılıktır, çünkü Hegel'de doğal şeylerin gelişimine dair hiçbir açıklama yoktur; olamazdı da... Bu nedenle mantığın, tüm maddi ve tinsel şeylerin gelişim yasalarının bilimi olarak tanımlanmasını Lenin tarafından devralınmış ya da basitçe alıntılanmış olan Hegel'e ait bir fikir olarak düşünmek çok büyük bir hata olur. İşin aslı hiç de öyle değildir; bu, Hegel'in çalışmalarının eleştirel bir okumasını yapan Lenin tarafından formüle edilmiş olan, Lenin'in *kendi fikridir*.

Hegel'in mantığı, aynı zamanda onun bilgi teorisidir, çünkü düşüncenin bilimi onun tarafından ruhun kendi bilgisinin tarihinin ve dolayısıyla doğal şeyler dünyasının incelenmesiyle çıkarsanmış ve doğal şeyler mantık sürecinin momentleri, doğal maddede yabancılaşmış olan düşünce şemaları, kavramlar olarak görülmüştür.

Mantık, Marksizmin de bilgi teorisidir; fakat tamamen farklı bir nedenle, çünkü Marksizmde "tinin" etkinlik biçimlerinin kendisi (mantığın kategorileri ve şemaları), insanlığın bilgi ve pratiğinin tarihinin incelenmesinden, yani düşünen insanın (daha doğrusu insanlığın) maddi dünyayı kavraması ve değiştirmesi sürecinden çıkarsanır. Bu bakış açısından mantık, bilginin gelişiminin ve maddi dünyanın toplumsal insan tarafından dönüştürülmesinin evrensel şemalarını açıklayan bir teoriden başkası olamaz. *Mantığın kendisi aynı zamanda bir bilgi teorisidir* de; bilgi teorisinin görevlerinin başka herhangi bir şekilde tanımlanması kaçınılmaz olarak Kantçı düşüncenin şu ya da bu biçimine götürecektir.

Lenin'e göre mantık ve bilgi teorisi kesinlikle iki farklı bilim değildi. Mantığın bilgi teorisinin bir parçası olarak tanımlanması ise daha da olanaksızdı. Düşüncenin *mantıksal* belirlenimleri bu nedenle yalnızca, genel olarak nesnel dünyanın, bilimsel kültürün gelişiminin altın çağında kavranmış olan ve nesnelliği toplumsal insanın pratiğinde test edilen evrensel kategorilerini ve yasalarını (şemalarını), doğal ve toplumsal-tarihsel gelişim için ortak olan şemaları içerir. Bunlar toplumsal bilinçte, insanoğlunun tinsel kültüründe yansıtıldıkları için düşüncenin işleyişinin aktif mantıksal biçimleri olarak işlev görürler ve mantık, doğanın ve toplumun ve düşüncenin kendisinin gelişiminin evrensel şemalarının, biçimlerinin

ve yasalarının sistematik, teorik bir biçimde belirlenmesidir.

Bununla beraber, bu anlayışta mantık (yani materyalist bilgi teorisi) geriye bir şey bırakmaksızın *diyalektiğin* içinde karışıp kaybolmaktadır. Bir kez daha, birbirleriyle ne kadar “yakından ilişkili” olursa olsun farklı iki bilim yoktur; bunun yerine tek bir bilim, tek bir konu ve onun kavramlar envanteri vardır. Ve bu Lenin’in vurguladığı gibi, “maddenin bir boyutu” değil, “maddenin özü”dür. Başka bir deyişle mantık, aynı zamanda *bilgi teorisi* olarak anlaşılmadığı sürece gerçek anlamda anlaşılamaz.

Dolayısıyla Lenin’e göre mantık (bilgi teorisi) ve diyalektik tam bir özdeşlik, konularının ve kategorilerinin tam anlamıyla örtüştüğü bir ilişki içindedirler. Diyalektik, bilgi teorisinden (mantıktan) ayrı bir konuya sahip değildir; tıpkı mantığın (bilgi teorisinin) diyalektiğin konusundan bir şekilde farklılık gösteren bir çalışma nesnesinin olmaması gibi. Her ikisi de kategorilerin belirlenmesi aracılığıyla bilinçte düşüncenin mantıksal biçim ve yasaları olarak yansıyan, genel olarak evrensel biçim ve yasaların gelişimini inceler. Deneysel verilerin kavramlarda sentezlenmesinin şemaları gibi kategoriler de tamamıyla nesnel bir öneme sahip olduklarından, onlar aracılığıyla ele alınan “deneyim”e, yani bilime, dünyanın bilimsel resmine, bilimsel bakış açısına da aynı önem verilmiştir.

Lenin, Hegelci mantık anlayışını materyalist açıdan eleştirel bir şekilde yeniden ele aldığı birkaç yıllık sıkı çalışma sonucunda yaptığı işi özetlediği “*Diyalektik Sorunu Üzerine*” başlıklı notlarında, “Diyalektik, (Hegel’in ve) Marksizmin bilgi teorisidir” diye yazmıştı. “Bu, konunun Plehanov tarafından, diğer Marksistlerden zaten hiç bahsetmiyorum, dikkat edilmeyen ‘boyutu’dur (bu, konunun ‘bir boyutu’ değil, *özüdür*).”⁴⁵ Herhangi bir yanlış anlamaya olanak vermeyen bu kategorik sonuç, tesadüfen yazılmış bir cümle olarak görülmemelidir; tam aksine Lenin’in diyalektik, mantık ve modern materyalizmin bilgi teorisi arasındaki ilişki sorununu nasıl kavradığının gerçek bir özeti olarak dikkate alınmalıdır.

Yukarıdakiler ışığında, Marksizmin çerçevesi içinde mantık ve diyalektik arasındaki ilişkiyi, diyalektiği “varlığın saf biçimleri”yle ilgilenen özel bir kategoriye, mantığı ve bilgi teorisini de diyalektikle bağlantılı, ancak

⁴⁵ V. I. Lenin. *Philosophical Notebooks*. Age, s. 362.

onunla birleşmemiş olan, özellikle bu ontolojinin insanın bilincindeki yansımalarının “özgül” biçimlerine –bir tanesi (epistemoloji) bilginin, diğeri ise (mantık) söylemsel düşüncenin “özgül” biçimlerine– tahsis edilmiş olan özel bilimlere dönüştüren bir tarzda yorumlama çabaları iflas etmiştir (ve hiçbir şekilde Lenin’in anlayışıyla ilişkili değildir).

Tikelin genelden ayrılması gibi mantığın da diyalektikten ayrıldığını savunan, dolayısıyla düşüncenin yalnızca diyalektiğin dışındaki “özgül niteliği”ni araştıran görüş basit bir yanlış anlamaya dayanmakta, düşüncenin biçim ve yasalarının “özgül doğası”nın onun evrenselliğine bağlı olduğu gerçeğinin yadsınmasından kaynaklanmaktadır.

Bilim olarak mantık, fizikçinin ya da kimyacınnın, iktisatçının ya da dilbilimcinin düşünüşünün “özgül nitelikleri”yle hiç mi hiç ilgilenmez; o sadece, herhangi bir insanın ve özel olarak düşünce üzerine düşünen meslekten mantıkçı da dahil olmak üzere herhangi bir kuramcının düşünüşünün içinde cereyan ettiği evrensel (değişmez) biçim ve yasalarla ilgilenir. Dolayısıyla materyalizm açısından mantık aynı zamanda, hem dış dünyayla ilgili düşünceyi hem de düşüncenin kendisiyle ilgili düşünceyi aynı düzeyde yöneten biçimleri ve yasaları araştırır; bu nedenle o, düşüncenin ve gerçekliğin evrensel biçim ve örüntülerinin bilimidir. Böylece mantığın (düşünce ve varlık için ortak olan) evrensel biçimleri olduğu kadar, düşüncenin hareketinin “özgül biçimleri”ni de araştırması gerektiği ifadesi, psikolojiyi konusundan ederek ve mantığa da aşırıya kaçan bir görev yükleyerek, aslında mantık ile psikoloji arasında tarihsel olarak kurulmuş olan işbölümünü gözardı etmektedir.

Mantığı diyalektikten (yakından ilişkili olsalar da) ayrı bir bilim olarak ele almak, hem mantığı hem de diyalektiği yanlış anlamak, onları materyalist açıdan kavramamak anlamına gelmektedir. Çünkü diyalektikten keyfi bir biçimde ayrılan mantık kaçınılmaz olarak bütünüyle öznel yöntem ve işlemlerin, yani insanların irade ve bilincine bağlı etkinliklerin ve maddenin alışılmamış özelliklerinin tarifine dönerek nesnel bir bilim olmaktan çıkar. “Bir bütün olarak dünya” hakkındaki bir doktrin biçiminde, “dünya şematığı” biçiminde bilginin (düşüncenin) gelişim sürecinin karşısına konulan diyalektiğin de aynı ölçüde kaçınılmaz biçimde yer-

yüzündeki her şeye dair aşırı genel olan ve özel olarak herhangi bir şey hakkında olmayan ifadelere dönüşür (“doğadaki ve toplumdaki her şey birbiriyle bağlantılıdır” ya da “her şey gelişir”, hatta “çelişkilerle gelişir” gibi).

Bu biçimde anlaşılan diyalektik, aynı genel önermeyi tekrar tekrar “doğrulayan” örnekler yoluyla gerçek biliş sürecini tam anlamıyla biçimsel bir biçimde ele alır. Ancak genelin tikel üzerine böyle formel bir biçimde bindirilmesi ne genel hakkındaki ne de tikel hakkında kavrayışımızı bir zerre artırırken, diyalektik ölü bir şemaya dönüştürülmüş olur. Bu yüzden Lenin, diyalektiğin bir örnekler toplamına dönüştürülmesini, onun mantık ve materyalizmin bilgi teorisi olarak kavranmamasının kaçınılmaz sonucu olarak görmekte bütünüyle haklıydı.

Mantık, nesnel ya da öznel bütün süreçlerin içerisinde geliştiği evrensel biçim ve örüntülerin bilimi olması nedeniyle, herhangi bir somut bütünün oluşumu sırasında (ya da onun zihinsel-teorik olarak yeniden üretilmesi sürecinde) birbiri ardından geçilen aşamaları (“adımları”) yansıtan, dikkatli bir biçimde tanımlanmış bir özel kavramlar (mantıksal kategoriler) sistemidir. Bir teori bünyesinde kategorilerin birbiri ardına geliştirilmesinin nesnel bir özelliği bulunmaktadır, yani bu süreç insanların iradesine ve bilincine bağımlı değildir. Bu esasen, bozucu tesadüflerden ve tarihsel biçimden arındırılmış gerçek tarihsel sürecin nesnel sıralanışının insanların bilincindeki yansıma biçimi olan, ampirik temellere dayalı teorik bilginin⁴⁶ gelişiminin nesnel sıralanışından kaynaklanan bir zorunluluktur.

Mantıksal kategoriler bu nedenle doğrudan doğruya dünyayı anlamamızın, onun bilmenin, aşamaları ve onun bilinmesine ve ona hükmedilmesine yardımcı olan düğüm noktalarıdır.⁴⁷

Bu görüşü açıklarken Lenin mantıksal kategorilerin gelişiminin genel düzeni üzerine şunları yazmıştı: “Her şeyden önce izlenimler *akıldan* gelip geçer, sonra ortaya Bir Şey çıkar –daha sonra *nitelik* (şeyin ya da fenomenin belirlenimi) ve *nicelik* kavramları geliştirilir. Ardından da çalışma

⁴⁶ Bakınız Friedrich Engels. *Dialectics of Nature* (Doğanın Diyalektiği), s. 239.

⁴⁷ Bakınız V. I. Lenin. *Philosophical Notebooks*, age, s. 93.

ve fikir yürütme, düşünceyi özdeşliğin – farklılığın – Temelin – fenomen karşısında Özün –nedenselliğin, vs. bilinişine yönlendirir. Bilişin bütün bu momentleri (adımları, aşamaları, süreçleri) nesneye doğru hareket eder ... ve arada pratikte sınanır ve bu sınama yoluyla gerçeğe ulaşılır.”⁴⁸ “Genel olarak insanın bilişinin (bilimin) bütününe *genel akışı* budur. Bu aynı zamanda *doğa biliminin* ve *ekonomi politiğin* (ve tarihin) de yoludur.”⁴⁹ Lenin’in dediği gibi bilimsel bilişin *hareketi* esastır.⁵⁰

Mantıksal kategoriler nesneyi zorunluluğu, kendi oluşum aşamalarının doğal sıralanışı içinde geliştiren ve hiçbir şekilde, bir çocuğun kumdan kale yapmak için kullandığı kova gibi özneye dayatılan teknik araçlar olmayan biliş aşamalarıdır (adımlarıdır). Bütün mantıksal kategorilerin belirlenimlerinin nesnel bir niteliğe sahip olmasının, yani sadece öznel etkinliğin biçimini değil, nesnenin kendisini de belirlemesinin yanı sıra düşünce teorisinde kategorilerin ortaya çıktıkları sıra da aynı zorunlu özelliğe sahiptir. Özdeşlik ve farklılık, nitelik ve nicelik vs. bilimsel olarak belirlenmeden önce ve onlardan bağımsız olarak zorunluluk ya da amacın bilimsel olarak, nesnel bir temelde tanımlanması olanaksızdır; tıpkı “basit bileşenleri” –meta ve para– daha önce çözümlenmeden sermaye ve kârın anlaşılmasının olanaksız olması gibi ve tıpkı kendilerini oluşturan kimyasal elementler bilinmeden (analiz yoluyla belirlenmeden) organik kimyanın karmaşık bileşiklerinin anlaşılmasının olanaksız olması gibi.

