

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>

Evald İLYENKOV • İDEALIN DİYALEKTİĞİ, ETKİNLİK VE ZİHNİN KURULUŞU

Evald İlyenkov

İdealin Diyalektiği, Etkinlik ve Zihnin Kuruluşu

Derleyen ve İngilizceden Çeviren: Siyaveş Azeri



Yordam Kitap

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



Yordam Kitap: 374 • İdealin Diyalektiği, Etkinlik ve Zihnin Kuruluşu • E.V. İlyenkov
ISBN 978-605-172-383-9 • Çeviri: Siyaveş Azeri
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • Sayfa Düzeni: Gönül Göner
Birinci Basım: Ekim 2020
© Siyaveş Azeri, 2020 © Yordam Kitap, 2020

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 44790)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat: 3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • W: www.yordamkitap.com • E: info@yordamkitap.com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap
www.instagram.com/yordamkitap

Baskı: İnkılap Kitabevi Baskı Tesisleri (Sertifika No: 44066)
Çobançeşme Mah. Altay Sok. No: 8
Yenibosna / Bahçelievler - İstanbul
Tel: 0212 496 11 11



İDEALİN DİYALEKTİĞİ, ETKİNLİK VE ZİHNİN KURULUŞU

Evald Vasilyeviç İlyenkov

Derleyen ve İngilizceden Çeviren:
Siyaveş Azeri

İÇİNDEKİLER

TÜRKÇE ÇEVİRİYE İLİŞKİN NOT VE TEŞEKKÜR	7
Sunuş	
BİLGİ, KAVRAMSAL DÜŞÜNME VE ZİHNİN OLUŞUMU: İLYENKOV'UN DİYALEKTİK YÖNTEMİ <i>Siyaveş Azeri</i> .	11
1 ETKİNLİK VE BİLGİ	33
2 "ETKİNLİK" KAVRAMI VE BU KAVRAMIN EĞİTİMBİLİMİ İÇİN ÖNEMİ SORUNUNA BİR KATKI	44
3 EVRENSEL	52
4 İDEALİN DİYALEKTİĞİ	84
5 İNSANCILLIK VE BİLİM	160
6 MARKSİST-LENİNİST BAKIŞ AÇISINDAN	184
7 OKULLARIMIZ BİZE DÜŞÜNMEYİ ÖĞRETMELİDİR!	203
8 İNSANDA BİYOLOJİK VE TOPLUMSAL OLAN	258
9 PSİKOLOJİ	264
10 ZİHNİN VE BEYİN (D.İ. DUBROVSKİ'YE BİR YANIT)	288
EK	
TARİHSEL GELİŞİMLERİ SÜRECİNDE FELSEFE İLE DOĞA VE TOPLUM BİLGİSİNİN İÇ İLİŞKİSİ ÜZERİNE TEZLER <i>İlyenkov-Korovikov</i>	308

TÜRKÇE ÇEVİRİYE İLİŞKİN NOT VE TEŞEKKÜR



İlyenkov'un bu seçkideki yazıları İngilizce çevirilerinden Türkçeleştirildi. Bunun yol açabileceği aksaklıklar ve kavram kargaşasını önlemek için İngilizce ve Türkçe çeviriler Rusça asıllarıyla karşılaştırıldı. Bu çetin görevi yerine getiren Nermina Agayeva ve Vyacheslav Bishtein'e minnettarım.

Türkçeleştirilen bütün metinleri büyük bir özen ve titizlikle okuyan, ifade bozukluklarını, dilbilgisi ve yazım yanlışlarını düzelterken, ifadelerin daha anlaşılır ve akıcı olmasını sağlayacak önerilerde bulunan Fatih Müldür'e sonsuz şükranlarımı sunarım.

Önerileriyle ve titiz, ayrıntılı çalışmasıyla çevirinin ve sunuş yazısının daha yalın, anlaşılır ve akıcı olmasını sağlayan ve birçok yanlış, eksikliği gideren Cem Eroğul hocaya ayrıca teşekkürlerimi sunarım.

Tabii ki metinlerde karşılaşılabilecek bütün yanlışların sorumlusu benim.

Bu süreçte desteklerini ve teşviklerini esirgemeyen tüm dostlara, özellikle de can yoldaşım Dilan Tuğrul'a teşekkür ederim.

Bu seçkinin hazırlanmasını, çevirilerin bitmesini sabırla bekleyen Yordam Kitap'ın kurucusu Hayri Erdoğan'a da ayrıca teşekkür ederim.

Metinde, aksi belirtilmedikçe, köşeli ayraçlardaki “[]” ifadeler Türkçe okumayı kolaylaştırmak üzere çevirmen tarafından ek-

lendi. Olağan ayraçlar “()” ve küme işaretindeki “{ }” ifadeler, yine aksi bildirilmedikçe yazara aittir.

Seçkide yer alan makalelerin çevirisinde kullanılan İngilizce-leri ve Rusça asıllarıyla ilgili kaynakça bilgileri şöyledir:

“Etkinlik ve Bilgi” (Деятельность и знание): Rusçası ilk kez 1991’de *Философия и культура* (Felsefe ve Kültür) adlı seçkide yayımlandı. 2002’de Peter Moxhay tarafından İngilizceye çevrildi ve www.marxists.org sitesinde yayımlandı.

““Etkinlik” Kavramı ve bu Kavramın Eğitimbilimi için Önemi Sorununa bir Katkı” (К вопросу о понятии «деятельность» и его значении для педагогики): Rusçası ilk kez 2002’de *Школа должна учить мыслить* (Okullarımız Düşünmeyi Öğretmeli) adlı seçkide yayımlandı. Stephen D. Shenfield tarafından yapılan İngilizce çevirisi *Journal of Russian and East European Psychology*’de (45:4. 2007, s. 69-74) yayımlandı.

“Evrensel” (О всеобщем): Rusçası ilk kez 1973’te *Некоторые проблемы диалектики* (Diyalektiğin Bazı Sorunları) adlı seçkide yayımlandı. İngilizcesi ilk kez 1975’te Frederick J. Adelman’ın *Philosophical Investigations in the USSR* adlı derlemesinde (s. 26-51) yayımlandı. Bu nüsha ayrıca www.marxists.org sitesinde mevcuttur.

“İdealin Diyalektiği” (Диалектика идеального): Rusça tam metni ilk kez 2009’da Rus felsefe dergisi *Логос*’ta (Logos) yayımlandı. Alex Levant tarafından yapılan İngilizce çevirisi 2012’de *Historical Materialism*’de (20:2, s. 149-193) yayımlandı.

“İnsancılık ve Bilim” (Гуманизм и наука): Rusçası ilk kez 1971’de *Наука и нравственность* (Bilim ve Ahlak) adlı kitapta yayımlandı. İngilizcesi 1975’te *Science and Morality* adlı seçkide (Progress Publishers) yayımlandı. Bu nüsha ayrıca www.marxists.org sitesinde mevcuttur.

“Marksist-Leninist Bakış Açısından (Маркс и западный мир): Rusça başlığı “Marx ve Batı Dünyası” olan bu makalenin Rusça metni ilk kez 1991’de *Философия и культура* (Felsefe ve

Kültür) adlı seçkide yayımlandı. İngilizcesi ise 1966'da Notre Dame üniversitesinde gerçekleştirilen uluslararası sempozyumun *Marx and the Western World* başlıklı ve editörlüğünü Nicholas Lobkowicz'in yaptığı konferans kitabında yayımlandı (University of Notre Dame Press, 1967, ss. 391-407). Bu nüsha ayrıca www.marxists.org sitesinde mevcuttur.

"Okullarımız Bize Düşünmeyi Öğretmelidir!" (Школа должна учить мыслить!): Rusçası ilk kez 2002'de *Школа должна учить мыслить* (Okullarımız Düşünmeyi Öğretmeli) adlı seçkide yayımlandı. Stephen D. Shenfield tarafından yapılan İngilizce çevirisi *Journal of Russian and East European Psychology*'de (45:4, 2007, s. 9-49) yayımlandı.

"İnsanda Biyolojik ve Toplumsal Olan" (Биологическое и социальное в человеке): Rusçası ilk kez 2002'de *Школа должна учить мыслить* (Okullarımız Düşünmeyi Öğretmeli) adlı seçkide yayımlandı. Stephen D. Shenfield tarafından yapılan İngilizce çevirisi *Journal of Russian and East European Psychology*'de (45:4, 2007, s. 64-68) yayımlandı.

"Psikoji" (Психология): Rusçası ilk kez 2009'da *Вопросы философии* (Felsefenin Sorunları) adlı felsefe dergisinde (sayı 6, s. 92-100) yayımlandı. Stephen D. Shenfield tarafından yapılan İngilizce çevirisi *Russian Studies in Philosophy*'de (48:4, 2010, s. 13-35) yayımlandı. Bu nüsha ayrıca www.marxists.org sitesinde mevcuttur.

"Zihin ve Beyin (D. İ. Dubrovski'ye Bir Yanıt)" (Психика и мозг (Ответ Д.И. Дубровскому)): Rusçası ilk kez 1968'de *Вопросы философии* (Felsefenin Sorunları) adlı felsefe dergisinde (sayı 11, s. 145-155) yayımlandı. İngilizce çevirisi (çevirmeni bilinmiyor) *Soviet Studies in Philosophy*'de (8:1, 1969, s. 87-106) yayımlandı.

İlyenkov ve Korovikov'un 1954'te birlikte kaleme aldıkları ve kısa başlığı "Felsefe Üzerine Tezler" (Тезисы по Философия) Rusça tam metni ilk kez 2017 yılında Rusya Federasyonu Bilim-

ler Akademisi Felsefe Enstitüsü arşivlerinde ortaya çıktı. David Bakhurst tarafından gerçekleştirilen İngilizce çevirisi ise Marin Bykova ve Vladimir Lektorski'nin editörlüğünü yaptığı *Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the Twentieth Century* (Bloomsbury Academic, 2019) adlı kitapta yayımlandı. Bu nüsha ayrıca www.marxists.org sitesinde mevcuttur.

Sunuş

BİLGİ, KAVRAMSAL DÜŞÜNME VE ZİHNİN OLUŞUMU: İLYENKOV'UN DİYALEKTİK YÖNTEMİ



Siyaveş Azeri

Evald İlyenkov kuşkusuz Sovyetler Birliği'nde “yaratıcı Marksizm” ve Marksist felsefenin en önemli temsilcisidir. 18 Şubat 1924'te dünyaya gelen İlyenkov, 21 Mart 1979'da yaşamına son verdi. İlyenkov, Marksist materyalist diyalektiği geliştirmeye yönelik çalışmalarda bulundu. Özellikle “somut evrensel”, “ideal” kavramı, “kavram”, Marx'ın soyuttan somuta yükselme yöntemi ve diyalektik mantıktan felsefi psikolojiye, çocuk gelişiminden zihnin yapısı, eğitim ve bilgi kuramına (ve eleştirisine) kadar çok çetin konularla ilgili özgün, derinlikli ve incelikle işlenmiş birçok yapıt kaleme aldı. İlyenkov'un materyalist diyalektik yöntem olarak Marksist felsefeye en büyük katkısı, belki de özellikle insan etkinliği kavramı temelinde, Marx'ta zaten bulunan ama çok zaman unutilan veya görmezden gelinen, düşünsel-eleştirel bütünselliği (holizm) geri kazandırmasıdır. Bilgi kuramından zihin felsefesine, çocuk gelişiminden eğitim kuramına İlyenkov'un felsefi düşüncü bir bütün oluşturur –bu çeşitli yönler, aslında, onun diyalektik düşüncüsünün farklı öznitelikleri veya dışa vurulma biçimleridir. Bu yönüyle İlyenkov, felsefeyi, çeşitli görüngülerin özsel birliğinin

kuruluşu anlamında, bir somut evrensel biçiminde gerçekleştirir. İlyenkov'un Marx'tan miras aldığı felsefi yöntemi, bu yöntemin en parlak doğrulanması örneğidir. İlyenkov'la birlikte Marksist felsefe yeniden "gelişkin kuramsal bir seviyeye" çıkar ve "araştırma konusunu materyalist-diyalektik biçimde, eş deyişle, gelişimi, içsel, özgül düzeniyle bağlantılı biçimde" anlar (2019, 74).

Bu seçkide yer alan yazılar, bir yandan İlyenkov'un düşünce dünyasının kapsamının genişliğini, kuramsal derinliğini ve zenginliğini gözler önüne serer, öte yandan materyalist diyalektik yöntem aracılığıyla bu apayrı, hatta ilgisiz görünen alanların nasıl da insanın özgül tarihsel-toplumsal etkinliğinin temelinde bir bütün oluşturduğunu gösterir. Başka bir deyişle İlyenkov, geniş bir alanı kapsayan bu yazılarıyla, tüm bu alanların "ortak oluşumsal kökünün" insan etkinliği (eylemi, edimi) olduğunu tanıtlar ve insanın, tarihsel-toplumsal varlığının içinde eylemde bulunup onunla organik mübadeleye girdiği (toplumsal) doğanın somut (belirlenimli), bilimsel-kuramsal kavrayışının temellerini atar.

İlyenkov'un Sovyet felsefe dünyasında ilk önemli çıkışı 1954 yılında gerçekleşmiştir. O dönemde kendisi gibi felsefe doktoru adayı olan Valentin Korovikov ile birlikte, Moskova Devlet Üniversitesi Yabancı Felsefe Tarihi Bölümü'nde, "Tarihsel Gelişimleri Sürecinde Felsefe ile Doğa ve Toplum Bilgisinin İç İlişkisi Üzerine Tezler" (bu seçkinin "Ek" bölümüne bkz.) başlıklı bir sunum gerçekleştirmiştir. O dönemin Sovyet felsefe dünyası, İlyenkov ve Korovikov'a göre, beyin ölümleri gerçekleşmiş otomatlar olan ve bir dizi basmakalıp önermeleri geri dönüştürmekten öte becerileri bulunmayan "otoritelerin" denetimindeydi. "Tezler" Sovyet felsefe dünyasında ciddi bir hareketlenme ve tepkiye neden oldu. Moskova Devlet Üniversitesi'nde okutman olan Korovikov kovuşturmayla uğradı; sonunda baskılara dayanamayarak akademiden ayrılıp yaşamının sonuna dek TASS haber ajansının Afrika muhabiri olarak çalıştı. İlyenkov ise daha gözden ırak olduğundan –o dönemde Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi Felsefe

Enstitüsü'nde çalışıyordu– baskılardan nispeten korundu, ancak sonraki düşünsel yaşamında baskıya, mobbinge ve sansüre maruz kaldı. İlyenkov'un trajik bir biçimde kendi yaşamına son vermesinde bu baskılar sonucunda kapıldığı soyutlanmışlık duygusunun payının büyük olduğu aşikârdır. Öte yandan İlyenkov yeni kuşak bir dizi felsefeciyeye esin kaynağı oldu ve Sovyetler Birliği'nde sahici Marksist diyalektik yöntem ve felsefenin bütünüyle yok olmasını önledi.

İlyenkov felsefeyi evrenselin bilimi olarak tanımlayarak, yerleşik resmî Sovyet dogmasını doğrudan eleştiri merkezine oturtur. Burada “evrensel”, bilimsel –diyalektik– düşünüşün yasalarını (bkz. 14. Tez), bu “yasal” düşünüşün çeşitli (farklı) görüngüler çokluğu içindeki somut birliğini, bu çeşitliliğin ortak oluşumsal kökenini ideal olarak yeniden kurmayı, gerçeği kavramanın çerçevesine oturtmayı amaçlar. Resmî Sovyet felsefi dogmaya göre ise felsefe, doğanın ve toplumun deviminin en genel yasalarının bilimidir. *Sovyetler Birliği Komünist Partisi-Bolşevik'in Kısa Tarihi*'nin dördüncü bölümüne dayanan bu tanım öylesine yaygındı ki, yeni kuşak birçok Sovyet düşünür bile felsefeyi bu şekilde tanımlıyordu. Örneğin Oizermann ve Svetlov, “bir bütün olarak dünya, –maddi birliği içinde, deviminde ve dönüşümünde dünya– Marksist felsefenin araştırma konusu budur” diye yazarlar (alıntılayan Bakhurst 2019, 35). Benzer biçimde, İlyenkov'un çağdaşı (ve hasmı), yeni kuşak ve çok bilgili bir filozof olan Narski, *Çağdaş Pozitivizm* adlı yapıtında felsefeyi şöyle tanımlar: “Felsefe doğa, toplum ve bilginin gelişiminin en genel yasalarının bilimidir” (1961, 86). Felsefenin özgül yapısı “temel sorularla”, eş deyişle, varlık ile bilincin ilişkisi sorunuyla uğraşmasından kaynaklanır. Narski bilimlerle felsefenin araştırma nesnelerinin özdeş olduğunu ileri sürer; bu nesneler gerçek, olgusal nesnelerdir. Dahası, ona göre felsefe yalnızca bilimlerin sonuçlarının geliştirilmesi yoluyla olanaklıdır (1961, 81-89). Narski'nin bu fizikselci, indirgemeci bakışı daha sonra İlyenkov tarafından “İdealin

Diyalektiği” (bu seçkideki 4. Bölüm) başlıklı makalede sert bir eleştiriye maruz kalacaktır.

Bu “somatik” materyalizmin (Maidansky 2016, 57) alameti farikası gayri düşünümsel olmasıdır; bu bakış, düşünce ile dünya arasında önceden mevcut (önsel) bir uyum bulunduğunu varsayar, düşünmeyi ise bir alıcının dışarıdan gelen sinyalleri ve verileri alıp yansıtmaya gibi otomatik, dolaysız ve bütünüyle öznel bir şey olarak nitelendirir. Mihailov’un belirttiği gibi, İlyenkov, her şeyden önce ve öte, nesne ile düşünme nesnesi arasında ayırım yapmanın “zorunlu” olduğunu vurgulayarak bu gibi görüşleri eleştirir. Bu zorunluluk, nesnelerde başkalarına aktarılabilir istikrarlı bir şey belirleyebilmek için, onları gözlemlemek ve bunu olanaklı kılmak üzere onlarla iş görmeye uygun aygıtlar, araçlar ve yöntemler geliştirmekten kaynaklanır. İlyenkov açısından düşünce ile gerçekliğin ilişkisinin yanı sıra, bilinçli öznel olarak insanlar arasındaki ilişkiler de araç dolayımıdır. Buna göre, “düşünce asla doğrudan nesnelerle değil; nesnelerin, gerek pratik etkinliğin gerek düşünmenin konusu olmalarını sağlayan aygıtların, düşünce tarafından üretilen imgeleriyle uğraşmalıdır” (Mikhailov 1997, 41). İlyenkov bir yandan nesnel ve gerçek bir şey anlamında düşüncenin varlıkbilimsel statüsünü yadsıyan kaba materyalizmle çarpışır, öte yandan, düşüncenin nesnelliği ve gerçekliğini fizyolojiye, eş deyişle, beynin sinirsel etkinliğine indirgeyen pozitivist, Machçılığı ve pozitivist esinli resmî Sovyet “diyalektik materyalizmini” eleştirir.

İlyenkov Marksizmin devrimci özünü (Marx’ın “Feuerbach Üzerine Tezler’de” geliştirdiği biçimiyle) felsefi bir kategori olarak “praksis” kavramına istinaden ve düşünceyle varlığı ilişkilendiren orta terim olarak insan etkinliğinin asal önemini vurgulayarak, eş deyişle, praksişi düşüncenin gerçekliğinin ve “dünyeviliğinin” (*Diesseitigkeit*) kaynağı olarak kavramsallaştırmak yoluyla yeniden canlandırmaya girisen sahici Marksist bir filozoftur. Daha sonra onun Lenin’i neopozitivizme ve mekanik materyalizme

karşı savunusu, Lenin'in praksiye, "pratık" veya pragmatik değil, bilgilimsel bir anlam atfetmesi ve –bilimci pozitivistlere karşı– Marksist materyalist felsefeyi bilimlerden bağımsız bir alan olarak değerlendirmesinden kaynaklanır.

İlyenkov felsefeyi "evrensele" (genel–*obshchii*) ulaşmaya çalışan bir bilim olarak nitelendirir: Evrensel soyut bir genellemeyi değil, çeşitli görüngülerin ortak oluşumsal kökünü, eş deyişle, "kavram"ı imler. Kavram ise çeşitli görüngülerin özsel iç ilişkilerinin "ideal" olarak yeniden inşası anlamına gelir. Bundan dolayı felsefe, idealin bilimi olarak belirir: Felsefe kavram yaratımı veya kavramsal düşünmeyi çözümleme yöntemidir. Bu anlamda felsefe (genel olarak) bilgi bilimi veya kuramıdır. Kavramlar yalnızca (insan) düşünüşü sürecinde oluşabildiğine göre, felsefe, düşünmenin bilimi –İlyenkov'un materyalist diyalektik olarak nitelendirdiği şey– olarak ortaya çıkar. Bunu müteakip, ereği doğru düşünmeyi öğretmek olması gereken, bir bilgi kuramı veya bilimi olan felsefenin kurucu bir ögesi olarak eğitim öne çıkar –bilgi (kuramı) eğitim sürecinden ayrılamaz.

Peki, kavram nedir? Kavramsal düşünme neyi imler? Bu soruları yanıtlamak için bunlarla yakından bağlantılı olan "çelişki" kavramına ve bunun diyalektik mantıktaki konumuna bakmak gerekir. İlyenkov'a göre her felsefi, kuramsal ve bilimsel sistem kaçınılmaz biçimde çelişkilerle karşılaşır. Metafizik bakış açısından bakıldığında çelişki, salt öznel bir yanılsama olarak görülür; tersine, diyalektik mantık açısından "çelişki, düşünmenin gelişiminin zorunlu mantıksal biçimidir" (İlyenkov 1982, 234).

Burada söz konusu olan sözcüğün dar, biçimsel mantıktaki anlamında çelişki değildir; bu türden çelişkiler (örneğin, $p \wedge \sim p$) bizzat biçimsel mantığın kurallarıyla giderilir. Burada çelişki, "birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan kuramsal tanımların örtüşmesi ve birliği" (İlyenkov 1982, 233) anlamına gelir. Çelişki, belirli bir bilimin araştırma konusu olan görüngüler sistematik olarak sınıflandırılmak istendiğinde ortaya çıkar (İlyenkov 1982, 235).

İlyenkov'a göre, metafizik bakış açısı, kuramı, deneysel olarak gözlemlenen sıradışlıkların belirlenip dışlanmasına indirger; bu "çelişkileri" ise, kuramsal sistemimizdeki ve bilişsel aygıtlarımızdaki yetersizlikler çerçevesinde ele alır. Dolayısıyla da bizi bu gibi çelişkilerden kurtaran evrensel yasalar arar: Çelişki, bu bakışa göre, salt bilişsel bir aykırılıktır. Buna karşılık diyalektik, çelişkiyi bizzat dünyanın deviminden yola çıkarak çözüme kavuşturmaya çalışır: "Belirli kuramsal bir tanımda çelişkileri çözüme uğratmanın biricik yolu, bunların bizzat nesnel gerçekliğin özdeviminde, 'kendinde şeyler' dünyasının devinip gelişmesinde nasıl çözüme uğradıklarını izlemektir" (İlyenkov 1982, 244). Doğa ve toplum bilimleri, hakiki kuramsal-kavramsal sistemler oldukları ölçüde, devimi bu çelişkiler temelinde açıklamaya girişir.

İlyenkov, *Sovyetler Birliği Felsefe Ansiklopedisi*'nde yazdığı "İdealler" başlıklı maddede (1962/1965), çelişkinin bu metafizik kavramsallaştırılmasının köklerinin Kant'ın şu formülasyonuna dayandığını belirtir: Usun ideali ve bilimsel doğruluğun biçimi, bilginin çelişkiden arındırılmış olmasına dayanır. Bu ideal biçim etikte evrensel buyruk, bilgi kuramındaysa mantıksal çelişkilerin yasaklanması biçiminde ortaya çıkar. Ne var ki bizzat Kant'a göre bu koyut gerçekleştirilemezdir, zira salt, evrensel hakikat insanın zamansal olarak sonlu olmasından dolayı elde edilemezdir. Salt, evrensel hakikatin elde edilemezliği dünya bilgisinin aşılamaz, nihai sınırı olarak "kendinde şey" kavramıyla ifade edilir. "Bu yüzden Kant bilimlerde çelişkilerin ortaya çıkmasını, kuramsal usa 'kavranılamaz olanı (eş deyişle, kendinde şeyi) kavrama' iddiasının sonsuza dek başarısızlığa mahkûm olduğunu gösteren bilginin eksikliğinin ifadesi olarak değerlendirir" (İlyenkov 1965, 37).

Kavramlarsa, her zaman çelişkilerle dolu sorun çözme sürecinde oluşturulur. Diyalektikçi için A ile ~A'nın (B, C, D, E, F vb.) birliği, hakiki bilginin ortaya çıkmasının koşuludur; çelişki, kuramsal-bilimsel bilgi üretimi etkinliğine içkindir.

Kavram evrenseldir. Evrensel, ne bir kümenin üyeleri arasındaki ortak bir özelliği, ne de bu birbirinden bağımsız olduğu varsayılan tekilliklerin benzerliklerini veya özdeşliklerini imler. Bundan dolayı, evrenseli bu varsayımsal ortaklıkları, benzerlikleri veya özdeşlikleri, “soyutlama yoluyla” sıralayarak elde etme girişiminin başarısızlığa uğraması kaçınılmazdır; zira bu işlem, çok saçma sınıflandırmalara da yol verebilir: Bir telefon, bir elma ve bir insan pekâlâ yerçekimine tabi olma “ortak” özelliğine sahiptir. Evrensel, ortak oluşumsal kökün dışavurumu, çeşitli (farklı, hatta karşıt) ögelerin birliğidir.

Marx’ın izinden giderek İlyenkov, kavramların şeylerle (nesnelerle) karşılaştırılabileceğini söyler. Gerçek bir kavram (sahici bir düşünce) kişinin yalnızca zihninde veya imgeleminde olan bir fantezi değil, gerçek insanların toplumsal doğadaki etkinlik biçimidir. Kavramın bu yönü, bilginin (insan ile doğa arasındaki maddi mübadelenin) araç dolayimli olmasıyla olduğu kadar, erişilebilir eylem araçlarının toplamına bağlı olan bilme ediminin toplumsal-tarihsel belirlenimleriyle de bağlantılıdır. İlyenkov’un belirttiği gibi,

Bir kavram beyin kabuğunun bir durumu değil, doğayı dönüştüren toplumsal insanın eyleminin bir biçimidir. Bu yüzden, bir kavramı bir nesne ile karşılaştırmak, (Feuerbach’ın sandığı gibi) bir şeyin başka bir şeyle karşılaştırılması değil, insan etkinliğinin biçimini, bu etkinliğin sonucunun veya ürününün biçimiyle karşılaştırmaktır. Durup bakmadan önce, insan gerçek şeyler aracılığıyla eylemde bulunur ve bütün temsilleri bu etkinlik sürecinde oluşur. (1997, 28)

Kavram, düşünme ile gerçeklik arasında varsayılan bütün gedikleri dolduran insan etkinliğinin özgül, tarihsel bir araçtır. Praksis, nesne güdümlü insan eylemi, düşünce (kavram) ve şey (nesne) arasındaki orta terimdir.

Kant’ın “kendinde şey” kavramı, diyalektik olmayan düşünüşün, düşüncenin gerçekliğe ve gerçekliğin düşünceye dönüşümünü açıklayamayışının en açık örneklerinden biridir. Kant’a

göre düşünceler yalnızca başka düşüncelerle karşılaştırılabilir. Usumuzda olan şey, gerçek bir nesne değil de onun imgesi olduğundan, yalnızca başka imgelerle karşılaştırılabilir. İşte bu yüzden kendinde şey bilinmez olarak kalır. Hegel bu çıkmazdan kurtulmak için gerçekliği düşüncenin, soyut düşünme eyleminin bir ürününe indirgeyerek nesnel idealist bir yolla düşünceyi gerçeklikle özdeşleştirir. Hegel'in bu indirgemesinin sorunu, düşünce ile gerçeklik arasında herhangi bir karşılaştırmayı veya ilişkilennmeyi olanaksızlaştırmasıdır. Bu ikisinden birini ötekine indirgemek yerine, birbirlerini dışlayan iki nesne durumunda olduğu gibi, bu ikisi arasında bir karşılaştırmayı olanaklı kılan bir üçüncü terimin bulunması gerekir. Bu çıkmazdan kurtulmanın geçerli yolu, bu nesnelerin bir ve aynı tözün öznitelikleri olarak kavramsallaştırılmasıdır. Ücret, kâr ve rantı üç gelir kaynağı olarak nitelendiren "teslis formülü"nün Marx tarafından eleştirisi, bu konuyu açıklayıcı bir örnektir. Sağduyu açısından bakıldığında sermayenin kâr, toprağın rant ve emeğin ücret ürettiği iddiası usa uygun görünür. Ne var ki bu üçlünün bir ve aynı tözün değışkeleri olduğu gösterilmeden bu formül, bir portakal ile bir telefonu, birincisinin meyve olması ikincisinin ise zil çalması temelinde karşılaştırmak ne denli saçmaysa, o denli saçmadır (İlyenkov 1997, 8). Marx'ın bu üçlüyü artık değerin (veya değeri üreten özgül tarihsel kapitalist emeğin) var olma biçimleri olarak tanımlayan formülasyonu ise bu üçlünün çelişkilerinin yanı sıra birliğini de ortaya çıkarır.

Benzer biçimde, düşünce ve gerçekliğin onun özniteliklerini oluşturduğu bir üçüncü terim arayışına girilebilir. İlyenkov sorunu şöyle koyar: "Hangi özel 'uzamda' bunlar [düşünce ile gerçeklik] karşı karşıya gelip karşılaştırılabilir ve ayırt edilebilir? Dolaysız biçimde ayırt edilen bütün farklılıklarına karşın, içinde bir ve aynı şey oldukları bir üçüncü terim var mıdır?" (1997, 8)

Bu soruyu yanıtlamak için İlyenkov Spinoza'ya başvurur. Ortada, herhangi bir Kartezyen "bevin epifizi" veya benzer bir şeyle bir araya getirilmesi gereken iki ayrı şey olmadığı gibi, düşünce,

indirgemeci fizyoloji veya sinirbilimin iddia ettiği gibi nöronlar ve başka parçacıkların devimlerine indirgenemez. Düşünce ve kaplam (*res extensa*, madde) iki ayrı töz değil; aynı tözün iki özneliğidir. Başka bir deyişle, “düşünce ve kaplam birbirinden bağımsız biçimde var olan şeyler değildir. Bu ikisi gerçek sonsuz doğanın ögeleri, belirme biçimleri veya var olma tarzlarıdır” (İlyenkov 1997, 9-10). “Haddi zatında bir kaplamdan” ancak zihinsel bir soyutlama olarak söz edilebilir; aynı durum “haddi zatında düşünce” için de geçerlidir. Haddi zatında kaplam (uzam) salt boşluk veya arı olumsuzluktur; haddi zatında düşünceyse, kendisi dâhil, herhangi bir şeyi ve sınırlarını belirleyemez. Bu usamlama zincirini izleyerek İlyenkov düşünceyi “[doğanın] bedeninin tümüyle uzamsal biçimde dışa vurulan bir eylemi” (1997, 10), eş deyişle, düşünen bedenin uzamsal etkinliği olarak tanımlar. Düşünce uzamsal olarak örgütlenen bir bedenin uzamsal olarak dışa vurulan bedensel bir eylemidir. Tam da bundan dolayı düşünce ile beden arasındaki ilişki, nedensel bir ilişki değildir – bunlar iki farklı şey değil, aynı şeyin iki farklı biçimde ifadesidir. Nasıl ki bacağın eyleme tarzı olarak yürümek bacadan ayrılmaz ise, bedenin eylemi olarak düşünce de bedenden ayrılmaz.

Düşünen bir beden eylemsiz ise, artık düşünen bir beden değil, sadece bir bedendir. Eylemse, düşünce üzerine eylemez, zira bu eylemi bizzat düşünceci.

Ödün ciğerden veya terin ter bezinden ayrılabilmesinin tersine, düşünce ayrı bir tözmüşçesine düşünen bedenden ayrılmaz. Düşünce eylemin ürünü değil, tıpkı yürümenin bacakların eyleme tarzı olması gibi, bizzat eylemin kendisidir. Yinelerseniz, düşüncenin ürünü başka bedenlerle karşılaştırıldığında, belirli bir bedenin geometrik biçimi veya konumunda gerçekleşen, uzamsal olarak dışa vurulan bir değişikliktir. (İlyenkov 1997, 11)

Evald İlyenkov’un özgün bir bilgi kuramı eleştirisinin geliştirilmesine yol açan yöntemi (mantık) ve felsefeyi kavramsallaştır-

masının özgüllüğü nedir? Bu soru Karl Korsch'un (2008, 78-80) eleştirel materyalist felsefenin iki dayanağından biri olarak belirlediği olgularla ilişkili olarak değerlendirilebilir: Bunlar, karşılaşılan belirli bir görüngünün dünyevi özünü göstermek ve bu insani özün bu özgül biçimde belirmesinin zorunluluğunu açıklamaktır.

Bu sorun Marx'ın politik ekonomi eleştirisiyle bağlantılı biçimde çözülebilir. İlyenkov "Tezler"de bir yandan felsefenin bir "bilimler bilimi" olarak kavramsallaştırılmasını eleştirir, öte yandan materyalist diyalektik yöntemin Marx tarafından nasıl da politik ekonomiye uygulandığına dikkat çeker. Bizzat tek tek bilimler tarafından üretilen bilgi, "araştırma nesnesinin özüne ulaşabilir ve bu öze ulaşmakla yükümlüdür; bunun altında, üstünde ve ötesinde bulunabilecek başka bir şey olmadığından, bu bilginin ötesinde de bir şey (bilgi) elde edilemez" (12. Tez). Bundan dolayı Marx'ın politik ekonomi eleştirisinin özgüllükleri, bir bilgi kuramı eleştirisinin ana hatlarını gözler önüne serebilir.

İlyenkov'a göre felsefe, düşünme mantığının özgün bilimidir; başka bir deyişle, felsefenin konusu "kuramsal düşüncedir" (3. Tez). Mantık teriminin İlyenkov nezdindeki anlamı, biçimsel mantığın imlediği anlamla aynı değildir. Neopozitivistlerin iddia ettiği gibi, bir "bilim felsefesi" tarafından ilelebet tedarik edilebilen böyle aşkın biçimde evrensel bir (bilim) mantığı bulunmamaktadır. Felsefe belirli, dışsal bir eylem olarak düşünmenin mantığıyla ilgilenir. Gerçek düşünüş, eş deyişle, mevcut bilişsel, maddi ve kavramsal araçlar yardımıyla çözülemeyen bir sorunu çözüme kavuşturmak (İlyenkov 2007) ve bunun sonucunda ortaya çıkan gerçek bilgi, her zaman dışsal, nesne güdümlü ve araç dolayımıdır.

Felsefe genelde bütün eylem/edim biçimleriyle ilgili olduğu anlamda, düşünme ve bilme mantığıyla uğraşır. Özgül insan eylem biçimleri olarak düşünme ve bilme, tarihsel olarak özgül olan insan etkinliğinin koşullarınca belirlenir. Bundan dolayı, düşünme ve bilmenin felsefi çözümlemesi iki katmanlı bir görevdir.

Genel ve soyut düzlemde, böyle bir çözümleme, düşünme ve bilgi söz konusu olunca, insan etkinliğinin ve bu etkinliğin biçiminin merkezî öneme sahip olduğunu vurgular. Belirlenimli ve somut düzlemdeyse felsefi çözümleme, düşünme ve toplumsal gerçekliği manipüle etme anlamında, bilme biçimlerinin eleştirel biçimde incelenmesidir.

Marx'ın politik ekonomiyi eleştiri yöntemi, böyle eleştirel bir çözümlemenin en incelikli örneğidir. En genel anlamıyla Marx'ın politik ekonomiyi eleştirisi de iki katmanlıdır: Bu eleştiri, bir yandan politik ekonomi biliminin eleştirisidir, öte yandan da bu bilimin bu özgül biçimde gerçekleşmesine yol açan özgül tarihsel koşulların eleştirisidir.

Marx'ın eleştirisinin bu girift iki yönü, yukarıda sözü edilen iki soruyu yanıtlar: Kabaca söylenirse, klasik politik ekonominin dünyevi çekirdeği, bir bütün olarak toplumu sermayenin özdeğerlenme ereği doğrultusunda örgütleyen kapitalist üretim ilişkileridir. Toplumsal bir ilişki olarak sermaye, kapitalist toplumun töz öznesidir; ancak toplumsal bir ilişki olduğundan, aslında, üretici öznelerin “yabancı” güçlerini iç edip kendi gücü olarak içselleştirir.

Klasik politik ekonominin “eleştirel olmayan” biçimi, sermayeye karşı “hoşgörülü” ve “affedici” tutumundan kaynaklanır. Başka bir deyişle, klasik politik ekonomi toplumsal gerçekliği ve iktisadi görüngüleri parçalı bir biçimde kavramsallaştırır –klasik politik ekonomi, en iyi olasılıkla, soyut (belirlenimsiz) genellemeler düzeyinde kalır, asla çeşitli öğelerin bütünlüğünü imleme anlamında “somut evrensel”in düzeyine yükselmez– ve dünyaya sermayenin ufkuyla baktığından, görüngüler dünyasına hapsolür. Klasik politik ekonomi, duyusal [*anschauende*] materyalizmin sınırlarını aşamaz; bunun nedeni, politik economicinin bilgibilimsel veya kuramsal eksikliği değildir; mevcut dünyanın pratik eleştirisi ereği olmadığından –dünyayı değiştirmek istemediğinden– sivil toplum sınırları içinde kalır.

Marx bu yolla, soyuttan somuta yükselme yöntemiyle, daha erken döneminde vermiş olduğu kuramsal-felsefi sözünü tutar: Marx “bilimi” –bu durumda politik ekonomi bilimini– bizzat bu bilimin eleştirel iç edilmesi-yıkıma uğratılması (*aufhebung*) yoluyla gerçekleştirir. İlyenkov’a göre, Marx’ın genel olarak eleştirel yöntemi, özel olarak da değer-in emek kuramı, eleştiri olarak bilimin en başarılı örneğidir. (Böyle bakıldığında Marx’ın bütün çalışmalarında, erken dönemindeki Hegel’in hukuk felsefesini eleştirisinden din eleştirisine, Bauer ve Stirner gibi Hegelcileri eleştirisinden *Kapital*’de “olgunluk” döneminde gerçekleştirdiği politik ekonomi eleştirisine kadar, yöntembilimsel bir bütünlükten söz edilebilir.)

Buradaki görev ise bu yöntemi belirli bir bilim dalına değil, daha genel ve “soyut” bir düzlemde bizzat bilgi kavramı ve bilme edimine uygulamaktır. Bilginin dünyevi özü nedir (bu soru “nasıl biliriz?” veya “nasıl bilgi üretiriz?” ve bunu müteakip “bilgi nedir?” veya Stachel’in (2012) formüle ettiği biçimiyle “bilgi nerededir?” sorularıyla ilişkilidir) ve biz insanlar neden bu belirli biçimde biliriz? (Bilgi neden bu belirli biçimde üretilir? Neden bilgi üretildiği toplum ve toplumsal koşullar içinde bu belirli biçime bürünür?) [İlyenkov’un başyapıtlarından *Diyalektik Mantık*, diyalektik yöntem alanına ilişkin, Marx’ın politik ekonomiyi eleştirisine koşut, böylesi bir girişimdir; bu çalışma, özellikle klasik Alman felsefesinde uygulandığı biçimiyle diyalektik mantığın, eleştirel iç edilip yıkıma uğratılmasıdır –bu anlamda, diyalektik mantığın *Das Kapital*’idir.]

İlyenkov’un bilginin doğasını çözümleyip değerlendirmesi iki farklı düzlemde ele alınmalıdır: Marx’ın, emek gücüne, “canlı biçim veren ateş” olarak göndermede bulunmasına benzer bir biçimde genel, tarih üstü bir düzlemde, bir de özgül tarihsel düzlemde. Bunlardan ilki, insan tarihinin bütün evrelerinde bilme edimi ve bilgi üretiminin ortak özünü –es deyişle insanın bütün bilme eylemlerinde ortak olan ögeyi– imler; ikincisi, kapitalist

üretim ilişkileri altında bilgi üretiminin ve bilme eyleminin büründüğü özgül *biçime* göndermede bulunur. Bu ikisinin girift bir ilişkide olduğu, konu daha yakından incelendiğinde ortaya çıkar.

İlyenkov genel olarak bilginin nesne güdümlü ve araç dolayımı olduğunu belirtir; bilgi nesnel dünyanın araçlar (tool)-elişleri (artefact) yoluyla ele geçirilmesidir. Söz konusu araçlar, insanın (fiziksel) bedeni kadar –eller, ayaklar, gözler vb.– “dolaysız” ve “maddi”, bir keski veya çekiç kadar “somut” veya dil, matematik formülleri ve kavramsal dizgeler dâhil gösterge sistemleri kadar “soyut” olabilir. İlyenkov açık biçimde, bilginin nesnelere “uygulanması” sorununun (kuramın pratiğe uygulanması sorununun) sahte bir sorun olduğunu söyler, zira bilgi zaten tanımı gereği her zaman bir nesnenin veya nesnelliğin bilgisidir. Bir nesnenin bilgisi olmayan bilgi, bilgi değildir. Bunun nedeni bilginin insan etkinliğine tabi ve bu etkinliğin ürünü olmasıdır. Bilgi kişilerin kafasında, beyinde veya zihninde olan bir şey değil, nesnel gerçeklikte insanın manipülatif etkinliğinin edimselleşmesidir. Bilgi bir önermeler yumağına indirgenemez; bilgi şeyler, nesneler ve olaylar *hakkında* değildir, tersine şeylerde, nesnelerde veya olaylarda gerçekleşir. Bundan dolayı en “soyut” bilimsel biçiminde bile bilgi, gösterge sistemleri aracılığıyla, cümleler ve önermeler biçiminde de olsa, nesnel bir biçime bürünmek zorundadır. Bilme edimi ve bilgi üretimi bir dünya görüşü (*weltanschauung*) oluşturmaya yönelik değildir; bilgi üretimi, dünyada eylemde bulunmak üzere bir yol haritası da içeren belirli araçlar üretmektir. Araçlar ve elişleri olarak bilgi, araç kullanıcısına belirli hareket ve eyleme biçimlerini dayatır –bu araç, bir kaşık kadar yalın veya bir radyoteleskop ya da bir parçacık fiziği kuramı kadar karmaşık olabilir. (Kaşık gibi yalın bir aracı bile, örneğin çorba içmek için doğru biçimde kullanmak, kaşığı tutma biçiminden çorba kâsesine yönelmeye ve oradan ağıza götürmeye dek belirli kurallara uymayı gerektirir). Böylece bilginin “arı biçiminde, yalnızca entelektüel kültürün tarihsel biçimlerinde, toplumsal olarak anlamlı

ifade biçimlerinde (‘varoluşunda’) ortaya çıkıp kurulabildiği” ve “kişiye verili, deneysel olarak algılanabilen çeşitli görüngülerdeki varoluşun ve değişimin evrensel biçimi ve yasası” (İlyenkov 2012, 155) olması anlamında, “ideal” olduğu ortaya çıkar. Bilgi öznel bir tutum veya görü biçimi değil, nesneldir. Bilginin bu nesnelliği, üretici öznelliklerinin bilgi üretimi ediminin sonucu olmasından kaynaklanır. Bundan dolayı, bilginin büründüğü özgül biçim, her tarihsel dönemde o dönemin genel üretim biçiminin özgüllükleriyle örtüşür.

Kapitalizm altında toplumsal gerçekliğin manipülasyonu anlamında bilginin özgüllüğü nedir? Alfred Sohn-Rethel (1978) izlenerek, kapitalist bilgi üretiminin özgüllüğünün, üretilen bilginin “arı” kuramsal bir biçime bürünmesi olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle –ve Sohn-Rethel’in formüle ettiği gibi– soru, “maddi (bedensel/fiziksel) araçlardan başka araçlarla bilgi üretimi nasıl olanaklıdır?” sorusudur. Bu formülasyon, Kant’ın birinci *Eleştiri*’deki sorusunun ayakları üzerine oturtulmasıdır: Arı metafizik nasıl olanaklıdır? Bilgi üretiminin bu görünürdeki arı gayri maddi yapısı ne anlama gelir?

Sohn-Rethel’in “arı” bilgiye ilişkin yaklaşımının iki önemli gediği vardır: Birincisi, “maddi” olan fiziksel olana indirgeniyor ve bu anlamda duyuşal materyalizmin konumuna geri çekilmiş olunuyor. İkincisi, kapitalist üretim tarzının gerçek toplumsal örgütlenişi göz ardı edilerek, atomik bireylerin bir yığını olarak değil de, gerçekte toplumsal bir organizma biçiminde ortaya çıkan kapitalist toplumun bilgi üretim biçiminin bir zorunluluğu olan kafa ile kol –zihinsel ve bedensel emek– arasındaki ayrımın iki yönlü (olumsuz ve olumlu) yapısı görmezden geliniyor. (Kapitalizm öncesi toplumlardan farklı olarak kapitalist toplumun bir organizma biçiminde ortaya çıktığı gerçeğine Marx, başka bir bağlamda, 18 *Brumaire*’de, dönemin Fransız çiftçi topluluklarını “çuvaldaki patates yığınınına” benzetip Fransız proletaryasının ise evrensel bir sınıf oluşturduğunu söyleyerek göndermede bulu-

nur.) Bundan dolayı Sohn-Rethel, kapitalizm sonrası toplumda entelektüel emeğin (“arı” bilimin) yıkıma uğratılacağını öngörür/ bunu talep eder; zira ona göre, kafa emeği ile kol emeği arasındaki ayrım, *toplumsal olarak üretilen* metaların kapitalistler tarafından *bireysel* biçimde iç edildiği yabancılaştırıcı bir üretim tarzına karşılık gelir. Sohn-Rethel’in bilgi kuramı eleştirisi, son çözümlemelerde, iddiaya göre, kapitalist toplumu tahakkümüne alan ve en yalın ifadesini üretim sürecinin Taylorist düzenlenişinde bulan araçsal usun bir eleştirisine dönüşür.

İlyenkov ise, kavramların ve evrensellerin üretimi olarak bilginin zihinsel üretiliş sürecinin kavramsallaştırılmasına ilişkin başka bir seçenek önerir. Birincisi, ona göre bilimsel kuramlar ve kavramsal dizgeler biçiminde vücut bulan bilgi, bu bilgi çeşitli görüngüler arasındaki özsel ilişkilerinin kuramsal/“ideal” yeniden inşası olduğu, eş deyişle soyuttan somuta yükseldiği ölçüde gerçek ve sahicidir. İkincisi, İlyenkov, bilimsel olarak üretilen toplam toplumsal bilginin elbirliğiyle yeniden ele geçirilişinin olanağını içeren gerçek bilimsel bilgi üretiminin “genel usa” katkısını olumlar. “Kuramsal” bilgiyi yabancılaşmış bilgi olarak niteleyip onun yıkıma uğratılmasını talep etmek yerine, İlyenkov, bu bilginin eleştirel biçimde ele geçirilmesini önerir. İlyenkov’a göre bilgi üretim sürecinin yabancılaştırıcı etkisi araçsal usun tahakkümünden kaynaklanmaz, zira usa böyle bir işlev yüklemek, düşüncenin kendi başına bir varlık sürdüğünü varsaydığından ikiciliğe ve idealizme yol açar. Tersine, araçsal us ve yabancılaşmış bilgi kapitalizm altında ussallığın varoluşunun zorunlu biçimidir. Kapitalist üretim tarzında üretilen bilgi yabancılaşmış bir biçimde bulunur; onun varlığı işçiye tahakkümü altına alan ve işe koşan “makededeki hayaleti” andırır. Ancak bunun nedeni bu bilginin “arı” biçimde zihinsel-kuramsal bir ürün olması değil, tam da maddenin –toplumsal bedenin– bir özneliği yerine, apayrı bir varlık alanı olarak kavramsallaştırılmasıdır. Kapitalist toplumda toplumsal olarak üretilen bilgi dâhilerin ürettiği, birilerinin ka-

fasından fışkıran bir şey gibi görünür, zira kapitalizm altında, maddi üretim araçları gibi bilgi üretim araçları da, doğrudan üreticilerin (bilimsel) üretim araçlarından ayrı tutulması anlamına gelen, özel mülkiyet yasalarına tabidir.

Sohn-Rethel ne yazık ki sonunda zihin-beden ikiciliğini yeniden üretir; bedenden yana tavır almasına karşın Kant'ın bilgi kuramını burjuva bilginin paradigması olarak takdir eder. İlyenkov ise bu ikiciliği, “kuramsal yetinin”, eş deyişle (Kant'ın “yargı gücü” diye nitelendirdiği) bir olguyu kavramsal çerçeveye alma yetisinin, seçilmiş bir azınlığın meziyeti olduğunu ima eden kapitalist bilgi üretim tarzının tepetaklak bir kavramsallaştırılışı ve olumlanması olarak değerlendirir. İlyenkov'un Kant'ın bilgi kuramını eleştirisi, bu eleştiriye izleyen pedagoji kuramı ve Marx'ın yanı sıra Hegel ve Spinoza'yı takdir ettiği bundan kaynaklanır. Bir benzetme yapılırsa, (Sohn-Rethel'in yeniden ürettiği) ikicilik, makine kırılcılığını savunurken, (İlyenkov'un konumunu da temsil eden) pratik materyalist tekçilik, makinelerin eleştirel ele geçirilişini talep eder ve bunların kurtarıcı potansiyelini teslim eder.

Buna göre, bilimsel bilgi üretiminin kurtarıcı potansiyeli toplam toplumsal bilginin bütün toplumsal bireyler tarafından ele geçirilişini zorunlu kılar ve yalnızca bu yolla ortaya çıkar. Bu, bilgi üretimi araçlarının, başka bir deyişle bilimin ve bütün kavramsal ve maddi makinelerinin toplum tarafından yeniden ele geçirilişi ve bunlar üzerindeki burjuva özel mülkiyetin kaldırışı anlamına gelir. Bu noktaysa bize İlyenkov'un bilgi kuramı eleştirisinin ikinci bir yönüne, bu yeniden ele geçirilişi gerçekleştirecek üretici özelliğin kuruluşuna, bilimsel bilgi üretimi alanı dâhil her üretim alanına uygun emeğin (emek potansiyelini, emek gücünü içinde barındıran çalışacak bireylerin) üretimi alanına yönlendirir. Bu, başkalarının yanı sıra, Harvie'nin de dikkat çektiği gibi, “genel olarak kapitalist üretim ilişkilerinin, özellikle de özgün bir meta olan *emek gücünün* yeniden üretilmesinde kilit rol oynayan” (2006, 1) eğitim alanıdır.

İlyenkov'a göre komünist bir eğitimin amacı insanlara düşünmeyi öğretmek olmalıdır. Felsefi açıdan bakıldığında böyle bir ereğe yalnızca düşünce/düşünme ve bilgi/bilmenin doğru, materyalist-diyalektik bir kavramsallaştırılmasıyla ulaşılabilir. İlyenkov düşünmeyi dışsal bir edim, beyinde değil, beynin yardımıyla gerçekleşen nesnel bir eylem olarak nitelendirir. Gerçek düşünme edimi –yukarıda da değinilen– çeşitli görüngüler arasında özel ilişkileri ortaya çıkaran kavram oluşturma anlamında yargı üretmekle bağlantılıdır. Böyle bir yargı oluşturma doğuştan gelen bir “yeti”, az sayıdaki “yetenekli” öğrencinin özelliği değildir. Eğitim sisteminin iflasından doğa sorumlu tutulamaz, zira insanlar yüzde yüz (İlyenkov bu oranın altını özellikle çizer) toplumsal varlıklardır –insanın hiçbir davranışı, solumak gibi temel “biyolojik” bir eylemi bile, doğal değil toplumsaldır (dar bir alana tıkıştırılan hayvanlar can havliyle sağa sola koşuşur, kaçacak bir açık bulmaya çalışır; kalabalık bir odadaki insanlar –“olağan” koşullarda– ise pencereyi veya klimayı kullanarak odayı havalandırmaya çalışır). Düşünmek, toplumsal dünyaya yayılan insan yapımı gereçlerin doğru biçimde kullanımıyla da ilintilidir. Bilimleri ve bilimsel bilgi üretimini ilgilendirdiği kadarıyla düşünmek, çelişkilerle karşı karşıya kalındığında bunların çözüme uğramasına yarayacak sorular ortaya atmak üzere kavramsal araçlar ve makinelerle çalışabilme becerisini edinme anlamına gelir. Çelişki mevcut kavramsal araçlarla çözülemeyen, çözüme uğraması çelişkinin iki ucunu –A ve B (~A) uçlarını– birbirine bağlayan yeni bir orta terimin önerilmesini gerektiren bir sorunu imler (İlyenkov 2007). Yalnızca böyle bir diyalektik yöntem, çelişkileri bastırmak yerine onları daha üst seviyede bir çelişkiye götürmek üzere çözüme uğratmaya çalışan bir yöntem, gerçek bilgi üretimine yol açar. Özgürleştirilmiş, eleştirel düşünebilen bireyler de yalnızca bu ereğe hizmet eden bir eğitimin eseri olabilir.

Bunu elde etmek için bilim/bilgi/eğitim bireylerin insani yetilerinin tam olarak gerçekleşmesi ereğine yönelmelidir; bu, yaban-

cılaştıran veya yitirilen bir “insani öze” dönüş veya bu özü yeniden kurmayı değil, özgür bireylerin birliğini kurmayı amaçlayan, sözcüğün komünist anlamında “insanlaşma” anlamına gelir. Böylesi insancıl bir eğitim yalnızca devrimci bir eğitim olabilir. Böyle bir devrimci eğitimin özünü Vigotski, İlyenkov’un da özümseyeceği biçimde şöyle tanımlar: “Eğitim öğrencinin öğretime tabi tutulacak biçimde değil, öğrencinin kendi kendine öğretebileceği biçimde örgütlenmelidir – eğitimin gerçek gizemi öğretmemekte saklıdır” (Vygotsky 1997).

Kapitalist eğitim ise buna karşıt bir biçimde, yalnızca otomatlar –(artık) değer üretimi görevlerini gerçekleştirebilen işçiler– üretmeyi amaçlar. Böyle bir eğitim sonucunda matematikçiler değil, hesap makineleri, soru kurgulayıp soran özgür düşünürler değil, belirli algoritmaları yineleyebilen makine benzeri varlıklar ortaya çıkar (bu sonuncusunun, Descartes tarafından, bütün insanlarda bulunan sağduyu [ortak duyu] anlamına gelen düşünme yetisi olarak yüceltilmesi ise başka ilginç bir noktadır). Bilgiye ilişkin bu algoritmik görüş ise bilginin yabancılaşmış tarzda kavramsallaştırılmasına katkıda bulunur –bu yabancı algoritma mekanik biçimde içselleştirilip görüngülere “uygulanmalıdır”.

Vigotski’nin izinden giden İlyenkov, söz konusu özgürleştirici eğitimin kapitalist üretim tarzında olanaklı olmadığını, böyle bir eğitimin dünyayı değiştirme mücadelesiyle girift bir ilişki içinde olduğunu ayırdındadır. Özgürleştirici eğitim “*halihazırda mevcut bir çevreye uyum sağlamakla değil, bizzat içinde bulunduğu çevrenin ötesini gözüne kestiren bir yetişkin yaratmakla ilgilidir*” (Vygotsky 1997). [Bu, içinde bulunulan çevreden soyutlanma ve bu soyutlanma yoluyla evrensel (kavramsal) anlamlar üretme yetisi elde etmek demektir.] Buradan, dünyayı değiştirip komünist bir toplum yaratmak için mücadelenin kaçınılmazlığı sonucuna varılır.

Marx’ın politik ekonomi eleştirisi soyut meta kategorisiyle başlar; başlangıçta meta belirlenimsiz ve bütünüyle kuramsal bir ka-

tegoridir. Ancak Marx buradan kapitalist üretim ilişkilerini, metanın bu ilişkilerin kurucu hücresi (birimi) olduğunu göstererek, ideal bir biçimde yeniden inşa eder ve somuta yükselir. Bu yolla kapitalist sistemin, insan içeriğine –toplumsal bir ilişki olarak sermayeye– bağlı gelişiminin ve müteakip (mantıksal olarak) zorunlu yıkımının dinamiğini kuran iç çelişkilerini gözler önüne serer. Biz-zat böyle içkin bir eleştiri, komünist devrimci mücadele biçiminde kuram ve pratik birliğinin bir göstergesidir. Aynı şey, bilgi üretici edimin, bilgi üretecek öznelerin üretimi sürecinin (eğitimin) insani özünü açığa çıkarmak ve devrimci mücadelenin kaçınılmazlığını imleyen –pratik eleştiri olarak bilginin Marksçı eleştirisi olan– İlyenkov’un bilgi kuramı eleştirisi için de geçerlidir.

Bütün eylem biçimleri gibi, düşünmek de özünde çelişkilidir. Düşünmenin bu çelişkili doğası, düşünce ile varlığın diyalektik bir birlik, özgül tarihsel insani etkinlikte dolayımlanan bir karşıtlar birliği oluşturmaya olgusunda açığa çıkar. Mantıksal olarak, farklılığın yokluğunda özdeşlikten söz edilemez: Ayrım olmaksızın özdeşlikten söz etmek boşunadır. Bu durumda praksis, kavram (düşünce) ile gerçekliğin özdeşleşmesi edimi olarak ortaya çıkar. Böylece Marx’ın belirttiği gibi, bu durumda pratik, insanın düşüncesinin doğruluğunun ölçütü olarak belirir.

İlyenkov’un materyalist diyalektiği açısından bakıldığında, bilgi edinme süreci, eş deyişle, doğru düşünmeyi (nesnelerle zekice iş görmeyi) öğrenme süreci, zihnin kuruluşu sürecinden ayrı değildir. Bu durum, bir yandan –belirli nesne güdümlü düşünme olarak– bilginin doğasına, öte yandan –“bağımsızca” düşünebilme yetisi olarak– zihnin yapısına dayanır. Bağımsız, yaratıcı düşünme bir çelişkiyle, eş deyişle, mevcut eylem araçları ve normlarıyla çözülemeyen bir sorunla baş etmek, yeni araçlar, kavramlar –çelişkinin iki ucunu birbirine bağlayan orta terim– tasarlayarak bu çelişkiyi çözüme kavuşturmadır.

Düşünme eylem sürecinde ortaya çıkar, ancak eylem –arıduyu nesneleri talep eden Feuerbach’ın sandığının aksine– “İn-

san” ile “Doğa” arasında doğrudan (dolaysız) bir karşılaşma biçiminde gerçekleşmez. Marx’ın da belirttiği gibi, doğa bilimlerinin araştırma nesneleri bile endüstri –insan etkinliği, özgül tarihsel-toplumsal bir biçime bürünen emek– tarafından sağlanır. Dolayısıyla, düşünme insanın doğayla dolaysız birliğinde değil, yalnızca ve yalnızca, toplumla birlikte ve insan toplumunu dolduran ve entelektüel kültürü kuran elişleri aracılığıyla gerçekleşir. İlyenkov’un ifadesiyle, “insan, ... doğa ile insani bağıni kurduğu (eş deyişle, doğayla insani bir birlik oluşturduğu) toplumsal ilişkiler ağı dışına çıkarılırsa, tıpkı kafatasından çıkarılmış bir beyin gibi düşünme yetisini yitirir” (1997, 26). Öyleyse, insani toplumsal entelektüel kültürün özümşenmesi, bilincin –bağımsızca düşünebilen kişiliğin– ortaya çıkmasının zorunlu koşulu olarak belirir.

Diyalektiğe gelince, –İlyenkov “doğanın diyalektiği” terimini kullansa da– duruşu Engels’ten farklıdır. Zaman zaman Engels, diyalektik yasalarının varlıkbilimsel bir statüye sahip –bilinçten bağımsız, evrensel ve ebedi-ezeli– olduğunu ima eder. Buna karşılık İlyenkov açısından, –Marx’ın pratik materyalizmine uygun olarak– bir tek diyalektik yasaları değil, (kavramsal dizgeler veya bilimsel kuramlar biçiminde dizgeleştirilen) “doğa yasaları” da yalnızca ve yalnızca, “toplumsal gerçeklik” veya “toplumsal varlık” çerçevesinde ortaya çıkar ve anlamlı olur. Doğa yasaları, insanın doğada eyleme yasalarıdır (Azeri 2016, 106) –bu yasalar yalnızca insan etkinliği dolayısıyla ortaya çıkar. Marx’ın *Alman İdeolojisi*’nde veciz biçimde açıkladığı gibi, arı doğa diye bir şey olmadığından, etkin doğa olarak insanın yokluğunda, bu yasaların varlığından söz etmek anlamsızdır. Bundan dolayıdır ki, doğanın doğallaşması paradoksal bir biçimde insanlaşmasıyla, insanın insanlaşması da doğallaşmasıyla örtüşür. İlyenkov’un insana ve insanın nesne güdümlü, araç dolayimli etkinliğine atfettiği kozmolojik anlam bu duruma dayanır. Buna göre, madde

olmaksızın düşünme olanaksız olduğu gibi düşünce/düşünme olmaksızın madde de olanaksızdır (İlyenkov 2017, 166).

İnsanın gerçeklik bilgisi, doğa ile nesne güdümlü ve eylem dolayimli maddi mübadelesi, tarihsel belirlenimlidir. İnsan bilgisi insan eylemi ölçüsünde “evrensel”dir. İnsanın doğayla en arı “kuramsal” karşılaşması bile eylem dolayimlidir, başka bir deyişle bizzat kendisinin bir ögesi olduğu özgül tarihsel etkinlik biçimi tarafından dolayımlanır: Gökyüzüne, yıldızlara bakan “ilk” insan bunlara arı duyu nesneleri olarak değil, mevsim dönüşümlerini izlemenin takvimi veya yönünü belirlemesinin pusulası vb. olarak bakmış olsa gerektir. Bilginin bu tarihsel belirlenimi bilgiyi hem sınırlı hem de evrensel kılar. İnsan bilgisi –ve düşüncesi– Kant’ın çok önemseydiği “kendinde şeye” erişemeyişinden değil, insan etkinliğinin zorunlu olarak büründüğü tarihsel, bu yüzden geçici biçiminden dolayı her zaman sınırlı ve “eksiklidir”. İşin aslında bütün bilgi “kendinde şeyin” bilgisidir, zira bizzat kendinde şey tarihseldir –tarihsel olarak belirlenir. İşte tam da bu anlamda, paradoksal görünse de bu sınırlı ve eksikli insan bilgisi, nesneyle –tarih içinde beliren kendinde şey ile– maddi mübadelenin kuralları olarak evrenselidir.

“Temel çelişki”, bu çelişkinin ifadesi, kaynağı ve “çözümü”, düşünen-eyleyen doğa olarak insandır. Bu anlamda diyalektik, İlyenkov’un belirttiği gibi, kuramsal düşünmenin bilimi, karşıtların birliğinin ve düşünme ile gerçekliğin özdeşliği kuramı ve –düşünen-eyleyen maddenin düşünömlü varoluş biçimi ve bizzat bu düşünömlünün kendisi anlamında– kişiliğin oluşumunun kuramsal izahı olarak ortaya çıkar.

Yaz 2019, Nancy-İstanbul

Kaynakça

- Azeri, S. (2016). "Value and Production of Knowledge: How Science is Subsumed to Capital". *Critique: Journal of Socialist Theory*, 44:1-2, 103-128.
- Bakhurst, D. (2019). Punks versus Zombies: Evald Ilyenkov and the Battle for Soviet Philosophy. In V. Lektorsky & M. Bykova (eds.), *Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the 20th Century* (pp. 53-78). London: Bloomsbury Publishing.
- Harvie, D. (2006). "Value Production and the Struggle in the Classroom: Teachers within, against and beyond Capital". *Capital and Class*. 88, 1-32.
- Ilyenkov, E. (2017). Cosmology of the Spirit. (G. Vivaldi, trans.). *Stasis*, 5: 2, 164-190.
- Ilyenkov, E. (2012). "Dialectics of the Ideal". *Historical Materialism*, 20:2, 149-93.
- Ilyenkov, E. (2007). "Our Schools Must Teach How to Think!" *Journal of Russian and East European Psychology*, 45:4, 9-49.
- Ilyenkov, E. (1997). The Question of the Identity of Thought and Being in Pre-Marxist Philosophy. *Russian Studies in Philosophy*, 36 (1), 5-33.
- Ilyenkov, E. (1982). *The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's Capital* (S. Syrovatkin, trans.). Erişim adresi <https://www.marxists.org/archive/ilyenkov/works/abstract/index.htm>
- Ilyenkov, E. (1965). Ideals (Social, Esthetic, Moral). *Soviet Studies in Philosophy*, 4 (1), 35-51.
- Ilyenkov, E., & Korovikov, V. (2019). Theses on the Question of the Interrelation of Philosophy and Knowledge of Nature and Society in the Process of their Historical Development. (D. Bakhurst, trans.). In Bakhurst 2019, 66-75.
- Korsch, K. (2008). *Marxism and Philosophy* (Fred Halliday, trans.). Monthly Review Press.
- Maidansky, A. (2016). "Reality as Activity: The Concept of Praxis in Soviet Philosophy". In *The Practical Essence of Man: The 'Activity Approach' in Late Soviet Philosophy* (A. Maidansky & V. Oittinen, Eds.), Leiden & Boston: Brill, 42-57.
- Mikhailov, F. (1997). "A Word about Ilyenkov". *Russian Studies in Philosophy*, 36:1, 34-46.
- Narski, I. S. (1961). *Sovremennyy pozitivizm (Çağdaş Pozitivizm) M.*, Izd. AN SSSR.
- Sohn-Rethel, A. (1978). *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology* (Martin Sohn-Rethel trans.). London & Basingstoke: The Macmillan Press.
- Stachel, J. (2012). "Where is Knowledge?" in AIP Conf. Proc. 1446, 404; doi: 10.1063/1.4728008.
- Vygotsky, L.S. (1997). *Educational Psychology* (R. Silverman, trans.). Boca Raton, FL: Dt. Lucie Press.

ETKİNLİK VE BİLGİ



Eğitimbilimde, “bilginin pratik uygulanabilirliği” adıyla bilinen can sıkıcı (ve düşünüldüğünde) tuhaf bir sorun mevcuttur. İster lise, ister üniversiteden olsun, okul mezunlarının okul dışında yer alan herhangi bir soruna bilgilerini nasıl “uygulayacaklarını” bilemediklerinden şaşırıp kaldıkları doğrudur.

Bu durumun, insanların becerileri arasında, bilgi ile bilgi nesnesi anlamına gelen algıda verili gerçekliği, “eşleştirme” özel becerisinin bulunması gerektiği sonucuna yol açtığı görülür. Bu ise, “bilgi” ve “nesne” kişiden ayrı iki farklı “şeymiş” gibi, bilgi ile nesnesini eşleştirme biçiminde özel bir etkinlik alanının bulunduğu varsayımına yol açar. Bu şeylerden biri, genel formüllerde, yönergelerde ve önermelerde bulunan bilgi, öteki ise algıda verili görüngülerin yapılandırılmamış kargaşasıdır. Durum böyle olsaydı, bu eşleştirmeyi yapmanın kurallarını açıkça oluşturmaya, ileride olabilecek hatalardan sakınmak için tipik hataları sıralamaya girişebilirdik. Eğitsel kuramda, “bilginin yaşama uygulanması” sorunu genelde böylesi bir kurallar ve uyarılar dizgesi oluşturularak çözülmeye çalışılır. Ne var ki sonunda bu kurallar ve uyarılar dizgesi, destek olacağına köstek olmaya, yanılma ve yenilgiye uğramanın ek bir kaynağına, böylece de bir külfete dönüşür.

Çözmeye çalıştığımız sorunun “bilginin” kişilere yetersiz biçimde verilmesinden kaynaklandığı, daha kaba bir deyişle, verilenin gerçek bilgi değil, yalnızca bilgiye benzer bir şey olduğu sonucuna varılması için her türden neden mevcutmuş gibi görünür.

Gerçekte sözcüğün dar anlamında bilgi her zaman bir nesnenin bilgisidir. Belirli bir nesnenin bilgisidir, zira ister kimyasal ister psikolojik veya hangi türden olursa olsun, belli bir görüngüler düzeneğini bilmeksizin, “genel olarak” bilmek olanaksızdır.

Her şey bir yana, bu durumda bilgiyi nesneye “uygulama” ifadesi kulağa epey saçma gelir: Bir nesneyi bilip bu bilgiyi –nesnenin bilgisini– o nesneye “uygulamak” mı? En iyi durumda bu, başka, örtülü bir durumun özensizce ve kafa karıştırıcı biçimde ifade edilmesidir.

Ne var ki bu tipik bir durumdur.

Bu durumsa yalnızca belirli bir koşulda –kişinin nesne bilgisini değil de başka bir şeyin bilgisini edinmesi durumunda– ortaya çıkar. Bu “başka bir şey” de nesneyle ilgisi olmaksızın veya nesneyle düşsel, zayıf ve kolayca kopabilecek bir ilişkide öğrenilen, bir dizi boş söz olabilir ancak. Bu, gündelik yaşamda oluşup meşrulaştırılan bir sözcükler, terimler, simgeler, göstergeler ve bunlar arasındaki kalıcı birleşimler dizgesidir; bir “tümceler” ve “tümceler dizgesidir”: Bu özel bir dildir, sözcük dağarcığı ve sözdizimsel örgütlenişi ve “yapısıyla”, özgül “bilim dilidir”. Bir başka deyişle, burada nesne, mevcut dilde temsil edildiği biçimde, dilselleştirilmiş nesne olarak hazır bulunur.

Evet, “bilgi” her zaman dilsel olarak düzenlenmiş bilinç ile özdeşleştirilirse, o zaman sorun, tam da yukarıda dile getirildiği biçime, bilgi ile nesneyi “örtüştürme” özel sorunu biçimine bürünür. Ne var ki sorun böyle konduğunda, bilginin gerçek dünyaya “uygulanması” sorunu, kolayca, dilsel olmayan malzemenin “düzgün” biçimde dilselleştirilmesi sorunuyla yer değiştirir. O zaman da dilsel “nesne”, bütünüyle düzensiz bir “duyu verileri” kargaşasının eşanlamlısına –nesneye ilişkin bilinmeyeninin eşanlamlısına– dönüşür.

Böyle bir yaklaşımla genelde elde ettiğimiz şey, içinde hiçbir “çelişki” barındırmayan dilden, dilin dışındaki olgulara, olgulardan da dile gidilip gelinebilmesi için kılavuzlar oluşturan bir “kurallar” dizgesi inşa etme ütopyik umutları taşıyan, o çok tanıtık

neopozitivizm programıdır. Bu bizi neopozitivist çözümün temel ilkesine götürür: Bilinen bazı olguları dilselleştirmiş iseniz, bu sırada da dilde bir çelişkiye rastlamışsanız, olguları “hatalı”, eş deyişle, kurallara uygunsuz biçimde dilselleştirmişsiniz demektir. Bu da şu ya da bu “dilselleştirme kuralını çiğnediğiniz” anlamına gelir.

Bu, (“kurallarca”) yasaklanan bir bölgede, dilselleştirilmiş dünyayı dilselleştirilmemiş dünyadan ayıran sınırı ihlal etmişsiniz demektir.

Dolayısıyla neopozitivist program ve ona eşlik eden “mantık” özünde gerileticidir. Bu program gerçek bilgi sorununu –sadece dilin dışında değil, kendi kendini örgütleyen herhangi bir dilden de bağımsız biçimde var olan nesnenin bilgisi (bilinmesi) sorununu–, dilsel olarak biçimlendirilmemiş malzemenin dilsel olarak biçimlendirilmesi sorunuyla değiştirir. Bu bakışa göre, biçimlenmemiş malzeme, “duyu verilerinin” bütünüyle biçimsiz kargaşası, dilsel olarak “düzgün” veya “hatalı” olarak biçimlenebilecek “bilginin” edilgin malzemesi olarak düşünülmektedir. Ne var ki burada “düzgün”, elimizdeki dilin kurallarına uygun anlamına gelir; bir başka deyişle, malzemenin, eldeki dile çelişki barındırmaksızın uymaya, verili anlamsal-sözdizimsel “çerçeveye”, eldeki “bilgiye” uygun hale gelmeye zorlanması anlamına gelir.

Böylece, nesnenin bilinmesi gerçek sorunu, katıksız dilsel bir soruna, –ilkın verili dili (“bilim dilini”) özümseme, sonra da “olguları” (eldeki) bu dilin biçimlerine uygun olarak özümseme sorununa– dönüştürölür. Doğal olarak bu sorun, kişilerin dilsel becerilerini geliştirmeleriyle, her türden “verinin” mevcut “dil çerçevesinde”, eldeki “bilgi” dâhilinde, herhangi bir aksaklık ve çelişkiye yol açmaksızın iş göreceğ biçimde ifade edilmesini sağlamakla çözölür.

Bu da tam olarak Imre Lakatos’un, “neopozitivist programın gerçekleşmesi bilimin ölümüdür” dediğinde kastettiğı şeydir: Bu, mevcut bilginin mevcut bilim dili biçiminde sonsuza dek “dondurulmasına”, nesnenin ise sonsuza dek, dilsel oynasma nesnesi acınası rolünden başka bir biçimde, bilginin içeriğinde yer ala-

mamaya mahkûm edilmesidir. Nesnenin içeri girmesine izin verilmeyecek, neopozitivist “mantığın” filtrelerince “bilginin” giriş kapısında tutulacaktır.

Bu yüzden, bu mantığa göre, nesnenin (dilin dışında ve dil-den bağımsız bir şey olarak) bilinmesine de izin yoktur. Biz ancak “belirli bir alanın dilini” bilebiliriz. Hangi “olguların” bilgiye dâhil edildiği (eş deyişle, dille çelişmediği), hangilerinin dışta tutulduğu (eş deyişle, dille çeliştiği) sorusu ise kabul edilen “dile” bağlıdır.

Öyleyse neopozitivist mantığa göre, “bir nesneyi bilme” gibi bir ifade gayrimeşrudur, zira böyle bir ifade, dilsel olarak oluşan bilinç açısından, “metafizik” veya “aşkın” bir dilin, eş deyişle, “başka bir dünyaya ait” bir dilin belli belirsiz izlerini taşır. Burada “bilmek” dili bilmek anlamına gelir, zira insanların bilebileceği başka bir şey yoktur. “Bilgi” ve “nesne” özünde aynı anlama –dil anlamına– gelen iki ayrı terime dönüştüğü ölçüde, bunlardan birini ötekine “uygulama” sorunu, dilin farklı öğelerini –anlam ile sözdizimi, sözdizimiyle edimbilim, edimbilimle anlam gibi öğelerini– örtüştürme (eşgüdümleme) sorununa dönüşür. Burada nesne, her zaman dilsel olarak oluşturulan nesnedir. Şeylerin neopozitivist kavramsallaştırılmasında, nesne dilsel bir simge olarak “var edilmeden”, dilde cisimleştirilmeden önce hiçbir biçimde yoktur.

Görünüşe göre, bilgiyi nesneyle “örtüştürme” sorununun gerçek çözümü, bilgi sürecinin ta başından itibaren sorun çıkabileceğini öngörmekten ve bundan kaçınmaktan ibarettir, zira bir kez sorun çıktı mı çözümü kesinlikle olanaksızdır.

Bu, sözcüğün en dar ve dolaysız anlamında, bilgiyi nesne bilgisi olarak özümseme sürecini düzenlemek anlamına gelir. Burada nesne, neopozitivist felsefenin, “ham” ve “metafizik” gibi aşağılayıcı nitelemelerle kullanılmasını yasaklamaya çabalamasına karşılık, bilincin (ve dilin) dışında yer alan ve varlığını bunlardan bütünüyle bağımsız bir biçimde direngence sürdüren bir nesne anlamındadır. Bu nesne, her zaman cevresinden soyutlayarak özel biçiminde değerlendirip temsil edebildiğimiz ayrı bir “şey” değil, sözcüğün dar

anlamıyla, kendi diline –bağımsız, “dil ötesi” örgüsüne ve bağlantılarına– sahip, somut bir bütünlük, şeylerden oluşan bir dizgedir.

Boş gevezeliğin, –bilgiyi yaşama “uygulama”, bilgiyle nesneyi “ör-tüştürme” sorununa yol açan, oysa aslında bilginin dilsel bir kabuğa dönüştüğü, gerçekte “nesne” hakkında, daha önce söylenenin dışın-da ve ötesinde, bir sözcük veya tümceyle ifade edilenden başka nere-deyse hiçbir şey öğrenemediğimiz, okul eğitiminin değişmez sorunu olan bu gevezeliğin– üstesinden gelmenin biricik yolu budur.

Bu çok iyi bilinen hastalığın üstesinden gelmek pek kolay de-ğildir; üstesinden gelmek, onu betimlemekten çok daha zordur. Daha önemlisi, uygulanan tedavinin etkili olup olmadığını öğren-memiz için, bu hastalığı en sıkı ve en derinlikli biçimde çözüm-lemek gerekir. Aksi halde birçok durumda olduğu gibi, hastalık kökünden tedavi edileceğine gözlerden ırak kuluçkaya yatırılır.

Öğretim üzerine yazanların niçin umutlarını sözümona “gör-sel öğrenim ilkesine” bağladıklarını, belki de bu yazarların gele-neksel felsefi safdillikleri açıklayabilir. Okullarda artık neredeyse yüz yıldır uygulanan bu ilke, hiç de görüldüğü kadar köktenci değildir. Bu ilke düşüncesizce uygulandığında, amaçlananın tersi sonuçlara yol açar, bu yüzden de sadece bir tedavi yanılması yaratır. Bu yöntem rengârenk makyaj malzemesini, laf kalabalığı-nın görünürdeki özelliklerini –en apaçık ve göz alıcı belirtilerini– örtmek için kullanır. Görünürde sağlığa kavuşulur, ama hastalık bu kez daha derindeki –ve daha önemli– “biliş organlarını” vurur. En önemlisi de imgelem yetisinin en önemli işlevini, Kant’ın “yar-gı yetisi” diye nitelediği şeyi, verili bir özgül durumun, verili bir kuralın çerçevesine girip girmeyeceği yetisini tahrip etmesidir.

Bu yeti ortaya çıkınca, çok zaman okullar bunu geliştirmek bir yana, bu yetiyi etkin biçimde yok eder. Bunu da tam şu ürkütücü “görsel öğrenim ilkesi” aracılığıyla gerçekleştirir. Bunun nasıl ger-çekleştiğini anlamak güç değildir.

İşin aslı şu: Bu ilke her yerde deva, dilsel olarak edinilen bilgi ile nesne arasında bir “köprü” olarak alındığından, eğitimbilim-

cinin, kişi (öğrenci) ile nesne arasında gerçek bir karşılaşmayı kolaylaştırmaya odaklanacağına, tam tersi yöne, böyle bir karşılaşmayı her ne pahasına olursa olsun önlemeye, nesnenin eğitim sürecinden çıkarılmasına odaklanmasına yol açar.

Gerçekte kişiye, nesne yerine, nesne ile sadece dışsal benzerliği olan, ama bütünüyle ondan farklı bir şey sunulur. Kişiye, hiçbir zaman, dilsel olarak öğrendiği formüllerle karşılaştırmak üzere sözcüğün ciddi, materyalist anlamında bir nesne sunulmaz. Ona sunulan tam olarak nedir? Dilsel olarak oluşturulmuş önermelerin geçerliğini gösterme (eş deyişle, bunları doğrulama) amacıyla daha önce yapay olarak seçilmiş olan “görsel örneklerdir”. Başka bir deyişle, öğrenciye, gerçek nesne yerine, nesnenin dilsel betimlemesiyle, eş deyişle, verili soyutlamaya denk düşen şemasıyla tıpatıp örtüşen, yapay olarak seçilmiş nesnel bir gerçeklik parçası sunulur.

Bunun sonucunda, öğrencide, yol açtığı hasar sonradan ortaya çıkacak özgül bir bakış açısı gelişir. Başından itibaren öğrencinin dikkati, dilsel betimlemeleriyle tamı tamına örtüşen duyusal olarak algılanan görüngüleri, dilsel formüller aracılığıyla biricik biçimde, “çelişik olmayan bir önermeler dizgesi” yoluyla ifade edilen nesnenin “özniteliklerini” etkin biçimde arayıp bulmaya odaklanır. Böylece öğrencide, sözün (dilin) dış dünyaya egemen olmanın bir aracı olduğu değil, tam tersine, dış dünyanın, dilsel formülleri öğrenip geliştirmenin dışsal bir aracına dönüştüğü bir anlayış gelişir. Bu durumda gerçekten egemen olunan bilgi nesnesi bu dilsel formüller olur.

Bu da işte “görsellik ilkesi” aracılığıyla, düzenli biçimde öğrenciyi, dilsel betimlemeleriyle örtüşen, eş deyişle, maddeleşmiş soyut bir kavramsallaştırmadan başka bir şey olmayan, algılanmış şeylere, olaylara ve durumlara, –dilsel olarak verili yönerge, formül veya “kurala” özellikle uyacak biçimde hazırlanmış “nesneler”– muhatap kulma yoluyla gerçekleştirilir.

Herhangi bir “görsel destek” (veya “görsel destek” olarak kullanılan dış dünyaya ait herhangi bir şey), yalnızca bilginin ve an-

lağın somutluğunun bir yanılması yaratır ve en iyi durumda, kişinin formülleri ya da soyut şemaları daha kolayca anlamasını sağlar, zira bu durumda “görsel yardım”, bir formül veya sözcükte içerilen “doğruluğun” belirli bir varoluşunu ifade eder. Bu yolla, tekil biçimde algılanan “nesnenin” (varoluşun veya durumun), soyut genel bir kuralın az çok rastlantısal bir “örneği” veya “ci-simleşmesi” olduğu savının eşlik ettiği, soyut “şemaların” kendine yeterlikleri görüşüne varılması kaçınılmazdır.

Dilsel biçimde düzenlenmiş “genel bir kural” ile onu destekleyen özel olarak seçilmiş (veya hazırlanmış) bir “örnek” arasında, herhangi bir karşıtlaşmanın olmaması ve olamaması doğaldır. Herhangi bir uyumsuzluğun, birinin öteki ile herhangi bir örtüşmezliğinin yalnızca tek bir nedeni olabilir: Dilsel ifadede bir yanlışlık, sözcüklerin yanlış kullanımı. Sözcükler düzgün kullanılırsa “genel kural” ile “özel durum” tıpatıp örtüşür. Bu ikisinin içerikleri arasında bir ayrım yoktur: İkisi de aynı formüldür; aralarındaki ayrım birinin “görsel”, ötekininse “görsel olmayan” biçimde, belirli bir sözcüğün-göstergenin anlamı olarak sunulmasıdır.

Genel formül ile “özel durum” arasında böylesi bir yapay ilişki kuruldu mu, bunları örtüştürme sorunu, “izlenimler” veya düzensiz duyular yığınınından bir imge inşa etme becerisi olan imgelem yetisini gerektirmez (ve bundan dolayı bu yetiyi geliştirmez). Burada, nesnenin imgesi önceden hazır olduğundan ve bütün sorun bunun sözle ifadesine indirgenmiş bulunduğundan, böyle bir yetiye yer yoktur. Her şey bir yana, “görsel destek” bir şey değil, bir şeyin hazır imgesidir. Bu imge, öğrencinin etkinliğinden bağımsız, dilsel yönergeyi dikkatle izleyen bir sanatçı veya bu imgeyi öğrenciye dilsel biçimde sunan eğitimbilimci tarafından oluşturulur. Her iki durumda da öğrenciye biliş eyleminin dışında, ondan önce ve bütünüyle ondan bağımsız biçimde var olan bir gerçeklik veya bir “nesne” olarak sunulan şey, daha önce sözcükler aracılığıyla düzenlenmiş bir şeydir; öğrencinin ise yapması gereken tek şey, bu imgeyi tersinden dilsel biçime dönüştürmesi-

dir. Öğrenci bir “nesneyi” betimlediğini düşünür, oysa gerçekte, ona sunulan imgeyi oluşturmak üzere (kendisi tarafından değil de başkalarınca) kullanılan dilsel bir formülü, “yabancılaşmış” – görsel olarak cisimleşmiş– bir formülü yeniden üretmekten başka bir şey yapmaz. Öyleyse öğrencinin öğrendiği biricik şey, dil dünyasının yurttaşlığını kazanmış olan hazır imgeleri nasıl yeniden üreteceğidir. Öğrenci, hiçbir zaman, sözcükler yoluyla işlenmemiş bir nesneyle, –imgenin “hammaddesi” olabilecek herhangi bir nesneyle– karşılaşmadığından bir imge üretemez. Eğitimbilimci veya sanatçı bu imgeyi onun için zaten üretmiştir bile.

Dolayısıyla öğrenci, verili hazır bir imgeden dilsel ifadeye geçer: Bu bir ucu ucuna öğrenme biçimidir. Ne var ki biliş sürecinin en can alıcı kısmı olan nesneden imgeye ve imgeden yeniden nesneye gitme, öğrencinin etkinlik alanının dışında kalır. Öğrenci okulda asla imgeyle nesneyi örtüştürme sorunuyla karşılaşmaz; nesne yerine ona hep zaten hazır bir imge sunulur. Dolayısıyla nesneyle bir etkileşimde bulunmadığından, ilgili yetisi de gelişmez. Öğrenci, yalnızca kendi zihninin dışında yaratılan bir imge aracılığıyla iş görür. Başka bir deyişle, maddeleşmiş bir kavramsallaştırma aracılığıyla hareket eder.

İşte tahtaya çizilen geometrik biçimler, sayma çubukları (bu çubukların tahtadan mı plastikten mi yapıldığının bir önemi yoktur; önemli olan bunların “niceliğin”, daha doğrusu sayının bir imgesi olmasıdır), boyalı resimler ve okul çağındaki çocukların bütün öteki “gerçek-nesneleri”, tam da böylesi maddeleşmiş kavramsallaştırmalardır.

Başkasının eylemi aracılığıyla henüz bir imgeye (veya Kant’ın deyişiyle “şema”ya) dönüştürülmemiş, kendi başına nesne, sınıf kapısının dışında, “akademik müfredatın” sınırlarının ötesinde kalır. Öğrenci nesnenin kendisiyle yalnızca okul dışında karşılaşır ve bu nesne hakkında “bilim dilinde” değil, “olağan”, günlük dilde konuşur; bu dili, kendiliğinden oluşan kavramsallaştırmalarını, kendi “kişisel” deneyimlerini oluşturmak için kullanır.

Bilimsel bilginin dünyası ile gündelik deneyimde karşılaşılan kavramsallaştırmalar dünyası arasındaki fay hattının buradan geçtiği açıktır: Bu fay hattı daha sonra bilgi ile kanı arasındaki kopukluk biçiminde genişler.

Bu kopukluk ikiye bölünür, sahtekârlık veya başka bir ahlaki kusurdan kaynaklanmaz; yalnızca öğrenci bu iki ayrık bilgi dünyasını nasıl bağdaştıracığını bilmez. Ne de olsa kanı da bir bilgidir; ne var ki bu bilgi bağımsızca, kişisel deneyimin sonucu olarak edinilir, oysa derste edinilen “bilgi” ona hazır, soyut bir “kural” olarak zerk edilmiştir: Okulda karşılaştığı, sınırları keskin biçimde çizilmiş ve çoğu zaman onun ilgisini hiçbir biçimde çekmeyen sorunları çözmek için eylemlerini bu kuralların tahakkümüne sokması gerekli ve zorunludur. Öğrenci bu gibi sorunlarla okul dışında asla karşılaşmaz (oysa kendisine daha sonra bir kozmonot veya taksi sürücüsü olduğunda bu gibi sorunlarla karşılaşacağı sözü verilir, ama bu da bir işe yaramaz).

Kısacası, öğrenci derste gerçekliğin verili hazır imgeleri (şemaları) ve bunları ifade eden dilsel formüllerle iş görmek durumunda kalır; nesneyle ise yalnızca dersler ve okul dışında karşılaşır. Bu yüzden birbirinden çok farklı bu iki dünya, yaşam etkinliğinin bu iki ayrı alanı arasında bir köprü kuramaz –kendisi için bilimsel biçimde hazırlanmamış bir gerçeklikle karşılaştığında, sonunda pusulayı şaşırır. Formülleri başarılı biçimde, yalnızca ders kitaplarının betimlemelerine tıpatıp benzeyen, eş deyişle, yaşamın zaten “bilime uygun biçimde” düzenlendiği durumlara “uygulayabilir”. Başka bir deyişle, formülleri, nesne başkasının etkinliğince zaten düzenlendiğinde, zaten “kurallara” uygun hale getirildiğinde, bilim zaten uygulamaya konduğunda hayata geçirebilir.

Kısacası burada söz konusu olan, sadece dilsel olarak verili formüllerin veya kuralların sözümona “görselleştirilmesidir”. Burada “imgeyi” düzenleyen, hazır bir dilsel yönergenin yerini alan imgeyi veya “görsel temsili” inşa eylemini yöneten şey, sözcüğün dar anlamıyla formüldür. Bu imgenin, konunun “özü” olduğu varsayılır, ama “o olmaksızın” güvenle her şeyi yapabiliriz.

Zihni bu biçimde oluşan kişi bizzat biliş ediminde, gündelik algılama sürecinde bile verili hazır “formüllerin” kölesine dönüşür: Nesnede bile, yalnızca kendisine dilsel olarak verileni, sözcükle tam olarak örtüşeni görür.

Elbette bütün bunlar, “görsel öğretim ilkesinin reddedilmesi” olarak anlaşılmamalıdır. Bu ilke yerinde uygulandığında, özellikle soyut formülleri özümsemeyi kolaylaştıran bir ilke olarak işe yarar ve kullanışlıdır; ama o kadar! Bu ilkenin farklı bir sorunu –dilsel olarak (verili) soyut formüllerle nesneyi örtüştürme becerisini geliştirme sorununu– çözebileceği düşünüyormeye başladığımızda, tam tersi bir sonuç alırız.

Bu durumdaki kişi, bir nesneye baktığında, yalnızca başkalarının –öğretmenin veya ders kitabı yazarının– sözleri aracılığıyla zaten bildiği şeyi görür (onu “görsel olarak temsil eder”); bundan bir gıdım dahi fazlasını değil. Sonuçta, nesnenin bir imgesini değil, yalnızca sözcüklerde verili “şemasını” kurar. Burada yalnızca dilsel bir yönerge (sözcük), başka bir şeyle değil, kendi kendisiyle, kendi anlamsal ifadesiyle örtüştürülür. Sözcüğün ciddi, materyalist anlamında nesne, bütünüyle “aşkın” kalır.

Bu yüzden boş gevezeliğe karşı savaşta “görsel öğrenim” ilkesi işe yaramaz. Bu ilke yalnızca bu sorunu gizler, bu yüzden de onu iç eder.

Ne var ki ciddi materyalist felsefe, uzun süreden beri, öğretmenin daha köktenci başka bir yol gösterici ilke edinmesini önermektedir. Bu, insan zihni için konuşmadan (dilden) veya sözcüğü imgeye bağlayan konuşma düzeneklerinden daha temel olan özel becerileri gerçekten gerektiren –bundan dolayı da bu becerilerin gelişimine yol açan– özel etkinlik biçimlerini örgütlemektir.

Geleneksel “öğrenme” ediminin böyle bir etkinlik olmadığı açıktır: Geleneksel yaklaşım, öğrenmeyi hazır bilginin, verilerin, hazır kavramsallaştırmaların özümseme sürecine, eş deyişle, dildeki hazır imgelerin cisimlenmesine ve –buna karşılık– dilsel olarak oluşturulmuş kavramsallaştırmaların “görselleştirilmesine” indirger.

Bizim için gerekli olansa başka türlü biçimlenmiş bir edimdir: Doğrudan nesneye yönelik edim. Böyle bir edim, nesnenin bir imgesini değil, nesnenin kendisini değiştirir. Dilsel bir yönerge veya “kural” tarafından belirlenen önsel bir “şema” yerine “nesnenin” görsel temsili olarak imge, ilkin yalnızca ve yalnızca bu etkinlik sürecinde ortaya çıkar.

Bu temel bir ayırımdır ve çok önce Kant tarafından, farklı kökenlerden gelen, “ortak bir kökü” bulunmayan zihinsel oluşumlar olarak, bir “imge” ile bir “şema” veya “şematizm” arasındaki ayırım biçiminde dile getirilmiştir. Bu yüzden Kant için bu sorun çözülmeden kaldı. İnsan etkinliğinin gerçekten temel (evrensel) biçimi, dolaysız nesneye yönelik eylem, bilincin dışında ve bilinçten bağımsız, elin becerebildiklerini beceren, bir imgeyle değil, en dolaysız, dosdoğru nesneye egemen olmaya yönelik “kabaca maddi” duyu etkinliği anlamında “kaba” eylem, onun psikolojisinin sınırlarının dışında kaldı. Bu, okulun pek dikkat edip zaman ayırmadığı bir etkinlik biçimidir. Oysa Kant’ın “aşkın” ve “önsel” korkutucu sıfatlarıyla andığı “şemalar” veya “şematizm”, yalnızca ve yalnızca bu etkinlik sürecinde ortaya çıkar.