Lenin, mantığın kategorilerinin sistematik bir şekilde ele alınışı için bir plan taslağı hazırlarken şöyle yazmıştı: “Marx arkasında (büyük “M” ile) bir *Mantık* bırakmadıysa da *Kapital*’in *mantığını* bıraktı ve bu mantık, bu sorunda sonuna kadar kullanılmalıdır.”⁵¹ Ayrıca ekonomi politik teorisinin temelinde yatan mantıksal kategorilerin teorisinin hareketinden ayırt edilebilmesi ancak bilim olarak mantığın gelişimindeki en iyi (diyalektik) geleneklere dayanılarak başarılabilir. “Hegel’in *Mantık*’ının *tamamı* ayrıntılı bir biçimde incelenmeden ve anlaşılmadan

⁴⁸ V. I. Lenin. *Philosophical Notebooks*, *age*, s. 319.

⁴⁹ *Age*, s. 318.

⁵⁰ *Age*, s. 87.

⁵¹ *Age*, s. 319.

Marx'ın *Kapital*'inin, özellikle de ilk bölümünün tam anlamıyla anlaşılması olanaksızdır."⁵² Lenin, "*Kapital*"de Marx ilk olarak burjuva (meta) toplumundaki en basit, en sıradan ve temel, en sık rastlanan ve gündelik *ilişkiyi*, milyarlarca kez karşılaşılan *ilişkiyi*, yani metaların değişimi ilişkisini çözümler. Çözümleme, bu en basit fenomende (burjuva toplumunun bu 'hücre'sinde) modern toplumun *tüm* çelişkilerini (ya da *tüm* çelişkilerin başlangıcını) açığa çıkarır. Daha sonraki açıklamalar bize bu çelişkilerin ve tekil parçalarının toplamı içinde bu toplumun gelişimini başından sonuna gösterir. Bu, genel olarak diyalektiğin açıklanmasının (çalışılmasının) da yöntemi olmalıdır, çünkü Marx'la birlikte burjuva toplumunun diyalektiği, diyalektiğin yalnızca belirli bir konusudur,"⁵³ diye eklemektedir.

⁵² Age, s. 180.

⁵³ V. I. Lenin, *Philosophical Notebooks*, age, s. 360-361.

X

Diyalektik mantığın bir kategorisi olarak çelişki

Çelişki, birbirini dışlayan karşıtların somut birliği olarak diyalektiğin asıl çekirdeği, merkezi kategorisidir. Bu konuda Marksistler arasında iki farklı görüş olamaz; ancak mesele “özel diyalektiğe”, düşünmenin mantığı olarak diyalektiğe gelir gelmez bazı zorluklar açığa çıkmaktadır. Bir nesne yaşayan bir çelişkiyse onu belirten düşünce (nesne hakkındaki ifade) ne olmalıdır? Nesnel bir çelişki düşüncede yansımaları bulabilir mi ve bulmalı mıdır? Yanıt olumluysa hangi biçimde bulmalıdır?

Bir nesnenin teorik anlatımında çelişki, her şey bir yana bilimin hareketi içerisinde sürekli yeniden üretilen bir olgudur ve ne diyalektik ne de metafizik tarafından, ne materyalistlerce ne de idealistlerce reddedilmektedir. Bunların tartışma noktası farklıdır; tartışılan nokta düşüncedeki çelişkinin nesneyle ilişkisinin ne olduğu sorusudur. Bir başka deyişle gerçek, doğru düşüncede çelişki olabilir mi?

Metafizik mantıkçı diyalektiğin zıtların özdeşliği anlamına gelen uyumu ya da birliği ilkesinin düşünce sürecine uygulanamazlığını göstermeye çalışır. Metafizik mantıkçılar bazen diyalektikle uzlaşarak, nesnenin kendi içinde çelişkili olabileceğini kavramaya hazır bile olabilirler. Çelişki nesnede bulunur, ama asla onun hakkındaki fikirlerde bulunmaz. Ancak metafizikçi yine de hiçbir biçimde kendisine, mantıksal süreçle ilişki içerisinde diyalektiğin çekirdeğini teşkil eden yasanın doğruluğunu anlama izni veremez. Çelişki ilkesi doğruluğun mutlak, biçimsel bir

ölçütüne, tartışma götürmez *a priori* bir kanuna, mantığın en üst ilkesine dönüştürülür.

Eklektik olmanın dışında başka bir sıfatla anılmaları güç olan bazı mantıkçılar, bilimsel pratiğe gönderme yaparak bu konumu kanıtlamaya çabalamışlardır. Herhangi bir bilim, nesnenin belirlenimlerinde bir çelişkiyle karşılaştığında her zaman onu çözmeye çalışır. Bu durumda bilim, düşüncede herhangi bir çelişkinin kabul edilemez ve bir biçimde üstesinden gelinmesi gereken bir durum olduğunu savunan metafiziğin tariflerine uygun hareket etmiş olmaz mı? Metafizikçi mantıkta, bilimin gelişiminin buna benzer momentlerini bu şekilde yorumlamıştır. Bilim, demektir, her zaman çelişkilerden kurtulmaya çalışır; ama diyalektikte karşıt bir eğilim vardır.

Burada ele alınan görüş bir yanlış anlamaya dayanmaktadır ya da daha doğrusu diyalektiğin tarihsel olarak tam da metafizik düşüncenin (formel mantıktan başka hiçbir mantığı bilmeden veya bilmek istemeden düşünmenin) belirlenimlerindeki herhangi bir çelişkiye yasak koyarak nihayetinde kendisinin gün ışığına çıkarttığı mantıksal çelişkilere düştüğünü sürekli ve tutarlı bir biçimde gözlemlemesinden doğduğu gerçeğini bilmemekten kaynaklanmaktadır. Mantık olarak diyalektik bu çelişkileri çözmenin aracıdır; bu nedenle onu çelişkileri biriktirme arzusuyla suçlamak aptalcadır. Hastalığın nedenini doktorun gelişinde görmek akıl dışıdır. Asıl soru diyalektiğin, çelişkileri koşul koymaksızın yasaklayan en katı metafizik perhizin sonucunda düşüncenin içine düştüğü çelişkileri iyileştirmekte başarılı olup olmadığıdır. Ve eğer başarılıysa, neden başarılıdır?

Mutlaklaştırılmış biçimsel mantık aracılığıyla nasıl dağ gibi mantıksal çelişkilerin yığıldığını ve bu çelişkilerin sadece diyalektik mantık aracılığıyla akılcı bir biçimde nasıl çözüldüğünü gösteren çarpıcı bir örneğin çözümlenmesine geçelim. Aklımızda Ricardo'cu okulun çözülüp, Marx'ın iktisadi kuramının yükseldiği ekonomi politığın tarihi var. Bildiğimiz gibi Ricardo'cu okulun içine düştüğü antinomiler ve teorik paradokslar çıkamazından çıkış yolunu yalnızca Karl Marx bulabilmiş ve bunu sadece ve sadece mantık olarak diyalektikle gerçekleştirmiştir.

Ricardo'nun teorisinin bir yığın mantıksal çelişki barındırdığı Marx tarafından keşfedilmiş değildi. Bu, Malthus, Sismondi, McCulloch ve Proudhon tarafından açıkça görülmüştü. Ancak sadece Marx emek değer kuramının çelişkilerinin gerçek niteliğini anlayabilmişti. Şimdi Marx'ın izinden giderek, en keskin ve tipik olanı, değer yasası ve ortalama kâr haddi yasası arasındaki antinomiye ele alalım.

David Ricardo'nun değer yasası, nesnel gerçeklik yolunda atılan dev bir adımla canlı emeğin değer yegâne kaynağı ve özü olduğunu ortaya koymuştu. Ancak kâr da bir değerdi. Kârı teorik olarak, yani değer yasası aracılığıyla ifade etmeye çalışırken açık bir mantıksal çelişki ortaya çıkmaktaydı. Sorun, kârın yeni yaratılmış olan bir değer olması, daha doğrusu yeni yaratılan değer bir parçası olmasıydı. Bu tartışmasız doğru bir analitik tespitti. Fakat yalnızca yeni emek yeni değer üretebilirdi. Ancak bu, kâr miktarının kârın üretimi için harcanan canlı emek miktarı tarafından belirlenmediğini gösteren açık ampirik gerçekle nasıl ilişkilendirilecekti? Kâr miktarı yalnızca bir bütün olarak sermaye miktarına dayanmakta ve hiçbir biçimde ücretlere giden kısmın boyutuna dayanmamaktaydı. Ayrıca kâr daha yüksek oldukça onun üretiminde daha az canlı emeğin tüketilmesi daha da paradoksal bir durumdu.

Ricardo'nun kuramında kârın boyutunun bir bütün olarak sermaye miktarına bağlı kılınmasını sağlayan ortalama kâr oranı yasası ve yalnızca canlı emeğin yeni değer üretebileceğini ortaya koyan değer yasası doğrudan, karşılıklı bir çelişki içerisinde bulunmaktaydı. Bununla birlikte her iki yasa da aynı nesne (kâr) tarafından belirlenmekteydi. Bu antinomi Malthus tarafından kindar bir hazla anılmıştı.

O halde burada biçimsel mantığın ilkeleriyle çözülmesi olanaksız bir sorun bulunmaktadır. Ayrıca burada düşüncenin bir antinomiyle sonuçlanmasından ve mantıksal bir çelişkiye düşmesinden ötürü diyalektiği suçlamak pek de kolay değildi. Ne Ricardo'nun ne de Malthus'un diyalektik hakkında bir fikirleri yoktu. Her ikisi de yalnızca Lock'çu kavrayış ve ona karşılık gelen (biçimsel) mantık teorisini biliyorlardı. Onlar için Lock'çu mantığın kanunları yegâne ve tartışılmaz kurallardı. Bu mantık genel bir yasayı (bu durumda değer yasası), yalnızca altında herhangi

bir olgunun çelişkisiz olarak sınıflandırıldığı doğrudan doğruya genel bir ampirik kural tarafından gösterildiği zaman geçerli kabul etmekteydi.

Değer yasasıyla, onun dışavurumları arasında gerçekte böyle bir ilişki olmadığı gözlenmiştir. Kâra teorik olarak yaklaşılmaya çalışıldığı anda (yani kâr değer yasasıyla açıklanmaya çalışıldığında), o, gülünç bir çelişkiye dönüşmektedir. Eğer değer yasası evrensel kâr ilkesel olarak olanaksızdır. Kâr, varoluşuyla kendi tikel varlığının yasası olan değer yasasının soyut evrenselliğini çürütmektedir.

Emek değer yasasının yaratıcısı olan Ricardo esasen teorik ifadelerin nesneyle uyumuyla ilgilenmekteydi. Ricardo gösterişsiz, hatta kinik denebilecek bir biçimde olayların gerçek durumunu göstermiş ve bu durum doğal olarak düşüncede bir çatışmalar, antagonizmalar ve mantıksal çelişkiler biçiminde sunulmuştu. Bunun Ricardo'nun teorisinin zayıflığını ve tamamlanmamışlığını gösterdiğini iddia eden burjuva kuramcılarının kabul ettiğinin aksine bu durum, onun teorisinin gücüne ve nesnellğine işaret etmekteydi.

Ricardo'nun çömezleri ve takipçileri teorisinin nesneye karşılık gelmesini dikkat ettikleri temel nokta olarak almaktan vazgeçip, geliştirilmiş olan teorik belirlenimleri biçimsel mantığın tutarlılık ölçütlerine, teorisinin biçimsel bütünlüğünün kurallarına uydurmaya başladıklarında emek değer kuramı çözülmeye başladı. Marx, James Mill hakkında şunları yazmıştı: "Onun ulaşmaya çalıştığı biçimsel, mantıksal tutarlılık. 'O halde' Ricardo'cu okulun *çözülmesi* onunla başlıyor."⁵⁴

Aslında Marx'm gösterdiği gibi, genel değer yasası kendi dışavurumunun ampirik biçimi olan ortalama kâr oranı yasasıyla karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan bir çelişki ilişkisi içerisinde bulunmaktadır. Bu, *gerçek bir nesnenin gerçek çelişkisidir*. Bir yasayı doğrudan doğruya diğerinin altında sınıflandırmaya çalışırken mantıksal bir çelişkiye düşülmesinde şaşılacak bir durum yoktur. Ancak bununla birlikte, değerle kâr dolaysız biçimde ve *çelişkisiz olarak* uzlaştırılmaya çalışıldığında ortaya çıkan sorun, Marx'ın deyişiyle, "çözülmesi, daireyi kareye dönüştürmekten daha zor bir sorundur... Bu yalnızca, gerçekte var olanlardan hangisinin var

⁵⁴ Karl Marx, *Theories of Surplus Value (Artı Değer Teorileri)* Kısım III, s. 84.

olmadığını göstermeyi denemektir.”⁵⁵

Metafizik çerçeve içerisinde düşünen kuramcı böyle bir paradoksla karşılaştığında kaçınılmaz olarak onu düşüncede, evrensel yasanın incelenmesinde ve formüle edilmesinde daha önce yapılmış olan hataların bir sonucu olarak yorumlayacaktır. Bu nedenle, doğal olarak paradoksu teorinin salt biçimsel bir analiziyle, kavramların daha kesin hale getirilmesiyle, ifadelerin düzeltilmesiyle ve bunun gibi şeylerle çözmeye çalışır. Sorunun çözümüne ilişkin bu yaklaşımın önerisi hakkında Marx şunları yazmıştı: “Burada genel yasayla somut koşullarda daha sonra gerçekleştirilen gelişmeler arasındaki çelişki, bunları birbiriyle ilişkilendiren bağlar bulunmadan, somutun doğrudan doğruya soyutun hükmüne sokulması ve ona uyarlanmasıyla çözülmeye çalışılır. Üstelik bu *sözel bir kurgu* ile, *vera rerum vocabula*’nın⁵⁶ değiştirilmesiyle ortaya konur. (Bunlar aslında, gerçek bir biçimde çözülmeyen gerçek çelişkiler sözlerle çözülmek durumunda olduğu için ‘sözel tartışmalar’dır.)”⁵⁷

Ampirisist, genel yasa nesnelerin ampirik açıdan ortak konumuyla çeliştiğinde çıkışı derhal genel yasanın formülasyonunu, ampirik genelin doğrudan doğruya onun altında kapsanabileceği bir biçimde değiştirmekte bulur. İlk bakışta bu olması gereken bir şey gibi görünür; eğer düşünceler olgularla çelişirse düşünce, yüzeysel olarak dolaysız olarak görülen genel fenomenle uzlaştırılmalıdır. Aslında bu yol teorik olarak yanlıştır ve Ricardo’cu okul bu yolu izleyerek emek değer kuramını bütünüyle reddetmiştir. Ricardo tarafından ortaya konulan genel yasa ham *empeiria*’ya (deneyime) kurban edilmiş ve ham amprisizm kaçınılmaz biçimde “yadsınamaz ampirik fenomenleri basit biçimsel soyutlamayla genel yasadan ıkına sıkına türetmeye çalışan ya da kurnazca bu fenomenlerin yasayla uyum içinde olduğunu ileri süren yanlış bir metafiziğe, skolastisizme”⁵⁸ dönüştürülmüştür.