Gerçek düşünce, ancak ve ancak dilsel emeğin dolaysız nesne eylem organı olan ellerin emeğine ayrılmaz biçimde katıldığı durumda ortaya çıkar. Bunlar kâğıda harfler çizen, sözcükler ve tümceler yazan eller değil; şeyleri yapan, eş deyişle, direngen, dik kafalı ve huysuz maddeyi değiştiren ellerdir. Yalnızca bu durumda, gerçek düşüncenin sözcüklerden ve hazır “imgelerden” bağımsız nesnel doğasını, karakterini ve “sebatkârlığını” gözlemleyebiliriz. Yalnızca bu durumda, nesne bize kendisini bir kendinde şey olarak sunar ve bizi, sözcükler veya nesneyi “görselleştiren” “şemalar” yerine, bizzat nesnenin kendisiyle uğraşmaya zorlar. Boş gevezeliğin üstesinden gelmenin ve bizzat okul eğitiminin ürünü olan “bilginin yaşama uygulanabilirliği” sorunundan kaçınmanın biricik yolu budur.

“ETKİNLİK” KAVRAMI VE BU KAVRAMIN EĞİTİMBİLİMİ İÇİN ÖNEMİ SORUNUNA BİR KATKI



A.N. Leontev'in *Voprosy filosofii* dergisinde başlattığı tartışma, çok vaktinde olmasının yanı sıra doğru hedefi tutturmuştur. Bu nedenle, A.N.'nin makalelerinin yayınlanmasıyla bizim seminerimizin gerçekleşmesinin aynı zamana denk gelmesinin mutluluk verici bir rastlantı olduğunu düşünüyorum. Kuşkusuz *etkinlik* kavramı, eğitimbilimcilerin, psikologların ve filozofların eğitim sistemimizin merkezî görevinin –eğitim sistemimizi açık bir düşünler kuramı temelinde düzenleme görevinin– yerine getirilmesine yönelik çabalarını birleştirmeyi olanaklı kılan biricik kavramdır. Kanımca bu kavram, fazlasıyla doyuma ulaşmış eğitimbilimsel düşünüş çözeltime atılmış bir kristale benzetilebilir.

Okullardaki eğitim-öğretim işi için tek bir kuramsal temel dizge oluşturma gereksinimi gerçekten de çok şiddetli, çok ivedidir. Durumun gerginliğinin en güvenilir göstergesi, eğitimbilimsel düşünüş atmosferinde, yandaşların anında etrafında birleştiği çekim noktaları olan “merkez üslerin” ortaya çıkıp yok olma hızıdır. Bazen bu merkez üs, “programlanmış öğretim” düşüncesidir, bazen “oluşumsal eğitimbilimdir”, bazen “gelişimsel öğretimdir”, bazen “sibernetiktir”, bazen “bilişim kuramı” ya da bunlara benzer başka moda eğilimlerden biridir. Bu hevesler hiçbir zaman iz bırakmadan geçip gitmez: Büyük bir şevk, hatta açgözlülükle

özümserirler. Bir katlı pasta veya yerbilimsel katmanların bir kesitini andıran bütün bu kısa ömürlü heveslerin izlerini keşfetmek için, son yıllarda yazılan herhangi bir eğitimbilim kılavuzuna bakmanız yeterlidir.

Bu kılavuzlarda neler *var* neler?! Dışsal geri bildirimler ve dallanma programları, becerilerin altında yatan genetik etmenler ve çevrenin etkisi üzerine sözler, Genç Komünistler Örgütü'nün (Komsomol) etkisi üzerine tartışmalar.

Tabii, "etkinlik" kavramı ve malzemeyi denetim altına almayı öğrenme sürecinde bağımsız eylemselliğin önemi üzerine de sözler var. Kimi durumda bu konuda epey konuşuluyor ve ilk bakışta söylenenler doğru görünüyor. Gerçekte ise bu sözler başka sözler arasında kayboluyor: Çıkarıldıklarında, geride kalan görüntü en ufak biçimde bile etkilenmiyor. Tam da bu durum, eğitim (ve yetiştirme) sürecinin soyut biçimde, dünya ile özgül insani ilişkinin en belirleyici özelliğiyle, insanı insan yapmış olan ve yapan özellik olan doğayı değiştirme süreciyle, ifadenin en ciddi anlamında nesne güdümlü etkinlikle hiçbir bağ kurmaksızın anlaşıldığını göstermektedir.

Genel biçimiyle bu, yeterli açıklıkla söylenmiştir. Dolayısıyla bu genel biçimi bir kez daha yinelemek anlamlı değildir. Bu nedenle, gerek yüksekokullarımızı gerek liselerimizi epey sıkıntıya sokan, zaman geçtikçe de belki daha da fazla sıkıntıya neden olacak olan, çok bilinen eğitimbilimsel bir sorunu çözümlemeye çalışacağım.

Kastettiğim, genelde, *bilgiyi yaşama* veya "pratiğe" *uygulama* sorunu olarak ifade edilen şeydir. Sanırım bunun can sıkıcı bir sorun olduğunu kanıtlamaya gerek yok. Üstelik bu, kuramsal ve pratik olarak kökten çözülmesi gereken bir sorun.

Böyle bir sorun gerçekten de var mı? Evet var. Çok zaman – üstelik görünenden çok daha sıklıkla – eğitim sistemimizden mezun olmuş kişi, okulda edindiği bilgiyi okulun dört duvarı dışında karşılaşacağı görevlere ve sorunlara nasıl uygulayacağını bilmez.

Bu çok saçma bir durum: Bu kişi bilime uygun davranması gerektiğini *biliyor*, ancak yine de bunu *bilmiyor* gibi davranıyor. Bunun nedeni de bilime uygun davranmak istememesi değil, bunu becerememesidir.

Düşünüldüğünde bunun olabildiğince tuhaf bir görüngü olduğu görülür. Gerçekten de görünüşte bilgi hazır, bu bilginin uygulanacağı nesne el altında ve bu bilgiyi uygulamak için ateşli bir istek var, ama her nedense bu bilgi bir türlü “uygulanamıyor”.

Buradan da insanın yetenekleri ve “becerileri” arasında, bizzat bilgidен farklı özel bir becerinin var olduğu düşüncesi ortaya çıkıyor: Sahip olunan bilgiyi “uygulama” becerisi.

Ardından da şu soru soruluyor: Bu özel beceri *öğrenilebilir ve öğretilebilir* mi?

Bu özel beceri öğretilebilirse, bilgi ile nesnesini örtüştürme (veya bu ikisini ilişkilendirme) eylemi diye özel bir eyleme biçimi var (veya var olmak zorunda) demektir. Bu da özel bir dizi “kurallın” var olduğu, bu eylemin de bu kurallara uygun gerçekleştirilmesi gerektiği anlamına gelir.

Böylece insanlar, bilgi ile nesnesini, daha uygun bir deyişle, genel kuramsal formüllerle dolaysız nesne-ilişkili durumları örtüştürme kurallarını bulma ve oluşturmaya girişirler. Sonra da bu etkinlik boyunca yapılan tipik hataları, bu tipik hatalara karşı uyarıda bulunmak üzere sınıflandırmaya başlarlar.

Çözmeye çalıştıkları sorunun ilkece, özünde çözülemez olduğunu, bu sorunun biricik çözümünün sorunun ortaya çıkamaması için sorunu olanaksız kılmak olduğunu ayırt etmezler.

Bir başka deyişle, bu sorunu çözenin biricik yolu, sorunun ortaya çıkmasına yol açan koşulların ortadan kaldırılmasıdır.

İşin özü şu ki, nesnesiyle özgül olarak örtüştürülmek durumunda olan “bilgi”, hiçbir biçimde *bilgi* değil, bir yanılsama, saymaca bir bilgidir.

Bu bağlamda, Leontev’in “bilgi” ve “kanı” arasında çizdiği ayrım bana göre bütünüyle duru değildir. Sınır çizgisi, bilgi ile kanı

arasında değil, gerçek bilgi ile bilgi yanılması arasında çizilmezdir. Bu sınır çizgisi, *nesnenin* bilgisi ile nesneye ilişkin terimler, simgeler, göstergeler ve bunların birleşimleriyle, bir başka deyişle *ifadelerle* aşinalık anlamına gelen, baştan sona biçimsel olan bilgi arasındaki ayrımdır.

Gerçekten de kimi zaman "bilgi" sözcüğü, bu ikincisini –bilginin özel bir alanının *diline* ve terminolojisine hâkim olma ve bu terminolojiyi kullanma becerisini– imlemek üzere kullanılır.

Burada gerçekleşen şey, kesinlikle bilgi *nesnesine* (gerçekte bilgi bundan başka bir şey olamaz) hâkim olmak değil, bu nesneye ilişkin *ifadelere*, bilgi *yerine* bilginin dilsel kabuğuna hâkim olmaktır.

Bilgiyi nesnesiyle "örtüştürme" denen tuhaf ve özünde saçma ve usdışı sorunun içinden göverdiği yanılmanın kaynağı burada yatar. Bu, doğası gereği, çözülemeyen ve hiçbir ussal çözümü olmayan bir sorundur.

Bu sorun, usta ve incelikli bir çözümleyici olan Immanuel Kant tarafından çok iyi biçimde ayrımsanmıştı. *Arı Usun Eleştirisi* adlı yapıtı, açıkladığım sorunun keskin bir çözümlemesini içerir. Kant'ın çözümlemesinin özü aşağıdaki gibidir.

Kişinin okulda elde ettiği bilgi bir *kavramlar*, *tanımlamalar*, *formüller* ve bunların *yargılarda*, *çıkarımlarda* ve *çıkarım sistemlerindeki* birleşimlerinden, eş deyişle, profesyonel bilgiyi kuran bir *kurallar* toplamından oluşuyorsa, zihinsel etkinliğin bu kurallar toplamından başka çok özel bir görevi daha var demektir; o da tekil, tikel ve özel durumları bu kuralların altına, *özel evrenselin altına* yerleştirme görevidir.

Dananın kuyruğu tam da burada kopar.

Kant'ın, özel görevini gayet isabetli biçimde açıkladığı gibi bu beceri, belirli bir durumun verili bir kuralın *çerçevesine girip girmediğinin* nasıl ayırt edilebileceğinden ibarettir. Kant bu özel beceriyi *yargı gücü* diye adlandırır. Bu belirli beceriyi de başka bir kural biçiminde edinmek ilkece olanaksızdır. Bunun da çok

yalın bir nedeni vardır: Bir kural, –tam da bir kural, eş deyişle, genel bir şey olduğundan– bir kuralın verili bir *uygulamasının*, böylesi bir uygulama için formüle ettiğimiz kuralın çerçevesine girip girmeyeceğini ayırt edebilme anlamına gelen yargı gücünün yol göstericiliğini gereksinir.

Öyleyse anlağın eğitilebilir ve kurallarla donatılabilir olmasına karşılık yargının öğretilebilir değil, yalnızca uygulanabilir özgün bir yetenek olduğu görülür. Yargı, sağduyu diye bilinen şeyin özgül bir özniteliğidir; olmayışını, hiçbir eğitim gideremez. Çünkü her ne kadar başkalarının içgörüsünden ödünç alınmış bir kurallar yığını üretilip ona sunulabilse bile, bu kuralları doğru biçimde uygulama gücü bizzat öğrenen kişide bulunmalıdır; böyle doğal bir yeteneğin yokluğunda, bu amaçla kişiye önerilmiş hiçbir kuralın yanlış kullanılmaya karşı bağımsızlığı yoktur.

Yargı gücü yoksunluğu, gündelik dilde aptallık olarak nitelenen şeydir ve bunun bir tedavisi yoktur. Yeterli düzeyde bir anlayış ve buna elverişli kavramlar dışında bir eksiği olmayan, kalın veya dar kafalı bir kişi, belki de çalıştırılarak, bir ölçüde bilgili sayılacak kadar eğitilebilir. Ama böyle kişiler yine de genel olarak zayıf bir yargı gücüne sahip olduğundan, bu gibi kişilerin, bilimsel bilgilerini uygularken, hiçbir zaman düzeltilemeyecek başlangıçtaki bu eksikliklerini açıkça sergilediklerine çokça tanık olunabilir. (Kant, *Toplu Yapıtlar*, Cilt 3, sayfa 217-29)

Bundan, yargı gücünün *doğuştan* bir yetenek olduğu sonucu doğrudan doğruya çıkar. Bu yeteneğin Tanrı'dan veya Doğa'dan gelmesi arasında bir ayrım yoktur. Bir çocuk bu yetenekle doğduysa eğitilebilir ve eğitilmelidir. Bu yetenekle doğmadıysa, hiçbir eğitim, ne kadar gelişkin olursa olsun ona yardımcı olamaz.

Dolayısıyla, Kant'ın bu uslaımlamasının izini süren gelenek, insanları iki sınıfa böler: Başkalarının zihninden kaynaklanan kurallara uygun biçimde davranan insanlar ile kuralları deneyimden çıkarsayıp bunları füssal biçimde uygulayabilen insanlar.

İnsanların çoğunluğu doğal olarak birinci kategoride yer alır; bu tür insanların zihinleri, insan eylemlerinden çok eğitilmiş hayvan davranış şemalarına benzeyen biçimlere uygun çalışır. Böyle zihinler biçimsel olarak öğrenilmiş "kurallara" sıkı sıkıya bağlı biçimde işler ve nesnel koşulların daha önceden verili şemalara uygun davranmayı olanaksız kıldığı görevlerle baş edemez.

Şu soruyla karşılaşırız: Bundan bir çıkış var mı? Elbette var. Çıkışı bulmak, somut eğitimbilimin çerçevesinde çetinse de ilkece çok kolaydır.

Çıkış yolu şöyledir: Eğitimbilimci başından itibaren bütün becerisini, eylem araç gereçleri olarak değerlendirilen kurallar kümesini öğrenciye aşılama odaklamak yerine, öğrenme eyleminin gerçekleşmesinin dışsal, nesnel koşullarını düzenlemeye odaklamalıdır.

Başka bir deyişle eğitimbilimci, her şeyden önce, öğrenciye şu veya bu eylem yöntemini dayatan koşullar dizgesini oluşturmakla ilgilenmelidir.

Eylem bir kez gerçekleştikten sonra da eğitimbilimci, bu eylemin uymaya zorlandığı kural veya şemayı gün yüzüne çıkarmalı ve çıkarmalıdır da. Ardından bu kural, sözcükler ve simgelerle ifade edilebilmelidir. Yalnızca ondan sonra –daha önce değil– öğrenci bu kuralın dilselleştirilmiş bilincine vardırılabilir.

Bu durumda öğrenci, nesneyi, nesneyle ilişkili eylemden önce ve bundan bağımsız olarak verilmiş eylem "kuralı" veya şemasına göre değil, nesnenin doğasının gerekliliklerine uygun biçimde ele alabilir.

Burada çok incelikli ve kurnaz bir diyalektikle karşı karşıyayız.

Öğrenciye, ancak kendi bilincinin dışında ve istencinden bağımsız biçimde var olan dışsal bir durum aracılığıyla edinilebilecek bir kurala göre eyleme becerisini kazandırabilirsanız, o zaman öğrenci, kuralı, nesneyle eyleminin öznel bir biçimi (veya yöntemi) olarak edinir.

Ancak tersini yaparsanız, kuralı, “kural işte budur” diyerek, eş deyişle, öznenin eyleminin bir şeması olarak sunarsanız, öğrenci kuralı öznel eylem şeması olarak içselleştirmez. Öyle bir durumda öğrenci, bu kuralı tam olarak dışsal bir şema, öteki nesnelerin yanı sıra bir *nesne*, belirli özniteliklere sahip bir *şey* olarak edinir. Bir algoritma veya formülü düşünün. Öğrenci bunlarla, herhangi bir dışsal nesneyle eylemde bulunduğu gibi eylemde bulunmayı öğrenir.

Burada psikolojik bir paradoksla karşı karşıyayız: Her iki durumda da eğitimbilimci, amaçladığının tam tersi bir sonuca ulaşır.

Eğitimbilimci, bir “kuralı” nesnel durumu düzenleme yoluyla, eş deyişle, bir kural olarak değil, eylemin dışsal koşullarının bir kümesi olarak yansıtır, dilediği sonuca ulaşır: Kural, öznel eylem kuralı olarak edinilir.

Ancak eğitimbilimci, kuralı tam anlamıyla öznel bir etkinlik şeması diye, (bir uygulamalar dizisi olarak) sunarsa, o zaman kural, herhangi bir nesne olarak, kendisiyle –başka şeylerle karşılıklı olarak özgül biçimde ilişkilendirme gibi– özel eylemlerin gerçekleştirilmesine yarayan dışsal bir şey olarak edinilir.

Bundan dolayı, kalkış noktalarını Kant’ın altını çizdiği güçlükler olarak seçen düşünürler, nesnelerle eyleminin öznel tarzının, yalnızca ve yalnızca, şeylerle gerçekten eyleme edimlerinde oluşup biçimleneceğinde, buna önsel olarak bir eylem şemalığı atfedilemeyeceğinde ısrar etmişlerdir. Hegel’in severek söylediği gibi, suya girmeden yüzmeyi öğrenemezsin.

Başlangıç noktasının nesnelerle eyleme olması ve buna eylem yönteminin gözlemlenmesinin (“zihinde yansımalarının”) eşlik etmesi koşuluyla, kural, eyleme doğrudan doğruya *nesne* tarafından dayatılan bir gereklilik olarak, başka bir deyişle, doğrudan doğruya bir şey biçiminde özümseilir. Bu durumda bilgi, öğreniciye, şeyin dışında konumlanan ve özel bir eylemi gerçekleştirme

aracılığıyla, bir biçimde o şeye "uygulanması" gereken özel bir yapı olarak değil, tam da *nesnenin bilgisi* olarak görünür.

Bu, kişiliğin, gerek bilgi gerek nesneyle çok farklı bir zihinsel ilişki biçimine yol açan, çok ciddi biçimde zihinsel bir yeniden yönlendirilmesidir.

Bir durumda öğrenci, her ikisinden de ayrı kaldığı, ama onları birbiriyle bir biçimde ilişkilendirmeye zorlandığı iki nesneyle karşılaşır.

Öteki durumdaysa öğrenci, *tek bir* nesneyle karşılaşır, zira başından itibaren öteki nesneyle (bilgiyle) *kaynaşmıştır*. Öğrenci bilgiyi, nesnelere ilişkin başkalarının ifadeleri olarak görmek yerine, bizzat nesneyle ilişkinin öznesi olarak, kişileşmiş bilgi olarak, şeylerle doğrudan ilişkili bilgi olarak, *nesnenin bilgisi* olarak ortaya çıktığı içindir ki durum böyle olur.

Yazgı belirleyen farkın ortaya çıktığı nokta burasıdır. Kişi bir nesneyi tahmin ettiğinden çok daha az kez görür ve bilir. Çoğu durumda nesnede, başka kişilerin sözlerinden bildiklerini görür, zira özünde bizzat nesneyle karşılaşmaz. Bunun nedeni nesneyle değil, bu nesneye ilişkin olarak kitaplarda, kullanma kılavuzlarında, yönergelerde ve ders kitaplarında yazılanlarla tanışık olmasıdır. Bu durumda, deyim yerindeyse iki büyük farkla karşı karşıya kalınır.*

* Sovyetler Birliği'nde, büyük bir farkı, "büyük iki fark" olarak adlandırmak yaygın bir şakaydı. Şakanın kaynaklandığı yerin Odesa olduğu söylenir. -çev.

EVRENSEL



“Evrensel” nedir?

Evrenselle ilgili hiç değilse arka arkaya iki paragraf okunduğunda bulanık ve yanlış anlaşılmasa için, bu sözcükten ne anlamak gerekir? Sözcüğün birebir anlamında “*vseobshchee*” (evrensel), “*obshchee vsem*” (her şeyin ortak yönü) demektir. “Vsem” (her şey), yaşadığımız ve hakkında konuştuğumuz dünyanın ilk bakıştaki izlenimini oluşturan sonsuz çeşitlilikteki bütün tekileri imler. Olasılıkla, tartışılmaz olarak herkesin “evrensel” sözcüğünden aynı biçimde anladığı şey budur. “Evrensel” ile ilgili teknik felsefi tartışmalar bir yana, “*obshchee*” (evrensel) terimi günlük dilde epey gelişigüzel biçimde kullanılır, zira “imlediği anlamlar” arasında yalnızca farklı veya örtüşmeyen değil, doğrudan karşıt ve birbirini dışlayan nesneler ve sıfatlar da yer alır. *Çağdaş Rus Dili Sözlüğü* bunun gibi on iki anlam sayar; bunlardan özellikle ikisi yan yana gelemmez iki farklı uçta yer alır. “Her şeyin” de, iki şeyin de “ortak” yönü, her ikisinin bileşiminde yer alandır. Örneğin iki ayaklı ve ölümlü olma özellikleri, Sokrates ve Kaius’ta ortaktır veya hız, elektron ve trenin ortak özelliğidir ve bu tekilerden bağımsız biçimde var olamaz. Ama aynı zamanda “ortak” sözcüğü, bu tekilerden ayrı, başlı başına bir şey veya başka bir tekil olarak, var olan anlamına gelir; ortak köken, ortak alan, ortak otomobil veya mutfak, ortak arkadaş veya tanıdık vb. buna örnektir.

Görünüşe göre bu durumlarda aynı sözcük veya aynı “gösterge”, kesinlikle aynı şeyi imlemez. Bu durumun doğal dillerin “ye-

tersizliklerinden” biri mi, yoksa doğal dillerin esnekliklerinden kaynaklanan, yapay dillere karşı bir üstünlüğü mü olduğu konusu bir yana, bu oldukça yaygın, dolayısıyla da açıklanması gereken tipik bir olgudur.

Bir terimin salt ikirciksizliğinin söz konusu olduğu durumlarda, tanım (ve uygulama) “bilim dili” idealeine uygun sayılır. Evrensel mantıksal kategorilerin düzgün tanımlarını arayan bilim, yaşayan dildeki “ortak” sözcüğünün bu “ikircikliği” ile –en azından “ortak” ve “genel” terimleri tartışılırken bir yanlış anlamaya yol vermemek için– baş etmek durumundadır.

İkircik olgusu, elbette, ilk terimin karşıt anlamlarından birinin varsayılp öteki anlamı geçersiz ilan edilerek, basitçe baştan savılabilir; bunun sonucunda da doğal dillerin “bilimdışı karakteri” gerekçesiyle bir kenara atılabilir. Ancak o zaman, bu “geçersiz” anlamı imlemek için başka bir “gösterge” belirlemek, buna bağlı olarak da bu yeni icat edilen göstergenin “ortak” sözcüğüyle ilişkisini açıklığa kavuşturmak, eş deyişle, farklı bir dilsel biçimde olsa bile, önceki sorunu yeniden canlandırmak durumunda kalınabilir.

“Ortak” sözcüğünün yalnızca duyularla algılanan iki (veya daha fazla sayıda) tekil “olgunun” (“dil ötesi olguların”) bileşiminde açığa çıkabilen soyut tekliği, özdeş veya değişmez olanı imlediğini varsayalım. Dahası, bu sözcüğün “ortak alan”, “ortak köken”, “ortak dost (düşman)” vb. gibi birleşimlerdeki anlamını kullanmama (ve sezindirmeme) konusunda da genel bir anlaşmaya varıldığını varsayalım. Bu durumda, bu sözcük, basitçe kendi başına duran (tekil) ve kendisini “ortak” bir şey olarak sunduğu bireylerden bağımsız biçimde var olan ve kavranan, bir nesneyi tanımlamak için kullanılır.

Daha da ileri giderek, “bilimsel dilden”, (geçerli kıldığımız anlamda) ortak [sözcüğünün] tasavvurdaki (“duyudaki”, imgelemdeki, gerçeklikteki, kısacası dil dışında her yerdeki) tekil (tek) bir şeyin doğrudan tanımı olarak beliren “Zuçka bir köpektir” veya “mantık bir bilimdir” gibi ifadeleri çıkardığımızı, “ilişkisel man-

tık” tarafından bu amaçla icat edilen dolambaçlı dilsel yapıları kullanmaya başladığımızı varsayalım. O zaman “ortak” sözcüğünün tekil ile ilişkisiyle ilgili sorunların dilimizden kaybolduğunu ve bir daha ortaya çıkmayacağı sanılabilir. Ama sadece bununla kalırız, zira bu sorunların hepsi başka bir kılıkta, “genel olarak dil” ile “dil ötesi olgular” arasındaki ilişkiyle ilgili güçlükler olarak yeniden karşımıza çıkar. Bu durum da onları daha kolay kavranabilir veya çözülebilir kılmaz. Bir kez daha bu sorunlar, “dil ötesi olguları” açıklamaya çabalayan “dilde” ortaya çıkar.

(“Ortak” sözcüğünü tanımlama) mantıksal sorununu, bunun yerine, “dil ötesi olguları” bir “dilde” ifade etme tekniklerini –zihni, “ortak” ile “tekil” terimleri arasındaki iç ilişkiyle ilgili güçlüklerden ve doğal dillerin “ikircikleri” ve “kesinsizliklerinden” kurtardığı iddia edilen teknikleri– koyma yoluyla çözüme kavuşturma yönündeki, sayısız verimsiz girişimi daha ayrıntılı biçimde çözümlemeye yeltenmeyeceğiz. Yeni pozitivistin kötü ünlü uzun tarihçesinin tümü, bir karşılıklı yalanlama ve dedikodu yapma tarihçesine indirgenebilir. Nominalizmi bütün metafiziği (ve düşünmenin nesnesini, “atomik olguların” sonsuz bir denizi olarak yorumlaması) ile birlikte yeniden canlandırma ve ortak ile evrenselin nesnel varlığını (hiç bilinmeyen bir gerekçeyle) yadsıma yolunda bu gecikmeli girişim, aranan çözümün bu yollardan bulunamayacağını yeterli açıklıkla gösterir.

Ne olursa olsun, “doğal dil”, “ortağın” dil dışındaki gerçekliğini dışlamaz. Bundan dolayı Platon veya Hegel metafiziği, bu dilde, en az yeni pozitivistin metafiziğini ifade eden sözcükler kadar doğru terimlerle ifade edilebilir. Doğal dil, hiç olmazsa, “bilim dilinin” boşuna “ifade edilemez” olduğunu ilan etmeye çabaladığı sorunu, sözcüklerle ifade edebilmemizi sağlar. Ne var ki “bilim dili”, bu sorunu –dilsel göstergenin “anlam” ile ilişkisi sorunu olarak– uygunsuz biçimde formüle ederek veya arı psiko-fizyoloji ya da dilbilim alanına aktararak, sürekli biçimde, dolambaçlı yollardan bu soruna geri döner. Örneğin, “bilim dili” yandaşları

bireyselin, verili biricik “deneyimlerin”, eş deyişle, insan bireyinin psiko-fizyolojisinin gelip geçen “durumlarının” toplamını açıklamaya çalışırlar.

Böyle dile getirildiğinde “ortağın” (evrenselin) özü sorunu, ilgisiz bir soruna dönüşür; ancak bu, sorunu çözmekle değil, soruna teslim olma pahasına gerçekleşir. Gerçek yaşamda (elbette bir kuramcının yaşamında da) ve dolayısıyla yaşayan dilde, evrensel ve evrenselin bireyselle ilişkisi sorunu hiçbir biçimde kaybolmaz.

O zaman şöyle bir soru sormak yerinde olur: “Ortak” sözcüğünün yaşayan dilde bulunduğundan dolayı geçerli –ve birbirini dışlayan– iki ucun anlamına ilişkin herhangi bir şey bulmak, bunlarda ortak olanı, eş deyişle, bu anlam ayrımının kaynağını keşfetmek olanaklı mıdır?

Sözcüğü yorumlama biçiminin “biricik doğru” kabul edildiği biçimsel mantık geleneğinde böyle bir şey olanaksızdır; başka bir deyişle, “ortak” sözcüğünün bu iki anlamının “ortak bir yönü” bulunamaz. Yine de adı geçen geleneğin en bağınaz destekçileri olan yeni pozitivistlerin gözünde bile, birçok başka durumda olduğu gibi bu son durumda da, kişinin akrabalarının durumundakine benzer biçimde, akrabaların ortak hiçbir yönlerinin bulunmamasına karşın aynı soyadını –eşit bir hakla– taşımaları gibi, akraba sözcüklerden söz ettiğimiz açıktır.

Ludwig Wittgenstein, “doğal dilin” terimleri arasındaki böyle bir ilişkiyi tipik bir durum olarak kaydeder: Churchill-A Churchill-B ile a, b ve c aile benzerliklerine sahiptir; Churchill-B Churchill-C ile b, c ve d ortak özelliklerine sahiptir. Churchill-D ise Churchill-A ile sadece tek bir “ortak” özelliğe sahiptir. Ancak Churchill-E ile Churchill-A arasında, soyadları (ve ortak ataları diye eklememiz gerekir) dışında herhangi bir ortak özellik bulunmaz.

Böyle bir durumda, Churchill ailesinin ortak atasının ve kurucusunun özelliklerinin yalnızca bütün torunlarında genetik olarak korunan “ortak özelliklerin” soyutlanmasıyla elde edilmesinin çok güç olduğu apaçık ortadadır. Yalın biçimde söylersek,

böylesi ortak özellikler yoktur. Ne var ki ortak kökenin kanıtı olan ortak soyadı olduğu yerde durur.

Aynı durum bizzat “ortak” terimi için de söz konusudur. Sözcüğün başlangıçtaki anlamı, “özelliklerin” arı biçimsel birleşimler yoluyla tek bir ailede toplanmasıyla veya bu soydan gelen bütün sözcükleri aynı “akrabalık” ilişkisine yerleştirmekle elde edilemez. Zira benzetmemizi sürdürürsek, bu durumda, Churchill-Alfa’nın saç renginin, aynı anda, hem açık hem de koyu (=açık değil), kendisinin hem ufak hem iri, burnunun ise, hem kısa ve ucu kalkık, hem de kemerli olması gerekirdi.

Bu noktada benzetmenin sonuna gelinmesi çok olasıdır, zira soy-ailenin kaynağında her zaman iki genetik kütük bulunur. Bu nedenle, Churchill-Alfa doğrudan torunlarının aile benzerliğinin %50’sinden daha fazlasından sorumlu değildir. Peki, tam olarak hangilerinden sorumludur? Arı biçimsel araçların büyük olasılıkla yanıtlayamayacağı soru budur.

Akraba sözcüklerin durumu bundan bir parça farklıdır. Zira köken, kural olarak, hemen hemen hiçbir zaman yok olmaz; bir tekilin başka tekilerin yanı sıra yaptığı gibi, soyundan gelenlerle yan yana yaşamını sürdürür. Burada sorun, mevcut belirli tekiler içinden bütün ötekileri önceleyen, dolayısıyla da ötekileri doğuranı bulmaktır. Bu durum, herhangi bir kişide ötekilerdekiyle bağdaşmayan “ortak özelliklerin” ortaya çıkmasından sorumlu tutulabilecek ikinci, dışsal bir genetik kütüğün katkısı olmaksızın gerçekleşir. Bu nedenle, bu sözcükler arasındaki ilişki, arı mantıksal değilme türündendir.

Kendisinden sonra gelenlerin yanı sıra yaşamını sürdüren ortak atanın “özellikleri” arasında, kendisiyle karşıtlık içinde olan bir şey yaratma yetisinin, (kendisiyle karşılaştırıldığında) iri ve aynı zamanda (yine kendisiyle karşılaştırıldığında) ufak bir insan yaratma yetisinin bulunduğunu önermek zorunda kalırız. Mantıksal olarak bu durum bizi, bu “ortak atanın” orta boylu, düz burunlu, açık gri saçlı biri olarak, başka bir deyişle, potansiyel

biçimde olsa bile karşıt özellikleri kendinde “birleştiren” bir kişi olarak betimlenebileceği veya bir çözelti ya da karışımında olduğu gibi belirli karşıt özellikler barındırdığı çıkarımında bulunmaya iter. Böylece gri, kolayca ak ve karanın karışımı olarak düşünülebilir; başka bir deyişle, ak ve kara eşzamanlı olarak aynı kişide birbirinin yanı sıra bulunabilir. Burada pozitivistlerin, diyalektik mantığa saldırılarında müttefik olarak yanlarına almayı sevdikleri “sağduyu” ile bağdaşmayan hiçbir şey bulunmamaktadır.

Yine de bu, özellikle de “ortak” (evrensel) terimini anlamaya çalışırken, mantıkta, konuya ilişkin iki ayrı ve bağdaşmaz bakış açısının bulunduğu bir noktadır. Bu bakış açılarından biri diyalektik mantıktır; öteki ise, “ortaklık” sorununu bütünüyle biçimsel bir sorun olarak tanımlayan, mantığa, töz kavramıyla gerek özünde gerek kökeninde organik bağı olan evrim düşüncesini sokmaya yanaşmayan görüştür. Töz kavramıyla bağlantılı evrimin, başka bir deyişle ilk bakışta görüngüler arasında ortak bir “özellik” bulmaktaki başarısızlık sonucunda temelde heterojen oldukları varsayılan görüngüler arasındaki oluşumsal (genetik) benzerlik ilkesinin, altını özellikle çiziyorum. Bu olgu yeni pozitivist önderlerin bu saygın kategoriye karşı düşmanca ve kindarca tutumlarını açıklar. Bu nokta, örneğin, Hegel için diyalektik (kendi deyişiyle “spekülatif”) düşünme ile katıksız biçimsel düşünmenin ayrıştığı ve yollarının ayrıldığı yerdir. Hegel bu türden bir anlayışı, Aristoteles’in zihninin, kendilerinin Aristoteles’in biricik mirasçıları olduğunu ve Spinoza, Hegel ve Marx’ın gelişim çizgilerinin geçersiz olduğunu iddia eden mantık alanındaki izleyicilerinin zihnine karşı, derin ve kapsamlı üstünlüğü olarak tanımlar.

Tek soru (ki bunu Aristoteles sorar), öge olarak bunların ne denli ayrı olduklarıdır. Bu üç ruhun –bunlar bu şekilde adlandırılır (ancak yanlış biçimde ayrıştırılır)– ilişkisini daha yakından ilgilendirdiği kadarıyla, Aristoteles çok doğru biçimde şunu der: Bütün bunlarda bulunan, hepsiyle belirli ve yalın bir biçimde uyumlu tek bir ruh aramamalıyız. Bu, gerçekten spekülatif olan düşüncenin,

kendisini salt mantıksal ve biçimsel olan düşünceden ayırdığı, derinlikli bir gözlemdir. Benzer bir biçimde, [geometrik] biçimler arasında yalnızca üçgen ve dikdörtgen, paralelkenar vb. gibi tanımlı biçimler gerçektir; zira onlarda ortak olan şey, eş deyişle, evrensel biçim [daha doğru bir ifadeyle genel olarak biçim –E.İ.], boş bir düşünsel nesne, yalnızca bir soyutlamadır. Buna karşılık üçgen; dörtgen vb. biçimlerin içinde de bulunan ve en yalın belirlenimine kadar geriye doğru izlenebilen ilk, gerçekten evrensel biçimdir. Bundan dolayıdır ki üçgen; kare, beşgen vb. biçimlerin yanı sıra, belirli bir biçim olarak varlığını sürdürür; ancak –ve bu, Aristoteles’in belirlediği temel ilişkidir– üçgen, gerçekten evrensel olan biçimdir [daha doğru bir ifadeyle genel olarak biçim–E.İ.]... Öyleyse, Aristoteles’in söylediklerinin anlamı şudur: Boş bir evrensel, kendisi olarak var olmayan, eş deyişle, kendisi bir tür olarak olmayandır. Evrensel olan her şey, başkası için var olan, tikel ve tekil bir şey olarak gerçektir. Ancak bu evrensel, asli olarak, daha fazla dönüşmeksizin kendi türünün ilkinin oluşturduğu ve geliştiğinde, bu düzeye değil, daha üst bir düzeye ait olduğu için gerçektir.¹

Bu bakış açısından, “genel olarak ortağı”, ilişkili anlamlar ailesinin “ortak atasının” kuramsal olarak yeniden ortaya çıkarılması sorunuyla ilgisiz gibi görünen, evrensel (mantıksal) bir kategori olarak tanımlama sorunu biçiminde ele alırsak, bu sorunu çözmemiz pek olanaklı görünmez.

Bizi soyutu, başka bir deyişle, aynı “soydan” gelen (ve aynı adı taşıyan) bireyler arasındaki ortak şeyi aramaya yönlendiren biçimsel-mantıksal yol haritası, bu durumda işe yaramaz. “Evrensel” bu yolla bulunamaz; bunun da biricik nedeni, burada gerçekten de bulunmamasıdır. Evrensel, ne bütün bireylerde bulunan ortak bir “özellik” veya tanım biçiminde, ne de birbirlerinden bağımsız olarak ele alınan bu bireylerin tipik bir benzerliği veya özdeşliği biçiminde bulunur.

Dilsel el çabukluğunun her yerde “özdeşlik” bulmaya yardım edebileceği, ancak bu özdeşliğin nominal bir anlamdan öte bir anlamı olmayacağını söylemeye gerek yoktur.

Okurun bir kitapla “ortak” yönü nedir? İkisinin de Öklid geometrisinin üç boyutlu uzamına ait olması mı? Yoksa her ikisinin karbon, oksijen, hidrojen vb. içermesi mi?

İşveren ile işçi arasındaki “ortak” öge nedir? Ya tüketim ile üretim arasındaki?

Çeşitli görüngüleri (bireyleri) bir çeşit “teklik” içinde, ortak bir “kümede” birleştiren ilişkinin somut-deneysel, görünen özü ne bu görüngülerin ortak-soyut özelliği, ne de bunlara eşit ölçüde uygulanabilen tanım tarafından belirlenip ifade edilir. Bu birlik (veya “ortaklık”), çok daha önce, bireylerden birinde bulunan ancak ötekinde bulunmayan “özellik” aracılığıyla sağlanır. Bilinen bir özelliğin yokluğu, bir bireyi ötekine, bu özelliğin her ikisinde eşit ölçüde bulunmasından çok daha güçlü biçimde bağlar.

Bütünyle özdeş, aynı bilgi, alışkanlıklar, eğilimler vb. kümesine sahip iki birey, birbirine kesinlikle ilgisiz ve gereksiz görünür. Bu sadece yalnızlığın ikiyle çarpılması anlamına gelir. Kıvrak zekâlı bir kişi, genç arkadaşına diyalektik mantığın ABC’sini anlatırken, kendi kendisine şunu sormasını salık verir: Eşinde bulunan ve genç adamı kendine çeken şey nedir; “ortaklıklarının” bağları nereye dayanır?

Burada tartışma konusu olan şey tekiliklerden çok, üretim ve tüketimle ilişkin tartışmadakine benzer biçimde, genelde nominal olarak değil, özsel olarak aynı cinsten olan tikel nesneler (ve dolaşısıyla onlara özgü özelliklerdir).

Bu, diyalektikte evrenselin kavramsallaştırılmasının ardında yatan en yaygın, en soyut (ve bundan dolayı hâlâ zayıf biçimde tanımlanan) düşüncedir. “Ortak özellik” biçiminde temsil edilen ve bir “gösterge” aracılığıyla süreklileştirilen şey, bir başına ele alınan her tekil nesnede belli bir sayıda tekrarlanan “benzerlik” değildir.

Her şeyin ötesinde, iki (veya daha fazla) tekili aynı –salt nominal olmayan– somut, gerçek birliğin uğraklarına dönüştüren şey, bu tekiler arasındaki ilişkidir. Böyle bir birliği birbirlerine bütünyle ilgisiz “birimlerin” (“atomik olguların” vb.) belirsiz bir

“kümesi” yerine, değişik özel uğrakların belirli birliği biçiminde ifade etmek çok daha usa uygundur. Burada “evrensel”, bu ayrıntıların iç ilişkilerini, Hegel’i izleyen Marx’ın adlandırmasıyla, bir “bütünlük” içinde yöneten yasa veya ilke gibi iş görür. Burada gerekli olan şey, soyutlama değil, çözümlemedir.

Bu, “benzerliklerin”, eş deyişle soyut özgüllüklerin –“herkesçe” paylaşılan ayrıntıların– aranıp bulunmasıyla çözülebilecek bir sorun değildir. Böyle bir yordamla bu ereğe ulaşma girişimi, bir radyo alıcısının çalışmasının genel düzeneğini ve ilkelerini, bir iletkenin rezistansla, bir yoğunlaştırucunun hoparlör yaymacı ile ve bütün bunların dalga ayarlama anahtarıyla “ortak” ögesini bulmak yoluyla anlamaya çalışmak kadar abestir.

Yaşayan dilin ve kendini bu dilde ifade eden zihnin evrimi sürecinde “evrensel” teriminin edindiği çeşitli (ve karşıt) anlamların oluşumsal (genetik) benzerliği sorununu ilgilendirdiği kadarıyla, sorun bu çeşitli anlamlar arasında kuşku duyulmaksızın kökensel-anlam olarak tanımlanabilecek olanı belirlemeye indirgenir. Bu durumda, zamanda en önce gelen ve özünde yalın olan bu anlamın, karşıt veya başlangıçta varsayılmayan bir anlamı içerecek biçimde neden ve nasıl genişlediğini keşfetmeye çalışmak gerekir.

Uzak atalarımızın “soyut nesneler” ve “yapılar” icat etmeye eğilimleri olduğunu iddia etmek epey güç olduğuna göre, “ortak” teriminin “ortak köken” veya “ortak alan” gibi birleşik sözcüklerdeki anlamının, kökensel olduğunu varsaymak daha mantıklı görünür. Bu durum, mevcut filolojik kanıtlarca da desteklenmektedir. Karl Marx bu durumu olumlayarak şöyle der: “Koca Hegel Almanca veya Kuzey dillerinde genelin (ortağın) ortak topraktan öte bir anlam taşımadığını, *Sondre* veya *Besondre* terimlerinin ortak toprağı terk eden birini imlediğini öğrense ne derdi?”²

Sözcüğün bu kökensel yalınlığı veya Hegel’in deyişiyle gerçekten genel anlamı düşünüldüğünde, “ortak” veya “evrenseli”, gerek zamanda gerek uzamda, “tekil”, ayrık, tikel veya özgülden önce oluşturan kavrayışın, yeni Platoncular veya Ortaçağ Hristiyan

skolastik felsefesinde belirttiği biçimiyle evrensel kavramının renk tonlarını belirleyen rafine mistisizm ile iğne ucu kadar benzerliği olmadığı apaçıktır. Yeni Platonculuk ve skolastik felsefe, “evrenseli”, başından beri söz veya “logos” olarak cisimsiz, manevi ve bütünüyle gayri maddi olarak nitelendirilen “düşüncenin” eşanlamlısı yapar. Buna karşılık “evrensel”, kökensel-evrensel anlamında zihinde ve buna bağlı olarak onu ifade eden dilde, apaçık bir biçimde, ister su, ister ateş, ister (“bölünemez”) küçücük türdeş parçacıklar vb. olsun, bütünüyle cismani bir töz biçiminde belirir. Böyle bir kavrayış (gerçekte öyle olmaktan çok uzak olsa da) safdilce, kaba biçimde görgül ve “fazlasıyla materyalist” bulunabilir; ancak burada mistisizm veya buna yönelik en ufak bir eğilimin izi bulunmaz.

Bu bağlamda materyalizmi, bazı materyalizm karşıtlarının sürekli yaptığı gibi, evrenselin nesnel gerçekliği savıyla zorunlu olarak ilişkili olduğu iddia edilen bir “gizli Platonculuk” olmakla suçlamak, tümüyle tutarsız bir tutumdur. Baştan (ve hiçbir gerekçe gösterilmeksizin) evrenselin yalnızca bir düşünce olduğu ve bundan öte bir şey olmadığı kabul edilirse, yalnızca Marx ve Spinoza değil, Thales ve Demokritos bile “kripto-Platoncu” kategorisine girer. “Evrenselin” “düşünce” ile özdeşleştirilmesi, isterse daha sonraki “deneyci” ya da ussalcılığı tescilli kanattan olsun, her türden felsefi idealist sistemin hareket noktasını oluşturur. Bu özdeşlik varsayımı, herhangi bir kanıt gösterilmeksizin kabul edilen bir belit veya Ortaçağ’dan miras alınan düpedüz bir önyargı olarak nitelendirilmelidir. Bu önyargının hâlâ etkisini sürdürmesi, rastlantı olmaktan uzaktır. Bu etki, manevi kültürün gelişiminde “Söze” ve “düşüncenin” dilsel “dışsallaştırılmasına” atfedilen gerçekten büyük önemden kaynaklanır. “Evrenselin” var olan varlığına (gerçekliğine) yalnızca ve yalnızca “logos” biçiminde, bir sözcüğün, terimin veya dilsel göstergenin anlamı biçiminde kavuştuğu yanlışlığına yol açan şey gerçekte bu roldür. “Evrensel” üzerinde kafa yoran felsefi düşünce, ilk mayasının çalındığından beri, “evrensel” ile, onun dilsel ifadesi ve dilsel varlığı biçiminde ilgilendiğinden,

bu geleneğin, çok geçmeden, “evrensel” ile sözcüğün “anlamının” özdeşliğine ilişkin dogmayı, doğal bir öncül, üzerinde yükseldiği temel, soluduğu hava, tek bir sözle söylersek, “kendiliğinden apaçık” bir şey olarak nitelendirmesi şaşırtıcı değildir.

Ne var ki belirli bir felsefi düşünüşün, başlangıcından beri, “evrensel” ile bunun dilsel varoluşu biçiminde ilgilenmesi, bu ikisi arasına bir eşitlik işareti koymaya yetmez.

Şu noktaya da kısaca değinmek gerekir: Yeni pozitivistlerin salt doğru olarak kabul ettiği bu önyargı, yeni pozitivistlerin pek de beğenmedikleri Hegel tarafından asla böyle ele alınmaz. Hegel de, felsefenin evrensele ilişkin bir bilim, evrenselin de düşünce –yalnızca ve sözcüğün açık anlamıyla düşünce, bunun dışında da hiçbir şey– olduğu görüşünü temel aldığından, felsefi bir sistem olarak materyalizmin olanaksız olduğuna samimiyetle inanır. Yine de bu önyargının günümüzdeki yandaşlarıyla karşılaştırıldığında, Hegel’in derinlikli görüşü, bayağılık ölçüsünde yalın bir gerçeği kökünden kavramasından kaynaklanır. Buna göre, “düşünce” (düşünme) yalnızca sözde veya “ifadeler” zincirinde değil, insanın etkinlikleri ve eylemlerinde ve dolayısıyla, bu eylemlerin sonuçlarında, özellikle de insanın ereksel –eş deyişle ussal– etkinliği olan emeğinin ürünlerinde ifadesini bulur (gerçekleşir, nesnelleşir, açıklanır). Öyleyse, Hegel’e göre, “düşünme biçimleri”, nasıl gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin ve kendini nasıl “belli ederse etsin”, insanın ussal girişimlerinde keşfedilip incelenebilir. Bu nedenle Hegel, “logosu” da, yeni pozitivistlerin günümüze dek yaptığı gibi, yalnızca bir konuşma örüntüsü veya bir sözcükler ve dilsel ifadeler zincirinin çizelgesinin inşası ve bunların biçimsel dönüşümleri olarak değil, “konuşma” ve “özün” (*Sage und Sache*) –hem “eylemin” hem de “edimselliğin”– biçimi, şeması ve anlamı olarak değerlendirir.

Düşünmeyi (evrenseli) (iç veya dış) konuşmayla özdeşleştiren önyargının saygınlığını dramatik biçimde gözden düşürdükten sonra, Hegel, yine de sonunda, dolambaçlı bir yoldan bu önyargıya yeniden tutsak düşer; zira, her ne kadar “sözün”, “düşüncenin

Daseinin” biricik biçimi olmayabileceğini kabul etse de, hem zamanda hem de özde, düşüncenin ilk “*Dasein*” olma vasfını onun için saklı tutar. Düşünen zihin, Hegelci kavrayışında, öncelikle “adlandırıcı” güç olarak uyanır ve yalnızca zihin kendisini “sözde” ve “söz aracılığıyla” gerçekleştirdikten sonra, çalışma aletlerinde, siyasi işlerde, kilise ve fabrika inşasında, anayasalar oluşturmada ve öteki “dışsal” etkinliklerde “özbedenleşmeye” geçer.

Burada da “söz”, önünde sonunda, “evrenselin” ilk cisimlenmesi ve son özsunumu olarak belirir ve “bedenselleşmesinin” bütün çevrimlerini tamamlar. Salt Tin, sonunda, kendi kendisini *Mantık* kitabında kavrar.

İnsanlığın pratik ve *gegenstandliche** yaşamı için söz, şema-daki “orta” terimi, *Medius Terminusu*, başlangıcı ve sonu “Söz” olan çevrimin dolayımlayıcı halkasını oluşturur. Burada da Havarî Yahya’daki veya Carnap’taki kadar dolaysız ve kaba biçimde olmasa da “evrensel” ile “söz” özdeşleştirilir. Hegel âdeti olduğu üzere, bu eski önyargıyı yıkmakla başlar, ancak daha sonra, her zamanki gibi karmaşık bir diyalektik düzenek kullanarak, bunu bütün eski haklarıyla birlikte yeniden canlandırır.

Marx, Engels ve Lenin’in gerçekleştirdiği Hegelci mantığın (diyalektiğin) kazanımlarının köktenci materyalist yeniden kavramlaştırılması, “evrenselin”, en dolaysız ve doğru anlamıyla, nesnel gerçekliğinin doğrulanmasıyla bağlantılıydı. Ancak bu ilişkilendirme, hiçbir biçimde, “evrenseli” insandan ve insanlıktan önce ve bunlardan tümüyle bağımsız olarak var olan ve bağımsız varoluşuna “Söz” ile kavuşan “düşünce” ile özdeşleştiren, Platon ve Hegel’in anladığı anlamda değildi. Evrensele ilişkin Marksist düşünce, maddi görüngülerin düzenliliği anlamında, her zaman sınırları iyice belirlenmiş bir bütünlüğün tümleşikliğini yöneten yasallık anlamında, bütün öğelerinin birbirleriyle özsel “bağları” olan kendi kendine gelişen bir “bütünlük” düşüncesi temelinde geliştirdi. Dolayısıyla onların evrensele ilişkin tasarımları, “bütün”

* Temsili, temsille ilişkili –çev.

verilerin ortak bir “özellğe” sahip olmaları varsayımı temelinde değil; oluşum birliği, “ortak bir kökenden” gelme, daha doğru bir anlatımla, pozitif anlamda maddi (eş deyişle, düşünce veya sözden bağımsız) bir özgüllüğe sahip aynı “tözün” geniş çaplı çeşitli değışkeleri [sürümleri] olarak ortaya çıkma temelinde gelişti.

Bu yüzden “soydaş” –türdeş– görüngülerin “aynı soydan” gelmesinin biricik koşulu, “aile benzerliğı” olmak zorunda değildir. Bu görüngülerdeki “evrensel”, kendini pekâlâ, bu görüngüleri, “bütünlüğün” birbirini tamamlayan kurucu ögelerine dönüştüren farklar hatta karşıtlıklar biçiminde ortaya koyabilir. Bu yoldan, az çok rastlantısal bazı “benzerlikleri” veya “özellikleri” ya da özgül doğalarının tikelliğı ve kendine özgülüğüyle ilgisiz, biçimsel bir “özdeşlik” temelinde aynı “küme”ye sokulan birimlerin biçimsiz bir kümesi yerine, gerçek bir topluluk veya “organik bütünlük” elde etmiş oluruz.

Öte yandan, kendisini tam olarak “bütünün” istisnasız tüm kurucu ögelerinin özgün, bireysel özelliklerinde –birçok türdeş görüngünün her birinde– açığa vuran “evrenselin” kendisi de, türevleri olan öteki “tikel” bireylerin yanı sıra varlığını sürdürür ve bunlar kadar “gerçek ve tikel” bir nitelik taşır. Bu durum hiç de gizemli değildir; zira bir babanın oğullarının yanı sıra uzun süre yaşaması yaygın bir durumdur. Eğer bu baba, şimdi yaşamıyorsa bile, bir zamanlar muhakkak yaşamış olmalıdır; bir başka deyişle bu belirli baba, zorunlu olarak “gerçek varlıklar” kategorisinde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, oluşumsal olarak anlaşılan “evrenselin”, bir soyutlama bulutunda veya yalnızca söz ya da düşünce- nin bir ögesi olarak değil, gerçekte var olduğı apaçıktır. Dahası, evrenselin varlığı, hiçbir biçimde, uğradığı değışikliklerin, türevlerinin veya evrensel-bağımlı tikellerin gerçekliğini zedelemeyen ya da yok etmez.

Sermayenin Marksist çözümlemesinde, yukarıda ana hatları kısaca belirtilen “evrensel” kavramı, temel bir yöntembilimsel öneme sahiptir.

Burada bizi ilgilendirdiği kadarıyla, değer ve paradan ayrı bir ilişki olarak sermaye, *genel olarak sermayedir*; eş deyişle, sermaye olarak değer, kendisini saf değer ya da para olarak değerden ayıran özniteliklerin cisimlenmesidir. Tıpkı emek vb. gibi, değer, para, dolaşım vb., fiyatlar vb. önceden varsayılmaktadır. Yine de biz, ne sermayenin *özgül* bir biçiminden, ne de öteki bireysel sermayelerden ayrı *bireysel* vb. bir sermayeden söz ediyoruz. Biz sermayenin oluşum sürecini izliyoruz. Sermayenin bu diyalektik oluşum süreci, sermayenin onun aracılığıyla varlığa kavuştuğu gerçek devimin ideal bir ifadesidir. Daha sonraki ilişkiler, bu çekirdekten kaynaklanan gelişmeler olarak görülmelidir. Ancak sermayenin, *belirli* bir uğrakta, hangi *özgül* biçimde varsayıldığı belirtilmelidir. Aksi halde, bu durum kafa karışıklığına yol açar.³

Bu, yukarıda Hegel'in üçgen, kare, beşgen vb. ile ilgili yaptığı açıklamalar gibi, “değer” ve “sermaye” iç ilişkisinin açık biçimde ve ikili anlamda bir ifadesidir.

Birincisi, “genel olarak değer” kavramı kesinlikle (meta, insan gücü, sermaye, rant, faiz vb. gibi) değerın “bütün” özel çeşitlerinde bulunabilen soyut-evrensel “özelliklerin” toplamı biçiminde tanımlanmaz; bu kavram, insanlar arasında var olabilen (ve öteden beri var olan) tek ve apaçık “özgül” bir ilişkinin –bir metayı başka bir meta ile doğrudan mübadele ilişkisinin, “1 frak = 10 metre kumaş” denkleminin– titiz bir çözümlemesiyle elde edilir.

Gerçekliğin bu –en yalın biçimine indirgenen– değer biçiminin çözümlenmesi, gelişimin daha yüksek düzeylerinde karşılaşılan (yeniden üretilen) “genel olarak değerın” tanımlarını açığa çıkarır ve genel olarak değerın para, emek gücü ve sermayenin evrensel tanımları olarak çözümlenmesine yol açar. Ancak bu tanımları, değer ilişkisinin bu “özel biçimlerinden” doğrudan soyutlamada bulunarak (ve hepsinde “ortak” ögeyi bularak) elde etmek olanaksızdır.

İkincisi, konu “genel olarak sermayenin özgül tanımı” olunca, Marx özellikle şu ilkesel değerlendirmenin yapılması gerektiğini söyler: “un caractère plus logique qu'économiste”.⁴

Genel olarak sermayenin kendisi, gerçek bireysel sermayeler karşısında gerçek bir varlıktır. Sıradan ekonomi bunu teslim etse de anlamaz. Genel olarak sermayenin varlığı, bunların denkleştirme vb. öğretilerinin çok önemli bir uğrağını oluşturur. Örneğin, bu genel biçimindeki sermaye, bireysel kapitalistlere ait olsa da asli olarak, bankalarca biriktirilen veya onların aracılığıyla dağıtılan ve Ricardo'nun dediği gibi, tam da üretim gereksinimlerine uygun biçimde dağıtılan sermayeyi oluşturur. Aynı zamanda, borçlar vb. aracılığıyla, farklı ülkeler arasında bir eşdüzeyleme yaratır. Bundan dolayı, örneğin genel olarak sermayenin bir yasası, sermayenin kendisini gerçekleştirmesi için kendisinde çifte bir varlık varsaymasını ve kendisini bu biçimde gerçekleştirmesini gerektiriyorsa, o zaman örneğin, belirli bir ulusun, bir başkasıyla karşılaştırıldığında ideal sermayeyi temsil eden sermayesi, kendisini gerçekleştirmek için, kendisini bir üçüncü ulusa borç olarak vermek zorunda kalacaktır. Kendisinde bu biçimde çifte bir varlık varsayması, kendisiyle bir yabancıymış gibi ilişkiye girmesi, bu durumda katı bir gerçekliğe dönüşür. Dolayısıyla, genellik bir bakıma zihinsel [*gedachte*] bir belirginliğin imi [*işareti*, *differentia specifica'sı*] ise, aynı zamanda, tikelin ve tekilin yanı sıra var olan gerçek bir tikel biçim oluşturur.⁵

“Cebirde de durum buna benzer. Örneğin, a, b, c genel olarak sayıdır; ancak kendilerinin genel ögesi olarak bunları varsayan a/b, b/c, c/b, c/a, b/a vb. karşısında, bunlar yine de birer tamsayıdır.”⁶

Tabii ki örnekseme –sadece bir örnekseme olarak–, mantıksal iç ilişkinin “evrenselliğinin” kanıtı sayılamaz. Buradaki durumda, yukarıda tartışılan düşünceleri yalnızca daha açık kılar. Ancak yine de bu örnekseme, “evrenselliğin” diyalektik kavramlaştırılmasının önemli bir yönünü bize anımsatmak için kullanılabilir. Bu durumda, “evrensel” yine, genel bir biçimde olsa da, olumlu belirlenimli a, b, c gibi bir sayı biçiminde karşımıza çıkar. Bu tam olarak, ilkel biçimindeki sayı gibi veya “en basit belirlenimine indirgenmiş”, ancak nihai belirlenimini ya da “özellikliğini” yitirmemiş sayı gibi, “genel olarak sayıdır”. Buna karşılık, özel sayı

türlerine “içkinliğinden” koparılmış biçimsel “genel olarak sayı” kavramı, “evrenseli”, “tikel doğası” aracılığıyla ifade eden bir kavram değil, yalnızca bir isimdir.

Gerçekten de matematikte, soyutlamaların çok özgül doğasından dolayı, “soyut-evrensel” “somut-genel” ile örtüşür. Ancak “genel olarak sayı” (eş deyişle, “a”, “b”, “c” vb.), “aynı” olanı –bir başka deyişle “a”, “b”, “c” gibi sayıların, dar anlamında bileşeni oldukları gösterge yapısından bağımsız olarak, özde aynı kalan bir çeşit “tuğlalarını” veya “atomlarını”– bulmak üzere, bütün sayı türleri arasında gerçekleştirilen bir biçimsel soyutlama (çıkarsama) edimiyle de elde edilir. Ne var ki cebir alanının dışına, “evrenselin” kendi değişikliklerinde (kendisinin gelişmiş biçimlerinde) en basit durumuyla aynı biçimde kaldığı alanın dışına adım attığımızda, bu yalınlık ortadan kalkar. Şu da belirtilmelidir ki bu durum matematik alanında bile, bir “genel olarak şekil” anlamında bir üçgen, hiçbir zaman bir karede veya beşgende, ne olduğu gibi korunabildiğinden, ne de içkinlikte ya da tasavvur olarak görülebildiğinden, bunların bileşimi, ancak çözümlenerek bulunabildiğinde ortaya çıkar. Gerçekten de burada gerekli olan, sadece el altındaki “ortak özelliği” meydana çıkarmakla yetinen bir soyutlama değil, bir çözümlemedir.

Bu soruna, evrensel, tikel ve bireysel arasındaki diyalektik iç ilişki sorununa bir göz atalım. Burada “evrensel”, ilke olarak, tikel bireylerin bileşiminde ortak ve özdeş bir biçimsel soyutlama açığa çıkarılarak teşhis edilemez. Bu sorun, “insan” kavramıyla, “insanın özünün” tanımıyla ve insanın “özgül oluşumsal tanımını” aramakla bağlantılı kuramsal güçlükler örneğinde en açık biçimde gösterilebilir.

Bu güçlükler Vercors’un çok tanınan *Les animaux dénaturés** adlı satirik romanında olağanüstü bir incelikle ifade edilir. Tropikal bir ormanın çalılıklarında garip yaratıklardan oluşan bir topluluk keşfedilir. Çağcıl fiziksel antropolojide geçerli olan bazı

* *Doğası Değiştirilmiş Hayvanlar.* –çev.

ölçütlere göre bu topluluk üyeleri, maymun veya ilkel insandır. Görünüşe göre bu, hayvani veya salt biyolojik dünyadan toplumsal, insani dünyaya doğru gelişen tuhaf, daha önce gözlemlenmeyen bir ara türdür. Sorun, (yazarın uydurduğu sürü-kabileye verdiği ad olan) Tropi'lerin, keskin biçimde çizilemeyen ama özsel öneme sahip, insan ile hayvan arasındaki sınır çizgisini aşıp aşmadıklarıdır.

İlk bakışta bu sorunun salt akademik öneme sahip olduğu, yalnızca belirli bir biyolog ya da antropoloğun ilgi alanına girdiği düşünülebilir. Ancak çok geçmeden bunun, çağın temel sorunlarının hukuki, etik ve siyasi yönlerinin yanı sıra felsefi sorunlarıyla da iç içe geçtiği ortaya çıkar. Romanın kahramanı kasten, önceden tasarlayarak bu yaratıklardan birini öldürür. Tropi'ler insansa, bu eylemi onu katil yapar. Tropi'ler hayvansa ortada bir *corpus delicti** bulunmamaktadır. Yaşlı papaz bu soruya benzer bir soruyla uğraşarak kendini ıstıraba sokar. Tropi'ler insansa onların ruhunu kurtarmak için onları vaftiz etmelidir. Tropi'ler hayvansa penguenleri vaftiz edip arş-ı âlânın başına bir sürü iş açan Aziz Mahel'in günahkârca eylemlerini yineleme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Dahası, Tropi'leri derhal ideal emek gücü olarak değerlendiren imalâtçıların bencil çıkarı, soruna yeni bir etmen biçiminde katılır. Kolayca evcilleştirilebilen, sendika ve sınıf savaşımı bilinci dâhil, fizyolojik gereksinimlerinin dışında herhangi bir şeyin bilincini geliştiremeyen bir hayvan, işverenler için rüya gibi bir şey değil midir?

Tropi'lerin doğasına ilişkin tartışmalar yüzlerce insanın, düzinelerce öğreti ve kuramın ilgi alanına girer; genişleyip karışık bir hal alır ve bütünüyle farklı şeyler ve değerlerle ilgili bir tartışmaya dönüşür. Taraflar, kesin ve ikircimsiz bir yanıtın oluşturulabilmesine olanak verecek ölçüt konusunda kafa patlatmak zorunda kalır. Ancak bunun hiç de kolay olmadığı ortaya çıkar.

* Suçun maddi ögesi. -çev.

Bazı “insan özellikleri” vurgulandığında Tropi insan kategorisine girer; başka özelliklere göre girmez. Bu özelliklerin toplamına sarılmak da pek fayda etmez, zira bu sefer de bu özelliklerin kaçının gerekli olduğu sorunu ortaya çıkar. Bu “özelliklerin” sayısını şimdiye dek “insanı” tanımlayan özellikleri kapsayacak biçimde genişletmek ve Tropi’leri şimdiye dek bilinen insanlardan ayıran tek bir farklı özelliği bunlara eklemek, Tropi’leri otomatik olarak insan soyunun sınırlarının dışına atar. Bu özelliklerin sayısını azaltmak, bunları günümüze dek bilinen insanlar ve Tropi’lerin ortak özellikleriyle sınırlamak, Tropi’leri tüm haklara sahip biçimde insan soyuna dâhil edilmesini zorunlu kılar. Düşünce bir kısır döngüye saplanır: Tropi’lerin doğasını açıklamak için, gerçekte, öncelikle insan doğasının açıkça tanımlanması gerekir. Ancak bu, Tropi’lerin *homo sapiens*’in bir çeşidi olup olmadığı karara bağlanmadan yapılamaz.

Buna ek olarak, şimdiye dek insanı tanımlayan “ortak özelliklerin” her birine ilişkin bir tartışma aniden alevlenir. “Düşünce” ne anlama gelir? “Dil” ve “konuşma” ne demektir? Bir anlamda hayvanlar da düşünce ve konuşmaya sahipken, başka bir anlamda bunlar yalnızca insanda bulunur. Dolayısıyla, tıpkı “insan” tanımı gibi bütün insani özellikler de tartışmaya açılır. Bu tartışmaların sonu gelmez; görüş farklılıkları ve didişmeler, daha sert ve daha şiddetli biçimde yeniden alevlenmek üzere, en genel ve en önemli felsefi, etik ve bilgikuramsal kavramların alanına taşınır.

Aslında kitabına uygun olarak tanımlanmış insanlarla ilgili tartışma da hiç kolay değildir. Acaba bütün insanlar “insan gibi” yaşar ve davranır mı? Yoksa, çokça zaman hayvanlardan daha korkunç biçimde davranmazlar mı? Bu yüzden tartışma, “gerçekten insani” sayılıp sayılmayacak yaşama biçimine ilişkin bir tartışmaya evrilir.

Temelinde herhangi bir yanıla düşmeksizin insanı hayvandan ve “insan olmayandan” ayırabilmeye yarayacak bu “ortak ve özsel özelliği” bulmaya yönelik bütün çabalar, her seferinde tökezleyip

o ezeli mantıksal soruna dönüşür. Bir cinsi kuran öğeler kümesi tam olarak tanımlanmışsa, verili bir soyun bütün üyelerinin “ortak özelliği” soyutlama yoluyla elde edilebilir. Ancak böyle bir “kümenin”, eş deyişle, tam da aranan bu “ortak özelliğin” tanımlanması için gereken genel bir ölçüt önceden elde bulunmuyorsa bu olanaksızdır. Örneğin, sıcak suyu soğuk sudan ayırmak kolaydır; ya ılık suya ne demeli? Bir taş bir yığın oluşturmaz, iki taş da öyle; peki bir “yığın” için kaç taş gereklidir? Kelleşen bir erkek ne zaman kellik eşiğini geçmiş sayılır? Bunun keskin bir sınırı var mıdır? Yoksa tam tersine, herhangi bir eşik, herhangi bir kesinlik yalnızca yapay bir sınıflandırmaya yarayan hayali bir sınır çizgisi midir? Peki, bu sınır çizgisi nereye çizilecek? Romanın karakterleri, boyunlarını bükerek, “muktedirler nereye çizeceklerse oraya” derler. Gerçekten de öznel idealist düşünce kuramları, bu türden karar verme yetkisini muktedirlere devreder. Böylece, “güçlülerin” sesi, doğruluğun ölçütüne, istençleri, maskesi düşmüş bir keyfiliğin, hatta bireysel çıkarın geri planda açıkça seçilebildiği, “evrensel istence” dönüşür.

Deneyimimizde, insan soyunun “ortak ve özsel özelliğinin”, belirlenmiş ve özgül ayırıcı tarafının, eş deyişle, insanlardaki “insanın” ve “insanının” somut-evrensel tanımının, roman karakterlerinin başta sandıkları kadar kolay bulunamadığının ayırıcına vardığımızda, Vercors’un romanının karakterleri, çözümünü bulmak için yüzlerini felsefi ve sosyolojik kavramlara döner. İyi de, bunlarda doğruluk ölçütleri nedir? Her ölçüt evrensel öneme sahip olduğunu, evrensel kavramın yalnızca kendisinde bulunduğunu iddia eder, öyle ki aralarında “ortak” herhangi bir şey bulunmaz ve bir anlaşmaya varamazlar.

Roman kocaman bir soru işaretiyle biter; roman kahramanını kendini, sol tarafında Marksist, sağ tarafındaysa Hristiyan – birbirlerini dışlayan iki “evrensel” – kavramın yer aldığı, pek de imrenilemeyecek Buridan’ın eşiği konumunda bulur. Bunlardan herhangi birini kabul etmeye hazırlıklı olmayan Vercors’un kah-

ramanı, yazarla birlikte her iki öğretiyi birleştiren, aralarındaki “ortak” ögeyi ortaya çıkaran, eş deyişle, “evrenseli” “gerçekten” anlayan üçüncü bir seçeneği yeğler.

Vercors, romanının Rusça basımına yazdığı ekte, “insan her şeyden önce insandır ve ancak ondan sonra Platon, İsa veya Marx’ın izleyicisidir” der. “Bana göre bu aşamada Marksizm ve Hıristiyanlık arasındaki ayrımları vurgulamaktansa, bu ölçüt temelinde aralarındaki ortak noktaları nasıl bulabileceğimizi göstermek daha önemlidir.”⁷ Salt siyasi bir bakış açısından bu doğru olabilir, ama kuramsal sorunu çözer mi? “İnsan doğasının”, insandaki evrenselin, hiç de kişinin, ister *Kapital*’in yazarının, ister ‘Dağdaki Vaaz’ınki olsun, belli bir öğretiyi özümsemesine bağlı olmadığını söylemek daha doğru olmaz mı? Ama bu insan doğası nerededir; insanın her şeyden önce insan olduğu önermesinde mi? Vercors’un, “maddi üretim sürecinde gerçek insan ilişkilerinden” yola çıkan Marksistlerin “tek taraflı görüşlerine” karşı çıkmak için verebildiği tek yanıt budur. Ne var ki Vercors’unki gibi herhangi bir yanıt bizi romanın başına, insanın özüne ilişkin bütün tartışmaların başlangıcına, tartışma konusu nesnenin yalın bir biçimde adlandırılması sorununa geri götürür. Böyle bir çıkmazdan, böyle bir eşsözden [totolojiden] kurtulmak için her şeye baştan başlamak zorunda kalırız.

Ne var ki Tropi öyküsünden, Vercors’un farklı nedenlerden dolayı çıkarmayı reddettiği önemli bir sonuç çıkar; o da şudur ki, roman karakterlerinin sorunu çözmek için başvurdukları mantıktan, eş deyişle, insan soyunun bütün bireylerinde, tek tek üyelerinin hepsinde bulunan “ortak” bir özelliği soyutlayarak, “insanın” evrensel tanımını bulma çabasından, eşsözden başka bir şey çıkmaz. Böyle bir “evrensel” kavramlaştırmasına dayanan mantığın, düşünceyi bu çıkmazdan çıkaramayacağı açıktır; bu yüzden de “genel olarak insan” kavramı ele geçirilemez. Felsefi ve sosyolojik düşünce tarihi, bunun böyle olduğunu, en az Vercors’un karakterlerinin yukarıda betimlenen başarısızlıkları kadar açıklıkla kanıtlar.

İsa, Neron, Mozart, Goebbels, Kromanyon (Cro-Magnon) avcı, Sokrates, Xantippe ve Aristoteles'i aynı biçimde açıklayacak soyut ortak özelliği bulmaya yönelik herhangi bir girişim, bilişsel olarak değerli olanı gizler, konunun özünü hiçbir biçimde açıklayamayan aşırı ölçüde güçsüz bir soyutlamaya yol açar. Bizim bildiğimiz kadarıyla bu çıkmazdan kurtulmanın biricik yolu, Marx'a ve dayandığı daha geçerli mantığa, "evrensel" sorununun daha gerçekçi ve özgül bir kavramlaştırmasına dönmektir: "İnsan, bireye içkin bir soyutlama değildir. Gerçekte, toplumsal ilişkilerinin toplamıdır."⁸

Burada dikkat çekici biçimde öne çıkan şey, Marx'ın uslamama zincirinin altında yatan yalnızca toplumbilimsel değil, aynı zamanda mantıksal ilkedir. Mantık diline çevrildiğinde şu anlama gelecektir: İster insan olsun ister başka bir şey, bir cinsin özünü ifade eden evrensel tanımlar, cinsin tek tek bütün üyelerinin sahip olduğu soyut, ortak "özellikleri" arasında bulunamaz.

Genel olarak insanın –ve tek tek bireylerin– doğasının "özü", "bütünlüğün tümünün", insanın insanla toplumsal-tarihsel ilişkilerinin toplamının ve bir bütün olarak insan toplumunun ve tek tek insan bireylerinin ortaya çıkışı ve gelişimi sürecini yönetmiş olan ve şimdi de yöneten kuralların bilimsel temelli, eleştirel çözümlemesi ve birinci elden incelenip anlaşılması dışında, başka bir yoldan açığa çıkarılamaz.

Belirli bir birey –tam da bu bireyselliği aracılığıyla–, tarihsel olarak gelişen insani becerilerin (özgün insani yaşamsal etkinliklerin) belirli bir toplamını, kendisinden önce ve bağımsız olarak gelişen ve eğitim (insanın öz gelişimi) sürecinde özümlediği kültürün belirli bir kesimini ortaya koyduğu ölçüde, sözcüğün kesin ve dar anlamıyla "insanı" temsil eder. Bu anlamda insan bireyi, doğru bir biçimde, kültürün, eş deyişle, insandaki "evrenselin" bireysel cisimlenmesi olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayıdır ki evrensel "insan özü" yalnızca kültür olarak, tarihsel olarak oluşan ve evrilen yaşamsal etkinliğin özgül insani biçimlerinin bir bütünü olarak, tüm bunların bir bütünlüğü olarak gerçektir. Böyle anla-

şılan bir “evrensellik”, gerçekte, bireylerin sessiz genel “benzerliklerini” değil, defalarca ve farklı biçimlerde kendi içinde bölünen, birbirini tamamlayan, özsel olarak karşılıklı bağımlı, bundan dolayı da ortak köken aracılığıyla, aynı yumurtadan gelişen biyolojik bir türün bedensel organları gibi, birbiriyle sıkı ve esnek bağları olan “özel” (“tikel”) alanlarda yürüyen bir gerçekliği temsil eder.

Başka bir deyişle, yukarıda söylenenlerin ışığında, “insandaki evrenselin” –insan varoluşunun somut genelliğinin– kuramsal-mantıksal tanımı, yalnızca, özgül insani etkinliklerin, toplumsal insani becerilerin ve bunlara bağlı gereksinimlerin çok çeşitli biçimlerinin, birbirinden evrilip birbiriyle etkileşmesinin ne ölçüde zorunlu olduğunu göstermekle elde edilebilir.

Bu nedenle, insandaki insani ögenin “en yaygın-ortak” tanımını ararken, görevimiz biçimsel benzerliği veya her bireyin “soyut” özgüllüklerini soyutlamak değil, tarihsel ve özsel olarak bütün öteki insan etkinliklerinin ortaya çıkmasının evrensel temeli ve koşulu olan gerçek ve bu yüzden özel yaşamsal insan etkinliğini belirlemektir.

Kültürel ve fiziksel antropolojinin sağladığı verilerle bütünüyle tutarlı olarak, “insan özünün” materyalist kavramlaştırması, insanın bu “evrensel” varoluş biçimini emekte, bizzat toplumsal insanın yaratısı olan araçlarla gerçekleştirilen (gerek dışsal, gerek insani) doğanın doğrudan yeniden inşasında görür.

Bundan dolayı, Marx’ın, Franklin’in çok iyi bilinen emek araçlarını üreten bir varlık olarak insan tanımına sıcak ilgisi hiç de şaşırtıcı değildir. İnsan, emek araçlarını üreten ve yalnızca bundan dolayı düşünen, konuşan, müzik besteleyen, ahlaki normlara uyan vb. bir varlıktır. Hiçbir örnek, Marksizmin evrenseli somut evrensel olarak kavramlaştırmasını ve “tikel” ile “bireysel” konusundaki tutumunu, “genel olarak insanı” “emek araçlarını üreten bir varlık” olarak tanımlaması kadar açık biçimde gösteremez.

Geleneksel, eski mantığın kalıplarıyla bakıldığında, yukarıdaki tanım “evrensel” olmak için fazlasıyla “somuttur”. Basit biçim-

sel bir soyutlama yoluyla genişletilip insan soyunu temsil ettikleri tartışmasız olan Mozart, Tolstoy, Raphael veya Kant'ı doğrudan kapsaması söz konusu olamaz. Biçimsel olarak bu tanım, bir fabrika veya atölyedeki işçiler gibi, sınırlı sayıda bireyi içeren bir hal-kaya dayanır. Bu makinelerin üreticisi değil de kullanıcısı olan işçiler bile, biçimsel olarak bu kapsamda değildir. Bundan dolayı, “evrensel” kavramlaştırmasıyla eski mantık, yukarıdaki tanımın “evrensel” değil, basbayağı tikel olduğu, “genel olarak insanın” işini değil, belirli bir bireyin işini imlediği konusunda haklıdır.

Ne var ki Franklin, bu mantığa ters düşmekte haklı olduğunu kanıtlar, zira Franklin, “insanda insani olan” sorununa ilişkin sezgisi ve yığınla olgu ve görüşün yönlendirmesiyle, çok daha ciddi ve derinlikli bir mantığın bakış açısını benimser. Bu, yüzyıllar boyunca felsefenin, özellikle de Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte ve Hegel'in elinde olgunlaşan bir mantıktır. Gerçekte bu mantık, somut bilimsel uygulamasına, *Kapital*'de, Marx'ın artık değer kuramında ve tarih ile günümüzün materyalist kavramlaştırılmasında kavuşmuştur.

Bu “evrensel” kavramlaştırması, kesinlikle, “evrensel” ile, ancak zihinde bulunduğunda, daha doğrusu zihni ifade etmesi için işe koşulan “söz” ile açıklandığında uğraşan Platon, Hegel, Thomas Aquinas ve Carnap'ın [kavramsallaştırmaları sonucunda] az çok açık biçimde ortaya çıkan “kavramla” eşanlamlı değildir.

Evrensel (“somut evrensel”), zihinsel soyutlamanın değil, tikel bireylerin tözü ve etkileşimlerinin somut biçimi olarak, öncelikle tikel bireylerin duysal çeşitliliğinin karşısında yer alır. *Per se* (aslına bakıldığında), evrensel, “tikelin ve bireyselin toplam varlığını”, yalnızca bir olanak değil, bir genişleme zorunluluğu olarak, başka bir deyişle, yalın bir biçimin parça parça çeşitliliği içinde “gerçek açıklamasını” barındırır.

Tam da bu nedenden dolayı “evrensel”, farklı görüngüleri aynı isim, gerçek isimleri veya terimleri altında toplama işleminin temelini oluşturan geniş bir yelpazede, çeşitli görüngülerin soyut

özdeşliği (benzerliği) olamaz ve öyle anlaşılmamalıdır. Evrenselin “özaçılım” zorunluluğu, özdeviminin dinamosu kendi içindeki bir “çelişki gerilimi” biçiminde, başka bir deyişle, biçime içkin bir çelişki olarak bulunur. Bundan dolayı evrensel, kendi içindeki belirli uğraklarda ayırt edilebilir bir şey olarak da anlaşılabilir. Bu uğraklar arasındaki ilişki, karşıtların özdeşliğidir; başka bir deyişle bu ilişki, karşıtların canlı birliği veya birbirlerine geçişmeleridir.

Ne var ki bu, “evrenselin evrensel olarak” diyalektik-materyalist kavramlaştırılmasının sınırlarını çok aşan bir konudur. Yine de bu yazının sınırlarında kalarak, “evrenselin” bu kavramlaştırılmasının ve bilimsel olarak kavranma yollarının felsefi diyalektiğin tekelinde olmadığını eklemek gerekir. Bilim –daha doğrusu yeni pozitivistlerin biligibilimsel ve “mantıksal” inşalarındaki temsil değil, gerçek bilim–, az çok tutarlı bir biçimde, her zaman buna benzer bir “evrensel” kavramlaştırmasından hareket etmiştir. Çok zaman bunu, sözcülerinin kararlılıkla savundukları mantıksal önermelere aykırı biçimde yapmıştır. Bu eğilim, politik ekonominin genel bir kategorisi olarak “değer” kavramının özgül tarihi boyunca kolayca izlenebilir.

“Asıl olarak değer” soyutlaması, tıpkı bu soyutlamayı imleyen sözcük gibi, bizzat piyasa ilişkileri kadar eskiye, antik döneme dayanır. Eski Yunanca “*axia*”, Almanca “*Wert*” vb. Petty, Smith veya Ricardo tarafından icat edilmedi. Bir tüccar veya bir çiftçi, “değer” veya “maliyet” gibi adlandırmaları, alınıp satılabilen, bir şeye “mal olan” her şeye öteden beri uygulayagelmıştır. Politik ekonominin düşünürleri, “asıl olarak değer” kavramını, salt nominalist biçimsel mantığın günümüze dek bilimlere önerdiği kılavuza göre geliştirmeye kalkışsalar, bu kavramı asla geliştiremezlerdi. İşin gerçeği şudur ki, “değer” terimi, başlangıcından beri hiçbir zaman, “değerli” olarak adlandırılan nesnelerin her birine ait ortak, soyut bir özelliğin basmakalıp kullanımının sonucu olmamıştır. Öyle olsaydı, bütün iş, herhangi bir dükkân sahibinin “değerin” anlamıyla ilgili düşüncelerinin derlenip toplanması, eş deyişle, “değer” sözcüğünün uygulanabildiği görüngülerin

“özelliklerinin” sıralanması olur ve konu kapanırdı. Bu durumda bütün hikâye, yalnızca terimin uygulanabilirliğini açıklığa kavuşturmak olurdu. Oysa konunun özü, klasik politik ekonominin soruyu bambaşka bir yönde, sorunun yanıtının kavramda, eş deyişle, gerçek evrenselliğin kavranmasında bulunabilecek bir biçimde tasarlamış olmasıdır. Marx, klasik politik economicilerin bu sorunu tasarlama biçimlerinin özünü açığa çıkardı.

İlk İngiliz iktisatçı William Petty, değer kavramına şu şekilde ulaştı:

Bir kimse bir buşel* tahılı üretmek için ihtiyaç duyacağı sürede, bir ons** gümüşü Peru’da elde edip Londra’ya getirebilse, bunlardan biri diğerinin doğal fiyatı olur.⁹

Bu önermede “doğal fiyat” teriminin kullanılmasına karşılık “değer” teriminin bulunmadığını da söylemeden geçmemek gerekir. Ancak burada, tam da bütün sonraki “servet” üretimi, bölüşümü ve birikimi biliminin temel taşı olan değer kavramının doğuşuna tanık oluyoruz.

Burada kavram, bir terimde bulunan genel bir düşünce olarak değil, gerçek bir kavram olduğu ölçüde, tıpkı Hegel’in üçgen örneğinde olduğu gibi, başka “tikeller” arasında bir “tikel” olsa da, aynı zamanda “genel olarak değeri” temsil eden bir evrensel de olan, “deneyimde verili” gerçek bir görüngüyü ifade eder (yansıtır).

Burjuva politik ekonominin klasikleri, değeri bu yolla evrensel biçiminde tanımlamayı rastlantı olarak buldular. Ancak kavram oluştuktan sonra onu kullanma girişiminde, bu kavramı John Locke’un düşünme ve “evrensel” konusundaki düşünce kalıplarıyla tutarlı biçimde “doğrulamaya” çalıştıklarında, derhal bazı paradokslar ve çelişkilerle yüz yüze geldiler. “Evrensel”, tıpkı kâr veya sermaye gibi tikel değışkeleri aracılığıyla değeri her doğrulama girişiminin terimin sağlamasını yapmaması gibi, bu terimlerle çeliştiğinden yanlıştır.

* 1 buşel [kile] mısır = 25,40 kg. –çev.

1 ons = 28,34 gr. –çev.

Marx tam da “evrenselin” doğası ve “tikel” ve “bireysel” ile iç ilişkisinin daha derinlikli, diyalektik kavramlaştırmasının izinden gittiğinden, bu çıkmazlara yol açan nedenleri belirleyip buradan çıkışı gösteren kişidir. “Evrenselin doğadaki gerçekliği bir yasadır” (F. Engels), her durumda gerçeklikte bir yasadır (bunun bir kanıtı çağcıl doğa bilimleri, özellikle de mikrokozmik fiziktir). Bu yasa, asla her tikel parçacığın deviminin kesinlikle izleyeceği mutlaklık değildir; yalnızca “evrenselin”, tikel (bireysel) bütün dışavurumlarında “çiğnenmesi” ve “olumsuzlanması” aracılığıyla, karmaşık bir tekil görüngüler toplamının davranışında açığa çıkan bir eğilim biçiminde iş görür. Sonuç olarak, insan zihni her halükârda bunu dikkate almalıdır.

Marx’ın *Kapital*’inde değerın evrensel tanımları (değer yasası), çözümleme süreci içinde, bir metanın başka bir metayla doğrudan mübadelesi, başka bir deyişle, değerın tarihsel olarak en eski ve bundan dolayı mantıksal olarak en yalın billurlaşmasından yola çıkılarak geliştirilir. Marx bunu, (değerın temelinde gelişen) para, kâr ve rant gibi bütün öteki tikel biçimleri dışta bırakarak yapar. Marx’ın belirttiği gibi, Ricardo’nun değer çözümlemesindeki kusur, değerın evrensel biçimi sorununu ele alışında “kârı unutamamasıdır”. Bu yüzden Ricardo’nun soyutlaması eksikli, dolayısıyla da biçimsel kalır.

Marx sorunu evrensel biçiminde çözmeye çalışır, zira yalnızca kâr değil, para da dâhil sonraki bütün biçimlenmeler çözümlemenin bu aşamasında yok sayılır. Çözömlenen şey yalnızca doğrudan para dışı mübadeledir. Tekilin evrensele bu yükseltilişinin, basit bir biçimsel soyutlama ediminden ilkece farklı olduğu hemen ortaya çıkar. Burada, yalın meta biçiminin kâr, rant, faiz ve değerın öteki özel “biçimlerinden” ayrımları, bunlar ikincildir diye bir kenara atılmaz. Tam tersine, bu ayrımların kuramsal açıklaması, değerın genel biçiminin tanımıyla örtüşür. Ricardo’nun soyutlamasının eksikliği ve buna bağılı “biçimselliği”, tam da bu soyutlamayı yaparken, bir yandan “değerın” bütün öteki gelişkin biçimlerini (özellikle ve belirli olarak kârı) dışta bırakamaması, öte yandan

doğrudan meta mübadelesinin dâhil, değerin genel biçiminin bütün ayrımlarını dışta bırakmasına dayanır. Ricardo'nun çözümlemesi başka bir güçlüğü de yol açar: Sürecin sonunda "ortak yön", artık kuramsal bir açıklamasını oluşturmadığı "tikelden" bütünüyle yalıtılmış olarak belirir. "Evrenselin" diyalektik ve salt biçimsel kavramlaştırmaları arasındaki fark budur.

En az bunun kadar önemli bir nokta da Marx'ın, evrenselin diyalektik-materyalist kavramlaştırmasını Hegel'in idealist diyalektiğinde büründüğü yorumdan ayırmasıdır. Bu ayrımın altının çizilmesi önemlidir, zira Batı'daki felsefe yazınında, çok zaman, Hegel ile Marx ve Lenin'in evrensel kavramlaştırmaları arasında eşitlik işareti konur. Bütün diyalektik üstünlüklerine karşın, evrensel kategorisinin ortodoks Hegelci kavramlaştırması, bizzat Hegel'in çokça eleştirip reddettiği, "metafizik" bakış açısının bu kategoriyle ilgili kavramlaştırmasıyla can alıcı bir noktada örtüşür. Bu durum, Hegelci mantığın ilkeleri gerçek dünyevi sorunların çözümlenmesine her uygulanışında açıkça ortaya çıkar.

Hegel'in, geometrik şekillerin, örneğin üçgenin, "genel olarak şekil" olarak değerlendirilerek kullanımıyla ilgili yaptığı gibi, evrenselin salt biçimsel kavranışına karşı kendi "spekülatif" kavramıyla ilgili görüşüne ilişkin açıklaması ele alınınca, bu kavramlaştırmasının, hazır bir biçimde, Marx'ın "değer" veya "asıl olarak değer" genel tanımı sorunuyla baş etmesini sağlayan bütün mantıksal şemayı içerdiği izlenimi doğar. Ancak Hegel'in "gerçek evrenseliği", anlamsız, salt bir soyutlamadan ayrımlı olarak, doğrudan nesnel anlamda veya bizzat "gerçekten evrenselin" bir "tikel" biçiminde, "öteki için varlık" biçiminde ya da zaman ve uzamda (insan zihninin dışında) deneysel verili bir gerçeklik olarak ve tasavvurda algılanan biçiminde, gerçekte mevcut değildir.

İlk bakışta öyle görünse de bizzat Hegel, evrensel ile tikel arasındaki iç ilişkinin hiçbir biçimde (geometrik olanlar dâhil) matematiksel şekiller arasındaki ilişkiye benzer olmadığında ısrar eder, zira böyle bir benzerlik yalnızca biçimsel bir örneğe

olarak anlamlı olur ve gerçek resmin çarpıtılması ve bulanıklaşmasına yol açması olasılığı bulunur.

Hegel'e göre, (evrensel) mantıksal kavramını açıklığa kavuşturmak üzere başvurulmuş geometrik imge, "duyusal tözün yükünü taşıdığından", yeterince kötüdür ve bundan dolayı, *İncil*'deki efsaneler gibi, olsa olsa kavramın iyi bilinen bir alegorisini temsil eder. Hegel'in salt katıksız mantıksal bir kategori, eş deyişle, büyük harfli Kavram olarak ele aldığı "gerçek evrensel", "duyusal töz" veya "duyusal maddenin" bütün kalıntılarından arındırılmış biçimde kavramsallaştırılmalı ve "tinin" ediminin arı manevi alanında yer almalıdır. Böyle bir noktadan hareketle Hegel, materyalistleri, tam da evrenseli "tikeller arasında bir tikele", zaman ve uzamın sınırlarına tabi, "sınırlı" bir şeye dönüştürerek, "asli" biçiminde yıkılmasına yol açtıkları gerekçesiyle, evrenseli ele alış biçimlerinden dolayı kınar. Oysa Hegel'e göre evrensel, "iç bütünlüğü" ve "sınırsız" olma niteliği temelinde, tikelden özellikle ayrı olmalıdır.

Bundan dolayı, Hegel'e göre, sözcüğün dar ve doğru anlamında "asıl olarak evrensel", kesinlikle, "dışsal gerçekliğin" zamanında ya da uzamında değil, yalnızca "arı düşünüş" ortamında var olabilir. Dışsal gerçeklik alanında, bu "gerçekten evrenselin" yalnızca "tikel yabancılaşmaları", "cisimlenmeleri" ve tözsel gerçekleşmeleri ("hipostazları") ile karşılaşılabilir.

Tüm bunlar, Hegel mantığı açısından, insanın özünün emek araçlarını üreten varlık olarak tanımlanmasını kabul edilemez ve "mantıksal olarak hatalı" kılar. Ortodoks Hegelci birinin gözünde, tıpkı bizzat Hegel'in eleştirdiği (ve neredeyse genel görüşü temsil eden!) salt biçimsel mantığın herhangi bir yandaşı açısından da olduğu gibi, Franklin veya Marx'ın tanımı, "evrensel" olabilmek için fazlasıyla "somuttur". Emek araçlarının üretilmesi, Hegel açısından, insanda insani olanın temeli olarak değil, çok büyük bir önem taşısa da, nihayet insanın düşünen benliğinin bir dışavurumu olarak görünür.

Başka bir deyişle, evrenselin ve evrensellik biçiminin Hegelci idealist yorumu, uygulamada, bu kategorinin Hegel'in onca tik-sindiği "metafizik" yorumuyla sonuçlanır.

Dahası, özgün biçiminde Hegelci mantık *Kapital*'in ilk bölümlerindeki uslamlamaların geçerliliğini değerlendirmek için kullanılırsa, bütün Marksçı akıl yürütümü “geçersiz” ve “mantıksız” görünür. Hegelci mantıkçı, Marksist değer çözümlemesini, evrenselin bu kategorisinin tanımını sunmadığı gerekçesiyle eleştirir, kendi bakış açısından haklıdır. Buna ek olarak, Marx'ın yalnızca değerın tanımını “betimlediğini”, ancak “genel olarak değerın” herhangi tikel bir biçimini kuramsal olarak çıkarsamayla başaramadığını söyleyecektir, zira Hegelci mantıkçıya göre, yamsal insan etkinliğinin herhangi bir “gerçekten evrensel” kategorisi gibi “genel olarak değer” de, içinde yalnızca belirdiği veya nesneleştigi “dışsal varlığa” değil, insana içkin bir biçimdir.