⁵⁵ Age., s. 87.

⁵⁶ Şeylerin gerçek adı – ç.n.

⁵⁷ Karl Marx. *Theories of Surplus Value* (Artı Değer Teorileri), Kısım III, s. 87-88.

⁵⁸ Karl Marx. *Theories of Surplus Value*, Kısım I. Çeviren Emile Burns (Progress Publishers, Moskova, 1969), s. 89.

Biçimsel mantık ve onu mutlaklaştıran metafizik, düşüncedeki çelişkileri çözmenin yalnızca iki yolunu bilmekteydi. İlki genel yasayı doğrudan doğruya genel, ampirik olarak açık olaylara uydurmaktı. Bu, daha önce gördüğümüz gibi, değer kavramının yitirilmesine yol açmıştı. İkinci yol- sa düşüncede mantıksal bir çelişki olarak ortaya çıkan içsel çelişkiyi, her biri kendinde çelişkisi olan iki nesnenin dışsal bir çelişkisi olarak göstermekti; bu içsel bir çelişkiyi “farklı ilişkilerdeki ya da farklı bir zamandaki” bir çelişkiye indirgemek olarak bilinen yoldu. Bu şu biçimde yapıliyordu: Kâr çelişkiye düşmeden değerle açıklanamaz mı? Bunun ne önemi var! Tek taraflı bir yaklaşımda ısrar etmenin gereği yok; gerçekte kârın sadece emekten değil, pek çok başka unsurdan kaynaklandığını kabul etmek gerekir. Toprağın, makinelerin, arz ve talebin ve daha pek çok şeyin hesaba katılması gerekir. Mesele, derler, çelişkilerde değil, bütünlükte yatmaktadır. Böylece vülger ekonominin meşhur üçü bir arada formülü doğmuştur: “Sermaye-faiz, toprak-rant, emek-ücretler”. Doğru, burada hiçbir mantıksal çelişki bulunmaz; çelişki ortadan kaybolmuştur, ama onunla birlikte nesnelere ilişkin kuramsal yaklaşım da yitip gitmiştir.

Sonuç açıktı; çelişkileri çözmenin bütün araçları teorisinin *gelişimine* yol açmamaktaydı. Yukarıda ana hatları çizilen iki yol, teoriyi ampirik eklektisizme dönüştürmekle özdeş bir çözüm anlamına geliyordu. Çünkü genel olarak teori yalnızca ayrı ayrı fenomenlerin aynı genelin –somut özün, bu örnekte değer, yaşayan insan emeğinin özünün– altında bilinçli ve ilkeli bir biçimde zorunlu olarak kavranması çabasının olduğu yerde ortaya çıkar.

Ricardo’nun teorisinin çelişkilerini çözmeyi başararak onun çürütmesi- ne değil, gerçek bir *gelişimine* yol açan tek kuramcı elbette Karl Marx’tı. Marx’ın antinomiyi ortadan kaldırırken kullandığı diyalektik materyalist yöntem neydi? Öncelikle, Ricardo tarafından keşfedilen gerçek çelişkilerin Marx’ın sisteminde yok olup gitmediğini belirtmemiz gerekir. Dahası, bu gerçek çelişkiler Marx’ın sisteminde düşüncenin yanlışlığının ya da belirlenimlerdeki belirsizliğin bir sonucu olarak değil, nesnenin kendisinin *zorunlu* çelişkileri olarak sunulur. Örneğin *Kapital*’in birinci cildinde artı değer, sermayenin ücretlere harcanan ve canlı emeğe, yani

değişen sermayeye dönüştürülen kısmının ürünü olduğu gösterilmiştir. Bununla birlikte üçüncü ciltteki önerme şudur: “Her ne kadar böyle olsa da, sonuç şudur ki, artı değer aynı zamanda yatırılmış sermayenin tüm bölmelerinden kaynaklanır.”⁵⁹

Birinci ve ikinci önerme arasında bütün bir sistem geliştirilmiş, zinciri birbirine bağlayan bütün ilişkiler kurulmuştur; yine de onlar arasındaki, biçimsel mantığın yasakladığı, birbirlerini dışlayan çelişki korunmuştur. İşte bu nedenle vülger iktisatçılar, *Kapital*’in üçüncü cildi ortaya çıktıktan sonra Marx’ın sözünü yerine getirmediğini, emek değer kuramının antinomisinin onun tarafından çözülemediğini ve sonuç olarak bütün *Kapital*’in spekülatif, diyalektik bir hokus pokustan başka bir şey olmadığını zafer kazanmışçasına ilan etmişlerdir.

O halde *Kapital*’de de genel kendi tikel dışavurumlarıyla çalışmaktadır ve genelle tikel arasındaki çelişki, sırf aralarında bağlantı kuran bütün bir zincir geliştirilmiş olduğu için ortadan kalkmamıştır. Öte yandan bu aslında, Ricardo tarafından doğru biçimde anlaşılamamış olsa bile doğru biçimde ifade edildiği gibi, emek değer kuramının antinomilerinin mantıksal antinomiler olmayıp, nesnenin gerçek çelişkileri olduğunu göstermektedir. *Kapital*’de bu antinomiler öznel bir biçimde ortadan kaldırılmamış, anlaşılmıştır; yani daha derin ve somut bir teorik anlayış içinde yadsınmıştır. Başka bir deyişle, bu çelişkiler korunmuş ama iktisadi gerçekliğin somut olarak kavranışı içindeki soyut momentlere dönüştürülerek mantıksal çelişki olma niteliklerini yitirmişlerdir. Bunda şaşılacak bir şey yoktur; her somut, gelişen sistem kendi hareketinin ilkesi olarak gelişimin içerisinde şekillendiği biçim olarak çelişkileri içerir.

O halde metafizikçi Ricardo’yla diyalektikçi Marx’ın değeri nasıl anladıklarını karşılaştıralım. Ricardo, elbette, değeri biçimiyle birlikte çözümlememişti. Onun değer soyutlaması bir yandan tamamlanmamış, öte yandan da biçimseldi ve bu nedenle de doğru değildi. Öyleyse Marx değer analizinin Ricardo’da bulunmayan tamlığını ve gücünü neyin içerisinde bulmuştu? En başta yaşayan, somut bir çelişki olarak değer içinde...

Ricardo değeri sadece tözsel boyutta göstermişti; yani emeği değer in

⁵⁹ Karl Marx. *Capital*, c. III, s. 36.

tözü olarak ele almıştı. Marx ise (Hegel'in *Usun Fenomenolojisi*'nde kullanıldığı ifadeyi kullanarak) değeri sadece töz olarak değil, özne olarak da görmüştü. Değer ekonomi politığın gelişmiş olan bütün biçimleri ve kategorilerinin töz-öznesi olarak sunulmuştu ve bu bilimdeki bilinçli diyalettik bu sunumla başladı. Çünkü Marx'ın anlayışında "özne" (bu defa Marx *Usun Fenomenolojisi*'nin terminolojisini kullanıyordu) kendi iç ilişkileri aracılığıyla gelişen gerçeklikti.

Ancak Marx'ın değer analizine daha yakından bakalım. Marx ilk olarak doğrudan, paranın kullanılmadığı, metanın metayla mübadele edildiği değişimi incelemişti. Bir metanın bir diğeriyle yer değiştirme süreci olan değişimde değer yalnızca ortaya konur, yalnızca dışavurulur ve hiçbir durumda yaratılmaz. Değer şu biçimde dışavurulur: Bir meta görelî değer rolünü oynarken onun karşısında yer alan bir başkası eşdeğer rolünü oynar. "Değerin tek bir ifadesinde, tek bir meta aynı anda her iki biçimde meydana çıkamaz. Bu biçimler birbirlerini dışlayan zıt kutuplardır."⁶⁰

Metafizikçi kuşkusuz birbirini dışlayan iki ekonomik biçimin aynı anda tek bir metada birleşemeyeceğini duymaktan memnuniyet duyacaktır. Ancak kimse Marx'ın nesnede ve nesnenin düşünülmesinde birbirini dışlayan belirlenimlerin bir arada bulunabilme olasılığını reddettiğini söyleyebilir mi? Tam tersinin söylenebileceği ortada. Gerçek şu ki henüz *değer kavramıyla* değil, *değerin kendisiyle uğraşmaktayız*. Yukarıda alıntı yapılan pasaj, *değerin açığa çıkma biçiminin* analizinin tepe noktasıdır. Değerin kendisi her bir metanın halen gizemli ve teorik olarak açıklanmamış özü olmaya devam etmektedir. Fenomenlerin dış görünüşlerinde gerçekten de *değerin açığa çıkan iki soyut, tek taraflı biçimi* varmış gibi görünür. Ancak *değerin kendisi* bu biçimlerden herhangi biriyle ya da onların basit mekanik birliğiyle örtüşmez. Değer, daha derinlerde bulunan üçüncü bir şeydir. Örneğin bir meta olarak keten bezi sahibiyle ilişkisinde yalnızca görelî *değer biçimi* olarak karşımıza çıkarken, bu ilişkide aynı zamanda bir eşdeğer olarak bulunamaz.

Ancak nesneler öyle ortaya çıkarlar ki yalnızca *soyut, tek taraflı* bir açıdan görünürler. Keten bezi sahibi ceket sahibine mutlak olarak eşit

⁶⁰ Karl Marx. *Capital*, c. I, s. 19.

olduğundan ve ikincinin bakış açısıyla söz konusu ilişki tam tersi yönde geçerli olduğundan, iki farklı ilişkiye değil, *tek, somut, nesnel bir ilişkiye*, iki meta sahibinin *karşılıklı ilişkisine* sahibiz. Somut bir bakış açısıyla her iki meta –keten bezi ve ceket– *karşılıklı olarak* birbirinin değerini ölçer ve aynı zamanda *karşılıklı olarak* diğerinin ölçüldüğü madde olarak hizmet eder. Başka bir ifadeyle her biri karşılıklı olarak değer eşdeğer biçiminin, yani kendisi görelî biçimde olduğu için hiçbir zaman olamayacağı yegâne biçimin diğer metada gerçekleştiğini varsayar.

Başka bir deyişle gerçekten tamamlanan değişim birbiriyle ilişki içindeki *iki metanın da* aynı anda, kendi değerini ölçen ve diğer metanın değerini ifade eden madde olarak işlev gören kendinde değer açığa çıkışının her iki iktisadi biçimini de varsayar. Eğer soyut, tek taraflı bakış açısından bakıldığında metalarından her biri tek bir biçimde görünüyor ve ilişkilerden birinde görelî değer olarak, diğerinde de eşdeğer olarak işlev üstleniyorsa; somut açısından bakıldığında, yani gerçekte, her iki meta da *aynı anda ve değer ifadesinin birbirini dışlayan her iki biçiminde tek bir ilişki içerisinde* bulunur. Bununla birlikte eğer değişim gerçekleşiyorsa bu, iki ayrı kutuptaki değer biçimlerinin her bir metada birleştiği anlamına gelir.

Metafizikçi, bu durumda Marx kendisiyle çelişir, der. Nasıl olur da değer ifadesinin iki karşıt biçiminin tek bir metada birleştirilemeyeceğini söyledikten sonra, gerçek değişim sürecinde bunların hepsinin aynı olduğunu, dolayısıyla birleşmiş olduğunu öne sürebilir? Yanıt, nesnelerin somut tahlilinin, soyut, tek taraflı tahlille elde edilen sonucun doğru olmadığını ortaya koyduğudur. Meta değişiminin gerçeği, onda soyut, tek taraflı bir bakış açısıyla gerçekleşmesi imkânsız olan bir ilişkinin gerçekleşmiş olmasıdır.

Analizin gösterdiği gibi, ele almakta olduğumuz çelişkinin biçiminde başka bir şey keşfedilmiştir ve bu her metanın mutlak içeriği, onun değeri, değerle kullanım değeri arasındaki *içsel* çelişkidir. “Bu nedenle metada gizlenmiş olan kullanım değeriyle değer arasındaki karşıtlığın,” diye yazmıştı Marx, “dışa dönük ve görülebilen bir sureti vardır; bu, değeri ifade edilecek olan metanın yalnızca kullanım değeri olarak, değeri

ifade edecek olan metanın sadece yalnızca değişim değeri olarak sayıldığı iki meta arasındaki ilişkidir. O halde metanın basit değer biçimi kullanım değeriyle değer arasındaki (metaya) içkin karşıtlığın basit fenomenal biçimidir.”⁶¹

Mantık açısından bu nokta olağanüstü öğreticidir. Çelişen belirlenimlerin bir kavramda, bir nesnenin ifadesinde, bir araya gelmesiyle karşılaşan metafizikçi onda yanlış bir teorik ifade görür ve iç çelişkiyi, her ikisi de ona göre içsel olarak çelişkisiz olan iki nesnenin dış çelişkisine, “çeşitli ilişkilerdeki ya da farklı bir zamandaki” bir çelişkiye dönüştürmeye çalışır. Marx bunun tam tersine davranmıştır. O, yalnızca birbirleriyle ilişkili şeylerin her birinde saklı olan iç çelişkinin dışsal bir düzendeki bir çelişki olarak kendisini ortaya koyduğunu göstermiştir.

Sonuç olarak değer, metanın başka bir meta ile ilişkisi aracılığıyla dışavurulan, metanın *kendi kendisiyle* iç ilişkisi olarak sunulmuştur. Metanın değerini ifade eden diğer meta sadece, onun kendi içinde çelişkili olan doğasını bir ayna gibi yansıtma işlevini yerine getirir. Felsefi terimlerle ifade edildiğinde dış çelişki, yalnızca bir fenomen ve metanın diğer metayla ilişkisi de (bu ilişkinin aracılık ettiği şekliyle) metanın kendi kendisiyle olan ilişkisi olarak görünmektedir. İç ilişki –kendi kendisiyle olan ilişki– aynı zamanda karşılıklı ilişki içindeki metarlardan her birinin mutlak ekonomik içeriği olarak değerdir.

Metafizikçi her zaman iç ilişkiyi dış ilişkiye indirgemeye çalışır. Onun için “bir ilişkideki” çelişki bilginin soyutluğunun, farklı soyutlama düzeylerinin birbirine karışmasının vb. bir göstergesiyken, dış çelişki bilginin “somutluğuyla” eş anlamlıdır. Buna karşılık Marx’a göre, bir nesne düşüncede yalnızca dışsal bir çelişki olarak sunulduğunda, bu, çelişkinin kendisinin değil, sadece dışsal ifadesinin elde edilebileceğini öne süren bilginin tek taraflılığının ve yüzeyselliğinin bir göstergesidir. Diyalektik her zaman bir nesnenin bir başkasıyla arasındaki ilişkinin ardında o nesnenin kendi kendisiyle olan ilişkisini, kendi iç ilişkisini görür.

Diyalektikle metafizik arasındaki fark sadece ilkinin iç çelişkilerin, ikincisinin ise dış çelişkilerin farkında olması değildir. Metafizik gerçek-

⁶¹ Karl Marx. *Capital*, c. I, s. 33.

ten her zaman iç çelişkinin nesnel önemini yadsıyarak, onu “farklı ilişkilerdeki” çelişkiye indirgemeye çalışır. Diyalektik hiçbir zaman bunlardan birini ötekine indirgemez. Bununla birlikte mesele, bir dış çelişkiyi iç çelişkiye indirgemekte değil, dış çelişkiyi iç çelişkiden *çıkarsamakta* ve böylece de çelişkilerin her ikisini de nesnel zorunlulukları içinde kavramaktadır. Diyalektik ayrıca, bir iç çelişkinin her zaman dış çelişki olarak bir fenomende ortaya çıktığı gerçeğini yadsımamaktadır.

Değişim sürecinde buluşan metallerden *her* birinin birbirini dışlayan ekonomik belirlenimlerinin (değer ve kullanım değeri) dolaysız çakışması aynı zamanda basit meta değişiminin gerçek teorik özüdür. Ve bu öz değerdir. Mantıksal bakış açısından değer kavramı (değişim eylemindeki dışavurumunun aksine) dolaysız bir çelişki, birbirine zıt kutuplarda var olan iki ekonomik biçimin doğrudan doğruya çakışması olarak sunulmasıyla nitelenmektedir.

Bu nedenle gerçek değişim etkinliğinde, karşıtların doğrudan ya da dolaysız olarak özdeşleştirilmesi anlamına gelen soyut (biçimsel, mantıksal) aklın bakış açısından imkânsız görünen gerçekleştirilir. Bu, doğrudan meta değişiminin pürüzsüz bir biçimde, çarpışma, çelişki, çatışma ve kriz olmaksızın tamamlanamayacağı gerçeğinin teorik ifadesidir. Mesele, doğrudan meta değişiminin toplumsal üretimin çeşitli dallarında toplumsal olarak gerekli miktarda emek harcanmasını, yani değeri ifade edebilecek bir konumda bulunmamasıdır. Dolayısıyla basit meta biçiminin sınırları içinde değer çözülmemiş ve çözülemez bir antinomi olarak kalmaktaydı. Bu biçim içerisinde meta, değer in iki kutupsal ifade biçiminde *bulunmak zorundadır, ancak bu biçimde bulunamaz* ve sonuç olarak gerçek değişimin değerle yapılması olanaksızdır. Ancak bu bir şekilde gerçekleşmiştir ve sonuç olarak değer in kutupsal biçimlerinin ikisi de bir biçimde her bir metada birleşmiştir. Antinomiden kaçış yoktur. Marx'ın katkısı, bunu kavramasında ve teorik olarak ifade etmiş olmasındaydı.

Piyasa aracılığıyla değişim, şeylerin toplumsal olarak mübadele edilmesinin tek ve evrensel biçimi olarak kaldığı sürece değer in antinomisi meta piyasasının kendisinin hareketi içerisinde çözümünü bulacaktır. Piyasa kendi çelişkilerini çözmenin araçlarını yaratmıştır. Böylece para

doğmuştur. Değişim doğrudan ve aracısız gerçekleşmekten çıkıp, para aracılığıyla gerçekleşmeye başlamış ve metada birbirlerini dışlayan iktisadi biçimler, satış (kullanım değerini değere dönüştürür) ve alış (değeri kullanım değerine dönüştürür) etkinlikleri biçiminde iki “ayrı ilişkiye” bölündüğü için adeta ortadan kalkmıştır. İktisadi içerik olarak birbirlerini dışlayan bu iki antinomik edim, dolaysız olarak çakışmadan farklı zamanlarda ve pazarın farklı bölmelerinde tamamlanır.

İlk bakışta antinominin formel mantığın kurallarınca çözüldüğü izlenimi doğmaktadır, ancak bu salt görünüşte böyledir. Aslında antinomi kesinlikle ortadan kalkmamış, yalnızca yeni bir ifade biçimi bulmuştur. Para mutlak anlamda saf değer biçimini almaz ve bu nedenle meta da salt kullanım değeri değildir. Hem meta hem de para daha önce olduğu gibi, düşüncede belirlenimlerin bir çelişkisi biçiminde ifade edilen bir iç çelişki ile yüklüdür; ayrıca bir kez daha çelişki çözülmemiştir ve çözülemez ve kendisini zaman zaman, özellikle krizlerde en açık biçimde ortaya koyarak daha güçlü hissettirir.

Meta sahibi, bu çelişkinin su yüzüne çıkmadığı zamanlarda “yegâne meta paradır” der. Kriz döneminde ise kendi soyut ifadesini reddederek tam tersini ileri sürer: “Yegâne para metaldır”. Marx’ın teorik ama somut düşüncesi, paranın ekonomik belirlenimlerindeki içsel karşıtlığın, açık, gözle görünür bir biçimde kendisini dışavurmadığında, her şey görünüşte yolunda gittiğinde ve çelişki ilk ve son kez çözülmüş gibi göründüğünde bile her an var olduğunu göstermiştir.

Paranın teorik belirlenimlerinde değerın daha önce ortaya konulan antinomisi korunur; her ne kadar fenomenler düzleminde değerin antinomisi ortadan kaldırılmış, “iki farklı ilişkiye” ayrılmış gibi görünse de, bu teorik belirlenimlerde para metaların ve paranın “basit özü”nü oluşturur. Ancak bu ilişkiler metanın metayla doğrudan değişiminde olduğu gibi, hem metalarda hem de Parada tüm keskinliği ve gerilimiyle korunan iç bütünlük ve sonuç olarak aynı zamanda paranın ve metaların teorik belirlenimler üzerinde kurulmuştur. Daha önce olduğu gibi değer, artık görünüşte aynı türden başka bir metayla doğrudan ilişkisi üzerinden değil, metanın parayla olan ilişkisi üzerinden gösteriliyor olsa da, metanın

kendi kendisiyle çeliştiği bir iç çelişki olmaya devam etmektedir. Para artık değer (değer ve kullanım değeri) ifadesinin başlangıçta sergilenen iki kutbunun ortak, karşılıklı dönüşümünün gerçekleştiği araç olarak işlev üstlenmektedir.

Bu açıdan *Kapital*'in mantıksal yapısının bütünü yeni ve çok önemli bir veçheden hareketle oluşturulmuştur. Somut herhangi bir kategori, değer ve kullanım değerinin karşılıklı olarak birbirlerine dönüşümleri boyunca geçtikleri bir başkalaşım olarak sunulmaktadır. Kapitalist meta sisteminin oluşumu Marx'ın teorik analizinde değer birbiri çeken ve aynı zamanda dışlayan kutuplarının geçmek zorunda olduğu bağlantılar zincirinin karmaşıklaşması olarak ortaya çıkmaktadır. Değer ve kullanım değerinin birbirlerine dönüşüm yolu giderek daha fazla uzamakta ve karmaşıklaşmakta ve kutuplar arasındaki gerilim artmaktadır.

Gerilimin görelî ve geçici çözümü krizler üzerinden, nihai çözümüyse sosyalist devrim üzerinden gerçekleşir.

Konuya bu biçimde yaklaşılması, iktisadi ilişkinin hemen hemen bütün biçimlerinin çözümlenmesinde düşünceye bir yön vermiştir. Aslında, meta pazarının kendi nesnel çelişkilerine paranın doğuşuyla görelî bir çözüm bulması gibi, *Kapital*'de paraya ilişkin yapılan teorik tespitler de değer basit biçiminin çözümlenmesinde açığa çıkan teorik çelişkinin nispeten çözülmesine hizmet etmiştir. Değerin antinomisi basit biçimin sınırları içerisinde çözülmeksizin ve kavramın bir çelişkisi olarak düşüncede sabitlenmiş olarak kalır. Bu antinominin yegâne doğru mantıksal çözümü, meta piyasasının kendi hareketi içindeki nesnel pratikte nasıl çözüldüğünün izlenmesinden ibarettir. Sorgulayan düşüncenin hareketiyse, başlangıçta ortaya çıkan nesnel çelişkinin çözülmesinin olanaksızlığı sayesinde gelişen bu yeni gerçekliğin açığa çıkartılmasından ibarettir.

Böylece teorik düşünce süreci karmakarışık bir gezinti olmaktan çıkıp, düşüncenin, açık bir biçimde formüle edilmiş bir işi yerine getirilmesi, bir sorunun çözülmesi için gereken koşulları ve eksik verileri bulmak üzere ampirik olguları kullandığı, dikkatli, amaçlı bir sürece dönüşür. Dolayısıyla teori, ampirik olguların öne çıkarttığı sorunların sürekli bir çözümü olarak karşımıza çıkar.

Para-meta döngüsünün incelenmesi bir antinomiyle karşılaşmıştı. Marx'ın yazdığı gibi; "İstediğimiz kadar dönüp duralım, toplam miktar aynı kalır. Eğer eşdeğerler değişiliyorsa hiç artı değer yaratılmamış olur ve eğer eşdeğer olmayanlar değişiliyorsa, yine hiç artı değer yaratılmamış olur. Dolaşım, metaların değişimi, değer yaratmaz."⁶² Böylece Marx, sermayenin dolaşımın dışında ortaya çıkamayacağı gibi, dolaşımın sonucunda da ortaya çıkamayacağı sonucuna varmıştır. Sermaye, "aynı anda dolaşım alanının içinde ve dışında bulunmalıdır. Sorunun koşulları da öyle... Kırmamız gereken ceviz işte budur!"⁶³

Marx'ın sorunu koyuş biçimi kesinlikle rastlantısal ve basit bir retorik oyunundan ibaret değildir. Onun yaklaşımı diyalektik yöntemin özüyle, teoriyi gerçek nesnenin gelişimini izleyerek geliştirmekle bağlantılıdır. Sorunun çözümü sorunun konumlandırılışına tekabül etmektedir. Düşüncede, belirlenimdeki bir çelişki biçiminde ortaya çıkan sorun yalnızca, kuramcı (ve gerçek para sahibi) "dolaşım alanının, yani pazarın, içerisinde kullanım değeri değere kaynaklık eden özgül bir meta, gerçekten tüketimi sayesinde emeğin şekillendiği bir süreç, dolayısıyla değer yaratıldığı bir süreç olan bir meta bulabilecek kadar şanslıysa"⁶⁴ çözülebilir.