Bütün bunlar, biçimsel mantığa bütün üstünlüklerine karşın, Hegelci mantığın, belirli büyük değişikliklere tabi kılınmadan, özellikle de doğa ve “evrenselin” konumuna ilişkin anlayışındaki idealist kalıntılar köktenci biçimde temizlenmeden, materyalist temelli bir bilimin silahı olarak kabul edilemeyeceğini gösterir. Hegel'in idealizmi, hiçbir biçimde, mantıkla ilgili olarak “dışsal” bir şey oluşturmaz; tek yaptığı, mantıksal bir düşünme silsilesini yönlendirmektir. Hegel, (bir yanda evrensel, öte yandan tikel) karşıt kategorilerin dönüşmesi üzerine görüş bildirirken, yaklaşım şemasına tek yönlü bir özellik atfeder. Hegelci şemaya göre, örneğin, Marksçı değer tanımındaki herhangi bir geçişime, bir başka deyişle tekilden evrensele geçişe (dönüşüme) yer yoktur. Hegel'de, kendisini “tikelden” ve tekinden “yabancılaştırma” ayrıcalığı yalnızca evrensele aittir; tekilse, sürekli biçimde bir ürün, evrenselliğin bir “tarzı”, yalnızca tikel ve bundan dolayı da eksik bileşimli olarak belirir.

Ekonomik (piyasa) ilişkilerinin özgün tarihi ise, “genel olarak değer biçiminin”, başlangıcından beri üretimi örgütlemenin evrensel biçimi olmadığını gösteren Marx'ı doğrular. Tarihsel olarak ve uzun bir süre için değer, üretimdeki insanlar ve nesneler arasında rastgele ortaya çıkan belirli bir ilişki olarak kaldı. Kapitalizm ve “özgür girişimcilik toplumu” ortaya çıkmadan, değer

(başka bir deyişle ürünlerin piyasa biçimi), üretimin oluşturuçu ögeleri arasındaki genel iç ilişki biçimine dönüşemezdi.

Buna benzer biçimde, “tekil ve rastgele olanın” evrensele dönüşmesi, tarihte bir istisna değil, kuraldır. Tarihte –sadece insan ve kültür tarihinde değil–, her zaman, daha sonra evrensele dönüşecek bir görüngü, başlangıçta tam olarak “yasadan sapan” münferit bir istisna, bir ayıklık, tikel ve kısmi bir şey olarak ortaya çıkar. Böyle olmasaydı, herhangi bir şeyin başka türlü ortaya çıkması beklenemezdi. Yeni olan her şey birdenbire, istisnasız her şeyin “ortak” yönü olarak ve ansızın cisimlenmiş bir “düşünce” biçiminde ortaya çıksaydı, tarih gizemli bir görünüme bürünürdü.

Marx ve Lenin’in, evrenselin Hegelci diyalektik kavramlaştırmasını yeniden değerlendirmelerini bu ışıktaki ele almak gerekir. Hegel’in düşüncesindeki diyalektik eğilimleri çok önemsemesine karşın, Marksizm onun kavramlaştırmasını genişletip derinleştirir ve bu yolla, “evrensel” kategorisini, somut ve tarihsel olarak gelişen görüngülerin araştırılmasını yöneten asal mantıksal kategoriye dönüştürür.

Tarih ve düşüncenin diyalektiğinin materyalist kavramlaştırması bağlamında, Hegel’in formülleri, her türden gizemli görünüştü belirtisinden arındırılarak, yaratıcılarının dilinde olduğundan farklı bir anlama kavuşur. “Evrensel”, “tekillerin varlığının bütünü”, bir “Düşün” olarak değil, bütünüyle gerçek, evrensel olmaya yönelen, içkin çelişkilerinin gücüyle, “kendi içinden”, yeni ama daha az gerçek olmayan ve gerçek gelişimin başka “tikel” biçimleri olarak gelişen görüngüleri, özel bir görüngü biçiminde içerir ve kendinde cisimlendirir. Öyleyse “gerçek evrensel”, bir sınıf varlığın tek tek üyelerinde bulunan tikel bir biçim değil, bizzat bu “tikellikten” ortaya çıkmaya zorlanan ve tam olarak bu “tikellik” aracılığıyla “gerçek evrensele” dönüşen tikeldir.

Burada Platoncu-Hegelci türden gizemciliğin en ufak bir izine rastlanamaz.

Notlar

- 1 G.W. Hegel *Werke*, Bd. 19, Frankfurt am Main, 1971, s. 203-204. (Bkz. *Felsefe Tarihi* –Aristoteles). [Metinde bu alıntı Almanca aslında verilmiştir. Türkçesi bana aittir. Almanca alıntı şöyle: Was nun das Verhältnis dieser drei Seelen ist, wie man sie nennen kann, indem man sie jedoch mit Unrecht so scheidet, so bemerkt Aristoteles hierüber ganz richtig, dass nicht eine Seele zu suchen sei, welche das Gemeinschaftliche derselben sei und in keiner bestimmten und einfachen Form einer jener Seelen gemäss sei, – als Teile verschiedener Wesen. Dies ist eine tiefe Bemerkung, wodurch sich das wahrhaft spekulative Denken unterscheidet vom bloss logisch-formellen Denken ... 'Wie unter den Figuren auch nur das Dreieck und die anderen bestimmten Figuren, ...' Quadrat, Parallelogramm usf., ... wirklich etwas seien. Denn das Gemeinschaftliche ist die Figur; diese allgemeine Figur, die gemeinschaftlich ist, ist aber nicht, ... ist nichts Wahrhaftes, ist das Nichts, ein leeres Gedankengut, ist nur ein Abstraktum ... 'Hingegen das Dreieck ist die erste Figur, die wahrhafte allgemeine, welche auch im Viereck usf. vorkommt, ...' – die Figur auf die einfachste Bestimmung zurückgeführt. Einerseits steht das Dreieck so neben dem Quadrat, Fünfeck usf., als ein Besonderes neben diesen; aber - und dies ist der grosse Sinn des Aristoteles – es ist wahrhafte Figur, die wahrhaft allgemeine Figur ... Aristoteles will dies sagen: Ein leeres Allgemeines ist dasjenige, das nicht selbst existiert oder nicht selbst Art ist. In der Tat ist alles Allgemeine reell als Besonderes, Einzelnes, als seiend für Anderes. Aber jenes Allgemeine ist so reell, dass es selbst, ohne weitere Änderung, seine erste Art ist; weiter entwickelt gehört es nicht hierher, ist überhaupt das Prinzip der Realisierung.]
- 2 Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Band 32, Berlin, 1965, s. 52 (Bkz. Rusça metin: K. Marx-F. Engels, *Sochineniia*, 2. Baskı, Cilt 32, s. 45). [Alıntı metinde Almanca verilmiştir, Türkçe çeviri bana aittir. Almanca alıntı şöyle: "Was würde aber old Hegel sagen, wenn er erfuhre jenseits, dass das Allgemeine im Deutschen und Nordischen nichts bedeutet als das Gemeinland, und das Sondre, Besondre, nichts als das aus dem Gemeindeland ausgeschiedne Sondereigen?"]
- 3 *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomi*, Berlin, 1953, s. 217 (bkz. Rusça metin, K. Marx-F. Engels, *Sochineniia*, Cilt 46, Bölüm I, s. 263-264). [Alıntı metinde Almanca geçiyor. Türkçe çeviri bana aittir. Almanca alıntı şöyle: "Das Kapital, soweit wir es hier betrachten, als zu unterscheidendes Verhältnis von Wert und Geld, ist das Kapital im allgemeinen, d.h. der Inbegriff der Bestimmungen, die den Wert als Kapital von sich als blossem Wert oder Geld unterscheiden. Wert, Geld, Zirkulation etc., Preise etc. sind vorausgesetzt, ebenso Arbeit etc. Aber wir haben es weder mit einer besonderen Form des Kapitals zu tun, noch mit dem einzelnen Kapital als unterschieden von andren einzelnen Kapitalien etc. Wir wohnen seinem Entstehungsprozess bei. Dieser dialektischer Entstehungsprozess ist nur der ideale Ausdruck der wirklichen Bewegung, worin das Kapital wird. Die späteren Beziehungen sind als Entwicklung aus diesem Keim heraus zu betrachten. Aber es ist nötig, die bestimmte Form zu fixieren, auf der es auf einem gewissen Punkt gesetzt ist. Sonst entsteht Konfusion." *Grundrisse*'nin Sol Yayınları basımında bu kısım için bkz. C. 1, s. 204-205.]

- 4 Agy, s. 353 (Rusça metin, s. 437). [Karakteri ekonomik olmaktan çok mantıkidir. -çev.]
- 5 Agy, s. 353 (Rusça metin, s. 437). [Alıntı metinde Almanca geçiyor. Türkçe çevirisi bana ait. Almanca alıntı şöyle: "Das Kapital im Allgemeinen im Unterschied von den besonderen reellen Kapitalien selbst ist eine reelle Existenz. Es ist dies von der gewöhnlichen Ökonomie anerkannt, wenn auch nicht verstanden; und bildet ein sehr wichtiges Moment für ihre Lehre von den Ausgleichungen etc. Zum Beispiel das Kapital in dieser Allgemeinen Form, obgleich einzelnen Kapitalisten gehörig, in seiner elementärischen Form als Kapital, bildet das Kapital, das sich in den Banks akkumuliert oder durch sie distribuiert wird, und, wie Ricardo sagt, sich so bewunderungswürdig verteilt im Verhältnis zu den Bedürfnissen der Produktion. Es bildet ebenso durch loans etc. einen level zwischen den verschiedenen Ländern. Ist es daher z.B. ein Gesetz des Kapitals im Allgemeinen, dass, um sich zu verwerten, es sich doppelt setzen muss, und sich in dieser doppelten Form doppelt verwerten muss, so wird z.B. das Kapital einer besonderen Nation, die im Gegensatz zu einer anderen par excellence Kapital repräsentiert, sich ausleihen müssen an eine dritte Nation, um sich verwerten zu können. Das Doppelt-Setzen, sich auf sich selbst als fremdes beziehn, wird in diesem case verdammt real. Während das Allgemeine daher einerseits nur gedachte differentia specifica, ist sie zugleich eine besondere reelle Form neben der Form des Besondern und Effizelnen.]"
- 6 Agy, s. 353 (Rusça metin, 437). [Alıntı metinde Almanca geçiyor. Türkçe çevirisi bana aittir. Almanca alıntı şöyle: "So auch in der Algebra. Zum Beispiel a, b, c, sind Zahlen überhaupt; im Allgemeinen; dann aber sind sie ganze Zahlen gegen a/b, b/c, c/b, c/a, b/a etc., die sie indes als die allgemeinen Elemente voraussetzen". Bu ve önceki nottaki kesimin Sol Yayınları basımındaki biçimi için bkz. *Grundrisse* C. 1, s. 320-321.]
- 7 Vektor, *Liudi ili zhivognye?* Moskova, 1957, s. 223.
- 8 K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 3, Berlin, 1958, s. 6 (bkz. Rusça metin: K. Marx-F. Engels, *Sochineniia*, 2. Baskı, C. 3, s. 3). [Alıntı metinde Almanca geçiyor. Türkçe çevirisi bana aittir. Almanca alıntı şöyle: "Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.]"
- 9 K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 26, Erster Teil, Berlin, 1965, s. 332. (bkz. Rusça metin, K. Marx i F. Engels, *Sochineniia*, 2. Baskı, C. 26, Bölüm I, s. 358). [Alıntı metinde Almanca geçiyor. Türkçe çevirisi bana aittir. Almanca alıntı şöyle: "Wenn jemand eine Unze Silber aus dem Innern der Erde Perus in derselben Zeit nach London bringen kann, die er zur Produktion eines Bushel Korn brauchen würde, dann ist das eine der natürliche Preis des anderen.]"

İDEALİN DİYALEKTİĞİ



Gerçekliğe dönüşen ideal düşüncesi çok derindir: Tarih için çok önemlidir. Ayrıca, insanın kişisel yaşamında da bu düşüncenin epey bir doğruluk payı bulunduğu da açıktır. Kaba materyalizm bu konuda ne derse desin.¹

“İdeal” veya görüngülerin “idealliği”, düşüncesizce ve dikkatsizce ele alınmayacak kadar önemli bir kategoridir; zira bu terim, yalnızca idealizmin özünün Marksist değerlendirilişiyle değil, hatta adlandırmasıyla da ilgilidir.

İdealist öğretiler kümesine –bilinç veya istenç, düşünce veya genel olarak zihin, “ruh” veya “tin”, “duygu” ya da “yaratıcılık” veya “toplumsal olarak düzenlenmiş deneyim” gibi– eksikli, derinliksiz bir *ideal* kavramlaştırmasını tarih ve bilgiyi açıklamak için çıkış noktası olarak kabul eden felsefedeki bütün kavrayışlar dâhildir.

Tam da bu yüzden, felsefedeki materyalizm karşıtı kamp, örneğin “zihinselcilik”, “psikolojizm”, “iradecilik” veya “bilinççilik” (сознанизмом) olarak değil, *idealizm* olarak adlandırılır –bu ikinciler, kesinlikle şu ya da bu belirli biçime bürünmesinden bağımsız olarak idealizmin evrensel (всеобщие)² özellikleri değil, tikel özgüllüklerdir. Burada “ideal”, tam olarak, –zaten bilinen ve sonradan ortaya çıkacak olanlar dâhil– olanaklı yorumların eksiksiz bir bütünlüğü olarak anlaşılır.

Bu nedenle, örneğin, bilincin “ideal” olduğunu veya “ideal” görüngüler kategorisine girdiğini, hiçbir şekilde ve anlamda, *maddi* varlık kategorisine girmediğini söylemek durumundayız.

Ne var ki, buna karşılık “idealin” *bilinç* (zihinsel imge, kavram, vb.) olduğu söylenirse, genel olarak ideal ile maddi olan arasındaki temel ayrımların (karşıtlıkların) ifadeleri ve bizzat “ideal” kavramı kabul edilemez biçimde karmaşılaştırılır. Zira böyle bir evirme, ideal kavramını, iyi bilinen bir görüngü kategorisi için enine boyuna düşünülmüş bir kuramsal adlandırmadan, bu görüngülerden yalnızca birkaçını kapsayan bir ada dönüştürür. Bunun sonucunda bir açmaza düşme tehlikesiyle karşılaşılır: Er ya da geç, idealizmin, henüz bilinmeyen ve bu dar “ideal” tanımına sığmadığı için duruma uyum sağlayamayan bir biçimi kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. O zaman, idealizmin bu yeni türü nereye yerleştirilecektir? Tabii ki materyalizmden başka bir yere değil. Ya da “ideal” ve “idealizm” anlayışını değiştirme zorunluğu doğacak, apaçık tutarsızlıklardan kurtulmak için ideal kavramı eğilip bükülecektir.

İvan bir kişidir, ama bir kişi İvan değildir. İşte tam da bu nedenle, genel bir kategori, tipik bile olsa, “ideallığın” belirli bir durumuyla tanımlanmamalıdır.

Ekmek, hiçbir kuşkuya yer bırakmaksızın yemektir. Ancak ilkokul mantığı bile, bu doğruluğu apaçık olan önermenin tersinin doğru olmadığını bildirir; zira “yemek ekmektir” önermesi, “yemeğin” doğru bir tanımı değildir ve yalnızca hiçbir zaman ekmekten başka bir yiyecek denememiş olan birine doğru gelebilir.

Bundan dolayı, nasıl ki “madde” kavramı doğa bilimlerinin bilinen madde “kavramlaştırmaları” sıralanarak açıklanamıyorsa, “ideal” kategorisi de aynen öyle, tikel türlerine göre değil, evrensel biçiminde tanımlanmalıdır.

“İdeale” ilişkin böyle bir usamlama yöntemiyle her adımda karşılaşılabilir. Çok zaman “ideal” kavramı, felsefede “ideale” ilişkin bir anlayış aracılığıyla kuramsal olarak belirlenen, başka görüngülerin ve en yaygın biçimiyle bilinç görüngüsünün –kendinde bilincin– basit (ve neredeyse gereksiz) bir eşanlamlısı olarak anlaşılır.

İşte böyle bir anlayışın tipik bir örneği {~ doğrunun tersine döndürülmesi}: “İdeal görüngüler, bilincin ötesinde ve dışında var olamaz; maddenin bütün öteki görüngüleri maddidir.”³

Oysa “bilincin ötesinde ve dışında”, bilinçli etkinliğin *bilinçdışı* (“bilinçaltı”) güduları gibi görüngüler bulunur. İlkokul mantığına bile bağlı kalarak, yazarımız bunları *maddi* görüngüler düzeyine taşımak zorundadır, zira “maddenin bütün öteki görüngüleri maddidir”. Bu kategoriyi dünyayı kavrayışlarının temeli olarak kabul eden –Eduard Hartmann, Sigmund Freud, Arthur Koestler ve bunlara benzer– düşünürler de aynı mantıksal kaçınılmazlıkla materyalistlerin safına sokulmalıdır. {Narski, “bilincin ötesinde ve dışında” ifadesini, “geleneksel anlamı” dışında anladığını söylememelidir.}

Karışıklık, görülebildiği gibi uzar gider; İ.S. Narski’nin, bu mantığın izinden giderek R. Carnap’ın çalışmalarında, Carnap hiçbir biçimde bireysel bilinç görüngülerine indirgenemeyen “dil” ve dilin “yapısı” gibi kişilerden bağımsız şeylerle uğraştığından (*Felsefe Ansiklopedisi*’ndeki Carnap’e ilişkin yazısına bakabilirsiniz), “materyalizm” bulup çıkarması {kesinlikle} rastlantısal değildir.

“İdealin” böylesi düşüncesiz bir anlayışının hangi istenmeyen ve beklenmeyen sonuçlar doğurduğuna aşağıda döneceğiz. Bu aşamada şuna dikkat etmemiz yeterlidir: Bilinç “ideal” olarak tanımlanırsa, “‘ideal’ ne anlama gelir?” meşru sorusunu “ideal *bilinç*” veya “bir *bilinç* görüngüsüdür (ya da özgüllüğüdür)” ifadeleriyle karşılamak kendi kuyruğunu kovalayan oyuncu bir köpeğe öykünmeksizin olanaksız olur.

İ.S. Narski yalnız değildir. İşte başka bir örnek:

İdeal, beyin tarafından benlik için edimselleştirilen veridir; ideal, verileri arı biçimde edinip onlarla işlem yapabilme yetisidir... İdeal zihinsel bir görüngüdür, ancak bütün zihinsel görüngüler ideal olarak tanımlanamaz (! – E.İ.); ama ideal, her zaman, bireysel benliğin bilinçli durumunda bulunur... İdeal, (henüz ye-

terince araştırılmayan) beyinsel nörodinamik sürecin belirli bir tipi aracılığıyla gerçekleşen, salt bireysel bir görüngüdür.⁴

Çok iyi. Çok açık biçimde ifade ediliyor: Bütün zihinsel görüngüler içinde yalnızca bireyin bilinçli durumunu temsil edenler “ideal” ile ilişkili olmalıdır. (Narski’nin tanımında olduğu gibi) “bütün öteki” zihinsel görüngülerin kaçınılmaz olarak *maddi* görüngüler kategorisine girdiği apaçıktır.

Oysa, bizzat “ideal”, el altından, “bütün öteki” görüngülerden yalnızca “henüz yeterince araştırılmaması” ile ayrılan salt maddi, “beyinsel nörodinamik” bir süreç olarak tanımlanıyor.

Bu şekilde “somutlaştırılmasının” “idealin” anlamının çok belirli beyinsel (nörodinamik) bir sürecin basitçe adlandırılmasına (“imlenmesine”) dönüştürüldüğünü, “ideal” ile “maddi” olanın ilişkisi felsefi sorununun bir nörodinamik sürecin başka nörodinamik süreçlerle ilişkisi sorunu –üst sinirsel etkinlik fizyolojisinin özel bir sorunu– ile değiştirildiğini görmek çok güç değildir.

Böylece, felsefe ve kuramsal psikoloji alanında biçimlendirilip çözüme kavuşturulan ideal ile maddi olanın “büyük karşıtlığı” sorunu, bilimsel araştırma alanının dışına atılır. Özünde bu, daha yakından bakıldığında, fizyolojinin –beynin yapısı ve işlevlerini araştırma biliminin, eş deyişle, bireyin kafatasında yerleşik olguların biliminin– basit “somut” bir sorununun, bilim öncesi, spekülatif-felsefi (eş deyişle, soyut) bir sorun olarak dile getirilmesi gibi görünüyor. Doğal olarak, ideal ile maddi olanın ilişkisinin bu şekilde biçimlendirilmesiyle, özel bir bilim olarak felsefenin geliştirdiği her tanım, “fazla soyut” olmakla kalmaz, (tam da bu soyutlamadan dolayı), aynı zamanda fazla “geniş”, dolayısıyla da “yanlış” hale gelir.

Bu yüzden D.İ. Dubrovski, “ideali”, “bireyin” kısa süreli “bilinçli durumu” veya “bireyin mevcut zihinsel durumu” ya da bireye (hiç değilse birkaç saniye için) beyninin maddi koşullarını öznel olarak deneyimlenen bir şey olarak eşsiz bir biçimde kavratan “bilinç olguları” dışında, başka bir şey olarak anlayan filozoflara ve psikologlara kategorik olarak karşı çıkmalıdır.

D.İ. Dubrovski açısından (tabii ki kuramsal konumunun ge-
reği olarak), söz konusu “biyeyin mevcut zihinsel durumunun”
felsefi olarak ne olduğunun –nesnel olarak, insanın kafasının dı-
şında, gerçek bir şeyleri yansıttığının ya da aksine, beyin tarafın-
dan öznel olarak deneyimlenen, başka bir deyişle, özgül yapısı ta-
rafından fizyolojik olarak koşullanan, ancak safdilce *beyin dışın-
da yer alan* olgular sanılan, biyeyin kendisinin içkin “durumları”
olduğunun– bir önemi yoktur. D.İ. Dubrovski için bunların hepsi
eşit ölçüde “idealdir”, çünkü hepsi “öznel dışavurumlar, beyinsel
nörodinamik süreçlerin *bireysel yansımalarıdır*”⁵ ve bundan baş-
ka bir şey olmaları olanaksızdır. Bundan dolayı, “idealin tanımı
doğruluk kategorisine bağlı değildir; zira yanlış bir düşünce de
aynı biçimde maddi değil, ideal bir görüngüdür.”⁶

{Yazarımız, özel bir bilim olarak felsefenin, “ideal” kategorisi-
ni *tam da doğruluk sorunuyla ilişkili* olarak biçimlendirip geliştiri-
diğini, felsefenin ideal ve maddi olanla ilgili tanımlarının yalnızca
bu ilişki çerçevesinde anlamlı olduğunu ne diye kendine dert et-
sin? Felsefede bu tanımların, “beyinsel yapılar” ve “nörodinamik
süreçler” uzmanı Dubrovski’nin kişisel ilgi alanındaki olgulardan
bütünüyle farklı olguların kuramsal ifadeleri olarak geliştirilmiş
olmasıyla ne diye ilgilenir?}

Ne var ki bir bilim olarak felsefe, hiçbir zaman, “beyinsel nö-
rodinamik süreçlerin bireysel işleyişlerine” karşı özel bir ilgi duy-
madı; dolayısıyla “ideali”, D.İ. Dubrovski’nin anladığı gibi anlarsak
bu kategori, “ideal” sözcüğünün eşit ölçüde geçersiz veya kabul
edilemez ölçüde geniş ya da dar çeşitli kullanımları sonucunda,
felsefece yanlış anlaşılmıştır demektir. O zaman da bu bakış açı-
sına göre, bu terimin yorumlanması, neyi “imleyip” neyi “imleye-
mediği” sorunu, üst sinirsel etkinlikler fizyolojisinin tekelinde ola-
caktır. “Beyinsel nörodinamik süreçlerin bireysel işleyişi”–nokta.
Bundan ötesi, ancak şerden (Hegel diye anlayın) kaynaklanabilir.

{D.İ. Dubrovski’nin konumu, belirli bir bilimin kavramlarının
tanımlarını yeniden düşünmeye karar veren, ancak bu bilimin bu

tanımları üretirken ne türden görüngüleri (edimleri) değerlendirip irdelediğini anlama zahmetinde bile bulunmayanların tipik bir örneğidir. Doğal olarak, bilimin herhangi bir alanında (bu örnekte fizyoloji yönünde) böyle bir yol değişikliği, bilinen bilimsel görüngülerin keyfi bir yeniden adlandırılmasından ve terim dizileri hakkında tartışmadan başka bir sonuca yol açmaz.}

Çok iyi bilindiği gibi, felsefe alanında “ideal” kategorisinin kuramsal gelişimi, D.İ. Dubrovski açısından “idealin betimlenmesiyle bütünüyle ilgisiz” bulunan bir karşıtlığın –bireylerin bütünüyle kişisel, başka bir birey açısından hiçbir evrensel anlam taşımayan, geçici zihinsel durumları ile evrensel ve zorunlu ve bundan dolayı belirli bir kişinin var olan gerçekliğinden bağımsız, nesnel bilgi ve biliş biçimleri arasındaki ayrımın, hatta karşıtlığın– ürünü olmuştur. {(Dubrovski açısından ise, bu biçimler, doğa ya da Salt Tin, madde veya tanrısal düşünce olarak hiç yorumlanmamış gibidir)}. Bu belirleyici ayrım, materyalizm ile idealizm arasındaki bin yıllık savaşla, bir araya gelmelerini temelde olanaksız kılan kavgayla doğrudan ilgilidir. Bu ayrım, yalnızca bu tartışmaya ilişkin tam bir cehalet sonucunda, “idealin betimlenmesiyle bütünüyle ilgisiz” ilan edilebilir. İdeal sorunu, her zaman bilginin nesnelliği (“doğruluk değeri [истинности]”) sorununun, başka bir deyişle, bireysel zihinsel fizyolojinin kaprisleri tarafından değil, çok daha ciddi, bireysel zihnin üstünde ve ondan bütünüyle bağımsız bir şey tarafından, koşullanıp açıklanan bilgi biçimleri sorununun bir cephesi olagelmıştır. Örneğin, matematiksel doğrular, mantıksal kategoriler, ahlaki buyruklar ve adalet tasavvurları, her zihin için belirli bir anlama sahip, aynı zamanda da bu zihinlerin bireysel kaprislerini sınırlayabilen “şeylerdir”.

Bireyin bedeninden ve “ruhundan” apaçık biçimde bağımsız olan ve bireyler tarafından duyular yoluyla algılanan şeylerin nesnelliğinden temelde farklı bir nesnellik türüne sahip bulunan bu tuhaf görüngüler kategorisi, bir zamanlar felsefe tarafından *ideallikleriyle* nitelenmiş ya da genel olarak ideal diye “adlandırılmıştı”.

Bu anlamda, (“idealar” dünyasına ait bir şey olarak) ideal, ilkin Platon’da ortaya çıkar. İnsanlık, bu görüngüler çeşidinin ayrı bir kategoride toplanmasını ve adlandırılmasını Platon’a borçludur. Platon’da “idealar” basitçe bir insanın “ruhunun” (“zihninin”) belirli bir durumu değildir. İdealar, insan bedenini yöneten bireyin “ruhuyla” açık karşıtlık içinde, bütün “ruhlar” için bağlayıcılığı olan ve bütün insanların çocukluktan itibaren kendi bireysel bedenlerinin ve geçici, rastgele durumlarının gerekliliklerinden daha dikkatli biçimde gözetmesi gereken bir yasa, zorunlu olarak *evrensel*, ortak kabul gören imge örüntüleridir.

Bizzat Platon, “tinin” bu geniş kapsamlı bireysel durumlarının evrensel örnek (prototip) örüntülerinin kökenini açıklarken, doğru bir biçimde bunları, tartışma götürmez olgusal bir temelde, özel bir kategori olarak *belirler*: İdealar bireyin, bunların aracılığıyla bilinçli bir yaşama gözlerini açtığı *bir kültürün evrensel normları* ve kendi yaşam etkinliğinin zorunlu yasası olarak içselleştirmesi gereken gerekliliklerdir. Bunlar, kültürel normların yanı sıra, bireyin konuşmayı öğrenmesinin dilbilgisel-sözdizimsel dilsel normları, içinde doğduğu “devletin yasaları”, çocukluktan itibaren çevresindeki nesneleri düşünmesinin kuralları vb.dir. Birey bütün bu normatif örüntüleri, kendisinden (ve tabii ki beyninden) bağımsız ve üstelik, sıkı biçimde düzenlenmiş özel bir “gerçeklik” olarak içselleştirmelidir [усваивать]. Hayvanların ve ilkel-doğal durumdaki insanların bilmediği bu özel gerçekliğin görüngülerini belirli bir kategoriye özgüleyen Platon, insanlığı gerçek ve çok önemli bir sorunla karşı karşıya bırakır. Bu da, bu tuhaf görüngülerin “doğası” sorunu, “idealar” dünyasının, *ideal dünyanın* doğasının sorunudur; bu sorunun, bırakın insan vücudunun tek bir organının–beynin– doğası sorunuyla ilgisini, bir bütün olarak insan vücudunun doğası sorunuyla bile hiçbir ilgisi yoktur. Platon’un sorunu, gerek kendi çağdaşı, gerek günümüz fizyologlarının ilgisini çeken görüngülerin kapsamının dışındadır.

Başkaları için “ideal”, başka bir şey, örneğin, “henüz yeterince araştırılmayan belirli bir tür nörodinamik düzen” olabilir. Ne var ki böyle bir yeniden adlandırma, Platon’un, açık seçik biçimde anlaşılmaları için bu terimi dolaşıma soktuğu olgular bütünü sorununun, başka bir deyişle “idealin” sorunu olarak belirleyip adlandırdığı sorunun çözümü yönünde bir arpa boyu bile ilerleme sağlamaz.

Ne var ki daha sonra, (özellikle de Locke, Berkeley, Hume ve izleyicilerinin tekyönlü deneyciliklerine koşut olarak) “idea” sözcüğü ve onun türevi olan “ideal” sıfatı, bir kez daha, herhangi türden zihinsel görüngüleri, hatta bireysel bir “tinin” geçici zihinsel durumlarını imleyen kolektif bir terime dönüştü. Dahası terimin bu anlamda kullanımı, gördüğümüz üzere, günümüze dek varlığını sürdüren kalıcı bir geleneğe dönüşme gücü elde etti. Ne var ki bu durum felsefedeki dar bakışlı deneyci geleneğin Platon’un betimlediği gerçek sorunu dışlaması, sorunun gerçek önemini ayırımsamaması ve onu temelsiz bir efsane olarak yadsıması sonucunda ortaya çıktı. Bundan dolayı bu geleneğe göre “ideal” sözcüğü “gerçekte” değil, yalnızca imgelemde, yalnızca bireylerin zihinsel durumları biçiminde var olan anlamına gelir.

Bu terminolojik ve kuramsal konum “gerçeklikte” yalnızca ayırık, tekil, duyularca algılanabilen “şeyler” bulunduğunu; *evrenselin* ise, belirli bir bireyin belirli şeyleri algı edimlerinin çoğunda (hatta hepsinde) defalarca yinelandığında ve bu birey tarafından duyularca algılanan birçok şey arasında belirli bir “benzerlik” [сходство] veya bireyin deneyimlediği zihinsel durumların özdeşliği [тождество] olarak algılandığında gerekçelendirilebilen, yalnızca imgelemin bir kuruntusu ya da zihinsel (veya psiko-fizyolojik) bir görüngü olduğu görüşüyle yakından ilişkilidir.

Bu cahilce konumun felsefeyi sürüklediği çıkmazları, Alman klasik felsefesinin temsilcilerinin tek yönlü deneyciliğe yönelttikleri eleştiriye azıcık aşına olan herkes bilir; bu nedenle bu eleştirileri yinelemeye gerek yoktur. Ne var ki bu görüşü eleştirenle-

rin bunun terimsel hafifliklerine takılıp kalmadıklarına, özüyle ilgilendiklerine dikkat etmek gerekir. Bu yaklaşım Kant, Fichte, Schelling ve Hegel'i, "idealin" deneyci açıklamasını reddetmeye ve bu en önemli kavramın özgün kuramsal bir çözümlemesine girişmeye yöneltti. İşin nirengi noktası, 17. ve 18. yüzyılda yaygın olan, "idealin" "genel olarak zihinsel" ile özdeşleştirilmesinin daha Platon'un kendi zamanında bile kavramış olduğu özgül felsefi sorunun –evrensel bilginin nesnelliği, gerçekliğin evrensel (kuramsal) tanımlarının nesnelliği sorununun, başka bir deyişle, bunların insandan ve insanlıktan, insan organizmasının özel yapısından, insan beyni ve zihninden ve bireysel geçici zihinsel durumlardan bağımsızlıkları gerçeğinin doğasının sorununun– açıkça dile getirilmesine bile olanak sağlamamasıdır. Başka biçimde söylersek, söz konusu olan şey, bilginin *yasaları olarak* anlaşılan, yalnızca "bireysel" değil, bütün zihinsel biçimler, dönemler ve insanlara ait bütün "zihinsel durumlarda" değişmeden kalan, evrensel bilginin *doğruluk değeri* sorunudur.

"İdeal" sorunu, gerçekte yalnızca bu şekilde, bütünlüklü olarak ve tüm diyalektik keskinliğiyle, genel olarak ideal ile genel olarak maddi olanın ilişkisi sorunu olarak ortaya konabilir.

Deneyci felsefede "ideal", yalnızca ve yalnızca bireysel zihinde, bireysel bilinçte, bireyin kafasında olanı imler, bütün öteki şeylerse "maddi" kategorisinde yer alır (bu, temel mantığın bir gerekliliğidir). "Maddi görüngüler" kategorisine ait olan şeyler güneş ve yıldızlar, dağlar ve dereler, atomlar ve kimyasal elementler ve bütün öteki arı doğal görüngülerdir. Bu sınıflandırmaya, *maddi olarak belirlenmiş* (nesnelleştirilmiş [опредмеченные]) *toplumsal bilinç biçimlerinin* tümünü, gerçek dünyanın, nesnel gerçekliğin, tarihsel olarak oluşturulup toplumsal olarak meşrulaştırılan *insani temsillerin* hepsini atfetmeliyiz.

Kitaplar, heykeller, ikonlar, resimler, altın sikkeler, kraliyet tacı, sancaklar, tiyatro gösterileri ve bunların dramatik kurguları; bütün bu nesneler, tabii ki insan kafasının dışındadır ve bu kafa

(ve bunun gibi yüzlerce kafa daha) tarafından dışsal, fiziksel olarak dokunulabilir “nesneler” olarak algılanır.

Ne var ki bundan yola çıkarak birileri, sözgelimi, “Kuğu Gölü” veya *Kral Lear*’i *maddi* görüngüler kategorisine yerleştirmeye girişirse temel felsefi-kuramsal bir yanılsa düşmüş olur. Bir tiyatro temsili, sözcüğün en sıkı ve en dar anlamında –*ötekinin*, başka bir şeyin onda *temsil edildiği* anlamında– gerçekten de bir *temsildir* [представление]. Peki, bu başka şey neyin nesidir?

Vaktinde P.İ. Çaykovski veya William Shakespeare’in kafasında ortaya çıkan “beyinsel nörodinamik bir süreç” mi? “Bireyin veya bireylerin (yönetmen veya oyuncuların) geçici zihinsel durumları” mı? Yoksa daha özsel bir şey mi?

Bu soruya Hegel şöyle bir karşılık verirdi: Bu, gerçek özünde zihinsel oluşum [существенной определенность] anlamında, “bir tarihsel dönemin özsel içeriğidir”. Bu yanıt, altında yatan bütün idealizme karşın, burada –cisimlerinde dokunsal olarak *kendilerinden başka şeylerin temsil edildiği* “şeyler” ile ilişkili olarak– tartışılan bu tuhaf görüngülerin doğası konusunda daha doğru, daha derinlikli ve en önemlisi, *materyalist bakış açısına daha yakın* olurdu.

Bu nedir? Başka bir şeyin (olayın, sürecin, vb.nin) duyusal olarak algılanan cisminde *temsil edilen* bu “şey” nedir?

Tutarlı materyalizm bakış açısından, bu “şey” yalnızca *bir başka maddi nesne* olabilir. Tutarlı materyalizm açısından bakıldığında, devinen maddeden başka, maddi cisimler, olaylar, süreçler ve durumların sonsuz bir kümesinden öte bir şey yoktur.

“İdeallik” veya “ideal” başlığı altında materyalizm, içinde maddi bir nesne kendisi olarak kalırken *başka bir nesnenin temsilcisi* rolünü, daha doğru bir deyişle *öteki nesnenin evrensel doğasının*, deneysel olarak açıkça gözlenebilenler dâhil bütün değişkelerinde değişmez kalan, öteki nesnenin evrensel biçimleri ve yasalarının temsilcisi rolünü oynadığı, en az iki maddi nesne (şey, süreç, olay, durum) arasındaki çok özgün ve çok sıkı ilişkiyi anlamalıdır.

Bu şekilde –kişiye verili, deneysel olarak algılanabilen çeşitli görüngülerdeki varoluşun ve değişimin evrensel biçimi ve yasası olarak– anlaşıldığında, “arı biçiminde” “idealin” yalnızca entelektüel kültürün tarihsel biçimlerinde, toplumsal olarak anlamlı ifade biçimlerinde (“varoluşunda”) ortaya çıkıp kurulabildiği apaçık biçimde görülür. İdeal, ister Descartes veya Fichte’de olduğu gibi manevi-gayri maddi biçimde, ister Cabanis, Buchner veya Moleschott’da olduğu gibi, kaba biçimde fiziksel, “beyin” biçiminde olsun, nasıl ifade edilirse edilsin “bireyin geçici zihinsel durumlarında” ortaya çıkıp kurulmaz.

Bu, bir görüngüler düzlemini, bireysel zihne karşıtlık içinde, –kolektif olarak kurulan bir entelektüel kültür dünyası olan, “gerçek” dünyaya ilişkin olarak insanlar tarafından oluşturulan, tarihsel ve toplumsal olarak kurulan (“kurumsallaştırılan”), içsel olarak düzenlenmiş birbirinden kopuk bir *evrensel temsiller* dünyası olan– kesinlikle çok özel ve ayrı bir dünyayla, “genel olarak ideal dünya” ile, “idealleştirilmiş” dünyayla ilişkilendirir.

Böyle anlaşıldığında “ideal”, içinde tek tek ele alınan bireysel zihinlerde bulunamayan çokça şeyin keşfedildiği özel bir “duyulur-duyular üstü” gerçeklik “kurduğundan”, sürekli yinelenen bireysel bir zihin basitliğinde sunulamaz.

Yine de bu, kişiden veya insanlıktan önce, öte ve bağımsız olarak var olan gerçek (maddi) dünya değil, bir *temsiller dünyasıdır*. Bu, tarihsel olarak kurulan ve tarihsel olarak değişen *toplumsal (kolektif) bilinçte*, kişisel olmayan [безличном] “kolektif” “usta”, bu “usun” tarihsel olarak oluşturulan ifade biçimlerinde *temsil edildiği şekliyle* gerçek (maddi) dünyadır. Kısmen dilde yer alır –dilın sözcük dağarcığında, sözcükleri birbirine bağlayan dilbilgisel ve sözdizimsel örüntülerinde yer alır. Ancak yalnızca dilde değil, toplumsal olarak anlamlı bütün öteki *ifade* biçimlerinde, –çok iyi bilindiği gibi sözlü bir metin kullanılmaksızın icra edilen– bale gösterileri dâhil, bütün öteki *temsil* biçimlerinde de vardır.

Klasik Alman felsefesinin “idealin” (insan bedeninde gerçek dünyayı “idealleştirmeye” yardım eden organ, eş deyişle, insan kafatasında tutsak olan beyin de dâhil, *genel olarak maddiye* karşıtlık içinde) doğasının bilimsel kavrayışı yönünde büyük bir adım atmasının nedeni şudur: Platon’dan beri ilk kez bir felsefi görüş “idealliği”, İngiliz deneyciliğinin anladığı gibi, dar anlamıyla “zihinsel” olarak kavramlaştırmayı bıraktı. Klasik Alman felsefesi, *genel olarak idealin* hiçbir biçimde “bireylerin zihinsel durumlarının” basit bir toplamına indirgenemeyeceğini, bu yüzden de bu “durumların” ortak adı olarak yorumlanamayacağını çok iyi bir şekilde kavradı.

Bu düşünce Hegel’de “genel olarak tin” biçiminde, kavramın tam anlamında –hiçbir biçimde sürekli yinelenen bireysel “tin” veya bireysel “zihin” olarak temsil edilip anlaşılmaması gereken “evrensel tin”, “nesnel tin”, dahası “saltık tin” olarak– iyice açıklığa kavuşur. “İdeallik” sorununun “genel olarak zihinsel” sorunuyla çok zaman örtüşmesinin nedeni, “zihinsel” (“idealin”) “doğal” olanla “ötekilere” karşı ayrık bir benlik olarak değil, bireysel benliklerin oluşup yok olmalarına karşın varlığını sürdüren, bu bireylerin bu gerçeklikte bazen izlerini bıraktığı bazen de hiçbir iz bırakmadığı, “ideal” olana veya “tin”e hiç değmediği, daha istikrarlı ve direngen bir gerçeklik olarak karşılaşmasıdır.

Bu nedenle Hegel, Platon’un felsefeye en büyük hizmetini, “zihnin gerçekliğinin –başka bir deyişle doğaya karşıt zihnin gerçekliğinin– en yüce hakikatinin”, bireysel tinlerin, zihinlerin, kişiliklerin ya da ayrık beyinlerin düzenlenişinde değil, “devletin örgütlenişinde ortaya çıktığını” ayırt edişi olarak görür.⁷

(Burada bir noktaya dikkat çekmek gerekir: Platon gibi Hegel de “devlet” sözünden, yalnızca bilinen siyasi örgütlenişi, {yalnızca} devlet sözcüğünün günümüzdeki anlamını değil; bireyin yaşamsal etkinliklerini –ve ev içi, ahlaki, entelektüel ve estetik dışavurumlarını–düzenleyen toplumsal kurumların bütünü, başka bir deyişle “belirli bir ‘polis’in [şehir-devletin]” ve devletin ayrırcı

kültürünü kuran, günümüzde bir halkın kültürü veya “entelektüel kültür” olarak adlandırılan her şeyi, Platon’un Sokrates’inin tartıştığı anlamıyla bir poliste yaşamayı düzenleyen “yasaları” anlar. Hegel’in Platon’u neden övdüğünü doğru anlamak için bu nokta usta tutulmalıdır.)

“İdeal” ile “gerçek” arasındaki ilişki sorunu, tek bir kişinin ve zihinsel durumlarının “başka her şey” ile ilişkisi sorunu biçiminde, dar psikolojik bir anlamda anlaşıldığı sürece, bu sorunun bırakın çözülmesi, doğru ve açık biçimde ortaya konması bile söz konusu olamaz. Güçlük, başka bir “zihinden” söz edildiğinde, bunun kendiliğinden, “başka her şey”, eş deyişle, *maddi* veya *gerçek* olan kategorisine düşmesinden kaynaklanmaktadır. Dahası, belirli bir birleşik biçim olarak düzenlenen bu “zihinlerin” toplamının kümesi –belirli bir halkın *entelektüel kültürü*, bir durum veya bir dönemin bütünü– hiçbir biçimde, mantıksal sınırlarına vardırıldığında bile, “ayrı zihinlerin” sürekli yinelenmesi olarak anlaşılamaz; bu durumda, bütünün “parçalarının” toplamına indirgenemeyeceği, sürekli yinelenen bir “parça” olmadığı apaçık ortadadır. Gotik bir katedralin karmaşık biçimi, hiçbir surette, yapımında kullanılan tuğlaların biçiminin toplamı ile açıklanamaz; “ideal” ile zihinler arasındaki ilişki için de durum aynıdır.

Bunun yanı sıra, hiçbir bireysel zihin için öteki zihinler dolaysız olarak “ideal” değildir; bireysel zihin başka bir zihinle kendisinin *açıkça-bedensel* –duruşlar, yüz ifadeleri, sözler, davranışlar veya günümüzde moda olduğu üzere beynin elektro-kimyasal etkinliklerini grafik biçimde gösteren osilogramların çıktıları gibi– *doğrudan maddi dışavurumları* olarak karşılaşır. Ne var ki bu “ideal” değil, bunun dışsal bedensel dışavurumu, tezahürü, başka bir deyişle madde üzerindeki “izdüşümü”, “maddi” olan bir şeydir. Kesin biçimde söylersek, bu anlayışa göre ideal, yalnızca *içebakışta*, “bireysel tinin” kendisini gözlemlemesinde, biricik olanın, eş deyişle, “bana ait” benliğin mahrem zihinsel durumunda ortaya çıkar. Bu yüzden deneycilik için ölümcül, ilkesel olarak çözüm-

süz şu kötü ünlü soru çıkar ortaya: “Öteki” benlikler var mıdır? Bundan dolayı tutarlı deneycilik, günümüze dek tekbencililiğin bu çıkmazından çıkamamakta, Rudolf Carnap ve bütün –çok da açık sözlü olmayan– izleyicilerinin “yöntemsel tekbencilik” ilkelerini ortaya koyan bu en ahmakça felsefi düzenlemeyi, bile bile kabul etmek durumunda kalmaktadır.

Bunun sonucunda olgun deneycilik (yeni pozitivism), gerçekte doğru biçimde ortaya konan biricik sorun olan *genel olarak* ideal ile *genel olarak* maddi olanın ilişkisi sorununun, bir “yalancı sorun” olduğunu ilan etmiştir. “Bireyin zihinsel durumları” gibi kaypak bir temel üzerinde bu sorunun anlaşılır bir biçimde tasarlanıp sorulamayacağı doğrudur. “Genel olarak ideal” kavramı (tıpkı “genel olarak maddi” kavramı gibi) kuramsal bir kurguya, bilimsel olarak belirlenemeyen bir seraba, en iyi olasılıkla katlanılabılır bir varsayıma, geleneksel bir “eğretilemeye” veya “konuşma tarzına”, bir olanaksızlığa dönüşür –bir “yalancı kavram”, “gösterilenden” ve nesneden yoksun bir kavram olarak kurulur.

Böylece “ideal” terimi (“maddi” terimi gibi) kuramsal olarak açık biçimde tanımlanmış bütün içeriğini yitirir. *Görüngülerin belirli bir alanının* (bir halkasının) ifadesi olma vasfını yitirir, *görüngüler “algılanabildiği”, “zihinsel olarak deneyimlenebildiği”, tarafımızdan görülebildiği, duyulabildiği, koklanabildiği veya tadılabildiği* sürece, *herhangi bir görüngüye uygulanabilir hale gelir...* “Usumuzdaki [имеем в виду (kastettiğimiz -çev.)]” gördüğümüz şey ise, başka bir deyişle “bizden veya zihinsel durumlarımızdan ayrı bir şey” ise, bu –*herhangi bir*– görüngüyü haklı olarak “maddi olarak imleyebiliriz”. Ancak “kendinde”, eş deyişle, “aklımızdaki” bağımsız olarak hiçbir görüngü bu veya öteki kategoriye sokulamaz. Her görüngü “bir açıdan ideal, başka bir açıdan maddidir”, “bir açıdan maddi ama öteki açıdan idealdir”.

Her şeyden önce, bütün dışavurumlarıyla *bilinç* öne çıkar: Bir anda ideal, öteki anda maddidir. Bakılan açığa ve anlama bağılı olarak ideal, başka bir açı ve anlama göre maddidir.

Bu bakış açısının en etkin yandaşlarından birini dinleyelim:

Usumuzdaki şey, bilincin bilinen (yansıyan) içeriğiyle (yansıyan bir nesne olarak maddi dünyanın içeriğiyle) bağıntılı zihinsel biçimiyse ve aynı zamanda, bilincin algılanmış içeriğiysen, bilinç biçim ve içerik olarak idealdir...

Usumuzdaki şey, yukarıda sözü edilen ikili birliktelikten başka bir şeyse ve ayrıca, *usumuzdaki şey*, nörofizyolojik süreçler anlamında maddi biçim ile, öznenin “iç dünyası” anlamında zihinsel içerik arasındaki bağıntı ise, bilinç ve içerik biçim olarak maddidir.

Öyleyse, verili bir durumda, çok şey, “biçim” ve “içerikten” ne kastedildiğine bağlıdır. “İdealin” ve “maddinin” anlamı buna göre değişir.⁸

Böyle bir açıklamayla, “ideal” ve “maddi” kavramları *nesnel olarak ayrı görüngüleri* keskin biçimde ifade eden kuramsal kategoriler olmaktan çıkar, koşullara ve “ne kastedildiğine” bağlı olarak, şu ya da bunu “usa getiren” moda sözcüklere dönüşür.

Doğal olarak “bilinç” sözcüğü, bilinç yerine, “nörofizyolojik süreçler” anlamında kullanılırsa, bilinç “maddi” bir şey olarak ortaya çıkar. Ancak “nörofizyolojik süreçler” *bilinç* anlamında kullanılırsa, nörofizyolojik süreçlerin *ideal* görüngüler olarak tanımlanması gereği doğar.

Çok basit. Tabii ki “ideal” sözcüğüyle *usumuza maddi olanı getirirsek*, “maddi” sözcüğüyle *ideali* “usumuza getirmek” ile aynı sonucu elde ederiz... Doğruya doğru. Ne var ki bu söz cambazlıkları, bırakın materyalist olmayı, diyalektik olarak bile nitelendirilemez. “İdeal” ve “maddi” olanın yalnızca karşıt anlamlar yüklenebilecek “terimler” olmadığını, bilimsel felsefede keskin ve nesnel biçimde tanımlanan karşıt *görüngü kategorileri* olduğunu, bilinci “maddi” olarak nitelendirmenin, *idealizm ve materyalizm* arasındaki sınırları kabul edilemez biçimde bulandırmak anlamına geldiğini unutmamalıyız. V.İ. Lenin bu noktanın altını özellikle çizer.

Burada *gerçek bir süreç boyunca ortaya çıkan* “ideal” ile “maddi” olanın karşılıklı dönüşümleri –araştırılmasının önemine bizzat Lenin’in dikkat çektiği dönüşüm– sorunu, bir durumda “ideal” olarak nitelendirilen şeyin başka bir durumda “maddi” olarak nitelendirilmesi ve tersi aracılığıyla, {tam bir safсата yoluyla}, doğal olarak, arı dilsel süreçlerle {~oyunlarla} çözüme kavuşturulan, dilsel bir soruna dönüştürülür.

Bilindiği gibi, bu sorunun doğru biçimde tasarlanan materyalist çözümü (Hegel de bunu kaydetmişti), “usunda bulundurduğu” şeyin, insanın yaşam etkinliğine özgül biçimde içkin, bütünüyle gerçek bir süreç olduğu Marx tarafından bulundu: Buna göre toplumsal insanın *maddi* yaşam etkinliği yalnızca maddi değil, aynı zamanda *ideal* ürünler de üretmeye başlar, gerçekliğin *idealleştirilmesine* (“maddi” olanı “ideale” dönüştürme sürecine) başlar. Ardından, böylece ortaya çıkan “ideal”, toplumsal insanın maddi yaşam etkinliğinin önemli bir ögesine dönüşür, sonra da karşıt süreç –idealin *maddileşmesi* (nesneleşmesi, şeyleşmesi, “cisimlenmesi”) süreci– başlar.

Bu gerçekte karşıt iki süreç, sonunda az çok belirgin çevrimlerde birleşir; birinin sonu, nihayetinde yol açtığı bütün diyalektik sonuçlarıyla sarmal biçiminde bir devime yol açan, öteki –karşıt– sürecin başlangıcına dönüşür.

Çok önemli olan bir olgu, bu sürecin –sürekli biçimde artan çevrimler ve sarmallar olarak “kendi” üzerine kapanarak, “maddi” olanın “ideale” ve bunun yeniden “maddi” olana dönüşmesi sürecinin– insanın toplumsal-tarihsel yaşam etkinliğine özgü olmasıdır.

Bu süreç hayvanın yaşam etkinliği açısından yabancı ve bilmemezdir –bu nedenle ne kadar gelişmiş olursa olsun, hayvanlara ilişkin bir “ideal” sorunundan ciddi biçimde söz edilemez.

Yine de şunu söylemeden geçmemeliyiz: Gelişmiş hayvanlar *zihne*, çevrelerine ilişkin *zihinsel bir yansıtma* [düşünme] biçimine sahiptir. Bundan dolayı, idealden kastedilen insan zihnine,

toplumsal-insani 'tine', insan kafasına özgü biricik özellik değil de zihinsellik ise, hayvanlarda bile “idealin” nüvesinin bulunduğu söylenebilir.

Her şey bir yana, Marx için sorun yalnızca bununla ilgilidir; onun idealden kastettiği şey, bütün zihinsellikler değil, çok daha özgül bir biçimlenme olan toplumsal-insani zihinseliktir.

Marx açısından ideal, “insan zihninde yansıyan ve düşünce biçimlerine çevrilen maddi dünyadan başka bir şey değildir.”⁹

Marx’ın duruşunun doğru anlaşılması için bu ifadenin, “idealin” *Hegelci* yorumuna *karşı* polemik bağlamında dile getirildiğini “usta tutmak” gerektiğini belirtmeliyiz; bu çok özgül bağlam dışında bu ifadenin özgül anlamı yiter.

Bu bağlam, eş deyişle, Marx’ın ve Hegel’in “ideali” açıklamaları arasındaki temel farklar göz ardı edilip Marx’ın duruşu “idealin” *nihai* “kavramına” dönüştürülürse, bu duruş, özgül gerçek anlamını yitirdiğinden, bambaşka bir anlama bürünür ve bütünüyle yanlış biçimde yorumlanır.

Marx’ın formülasyonu, çokça, kaba materyalist bir anlayışla ele alınır (yorumlanır). Marx’ın göndermede bulunduğu “insan kafası”, *homo sapiens* türünün anatomik ve fizyolojik bir organı, eş deyişle, bireyin kafatasının içindeki maddi görüngülerin bir kümesi olarak anlaşılırsa, bütün öteki sonuçlar kendiliğinden ortaya çıkar. Böyle bir yorumun biçimsel olanağı Todor Pavlov tarafından doğru biçimde ortaya çıkarıldı ve bir kez çıkarıldıktan sonra reddedildi:

Bazen bu [“ideal”-E.İ.] davranışçı biçimde yorumlanır, zihinsel aktarma ve işleme, bütünüyle fizyolojik veya başka türden maddi süreçler biçiminde anlaşılır. Marx’ın düşüncesinin böyle bir yorumuyla, “ideal”, özdevimli bir aygıtla ve çeşitli insan yapımı ya da doğal denetim sistemlerinin işleyişiyle ilişkilendirilebilir. Böyle bir durumda, bırakın yaratıcı düşünmeyi, zihinsellik, bilinç ve düşünce bütünüyle gereksiz kavramlara dönüşür.¹⁰

Böyle bir okumanın sonucunda “ideal”, sibernetik, bilgiişlem kuramı ve başka fiziksel-matematiksel ve teknik disiplinlerin di- liyle anlaşılır ve belirli bir “kod” biçiminde, kimi “belirtkeyi” baş- ka “belirtkelere” çeviren bir “şifreleme” ve “şifre çözümü” sonucu ve buna benzer başka şeyler biçiminde anlaşılır. Doğal olarak, elektroteknik cihaz, makine ve aygıt sistemleri içinde gözlemle- nebilen sonsuz sayıda *katıksız maddi* süreç ve olay –hatta şu ya da bu şekilde bir maddi düzeneğin başka bir maddi düzenekle iç iliş- kileri tarafından birbirine bağlanan ve öteki düzenekte bütünüyle maddi dönüşümlere yol açan salt fiziksel süreçler– “idealın” *böyle bir yorumunun* kapsamına girer.

Bunun sonucunda “ideal” kavramının bütün izleri kaybolur. Todor Pavlov bu uslamlama biçimini, Marx’ın tartıştığı konuyu geri dönülemez biçimde saptırdığı, “ideal” ile ilişkili tartışmayı, aşırı soyut ve ikircikli bir terminolojiye yönlendirdiği için haklı olarak eleştirir.

“Eşbiçimlilik”, “biçim benzerliği”, “nörodinamik model” vb. gibi terimler bu durumda işe yaramaz. Bunların hiçbirisi *bununla ilgili değildir*, konumuzun dışındadır, Marx’ın “ideal” kavramıyla imlediği somut biçimde anlaşılan görüngüler kategorisiyle ilgisiz- dir. Açıkça söylersek, bunlar başka bir şeyle ilgilidir. En iyi olası- lıkla, onlar olmaksızın *insan* kafasının dış dünyayı belirli biçimde yansıtma biçiminin ortaya çıkıp yaşama kavuşmasının olanaksız olduğu *maddi önkoşullardır*.

Ne var ki bunlar gerçek ideale ilişkin değildir. Bunlar kafanın –ve yalnızca insan kafasının– maddi olanı “kendi içine taşıması” ve “kendi diline çevirmesi” [переработки] sonucunda ortaya çı- kan ürün ile ilişkili değildir. Bunlar, “genel olarak maddi” olanın *insanın* yaşam etkinliğinin bu özgül ürününde ortaya çıkan so- mut-özgül biçimlerle ilgili değildir.

Doğru biçimde anlaşılan bir “ideal” kategorisi, yalnızca ve yal- nızca, insana özgül olan, gelişkin bir üst sinir sistemi, etkinlik ve psikolojiye sahip olanlar dâhil, başka hayvan türlerine bütünüyle

yabancı olan özgül yansıtma biçimlerini içerir. Felsefe bilimi tarafından zihinsel etkinliğin “ideal” biçimleri olarak imlenip araştırılan şey, yalnızca ve tam olarak bu insan *kafasının* dış dünyayı özgül yansıtma biçimleridir; bu terimle adlandırılması tam da bütün öteki yansıtma biçimleriyle sınırlarının çizilebilmesi içindir. Aksi halde, bu sözcük somut-bilimsel anlamını, bilimsel bir kategori olarak anlamını bütünüyle yitirir.

“Emek” teriminin anlamına ilişkin durum da tam buna benzer. Politik ekonomi, klasik sözcülerinin eliyle değer sorununu çözmek için ciddiyetle çalışırken, her zaman “emeği” açık biçimde insan emeği olarak anladı. Burjuva bilimi, iflasının ayırdına varıp bu yoldan çıkarıcı sorundan dolayı çelişkiler arasında yitince, emek değer kuramının temel kavramlarının anlamını yok sayma yoluna sapmaya zorlandı. Sonra da “emeğin” yalnızca terimini [adını] koruyarak, bu terimle arabaya koşulan eşeğin emeğini, rüzgârın emeğini, yel değirmeninin pervanelerinin, buharın, devinen pistonun emeğini ve insanların emek süreçlerinde, “değer üretimi” sürecinde kendi hizmetlerine koştuğu bütün doğal güçlerin emeğini anlamaya başladı.

Böylece, güneş ve rüzgâr (tabii ki bu kavramsallaştırma kapsamında) “değer” üretmeye başladı. İnsan emeği de onlarla eşitlendi. Ancak eşitlenen her şeyden önce ve “yalnızca” insan emeği değil.

“İdeallik” ile ilgili olarak da aynı durum söz konusudur.

Marx’ın “ideal” sorununa değer sorunu, *değer biçimi* ile ilişkili olarak geri dönmesi rastlantı değildir. Bu sorunların aynı ilmiğe düğümlendikleri kesin biçimde ortadadır. Birinin düğümünü çözmeksizin ötekinin düğümünü çözmek olanaksızdır.

Değer biçimi, ayırıcı özelliklerinin en eleştirel kuramsal çözümlerlerinin tartışmasız bir açıklıkla gösterdiği gibi, terime bu bakış biçimi, kavramın en keskin ve en doğru anlamıyla *idealdir*.

Gerçek şudur ki, insan gereksinimlerini karşılayan ve duyuşsal olarak algılanabilen *herhangi* bir nesne, herhangi bir “kulla-

nım değeri”, “değer biçimine” bürünebilir. Bu, “tecessüdünün”* [воплощения] duyuşsal olarak algılanabilen maddesine, “maddileşmesine” bütünüyle ilgisiz kalan arı evrensel bir biçimdir. Değer biçimi, içine “yerleştiği” [вселяется] metanın “doğal özgüllüklerinden”, *temsil edildiği* biçimden kesinlikle bağımsızdır. Aynı durum, bizzat kendi özgül bedeniyle bu gizemli gerçekliği yalnızca *ifade eden*, yalnızca temsil eden, ancak hiçbir biçimde *o gerçekliğin kendisi olmayan* para için de geçerlidir. Para her zaman, bütün maddelerden, “tecessüdünün” duyuşsal olarak algılanabilen bedeninden, her türlü bedensel gerçeklikten ayrı bir şeydir.

Bu büyü, gizemli gerçeklik maddi bir bedene sahip olmadığından cisimlenmesinin maddi bir biçimini kolaylıkla başka bir biçimle değiştirebilir, bütün “cisimlenme” ve “başkalaşım” biçimlerine karşın sürekliliğini koruyabilir, hatta bu yolla “maddi olmayan bedenini” büyütüp içlerine yerleştiği, üzerlerinden geçici olarak “maddileştiği” bireysel bedenlerin yazgılarını ve devimlerini denetleyebilir. Buna bizzat insan bedeni de dâhildir.

Gerçekte, –evrensellik, bedensizlik, en ince kimyasal ve fiziksel arama tarama yöntemlerinin bile eline geçmeyiş, yine de nesnelerin ve insanların yazgısını yönetebilme ve her şeye gücü yetme gibi– geleneksel felsefe ve tanrıbilimin “ruha” atfettiği bütün özgüllükler, (Kartezyen, hatta Humecu) kuşkuya konu olmaksızın, yadsınamaz, inatçı *gerçeklik* (Platon’un, Kant’ın ve Hegel’in anladığı anlamda nesnellik) olarak, değer biçiminin tanımları şeklinde kuramsal düşüncenin karşısına dikilir.

Ancak bu noktada metafizik (diyalektik olmayan), dahası kaba materyalizm kendisini tatsız bir durumda buldu. Üstelik, çözümsüz bir ikilemin mengenesine sıkışarak, toptan bir kuramsal ifla-

* (воплощения-volpoşçeniya) teriminin çoğul hali olan (воплощения-volpoşçeniye) aynı zamanda tanrının İsa’da cisim bulmasını (tecessüd) imliyor. İlyenkov burada (Marx’ın *Kapital*’in 3. Cildinde klasik politik ekonominin ücret, kâr ve rant üçlemesine ilişkin çözümlemesini “teslis formülü” olarak nitelendirme-sindeki gibi) alaylı bir biçimde terimin bu dini çağrışımını öne çıkarmak istediğinden “tecessüd” terimini özellikle tercih ettim. –çev.

sın ıstırabını yaşadı: Ya varlığı tartışmasız olan nesnel gerçekliği yadsıyacak ya da Platon'a ve ardından Berkeley'ye boyun eğecekti.

Seçiminizi yapın, ama “değer”, papazların ve tanrıbilimcilerin o pek sevdiği “ruh” değildir. Papazlar zor bela da olsa, gizemli-sofuca bir tanımda bulunarak, “ruhu” insan vücudunun bütünüyle maddi bir organı (beyin) biçiminde yorumlayabildilerse de bu açıklama “değer” örneğinde sökmedi.

Böyle bir tanım, insan beyninin bilimsel araştırmalarının elde ettiği başarılarla karşın yine de sökmez.

Değer biçimi *bütünüyle* idealdir. Ancak bu hiçbir biçimde onun yalnızca bilinçte, fizyolojik olarak anlaşılan “insan kafasında”, zihinsel-fizyolojik bir görüngü, belirli “ancak henüz yeterince araştırılmamış olan” bir tür beyinsel, nörodinamik bir olgu olduğu anlamına gelmez. Böyle bir açıklama, tam anlamıyla, tarihin idealizmin en aptalca sürümü –*fizyolojik idealizm*– açısından yapılan, –en önemli meta-kapitalist evresinde toplumsal-tarihsel bir sürecin– yüzde yüz idealist bir açıklaması olurdu.

D.İ. Dubrovski ve İ.S. Narski'ye hassas bir soru sormak gerekir: “İdeal nedir ve nerede bulunur?” sorusunu kendi “ideallik” anlayışlarına bağlı kalarak yanıtlayacaklarsa, değer biçiminin idealliğinin gizemi karşısında, politik ekonomiyi felsefi olarak nereye konumlandıracaklar?.

Yalnızca Marx'ın materyalizminin bakış açısından değil, kullandığı sözcüklerin hesabını veren herhangi bir materyalizm açısından da, insan ve insan “kafası” olmaksızın herhangi türden bir “idealden” söz etmek, tabii ki kabul edilemez ve saçmadır.

Ancak bu, kesinlikle, beyin ve kafa olmaksızın var olamayacağı doğruysa da idealin “kafada bulunacağı”, beyin kabuğunun derinliklerinde yer aldığı anlamına gelmez. Bu ayrımı anlamayan kuramcılara şu su götürmeyen gerçek anımsatılmalıdır: Yalnızca “ideal” değil, *maddi üretim ilişkilerinin* bütünü [совокупность], hatta bizzat üretim güçleri, insan ve kafası olmaksızın var olamaz.

Yukarıdakiler göz önünde tutulduğunda, V.İ. Lenin'in, düşün-

ce ve beyin arasındaki ilişkinin diyalektik materyalist anlayışını nasıl da isabetli ve derinlikli biçimde formüle ettiğini görebiliriz.

Fizyologların veya sibernetikçilerin konuyla ilgili tek taraflı düşünüp iddia ettiklerinin ve inandıklarının aksine, düşünen şey bizzat “beyin” değildir; *beynini kullanarak düşünen şey insandır* –Leninist kavramsallaştırma böyledir. Bu iki kavramsallaştırma arasındaki temel fark da budur.

Evet, düşünen şey beyin değildir; beyni kullanarak bunu yapan bireydir –her zaman, insanlar tarafından insanlar için üretilen maddi nesneler tarafından dolayımlanan bir toplumsal ilişkiler ağına yer alan birey. Beyin bu emeğin, zihinsel emeğin, başka bir deyişle entelektüel emeğin maddi, anatomik-fizyolojik organıdır. Bu emeğin ürünü, beyindeki değişiklikler değil, idealin ta kendisidir.

Buradaki ilişki, tıpkı kişinin kendi eliyle ilişkisi gibidir. Çalışan el değil, el aracılığıyla kişidir. Çalışmasının ürünüyse “elde bulunmaz”, elin içinde değildir. Ürün, üzerinde çalışılmış olan doğal maddede bulunur. Başka bir deyişle beş parmağıyla birlikte elin biçiminde değil, elin dışında kalan maddenin biçiminde bulunur.

Beyin için de aynı şey söz konusudur. Kişi beynin yardımıyla düşünür; ne var ki bu emeğin ürünü, “beyinsel yapıların” uğradığı maddi dönüşümler değil, entelektüel kültürün biçimlerindeki ve yapılarındaki, *dış dünyanın örüntü ve imgeler* düzenindeki değişikliklerdir.

Dolayısıyla, (ister kâğıt üstünde ister yalnızca imgelemde) bir çember veya bir piramit çiziktiren kişi, bu ideal geometrik temsili belirli bir nesne olarak araştırabilir ve bu nesneye bilinçli olarak belirli öznitelikler yüklemeyse de, bunda yeni öznitelikler bulabilir. Bu yolla bu kişi, kendi beyninin özniteliklerini veya beyninin durumundaki değişiklikleri değil, bambaşka bir şeyi araştırmış olur.

İdeal, kafanın veya beynin dışındaki şeyin biçimiyle uyumlu gerçek, nesne güdümlü insan etkinliğinin örüntüsüdür [cxema].

Evet, ideal, etiyale kemiğiyle eylemin kendisi değil, tam ve dar anlamında söyleyeceksek, sadece bir örüntüdür. Ancak tam da dış dünyadaki nesnelerle gerçekleştirilen ereksel insan etkinliğinin bir örüntüsünden (imgesinden) başka bir şey olmadığından, “beynin” yapılarından ve belirli “durumlarından” bütünüyle bağımsız, imgesinde temsil edilen nesnenin kendisini değil, nesnenin imgesini değiştirmeye yönelik etkinliğin (entelektüel emeğin veya düşünmenin) belirli bir nesnesi olarak sunulup değerlendirilebilir. Katıksız ideal etkinliği, dolaysız maddi etkinlikten ayıran biricik şey budur.

Bir küre veya küpün özniteliklerini araştıran bir matematikçinin, bunu yaparken kendi beyninden geçen bir olaylar akımının temsilini, nörodinamik süreçler ve buna benzer süreçlerin temsilini araştırdığını düşünmek, öznel idealizmin bir değişkesi olan fizyolojik idealizmin, maddi olan ve ideal olan anlayışındaki bakış açısına tümünden teslim olmak demektir.

D.İ. Dubrovski şunu unutmamalıdır: “Birileri gezegendeki herkesi on dakikalığına uyutacak olsa, gezegenimizde bu zaman aralığında var olmayacak şey”, *yalnızca ideal değil*, üretim ilişkileriyle birlikte, maddi yaşamı üretim sürecidir de.

Bu mahirane düşünsel deneyden çıkarılacak sonuç, gerçekten de maddi üretim ilişkilerinin yalnızca bilinçte ve bilinçten dolayı var oldukları mıdır? D.İ. Dubrovski’nin mantığından çıkan sonuç budur. Bunun nedeni de Dubrovski’nin, “ideal” ile “maddi” görüngüler arasındaki ayrım çizgisini Marx, Engels ve Lenin’in tartışmasız bir doğrulukla çizdikleri yerde çizmemesidir.

Bir düşünür kalem kâğıt kullanarak veya daktilo yardımıyla bir *kitap yazarken*, çalışmasının kâğıt üzerinde duyularla algılanabilen kıvrımlar biçiminde olduğu olgusundan bağımsız olarak, *ideal* bir ürün üretir. Gerçekleştirdiği şey maddi emek değil, *zihinsel* emektir. Bir ressam resim çizdiğinde özgün nesneyi değil bir *imge* üretir. Bir mühendis de benzer biçimde taslağını hazırlarken henüz maddi bir ürün üretmez; bu aşamada, o da sadece

zihinsel emek gerçekleştirir ve gerçek değil, ideal bir makine üretir. Buradaki ayrım, maddi ürün üretiminin bedensel çaba, ideal bir ürünün üretiminin ise “zihinsel” emek gerektirmesi değildir. Hiç değildir. Herhangi bir heykeltıraş size graniti bir heykel biçiminde yontmanın veya heykel gibi bir imge yaratmanın bir arşın kumaş dokumaktan veya bir ceket dikmekten çok daha fazla fiziksel çaba gerektirdiğini söyleyecektir. Bir senfonik orkestra şefi bir kazıcıdan daha az terlemez.

Maddi bir ürünün üretilmesi emekçinin azami bilinç ve istenç gücü harcamasını gerektirmez mi? Gerektirir; ne denli çok gerektirirse, emek süreci ve ürünü onun gözünde kişisel anlamını o denli yitirir.

Her halükârda bir grup ~~insan~~ yalnızca zihinsel emek harcar, *yalnızca ideal* ürünler yaratır ve *yalnızca insanların toplumsal bilincini* değiştirirken, diğer bir grup insan maddi ürünler yaratır ve bundan dolayı insanların maddi yaşam alanlarında değişikliklere neden olur.

Bütün ayrım, ilkin Marx, Engels ve Lenin’in bilimsel kesinlikle çizdiği toplumsal varlık ve toplumsal bilinç, “maddi” ve “ideal” arasındaki ayrım budur. Ancak örnek vereceksek, Bogdanov, ikisi de bireysel bilinçten bağımsız olduğu ve bireysel zihniyetin dışında yer aldığı gerekçesiyle bunları aynı saydığı, her ikisinin de “toplumsal olarak örgütlenmiş deneyim biçimleri” olarak bireyin zihninin karşısına özdeş biçimde çıktığını, bütünüyle gayri şahsi, bireylerin aklından geçenlerden tümüyle bağımsız, toplumsal “basmakalıplar” oluşturduğunu düşündüğünden, ikisinin arasındaki ayrımı kavrayamamıştır.

Tarihsel olarak oluşan toplumsal bilinç basmakalıplarının dışsal güçler olarak kendiliğinden bireysel bilince dayatıldıkları ve bu bireysel bilinci etkin biçimde kendi suretlerinde oluşturdukları olgusu, hiçbir biçimde bunları *maddi* biçimlere, toplumsal *varlık* biçimine dönüştürmez. Bunlar, *toplumsal bilincin* biçimleri, eş deyişle, *bütünüyle ideal biçimler* olarak kalır.

Ne var ki D.İ. Dubrovski {tıpkı A.A. Bogdanov gibi}, bunları genel olarak kabul etmekten uzak durur ve *maddi* görüngüler kategorisine yerleştirir. Onun açısından buna tabii ki dilin sözdizimsel ve dilbilgisel biçimleri, kişilerin bireysel istençlerini düzenlemek üzere oluşturulan devlet kurumlarının ortaya koyduğu yasal normlar ve başka birçok şey de dâhildir. “Beynin belirli türden nörodinamik süreçlerine” dâhil olmayan her şey bu kapsama girer. Bunun dışında her şey. Buna tabii ki *değer biçimi* de dâhildir.

Böyle bir anlayışın tarihin materyalist kavramsallaştırılmasının belitsel [aksiyomatik] konumuyla bağdaştırılabilir olup olmadığını, bir “duyulur-duyular üstü gerçeklik” olarak değer içerdiği karşıtlıkları, metanın gizemli öznitelikleriyle birlikte eleştirel biçimde ortaya çıkarma girişiminde, ne gibi sonuçlara yol açabileceği konusunu okurun yargısına bırakıyoruz.

Marx’ın “ideal” sözcüğüne atfettiği “anlama” göre, (yalnızca para biçimi değil) *genel olarak değer biçimi* “bütünüyle ideal” bir biçimdir.

Böyle olmasının dayanağı da yalnızca “bilinçte”, meta sahibinin kafasında var olması değil, bunun tam tersidir. Fiyat veya değer için para biçimi –“Para veya Meta Dolaşımı”¹¹ bölümünde yazılanlara bakılırsa– genel olarak bütün değer biçimleri gibi, içinde belirlediği metanın dokunulabilir bedensel biçiminden bütünüyle ayrı olduğu için idealdir.

Başka bir deyişle, değer biçimi, insan bilincinin dışında, bu bilinçten bağımsız, insan kafası dışındaki uzamda, şeylerde, eş deyişle, bizzat metalarda veya Marx’ın deyişiyle, “metaların kafasının içinde” olmasına karşın¹² yine de idealdir.

Sözcüğün bu kullanımı, materyalizm ve maddi olanın “ideal” ile ilişkisiyle ilgili popüler kitapların terminolojisine alışık okurun kafasını karıştırabilir. Bireylerin kafası ve bilinci dışında, bütünüyle nesnel, bireylerin bilinç ve istencinden tamamıyla bağımsız, görünmez, dokunulamaz, duyularla algılanamayan, bu

yüzden sırf “kavramsal”, “duyular-üstü” bir şey gibi görünen “ideal” kafaları karıştırabilir.

Felsefe konusunda belli ölçüde bilgili biri Marx’ı, Hegelci terminolojiyle, Platon, Schelling ve Hegel gibi nesnel idealizmin tipik temsilcileriyle birlikte anılan “anlamsal gelenekle”, eş deyişle, “idealin”, insanın dışında ve ondan bağımsız, bedensel olmayan varlıkların (“ideaların”) özel dünyasında var olduğunu savunan kavramsallaştırmalarla gereksiz yere flört etmekle itham edebilir. Böyle bir okur büyük olasılıkla Marx’ı “ideal” terimini bu dayanaksız veya “hatalı” biçimde kullanımından, soyut bilinç görüntülerini Hegelvari bir yolla “maddileştirmekten” ve bir materyalist için bağışlanamaz çeşitli başka günahlardan dolayı kınayacaktır.

Oysa konu bu kadar basit değildir. Sorun hiç de terminolojiyle ilgili değildir. Ancak terminoloji, bilimde önemli bir rol oynadığı için Marx, “ideal” terimini Hegelci yorumuna yakın bir anlamda kullanır, zira bu kullanım ideali bir bilinç görüntüsü, salt beyinsel bir işlev olarak değerlendiren popüler yalancı materyalist kullanımdan çok daha anlamlıdır. Gerçekte, akıllı (diyalektik) idealizm, Platon ve Hegel’in idealizmi, maddenin özüne popüler, yüzeysel ve kaba (Lenin’in deyişiyle “akılsız”) materyalizmden çok daha yakındır. Hegel’in sistemi, tepetaklak bir biçimde olsa da, ideal ile maddenin karşılıklı birbirine dönüşmelerinin diyalektik devimini kuramsal biçimde açıklar; buna karşılık kaba, diyalektik dışı karşıtlıklara takılıp kalan metafizik {~“akılsız”} materyalizm, bu devimi açıklamayı, asla konu bile etmez.

İdealin popüler anlamı, bu kategorilerin diyalektiğinin ne denli incelikli tuzaklar hazırladığının ayırına varamaz.

Ne var ki Hegelci diyalektik konusunda sağlam bir eğitimden geçen Marx, “popüler” materyalistler gibi safdil değildi. Onun materyalizmi, Kant’tan Hegel’e felsefi düşüncenin bütün başarılarıyla zenginleştirilmişti. Bu durum Marx’ın, insan kafasının (ve bilincin) dışında var olan, Hegelci “evrenin ideal yapısı” kavramında, yalnızca “idealist saçmalık” değil, yalnızca (eski, diya-

lektik olmayan materyalizmin gördüğü gibi) Tanrı'ya ilişkin dinî söylenin felsefi bir değişkesini (ya da sürümünü) değil, "tinin doğayla", "ideal olanın maddi olanla", "düşüncenin varlıkla" gerçek ilişkisinin idealistçe tepetaklak edilmiş açıklamasını görmüş olmasını açıklar. Bu durum tabii ki terminolojiye de yansımıştır.

Bundan dolayı, Kant'tan Hegel'e klasik Alman felsefesinin gelişimi tarihinde "ideal" teriminin tarihini ve "akıllı" (eş deyişle, diyalektik) materyalist Marx'ın bu tarihten çıkarabildiği dersi kısaca değerlendirmeliyiz.

Her şey, Alman klasik felsefesinin kurucusu Immanuel Kant'ın, hareket noktası olarak "ideal" ve "gerçek" (edimsel) kavramlarının "popüler" yorumlarını seçmesi ve kendi yoluna böylece kurduğu tuzaklardan habersiz olmasıyla başladı.

Arı Usun Eleştirisi'nin yazarı, bu ayrıma ilişkin düşüncelerini, çok iyi bilinen "taler"¹³ ile ilişkili örneğiyle ifade eder:¹⁴ Cebimde 100 taler olması başka, bunu düşünmem, imgelemem, rüyamda görmem –başka bir deyişle cebimde yalnızca ideal talerler olması– başkadır.

Bu örnek Kant'ın felsefesinde, tanrının varlıkbilimsel kanıtına karşı ileri sürülen kanıtlardan biri olarak önemli bir rol oynar. Bir nesnenin *bilinçte* varlığından onun *bilinç dışında* varlığı çıkarsanamaz. Tanrı insanların bilincinde vardır, ancak bundan tanrının gerçekten var olduğu sonucu çıkmaz. Ne de olsa insanların bilincinde, insan başlı atlar, büyücüler, hayaletlerden yedi başlı ejderhalara kadar her türden varlık bulunabilir!

Bilinç görüngüleri ("ideal görüngüler") içinde yeşil şeytanlar¹⁵ da bulunur. Ancak ortalama, ayık herhangi biri –sarhoş bir alkoliğin bilinci dışında– böyle bir şeyin var olmadığını, ayyaşın "yeşil şeytanlar" diyerek kastettiği şeylerin bütünüyle başka şeyler olduğunu bilir.

Kant, bu "gerçek", "elle tutulur" talerler akla ziyan örneğiyle, kendine nasıl da incelikli bir tuzak hazırladığını bir bilseydi! Dolaşımdaki para biriminin taler değil, ruble veya frank olduğu komşu

ülkede halk, Kant'a, cebindekilerin "gerçek taler" olmadığını, yalnızca Prusya tebaasını bağlayan kâğıda basılmış *simgeler* olduğunu açıklardı. Doğal olarak, "uygulamada geçerli" ve "gerçek" olanın Prusya kralının kararnamesinin, mührünün ve imzasının yetkili kıldığı herhangi bir şey olduğu, bunun dışındaki her şeyin öte dünyaya ait sahte şeyler olduğu kabul edilirse, Kant'ın örneği tam da Kant'ın istediği şeyi kanıtlar. Ancak "gerçek" ve "ideal" olana daha geniş bir açıdan bakılırsa, bu örnek, Kant'ın istediğinin tam tersini kanıtlar. Taler örneğiyle Kant, bilinçte var olan bir nesnenin imgesinden o nesnenin bilincin dışında var olduğu sonucunu çıkaran hatalı uslamaların örneği saydığı, "tanrının varlıkbilimsel kanıtını" yadsımış olmaz; tam tersine, onaylamış olur.

Tanrıya ilişkin çok daha köktenci ateist bir konumdan yazan bir yazara göre, "Doğru bunun tam tersidir. Kant'ın örneği varlıkbilimsel kanıtı destekleyici niteliktedir." Gerçekten de,

Gerçek talerler, imgelenen tanrılarla aynı varlık biçimine sahiptir. Gerçek bir taler, imgelem dışında, insanlığın genel veya ortak imgelemi dışında bir varlığa sahip midir? Kâğıdın bu kullanımının bilinmediği bir ülkeye kâğıt parayla giderseniz, herkes sizin öznel imgelemenize katıla katıla güler.¹⁶

Kant'a yöneltilen bu suçlama, kuşkusuz, "ideal" ve "gerçek" terimlerinin anlamlarını Hegelci modaya uygun biçimde değiştirme arzusundan kaynaklanmaz. Kant'a yöneltilen bu eleştiri, insan bilinci dışında algılanan her şeyi "gerçek" veya "edimsel", bu şeyin biçiminde algılanmayanları ise "ideal" olarak tanımlayan felsefi bir sistemin, insan soyunun en temel yanılsamaları ve yanlışlarını eleştirel biçimde ayırt edemediği olgusunun anlaşılmasına dayanır.

Tabii ki gerçek talerler ilkel dinlerin tanrılarından, gerçek, elle tutulur bir tahta veya taş parçasına, bronz bir heykelcik veya bunun gibi dışsal bir nesneye (tam da tanrısı olarak!) tapan bir yabanılın kaba fetişlerinden hiç de farklı değildir. Yabanıl kişi, taptığı nesneyi tanrının simgesi saymaz; onun açısından bu nesne, bütün

bu kaba, duyularla algılanabilir bedenselliğiyle bizzat Tanrıdır – Tanrının sıradan bir “temsili” değil, ta kendisidir. İşte bu yolla, kaba fetişist dinsel bilinç, Kant’ın örneğindeki uslamlamada kendine destek bulur.

Yaşlı mümin bir kadın açısından, yalvaç İlyas gerçekten vardır, zira kadın onu yıldırımın çakışında görür veya göğün gürlemesinde duyar. Yaşlı kadın duyularıyla, yalvaç İlyas’ın bir simgesini değil, bizzat kendisini algılar. Daha doğru bir ifadeyle, yıldırımı ve gök gürlemesini, yalvaç İlyas’ın simgeleri değil, ta kendisi olarak algılar. Yıldırımında ve gök gürlemesinde yalvaç İlyas’ın gerçek eylemlerini, duyularla algılanabilirliğinin gerçek biçimlerini algılar.

Fetişizmin özü de budur –bütün kaba cismaniliğiyle, doğru- dan algılanan biçimiyle bir nesneye, gerçekte ona ait olmayan ve duyularla algılanan görüntüsüyle ortak hiçbir yanı bulunmayan özniteliklerin atfedilmesi.

Böyle bir nesne (ister bir tahta parçası olsun, ister bronz bir heykelcik veya başka bir şey) “bizzat Tanrı” olarak değerlendirilmediğinde ve bu tanrının “dışsal bir simgesi” anlamına kavuştuğunda, ona atfedilen eylemlerin dolaysız öznesi olarak değil, “başka” bir şeyin yalnızca bir göstergesi, bu “öteki” ile hiçbir benzerliği bulunmayan bir simgesi olarak algılanmaya başladığında, insan bilinci konunun özünü anlama yönünde ileri bir adım atmış olur.

Bundan dolayı bizzat Kant, onunla bu konuda bütünüyle hemfikir olan Hegel gibi, aslında puta tapanların ilkel fetişizminden fazla öteye gitmeyen arkaik Katolik inancıyla karşılaştırıldığında, Protestan Hıristiyanlığın dinsel bilincin gelişiminde daha ileri bir düzeyi temsil ettiğine inanır. Katolik ile Protestan’ı birbirinden ayıran şey, Katolik’in dinî resimler ve İncil’deki anlatılarda ifade edilen her şeyi harfiyen, “dış dünyada” gerçekleşen olayların birer birer temsili biçiminde değerlendirme eğiliminde olmasıdır (sakallı, kel kafasının çevresinde bir ışık halesi bulunan iyiliksever yaşlı bir adam olarak Tanrı, Havva’nın gerçekten de Âdem’in kurgasının insana dönüşmesiyle dünyaya gelmesi ve buna benzer

şeyler). Protestan ise böyle bir yorumu “puta taparca” bulur, bu olayları içsel, bütünüyle ideal, ahlaki anlamları olan alegoriler [simgesel anlatımlar] olarak değerlendirir.

Aslında Hegelciler, taler örneğiyle Katolik putperestliğin elini güçlendirdiğinden, kendi Protestan eğilimleri ve tutumlarına karşı kanıt ürettiğinden dolayı Kant’ı kınarlar; zira, dışsal (Kant’ın cebindeki) talerler, tıpkı duvarlara asılı dinî resimlerin, duyumsanabilir gerçekliklerine karşın, insanların toplumsal özbilinci, insan tını [usu] tarafından üretilen imgelerden başka bir şey olmaması gibi, “insanların ortak veya daha doğrusu, toplumsal imgelemindeki” göstergelerden veya simgelerden, tının temsillerinden (dışavurumunun veya tecessüdünün biçimlerinden) başka bir şey değildir. Kant’ın cebindeki talerler, varoluşlarının tözsel ve maddi olmasına, gerçekte kapladıkları bir uzam bulunmasına ve elbette, insan kafasının, bireylerin bilincinin, aşkın düzenekleriyle birlikte bireysel zihinsel etkinliğin dışında yer almalarına karşın, özlerinde bütünüyle idealdir.

Hegel ve Hegelciler, tanrıların ve talerlerin aynı düzleme ait görüngüler olduğunu açıkladılar ve bu karşılaştırma yoluyla, “ideal” ve bunun “gerçek”, edimsel, tözü maddi olan dünya ile bağlantısı sorununu, Kant’tan bambaşka biçimde koydular. Hegel bu sorunu, çok iyi bilinen “yabancılaşma” sorunuyla, “şeyleşme” ve “şeyleşmeden arındırma” sorunuyla, insanlar tarafından üretilen ve gizemli bir süreç sonucunda yalnızca insanlara “dışsal” olmakla kalmayıp onlara düşman da olan nesnel bir biçimler dünyasına dönüşen nesnelerin, insanlar tarafından “yeniden özümsemeleleri” sorunuyla ilişkilendirdi.

Bunun bir sonucu, Kant’ın sorununun aşağıdaki gibi yorumlanması oldu:

Ya tanrının varoluşunun kanıtları, yalnızca içi boş totolojilerdir. Örneğin, varlıkbilimsel kanıta bakın. Bu yalnızca şu anlama gelir: “Kendim için gerçek bir biçimde (*realiter*) tasarladığım bir şey, benim için iş gören gerçek bir tasarımıdır.” Bu anlamda, bütün

tanrılar, Hıristiyanlarınkı kadar paganlarınkı de, gerçek bir varoluşa sahip olmuştur. Antik Moloch hüküm sürmedi mi? Delfi’li Apollon, Yunanlıların yaşamında gerçek bir güç değil miydi? Bu açıdan bakıldığında, Kant’ın eleştirisi tamamen boştur. Eğer birisi yüz taleri olduğunu imgelerse, eğer bu kavram onun için keyfi ve öznel bir kavram değilse, eğer buna inanıyorsa, o zaman bu yüz imgelenmiş taler, onun için yüz gerçek talerle aynı değere sahiptir. Örneğin bu kişi, *tüm insanlığın tanrılarına borçlandığı gibi*, imgeleminin gücüne dayanarak borçlanacaktır.¹⁷

Soruyu bu biçimde sormakla “ideal” kategorisi Kant’ın ona attığı anlamdan bambaşka bir anlama bürünür; üstelik bu, hiç de Hegel ve Hegelcilerin bazı terminolojik kaprislerinden kaynaklanmaz. Burada apaçık biçimde, genel olarak toplumsal organizmanın defalarca yinelenen bireysel organizma olmaması gibi, toplumsal bilincin de defalarca yinelenen bireysel bilinçlerin toplamı olmadığı; gerçekte, insanlığın “ortak usunun” (daha kestirme bir deyişle “halkın” ve biricik entelektüel kültürünün) tarihsel olarak oluşan ve tarihsel olarak gelişen bir “nesnel temsiller” sistemi, “nesnel tinin” biçim ve örüntüleri olduğu, tüm bunların bireylerin bilinci ve istencinin kaprislerinden tümüyle bağımsız olduğu ifade edilmektedir. Bu sistem, insanların gündelik yaşam etkinliklerini düzenleyen bütün ahlaki ortak normların yanı sıra, yasal yönergeleri, yaşamın siyasal (devlete bağlı) örgütlenişinin biçimlerini, bütün alanlarda geleneklerle meşrulaştırılan etkinlik örüntülerini, herkesin uyması gereken yaşam “kurallarını”, işyerlerindeki sıkı düzenlemeleri, konuşmanın ve dilin dilbilgisel ve sözdizimsel yapılarına ve usamlamanın mantıksal normlarına varıncaya dek buna benzer her şeyi kapsar.

Toplumsal bilincin bu yapısal biçimlerinin ve örüntülerinin tümü, apaçık biçimde, özel ve içsel olarak düzenlenen bir “gerçeklik” olan bireysel bilinç ve istencin karşısında ve bütünüyle “dışında” durur ve onu belirler. Bütün bireylerin çocukluklarından itibaren, “şeylerin” ve durumların algılanabilen dış görünüşleri

veya bireyin bedeninin organik ilgileri, arzuları ve gereksinimlerinden çok, gelenek biçiminde ifade edilip kurumsallaşan istem ve sınırlamalara, büyük bir dikkatle itaat etmesi gerektiği bilinen bir olgudur.

Bu dışarıdan dayatılan örüntülerin ve biçimlerin, bireyin bilincinin “doğuştan” özellikleri, aşkın psikolojik örüntüleri ya da hatta içgüdüsel eğilimleri olarak tanımlanamayacağı da aynı ölçüde açıktır. Tüm bu örüntüler ve biçimler büyüme, eğitim ve yapılandırma sürecinde –eş deyişle, bireyin var olan ve el altında bulunan, ancak ondan önce, onun dışında ve ondan bağımsız olarak biçimlenen entelektüel kültürü özümseme sürecinde– o kültürün örüntü ve biçimleri olarak içselleştirilir. Bunlar bireyin zihinsel etkinliğinin “içkin” biçimleri değil, “başka”, dışsal bir “öznenin” özümşenen etkinlik biçimleridir.

Bu nedenle, Hegel’e göre, Platon öğretisinin asal başarısı, “tinin” “doğa” ile ilişkisi sorusunu, ilk kez “bireysel benliğin” “bütün başka şeyler” ile ilişkisi dar çerçevesinde değil, evrensel (siz toplumsal-kolektif diye okuyun) “idealar dünyasının”, “nesneler dünyası” ile ilişkisinin araştırılması çerçevesinde biçimlendirmesidir.

Düşünler (idealar) dünyasını, iyi kötü kalıcı yasalar, haklar ve örüntülerden oluşan, içsel bir düzene sahip bir dünya, bireyin zihinsel etkinliğinin ve “bireysel tinin” ona göre var olduğu, tüm bireylerin karşısına çıkan ve belirli bir durumda belirli davranışları onlara dayatan özel ve doğaüstü, “nesnel bir gerçeklik” olarak inceleme geleneği, Platon’la birlikte başlar (“ideal dünya” kavramının kaynağı budur). Bireyi belirleyen bu “dış” güç, mevcut bütün entelektüel kültürü, bütün yurttaşların hak ve görevler düzenini kollayan “devlet” biçiminde görünür.

Burada, bütünüyle gerçek bir olgu açıkça, ama yarı gizemli, yarı mitolojik bir biçimde dile getirilmektedir: Bireyin zihinsel etkinliği (ve zihinsel olmayan öteki etkinlikleri), kişiden bütünüyle bağımsız bir kültür düzenine bağlıdır; kişinin “zihinsel yaşamı”, eş deyişle, insanın kafa emeği bu kültür düzeni içinde belirip iş görür.