Nesnel gerçeklik daima, çözümünü yeni, daha yüksek ve daha karmaşık bir gelişim biçiminin ortaya çıkmasında bulan, kendi içindeki somut bir çelişkiye doğru gelişir; çelişki ise çözümsüzdür. Bu çelişki, düşüncede ifade edildiğinde doğal olarak kavramın belirlenimlerinde gelişimin ilk aşamasını yansıtan bir çelişki olarak görünür. Bu doğru olmasının ötesinde, içerisinde çelişkiyi barındırmasına rağmen, sorgulayıcı aklın yegâne doğru hareket biçimidir. Belirlenimlerdeki böyle bir çelişki gelişimin mevcut biçimini ortadan kaldırarak değil, gerçekliği daha fazla inceleyerek; kendi içinde başlangıçtaki çelişkinin gerçek, fiili, ampirik

⁶² Karl Marx. *Capital*, c. I, s. 150.

⁶³ Age, s. 153. (Marx, burada "kırmamız gereken ceviz işte budur!" diye aktarılan ifade yerine orijinal metinde, Türkçe anlamı en çok "işte hendek, işte deve" sözüne yakın olan Latince *Hic Rhodus, hic salta!* deyişini kullanmıştır.-ç.n.)

⁶⁴ Age, s. 154.

çözümünü barındıran başka, yeni, daha yüksek bir gelişim biçimini keşfederek çözülebilir.

Eski mantığın bu çok önemli mantıksal biçimi, bir “soru” olarak nitelendirilip üzerinden atlaması tesadüf değildir. Çünkü sorgulayıcı aklın hareketinde gerçek sorular, gerçek problemler her zaman düşünceden önce, belirlenimdeki, olguların teorik olarak ifade edilişindeki çelişkiler biçiminde ortaya çıkarlar. Düşüncede ortaya çıkan somut çelişki, sorunu ve mevcut teorik çelişkiyi çözmek için gerekli olan olguların daha ileri ve amaçlı bir incelemesine de yol açar.

Eğer çelişki zorunlu olarak gerçekliğin incelenmesi sürecinde ulaşılan teorik ifadenin içerisinde doğuyorsa, bu mantıksal bir çelişki olarak –her ne kadar onun formel işaretlerini taşıyorsa da– değil, gerçekliğin mantıksal açıdan doğru ifadesi olarak adlandırılabilir. Öte yandan, teorik bir incelemede bulunmaması gereken mantıksal çelişki terminolojik, semantik köken ve özelliklere sahip bir çelişki olarak görülmelidir. Formel analiz de belirlenimlerdeki bu tür çelişkileri keşfetmekle yükümlüdür; biçimsel mantığın çelişki ilkesi tam anlamıyla bu tür çelişkilere uygundur. Bu ilke, kelimenin tam anlamıyla, bir kavramın hareket süreciyle değil terimlerin kullanımıyla ilişkilidir. Kavramın hareket süreci diyalektik mantığın alanıdır. Ancak burada başka bir yasa hakimdir: Zıtların birliği ya da örtüşmesi yasası; zıtların özdeşliğine değin ilerleyen bir örtüşme... Gerçekliğin gelişimini takip eden düşüncenin mantığı olarak diyalektiğin asıl özünü bu oluşturur.

XI

Diyalektikte genel sorunu

Genel ya da evrensel kategorisi diyalektik mantıkta son derece önemli bir yer işgal eder. Genel ya da evrensel nedir? Genel, kelime anlamıyla *her şeyle*, yani içinde yaşadığımız ve hakkında konuştuğumuz dünyanın ilk bakışta bize kendisini sunduğu sınırsız çokluk biçiminde tüm bireylerle kurulan ilişkidir. Muhtemelen bu genel hakkında sorgulanmadan herkes tarafından kabul edilebilecek olan tek ifadedir.

Genel ya da evrensel hakkında felsefi anlaşmazlıklara girmeden, “ortak” (daha doğrusu “genel” ya da “evrensel”) teriminin yaşayan dilde çok muğlak, belirsiz bir biçimde kullanılmakta olduğu ve birbiriyle örtüşmeyen farklı nesne ya da anlamlarla ilişkilendirilmekle kalmayıp, doğrudan doğruya birbirini dışlayan anlamlarla da ilişkilendirildiği belirtilebilir. Büyükçe herhangi bir sözlük (örneğin *Shorter Oxford Dictionary*) bu türden bir düzine anlam içermektedir. Üstelik skalanın uçlarında neredeyse tamamen tutarsız veya uyumsuz anlamlar yer almaktadır. “Ortak” sözcüğü, bütün nesneler bir yana, iki nesne için bile, bu nesnelerin her ikisinin de sahip oldukları ve ilgili bireylerden ayrı bir “şey” olarak vavrolamayacak olan anlamında kullanıldığı gibi, bireylerin dışında özel bir birey, yani ortak bir soy, (her ikisi [ya da hepsi] için tek olan) ortak bir alan, ortak bir taşıt ya da giriş, ortak bir arkadaş veya tanıdık ve benzeri şeklinde var olan için de kullanılmaktadır.

Aynı sözcük ya da işaret açık ki aynı şeye hizmet etmemektedir. Bunda ister doğal dilin eksikliği isterse de, tam tersine, yaşayan dilin esnekliği

ve yapay dilin katı tanımlarına üstünlüğü görülsün, olgunun kendisi olgu olarak ve sıkça karşılaşılan bir olgu olarak kalmakta, dolayısıyla bir açıklama gerektirmektedir.

Ancak bu durumda haklı olarak şu soru ortaya çıkmaktadır: Yaşayan dilde “ortak” (ya da “genel”) sözcüğünün iki uçta yer alan, birbirlerini dışlayan, ama kullanımına aynı ölçüde izin verilen anlamları arasında ortak bir şey, anlamların birbirlerinden ayrılmasına neden olan bir *zemin* bulmak olanaklı mıdır? Formel mantık geleneği tarafından “yegâne doğru yorum” olarak kabul edilen yoruma göre, “ortak”ın (“genelin”) kutupsal anlamlarının tanımının bir parçası olan böyle bir ortak vasıf keşfetmek olanaksızdır. Yine de başka birçok durumda olduğu gibi burada da, aralarında hiçbir ortaklık olmamasına karşın aynı soyadını taşıyan insanların akrabalık ilişkilerinde olduğu gibi ilişkili kelimelerle uğraşmakta olduğumuz aşikâr.

Doğal dilin terimleri arasındaki bu ilişki bir zamanlar Ludwig Wittgenstein tarafından, şu örnekle çok tipik bir biçimde ortaya konmuştu: Churchill-A, Churchill-B ile a, b, c vasıflarında bir ailevi benzerlik taşımaktadır; Churchill-B, Churchill-C ile b, c, d vasıflarını paylaşmaktadır; Churchill-D Churchill-A ile yalnızca tek bir ortak vasma sahipken, Churchill-E ile Churchill-A’nın ise isim dışında tek bir ortak vasfı bile yoktur.

Ancak ortak bir soy, cet, imgesi, o soydan gelenlerin tamamı tarafından genetik olarak korunan vasıfların –ve sadece bu vasıfların– soyutlanmasıyla yeni baştan oluşturulamaz. Böyle vasıfların bulunmadığı ortadadır. Fakat ortak bir kökene işaret eden bir isim topluluğu vardır.

Bu, “ortak” (“genel”) terimi için de böyledir. Kelimenin asıl anlamı niteliklerin salt biçimsel olarak bir araya getirilmesiyle, oğul-terimlerin tek bir ailede, sınıfta birleştirilmesiyle kurulamaz. Çünkü (analojiye devam edecek olursak) bu durumda Churchill-Alpha aynı zamanda hem esmer hem de sarışın (esmer-değil), hem fasulye sığı gibi hem de cüce, hem küt burunlu hem de kemerli burunlu, vb. bir birey olarak tasvir edilmek durumundadır.

Ancak kuşkusuz analogi burada sona ermektedir, çünkü ilişkili terim-

lerle ilgili durum tamamen farklıdır. Ata, kural olarak ölmez ve bireyler arasındaki bir birey olarak oğulları arasında yaşamaya devam eder; sorun *mevcut bireyler* arasından diğerlerinden daha önce doğmuş olanı, dolayısıyla da geri kalan tümünü doğurmuş olanı keşfetmekten ibarettir.

Kendi soyundan gelenler arasında yaşamaya devam eden ortak bir atanın niteliklerinden bir tanesi kendisine karşıt bir şey doğurma becerisini, yani hem devliğe (kendisiyle ilişki içinde) hem de cüceliğe (yine kendisiyle ilişki içinde) yol açma becerisini varsaymak zorundadır. Ortak ata, sonuç olarak, orta boylu, düzgün burunlu ve kül grisi saçları olan, yani *karşıt* belirlenimleri (potansiyel olarak olsa da) kendisinde birleştiren, bir çözüm ya da bir karışım gibi birbirine doğrudan karşıt olan belirlenimlerden her birini *kendinde* birleştiren bir birey olarak betimlenebilir. O halde gri renk, siyahla beyazın tam bir karışımı, yani aynı anda hem siyah hem de beyaz olarak betimlenebilir. Bunda, neo-pozitivistlerin diyalektik mantığa karşı bir müttefik olarak başvurmayı pek sevdikleri “sağduyu”yla uyuşmayan hiçbir şey yoktur.

Ancak tam da burada mantıktaki ve genel (evrensel) anlayışındaki birbiriyle uyuşmaz olan iki konum, diyalektik ve tamamen biçimsel anlayış, şekillenir. Bu anlayışlardan ikincisinin *töz* kavramıyla, yani ilk bakışta (aralarında herhangi bir soyut, ortak vasıf keşfedilemediği sürece) hayli heterojen görünen fenomenlerin *genetik topluluğunun* ilkesiyle organik bir biçimde (hem özde hem de köken olarak) bağlantılı olan *gelişme* fikrini mantığa dahil etmek gibi bir isteği yoktur.

Bu nedenle Hegel, diyalektik düşüncenin izlediği yolların salt biçimsel (Hegel’in terminolojisine göre “spekülatif”) düşünceyle ayrıldığı noktayı görmüş ve bununla ilişkili olarak Aristoteles’in şu ifadesine çok büyük değer vermişti: “*Üç ruh*, (her ne kadar bu onlar arasında yapılan yanlış bir ayırım olsa da) öyle adlandırılabilirler, arasındaki ilişkiyi daha yakından ilgilendiren meseleye gelince Aristoteles çok doğru bir biçimde, onların hepsinin içinde bulunduğu ve belirli ve basit bir biçimde hepsiyle uyumlu olan tek bir ruhtan başka bir şeye bakmamız gerekmediğini söylemiştir. Bu, *gerçek spekülatif düşüncenin kendisini yalnızca mantıksal ve biçimsel düşünceden ayırmasını sağlayan* derin bir gözlemdir

[italikler bana ait –E.V.I.]. Benzer biçimde şekiller arasında yalnızca üçgen ve kare, paralelkenar, vb. gibi diğer belirli şekiller gerçekten bir şeydirler; çünkü onlarda ortak olan evrensel şekil [ya da “genel olarak şekil” –E.V.I.], boş bir düşünce nesnesidir; sırf soyutlamadır. Öte yandan üçgen, karede ve diğerlerinde ortaya çıkan, en basit belirlenime değin götürülebilecek, gerçekten evrensel olan ilk şekildir. Dolayısıyla üçgen bir yandan karenin, beşgenin, vs. yanı sıra tikel bir şekil olarak bulunurken, diğer yandan –bu Aristoteles’in asıl kavgasıydı– o gerçekten evrensel olan şekildi [daha doğrusu ‘genel olarak şekildi’ –E.V.I.]... O halde Aristoteles’in anlamı şudur: Boş bir evrensel, kendisi var olmayan veya kendisi tür olmayan bir şeydir. Evrensel olan her şey, esasen gerçektir de; öyle ki, kendi başına daha fazla değişikliğe uğramadan kendisinin ilk türünü oluşturur ve daha fazla geliştiğinde ise buna değil, daha yüksek bir aşamaya ait olur.”⁶⁵

Evrensel (mantıksal) bir kategori olarak genelin belirlenmesi sorunu-na ya da görünüşte hiçbir ortaklığı olmayan birbiriyle ilişkili bir dizi anlamın ortak atasının teorik olarak tam bir tanımını yapmak sorununa bu açıdan bakıldığında, sorunu çözmek için birazcık umut vardır.

Bu durumda bir sınıfın (hepsi de aynı ada sahip olan) bütün temsilcilerinin soyut, ortak unsurunu bulmaya yönelik biçimsel mantığın yaklaşımı hiçbir sonuç üretmez. Bu anlamda genel burada bulunamaz, çünkü ayrı ayrı bütün bireylere uygun olan bir benzerlik biçimini alan ortak bir vasıf ya da belirlenim anlamında genel diye bir şey yoktur.

Çeşitli bireyleri “bir”de, ortak bir çokluk ya da çoğullukta birleştiren bağlantının somut (ampirik olarak açık) özü hiçbir zaman onlarda ortak olan soyut bir nitelikte ya da hepsine aynı derecede uygun olan bir belirlenimde ortaya konulmaz veya ifade edilmez. Aksine böyle bir birlik (ya da topluluk) belirli bir bireyin sahip olup diğerinin olmadığı bir vasıf tarafından yaratılır. Belirli bir vasfın yokluğu, bir bireyi diğerine, bu niteliğin her ikisinde de olmasına kıyasla daha sıkı bağlar.