“İdeal” ile “tözsel olarak maddi” arasındaki ilişki sorunu, Platon’da, kültürün bu kalıcı biçimlerinin (örüntülerinin, basma-kalıplarının), “dış nesnelerin” yanı sıra bizzat insanın bedenini de içeren “tekil nesneler” dünyasıyla ilişkisi sorunu biçiminde ortaya konur.

Gerçekte, fiziksel biçimde de yorumlanabilen “ruh” kavramının bütünüyle bedensel bir işlevi –bu işlevi yerine getirecek bedensel organın kalp, karaciğer veya beyin olmasından bağımsız– olarak değerlendirilebilen bu belirlenimsiz, bulanık, tanımsız genel “zihin” kavramı karşısında, “ideal” kategorisinin açık bir tanımının zorunluluğu, ancak bu noktada ortaya çıkmıştır. Aksi takdirde “ideal”, “zihinsel” olanın yüzeysel ve bütünüyle gereksiz dilsel bir adlandırması olarak kalır. İşte Platon’dan önce durum böyleydi (“idea” terimi Demokritos için bile, bütünüyle tözsel bir biçimi, bir “şeyin” geometrik çerçevesini, fiziksel biçimde insana, gözün fiziksel dokusuna damga gibi basılan bir nesneyi imlerdi –erken dönem materyalizmini, gelişmemiş bir materyalizmi simgeleyen terimin bu anlamı, tabii ki bireysel “zihinsel” etkinlik ile “nesneler dünyası” arasındaki karmaşık ilişkiyi göz önünde bulunduran, çağdaş materyalizm tarafından kullanılamaz).

Bundan dolayı, (yalnızca felsefenin değil) çağdaş materyalist psikolojinin söz dağarcığında “ideallik” kategorisi veya “ideal”, genel olarak zihinsel etkinliği değil, zihinsel etkinlikte elbette bağlantılı olan, ama hiçbir şekilde onunla birebir örtüşmeyen belirli bir görüngüyü niteler.

Tanınmış Sovyet psikolog S.L. Rubinştayn şöyle yazar: “*İdeallik*, temelde –sözcüklerde nesnelleşerek, birey açısından verili, ‘nesnel bir gerçeklik’ olan, toplumsal olarak üretilmiş bilgi sistemine dâhil olan– kendisini bireylerin zihinsel etkinliğinden bir şekilde ayırıp görelî bir bağımsızlık elde eden, düşün (idea) veya imgeyi niteler.”¹⁸

Bir tek bu yorumda “ideallik” kategorisi, kökeninde ve özünde toplumsal-insani olan zihinsel etkinlikte, toplumsal-insani bi-

linçte, nesnel gerçekliğin yansıma sürecinin biçimini oluşturan, bilinen bir görüngüler kategorisinin özgül anlamlı bir tanımına dönüşür ve genel olarak zihinsel etkinliğin gereksiz bir eşanlam-lısı olmaktan kurtulur.

Rubinştayn'dan yapılan alıntıya gelince, imgelerin yalnızca sözcüklerde nesnelleşmediğini, "toplumsal olarak üretilen bilgi düzeneğine" yalnızca dilsel ifadeler biçiminde katılmadığını görmek gerekir. İmge kategorisi, diyalektik materyalist kuramda çok kapsamlı biçimde anlaşılır. İmge yontu, çizim, resim ve plastik temsillerde ve nesneler ve insanlar ile baş etmenin alışlagelen-tö-rensel biçimlerinde ("imgelerinde"), en az dilsel ifadedeki kadar (ve hatta ondan daha iyi biçimde) nesnelleşir (şeyleşir); öyle ki, yalnızca sözcüklerde, konuşmada ve dilde değil, çizimlerde, modellerde ve hanedan amblemleri, sancaklar, giyim tarzları, mutfak takımları vb. gibi, taht odasındaki mobilyadan çocuk oyuncaklarına dek her şeyde ifade bulur. İmgenin bu durumu, paranın "gerçek" metal külçeler ve altın sikkelerden kâğıt para, banknotlar, değerli evrak ve kredilere kadar her şeyi içermesine benzer.

Felsefenin tarihsel olarak oluşan dilinde genel olarak "ideal" kategorisi, bilinç ve istenç sahibi bireyin karşısına özgül, "doğauştü" nesnel bir gerçeklik biçiminde, maddi gerçeklikle karşılaştırılabilir ve onunla aynı uzamsal düzlemde bulunan (ve çok zaman onunla birleştirilen) özel bir nesne olarak çıkan, toplumsal kültürün-insan kültürünün maddi olarak kurulan (maddileşen, şeyleşen, nesnelleşen) imgelerinin, toplumsal yaşamın-insan yaşamının tarihsel olarak oluşan biçimlerinin bir özgüllüğünü imler.

Bundan dolayı, salt terminolojik bir hassasiyet gözetildiğinde, verili herhangi bir anda, bu tanımı, bütünüyle bireysel zihinsel durumlara uygulamak abesle iştigal etmektir. Bireylerin zihinsel durumları, bütün biricik değışkeleri ve kaprisleriyle, organizmanın geçici durumları ve (örneğin alerjiler veya renk körlüğü gibi) özgül biyokimyasal tepkileri dâhil, çok çeşitli etmenlerin uygulamada sonsuz sayıdaki iç bağlantıları tarafından belirlenir. Bun-

dan dolayı da toplumsal kültür-insan kültürü düzleminde bütünüyle rastlantısal olarak değerlendirilebilir.

Bu nedenle Kant “uzam ve zamanın ideallüğinden” söz eder, ama midedeki ağırlık veya ağır bir nesne taşıırken kol kaslarındaki ağırlığın bilinçli duyumunun “ideallüğinden” söz etmez. Benzer biçimde Kant, neden-sonuç zincirinin “ideallüğinden” söz eder, ancak bir kayanın güneş ışığına tabi kaldığında ısınması olgusunun (bu olgu bilinçli olarak algılandı bile) ideallüğinden söz etmez. Kant için “ideal”, duyusallık ve usun evrensel biçimlerinin “aşkın özgülüğünün”, eş deyişle, bütün “benliklere” içkin olan ve bundan dolayı bütünüyle kişilerden bağımsız bir niteliğe sahip olan ve dahası, her bir (“ampirik”) “benliğe” zorlayıcı bir güç uygulayan aşkınlığın eşanlamlısına dönüşür. Bu nedendir ki Kant uzamı, zamanı, nedensel bağı ve “güzelliği” “ideal” olarak niteler, ama bireysel beden biricik ve geçici fiziksel durumlarıyla bağlantılı olan zihinsel durumları bu terimle onurlandırmaz. “Taler” örneğinde görüldüğü üzere Kant, her zaman bu kurala bütünüyle riayet etmez –bunun nedeni kesinlikle kuramsal dikkatsizlik değildir (Kant’ı böyle bir dikkatsizlikle itham etmek çok güçtür), ortaya koyduğu sorunun diyalektik karmaşıklığıdır. Yine de bu iyi bilinen kategorilerin terminolojik tanımlarının istikrarsızlığına karşın, nesnel diyalektik içerikleri ortaya çıkmaya başlar –bunlar Hegelci okulun daha yeterli biçimde tanımlayacağı içeriklerdir.

Gerçekte Kant, “toplumsal bilinci” (“evrensel tını”), yinelenen bireysel bilinçlerin toplamı sayan anlayışın üstesinden bütünüyle gelmiş değildir. Özünde tının “evrensel” parametreleri Kant’ta, şu ya da bu şekilde, her bir bireysel bilince özgü olduğundan, kişilerden bağımsız değişmez [безличноинвариантными] belirlenimler olarak ortaya çıkar (burada “evrensel”, bütün bireyler için özdeş, “herkes için” soyut-evrensel olandır).

Hegelci felsefedeyse sorun temelden başka biçimde ele alınır. Toplumsal organizma (verili bir halkın “kültürü”), tek tek bireylerin zihninde bulunabilecek “özdeşliği” ifade eden bir soyutlama,

her bireye içkin bir “soyutluk” veya bireysel yaşam etkinliğinin aşkın psikolojik örüntüsü değildir.

“Evrensel tinin” (“halkın tını”, “nesnel tin”) gelişkin ve gelişmekte olan biçimleri, Hegel tarafından hâlâ çerçevesinde bireylerin zihinsel etkinliğinin sürdüğü istikrarlı örüntüler biçiminde anlaşılabilir, bunlar biçimsel soyutlamalar, ayrı ayrı ele alınan her bireyde bulunan soyut evrensel “nitelikler” olarak değerlendirilmez. Hegel (Rousseau’nun “herkesin istenci” ile “genel istenç” [‘всеобщей воли –evrensel istenç] arasındaki ayrıma ilişkin tartışmasını izleyerek) farklı konumlanmış “bireysel istençlerin” çeşitli çarpışmalarından, daha önce ayrı ayrı hiçbirinde bulunmayan belirli sonuçların ortaya çıkıp belirginleştiği, bundan dolayı da belirli bir “bütünlük” olarak toplumsal bilincin, kesinlikle, tuğlalar arasındaki benzerliği andıran ve her “parçada” (bireysel benliklerde, bireysel bilinçlerde) bulunan “özdeşlikten” yapılmadığını gösteren apaçık olguyu, bütünüyle göz önünde bulundurur. İşte bu noktada, Kant’ın bireysel zihnin işlemlerinin “doğuştan aşkın” biçimlerinin, her bir bireysel zihinde önsel olarak bulunan “içsel düzenekler” olarak tanımladığı bütün örüntülerin, gerçekte, birey tarafından dışarıdan özümseven (başlangıçta, kendi istenç ve bilincinden bağımsız kültür deviminin “dışsal” örüntüleri olarak bireyin karşısına çıkan) toplumsal insanın özbilincinin biçimleri, tarihsel olarak gelişen “bütün toplumsal ilişkilerin toplamı” biçiminde anlaşılan toplumsal insan olduğunu anlama yoluna gireriz.

Bireysel zihinden önce, onun dışında ve ondan bütünüyle bağımsız olarak var olan şey, bu kendiliğinden ortaya çıkan (kollektif biçimde gerçekleşen) insanın toplumsal yaşam etkinliğinin örgütlenme biçimleridir. Bu biçimler, şu ya da bu şekilde maddi olarak dilde, törensel olarak meşrulaştırılan gelenekler ve yasalarda kurulur. Dahası bu biçimler bireyle (beyni, karaciğeri, kalbi, elleri ve öteki organlarıyla, bireyin bedeniyle) karşılıklı içindeki yaşamın geleneksel biçimlerini korumaya yarayan, “kendinde ve kendisi için” örgütlü bir bütünlük olan, –içinde bütün bireysel

şeylerin farklı bir anlam kazandığı ve “kendilerinde”, eş deyişle, bu bütünlüğün dışında kaldıklarında, içinde oynadıklarından farklı bir rol oynadıkları– “ideal” bir şey olarak, bütün maddi nitelikleri ve organlarıyla, “devlet örgütünde” kurulur. Bu nedenle, herhangi bir şeyin “ideal” tanımı veya “ideal dünyanın” deviminin “ortadan kaybolan” bir uğrağı olarak herhangi bir şeyin tanımı, Hegel açısından, bu şeyin, burada “evrensel tinden” türetildiği varsayılan bireysel bilinçteki rolü ve anlamıyla değil, toplumsal olarak örgütlenen insanın yaşam etkinliği bağlamında, toplumsal kültürdeki-insan kültüründeki rolü ve anlamıyla örtüşür.

Hegel’in kavramsallaştırması, “ideali” “bireyin bilincindeki” herhangi bir şey, “maddi” veya “gerçek” olanı ise bireyin bilincinin dışındaki her şey veya bireyin ayırdında olmadığı herhangi bir şey (bu “herhangi bir şey” gerçekte var olsa da) olarak nitelendiren, bundan dolayı “ideal” ile “gerçek” olanı temelli ayıran ve onları hiçbir ortak yönleri olmayan “ayrı dünyalara” bölen görüşlerle karşılaştırıldığında, bütün eksikliklerine karşın sorunu çok daha kapsamlı ve derinlikli biçimde ortaya koymasından dolayı takdir edilmelidir. “İdeal” ile “maddi” olan, böylesi metafizik bir ayrımla birbirinin karşıtı olarak değerlendirilmemelidir ve değerlendirilemez. Buna göre bu ikisi yalnızca “farklıdır”.

Hegel şu apaçık olgudan yola çıkar: Bireyin bilinci açısından, yalnızca “gerçek” olan değil, “kaba biçimde maddi” olan bile –tabii ki bu kesinlikle “ideal” değildir– her şeyden önce, insan türünün maddi olarak biçimlendirdiği, bireyin onun üzerinden “özbilince” uyandığı muazzam entelektüel kültür bütünüdür. Önceki kuşakların duyulabilir “madde” biçiminde gerçekleşmiş (“şeyleşen”, “nesneleşen”, “yabancılaşan”) düşünceleri bireyle bu şekilde karşı karşıya gelir: dilde ve görsel olarak duyumsanabilen imgelerde, kitaplarda ve heykellerde, ahşapta ve bronzda, tapınakların biçiminde veya üretim araçlarında, makinelerin ve devlet binalarının tasarımında, bilimsel ve ahlaki sistemlerin örüntülerinde vb. Tüm bu nesnelet varoluşlarında, “belirlenmiş varlıklarında” tözseldir, “maddidir”,

ancak özlerinde, kökenlerinde “idealdır”, zira bu nesneler halkın kolektif düşünüşünü, insan türünün “evrensel tinini” kapsar.

Başka bir deyişle, Hegel, “ideal” kavramının kapsamına, felsefi idealizmin başka bir temsilcisi A.A. Bogdanov’un (Bogdanov asla kendisini bir “idealist” olarak nitelendirmez) bir yüzyıl sonra istikrarlı, tarihsel olarak belirginleşen örüntüleri, ölçünleri [standartları], basmakalıp örnekleri ve “algoritmaları” ile birlikte “toplumsal olarak düzenlenen deneyim” olarak adlandıracağı her şeyi dâhil eder. Hegel ve Bogdanov’un (“idealistler” olarak) ortak yönü, bu “toplumsal olarak düzenlenen deneyim” dünyasının, bireyin “özümseyip” “bildiği” biricik “nesne”, bireyin alışverişte bulunduğu, ötesindeyse derinde gizlenen bir şeyin olmadığı biricik nesne olduğu anlayışıdır.

Ne var ki genel olarak bilinç ve istençten (eş deyişle, yalnızca bireyin bilinci ve istencinden değil, toplumsal bilinç ve toplumsal olarak örgütlenen “istençten”) önce, bunlar dışında ve bunlardan bağımsız var olan dünya, bu kavrayışta, yalnızca bilinç ve istencin toplumsal biçimlerinde ifade edildiği, “idealize” edildiği, “deneyimde” özümselediği, ancak bu toplumsal deneyime dâhil edildiği ölçüde hesaba katılır.

(İster Platoncu, ister Berkeleyci, Hegelci veya Carnap-Popper cinsinden olsun) genel olarak idealizmi niteleyen bu düşünce cambazlığıyla, “deneyimden” ve bu deneyimin “biçimlerinde” (örneğin dilde) ifade edilmeden önce, onun dışında ve ondan bütünüyle bağımsız olarak var olan gerçek maddi dünya, bütünüyle görüş alanının dışına çıkarılır; onun yerine ise, “gerçek dünya” adı verilerek, zaten “idealize” edilmiş, insanlar tarafından özümselenmiş, insanların etkinlikleri sonucunda biçimlenmiş, insanların zaten bildiği, kültür biçimlerinde temsil edilen bir dünya konur. Bu, mevcut insan deneyiminde zaten ifade edilen (temsil edilen) bir dünyadır. Bunun ise “konuşulabilir” tek dünya olduğu iddia edilir.

İdealizmin bu gizi, Hegel’in doğal görüngülerin “ideal” oldukları tartışmasında, doğayı, kendinde “ideal” olan bir varlık olarak

sunmasında açıkça görülür: Tartışma belirli doğal görüngülerle ilgilidir, ancak gerçekte söz konusu olan şey, bu görüngülerin, Hegel'in döneminin fizik biliminin (eş deyişle, Newtoncu mekaniğin) kavramları ve terimleriyle ifade edilen imgeleridir. "Ne var ki birbirlerini sıkıştırıp bastıran cisimler [*Massen*] arasında boş bir uzam yoktur, bu cisimler *temas* halindedir; maddenin ideallığı bu temasta başlar; nasıl ki Kavramın varlık kazanması her zaman ilginç bir şey ise, burada da ilginç olan maddenin bu içedönüklüğünün varlığa çıkmasını görmektir."¹⁹ Hegel'e göre, söz konusu "Kavramın varlık kazanması", "temas" (itme) uğrağında, "tek bir noktada veya özdeşlikte örtüşen iki maddi nokta veya atomun var olmasıyla meydana gelir."²⁰ Bu da bunların "kendi-için-varlıklarının" bir "öteki" olduğu anlamına gelir. Ancak, "öteki iken" aynı zamanda "kendisi" kalması, maddenin yalnızca "gerçek" değil, "ideal" bir varlığa da sahip olması demektir. Hegel'in "maddeyi idealleştirmesinin", "doğayı idealleştirmesinin" gizi işte burada saklıdır: Burada gerçekte Hegel, kesinlikle, "olduğu gibi" doğadan değil, belirli bir fizik kuramı dizgesinde, bu kuramın tarihsel olarak oluşan "dilinin" tanımlar dizgesinde temsil edildiği (betimlendiği) biçimdeki doğadan söz etmektedir.

Böylesi "anlambilimsel yer değiştirmelerin" sürekliliğini nihayetinde açıklayan şey bu olgudur; gerçekten de doğa hakkında konuşurken doğa bilimlerinin mevcut dilini, herkes tarafından anlaşılan kurulu "anlamları" ile "bilimin dilini" kullanmak zorundayız. Bu, "doğayı", insanların onu kullanarak doğa hakkında konuşup yazdıkları "dil" ile özdeşleştiren, "mantıksal pozitivizmin" bütün safsatalarının temelini oluşturmasının yanı sıra, "varlığın" yalnızca "dilde" var olup açığa çıktığını, kişinin kendi "evinde" yaşaması gibi varlığın yalnızca "dilde", dilin gizli "özünde", ona içkin güçte, görünmez düzenlenişinde yaşadığını ve "dil dışında" var olmadığını savunan Heideggerci kurgunun da temelini oluşturur.

Felsefenin temel güçlüğünün {dolayısıyla da temel sorununun} "bireyin zihninde olan" her şeyi bu bilincin dışındaki her

şey ile karşılaştırmak olmadığı (bu yapılması hiç de güç bir şey değildir), kolektif olarak tanınan kavramlar dünyasının, eş deyişle, bütün istikrarlı ve maddi olarak kurulan toplumsal örüntüleriyle toplumsal olarak düzenlenen entelektüel kültür dünyası ile toplumsal olarak meşrulaştırılan bu “deneyim” biçimlerinde, “tinin” nesnel biçimlerindeki ifadelerinin dışında ve onlardan ayrı var olan gerçek dünyanın sınırlarını çizmek olduğu teslim edilecektir.

“İdeal” ile “gerçek” (“maddi”) arasındaki ayrım yalnızca bu noktada ciddi bilimsel bir anlama kavuşur, zira uygulamada birçok kişi, “arzulananı gerçek ile”, şeylerin biçimini şeyin kendisiyle kolayca karıştırdığı gibi, bu ikisini de karıştırır, birini ötekinin yerine kabul eder... Şeyin ve biçiminin bireysel bilincin dışında var olduğu, bunların bireysel istence bağlı olmadığı olgusuna parmak basmak, bunların nesnellikleri sorununu ciddi materyalist anlamda çözmekten henüz uzaktır. Öte yandan, insanların bilmediği, ayırdında olmadığı, dışsal şeylerin biçimleri olarak algılamadığı her şeyin bir kurgu, imgelemin bir kurmacası olduğu, yalnızca insanların kafalarında var olan bir bilgi olduğu anlamına gelmez. Tam da bu yüzden Kant’ın taler örneğiyle düşünüş biçimine göndermede bulunduğu “ussal kişi”, kolektif olarak doğrulanan bilgileri nesnel gerçeklik, bilimsel araştırmayla açığa çıkan nesnel gerçekliği ise, yalnızca “kuramcıların” kafalarında var olan öznel kurmacalar olarak değerlendirecek ölçüde aldanır. Copernicus (güneş) sistemini “apaçık olgularla” çelişen kâfirce bir icat olduğu için protesto eden, işte bu her gün güneşin doğudan ortaya çıkıp batıdan yok olduğunu gözlemleyen “ussal kişidir”. Tıpkı buna benzer bir biçimde, meta-para ilişkileri yörüngesine giren sıradan kişi, parayı tam tamına maddi bir şey olarak, değeri ise, yalnızca kuramcıların kafasında var olan sıradan bir soyutlama, yalnızca “ideal” nitelikte bir şey olarak değerlendirir.

Bundan dolayı, bu gibi durumlarla karşılaşan ciddi materyalizm, “ideal” olanı bireyin bilincinde, maddi olanı ise bilincinin dışında olan, birini duyularla algılanan dışsal nesnenin biçimi,

ötekini ise gerçek cismani bir biçim olarak tanımlayamazdı. İkisi arasındaki, “maddi” ile “ideal” arasındaki sınır, “kendinde şey” ile toplumsal bilinçteki temsili arasındaki sınır bu şekilde çizilemezdi; aksi durumda materyalizm, Hegel’in “maddi” ile “ideal” arasındaki ilişkide (özellikle de dinî fetişizmden meta fetişizmine, dahası sözcükler, dil, simgeler ve göstergeler fetişizmine dek her türden fetişizm görüngüsünde) keşfettiği diyalektik karşısında bütünüyle çaresiz kalırdı.

Bir sözcüğün (ya da bir terim veya terimler topluluğunun) tıpkı bir ikon veya altın sikke gibi temelde herhangi bir bireyin bilincinin dışında var olan bir “şey” olduğu, bütünüyle gerçek cismani özniteliklere sahip olduğu ve duyularla algılanabildiği doğrudur. Kant da dâhil herkesin kabul ettiği eski sınıflandırmaya göre, sözcüklerin “maddi” ya da “gerçek” kategorisine yerleştirilmesi, taşların, çiçeklerin, ekmeğin, bir şişe şarabın, giyotinin veya bir basım aygıtının bu kategoriye yerleştirilmesi ile aynı ölçüde gerekçelendirilebilir. Bu şeylere karşıt “ideal” olarak adlandırdığımız şey, bu nesnelerin bireylerin zihnindeki, bireysel bilinçlerindeki imgeleridir. Yoksa öyle değil midir?

Ne var ki burada, hemen bu ayrımın, politik ekonomide paraya ilişkin tartışmada bütünüyle belirginleşen (Kant politik ekonomiye fazla aşına olmadığından bu gibi inceliklerin ayır-dında değildi) ve Hegelci okul tarafından ve bu okulun evrensel temsillerin “şeyleşmesi”, “yabancılaşması” veya “nesnelleşmesi” kavramlaştırması aracılığıyla bütünüyle hesaba katılan, tekinsizliğiyle karşı karşıya kalırız. Kendiliğinden, bireysel bilincin gözlemlerinden ırak, eş deyişle, bireysel niyetlerden bütünüyle bağımsız olarak ortaya çıkan bu süreç sonucunda, kişi, insanların (kolektif olarak benimsenen) ortak temsilleriyle, içinde temsil edildiği ve duyularla algılanan cismani biçimi ile hiçbir ortaklığı bulunmayan, “dışsal bir şey” olarak karşılaşır.

Örneğin, duyularla algılanabilen cismani biçimindeki “Peter” adı, imlediği gerçek Peter kişisinden veya başka insanların

Peter'e ilişkin sahip olduğu duyusal temsillere dayalı imgeden kesinlikle farklıdır.²¹ Altın akçe ile onunla satın alınabilen, evrensel temsilini akçede ve daha sonra banknotta bulan emtia (metalar) arasındaki ilişki de aynıdır. Bir diplomatın kendisini değil, bizzat yetkilendirildiği ülkeyi temsil etmesi anlamında, akçe de kendisini değil "başkasını" temsil eder. Aynı şey bir sözcük, dilsel bir simge veya gösterge ya da bu simgelerin oluşturduğu herhangi bir bileşim ile bu bileşimin sözdizimsel örüntüsü için de geçerlidir.

Bu temsil (sözcüğün diyalektik-materyalist anlamında yansıma) ilişkisi, duyularla algılanan bir şeyin kendisi olarak kalmasına karşın bambaşka bir şeyi temsil etme rolü veya işlevini yerine getirdiği bir ilişkidir (daha da doğru bir ifadeyle, bu şeyin, ötekinin evrensel doğasını, eş deyişle, duyusal, cismani anlamda kendisine hiç benzemeyen "başka" bir şeyi temsil ettiği bir ilişkidir). Bu yolla bu şey, yeni bir varoluş düzlemi kazanır. Hegelci terminoloji geleneğinde "ideal" olarak nitelenen ilişki budur.

Bu, Hegel ve Hegelcilerin keyfi anlambilimsel bir kaprisi değil, Hegel tarafından tam olarak anlaşılmasa da gerçek bir durumun çok önemli bir terminolojik imlenimidir.²² Hegel'e göre "ideallik", ancak ve ancak, duyusal olarak algılanabilen bir şey kendisi kalırken "başka" bir şeyin temsiline dönüştüğünde, "kendisi-için-varlığı kendisi-için-varlık olmaktan çıktığı anda" başlar. İdeallik, bu "başkasının" duyu nesnesini kendi varlığının bir biçimine dönüştürdüğünde ortaya çıkar (bu yüzden Hegel "ideallığı" -itme yalnızca tek bir noktada, başka bir cisme aktığında "ideal" olsa dahi- "itme", "temas" ve "dolayım" imgeleriyle betimler). Hegel'in skolastik terminolojisinin ardında, meta fetişizmi, değerın para biçiminin ve değerın para biçimindeki ifadesinin (temsilinin) çözümlenmesi sürecinde, yalnızca Marx tarafından bütünüyle anlaşılan, temel öneme sahip bir ilişki yatar.

Kapital'de Marx, bilinçli biçimde "ideal" kavramını, Kant dâhil Hegel öncesi felsefenin bütününde kullanılan anlamıyla değil, -her iki durumda da "ideal" olarak imlenen görüngülerin

felsefi-kuramsal yorumunun Hegel'in bu terimi yorumlamasıyla tam bir çelişki içinde bulunmasına karşın– Hegel'in tanımladığı bu biçimsel anlamıyla kullanır. “İdeal” teriminin anlamı Marx'ta ve Hegel'de aynıdır, ancak kavramlar (eş deyişle, bu “aynı” anlamı, anlama yordamları) kökten farklıdır. Her şey bir yana, diyalektik biçimde yorumlanan mantıkta, “kavram” sözcüğü, “sorunun özünü anlamak”, belirli bir terimin yalnızca imlemekle yetindiği bir görüngünün, özünü anlamak ifadeleriyle eşanlamlıdır. Kavram kesinlikle, terimin biçimsel olarak göndermede bulunduğu görüngünün yüklenebileceği özniteliklerin toplamı olarak yorumlanabilecek olan, “terimin anlamı” ifadesinin eşanlamlısı değildir.

İşte bu yüzden, bütün gerçek kuramcılar gibi Marx tarihsel olarak oluşmuş “terim anlamlarını”, görüngülerin yerleşik adlarını değiştirmek yerine, bu terimleri ciddi ve titiz bir biçimde kullanırken, bu görüngülerin geleneksel anlayışla karşıtlık içinde olan bütünüyle farklı bir kavranışını öne çıkarmıştır. Bu yaklaşım, eski doğruları salt terminolojik açıdan elden geçirmekle ve yeni terimler icat etmekle yetinen, ama genelgeçer anlayışı, “kavramı” veya “kavramın tanımını” bir arpa boyu dahi ilerletmeyen “kuramcılarla” karşıtlık içindedir.²³

Kapital'de –hem çok tanıdık hem gizemli toplumsal bir görüngü olan– parayı çözümlerken Marx şu tanımı ortaya koyar: “Metalara fiyat ya da para biçimi, genel olarak onların değer biçimleri gibi, kendilerinin elle tutulur gerçek maddi biçimlerinden farklı, yalnızca ideal veya zihinsel bir biçimdir.”²⁴

Burada dile getirilen “ideal”, genel olarak emeğin ürünlerinin değer biçiminden başka bir şey değildir.

Dolayısıyla “ideal” kavramını, “bilince içkin”, “yalnızca bilinçte var olan”, “yalnızca insanların zihinsel temsillerinde olan”, kişilerin “imgeleminde” bulunan biçiminde anlayan okur, Marx'ın ifade ettiği bu düşüncüyü yanlış anlar ve Marx'a ilişkin olarak, onun gerçek anlayışıyla hiçbir ortak yanı bulunmayan bir kavrayış edinir. Bu durumda *Kapital* (Marx'ın izinden gidilerek!) –üre-

tici güçlerin örgütleniş ve gelişiminin değer biçiminden, üretim araçlarının bir işleyiş biçiminden ibaret olan– sermayenin, “gerçekte değil”, yalnızca bilinçte, yalnızca insanların öznel imgeleminde var olduğu anlayışıyla okunur.

Açıktır ki bu konuyu kesinlikle Karl Marx değil, Chase gibi biri böyle anlayabilir –bir materyalist değil, Berkeley’nin izleyicisi bir idealist.

Marx’a göre değer biçiminin ideal oluşu, tabii ki bu biçimin yalnızca meta sahibinin veya kuramcının beyninde var olan zihinsel bir görüngüyü temsil ettiği olgusundan kaynaklanmaz. Marx’a göre değer biçimin ideal oluşu, birçok durumda olduğu gibi bu durumda da, bir şeyin (örneğin bir ceketin) dokunulabilir cismani biçiminin, ortak hiçbir yanının bulunmadığı büsbütün farklı bir “şeyin” (örneğin değer olarak keten bezinin), bir ifade biçimi olması olgusundan kaynaklanır. Keten bezinin değeri ceket biçiminde temsil edilir, ifadesini bulur, “vücut bulur”; ceketin biçimi, keten bezinin değerinin “ideal veya temsili biçimidir”.

Keten bezi, kullanım değeri olarak ceketten gözle görülür şekilde farklı bir şeydir; değer olarak ise, “ceketle aynıdır” ve bu nedenle de bir ceket gibi görünür. Keten bezi böylece, fiziksel biçiminden farklı bir değer biçimi kazanır. Keten bezinin değer olarak varlığı, ceketle eşitliği içinde ortaya çıkar; tıpkı, Hristiyan’ın koyun doğasının, onun Tanrı’nın Kuzusu’na (İsa’ya) benzerliğiyle ortaya çıkması örneğinde olduğu gibi.²⁵

Bu, içinde B metasının doğal biçiminin A metasının değer biçimine dönüştüğü veya B metasının cisminin A metasının değerinin aynası, “değer” doğasının –hem burada hem de orada “vücut bulan” “tözün”– kanuni temsilcisi olarak iş gördüğü, (meta sahibinin bilinci ve istencinden bağımsız, bilincinin dışında kurulan) bütünüyle nesnel bir ilişkidir.

Değer biçimi tam da bu nedenden dolayı idealdir, eş deyişle, üzerinden sunulduğu, “temsil edildiği”, ifade bulduğu, “vücut

bulduğu”, “yabancılaştığı” şeyin dokunulabilir-cismani biçiminden bütünüyle farklı bir biçimdir.

Burada ifade bulan veya temsil edilen bu “başka” şey nedir? İnsanların bilinci mi? Onların istenci mi? Kesinlikle öyle değildir. Tersine, insanların bilinci ve istenci bu nesnel ideal biçim tarafından belirlenir ve ifadesini bunda bulan, bununla “temsil edilen” bu şey, insanların gözünde nesneler arasında düşlemsel [fantastik] bir ilişki biçimine bürünen, insanlar arasındaki toplumsal bir ilişkidir.

Başka bir deyişle, burada bir şey olarak “temsil edilen” şey, insan etkinliğinin bir biçimi, insanların birlikte, “bilincin gözünden ırak” gerçekleştirip kendiliğinden geliştirdiği, yukarıda belirtildiği gibi, maddi olarak, nesneler arasında bir ilişki biçiminde kurulan yaşam etkinliğinin bir biçimidir. Böyle bir “şeyin” idealliği, “duyulur-duyular üstü karakteri” bundan başka bir yolla kurulamaz.

Burada ideal biçim, gerçekte, bireysel bilinç ve istençle dışsal bir şeyin biçimi olarak karşı karşıya gelir (Kant’ın talerleri gibi), zorunlu olarak tam da dışarıdaki nesnenin biçimi olarak algılanır –nesnenin dokunulabilir-cismani biçimi olarak değil, temsil ettiği, ifade ettiği, vücuda getirdiği eşit ölçüde dokunulabilir-cismani başka bir şeyin biçimi olarak algılanır. Ne var ki bu başka şey, her iki nesnenin dokunulabilir cismaniliğinden farklıdır ve onların duyusal olarak algılanabilen doğasıyla hiçbir ortaklığı bulunmaz. Burada vücut bulan ve “temsil edilen” şey, emeğin belirli bir biçimi, nesnel insan etkinliğinin, eş deyişle, doğanın toplumsal insan tarafından dönüştürülmesinin [преобразования] belirli bir biçimidir.

“İdeallik” bilmesinin yanıtı burada saklıdır. Marx’a göre ideallik, nesnelerde temsil edilen ve nesnel gerçekliği yansıtan toplumsal insanın etkinlik biçiminden başka bir şey değildir; başka türlü söylersek, nesnel gerçekliği yansıtan, bir şey, bir nesne olarak temsil edilen insan etkinliğinin biçimidir.

“İdeallik”, doğanın tözüne toplumsal insanın yaşam etkinliği aracılığıyla vurulan bir çeşit damga, toplumsal insanın yaşam etkinliği sürecinde, fiziksel şeyin işleyişinin bir biçimidir. Bundan

dolayı, toplumsal sürece dâhil olan bütün şeyler, fiziksel doğalarında bulunmayan ve onlardan bütünüyle farklı olan yeni bir “varoluş biçimi”-ideal bir biçim- kazanır.

Dolayısıyla, maddi yaşamlarını toplumsal olarak üreten ve yeniden üreten insanların, eş deyişle, emeklerini kolektif biçimde gerçekleştiren ve bundan dolayı, zorunlu biçimde bilinç ve istenç sahibi olan bireylerin bulunmadığı bir yerde, “ideallikten” söz edilemez. Ancak bu, “şeylerin idealliğinin” insanların bilinçli istencinin bir ürünü olduğu, idealliğin “bilince içkin” olduğu ve yalnızca bilinçte var olduğu anlamına gelmez. Tam aksine: Bireyin bilinci ve istenci, şeylerin idealliğinin bir işlevi, bu idealliğin gerçekleşmesi biçiminde iş görür.

Öyleyse, idealliğin doğası ve kökeni bütünüyle toplumsaldır; yine de ideal, bilgi biçiminde, insandan bağımsız olarak var olan nesnel gerçekliği yansıtır. İdeal, şeyin biçimidir; ne var ki bu şeyin dışındadır -insan etkinliğinin bir biçimi olarak insan etkinliğindedir. Başka türlü söylersek, ideal, kişinin etkinliğinin biçimidir, ama şeyin bir biçimi olarak kişinin dışındadır. Platon’dan Carnap ve Popper’e kadar, gerek insanın gerek insanın ötesindeki dünyanın her çeşit idealist inşası ve kavramlaştırmasının gerçek temelini oluşturan bütün gizemin ve gizemciliğin anahtarı burada saklıdır. “İdeallik”, sürekli olarak, onu tek açıdan gören metafizik kuramsal yapının elinden kayıp durur. “Şeyin biçimi” olduğu kabul edilir edilmez, “gayri maddi” oluşuyla, “işlevsel” özneteliğiyle, kuramcıyla alay etmeye başlar ve ortada, yalnızca “arı etkinliğinin” bir biçimi, bir çeşit *actus purus* [katıksız etkinlik] olarak görünür. Öte yandan, birileri onu “olduğu haliyle”, dokunulabilir cismaniliğin bütün izlerinden arındırılmış biçimiyle belirlemeye giriştiğinde, bu girişimin zorunlu olarak yenilgiye mahkûm olduğu ortaya çıkar, zira böyle bir arındırmadan sonra, geride saydam bir boşluktan, tanımlanamaz bir vakumdan başka bir şey kalmaz.

Gerçekte de Hegel’in de çok iyi biçimde anladığı gibi, belirli herhangi bir şeyde gerçekleşmeyen, “vücut bulmayan”, cismani

bir şeyde, bu cismani şeyler sözcük, konuşma veya dilden başkası olmasa bile, gerçekleşmeyen “etkinlikten” söz etmek saçmadır. Böyle bir “etkinlik” ancak bir olasılık olarak, bir gizilgüç olarak var olabilir; bundan dolayı da etkinlik olarak değil, bunun tersi, eylemsizlik veya etkinlik yokluğu olarak bulunabilir.

Hegel’e göre “ideal” bir şey olarak, cismani olarak kurulu biçimler dünyasına karşıt bir şey olarak “tin”, öncelikle “kendini kendine” karşı, kendisinden farklı bir “nesne” veya bir “şey” olarak konuşlandırmadan, hiçbir şekilde “yansıtamaz” [“düşünemez”] (eş deyişle, kendi yapısının biçimlerinin bilincine varamaz). Bu, tıpkı güzel bir kadının, içinde kendisini “başka” bir şey, kendisinin dışında bir imge olarak görebileceği bir ayna yokluğunda, kendini seyretme arzusunun olanaksızlığında olduğu gibi, salt tin için de olanaksızdır. Göz kendi kendini göremez; o yalnızca başka olanı görür –bu başkası, bir başka göz veya yalnızca kendisinin aynadaki yansıması olsa dahi.

Marx’ın, değer biçiminden bir şeyin ideal biçimi olarak söz ederken, aynadaki imge benzetmesine başvurması hiç de rastlantı değildir:

Bu bir bakıma insan için de metalar için olduğu gibidir. İnsan dünyaya elinde bir aynayla ya da “ben benim” diyen Fichteci bir filozof olarak gelmediği için, kendisini ilk önce bir başka insanda görür ve tanır. İnsan Ali’nin kendi benliğini insan olarak tanıması, ancak kendisini kendi benzeri olan insan Veli ile karşılaştırmasıyla mümkündür. Böylece, Ali için, etten kemikten yapılmış Veli de insan türünün görünüm biçimi olur.²⁶

Burada Marx, su götürmez bir şekilde, kendisine ait değer biçimin “ideallığı” kuramıyla Hegel’in, insan soyunun kolektif öz-bilincinin ortaya çıkışının diyalektiğini göz önünde bulunduran “ideallık” anlayışı arasında bir koşutluk kuruyor. Elbette Hegel, bu durumu, “Fichteci filozoftan” daha kapsamlı ve daha derinlikli biçimde anladı; Hegel “tinin” kendini kavrayabilmesi için, önce

“dokunulabilir maddeye” bulaşmamış olan arılığından ve saydam doğasından sıyrılması, kendisini bir nesneye dönüştürmesi ve bu nesne biçiminde, kendi kendisiyle karşıtlık içine girmesi gerektiği gerçeğini ortaya koydu. Bunu ilkin Söz, dilsel “vücut bulma” biçiminde, sonra emek araçları, heykeller, makineler, silahlar, kiliseler, fabrikalar, anayasalar ve devletler biçiminde, “insanın” görkemli “inorganik bedeni” biçiminde, yalnızca onda kendi kendisini –“öteki varlığını”– seyredebildiği ve bu yoldan kendi “arı ideallliğini” bilip kendisini “katıksız etkinlik” olarak anlayabildiği bir ayna görevi gören, uygarlığın duyularla algılanabilen bedeni biçiminde gerçekleştirmelidir. Hegel “arı etkinlik” olarak ideallığın, “olduğu gibi”, dolaysız olarak, bütünüyle arı ve bozulmamış yetkinliğinde verili olmadığını ve olamayacağını açık biçimde kavradı. Tin ancak ve ancak “tecessüd” biçimlerinin çözümlenmesiyle, dokunulabilir gerçeğin aynasındaki yansımasıyla, “arı tinin” etkinliğiyle yaratılan şeyler dizgesinin (ilişkilerinin ve biçimlerinin) aynasında bilinebilir. Onları meyvelerinden bileceksiniz²⁷–tersi olanaklı değildir.

Hegel’e göre, dünyanın ideal biçimleri, maddi olanda gerçekleşen “arı” etkinliğin biçimleridir. Dokunulabilir-cismani maddi bir şeyde gerçekleşmezlerse, bu biçimler etkin tinin kendisi için de görünmez ve bilinmez kalır, tin onların bilincine varamaz. Görülebilmek için, bu biçimler “şeyleşmek”, eş deyişle, şeylerin biçimlerine ve ilişkilerine dönüşmek zorundadır. İdeallik, yalnızca bu durumda var olur, belirli bir varlık edinir. Asla, bilincin aşkın-zihinsel bir örüntüsü olarak veya “Fichteci filozofun” durumunda olduğu gibi, kendi içinde kendisini kendinden ayıran “benliğin” içsel bir örüntüsü olarak var olamaz; yalnızca, şeyleşen ve şeyleşebilen bir etkinlik biçimi olarak, biçimi bilincin dışında olan dokunulabilir-cismani bir nesnenin biçimine dönüşen ve dönüşecek bir etkinlik biçimi olarak var olabilir.

Bilincin etkinliğinin içsel örüntüsü, “bilince içkin” bir örüntü olarak ideallik, yalnızca bir yanılsama veya bir serap olarak var

olabilir. İdeal yalnızca şeyleşme, nesnelleşme (ve nesnellikten arındırılma), yabancılaşma ve yabancılaşmadan arındırılma sürecinde gerçeğe dönüşür. Kant ve Fichte'nin ideal ile ilgili yorumlarıyla karşılaştırıldığında, bunun çok daha ussal ve gerçekçi bir yorum olduğu açıkça ortaya çıkar. Bu yorum, insanların gelişen "özbilinçlerinin" gerçek diyalektiğini, dünyanın "idealliğinin" yalnızca onlarla gerçekleştirebildiği gerçek evrelerin ve başkalaşımının silsilesini kavrar.

Bu nedenle Marx, terminoloji konusunda, "ideallik" (eş deyişle, etkinlik) sorununu çözmek için, bu sorunu "bilincin içinde" kalarak, duyulur-algılanabilir dış dünyaya, şeylerin dokunulabilir-cismani biçimleri ve ilişkileri dünyasına açılmaksızın çözmeye çalışan Kant ve Fichte'ye değil, Hegel'e katılır.

"İdeal" teriminin bu Hegelci tanımı, toplumsal insanın etkinliğinin cismani olarak vücut bulmuş biçimi olarak anlaşılan "ideali" -şeyin biçimi olarak etkinlik, başka bir deyişle, etkinliğin biçimi olarak şey, bu etkinliğin bir "uğrağı", gelip giden başkalaşımaları olarak etkinlik anlamında ideali- içinde gerçekten var olduğu görüngüler bütünüyle birlikte kapsar.

Bu durumu anlamaksızın metanın, ürünün meta biçiminin, özellikle de namı "gerçek talerler", "gerçek rubleler" veya "gerçek dolarlar" olarak baş döndürücü para biçiminde, onlara ilişkin en ufak kuramsal bir kavrayışa vardığımızda hiç de "gerçek" olmadıkları ve bütünüyle "ideal" oldukları ortaya çıkan, hiçbir ikircime yer vermeksizin sözcükleri, dilin birimlerini ve başka birçok "şeyi" kapsayan bir kategorideki şeyler biçiminde, insanların gözleri önünde gerçekleştirdiği mucizelerin gerçek anlamını kavramak bütünüyle olanaksızlaşır. Bu mucizevi şeyler bütünüyle "maddi", dokunulabilir-cismani oluşumlar oldukları halde, "anlamalarını" (işlevlerini ve rollerini) "tinden", "düşünceden" alır, hatta özgül cismani varlıklarına bunun sayesinde kavuşur. Tinin dışında ve tin olmaksızın sözcükler bile var olamaz; ortada sadece hava titreşimleri kalır.

“Şeylerin” bu kategorisinin gizemi, idealliklerinin gizi, “duyulur-duyular üstü öznitelikleri”, ilk kez Marx tarafından meta fetişizmi çözümlemesi sürecinde, “arı ideal biçim” türünün tipik ve temel biçimlerinden biri olarak ürünün meta (değer) biçiminin çözümlemesinde açığa çıkarıldı.

Demek ki, meta biçiminin esrarlı bir şey oluşunun nedeni, basitçe, insanlara, kendi emeklerinin toplumsal niteliğini, emek ürünlerinin nesnel nitelikleri olarak, bu şeylerin toplumsal doğal özellikleri olarak yansıtması ve dolayısıyla, üreticilerle toplam emek arasındaki toplumsal ilişkiyi de, şeyler arasındaki, üreticilerin dışında var olan bir toplumsal ilişki olarak göstermesidir. Emek ürünlerinin metalar, duyusal olarak hem algılanabilir hem de algılanamaz toplumsal şeyler haline gelmesinin nedeni işte budur. Benzer şekilde, bir şeyin görme sınırı üzerindeki ışık etkisi, kendisini, görme sınırının kendi öznel duyarlılığı olarak değil, gözün dışındaki bir şeyin nesnel biçimi olarak gösterir. Ama görme olayında, gerçekten de bir şeyden, yani dışarıdaki nesneden, bir başka şeye, yani göze ışık fırlatılır. Bu, iki fiziksel şey arasındaki bir fiziksel ilişkidir. Buna karşılık meta biçimi ve bunun kendisini ortaya koymasına aracılık eden emek ürünlerinin değer ilişkisi, kendi fiziksel doğaları ve bundan kaynaklanan nesnel ilişkilerle hiçbir bağlantıya sahip değildir.²⁸

Bundan dolayı Marx, meta biçimini, ideal bir biçim olarak, eş deyişle, içinde temsil edildiği (yansıtıldığı, ifade edildiği, şeyleştirildiği, nesnelleştirildiği, yabancılaştırıldığı, gerçekleştirildiği) ve onun dolayısıyla “var olduğu”, “varlık” kazandığı gerçek, cismani dokunulabilir bedenle kesinlikle hiçbir ortak noktası bulunmayan bir biçim olarak nitelendirir.

Meta biçimi idealdir, zira içinde temsil edildiği cismin tözünün tek bir atomunu içermez; o başka bir cismin biçimidir. Bu başka cisim ise (uzamın bambaşka bir yerinde “cismani” olarak bulunsa da) burada cismani-tözsel olarak değil, yalnızca “ideal” olarak bulunur. Tözünün tek bir atomuna dahi burada rastlanı-

lamaz. Bir altın sikkenin kimyasal çözümlemesi, ayakkabı boyasının tek bir molekülünün bile bulunmasına yol açmaz; tersi de doğrudur. Yine de altın bir sikke, yüz ayakkabı boyası kutusunun değerini, tam da kendi ağırlığı ve parlaklığıyla temsil (ifade) eder.

Bu temsil edimiye, pek tabii olarak, ayakkabı boyası satıcısının bilincinde değil, bilincinin, sözcüğün bütün “anlamlarında”, dışında, kafasının dışında, pazar uzamında, satıcının para biçimi ve ayakkabı boyasının fiyatının özünün gizemli doğası konusunda en ufak bir kuşkusu olmaksızın gerçekleşir. Bir kimse paranın ne olduğunu bilmeden de para harcayabilir.

Bu aynı nedenden dolayı, yaşamın en karmaşık ve incelikli durumlarını açıklamak için anadilini kullanan kişi, “gösterge” ile “anlam” arasındaki bağlantının bilincine varmayı kafasına koymak zorunda olsaydı, çok güç bir durumda kalırdı. Dilbiliminin mevcut durumunda gerçekleştirilen dilbilimsel çalışmalardan edinebileceği bilinç, olasılıkla bu kişiyi, kendi kendine hangi ayağını kullanması gerektiğini sorma akılsızlığını gösteren kırkayağın konumuna düşürür. Bu şeyler “bilincin dışında” kalıyor diye şükran duymalıyız. Felsefeyi bu denli uğraştırıp sıkıntıya sokan bütün güçlük de, tıpkı değer biçimi, düşünsel veya sözdizimsel biçimler gibi “ideal biçimlerin”, asla kafanın içinde değil, her zaman dışında –tabii hep kafanın da katılımıyla– gerçekleşen süreçlerde ortaya çıktığı, biçimlendiği, geliştiği ve bütünüyle nesnel ve kişilerin bilincinden bağımsız bir şeye dönüştüğü gerçeğinden kaynaklanır.

Başka türlü olsaydı, Platon’un ve Hegel’in idealizmleri, en tuhaf yanılsamalar, saçmalıklar ve bu çap ve etki gücüne sahip beyinlere asla yakışmayacak şeyler olurdu. İdeal biçimlerin nesnelliği, Platon’un veya Hegel’in düşlemi değil, tartışılmaz, apaçık ve direngen bir olgudur. Bu, binlerce daha düşük seviyeli düşünürler bir yana, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel ve Einstein çapındaki düşünürlerin binlerce yıl boyunca üzerinde kafa patlattığı bir olgudur.

“İdealizm” okul çağındaki saf bir çocuğun olmayan bir hayaleti imgeleme basit hatasını işlemesinin sonucu değildir. İdealizm, ideal biçimin nesnelliğinin, başka bir deyişle ideal biçimin insan kültürünün uzamında, bireylerin istenç ve bilinçlerinden bağımsız olarak var olduğu olgusunun spekülâtif bir yorumudur.

Konuyla ilgili materyalist yaklaşım, bu sorunu görmezden gelen değil, bilimsel olarak açıklayan bir yaklaşım olmak zorundadır. Biçimsel olarak bu olgu {tam da “Platoncu çizgideki” düşünürlerin betimlediği gibi}, açıkça manevi nitelikte olmasına karşın, fiziksel cismani şeylerin bir devim biçimi olarak belirir. İdeal biçim, bütünüyle cismani biçimlerin yazgısını elinde tutan, varlık veya yokluklarını belirleyen manevi bir biçim, maddi olmadığı [бесплотная] halde, şeylerin, her şeye muktedir “ruhu” gibi görünür. Bu biçim, en çeşitli bedensel cisimlenme şekillerinde kendi varlığını korur, yine de hiçbirleriyle örtüşmez. Bu, tam olarak nerede “var olduğu” söylenemeyecek bir biçimdir. Her yerde ve hiçbir yerdedir ve elbette İvan İvanoviç ile Peter Petroviç’in kafalarında bulunsa da yeri orası değildir.

Genel olarak “ideal” biçimin, bütünüyle ussal bir şekilde –bütün gizeminden arındırılmış, gerçek, maddi bir tözden olan dünyanın “ideal biçimi” olarak– kavranışı, Marx tarafından, idealin Hegelci kavramsallaştırılmasının yapıcı-eleştirel biçimde aşılması sürecinde, politik ekonominin, eş deyişle, klasik emek değer kuramının eleştirisi yoluyla, özgül olarak değer biçimi sorununun çözümü biçiminde ortaya kondu. Değer biçiminin ideallliği, genel olarak ideallığın tipik, onun özniteliğini ortaya koyan bir durumdur; bundan dolayı, Marx’ın değer biçimi kavramı, ideallik ve “ideal” ile ilişkili diyalektik-materyalist bakışın üstünlüklerini somut bir biçimde gözler önüne serer.

Kapital’de değer biçimi, tam olarak, toplumsal insanın yaşam etkinliğinin (bir şey, şeyler arasında bir ilişki olarak temsil edilmesi anlamında) şeyleşmiş biçimidir. Değer biçimi, bize doğrudan doğruya “başka” bir şeyin cismani, dokunulabilir cisimlen-

mesi olarak görünür; bu “başka” şey ise, dokunulabilir başka bir “beden”, başka bir “nesne”, “madde” veya madde olarak anlaşılan bir töz, fiziksel olarak dokunulabilen belirli maddi bir şey olamaz.

Görünüşe göre bir çeşit manevi töz, bir çeşit “gayri maddi şey” varsaymaktan başka bir seçenek yok; klasik felsefe de buna yeterince mantıklı bir çözüm önerir: Bu tuhaf “töz” yalnızca etkinlik [edim/eylem] –“arı etkinlik”, “arı biçim yaratıcı edim”, “*actus purus*”– olabilir. Ancak ekonomik etkinlik alanında, bu tözün doğanın fiziksel bedenini dönüştüren emekten, fiziksel insan emeğinden, “değerin” de gerçekleşmiş emekten, “vücut bulmuş” emek ediminden başka bir şey olmadığı açık biçimde ortaya çıkar.

İşte bu nedenledir ki bilimsel düşünce “idealin” özü bilmecesi- nin çözümüne yönelik ilk büyük adımını politik ekonomi alanında attı. Felsefeden epey uzak bir alandan gelen Smith ve Ricardo, emekteki gizemli değer-tanımlarının “tözünü”, açıkça ayırımsamışlardı bile.

Ancak “tözü” anlaşılmış olsa da değer, “biçimi” yönünden gizemli bir şey olarak kaldı; bu yüzden klasik emek değer kuramı, bu tözün niçin kendini başka bir şekilde değil de bu şekilde dışa vurduğunu açıklayamazdı. Kaldı ki klasik burjuva gelenek bu soruna karşı özel bir ilgi beslemiyordu ve Marx, bu konuya karşı ilgisizliğin nedenini açıkça ortaya koydu. Ne olursa olsun, “çıkarsama”, başka bir deyişle, değer biçiminin, kuramsal olarak “tözünden” yola çıkılarak gün ışığına çıkarılması, burjuva bilimi için çözümü olanaksız bir sorun olarak kaldı. Bundan dolayı, bu biçimin ideallliği eskiden olduğu gibi gizemini korudu.

Kuramcılar bu gizemli –fiziksel olarak dokunulamayan– biçimle doğrudan doğruya her karşılaştıklarında, yüzlerini “ideallliği” yorumlamanın bildik yöntemlerine döndüler. Bu yaklaşım sonucunda, Leibniz’in monatlarını geniş ölçüde andıran biçimde, “zihinsel tözün” gayri maddi ve boyutsuz parçacıkları olan “değerin ideal atomlarının” var olduğu düşüncesi ortaya çıktı.

Bir iktisatçı olarak Marx'ın, felsefe konusunda Smith ve Ricardo gibi safdil olmaması, işine büyük ölçüde yaradı.

Fichte ve Hegel'in "arı ideal" anlamındaki ideal kavramsallaştırmalarında gerçek, fiziksel olarak dokunulabilir toplumsal insan emeğinin, insanın fiziksel bedeni tarafından gerçekleştirilen fiziksel doğanın dönüştürülmesi sürecinin soyut, yanıltıcı bir betimlemesini ayırımsayan Marx, değer biçiminin ideallığı bilmece-sinin çözümünün kuramsal anahtarını buldu.

Bir şeyin değeri şeyleşmiş insan emeği biçiminde belirir; bundan dolayı değer biçiminin, şeyleşmiş emekten, insanlara bir şey biçiminde görünen insanın yaşam etkinliğinin bir biçiminden başka bir şey olmadığı ortaya çıkar.

Bunun kesinlikle bir şeyin kendi biçimi (eş deyişle, bir şeyin doğal belirlenimleri) değil, doğal malzemede vücut bulan toplumsal insan emeğinin veya toplumsal insanın biçim yaratıcı etkinliğinin bir türü olduğu gerçeği, "ideallık" bilmece-sinin çözümünü içerir. Bu bütünüyle ussal, gerçek bir çözüm, ideal bir biçim olarak değer biçiminin bütün mistik-gizemli belirlenimlerinin materyalist bir yorumudur.

"Genel olarak değer biçiminin" "arı ideal bir biçim" olarak anlaşılması, Marx'a politik ekonomi tarihinde ilk kez insanlar arasındaki –maddi yaşamlarını üretmeleri sürecinde onları birbirlerine bağlayan ve onların bilinçli niyetlerinden (istenç ve bilinçlerinden) bütünüyle bağımsız olan– maddi ilişkileri, bu ilişkilerin onların bilinci veya ereksel istenci biçiminde ideal ifadesinden –başka bir deyişle, Marx'ın "düşüncenin nesnel biçimleri" olarak tanımladığı insanların kalıcı ideal kurgularından– ayırabilmesine olanak sağladı.

Daha sonra V.İ. Lenin'in (1894) üzerinde özellikle duracağı ayrım, maddi ve ideolojik ilişkiler arasındaki bu aynı ayrımdır. Bilindiği gibi Lenin, ideolojik ilişkiler kategorisine, insanlar arasındaki yasal, siyasal ve devletle ilgili ilişkileri ve bu ilişkilerin içinde maddileştiği ilgili kurumları dâhil eder. Bu kurumlar, dev-

let erkinin organları biçiminde, siyasal partilerin ve başka toplumsal örgütlenmelerin yapısı biçiminde, daha erken dönemlerdeyse, kilise ve onun katı sıradüzeni biçiminde, gelenek ve âdet dizgeleri vb. biçiminde ortaya çıkar.

Maddi (ekonomik) ilişkilerin ifadesi olarak bütün bu ilişkiler ve bunlara karşılık gelen kurumlar, tabii ki kafada ve beyinde değil, insanın yaşam etkinliğinde, maddi ve ekonomik üretim ilişkileriyle aynı gerçek uzamda yer alır.

Ekonomik ilişkilerin yalnızca yasal düzenlenişlerinin olduğu yerde doğrudan doğruya bu ekonomik ilişkileri görmek (ya da bunun tam tersini yapmak) suretiyle, bunların çokça birbirleriyle karıştırılmasının nedeni tam da budur. Bu durum Marx'tan önceki ekonomistlerin kaba bir biçimde "değer" ile "fiyatı", eş deyişle, maddi ekonomik bir olguyla bu olgunun para maddesinde ideal ifadesini karıştırmalarına benzer.

Bu ekonomistler, sorgusuz sualsiz biçimde, maddi bir olgunun ifadesinin "arı ideal biçimini", gerçekten maddi, ekonomik olgunun, "değerin kendisinin", "genel olarak değer" yerine koydular. Onlara göre, fiyat olarak ideal ifadesinden bağımsız "saf değer", emek değer kuramının klasik ekonomistleri tarafından icat edilen bir "kurgudan" başka bir şey değildir ve yalnızca Smith, Ricardo ve Marx'ın kafasında vardır.

Bailey ve J.M. Mill ile başlayıp J.M. Keynes'e uzanan bütün bir kaba politik ekonomi geleneği şu karışıklığa dayanır: Gerçek maddi, ekonomik ilişkileri ve bunlara içkin biçimleri çözümlemek yerine, bu ilişkilerin para, tahviller, hisse senetleri, yatırımlar vb. gibi kendinden menkul "şeylerin" nesnel olarak ifade edildiği arı ideal biçimlerin alanına –eş deyişle, bu nesnel dışavurumların yol açtığı kurulu yasalar ve kapitalist üretim ve dolaşımın özneleri arasındaki *bilinçli* toplumsal ilişkiler alanına– hapsolup kalırlar. Böyle bir hareket noktasından, kaçınılmaz olarak, ekonomik ilişkileri arı zihinsel ilişkiler veya onların deyişiyle "ideal" ilişkiler olarak değerlendiren bakış açısına varılır.

Bu yüzden Keynes için “değer” bir efsane, içerikten yoksun bir sözdür. Onların iddiasına göre, gerçekte yalnızca piyasa fiyatı “vardır”. Sonuç olarak, “faiz oranı” ve buna benzer bütün kategoriler, “temelde zihinsel kategorilerden” başka bir şey değildir. Aşırı üretim bunalımıysa, “kendiliğinden iyimserliğin ince dengesini bozmanın sonucudur. Bundan dolayı, yatırım olanaklarını hesap ederken, kendiliğinden oluşan etkinlikleriyle bu yatırımları büyük ölçüde belirleyen kişilerin sınırlarını, histerilerini, hatta sindirim durumlarını ve hava koşullarına gösterdikleri tepkileri göz önünde tutmalıyız.”²⁹

“Maddi” ile “ideal” olan arasındaki ilişkinin metafizik biçimde anlaşılmasının sonuçlarından biri işte budur.

Bu bizi tek bir sonuca götürür: “İdeal” ve “maddi” olana ilişkin kaba bir anlayışa sahip metafizik materyalizm, somut biçimde bilimsel (bu belirli durumda, politik ekonomik) nitelikte ve ideal ile maddi olan arasında gerçek anlamda felsefi (diyalektik) bir ayrımın çizilmesini gerektiren bir sorunla karşılaştığında, ister istemez Berkeleyci-Machçı türden öznel bir idealizme dönüşür –diyalektiği göz ardı eden metafizik materyalistin kaçınılmaz ve hak edilmiş cezası budur. “Hegelci” diyalektiğe karşı savaşıyım derken, kaçınılmaz olarak, Hegelci idealizmden katbekat daha bayağı ve onun düzeyinin çok altında olan bir idealizme yuvarlanır.

Kaba materyalist, matematiksel bilgide, sözümona “ideal veya soyut varlıklar” sorunuyla karşılaştığında da benzer bir duruma düşer.

Genel olarak matematikte, ama özellikle matematiğin bilgibilimsel ussallığına ilişkin çalışmalarda, uzun zamandan beri “ideal nesne” kavramı epey revaçtadır. Bundan doğal olarak şöyle bir soru çıkar: Bu durumda, buna materyalist felsefe bakış açısından, yansıma kuramı bakış açısından bakıldığında, bu ifade ne ölçüde meşrudur? Burada “ideal” olarak adlandırılan şey nedir? Bu sözcükle kastedilen şey genellikle nedir?

Bu kavramın matematiksel düşüncenin bütün {anlamalı} nesnelerini kapsadığı ortadadır: {topolojik yapılar, eksi birin karekökü gibi sanal sayılar, doğal sayılarda keşfedilmiş düzenlilikler vb., kısacası halihazırdaki matematikçilerin irdelediği her şey.}

Bu olgu çokça bilinen, yalnızca matematiğe değil, önceki dönemlerdeki doğa bilimlerinin aksine, bütün çağdaş bilime ait olan bir önkabulün temelini oluşturur: Çağdaş bilim, özellikle (ve yalnızca) ideal olanı (“ideal nesneler” dünyasını) araştırır; ideal, onun biricik özgül nesnesidir.

Yeni pozitivistizmin temsilcilerinin bu olguda, materyalizme karşı, bütün öteki bilimler gibi matematiğin de, kendine özgü perspektifinden, özgül matematiksel bakış açısından olsa bile, gerçek maddi dünyayı irdelediği savına karşı fazladan bir kanıt keşfetme fırsatını kaçırmadıklarını söylemeye bile gerek yoktur.

Diyalektik olmayan, kendiliğinden [стихийный] materyalizmin bu konudaki görüşlerinin, bütünüyle temelsiz olduğunu, güç, umutsuz bir konumda bulunduğunu teslim etmemiz gerekir. Bu materyalizmin yanlışı, “ideallığı”, ideal kategorisini safdilce yorumlamasına dayanır.

Doğrusu, “ideal” olan, yalnızca ve yalnızca bilinçte var olan, insan kafasında bulunan, eş deyişle, tümüyle zihinsel veya psiko-fizyolojik zihinsel bir görüngü olarak anlaşıldığında, çağdaş matematiksel bilginin öznel-idealist yorumu karşısında çaresizliğe düşülür, yeni pozitivistizm, Husserlcilik vb. öğretilerin ortak güçlerine teslim olunmak zorunda kalınır. Burada ölümcül bir tasımla karşı karşıyayız: Çağdaş matematiğin “ideal nesneleri” incelediği doğruysa, “ideal nesneler” ise, bizzat sizin varsayımınıza göre, yalnızca bilinçte bulunuyorsa, kaçınılmaz olarak, çağdaş matematiğin yalnızca bilinçte veya insanın kafasında beliren, hiçbir biçimde bilincin ve insan kafasının dışında yer alan gerçek dünyada var olmayan olayları incelediği sonucuna ulaşılır.

Tabii ki her zaman, matematikçilerin “ideal nesneleri” değerlendirdiklerinde, gerçekte, kendileri bunun ayırdında olmazsa bile,

“akıllarından geçenin” felsefeden bütünüyle farklı bir şey olduğunu, bunun, uygun olmayan bir biçimde ifade edilse de doğal ve toplumsal-tarihsel görüngülerin “maddi”, nesnel dünyasının ifadesinden başka bir şey olmadığı gibisinden bir kıvırtmaya başvurulabilir.

Ancak bu elbette bir kıvırtmadan ibaret kalır; gerçekteyse sizi daha büyük güçlüklerin pençesine atar. Sorun bu kadar kolayca çözülemez ve sonucunda matematikçilere, söz konusu adlandırmanın arkasında “gerçekte” neyin yattığını açıklama yükümlülüğünüz doğar.

Örneğin “topolojik bir yapı”, matematikçilerin düşündüğü gibi ideal değil, gerçekte bütünüyle maddi bir nesnedir gibi bir yanıt verilirse, matematik becerisine sahip kişilerin kafası karıştırılmış olur. Bu yanıtı şöyle bir açıklamayla karşılık verilecektir: Bir topolojik yapı (sanki tek yapı örneği buymuş gibi!) bilinen maddi gerçeklik değil, matematiksel bir imgedir. Dahası, herkesin, özellikle de filozofların, maddi bir nesneyle matematiksel bir kurgu arasındaki farklara ilişkin daha derinlikli bir anlayışa sahip olması gerektiği söylenecektir.

Matematikçi bu konuda kesinlikle haklıdır, zira duyularla algılanabilen görüngüler dünyasında “topolojik yapılar” aramanın abesle iştigal etmek olduğunu bilir. Ayrıca topolojik yapıların (öznel idealizmin ve kısmen de Rudolf Carnap ve izleyicilerinin “yöntembilimsel tekbenciliğinin” yapmaya eğilimli olduğu gibi) bütünüyle *zihinsel* görüngüler olduğunu iddia etmenin, en iyi olasılıkla bağışlanamaz bir günah işlemek olduğunu, matematik biliminin ve bunun sonucunda bütün matematiksel doğa biliminin [естествознанию] kurgularının, nesnel ve zorunlu anlamlarını yadsımak anlamına geldiğini de bilir.

Sonra da Karl Popper, çağdaş bilimin “ideal nesneler” dünyasının, ne “fiziksel dünya” ne de “zihinsel dünya” olduğunu, gizemli bir biçimde ve açıkça bu her iki dünyanın dışında ve onların yanı sıra var olan bir “üçüncü dünya” olduğunu söyleyecektir. Bu “üçüncü dünya” senkrotronlar, salınımölçerler ve başka hünerli

aygıtlar aracılığıyla gözlemlenen *fiziksel* görüngüler dünyasından, apaçık biçimde “gayri maddi” ve “usa uygun” (eş deyişle us için salt anlaşılır bir özneliliğe sahip) olmasıyla, *zihinsel* görüngüler dünyasındansa, aynı ölçüde apaçık olan düzenliliği, bireysel zihinden ve bu zihinlerin topluluğundan bağımsızlığı, eş deyişle kendine özgü biçimde nesnel ve zorunlu olmasıyla ayrılır.

Bu açıklama çağdaş matematik biliminin herhangi bir temsilcisine yerli, kendinden menkul, diyalektik olmayan materyalist konumdan ortaya atılan bir açıklamadan daha çok ikna edici ve doyurucu görünecektir. Popper’in akademik dünyada bunca tutulması rastlantı değildir.

Diyalektik olmayan, diyalektik öncesi materyalizmin gerçekten de hâli haraptır, umutsuz bir vakadır.

Bu durumda materyalizmin onurunu koruyabilecek biricik felsefi konum, “idealliğin” eski, metafizik kavrayışını kesin biçimde reddetmek, Karl Marx tarafından geliştirilen diyalektik-materyalist yorumu açık biçimde özümsemekle oluşturulabilir. Hegelci diyalektiğin eleştirel materyalist dönüşümüne götüren yoldaki ilk adım, bizzat dış dünya görüngülerinin, insanın ve kafasının dışında ve onlardan önce var olan dünyanın “ideallliğini” kabul etmektir. Bir sonraki adım, daha somut biçimde, “*değer biçimi*” ve –“arı ideal biçim” ile bu biçimin *maddi* imgesi arasındaki karşıtlığın en tipik örneği olan değer biçiminin– “*kendinde değerden*” temel farklılıkları sorununun olumlu biçimde çözüme kavuşturulması sürecinde atılır.

Bu sorunun –hem diyalektik olarak, hem de somut olarak– parlak biçimde, gerek genel felsefi terimlerle gerek özgül ekonomik terimlerle, gerçek bir ekonomik olgunun dışavurumunun “ideal biçimi” ile bu olgunun gerçek, maddi varlığı arasındaki ayrımın uygun felsefi biçimde belirlenmesi anlamında çözüldüğü *Kapital*’de, ilginç ve günümüzde de geçerli olan şey budur.

Matematiğe doğa bilimi dâhil olmak üzere bilim, *Kapital*’de ulaşılan “ideal” ile “maddi” olanın diyalektik özdeşliği ve ayrımı

sorunu çözümünün gerçek derinliğini ve doğruluğunu bütünüyle kavradığında –yalnızca o zaman– Popper’in “ideal nesneler” ve “ideal modeller” dünyasını, özel bir şey olarak fiziksel dünya ile zihinsel dünyayla karşı karşıya gelen “üçüncü dünya” olarak yorumlayışına inanmayı bırakacaktır. O zaman Popper, soysuzlaşarak miadı dolmuş ve iyiden iyiye geleneksel Platonculuğa benzemiş ilkel bir *nesnel* idealizm türüne dönüşen Russell ve Carnap *öznel* idealizminin, eş deyişle, yeni pozitivizmin, çetrefilli ideal sorununa takılıp kalmış bir görüngüsü olarak anlaşılacaktır.

Ancak bunun gerçekleşebilmesi, “ideal” sorununun diyalektik-materyalist çözümünü, eş deyişle, Hegel diyalektiğinin çağdaş bilimsel düşünceye Platon’dan çok daha yakın olduğu yalın tarihsel gerçeğini anlamayan bütün öteki yeni pozitivistler gibi, Popper’in de görmezden gelmeyi yeğlediği Hegelci diyalektiğin dersleriyle de zenginleştirilmiş, özünde materyalist bir çözümü gerektirir...

Bir şeyin ideal biçimi, toplumsal insanın yaşam etkinliğinin, bu yaşam etkinliğinin içinde yer almayan, başka bir şeyi temsil eden, yansıtan dışsal bir nesnenin biçimi olarak var olan bir biçimdir. Çevirerek söylenirse, ideal biçim, bir şeyin, o şeyin dışında, insanın yaşam etkinliğinin bir biçimi olarak insanda, “insanın içinde” yer alan bir biçimdir.

Gelişkin dönemlerinde insanın yaşam etkinliği ereksel, eş deyişle, bilinçli olarak istenen bir yapıya sahip olduğundan, “ideallik”, bir bilinç ve istenç biçimi olarak –insanın bilincini ve istencini yönlendiren bir yasa, bilinçli olarak istençli etkinliğin nesnel olarak zorunlu bir örüntüsü biçiminde– görünür. İşte bundan dolayı “ideali”, bilincin ve özbilincin bir biçimi, yalnızca zihnin “aşkın” bir örüntüsü ve bu örüntüyü gerçekleştiren istencin bir biçimi olarak imgelemek çok kolaydır.

Durum böyleyse, “ideallığın” Platoncu-Hegelci kavramsallaştırması, bilinç ve istenç biçimlerinin (düşünce biçimlerinin), kabul edilemez bir şekilde, “dış dünyaya” yansıtılması gibi gö-

rünmeye başlar. Hegel “eleştirisi” de, bütünüyle öznel olan insanın zihinsel etkinliğini “varlıkbilimselleştirdiği”, buna “tözsel bir varlık yüklediği” (eş deyişle, bu etkinlikleri bireysel bilinç dışında var olan dünyanın olguları olarak yorumladığı) yolundaki yakınmalara indirgenir. Bu da tümüyle mantıklı bir biçimde, düşüncenin bütün kategorilerinin (“nicelik”, “ölçü”, “zorunluluk”, “öz” vb.) yalnızca “ideal” olduğu, öznenin etkinliğinin aşkın-psikolojik örüntülerinden başka bir şey olmadığı sonucuna götürür.

Marx tabii ki bütünüyle farklı bir kavramsallaştırmaya sahiptir; ona göre istisnasız olarak bütün mantıksal kategoriler, kişilerden ve insanlıktan bağımsız şekilde var olan nesnel gerçekliğin, dış dünyanın idealleştirilen (eş deyişle yansıtılan, temelde dışsal, duyusal-nesnel ve ayrıca “zihinsel” olan insanın yaşam etkinliğinin biçimlerine dönüştürülen), evrensel varoluş biçimleridir.

Bunlar hiçbir şekilde zihinsel dünyaya ait biçimlerin “fiziksel” dünyaya yansıtılması değildir. Kolayca görülebileceği gibi bu kavramsallaştırma, “kuramsal çıkarsamasının” tam tersi bir sıralamayı izler.

Marx’ın “ideallğe” ilişkin bu anlayışı, her şeyden önce toplumsalın –insanın– dünyayla ilişkisi (ve bu ilişkinin hayvanın dünyayla ilişkisinden, salt biyolojik bir ilişkiden temelde farklılığı) konusundaki materyalist kavrayışa dayanır:

Hayvan, dolaysız biçimde, yaşam etkinliğiyle özdeşleşir. Kendisini bu etkinlikten ayırmaz. Hayvan bizzat *bu yaşam etkinliğidir*. İnsan ise, kendi yaşam etkinliğini, bilincinin ve istencinin nesnesi yapar.³⁰

Bu, hayvan etkinliğinin salt dış nesnelere yöneldiği anlamına gelir. Buna karşılık insan etkinliği, yalnızca dış nesnelere değil, kendi yaşam etkinliğinin biçimlerine de yöneliktir. Bu, kendine güdümlü etkinliktir –klasik Alman felsefesinin “yansıtma”, “özbi-linç” anlamında “tinin” özgül bir niteliği olarak sunduğu şeydir.

Yukarıda alıntılanan parçada Marx (tam da bu alıntı erken dönem çalışmalarından olduğu için) kendi konumunu, “yansıtmanın” (kişinin, kendisiyle, bir “öteki” olarak ilişkisinin) Fichteci-Hegelci yorumundan ayıran temel öneme sahip ayrıntıyı yeterince vurgulamaz. Bu durumda, alıntılanan parça, insan, hayvanda bulunmayan, bilinç ve istence sahip olduğundan yeni, ikinci bir yaşam etkinliği alanı edinir biçiminde anlaşılabilir.

Oysa durum bunun tam tersidir: İnsanda bilinç ve istenç, hayvanın sahip olmadığı, özel bir yaşam etkinliği alanına –onda biyolojik olarak kodlanmamış, özgül olarak toplumsal, kökeninde ve özünde bütünüyle toplumsal olan yaşam etkinliği biçimlerini öğrenmeye güdümlü bir etkinlik alanına– zaten sahip olduğu için ortaya çıkar.

Yeni doğan bir hayvan yalnızca dış dünyayla karşılaşır. Yaşam etkinliğinin biçimleri, bedeninin biçimi gibi doğuştandır; bunları “içselleştirmek” için herhangi özel bir etkinlikte bulunması gerekmez. Onda kodlanmış bulunan davranış biçimlerini ortaya koyması yeter. Onun gelişimi yalnızca içgüdülerin, şeylere ve durumlara karşı doğuştan tepkilerin gelişiminden ibarettir. Çevre, bu gelişimi koşullamakla yetinir.

İnsanın durumuysa bambaşkadır. Yeni doğan bir bebek yalnızca –kendi dışındaki– dış dünyayla değil, kendisinden, bedeninde genetik (morfolojik) olarak kodlanmış bulunmayan ve başka biçimde ortaya çıkmayan “davranış tarzları” geliştirmesini talep eden çok karmaşık bir kültür düzeniyle karşılaşır. Burada söz konusu olan şey, hazır davranış örüntülerini uyarlamak değil, organizmanın şeylere ve durumlara karşı biyolojik olarak gerekli tepki biçimleriyle hiçbir ilgisi olmayan, yaşam etkinliği tarzlarının özümsemesidir.

Bu durum, doğuştan biyolojik gereksinimlerin giderilmesiyle doğrudan bağlantılı olan “davranışsal edimler” için dahi geçerlidir: Yemeğe gereksinim insanda biyolojik olarak kodlanmıştır, ancak tabak, kaşık, çatal ve bıçak yardımıyla, sandalyeye oturup

masada yemek yeme vb. gereksinimi, çocuğun konuşmak için öğrendiği dilin sözdizimsel biçimleri ne kadar doğuştansa o kadar doğustandır. İnsan bedeninin morfolojisiyle ilişkili olarak bunlar, satranç kuralları gibi, bütünüyle dışsal koşullardır.³¹

Bunlar, insanlaşmak için çocuğun kendi bireysel yaşam etkinliği biçimlerine ve kendi etkinliğinin örüntülerine ve tarzlarına dönüştürmesi gereken, bütünüyle dış dünyaya (insanın bireysel bedeni dışında olan dünyaya) ait, bu dış dünyanın düzenleniş biçimleridir.

Bu, yeni doğan bir bebeğin (özgül olarak *homo sapiens* türünün biyolojik organizmasının) karşılaştığı, bütün “davranışını”, organik bedeninin bütün işlevlerini buna uyacak biçimde düzenlemek zorunda olduğu, yetişkinlerin bebeğin bütün etkinliklerini bunu bir nesne olarak özümsemeye yönlendirdiği, toplumsal insanın yaşam etkinliği biçimlerinin dünyasıdır.

Bu özgül insan nesnesinin –insanın insan için yarattığı nesneler dünyasının, dolayısıyla da biçimleri kesinlikle bunlara doğal olarak içkin biçimler değil, insan etkinliğinin (emeğin) şeyleşmiş biçimleri olan bir dünyanın– varlığı, bilinç ve istencin var olmasının koşuludur. Bunun tersi hiçbir şekilde doğru değildir: Bilinç ve istenç, bu biricik nesnenin var olmasının bırakın “nedeni” olmasını, koşulu veya önkoşulu da değildir.

{İnsan bireyinin zihninde ortaya çıkan bilinç ve istenç, onun bütünüyle doğa ile değil, daha önceki kuşakların emeği aracılığıyla dönüştürülmüş, insan emeği tarafından biçimlendirilmiş doğayla, (insanın yaşam etkinliğinin bir nesnesi olarak) insanın yaşam etkinliğinin biçimlerini edinmiş doğayla karşılaştığı gerçeğinin doğrudan sonucudur.}

Bilinç ve istenç, yalnızca bireyin kendi organik bedenini, bu organik (doğal) bedenin istemlerini değil, dışarıdan, içinde doğduğu toplum tarafından kabul edilen “kurallardan” gelen istemleri karşılamak için denetim altına alması gerektiğinde, insan bireyinin zihinsel etkinliğinin zorunlu biçimlerine dönüşür. Birey yalnızca

bu koşullarda kendisini organik bedeninden ayırmaya zorlanır. Bu kurallar ona doğuştan, “genleri” aracılığıyla geçmez, ona dışarıdan dayatılır; bu kurallar doğanın değil, kültürün buyruğudur.

Yalnızca burada, kişinin kendisiyle ilişkisi, bir “öteki” ile olan ilişkisi gibi görünür; hayvanlar böyle bir ilişkiden habersizdir. İnsan bireyi, kendi eylemlerini belirli “kuralların” ve “örüntülerin” buyruğuna sokmak, bunları kendi bedeninin yaşam etkinliğinin kuralları ve örüntülerine dönüştürmek için, özel bir nesne olarak özümsemek zorundadır.

Başta bu kurallar ve örüntüler, onun karşısına tam anlamıyla dışsal nesneler olarak, insan emeği tarafından üretilen ve yeniden üretilen şeylerin biçimi ve bu şeyler arasındaki ilişkiler olarak çıkar.

İnsan bireyi doğadaki nesnelere, insan emeği tarafından üretilen ve yeniden üretilen biçimlerinde hâkim olduğunda, ilk kez insanlaşır ve “insan soyunun” bir temsilcisine dönüşür; bundan önceyse, yalnızca biyolojik bir türü temsil eder.

Yaşam etkinliği biçimleri salt toplumsal kalıtım yoluyla aktarılabilir. Başka bir deyişle bu miras, genler veya organik beden morfolojisi aracılığıyla değil, yalnızca ve kesinlikle eğitim, mevcut kültürün özümsemesi, bireyin organik bedeninin, (toplumsal ilişki bağlarıyla birbirleriyle ilişkili insanlardan oluşan özgül toplumun bütünlüğü anlamında) insan soyunun bir temsilcisine dönüşmesi sürecinde aktarılabilen biçimlerden oluşur. İnsana özgü zihinsel etkinlik biçimleri olarak bilinç ve istencin ortaya çıkması, yalnızca bu özgül ilişkinin varlığına bağlı olarak olanaklıdır.

Bilinç, yalnızca birey kendi kendisine, öte yandan başkasının, bütün öteki insanların gözleriyle bakmak zorunda kaldığında –bireysel edimlerini başka kişilerin edimleriyle bağdaştırmak zorunda kaldığında, başka bir deyişle, yalnızca kolektif olarak gerçekleştirilen yaşam etkinliği bağlamında– ortaya çıkar. Kişinin kendi eğilimlerini ve isteklerini zorunlu biçimde belirli bir yasaya, –kişinin kendi bireysel organik bedeninin gereksinimle-

rinin değil, belirli bir ortak erek etrafında örgütlenmiş “kolektif beden” dayattığı yasaya- tabi kılabilme yetisi anlamında istence duyduğu gereksinim, yalnızca bu toplumsal bağlamda belirir.³²

Hayvanların bilmediği yaşam etkinliğinin ideal düzlemi yalnızca burada ortaya çıkar. Bilinç ve istenç, bireylerle dış dünya arasındaki bu yeni ilişki düzleminin dışavurumunun “nedeni” değil, yalnızca onun ifade edilişinin zihinsel biçimleri veya etkileridir. Dahası, bilinç ve istenç, bu ideal düzlemin dışavurumunun, ifadesinin, gerçekleşmesinin rastlantısal değil, zorunlu biçimidir.

Bilinç ve istenci (ve “ideallikle” ilişkilerini) daha fazla irdelemeyeceğiz, zira bu noktadan sonra psikolojinin özel alanına girmiş oluruz. Genel biçimiyle “ideallik” sorunu psikoloji, dilbilim veya herhangi bir toplumsal-tarihsel bilim dalı için aynı ölçüde önem taşır, bundan dolayı dar anlamda psikoloji biliminin sınırlarının ötesine taşar ve arı psikolojik (veya arı politik ekonomik) ayrıntılardan bağımsız olarak ele alınması gerekir.

Psikoloji, zorunlu olarak, tarihsel olarak oluşan kültürün, bireysel bilinç ile nesnel gerçeklik arasında “aracı bir halka”, orta terim olarak bulunduğu ve bireyin zihinsel etkinliğinin önkoşulu ve koşulu, işlevi gördüğü olgusundan yola çıkmalıdır. Bu orta terim, insan ilişkilerinin ekonomik ve yasal biçimlerini, gündelik yaşamı ve dil biçimlerini vb. kapsar. Bireyin zihinsel etkinliği (bireyin bilinci ve istenci) açısından, bu kültür, “şeyleşmiş” olan ve bireyin karşısına basbayağı nesnel biçimde dolaysız olarak çıkan, “psikolojik olmayan” ve psikolojik ötesi bir gerçekliğe sahip bulunan bir “anamlar dizgesidir”.

Bu olgunun temel anlamı, A.N. Leontev tarafından özgül olarak vurgulanır:

Bundan dolayı anlam, dünyayı insan zihninde kırarak yansıtır. Dil anlamın taşıyıcısıysa da anlamı doğuran değildir. Dilsel anlamların arkasında, toplumsal olarak üretilen ve gerçekleşme süreçlerinde insanların nesnel gerçekliği değiştirip kavradıkları etkinlik (eyleme) yöntemleri bulunur. Başka bir deyişle, anlam-

lar, toplumsal pratiğin bütünlüğünde açığa çıkan, dilsel malzeme içinde dönüştürölüp bükölen nesnel dünyanın, özniteliklerinin, bağlantı ve ilişkilerinin varoluşunun ideal biçimini temsil eder. Bu nedenle, kendi başlarına anlamlar, eş deyişle, bunlar bireysel bilinçteki işlevlerinden soyutlandığında, arkalarındaki toplumsal olarak kavranan gerçekliğin zihinsel olmayışı gibi, kesinlikle “zihinsel” değildir.³³

Bundan dolayı “ideallik” sorununun psikolojik (daha da kötüsü, psiko-fizyolojik) bir soruna dönüştürölmesi materyalist bilimi doğrudan çıkmaza sürükler; zira bu durumda, ideallığın gizemi, gerçekten ortaya çıktığı yerde, toplumsal insan ile doğa arasındaki gerçek ilişkilerin tarihinin yazıldığı uzamda aranacağına, insanın kafatasının içinde, nöronlar arasındaki maddi ilişkilerde aranır. Bu yaklaşım, değerin biçimini, bu biçimin onun üzerinden kendisini göze ve duylara görünür kıldığı altının veya banknotun kimyasal çözümlemesiyle keşfetme girişimi kadar ahmakçadır. Bu aynı fetişizmdir; burada da aslında tözlerde dışa vurulan toplumsal insan emeğinin ve insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin biçimleri olan öznitelikleri, gerçekte doğal tözlere ait olmadıkları halde, bu nitelikleri tözlere atfetme anlamında aynı fetişizm söz konusudur.

Gerçekte fetişizm, “tinin” bütün özniteliklerini (tabii ki bir fantezi olarak) kabuklar ve tüylerle bezenmiş bir odun parçasına atfeden, idealizmin en ilkel, en yaban, en kaba biçimidir. İdealizmin bu en kaba biçimi, (deneycinin elinden yemek yemeye alıştırılan) hayvanlar için yeme vakti geldiğinin işareti işlevi gören ampulü yalayıp yemeye çalışma davranışından hiç de farklı değildir. Hayvan için olduğu gibi fetişist için de ampul ve odun kesinlikle birer “işaret”, “başka bir şeyi” imleyen bir gösterge değil, onların davranışını belirleyen fiziksel bir durumun gerçek fiziksel bir parçasıdır. İşte bu yüzden Çinliler, balçıktan yapılmış bir putu, tarlalarına yağmur yağdırmadığında acımasızca döverler.

“İdealizm” bilmecesinin ve sorununun çözümü, duyları yoluyla kendi beyninin dışında var olduğunu ayımsadığı temelden

farklı, hatta karşıt iki görüngü kategorisini ayırmısayamayan bir anlayışın tuhaflığında bulunur: Bir yanda şeylerin doğal öznitelikleri, öte yanda ise şeylerin doğaya değil, bu şeylerde vücut bulan ve gerçekleşen toplumsal insan emeğine borçlu olduğu öz-nitelikler yer alır.

Tam da burası kaba, safdil materyalizm ile kaba, safdil idealizm gibi karşıtların doğrudan birleştiği noktalardan biridir. Başka bir deyişle, burası maddi ile ideal olanın özdeşleştirildiği yerdir. Böyle bir özdeşleştirme, Platon ve Hegel gibi büyük zihinlerden değil, tam tersine, böylesi büyük zihinlerin olmayışından kaynaklanır; bu zihin eksikliği, hiç kafa yormadan, kafanın dışında, zihinsel etkinlik dışında olan her şeyi “maddi”, “kafanın içinde”, “bilinçte” olan her şeyi ise “ideal” olarak nitelendirir.

Marx burjuva politik ekonominin çözemediği bu kafa karışıklığının özünü tam da bu şekilde kavlıyor. *Kapital*’in hazırlık notlarında şöyle yazıyor:

İnsanlar arasındaki toplumsal üretim ilişkilerini ve şeylerin bu ilişkilerin tahakkümüne girdiklerinden dolayı kavuştuğu nitelikleri, şeylerin *doğal öznitelikleri* olarak değerlendiren ekonomistlerin kaba materyalizmi, aynı zamanda, aynı ölçüde kaba bir idealizm, hatta fetişizmdir; zira toplumsal özellikleri, şeylere içkin özelliklermişçesine onlara yükler ve böylece onları gizemli hâle getirir.³⁴

Gerçek bilimsel materyalizm, kaba materyalizmin tersine, bireyin beyninin dışındaki her şeyi “birincil” ilan edip bu “birincili” “maddi” ile özdeşleştirmeye, “kafanın içindeki” her şeyi ise “ikincil” ilan edip bunu “ideal” ile özdeşleştirmeye dayanmaz. Bilimsel materyalizm, duyusal olarak dokunulabilir, duyularla algılanabilen “şeylerin” ve “görüngülerin” bileşimleri arasındaki temel ayırım çizgisini belirleyebilme, “maddi” ile “ideal” arasındaki farkı ve karşıtlığı başka bir yerde değil, burada görebilme becerisine dayanır.

Bu materyalizm, maddi ile ideal arasındaki ayrımı, yaygın anlayışın varsaydığı “gerçek ve imgesel talerler” (dolarlar, rubleler veya liralar) arasındaki ayrım olarak değil, çok daha derinde, bizzat toplumsal insanın yaşam etkinliğinin doğasında, bu etkinliğin, kişinin kendi organizmasının biyolojik yaşam etkinliği de dâhil, hayvanın yaşam etkinliğinden temel farklılığına dayanan bir ayrım olarak kavramayı gerektirir.

“İdeal” düzlem, yalnızca emek tarafından, gerek insanda gerek doğada, insanın içinde yaşayıp eylediği zeminde yaratılanı, bu toplumsal insan tarafından, üretilen ve yeniden üretileni, eş deyişle, insanın var olduğundan beri anbean ve günden güne süren dönüştürücü ereksel edimini kapsar.

Bu nedenle kimse, sözcüğün keskin biçimde tanımlanmış yerleşik felsefi anlamını göz ardı etmeksizin, hayvanlar (veya yabani, yalnızca biyolojik olarak gelişen “insanlar”) arasında bir “ideal düzlem” söz edemez. Bundan dolayı, hayvanlarda (örneğin evcil köpeklerde olduğu gibi) zihinsel etkinliklerin, hatta “bilincin” bazı parıltılarının yadsınamaz varlığına karşın, hayvanlar arasında “idealden” söz edilemez. İnsan, yaşam etkinliğinin “ideal” düzlemini, yalnızca tarihsel olarak gelişen toplumsal yaşam etkinliği biçimlerini içselleştirerek, yalnızca varoluşun toplumsal düzlemi aracılığıyla, yalnızca kültürle edinir. “İdeallik”, kültürün öğelerinden, boyutlarından, belirleyici etmenlerinden, özellikle rinden başka bir şey değildir. İdeallik, zihinsel etkinlikle ilişkide, dağlar, ağaçlar, ay, yıldızlar veya herhangi bir bireyin organik bedeninin metabolik süreçleri kadar nesnel bir bileşendir.

{Bu nedenle –yoksa “idealistlerin ahmaklığından” dolayı değil– yalnızca filozoflar değil, hemen herkes “ideal” ile “maddi” olanı sık sık birbiriyle karıştırır. Bu safdilce, ilkel-sağduyusal karışıklığın düğümünden kurtulmanın biricik yolu, Platoncu-Hegelci bile olsa, felsefedir. Her ne kadar sıradan insanlar, kendi “sağduyularının”, “Platon’un ve Hegel’in gizemli kurgularından” daha üstün olduğuyla herkesten daha fazla övünseler bile, durum böyledir.}

İdealizm belli türden bir düşüncesizliğin ürünü değil, “nesnelerin insan öz nitelikleri kazandığı, insanlarınsa maddi güçler düzeyine indirgendığı”³⁵, şeylere “tin” bahşedildiği, insanlarınsa bundan kesinlikle yoksun bırakıldığı bir dünyanın meşru ve doğal meyvesidir. Mihail Lifşitz’in Marx üzerine kitabında, konuyla ilgili olarak veciz biçimde belirttiği gibi, “Meta fetişizmi ve ekonomik çözümlemenin belirli bir aşamasında beliren bu görüngünün bütün farklılaşmaları, gerçek tarihsel bir başkalaşımın gerçekten var olan ürünüdür.”³⁶ Bir tarafta “dış dünyayı”, öte taraftaysa “bilinçli beyni” (veya “beynin bir özelliği ve işlevi olarak bilinci”) gören sahte materyalistlerin sandığının aksine, “ideal biçimlerin” nesnel gerçekliği, sinsi idealistlerin bir icadı değildir. Bütün iyi niyetine karşın, bu sahte materyalizmin her iki ayağı, tıpkı karşıtı ilkesel idealizminki gibi, fetişizmin gizemli bataklığına saplanmış durumdadır. Sahte materyalizmininki de fetişizmdir; bir odun parçası, bronz heykelcik veya “Logos” fetişizmi değilse de, “ideale” en çok sokaktaki taş kadar sahip olan veya ne denli büyük olursa olsun, henüz keşfedilmemiş bir elmas kadar “değerden” yoksun bulunan sinir dokularının, nöronların, aksonların ve DNA’nın fetişizmidir.