Her biri aynı bilgi, davranış, eğilim, vs. kümesine sahip olan, mutlak

⁶⁵ *Hegel's Lectures on the History of Philosophy* (Hegel'in Felsefe Tarihi Üzerine Dersleri), c. II, s. 185-186.

olarak eşit iki birey, birbirlerine karşı tamamen ilgisiz olabilir ve biri diğerine ihtiyaç duymayabilir. Birbirlerini öldüresiye sıkabilirler. Bu sadece yalnızlığın ikiye katlanmasıdır. Genel hiçbir şekilde, ayrı ayrı ele alınan ve ortak bir vasıfla ve belirli bir işaretle temsil edilen her bir nesnede tekrar tekrar ortaya çıkan benzerlik değildir. Evrensel, her şey bir yana, iki (ya da daha fazla) bireyi tek bir somutun, gerçek birliğin, momentlerine dönüştüren düzenli bağlantıdır. Ve bu birliği birbirlerine karşı kayıtsız olan müphem bir birimler çokluğundan ziyade birbirinden *farklı*, ayrı anlamların toplamı olarak betimlemek daha akla yatkındır. Burada genel, belirli bir bütünün –ya da Marx’ın Hegel’in izinden giderek adlandırmayı tercih ettiği şekliyle, tümlüğün– bileşimindeki bu ayrıntıların bağlantılarının yasası veya ilkesi olarak işlev görmektedir. Bu noktada soyutlamadan ziyade çözümlemeye ihtiyaç vardır.

“Ortak” ya da “genel” (“evrensel”) teriminin yaşayan dilin evrimi içinde kazandığı farklı (ve karşıt) anlamlardan oluşan genetik topluluk sorununa dönecek olursak, bu mesele görünüşte, kendinden emin bir biçimde bu anlamlar arasından ata-anlam olarak değerlendirilebilecek olanı ayırt edebilme ve daha sonra da başlangıçta, zamansal olarak ilk başta ortaya çıkan ve özü itibarıyla basit olan anlamın neden ve nasıl genişleyerek kendisine karşıt, başlangıçta amaçlanmamış olan bir şeyi de kapsadığını anlama sorununa indirgenmektedir. Uzak atalarımızın “soyut nesneler” veya “yapılar” icat etme eğiliminde olduklarına inanmak güç olduğundan, “ortak” teriminin orijinal anlamının, “ortak ata” ve “ortak alan” gibi ifadelerde halen korunduğunu kabul etmek daha mantıklı görülebilir. Filolojik araştırmalar bu görüş lehine kanıtlar ortaya koymaktadır. Marx, Engels’e, “Yaşlı Hegel öteki dünyada, Almanca ve Normanca’da *genelin* [*Allgemeine*] ortak topraktan [*Gemeinland*] ve tikelin de, *Sundre*, *Besonderei*, ortak topraktan ayrılan tekil mülkten başka bir şey olmadığını duysa ne derdi acaba? Nihayetinde ‘konuşmamızdan’ çıkan lanet olasıca mantıksal kategoriler bunlar,”⁶⁶ diye yazıyordu keyifle.

Aklımızda sözcüğün başlangıçta basit olan, Hegel’in diyebileceği gibi

⁶⁶ Karl Marx ve Friedrich Engels. *Selected Correspondence* (Seçilmiş Mektuplar) (International Publishers, New York, 1936), s. 236–237.

“gerçekten genel” olan anlamı varsa eğer, genelin ona göre hem özel hem de zamansal olarak bireysel, ayrı, tikel, yalıtılmış veya münhasır olanı öncelediği fikirde, evrenselin, en baştan itibaren söz, *logos*, maddi olmayan, tinselleştirilmiş, salt zihinsel bir şey olarak görülen düşünceyle eşanlamlı kılındığı neo-platonistlerin ve ortaçağ Hristiyan skolastizminin bu konuyla ilgili görüşlerine nüfuz etmiş olan saf mistisizme dair herhangi bir ipucu keşfetmenin imkânsız olacağı açıktır. Öte yandan evrensel orijinal anlamıyla açık bir biçimde akılda, dolayısıyla da onu ifade eden dilde, su, ateş, ufak türdeş parçacıklar (“bölünemezler”) ve benzeri biçiminde hayli maddi bir tözün anlamdaşı olarak ortaya çıkar. Bu kanı (aslında öyle olmaktan uzak olsa da) naif, kaba bir biçimde duyumsal, “fazla materyalistçe” olarak nitelenebilir; ancak onda mistisizme yönelik en ufak bir eğilim ya da mistisizmin en ufak bir izi bulunmaz.

O halde hasımlarının materyalizme karşı sürekli olarak ileri sürdükleri suçlama, evrenselin *nesnel gerçekliği* tezine içkin olan gizli Platonculuk suçlaması, hayli saçmadır. Elbette en baştan itibaren evrenselin (neden olduğunu bilmesek de) fikir ve yalnızca fikir olduğu görüşü benimse-nirse, sadece Marx ve Spinoza değil, Thales ve Demokritos da “gizli Platoncular” olup çıkar.

Kişi, evrenselin hiçbir kanıt olmaksızın kabul edilen bir aksiyom olarak düşünceyle özdeşleştirilmesini, Orta Çağ’dan miras kalan bu en saf önyargıyı değerlendirmek zorunda kalmaktadır. Evrenselin yaşamsal önemi rastlantısal değil, söz ve düşüncenin sözel olarak “açıklanmasının” entelektüel kültürün şekillendirilmesinde çok büyük bir rol oynamasıyla ilişkilidir. Buradan da evrenselin asıl varoluşuna (gerçekliğine) yalnızca *logos* biçiminde, bir sözcük, terim ya da dile ait bir işaret biçiminde sahip olduğu yanılsaması doğmuştur. Özel olarak evrensel üzerinde düşünen felsefi bilinç en baştan itibaren sözel ifade edilişiyile birlikte ele alınmış olduğundan, evrensel sözün anlamının özdeş olduğu dogması da doğal bir önerme olarak görülmeye ve bu görüşün üzerinde yetiştigi toprak, soluduğu hava apaçık bir şey olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.

Geçerken, burada tariflenen önyargının modern neo-pozitivistlerce de, neo-pozitivistlerin pek hoşlanmadıkları Hegel’ce de mutlak doğru olarak

görüldüğünü belirtelim. Hegel de iyimser bir biçimde, felsefenin *evrenselin* bilimi olduğunu ve evrenselin düşünce, sadece ve sadece düşünce, olduğunu ve başka bir şey olamayacağını savunarak materyalizmin felsefi bir sistem olarak olanaksız olduğunu öne sürmüştür. Hegel, bu önyargının en son müritlerine kıyasla düşüncenin kendisini çok daha derinlemesine kavradığı için çok büyük bir avantaja sahipti. Bu nedenle Hegel'in kendisi, düşünceyle konuşmayı özdeşleştirmekten ibaret olan önyargının altını epeyce oymuştur; ancak o, sözü bir düşüncenin varoluşunun yegâne biçimi olarak ele almamasına rağmen, sözün hem zamansal hem de özsel olarak varlığın *ilk* biçimi olarak önemini koruduğunu öne sürerek dolambaçlı bir yoldan bu önyargının kölesi olmuştur. İlk defa Hegel –bu genel olarak onun tipik bir özelliği– eski önyargıyı paramparça etmiş, ardından da müthiş becerikli bir diyalektik aygıt aracılığıyla ona bütün haklarını iade etmiştir.

Hegel'in mantığının (diyalektiğinin) kazanımlarının Marx, Engels ve Lenin tarafından radikal ve materyalist bir biçimde yeniden kurgulanışı, Platoncu veya Hegelci anlamda değil, şu anlamlara gelmek üzere *evrenselin nesnel gerçekliğinin* doğrulanmasıyla bağlantılıydı: Maddi fenomenlerin belirli yasalara bağlı hareket etmeleri anlamında; bu fenomenlerin belirli bir bütün içerisinde birleşmiş olmaları yasası anlamında; bütün bileşenleri özdeş niteliklere sahip olduğu için değil, ortaya çıkışlarının birliği, bir ve aynı ortak ataya sahip olmaları nedeniyle ya da daha kesin bir biçimde ifade edilirse, *tamamen maddi* (düşünceden ve sözden bağımsız) bir özelliğin bir ve aynı olan tözünün birbirinden farklı modifikasyonları olarak ortaya çıkmaları nedeniyle birbirleriyle ilişkili olan, kendi kendine gelişen bir tümlük ya da topluluk bağlamında evrenselin nesnel gerçekliğinin teyit edilmesi.

Bu nedenle türdeş fenomenlerin bir sınıf olarak kabul edilmesi için “ailevi benzerlik” taşımaları gibi bir zorunluluk yoktur. Onlardaki *evrensel* açık olarak, birbirinden ayrı fenomenlerin, az çok şansa bağlı bir biçimde bir araya gelmiş amorf bir çokluk olmaktan ziyade birbirlerini tamamlamasını, bir bütünün, aynı gerçek, organik toplamın bileşenleri olmasını sağlayan farklılıklar, hatta zıtlıklar biçiminde daha iyi ifade edi-

lebilir. Öte yandan kendisini tikelliklerde, bütünü istisnasız her unsurunun bireysel niteliklerinde ortaya koyan evrenselin kendisi de, ondan türetilen diğer yalıtılmış bireylerin yanı sıra bir tikellik olarak var olur. Bunda gizemli hiçbir şey yoktur; çoğunlukla bir baba oğullarıyla uzun süre bir arada yaşar. Ve eğer baba şimdi ortada yoksa da *bir zamanlar* elbette vardı; yani o, kesinlikle “orada olmak” kategorisi içinde düşünülme zorundadır. Genetik olarak kavranan evrensel, doğal olarak, sadece soyutun esirinde, sözün ve düşüncenin öğelerinde var olmaz ve varoluşu hiçbir biçimde değişimlerinin ve ondan türeyen ve ona bağımlı olan ayrı ayrı bireylerin gerçekliğini ortadan kaldırmaz veya küçültmez.

Marx'ın sermaye çözümlemesinde, burada kısaca tanımlamış olduğumuz evrensel kavramı çok önemli bir yöntemsel role sahiptir. “Burada ele aldığımız kadarıyla sermaye, değerden ve paradan ayrı bir ilişki olarak *genel olarak sermayedir*; yani sermaye olarak değeri salt değerden veya paradan ayıran niteliklerin cisimleşmesidir. Değer, para, dolaşım, fiyatlar, vs. de tıpkı emek gibi önceden varsayılmışlardır. Fakat biz hala ne sermayenin özel bir biçimiyle, ne de diğer tekil sermayelerden vs. ayrı olarak tekil bir sermayeyle ilgilenmekteyiz. Biz, onun oluşum sürecinde bulunmaktayız. Oluşumun bu diyalektik süreci, yalnızca sermayenin ortaya çıktığı gerçek hareketin düşünsel bir ifadesidir. Daha sonraki ilişkiler, bu tohumdan ortaya çıkan gelişmeler olarak ele alınmaktadır. Fakat belirli bir noktada varsayıldığı özgül biçimi tespit etmek zorunludur. Yoksa karmaşa doğar.”⁶⁷

Yukarıda alıntılanan pasajda değerle sermaye arasında, Hegel'in üçgenle kare, beşgen vs. arasında keşfettiği ilişkiye benzeyen, ancak bunun ötesinde çift anlam barındıran bir ilişki açıkça göz önüne serilmiştir:

1. Burada genel olarak değer kavramı hiçbir şekilde, onun özel biçimlerinin (yani, metalar, emek gücü, sermaye, rant, faiz vs.) kompozisyonunda keşfedilmeye çalışılabilecek türden soyut, genel niteliklerin toplamı üzerinden tanımlanmamış, bunun yerine insanlar arasında gerçekten varolan, bütünüyle özgül, tek bir ilişkinin, bir metanın başka bir metayla dolaysız değişimi ilişkisinin dikkatli bir

⁶⁷ Karl Marx. *Grundrisse*, s 310.

çözümlemesiyle tanımlanmıştır. En basit biçimine indirgenmiş olan bu değer gerçekliğinin çözümlemesinde, daha sonra gelişmenin ve çözümlemenin daha ileri bir düzeyinde, paranın, emek gücünün ve sermayenin soyut, genel belirlenimleri olarak karşımıza çıkan (yeni-den üretilen) değerın evrensel belirlenimleri ortaya konulmuştur.

2. Genel olarak sermayeyi tanımlamaya çalışıyorsak, Marx'ın da özellikle belirttiği gibi, "iktisadi olmaktan ziyade mantıksal bir niteliğe sahip olan"⁶⁸ şu ilkesel noktayı dikkate almak durumundayız: "...Gerçek tikel sermayelerden *ayrı* olarak genel olarak sermayenin kendisi *gerçek* bir varoluştur. Bu, sıradan iktisat tarafından anlaşılamasa bile bilinmektedir ve örneğin denge öğretisinin, vs. çok önemli bir momentini oluşturmaktadır. Sermaye bu *genel biçiminde* her ne kadar bireysel sermayedarlara aitse de, sermaye olarak *basit biçiminde* bankalarda biriken veya kapitalistler arasında bölüştürülen ve Ricardo'nun dediği gibi kendisini üretimin ihtiyaçlarına göre hayran kalınacak bir biçimde bölüştüren sermayeyi oluşturur."⁶⁹ Bu nedenle, örneğin, eğer kendini gerçekleştirmek için kendisini iki defa varsaymak ve bunu bu ikili biçim içinde yapmak zorunda olması genel olarak sermayenin bir yasasıysa, bu durumda bir başka ulusla antitez içerisindeki *par excellence*⁷⁰ sermayeyi temsil eden belirli bir ulusun sermayesi kendisini gerçekleştirebilmek için üçüncü bir ulusa yardım etmek zorunda olacaktır. Bu çifte varsayım, kendisiyle bir yabancı gibi ilişki kurma durumu, bu durumda son derece gerçektir. Bu nedenle genel, bir yandan sadece zihinsel (*gedachte*) bir ayrımın (*differentia specifica*) işaretiyken, diğer yandan da özel ve tekil biçimin yanı sıra var olan *belirli* bir gerçek biçimdir."⁷¹ Marx, "bu, aritmetikte de aynıdır," diye devam etmektedir. "Örneğin a, b, c, genel olarak sayılar olsun; fakat

⁶⁸ Age., s 450.