Ancak emek tarafından işlenip yeniden üretilen beyin, “*ideal- liğin*”, *yaşam etkinliğinin ideal düzleminin, yalnızca kendi maddi yaşamını toplumsal olarak üreten bir varlık olan insana özgü organlarından birine, hatta resmî temsilcisine dönüşür.* “İdeal” sorununu çözebilme yetisine sahip gerçek bilimsel materyalizmin özü budur.

Marx “ideali”, “insan kafasına aktarılıp burada dönüşüme uğrayan madde” olarak tanımlarken, Doğa Ana sayesinde “*homo sapiens*” bireyinin boynunun üzerinde yükselen bedensel organı değil, gerçekten de insan kafasını kastediyor. Birçok “materyalist” genelde bu ayrımı unuttur.

İnsanın kafası içinde –sözcüğün doğalcı anlamında (eş deyişle, kafatası doktorlar, anatomistler, biyologlar, üst sinirsel etkin-

likleri inceleyen fizyologlar, biyokimyacılar vb. tarafından incelendiğinde)– asla “ideal” ile karşılaşmaz; asla da karşılaşılmayacaktır. Burada bulunabilecek tek şey maddi “düzeneklerdir”. Bu düzenekler, karmaşık dinamikleri aracılığıyla, insanın ideal düzlemdeki etkinliği dâhil, genel olarak insan etkinliği çerçevesinde, insan beynini, (bu yaşam etkinliğinin ayrılmaz bir bileşeni olan) bir amaç doğrultusunda, belirli bir şeyin insani anlamı olarak, toplumsal insanın yaşam etkinliğinin şeyleşmiş biçimi olarak, “ideal düzleme” uygun biçimde ele alır.

Bundan dolayı, fizyologları bizzat beynin içinde, beyin kabuğunun sınır dokuları yumağında, “beyin mikroyapılarının” derinliklerinde ya da buna benzer yerlerde “ideali” arama ahmakça serüvenlerine iten “materyalistler”, sonunda tek bir sonuç elde ederler: Bilimsel düşünce ilkesi olarak materyalizmin bütünüyle itibarsızlaşması. Fizyologlar “ideali” kafatasında bulamadıkları için onu aramayı bırakırlar. Orada olmadığına göre {sahte materyalistler, “insanlığa ve ideale” ilişkin bilimsel düşünceye, Platon ve Hegel’in verdikleri zararın toplamından çok daha büyük zarar verirler. Platon ve Hegel, akılcıca okunduğunda, bu konuda (felsefe bilmeyen, diyalektik okulunda yetişmeyen, ancak yine de kendi hayali materyalizmleriyle böbürlenenenlerin materyalizmi olan) ahmakça materyalizmin asla sağlayamayacağı bir yarar bile sağlarlar}.

“İdeallik”, gerçekten de zorunlu olarak bilinç ve istençle bağlantılıdır; ancak bu hiçbir biçimde eski, Marksizm öncesi materyalizmin betimlediği biçimde bir bağlantı değildir. İdeallik, bilinç-istenç düzleminin bir “özellliği” veya “dışavurumunun bir biçimi” değildir; tam tersine, insan zihninin bilinçli ve istençli yapısı, (toplumsal-tarihsel olarak oluşan) insan ile doğa arasındaki ilişki düzleminin bir dışavurum biçimi veya bu düzlemin bir “özelligidir”.

{İdeallik, şeylerin, doğa tarafından değil, toplumsal insanın dönüştürücü, biçim yaratıcı, ereksel ve duyusal nesnel etkinliği olan emek tarafından belirlenen özneteliğidir.}

İdeal biçim, insan emeği tarafından yaratılan bir şeyin biçimi, insandan bağımsız olarak var olan nesnel maddi dünyanın biçimlerinin yeniden üretimidir. Çevirerek söylenirse, doğanın tözünde gerçekleşen, bu tözde “vücut bulan”, “yabancılaşan”, “gerçekleşen” emeğin biçimidir; bu nedenle de kendisini, kendi yaratıcısı olan insana, şeyler arasında özel bir ilişki, bir şeyin başka bir şeyi gerçekleştirdiği ve yansıttığı, içindeki şeyleri insanın, insan emeğinin oraya yerleştirdiği, o olmasa asla kendi başına ortaya çıkmayacak olan bir ilişki olarak sunar.

Bundan dolayı insan “ideali”, kendi dışında, gözlerinin, kafasının dışında bir varlık, –var olan nesnel bir gerçeklik– gibi görür. “İdeal” ile “maddi” olanı işte bu yüzden çokça ve kolayca birbirleriyle karıştırır ve kendi yarattığı olan bu biçimlerin ve şeyler arasındaki ilişkilerin {onlarda tarihsel-toplumsal olarak “konuşlandırılan” biçimlerin, doğal-ıçkin öznitelikler olduğunu, tarihsel olarak geçici biçimlerin ve ilişkilerin, şeyler arasındaki ebedi ezeli ve değişmez ilişkiler ve biçimler, “doğa yasaları” tarafından buyrulmuş ilişkiler olduğu sanısına kapılır}.

Bütün idealist ve Platoncu-Hegelci yanılsamalar {insanların “ahmaklığından” veya cehaletinden değil} buradan kaynaklanır. Bu yüzden nesnel idealizmin (şeylerin idealliğinin onların maddi varlığını öncelediğini ve maddi olanın nedeni olarak işlev gördüğünü ileri süren kavramsallaştırmaların) kuramsal-felsefi reddedilişi, (insanın kendi “organik bedeni”, elleri ve kafasıyla birlikte biyolojik, doğuştan morfolojisi dâhil) doğadaki maddeyi dönüştüren toplumsal insan emeği sürecinde “idealin” gerçek (nesnel) rolünün olumlu kavranışı biçiminde gerçekleşebildi.

Emek sürecinde insan doğal bir varlık olarak kalırken, hem dışsal nesneleri hem de (bunu yaparken) bizzat kendi “doğal” bedenini dönüştürür; (kendi sinir sistemi ve bu sistemin merkezi olan beyni dâhil) doğal maddeyi biçimlendirir ve kendi ereksel yaşam etkinliğinin “aracına” ve “organına” dönüştürür. Bu nedenle de başından beri insan, “doğaya” (maddeye), ereklerinin “vücut

bulduğu” malzeme, bu erekların gerçekleşmesinin “aracı” olarak bakar. Yine bu nedenle, doğada öncelikle bu role “uygun” düşen şeyi, ereklarına götüreceak araçların rolünü oynayan veya oynayabilen şeyleri, eş deyişle, şu ya da bu şekilde kendi ereksel edimi sürecinin içine zaten çekmiş olduğu şeyleri görür.

Böylece insan, ilkin yıldızlara sırf doğal bir saat, takvim ve pusula olarak, yaşam etkinliğinin aracı ve aygıtı olarak dikkat eder ve onların “doğal” özniteliklerini ve düzenliliklerini, içinde kendi etkinliğinin gerçekleştiğı malzemenin doğal öznitelikleri ve düzenlilikleri olduğu ölçüde gözlemler. Bundan dolayı, bu malzemeyi kendi etkinliğinin bütünüyle nesnel (eş deyişle, hiçbir biçimde onun bilinci ve istencine bağı olmayan) bir bileşeni olarak hesaba katmak durumunda kalır.

Ancak tam da bu nedenden dolayı, kendi dönüştürücü etkinliğinin sonuçlarını (şeylerde bizzat kendi etkinliği sonucunda yarattığı biçimleri ve aralarındaki ilişkileri), şeylerin biçimleri ve aralarındaki ilişkileri, bunlar gerçekte de öyleymiş gibi değerlendirir. Bu durum her türden ve biçimde fetişizme yol açar, ki bunlardan biri de felsefi idealizm –şeylerin ideal biçimlerini (eş deyişle, bunlarda vücut bulan insan etkinliğinin biçimlerini) evrenin ezeli, başlangıçtan beri orada duran, “saltık” biçimleri sayan öğreti– olmuştur ve hâlâ öyledir. İdealizm, “başka her şeyi”, eş deyişle, dünyanın gerçek çeşitliliğini, ancak emek sürecine zaten dâhil edilmiş olduğu, ereksel edimin gerçekleştirilmesinin zaten aracı ve malzemesi olduğu, “ideal biçimlerin” görkemli prizmasında zaten kırılarak yansıtılmış olduğu, bu biçimlerde zaten varsayılmış (onlarda temsil edilmiş) olduğu ölçüde hesaba katar.

Bundan dolayı “ideal” sadece insanda vardır. İnsanın dışında ve ötesinde, “ideal” hiçbir şey olamaz. Ne var ki burada insan, beyin sahibi tek bir birey olarak değil, kolektif olarak özgül insan yaşam etkinliklerini gerçekleştiren gerçek insanların gerçek bir toplamı, ortak bir erek ekseninde, yaşamlarının toplumsal üretimi süreci ekseninde, bir araya gelen insanlar arasında ortaya çıkan “toplum-

sal ilişkilerin bütünü” olarak anlaşılmalıdır. İdeal, bu anlamdaki insanın “içinde” vardır, zira bu anlamdaki insanın “içi”, toplumsal olarak yaşamlarını üreten bireyler arasındaki ilişkileri dolayısıyla her şeyi imler: Sözcükler, kitaplar, heykeller, kiliseler, sosyal kulüpler, televizyon vericileri, (hepsinden önemlisi de!) taş keski ve kemik iğneden çağcıl otomatik fabrikalar ve bilgisayar teknolojilerine dek emek aygıtları. Maddi doğada vücut bulan toplumsal insanın “öznel”, ereksel biçim yaratıcı yaşam etkinliği olarak ideal, bu “şeylerin” içindedir. {İyi niyetli ama felsefe cahili materyalistlerin sandığının aksine, ideal kesinlikle “beyinde” değildir.}

İdeal biçim bir şeyin biçimidir, ancak insanın dinamik yaşam etkinliğinin bir biçimi, ereklere ve gereksinimleri olarak insanın içindedir, dolayısıyla da biçimi olduğu o şeyin dışındadır. Çevirerek söylenirse, insanın dinamik yaşam etkinliğinin bir biçimidir, ancak insandan ve insanlıktan bağımsız biçimde var olanlar dâhil, başka bir şeyi temsil edip yansıtan bir şeyin, insanın yarattığı bir şeyin biçimi olarak insanın dışındadır. Gerçek anlamında “ideallik”, “dışsal cisimlenmesinin” bu iki biçiminin sürekli dönüşümünde vardır ve tek başlarına alındıklarında, hiçbirleriyle örtüşmez. İdeal, yalnızca etkinlik biçiminin bir şeyin biçimine dönüşmesinin ve tersinin –bir şeyin biçiminin, (toplumsal insanın) etkinliğinin biçimine dönüşmesinin– dur durak bilmeyen sürecinde ortaya çıkar.

Onu bu iki dolaysız varoluş biçiminin herhangi biriyle özdeşleştirmeye kalkışırsanız, ideal de ortadan kalkar. Elinizde kalan tek şey, “tözsel”, bütünüyle maddi beden ve bedensel işlevleridir. Özünde “etkinlik biçimi”, bedensel olarak sinir sisteminde, karmaşık nörodinamik kalıplarda ve “beyinsel düzeneklerde”, bireyin bedeninin maddi insan organizmasının dışsal etkinliğinin örüntüleri yoluyla kodlanır. Ancak ne denli uğraşılsa uğraşılsın, o bedende “ideal” hiçbir şey bulunamaz. Aynı şekilde, insan tarafından yaratılan şeyin biçimi, toplumsal yaşam etkinliği sürecinin, insan ve doğa arasındaki metabolik ilişki sürecinin dışına

çıkarıldığında da, şeyin salt maddi biçimine, dışsal bir nesnenin fiziksel biçimine dönüşür. Bir sözcük, insani ilişkiler ağının dışına çıkarıldığında, akustik veya optik bir olgudan başka bir şey değildir. “Kendinde” sözcük, insan beyni kadar “ideal” bir şeydir.

İdeal, yalnızca iki karşıt “başkalaşımın” karşılıklı deviminde –etkinlik biçimleriyle şeylerin biçimlerinin diyalektik çelişkili karşılıklı dönüşümünde– vardır.

Bundan dolayı, şeylerin ideallikleri sorununu bir tek diyalektik materyalizm çözebilmıştır.

Notlar

- 1 Lenin 1976, s. 114.
- 2 İlyenkov’un 1974 tarihli “Evrensel” başlıklı makalesinde, “evrensel” olarak karşılanan Rusça “всеобщие” terimi, ayrıca, “herkesin paylaştığı, ortak olan” anlamını da içerir. Bu yan anlam, Rusça bilmeyen okur için açık olmayabilir. Bu yan anlam İlyenkov için büyük önem taşır. İlyenkov şöyle yazar: “Sözcüğün birebir anlamında ‘vseobshchee’ (evrensel), ‘obshchee vsem’ (her şeyin ortak yönü) demektir.” (Bkz. bu kitaptaki “Evrensel” başlıklı makaleye.)
- 3 Narski 1969, s. 78.
- 4 Dubrovski 1971, s. 178-179.
- 5 Dubrovski 1971, s. 189.
- 6 Dubrovski 1971, s. 188.
- 7 Lenin, *agy*.
- 8 Narski 1969, s. 74 [Vurgular İlyenkov’a aittir].
- 9 Marx 1996a, s. 21.
- 10 Pavlov 1966, s. 167-168.
- 11 *Agy*.
- 12 *Agy*.
- 13 15. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Prusya’da tedavülde olan farklı ağırlık ve boyuttaki gümüşten para birimi.
- 14 Bkz. *Arı Usun Eleştirisi*, s. 499, A599/B627.
- 15 Rusçada küfelik oluncaya kadar içmeye göndermede bulunan, “yeşil şeytanlar görene kadar içmek” deyiimi.
- 16 Marx 1975a, s. 105 [Marx 2000, s. 106 –çev.].
- 17 *Agy*.
- 18 Rubinstein 1957, s. 41.
- 19 Hegel 2004, s. 50.

- 20 Agy.
- 21 Burada hiçbir “eşbiçimcilik”, “biçimbenzerliği” veya herhangi türden bir biçimcilik yoktur. Böyle bir şey aramanın anlamı yok, zira burada böyle bir şey bulunmamaktadır.
- 22 “İmlenim”, “gösterim” sözcüğü “demonstration” terimini de karşıladığından, anlam kaymasını önlemek için “designation” terimine karşılık kullanıldı. –çev.
- 23 Neopozitivistler, kavramın tanımıyla terimin tanımını özdeşleştirerek, “ideal” sorununu kendi anlayışlarına uygun biçimde çözerler; bu yolla, bu önemli kategorinin bilimsel anlamını bütünüyle yadsır, “ideal” ile “maddi” olanın karşıtlığını “metafizik” olarak nitelendirirler. Bir başka deyişle, onların terminolojisinde bu karşıtlık bilim öncesi ve bilim karşıtıdır.
- 24 Metinde Almanca verilmiştir; Marx 1996b, s. 103, [Bkz. Marx 2011, s. 103, çeviri gözden geçirildi –çev.] Almanca aslı şöyledir: “Der Preis oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform überhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Körperform unterschiedene also nur ideelle oder vorgestellte Form.”
- 25 Marx 1996b, s. 62 [Marx 2011, s. 64 –çev.].
- 26 Marx 1996b, s. 103 [Marx 2011, s. 65, n. 20 –çev.].
- 27 Matta İncili, 7: 15-20 –çev.
- 28 Marx 1996b, s. 82 [Marx 2011, s. 82, çeviri gözden geçirildi –çev.].
- 29 Keynes 2006, s. 145.
- 30 Marx 1975b, s. 277.
- 31 Leontev 1972; Meşçeryakov 1974.
- 32 Leontev 1975.
- 33 Leontev 1975, s. 134.
- 34 Marx 1987, s. 76.
- 35 Lifşitz 1972, s. 130.
- 36 Agy.

Kaynakça

- Dubrovski, David Izraileviç 1971, *Психические явления и мозг* [Zihinsel Görüngüler ve Beyin], Moskova: Science.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1894, *Lectures on the History of Philosophy, Volume II*, translated by E.S. Haldane and Frances H. Simson, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd.
- 2004 [1830], *Hegel's Philosophy of Nature: Being Part Two of the 'Encyclopaedia of the Philosophical Sciences'* (1830), translated by A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press.
- Ilyenkov, Evald Vasilyeviç 2009 [1974], ‘The Universal’, in *The Ideal in Human Activity*, Pacifica: Marxist Internet Archive.

- Kant, Immanuel 1933 [1781/7], *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, London: Macmillan and Co.
- Keynes, John Maynard 2006 [1936], *The General Theory of Employment, Interest and Money*, New Delhi: Atlantic Publishers.
- Lenin, Vladimir Ilyiç, 1976 [1929], 'Conspectus of Hegel's Book *The Science of Logic*', in *Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers.
- Leontev, Aleksei Nikolaevič 1972, *Проблемы развития психики* [Zihnin Gelişiminin Sorunları], Moskova: Moscow University Press.
- 1975, *Деятельность, сознание, личность* [Etkinlik, Bilinç ve Kişilik], Moskova: Politizdat.
- Lifşitz, Mihail Aleksandroviç 1972, *Карл Маркс. Искусство и общественный идеал* [Karl Marx: Sanat ve Toplumsal İdeal], Moskova: Literature.
- Marx, Karl 1969 [1867], *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in *Marx-Engels-Werke*, Volume 23, Berlin: Dietz Verlag.
- 1975a [1841], 'The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature', in *Marx/Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers.
- 1975b [1844], 'The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844', in *Marx/Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers.
- 1987 [1939/41], *Outlines of the Critique of Political Economy (Rough Draft of 1857–58)* [Second Instalment], in *Marx/Engels Collected Works*, Volume 29, Moscow: Progress Publishers.
- 1996a [1873], 'Afterword to the Second German Edition', in *Marx/Engels Collected Works*, Volume 35, Moscow: Progress Publishers.
- 1996b [1867], *Capital*, Volume 1, in *Marx/Engels Collected Works*, Volume 35, Moscow: Progress Publishers.
- 2000 [1841], *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, Çeviren: Hüseyin Demirhan, Ankara: Sol Yayınları.
- 2011 [1867], *Kapital*, 1. Cilt, Çeviren: Mehmet Selik & Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap.
- Meşçeryakov, Aleksander 1974, *Слепозглухие дети. Развитие психики в процессе формирования поведения* [Kör-Sağır Çocuklar: Davranış Oluşumu Sürecinde Zihnin Gelişimi], Moskova: Pedagogy.
- Narski, İgor Sergeevič 1969, *Диалектическое противоречие и логика познания* [Diyalektik Çelişki ve Bilişin Mantiğı], Moskova: Science.
- Pavlov, Todor D. 1966, *Информация, отражение, творчество* [Enformasyon, Yansıtma ve Yaratıcılık], Moskova: Progress Publishers.
- Rubinştayn, Sergey L. 1957, *Бытие и сознание* [Varlık ve Bilinç], Moskova: USSR Academy of Sciences.

İNSANCILLIK VE BİLİM



Okur zaten şu ya da bu şekilde, günümüzdeki düşünce sahibi her insanı ilgilendiren bu sorunun farklı yönlerine aşinadır. Okur bu tartışmanın tarafıdır. Elimizdeki sorunun çözümüne yaklaşımlar arasındaki özsel farkların ayırdına varmak için filozof olmaya gerek yoktur. Biz de, nihai bir yanıt verme iddiasında bulunmaksızın, konuyla ilgili kendi görüşümüzü açıklamaya çalışacağız.

Bu kitaptaki yazarların, onları birbirinden ayıran apaçık farklılıklara karşın, boğuştukları bu sorunun öze ilişkin ögesini ortaya koymak temel öneme sahiptir. Bu çok önemlidir, zira bazen bu soruna farklı yaklaşımların, *bir ve aynı* sorunun çözümünün farklı (çoğu zaman karşıt) araçlarını değil, yalnızca sorunun çeşitli yönleri veya ögeleriyle ilgili tartışmaları imlediği sanılabilir. Bu *bir ve aynı sorun*, sürekli olarak olanaklı en özlü ve en keskin biçimde dile getirilerek usta tutulmalıdır. Ancak bu yapıldıktan sonra, yazarların sunduğu kanıtlardan hangilerinin çözüme giden yolu gösterdiği, hangilerinin çıkmaza götürdüğü anlaşılabılır. Bu yapılmazsa her yaklaşımın, gerçekten parçalar içerdiği ve aynı zamanda, her birinin önyargıları ve hataları bulunduğu izlenimine kapılabilir. Gerçek asla “çeşitli” ögelerin basitçe toplanmasıyla veya farklı görüşlerin birleştirilmesiyle elde edilemez.

Peki, herkesi bu denli uğraştıran bu sorun nedir? Acaba sorun, ortaya konuşunda her tartışmacının üzerinde kafa yorduğu nesneyi tanıyabileceği biçimde dile getirilebilir mi? Gerçekten de bu soruyu

doğru biçimde biçimlendirmek, sorunun çözümü yönünde epey yol almış olmak anlamına gelir. Öyleyse adına layık bir kuramsal tartışma, her zaman sorunun kuramsal dile getirilişiyle başlar.

Bu konuda baştan bir anlaşılmaya varmak en iyisidir –hiç olmazsa bir anlaşılmaya varılabilmelidir. Aksi takdirde, tartışmanın konusu yeterli keskinlikte ortaya konmamış demektir. Sorunu bir çelişki düzeyine getirme girişiminde bulunulmalıdır, zira diyalaktığın bize öğrettiği gibi, bütün gerçek sorunlar, usa keskin ve çözülmemiş bir çelişki, bir karşıtlık biçiminde görünür.

Şu an için sorunun katıksız bir kuramsallıkla ifade edilmiş biçimlerini bir yana bırakıp bizi mecalsiz bırakan tanımlar ve açıklamalar gerektirmeyen, anlaşılır bir biçimde soruna yaklaşırsak, öne sürülen bütün kuramsal dile getirilişleri tek tek değerlendirmeye olanağını elde ederiz.

Tek tek hepimizi uğraştıran, her birimizin belirli bir ölçüde tanıdığı, iyi kötü açık bir biçimde ortaya koymaya çalıştığı bu gerçek ve yaşamsal sorunun tözü nedir?

Hemen hepimiz, sözcüğün neredeyse tam anlamıyla çocukluğumuzdan beri, zihnin vardığı sonuçlarla yüreğin buyrukları arasındaki uyumsuzluğun, vicdanın sesiyle usun hesapları arasındaki çatışmanın farkındayız. Hepimiz kimi zaman “koşulların” vicdanımızla, sevecenlik ve dürüstlük duygumuzla çelişen edimlere yol açtığını biliyoruz; hepimiz, “iyi bir şey” yapma arzumuzun “koşulların” gücüyle bastırıldığı, bunun tersine durumlara da aşınayız. Bazen bu koşullara teslim olmayı seçeriz, bazen de başarıyanılsamasına düşmeden, “usdışı” ama “asilce” davranırız. ...

Uyumsuzluk ve ayrışma biçiminde algıladığımız böyle bir çelişkinin, bize ne kafa dinginliği ne de işimizi yapmak için gereksindiğimiz huzuru getirmediği açıktır. Bu güdüler çatışması, “zihnin serinkanlı düşünüşüyle yüreğin acı dolu içgörülerini” arasındaki bu çatışma, tabii ki felsefi ikicilik meraklılarının sinsisi bir icadı değildir. Bu, (iyisiyle kötüsüyle) gerçeğin ta kendisi, yaşamlarımızın ve düşüncelerimizin odak noktasıdır.

Her şey bir yana, gezegenimiz herkese mutluluk bahşetmek için pek de hazırlıklı değildir. Yeryüzündeki mevcut koşullar, doğuştan getirdiğimiz, dünyadaki herkesin mutluluğunu ve iyiliğini sağlama arzumuzla bütünüyle örtüşen, otomatik bir davranış kılavuzu bulunmasına elverişli değildir. Edimlerimizi çevreleyen “koşulların” kendileri çelişkilidir. Çoğu zaman birine iyilik yapmak için başkasına zarar vermek durumunda kalırız.

Bu koşullarda, hatasız karar vermeyi olanaklı kılacak evrensel bir ilke, genel bir formül belirlemek olanaklı mıdır?

Tereddüt etmeksizin, “vicdanın sesine kulak vermeyi”, “yüreğin buyruğuna uymayı” ve “iyinin peşinde koşmayı” seçip bunda karar kılmak tabii ki anlaşılabilir bir durumdur. Kişi, usun uygun koşullarla ilgili olarak öne sürdüğü çekincelere, başkalarının düşüncesine ve olgulara bakmaksızın, salt, ödünsüz dürüstlük, samimiyet ve dobralık ilkelerini izlemeyi seçebilir. Öte yandan kişi bütünüyle usa, soğukkanlılıkla yapılan hesaplamalara ve koşulların değerlendirilmesine, köküne dek matematiksel zihne dayanabilir ve tereddütsüzce –bu zihnin hesaplamalarının sonuçları doğrudan ahlaki sezgilerle uyuşsa da onlarla çatışsa da– bu zihne güvenmeyi seçebilir.

Bu ilkelerden hangisi tercih edilmelidir; hangisi daha doğrudur?

Birileri, özellikle de bu kitabı baştan sona okuduktan sonra, bu ikisi arasında bir seçim yapma riskini göze alır mı? Kesin bir biçimde önceki bölümlerde önerilen bu çözümlerden her birinin belirli bir mantık içerdiği, ödünsüz saflığı içinde her birinin aynı ölçüde soyut olduğu sonucuna ulaşılabilir. Başka bir deyişle, daha ince düşünülmüş bir bakış açısından, böyle bir risk alma usdışıdır.

Gerçekte ilk çözüm yolu, asaletli ahlakından dolayı çekici bulunup dünyanın büyük sanat evreninde el üstünde tutulur: Don Kişot, Dostoyevski’nin *Budala*’sında Prens Mişkin, Siegfried (*Der Ring des Nibelungen*)... Ancak bu konum, şehadet için kısa çöp çekmeye benzer. Dahası, buradaki şehit yalnızca başkahraman

değil, bizzat ilkelerdir. Ussallıktan kopuk ve “koşulların” prizmasından kırılarak geçmiş asalet, kimi zaman bir karikatür, kimi zamansa bir tragedya gibi çıkar ortaya. Soyut –eş deyişle us ve hesaplamaya yabancı– asil duygu, kaçınılmaz olarak kendi kendini yadsımaya, hatta intihara götürür. Kişi burada ahlaki erince kavuşabilir, ama gerçek asil safdil kişi, kural olarak –kendisi bunu bilmeksizin ve istemeksizin– sinsi koşullar ağında, şerrin ve ıstı-
rabın aleti olur.

Karşıt çözüm yolunun yol açtığı sonuçlar bakımından, sinsilik-te ötekinden geri kalan tarafı yoktur. Keskin matematiksel hesaplamalara veya (bunlar vicdana itici geldiğinde) bütün koşulların tartılmasına öncelik tanıma alışkanlığı, son çözümlemede ahlaki çöküşe yol açar. Hesaplamalarda hiç gedik yoksa, her şey iyidir. Ancak diyalektik biçimde iç içe geçmiş sonsuz sayıdaki koşulun akışını bütünüyle hesaba katmak olanaksız olduğundan, hesaplama yapan insan arada bir yanlış yapmaktan kaçınmaz, böylece de önemsiz olduğunu düşündüğü bir noktada ahlaki bir sınırı aşar.

(Bir ilkenin ve onun taşıyıcısının “intiharı” anlamında) diyalektik “özyadsıma”, tabii ki öznel anlamda, daha da kötüsüne yol açar. Zira yanlış bir hesaplama ile birlikte en temel iyilik normlarına karşı bir suç işlemek, başka şeylerin yanı sıra ahlaki bir ceza ... çöküş, kişiliğin tümünden yıkımı olarak algılanır.

Aslında Don Kişot’un kendi yaşamından muhteşem feragati ile korkunun ve kendisinden duyduğu tiksintinin (Dostoyevski’nin *Karamazov Kardeşler*’inin kahramanlarından biri olan) Smerdyakov’u sürüklediği intihar başka şeylerdir. Zihin, ahlakın temel buyruklarına karşı çıkarak, ahmak bir sahtekâr, düzenbaz bir cahile dönüşür ve kendi kendini ilkeleri aracılığıyla sürüklediği –hem “zihin” hem de “vicdan” açısından– dayanılmaz olan durumun ayırdına varır. Soyut bir ilkeye bel bağlanır, ama bu güven ihanete uğrar.

Don Kişot ise daha kolay bir olay. Hesaba katmadığı –ve hiç de hesaba katmak istemediği– “koşullar”, uygulamada ona baskın

çıktı. Mutsuz bir durum ama ne yapılabilir ki? Yine de Don Kişot, er ya da geç “koşulların” ayırdına varan ve onu şükranla ananların belleğinde yaşamını sürdürür.

Böyle bir sonuç, en hoş olanı olmasa da, –Sokrates’in ya da Giordano Bruno’nun karşılaştığı sonuç düşünülürse– daha kolaydır.

Öteki taraftaysa Smerdyakov, Rudolf Hess veya Julius Streicher durur.

Bundan dolayı sonuç bir yenilgi olacaksa, birincisi gibi bir durum daha yeğdir; koşulların baskısına karşı tek taraflı ve çaresiz olsa dahi, hiç olmazsa ilkelerinin asaleti bu duruşu gerektelendirir.

Ama her iki durum da yenilgiye, ölüme, diyalektik özyadsı-maya götürür. Daha iyimser bir çıkış bulunmalıdır.

* * *

Marksist bakışa göre sorunun eksiksiz çözümü, yalnızca “koşulların insanileştirilmesi”, koşullar ağını bizzat sorunun ortadan kalkmasına neden olacak biçimde düzenleme yoluyla elde edilebilir. Böylece kimse “vicdanın” arzularıyla “usun” buyrukları arasında bir seçim yapmak durumunda kalmayacak, bizzat koşullar etkinlik ve edimlerin bütün öteki insanların çıkarlarıyla uyumlu olacak şekilde gerçekleştirilmesini buyuracaktır (ve “zihin” bunları bu şekilde algılayacaktır).

Toplumsal ilişkilerin toplamı olan toplumsal “koşulların” bu ilke temelinde düzenlenmesine komünizm denir. Bu anlamda komünizm, bu kitapta dile getirilen sorunun biricik olanaklı, anlaşılabilir, kuramsal olarak geçerli ve eksiksiz çözümüdür. Ne var ki bilim ve ahlak arasındaki ilişki sorunu, çağımızın temel sorununun –insanlar arasındaki bütün toplumsal ilişkilerin komünist dönüşümü sorununun– kısmi bir dışavurumudur. Ancak bu temel sorunun çözüme kavuşturulmasıyla, sonunda, bütün “duygulardan” arındırılmış tarafsız bilim ile insancılık arasındaki çatışma çözülebilir. Başka bir çözüm yoktur. Bu kapsayıcı çözüm olmaksızın bu çatışma daha da derinleşir ve bu zıt

kutuptaki ilkeler arasındaki mesafe daha da büyür ve aralarındaki ayrım keskinleşir.

Kapitalist sistemin ufku, sorunu –bir tarafında insani talepler, öte tarafındaysa, asil bilimsel insancılığa yabancı soğuk hesaplamaların bulunduğu çelişkiyi– şiddetlendirmekle sınırlıdır. Burjuva kapitalist sistemin kültürü, şaşmaz bir biçimde bu iki çizgi boyunca ilerler; bunların ikisi de uygarlık olgusu için aynı ölçüde felakettir. Bu iki kutup uzun süreden beri oluşmuş ve katılaşmış imgeler aracılığıyla karşılaştırılır.

Bunlardan biri “soyut insancılıktır”. Asildir ama “koşulların gücü” karşısında zayıftır, kaderi mezbahaya gönderilen kuzuların gibidir; Batı’daki entelektüeller bu kutbu desteklemeye yatkındır. Zaman zaman bu konum, cafcıflı sözlere ve anlamsız bir gevezeliğe dönüşerek soysuzlaşır. Başka zamanlarda, insanları estetikle bezenmiş anarşizme, isyana sürükler. Bazen de insanları, komünizmin uzun erimli ufkunun önerdiği çözüme kulak veremeye zorlar.

Öteki kutup ise “bilimciliktir” (ki bu da Batı’da epey yaygındır); bilimcilik bütün insancıl ilkelerin kesin biçimde reddi, bunların “bilim dışı duygusallık”, “şiir veya kurgu” olarak nitelendirilmesidir. Bilimcilik, yeni bir tanrıya, yeni bir Moloch’a dönüşen ve bu tanrı arzu ettiğinde onlarca, binlerce, milyonlarca, hatta yüz milyonlarca insanın uğruna kurban edilebildiği bilimsel anlayışın insancıl hadım edilışıdır.

Bu yeni salt tinin –her ne pahasına olursa olsun “bilimsel anlayışın”– uzun zamandır birçok papazı da bulunuyor. Bunlardan biri, Hiroşima’nın yıkım haberini duyunca, memnun bir ifadeyle, “Fizik biliminin muhteşem bir deneyi!” diye buyurmuş.

Özel mülkiyet ve rekabet ilkesi üzerine kurulu böylesi “koşulların” dünyasını koruyarak bir çözüme ulaşmak olanaksızdır.

Marx’a ve Lenin’e göre biricik çözüm, bütün işçilerin (hem kol hem de kafa işçilerinin), bizzat bu “lanetli sorunun”, manevi kültürü iki düşman kampa –insansızlaşmış “bilimsel” anlayış ile

bilimsel temellerden yoksun Don Kişot'un insancılığına- bölen kutuplaştırmanın ortadan kaldırılmasını sağlayacak koşulların yaratılması için mücadelesidir. Burada özgül olarak kastedilen, özel mülkiyet alanının ortadan kaldırılması ve komünizmin kurulmasıdır.

* * *

Elinizdeki kitabın yazarları duruşlarını bu Marksist öncüle dayandırıyor. Yazarların hiçbiri sorunu bir okul çocuğu gibi sormuyor: "Bilimcilik mi iyi, soyut insancılık mı?" veya "Hangisi daha kötü: 'akılsız vicdan' mı, 'ilkesiz us' mu?" Hepimiz, bunların ikisinin de kabul edilemez, eş deyişle, "beter" olduğunun ayırdındayız.

Bütün yazarlar insan ilişkilerinde yüksek ahlaki ölçütlerin (eş deyişle, insancılığın) yeryüzünde yalnızca bilimin yardımı ve desteğiyle baskın çıkabileceğini, öte yandan da bilimin, yalnızca insancılığın pusulasını sürekli biçimde izlemekle, evrensel-tarihsel keşifler yolu boyunca ilerleyebileceğini biliyor. Bu çalışmadaki bütün yazarlar ussal bir ahlakçılığı, başka bir deyişle zihnin ahlaki gelişimini savunuyor.

Bütün yazarlar, sosyalist sistemin temel görevinin, Sovyetler Birliği Komünist Partisi programında belirtildiği gibi, gerek bilim insanlarının gerek sıradan yurttaşların bilimsel us ve en yüce ahlaki ilkelerin uyumlu gelişimi anlayışına uygun bir biçimde, eş deyişle, bunların birliği temelinde eğitimini sağlamak olduğunun ayırdında. *Tek tek bütün* insanlarda manevi kültürün bu aynı ölçüde önemli iki ögesinin harmanlanması, yerine getirilmesi gereken bir görevdir. Bu görev nasıl daha hızlı ve daha özenli biçimde gerçekleştirilebilir? Burjuva-kapitalist düzenin egemenliğinin bize miras bıraktığı "zihin" ile "vicdan" arasındaki karşıtlığın kalmatıları, nasıl daha hızlı ve bütünüyle yok edilebilir?

Yazarlar ayrıca bu sorunu çözme çabasına da girişmişlerdir. Tartışmanın ereği konusunda, yazarlar arasında bir anlaşmazlık bulunmamaktadır. Farklılıklar bu ereğe ulaşmanın araçlarıyla il-

gilidir. Bunlar elimizdeki sorunun çözümüne yönelik yaklaşımların farklı tonları olarak adlandırılabilir: Bütün bireylerde “akıllıca düşünen vicdan” veya “ilkeli us” nasıl daha güvenilir bir biçimde geliştirilebilir? Seçeneklere gelince: İnsancılık güdümlü bilimsel yargı veya ussal biçimde davranan bir insancılık, insanileştirilmiş bir bilimsel tin veya bilimselleştirilmiş bir insancılık. Bu seçenekler son çözümlemede bir ve aynı şeydir. Yazarlar bu konuda hemfikirdir ve aramızda bir anlaşmazlık bulunmamaktadır.

Peki, bu durumda okurun ilgisini çekecek hiçbir ciddi anlaşmazlık söz konusu değil midir?

Ola ki yazarların her iki grubu da –bu gruplardan her birinin bu iki kutuptan birine eğilimli olduğunu, her kutbun aynı kanıtları geliştirdiğini ayrımsamak güç olmasa gerek– kanıtlarındaki bağlantıları farklı öncüllere dayandırıyor. Kimisi sorunu bilimsel düşüncenin “insanileştirilmesi” aracılığıyla çözmeye, soğuk kuramsal anlağı “değerler manzumesi” ile donatmaya çalışıyor. Ötekilerse buna karşıt olarak, insancıl çabayı bilimsel içgörü ve kuramsal anlağı güçlendirmeye, insancılığa “bilimsel bir hale” kondurmaya çalışıyor. Her iki grup da süreç boyunca iyi iş çıkarıyor. Bilimsel geçmişi bulunmayana bilimsel temel sağlanmalı, ahlaki çerçevesi bulunmayan kişiye, her şeyden önce (tabii ki bilimsel eğitimi göz ardı etmeden) ahlaki ilişkilere özendirilmelidir. Birinde bilim ahlaki olarak “işlenmiş” toprağı ekilmeli, ötekindeyse ahlaki ilkeler bilimsel olarak yetişen zihne aşılmalıdır. Böylece, kuramsal konumun her iki kutbu da farklı yönlerde, haklı, doğru ve iyidir.

Peki, bu durumda tartışma kendiliğinden çözülmüş, “filozofların üzerine tartıştığı konu” sahte bir çelişki haline gelmiş değil midir?

Öyle görünüyor. Karşıtlık ortadan kalkmış, “farklı ilişkiler içindeki bir çelişkiye” dönüşmüş gibi görünmektedir. Başka bir deyişle, her iki taraf da bir nesneyle (usunda tuttuğı insanlar kategorisiyle) ilişkide doğru, öteki nesneyle ilişkide yanlıştır. Du-

rum böyleyse, okur kitabı huzur içinde bir yana bırakıp inceleme-
yi sonlandırabilir. Bu çelişkinin biçimsel, dilsel bir çelişki olduğu
kanıtlanmıştır. Bırakalım bu gibi sorunlardan zevk alanlar tartış-
malarını sürdürsün.

Yine de tartışma konusuna biraz daha yakından bakmamıza
izin verin. Bu biçimsel çelişkinin ayrıntılarında, daha özsel bir şey
bulunamaz mı?

İşte ilk grubun çözümü: İnsancılığa bir doz bilim katılmalıdır.

İkinci grubun çözümü: Bilim insanileştirilmeli, insancıl, soylu
ereklere ve “değerlere” yönlendirilmelidir.

Düşünmeksizin kabul edilen bu önermelere içkin öncülleri
açıklığa kavuşturmaya çalışalım. Öncüllerde salt dilsel değil, gizli
asal bir diyalektik çelişkiyle karşılaşmayacak mıyız?

(Gerek sıradan kişilerin, gerek bilim insanlarının) zihnine
bilimsel “kıyafet” giydirmenin önemini vurgulayan ilk çözüm,
insanların çoğunluğunun ahlaki anlamda yeterince geliştikleri,
daha önce sözü edilen ereğe ulaşmak için yapılması gerekeninse
onları bilimsel kavramlar dizgesiyle ve bilimsel “okuryazarlıkla”
donatmak olduğu gizli varsayımından yola çıkar.

Buna karşılık ikinci çözüm, bilimle ilişkilerinde insanların (ya
da en azından bilimsel disiplinlerle uğraşan kişilerin) zaten zir-
veye ulaştığını, eksik olan bir şey varsa bunun açık ve tartışmasız
biçimde bir “değerler sıradüzeni” veya belirli ahlaki (ya da sözcü-
ğün keskin anlamında etik) bir düzenleyici olduğunu ileri sürer.
Bilim insanlarını bir “değerler manzumesi” ile donatmak her şeyi
düzene sokacak, böylece bilim insanlık için yalnızca mutluluk ve
iyilik yaratacaktır; felaket ve zarar sonsuza dek dışlanacaktır...

Acaba okur böyle bir çözümü yeterince doyurucu buluyor
mudur?

Ne yazık ki bu çözümlerin uygulama alanları çok sınırlıdır. Ör-
neğin ahlaki yönden kusursuz, etik açıdan çekici, ama yarı okur-
yazar olan kişinin durumu böyledir; kendisini bir Hottentot’un
ahlaki düzeyine düşürmüş olan bir “akademisyen” için de durum

aynıdır. Gerçekte böyle durumlar var mıdır? Tabii ki vardır. Ancak tıpkı “katıksız” uçlar gibi, bunlar, görülmeleri talih işi olan nadir kuşlar gibidir. Yukarıda anılan bu iki strateji (ve temellerini oluşturan kuramlar) belki bu gibi durumlara uygulanabilir. Ne var ki burada söz konusu olan şey yalnızca bu gibi durumların sayısının azlığı değildir; bizzat bu kişiliklerin ölüm döşeğinde olmasıdır. Bu durumda kuram cankurtaranı, ancak iş işten geçtikten sonra olay yerine ulaşmış bulunuyor.

İlkel bir ruha sahip bir insana, yüksek ölçüde işlenmiş bir bilimsel zihnin (özellikle bir “değerler sıradüzeninin” aktarılması yoluyla) aşılınarak, bunun insani ve insancıl bir zihne dönüştürülmesi neredeyse olanaksızdır. Öte yandan, yüksek eğitimden yoksun ahlaki olarak düzgün, iyi, dürüst ve özgeci bir kişiyi, birinci sınıf bilimsel ve kuramsal bir anlak edinmeye özendirmek için çok geç kalınmıştır.

Bundan dolayı, “bilimsel tin” ile “ahlak” arasında var olan ilişkiyle ilgili kuramsal anlayış bu özel durumlarla sınırlı bırakılamaz ve bunlara dayanamaz. Böylesi bir kuramsal anlayış ancak kitlesel olguların çözümlenmesiyle elde edilebilir ve büyük ölçekte ortaya çıkan durumları ve sorunları çözebilecek yeterlikte olmalıdır. Durum buysa, sorunun bir bütün olarak çözümüne yönelik olan ve yukarıda şematik biçimde sunulan çözümlerin hepsinin eksikliği olduğu söylenebilir.

Tek tek bütün kişilerde bu her iki niteliğin –kişilerin ahlaki gelişimi, insancıl eğilimlerinin özendirilmesi unutulmadan, kuramsal anlamlarının– geliştirilmesi için çaba gösterilmesi gerektiği açıktır. Ne var ki uygulama açısından böylesi doğru bir “çözüm” bizim sorunumuzu çözmez: Bu iki nitelik, asil manevi bir kültürün *içsel, özsel olarak* birbirlerine bağlı öğeleri midir? Belki de çeşitli –kuşkusuz, aynı ölçüde önemli– ama birbirinden bağımsız ve özerk biçimde işlenen ve onlar vasıtasıyla bireylerin çevrelerindeki dünya ve öteki insanlarla ilişki kurabildiği araçlar bulunmaktadır.

Durum buyrsa, bilim dünyanın her türden “duygusalıktan” bütünüyle arındırılmış, nesnel bir imgesidir. Bu imge hem toplumsal-tarihsel hem de doğalcıdır ve “özel olarak insani” olanın en ufak kırıntısından bile arındırılmalıdır. Bilim bize çevremizdeki dünyayı olduğu gibi betimler ve kendi biyolojik yapımızı bize öğretir –dünyanın ve yaşamın bilincimizden, istencimizden, duygudaşlık ve hoşlanmazlıklarımızdan, arzularımız ve eğilimlerimizden bağımsız nasıl kendi yolunu bulduğunu gösterir. Dünyayı belirli bir düzene sokma, çevreye ilişkin bilimsel ve kuramsal bilgimizi kullanma biçimi sorusuna gelince, bilimsel tinin bu türden bir yorumunu izlemeye devam edeceksek, bu soru başka bir düzleme ait gibi görünür. Başka türlü ifade edersek, bu soru insanlarda geliştirmeyi arzuladığımız ahlaki “değerler” sorusudur. Ne var ki “değerler”, *olanla* değil *olması gerekenle* ilgilidir. Daha doğru bir ifadeyle, burada –incelikli veya kaba, soylu veya bencilce olmalarından bağımsız olarak– idealler ve düşler düzlemindeyiz. Her halükârda, bilim tarafından betimlenen arı nesnel koşullara, şeylere, durumlara ve olaylara ilişkin özel değerlendirmede bulunabilmenin ölçütlerini geliştirme alanındaıyız.

Görüngüler dünyasının algılanmasının eşit ölçüde önemli ama ilkece *ayrışık* tarzları olan, “arı us” ile “vicdanın sesi” arasındaki ilişki sorununun klasik olarak açık seçik ve tutarlı biçimi, Immanuel Kant’ın felsefesinde sunulur.

Bilim, nesnel biçimde *olanı* açıklar; “arı” durumundaki kuramsal usun, bir şeyleri “insan türünün esenliği” ve “özgelişimi” açısından “iyi” veya “kötü” olarak nitelendirmeye, ne hakkı ne de olanağı vardır. Tam da bu nedenden dolayı Kant, “arı usun” bütünüyle bağımsız ve özerk ahlaki bir düzenleyici, bilimsel olarak ne kanıtlanabilen ne de yanlışlanabilen bir “kategorik buyruk” ile tamamlanması gerektiğini savunur. Bu kategorik buyruk, inanç temelinde kabul edilmelidir. Bu ahlaki düzenleyiciye kör inançla bağlı olmaksızın “arı” (bilimsel-kuramsal) us, hayra da şerre de eşit ölçüde hizmet edebilir; kendinde ve kendi başına arı us, her

türden eylemde bulunabilir ve hayır ile şer arasındaki savaşım-
da tarafsız kalır. Gerçeklikte bu durumun anlamı şudur: Bilimsel
düşünme ahlaki sınırlamalarla dizginlenmelidir. Böyle bir dizgin,
bilime rehberlik etmeye ve araştırmalarını yönlendirmeye yarar.

Kant'ın, "arı" ve "pratik" us arasındaki ilişkinin, başka bir de-
yişle bilim ile "vicdanın sesi"–ahlaki düzenleyici– ilişkisinin yol
açtığı sorunun kuramsal çözümünü doğru biçimde tanımladığı-
nı gözlemlemek güç değildir. Kant basitçe, "anlağın" (*verstand*) ve
"vicdanın" (insan zihninin bilimsel ve ahlaki öğelerinin) aynı öl-
çüde önemli olduğunu, birbirlerini tamamladığını, birbirlerinden
yalıtıldığında bireyin kendisini dünyada uygunsuz biçimde ko-
numlandırmasına yol açtığını tartışmaz. Kant bununla yetinseydi,
dünyevi usun bayağı parçalarını dile getirmekten öte bir şey yap-
mamış olurdu ve kimse buna karşı çıkma zahmetine katlanmazdı.
Her birey (iflah olmaz bir üçkâğıtçı veya kendisine nüfuz edilemez
bir kalın kafalı olmamak koşuluyla), sürekli olarak, düşüncelerini
ve eylemlerini gerek anlağın sonuçlarıyla gerek ahlakın talepleri-
yle bağdaştırmaya çalışır. Sorunun nirengi noktası burası değildir.

Sorun, anlak ve ahlak (bilim ve ahlak) çözülemez bir karşıt-
lıkla çatıştığında, bireyin birbirine tamamen zıt yönlerde kararlar
almasını gerektirdiğinde ortaya çıkar. Bu gibi durumlarda Kant,
koşulsuz yargıda bulunma hakkının, daha yüce bir bakış açısin-
dan neyin doğru neyin yanlış olduğunu nihai olarak karara bağla-
ma yetkisinin *ahlaki ilkede* bulunduğunu savunur. Kant'ın bu tu-
tumu, kuramsal olarak anlağın (kuramsal usun), bir ödevi yerine
getirmeye ilişkili, bitmez tükenmez koşullar dizisini bütünüyle
değerlendirme yetisinden ilkece yoksun olmasına, "vicdanın sesi-
nin" mucizevi araçlarla bu sonsuz dizinin tam bir imgesini bütün-
lülük bir biçimde, dolaysız bir şekilde ve çözümsel bir irdeleme
gereksinmeksizin kavrayabilmesine dayanır. Bundan dolayı vic-
danın sesiyle çatışması usun, işin sonunda, bilinmezin karanlık-
larından ortaya çıkan ve bütün hesapları altüst edecek öze ilişkin
bir şeyi, değerlendirme dışı bırakmış olduğunu gösterir.

Öyleyse kategorik buyruk ahlaki ilkesi, Kant tarafından, bilimin bütün değerlendirmelerinden bağımsız, bilime üstün ve daha yüce bir hakikatin bütünüyle özerk ölçütü olarak kabul edilir. Buna karşılık, bilimin gelişimi ahlaki ilkeye bağımlıdır. Dahası, bilimin (usun), ahlaki erekların yerine getirilmesinin bir aracı, ahlaki ilkelerin somutlaşmasının (cisimlenmesinin) bir yolu olduğu varsayılır.

Uygulama açısından bakıldığında, bu durum aşağıdaki gibi anlatılabilir: “Arı us” (bilim) çelişkili bir duruma düşerse, eş deyişle, aynı ölçüde mantıksal, bilginin mevcut durumuna göre eşit ölçüde iyi temellendirilmiş iki kuram, iki okul, iki kavramsallaştırma ortaya çıkarsa, hangisinin geçerli hangisinin geçersiz olacağı kararı bilime değil, etiğe bırakılmalıdır (zira bilim bu nahoş durumdan bir çıkış bulma yetisine sahip değildir). Etik, bu birbirini dışlayan iki kuramdan hangisinin desteklenip geliştirileceğine, hangisinin kötü emellerinden dolayı yasaklanması gerektiğine karar verir.

Dahası, hakem olarak etik, nihai bir yargıda bulunur ve bilim insanların arasındaki bu tartışmada, bilimi dışarıdan yargılayan bir ahlak bekçisine dönüşür.

Peki, bu sorunun tam tersi yönde çözülmesi olasılığı var mıdır? Belki de bilim etiğin hizmetkârı (ahlaki eğilimlerin gerçekleşme biçimi) olarak ilan edilmemelidir; tersine, ahlak bilimsel olarak tanımlanan davranışların aşılmasının aracına dönüşmelidir, başka bir deyişle bilime, ahlaka rehberlik etme hakkı verilmelidir. Böyle bir durumda ahlak, “arı usun” türevi olan bir zihne dönüşür. Burada ahlak, özünde ve kökeninde, (bildirimler diliyle değil) buyruklar diliyle ifade edilen bilimle özdeşleşir. Diyelim ki bilim, “insan doğasının” belirli özelliklere sahip olduğunu ortaya koydu. Etik bu gerçeği şu şekilde ifade edecektir: “Sen insansın, öyleyse şu veya bu biçimde davranmalısın.” Böyle bir durumda etik, bilimsel düşünüşten yalnızca dilsel olarak, bizzat bilim tarafından kurulan aynı gerçekleri bütünüyle buyurgan tümceler

biçiminde ifade etmekle ayrışır. Bu durumda etik, bilimsel yaklaşımın gerçekleşmesinin bir biçimine dönüşür.

Bu seçenek de “bu durumdan şu durum çıkar” biçiminde değil, kuramsal bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın Kantçı çözümle tam bir karşıtlık içinde olduğunu gözlemlemek kolaydır. Kant’ta etik, bilimleğin gelişimini yönlendirir; buradaysa etik ve ahlakın gelişimini bilim belirler. İlk bakışta, böylesi bir çözüm, Kant’ın tercih ettiği çözüme göre daha akla yatkın görünür. Bilim insanları bu ikinci seçeneği yeğlemeye daha eğilimlidir. Peki, biz de çözümümüzü bu seçeneğe mi dayandırmalıyız?

Böylesi bir çözümün üstünlükleri tartışılmazdır. Bu çözüm ahlaki “değerlere”, “hayrın” gücüne, “insanlığın esenliğinin” zafetine dair kör inanca ve başka soylu ama soyutluklarından dolayı bulanık şeylere gönderimler karşısında, bilimsel tinin üstünlüğünü temsil eder. Gerçekte “hayırlı şey” ve “insanlığın esenliği” çeşitli biçimlerde yorumlanabilir. İşte tam bu noktada, “arı us” alanında karşılaştığımız aynı diyalektikle karşı karşıya kalırız.

Ancak bize kalırsa bu çözüm de gerçeğe Kant’ın önerisinden daha yakın olmasına karşın, görüldüğü kadar yanılmaz değildir. Her şeyden önce, bu çözümün Kant’ın çözümünün ayna görüntüsü olması kuşkuya yol açar. Her iki çözüm de fotoğrafçılıkta, negatif ile pozitif arasında bulunan aynı benzerlikler ve ayrımlara sahiptir. Birinde bilimsel düşünce etiğin önerdiği yönde gelişir, ötekinde ahlak, “bilimlere göre” düzenlenen yönergelere uygun biçimde inşa edilip elden geçirilir.

Bu son çözüm, kavramanın (bilimin) yanılmazlık anlamında, eş deyişle, yanlıştan arı olmak anlamında saltık olması koşuluyla, muhteşem bir çözüm olurdu. Özetlersek, bu ikinci çözümün geçerliliği için, bilimsel kavrayış, Platon’un ve Hegel’in kavrama attettikleri tanrısal mükemmeliyetin bütün özniteliklerine sahip olmalıdır. Hegel’in tözdeki “Saltık Tin” kavramı, tanrının bütün niteliklerinin atfedildiği “tanrılaştırılan bilimsel kavram”dan başka bir şey değildir.

Bilim göz kamaştırıcı bir şeydir; okurun bizim bilime saygısızlık ettiğimiz düşüncesine kapılmamasını dileriz. Ama “bilimin tanrılaştırılması” (kavramın tanrılaştırılması), bütün tanrılaştırmalar gibi başka bir konudur. Bilim (tabii ki bizzat kendisi değil, yetkili temsilcileri), kendisini yalnızca ahlakın değil, yasanın, siyasal sistemlerin, geniş çaplı tarihsel olayların, kentlerin, tapınakların, heykellerin, tek sözcükle bütün insan tarihinin yaratıcısı olarak imgelemeye başlar. “Tanrılaştırılan kavram”, tarihe kendi çalışması, kendi yaratısı olarak bakmaya başlar; her şeye muktedir ve yaratıcı bir güç tarafından oluşturulan bir “görgül dünya”. Bu uslamlama zincirine göre tarihsel insan, eylemleri ve ilişkileri, çoğu zaman bunun ayırında olmaksızın, *bilimsel-kuramsal düşünüş mantığı* (adı altında) tanrılaştırılan “Salt Tinin” tasarılarını gerçekleştirir.

Salt kavram, sözcüleri aracılığıyla insanın görevini tamamladığını, kendi istencini içerecek mükemmel bir araç, örneğin “düşünen bir makine”, becerileri insan beyninin yetilerini aşan bir yapay zekâ yaratmaya karar verdiğini duyurursa, insanlar saltığın buyruğuna koşulsuz biçimde boyun eğmeli, kendi yetersizliklerini, yanılabilirliklerini ve biyolojik olarak dayatılan sınırlılıklarını teslim ederek kendilerini kurban etmelidir. Ana çizgilerini belirlediğimiz bu duruşun mantığının sonucu böyledir.

Yine de tanrılaştırılan kavram veya mantıksal ideanın Hegelci sürümünün, sunağa yerleştirilen en yeni tanrıdan (tapınılan sibernetik-matematiksel kavramdan) daha insancıl olduğunu eklemek gerekir. Hegel ile birlikte *Tanrı-Logos*, özellikle insana, özbiliş ve özbilinç yoluyla, “nesnelleşmenin” ve “nesnelleşmekten arınmanın” aracı olma hakkını bahşetti. Heinrich Heine bizzat Hegel ile konuşmalarına dayanarak, Hegel felsefesinin insani bir önermeyi imlediği sonucuna ulaştı: İnsan, hiç olmazsa yeryüzünde tek tanrıdır. *Düşünen varlık* olarak insan, bu dünyanın tanrısıdır. Mantık tarafından yönlendirilen insan, tarihin yaratıcısı ve tam yetkili “kâhyasıdır”. İnsan ilişkilerini yönetme yetkisi insana

tanınmalıdır. Bu noktadan itibaren tanrının –eş deyişle, özdevinimli Salt İdeanın– en üst rütbeli temsilcisi, diyalektik biçimde düşünebilen düşünürdür. Hegel’in tanrısı, İdeanın gücüne, eş deyişle bilimin gelişimine dayatılan mantıksal şemaya inanan düşünürün tanrısıdır. Yine de o hâlâ, insanlık açısından istenmeyen her türlü sonuca yol açan bir tanrıdır.

İnsan, tanrı lehine kendi hakkından ne kadar feragat ederse, kendisine o kadar az şey bırakır. Tanrı ne kadarını sahiplenirse, yaşayan insana o kadarı “yabancılaşır”. Dahası, “yabancılaşan” (eş deyişle, tanrılaştırılan) us, öte yandan “yabancılaşan” insanı (buna us, bilim – idea dâhildir) imler. Bilimin tanrılaştırılmasıyla, (Hegel felsefesinde de olduğu gibi) insan ile bilim arasındaki gerçek ilişkinin gizemli bir tepetaklak edilişiyle karşı karşıya geliriz. Daha doğrusu: Bilimi insan yarattı ve bu yaratımı sürdürmektedir; ancak bilimin insanlığın esenliğinin ve mutluluğunun hizmetinde olması yerine, tam tersi bir durum geçerlidir. İnsanlık bilimin hizmetine koşulmakta, onun itaatkâr kâhyasına, hatta baskıcı tasarımının kölesine dönüşmektedir. Tasarım gerçekten bilimsel ise (sözcüğün en yüce anlamında *veritas* söz konusuysa) burada bir sorun yok. Peki ya durum böyle değilse?

Bilim bir kere tanrılaştırıldı mı baskıcı ve hoşgörüsüz olmakla kalmaz, özeleştirici becerisini de yitirir. Burada bizzat bilimden değil, tam yetkili temsilcilerinden, bireylerden ve zaman zaman gayet baskıcı olan bilim insanlarından söz ettiğimizi belirtmeliyiz; zira bizzat bilim, kendinde ve kendiliğinden, bilinç ve istençten yoksundur. Gerçekten de bilim insanları, kişisel inançlarına dayanarak değil, bilim adına konuşurlar. İnsanlar bilime saygı duyar; bundan dolayı, “bilim adına” denerek, zaman zaman bu başlık altında dolaşıma sokulan, ama gerçekte ne insancılıkla ne de gerçek bilimsel tiple ortaklıkları olan bazı düşüncelerin asıl doğası gizlenir.

Ahlaki açıdan düşkün bir kişi, bilim adına kural koymaya başladığında, durum daha da kötüleşir. Truman Hiroşima’ya atom

bombası atılması emrini verdiğinde, bir bilim insanının gözünde bu eksik bir karardı. Tam olması için, Hiroşima'nın daha da "bilimsel" biçimde, bombayı atmadan önce kente farklı renklerde aydınlatıcı roketler fırlatılarak, yıkulmasını önermişti. Kent sakinleri bu ilginç gösteriyi izlemek için gökyüzüne bakacak ve tam o anda atom bombası patlayacaktı. Sonuç –geride kalanlar için– toplu körlük olacaktı. Böylece, onun görüşüne göre, "fizikteki bu deney" daha mükemmel olacak ve tüm dünyaya "Amerikan biliminin gücünü" daha özlü biçimde gösterecekti. Hitler'in seyyar gaz odalarını tasarlayıp inşa edenler de ne de olsa, bilim insanlarıydı...

Tabii ki bilimin benzer uygulamalarını, bunun gibi "bilim insanlarını" "ahlaki açıdan aydınlatarak", "hayra dayalı, ahlak odaklı değerlere yaslanmalarını" sağlayarak ve "ahlaki değerler ölçütünü" yaygınlaştırarak önleme düşü görülebilir –ne var ki böyle bir düş yalnızca çok saf bir insancıl kişinin işine yarar.

Bilimin putlaştırılması, Kant'ın önerdiği çözümden daha iyi değildir. Bilimin gücüne tabii ki saygı gösterilmelidir, ancak bu güç asla tanrılaştırılmamalıdır.

İnsan uygarlığı için değerli olma ölçütüne göre, ne ahlak ne de bilim "daha yüksek değer" olabilir. Ahlak ve bilim her zaman İnsan tarafından kendi kullanımı için, doğa üzerindeki egemenliğini pekiştirmek için, insanın mutluluğuna yol açacak önlemleri geliştirmek için tasarlanan *araçlar*, aletler, *aygıtlardır*. Bunun yerine bilim ve ahlak, yaşayan insanları baskılamayı, kötürümleştirmeyi, sakatlamayı, hatta yok etmeyi desteklemeye başlarsa, başka bir deyişle insancılığın karşıtı olmaktan öte onun ölümcül düşmanlarına dönüşürse, bir Marksist açısından bu durum, her şeyden önce, bilim, ahlak ve insan arasındaki ilişkileri böylesine sapkınlaştıran *insanlar arasındaki ilişkiler sisteminin*, insanlık dışı ve insanlık düşmanı doğasını gösterir. "İnsan" ile kastedilen şey, soyut "genel olarak insan türü" değil, –gerek kol gerek kafa emeği alanında çalışan kişilerden oluşan– halk kitleleridir.

Marksizm, tam da (insanların büyük çoğunluğundan mesleki olarak soyutlanan bilimsel-kuramsal bir etkinlik biçimi; bir mesleğe, –profesyonel matematikçilerde ve mantıkçılarda olduğu gibi– dar bir bireyler topluluğunun tam zamanlı meşgalesine dönüşen mantıksal düşünüş anlamında) bilimsel etkinlik dâhil, herhangi bir kurumsallaşmış insan etkinliği biçiminin putlaştırılmasını (veya eşanlamlısı olarak “yabancılaştırılmasını”) reddettiğinden, daha üst bir insancılık biçimini temsil eder. Bu hiçbir biçimde bilimin önemini veya –en bilimsel dünya görüşü olan– diyalektik materyalizme dayalı bir bilime duyulan derin saygıyı küçümsemek anlamına gelmez.

İnsanları bilimsel araştırmanın “hammaddesi” olarak değerlendiren bilimci bakış, bu saygının dışındadır. Bilimcilik, insancılık karşıtlığının çağdaş biçimidir. Marksist-Leninist bakış açısından bakıldığında bilim, (burjuva toplumunda sunulduğu çarpık ve yabancılaşmış imgelerde olduğunun tersine) özünde insancıl ereklere gerçekleşmesinin bir biçimidir. Marksist insancılık, çoğunluğun (veya maksimalist bir dille söylenirse *istisnasız bütün insanların*) bütünsel gelişiminin tarihsel olarak olgunlaşan (ve bilimsel olarak açıklığa kavuşturulan) gerekliliklerinden yola çıkar.

Komünizmin tözü gerçekten de budur. Bu bakış açısına göre bilim, (Kant’ın savunduğu) soyut insancıl emellerin gerçekleşme biçimi olmadığı gibi, etik de, (Hegel’de olduğu gibi) “mantıksal ideanın” veya “kavramın” gerçekleşme biçimi değildir. Gerek bilim gerek (asil, insancıl biçimde temellendirilmiş ahlak veya ahlaki kurallar anlamında) etik, aynı şeyi –tarihsel ve somut biçimde kavranan insan varlığının ve insan yaşamının ve etkinliğinin dünyasını– ifade edip gerçekleştiren iki bilinç biçimini temsil eder. Öyleyse asil bir bilim ve gerçekten yüksek ahlaki bir seviye [mekanik bir biçimde] yan yana durmaz, özünde örtüşür.

Peki ya sadece “özünde” örtüşüp gerçekte, görgül dünyada çoklukla çatışmaya girerlerse durum ne olacaktır?

Böyle bir durumda, “ahlaki duyarlılığı” görmezden gelip bilimciliğin sözcülerinin önerdiği gibi, koşullar ne olursa olsun bütünüyle bilimi desteklemek, hiçbir biçimde kabul edilemez. Gerçekten de bilim (bir bütün olarak, eş deyişle, insanlık ve doğanın bilgisinin bütünü anlamında değil, bu bütünden *soyutlanan* bilim veya *soyutlanan* kuram anlamında bilim) ya da daha doğrusu, bilim adına konuşan bilim insanları yanılabilir. Tekil bir bilim dalı ansızın insancılığın ilkelerine karşıt yönde ilerleyen bir kavramsallaştırma (ve bu kavramsallaştırmadan kaynaklanan öneriler) geliştirirse, bu durumda nihai gerçeğin ahlakta saklı olduğunu, söz konusu bilim dalının yanlış yola saptığını kabul etmekte bütünüyle haklı olabiliriz. Bu durumda, bu yanılmaz tanrıçayı, kendi ölçütleri bakış açısından eleştirel bir çözümlemeye tabi tutmak işe yarar.

Marksist insancılık (başka bir deyişle, Marksist dünya görüşü ve mantık), gönderim noktalarını bir bütün olarak bilime dayandırdığından, en yüksek anlamda bilimsel doğruluğun bütünsel temsilcisi olma üstünlüğüne sahiptir. Bu anlamda Marksizm, biçimsel açıdan ne denli incelikli biçimde işlenmiş olursa olsun, tekil bir bilim dalına veya kurama karşı bu üstünlüğünü korur. Belli bir tekil kuram açısından değil, insan türünün gelişimi açısından kavranmış bütün bilimsel-kuramsal kültür anlamında, bilime konu olabilecek biricik gerçeklik imgesi budur. Bu yorum göre, bu anlamda bilim ve insancılık bütün sonuçlarında ve formüllerinde örtüşür. *Tekil* bir bilim dalı (kuram) ile insancılık arasında pekâlâ bir çatışma çıkabilir. Bu çelişkiyi, eldeki kuram ve bunun “yanılmaz formülleri” lehine karara bağlamak, en iyi olasılıkla düşüncesizliktir. Her şeyden önce belirlenmesi gereken şey, çatışmanın kaynağıdır.

Bu tam da Engels’in “bilimsel doğruluk” ile “kitlelerin ahlaki özbilinci” arasındaki ilişkiyi betimleme biçimidir. Engels bilimin ne ahlaktan türetilen kanıtlamalara yaslanabileceğini, ne de önermelerini, “ahlak duygusundan” türetilen kanıtlamalara dayandırabileceğini kaydeder.

Bu sebeptendir ki Marx, devrimci iddialarını [komünist taleplerini -ç.] asla buna dayandırmaz. ... Fakat, ekonomik görüş açısından şekli bakımından yanlış olan şey, gene de dünya tarihi görüş açısından doğru olabilir. Yığınların ahlak duygusu, kölelik veya toprak kölesinin emeği konusunda olduğu gibi, bir ekonomik vakıanın haksız olduğunu ilan ederse, bu, bu vakıanın ömrünü yaşayıp tükettiğinin, başka ekonomik vakıaların belirlediğinin ve bu yüzden önceki vakıanın taşınmaz ve dayanılmaz hale gelmiş bulunduğunun kanıtıdır. Öyleyse çok gerçek ekonomik bir muhteva, şekli bir ekonomik yanlışlığın ardında gizlenmiş olabilir. (Engels, *Felsefenin Sefaleti* 1. Almanca Baskısına Önsöz [Sol Yayınları, Çeviren Erdoğan Başar, 1966, s 12-13].)

“Yığınların ahlak duygusunun”, gerçekte tam da kitleler inatçı olguların iki kategorisi arasındaki çelişkinin mensesine sıkışmış durumda kaldığından, henüz konunun özüne inmeyi başaramayan “kesin bilime” karşı duruşu bu durumda haklı çıkar. Başka bir deyişle, “ahlak duygusu” –insancılığa dayalı bilinç– bu örnekte, kuramsal ve pratik olarak çözülmesi gereken bir sorunun, içinden çıkılmasının bilimsel bir yolunun bulunması gereken gerçek toplumsal bir çelişkinin varlığını ifade eder.

Bu nedenledir ki, yüzeysel bilim insanların yalnızca biçimsel olarak çelişkilerden arındırılmış bir kavramlar şeması geliştirmenin nedenini gördükleri yerde, gerçek bilimsel bir sorunun varlığını ayımsayan kişi –tam da kitlelerin ahlaki bilincinden kaynaklanan kanıtlara karşı duyarlı ve gelişkin bir ahlaka sahip bir insan olduğundan– Karl Marx olmuştur. Gerçek bilimsel bir sorunu ayımsamak, çözüm yolunun yarısını kat etmek anlamına gelir. Bundan dolayı Marx’ın *Kapital*’i, keskin bilimsel bir yapı iskelesiyle kurulmasına karşın, insancıl bir öze, eş deyişle, sorunun ve çözümünün insancıl bir dillendirilişine sahiptir.

Kapital’in altında yatan temel ahlaki esin, gerçek insancılığın savında, veciz ve doğru bir biçimde ifade edilir: En yüksek değer ve bütün “yabancılaşmış” biçimlerin “yaratıcı öznesi”, para, maki-

neler, ürünler veya “servetin” herhangi bir biçimi değil, yaşayan insandır. *Kapital*’in bu “ahlaki” ilkesi bilim dışı ilan edilip kesilir atılırsa, bir dehanın eseri olan bu yapıtın altında yatan bilimsel mantığın bütünü çöker. Gerçekten de insan emeğinin değer yarattığı, ancak eşeğin çalışması insaninkiyile *tamı tamına aynı emeği* gerçekleştirdiği halde değer yaratmadığı savının arı “mantıksal” bir temeli inşa edilebilir mi?

* * *

Marx, Engels ve Lenin’in bilimsel komünizmi, insancılık ile bilimsel tin arasında, sorunun özüne inen içsel bir birleşme sağlar. Bu, bilimsel komünizmin her şeyden önce gönderim noktasını, en yüksek değer olarak –soyut bir biçimde anlaşılan insan olarak değil, çalışan insanların çoğunluğu anlamında– insanda bulduğunu gösterir. Bu komünizm, çalışan insanların evrensel ve temel çıkarlarına dayanır. Bilimsel komünizm, ikinci olarak, başından sonuna kadar tam da bu anlamda anlaşılan bir insancılığın gerçekleşmesinin pratik ve somut programını temsil eder.

Öyleyse insancılık, Marksizm içinde, özel bir “altdizge” oluşturmadığı gibi, öteki bilimsel kavramlar dizgesiyle ilişkide özerk biçimde var olan ayrı bir “değerler ölçütünü” de temsil etmez.

Komünist etik, komünist ahlak ve ona rehberlik eden ilkenin Leninist tanımı da buradan kaynaklanır: Komünist toplumu inşa etme hizmetinde olan şey ahlakidir. Bizim açımızdan ahlaki olarak sınıflandırılabilen eylem veya düşünüş biçimi, bu soylu ereği destekleyen şeydir. Ahlak ve etiğin herhangi başka bir kavramsal-laştırılması, hiç kuşkusuz, şu ya da bu ölçüde gizlenmiş bir burjuva yalanıdır.

Bu bağlamda Marksizm içinde, “ahlaki değerler” ile ilgilenen özel (özerk) bir altdizge yaratma girişiminin kuramsal olanaksızlığına dikkat çekmek gerekir. Bilimsel komünizmi özel bir “ahlaki buyruklar manzumesi”, “insancıl öncüller” ile donatma önerisi, genellikle Batı’da, kişisel olarak komünizme yakınlık du-

yan, ancak burada karşı karşıya bulunduğumuz sorunun Mark-sist-Leninist çözümünü yüzeysel olarak anlayan kişiler tarafından ortaya atılıyor.

Bu sorun, özellikle de günümüzde, keskin bir biçim almış durumdadır, zira gerçek insancılık için, komünizm için mücadele, sözcüğün tam anlamıyla bir mücadeledir. Bu basit bir mücadele değildir; yalnızca ideolojik bir mücadele değil, zaman zaman kanlı bir savaştır. Bu kanlı savaş, en insanlık dışı ve aşırı yöntemlere başvurmaya hazır bir düşmana karşı sürdürülmektedir; bu mücadelede “insancılığın değerleri” ile bu değerlerin insancılık adına ihlal edilmesi arasındaki eski çatışma, her saat olmasa da her gün yenilenmektedir. Bu mücadelede, (“tatlı su insancılığından” farklı olarak) asil bir insancılığın zaman zaman başka bir insana şiddet uygulamaya zorlandığı tipik diyalektik durumlarla karşılaşılır. Kimi zaman koşullar (faşist işkence tezgâhları örneğinde olduğu gibi) asil bir insancılığın hile ve yalana başvurmak zorunda kaldığı biçimlerde gelişir. Bu hile ve yalanlara da yine insancılık adına başvurulur, zira bu gibi durumlarda doğruyu söylemek yalan söylemekten çok daha haince ve ahlaksızca bir eylemdir. Burada söz konusu olan kuramsal bir sorun değil, yüksek ahlaki ilkeler yolunda kişisel dayanç ve ahlaki güç sorunudur.

Açık kuramsal bir çözüm gereksinen gerçek ve çok çetin sorun başkadır. “Komünizmin zaferine hizmet eden şey ahlakidir” deyişini, bu yüce erek uğruna “her şey mubahtır”, burada ahlaki yapıda hiçbir sınırlama bulunmaz ve olamaz biçiminde yorumlamak olumlanabilir mi? Yoksa burada bile, her şey “mubah” değildir görüşü savunulamaz mı?

Ötesine geçildiğinde, somut ve tarihsel olarak kavramsallaştırılan bir insancılığın zaferi için insanlığın soyut, genel normlarından aşırı koşulların zorlamasıyla gerçekleştirilen bir sapmanın, bizzat bu insancılığın, –diyalektik yasalarına tamı tamına uygun biçimde– uğruna bu sapmanın gerçekleştirildiği ereğe karşı bir cinayete dönüştüğü genel bir sınır var mıdır? Daha açık söyle-

nirse, bu ölümcül sınır belirlenebilir mi? Bu sınır her zaman aynı yerde midir? Gerçekte bu sınır Marx, Engels ve Lenin'in gerçek komünizmini, bu Marksist ahlaki formülü "her şey mubahtır" biçiminde yorumlayan "sol" öğretilerden ayıran fay hattıdır. Şiddetin ve öldürmenin, sınıflar arasındaki ölümcül mücadeleye eşlik eden aşırı koşulların dayattığı, devrimcinin bu eylemlere başvur- sa da bunların bütünüyle insanlık dışı olduğunu bildiği, kaçınıl- maz eylemler olarak görmek bir şeydir. Bu eylemlere yeryüzüne "mutluluk" getirmenin en verimli, en güvenli, hatta biricik yön- temi olarak bakmaksa başka bir şeydir. Gerek Marx gerek Lenin için şiddet, yalnızca en aşırı durumlarda olumlanabilir; böyle du- rumlarda da buna asgari düzeyde, eş deyişle, kesinlikle zorunlu olduğu ölçüde başvurulabilir.

Lenin Komünistlerin genel olarak halka yönelik şiddete karşı olduklarını, zora sadece şiddetin gerçek savunucularının kendi- lerine şiddet dayattığında başvurduklarını yazar. Şiddetin biricik gerekçesi şiddete, emekçilerin çoğunluğunun istencini etkileme- nin aracı olarak değil, şiddete karşı gelme aracı, şiddete karşı şid- det olarak başvurulmasıdır.

Dolayısıyla Komünistler, hiçbir zaman, savaş veya süngü gü- cüyle "devrim ihraç etme" gibi eylemlerin başlatıcısı olmaz. Lenin her zaman kategorik ve tutarlı biçimde bu tip "sol" düşüncelere karşı gelmiştir. Onun kavrayışında, komünizmin bilimsel tını her zaman sözcüğün açık anlamında insancılık ilkesiyle ayrılmaz biçimde birleşiktir.

Bu aynı zamanda, Lenin ile komünizmin yeryüzünde zaferi için "feda" edilebilecek insan yaşamlarını sinsice saymaktan keyif duymayı kendilerine hak bilen öğretiler arasındaki temel ayrımı kuran şeydir. ... Kural olarak günümüz dünyasında bu gibi hesap- lamalar, gerek kuramsal gerek ahlaki açıdan özelliği ikellik olan kişilerin uğraşısıdır.

Yüksek ahlaki ölçütlerle azami bilimsel tının birleştirilmesi sorununun çözülebilmesi için sorun, öncelikle içinde yaşadığı-

mız bu çetin ve çalkantılı dönemde büründüğü bütün keskinliği ve diyalektik karmaşıklığı içinde görülmelidir. Basit cebirsel bir çözüm buna uygun düşmez. Ahlak ile bilimsel anlayış arasındaki ilişki sorunu, yalnızca Marksist felsefede en evrensel çözümüne kavuşur. Öte yandan, görünür gelecekte bu sorun somut durumlarda tekrar tekrar ortaya çıkacak ve her seferinde yeni, beklenmedik özelliklere sahip olacaktır. Öyleyse “zihin” ile “vicdan” arasındaki çatışmanın her bir durumu için basit, hazır bir çözüm bulunamayacaktır.

Her durumu karşılayabilen basit bir reçete veya matematiksel bir formül bulunamaz. Bu yapıda bir çatışkiyla karşılaşıldığında, her seferinde “bilimin” yüce, “vicdanın” ise çerçöp veya en iyi olasılıkla çocuklara anlatılan bir peri masalı olduğu varsayılmamalıdır. Bunun tersi de, eş deyişle, “ahlak duygusunun” her zaman yüce, ahlak ile çatıştığıdaysa bilimin, Smerdyakov gibilerini doğuran İvan Karamazov’un kalpsiz ve gaddar “şeytanı” olduğu varsayımı, önceki varsayım kadar gerçeğe uzaktır. Yalnızca çatışmanın nedenlerinin somut biçimde irdelenmesiyle diyalektik, eş deyişle, en akıllı ve en insancıl bir çözüme ulaşılabilir. Anlağın ve vicdanın buyrukları arasındaki uyuşmanın, günümüzün tabiriyle “optimal çözümü” yalnızca o zaman bulunulabilir.

Her durumda zihnin ve vicdanın ilkeleri arasında somut, diyalektik bir birlik bulmak hiç de kolay değildir. İster “bilimsel” ister “ahlaki” yapıda olsun, sihirli bir değnek, basit bir algoritma ne yazık ki bulunmamaktadır.

MARKSİST-LENİNİST BAKIŞ AÇISINDAN¹



I

Sempozyum düzenleyicilerinin, Marx'ın düşüncelerini özgün biçimlerinde değerlendirmemiz, daha sonraki yorumlarından ve siyasal-pratik sonuçlarından soyutlamamız gerektiği konusunda haklı olduklarını düşünüyorum.

Bu, hele bu düşüncelerin zamanımızın gerilimli manevi ortamının oluşumundaki önemli rolü göz önünde tutulursa, kolay bir şey değil. Yine de Marksistler ve Marksist olmayanlar arasındaki diyalogun bir ilk adımı olarak böyle bir soyutlama zorunludur; aksi halde sempozyum, derhal günümüzün sorunlarına ilişkin sıcak bir polemige, bir komite veya alt biriminin genel oturumuna benzer bir şeye dönüşür ve görevini yerine getiremez.

Bu demektir ki sunumum çağdaş Batı Avrupalı ve Amerikalı Marx yorumlarına karşı doğrudan polemik bir antitez olarak hazırlansaydı, tasarlanan tartışmanın temel niyetine karşı gelmiş olurdu. Bundan dolayı özde olmasa da biçimde, bu bildirinin başlığının düşündürdüklerinden belirli ölçülerde sapmak zorundayım.

Bu nedenle, Marx'ın düşüncelerine karşı şu veya bu karşı çıkışlar veya karşı uslamlamalar aleyhine doğrudan bir tartışma gerçekleştirmeyeceğim. Kanımca polemikte karşı sav üretmenin en verimli yolu, eleştiri konusu olan durumu açıkça ortaya koymaktır. Her olumsuzlamanın bir olumlama olduğu doğruysa, bir

düşüncenin olumlanmasının o düşüncenin karşı savlarının reddedilmesi anlamına geldiği de doğrudur.

II

Bu sempozyumun düzenleyicilerinin yola çıktıkları sava kesinlikle katılıyorum: Tıpkı Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Rousseau, Hegel, Goethe ve Beethoven gibi, Marx da “Batı’nın çocuğudur”. Bir başka deyişle Marksizm olarak nitelenen düşünceler dizgesi, “Batı kültürünün”, daha özenli bir ifadeyle “Batı Avrupa uygarlığı” geleneğinin gelişiminin doğal sonucudur.

Marksizm, çeşitli nedenler ve koşullardan dolayı (kabaca 15. ve 16. yüzyıllardan beri), kuşku götürmez biçimde, bütün dünya uygarlığının ve yerkürenin bütün teknolojik ve bilimsel kültürünün öncüsü olan uygarlığın bir uzantısıdır. Bu nedenle Marx’ın “Batı kültürü” tarafından yadsınması, bize göre Batı’nın kendi geçmişindeki en ilerici gelenekleri yadsınması demektir.

III

Her şeyden önce, “Batı Dünyası” kavramını açıklamamız gerekir. Bu kesinlikle coğrafi bir kavram değildir. Küba, örnek olarak, ABD’nin hemen doğusunda yer alıyor; Sovyetler Birliği ise Japonya’dan “daha batıda”, Kuzey Kore doğuya Güney Kore’den biraz daha yakın değil. Günümüzde dünya başka bir ölçüte göre “Batı” ve “Doğu” olarak ayrılmış durumdadır; bu ölçüt ise mülkiyet biçimidir.

“Batı” ve “Doğu” terimleri –bütün kafa karışıklığı yaratan keinsizliklerine karşın– bu anlamda kullanılabilir. Şunu usumuzda tutmalıyız: “Batı Dünyası”, dünyanın özel mülkiyete dayalı parçasıdır; buna karşılık, ortaklaşma, eş deyişle, sosyalizm ve komünizm yolunda olan dünyanın öteki parçası, “Doğu Dünyasıdır”.

Gerçekte, tartıştığımız karşıtlık, her birinin kendine özgü gelenekleriyle birlikte, hiç de “Batı” ve “Doğu” dünyaları arasındaki

bir karşıtlık değildir. Gerçekte bu, bizzat “Batı Dünyası”nın içinde, daha açık söylersek son yüzyıllarda kültürünü özel mülkiyet (daha gönül okşayıcı ama daha kesinsiz bir sözcük kullanırsak “özgür girişimcilik”) temelinde geliştiren dünyanın organik, içsel bir ayrışmasıdır.

Marksizm, bu dünyanın sorunlarını çözmenin bir aracı olarak bu topraklardan ve bu kültürden doğdu ve bu dünyanın çelişkilerinden çıkmanın kuramsal olarak temellendirilmiş bir yolu olarak betimlenebilir.

IV

Marx’ın düşünceleri, uygulamada, neden ilkin “Doğuda” gerçekleşti? Yanıt, bu düşüncelerin “Doğu psikolojisine” daha uygun olması değildir. Rusya düşünüldüğünde, Lenin’in en tutucu muhaliflerinin onu dikkatli bir “Batıcı” olmakla suçladığını anımsamamız gerekir. Onlar sosyalizmi, “Rus mizacına” organik biçimde yabancı bir düşünceler dizgesi olarak değerlendiriyordu. Dahası, içlerindeki en kaba ve en kötücül olanları, Lenin’i hatta “Alman sabotajcısı” ve “Wilhelm’in casusu” olmakla itham ediyordu; onlar için Marx ve Prusya imparatoru, aynı “Almanlardı”.

Marksizmin düşmanları bu “özgül mizaç” konusunda sözde ulusal Rus geleneklerine tutunuyordu; ne var ki Rusya’nın ekonomik ve kültürel azgelişmişliği Rus topraklarında Marksist düşüncelerin zaferini sağlamakta başarılı olmadığı gibi, Rusya’nın uyumsuzluğundan dolayı, bu düşüncelerin yayılmasını her bakımdan engelledi. Tarihsel olarak, Rusya’nın geri kalmışlığıyla bağlantılı olan şey, bu düşüncelerin ekonomide ve insanların bilincinde gerçekleşmesinin “kolaylığı” değil, epey zahmetli olmasıdır.

Marx’ın düşüncelerinin 1917’de Rusya’da zafere ulaşmasının nedeni, bütün geri kalmışlığına karşın Rusya’nın genel Avrupa gelişiminin yol açtığı en keskin çelişkilerin yörüngesine çekilmiş olmasıdır. 1914-1918 dünya katliamı, gerçekten de devrimci pat-

lamaya doğrudan yol açan bir uyarandı. 1917 Devrimi tipik bir “Doğu” sorununu değil, bir “Batı” sorununu çözmek için zorunluydu. Devrim, gerek kuramda gerek uygulamada, ulusal ölçekli bunalım koşullarından biricik çıkış yolu olarak belirmiştir. Ancak bu bunalım, özgül olarak “Doğulu” ve ulusal-Rus nedenlere değil, Rusya’nın gelişiminin genel Avrupalı koşullarından kaynaklanan nedenlere bağlı olarak derinleşti.

O evrede devrimin “Batı Dünyasının” coğrafi “çeperinde” ortaya çıkmasının nedeni, Rusya’nın bu çeperde, Batı Dünyasının çeperinde yer alması değil, Rusya’nın da Batı Avrupa kapitalizminin gelişiminin yakalandığı aynı çelişkilere tutsak düşmesiydi. Öyle olunca da bu çelişkiler devrimin fitilini ateşledi.

Öyleyse şu Rusça atasözünü gönül rahatlığıyla yineleyebiliriz: “Zincir en zayıf halkası kadar güçlüdür.” Rusya’da özel (kapitalist özel) mülkiyeti, dışsal “Doğulu” güçler değil, özel mülkiyetin gelişiminin merkezkaç güçleri yıktı.

1917 Devrimi’nin kuramda ve uygulamada siyasi önderi olan Lenin bir “Batı çocuğuysa”, Marx da kesinlikle öyledir. Belirtmeye bile gerek yoktur ki, “Batı kültürünün” ideolojik-kuramsal bir özütü olarak Marksizm, ilkin “Batı dünyasının çeperinde”, eş deyişle, teknolojik ve kültürel anlamda Marksizm için en hazırlıksız ülkelerde gerçekleştiğinden, bu düşüncelerin, Marx ve Lenin’in düşüncelerinin, bilimsel komünizm düşüncelerinin pratik-de-neysel uygulanmasına da özgün bir renk eklendi.

Antikomünist propagandanın hararetle sömürdüğü ve sömürmeyi sürdürdüğü olumsuz görüngüler ve gelişmemize ilişkin özgül güçlükler, bu olguyla doğrudan bağlantılıdır. Biz komünistlerin de en az, herhangi bir zeki “Batılı” insancıl kadar eleştirel yaklaştığımız bu görüngüler, hiçbir biçimde Marx’ın düşüncelerine karşı bir kanıt oluşturmaz. Bu görüngülerin Marx’ın düşünceleriyle, bizim uygulamaya koyduğumuz programla hiçbir ortak noktası olmamıştır (şu anda da yoktur). Kaldı ki bu görüngüler, Marx ve Lenin’in düşüncelerinin etkisine bağlı olmak bir yana,

tersine, tümüyle bu düşüncelerin içinde gerçekleşmesi gereken malzemenin bağnazlığından ve kötü niyetli direncinden kaynaklanmaktadır.

Bunlar bilimsel komünizmin düşüncelerinin sonucu değil, bu düşüncelerin, devrim öncesi Rusya'dan –bu görüngünün bazen adlandırıldığı biçimde, geçmişin kalıntılarına uygun biçimde yoğrularak– miras alınan “özgün mizaç” ve geleneklere göre değişime uğratılmasının sonucudur.

(Bu arada bu kalıntıların kısmen dahi, yaşamın tecimsel kapitalist örgütlenme biçimlerinden değil, özel mülkiyetin burjuva öncesi, kapitalist öncesi biçimlerinden kaynaklandığını kaydedelim. Arzu ederseniz buna, bilimsel komünist düşüncelerle hiçbir ilgisi olmayan özgül “Doğulu” miras diyebilirsiniz. Gelenekleriyle bu miras, Marx'ın ve Lenin'in düşüncelerinin olumlanmasını güçleştirmiştir. Bazı durumlarda, yetersiz ekonomik ve kültürel gelişime sahip ülkelerde, komünizmle çelişebilen ve çelişmiş olan çarpıklıklara yol açmıştır. Ne var ki komünizm buna benzer nitelikteki görüngülerin üstesinden gelmiştir; ekonomik ve kültürel gelişim yolunda ilerledikçe de antikomünist eleştirilere malzeme olacak görüngüler gitgide azalacaktır.)

Ancak, Marx'ın özgün görüşlerinin son dönem tarihsel yazgısı ve en yeni “yorumları” konusunda sessiz kalma konusunda anlaştığımıza göre, asıl konumuza, Marx'ın düşünceleriyle bunların üzerinde ortaya çıkıp geliştiği toprağın ilişkisine dönelim.

V

Bütün “Batı kültürünün”, “özel mülkiyet” toprağında yeşerip büyüdüğü, bilinen, tarihsel olarak kabul edilmiş bir olgudur. Bu mülkiyet biçimini her türlü yasamanın hukuk temeli olarak düzenleyen “Bağımsızlık Bildirgesi” ile “1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi”, çok büyük bir devrimci anlamla yüklü bulunan belgelerdi. Bu bildirgeler muazzam insan gizilgüçlerini bürokra-

tik düzenlemelerin gözetiminden kurtardı, bu gizilgüçlerin gerçekleşmesinin ve bireysel girişimde bulunmanın sınırlarını genişletti. Bu anlamda, Avrupa ve Kuzey Amerika'daki bütün teknolojik ve bilimsel kültür, olmazsa olmaz bir koşul olarak, varlığını özel mülkiyete borçludur.

Hiçbir makul Marksist bunu yadsımamıştır ve yadsımaz. Tam tersine. Marksizm kuramı tam bir hakkaniyetle, özel mülkiyetin ilerici tarihsel rolüne her zaman değer vermiş, insan etkinliklerinin burjuva öncesi, feodal tipte sınıfsal toplum örgütlenişiyle karşılaştırıldığında üstünlüklerini hep vurgulamıştır.

Hem Marx hem de Engels, yaşam uğraşlarına, tam da burjuva demokrasisinin en köktenci kuramcıları, o zamanlarda onların gözünde, ister maddi ister manevi olsun, her türlü yaşam alanında kişisel girişimciliğin tam ve koşulsuz özgürlüğü ilkesiyle örtüşen özel mülkiyet ilkesinin kararlı savunucuları olarak başlamışlardır.

Devrimci demokrasinin önderi sıfatıyla genç Marx, hatta mülkiyetin toplumsallaştırılması düşüncesine bile karşı çıktı. 1842'de yazdığı gibi, yayın yönetmeni olduğu *Rheinische Zeitung*, komünist düşüncelerin kuramsal doğruluğunu teslim etmedi ve dolayısıyla, bu düşüncelerin pratik uygulanmasının olanağını incelemeyi daha da az istenilir olarak değerlendirdi; yapabildiği tek şey bu düşünceleri sağlam bir "eleştiriye" tabi tutmaya söz vermektir.²

Marx kuramsal bir öğretisi olarak komünizmi reddetti, zira bu ona Platon'un idealindeki "kolektif ilkeyi" canlandırma yolunda gerici bir girişim gibi görünüyordu. Yine de komünist düşüncelerin yayılmasını bir belirti, sözcüğün tam anlamıyla pratik bir çatışkının -Avrupa'nın gelişmiş ülkelerinin toplumsal organizmalarındaki ivedi bir sorunun- safdilce kuramsal bir ifadesi olarak değerlendiriyordu. Bu çerçevede komünizmi, "Fransa ve İngiltere için çağın en ciddi sorunu"³ olarak nitelendiriyordu.