⁶⁹ D. Ricardo. *On the Principles of Political Economy* (Siyasal İktisadın İlkeleri Üzerine) (London, 1821) s 139 (Marx'ın dipnotu).

⁷⁰ Fevkalade, türünün en iyisi –ç.n.

⁷¹ Karl Marx. *Grundrisse*, s. 449-450 [Grundrisse'de burada bir dipnot bulunmaktadır (Hegel. *Science of Logic*, s. 600. Çeviren A. V. Miller, Londra, 1969): "Bu evrensel eylemin üç momentini bulunur: Evrensellik, tikellik ve bireysellik" – İngilizce'ye çevirenin notu.]

bu durumda a/b, b/c, c/b, c/a, b/a, vs. ile karşılaştırıldığında onlar tam sayılar olacak ve sonuncular ise öncekileri kendilerinin genel öğeleri olarak varsayacaklardır.”⁷²

Genelin ilkesel olarak tikel bireylerin bileşiminde formel soyutlama (onlardaki benzer veya özdeş olanın belirlenmesi) yoluyla ortaya çıkartılamamasını sağlayan genelle (evrenselle) özel, tekil arasındaki diyalektik ilişkinin durumu, en canlı biçimde, çözümü, tamamen genel sorununun diyalektik anlayışına dayanan Marx tarafından bulunmuş olan “insan” kavramıyla, insanın özünün tanımıyla ilişkili teorik zorluklar örneğiyle gösterilebilir.⁷³ Marx’ın, Feuerbach üzerine ünlü tezlerinde veciz bir şekilde formüle ettiği gibi, “... İnsanın özü, ayrı ayrı her bireye içkin olan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içinde o, toplumsal ilişkilerinin *bütünüdür* (toplamıdır).”⁷⁴

Burada Marx’ın düşüncesinin yalnızca sosyolojik ilkesi değil, mantıksal ilkesi de açıkça görülmektedir. Marx’ın aforizması mantığın diline tercüme edildiğinde, ele alınan ister insan ırkı, isterse de başka bir cins olsun, bir sınıfın özünü, o sınıfın tek tek bütün üyelerinin sahip olduğu bir dizi soyut, genel nitelikte, sınıfın özünü ifade eden genel belirlenimlerde aramanın faydasız olduğu anlamına gelmektedir. Genel olarak insan doğasının özü yalnızca insanın insanla toplumsal ve tarihsel ilişkilerinin “bütünü”nün” tarihsel, eleştirel bir çözümlemesi, gerek bir bütün olarak toplumun, gerekse tek başına bireyin doğumunun ve evriminin içinde gerçekleştiği örüntülerin somut bir biçimde incelenmesi ve anlaşılması aracılığıyla ortaya çıkarılabilir.

Tek başına birey, sadece tarihsel olarak gelişmiş olan yetilerinin (yaşamsal etkinliğin insana özgü biçimleri), kendisinden önce ve bağımsız olarak oluşturulmuş olan ve onun tarafından yetiştirilme (kişinin şekillendirilmesi) sırasında özümseven kültürün şu ya da bu kısmını –ve tam da bireyselliği sayesinde– hayata geçirdiği ölçüde kelimenin tam ve ke-

⁷² Age., s 450.

⁷³ Bakınız E. V. Ilyenkov, *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v “Kapitale” Marksa* (Marx’ın “Kapital”inde Soyut ve Somut) (Moskova, 1960).

⁷⁴ Karl Marx. *Theses on Feuerbach* (Feuerbach Üzerine Tezler). Age, s. 198.

sin anlamıyla insandır. Bu açıdan bakıldığında insanın kişiliği gereği gibi kültürün bireysel cisimleşmesi, yani evrenselin insanda vücut bulması olarak düşünülebilir.

Bu şekilde kavranan evrensel hiçbir şekilde bireylerin sessiz, genel bir “aynılığı” anlamına gelmez; o, kendi içinde tekrar tekrar ve farklı biçimlerde birbirini tamamlayan ve özünde birbirine bağımlı olan, bu nedenle de aynı yumurtadan gelişen biyolojik bir örneğin bedenindeki organların birbiriyle bağlantısından ne daha sıkı ne de daha gevşek bir biçimde, birbirine kökeninde yatan toplumun bağlarıyla bağlanmış olan tikel (ayrı) alanlara bölünen gerçekliktir. Başka bir deyişle, insan hayatının somut evrenselliğinin mantıksal olarak belirlenmesi sadece insana özgü yaşamsal etkinliğin farklı biçimlerinin onun aracılığıyla birinden ötekine doğru değiştiği ve birbiriyle etkileşim içine girdiği zorunluluğun, toplumsal insanın yetilerinin ve bunlara tekabül eden gereksinimlerin açığa çıkartılmasından ibarettir.

İnsanın özüne dair materyalist anlayış (antropoloji, etnografya ve arkeolojinin verileriyle tam bir uyum içinde) insan yaşamının evrensel biçimini emekte, doğanın (hem dışarıdaki doğanın hem de kendi doğasının) toplumsal insan tarafından yapılan araçlar yardımıyla onun tarafından dönüştürülmesinde görür. Marx’ın, Benjamin Franklin’e ait olan ve Boswell’in *Johnson’un Hayatı* adlı eserinde alıntılandığı ünlü, insan alet yapan hayvandır tanımına sempati duymasının nedeni budur: Alet yapan bir hayvan ve bu sayede aynı zamanda düşünen, konuşan, müzik eserleri besteleyen, ahlaki normlara uyan vs. bir hayvan...

İnsanın genel olarak alet yapan hayvan olarak tanımlanması, Marksist anlayışın evrenseli somut evrensel olarak kavradığının en açık biçimde görüldüğü ve aynı zamanda evrenseli özel ve tekil arasındaki ilişkiye bakışına tipik bir örnektir. Formel mantığın ağır toplarının bakış açısından bu tanım evrensel olmak için fazla somuttur, çünkü Mozart ya da Leo Tolstoy, Rafael ya da Kant gibi insan ırkının müstesna üyeleri bu tanımın kapsamına sokulamaz.

Formel olarak bu tanım sadece dar bir çevreye, mesela mühendislik işlerinde ya da atölyelerde çalışan işçilere uygulanabilir. Hatta makine (ya

da alet) yapmayan, onları sadece kullanan işçiler bile formel olarak bu tanımın kapsamına girmemektedirler. Bu nedenle eski mantık haklı olarak onu evrensel olarak değil, yalnızca özel bir tanım olarak görmüş, genel olarak insanın değil, belirli bir işkolunun tanımı olarak algılamıştır.

Genel (somut evrensel), farklı bireylerin duyularla algılanabilen çeşitliliğinin karşısına esasen bir zihinsel soyutlama olarak değil, onların *tözü*, etkileşimlerinin somut biçimi olarak çıkar. Bu şekilde genel, kendi belirlenmişliği içinde özel ve tekil olanın tüm zenginliğini de cisimleştirir ya da içerir ve bunu sadece bir gelişme olasılığı olarak değil, kendi zorunluluğu olarak yapar. Genel kavramı ve onun burada tanımlanan bilimsel gerçekleşme yolları asla diyalektiğin tekelinde değildir. Bilim, neo-pozitivistlerin epistemolojik ve mantıksal kurgularındaki tasvirlerin aksine, kendi hakiki tarihsel gelişimi içerisinde her zaman az çok tutarlı bir şekilde böyle bir evrensel kavramı ile işe başlar ve bu çoğu zaman temsilcilerinin icra ettikleri bilinçli mantık kurallarına ve düsturlarına karşın böyle olur. Bu durum, ekonomi politüğün evrensel bir kategorisi olan “değer” kavramının tarihinde de açık bir biçimde izlenebilir.

Genel olarak değer soyutlaması ve onu temsil eden sözün tarihi piyasa ilişkileri kadar eskidir. Yunanca *axia*, Almanca *Wert* vs. Sir William Petty, Adam Smith ya da Ricardo tarafından yaratılmadı. Her dönemin tüccar ve köylüleri, satın alınabilen ve satılabilen, satıldığında bir şey eden ya da bir şeye değen her şey için “değer” ya da “eder”i kullanmıştır.

Teorik ekonomi politikçiler, salt formel, adcı yönelime sahip mantığın halen bilime önermeye devam ettiği reçetelerin rehberliğinde genel olarak bir değer kavramı geliştirmeye çalışmış olsalardı da bunu kuşkusuz hiçbir zaman başaramazlardı. Formel mantıkta başlangıçtan itibaren mesele hiçbir zaman soyut anlamda genelin, genel söz diziminin uzun zaman önce “değer” teriminin kullanımında birleştirdiği bütün nesnelerin sahip olduğu benzerliğin ortaya çıkartılması olmamıştır. (Bu durumda herhangi bir dükkân sahibinin başvurduğu kanaatlere bir düzen getirebilir ve mesele, dükkân sahibinin değer hakkındaki kanılarının basit bir “açıklaması”yla, “değer” sözcüğünün karşısı olduğu fenomenlerin niteliklerinin sıradan, ukalaca bir dökümüyle sınırlandırılabilir, o kadar; böyle

bir egzersiz terimin uygulanabileceği kapsamı aydınlatmaktan başka bir şey ifade etmezdi.) Fakat asıl mesele şu ki klasik ekonomi politikçiler sorunu tamamen farklı bir şekilde ortaya koymuş ve böylece cevabın bir *kavram*, gerçek genelliğin bilinci, olduğu açığa çıkmıştır. Marx açık bir şekilde, klasik ekonomi politikçilerin sorunu ortaya koyuşlarının özüne işaret etmiştir.

İlk İngiliz iktisatçısı olan Sir William Petty değer kavramına şu akıl yürütmeyle ulaşmıştı: “Eğer bir kişi, Peru Toprağından çıkarttığı bir ons Gümüş’ü bir kile Mısır üretebileceği süre içinde Londra’ya getirebiliyorsa, o zaman biri diğerinin doğal fiyatıdır...”⁷⁵

Geçerken, örnek verilen akıl yürütmede “doğal fiyat”tan bahsedilirken, genel olarak “değer” kelimesinin yer almadığını belirtelim. Fakat burada tam da, onu takip eden zenginliğin üretimi, bölüşümü ve birikimi biliminin temel *kavramının* doğumunda bulunmaktayız. Bu kavram bu noktada (Hegel’in üçgen örneğindeki gibi) deneyimde mevcut olan gerçek bir fenomeni hem başka tikeller arasında bulunan bir tikel hem de evrensel ve genel olarak değerın temsilcisi olarak ifade etmektedir (yansıtmaktadır).

Klasik ekonomi politikçiler değeri genel biçimiyle belirlemenin yollarını el yordamıyla bulmuştur; ancak geriye dönüp bakıldığında, ilgili kavramı geliştirdikten sonra, Locke’un düşünce ve evrensel hakkındaki kanaatlerine dayanarak onu mantığın ölçütleriyle “doğrulamaya” çalışmış olmalarının onları bir dizi paradoksa ve antinomiye sürüklediği görülmektedir. Genel, kar ve sermaye gibi kendi tikel biçimleri üzerinden çözümlenerek “doğrulanmaya” çalışıldığında, yalnızca doğrulanmamakla kalmadı, onlar tarafından reddedildi, yalanlandı.

Bahsedilen paradoksların nedenini anlamak ve bunlardan çıkış yollarını bulmak konusunda yalnızca Marx başarılı olabildi; Marx bunu genelin doğasına ve onun özel ve tekil olanla karşılıklı ilişkilerine dair diyalektik kanaatleri kılavuz edindiği için başarabildi. Evrenselin doğadaki gerçekliği bir yasadır; ancak kendi gerçekliği içinde bir yasa (özellikle modern

⁷⁵ Sir William Petty, *A Treatise of Taxes and Contributions* (Vergi ve Bağışlar Üzerine Bir İnceleme) (Londra, 1667); Karl Marx tarafından *Theories of Surplus-Value*, Bölüm 1, s 356 içinde alıntılanmıştır.

doğa bilimi, örneğin mikro dünyanın fiziği tarafından gösterildiği gibi) ayrı ayrı bütün tekil parçacıkların hareketini yöneten soyut bir kural olarak değil, tekil fenomenlerin az çok karmaşık olan toplamının davranışında kendisini dışı vuran bir *eğilim* olarak, evrenseli bütün ayrı (tekil) görünümünde bozarak ve yadsıyarak gerçekleşir. Ve düşünce ister istemez bu koşulu dikkate almak zorunda kalır.

Değerin (değer yasasının) genel belirlenimleri *Kapital*'de, değerın somutluğunun bir örneğinin çözümlenmesi esnasında –tarihsel olarak ilk, dolayısıyla mantıksal olarak en basit biçim olan metaların birbirleriyle doğrudan değişimi ya da takası– değerin (değer zemininde gelişen) bütün diğer tekil biçimlerinden, yani para, kâr, toprak rantı ve benzerinden dikkatli bir biçimde soyutlanarak incelenmiştir. Marx Ricardo'nun değer çözümlemesinin yetersizliğini özellikle, değeri genel biçimi içinde inceleyen kârı unutmayı başaramamasında görmektedir. Ricardo'nun soyutlamasının *eksik* ve dolayısıyla da *biçimsel* kalmasının nedeni budur.