Böyle bir çatışkının gerçekte var olduğu, *Augsburger Zeitung*'un "komünizm" sözcüğünü bir sövgü, bir çeşit umacı ola-

rak kullanmasıyla doğrulanıyordu. Marx bu gazetenin tutumunu şöyle betimliyordu:

Günümüzün hassas sorunları karşısında tabanları yağlar, kaçarken çıkardığı toz duman ve dışlerinin arasından korkuyla mırıldandığı çirkin sözlerin, hem günümüzün rahatsız edici görünüşünün, hem de aldirışsız okurun gözlerini körleştirip kafasını karıştırmaya yeteceğini düşünür.⁴

Aşağıdaki ifade de Marx'ın duruşunun tipik bir örneğidir:

Tehlikeli olan şeyin komünist düşüncelerin uygulamada denenmesi değil, kuramsal olarak derinleştirilip açıklığa kavuşturulması olduğuna kesinlikle ikna olmuş bulunuyoruz. Gerçek pratik denemeler (topluca yürütölseler bile) tehlikeli boyuta ulaşınca topa tutulabilir; düşüncelerimizi denetleyen, inançlarımıza egemen olan ve usumuzun vicdanımızı onlara bağladığı tasavvurlar ise, kişinin yüreğini parçalamadan kurtulamayacağı zincirler, kişinin ancak kendisini onlara teslim ederek alt edebileceği iblislerdir.⁵

Kısacası, düşüncelerle, topla veya kötü sözlerle hesaplaşmak olanaksızdır; öte yandan, düşünceleri gerçekleştirmeye yönelik başarısız girişimler, hiçbir biçimde bu düşüncelere karşı bir kanıt sayılamaz.

Dahası, bazı düşünceleri sevimsiz buluyorsanız, bu düşüncelerin yeşerip yayıldığı zemini çözümlemelisiniz; bir başka deyişle, gerçek çatışkının, bu düşüncelere yol açan gerçek çatışkının kuramsal çözümünü bulmalısınız. Bunları açığa çıkarmalısınız; bu düşünceler üzerinden kendini ifade eden o gerilimli toplumsal talebe, ancak bu yolla karşılık verilebilir. Sevimsiz düşünceler ancak ve ancak o zaman ortadan kalkar.

Genç Marx'ın duruşu tam tamına budur. Bu, sözcüğün günümüzdeki anlamıyla bir komünist veya Marksistin duruşu değildir. Bu yalnızca duyarlı ve onurlu bir düşünürün duruşudur. Bu nedenledir ki Marx, 1842'de, dönemin komünist düşüncelerinin

ne biçimsel bir çözümlemesine (gerçekte bu düşünceler çok saf-dilceydi), ne de bu düşünceleri uygulamanın pratik girişimlerinin eleştirisine (bu girişimler epey çelimsizdi) girişir. Bunun yerine, bu düşünceleri doğuran toplumsal organizma içindeki çatışmanın kuramsal çözümlemesi ve kendini ütöpik sosyalizm ve komünizm düşünceleri biçiminde gösteren gerçek arayışın üzerine kafa yorar.

Marx soruyu şöyle sorar: Özel mülkiyetin gelişimindeki çatışkılar, bizzat bu özel mülkiyet zemininde çözmek olanaklı mıdır (ve eğer öyleyse, tam olarak nasıl olanaklıdır)? “Barışçıl” bir yolla mı? Bu da bir komünistin duruşu değildir. Ama bu bir kuramcının, kendi içinde komünist bir konuma geçme olanağını barındıran bir düşünürün duruşudur.

Bu duruş, özel mülkiyet dünyasında, özellikle de İngiltere ve Fransa gibi, özel girişimciliği her türden dış müdahaleden bütünüyle özgür kılan yasal düzenlemelerin güvenceye alındığı ülkelerde gelişen toplumsal duruma, bütünüyle nesnel, korkusuz, ödünsüz ve eleştirel bir çözümlemeyle yaklaşır. Bundan dolayı Marx’ın bunları demagojik idealist değil, ciddi kuramsal bir konu olarak değerlendirdiği ölçüde komünist düşünceleri eleştirisi, bu düşüncelere yol açan ve yayılmasına neden olan gerçek yaşam koşullarının bir eleştirisine dönüşür.

Bu düşüncelerin veya başkalarının geniş biçimde yayılmasının kötücül ajitatörlerin eylemleriyle açıklanabileceği görüşü, başından beri Marx’a, bu düşünceleri tatsız bulduğunda bile yabancıydı. Marx yalnızca gerçeğe örtüşen düşüncelerin yandaş toplayıp büyük kitleleri kazanabildiği, bu düşüncelerin nüfusun görece büyük bir bölümünün toplumsal taleplerinden kaynaklanması gerektiği görüşündeydi (ben bu görüşünün günümüzde de geçerli olduğunu düşünüyorum). Böyle olmazsa, en güzel ve en gösterişli düşünce bile kitlelerin bilincine hitap etmez, zira kitleler ona sağır kalır.

Marx’ın özel mülkiyetin bütün yönleriyle azami gelişim özgürlüğü kazandığı ve üzerindeki bütün yasal sınırlamaların kaldı-

rıldığı ülkelerin bağrında olgunlaşan gerçek çatışmaların belirtisi olarak değerlendirdiği şey, tam da bu komünist düşüncelerin İngiltere ve Fransa'da yayılması konusudur.

Bu nedenle genç Marx, komünizmi bile, bizzat özel mülkiyetin içinden gelişen ideolojik bir eğilim olarak değerlendiriyordu. Sonuçta komünizmin eleştirisi, komünist düşüncelerin temeli olarak özel mülkiyetin eleştirisine dönüştü.

Bu eleştirel çözümleme taslağı Marx için merkezî bir önem kazandı ve 1844 *Felsefe ve Ekonomi Elyazmaları*'nın temel izleğine dönüştü. Bu çalışma Marx'ı, üzerinde komünist düşüncelere yandaşlığın yeşerdiği gerçek-deneysel çelişkilerin, yalnızca dönemin İngiltere veya Fransasına özgü rastlantısal görüngüler olmadığı, bütün toplumsal yaşamın örgütlenişinin uluslararası ve genel ilkesi olarak özel mülkiyetin kaçınılmaz ürünleri olduğu sonucuna ulaştırdı. Bu çözümleme sürecinde Marx, İngiltere ve Fransa'da gerçekte gözlemlenebilir olan bu çelişkilerin, öz olarak, özel mülkiyetin zorunlu sonuçları olduğuna ikna oldu; bu çelişkiler zaten bu özel, bireysel mülkiyet biçimi ilkesine içkindi.

Durum gerçekten böyleyse, bu ilkenin daha fazla gelişmesi, yeni etkinlik alanlarına ve ülkelere yayılması kaçınılmaz olarak daha keskin çatışmalara ve bu çatışmalar üzerinden "komünizmin deneysel temellerinin" genişlemesine –komünist düşünceleri benimseyen ve bu düşünceleri özel mülkiyetin kasvetli çelişkilerinden çıkmanın biricik yolu olarak değerlendiren insanların sayısının artmasına– yol açacaktı. Bu nedenden dolayı Marx, her ne kadar hâlâ eskisi kadar komünist düşünceleri "pozitif bir programı" temsil ettikleri ölçüde kabul edilemez bulsa da, bunları özel mülkiyetin gelişiminin zorunlu bir görüngüsü olarak kabul etti.

"Özel mülkiyetin" deviminin başat ürünü olarak beliren bu gerçek (Marx'ın deyişiyle kaba) komünizm, Marx'a göre kendi sorun ve amaçlarını kavrayıştan ve gerçek kuramsal bir özbilinçten yoksundu. Dolaysız antitezi olarak özel mülkiyet ilkesinden doğan bu ilkel, popüler komünizm, özel mülkiyete yalnızca karşı gelebilir

ve kendisini ondan ayırmak için yalnızca özel mülkiyeti olumsuzlamanın bir işaretini taşıyabilirdi. Kaba komünizm, özel mülkiyete içkin bütün eğilimleri yalın bir biçimde sonuçlarına ulaştırdı.

Böylece bu “kaba komünizmde”, özel mülkiyetin çelişkilerinin baskısıyla ortaya çıkan bu ilkel düşünce biçiminde, Marx her şeyden önce özel mülkiyet dünyasına bizzat bu dünyanın eğilimlerinin, son ve en uç sonuçlarına dek taşındığının imgesini yansıtan biricik dev bir ayna görür. “İlk biçimi altında komünizm bu ilişkinin [özel mülkiyet ilişkisinin] bir genelleşme ve bir tamamlanmasından başka bir şey değildir. Başlangıçta komünizm, ortak bir özel mülkiyet biçiminde belirir.”⁶

Yine de komünizmin bu ilk biçiminin bütün “kaballığı ve usdışılığıyla” birlikte ve pozitif programının aşırı ölçüde soyutluğuna karşın, Marx bu komünizmi, özel mülkiyetin devimince yaratılan “yabancılaşmayı” ortadan kaldırma yönünde atılması olanaklı tek ilk adım olarak değerlendirir. Marx’ın konuyla ilgili uslamlaması şöyledir: “Komünizm olarak komünizm, insansal gelişmenin ereği –insansal toplumun biçimi”– olmasa da bu aynı “komünizm, insanın kurtuluş ve kendini onarımının gerçek uğrağı, tarihin gelecekteki gelişmesi için zorunlu uğraktır.”⁷

Kuramcı Marx, komünizmin “pozitif programına” ve “kaba ve usdışı komünizmin” ülkülerine karşı duyduğu bütün soğukluğa karşın, böyle bir sonuca varmanın zorunlu olduğunu saptadı. Bu nedenle 1844’te Marx, açıkça komünist duruşu, “özel mülkiyetin olumsuzlanması” duruşunu destekledi ve bir kuramcı olarak, gerçek komünist harekete hakiki kuramsal bir özbilinç kazandırma –eş deyişle, yalnızca ivedi, kısa erimli ereklarının ve sorunlarının değil, nihai ereklarının ve insan uygarlığının bütününe karşı görevlerinin açık bir kavrayışının temelini oluşturma– özgül sorunu üzerinde düşünmeye başladı.

Bana göre, hâlâ (Hegel ve Feuerbach’ın) soyut-felsefi dilinde geliştirmekte olduğu temel sav şudur: “Özel mülkiyetin” yalın, *biçimsel-yasal* bir “olumsuzlanması” ve toplumun zaten ürettiği

servetle toplumsal mülkiyetin kuruluşu, gerçekten de toplumsal ilerleme yolunda zorunlu bir ilk adımdır. İnsanlar bizzat bu “özel mülkiyet dünyasının” çelişkilerinin baskısıyla bu adımı atmaya, bu siyasal yasal eylemde bulunmaya zorlanırlar. Bu çelişkinin derinliği ve çapı, maddi ve manevi yaşamın gelişmesi ölçüsünde artar.

“Kaba ve usdışı komünizm”, özel mülkiyetin çelişkilerinin baskısı sonucunda doğal olarak ortaya çıkan bir hareketi temsil eder. Bu komünizm, kuramın ışığı tarafından aydınlatılmamış bir düşünce biçimidir. Bu yüzden de ne gerçek bir dünya-tarih rolüne sahiptir, ne de nesnel olarak önüne çıkan sorunların enginliğinin ayırdındadır. Bunun yerine “yabancılaşmanın” kör ama gerçek gücü tarafından kıskırtılmış, özel mülkiyetin bireysel kapitalist, sonra da tekelci kapitalist mülkiyete dönüşmesiyle sahaya itilmiştir.

Ne var ki bu hakiki ama kuramsal olarak aydınlanmamış “komünizm”, gerçekten de “özel girişimciliğin” ilkesini devrimci biçimde yıkıma uğratma ivedi ereğini, bir yanılsamalar yığını ile birlikte de olsa ayırt etmiştir. “Yanılsamalar yığınıyla birlikte” diyoruz, zira “toplumsal mülkiyeti”, bir üretim aracı ve kültüre bahşedilmiş toplumsal açıdan önemli bir ihsan olarak kuran siyasal devrimi, sanki bu bütünüyle olumsuz hareket bütün sorunu çözecekmiş, “sorunun” nihai “olumlu çözümümüştüğü gibi” değerlendirir.

Marx’a göre, ya da daha doğrusu, Marx’ın bu sorunu, ütöpik sosyalizmin düşünürlerinin dünya görüşüyle keskin bir karşıtlık içinde bütün karmaşıklığıyla anlayışına göre, siyasal devrim işin sadece başlangıç aşamasıdır ve sorun bütünüyle, ancak bu ilk eylemden sonra komünist hareketin bakış alanına girecektir.

Komünist hareketin bu ivedi görevini yerine getirdikten sonra çözmesi gereken gerçek sorun, doğrudan doğruya özel mülkiyetin çelişkileri tarafından dayatılır. Özel mülkiyet, bir üretim aracı ve kültüre bahşedilen bir ihsan olarak devrimci biçimde “toplumsal mülkiyete” dönüştürüldükten sonra, bu sefer de bu toplumsal mülkiyet, tek tek kişilerin, birbirinden ayrı bireylerin mülkiyetine dönüştürülmelidir.

Toplumsal bağlamda bu sorun, “özel mülkiyet” dünyasından miras kalan bir kavram olan bireyler arasındaki işbölümünün ortadan kaldırılmasıyla örtüşür. Bireyle ilgili olarak, çokyönlü gelişim ve “bütünüyle” gelişmiş bir bireyselliğe dönüşme sorunu ele alınmalıdır.

Burada siyasal devrim, toplumun ondan sonra kendisiyle yüzleşme gücünü kendisinde bulmasının, üstelik de devletsiz, parasız ve insanlar arası ilişkilerde dışsal aracısız bir toplum yaratma devasa görevini yerine getirmeyi gerçekten başarabilmesinin koşulu olarak görülmektedir.

Bireysel istencin bu çokyönlü gelişimi için gönüllü işbirliğini böylesine temsil eden bir toplum, “dışsal dolayimler” gereksinmez. Öte yandan, böyle bir işbirliğini kurabilecek biricik güç, bireyin bu çokyönlü gelişimidir.

VI

Bu bağlamda önemli bir görüngüye değinmeliyim. Kastettiğim şey, Batı yazınında sıklıkla bir tür “yeniden doğuş” olarak nitelendirilen, bazı Marksistlerin “olgun Marx’ın” düşüncelerinden “genç Marx’ın” düşüncelerine, *Kapital*’in Marx’ından *Felsefe ve Ekonomi Elyazmaları* Marx’ına bir çeşit “dönüşleridir”.

Bu akımda, olgun Marx’ın düşüncelerine “eklemeler” yapmaya, bir düşünür olarak Marx’ın gelişim süreci boyunca Marx tarafından yapılanların bir bütün olarak komünist hareket tarafından yapılmışçasına, olgun Marx’ın düşüncelerine insancıl düşüncelerle “dolgularda bulunmaya” ve bazı düşüncelerini dışlamaya yönelik bir eğilim gözlemlenebilir (bu gözleme az sayıda Marksist dâhildir). Bu eğilime dayanak olan görüngü kesinlikle mevcut olsa da ben bununla ilgili yoruma katılamıyorum.

Son on yılların Marksist yazınında, kişilik ve bireysellik sorunlarına, insanın tarih sürecinin öznesi olma sorununa, “şeyleşme” ve “şeyleşmeden kurtulma” sorununa ve genel olarak, şu

ya da bu şekilde insan etkinliğinin ve bu etkinliğin koşullarının çözümlenmesiyle ilgili sorunlar yelpazesine –bu sonuncusu, “yabancılaşma” ve yabancılaşmış servetin yeniden ele geçirilmesi gibi sorunları da içerir– karşı artan bir ilginin gözlemlenebildiği yadsınamaz.

Bu durum, Marksist yazında, 1844 *Felsefi ve Ekonomik Elyazmaları*’ndaki, Marx’ın çeşitli ekonomistlerden yaptığı alıntılardaki ve başka erken dönem yapıtlarındaki izleklerin ve buralarda kullanılan dilin, öncesinden daha büyük bir rol oynadığı olgusuyla kısmen açıklanabilir. Bunu Marksist kuramsal düşüncede sağlıklı ve verimli bir eğilim olarak gördüğümünden, bu benim de kişisel olarak olumladığım bir olgudur.

Ancak ben bu görüngüde, Marksist kuramsal düşünce açısından, “olgun Marksizm” düşüncelerinden “olgun olmayan Marksizm” düşüncelerine bir “geri dönüş” görmüyorum. Bunun yerine bunda, her şeyden önce, *Kapital* ve başka ilgili yapıtların yazarı olarak olgun Marx’ın, daha derinlikli ve daha doğru anlaşılması-na yönelik sıradışı bir eğilim gözlemliyorum.

Marx’ın *Felsefi ve Ekonomik Elyazmaları*’nda geliştirdiği görüşleri *Kapital*’de geliştirdikleriyle karşılaştıran ve Marx’ın gelişiminin onun insancılık sorunsalına karşı ilgisini yitirdiğini gösterdiğini savunan Batı’daki yaygın yorumun, bütünüyle bir yanlış anlamadan ibaret olduğunu düşünüyorum. Marx’ın gelişim sürecinde yiten gibi görünen şey, *Elyazmaları*’ndaki özgül olarak daha felsefi dilin bazı bölümlerinin, daha somut ve bu anlamda daha isabetli ve daha güçlü bir dille yer değiştirmesidir. Burada yiten kavramlar değil, yalnızca bu kavramlarla bağlantılı birkaç terimdir.

Bu olguyu kanıtlamak güç değildir; bu, bütünüyle biçimsel, uzun uzadıya, çok sayıda alıntıyla yürütülecek bir süreçtir ve ben okuru bununla bezdirmek istemiyorum. Olgun Marx, elbette, “insanın özsel güçleri” gibi bir ifade yerine daha doğru olan “insanın enerjik davranış biçimleri”, “Entäusserung” yerineyse

“Vergegenständlichung” veya daha basitçe, “etkinliğin ürününde bu etkinliğin *Aufhebung*’u” terimini kullanır. Olgun Marx’ın “yabancılaşma” (*Entfremdung*) terimini, bu kavramı şeyleştirme, “nesneleştirme” ve benzer kavramlardan en güçlü biçimde ayırmanın yolu olarak, daha seyrek (ve daha isabetli) biçimde kullandığı su götürmez.

Benim açımdan, erken dönem çalışmalarındaki sorunların daha sonra, gerçekte daha kapsamlı, ayrıca da daha belirgin biçimlere büründüğü sorgulanamaz bir gerçektir. Marx’ın olgunluk döneminde, “özel mülkiyetin” (kapitalist özel mülkiyete dönüşme sürecinde) herhangi bir engelle karşılaşmaksızın geliştiği koşullar altındaki “insanın yabancılaşması” sürecinin, daha somut ve daha ayrıntılı biçimde değerlendirildiği açıkça ortadadır. “Yabancılaşmanın *Aufhebung*’u” ve [serveti] “yeniden ele geçirme” sorunu, özel mülkiyetin gelişimi sonucunda kişinin kendi servetine “yabancılaşması” örneğiyle, çok daha somut biçimde ortaya konmaktadır. Olgun Marx’ın, hâlâ özel mülkiyetin hareketinden kanlı biçimde doğumunun izini taşıyan ve bundan dolayı büyük ölçüde ahlaki ve kuramsal önyargılara bulaşık bulunan “kaba ve usdışı komünizme” karşı eleştirel duruşunu koruduğunu ve bunu daha kesin biçimde tanımladığını göstermek kolaydır (örnek olarak, Marx’ın Proudhonculuğa, Bakunin ve Neçaev’in “kışla komünizmine” karşı mücadelesini betimleyen belgelere bakınız). Ayrıca, olgun Marx’ın –ve onun izinden giden Lenin’in– asla, kuramsal yazılarının tek bir aşamasında bile, kapitalist özel mülkiyeti “devlet” mülkiyetine dönüştürmeyi, komünist hareketin en üst ve nihai ereği olarak görmediği, bunu yalnızca, devletsiz, parasız, insanın yaşamsal etkinliğini düzenleyen hiçbir yasal-zora dayalı düzenleme biçiminin olmadığı, insanlar arasında hiçbir “yabancılaşmış” işbirliği biçiminin bulunmadığı bir toplum yaratma yolu üzerinde, zorunlu bir ilk adım olarak değerlendirdiği de açıktır. Komünist hareket, kararnamele veya güç kullanarak bu biçimlerin derhal üstesinden gelebilecek konumda olmadığı-

dan, bunlar hareketin olgunlaşmasının ilk (sosyalist) aşamasında korunur. Ancak bu biçimler, komünist hareketin tarihsel olgunluğa *erişmediğinin* göstergesi olarak korunur.

Böylece sempozyumun dördüncü sorusu da yanıtlanmış bulunuyor: Günümüz komünizminin “Batılı” eleştirisi, bir usallık kısıntısı içerdiği ölçüde, zımni olsa dahi bütününde bir *özeleştiridir*. Bu eleştiri komünist toplumun hâlâ üstesinden gelemediği –komünist toplumun “özel mülkiyet” dünyasından miras aldığı– eğilimler ve görüngülere karşı geldiği ölçüde meşrudur.

Ancak sorunun özünü oluşturan şey, sosyalist bir toplumun bu “hatalı” eğilimlerinin gerçekten çözülebilir olmasıdır; bu sorunlar, kapitalist meta toplumunun, özellikle de tekelci kapitalist biçiminin bazı öğelerinin kaçınılmaz olarak güçlendiği bir durumda bile aşılabılır.

Bu nedenle, Aldous Huxley ve Goerge Orwell’in kâbuslarının –bu ütopyacı yapıtlarda yazarların yanılsamaları bir yana– sosyalist toplumların evrimini değil, kapitalist özel mülkiyet biçiminin gelişimini yansıttığını söylemek gerekir. Her ne kadar dışarıdan gelen kabullere ve göstergelere göre bu yazarlar “günümüz komünizmini” betimliyorlarsa da, gerçekte kapitalist meta yaşam düzenindeki bir eğilimi resmetmekte. Bu yolla bu kâbuslar “Batı Dünyasının” insancıl aydınlarını bile korkutur. Ancak bizi korkutmaz. Biz bu eğilimleri, bütünüyle geride kalmamışsa dahi geçmişimizin mirası olarak değerlendiririz.

Tüm bu söylenenlerden sonra, bilimsel komünizmi ilgilendirdiği kadarıyla, “olgun Marx’ı” “genç” Marx’ın ruhuna uygun biçimde “düzeltme” sorununun, hiçbir biçimde söz konusu olmadığını söyleyebilirim. Biz yalnızca “olgun” Marx’ın düşüncelerinin gerçek komünist harekete katılan her kişinin ve bu yolla da komünist hareketin bütünüünün “kişisel” zenginliğine dönüştüğünü, bu düşüncelerin, uygulamada çerçevesine alındıkları felsefi-yasal ve ahlaki-insancıl bağlam karşısında konumlandırılmaları gerektiğini söylüyoruz.

Sözünü ettiğimiz şey, gerçek bir hareket tarafından özümse-
nen, dünyada özel mülkiyetin hüküm sürdüğü topraklarda başka
yerlerden daha kolay ve daha hızlı kavranan, her durumda ol-
gun Marx'ın düşüncelerinin felsefi-kuramsal temelleri ve bağla-
mından daha kolay kavranan ivedi pratik siyasal çıkarımların ve
savaş sloganlarının çok daha ötesindedir. Komünist bir hareke-
te katılanların her birinin bu düşünceleri “özümsemesinde”, bu
düşüncelerin hareketin bütününe kuramsal “bilincine” dönüş-
mesinde, 1844 *Elyazmaları* önemli bir konuma sahip olabilir ve
olmalıdır da.

Bu elyazmaları, komünist hareketin gerçek mantığını ve ger-
çek ereklere, klasik Batı Avrupa kültürünün toprağında yeşeren
kuramsal düşünce açısından anlamak üzere atılan ilk adımdır. Bu
elyazmaları, henüz belirlenimlerinden yoksun “insancıl” ve “bi-
çimsel demokratik” duruş ile özel mülkiyet dünyasında insancıl-
lığın ve demokrasinin uygulamaya dönük ve somut biçimde nasıl
işletileceğine ilişkin düşünceler arasında, “gerçek” bir geçiş döne-
minin var olduğuna ilişkin ilk farkındalığı temsil eder.

Elyazmaları'ni kendine mal eden kişi, buradan hareketle, so-
yut felsefi laf ebeliği dışında hiçbir tözün kaybolmadığı *Kapital*'in
gerçek bir kavranışına doğru yol alabilir. Dahası, *Kapital*'in met-
nini irdelerken gözden kaçabilecek yerleri anlamaya *Elyazmaları*
yardımcı olabilir. Bu bölümler görmezden gelinirse *Kapital*, söz-
cüğün çok dar anlamında, salt “iktisadi bir çalışma” gibi görüne-
bilir. Böylece *Kapital* hiçbir “insancılık” izi taşımayan katı nesnel
bir ekonomik şema olarak anlaşılır –tabii ki *Kapital* bu değildir;
bu onun, kaba saba, sığ bir yorumudur. Olgun Marx'ın kuramsal
düşüncesini, yöntemini, yalnızca yabancı bir varlığın “nesnelleş-
mesi” olarak değil, insanın yaşam koşullarının eleştirel çözüm-
lenmesinin yöntemi olarak diyalektik yorumunu kuşatan, insan-
cıl bir konumlanışın var olduğu kesinlikle doğrudur.

Dahası, Hegel diyalektiğinin görünürde “bilimsel” biçimin-
den temelde farklı olan Marx'ın yöntemi, *Elyazmaları* örneğinde

daha kolay görülebilir. Zira tam da burada, –“(insanlıktan) yabancılaşmış bir düşünce biçimi” olarak– Hegelci *Mantığın*, insan-cıl-insanca yorumlanışı –insandan ve etkinliğinden bir Saltığın çizgesel yapısına bürünerek yabancılaşmış, Kişiler-üstü ve Kişisel-olmayan bir “Tin” olarak– *Mantığın*, yeniden “ele geçirilişinin” süreci de görülebilir.

Lenin “Hegel’in *Mantık* [kitabını] okuyup öğrenmeden Marx’ın *Kapital*’ini, özellikle de ilk bölümünü tümüyle anlamak olanaksızdır” dediğinde bütünüyle haklıydı. Bu koşul yerine getirilmedikçe, *Kapital* yalnızca biçimsel, dolayısıyla tarafgirce dogmacı biçimde anlaşılır.

Hegel’in *Mantık Bilimi*’nin gerçek içeriğinin eleştirel bir kavrayışına ulaşmak için, bir başka deyişle oradaki “yabancılaşmış biçimi” keşfetmek için *Elyazmaları* önemli bir yardımda bulunabilir. Bu, varoluşçu yazarların ileri sürdüğü gibi bireylerin Marksizmi “insancılaştırma” arzusundan kaynaklanmaz. Tarihsel sürecin boyutları göz önünde tutulduğunda, bireylerin arzusu, ancak geniş çaplı, nesnel bir kitle hareketi içinden doğan bir gereksinimle örtüşürse önemli olabilir. Böyle bir durumun yokluğunda, kimse bu arzulara ilgi göstermez.

Gerçek şu ki [servetin] “yeniden ele geçirilmesi”, “yabancılaşmanın *Aufhebung*’u” ve benzer kategorilerle ilgili sorunlar, bizzat komünist hareketin yakasına yapışmış durumdadır. Bu sorunları uygulamada çözme gereksinimi “öğretinin itibarını” koruma gerekçesine değil, toplumsal üretimin organizmasında ivedileşen gerçek gereksinimlerin baskısıncı belirlenmektedir. İşin aslına bakılırsa, günümüz boyutlarındaki endüstriyel üretimin nesnel ereği, ancak yapılanmasında bütün ilgili bireyleri içeren, demokratik biçimde örgütlenmiş bir ortaklık tarafından gerçekleştirilebilir. Bütün bireyleri toplumsal konulara ve “mülkiyeti” yönetme işine katma sorunu tam da bu bakış açısından kaynaklanır. Bundan dolayı, sosyalist bir toplumun gelişiminin temel ereği, bütün ortak sorunların yönetimi görevlerini, kademeli ve sürekli bir bi-

çimde, devlet aygıtından alıp ortak görevleri doğrudan ve birlikte üstlenen bireylere devretmektir. Bir başka deyişle erek, biçimsel ortak mülkiyeti gerçekten de ortak mülkiyete dönüştürmektir. Bu eğilim, kuşkusuz, üretimin boyutlarının daha da büyümesinin yolunu açacaktır.

Ancak bu sorunun çözümü, yalnızca seçkin bir azınlığın değil, tek tek bütün bireylerin, “ortak mülkiyetin” işlerine gerçekten katılabilme yeterliğine, bunun için gerekli kuramsal bilgiyle beceriye ve uygun kültüre sahip olmalarına bağlıdır.

Bu bakış açısına göre, komünist bir toplum kurma sorunu, her bireyi tek yönlü bir profesyonelden –işbölümü düzeninin bir kölesinden– çok yönlü bir kişiliğe, insanlığın ürettiği bütün maddi ve manevi kültürün gerçek sahibine dönüştürme sorunudur.

Bu nokta Marksizmin şu deyişinde de açıkça dile getirilmiştir: Komünizm, “işbölümünü” ortadan kaldıracak, bunun yerine, eşit ölçüde ve kapsamda gelişen bireyler arasında “etkinliklerin” ussal bir biçimde “dağıtımının yapıldığı” bir toplum oluşturacaktır. Bu bireyler, bütün öteki bireylerle birlikte, tek tek ortaklıklarda (kolektiflerde), ulusal ekonomide ve insan toplumunun bütününde, yöneticilik görevini üstlenebilecek becerilere sahip olacaklardır.

Bu koşullar altında, çağdaş bir üretim biçimi olarak toplumsal mülkiyet, ütöpik bir beklenti değil, gerçek bir gereksinimdir. Bu tarz bir mülkiyet, bireylerin istencine veya bilincine bağlı değildir; günümüzün endüstriyel üretiminin ussal, işlevsel organizmasından –“mülkiyetin kendi doğasından”– kaynaklanan çıkarlar tarafından dayatılır.

Özel mülkiyet koşulları altında, karşı eğilim daha güçlüdür; mülkiyetin ve onu yönetme görevlerinin daha devletçi ve tekelci biçimde “kolektifleştirilmesi” yönünde hareket eder. Piyasa öğelerinin güçleri, bireyselliği kaçınılmaz biçimde tek yönlü profesyonel uzmanlaşmaya, Marx’ın deyişiyle profesyonel ahmaklığa mahkûm eder. Bu yüzden, bu eğilimi dengelemek için, toplumsal açıdan önemli işlerin yönetiminin tekeli profesyonellere bırakılır. Bu, bi-

reylerin istenci ve arzusundan bağımsız olarak gerçekleşir ve “her yere uzanan yönetim” anlayışına yönelik bir eğilimi temsil eder. Böylece, bu iki hareketin toplumsal yaşamı örgütlemeye yönelik nihai ereklerinin doğrudan karşıtlık içinde olduğu ortaya çıkar.

Toplumsal mülkiyet ilkesine dayalı düzen kaçınılmaz olarak toplumsal işleyişin demokratik biçimde ele alındığı, bireylerin çoğunluğuna karşı bir aygıt olan devletin sönmölenmesi yönünde evrilecektir, zira herkes toplumsal (ortak) işleri yönetmeye, toplumsal bilincini geliştirmeye çağrılacaktır.

Özel mülkiyet dünyası ise kaçınılmaz olarak karşıt yönde hareket edecektir. Bundan dolayı, özet olarak söylersek, 20. yüzyılın komünist Marksizmi, insanlara gerçek dünyevi bir ölkö sunabilecek gücü olan tek ussal öğretilerdir. Komünizme karşıt bir ussal öğretinin varlığından değil, ancak yokluğundan söz edilebilir. Bu nedenle ussal insanlar, Marksizm ile toplumsal kötümserlik veya aşkın bir din biçiminde ilahi bir kurtuluş arasında seçim yapmak durumundadır. Kişi olarak ben, insana yeryüzünde geleceğe doğru, zor da olsa gerçek bir yol açan komünizmi seçiyorum.

Notlar

- 1 Nisan 1966’da Notre Dame Üniversitesi’nde gerçekleştirilen “Marx ve Batı Dünyası” sempozyumunda sunuldu; daha sonra 1967’de *Marx and the Western World* adlı derlemede (Der. Nicholas Lobkowics, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967, 391-407) yayımlandı.
- 2 MEW, I, 108.
- 3 Agy. 105.
- 4 Agy. 106.
- 5 Agy. 108.
- 6 MEGA, I, 3. 111; bkz. *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 4. Baskı, 2011, s. 169 (çeviride bazı düzeltmeler yaptım –çev.).
- 7 MEGA, I, 3, 126; bkz. *Elyazmaları*, s. 114.

OKULLARIMIZ BİZE DÜŞÜNMEYİ ÖĞRETMELİDİR!



Görünüşe bakılırsa kimse bundan kuşku duymaz. Peki, herkes şu soruyu dolaysız biçimde sorup lafı dolandırmaksızın yanıtlayabilir mi: Düşünmek ne demektir? “Düşünmek” ne anlama gelir? “Düşünme” nedir? Bu, yalın olmak şöyle dursun, bir anlamda aldatıcı bir sorudur. Bu, nasıl aydınlığa kavuşacağını görmek için biraz daha derine inmeyi hak eden bir konudur.

Çoğu zaman –sanılandan çok daha sık– hele uygulamada, çok farklı iki şeyi karıştırırız: Düşünme yeteneğinin gelişmesi ve müfredatta belirtilmiş bilginin biçimsel edinimi. Her ne kadar biri öteki olmaksızın olanaksızsa da bu iki süreç hiç de kendiliğinden örtüşmez. “Her ne kadar bilgelik sevdalılarının çok bilmesi gerekse de, bilgi bolluğu zihni eğitmez.” İki bin yıldan uzun bir süre önce Efesli Herakleitos’un dile getirdiği bu sözler günümüzde de geçerliğini koruyor.

Gerçekten de “bol bilgi”, kendi başına zihni ya da düşünme yeteneğini veya becerisini geliştirmez. Peki zihni geliştiren şey nedir? Dahası, zihin eğitilebilir veya kendi kendini eğitebilir mi?

Bu konuyla ilgili pek de temelsiz olmayan bir görüşe göre, zihin (düşünme becerisi, “hüner” veya basitçe “yetenek”) “Tanrı vergisidir” veya daha aydınlanmış bir dil kullanırsak, “doğa vergisidir” veya kalıtımsaldır. Gerçekten de zihni, ince elenmiş ve sık dokunmuş bir “kurallar” veya işlemsel şemalar dizgesi, kısa-

cası bir “mantık” biçiminde kişiye aşılacak olanaklı mı? Bunun olanaklı olmadığını kabul etmek zorundayız. Bu, cenaze alayıyla karşılaştığında, “Allah ayırmasın! Aynı yastıkta kocayın!”* diyen aptalla ilgili uluslararası öyküde anlatılan deneyimden çıkan sonuçtur. En iyi kurallar ve formüller aptal bir kafaya tıktırıldığında, bunların onu daha zeki kılmadığı, hatta eğlenceli saçmalıklara dönüştüğü iyi bilinen bir gerçektir. Ne yazık ki bu gerçek sadece çok iyi bilinmekle kalır. Bir süre önce “Yoldaş Stalin’in kişisel talimatı üzerine” okul müfredatımıza sokulan biçimsel mantık öğretiminin, lise mezunları arasında “zeki” kişilerin sayısının artmasına veya “aptal” kişilerin sayısının düşmesine neden olmadığına kolay kolay hiç kimse karşı çıkmayacaktır.

Yukarıda belirtilen görüşü destekleyen yalnızca tartışılmaz görgül deneyim değildir. “Mantığı” kuran en ince elenmiş ve sık dokunmuş “kurallar”, verili bir durum veya olgunun verili kuralların kapsamına girip girmeyeceğini kestirebilme yetisi anlamına gelen “yargı gücü” denen şeyi öğretemez. Immanuel Kant’ın *Arı Usun Eleştirisi*’nde söylediği gibi, “okul başkalarının içgörüsünden ödünç alınan bir kurallar yığınının sınırlı bir anlayışını öğrenciye sunup aşılabilir, ne var ki bu kuralları doğru biçimde uygulama gücü bizzat öğrencide bulunmalıdır; böylesi doğa vergisi bir gücün yokluğunda, bu amaçla ona önerilen hiçbir kural, yanlış kullanıma karşı bağımsızlığa sahip değildir. ... Yargı gücünde eksiklik, gündelik dilde aptallık olarak adlandırılan şeydir ve böyle bir eksikliğin hiçbir tedavisi yoktur.”** Bu doğru gibi görünüyor. İşte size Lenin’in, “mantığın düşünmeyi öğrettiği önyargısı” karşısında, “keskin zekâsı” dolayısıyla büyük yakınlık duyarak alıntılacağı başka bir düşünürün görüşü: “Bu, yemeği sindirmeyi

* Rusçada *Taskat’ vam, ne peretaskat* [hırsızlık için değil, size katılmak için geldik –çev.] geleneksel düğün kutlamasıdır. Bu ifadeyi düğün bağlamında öğrenen aptal, bunun cenazede söylenmesinin uygun olmadığını bilmez ve dayak yer.

Yazarın alıntısı Rusçaya uyarlanmış bazı ufak tefek sözdizimsel değişikliklerle, Norman Kemp Smith’in 1929 tarihli çevirisindendir.

ve devinmeyi, ancak anatomi ve fizyoloji çalışarak öğrendiğimizi söylemek gibidir.” (Hegel, *Yapıtlar*, Cilt 5, sayfa 2; ayrıca karşılaştırın Lenin, *Yapıtlar*, Cilt 38, sayfa 75) Gerçekten de bu safdil bir önyargıdır. Bu yüzden, lise müfredatına “mantığın” eklenmesi, kimilerinin buna bağladığı umudu geçerli kılamazdı.

Açıktır ki her şey olduğu gibi kalır. Herkes, “kalın kafalı veya dar bakışlı kişiler” bile “çalıştırılarak, tahsilli sayılacak ölçüde eğitilebilir. Ancak bu eğitilmiş kişilerin, hâlâ yargı gücünden yoksun olduklarından, bilimsel bilgilerini uygulamaya kalktıklarında, hiçbir zaman giderilemeyecek başlangıçtaki eksiklerini sergilediklerine çokça tanık olunabilir.” Kant us yürütümünü bu kötümser havada sonlandırır. Biz de bununla hemfikir olma durumundayız.

Ama peki o zaman bu makalenin başlığını oluşturan çağrıya ne demeli? Bizzat ben, çok saygın otoritelere yaslanarak bu sloganın gerçekleştirilemeyeceğini, zekânın edinilen bir beceri değil, bir “doğal vergi” olduğunu kanıtlamadım mı?

Ne mutlu ki durum böyle değil. Düşünme yeteneği veya becerisinin bir “kurallar”, formüller veya –günümüzde bazı kişilerin kullanmayı çokça sevdiği ifadeyle– “algoritmalar” toplamı biçiminde insanların beynine “aşıl原因amayacağı” doğrudur. Birileri onu bir “makineye” dönüştürmek istese de insan yine de insandır. Bir kafatasına, yalnızca çok aptal bir mekanik “zihni”, bir matematikçinin değil bir kasiyerin zihnini “algoritmalar” biçiminde “yerleştirebilirsiniz”.

Ne var ki yukarıda sunulan kanıtlar, bırakın bir materyalistin, Kant’ın bile duruşunun tamamı değildir. Birincisi, zekânın “doğa” vergisi olduğu doğru değildir. Zihni veya düşünme yeteneği için insanın Doğa Anaya borcu ancak Tanrı Babaya borcu kadardır. Doğaya yalnızca düşünme organı olan beynini borçludur. Bu beynin yardımıyla düşünme yeteneğine gelince, bu yetenek yalnızca ve yalnızca toplumsal-insani kültüre ve bilgiye bağlı sayesinde ortaya çıkar ve (“ilerleme” anlamında) “gelişir”. Aynı şey, insanın “doğadan” almadığı dik yürüme yeteneği için de geçerlidir. Bu,

öteki bütün insan yetenekleri türünden bir “beceridir”. Şurası doğru: Her anne çocuğuna ayaklarını kullanarak dik yürümesini kolayca öğretirken, eğitimbilimcilerin büyük çoğunluğu çocuğa beynini düşünmek için nasıl kullanacağını öğretemez. Ancak makkul seviyede zeki ve dikkatli bir anne, kural olarak bunu herhangi türden bir eğitimbilimciden daha iyi becerebilir. Böyle bir anne, söz konusu olan şey çocuğunun “zihninin” eğitimi olunca, bu eğitimin gerektirdiği çetin çabalar karşısında –düşünme tembeli “eğitimcilerin” kolayca yaptığıının aksine– söz konusu çocuğun “doğal” veya “doğuştan” yeteneksiz olduğu bahanesiyle işi kaytarmaz. Küçük çocuk, onu çevreleyen bütün yaşam –ailesi, oyunlar, okul bahçesi ve ister daha büyük ya da hatta ister daha küçük olsunlar, kendisi gibi öteki çocuklar– tarafından “düşünme” eğitimi alır. Küçük kardeşine göz kulak olması da “zekâ” gerektirdiği gibi, “zekâsını” geliştirir.

Düşünme yeteneğinin (veya “yeteneksizliğinin”) “doğuştan” geldiği veya “doğal” bir kökeni olduğu görüşü, gerçekte, “zihni” veya “bağımsız düşünme” yeteneğini uyaran ve oluşturan gerçek (çok karmaşık ve bireysel olarak değişken) koşulları ve durumları düşünme tembeli eğitimbilimciden gizleyen bir örtüdür. Bu görüş, genelde bu koşulları anlayamayışımızı ve onları değerlendiren düzenleme çetin görevinden tembelce kaçışımızı gerekçelendirmeye yarar. Suçu “doğaya” yükleyerek, vicdanımızı rahat tutar ve bilimsellik kisvemizi korumuş oluruz.

Böyle bir görüş kuramsal olarak yetersizdir; ahlaki olarak ise alçakcadır, zira son derece antidemokratiktir. Ne “düşünme” sorununun Marksist-Leninist anlayışıyla uyumludur, ne de insana ilişkin komünist tutumla. Doğal yapımızın olanakları açısından bakıldığında hepimiz eşit durumdayız: İnsanların %99’u, ilke olarak, seleflerinin geliştirdiği yetenekleri –bazen daha az bazen daha çok güçlkle– edinmeye yeterli, biyolojik açıdan olağan beyinlerle gelir bu dünyaya. Bundan dolayı, şimdiye dek “olanaklarını” paylaşmakta doğadan daha adaletsiz ve daha az demokratik

olan toplumun suçlarından, doğayı sorumlu tutmamız yakışık almaz. Bütün kişilerin, insan kültürünün önde gelen öğelerinden biri olan “bağımsız düşünme” yeteneği dâhil, insani gelişim koşullarına erişimlerini sağlamamız zorunludur. Okullar da bunu yapmakla yükümlüdür. Zekâ bir “doğal” vergi değildir. Zekâ toplumun kişiye hediyesidir. Bu, kişinin nihayetinde yüz katıyla topluma geri vereceği bir hediyedir. Ayrıca gelişmiş bir toplum açısından bu, en “kârlı sermaye yatırımdır”. Zekice örgütlenmiş, eş deyişle, komünist bir toplum, yalnızca zeki insanlarca inşa edilebilir. Şu an sıraların arkasında oturanların da komünist geleceğin insanları olduğunu bir an bile unutmamalıyız.

Bağımsız düşünme becerisi olan zihin, yalnızca dönemin entelektüel kültürünün bireysel özümsemesi sürecinde biçimlenip gelişir. Aslına bakılırsa zihin, kişisel bir varlığa ve mirasa, kişinin etkinliğinin ilkesine dönüşen bu entelektüel kültürden başka bir şey değildir. “Zihin”, bu malzemeden başka hiçbir şeyden oluşmaz. Felsefenin yüksek dilini kullanırsak, zihin, toplumun bireyselleşmiş manevi zenginliğidir.

Yalın bir deyişle zihin (zekâ, yetenek, beceri vb.), insanın doğal durumudur; istisna değil, kuraldır; biyolojik açıdan olağan bir beyin, olağan –insani– koşullar altında gelişiminin olağan sonucudur.

Buna karşılık, “yargı gücü” düzeltilemez ölçüde eksik olan “aptal” kişi, her şeyden önce sakatlanmış, beyni zedelenmiş bir kişidir. Düşünme organının bu “zedelenmesi” (insan kültürünün gerçek ölçütleri açısından bakıldığında), her zaman “olağandışı” ve “doğal olmayan” koşulların ürünüdür; bu hassas organın (özellikle erken yaşlarda) kaba baskıcı “eğitimbilimsel” etkilere maruz kalmasının sonucudur.

Düşünme organı, insan bedeninin herhangi bir organından çok daha kolay zedelenir. Bunu onarmak çok güçtür –belli bir yaştan sonra ise neredeyse olanaksızdır. “Doğal olmayan” “alıştırmalar” yoluyla onu sakatlamak çok kolaydır. Beyni ve zekâyı

sakatlamanın en güvenilir yollarından biri de *bilginin biçimsel belellenmesidir*. Yargı gücü körelmiş, edindiği genel bilgiyi gerçekle başarılı biçimde ilişkilendiremeyen ve bundan dolayı her şeyi birbirine karıştıran “aptal” insanlar tam da bu yöntemle üretilir.

(Bilginin anası değil, analığı olarak adlandırılması gereken) sonsuz “yinelemeyle” desteklenen dolduruş, beyni ve zekâyı sakatlar. Sakatlama etkisi, şaşırtıcı biçimde, aşılana gerçekler doğru ve “zekice” olduğu ölçüde artar. Gerçek şu ki ahmakça ve saçma bir düşünce, deneyim yoluyla çabucak çocuğun kafasından atılır: Böyle bir düşünce olgularla çatıştığında, çocuk kuşkulanmaya, karşılaştırmaya, niye diye sormaya ve genel anlamda “kafa patlatmaya” zorlanır. Buna karşılık “saltık” bir gerçek, bunları yapmasına asla olanak vermez. “Kafa patlatmanın” herhangi bir türü, saltıklıkla bağdaşmaz: Saltıklıklar devimsizdir ve yalnızca yanılmazlıklarının hep daha çok “doğrulanmasını” isterler. Bu yüzden, anlaşılma-sızın kafaya tıklan bir “saltık doğru”, beyne, demiryolunun trene veya at gözlüğünün ata yaptığıнын aynısını yapar. Bu biçimde beynin, yalnızca (başka beyinlerce) çiğnenmiş patikalardan yürüme alışkanlığını edinir. Çiğnenmiş patikanın sağındaki ya da solundaki şeylere artık ilgi duymaz. Başka şeylere dikkat etmez, bunları “önemsiz” veya “ilgisiz” olarak görür. Büyük Alman yazar Brecht, “iki kere ikinin dört ettiğinden kuşku duymayan kişi asla büyük bir matematikçi olamaz” derken bunu kastetmiştir.

Beyne yönelik böylesine kabaca baskıcı bir “tıkıştırma” ve “aşılama” işleminin, yaşam dolu herhangi bir çocuk için nasıl da acı veren bir deneyim olduğunu herkes bilir. Yetişkinleri, yalnızca çok kötü çocukluk anıları böylesi şiirsel açıklayıcı terimler icat etmeye esinleyebilir. Çocuğun “aşılama-yı” şiddet olarak deneyimlemesi, huysuzluğunun eseri veya rastlantısal değildir. Gerçek şu ki, doğrudan “anlaşılır”, “ilginç” ve “yararlı” olan herhangi bir şeyi öğrenmek için beyinlerimiz, doğa tarafından “yinelemeye” veya özel “belleme” yordamlarına gereksinim duymayacak biçimde, zekice ve düzgün biçimde düzenlenmiştir. Öyleyse, aşılama

gereken şeyler anlaşılmaz, ilgisiz ve yararsız, eş deyişle, bireyin doğrudan yaşantısında bir karşılığı veya yankısı olmayan ve bu yaşantıdan “kaynaklanmayan” şeylerdir.

Çok sayıda deneyin de kanıtladığı gibi, insan “belleği” yaşamı boyunca sahibi için önemli olan her şeyi kaydeder. Ancak bazı bilgiler beyinde, deyim yerindeyse etkin durumda, “kolay erişilebilecek” biçimde saklanır ve gereksinim duyulduğunda, istencin çabasıyla her zaman bilince çıkarılabilir. Bu, insanın duyuları ve nesne güdümlü yaşam etkinliğiyle yakından ilişkili olan bilgidir. Bu “etkin” bellek, bir ustanın gereksindiği nesneyi, aleti veya malzemeyi bir çırpıda bulduğu, bu amaç için hangi kaslarını kullanması gerektiğini özel olarak “usuna getirmediği”, çok iyi düzenlenmiş bir atölyeye benzer. Beynin ana etkinliğinden bütünüyle yalıtılmış biçimde edinilen ve deyim yerindeyse “zulada” bekletilen bilgi bambaşkadır. Örneğin Fransız psikologlar yarı cahil yaşlı bir kadının beynine, ne içeriğini ne de anlamını kavradığı ancak yıllar önce çalışkan bir lise öğrencisinin bunları onun yanında yüksek sesle ezberlediği için “anımsayabildiği”, eski Yunanca dizeleri yüksek sesle okuması için saatlerce özel teknikler uyguladılar. Benzer biçimde bir duvar ustası, yıllar önce onardığı bir duvardaki çatlağın olağanüstü çapraşık bükümlerini ve kavislerini “anımsayıp” bunları aslına sadık biçimde kâğıda çizdi. Bu gibi şeyleri “anımsamak” için kişinin can alıcı çabalar sarf etmesi gerekir; başarı şansıysa çok düşüktür. Sorun, beynin gereksiz, yararsız ve “işlevsel olmayan” büyük bir yığın veriyi, bilinç eşiğinin altındaki özel “karanlık odalarda” saklamasıdır. Kişinin bir kez bile görüp işittiği şeyler burada saklanır. Özel –olağandışı– durumlarda, yıllar boyunca bu depolara yığılan bütün çerçöp, beyin kabuğunun daha üst bölgelerine, bilinç yüzeyine taşar. Kişi ansızın, görünürde çoktan ve bütünüyle “unutulmuş olan” bir yığın önemsiz ayrıntıyı anımsamaya başlar. Ama böyle bir şey tam da Fransız psikologların deneylerindeki gibi beyin edilgin bir durumdayken, genellikle bir uyutum sonucunda kendinden geçmişken ortaya çıkar. Aslına

bakılırsa “unutma” bir eksiklik değildir. Tersine, “unutma”, düşünme organını (beynin etkin işlev bölgelerini) gereksiz “bilgi içinde” boğulmaktan koruyan özel, akıllıca düzenekler tarafından üretilir. Unutma, anlamsız ve aptalca aşırı yük tehdidine karşı beyin kabuğunun doğal savunma tepkisidir. Güneşli bir günde belleğin karanlık odalarına vurulan unutkanlığın ağır kilitleri kırılacak olsa, orada biriken bütün çöpler beyin kabuğunun yukarıdaki alanlarına taşar ve onu “düşünemez”-seçemez, karşılaştıramaz, kurgulayamaz ve “yargılayamaz”-duruma düşürür.

“Unutmanın” zihnimizin bir eksisi, bir kusuru değil, tam tersine, onu özellikle ve bilerek üreten fazladan bir “düzeneğe” işaret eden bir artı olduğu, tanınmış Sovyet psikolog A.N. Leontev’in daha az tanınmış olmayan “salt bellek” sahibi Ş-ski ile bulunduğu bir gösteride gözler önüne serildi. Denek, bir çırpıda 100, 200, hatta 1000 sözcüğü “belliyor” ve daha sonra, herhangi bir sırayla anımsayabiliyordu. Böylesi göz kamaştırıcı bir beceri gösterisinden sonra ona masum bir soru soruldu. Belleğine kaydedilen sözcükler arasında, çok bulaşıcı üç harfli hastalığın adını anımsayabiliyor muydu? Bir duraksama oldu. Deneyi yürüten yardım için izleyicilere başvurdu. Anında düzinelerce “sıradan insan”, “salt bellek” sahibi adamın anımsayamadığını *anımsadı*. *Tif* (tifo) sözcüğü listede bir anlığına belirmişti ve “görelî” bir belleğe sahip onlarca kişi, istemeden bu sözcüğü belleğine kaydetmişti. “Olağan” bellek bu ufacık sözcüğü öteki ufacık 999 sözcük gibi karanlık bir odada “beklemeye” alıp “saklamıştı”. Ancak bu yolla, “düşünmekten” sorumlu beyin kabuğunun daha üst bölgeleri, mantıksal bağlantıları izleyerek ereksel “anımsama” dâhil, özel görevlerini yerine getirmek için “serbest” kalmıştı.

Bu deney, “saltık bellek” sahibi bir beyin işlevlerini yerine getirmesinin taş dolu bir mide kadar güç olduğunu kanıtladı.

Bu deney çok öğreticidir. “Saltık” –mekanik– bir bellek bir şey kazandırmaz, tam tersine beynimizin ve zihnimizin en önemli ve en karmaşık düzeneklerinden biri için zararlıdır. Bu, üst zihinsel

işlevlerin çalışmasıyla, düşüncelerimizin mantıksal akışıyla doğrudan ilişkili olmayan her şeyi, *etkin* biçimde “unutan” düzeneştir. Beyin yararsız olanı, etkin düşünmeyle bağı olmayanı, bilinci “serbest” bırakıp daha üst etkinliklere hazır tutmak için “unutur” ve bilinçaltının derinliklerine gömmeye çalışır.

Bu beynin, “tıkıştırmanın” bozup sakatladığı beyin kabuğunun daha üst bölümlerini saldırılardan, tutarsız verilerden oluşan karman çorman (kaotik) yığının selinden koruyan “doğal” düzeneğidir. Beyin “unutmaya” etkin bir biçimde kilit vurarak “düşünmenin” yolunun üzerine çıkmasını engellemeye çalıştığı şeyleri, şiddete maruz bırakılarak “anımsamaya” zorlanır. Ham, işlenmemiş ve (düşünme yoluyla) sindirilmemiş malzeme beyne “aşılansak” inatçı direnci kırılır.

Böylece doğanın yarattığı göz kamaştırıcı zarafetteki düzenekler, kaba ve barbarca müdahaleyle bozulup sakatlanır. Aradan birçok yıl geçtikten sonra da aklı evvel eğitimcinin biri suçlu “doğaya” yıkar.

Çocuğun “doğal” beyni, sindirilmemiş bilginin tıkıştırılması-na var gücüyle direnir. Yeterince çiğneyemediği yiyecekten kurtulup bunu beyin kabuğunun görece alt kısımlarına gömmeye, eş deyişle “unutmaya” çalışır. Ancak bir daha ve bir daha “yinelemeyle” terbiye edilir, hem havuç hem sopayla zorlanıp direnci kırılır. Sonunda eğitim sistemi kazanır. Ancak çok yüksek bir fiyata, çocuğun *düşünme yeteneğini* yitirmesi pahasına!

Gülen Adam’daki cerrahları anımsamamak elde değil. Eğitim-bilimci comprachicos’umuz, düşünmeye kalıcı bir “sırıtsı” yapıştırıp onun yalnızca “aşılanmış olan” katı bir şemaya göre işlemesini sağlar*. “Ahmak” insanlar üretmenin en yaygın yöntemi budur.

* Yazar burada Victor Hugo’nun *L’homme qui rit* (1869) adlı romanına göndermede bulunuyor. Gülen adam, çocukken kurbanlarını biçimsizleştirerek hilkat garibesine döndüren, sonra onları dilencilik veya panayırılarda gösteri için satarak geçinen bir comprachicos (İspanyolcada “çocuk hırsızı” anlamına gelen uydurma bir sözcük) “cerrah” tarafından kaçırılmış olduğundan, suratına yapışık, kalıcı bir sıırıtsı sergiler.

Öğrencinin, kafasına tıktırılmak istenen kitabi bilgeliği ciddiye almaması ve yalnızca “gününü tamamlamaya bakması” iyidir. Böylece onu bütünüyle sakatlamalarının önünü keser ve okul dışındaki yaşam onu kurtarır. Yaşam her zaman aptal bir eğitim-bilimciden daha zekidir.

Umutsuz mankafalar, tam da en itaatkâr ve en gayretli “ezberciler” arasından çıkar. Bu, “itaatkârlık” ve “çalışkanlığın” belirli bir uğrakta ve belirli koşullar altında, kendi karşıtlarına, kimileri düzeltilemez olan kusurlara dönüşen, bütün öteki “saltıklıklar” gibi diyalektik kurnazlıkla yüklü erdemler olduğunu doğrular.

Şunu da eklemek gerekir: Herhangi sağlıklı bir çocuk, beyninin karşılaştığı “doğal” eğitimbilimsel etkileri şiddetli, sakatlayıcı olanlardan ayırmaya yarayan çok hassas bir göstergeye sahiptir (bunun “doğa vergisi” *olduğunu* belirtmeliyiz). Çocuk “bilgiyi” ya büyük bir iştah ve canlılıkla özümser ya da şiddete karşı kalın kafalı bir anlayışsızlık sergiler ve inatla direnir. Ya kolayca –tek bir vuruşa– “olayı kavrar” ve bundan mutluluk duyar ya da tam tersine, rahat durmaz, yaramazlık eder ve görünüşte en basit şeyleri dahi “anımsayamaz” olur.

Ahlaki olarak duyarlı bir eğitimbilimci, fiziksel etkinliğin organları “doğal olmayan” hareketlere tabi tutulduğunda ortaya çıkan ağrı kadar şaşmaz olan bu “doğal” geribildirim uyarılarını her zaman dikkate alır. Ahlaki olarak anlayışsız ve zihinsel olarak tembel eğitimbilimci ise diretir, zorlar ve sonunda “istediğini dayatır”. Çocuğun ruhundan yükselen çılgınlık ona göre boş bir huysuzlanmadan ibarettir. O yalnızca çocuğu eğitmeyi sürdürür; bu yolda havucu mu sopayı mı kullandığının önemi yoktur.

Bundan da dünya kadar eski olan yalın bir sonuç çıkar: Çocuğa –gerçekte yetişkine de– *bireyselliğini* en dikkatli biçimde gözetken bir tutum takınmadıkça, bağımsız düşünme yeteneği (becerisi) dâhil, herhangi bir şey öğretmek olanaksızdır. Eski felsefe ve eğitimbilim, böyle bir tutumu “sevgi” olarak adlandırıyordu. Bu küçücük sözcük pekâlâ yine kullanılabilir. Sanıldığı kadar ke-

sinlikten uzak değildir; yine de keskin matematiksel düşünmenin bazı yandaşları, böyle bir tanımlı “nitel”, bundan dolayı da “bilim dışı” sayabilir.

Çocuğun “iç duyumunun” belirtileri karşısında da akıllıca bir tutum takınmak tabii ki önemlidir. Sıkıldığından değil, bir gün önce olgunlaşmamış meyveler yediğinden huzursuz olabilir. Ne de olsa “bireysellik”, devingendir ve matematiksel olarak tanımlanamaz bir şeydir.

Ancak tüm bunlar deyim yerindeyse etik ve estetik ön hazırlıklardır. Peki *nasıl düşünüleceğini* nasıl *öğreteceğiz*? Bunlarsız olmasa da sevgi ve bireyselliğe dikkat burada yetmez.

Yanıt ana hatlarıyla şöyledir: Bilgiyi öğrenme sürecini, entelektüel kültürü özümseme sürecini, en iyi öğretmen olan yaşam bu süreci binlerce yıldır nasıl yönettiyse, biz de öyle yönetmeliyiz. Başka türlü söylersek, bu süreç boyunca çocuk sürekli olarak, yalnızca “belleğini” çalıştırmaya değil (hatta belleğine pek de yüklenmemeye), kendi başına, sözcüğün doğru ve dar anlamında düşünmeyi –“yargı gücünü” kullanmayı, verili bir durumun daha önce öğrenilmiş “kurallara” uyup uymadığı, uymuyorsa neye uyduğu yargısına varabilmeyi– gerektiren *görevlerin* üstesinden gelme yeteneğini de çalıştırmaya zorlanmalıdır.

Sorun çözmek yalnızca matematikçilerin bir ayrıcalığı değildir. İnsanlığın bilgi arayışının bütünü, önüne yeni görevler –sorular, sorunlar, güçlükler– koyup bunları çözme yolunda sonu gelmez bir süreçtir.

Kişinin, bilimsel formülleri ve önermeleri, bunları her şeyden önce kafasına tıktırmak zorunda olduğu malzeme olarak değil de belirli *soruların* –doğal olarak yaşamın ta içinden çıkan ve ivedilikle yanıtlanmaları gereken soruların– güçlkle elde edilmiş, belirli *yanıtları* olarak gördüğünde, “anlayabildiği” açıkça ortadadır.

Kuramsal bir formülde kendisini meşgul eden (ve ilgisini çeken) bir soru, sorun veya güçlüğün açık bir yanıtını bulan kişinin bu formülü unutmayacağı da açıktır. Böyle biri bu formülü ka-

fasına “tıkıştırmak” zorunda değildir; onu kolayca ve doğallıkla anımsar. Kaldı ki bunu “unutması” da bir facia değildir. Bir daha aynı koşullarda bir sorun-durumla her karşılaştığında, bunu kendisi yeniden *türetir*. “Zekânın” anlamı da budur.

Öyleyse, “nasıl düşünmek gerektiğini öğretmek” için, öncelikle doğru biçimde soru tasarlama (sorma) becerisini geliştirmekle başlamak gerekir. Bizzat bilim, her zaman, –doğaya bir soru yöneltmekle, bir sorun tasarlamakla –eş deyişle bilinen iş görme yöntemleriyle, bilinen –aşınmış ve çiğnenmiş– patikaları izlemekle üstesinden gelinemeyen bir güçlkle başlamıştır; bugün de böyle başlar. Bilim alanına yeni adım atan her kişi, ister çocuk olsun ister yetişkin, bu yolculuğa bununla, bilim öncesi araçlarla üstesinden gelinemeyen bir *güçlüğü*n keskin biçimde tasarlanmasıyla, *sorunlu bir durumun* açık seçik ve keskin anlatımıyla başlamalıdır.

Öğrencilerini ders kitabının sonuna basılan yanıtları ezberlemeye zorlayan, onlara ne alıştırmaları ne de bunları çözme yöntemini gösteren bir matematik dersi için ne denirdi?

Oysa çok zaman çocuklara coğrafya, bitkibilim, kimya, fizik ve tarih böyle saçma bir yöntemle öğretilir. Onlara, insan soyunun bulduğu yanıtlar, üstelik sıklıkla bunların hangi sorulara verilen, bulunan veya tahmin edilen yanıtlar olduğu özenle açıklanmaksızın anlatılır.

Ders kitapları ve bunları izleyen öğretmenler, ne yazık ki çoğu zaman işe sözde bilimsel “tanımlarla” başlar. Ne var ki bilimi icat eden gerçek insanlar hiçbir zaman böyle başlamamıştır. Tanımlara *sonunda* ulaşmışlardır. Her nedense, çocuklar bilime ters uçtan “yönlendirilir”. Sonra da insanlar, neden çocukların genel kuramsal önermeleri “öğrenemediklerine”, (kafaya tıkıştırma anlamında) “öğrendiklerinde” bile bunları gerçeğe, “yaşama” uygulamadıklarına şaşırır. Bu yolla sözde bilimciler, –bazen kendi uzmanlık alanlarındaki bütün literatürü ezbere bilen, ancak *bunu anlamayan*– ukalalar yetiştirilir.

Marx bu olguyu yüz yıl önce kaba burjuva politik ekonomici W. Roscher'e göndermede bulunurken güzel betimliyor:

Bu adama bir *dipnot* ayırmalıyım. Böyle profesyonel okul çocuklarına *metinde* hiç yer yok. Roscher'in literatür bilgisi kuşkusuz hatırı sayılır –ve çoğu zaman bir o kadar yararsız; gerçi ben burada bile Göttingen mezununun edebi hazineler arasında sıkılarak dolaştığını ve yalnızca resmî, *muteber* literatüre aşina olduğunu ayırt edebiliyorum. Bütün matematik literatürünü bilen ancak matematikten hiçbir şey anlamayan birinin bana nasıl bir faydası dokunabilir ki?

Doğası gereği, dersini öğrenip onu öğretmekten öte bir şey yapamayan ve asla kendisini eğitecek seviyeye ulaşamayan böyle bir okul çocuğu, böyle bir Wagner, en azından dürüst ve bilinçli olsaydı, öğrencilerine bir hayrı dokunabilirdi. Kuşkulu kaçamaklara başvuracağına dürüstçe şöyle diyebilirdi: “Burada bir çelişkiyle karşı karşıyayız. Bazısı şöyle diyor, başkaları böyle. Sorunun doğası benim bir görüş geliştirmemi engelliyor. Siz kendi başınıza çözüme ulaşabilir misiniz diye bir deneyin! Bu yolla öğrencilerine bir yandan üzerinde düşünmeleri için bir şeyler vermiş olurdu, öte yandan da onları kendi başlarına çalışmaya özendirirdi. Ne var ki benim burada ortaya attığım güçlüğü, profesyonel bir okul çocuğunun doğasına uymadığı açıktır. Bizzat *soruları* anlama beceriksizliği onun özsel özelliklerinden biridir; bu da seçmeciliğinin, verilmiş *yanıt* yığınına koklayıp durmaktan öteye gide-memesini açıklar” (Ferdinand Lassalle’a 16 Haziran 1862 tarihli mektup; bkz. Marx ve Engels *Toplu Yapıtlar*, cilt 25, s. 404).

Ukalanın “kafa yapısının” bu çözümlemesi, *nasıl düşünülmesi gerektiğini öğretme* sanatı olan eğitbilim için çok öğreticidir.

Bilim, gerek tarihsel gelişimi boyunca gerek birey tarafından özümseme sürecinde, genel olarak, ister doğaya ister insanlara yöneltilmiş olsun bir *soru* ile başlar.

Ne var ki yaşamın ta içinden kaynaklanan ve önceden belirlenmiş, geleneksel, basmakalıp ve yinelenip duran yöntemlerle

çözölemeyen gerçek bir sorun, zihinde her zaman, biçimsel olarak çözölemez bir *çelişki* biçiminde dile gelir.

Daha da doğru biçimde söylemek gerekirse, arı mantıksal araçlarla, eş deyişle, önceden bellenen “kavramlara” (daha doğrusu “terimlere”) dayalıbütünüyle mekanik, makine benzeri işlem dizileriyle çözölemeyen “mantıksal” bir *çelişki* biçiminde ortaya çıkar.

Felsefe, uzun zaman önce, yalnızca olguların daha fazla araştırılması sonucunda çözölebilen gerçek bir “sorunun”, her zaman bir “mantıksal *çelişki*”, bir “paradoks” biçiminde belirlediğini gösterdi.

Öyleyse açık konuşmak gerekirse, yalnızca bilgi dağarcığı içinde bir “*çelişki*” belirlediği (biri şunu derken ötekinin bunu dediği) yerde, *bizzat bilgi nesnesinin daha derinlikli araştırılmasının* gereksinimi ve zorunluluğu ortaya çıkar. Bu durum, genel kabul gören önermelerdeki yerleşik bilginin fazlasıyla genel, soyut ve tek taraflı olduğunun göstergesidir.

Tam da bu nedenle, bir dizi “tipik çözüm” reçetesine uygun basmakalıp biçimde davranmak üzere eğitilen ve bağımsız (yaratıcı) bir çözüm bulmayı gerektiren durumlarda donakalan bir zihin, *çelişkilerden “hoşlanmaz”*. Çelişkilerden kurtulmaya, bunları boğuntuya getirmeye çalışır ve her defasında, alışkanlığın aşınmış yollarına geri döner. Ancak günün sonunda *çelişkiden* sakınıp kaçamadığında, “*çelişki*” inatla ortaya çıkmayı sürdürdüğünde, böyle bir zihin tam da “*düşünmenin*” gerekli olduğu noktada, *çöküp histeriye* tutulur.

Bundan dolayı, bir zihnin *çelişkiye* gösterdiği tepki, kültürünün şaşmaz bir ölçütüdür; daha da açık söylersek, *zekâ* olarak varlığının belirtisidir.

Bir seferinde, İ.P. Pavlov’un laboratuvarındaki araştırmacılar, bir köpek üzerinde, (tabii ki köpek için) çok rahatsız edici bir deney gerçekleştirdiler.

Bu araştırmacılar, sebatkâr bir çabayla köpekte daireye karşı olumlu, elipse karşı olumsuz bir tükürük salgılama tepkesinin ge-

lişmesini sağladılar. Köpek bu iki “farklı” şekli ayırmakta çok başarılı oldu. Derken bir gün daireyi, köpeğin görme alanı içinde, git-tikçe bir elipse “dönüşecek” biçimde döndürmeye başladılar. Köpek gitgide heyecanlandı ve sonunda histeriye kapıldı. Güçlü biçimde geliştirilmiş karşıt iki koşullu tepke eşzamanlı olarak harekete geçirilmiş ve bir çatışma, “yanlışlık” veya karşıtlık biçiminde karşı karşıya gelmişti. Köpek için bu dayanılmaz bir durumdu. A’nın değil-A’ya dönüştüğü, “karşıtların buluştuğu” bu nokta, tam da insanın düşünme eylemiyle hayvanın tepkisel davranışı arasındaki temel farkın kesin ve açık biçimde kendini gösterdiği noktaydı.

Böyle bir noktada hayvan (ve gerçek kültürel bir “mantıktan” yoksun zihin) çöker ve histeriye tutulur, sağa sola koşuşturur ve rastlantısal koşulların tutsağı olur.

Gerçek mantıksal bir kültürle donanmış bir zihin için ise bir çelişkinin ortaya çıkması, basmakalıp zihinsel eylemlerle çözülemeyen bir *sorunun* belirlediğini gösteren, dışavurumu içinde bu çatışkının ortaya çıktığı “şeyin” bağımsız biçimde incelenmesine –“düşünmenin” etkinleştirilmesine– bir işarettir.

Bu yüzden bir “zihni”, başlangıçtan itibaren, bir “çelişkiyi” histeriye kapılmanın nedeni değil, bağımsız etkinlikte bulunma, yalnızca başkalarının bu şey üzerine söylediklerini değil, şeyin kendisini bağımsız biçimde irdeleme nedeni olarak algılayacak biçimde eğitmek gerekir.

Bu, diyalektiğin temel gerekliliklerinden biridir. Diyalektik de yalnızca olgun ve seçkin zihinlere özgü gizemli bir sanat değil, gerçek düşünmenin gerçek mantığıdır –somut düşünmeyle eşanlamlıdır. İnsanlar çocukluktan itibaren bu konuda eğitilmelidir.

Çağdaşımız olan yaşlı bir matematikçinin sözlerini anmak durumundayım. Son yıllarda lise mezunlarının yetersiz matematiksel (ve başka tür) düşünme kültürünün nedenlerini irdelerken, bu durumun nedenlerini olağanüstü isabetle şöyle betimledi: Müfredat “fazlasıyla kesin sonuç”, aşırı sayıda “salt gerçeklik” içeriyor. Bu yüzden de “salt bilimin pişmiş elmasını yutmaya” alışık bi-

çimde büyüyen öğrenciler nesnel bilgiye, “şeyin” kendisine giden yolları bulamıyor.

Bizzat bu belirleme de “paradoksal” görünür. Oysa matematikçinin sözleri yalın olduğu kadar doğrudur da:

Kendi okul günlerimi anımsıyorum. Belinski’nin çok bilgili bir izleyicisi olan bir edebiyat öğretmenimiz vardı. Puşkin’e onun –Belinski’nin– gözleriyle bakmaya alıştık. Öğretmenin Puşkin’e ilişkin her türden kuşkuyu dışta bırakacak biçimde söyledikleri sonucunda, biz de Puşkin’de onun söylediklerinden öte bir şey göremiyorduk. Ta ki şans eseri Puşkin’e ilişkin Pisarev’in bir makalesine rastlayana kadar. Makale kafamı karıştırdı. Bu da ne? Her şey, öğretmenin söylediklerinin tersi olmasına karşın ikna ediciydi. Ne yapmalıydım? Ancak o zaman dikkatimi *bizzat Puşkin’e* yönelttim. Yalnızca o zaman *kendi başıma* onun gerçek güzelliğini ve derinliğini keşfettim. Ve ancak o zamandan sonra, hem Belinski’yi, hem de Pisarev’i –kitabı bir biçimde değil, gerçekten– anladım.

Elbette bu sadece Puşkin için geçerli değildir. Puşkin’e ilişkin ders kitaplarındaki “tartışılmaz” önermeleri ezberleyip bununla yetinerek okulu bitiren kaç kişi var! Doğal olarak “salt bilimin pişmiş elmasını” yeterince yutmuş kişi, başını kaldırıp düşen elmaya bakmak istemeyecektir. Lise dönemi edebiyat derslerinin birçok kişinin Puşkin okuma isteğini yok ettiği bir sır değildir ve bu durum yalnızca Puşkin’le de sınırlı değildir.

Bu söylenenlere, okulların öğrencilere çağcıl bilimin “tartışılmaz” ve “güçlü biçimde temellendirilmiş” doğrularını öğretmekle yükümlü olduğu, onların olgunlaşmamış beyinlerine kuşku, çelişki ve kuşkuculuk tohumu ekmemesi gerektiği biçiminde karşı çıkılabilir. Bu doğrudur. Ne var ki bizzat bu “güçlü biçimde temellendirilmiş” şeylerin, çetin araştırmaların sonucundan, bir zamanlar ortaya çıkan (ve hâlâ anlaşılır olan) *sorulara* büyük çabalar sonucunda verilen *yanıtlardan*, eş deyişle, *çözölmüş çelişki-lerden* başka bir şey olmadığı da unutulmamalıdır.

Bunlar dâhilerin kafasına gökten düşen “salt doğrular” değildir. Her şey bir yana, birileri elmayı dalından koparıp pişirmiş olmalı. Bilimde öğrenilmesi gereken, başkalarının çiğnediği lokmanın nasıl yutulacağı değil, elmanın nasıl koparılıp pişirileceğidir. Bu da ilk adımda öğrenilmelidir, zira daha sonra geç kalınacaktır.

“Tek başına sonuç, bu sonuca götüren yordamdan koparıldığında, bir cesetten başka bir şey değildir”; bağımsız devinme yetisinden yoksun ölü kemikler, gerçeğin iskeleti –usta diyalektikçi Hegel, *Tinin Görüngübilimi*’nde, bu durumu olağanüstü açıklıkta böyle betimler.* Dilsel terminolojiyle kaydedilen ve elde edilme yordamından koparılan değişmez bilimsel bir doğru, “doğruluğun” bütün dışsal belirtilerine sahipmiş gibi görünse de dilsel bir kabuktan başka bir şey değildir. O zaman da ölü, canlıyı ele geçirir, bilim yolunda, gerçeklik yolunda ilerlemesini engeller. Ölü gerçeklik gelişen, canlı gerçekliğin düşmanı olur. Bu yolla mezuniyet sınavında beş, yaşamdaysa iki veya daha düşük not alan dogmatik ve kemikleşmiş zihin ortaya çıkar.**

Böyle bir kişi, çözülmemiş sorunları sevmediğinden çelişkilerden hoşlanmaz. O yalnızca kesin yanıtlardan hoşlanır. Bağımsız zihinsel emeği sevmez, başkalarının zihinsel emeğinin meyvelerinden yararlanmayı tercih eder. Yaratıcı bir üretici değil, tüketici bir asalaktır. Ne yazık ki okullarımız bunlardan çokça üretmiş bulunuyor.

Bu da çocukluktan, ta birinci sınıftan itibaren kafasına çakılır; üstelik bu, “yetenek eksikliği” bahanesiyle suçu suçsuz “doğaya” atan “eğitbilimciler” tarafından yapılır. Tembel öğretmenlerin işine gelen bu pespaye uydurmayı pedagojik ortamımızdan, dinin ahmakça uydurmalarını yaptığımız gibi, acımasızca söküp atmamızın vakti geldi.

* Bkz. *Tinin Görüngübilimi*, Önsöz, paragraf 3, çeviri bana ait. –çev.

Sovyetler Birliği’nde öğrenciler, en yükseği beş olan bir not sıralamasına göre değerlendirilirdi. –çev.

Özgül insani düşünmeyi öğretmek diyalektiği öğretmek demektir: Diyalektik, “çelişkileri” gerçekten çözüme kavuşturmak yerine bunları dilsel cambazlıklarla baştan savmak değil, titizlikle bir “çelişki” tasarlamak, şeyin, gerçeğin somut incelenmesi yoluyla bunların gerçek çözümünü elde etmektir.

İşin bütün sırrı buradadır. Biçimsel mantık ile diyalektik arasındaki fark, insan düşünüşüyle herhangi bir memeli hayvanın bilinci veya bilgisayarın işlemleri arasındaki fark, budur: Bilgisayar da birbirini dışlayan iki komut – “çelişki” – karşısında, tıpkı histeri nöbetine tutulan Pavlov’un deneyindeki köpek gibi “şaşkına” döner.

Buna karşılık, insan için bir çelişkinin ortaya çıkması, histeriyi tetikleyecek bir şey değil, “düşünmeyi” etkinleştiren bir uyandır. Bu, çocukluktan, kişinin bilime ilk adımını attığı andan itibaren öğretilmelidir. “Öğretimi” diyalektik materyalizme, bilginin materyalist mantığı ve kuramı olarak diyalektiğe dayanarak dönüştürmenin anahtarı işte budur. Aksi durumda, böyle bir “dönüşüme” ilişkin bütün sözler boş bir dilek ve laf ebeliği olarak kalır. Zira diyalektiğin özü “çelişkidir”; çelişki yoksa, gelişen düşünmenin “motoru” ve “ana zembereği” olarak diyalektikten söz edilemez.

Burada özellikle “yeni” bir şey yoktur. Makul ölçüde zeki ve deneyimli herhangi bir eğitimci bunu hep yapar: Çocuğu ince-likli bir biçimde, psikolojideki adıyla, “sorunlu bir duruma” yönlendirir. Sorunlu durum, çocuğun o ana kadar geliştirdiği eylem yöntemleriyle, edindiği “bilgiyle” çözölemeyen, ancak yine de çözümü, çocuğun (doğru biçimde değerlendirilmiş) verili bilgi düzeyi göz önünde tutulduğunda, becerileri kapsamında olan bir durumu imler. Böyle bir durum, bir yandan o zamana kadarki zihinsel birikimin etkin biçimde kullanımını, öte yandan çözüm doğrudan bu birikimden çıkmadığından, az da olsa “fazladan bir çaba”, bizzat çocuğa ait bir uslamlama, basit bir yaratıcı kurgu, bir gıdım bile olsa, eylem “bağımsızlığı” gerektirir.

Bir deneme yanılma süreci sonunda çocuk doğrudan yardım almaksızın bu durumdan bir “çıkış yolu” bulursa, zihinsel gelişim veya “zekâ” gelişimi yolunda gerçekten büyük bir adım atmış olur. Böyle bir adım, başkalarının sözlerinden oluşan kalıplaşmış binlerce doğruyu öğrenmeye yeğdir.

Zira kişi yalnızca bu şekilde, eldeki görevin *verili koşullarının* ötesine geçildiğinde gerçekleştirilebilecek eylemlere yarayan becerileri geliştirebilir.

Bu anlamda kişinin, bir görevi *çözümlü* ve *çözümsüz* kılan (bu yüzden de “erek” ve bu ereğe ulaşma “araçları” arasındaki bir “mantıksal çelişki” gibi görünen) verili koşullar bütünü bağlamından, sorunun gerçekten –eş deyişle, somut olarak, nesneyle ilişkili ve bu yüzden “açıkça”– *çözüldüğü* daha kapsamlı bir koşullar bütünü bağlamına geçtiği her yerde bir diyalektik mevcuttur.

Böyle bir diyalektik, bir diyagramda sunulan başlangıç koşullarının dönüştürülmesini gerektiren yalın geometrik bir sorunun çözümünde, bu çözüm yalnızca “fazladan” tek bir çizgi çizip daha önce ayrı ve ilişkisiz –mantık dilinde “dolayimsız”– iki (verili) çizgiyi birleştirmekten ibaret kalsa bile söz konusudur. Bu *bağlantıyı* –geçiş, dönüşümü– gerçekleştiren çizgi, birleştirdiği çizgilerin özniteliklerini –“A” ve “değil-A’yı”– kendinde toplar.

Bu yolla nesne güdümlü eylemde ve tasavvurda, köpeği histeriye sürükleyen durumu çözüme kavuştururuz. Bu, açıkça tanımlanmış bir biçimin –dairenin elipse, çokgenin daireye, doğrunun eğriye, alanın oyluma vb.– ötekine geçişini veya dönüşümünü, en genel anlamıyla “A’nın” “değil-A’ya” dönüşmesini imler.

Verili olandan, bilinenden, bilinmeyene geçiş gerektiren herhangi bir sorun, sabit karşıtların dönüşümünü gerektirir.

Eğer “A” bizim için bir bilinense (nitel veya nicel öznitelikleri ya da “parametreleri” veriliyse) ve “B’yi” bulmamız gerekiyorsa –“B’yi” “A’nın” özgüllükleri üzerinden açıklamamız gerekiyor– ve bu “B’yi” henüz bilmiyorsak, bu aşamada yalnızca “B’nin”

“değil-A” olduğunu söyleyebiliriz demektir. Peki de, o zaman değil-A olmaktan başka nedir?

İşte bu nedenle bir *geçiş* veya “köprü” bulmamız gerekir. Bir şeyden ikinciye –“A’dan” “değil-A’ya”– geçiş, genel olarak yalnızca bir “aracı halka” [dolayım –Türkçe çev.], “çıkaramın orta terimi” veya –mantıkta söylendiği gibi– “bir üçüncü” üzerinden gerçekleştirilebilir.

Böyle bir orta terim bulmak, sorunun çözümünün en çetin yanıdır. “Parlak bir zihnin” “keskinliği”, “becerikliliği” ve benzer niteliklerinin bulunup bulunmadığı işte bu noktada ortaya çıkar.

Bu bilinmeyen “üçüncü”, her zaman açıkça belirlenmiş diyalektik özniteliklere sahiptir. Özellikle, eşzamanlı biçimde, hem “A’nın” hem de “B’nin” (veya “değil-A’nın”) özgüllüklerini içermelidir.

“A” için “B’yi” temsil etmeli, “B” için de “A’nın” imgesi olmalıdır.

Buna benzer biçimde, bir diplomat yabancı bir ülkede kendisini değil, ülkesini “temsil” eder. “A” ülkesinde “değil-A” ülkesinin temsilcisidir. İki dili konuşmalıdır, iki ülkenin de dillerini –temsilcisi *olduğu* ülkenin ve temsilci olarak *bulunduğu* ülkenin dilini konuşmalıdır.

Başka bir deyişle, “orta terim”, “dolayımladığı” çelişkinin her iki yanının –hem “A’nın” hem de “değil-A’nın”– özgüllüklerini kendinde birleştirmelidir. “Orta terim” karşıtların dolaysız birliğidir –bunların birbirine *dönüştüğü* noktadır.

“Çelişkinin tarafları” dolayımlanmadığı sürece, başka bir deyişle “A’nın” yanı sıra “değil-A” da bulunuyorsa, bir *mantıksal çelişki* ile karşı karşıyayız demektir. Mantıksal çelişki dolayımlanmamış, çözülmemiş bir çelişkidir. Bu anlamda –*çözümsüz* bir sorunun ifadesi olduğu anlamda– “kabul edilemez” bir durumdur.

Bir sorunu çözmek, bir çelişkinin başlangıçtaki taraflarını, “A” ve “değil-A’yı” birleştiren, ilişkilendiren ve birbirleri aracılığıyla ifade eden –(düşüncede) bunları birbirlerine *dönüştüren*– “üçüncüyü” bulmak demektir. Bu, Pavlov’un laboratuvarında bir dai-

reyi elipse “dönüştürme” yoluyla köpek için yaratılan durumun aynısıdır.

Peki ama bu durum düşüncenin devimi veya “düşünmeyi” öğretmek için önemli midir? Evet, hem de çok.

Her şeyden öte bir sorunun koşullarını bir “çelişki” olarak belirlediğimizde, düşünüşümüz bu başlangıçtaki çelişkiyi çözmeye yarayan olguyu (çizgi, olay, eylem vb.) bulmaya güdümlenir.

Hâlihazırda bu üçüncünün ne olduğunu bilmiyoruz. Arayıp bulmamız gereken işte budur.

Ancak yine de bunun hakkında olağanüstü önemde bir şey biliyoruz: O aynı zamanda hem “A” hem de “B’nin” (“değil-A’nın”) özgüllüklerine uymalıdır. Bundan dolayı, çıkarımın “orta terimini” arayış, *erek güdümlü* bir arayıştır. Bu, sorunun başlangıç koşullarının terimlerinin aracılığıyla ifade edilen, “aynı ilişki” içinde eşzamanlı olarak hem “A” hem de “değil-A” –eş deyişle, bir “çelişki” – gibi görünen bir olgu olmalıdır.

Saf biçimsel düşünüş bakış açısından, böyle bir şey bütünüyle olanaksız ve düşünülemezdir. Doğru, *sorunun verili koşullarında* henüz düşünüşümüzün ve tasavvurumuzun kapsamı dışında olması anlamında, “düşünülemezdir” Ne var ki bilimizdeki her ilerleme, son çözümlemede, daha önce “düşünülemez” olanı düşüncemizin kapsamına sokmaktan ibarettir: Bulur, görür ve kavrarız. Böylece de daha önce çözülmemiş bir sorunu, soruyu veya çelişkiyi çözeriz.

Diyalektik bir “çelişki” tasarlamak, bunu en keskin ve açık biçimde ifade etmek, sonra onu gerçek, somut, nesne güdümlü, dolayısıyla da apaçık çözümüne ulaştırmaktan oluşur. Böyle bir çözüme ancak, daha önce belirlenen bir “çelişkinin” eşzamanlı olarak *gerçekleştiği* ve *somut biçimde çözüldüğü*, yeni bir olgunun keşfedilmesi bağlamında ulaşılır.

Keskin biçimde tasarlanmış bir çelişki, bir “düşünce gerilimi” yaratır; bu gerilim, çelişkinin yalnızca onun sayesinde çözüme kavuştuğu olgu bulunulmadan giderilemez.

Bu durum, en gelişkininden en yalınına dek, entelektüel gelişimin bütün örneklerinde ortaya çıkar. Karl Marx'ın burjuva economicilerinin üzerine boş yere kafa patlattığı sorunu –sermayenin meta mübadelesinden doğması sorununu– çözmesini sağlayan tam olarak diyalektikti. Öncelikle burada keskin bir çelişki belirlendi. Güçlüğün ana kaynağı, piyasa ilişkilerinin en yüce yasasının eşdeğerlerin, eşit değerlerin mübadelesi olmasıydı. 5 lira eden bir nesnem varsa onu 5 lira eden başka nesnelerle mübadele edebilirim. Mübadele yoluyla –bir alım satım dizisiyle– 5 liramı 20 liraya dönüştüremem (vurgunculuk ve sahtekârlığı tabii ki dışarıda tutuyoruz). Peki o zaman, kâr, artık değer ve sermaye nasıl olanaklıdır? Sermayenin yasası duraklamasız “özgenişlemedir”. Tam da burada bir sorun ortaya çıkar:

Henüz tırtıl halindeki bir kapitalistten başka bir şey olmayan para sahibinin, metaları tam değerleri ile satın alması, tam değerleri ile satması, ama gene de sürecin sonunda, koyduğundan daha fazla değeri çekmesi gerekir. Tırtılıımızın kelebeğe dönüşmesi, hem dolaşım alanında gerçekleşmeli hem de dolaşım alanında gerçekleşmemelidir. Problemin koşulları işte bunlardır. *Hic Rhodus hic salta!* [Halep oradaysa arşın burada!] (K. Marx, *Kapital*, Birinci Cilt, s. 169, Yordam Kitap)

Öyleyse –sahtekârlık yapmaksızın, eş deyişle, metalar evreninin yüce yasasını çiğnemeksizin– özgüllüğü eşdeğerlerin mübadelesi yasasıyla doğrudan çelişen bir görüngü olarak “sermaye”, nasıl ansızın ortaya çıkabilir?

Sorun keskin ve açık biçimde ortaya konmuştur. Marx'a göre sorunun çözümü şu koşullara bağlıdır:

Bir metanın tüketiminden değer çıkarabilmek için, para sahibi dostumuzun, dolaşım alanında, yani piyasada, kullanım değeri değer kaynağı olma özel niteliğine sahip bulunan ve dolayısıyla tüketimi bizzat emeğin maddileşmesi ve bunun sonucu olarak da değer yaratması demek olan bir metayı keşfetme şansına sahip olması gerekirdi. (Marx, *Kapital*, Birinci Cilt, s. 169-170, Yordam Kitap)

Tüketilmesi yaratım olan bir meta! “Mantıksal olarak çelişik” olduğundan olanaksız, “düşünülemez” görünen bir şey.

Ne var ki para sahibi dostumuz bir kapitaliste dönüşmeyi başarmışsa, metalar evreninin yüce yasası açısından çözümsüz olan sorunu gerçekten çözmüştür demektir. Dürüstçe, her bir kuruşu kuruşla mübadele etmiş, tek bir kişiyi bile dolandırmamış, ancak yine de liralara elde etmiştir. Bu da piyasada düşünülemez büyü- lü bir meta –tüketimi (yıkımı) değer üretimi (yaratımı) ile özdeş olan bir değer-meta– bulup satın aldığı anlamına gelir.

Kuramcı bu kuramsal (mantıksal) çelişkiyi çözmek istiyorsa, araştırmasına, para sahibi dostumuzun düşünülemez olanı “düşünülebilir” kılan böylesi özgül bir metayı satın almayı başardığı yerden başlamalıdır. Metalar evreninin yüce yasasını hiçbir biçimde çiğnemediği düşünülemez olanı gerçekleştirebilen bu büyü- lü meta nedir? *Kapital*’in yazarı, dostumuzu izleyip şunu keşfeder: “Ve para sahibi böyle özel bir metayı piyasada gerçekten bulur: Bu meta, emek kapasitesi (*Arbeitsvermögen*) ya da emek gücüdür (*Arbeitskraft*)” (Marx, *Kapital*, Birinci Cilt, s. 170, Yordam Kitap).

Hiçbir sözcük oyununun çözemeyeceği çelişkiyi çözebilme- mizi sağlayan piyasadaki tek meta budur. “Meta” mübadelesi yasalarına tümüyle tabi olan, bundan dolayı da (bunlar açısın- dan bakıldığında sermayenin doğumunun “yasa dışı” bir eylem olduğu) “meta” ve “değer” kuramsal tanımlarının tümüne uyan, ancak, aynı zamanda, bu yasayla tam bir uyum içinde bu yasa dışı “yavruyu” –artık değer ve sermayeyi, eş deyişle, metalar evreninin yasalarıyla doğrudan çelişen görüngüleri– doğuran biricik nesne budur. Bu, varoluşunda “A’nın” “değil-A’ya” –kullanım değerinin değişim değerine– çevriminin gerçekleştiği cinste bir nesnedir. Bu, dairenin elipse, daire olmayana çevrimi kadar doğal –ancak diyalektik olmayan düşünce açısından bir o kadar “düşünülemez” olan– bir “çevrimdir”.

Gerekli –doğrudan gerçek, somut ve apaçık– olgu bulunmuş, başka türlü çözülemez olan çelişki çözülmüştür.

Burada, tasavvurda “bilinmeyenin” karşılığı olan koşulları – sorunu kesin olarak çözebilmek için bulmamız gereken “X”i veya kayıp halkayı– bulma olanağını sunan şeyin, tam da sorunun başlangıç koşulları çerçevesinde verili ve bu koşullar bağlamında çözülemez olan bu “mantıksal çelişki” olduğunu açıkça görebiliriz.

Bu “çelişki” ne kadar keskin biçimde tasarlanırsa, “bilinmeyenin” karşılığı olan “göstergeler” ve araştırmayı yönlendirip dikkatimize yön veren ölçütler, o kadar kesin biçimde belirlenir. Bu durumda, düşüncemiz yeni bir olguyla karşılaşma umuduyla daldan dala atlamaz, *bu olguyu* –uslamlama zincirini tamamlamamızı sağlayacak biricik olguyu– *bilerek arar*.

Bu diyalektik düşünüş düzeneğini mecazen aşağıdaki gibi betimleyebiliriz. Kesik bir elektrik kablosunu düşünün. Kablonun bir ucunda pozitif, diğer ucunda negatif yük birikmiştir. Karşıt iki yük arasındaki gerilim, yalnızca devreyi tamamlayan üçüncü bir nesne kullanılarak giderilebilir. Bu nasıl bir nesnedir? Birkaç şey deneyelim. Kablonun iki ucunu bir cam parçasına bağlarız. Akım oluşmaz; gerilim sürer. Tahtayı deneriz. Sonuç aynıdır. Ancak iki kutup arasına bir metal parçası yerleştirir yerleştirmeyiz akım başlar ve gerilim sona erer.

Düşünmedeki “çelişki gerilimi” de benzer biçimde –çelişki tarafından “kesintiye” uğratılmış uslamlama zincirine yeni bir olgu ekleyerek– giderilir. Doğal olarak bu, rastgele elde edilmiş bir olgu değil, sorunun koşullarına “uyan”, çelişkinin daha önce “dolayımınmayan” uçlarını bağlayan veya “dolayımlayan” biricik olgudur. Bu olgu, eşzamanlı olarak çelişkinin her iki tarafının özgüllüklerine (yasal gerekliliklerine) “uymalıdır”.

Bu yeni olgu “A” açısından “B’nin” (eş deyişle, “değil-A’nın”) “temsilcisi”, “B” içinse (tabii ki “değil-B” olan) “A’yı” temsil eden bir imge olmalıdır. Aksi takdirde, A ve B arasında bir “iletken”, bir “aracı” olamaz –tıpkı farklı iki dilde konuşan kişiler arasında çevirmenlik yapanın her iki dili konuşan üçüncü bir şahıs olmasının gerekliliği gibi. Aracı kendinde, “özgül” doğasının bir parçası ola-

rak, hem “A” hem de “B’yi” imleyen özellikler taşımalıdır, eş deyişle, farklı ve karşıt özniteliklerin doğrudan karışımı (birliği) olmalıdır.

Böyle bir olguyu bulduğumuzda, “çelişki” artık “dolaylı” ve çözülemez olmaktan çıkar. Bu olguyu bulmadıkça çelişki çözülemez, “mantıksal” bir çelişki olarak kalır, çözülene kadar erincimizi kaçıran “düşünsel gerilime” yol açar.

Düşünme kültürünü edinmek, öyleyse, çelişkidən kaçmak veya sakınmak değil, “çelişkinin gerilimine dayanmayı”, çelişkiyi çözmekte başarısızlık karşısında histeriye kapılmamayı, öfkelenmemeyi ve aksileşmemeyi öğrenmek anlamına gelir. Bir çelişkiyle her zaman kafa kafaya tokuşmalı, çözümünü somut, nesne ilişkili ve apaçık olgularda bulmak için, bu çelişkiyi “en katıksız biçiminde” ortaya koymaya çalışmalıyız.

Diyalektik, olguların, çözülemeyen sorunun koşullar dizgesini kuran olgular kümesinin çelişkisini gün yüzüne çıkarmak, bu çelişkiyi en açık ve yalın biçimde sergilemek, sonra da bizzat bu olgularda –henüz görüş alanında olmayan ve bulunması gereken biricik olguda– “çözümünü” ortaya çıkarmaktır. Çelişkinin kendisi bizi böyle bir olguyu aramaya zorlar. Böyle bir durumda, düşünmedeki çelişki (eş deyişle, “mantıksal çelişki”), gerçekliğin, “bizzat nesnenin” deviminin çelişkileri çözdüğü gibi çözülür.

Böyle bir çözüm, salt sözcük oyunları, “kavramları” ve tanımlarını “açıklığa kavuşturmakla” elde edilemez.

(“Elbette, kavramları açıklığa kavuşturma” çabasına karşı bir itirazda bulunulamaz. “Mantıksal çelişkiye” götüren önceki usamlama sürecini tekrar tekrar denetleyerek, sık sık, bu çelişkinin yalnızca basit bir dikkatsizlik, terimlerdeki ikircim veya buna benzer nedenlerin sonucu olduğunu, dolayısıyla da herhangi bir nesne ilişkili sorunu ifade etmediğini ayırt ederiz. Böylesi çelişkiler salt biçimsel araçlarla –“kavramları açıklığa kavuşturmakla”– çözülür ve yeni olgular aramayı gerektirmez.

Ancak diyalektik, biçimsel açıdan kusursuz düşünmeyi gerektirir. Yukarıda söylenenler, yalnızca usamlamadaki en titiz ve bi-

çimsel olarak en kusursuz, sorunun gerçek koşullarını mantıksal olarak ifade eden düşünme sonucunda beliren “mantıksal çelişkiler” için geçerlidir. Bunu usumuzdan çıkarmamalıyız.)

Bu yüzden düşünmenin en yüksek kültürü, öfkelenmeksizin ve histeriye kapılmaksızın, “çelişkinin gerilimine” dayanma yetisi, bir çelişkiyi sözde değil gerçekte çözme yetisi, kendini her zaman kişinin kendisiyle nasıl tartışması gerektiğini bilmesiyle gösterir. Diyalektik düşünen kişiyi diyalektik düşünmeyen birinden ayıran nedir? Bütün “artıları” ve “eksileri”, bir “muhalifin” bulunmasını gerektirmeksizin, bir hasmın haince bir zevkle bu “eksileri” gözümüze sokmasını beklemeksizin, kendi başımıza tartma yetisidir.

Bu yüzden kültürlü düşünüşü sahip kişi her zaman tartışmalara girmeye hazırlıklıdır. Bütün “eksileri” öngörüp tartmış, karşı kanıtları hazırlamıştır.

Bir tartışmaya hazırlanırken gayretli bir tarafgirlikle çelişkisiz bir savın “artılarını” ve “doğrulamalarını” bir araya getirmekle yetinen kişi, tartışmada yenik düşer. Öngöremediği açılardan darbe alır. Gayretkeş bir biçimde “doğrulamaları” aradıkça, karşıt bir görüşü temellendirecek gerçek “yönlerine” gözlerini gayretle kapadıkça, darbe alabildiği açılardan sayısı artar.

Başka bir deyişle, herhangi bir gerekçeyle tercih ettiği (onun açısından) “tartışılmaz” görünen sav tek taraflı (soyut ve genel) olduğu ölçüde, içsel açıdan “çelişkisiz” diye ezberleyip öğrendiği sav “tartışılmaz” ve “salt doğru” olduğu ölçüde, darbe alabileceği açılardan sayısı artar.

“Saltık doğruların” bütün hinliği tam da burada ortaya çıkar. Zira bir doğru ne denli “saltık” ve “kesin” ise, kendi karşıtına dönüşme kaçınılmaz noktasına o denli yaklaşır, karşı görüşten birinin bu savı kendi aleyhine çevirmesi o denli kolaylaşır ve bu sava karşı daha çok olgu ve kanıt bulunabilir.

İki kere iki dört mü eder?

Bu nerede görülür? Yalnızca az sayıda ve ayrıksı durumda. Yalnızca katı, geçişimsiz cisimlerin söz konusu olduğu durum-

larda. “Toplanan” iki su damlası yalnızca bir damlaya –belki de yirmi bir damlaya– dönüşür. İki litre su ile iki litre alkolü topladığınızda, her zaman dört litreden daha az votka elde edersiniz. Evren yalnızca “salt katı cisimlerden” oluşsaydı, genel olarak “iki kere iki dört eder” önermesi kesinlikle yanlışlanamaz olurdu. Peki, böyle cisimler, ayrıksı dahi olsa gerçekten var mı? Böyle cisimler yalnızca kafamızda, idealize ettiğimiz fantezilerimizde var olmasın? Bu hiç de kolay bir soru değildir. Ne olursa olsun atomlar ve elektronlar böyle cisimler değildir.

Tam da bu yüzden, önermelerinin (matematiksel doğruların) “kesinlikle tartışılmaz” evrenselliğe sahip olduğuna kani olan matematikçiler, bu önermelerin nesnel dünyadaki hiçbir şeyi yansıtmadığı ve yansıtamayacağı, baştan sona bütün matematiğin yapay öznal bir kurgudan, zihnimizin “özgür” yaratıcılığının ürününden başka bir şey olmadığı düşüncesini kabul etmeye yatkındır. O zaman da bu önermelerin genelde görgül olgulara uygulanabilir olması, bu olguları çözümleme ve gerçeği araştırma sürecinde olağanüstü biçimde “iş görmesi” gizemli bir bilmeceye dönüşür.

Buyurun işte! Felsefi idealistler –böyle durumlarda her zaman olduğu gibi– [yine çıkıverdiniz ortaya!]

“İki kere iki dört eder” gibi görünürde mutlak doğruluğu kesin olan bir sava körce inanmanın cezası budur.

Saltıklar genelde durağan kalmaz, ceplerinde birçok oyun vardır. Bir saltığa “tartışılmaz” bir şey olarak iman eden kişi, er geç bu saltık tarafından, daire karşısında tükürük salgılamaya koşulanmış o köpek gibi alçakça ihanete uğrar.

Peki, bu durumda böylesi tescilli hainlere güvenmeyi gencecik bir çocuğun kafasına sokmak uygun mudur? Böyle yapmakla, ona saltık doğrulara egemen olmayı öğretmek yerine, onu bilerek ve isteyerek iman sunağında yakılmaya, “saltık doğrulara” kurban edilmeye hazırlamış olmaz mıyız?

“İki kere iki dört eder” önermesini, tartışmasız doğru kabul etmek ve doğruluğundan kuşkulananmamak üzere yetiştirilen kişi

–bırakın *büyüğünden* olmayı– asla bir matematikçi olamaz. Böyle biri, matematik alanında bir insan olarak yolunu nasıl bulacağını bilemez.

Bu alanda, öğretmenin sürekli olarak hiç de hoş olmayan ve anlaşılmayan, dairenin elipse, çokgenin daireye, eğrinin doğruya ve yeniden eğriye, sonlunun sonsuza dönüşmesi gibi, sürprizlerle şaşırttığı bir kobay faresi olarak kalır. Öğrenci bütün bunları kara büyü gibi, körü körüne sevilmesi ve tapınılması gereken matematik tanrılarının gizemli sanatı gibi algılar.

Ancak yaşam ona yalnızca iki kere ikinin nasıl beşe dönüştüğünü göstermekle kalmaz, iki kere ikinin nasıl muma dönüştüğünü de gösterir. Yaşam her dönemde değişim ve dönüşümlerle doludur. Yaşamda salt durağan olan şeylerin sayısı çok azdır. Böyle yetişen bir öğrencinin gözünde bilim körü körüne tapınılacak bir nesne, yaşamsa histeriye yol açacak çok sayıda durum barındıran bir şey olur. Onun gözünde bilim ile yaşam arasındaki bağ anlaşılmaz, gizemli ve kavrama yetisinin ötesinde kalır. Yaşam ona tümüyle “bilimdışı”, dahası “usdışı” bir şey, bilimse yaşamla ilgisiz, onun üzerinden akıp giden bir şey gibi görünür.

“Saltığı” genç çocukların “beyinlerine kazımak”, bundan başka bir sonuca yol açamaz. Çocuk yaştaki kişinin yanlışlanamayana inancı ne denli güçlü ve körü körüne olursa, yaşam onu bilimle düş kırıklığına uğratarak, inancını sarsarak ve kuşkuculuğa sürükleyerek o denli acımasızca cezalandırır.

Zira hiçbir durumda çelişkiyi –genel bir düşünce veya soyut bir doğru ile yaşamda bununla uyuşmayan olguların çokluğu arasındaki çatışkıyı– başından savamaz. Er ya da geç böylesi bir çatışkının içine çekilir ve çelişkiyi *çözüm*e kavuşturma durumunda kalır. Ona bunu nasıl yapacağını öğretmediyseniz, ona dayatılan doğrunun hiçbir olgunun bu doğruyla “çelişemeyeceği” biçimde saltık ve tartışılmaz olduğu konusunda onu ikna ettiyseniz, sizin onu kandırdığınızı ayırımsayacaktır. Böylece hem size hem de kafasına tıktırdığınız doğrulara inancını yitirecektir.

Felsefe ve psikoloji, uzun zaman önce, “kuşkucunun” her zaman düş kırıklığına uğramış bir “dogmacı”, “kuşkuculuğun” “dogmacılığın” öteki yüzü olduğunu gösterdi. Bunlar birbirlerini karşılıklı güçlendiren konumlar, ahmakça eğitim düzeninin yaşayan zihinleri öğütme için kullandığı ölü değirmen taşlarıdır.

Dogmacı eğitim, kişiye, çevresindeki dünyayı soyut genel doğruyu olumlayan bir “örnekler” deposu olarak görmeyi öğretmekten ibarettir. Bunun yanı sıra kişi, karşı görüşü destekleyen olgulardan, daha da önemlisi, karşı görüşü destekleyen çalışmalardan uzak tutulur. Yalnızca kendisine karşı eleştirel bir tutum takınmayan bir zihnin böyle bir eğitime tabi tutulabileceği apaçık ortadadır. Serada yetişen böyle bir zihnin yalnızca fanusta, arınık bir atmosferde varlığını sürdürebileceği, bu şekilde sağlanan ruhsal sağlığın ise, üşütmesin diye sürekli evde tutulan bir çocuğun sağlığı kadar kırılgan olduğu da ortadadır. En ufak bir rüzgâr böyle bir sağlığı yok eder. Yaşamın çelişkileriyle karşılaşmaktan titizlikle korunan, ezberlediği dogmayı sorgulayan çalışmalardan korkan bir zihnin başına da aynı şey gelir.

Kant, *Arı Usun Eleştirisi*’nde, zaten bildiğini betimleyen çalışmaları okumak yerine, karşı kanıtları irdelemenin “iyi ereğe” çok daha fazla katkısı olacağını söyler. Şöyle sürdürür: “İyi ereğin *dogmacı* savunucusunun yanıtını asla okumamalıyım. Sırf kendi kanıtını desteklemek için karşı görüştekilerin sofistçe argümanlarına saldıracağını zaten biliyorum. Dahası, tanıdık yanlış bir uslamlamalar dizisinin de yeni gözlemler yapmak için yeni ve özellikle düşünülmüş bir usamlama kadar malzeme sağlamadığını da biliyorum. ...

Peki, gençlerimiz akademik öğretimimize emanet edildiklerinde, yargı yetileri olgunlaşana kadar veya kafalarına yerleştirmek istediğimiz öğretimi kimden gelirse gelsin, karşı görüşün bütün ikna çabalarına karşı etkin biçimde direnebilecekleri şekilde kök salana dek, böylesi yazılara karşı uyarılmamalı, böylesi tehlikeli önermelerin yol açtığı eksikli bilgilerden korunmamalı mı?”

Bu ussal gibi görünebilir. Ancak Kant şöyle sürdürüyor: “Peki, ya daha sonra merak veya dönemin modası böyle yazıların onların dikkatini çekmesine yol açtığında, bu tazecik kanıları bu sına-va dayanabilecek mi?”

Burası kuşkulu. Zira yalnızca zihnin dogmacı kalıplarına alışan ve karşı görüştekinin ruhundaki kadar kendi ruhunda saklı diyalektiği nasıl geliştireceğini bilmeyen kişi için, karşı görüş “yeniliğin üstünlüğüne” sahip olacak ve “gençliğin safdilliliğiyle” öğrenilmiş tanıdık görüş bu üstünlüğünü yitirmiş olacaktır.

“Böyle olunca büyüyüp bu çocukça disiplinden kurtulduğunu göstermek için bu iyi niyetli uyarıları bir yana atmaktan daha iyi bir yol bulunmadığına inanır, dogmacılığa alışkın olduğundan da ilkelerini yıkacak karşıt dogmanın baldıranını kafaya diker.”

Tüm bunlar elbette bugün de doğrudur. [Bu], örneği nesnelerin mantığında bulunan psikolojik bir yasadır.

İşte tam da bu nedenle Hegel, “kuşkuculuğu” tinin gelişimi sürecinde “dogmacılığın” daha yüksek bir düzeyi –çocuksu dogmacılığın doğal biçimde alt edilmesi– olarak değerlendirir.

Zira dogmacı, “doğrunun yarısını” öteki yarısına karşı inatla savunup “karşıtların sentezini” veya “somut doğruyu” nasıl bulacağını bilemezken, somut senteze nasıl ulaşacağını o da bilmeyen kuşkucu, en azından, *her iki yarıyı* görür, her ikisini temellendirme zemininin bulunduğunu bilir ve bu iki yarım arasında salınır durur.

Dolayısıyla kuşkucu, dogmacının mızrağını kıran “şeyde” “karşıtların birliğini” –bir dogmacıya “A” ötekine ise “değil-A” gibi görünen bilinmez “üçüncüyü”– görebilme şansına sahiptir.

İki dogmacı, köprü üstünde karşılaşan iki keçi gibi ebedi bir çekişmeye yazgılıdır. İkisi de kuşkuculuğun soğuk sularına düşene dek kafa kafaya tokuşur.

Bu ferahlatıcı akıntıda yıkandıktan sonra daha akıllı olurlar –tabii batıp boğulmamış olmak koşuluyla.

Hegel'e göre diyalektik düşünme "kuşkuculuğu", "içsel", organik içkin ögesi olarak barındırır. Ancak bu durumda artık "kuşkuculuk" değil, yalnızca ussal özeleştirmedir.

Yaşayan, diyalektik düşünen bir zihin, eşit derecede ölü iki yarıdan –dogmacılık ve kuşkuculuktan– oluşamaz. Bir daha söylersek, böyle bir zihin iki karşıt kutbun mekanik birliği değil, bir "üçüncüdür". Bu üçüncü, ussal (dolayısıyla sağlam) kanı ile aynı ölçüde ussal (ve bu yüzden de keskin) özeleştirmenin bileşimidir.

Dogmacının gözüne bu "üçüncü" her zaman "kuşkuculuk" olarak görünür; kuşkucunun gözüne ise "dogmacılık".

İşin aslındaysa bu *diyalektiktir* –gerçekliğin diyalektiğini yansıtabilen zihnin diyalektiğidir; şeylerin mantığıyla uyumlu düşünme mantığıdır.

Yalnızca bütün bunlar göz önünde tutulduğunda, gerçek bir zihin yetiştirmeyi amaçlayan bir eğitim inşa edilebilir.

Bir insanı iflah olmaz bir kuşkucu olarak yetiştirmek istiyorsanız, kafasına "bilimin salt doğruluğuna"–en iyi ve en doğruya, bunları körü körüne, düşünmeksizin değil, *zekâsıyla* öğrenseydi onu asla aldatmayacak doğrulara– körü körüne bir güven aşılaktan daha güvenli bir yöntem bulamazsınız.

Buna karşılık, bir insanı yalnızca bilginin gücüne sağlam bir inanca sahip olarak değil, bu gücü yaşamın çelişkilerini çözmek için işe koşan biri olarak yetiştirmek istiyorsanız, "kuşku duyma-za" ona zararı dokunmayacak bir ölçü "kuşku" –eski Yunanlıların dediği gibi bir ölçü *skepsis*– aşılayın. Öteden beri yeni doğan bebeğe, (hatta yetişkinler için bile en korkunç olan!) hastalıklara karşı aşı yapan tabipleri örnek alın. Bu hastalıkların zayıf, güvenli türlerine –kişinin ve zihninin gerek duyduğu biçimlerine– yakalanmalarını sağlayın. Ona, bununla çelişen olgularla göz göze gelerek her genel doğruyu bağımsızca *denetlemeyi* öğretin. Genel doğru ile özgül olgu arasındaki çatışmayı *asıl, somut doğru lehine* –eş deyişle, bilimin ve olgunun ortak çıkarına olacak biçimde– çözmesine yardım edin.

İnsanları, bu çatışmayı ussalca çözmekten acze kapılıp bilimden düş kırıklığına uğrayan, “bilimin yaşama tekabül etmediği” bahanesiyle ona ihanet eden dogmacılarda olduğu gibi, özgül ile genel arasındaki çelişkiyi “olgunun” lehine, “bilimin” aleyhine çözecek biçimde yetiştirmeyin.

Böylece düş kırıklığı ve kuşkuculuk korkunç mikrobu, öğrenicinizi okul kapısının eşiğini geçer geçmez zehirlemek için kuluçkaya yatamaz. Gerçekten bağışıklık kazanan öğrenci, bilim kendisiyle “çelişen” “olgular” veya “olgumsular” ile çatışmaya girdiğinde, bilimsel bilginin onurunu nasıl koruyacağını bilir. Böylece bu olguları, bilimi cahilce onlara “uydurarak”, aslında “yaşam böyledir” cehalet ilkesi anlamına gelen “olguların hatırı için” bilime ihanet ederek değil, bilimsel biçimde nasıl yorumlayacağını bilir.

Yalnızca bu şekilde kişide düşünme yetisini, *somut biçimde* düşünme yetisini geliştirmek olanaklıdır.

Zira düşünmek hep *somut* olmalıdır. Zira doğru hep somuttur; zira “soyut doğru yoktur”. (Lenin)

Spinoza, Hegel, Marx, Engels, Plehanov ve Lenin gibi insanlığın en büyük zihinlerinin yüzyıllar boyunca yinelemekten usanmadıkları bu bilgece doğru, ne yazık ki hâlâ eğitimimizin ve eğitim bilimimizin öncü ilkesi olmaktan çok uzaktır.

Çok zaman, –hatta sık sık belki gereğinden de çok– “somut” sözcüğünü ağzımıza dolayıp bu kıymetli kavramı ilgisi olmayan önemsiz şeyler için müsrifçe harcadığımız doğrudur.

Çok zaman “somutluk” ile “apaçıklığı” karıştırmıyor muyuz? Her şey bir yana, bu ikisi apayrı şeylerdir –en azından Marksist-Leninist felsefede, materyalizmin mantığında ve bilgi kuramında böyledir.

Bilimsel felsefede “somut”, hiçbir biçimde, “apaçık” olarak anlaşılmaz. Marx, Engels ve Lenin, bu iki kavramı eşitlemeyi, Ortaçağ skolastik felsefesinin kötü bir mirası olarak kesinlikle reddederler. Marx, Engels ve Lenin için “somut, çoğulluktaki birliktir”. Başka bir deyişle, “somut” sözcüğü, iç ilişkileri ve etkileşimleri

içinde anlaşılan gerçek olguların yasal olarak bağlantılı bir toplamı veya bir belirlenimli olgular dizgesini imlemek için kullanılır.

Böyle bir dizgemiz yoksa, elimizde yalnızca çelimsiz ve soyut bir “doğruyu” olumlayan türlü türlü “apaçık” olgular ve örneklerden oluşan bir yığın veya bir toplam bulunuyorsa, felsefenin bakış açısından “somut bilgi” söz konusu değildir.

Tam tersine, bu durumda “apaçıklık”, “somut düşünmenin” en kurnaz ve en itici düşmanını –sözcüğün en kötü ve en doğru anlamında, boş, yaşamdan, gerçeklikten, uygulamadan kopuk anlamında *soyut* bilgiyi– insanlardan saklayan bir maskedir yalnızca.

Çokça şu “gerekçelendirmeyi” duyarsınız: Felsefi bilgeliğin daha üst alanlarında “somut” çok karmaşık şeyler anlamına gelebilir. Ama eğitim bilim daha yalın bir alandır. Eğitim, diyalektiğin yükseklikleriyle ilgilenmez, bu yüzden yüksek felsefede izin verilmeyen şeylere burada izin verilir. Dolayısıyla “somutluk” dendiğinde “apaçıklık” anlıyorsak, çok incelikli ayrımlarda bulunmuyorsak çok da vahim bir duruma düşmeyiz.

İlk bakışta bu uslaamlama doğru görünebilir. Eğitim biliminde “somut” teriminin “apaçıklık” teriminden açık biçimde ayrılmamasından ne çıkar? Bu yalnızca bir terim sorunu mu? “Güle başka ad verilse bile kokusunu korur”. Konu sadece bir terim sorunu olsaydı bunu kabul edebilirdik. Ancak bu salt bir terim sorunu değildir.

Her şey sözcükleri karıştırmakla başlasa bile bu karıştırmamanın yol açacağı kafa karışıklığı yabana atılamaz.

Son çözümlemede “apaçıklık”, (bu ilke kendinde ne iyidir ne de kötü) eğitimcinin olduğunu sandığı gibi doğru (= somut) düşünmenin müttefiki ve dostu değil, tam tersi bir şeydir. Apaçıklık, sözcüğün en kötü anlamında, en soyut düşünme ve bilginin altında gizlendiği maskedir.

Gerçek *somutluk* ile birleştirildiğinde, “apaçıklık” düşünen bir zihin geliştirmenin güçlü bir silahı olur.

Ancak *soyutluk* ile birleştirildiğinde, bu aynı “apaçıklık” çocuğun zihnini sakatlayıp saptırmanın güvenilir bir aracına dönüşür.

Apaçıklık bir durumda büyük bir nimet, başka bir durumday-
sa büyük bir lanettir –nasıl ki yağmur bir durumda mahsule ya-
rarlıyken başka durumda ona zararlı olabiliyorsa.

Öğretmenler bunu unuttuğunda, “apaçıklığı” salt, koşulsuz bir
“nimet”, özellikle kötü “soyutluğu” engelleyen, bilginin biçimsel
dilsel edinimine yarayan altın anahtar olarak görmeye başladıkla-
rında, bilmeden düşmana –“soyuta”– en büyük hizmeti sunarlar.
Okulun bütün kapı ve pencerelerini onun için konukseverlikle
açık bırakıp “apaçıklık” maskesiyle, küçük resimler ve “görsel ders
kitapları” ile bezeli pelerini altında ve “somut” kamuflajını oluştu-
ran öteki simgeleriyle okula girmesini sağlarlar.

Bu korkunç bir şeydir. Açık bir düşman dost kılığındaki düş-
mana yeğdir.

Bu, kafa karışıklığının yarattığı akıbettir.

150 yıl önce çok zeki bir insan tarafından uydurulmuş özlü
bir hikâye anlatayım. Bu özlü hikâye “Kim Soyut Düşünür?” diye
bilinir. İşte ilk kısmı:

Bir katil idam sehpasına götürülüyor. Olayı izleyen kalabalık için
o bir katilden başka bir şey değildir. Kalabalık içindeki hanıme-
fendiler, katilin, başka şeylerin yanı sıra hoş, hatta yakışıklı bir
adam olduğunu da düşünebilir. Kalabalıksa bunu kabul edilemez
bir gözlem olarak değerlendirir: “Nasıl yani? Katil yakışıklı mı?
Böyle korkunç bir şeyi nasıl düşünebilirsiniz? Bir katile nasıl ya-
kışıklı diyebilirsiniz? Demek sizler de onun kadar kötüsünüz!”
Olaylara ve insanların içine daha derinlikli bakma alışkanlığı
olan bir papaz ise şunu ekleyebilir pekâlâ: “Bu, toplumun en üst
katmanlarında sürmekte olan ahlaki kokuşmanın göstergesidir.”

İnsan ruhundan anlayan biri ise başka türlü düşünür. Katilin
geçmişinde onu biçimlendiren olaylar zincirini izler, yetişme-
sindeki ve yaşam hikâyesindeki ailevi bozuklukları keşfeder. Bir
keresinde küçük bir kabahat nedeniyle ölçsüz bir şiddetle ceza-
landırıldığını öğrenir. Bu onu hırçınlaştırmış, yasal düzene karşı
gelmeye yönlendirmiş, direncini kıskırtmış ve toplumun dışına

itmiştir. Böylece suç işlemek, onun için, kendisini ifade etmenin biricik aracı haline gelmiştir.

Kalabalık bunları duysa mutlaka öfkelenirdi: “Bir katili haklı çıkarmaya çalışıyor!”

Gençlik yıllarımda, yazarların, Hristiyanlığın ve yasal düzenin temellerini yıkmaya çalışacak kadar alçaklaştığından yakınan bir belediye başkanını anımsıyorum: Hatta yazarlardan biri, Allah muhafaza, intiharı bile savunuyormuş!

Tepki gösteren belediye başkanının izleyen açıklamaları, Goethe’nin *Genç Werther’in Acıları*’ndan söz ettiğini ortaya koymuştu.

Soyut düşünmek işte böyle bir şeydir: Katilde, onun katil olduğu soyutlamasının ötesinde bir şey görememek, bu basit özellik aracılığıyla suçludaki bütün öteki insani öznitelikleri yok saymak. Hikâyenin ikinci kısmı ise şöyle:

Müşteri satıcıya şöyle der: “Hey kocakarı, sattığın yumurtalar çürük!” Satıcı kadınsa “Nee!” diye patlar. “Benim yumurtalarım mı çürük? Çürük olan sensin! Benim malım hakkında böyle konuşmaya nasıl cesaret edersin? Sen kimsin ya! Babanı bitler canlı canlı kemirirken annen Fransızlarla yatıp kalkıyordu! Büyükannesi düşkünleresinde geberen karıya bak! Kalktığın gibi yataktaki çarşafına şal diye dolanıp gelmiş utanmadan konuşuyorsun! Merak etme, herkes ne mal olduğunu biliyor! Subaylar olmasa sen ve senin gibiler böyle takıp takıştırıp dolanamazdınız etrafta! Kendini bilen kadın evine de bakmasını bilir; senin ve senin gibilerin yeriye mahpushanedir! Sen en iyisi git çoraplarındaki delikleri yama!” Kısacası, satıcı kadın, onu azarlayan kadında iyiliğin zerresini bile bulamaz. [Ruşçadan çeviri; özgün kaynak belirtilmemiştir.]

Satıcı kadın da, müşteri sadece sattığı yumurtaların taze olmadığını söyleme suçunu işledi diye, her şeyi birbirine karıştırarak, şalla başlayıp çorapla bitirerek, tepeden tırnağa sayarak, müşterinin babasını ve öteki akrabalarını da işe katarak *soyut düşünüyor*.

O her şeyi bu çürük yumurtalar prizmasının ardından görüyor. Oysa göndermede bulunduğu subaylar –tabii konuyla bir ilgileri varsa ki bu pek olası değildir– bir kadında başka şeylere dikkat etmeyi tercih edebilirlerdi.

Bu özlü hikâyeye uzun uzadıya yorum yazmaya gerek yok. Hikâyenin yazarı –büyük diyalektikçi Hegel– bunu, ilk bakışta paradoksal görünse de, çok yalın ve derin bir önermeyi betimlemek için kullanır: “Kim soyut düşünür? Eğitimsiz kişi. Kesinlikle eğitilmiş kişi değil.”

Entelektüel kültürde yetişen kişi “böyle düşünmenin boşluğu ve anlamsızlığı” nedeniyle çok kolay olan soyut düşünmeyi seçmez. Bu kişi asla sığ bir dilsel ifadeyle (“katil” vb.) yetinmez; bütün “dolayımları”, bağlantıları ve ilişkileriyle, daha da önemlisi, onu üreten görüngüler dünyasının bütününce nedensel olarak koşullanmış bulunan bizzat şeyin kendisini incelemeye çalışır.

Felsefenin “somut düşünme” olarak tanımladığı şey işte böyle bir kültür, işini bilir ve *nesne güdümlü* düşünmedir. Böyle bir düşünme, her zaman, herhangi bir dar bakışlı bencil (öznel) çıkar, önyargı veya hor görüyle değil, bizzat kendisinde bulunan “şeylerin mantığı” tarafından yönlendirilir. Görüngünün nesnel özgüllükleri üzerine yoğunlaşır, zorunluluklarını –eş deyişle, yüz kere daha “apaçık” olsalar dahi gözü çelen önemsiz ayrıntılarını değil, onu yöneten yasaları– bulmayı amaçlar.

Soyut düşünme, genel sözlerce, ezberlenmiş terimler ve ibarelerce yönlendirilir; bu yüzden de gerçek görüngülerin zenginliğinin çok azını ayırmsar. Yalnızca bir dogmayı, akılda tutulan genel bir kavramlaştırmayı veya çoğu durumda dar bencilce bir “çıkara” uyan bir şeyi “olumlayan” veya bunlar için “görsel, apaçık” kanıt sağlayan şeyi görür.

“Soyut düşünme”, birçok kişinin zaman zaman bu terimi yukarıda bulutlarda bir yerde cereyan eden anlaşılması olanaksız “soyutlamalar” dizgesi olarak “daha yüksek bilim” düşüncesiyle ilişkilendirip düşündüğünün tersine, bir üstünlük değildir. Böyle

bir bilim imgesi, bilime ilişkin deneyimleri ikinci el olan, bilimsel sürecin terimsel yüzeyini bilen, ancak özüne nüfuz edememiş kişilere aittir.

Bilim, –bilimselimsi bir terimler ve ibareler dizgesi değil, gerçek bilim– her zaman iç ilişkileri bağlamında anlaşılan gerçek *olguların* bir ifadesidir (yansımasıdır). Bir “kavram”, –yalnızca ezberlenmesi gereken bir terimin tersine– olguların özünü *anlamakla* eşanlamlıdır. Bu anlamda kavram her zaman somuttur, eş deyişle, her zaman nesne ilişkilidir. Kavram olgulardan doğar ve yalnızca olgularda ve olgular aracılığıyla bir manaya, “anlama” veya içeriğe sahip olur.

Matematikçinin düşünüşü de, bu düşünüş biçimini yüceltme hevesiyle onu “soyut” diye niteleyerek matematikçiyi istemeden aşağılayanlara karşın, böyledir. Matematiksel düşünüşte, “kavramların” yalnızca terimsel kıyafetleri, matematiğin yalnızca dili “soyuttur”. Birileri matematiğin bütününden yalnızca “dilini” öğrenmişse, onu soyut biçimde öğrenmiş demektir. Başka bir deyişle, matematiğin gerçek nesnesini anlamamış ve görmemiş, sıkı mantığına uygun biçimde bağımsızca nasıl hareket edeceğini öğrenememiş demektir –*gerçekliği* özgül matematiksel açıdan *görmek* yerine, yalnızca bu gerçekliği imleyen simgeleri görmeyi öğrenmiş demektir. Ola ki bunun yanı sıra, bu simgelerin “uygulamasını” gösteren bazı “apaçık örnekler” de öğrenmiştir.

Gerçek bir matematikçi –tıpkı gerçek bir fizikçi, biyolog veya tarihçi gibi– bütünüyle somut biçimde düşünür. O da soyut süslemelere değil, bizzat gerçeğe odaklanır; tek farkı, onun bunu matematiğe özgü özel bir açıdan veya yönden yapmasıdır. Matematikçinin düşünüşünün özel özneliliğini oluşturan şey, çevremizdeki dünyayı nicel bakış açısından görme yetisidir.

Bunu nasıl yapacağını bilmeyen kişi, matematikçi değil, matematik biliminin gelişimine katılmayan ve yalnızca kalıplaşmış yardımcı işlemler gerçekleştiren bir sayaç veya bir hesap makinesidir.

Bir matematikçi –eş deyişle, matematik alanında *düşünme* becerisine sahip birini– yetiştirmeyi bilmek, birine saymayı, hesaplamayı ve “tipik soruları” çözmeyi öğretmekten çok farklı bir şeydir. Ne yazık ki okullarımız daha çok bu ikincisiyle meşgul. Çünkü böylesi “daha kolay”. Sonra da matematiksel düşünmeyi beceren kişilerin çok ender olduğuna –kırk kişide bir veya iki kişi çıktığına– hayıflanmaya başlıyoruz. Ardından, matematik becerisi olanların “doğal yetenekleri” karşısında hayranlık duyarak onları yapay biçimde “seçmeye”, “yeteneksiz yığınlardan” ayırmaya başlıyor, kafalarına “seçkin” azınlığa özgü itici bir kendini beğenmişlik, kibir ve küstahlık sokuyoruz.

Oysa bir bilim olarak matematik o denli gizemli ve soyut görünmeyen öteki bilimlerden zerre kadar daha karmaşık ve güç değildir. Hatta belli bir anlamda matematiksel düşünme daha yalın ve daha kolaydır. Bu, başka hiçbir şeyde olmasa da matematik “yeteneklerinin” ve hatta “dehalarının”, erken bir yaşta –başka bilimlerde eşiğe bile varılmasının olanaksız olduğu bir yaşta– gelişmeleri olgusunda açıkça görülebilir. Matematik, çevremizdeki dünyayla ilgili olarak, politik ekonominin, biyolojinin veya nükleer fiziğin gerektirdiğinden daha az ve basit “deneyim” gerektirir. Bu nedenledir ki sözü edilen bu diğer bilgi alanlarında on beş yaşında “dehalara” rastlamayız.

Bugüne dek okullarımızdan matematiksel düşünme “becerisine” sahip görece az sayıda insan elde etmemizin nedeni, Doğa Ana’nın matematiksel yetenekler bahşetme konusunda cimri davranması değil, bambaşka şeylerdir.

Her şeyden önce bunun nedeni, küçük çocukları matematiksel düşünme düzlemine “baş aşağı” veya “tersyüz” biçimde sokmamızdır. Okulun ilk gününden itibaren çocuğun kafasına, çevresindeki dünyayı henüz yabancı olduğu dar anlamıyla matematiksel açıdan *görüp* bu dünyaya bu açıdan bakmasına yardımcı olacağına ona köstek olan, matematiksel kavramların “düşüncelemini” sokmaya çalışırız.

“Yetenekli” olduğu ortaya çıkan az sayıdaki çocuksa, iyi talihi bir araya getirdiği rastlantısal koşullar sayesinde yanlış düşünce kalaslarıyla kapatılan “pencereden” dışarıya bakmanın yolunu bulanlardır. Bazı durumlarda, bu kalastan perdede “yarıklar” bulunur ve meraklı çocuk, bu yarıklardan dışarıya göz atar ve “yetenekli” olduğu ortaya çıkar.

Temel matematiksel kavramlara ilişkin bu yanlış düşünceler, bilimsel felsefenin çok önce bıraktığı, genel olarak kavramlar ve bu kavramlarla düşünce dışındaki gerçeklik arasındaki ilişki konusunda miadı dolmuş felsefi-bilgibilimsel görüşlerle organik ilişki içindedir.

Birinci sınıf öğrencilerini matematiksel kavramlar dünyasıyla tanıştıran aritmetik ders kitaplarının ilk sayfalarındaki felsefi-mantıksal çözümleme, bu gerçeği herhangi bir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde gösterir. Bu çözümleme, çocuğun kafasına (bizzat matematik bakış açısından) yanlış bir *sayı* düşüncesi aşılar.

Ders kitapları, çocuğun matematiksel düşünüş alanındaki sonraki adımlarının bu temel ve en genel altyapısını oluşturan *sayı* “kavramını” çocuğa nasıl tanıtır?

İlk sayfada bir topun ve onun yanında bir kız çocuğunun, bir elmanın (veya kirazın), kalın bir lekenin (veya noktanın) çok doğal çizimleri, sonunda ise “1” rakamı bulunur.

İkinci sayfada iki oyuncak bebek, iki küçük erkek çocuğu, iki kavun, iki nokta, sonunda da “2” rakamı ile karşılaşırız. Bu iş böylece –eğitimbilim tarafından çocuğun yaşıyla ilgili (“doğal”) becerilerinin sınırı olarak belirlenen on sayısına dek– sürer gider.

Bu on sayfayı “öğrenerek” çocuğun sayma becerisini “edindiğinin” yanı sıra “sayı kavramını” da “öğrendiği” varsayılır.

Bu yolla çocuk gerçekten saymayı öğrenir. “Sayı kavramına” gelince, ayırdında olmaksızın çocuk onun yerine sayının *çok yanlış* bir düşüncesini yutar –bu en önemli kavrama ilişkin yanlış düşünce, çocuğun okuldan önce edindiği yalan yanlış bilim öncesi düşüncelerden daha da kötüdür. Kısa süre sonra bu yanlış düşün-

ce, çocuğun matematiksel düşünme yolundaki daha zor adımları atmasına köstek olacaktır.

Sözü edilen sayfaları öğrendikten sonra ilkokul birinci sınıf öğrencisi, yeterli çözümsel beceriye sahip olsaydı, “sayı nedir?” sorusunu aşağı yukarı şöyle yanıtlardı:

Sayı *bütün tekil nesnelerin* ortak genel soyut özniteliğini belirten addır. Doğal sayılar dizisindeki ilk simge *tek bir şeyin* adıdır; “2” simgesi “iki” tekil nesnenin adıdır ve böyle sürüp gider. Tekil bir şey uzamda gördüğüm, sınırları keskin ve açık biçimde belirlenmiş, dış çizgileriyle –bu dış çizgiler ister bir topun olsun, ister bir yürüyen merdivenin, bir kız çocuğunun veya bir kâse çorbanın– onu çevreleyen dünyadan “yalıtılan” bir şeydir. Öğrencinin bu bilgiyi öğrenip öğrenmediğini denetlemek için öğretmen, karşılığında “bir” yanıtını duymak umuduyla öğrenciye tek bir nesne –bu nesnenin ne olduğunun bir önemi yok– gösterip “kaç tane?” diye sorması boşuna değildir. Bu aynı şeyi iki, üç ve öteki sayılar için de yapar.

Ancak matematikte asgari ölçüde bilgi sahibi birinin “sayının” böyle bir tanımını duyduğunda kahkaha atacağı ve haklı olarak bu tanıma çocuksu, safdilce ve yanlış olarak değerlendireceği ortadadır.

Aslında bu sunum, gerçekliğin sayısal ifadesinin *özel bir durumu*dur. Çocuk ise bu özel durumu *en genel* durum, “genel olarak sayının” tasavvuru olarak ezberlemeye zorlanır.

Bunun sonucunda, öğretmenin gözetiminde ve çekinerek matematiksel düşünme alanına doğru attığı bu ilk adım, çocuğu kafa karışıklığına ve çıkmaza sürükler. Fazla bir zaman geçmeden ona gösterilen tekil nesnenin zorunlu biçimde “bir” sözcüğüyle imlenmediği ortaya çıkar: Pekâlâ “iki” (iki yarım), “üç” veya “sekiz” ya da herhangi başka bir adı da olabilir. “1” sayısının, duyularca algılanan tekil bir “şey” dışında her şey olabileceği ortaya çıkar. Öyleyse [“1”] nedir? Sayısal simgeler ne tür bir gerçekliği imler?

En derinlikli ve en keskin çözümsel becerilere sahip bir çocuk bile bunu size söyleyemeyecektir. Bunu size söyleyemez, çünkü sayıya ilişkin olarak kafasına birbirini dışlayan iki düşünce so-

kulmuştur ve çocuk, bu iki düşünceyi ilişkilendiremez veya “dolayımlayamaz”. Bu iki düşünce, öğrencinin “ikinci işaret dizgesindeki” iki hazır kalıp gibi öylece birbirlerinin “yanı sıra” durur.

Bu, öğrenci çelişkiye, “yanılgıya” düşürülerek kolayca gösterilebilir.

Ona üç vagon ve bir lokomotiften oluşan oyuncak bir tren gösterin. Kaç tane?

Bir mi (tren)? Dört mü (treni oluşturan parçaların sayısı)? Üç ve bir mi (vagonlar ve lokomotif)? On altı mı (tekerlek)? Altı yüz elli dört mü (gram)? Üç buçuk mu (oyuncakçı dükkânındaki fiyatı)? (Bütün takımın) yarısı mı?

Burada öğrencimizin “kaç tane ne?” sorusunu açıklığa kavuşturmaksızın, düşüncesizce soyut bir yanıt vermek üzere eğitildiği “kaç tane?” soyut sorusundaki tuzak bütünüyle gözlerimizin önüne serilir. Dahası, öğrencimizde böyle bir açıklığa kavuşturma isteği varsa bile, matematiksel düşünme tapınağına girmek için lezzetli bir şekerleme ile mide bulandıran bir kaşık acı hintyağının “bir” olarak “aynı” anlama geldiğini kabul etmek zorunda olduğundan, doğrudan deneyim dünyasının ona öğrettiklerini bir yana bırakarak, böyle bir açıklığa kavuşturma isteğinden vazgeçmek üzere eğitilir.

Çocuk, “sayma” kitabının ilk sayfalarından itibaren, “tekil nesnelerin” nitel özelliklerini görmezden gelmeye, böyle bir şey çocuğun *anlağının* sınırlarının ötesinde de olsa, matematik derslerinde katıksız nicelik ve arı sayı uğruna, genel olarak “nitelikten” feragat edilmesi gerektiğine doğru “yönlendirilir”. Çocuk bunu sadece inanç temelinde kabul edebilir: Görünüşe göre matematikte usul, çocuğun şekerleme ile hintyağını ayırabildiği gerçek yaşamın tersine, böyledir.

Çocuğun yukarıda sunulduğu biçimiyle “sayı” ve “sayma” tasavvurunu sağlam biçimde “öğrendiğini”, üç adet kavunun üç çift botla “aynı”, eş deyişle, herhangi bir açıklama gerektirmeksizin “üç” olduğunu kabul ettiğini varsayalım.

Bu durumda çocuk yeni bir gizemli alana sürüklenir. Üç arşın, üç batmanla* karşılaştırılmaz: Bunlar “aynı” değildir. Şeyleri “karşılaştırmadan” önce –onları aynı sayısal ölçüte yerleştirmeden önce– *aynı ada* (aynı özniteliklere) sahip şeylerle iş gördüğünüzden emin olmalısınız. Yalnızca “adsız sayılar” düşüncesizce eklenip çıkarılabilir. Bu da kalıba taban tabana zıt yeni bir kalıp oluşturur. Peki, *verili bir durumda* bunlardan hangisi “uygulanmalı” veya “etkinleştirilmelidir”?

Neden bir durumda iki oğlan çocuğuyla iki kirazı “karşılaştırmak” olanaklı ve zorunludur ama başka bir durumda olanaksız ve kabul edilmezdir? Neden belirli bir durumda bunlar –eş deyişle, daha fazla açıklama gerektirmeksizin tekil duyu nesneleri– “aynıdır”, ama başka bir durumda –(bu tekil) nesneler *farklı adlandırılan, benzemezler* anlamında– “aynı değildir”?

Evet, gerçekten de niye?

Öğretmen hiçbir açıklamada bulunmaz. Yalnızca, “apaçık örnekler” kullanarak, bir durumda şu biçimde, öteki durumda bu biçimde davranmanız gerektiğini belirtir. Böylece çocuğa, “sayı” hakkında somut bir *kavram* –eş deyişle, bir *kavrayış*– değil, yüksek derecede soyut iki düşünce verilmiş olur.

Bu durum nükteli bir halk hikâyesinin alaya aldığı “bir şeyler öğrenme” eğitsel ilkesini anımsatır.

Ah avanak çocuğum; öyle tembel tembel yatacağına insanların yanında durup bir şeyler öğrensene!

Hububat çuvallarını taşıyan çiftçileri gözüne kestiren itaatkâr ve gayretli avanak çocuk gidip bir bunun bir ötekinin yanında durur. ...

Ah avanak çocuğum; ‘sizden çalmaya değil; size katılmaya geldim’ demeliydin! Avanak çocuk bu kıymetli buyruğu da itaatkârca yerine getirir.

* Arşın: yaklaşık 28 inç ya da 71 santimetreye tekabül eden eski uzunluk ölçüsü. Batman: yaklaşık 36 pound ya da 16,4 kiloya tekabül eden ve yerine göre değişkenlik gösteren eski ağırlık ölçüsü.

Burada da öğretmen, çocuğa “somut” biçimde –apaçık olan “yanında durmak” ifadesinin yardımıyla– nasıl “bir şeyler öğrenebileceğini” açıkladığını varsayar.

Ama çocuk, hikâyedeki avanak gibi, yetişkinlerin bilgece kinayelerini anlamaz. O bu kinayeleri düz olarak anlar, yetişkinlerin söz ve ifadelerinde kendisine tanıdık ve anlaşılır gelen, kendi yaşantısından çıkardığı şeyleri kavrar. Çocuğun yaşam deneyimi ve bu deneyimi ifade eden sözcükler, yetişkinlerinkinden çok daha azdır; çocuk bu sözcüklerin barındırdığı anlamın yalnızca bir kısmını kavrar, onları düz olarak, *soyut* biçimde –eş deyişle, tek yönlü, çok genel olarak– anlar. Bunun sonucunda, somut bir anlayış geliştireceğine (ve böylesi somut bir anlayış geliştirdiği görünümü altında) çok soyut ve genel (ve bu yüzden tuzaklarla dolu) bir tarifi öğrenip izler. Aynı durum “sayı” için de geçerlidir.

İlkin çocuğa sayının (bir, iki, üç vb.), küçük çocuklar, elmalar ve terazi ağırlıklarından (batman) ölçü çitalarına (arşın) dek her ne olursa olsun, duyularca algılanan bütün tekil nesnelerin ortak öz-niteliklerini açıklayan dilsel veya görsel bir simge olduğu açıklanır.

Ancak çocuk özenle sayının bu soyut tasavvuru temelinde harekete geçip batmanlarla arşınları karşılaştırdığında azarlanır: “Beceriksiz şey! Önce bunların aynı adları olan nesneler olup olmadığına bakmalıydın.” (Burada, başka yerlerde de olduğu gibi “soyut”, “apaçık olmayan” anlamına değil, tam tersine çok apaçık olan anlamına gelir. Burada “soyut” bayağı, yüzeysel, tek yönlü, “yanında durmak” ifadesinin “genelliği” anlamında çok genel anlamına gelir.)

Özenli ve itaatkâr öğrenci yalnızca aynı ada sahip şeyleri karşılaştırmaya hazırlanır. Ancak burada durum farklıdır. İlk karşılaştığı soruda bir başına “oğlanlar” ve bir başına “elmalar” değil, oğlanlar ile elmaların karışımı ile karşılaşır; oğlanlardan, daha fazla elma elde etmek isteyen muzır kız çocukları da cabası.

Farklı adlara sahip şeyleri birbirine eklemenin, birbirinden çıkarmanın, birbiriyle çarpıp bölmenin –elmaları oğlanlara böl-

mek, oğlanları kızlara eklemek, kiloları metreya bölmek, metreleri dakikalarla çarpmak gibi- yalnızca olanaklı değil, zorunlu olduğu da ortaya çıkar.

Belirli bir durum veya anlamda aynı ada sahip sayıların ikinci veya üçüncü bir durum veya anlamda farklı adlara sahip olabileceği ortaya çıkar. Belirli bir durumda belirli bir kalıp, başka bir durumdaysa tam tamına zıt bir kalıp kullanılmalıdır. Verili bir durumda kullanılması gereken kalıp hangisidir? Ezberlenmiş hangi kural anımsanmalıdır? İlerledikçe de “kuralların” sayısı sürekli artar. Üstelik bu kuralların hepsi birbiriyle çelişir.

Kafası karışan çocuksa “deneme yanılma” yöntemiyle hareket etmeye başlar ve telaşla bir buraya bir oraya koşturur. Bu çok övülen ama aynı ölçüde verimsiz yöntem, sonunda onu çıkmaza sürükleyip ders kitabının sonundaki yanıtlarla örtüşen sonuçlara yol açmamaya başladığında çocuk tedirginleşir, ağlamaya başlar ve sonunda ya histeri nöbetine tutulur ya da ölçüsüz yadırgama dönemi adıyla bilinen karanlık bir kasvete ve sessiz bir çaresizliğe gömülür.

Hepimiz hemen her akşam her apartman dairesinde böyle görüntülere tanıklık ediyoruzdur. Küçük çocukların aritmetik ev ödevleri üzerinde döktüğü acıklı gözyaşlarını hiç saydınız mı? Birçok çocuğun aritmetik derslerini ağır iş veya hatta zalimce işkence gibi deneyimlediği, bu yüzden de konuya ilişkin yaşam boyu bir tiksinti beslediği bilinmektedir. Her halükârda bu gibi çocukların sayısı, aritmetikte ilginç bir eğlence, yaratıcı güçlerini, yenilikçiliklerini ve becerikliliklerini deneyecek bir alan gören –“becerikli, yetenekli, üstün zekâlı”– bireylerin sayısından çok daha fazladır.

Bu durumda doğanın en ufak bir suçu yoktur.

Suçlanması gereken eğitimbilimdir. Suç, bugüne değin ne yazık ki birçok eğitim programının temelinde yatan “soyut ile somut”, “tümel ile tekil”, “nitelik ile nicelik” ve düşünme ile duyularca algılanan dünya arasındaki ilişki konusundaki düşüncelerdedir.

Aritmetik ders kitabının ilk sayfalarının yukarıda betimlenen bir ilk çözümlemesi, bütün bu mantıksal kategoriler hakkındaki düşüncelerin, saygın bir bilim olarak mantık biliminin Jan Amos Komensky [Comenius] ve John Locke zamanındaki gelişme düzeyinde kaldığını gösterir.

“Somutun” duyular için apaçık bir şey olduğu düşüncesi –bu düşünce, gerçekte, çocuğun kafasına “somut” görüntüsü altında “soyutun” sokulmasına yol açar. 150 yıl önce mantık biliminin gösterdiği gibi açık seçik biçimde beliren bir özniteliği çözümlyerek değil de oğlanları batmanlarla, elmaları arşınlarla eşitleyerek, şeylerin özgüllüğüne ilişkin bütün “nitel” öznitellikleri bir yana bırakarak elde edilen “nicelik” (sayı) düşüncesi. Bir türün “bütün üyelerinde” var olan genel soyut bir özü ifade eden bir sözcük veya terim olarak kavram düşüncesi –çocuğu *somut kavram* yerine *soyut dilsel bir kavramlaştırmayı* (somut diye) öğrenmeye sürükleyen yüzeysel düşünme. “Çelişkinin” “kötü”, “istenmeyen” bir şey, dağınık ve bulanık düşünmenin göstergesi, dilsel “açıklama” ve terim oyunları yoluyla en kısa sürede elenmesi gereken bir şey olduğu düşüncesi.

Bu düşüncelerin hepsi günümüzde çağdaş mantığın bakış açısından, diyalektik ve çağdaş materyalizmin bilgi kuramı bakış açısından yüzeysel, miadını doldurmuş, safdilce ve –lafı uzatmadan söylersek– gerici olarak değerlendirilmelidir.

Okullarımızın bize nasıl düşünmemiz gerektiğini öğretebilmesi ve gerçekten bunu yapması için bütün eğitbilimi kararlılıkla bütün mantıksal kategorilerin çağdaş –Marksist-Leninist– anlayışı –eş deyişle, gelişen düşünmenin gerçek doğasını ifade eden kavramların– temelinde yeniden kurmalıyız. Aksi durumda, eğitbilimi geliştirmeye ilişkin bütün sözler iyi niyetli ama boş bir dilekten öteye geçmez ve bu eğitbilime dayalı öğretim süreci, “becerikli zihinleri” kuralın istisnaları olarak üretmeyi sürdürür. Böyle bir durumda, “yeteneğe” ilişkin tüm umutlarımızı Doğa Ana’nın lütufkârlığına bağlamak durumunda kalırız. Bunları

kendimiz elde edeceğimize, doğanın ender görülen lütfunu beklemeye koyuluruz.

Bu doğrultuda bir umut ışığı daha şimdiden görünüyor.

Rusya Sovyet Federe Sosyalist Cumhuriyeti Pedagoji Bilimleri Akademisi'nin Psikoloji Enstitüsü laboratuvarında, D.B. Elkonin ve V.V. Davidov yönetiminde, pedagojik süreçleri, "düşünme" ile "gözlemlleme" (apaçıklık), "evrensel" ile "tekil", "soyut" ile "somut", "mantıksal" ile "tarihsel" vb. arasındaki bağlantı konusundaki çağdaş felsefi-mantıksal düşünceler üzerinde temellendirmeye yönelik çalışmalar başlamış durumdadır¹.

Bu araştırma, bilimsel bilginin bireysel edinimini bu bilgi türünün gerçek oluşum ve gelişim sürecini sıkıştırılmış ve özetlenmiş biçimde yeniden üretecek şekilde düzenlemeyi amaçlar. Burada çocuk daha ilk adımda, soyut tanımlar, belitler (aksiyomlar) ve koyutlarda (postulatlarda) ifade edilen belirlenmiş sonuçların tüketicisi değil, yaratıcı sürecin bir "katılımcısı" olarak düşünülür.

Bu tabii ki çocuğun bütün eski kuşakların geçen yüzyıllar ve binyıllar içinde onun için zaten icat ettikleri bütün formülleri bir başına "icat etmeye" zorlandığı anlamına gelmez. Ancak çocuk kat edilen bu yolun mantığının izini sürmelidir. Böylece bu formülleri büyümlü soyut tarifler olarak değil, gerçek somut sorunları çözmenin gerçek, tümüyle somut genel ilkeleri olarak öğrenir.

"Somut genel ilkeler" sözü, "genelin" "soyut", "somutun" "tekil" ve duyular için apaçık anlamına geldiğini düşünmeye (daha doğrusu söylemeye) alışık kişiye paradoksal gelebilir.

Oysa diyalektiğin kavramlarının bakış açısından bu durum hiçbir biçimde bir paradoks, birbirini dışlayan terimlerin beklenmeyen bir bileşimi değildir. Diyalektik bakış açısına göre kavram, bir nesne hakkında apaçık ama tek yönlü bir tasavvuru ifade eden "soyut-genel" bir terimin tersine, tam da "somut-evrenseldir".

Elkonin ve Davidov'un laboratuvarındaki araştırmacılar, (yukarıda anlatılan) çocuklara saymayı öğretme yönteminin onlara sayı kavramını değil, sayıya ilişkin iki karşıt ve birbirini dışlayan

düşünceyi, gerçekten genel bir ilke yerine, gerçek nesnelerin sayısal ifadesinin iki özel durumunu sunduğuna inanıyorlar. Dahası, bu yöntem bu özel iki durumdan birini “genel”, ötekini daha karmaşık ve “somut” olarak sunar.

Bir durumda sayı *tekil nesnelerin* niceliğini, öteki durumdaysa nesneleri *oluşturan parçaların* niceliğini ifade eder.

Bunu anlayan araştırmacılar genelgeçer yöntemin sıralamasının tersine çevrilmesi gerektiği sonucuna vardılar. İlk, çocuklara sayının gerçekten genel doğası anlatılmalı ve ancak ondan sonra, bu kavramın iki “özel durumu” onlara gösterilmelidir.

Ne var ki çocuğa “apaçıklığın” bütün izlerinden, herhangi bir “özel durumla” bağlantısından arındırılmış “sayı kavramını” aktarmak olanaklı değildir. Bu nedenle, sayıların ve sayılarla iş görme gereksiniminin çocuğa *genel bir biçimde* görüldüğü “özel” (ve bu yüzden apaçık, duyu ilişkili ve nesne ilişkili) bir durumu arayıp bulmak gerekir. Sadece “özel” bir durumu genel diye yutturmaya yarayan bir durumu değil, yalnızca sayının “genel” doğasını ifade eden “özel” bir öz niteliği aramamız gerekir.

Bu kısmen psikolojik, kısmen mantıksal ve matematiksel sorunu çözmeye çalışırken araştırmacılar çocuklara matematik öğretmeyi “sayılarla” –eş deyişle, ister “tekil nesneler” ister onları “oluşturan parçalarla” ilgili olsun, sayma ve hesaplama işlemleriyle– başlatmanın yanlış olduğu sonucuna vardılar.²

Geleneksel “aritmetiği” oluşturan “sayılarla” yapılan eylemlerin öğrenilmesinin en basit ve en kolay olmadığını, aritmetiğin matematiksel düşünüşün “temelini” *oluşturmadığını* düşünmek için birçok neden bulunur. Temel, genelde, “cebirin” parçası olarak değerlendirilen birtakım kavramlardan oluşur.

Bu da başka bir paradokstur, zira köklü geleneğe göre “cebir” “aritmetikten” daha karmaşık ve güçlüdür: Çocuklar altıncı sınıfa varınca cebirle uğraşma becerisi edinirler; “matematik tarihinde de” cebir aritmetikten sonra gelişir.

Ne var ki bilgi tarihi çözümlemeleri “cebirin” “aritmetik” ile aynı zamanda ortaya çıktığını gösterir. Tabii burada gerçek tarihi geriye dönük biçimde ve bundan dolayı tepetaklak yansıtan matematik tarihi kitaplarından değil, insanların matematiksel gelişiminin *gerçek* tarihinden söz ediyorum.

Araştırmaların gösterdiğine göre insanlar, “cebirin” açıkladığı çok yalın nicel ilişkileri, sayıyı ve saymayı “icat etmeden” ayırt etti. Gerçekten de insanlar sayı, sayma, toplama, çıkarma, çarpma ve bölmeyi icat etmeden önce, gereksinimlerinden dolayı, “daha çok”, “daha az”, “daha uzak”, “daha yakın”, “o zaman”, “daha önce”, “eşit” ve “eşitsiz” gibi sözcükleri kullanmış olmalıdır. Nesneler, görüngüler ve olaylar arasındaki *genel* nicel (uzamsal-zamansal) ilişkiler tam da bu “sözcüklerle” ifade edilir.

Doğal olarak, matematiksel düşünüşün gelişimindeki bu aşama, matematikle ilgili özgül araştırmalarda kaydedilmedi. Matematiksel düşünüşün gerçek tarihi matematikle ilgili ilk kuramsal çalışma ortaya çıkmadan önce başladıysa, matematik öğretiminin –eş deyişle, matematiksel becerinin geliştirilmesinin– “mantıksal” sıralaması da bu gerçek “başlangıçtan” başlatılmalıdır.

Matematik öğretimi çocuğa *niceliği ifade etmenin* daha sonra ortaya çıkan (ve bu yüzden *daha karmaşık*) bir biçimi, “niceliğin” yalnızca *özel bir durumu* olan *sayıları öğretmekle* değil, çocuğu gerçekliğin nicel düzlemine konumlandırmayla başlamalıdır.

Dolayısıyla, çocuğun bir sonraki aşamada “sayıya”, “niceliğin” gelişmiş *ifade biçimi* ve zihinsel soyutlamanın daha geç ve daha karmaşık bir durumuna yaklaşılabilmesi için, çocuğa çevresinde gördüğü gerçekliğin bu “nicel” düzlemini *belirginleştiren* eylemlerle işe başlamak gerekir.

“Mantıksal” ile “tarihselin” çakışması ilkesi diyalektik mantığın önemli bir ilkesidir. Ancak bu mantığı uygulamak, incelikli diyalektik bir ayrıntıya bağlıdır: Mantık, nesnenin tarihine ilişkin kuramsal düşünceler tarihini değil, nesnenin gerçek tarihini izlemelidir.

Karl Marx politik ekonominin tarihini çözümlerken diyalektik bakış açısından büyük önem taşıyan bir duruma dikkat çeker. “*Bütün bilimlerin tarihsel gelişimi, ancak bin bir dolambaç ve kesişen patikadan sonra bunların gerçek başlangıç noktasına götürür. Öteki mimarlardan farklı olarak bilim, yalnızca havada duran şatolar yapmakla kalmaz, temellerini atmadan önce binanın birkaç katını da inşa eder*” (*Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*, sayfa 46 [Rusçasından çevrildi].*)

Evet bilim, araştırma nesnesinde üzerinde üst katların yerleştiği gerçek “mantıksal temeli”, yalnızca geçmişine bakarak “keşfeder”.

O zamana dek bu “temel” açıkça anlaşılmaz, gösterilmez ve çözümlenmez; yalnızca “üst katlar” tarafından varsayılır. Karışık, sınırları belirlenmemiş biçimde dile getirilir ve çok zaman “gizemli” düşünceler biçiminde varsayılır. Diferansiyel bunun nasıl olduğunu anlatan iyi bir örnektir. Newton ve Leibniz diferansiyeli “keşfedip” insanlara nasıl kullanılacağını öğrettiler; ne var ki kendileri, bu karmaşık yapının bütününün hangi gerçek temeller üzerinde durduğunu –eş deyişle, diferansiyelin gerçekte varsaydığı daha “yalın” kavramları ve eylemleri– anlamadılar. Bu temel, ancak daha sonra, Lagrange, Euler ve öteki kuramcılar tarafından ortaya çıkarıldı.

Sayı ve sayma, gerçekte matematiğin (“bütün bilimler” gibi) yalnızca geçmişine bakarak anlayabildiği, gerçek bir dizi düşünceyi varsaymıştır ve halen de varsaymaktadır. Burada sözünü ettiğim şey, gerek sayının gerek saymanın genel önkoşulları, özünde

* İlgili alıntının Sevim Belli tarafından gerçekleştirilen Türkçe çevirisi şöyledir: “Tarihsel seyri ancak bin dolambaçlı yol kat edildikten ve bin engel aşıldıktan sonra gerçek başlangıç noktasına varan bütün bilimlerde olduğu gibi, onlar (fiz-yokratlar –çev.), böylelikle, sorunu ilkel biçimde çözmeden, çapraşık biçiminde ele almaktadırlar. Öteki mimarlardan farklı olarak, bilim adamları, yalnızca havada şatolar kurmakla yetinmezler, yapının birinci temel taşını koymadan içinde oturulabilen birkaç kat çıkabilirler” (*Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, 4. Basım, sayfa 82).

daha genel ve bu yüzden mantıksal olarak daha yalın olduklarından, sayı ve saymadan önce geliştirilip (öğrenilmesi gereken) kavramlardır.

Onların yardımıyla bu daha yalın ve genel kavramların kaydedildiği matematiksel “simgeler”, şekil değil, uzun süreden beri cebirde kullanılan işaretlerdir.

Bunlar eşitlik ($=$), eşitsizlik ($\neq$), “daha büyük” ($>$), “daha küçük” ($<$) için kullanılan simgelerdir. Bu simgelerin hepsi *büyük-lükler arasındaki ilişkileri* imler. Daha kesin konuşursak –hangi türden olursa *olsun*, sayı cinsinden ifade edilip edilmemesinden bağımsız, uzamsal-geometrik veya zamansal ifadesinden bağımsız– “büyüklükler” arasındaki ilişkileri imler. Bir başka deyişle *genel olarak büyüklükler arasındaki ilişkileri* ifade eder.

“Büyüklük” tasavvurunun insanların düşünme tarihlerinde bu büyüklükleri şu veya bu araçla ölçebildikleri ve bunları “sayılar” cinsinden ifade edebildiklerinden önce ortaya çıktığı apaçık ortadadır.

Bu, özel olarak duyularca algılanan nesnelerin özniteliklerinin çokluğu arasından, yalnızca bir özniteliği, eş deyişle, “büyüklüklerini” belirleyip ortaya çıkarma, daha sonra bu “büyüklükleri” veya duyu nesnelerini *yalnızca büyüklükler olarak* karşılaştırma yetisidir. Bu büyüklüklerin *eşit* olup olmadığına, hangisinin –uzamda ve zamanda– “daha büyük”, “daha yakın” veya “daha küçük” ve “daha uzak” olduğuna karar verme yetisidir.

Daha sonra bu gibi yargıların, dünyada bunlara dayanarak eylemde bulunmak için, fazlasıyla “genel”, fazlasıyla eksik ($=$ “soyut”) olduğu keşfedildiğinde, yeni bir soru çıktı ortaya: *Ne kadar* “daha büyük” veya “daha küçük”? “Sayı” ve “sayma” gereksinimi ve uygulaması ancak bu noktadan sonra belirir.

Bu daha somut (daha karmaşık ve daha gelişkin) nicelik kavramları olmaksızın çevremizdeki dünyanın nicel belirlenimleriyle bağlantılı daha karmaşık ve daha somut nesne ilişkili uygulama sorunlarını çözmek olanaksız olurdu.

İnsan sayıyı bütün “öznitelikleri” “soyutlayarak”, bir parça et ile bir taş, bir değnek ile ateş arasındaki ayrımı “görmezden gelmeyi” öğrenerek “icat etmedi”. Tam tersine, “sayı” ve “sayma” eyleminde, bizzat bu nitel (en önemli ve ilk) belirlenimi daha derin ve daha somut biçimde ifade etme aracını buldu.

İnsanın sayıya “gereksinimi” yaşam ona bir başkasına (veya kendisine) yalnızca “daha çok” veya “daha az” değil; *ne kadar* “daha çok” veya “daha az” deme zorunluluğunu dayattığında ortaya çıktı.

Bu durum, insanın çevresindeki dünyanın nesneleriyle ilişkisinde, bunların “büyüklüklerini” yalnızca yaklaşık –soyut– biçimde ayırt etmeyi öğrendiğinden, daha üst ve daha gelişkin bir düzeyi varsayıyordu.

Sayı, “nitelik” ve “nicelikten” daha karmaşık –niteliğin nicel ögesinin öncekinden *daha kesin* (daha somut) bir biçimde belirlenmesini sağlayan– bir kategori olarak ölçüyü varsayar. Ayrıca, bu daha somut düşünceyi, yalnızca “daha çok”, “daha az”, “eşit” ve “eşitsiz” gibi sözcüklerle değil, işaretlerin yardımıyla kaydetmeyi içerir.

İnsan genel, dağınık ve bulanık bir “nicelik” düşüncesinden, daha mükemmel ve daha kesin –eş deyişle, daha somut– bir nicelik düşüncesine –“sayı” tasavvuruna– doğru yol aldı.

Bu yüzden de başından beri “sayı”, insan için epey somut –eş deyişle, nesne ilişkili ve pratik– bir anlam ve öneme sahipti. Bu düşünce, henüz tek bir profesyonel matematikçi tarafından kuramsal biçimde çözümlenmese bile, sayının doğru bir *kavram*ıydı. Böylesi kuramsal bir çözümleme çok sonra, yalnızca bizzat matematiksel düşünüş değil, bu düşünüşün kuramsal “özbilinci” geliştiğinde gerçekleşebildi. Başlangıçta bu kuramsal özbilinç, Pitagorcularda olduğu gibi, çarpık gizemli bir biçime büründü. Matematikğin, sayının doğru kuramsal bir kavrayışına ulaşması için binlerce yıl gerekecekti.

Çocuğun zihninin matematik alanındaki mantıksal gelişim sürecinin, bir bilim olarak matematikğin yalnızca kendi geçmişine

bakarak keşfedebildiği bu gerçek başlangıçtan ve bu gerçek tarihsel sıralamayla başlaması gerektiği açıkça ortadadır.

İlkin çocuğa kendisini nicel düzlemde en genel ve en soyut biçimde konumlandırmayı, nesneler arasındaki en genel ve en soyut ilişkileri “büyüklükler” arasındaki ilişkiler olarak görmeyi, bu ilişkileri kâğıt üzerinde “daha çok”, “daha az”, “eşit” ve “eşitsiz” için duran işaretler yardımıyla kaydetmeyi öğretmek gerekir.

Burada çocuk kendisini nicelik düzleminde “soyut uslamlama” yoluyla *değil*, ona anlaşılır gelen gerçek durumlar –kısa çöpleri “eşitleme”, vidalarla contaları, kutularla kalemleri birbirine uydurma– aracılığıyla konumlandırmayı öğrenmelidir. Çocuk için bu anlaşılır ve ilginçtir.

Çocuk zihni açısından bu, onu çevreleyen çeşitli öznelilikler dünyasındaki *gerçek nesnelerin nicel-matematiksel öğelerini bağımsızca belirleme* becerisini geliştirme eğitimi demektir.

Böyle bir eğitim, burnunun dibine tek bir duyu nesnesi sokulduğunda “bir”, iki nesne sokulduğunda ise çocuğun “iki” sözcüğünü papağan gibi yineleme becerisi eğitimi değildir.

Bu yolla çocuğa bir (iki, üç vb.) duyu nesnesi gösterildiğinde, kışkırtıcı ve soyut “kaç tane?” sorusuna düşüncesizce “bir” (“iki”, “üç” vb.) sözcükleriyle yanıt vermek yerine, önce şunu soracaktır: “kaç tane ne?”

Bu da onun –sayılar konusunda– *somut* biçimde düşündüğü-nün göstergesidir. Böylece, düşüncesizce somut bir nesneye dilsel olarak cisimleşmiş bir soyutlamayı iliştip bu nesneye ilişkin “anlayışının” olgun olduğunu sanan pazarcı gibi davranmayacaktır.

Çocuk meşru “kaç tane ne?” sorusuna, “burada kaç tane nesne var?” karşılığını alırsa, özgüvenli ve doğru biçimde “bir!” yanıtını verecektir.

Ona, “kaç santimetre olduğunu soruyorum” açıklamasında bulunulursa, “iki”, “yaklaşık iki” veya “ölçmemiz gerekir” diyecektir. Çocuk bir sayı (bir rakam) cinsinden ifadelerin, ölçüm veya ölçü gerektirdiğini anlar.

Burada “zekânın” iki ögesi eşzamanlı olarak eğitilir; ilki, bir soruyla (“kaç tane?”) somut olarak ilişki kurmak, açık ve ikirciksiz bir yanıtı olanaklı kılmak üzere, sorunu yeterince somutlaştıracak soruyu (“kaç tane ne?”) kendine sormaktır. İkincisi, sayısal simgeyi *gerçekliğin* matematiksel ögesiyle somut biçimde eşleştirme yetisidir.

Burada çocuğun zihni apaçık tikellerden başlayıp soyut tümelere değil –zira bilimlerde bu epey olağandışı ve verimsiz bir yoldur–, gerçekten evrensel olandan (soyuttan) başlayıp kavrayışı dâhilindeki tikellerin çokluğuna (eş deyişle, somuta) varır.³

Bizzat bilim bu yoldan ilerler ve başlangıçtaki ilkeler ışığında giderek daha çok sayıda “tikeli” özümser. Bilimin yolu bunun tersi değildir; bilim “tikellerden” başlayıp boş soyutlamaların bulutlar üstündeki yüksekliklerine varmaz.

Burada düşünme, sürekli biçimde duyu ilişkili ve nesne ilişkili (ve bu yüzden “apaçık”) bir malzeme üzerinde, olgularla uyum içinde ve bir an için dahi olsa onlarla bağıni kesmeksizin hareket eder.

Bu yolla çocuk, gerçeklik adına satılan niteliksiz bir taklidi, ona anlaşılmaz gelen soyutlamalar kümesinin “apaçık örneklerini” değil, gerçek *matematiksel kavramların duyu ve nesne ilişkili gerçekliğini* öğrenir. Bu yolla matematiksel düşünüşü gelişir. Asla o aşamada “uygulamayı” beceremeyeceği soyut sözcükler, tarifler, basmakalıp şemalar ve “tipik çözümler” yığınını kafasına tıktırmaya gerek yoktur. Böylece çocuk, elde ettiği (kafasına tıktırdığı) genel bilgisini şu veya bu şekilde yaşama ve gerçeğe “uygulama”, saçmanın da ötesi sorunuyla karşılaşmaz. Onun için bu genel bilgi, başından itibaren, özsel özniteliklerinde –eş deyişle, kavramlarda– yansıyan gerçekliğin kendisinden başka bir şey değildir. Bu yolla kavramlarda, hiçbir zaman “gerçeklikle” bağdaştıramayacağı “soyutlamaları” değil, tam da onların yansıttığı *gerçekliği* öğrenir.

Bu yazıda “düşünmeyi nasıl öğretebilirim?” sorusuna ayrıntılı bir hazır tarif dizisi bulmayı uman okur-eğitimbilimci büyük olasılıkla düş kırıklığına uğrayacaktır. Bütün bunlar doğru olsa dahi çok geneldir diyecektir.

Kesinlikle öyledir. Felsefe eğitimbilimciye bu konuda reçeteler veya “algoritmalar” sunacak yetiden yoksundur. Sıraladığım ilkeleri eğitimbilimsel pratiğe doğrudan uygulanabilir kılacak ölçüde somutlaştırmak için daha büyük ve yoğun bir çaba gereklidir. Bu görevin başarılması filozoflar ve mantıkçılar, psikologlar, matematik ve tarih uzmanları ve tabii ki bizzat eğitimbilimciler arasında ortak bir çaba ve çalışmayı gerektirir.

Başkalarına nasıl düşünülmesi gerektiğini öğretmek isteyen kişinin bizzat kendisi nasıl düşünülmesi gerektiğini bilmelidir. Kendinizin nasıl yapacağınızı bilmediğiniz bir şeyi başkasına öğretemezsiniz.

Hiçbir eğitimbilim programı, kalıplara uygun çalışmaya, kafasına yerleştirilmiş kaskatı bir algoritmayı izlemeye alışık, makineye benzeyen ilgisiz bir eğitimbilimciye nasıl düşünmesi gerektiğini öğretmez. Her eğitimbilimci genel kuramsal –özellikle de genel felsefi– ilkeleri kendi somut çalışma konusuna uygulayabilmelidir. Bunu başkasının onun için yapmasını, ona hazır reçeteler sunup onu zihinsel emek yükünden ve en önemlisi kendi başına düşünme zahmetinden kurtarmasını beklememelidir. En gelişkin ve derinlikli eğitimbilim programı bile eğitimbilimciyi bu zorunluluktan kurtaramaz. Ne denli somut ve ayrıntılı olursa olsun, böyle bir eğitimbilim programının genel önermeleri ile biricik eğitimbilimsel durumlar arasında her zaman bir boşluk bulunacaktır. Yalnızca diyalektik düşünen eğitimbilimci, yalnızca gelişkin bir “yargı gücüne” sahip kişi, (“evrensel” ile “tekil” arasındaki) bu boşluğu doldurabilir.

Okullarımız bize düşünmeyi öğretmelidir. Bu da her eğitimbilimcinin nasıl düşünmek gerektiğini, Marx, Engels ve Lenin’in materyalizminin mantığı ve bilgi kuramı olarak diyalektik düze-

yinde, çağdaş mantık düzeyinde düşünmeyi öğretmesi demektir. Bu olmadan bütün çabalarımız boşa çıkar ve eğitimbilim, John Locke ve Jan Amos Komensky'nin düzeyinde kalır.

Notlar

- 1 Bkz. V.V. Davidov'un *Issledovaniia myshleniia v sovetskoï psikhologii'deki* (Moskova: Nauka, 1966) "Sviaz' teori obobshcheniia s programmirovaniem obucheniia" başlıklı makalesi.
- 2 Bu sorunun ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. *Vozrastnye vozmozhnosti usvoeniia znaniï (mladshie klassy shkoly)*, derleyenler D.B. Elkonin ve V.V. Davidov (Moskova: Prosveshchenie, 1966).
- 3 Daha ayrıntılı bir inceleme için benim *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v "Kapitale" K. Marksa* (Moskova: Izd-vo AN SSR, 1960) adlı kitabıma bakabilirsiniz. [Söz konusu çalışma Türkçede, *Marx'ın Kapital'inde Soyut ve Somutun Diyalektiği* olarak bulunmaktadır (Çev. Hüseyin Aykol, İstanbul: Yorum Yayınevi, 1996) -çev.]

İNSANDA BİYOLOJİK VE TOPLUMSAL OLAN



Bu konuda ciddi olarak tartışılmaya değer bir sorun olmadığı düşünülebilir. Her şey apaçık yalınlıkta görünebilir. İnsan bir yandan biyolojik bir organizma, *Homo sapiens* türünün bir üyesidir. Öte yandansa her zaman şu veya bu toplumsal organizmanın bir üyesi, belirli bir gelişme düzeyinde olan bir toplumun temsilcisi, dolayısıyla da belli bir sınıfın, mesleğin, şu ya da bu toplumsal grubun temsilcisi olarak görünür. Bu durumu anlamak için filozof veya doktor olmaya gerek yok. Bu, Volga'nın Hazar Denizi'ne akması kadar apaçık bir olgudur.

Öyleyse neden bu soru yüzyıllar boyunca ikide bir bilimlerde karşımıza çıkıyor? Niçin insanın yaşam etkinliğinin bu iki ögesi arasındaki iç ilişkinin tam olarak ne olduğu konusundaki tartışmalar sürekli alevleniyor? Bu, insanı cendereye sıkıştıran gerçek sorunla ilgisiz yapay bir tartışma olmasın?

Bunun sahte bir sorun olmadığı ortadadır. Bu sorunun sürekli olarak karşımıza çıkmasının nedeni tam da insanın, hiç olmazsa düşüncede bu iki ögeye bölünebilen “bir yandan toplumsal öte yandan biyolojik bir varlık” değil, sözcüğün tam anlamıyla *diyaletik* bir varlık olmasıdır.

Bu her türden toplumsal devimin, edimin ve insanda toplumsal yaşamın herhangi bir dışavurumunun biyolojik düzeneklerce –hepsinden de önemlisi sinir sisteminin düzeneklerince– olanaklı kılındığı anlamına gelir. Öte yandan insan organizmasının bü-

tün biyolojik işlevleri toplumsal işlevlerinin yerine getirilmesine öylesine tabidir ki, bu durumda bütünüyle biyoloji, doğası tamamen farklı bir ilkenin *dışavurumunun bir biçimine* dönüşür.

Bu durumda, her zaman her özgül veya somut durumun taban tabana zıt biçimde yorumlanması olanaklıdır. Öyleyse pekâlâ organizmanın biyolojik işlevlerini, verili bir bireyin tarihsel olarak belirlenen toplumsal işlevlerinin dışavurumunun bir biçimi sayabiliriz. Tam tersi de olanaklıdır; toplumsal işlevleri, insan organizmasının kalıtımsal olarak edindiği doğal özelliklerin dışavurumunun bir biçimi, bu organizmanın içinde organik olarak kurulu işlevlerin açığa çıkmasının dışsal bir biçimi olarak değerlendirebiliriz.

Salt biçimsel mantığın bakış açısına göre her iki yaklaşım eşit ölçüde doğrudur. Aynı olguyu değerlendirmede iki karşıt, doğrudan çatışan mantıkla karşılaşmamız bundandır. Aynı olguyu iki karşıt açıdan düşünebilmemiz ise, yalnızca biçimsel olmayan bir tartışma potansiyeli yaratır.

Değer, bir soyutlamanın somut bir dışavurum biçimidir; kullanım değeri, değişim değerinin onun içinde vücut bulduğu bir biçimdir. Bunun tersi ise geçersizdir.

Kural olarak soru, insanlar yaşam etkinliğinin “olağan”, her zamanki seyrinden az çok bir sapmayı imleyen şu ya da bu gibi bir *sıradışılıkla* karşılaştıklarında, normun ihlalinin ve bu sapmanın nedenleri üzerine kafa yormaya başladıklarında ortaya çıkar. Yaşamın olağan, her zamanki akışını bozan bu sıradışılığın nedenini, bunu bertaraf etmek üzere nerede aramalıyız? Burada sözünü ettiğim tekil durumlar değil, herhangi bir nedenden dolayı *tipik*, yaygın bir biçime bürünmeye eğilimli ve bundan dolayı genel bir çözüm gerektiren durumlardır. Usumda olan örneklerden bazıları doğum oranında düşüş ya da ölüm oranında artış, belirli bir hastalığın yaygınlık derecesindeki yükseliş veya düşüş veya örneğin suç oranlarıdır. Genellersek, önem arz eden her tür düzensizlikten söz ediyorum.

Bu gibi durumlarda her zaman, bütünüyle toplumsal kökenli görüngüleri doğal temellere dayandırma, başka bir deyişle, toplumsal olanı biyolojik (daha geniş bir ifadeyle doğal) olandan türetme, toplumsal hastalıkları tıbbi araçlarla tedavi etme, organik hastalıkları da toplumsal ölçütlerle değerlendirme olasılığı ortaya çıkar.

Giyotin bir tıp doktoru ve eczacıdır.

Belirli koşullarda birtakım insanlara çekici gelen bu düşünce tarzı, kuramsal kültür tarihinde sürekli olarak gözlemlenebilir ve çok uzun zamandan beri bir dünya görüşü biçiminde billurlaşmış durumdadır. Buna, insana ve yaşam etkinliğine *doğalcı* bakış denir.

Bize eğlenceli gelebilen ancak kendi zamanında hiç de eğlenceli olmayan kitabî bir örnek, Aristoteles'in bazı bireylerin doğal olarak köle, bazılarında doğal olarak efendi olduğu savıdır. Buradaki en ilginç şey, bu savın tam da klasik antik toplum düşüş ve çözülme evresine girerken ortaya atılmış olmasıdır. Bu sav çökmekte olan bir toplumsal örgütlenmeyi savunmak ve korumak üzere, birçok insanın kafasında belli belirsiz oluşmaya başlayan toplumsal yaşamın başka araçlarla örgütlenmesi taleplerine karşı bir karşı sav olarak öne sürüldü.

Ne var ki belirli toplumsal görüngüleri doğalcı biçimde açıklamalar, *savunmacı* olmakla kalmayıp *yıkıcı* etkilere de sahip olabilir. 1789'da Fransız burjuvazisi devrimde sözümona insan doğası adına ayaklandı, feodal zümreler düzenini "doğadışı", "doğaya" ve insan yaşamının doğal örgütlenişine aykırı ilan etti. Buna karşılık, özel mülkiyet hakkı ve özel mülkiyet özgürlüğü doğal ilan edildi.

Öyleyse, doğalcı yanılısma tutucu veya gerici ya da nesnel olarak ilerici, hatta devrimci bir kavramsallaştırmayı gizleyebilir. Her halükârda her iki durumda da bu yanılısma, birçok ilerici insanı bile tuzağına düşüren bir yanılısma olarak kalmaya devam eder.

Her türden yanılısmanın hasmı olan materyalist felsefe, en beklenmedik biçimlerde yeniden canlanma eğiliminde olan bu doğalcı yanılısamayı da kayırmaz.

Marksizm, daha doğuşundan başlayarak devrimci eğilimli Sol Hegelciler’le polemiği sürecinde doğalcı yanılısamayla karşılaşmak durumunda kaldı. *Alman İdeolojisi*’nde Marx ve Engels, bütün samimi devrimci eğilimleri ve sözlerine karşın Sol Hegelcileri –Bauer kardeşler ve Stirner– gerçekte ve kendileri bilmeksizin, mevcut toplumsal düzenin yandaşlarına dönüştüren bu kuramsal yanılısamanın bütün kurnazlığını gözler önünde serdiler (*Toplu Yapıtlar*, 3. Cilt, s. 424-426).

Marx ve Engels, her zaman, insanın yaşam etkinliğinin doğalcı kavramsallaştırmalarının bütün değişikliklerini, bunlar siyasi olarak ilerici niyetlerle birleştirilmiş olsa bile, kesinlikle eleştirdiler. Onlar bu yanılısamanın tam da bilimsel-materyalist bir açıklama değil, bir yanılısama olmasından dolayı, er ya da geç insanları siyasal olarak yanlış ve zararlı kararlar almaya yönlendireceğini, bütün öznel devrimci eğilimlerine karşın onları, –bizzat kendilerine de olağandışı görünen– mevcut toplumsal düzeni savunma konumuna yerleştireceğini ayımsamışlardı. Sol Hegelciler’in büyük çoğunluğunun başına gelen tam da bu oldu.

Yüzyılımızın büyük felaketleri ve olağandışlıklarıyla ilgili doğalcı açıklama, her zaman ve her yerde, *antikomünizm* için çok uygun bir düşünme biçimi olduğunu kanıtlamıştır. Doğalcı açıklamanın kurnazlığını özellikle vurucu bir biçimde gözler önüne seren bu türün aşırı uçlarda dolaşan örneklerinden birini görmek için Batı’da çok popüler bir düşünür olan Arthur Koestler’in dünya görüşü değerlendirilebilir.

Marx, Engels ve Lenin tarafından dile getirilen gerçek materyalizmin genel konumunun ana hatları kısaca aşağıdaki gibi ortaya konabilir:

İnsanda insani olan her şey –başka bir deyişle insanı hayvandan özellikle ayıran her şey– (yüzde doksan hatta yüzde doksan dokuz değil) yüzde yüz insan toplumunun toplumsal gelişiminin sonucudur. Bireyin herhangi bir becerisi de her zaman insan bedeninin doğal, biyolojik olarak doğuştan bir organı –özellikle de

beyni- tarafından gerçekleştirilse de, doğal organizmanın değil, toplumsal organizmanın belirli bir işlevinin bireysel biçimde gerçekleştirilmesidir.

Bu konum birçokları için aşırı ve abartılı biçimde dile getirilmiş gibi durabilir. Bazı yoldaşlar bu konumun özellikle uygulamada bireylerin doğuştan getirdiği özel biyolojik-genetik özgüllüklerinin azımsanmasına, hatta tek düzeyde ve biçimde bir eşitleyiciliğe yol açabileceğinden kaygılıdır. Bana kalırsa bu gibi korkular tümüyle yersizdir. Bana göre tam tersine, insan zihnini ve yaşam etkinliğini açıklamada doğalcı yanılısamaya herhangi –en ufak– bir taviz, er ya da geç böyle bir ödün veren düşünürü, materyalist konumunu Koestlerci türden kuramlara tümüyle teslim etmeye itecektir. Burada, “elini kaptıran kolunu da kaptırır” sorunuyla karşı karşıyayız. Zira herhangi bir bireysel becerideki farklılıkların genetik (doğal) kökenine ilişkin başlangıçta ileri sürülen savlar [öncüller], önünde sonunda, bizzat bu becerilerin doğal ve doğuştan olduğu sonucuna, buradan da dolaylı biçimde –bu becerilerin doğalcı açıklanması aracılığıyla– (önce imgelemde olsa da sonradan uygulamada) tarihsel olarak biçimlenen ve devralınan mevcut toplumsal işbölümünün sürdürülmesine götürür.

Herhangi bir kuramcı, insan organizmasının (boy, saç veya göz rengi gibi) salt fiziksel belirtilerini, zekâ veya sanatsal yetenek gibi zihinsel belirtileri anlamak için bir “modele” [“ölçüte”] dönüştürdüğü her zaman aynı sonuca varılır.

Bu mantık, kaçınılmaz biçimde, yeteneği (ve karşıtı–aptallığı) normdan bir sapma, ender bir istisna olarak görmeye, “normu” da *vasatlık*, yaratıcılık yetisinden yoksunluk, yaratıcı olmayan, edilgin çalışmaya, sıklıkla da kendini tekrar eden çalışmaya bir eğilim biçiminde görme sonucuna yol açar.

Bence burada bir Marksistin görevi, zihinsel ayrımların bu türden açıklamasına kesin olarak karşı çıkmaktır. Bana göre insanlık için –kuramda ve pratikte– “normun” tam da *yetenek* olduğunu kabul etmek daha doğrudur. Yeteneği ender bir şey ve

normdan sapma olarak tanımlamakla, kendi suçumuzu, tıbbi olarak normal bütün bireyler için yeteneklerini en üst düzeye kadar geliştirmelerine olanak verecek dış koşulları sağlamadaki beceriksizliğimizi Doğa Ana'ya yüklemiş oluruz.

Bu nedenle, bana göre bir insanın zihinsel yetilerinin genetik olarak önceden belirlenmiş olduğunu söylemek, hem saçma hem de zararlıdır. Zira bu bakış açısının pratikteki sonucu, herkesin çokyönlü gelişimini –eş deyişle, komünist dönüşümün ana görevinin gerçekleşmesini– güvenceye almak için özsel öneme sahip olan eğitibilimci ile tıp doktoru arasındaki işbirliğini geliştirmeyi, hep hatalı bir stratejiye bağlamak olmuştur.

Bir kere okullarımızın çok sayıda yeteneksiz ve az sayıda yetenekli insan ürettiği olgusunun sorumlusu olarak Doğa Ana'yı, insan bedeninin organik işleyişini suçlamaya başladığımızda, eğitim sisteminin ve insan gelişiminin bütün öteki koşullarının yeniden kuruluşu görevi yerine, otomatik olarak, bireylerin organik işleyişlerinin, beyinlerinin ve sinir sistemlerinin yeniden kuruluşu görevini oturturuz. Bunun sonucunda insanlar, tıbbın ve doktorun görevini insan organizmasının işleyişinin biyolojik *normunun* korunması ve yenilenmesi olarak değil, bu normu *yeni-den kurma* ütöpik amacını yüklenmesi olarak görmeye başlar. Bu durumda doktor, eğitim sistemimizin ve çocuklarımızı yetiştiriş biçimindeki bütün yetersizliklerin savunucusu olmak gibi yakışksız bir role itilir. Önce çocuğu bir nevrotiğe hatta bir psikopata çevirecek, sonra da onu, doğal olarak nevroz teşhisi koyacak olan bir nöroloğa yollayacağız. Bunun sonunda da *nedenin* kolayca *sonuç* olarak yutturulabileceği bir kısır döngüye girmiş olacağız.

Öyleyse, insanın yaşam etkinliğinde ve zihninde biyolojik olanla toplumsal olan arasındaki ilişki sorunu yapay değil, yamsal bir sorundur. Bu durumda, eğitimbilimci kadar tıp doktoru da karşılaştığı tikel somut vakalarda daha az hata yapmak için, bu sorunun Marksizm-Leninizm felsefesindeki genel kuramsal çözümünü öğrenmek zorundadır.

Psikoloji



Leontev'in psikoloji tanımı¹ şöyle: imgenin oluşumu ve işleyişi bilimi. Bu, hayvan psikolojisini de kapsayan bir bütün olarak psikolojidir veya aslında, daha doğrusu, en genel biçiminde, yalnızca ve tam olarak böyle bir psikolojiye uygun bir tanımdır.

İnsan psikolojisi. Belki de sorun, insanda imgenin somut-özgül belirlenimini nasıl tanımladığımıza bağlıdır.

Hiç kuşkusuz bu tanımın temeli evrenselliğidir. *Herhangi bir şeyin, herhangi bir imgesini "üretme" yetisidir.* En yalın geometrik biçimin algısının imgesinden, "tözün", bir mantıksal kategorinin, bir ahlak yasasının, "güzelliğin" vb.nin imgesine kadar. Bilim de sanat da bütün bunlar imgedir; dış dünyanın (şu veya bu duyuşal olarak algılanabilen malzemede temsil edilen –ve gerçekleştirilen– varoluş ve devim biçimlerinin) temsilleridir.

"Genel olarak imgenin" gizi, herhalde en yalın imgenin, en yalın ruhsal (psişik) görüngünün, ruhsal etkinliğin, içinde böyle bir etkinlik olarak ilk kez "belirdiği" en yalın ürününün çözümlenmesinde aranmalıdır.

Buradaki durum, değer kavramının durumu ile aynıdır.

Genel olarak değer ne olduğunu anlamak, bir frak ile bir bez çuval, bir meta ile para, genel olarak değer ile artık değer ve bunun bütün özel biçimleri (kâr, rant, faiz, vb.) arasındaki bütün farklılıkları ortadan kaldıran bir soyutlama yaratmak anlamına gelmez.

Yapılması gereken, değer *yalın* (tarihsel ve mantıksal olarak ilk) biçimini, cinsi oluşturan ilk türünü çözümlenektir.