Marx sorunun çözümünü genel biçimi içinde elde etmiştir, çünkü sonradan gelen bütün biçimler –sadece kâr değil, para bile– çözümlemenin başlangıcında yok sayılmıştır. Yalnızca, parasız doğrudan değişim ya da takas çözümlenmiş ve tekilin bu şekilde genel olana yükseltilmesinin basit, biçimsel soyutlama etkinliğinden ilkesel olarak farklı bir şey olduğu derhal açığa çıkmıştır. Burada basit meta biçiminin *özgünlükleri*, özellikle de onu kâr, toprak rantı, faiz ve diğer tekil değer biçimlerinden ayırt eden nitelikler gereksiz görülerek bir tarafa atılmamaktaydı; tam tersine onların teorik ifadesi değerin genel biçimi içinde belirlenmesiyle örtüşmekteydi.

Ricardo'nun soyutlamasının eksikliği ve bu eksiklikten kaynaklanan biçimselliği kesinlikle, bir yandan değerin genel biçimini diğer gelişkin değer biçimlerinin varoluşundan soyutlamayı başarmış olmasından, diğer yandan ise doğrudan meta değişiminin *özgünlüklerini* soyutlamış olmasından kaynaklanmaktaydı. Böylece sonunda genel olan, tikel ve ayrı olandan tamamen yalıtılmış ve onun teorik ifadesi olmaktan çıkmış bir şekilde ele alınmıştır. Diyalektiğin genel anlayışını salt biçimsel anlayıştan ayırt eden de budur.

Bununla birlikte, Marx'ın diyalektik *materyalist* anlayışı ile Hegel'in idealist diyalektiğinde genelin yorumlanması arasındaki fark daha az önemlidir. Bu farkı ortaya çıkartmak önemlidir, çünkü Batı literatüründe Hegel ve Marx'ın anlayışları sıkça birbirine eşitlenmektedir. Halbuki genelin ortodoks Hegelci yorumunun, diyalektik açısından taşıdığı bütün değere karşın, yine Hegel'in kendisinin otoritesini ve etkisini güçlü bir şekilde sarstığı metafizik görüşe yalnızca ayrıntılarda değil, ilkesel düzeyde de çok yaklaştığı gayet açıktır. Bu, özellikle de Hegelci mantık ilkelerinin gerçek, dünyevi sorunlara somut uygulanışı sırasında açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Can alıcı nokta şudur: Hegel'in, geometrik şekiller örneğiyle (üçgeni "genel olan şekil" diye değerlendirerek) genel olana dair "salt biçimsel" anlayışın karşısında "spekülatif" anlayışını açıklaması ilk bakışta Marx'ın değerini genel belirlenimi sorunuyla başa çıkmasını sağlayan mantıksal şemayı hazır halde burada bulmuş olduğu izlenimi yaratabilir. Gerçekten de Hegel'in hakiki evrensellekle salt biçimsel soyutlama arasındaki fark, tikel biçiminde var olan gerçekten genelin kendisinde, yani zaman ve mekân içinde (insanların kafasının dışında) ampirik olarak mevcut olan ve tefekkürde algılanan gerçeklikte gördüğü düşünülebilir.

Hegel'e göre kesin ve tam anlamıyla genel olan *aslında* hiçbir şekilde dış dünyanın zaman ve mekânı içinde değil, yalnızca "saf düşünce"nin esirinde var olur. Bu alanda sadece "hakiki genel" in belirli yabancılaşmaları, tecessümleri, hipostazları ile karşı karşıya geliriz.

Hegelci mantığın insanın alet yapan hayvan olarak tanımlanmasını kabul edilemez ve mantıksal olarak yanlış bulmasının nedeni budur.

Hegel tarafından eleştirilen formel mantığın temsilcileri için olduğu gibi ortodoks Hegelciler için de (çok dikkate değer bir fikir birliği!) Franklin'in (ve Marx'ın) tanımlaması genel ya da evrensel olmak için fazla somuttu. Hegel aletlerin üretiminde insanda insani olan her şeyin temelini değil, onun sınırlı doğasının önemli ama yine de tek bir tezahürünü görmüştü. Başka bir deyişle genel olanın Hegelci yorumundaki idealizm, Hegel'in hiç sevmeyişi metafizik yorum ile tam da aynı sonuca götürmektedir.

Kapital'in ilk bölümlerindeki düşünce akışını değerlendirmek üzere esas biçimiyle Hegelci mantığa başvurulacak olursa, bütün hareket “gayri meşru” ve “mantıkdışı” gibi görünür. Hegelyen mantıkçı, Marx'ın değer çözümlemesi hakkında, bu çözümlemede söz konusu kategorinin hiçbir genel belirleniminin bulunmadığını, Marx'ın yalnızca “tanım yaptığını”, teorik olarak değerın gerçekleşmesinin *özel*, *tikel* biçimlerinden birinin belirlenimini [tündengelim yoluyla –ç.n.] “çıkarsamadığını”, çünkü insanın yaşamsal etkinliğinin başka herhangi bir gerçekten genel olan kategorisi gibi onun da insanın dışsal varoluşuna değil, içerisinde yalnızca açığa çıktığı ve maddileştiği “akli irade”ye içkin bir biçim olduğunu söylese, kendi açısından haklı olurdu.

Dolayısıyla formel mantık karşısındaki tüm üstünlüğüne karşın Hegelci mantık, radikal değişiklikler yapılmaksızın ve idealizmin tüm izleri ayıklanmaksızın materyalist yönelimli bilimin cephaneliğine alınamazdı ve alınamaz. Çünkü idealizm hiçbir zaman mantığa dışsal bir şey olarak kalmamış, tam da düşüncenin mantıksal silsilesini yönlendirmiştir. Örneğin Hegel (genel ve özel kategorileri de dahil olmak üzere) çatışan kategorilerin *dönüşümlerinden* bahsettiği anda inceleme şeması tek yönlü bir niteliğe bürünmüştür. Hegelci şemada, örneğin Marx'ın değerın belirlenimlerinde keşfettiği dönüşüme, tekil ya da ayrı olanın genel olana dönüşümüne yer olamazdı. Hegel'de yalnızca genel olanın kendini özel ve tekil olan biçimlerinde yabancılaştırma ayrıcalığı bulunur; tekil olan ise daima bir ürün, evrenselliğin belirli bir “kipi”dir (ve bu nedenle de içerik açısından fakirdir).

Bununla birlikte iktisadi ilişkilerin (piyasa ilişkilerinin) gerçek tarihi Marx lehine tanıklık etmiş, değerın genel biçiminin hiçbir koşulda daima üretimin örgütlenmesinin *genel* biçimi olmadığını göstermiştir. Değer *genel olmuştur*, fakat belirli bir noktaya kadar (ve uzunca bir süre), üretimde insanlar ve şeyler arasında zaman zaman meydana gelen özel bir ilişki olarak kalmıştır. Yalnızca kapitalizm değeri (ürünün meta biçimini) üretimin bileşenleri arasındaki karşılıklı ilişkilerin genel biçimine dönüştürmüştür.

Tekil ve rastlantı olanın genel olana bu dönüşümü tarihte hiç de ender

karşılaşılan bir durum değildir; hatta bu daha ziyade kuraldır. Tarihte her zaman, sonradan genel olan fenomenler, daha önce kurallar karşısındaki tekil istisnalar, anomaliler, özel ve tam olmayan şeyler olarak ortaya çıkmışlardır. Gerçekten yeni olan hemen hemen hiçbir şey başka şekilde ortaya çıkamaz.

Marx ve Lenin'in, Hegelci diyalektik düşüncüyü buyruğu altına soktuğu yeni düşünme biçimi bunun ışığında anlaşılmalıdır. Materyalizm, Hegel tarafından belirlenen bütün diyalektik momentleri koruyarak kendi anlayışını derinleştirmiş ve genişletmiş, genel ya da evrensel kategorisini, tarihsel olarak gelişen, somut fenomenlerin somut analizinin mantığının en önemli kategorisine dönüştürmüştür.

Hegelci formüller tarihin diyalektiği ve düşüncenin diyalektiğine dair materyalist anlayış bağlamında kulağa, tüm mistik renklerini kaybetmiş olarak, yaratıcısının ağzından çıkanlardan daha farklı bir biçimde gelmektedir. Genel, ayrıntıların bütün zenginliğini, "düşünce" olarak değil, genel olma eğilimi barındıran bütünüyle gerçek, tikel bir fenomen olarak içerir ve kendisinde cisimleştirir ve "kendisinden" (iç çelişkileri sayesinde) en az kendisi kadar gerçek olan başka fenomenler, gerçek hareketin başka tikel biçimlerini oluşturur. Ve bunda Platoncu-Hegelci mistisizmden eser bulunmamaktadır.

Sonuç

Burada Marksist-Leninist mantığın sistematik bir biçimde sergilenmesi işine girişmediğimiz aşikâr. Bu tek bir kişinin gücünün ötesinde ve bir kitabın sınırları içerisinde gerçekleştirilmesi neredeyse imkânsız bir iştir. Burada sadece bu doğrultuda yapılacak ve kolektif bir çaba olması gerektiğini düşündüğümüz, daha ileri düzeydeki çalışmaların bazı koşullarına ve öncüllerine ışık tutmaya çalıştık.

Ancak yalnızca yukarıda formüle edilen koşullar dikkate alındığında böyle bir çalışmanın başarıya ulaşabileceğini, yani şu üç başlıktan birini hak edecek bir yapıtın yaratılmasına yol açabileceğini düşünüyoruz: (Modern, materyalist dünya görüşünün) *Mantığı, Diyalektiği ya da Bilgi Teorisi*. Ancak bu şekilde bu çalışma Lenin'in şu sözlerini epigraf olarak alabilir: "Üç kelimeye gerek yok: Bu tek bir şeydir."

Elbette bir kategoriler sistemi olarak Mantık'ın yaratılması yalnızca bir aşamadır. Bir sonraki adım mantıksal sistemin somut bilimsel araştırma da gerçekleşmesidir; çünkü felsefi diyalektik alanındaki tüm çalışmanın son ürünü somut bilimlerin somut sorunlarının çözülmesidir. Felsefe tek başına bu "son ürüne" ulaşamaz; bu, diyalektikle somut bilimsel araştırmanın; filozoflarla doğa bilimcilerin, felsefe ile bilginin toplumsal ve tarihsel alanlarının bir iş ortaklığı kurması şeklinde anlaşılan ve gerçekleşen bir ittifakını gerektirir. Ancak diyalektiğin somut bilimsel bilgide eşit bir ortak olabilmesi için öncelikle kendine özgü felsefi kavramlarının sistemini, gerçekten var olan düşünce ve bilinçli olarak tatbik edilen yöntemlerle ilgili eleştirel ayrımın gücünü sergileyebileceği bir biçimde geliştirmek durumundadır.

Bizce bu sonuç doğrudan doğruya burada sunmuş olduğumuz çözümlemelerden kaynaklanıyor ve bu anlayış doğrudan doğruya Lenin'in hem felsefi diyalektik hem de onunla bilimsel bilginin diğer dalları arasındaki ilişkilere dair fikirlerine karşılık geliyor. Bize öyle geliyor ki yukarıda belirtilen düşüncede mantık, başka bilimlerin hizmetçisi ya da idarecisi, bu bilimlerin sistemini "mutlak doğruluğun" başka bir türü olarak taçlandıran "bilimlerin bilimi" değil, onlarla aynı düzeyde bulunan bir ortak haline gelmiştir. Mantık olarak kavranan felsefi diyalektik, bilimsel, materyalist dünya görüşünün zorunlu bir ögesi haline gelir ve bundan böyle "bir bütün olarak dünya" hakkında kendi tekeli ni iddia etmez. Bilimsel dünya görüşü yalnızca bütün modern bilimlerin oluşturduğu sistemle tanımlanabilir. Bu sistem aynı zamanda felsefi diyalektiği de içerir ve onsuz bütünsellik ya da bilimsellik iddiasında bulunamaz.

Felsefeyi, mantığı ve bilgi teorisini içermeyen bilimsel dünya görüşü; tek başına dünya görüşü olduğunu öne süren, sadece bilimlerin bir bileşkesi tarafından gerçekleştirilebilecek olan bir işi kendi omuzlarına alan "salt" felsefe kadar saçmadır. Felsefe aynı zamanda dünya görüşünün gelişiminin mantığıdır ya da Lenin'in ifade ettiği gibi, o, dünya görüşünün "yaşayan ruhudur".

"Felsefeyi, mantığı ve bilgi teorisini içermeyen bilimsel dünya görüşü; tek başına dünya görüşü olduğunu öne süren, sadece bilimlerin bir bileşkesi tarafından gerçekleştirilebilecek olan bir işi kendi omuzlarına alan 'salt' felsefe kadar saçmadır. Felsefe aynı zamanda dünya görüşünün gelişiminin mantığıdır ya da Lenin'in ifade ettiği gibi, o, dünya görüşünün 'yaşayan ruhudur'."

Diyalektik materyalizm ve bilgi teorisini üzerine geride bıraktığımız yüzyılda yazılmış önemli kitaplardan biri. Marksist düşüncenin gelişimiyle felsefe tarihine ilgi duyanlar için vazgeçilemeyecek bir başvuru kaynağı.