Bu yalın biçim –imgenin, ürünün ve bu imgeyi yaratma sürecinin akış biçiminin bu “en yalın belirlenime indirgenmiş somutluğu”– nerede?

“Genel” olanı, algıyla düşlem imgeleri arasında, temsil imgesiyle kavram imgesi arasında aramak saçmalıktır. Karmaşık (gelişkin, somut) imgeler, çözümlemenin bu aşamasında bizim için var olmamalıdır; bunlar henüz “çıkarılmayı” (ya da çıkarsanmayı) –eş deyişle, anlaşılmayı– beklemelidir.

Biz de Marx’ın yaptığını yapmalıyız. Tarihin derinliklerine, zihninin (ve imgenin) hayvan biçimlerinin araştırmasına dalmamalıyız; zira soyut özgüllükler, soyoluşu (filogenez) kısaca yineleyen *insan* zihninin bireyoluşunda (ontogenez), zihninin gelişiminin ilk aşamalarında korunur (yeniden üretilir).

Burada da hayvanın ruhsal yapısına ilişkin (zoo-psişik) önkoşullar, “arındırılmış” biçimlerinde, bu gelişimin ürünleri olarak, özgül insan ruhunun (psişesinin) ortaya çıkmasının gerçekten zorunlu *koşulları* olarak yeniden üretilir.

İlk önkoşul –herhalde bu apaçık görünmelidir– yemek, su vb. aramak üzere uzamda etkin biçimde devinme yetisidir. Bir bitkinin ruhsal yapısından söz etmenin yanlış olduğu apaçıktır.

Belirli bir nesneyi –başlangıçta organik “gereksinim” nesnesi olan bir arzu nesnesini– “aramak üzere” veya “ereğiyle” devinme.

Ruhsal yapının ilk (ama henüz belirlenmemiş) önkoşulunun –belirli bir nesnenin gerekliliği biçiminde, organizmada biyokimyasal biçimde kodlanan, çevrimsel olarak kendi kendisini yineleyen bir tözler mübadelesi anlamında– organik bir gereksinim olduğunu açıkça görmek gerekir. /Bir bitkide de eksiksiz olarak bulunduğu, bu önkoşul belirsizdir./* Öyleyse töz mübade-

* Kesme işaretiyle imlenen kısımlar betimsel bir işleve sahiptir. İlyenkov, usamlama mantığının akışını zedelememek için bu kısımları kesme işaretiyle ayırır. Bunların çok azı, daha sonra, İlyenkov metne son halini verip onu basıma hazırlamak için gözden geçirdiği süreçte eklenmiştir. Kesme işaretlerinin büyük bölümüyse, metnin ilkyazımının parçasıdır. –Ed.

lesinin kendisi, herhangi türden bir ruhsal yapı gereksinmeksizin ve hiçbir biçimde bunu varsaymadan, çevrimini yineleyebilir.

/Töz mübadelesi, ancak en yüksek aşamalarda, ruhsal yapının bir “sonucu”, psişik etkinliğin = arama ediminin –organizmanın, dış dünyadaki nesneler, mübadele çevrimini “kendi üzerine kapamaktan” alıkoyan “engeller” arasında, etkin deviminin– bir ürünü olarak görünür./

Başka bir deyişle, organizma ile dış çevre arasındaki etkin töz mübadelesi ruhsal yapının (psişenin) saltık –belirsiz– bir önkoşuludur. Bitkide bu mübadele devimsizlik durumunda gerçekleşir; eğer dış dünyanın bileşenleri uzam ve zaman içinde organizmadan ayrırsa, çevrimin devamı için gerekli dış koşullarla doğrudan teması yoksa, ölür gider. Özümseme olmadan ayrılık, ölüm demektir.

Hayvandaysa durum böyle değildir. Hayvan nesneye doğru özdevimiyle aradaki boşluğu kapatır, “zorunluluk dürtüsüyle beslenmeye sürüklenir”² ve çevrimi tamamlar. Aramaya –eş deyişle, uzamda, çevrimin eksik bileşenine, organik gereksinim nesnesine (yiyecek, su) doğru devinmeye– mecburdur.

Yeni doğan bebek henüz bütünüyle bir bitki gibidir. Töz mübadelesinin “dışsal” koşulları –anne– “ona kendiliğinden geldiği sürece” yaşar. Henüz bir hayvan değildir –burada bir psişeye gereksinim duyulmaz.

Ruhsal yapının ilk ögesi, ancak bebeğin organizmasının yemeğe doğru –anne memesine doğru– “özdevimi” ile ortaya çıkar. Nüve halindeki bu biçim –bebek– annenin memesine, süte doğru “sürüklenir”.

Hayvanda bu ruhsal yapı (psişe) doğuştandır. İnsanda öyle değildir ve oluşması gerekir –bebek belirli bir yöne doğru devinmek için, sakarca dahi olsa, herhangi bir girişimde bulunmaz. /Fichte bu olguyu iyi açıklar: *Hayvan içgüdü*sü –eş deyişle, uzamsal bir “engeli” elemek için gerekli, morfolojik olarak doğuştan, uzayda devim şeması– yokluğunda, bitkisel “içgüdü”/ Kendi bedeniyle

varoluşunun dışsal koşulları arasındaki mesafeyi aşmak için gerekli devimleri örgütleme yetisinden yoksunluk.

Ruhsal (psişik) işlevlerin (= imgenin) ortaya çıkışı, kesinlikle bir “içgüdü” değil, doğuştan sonra beliren bir oluşum olsa da – Galperin’in makalesine bakın³– kaçınılmaz bir biçimde tam da bu –hayvan– “içgüdüsünün” varlığıyla bağlantılıdır.

Bu bir “içgüdü” değil de doğuştan sonra ortaya çıkan ve ona denk düşecek “işlevsel bir organın” bireyoluşsal gelişimini gerektiren çok karmaşık bir oluşumsa, psişenin oluşumu sorunu beynin ilgi bölümlerinin bireyoluşumu sorunuyla –karşıtlık içinde olmak bir yana– örtüşür demektir. Ancak burada işlev organ tarafından, ondan önce var olan bir “yapı” tarafından değil, organ, işlev tarafından yaratılır.

Burada koşulsuz tepkeler, ruhsal yapının oluşumunun tarihöncesi önkoşullarını oluşturur; bu koşullar, fırlatılan bir roketin alt bölümü gibi, gereksiz diye atılır ve psişenin sonraki işleyişinde bir daha yeniden üretilmez, bir daha ruhsal yapının içsel-zorunlu bir bileşeni olarak görülmez.

Öyleyse “psişenin organları”, (işleyişinin içsel bir koşulu olarak) ancak ve ancak “ruhsal” etkinliğin –organizmanın dış uzamda etkinliğinin, organizmanın kendi bedeninden ayrı ve onun dışında (ve ondan bağımsız) olan dış nesnelerle etkinliğinin– yalnızca *koşulu* değil, aynı zamanda *sonucu* da olan sinirsel düzeyleri içerir.

Yalnızca bu durumda, sözcüğün gerçek anlamıyla gereksinim, dışsal nesnenin, bu nesneden ayrı *öznel bir imgesi* biçiminde ortaya çıkar. Gereksinim, bu gereksinimle uyuşan bir *nesnenin* etkinlik içinde ortaya çıkmasından önce değil, ancak onunla birlikte ortaya çıkmasıyla bedenin bir *gerekliliğine* dönüşür.

Kişideki bir gereksinim (“yönelim”) böylece bir *ereğe* dönüşür; *imge* yalnızca erek güdümlü etkinliğin bir bileşeni olarak ortaya çıkar.

Bebek ne imgeye ne de psişeye sahiptir, zira her ne kadar (annesinin sütüne) organik bir gereksinimi bulunuyorsa da –tıpkı bitkilerde olduğu gibi– buna yönelik bir *gerekimi* (*requirement*) yoktur. Bebek beslenmenin *öznesi* değil, yalnızca *nesnesidir*.

/Bebek organizmanın –hiçbir şekilde zihinsel olmayan– bütünüyle bitkisel işlevler olan emme, yutma ve sindirme edimlerinin *öznesidir*./

Burada eylemi “tetikleyen” biricik uyaran, tözler mübadelesinin öteki bileşeni tarafından gelir ve bebeğin herhangi etkin ediminden bağımsız biçimde bedenine –ağızına, dudaklarına– girer. Annesinin sütü bebeğin ağzından yarım metre uzaklıkta bile olsa, bu yarım metre anne tarafından kat edilmezse bebek ölür. (Bir köpek veya kedi yavrusunun doğduktan yarım saat sonra bunu yapabilmesinin aksine) bebek kendisine ait herhangi bir eylem gerçekleştiremez.

Ancak yarım yıl geçtikten sonra memeye doğru *uzanmaya* başlar –bu aşamada *ruhsal* (*psişik*) *olarak biçimlenen* edimlerin ilk biçimleri oluşmaya başlar. Henüz söz konusu olan bizzat edimlerin kendisi değil, edimlerin *yönüne* ilişkin bir niyettir.

Uzamda annenin göğsüne doğru devim edimleri doğuştan değildir; bu devimler sonradan oluşur. Tam da anne bebeği sürekli olarak göğsünde taşıyamadığından, bebek süreci tersine çevirir –ilkil edilgince bütün vücuduyla anneye doğru “*uzanır*”. Kendisi için devinmeyi öğrenir– önce dört ayak, daha sonra iki ayağı üstünde. Daha doğru bir ifadeyle bu ona *öğretilir*.

Ruhsal yapısını, *kendisi* için devinmeyi öğrendiğinde denetim altına alır. Bu “kendiliğin” (*das Selbst*) ilk imgesidir.

Ellerini ve ayaklarını, ruhsal yapısıyla birlikte denetim altına almayı öğrenir (dudaklarını ilk günden itibaren denetler). Kollar ve bacaklar –bunlar *ruhsal* etkinliğin ilk organlarıdır. Etkinliklerinin tarzı –imgesi– içinde yolun biçimi ile etkin olarak izlenen gezinenin (güzergâhın) yer aldığı *bir ve aynı şey olan ilk imgedir*. Bu, eylemlerin şekline veya şemasına dönüşen geometrik bir bi-

çimdir. Nesnenin biçimi nesnenin dışında, öznenin etkin deviminin şeması olarak öznenin bedenindedir. Bundan dolayı bu biçim “beyinde” değildir –yalnızca beden devimini yöneten sinirsel düzenek beyindedir. Beyin, psişik etkinlikler en katıksız biçimlerinde oluştuğunda –gerçek eylemden önce gelecekteki eylemlerin *ideal* bir imgesi veya şemasını oluşturma yetisi geliştiğinde, sanki bu şema gerçek eylemden önce bütünüyle “öznel” bir biçimde devindiriliyormuş gibi olduğunda– sanılabildiği gibi, “düşünen beden” değildir; beden bir parçasıdır.

(Şçenov’un “yavaş tepki edimi”)* *Süt emme* eylemine “psişik” demek saçmadır. Bu eylemi hiçbir ön “tartma” öncelemiyor –tıpkı yutma, yemek borusunun kendiliğinden hareketi veya bitkilerin sıvıları içlerine çekmeleri gibi. Emme genelde eylemsiz biçimde, edilgince gerçekleştirilir. Burada *ruhsallığın* herhangi bir ögesinin en ufak bir izine bile rastlanmaz. Bu basitçe psişenin fizyolojik bir önkoşulu, tarihöncesi bir *koşuludur*.

Beden ile organik gereksinim nesnesi arasında kesilen bağlantıyı yeniden kurmak için uzamda devinme eylemi, kişinin *kendi eylemi aracılığıyla* töz mübadelesi çevrimini tamamlama eylemi, bütünüyle başka bir olaydır. Burada *imge* olmaksızın eylemek olanaksızdır. Dahası, imge her durumda *uzak* alıcılar aracılığıyla (bu alıcı yalnızca koku duyusu olsa dahi –körlerde bu daha açık biçimde görünür)** verilmelidir.

Beyin, bazılarının potansiyel gereksinim nesneleri, başkalarınınsa gereksinimi giderme eyleminin gerçekleştirilmesine “ket vuran” engeller olduğu dışsal nesnelerle dolu uzamda, ancak beden özdevimini yönetme organına dönüştüğü ölçüde, ruhun

* Burada İlyenkov, Rus Psikolog Mihailoviç Şçenov’un (1829-1905) 1863’te yayımlanan *Refleksy golovnog mozga* [Beynin Tepkeleri] adlı klasik yapıtında geliştirdiği düşüncelere göndermede bulunuyor (s. 47-48). –ed.

Burada ve daha sonrasında İlyenkov, Aleksander Meşçeryakov’un kör ve kör-sağır çocukların psikolojik gelişimi üzerine yaptığı araştırmalara dayanıyor. Bu araştırma bulgularını, psişe ve psişenin oluşumu konusundaki kendi görüşünü desteklemek için kullanıyor. –ed.

(psişenin) organı haline gelir. Organizma bu iki tür nesneyi birbirinden ayırt etmeyi, bunu da *uzaktan* –eş deyişle, bunlarla fiziksel temasa geçmeden önce– yapmayı öğrenmelidir. Bu durum, bir nesnenin biçiminin “fotoğrafını” çekebilene (eş deyişle, bu biçimin bir imgesini yaratabilene) biricik alıcılarının dokunma olduğu [*osiazanie*] kör-sağır çocukların ruhsal işlevlerinin gelişim sürecinin olağanüstü yavaşlığını (hatta tamamen felce uğramasını) açıklar. (Daha doğru bir deyişle, motor etkinliğin bir bileşeni olan bir “alıcı” olarak dokunma. Genel olarak, bir alıcı, bir *vericinin* yardımcı organına dönüştüğü ölçüde, ruhsal yapının bir organı haline gelir. “Kendisi yalnız başına” psişenin bir organı değil, öyle bir organın, kendisi de bütünüyle fizyolojik bir doğaya ve kökene sahip bulunan, zorunlu bir önkoşuludur.)

Tam bu noktada dokunmanın işlevinin kuruluşunu çözümlemek gerekir. Dokunma yerine “elle yoklama” [*oshchupyvanie*] demek daha doğru bir ifade olur, zira burada ortaya çıkan şey, gerçekleştirilmesi sürecinde gelişigüzel olmayan ve *eylem tarafından düzenlenen* bir “duyumlar” toplamı olarak organizmada dolaysız biçimde “yansıyan” bir eylem, tam anlamıyla elle yoklamadır. Kargaşa değil, bir “akış” değil, tam anlamıyla düzenli bir duyumlar sistemi –bir *imge*– söz konusudur.

İşte bu noktada Kant’ın sorunu çözüme kavuşur: “Duyumlar kargaşasını” bir *imge* biçiminde düzenleyen şey nedir? Bu neden ve nasıl olur? Kant’a göre, duyum kargaşasını düzenleyen şey önsel bir şemadır. Kant böyle bir şema olmaksızın *imgenin* oluşumunun olanaksız olduğunu, dâhiyane bir biçimde gösterir.⁴

Gerçekten de şema *imgeyi* önceler; bir “aşkın şema” olarak değil, *nesne güdümlü organların* –hepsinden önce nesnelerin dış çizgileri çevresinde süzülen ve bu yolla nesnenin şeklini, dolaysız olarak “duyumsanan” (algılanan) *dış çevirtisini* kopyalayan elin– bütünüyle gerçek, nesne koşullu çalışma şeması olarak önceler. Dışsal cisimlerin, cisimler dünyasının geometrisinin imgesi –eş

deyişle, etkin eylem yolu üzerindeki *engeller*: Fichte psikolojisinin ussal özü bundan başka bir şey değildir.

Eylem kendi içine –eyleyen organizmanın bedenine– *yansıtılır* ve *eylemde* var olmayan hiçbir şey *duygularda da var olmaya-caktır*.

“Anlakta olup duygularda olmayan hiçbir şey yoktur” –ama, “duygularda olup *örgütlü* eylemde olmayan hiçbir şey de olamaz”. İdealizm bu gerçeği kendi dilinde şöyle ifade eder: “Anlağın kendisinin dışında hiçbir şey olamaz”; zira idealizm, dışsal etkinliğin örgütlenme *şemasını anlağa*, eylemden önce var olan ve “eyleme” geçen bir ilkeye, cismani olmayan bir töz olarak “*ruha*” atfeder.

Ne var ki “ruh” –*hayvanın* “ruhu” (psişesi) dâhil– bedeninin *dışsal eylem şemalarının* toplamı, bu eylemler şemasının ardışık bir yöneylemler dizisi biçimde örgütlenişi ve bu “yöneylemler” dizisinin ortaya konmasıdır.

Doğrudur, etkinlik ardışık ayrışmalara (dallanıp budaklanmaya) tabidir, ancak önceden verili oldukları varsayılan bileşenlerinin “bir araya” getirilmesinden oluşmaz. Birlik, başlangıçtan itibaren en yalın –*evrensel*– “yöneylem-eylemin” bileşiminde verilir.

Organizmanın yalın –yalıtık, kendiliğinden– etkinlik biçimi, uzamda bulunan organik-doğuştan gereksinim nesnesini elde etmeye yönelik eylem-yöneylemdir. Anne sütü bunun bir örneğidir. Bebeğin beyinde sütün nerede ve nasıl aranacağı, hangi engellerden sakınılması gerektiği ve bunun nasıl yapılması gerektiği yazmaz. Kaldı ki arayan da bebek değildir. Onun dudaklarını arayan annenin memesidir –*öznenin* organları olarak iş gören şey bebeğin dudakları değil, annenin memesidir; zira bebeğin organizması zaten bir özne değildir.

Bebek anneye doğru –onu bedeni aracılığıyla “aramak” için– *uzanmaya* başladığında, ruhsal etkinliğin ilk nüveleri oluşur. Bu etkinliğe bebeğin beyinin yanı sıra, etkin biçimde organik gereksinim nesnesine doğru uzanan küçük bedeninin bütünü de katılır;

böylece organik gereksinimi bir gerekime (*requirement*), gereksinimi giderebilen (ancak o anda henüz, dudaklarından uzakta olduğundan dolayı, bunu *yapmayan*) dışsal nesneyi de bir *gerekim nesnesine*, *zihinsel etkinliğin* (eylem-yöneylem) bir bileşenine – henüz ayrışmamış bir biçime, “dallanıp budaklanma” yetisinden yoksun bir evrensele ya da *genel olarak etkinliğe* dönüştürür.

Burada bizi ilgilendiren şey bizzat bebeğin bu “içsel durumu” nasıl “deneyimlediği” değil, bu “içsel durumun” nesnel bileşimidir.

Bu da gerçekte olmayan, elde edilmesi için zorunlu bir eylemler şemasının gerçek varlığı aracılığıyla var olan, bir nesnenin “ideal” varlığıdır. Bu, *eşzamanlı* olarak kaçınılmaz bir biçimde zaman içinde gerçek bir eylemler dizisi olarak gözler önüne serilen hâlihazırdaki bir durum, bir eylemler şemasıdır –bu eylemin *imgesidir* (gerçekten tamamlanan bir eylemin dış biçimi ve gezingesidir = nesnenin biçiminin, organizmanın uzamdaki devimiyle izlediği biçimin, çevresindeki dış yolun [çevirtinin] geometrisidir).

Bir şema-imge olarak özne onunla geçici bir biçimde, zaman dışında, uzam-zaman içindeki gerçek sergilenişinden önce ve bunun dışında karşılaşır.

Bu nedenle, fizyolojik ve psişik (ruhsal) edimler arasında açık bir ayırım çizgisi çizilebilir.

Süt emme katıksız fizyolojik, doğuştan bir edimdir.

Ancak en ufak bir devim –bir “başlangıç” dahi olsa (bebeğin “uzanması”, “zorunluluğun dürtüsüyle beslenmeye sürüklenmesi”)– hiçbir biçimde doğuştan olmayan, bizzat eylemin gerçekleştirilmesi sürecinde oluşan, içeriden uyarılan, ama kesinlikle “içeriden” biçimlenmeyen psişik bir edimdir.

Bir şeye “uzanmak”, V.P. Zinçenko’nun tartıştığı –*eğilim* [*vlechenie*], (herhangi bir nesneyle bağı olmayan belirsiz bir “gereksinim” değil) “*gerekim*” durumu– gibi basit bir görüngüyle bağlantılıdır.

Gereksinim duygusu –içsel bir durum– da bütünüyle fizyolojik bir edimdir (görüngüdür). Öyleyse, benlik duygusu içgözlemle ortaya çıkan ilk “psişik” görüngü değildir. Burada içgözlemde verili olan biricik şey içsel fizyolojik bir durumdur.

Ancak bu durum bir gerekime dönüşür, eylemin *imgesini* ve *nesnesini kuran* –daha doğru bir ifadeyle, gereksinim nesnesinin imgesinin yanı sıra bunu bedenden ayıran *uzamın* imgesini (ve buna bağlı olarak, bu uzamı dolduran “engellerin” ve bunlardan sakınmak için izlenecek yol ve zikzakların imgesini) oluşturan– bir “duyumlar bileşimi” biçiminde gelişir. Öyleyse, *imge* bu noktada, şey dışsal bir erek, eylemse bu ereğe ulaşma aracı gibi görüldüğü için, *dıştaki şeyin* imgesi ve *eyleme tarzı* olarak *belirir* (ve işler).

Erek, şey-ereğin öznel olarak algılanan biçimidir; araçsa, “engellerden” *sakınmak* üzere geometrik biçimde tanımlanan gezinme ve bundan dolayı bu gezingenin –katıksız fizyolojik bir bakış açısından– kesinlikle biyolojik olarak nötr olan dış biçimidir.

Şeylerin bu *dışsal* dış biçimlerinin erek olarak bu doğrudan duyumsanışı ve bu ereğe ulaşma yolu üzerindeki araç-engellerin duyumsanışı, *imgedir* ve psişik (ruhsal) etkinliğin hücrelerini, yalın soyut şemasını oluşturur. Bu şema algısal imgede *edimselleşir* (gerçekleşir); Kant, Fichte ve Schelling bu noktada haklılar –imge, gerçekten icra edilen dışsal biçimin algılanması ediminin şemasına dönüşür.

“Beyin imgeyi değil, *imgenin kuruluş tarzını* beller” (Fichte); burada derin bir gerçek yatar. İmge yalnızca bir eylem sürecinde ve bu eylemin –hızlı, neredeyse anlık, mikrosaniyelerde– etkin biçimde *inşasında* “vardır”.

Gerçekte, beyin imge yaratımının otomatik bir şemasını kaydeder, bu şema yıldırım hızıyla işleyip kendisine “uymayan” duyumlardan gelen herhangi bir “engellenme” ile karşılaşmazsa imge tam otomatik biçimde, işe *ruhsal* çaba karışmaksızın inşa edilir. Ruhsal çabaysa, yalnızca, kullanıma hazır (fizyolojik ola-

rak kaydedilmiş olan) eylem şemasının “imgeye”, şeyin tamamlanmış “resmine-kopyasına” dönüştürülmesi anında *düzeltilmesi* ediminde oluşur.

Şema ciddi engellerle karşılaşmaksızın “çalışır” ise, imgeye dönüştürülmesi sıkıntısız biçimde gerçekleşir.

(Ancak burada bir sorun ortaya çıkar –hangi şey önemli, hangisi önemsizdir? Fichte’nin bir ve aynı nesnenin –bir bitkinin– bir çocuk ve bir doğabilimci tarafından algılanışının farklılığı üzerine görüşlerine bakınız.)

Otomatik pilotun çalışma biçimiyle bir benzetme işe yarayabilir. Otomatik pilot, pusula ile topacın (jiroskopun-denge çarkının) sağladığı *yönlendirmeye* bağlı kalır, bundan dolayı insan pilot hiçbir *engelin* bulunmadığı uzamda bütünüyle ona güvenir. Uçuş rotası üzerinde bir dağ veya fırtına çıkarsa yönlendirme şeması yetersiz kalır ve engellerden sakınmak için başka bir şemayı etkinleştirmek, eski şemayı sapmalara uygun biçimde düzeltmek, yeni karşılaşılan engellerin dış biçimlerini hesaba katmak gerekir. İşte *psişe* –bu belirli durumda insan pilotun psişesi– bu noktada eyleme geçer.

Ancak şema sorunsuzca “gerçekleştiği”, bir engelle karşılaşılmadığı sürece bir imgeye “dönüşmek”, dışsal nesne-engelin dış biçimine uymak üzere “eğilip bükülmek” ile yükümlü değildir. ... İmge, her seferinde tekil düzeltmelere tabi kılınan dışsal eylemin şemasıdır; imge, tekil olarak yinelenmeyen (ve bundan dolayı şemada ve şema tarafından öngörülemeyen) koşulların –ereğe varma yolu üzerindeki engellerin– ortaya çıkmasıyla dönüştürülen bir şemadır.

Öyleyse ruhsal yapı (psişe), ancak ve ancak tekil değişken bir eylem şemasının bulunduğu, şemanın otomatik sistemlerin öngöremediği biricik koşullar tarafından düzeltildiği –bedenin deviminin maddi şemasının (şema için) *beklenmedik* engeller tarafından, bu engelleri hesaba katma zorunluluğuyla düzeltildiği– yerde ortaya çıkar.

Pilot, otomatik pilotun sıradan bir bulut içinden geçerken dümeninde bulunmasına izin verir, ama bir fırtına bulutu içinden geçerken buna izin vermez.

Herhangi bir kişi de *bir kedi*yi –*herhangi bir kedi*yi– kedinin “şeması” beklenmedik “göstergeler” tarafından bozulmadığı sürece “görür”, –kediye köpekten ayırır–; genel olarak kedinin “tanımını” yapamasa da durum böyledir, zira doğabilimci de böyle bir tanım yapmayı beceremez (Schelling).

İmgenin doğumu tam olarak *algılama* ediminde, *şemayı imgeye* dönüştürme ediminde gerçekleşir. Algılama ediminin –algı-lamanın gerçekleştiği anın– dışında ve bu edimden önce, ortada herhangi bir “imge” bulunmaz. Buna dayanarak, fantezi kurma (düşleme) edimini anlamak da olanaklıdır.

Düşlemede, beyne fizyolojik olarak kaydedilmiş bulunan çalışma “şemaları”, bunlar artık “engel” olamayacak biçimde çarpıtıldığından, hiçbir dışsal engelle karşılaşmaksızın açılanmaya başlar.

İmge, eylemin fizyolojik olarak sinirlerde kaydedilen etkin “şema” ile bu şemanın gerçekleşme edimini düzelten gerçek duyumların “karşılaşmasının” sonucudur. Şema, bu yoldan bir “imge” haline gelir.

Bir tek (sözcüğün kesin anlamıyla, bütünüyle fizyolojik bir kavram olan) “konumlanma” [*ustanovka*] başka türlü işler. Bu işleyişin sonucuysa yanılsama, düş, her türden cinnet ve *fikrisa-bittir* [takıntıdır].

Burada da duyumlar söz konusudur; ancak bunlar içgözlemsel yapıda olup içgözlemcilerden kaynaklanır, zira dış gözlemciler sessizdir; belki de beyin bu dışarıdakilerin mesajlarını görmezden gelmekte, bu mesajlara hamur muamelesi yapmakta, şemayı bir imgeye dönüştürmeksizin onları şemanın gerçekleşmesinin edilgin malzemesine çevirmektedir.

Bundan dolayı, bednam (adı kötüye çıkmış) “bilinçaltı” düzleminin bütünü (ruhsal yapının bilinçdışı alanı), bir zamanlar

tümüyle *bilinçli-psişik* bir biçimde gerçekleştirilen, şimdilerdeyse otomatik işlevler düzlemine –tamamıyla fizyolojik bir biçimde kaydedilen eylem şemaları alanına– yollanan bir eylemler ve imgeler sistemidir.

Bu düzlem, *bilinç* ile ilişkisinde *ikincil*dir; kesinlikle, Schopenhauer, Freud ve bu arada Uznadze ve Bassin'in* de iddialarının aksine, asal değildir.

/Bu durum Harlow'un⁶ “annesiz anneler” üzerine deneyleri ışığında çok açık biçimde görülür./

Öyleyse “bilinçaltı”, *bilincin* yanı sıra, ruhsal yapının eşit ölçüde önemli bir bileşeni olarak varsayılmaz. Genel kategori *bilinç*tir; bilinçaltı ise bilincin özel, ikincil bir biçiminden başka bir şey değildir.

Ne olursa olsun, psikoloji “bilincin” ve dönüşen biçimlerinin bilimi olarak kalır; psikoloji, önsel biçimde “bilinçli istenç” ve “bilinçsiz istenç” diye iki bağımsız bileşenden oluşan bir düzlem olarak varsayılan psişenin bilimine dönüşmez, zira böyle bir yaklaşım doğrudan Kartezyen ikiciliğe götürür.

Pribram'ı⁷ da meşgul eden imgelerin “yerini belirleme” sorunu, *bir şeyin biçimini* basitçe retinada veya optik sinir uçlarında bir uyarı biçiminde değil, hangi mucizeyle *gözün dışında* görmemizi sağlayanın ne olduğu sorusudur.

/Kesilmiş bir bacağın parmak ucundaki ağrı hissi⁸ ve benzer konuların kaynağı budur./

“Beyni imgeler biçimlendirir; peki neden nesnelerin yerini başka biçimde değil de tam olarak bu biçimde belirleriz?” (K. Pribram, *Iazky mozga* [Moskova: Progress, 1975], s. 192).

“Dışsal bir nesneden yansıyan ışık retina üzerinde bir imge oluşturur. Her ne kadar imgelerin yeri gözün öteki yanında [dışında] olsa da duyumlar yalnızca bedenimizde bulunur.” Bu pasa-

* Dimitri Uznadze ve Filipp Veniaminoviç Bassin, kümeler kuramı ile nörofizyolojinin kesişmesini temsil eden bir bilinçaltı kuramının geliştirilmesine katkıları dolayısıyla bilinirler.

jı Pribram, Békésy'den⁹ alınıyor; ilerleyen kısımlarda, dokunsal uyarıların yerlerinin belirlenmesine ilişkin bir deneyi anlatıyor. Birbirinden ayrı tutulan iki parmak ucundaki titreşimli vuruşlar eşzamanlı gerçekleşirse –tam da sesin stereofonik yeniden üretiminde olduğu gibi– parmaklar arasındaki uzamın bir yerlerinde cereyan eden bir “olay” biçiminde algılanır. Eşzamanlı olarak değil de 3-4 mikrosaniye arayla gerçekleşirse, parmak uçlarında farklı duyumlar olarak hissedilir. Aralık 1 mikrosaniyeye indirildiğinde, iki vuruş dizisi tek bir vuruş biçiminde birleşir ve titreşim duyumu “ilk uyarılan” parmakta hissedilir.

“Bu deneyde ilginç olan şey, bir zaman aralığının yokluğunda titreşimlerin yerinin parmaklar arasındaki uzamda belirlenmesidir” (s. 193).

“Zaman aralığını değiştirmekle, ilgili duyumun yerini parmaklar arasındaki boş uzamda yeniden belirlemek olanaklıdır.”

Bu iyi bilinen “dışsal yansıtım tarzıdır” –körün bastonu, cerrahın sondası, tamircinin tornavidası.

Bu, dedikleri gibi, “insanların ne denli tuhaf olduğunu ayımsayamayacağı” kadar yaygın bir durumdur. Burada *imge*, açık biçimde, “dışımızdaki dünyada değil” “içimizde olan” dünyadaki bir olay –bir *yanılsama*, “*makinedeki hayalet*”– olarak nitelendirilir.

“1960’larda davranışçı psikoloji, gestalt psikolojisinin temel ilkesini, öznel olarak deneyimlenen bilincin biyolojik ve toplumsal dünyanın önemli bir bileşeni olduğu ve davranışın irdelenmesinde görmezden gelinemeyeceği savını geçersiz ilan etti.” (s. 120)

“‘Davranışçı söylem’ ‘davranışın’ dahi bütünsel bir resminin oluşturulmasına izin vermez. ‘Öznel psikolojinin’ terimlemesine başvurmanın nedeni budur” –Gilbert Ryle, “Makinedeki Hayalet” [Prizraki v mashine].¹⁰

“İmgeler ve duygular, hastalarımın dünyasını doldurdukları gibi benim öznel dünyamı da dolduran hayaletlerdir. ... Ve her ne kadar bu hayaletler beyin diye adlandırılan makineye kilitlenmiş-

se de, henüz onları tam olarak tanımlama yetisinden yoksunuz. Ancak onları görmezden gelirsek, kendimizi ruhsuz bir davranışsal makineyle karşı karşıya buluruz. Ben bizzat bu makine-beyne ya da onun işe koştığı davranış düzenlemesine değil, bu hayaletlere –psikolojik işlevlere– ilgi duyuyorum” (s. 121).

Pribram, Sherrington’dan bir pasaj alıntılıyor.¹¹

Araçsal davranış ve bu davranışın bilinci sık sık(!) birbirleriyle karşıtlaşır: Eylemler ne kadar etkili biçimde gerçekleştirilirse, onların o ölçüde daha az bilincinde oluruz. Sherrington bu karşıtlığı şu kısa savda ifade eder: “Tepke eylemi ile bilinç arasında, görünürde gerçek bir karşıtlık bulunur. Tepke eylemi ve bilinç birbirini dışlar, öyle ki tepke [içgüdüsel] bir tepke olduğu ölçüde, daha az bilinçli olur.”

/Burada “tepkenin” doğuştan mı yoksa edinilmiş mi olduğunun, koşullu mu koşulsuz mu değerlendirildiğinin bir önemi yok. Biricik önemli nokta, otomatik işleyişin bir şeması olarak dolaysız biçimde var olmasıdır./ “Alışkanlık ikinci doğadır” –bu önerme, burada da önem arz eder.

Bu “doğanın” birinci mi yoksa “ikinci” mi olduğunun bir önemi yoktur. Önemli olan biricik nokta, genel olarak bilincin (psişenin), alışkanlığın (bir tepkenin, bir tepkeye kazınan bir eylem şemasının) organizmayı eylem koşullarıyla, çevreyle çatışmalı bir ilişkiye sürüklediği yerde devreye girmesidir.

Psişe yalnızca burada –çatışma aralığında, çatışma koşullarında, eş deyişle, bir tepkeyi düzeltme özel etkinliğinde– ortaya çıkıp var olur.

Genel olarak psişe, organizmanın nesnenin “direncini” deneyimlediği –nesnenin bir tepke tarafından icra edilen bir eylem şemasına direndiği– yerde ortaya çıkar.

Eylem organizmaya geri yansıtılır; eylem şemasının kendi içinde “kırılmasının” nedeni nesnenin bu direncidir. Eylem nesneden kendine doğru geri yansır = şema bir nesne olarak cisimlenmesi aracılığıyla kırılır. Şemadaki gerilim-çelişki, şema-

nın kendi kendisiyle, kendi içinde, nesnenin içine etkin biçimde sokulan şemanın “özduygusu”, “öznel biçimdeki” çelişkisi olarak görünür.

Çok basit bir örnek, düz bir çizgi boyunca devinmektir. Düz çizgi boyunca eylem “takılıp kalır”, devinmeyi olanaksız kılar – direnç de düz çizgi boyunca vardır– eylem şiddetlendikçe engelin “direnci” de artar. Fichte bunu muhteşem bir biçimde tartışır.

Ya eylem ya da engel “yenilir” –hangisi daha güçlüyse ötekini alt eder. Ya eylem şeması ya da eylem nesnesinin biçimi üstün gelir. –Burada nesnenin biçimi, organizmada şema-tepkenin nesnede gerçekleştirilmesinin olanaksızlığı olarak, şema ile şemanın gerçekleşmesinin koşulları arasında bir çatışma biçiminde ortaya çıkar. (Sinek cama çarpar, dalgın kişi duvara toslar.)

Kişi kendi kendine: “önünde bir duvar var, çürük bir duvar – yüklenirsen yıkılacak” der. Başka bir deyişle, hem “şema”, hem de onun karşısına çıkan nesne-biçim, bilinçte –*karşı duran* (*Gegenstand*) nesne şeklinde– temsil edilir. Şema bir baskı uygulamazsa ortada bir karşı-baskı, bu karşı-baskının “öznel duygusu” olmaz ve eğer şematik eylem bir dirençle karşılaşmaksızın tamamlanırsa, o zaman herhangi bir *imge* oluşmaz.

Bu ikinci durumda şema malzemeye “hakkedilmiştir”, ama malzeme özneye “hakkedilmemiştir”. Bir bıçak tereyağını yarar geçer ama taşa çarpıp körelir; taş bıçağa bir çentik atarak ona kendi biçimini hakkeder. “Özne” ile “nesnenin” çarpışması –şema-tepke-içgüdü ile bunun gerçekleşmesinin yolu üzerindeki engelin çarpışması– iki biçimde sonuçlanabilir: Ya eylemin biçimi malzemeyi damgalar veya tam tersi olur; bu çarpışma, şemanın veya malzemenin biçiminin bütünüyle yok olmasına dek gidebilir.

Yine de şema, nesnenin karşı-etkisiyle düzeltilerek gerçekleşmişse, o zaman *bu* süreç, şeyin biçiminin temsili olarak –nesneden yansıyan canlı eylem olarak– kendisinde yansıma olarak *psişenin*, “bilincin” (ortaya çıktığı, belirlediği) “var olduğu” tek süreçtir.

Bunu gayet grafik biçimde betimlemek zorunludur. Nesne bilinçte, eyleme *karşı duran* bir şey, *Gegenstand* olarak “belirir”. Sherrington’un söylevinde yatan anlam budur. Fichte!

İmge, gerçekleşmesine karşı çıkan engelin biçimi tarafından düzeltilmiş *şemadır*. İmge, nesnenin biçiminin eylemin biçiminde temsili, yansımasıdır. Nesne eyleme, şemanın gerçekleşmesine karşı bir direnç göstermediğinde, iz de bırakmaz.

Sinek cama çarpar. İçgüdü, düz çizgi boyunca devinmektir; bilinç, bir engelin biçimini izleyerek bükülmüş bir gezingedir.

Bu durumu örnekleyen Grey Walter’in¹² “tosbağasına” bakalım. Burada söz konusu olan düzenek, bir verici-alıcı düzeneğidir: Eyleme karşı *eşzamanlı* karşı-eylem, bu sistemin içinde oluşan gerilim.

Fichte’de “bilinçli istencin” mekanik imgesi, *yay* imgesidir. Boşlukta boşandığı sürece, içinde bir gerilim belirmez. Aksine, “iç gerilimi” azalır –bu “özgürleşme duygusudur”. “Özgürce” boşanmasına karşı-eylem duygusu, bir engel duygusudur.

Nesnenin biçimi özneye hakkedilir = deviminin gezingesinin “bükülme” biçimi. Bir taşın *etrafından dolanan* su. Nehir yatağının dış biçimi, akan suyun üstesinden gelemediği engellerin dış biçimidir.

İmge bir “hayalet”, bizzat beyin tarafından içgözlemle kaydedilen “özel [psikolojik] bir durum” değildir. İmge, *nesnenin*, öznenin bedeninin deviminin gezingesine *dayattığı* o “bükülme”, öznenin bedenine hakkedilmiş bir şeyin biçimidir. Nesnenin biçiminin, öznenin deviminin gezingesinin biçiminde bir temsili, özne tarafından tepke olarak icra edilen devinim şemasında, özel şekilde “zoraki” –“özgür olmayan”– olarak deneyimlenen bir değişimdir.

İmge derhal “beynin bir durumu” olarak kaydedildiğinden, Pribram bunu bir “hayalet” olarak değerlendirir; oysa bu kesinlikle bizzat imgenin kendisi değil, “imgenin” “beyin diliyle kodlanmasıdır”.

İmge, gerçek bir öznenin gerçek bedeninde var olur. “Yerini” orada –ilkın alıcıyla nesne arasındaki “sınır çizgisinde” gerçekleşen bir olay biçiminde– “bulur”. Fakat dolaylayan nesne –körün elindeki baston, cerrahın elindeki sonda– öznenin eylem şemasını gerçekleştirdiği ölçüde –eylem içinde– nesnenin bedeninin bir parçası değil, “o tarafta” değil, “öznenin tarafında”, gerçekten de öznenin bedeninin bir parçası gibi görünür.

İşte bundan dolayı engel “hissi” bastonun ucuna *kayar* –“imge” bastonun başıyla değil, ucuyla çizilir. Burada beyin, bastonun (fırçanın, kalemin, tornavidanın) *ucunun* devimini denetler, zira nesnenin tam da dış biçimini izleyen kısım, baş değil uçtur.

Bundan dolayıdır ki *imge*, baston veya sondayı tutan elin deviminin dış biçimi –ve kesinlikle, “bir olayın beyinde veya sinir sistemindeki uzamsal çizimi” – değil, bizzat alımlama nesnesinin “özduyumla” donatılmış dış biçimi veya geometrik biçimidir.

Tam da bu nedenle *imge*, yanıltıcı bir şekilde bir şeye atfedilen, yanlışlıkla *dışsal nesnenin biçimi* olarak deneyimlenen, öznenin bedeninin içsel bir durumu *değil*, bir şeyin öznel olarak oluşturulan biçimidir. *İmge*, alıcı-vericinin eylemiyle kopyalanan ve bundan dolayı tam da bizzat bu imgenin var olduğu (“oluştugu”) yerde “deneyimlenen”, *dışsal* bir nesnenin biçimidir.

İmge, beyin tarafından alıcı ile nesnenin yüzeyinin temas noktasında “konumlandırılmaz”; başlangıçtan itibaren zaten orada *belirir* (ve varlığını sürdürür) ve bu yüzden beyin onu orada “deneyimler”.

İmge alıcının “ucu” ile yöneldiği nesnenin yüzeyinin temas ettiği noktada ortaya çıkar –ve tam olarak, yüzeyin öznenin bedeninin ucuna karşı direnci olgusu olarak deneyimlenir. *İmge* oradadır. “Orada” deneyimlenir. Tam da olduğu yerde.

Yüzeyin gerçek direncini deneyimleyen beyin değil, “*beyin-alıcı*”, “*beyin-el*” sistemidir. El de kendi yapay uzantısına tutunmuşsa, direnç bastonun ucunda deneyimlenir. Şeyin biçimini, yüzeyin dış biçimini, nesnenin etrafındaki gezingesinin dış biçimi-

mi (çevirtisi) olarak doğrudan izleyip ortaya çıkaran şey son-
danın sapı değil, ucudur.

“Duyumsayan” beyin değil, alıcının ucudur. İmge tam da de-
vinirken, nesnenin dış biçimini izleyerek “süzülürken”, nesnenin,
alıcının “ucu” aracılığıyla etkin biçimde yeniden üretilen biçimdir.

Bu yüzden boş uzamın imgesi olmaz ve olamaz. Boş uzam di-
renç göstermez, bu yüzden de duyumsanmaz; boş uzamda “du-
yumsanan” tek şey, engellerin yokluğunda “doğrudan doğruya
eylem özgürlüğüdür”.

Boş uzamda deviniyor muyum yoksa duruyor muyum –“öz-
duyumsama” veya içgözlem açısından bu çözülemez bir sorundur.

Dahası, “özgürce” devim de duyumsanmaz; zira “özgürlük”,
engelsiz devimde değil, yalnızca engellerin *üstesinden gelinmesi*
biçiminde varlık bulur.

Fichte’nin bütünü, gerilmiş yay, bunun içsel “gerilimi” imge-
sindeki bütün bilgelik burada saklıdır.

Gerilmiş yayın bütün enerjisi tükendiğinde, artık *engeli* –nes-
neyi etkilemiş ve kendi içine geri yansıtılmış özdevim olarak, en-
gele karşı duruşun dingin gücünü– de “duyumsamaz”.

/Bakhaus’un “değerinin”,¹³ –insanın emek etkinliğinin ortaya
konmasını daha baştan sınırlayan-köstekleyen geleneksel top-
lumsal kalıpların oluşturduğu atıl toplumsal “tepkeler” yığınının
direncindeki dingin gücün– Fichteci yorumuyla karşılaştıran./

Nesneye ne denli güç “uygularsam” “o” da bana o denli güçlü
karşılık verir. Ben ne denli etkili olursam, nesne de benim üye-
rimde o denli etkili olur; ben de bu etki gücünü “nesneye”, onun
temel bir kuvvet olarak etkinliğine atfederim.

“Bende” izini bırakan şey dünya değil, dünyada, bütünüyle
bedensel organlarımın –başta da ellerimin ve parmak uçlarımla-
yardımıyla yolumu bulmaya çalışan bizzat benim. “Biçimlendirici
güç”, biçim veren yeti ve onunla uyum içinde “duyumlar karga-
şasının” düzenlendiği *eidos* özgün anlamında “idea”, *şema* olarak
imge, benim organlarımda yer alır.

Bundan dolayıdır ki Fichte, ilk bakışta tuhaf görünse de, Kant'ı Platon'un dolaysız ardılı sayar. İkisi arasında ara halka görmez: Platon'la Kant arasındaki süre "koca bir hiçliktir", "yaratılıştan Platon'a kadar süredeki" o aynı hiçlik.

Gerçekte soru şu: "Genel olarak üçgenin" şeması nasıl oluşur? Olabilecek bütün üçgenler kümesinden değişmez olanı soyutlayarak mı? Bu durumda "şema", olsa olsa şematik bir *imge*, daha doğru bir ifadeyle "bütün imgelerdeki" ortak öge olur.

Ne var ki "şemayı" elde etmek için "şemanın" bütün tekil örneklerine bakmak zorunda değiliz. Nasıl ki bir "üçgenin" sonsuz sayıdaki örneğinden "tümevarımsal genelleme" yapmak zorunda değilsek, *tek bir* üçgenden üçgen şemasını çıkarsayıp bunu kolayca başka herhangi bir üçgenin *imgesini* inşa etmek için kullanabiliriz.

Öyleyse "şemalar", kendileriyle dışsal bir ilişkideki duyu malzemesinde "cisimlenmeleri" açısından, aşkın ve önseldir. Schelling'in uslamlamasıyla karşılaştırın.

Fichte: "Şimdi bu şeyi düşünen kişiyi hayalinizde canlandırın." Burada "benin" kavramsallaştırılması, dolaysız olarak, bu "benin" –"içgözlem" ediminde– bizzat kendisine "verili" olduğu biçimde baştan varsayılır.

Aynı şey Mach'ta da var:

Ben ile dünya arasında sınır çizmek kolay bir iş olmadığı gibi, keyfilikten de arı değildir. Beni iç ilişkili, eş deyişle, doğrudan yalnızca kendileri için var olan kavramsallaştırmaların toplamı olarak nitelendirebiliriz. Bu durumda benimiz, deneyimlerimizin anıları ile bu anılarca koşullanan çağrışımlardan oluşur. (E. Mach, *Poznanie i zabluzhdenie* [Moskova: Skirmunta, 1909], s. 73)

Başka bir deyişle, daha işin başında, benin dünyadan bütünüyle ayrı olduğu ve ona karşı konuşlandığı "düşünüyor". Sonra da bu beni, benin zaten kaçınılmaz biçimde ilişkide bulunduğu ve onlarsız düşünülemezceği şeylere –beyne, "bedenin bütününe"

vb. ve bunun sonucunda bu kez “benin bileşenleri olarak” “verili olanın bütününe” – bağlamaya girişilir. Böylece, şöyle bir şemaya yol açılır: “Ben” kendisini (beni) bütün başka her şeye (değil-bene) karşı konuşturur ve “bütün dünya” “değil-ben” ile özdeşleştirilir.

Spinoza’nın tam bunun karşı yönünde ilerleyen uslamlamasıysa, “benden” değil dünyadan başlar ve benin bu dünyanın “bir bileşeni” olduğu sonucuna götürür. Spinoza’nın uslamlaması aynı zincirin halkaları boyunca ilerler, fakat diğer uçtan başlar.

Notlar

- 1 İlyenkov Leontev’in ünlü, şimdilerde on iki dile çevrilen yapıtı *Etkinlik, Bilinç, Kişilik* [Diatel’nost’. Soznanie. Lichnost’] (Moskova: 2004) kitabında psikolojinin nesnesinin tanımına göndermede bulunuyor (s. 12). İlyenkov kitabın 1975 ilk baskısını kullanıyor, ancak kitabın bölümlerinin daha önce *Voprosy psikhologii* ve *Voprosy filosofii* dergilerinde yayımlandığından elbette haberdardı. Burada bizzat İlyenkov’un yaşamının belirli koşullarından söz etmek gerekir. Bu koşullar, yaşamının son beş yılında taşıyamayacağı kadar katı ve çetindi. İlyenkov bu dönemde Felsefe Enstitüsünde, enstitünün başı B.S. Ukraintsev tarafından başlatılan ve açıkça kuyusunu kazmaya yöneltilen bir saldırı kampanyasının hedefi haline geldi. Bu yüzden bir ara “Davidov’a gidip” “kendisini bütünüyle Spinoza çalışmaya adanmayı” düşündü, ama yine de durumun daha iyiye dönüşeceği umudunu korudu. 1970’lerin ikinci yarısında SSCB Pedagojik Bilimler Akademisi, Genel ve Eğitsel Psikoloji Bilimsel Araştırmalar Enstitüsü müdürü olan Davidov, Feliks T. Mihailov’un “yöntembilimsel grubunu”, (yalnızca SSCB Pedagojik Bilimler Akademisi başkanı V.N. Stoletov’un emekliye ayrılmasından sonra mümkün hale gelen) ideolojik ve bürokratik kovuşturmadan ve kaçınılmaz yenilgiden kurtardı. Davidov, Mihailov’un önce Etkinlik Psikolojisinin Kuramsal Sorunları Laboratuvarını ve daha sonra, enstitünün Kuramsal Bölümünü kurup yönetmesine olanak sağlamıştı. Leontev’in Ocak 1979’da ölmesi İlyenkov’u derinden sarstı. Bu ölüm onda yaşamının son gününe dek süren ciddi acılara, hatta zaman zaman büyük bir ıstıraba yol açtı. İlyenkov her zaman Leontev’i, yalnızca büyük bir insan ve büyük bir akademisyen olarak değil, büyük olasılıkla İlyenkov’un felsefi-psikolojik uğraşlarının kapsamını bütünüyle anlayabilen biricik ve büyük bir tartışmacı olarak takdir ederdi. Leontev, İlyenkov’un *kişisel dünyasının* o erişilmez bölümünü oluşturdu ve Evald Vasiliyeviç’in “Kişilik Nedir?” [Chto zhe takoe lichnost’?] makalesinde etkin biçimde biz okurlarına aktardığı doğal neşeyi ona bahsetti.
- 2 *Herakleitos*. Bkz. *Fragmenty proizvedenii i vyskazyvaniia drevnegrecheskogo filosofa Geraklita*. Eski Yunancadan Rusçaya çeviren: M.A. Dynnik.

- 3 P. Ia. Galperin (1902-1986) –Sovyet psikolog ve önde gelen çocuk psikolojisi uzmanı. İlyenkov “K voprosu ob instinktakh u cheloveka” [İçgüdü ve Kişilik Sorunu] başlıklı makalesine göndermede bulunuyor (*Voprosy psikhologii*, 1976, sayı 1).
- 4 I. Kant, *Soch. v shesti tomakh* (Moskova, 1964), C. 3, s. 220-227.
- 5 G. Leibniz, *İnsan Anlağı Üzerine Yeni Denemeler* (der. ve İngilizce çev. P. Remnant & J. Bennett (Cambridge University Press, 1981).
- 6 İlyenkov, H.F. Harlow, M.K. Harlow ve S.J. Suomi’den oluşan bir grup Amerikalı etoloji uzmanına göndermede bulunuyor. Genel ve Eğitsel Psikoloji Bilimsel Araştırma Enstitüsü’nün yöntembilim seminerlerinden birinde İlyenkov, Harlow ve çalışma arkadaşlarının araştırmalarının (onun deyişiyle) olağanüstü sonuçlarına dikkat çekmişti. 1975 yılında *Nauka i zhizn’* adlı akademik dergi (2. sayısında), bu çalışmalara ilişkin olarak “Meditasyondan Sağaltıma” [Ot rzmshleniia k lecheniiu] başlıklı bir çalışma yayımladı. Söz konusu makale, maymunların ruhsal yapısına ilişkin birkaç yıl süren etoloji araştırmalarının temel bulgularını sunuyordu. İlyenkov bu makaleye –özellikle de yazarların, maymunların kısmi (üç aylık) ve tam (on iki aylık) “toplumsal” soyutlanmışlıklarına ilişkin bütünüyle olgusal gözlemlerini anlattıkları bölüme– büyük bir ilgi gösterdi. Bu insansı genç maymunların doğuştan başlayarak her türden “iletişimden” yoksun bırakılmaları, çok ağır sonuçlara yol açmıştı: Bu hayvanların davranışında, konumlanma-keşif etkinliği için herhangi türden bir gerekim (requirement), ne oluşuyor ne de *kendini oluştumsal biçimde dışa vuruyordu*. “Annesiz annelerde” (eş deyişle, deneyin ikinci kuşak yapay anneler ile ilgili koşullarında) şu ünlü “cinsel” gerekim dahi bulunmuyor ve kendini hiçbir biçimde ortaya koymuyordu! Bırakın varsayılan “annelik içgüdü”nü, “annesiz anneler” yeni doğmuş bebeklerine en ufak bir ilgi göstermiyordu. Yalıtılmış olarak büyüyen maymunlar, kontrol grubundaki arkadaşlarının özgüllüklerinden olan oyun oynamaya herhangi türden bir ilgi gösterme gereğini bile duymuyordu. Kendi türlerinden başkalarıyla her türlü “iletişimin” yokluğu büyük bir korkuya, bunalıya ve titremeye neden oluyordu. Kimi zaman, özellikle de bu “Robinsonların” hiç olmazsa asgari düzeyde kendilerini korumaları (özsavunmada bulunmaları) beklenen deneysel olarak yaratılan koşullarda, bu durum saldırganlığa neden olmasa bile tam bir umursamazlığa (apati) yol açıyordu. Bu maymunlar, olumlu veya olumsuz, herhangi türden bir “iletişim” kurma gereksinimi duymuyorlardı. “Normal” arkadaşları için tipik durum, öncelikle onlarla oynamaya çalışmaktı (bunlar genelde kendi çevreleri içinde oynuyordu); buna karşılık ise telaş ve tedirginlikten başka hiçbir yanıt almamışlardı. Ardından “Robinsonları” itip kakmaya ve sözcüğün düz anlamıyla onları parçalamaya giriştiler. Deney onuncu haftasında mecburen sonlandırılmıştı.
- 7 Karl Pribram (1919) –Deneysel ve karşılaştırmalı psikoloji, psikofizyoloji, nöropsikoloji ve psikanaliz uzmanı Amerikalı bilim insanı, doktor ve sinir cerrahı. Yale ve Stanford üniversitelerinde profesör olarak çalıştı. G. Miller, E. Galanter ve başkalarıyla birlikte beyin, davranış ve bilinç arasındaki ilişkinin sorunlarını inceledi. İnsan ve hayvan davranışının çözümlenmesi için yeni bir yaklaşım önerdi – “imgeler” ve “tasarımlar” aracılığıyla sibernetik bilgiişlem düşüncesi temelinde, “beynin dilleri” diye anılan kavramlaştırmayı geliştirdi. *Tasarımlar ve Davranışın Yapısı*

(Müller ve Galanter ile birlikte, 1960), *Beynin Dilleri: Nörofizyolojinin DeneySEL Paradoksları ve İlkeleri* (1971), *Frontal Lobların Psikofizyolojisi* (1973) kitaplarının ve başka kitapların yazarıdır. İlyenkov'un şahsi kütüphanesi psikofizyoloji, nöropsikoloji ve nörosiberetik alanlarında etkileyici sayıda kitap içerir –buna Pribram'ın Rusçaya çevrilen en önemli kitapları da dahildir.

- 8 Descartes'in standart örneklerinden biridir. Bkz. *Metafizik Meditasyonlar*.
- 9 Georg von Békésy (1899-1972)–Macar-Amerikalı fizikçi. 1939'dan itibaren Budapeşte Üniversitesi DeneySEL Fizik Bölümü profesörüydü. Burada ses algısı modellemeleri üzerine çalıştı. 1946'da İsveç'e göç etti; 1947'den itibaren Birleşik Devletlerde çalışmaya başladı ve Harvard Üniversitesi'ndeki bir laboratuvarda başarılı bir şekilde içkulağın mekanik bir modelini inşa etti. 1950'lerin sonunda kulak salyangozunun biyomekaniğinin bütünlüklü bir görüntüsünü oluşturdu ve böylece, kulak cerrahlarının kulağa yapay kulak zarı yerleştirmelerinin önünü açtı. 1961'de "kulak salyangozunda uyarımın fiziksel düzeneklerini keşfettiği için" fizyoloji ve tıp Nobel Ödülü'nü aldı. Yaşamının son yıllarında Hawaii Üniversitesi'nde çalıştı. Munster ve Bern üniversitelerinden fahri doktora unvanı aldı. Nobel Ödülü'nün yanı sıra, Denker Otoloji Ödülü (1931), Shambaugh Otoloji Ödülü (1950), Berlin Bilimler Akademisi Leibnitz Madalyası (1937), Budapeşte Bilimler Akademisi Akademi Ödülü (1946), DeneySEL Psikologlar Cemiyeti Howard Crosby Warren Madalyası (1955) ve Amerikan Otoloji Cemiyeti (1957), Amerika Akustik Cemiyeti (1961) altın madalyalarını aldı.
- 10 Gilbert Ryle (1900-1976)–Britanyalı filozof. 1925'te Oxford Üniversitesi, Christ Church College'de konsey üyesi ve 1945'ten itibaren ordinaryüs profesördü. İkinci Dünya Savaşı sırasında karşı istihbaratta görev yaptı. J.L. Austin ile birlikte dilsel felsefenin önde gelen temsilcilerindendi. 1949'da Kartezyen metafiziği dilsel felsefe açısından eleştirdiği *Zihin Kavramı* adlı kitabı yayımlandı. Ryle'in anlayışına göre, Kartezyen insan kavramsallaştırması "zihinsel diziler" teriminin yanlış bir yorumuna dayanır; bu da doğrudan "makinedeki hayalet" kavramının, dogmatik bir biçimde kabul edilmesine yol açar. İnsan ikili ilkeye dayalı bir varlık değil, "zihinsel dizileri", edimlerde, yargılarda ve dilsel yapılarda açığa çıktığı ölçüde, saydam olan ussal bir hayvandır. Ryle'a göre, "zihinselci" terimlerin dilsel çözümlenmesi içgözlemsel psikolojinin sınırlarını aşar ve zihnî gizemliymiş gibi görünen doğasını ayrıntılı bir biçimde açığa çıkarır. Ryle'in *Zihin Kavramı* adlı yapıtının yanı sıra *Sistematik Biçimde Yanıltıcı İfadeler* (1931) ve *Kategoriler* (1938) adlı kitapları, çağdaş Anglo-Amerikan zihin felsefesinin gelişimini büyük ölçüde etkiledi. Ryle kavramsallaştırmalarını, ayrıca, *Ussal Bir Hayvan* (1962), *Platon'un Gelişimi* (1966) ve *Düşünceleri Düşünmek* (1968) kitaplarında da dile getirdi.
- 11 Charles Scott Sherrington (1857-1952)–Britanyalı fizyolog. 1932'de nöronların işlevlerine ilişkin araştırmalarından dolayı fizyoloji ve tıp Nobel Ödülü'nü aldı. Merkezî sinir sisteminin işleyişinin temel ilkelerini belirledi, alıcı alan kavramını ortaya attı ve özel sinir uçlarının (konum alıcısı sinir uçlarının) devimi eşgüdümlemedeki rolünü ortaya çıkardı. Sinir kavşağı (sinaps) –nöronların birbiriyle temasa geçtiği alan– kavramını geliştirdi ve karşıt diye nitelenen tepkelerin varlığını belirledi. Sherrington, 1913'ten 1936'ya dek Oxford Üniversitesi'nde fizyoloji

profesörüydü. Deneyssel ve klinik nörolojinin gelişimi onun adıyla anılır. Britanya ve Birleşik Devletler’de önde gelen bir bilimsel nörofizyoloji okulu yarattı. Birçok ülkenin Bilimler Akademisinin onursal üyesiydi; 1920’li yıllarda Londra Kraliyet Cemiyeti’nin başkanıydı. Sherrington’un klasik yapıtlarından biri *Sinir Sisteminin Bütünleyici Edimi* (1906) kitabıdır.

- 12 William Grey Walter (1910)–Britanyalı nörofizyolog. 1931’de Cambridge Üniversitesi’nden mezun oldu. Elektroansefalografının kurucularından ve robotiğin öncülerinden biridir. Duygusal tepkilere eşlik eden delta, alfa ve teta dalgalarını keşfetti, sinirlerin ve merkezi sinir sisteminin modellerini kurdu. Kendi kendine öğrenen ilk çok basit sibernetik modelleri ve ilk biyomorfik robotları, 1940’ların sonunda ve 1950’lerin erken döneminde icat etti (“Walter’in tosbağaları”). Bunlar öztmeli, ışığa duyarlı trolleylerdi; dış görünüşleri ve yavaşlıklarıyla tosbağaları andırıyordu. Yalnızca daha önceden katı bir biçimde belirlenmiş bir yazılıma göre hareket etmekle kalmıyor, çevrenin çok basit koşullarını ve dışsal durumları göz önünde bulundurabiliyordu. Walter’in iki çalışması Rusçaya çevrildi: “Beynin Elektrik Etkinliği” [Elektricheskaia aktivnost’ golovnogo mozga] başlıklı makalesi (*Fizika i khimiia zhizni*, Moskova: IIL, 1960) ve kitabı *Yaşayan Beyin* [Zhivoi Mozg] (Moskova: Mir, 1966) [İngilizce aslı New York: Norton, Londra: Duckworth yayınevleri tarafından 1953’te yayımlandı].
- 13 Hans-Georg Backhaus–Batı Alman İktisatçı. İlyenkov onun çalışmalarına özel bir ilgi duyuyordu. Kişisel arşivinde Backhaus’un İlyenkov tarafından Rusçaya çevrilen “Değer-biçiminin Diyalektiğine Doğru” [K dialektike formy stoimosti] başlıklı makalesi mevcuttur.

ZİHİN VE BEYİN*

(D.İ. DUBROVSKİ'YE BİR YANIT)



D.İ. Dubrovski'nin *Voprosy filosofii*'nin 8. sayısında yayımlanan "Beyin ve Zihin" [Mogz i psikhika] başlıklı makalesi bende yalnızca tartışma arzusu değil, tartışmada onun kullandığı üslubu kullanmaktan kaçınma arzusu da doğurdu. Bundan dolayı, benim açımdan ve anladığım kadarıyla F.T. Mihailov açısından, öncelikle "Beyin ve Zihin" makalesinin yazarına bir itirazda bulunmadığımız noktaları sıralamak zorunludur, zira bu konularda söz konusu yazarla tümüyle hemfikiriz. Tartışmayı bu biçimde sürdürmek akademik nezaket gereği değil, bakış açılarımız arasındaki gerçek farklılıkları daha belirginleştirmek ve okurun bunlar arasında seçim yapmasını kolaylaştırmak için zorunludur.

Dubrovski, "Kişinin yaşam deneyimini ifade eden ve onun tarafından kaydedilen bilgiler, duygusal ve anlaksal özgüllükleri ve bütün üst psikolojik sicili şu ya da bu şekilde zihninde oluşur ve beynin dizgeleri, altdizgeleri ve bileşenlerinin özgül düzeninde vücut bulur" diye yazıyor (agy, s. 130).

Bu noktada yazarla bütünüyle hemfikir olduğumuzu büyük bir zevkle belirtmeliyiz. Biz de aynı görüşteyiz ve Dubrovski'nin büyük bir hizmette bulunup Spinoza'nın eski bilgece düşüncesini sadık bir biçimde çağcıl bilimin diline çevirdiğini teslim ederiz. Bu, bir materyalist açısından su götürmez biçimde doğru olan

* *Voprosy filosofii*, sayı 11, 1968.

bir düşüncedir. Daha da ileri giderek, bu konuda Hegel'in de bize itirazı olmadığı iddiasında bulunuyoruz. İfade biçiminin biraz eskimiş olduğu doğru olsa da Hegel, bireysel beynin "nörodinamik arkitektoniğinin" [sinirsel mimarisinin] varlığı, kısmen, "söz konusu bireyin kalıtsal olarak verili üstbeyinsel özelliklerinin", kısmen de kişinin, bu ifade biçimi hoş görülürse, "sosyobiyoğrafik gezingesinin [yaşantısının] türevidir" diye düşünür. Bu düşünceler *Tinin Felsefesi*'nde de bulunabilir; orada Hegel aynı düşünceleri şu sözlerle ifade eder: "Bireyin içinde bulunduğu koşulların ve ilişkilerin yazgısını başka biçimde değil, tam da *bu* biçimde belirlemesini sağlayan şey, yalnızca bizzat bu biricik koşullar ve ilişkiler ve bireyin *genel* doğası değil, aynı zamanda bireyin ayırıcı özgülükleridir" (Hegel, *Toplu Yapıtlar*, [Soch.], Cilt 3, s. 139). Aksi durumda birey Saltık Tin'in ta kendisi olurdu.

Doğru, Hegel (bir idealist olduğundan olsa gerek?) bu "ayırıcı özellikler" yalnızca düşünmenin başat organı olan "kişinin kafasının düzenlenişi" tarafından değil, birçok başka organın düzenlenişinin özgülüklerince de belirlenir diye ekler. Tarih Hegel'in bu konuda bütünüyle yanılmadığını, bireyin verili "sosyobiyoğrafik gezinge" içindeki beden morfolojisinin bu "ayırıcı özelliklerinin" rolünün büyük olmakla kalmayıp belki de belirleyici olduğunu gösterir. Ayırıcı özelliklerin bu rolü, en belirgin biçimde, kişinin yaşamında izlediği yolların kesişim noktalarında ve "gezingede" ortaya çıkan beklenmedik dönüşümlerde ortaya çıkar. Belirli koşullar altında –hepimiz bunları çok iyi bildiğinden açıklanmaya gerek bırakmayan koşullarda– yaşamda izlenen yolu belirleme rolü kafatası ve burun şekli, saç veya ten rengi gibi özellikler tarafından bile oynanır. En beklenmedik etmenlerin, birilerinin kafasına düşen bir tuğlanın bile, kişinin "bireysel yazgısının" belirlenmesinde payı olabilir.

Kişinin yaşamında benzer bir rolün sinirsel dokulardaki incenin incesi farklılıklar ve "nörodinamik arkitektonikte" ortaya çıkan tam anlamıyla biricik değişkeler tarafından oynanabileceği

düşünülebilir. Dahası, bu değışkelerin belli türden “vergiler”* ile ilişkili olduğu ileri sürülebilir. Neden olmasın? Sorun ne bizim, ne Dubrovski’nin, ne de bütün bilim dünyasının bu mikroyapısal farklılıklar ile çeşitli (kesinlikle “vergiler” ile karıştırılmaması gereken “yetiler” değıl!) “vergiler” arasındaki ilişki konusunda, herhangi bir geçerliğe sahip kesin bir şey söyleyememesidir. Bu konuda her iki ayağımızla da katıksız varsayımlar, önkabuller, hatta tahminler kaygan zeminine basmaktayız.

Belirli bir verginin varlığının, beynin mikroyapısının genetik olarak doğuştan özgüllüklerine (veya duyma ya da ses telleri vb. gibi başka organların özelliklerine) ya da yaşamın ilk yılları, ayları, hatta haftalarında (eş deyişle, o beynin, oluşmakta olan kişiliğin zihninin üst, “özüml insani” sicilinden sorumlu olan söz konusu nörodinamik basmakalıpların özüml insani biçime kavuştuğu zamanda) beyin üzerinde belirleyici etkiye sahip makro ve mikro koşullar ile bireyin biricik ilişkisine hangi ölçüde bağılı olduğunun binlerce yıl tartışılabileceğı açıktır.¹ Bu tartışmayı tek bir durum için bile bir sonuca bağlamak için, hiçbir sınırlı zaman aralığının bunun yapılması için yeterli olamayacağı, bu belirli bireyin kafatasının hem içinde hem de dışında gerçekleşen çok büyük sayıda neden-sonuç ilişkisinin izlenip incelenmesi gerekir. Bireyin kişiliğini eksiksiz biçimde ele alma girişimi, kaçınılmaz olarak, bir araştırmayı bir zamanlar “kötü” olarak nitelendirilen türden bir sonsuzluğa sürükler. Bu, kanıtlama gerektirmeyecek denli açıktır.

Bundan dolayı Dubrovski, “Mozart dâhiyane müzikal becerilerini neye borçludur? Genetik rastlantıya mı? Toplumsal dönemin koşullarına mı, yoksa kendini geliştirme çabalarına mı? Yaşam koşulları ile düşünceli bir öğretmen talihli bir biçimde yan yana gelişine mi?” diye sorduğunda, ne yazık ki onun merakını giderecek bir yanıt veremeyiz. Tek avuntumuz ise, bütün bilim dünyasının bile Dubrovski’nin merakını gideremeyeceğini bilmemizdir.

* “Vergi” sözcüğü bu metnin çevirisinde “doğa vergisi” veya “tanrı vergisi” deyimlerindeki anlamında kullanılmaktadır. –çev.

Bu yüzden de bu tartışmaya girmeyeceğiz. Tartışma konusu noktayı rakibimiz lehine çözmeye, “genetik rastlantının” ne olduğu bilinmese de bir rol oynadığı varsayımını kabul etmeye bile hazırız. Yalnızca dünya tarihinde beliren kişiliklerin oluşumunda payı olan etmenler arasında bunu ilk sıraya yerleştirme konusunda uyarıda bulunuruz. Peki, bu “x’in” sorunun koşulları arasında yer aldığı varsayımının ne gibi sonuçlara yol açtığına bakalım. Bu varsayım hangi yeni bilimsel ufuklara açılabilmemizi sağlar? Bulmaya çalıştığımız değişken, bulunması için en istenilir (“optimal”) koşullar sağlandığında, hangi belirli somut değeri alabilir?

Bilim arşivleri *Sihirli Flüt* yaratıcısının beyninin genetik haritasını sağlayamadığından, bu etmenin payını dolaylı yollardan hesaplamalıyız. Daha açık söylenirse, ciddi bilimsel önermeler ve doğrulama yöntemleriyle temel olarak açıklanamayan Mozart’ın kişiliğinin bütün özgüllüklerini bu etmene atfetmeliyiz. Konuyu bilimsel biçimde açıklama talihimiz arttıkça, genetik olsun veya olmasın, “rastlantı” konusunda spekülasyonda bulunmaya daha az vesilemiz ve gerekçemiz olur. Genel olarak olağandışı bir kişiliğin, özel olarak Mozart’ın kişiliğinin oluşup serpilmesine yol açan (gerek anatomik ve fizyolojik, gerek toplumsal tarihsel) *genel koşullara* ilişkin *bilimsel* bilgimiz arttıkça, Dubrovski’nin baş tacı ettiği bu değişkenin değeri azalır ve belirgin biçimde sifıra yaklaşır. Ancak hiçbir zaman salt sıfır olmayacağından, Dubrovski her zaman bilimin onun varsayımını çürütmediğini iddia etme olanağını elinde tutabilir. Dubrovski işte bu sifıra yaklaşan alanda Bilimin saldırısına karşı savunma yapacaktır –hiç kuşkusuz bu aynı Bilim, önünde sonunda, hangi *genel* (morfolojik ve toplumsal-kültürel) koşullarda bireyin bir şahsiyete, canlı bir bireye, bir “yeteneğe” dönüşme olanağı ve umudu olabileceğini mutlaka açıklayacaktır. Bilimden bundan daha fazlası beklenemez, beklenmemelidir de (burada konuyla ilgilenen bütün bir bilimler topluluğundan söz ettiğimizi vurgulamak için Bilimi büyük “B” ile yazıyoruz).

Normal kültürel ve toplumsal koşullarda yeni doğan *normal* bir çocuğun Mozart mı, Raphael mı, Puşkin mi, Einstein mı olacağı sorusunaysa, bilimsel nörofizyolojinin bulaşmaması daha hayırlı olur. Nörofizyolojiyi yeni doğan çocuğu tam olarak izlemesi gereken “sosyobiyografik gezineye” [yaşantıya] (özellikle de genetik kod temelinde) yönlendirmekle –hangi çocuğa beşikten başlayarak bir müzisyen, matematikçi veya kozmonot olmasını salık vermek gerektiğini, kimin bir balerin, kimin kadın terzisi olmak üzere yola konulacağını söylemekle– görevlendirmek çok kötü olur.

Dürüstçe söylersek, henüz hiçbir şekilde mayalanma fırsatı bile bulmayan sinir dokuları katmanları aracılığıyla kehanette bulunma ve falcılık yapma düşüncesine kuşkuyla yaklaşıyoruz. Ne hiçbir ileri “matematiksel yöntem” böyle bir “bilime” ulaşmaya yardım eder, ne de beynin özgüllüklerinin en ileri tipolojileri ve sınıflandırmaları veya geleceğin biliminin herhangi bir göz kamaştırıcı özelliği. Öteden beri, böyle bir falcılığın insanlığın ilerlemesine katkıda bulunabileceği umuduna kuşkuyla bakıyoruz.

Acaba Dubrovski kesinlikle böyle bir şey yapmak istemediğini, onu okurun gözünden daha kolayca düşürebilmek için akılcı düşüncesini saçmalık görünecek gibi çarpıttığımızı mı söyleyecektir? Öyleyse canı sağ olsun. Ancak bu durumda bebeklerin zihinsel farklılıkları, “vergileri” ve hatta “yetileri” ile ilişkilendirilmiş genetik üstbeyinsel özgüllüklerinin incelikli ve kesin sınıflandırılmasından nasıl bir değer beklediğini açıklaması gerekir. Bu yöntem başka hangi dişe dokunur alana uygulanabilir?

Çalışma koşullarını vb.ni tanımlarken zihnin (ve ondan dolayı beynin) üzerindeki yükü ölçmek için sinir sisteminin “türünü” hesaba katmak ve “ayırıcı özelliklerini” göz önünde bulundurmak gerekir. Bu gerçekten de gerek zihinsel (işlevsel) gerek sinirsel (morfolojik) düzensizlikler ve bozukluklarla sonuçlanan, çok zaman unuttuğumuz bir şeydir.

Ne var ki “özgöl insani işlevler” açısından bakıldığında, farklı türden sinir sistemleri bütünüyle eşit değerdedir. Hızda neşeli kişiliğin gerisinde kalan soğukkanlı kişilik, onu dikkatsizlik ve alelacele yapılanlar yüzünden doğacak eksiklikleri düzeltmekten kurtaran titizlik sayesinde bu açığı kapatır; öyle ki günün sonunda çıktılar, bütün olarak bakıldığında aynı olur. Her türün kendine göre (birbirinden ayrılmaz) “artıları” ve “eksileri” bulunur ve bu “artılar” ve “eksiler” birbirini eleyip etkisizleştirir. Bundan dolayı herhangi türden sağlıklı bir insan beyni, herhangi bir insani beceriyi edinebilir; yaşam her seferinde “becerikli” kişileri hangi türden olursa olsun, insanlar içinden seçip biçimlendirir. Bu anlamda “üstbeyinsel arkitektoniğin özgüllükleri” –ve bir bütün olarak genetik özgüllükler– bu arkitektonikteki “özgüllüklerin” bireysel değişkeleri kadar etkisizdir.

(Bir noktaya dikkat çekmek gerekir: Burada tartışma konusu olabilecek yalnızca yeni doğan bebeklerdir, zira beynin “doğuştan” özellikleri yalnızca bu evrede gözlemlenebilir. Birkaç ay içinde bunlar “edinilen” özelliklerle yer değiştirir veya bozulur, öyle ki ne denli gelişmiş olsa da birini ötekinden *herhangi bir* yöntemle ayırmak olanaksızlaşır. Mikroskopla bakıldığında, görsel olarak bunlar, tek bir *olağan kapsamda* “tekil biricik değişkeler” gibi görünür. Bu değişkeler normun dışına taşmazsa, herhangi bir akli başında nörofizyolog müdahalede bulunmak için bir neden görmediğini söyleyecektir. Nörofizyolog, görevinin hasta bir beyni tedavi etmek olduğunu, neşterini normal bir beyne vurmak olmadığını söyleyecektir. Bebeğin beyni, beynin dışındaki ilgili koşullar olağan ise, her halükârda olağan bir beyne dönüşecektir.)

Ne olursa olsun, nörofizyolojiyi bebekler arasında seçim yapma ve onları farklı meslekler için eğitime aygıtına dönüştürmek, düşsel biçimde bile, yalnızca Aldous Huxley’in *Cesur Yeni Dünya* örneğine göre kurulmuş bir dünyada gerekçelendirilebilir. Tanrı benim ve Dubrovski’nin torunlarını öyle bir dünyada doğmaktan korusun! Ancak Marx ve Lenin’in örneklerine göre kurulan,

komünist öğretilere uygun biçimde düzenlenmiş bir dünyada nörofizyoloğun asla böyle bir görevi olmayacaktır. Umarım Dubrovski'nin buna karşı bir itirazı yoktur; böylece bu, üzerinde tam anlaşma sağladığımız ek bir nokta olacaktır.

Buna karşılık, Dubrovski'nin buna dayanarak vakti geldiğinde bebeklerin bu veya şu mesleğe uygunluklarıyla ilgili bilimsel çıkarımlarda bulmayı umduğu "üstbeyinsel özgüllüklerin tipolojisi ve sınıflandırılması" varsayımının, bizzat Dubrovski'nin de teslim ettiği gibi, bugün içinde bulunduğu "sisli ipuçları" durumundan asla çıkamayacağı konusunda ciddi, dahası bütünüyle bilimsel gerekçelerimiz bulunuyor. Yalnızca bu kadar da değil; beyin anatomisi ve patolojisini araştırmak, beyin sahibinin yaşamında bundan sonraki etkinliğiyle ilgili ağır sonuçlar yaratır, zira beynin daha "rafine yapısının" bütünlüklüye yakın bir görüntüsünü elde etmek, yalnızca beynin canlı işlevlerinin elendiği koşullar altında mümkün olabilir. Daha açık söylenirse, bir bebek için inandırıcı bir fal oluşturulacaksa, beyni buna uygun bir numuneye dönüş-türmek için, bebeği öldürmek gerekecektir.

Doğal olarak Dubrovski bilim ve teknolojinin günün birinde bu kaçınılmaz "ağır sonucun" üstesinden geleceğini, gelecekteki insanologların insan beyninin olağan işleyişini bozmadan, "yapısal ve işlevsel çözümlemelerinde" kullandıkları aygıtları aracılığıyla, beynin gizem perdesi altında gizli olan derinliklerini araştırabileceğini söyleyebilir. Birileri pekâlâ, gelişmiş aygıtlar aracılığıyla beyin sahiplerinin beyinlerine ne yapıldığını anlamadan, bunların beyinlerinin incelenebileceği düşünüyebilir. Ancak düşler ve gerçekleri ait oldukları ayrı konumlarında tutmak gerekir. Bu yüzden bu tartışmayı daha mutlu bir geleceğe bırakıp burada noktalayalım. Hâlihazırda, söz konusu "ağır sonucu" hesap dışında bırakamayız.

Çocuklardan, Dubrovski'ye göre "özgül insani zihinsel görüngülerinden sorumlu bütün nörodinamik (eş deyişle, fizyolojik) ilişkilerinin toplumsal etmenlerce dolaylandığı ve yalnızca

bu temel üzerinde oluşup biçimlendiği" (agy. s. 132), yetişkinlere geçelim.

Burada hemfikir olduğumuz bir nokta daha bulunduğundan dolayı mutluyuz. Bu da insan zihninin ayırıcı özelliklerinden *hiçbirinin* ne genetik olarak doğuştan olan üstbeyinsel yapılar temelinde, ne de insanlara "sağlanan" edinilmiş yapılar temelinde anlaşılabilirliği. Tersine, beynin özgül insani işlevlerinin bütünü ve sahip olduğu yapılar %100 -%90 veya %99 değil- yalnızca ve yalnızca doğal değil, toplumsal bir varlık olarak insanın etkin işleyiş teknikleri tarafından *belirlenir* ve buna bağlı olarak *açıklanır*. Bu bağlamda, insanda "toplumsal" (tarihsel) ile "doğal" arasında ayrım çizgisi bilimsel bakış açısından mutlak bir titizlik ile çizilmelidir. Bu noktada "çözümleme neşteri", yaşamdaki bu sınırları belirleyecek çizgileri bir cerrahın neşterinin yaşayan bir kalbin ameliyatındaki kadar isabetle ve güvenle çizmelidir. Her iki durumda da en ufak bir hata büyük bir zarara neden olur ve "kesilen" şey hiçbir uslamlama ipiyle dikiş tutmaz. Neşter ne denli keskinse, yaşayan somutluğu daha sonra yeniden kurmak o kadar olanaklı olur.

Dubrovski, günümüzde "bir zamanlar farklı kavram sistemleri arasında kesin biçimde çizilen sınırların kayması ve aşınması söz konusudur; bunlar arasında, bu sistemleri tümüyle dönüştüren ve yeni kavram sistemlerinin oluşmasına zemin hazırlayan bir mantıksal geçişler bolluğu mevcuttur" (agy. s. 133) diye yazıyor. Doğrudur, söz konusu türden "aşınma" çok zaman, özellikle de "toplumsal" ile "doğal" olanı birbirlerinden ayıran sınırlar boyunca görünür. Bundan dolayı da az çok belirli bir sınır çizgisi yerine -bir noktadan ötekine geçişte- tasavvuru güç bir bulanıklıkla, kavramların bulanıklığı arttığı ölçüde hızla ve kolaylıkla yaygınlaşan bir belirsizlikle karşı karşıya kalınır. Bunun sonucunda, sınır çizgisinin her iki tarafında bulunan her şey biçimsiz bir pelteye dönüşür. Bu pelteyi "daha geniş kuramsal bir bireşim" olarak nitelendirmek güçtür.

Önümüzdeki sorunla ilgili olarak, Dubrovski'nin insanda toplumsal ile doğal olana ilişkin usamlamasındaki kavram bulanıklığını görmek kolaydır. Benim ve Mihailov'un da kabul ettiği tümüyle doğru bir şeyi (kişinin, "özgül insanı" beyinsel işlevlerin ve bunları yerine getirmesi için kullandığı yapıların, yalnızca bazıları değil tümünün, yalnızca ve yalnızca, toplumsal olarak koşullanan insan etkinliğince *belirlenip* biçimlendiğini) söyler söylemez, Dubrovski Mihailov'u, bu görüşün insanı çevresinin edilgin bir ürününe dönüştürdüğü, zihnin etkinliği ilkesinin bir yana bırakılmasına ve buna benzer başka olumsuzluklara neden olduğu gerekçesiyle eleştirmeye girişir.

Bir örnek olarak "mantıksal geçişler bolluğunu" düşünün. Bu "geçişlere" biraz daha ayrıntılı biçimde bakalım. Dubrovski'nin makalesini bir kez daha okuyunca, hasmımızın "zihinsel etkinlik ilkesinin" bir yana bırakılmasından korkusunun, tam isabetle saptanabilecek bir durumdan çıkarsandığını göreceksiniz: Nedenise Dubrovski, *özgirişim* görüngüsünü yalnızca beyin kalıtsal genetik (veya daha eski bir terminoloji kullanılırsa, önsel olarak verili) etkinlik biçimleriyle ilişkilendiriyor.

Beynin etkinliklerinin, eş deyişle, insan beyninin özgül insanı etkinliklerinin (örneğin mantık kategorileri, ahlaki normlar, vb.den dilbilgisi ve sözdizim kurallarına dek), edinilmiş olarak değerlendirilebileceği gerçeği, Dubrovski'nin kuramsal ufkunun dışında kalıyor. Böyle bir bakıştan, karıncanın maymundan, maymunun da insandan çok daha "etkin" olduğu sonucu doğar. Öyle olunca da biyolojik evrim süreci, organizmaları ilgilendirdiği kadarıyla, artan bir *edilginlik* süreci gibi görünür. Ne var ki böyle bir bakış açısı, evrimin verimli bir kuramsal kavrayışı sayılamaz.

Bugüne dek, daha üst varlıkların evrim merdiveninin daha üst basamaklarına tırmandığını varsaydık; buna göre, organizmanın işleyiş biçimleri sinir merkezleri tarafından ne denli daha az belirlenmişse (önceden tanımlanmışsa), tür üyesi birey, yaşamı boyunca, uyumsal "etkinlik" düzleminde o denli "özgür" olur.

Doğanın biyolojik bir varlığı olarak insanda bu özellik azami, karıncadaysa asgari ölçüde bulunur. Bu bilimsel olarak kabul edilmiş bir olgudur ve hasımlarını bilimsel verileri yeterince dikkate almamakla suçlayan Dubrovski'nin bunu unutmaması tuhaftır.

Ancak katıksız biyolojik evrim, “etkinliğin” artan *evrenselliği* ile, eş deyişle, önceleri daha “özel” ve anatomik olarak daha sınırlı olma niteliğini yitirmesiyle bağlantılıysa, insan beyninin bir insan zihni olanağı sunduğu, zihnin özgül insani eylemlere ilişkin işleyişinin artık arı biyolojik, kalıtsal genetik nörodinamik ilişkilerin *belirleyici* etkisinden bütünüyle kurtulduğu ve bunlarla asgari düzeyde bağlantılı olduğu varsayımı, bize daha ussal görünüyor.

Dubrovski'nin önümüze koyduğu, “bir dâhinin beyni” ile “bir ahmağın beyni” arasındaki fark sorununa bu açıdan bakalım. Dubrovski şöyle yazıyor: “Herhangi bir bireyin beyninin yapısal özgüllükleri, daha önce dolaysız biçimde çözümlenemeyen ancak söz konusu bireyin psikolojik özelliklerinden sorumlu olan, beyninin bireyoluşsal yapısal özgüllüklerini büyük ölçüde belirler” (agy. s. 129).

Bize göre bu önerme, söz konusu olan şey özellikle “ahmağın beyni” ise, çok isabetlidir. Doğrudur, böyle bir beynin etkinliği ve işleyiş biçimi önceden, otomatik olarak “büyük ölçüde” programlanmıştır. Bu yüzden böyle bir beyin öğrenmeye, özgül insani zihinsel işlevleri ustalıkla kullanmaya direnir. Bundan çıkan sonuç ise, bir “dâhinin beyninin”, her şeyden önce, biyolojik olarak *olağan*, tabibin bakış açısından “sağlıklı” bir beyin olduğudur.

Ne var ki Dubrovski'nin bakış açısından, “bir dâhinin beyni” “ahmağın beyni” ile aynı türden biyolojik bir aykırılıktır. Biz ölümlülerin büyük bölümüne ise standart, ortalama beyinler bahsedilmiştir. Hepimiz ortanca (medyan) değerde, ahmakla dâhinin arasında bir yerdeyiz. Kimimiz bir uca, kimimiz öteki uca daha yakındır. Uçlar nadirdir, en büyük dağılım gri bir ortadadır; bütün ülkelerin ortalama yurttaşları ise yarı ahmak, yarı dâhidir, eş

deyişle, ne biri ne de ötekidir. Dâhiler, salt biyolojik nedenlerden, beynin aykırı bir biçimde gelişiminden dolayı bu gri kitle üzerinde dağlar gibi yükselirken, % 100 ahmaklarsa aynı nedenden dolayı “dipte” sürünür. Dubrovski’nin bakış açısından bakıldığında, ortaya çıkan mutlu toplum “modeli” işte bu olur.

Dubrovski’nin bu kadar sıklıkla ve dikkatsizce kullandığı “dâhi” sözcüğünü biraz açıklamak gerekir. “Deha” belirli bir “yeteneğe” sahip bir kişinin bireysel bir özelliği değil, belirli bir toplumsal ortamda bu bireyin, belirli türden bir ağırlığa sahip olmasıdır. Bu nedenledir ki sık sık, herkesi gerçek bilgelikleri, insancılıkları ve iyilikleriyle değil, kabalıkta, katılıkta, gaddarlıkta ve zihinlerinin ilkelliğiyle geride bırakan kişilere dâhilik unvanı atfedilir. “Dâhi” sözcüğü böyle kullanılabileceği için “dâhileri” kendileriyle baş başa bırakıp tartışmamızı “yetenek” üzerine yoğunlaştıralım.

Bizim açımızdan olağan [normal] (“norm” sözcüğü Dubrovski’nin üzerinde çokça durduğu bireysel “çeşitliliği” varsayar ve içerir) bir beyinle doğan bütün bireyler, gizilgüç (potansiyel) olarak *yetenekli*, becerikli ve vergi sahibidir. Buna karşılık, “yetenekler” ve “vergiler” kural olarak değil de ayrıksı olarak görülüyorsa, bunun sorumlusu Doğa Ana değil, bambaşka koşullardır.

Bize göre, biyolojik olarak olağan bir beyne sahip herkes olağan insani koşullarda gelişme talihine sahip olursa yetenekli olur. Ola ki Dubrovski, “olağan insani koşullardan” ne anlaşılması gerektiğini sorabilir. Biz de bunun Dubrovski’nin tartışmaya başladığı konu olmadığını, tartışma konumuzdan uzaklaşmamak için bunu ayrıntılı biçimde açıklamayacağımızı söyleriz. Ancak şu kadarını belirtmekle yetineceğiz: Nörofizyoloji ve tıpta “normdan” söz etmek ne kadar olanaklı ve zorunlu ise, gelişimin olağan insani koşullarından söz etmek de o kadar olanaklı ve zorunludur. Bu her iki durumda “normu” tanımlamak kolay değilse de, “norm” ile ihlali arasındaki sınırı “dâhi” ile “ahmak” arasındaki

sınır kadar dikkatle çizmek olanaklı değilse de, böyle bir “norm” yine de mevcuttur. Aksi takdirde, gerek tıp gerek toplum bilimlari anlamını yitirir. Bilimde kimilerinin bu sorunun zorluğundan kolayca sıyrılabilmek için yaptıkları gibi, bütün normların “görelili” olduğunu söylemeye de gerek yoktur. Göreliliğe hak ettiği bütün ilgi gösterilse de, sağlıklı bir kişi hasta olan birinden farklıdır ve bu ayrımı çizmek için epey güvenilir ölçütlere sahibiz. Kalbiniz olağan biçimde çalıştığı, eş deyişle, tıbbi normun sınırları içinde kaldığı sürece, onu usunuza bile getirmezsiniz. Aynı şey kafatası ve içindeki beyin için de geçerlidir.

Aynı şey, insan zihninin gelişiminin toplumsal koşulları alanının “normu” için de geçerlidir. Bu alanda “olağan” olan durum bireyin, etkin biçimde denetim altına alınmasıyla zihnin ilk kez belirlediği, biçimlenip oluştuğu, beynin de bu zihnin bir organına dönüştüğü, insani kültür hazinesine (gerek maddi gerek ahlaki anlamda) erişiminin sağlandığı ve güvenceye alındığı koşulları imler.

Komünizm herkes, eş deyişle, tıbbi olarak olağan bir beyne sahip bütün bireyler için böylesi koşulları yaratma programıdır. Bu koşullar, insan varoluşunun olağandışı koşullarına ve bu koşulların savunucularına karşı mücadelede yaratılır. Bu mücadelede “normun” gerek tıbbi gerek toplumsal anlamlarını olabildiğince doğru bir kuramsal kavrayışla belirlemek çok büyük öneme sahiptir. Böyle bir normun yokluğunda bu iki alan birbirine karıştırılır, bir yandan toplumsal hastalıklar nörofizyoloji aracılığıyla, öte yandan ise bireyin beyninin işleyişindeki organik düzensizlikler, bu düzensizliklerin zihinsel sonuçlarına karşı toplumsal önlemler aracılığıyla tedavi edilmeye kalkışılır. Bu gibi karışıklıklarla ilk bakışta sanılabildiğinden çok daha fazla karşılaşılır. Açıkça söylemek gerekirse, beynin zihinle ilişkisi kuramsal sorunu, bu tür bir karıştırmadan kaynaklanır. Bize göre Dubrovski’nin duruşu, içinde bulunduğumuz bu durumda kuramsal yönümüzü bulmamıza pek yardımcı olmaz.

Dubrovski'ye göre onun duruşu, "bireyselliği" çağcıl uygarlığın insan zihnini tektipleştirici etkisine karşı koruma soylu ereğine sahiptir. Dubrovski, beni ve Mihailov'u, tektipleştirici duruşun kuramsal yandaşları sayıyor ve bütün insanları aynı ölçüte göre özdeşleştirme sinsice girişiminde bulunduğumuzdan kuşkuluyor. İnsanlar arasındaki salt biyolojik farklarda, "genetik üstbeyinsel özgüllükleri" arasındaki ayrımlarda, bireysel farklılıkların korunmasının güvencesini görüyor. Biz onun kaygısını anlamıyor değiliz. İçinde bulunduğumuz bu çetin zamanlarda, basmakalıpların üretim bandında kitlesel üretimi çağında, zihnin standartlaştırılması tehlikesi gerçekten de mevcuttur. Ancak tam da bu yüzden soru, Dubrovski'nin yaptığı gibi soyut biçimde, eş deyişle, başta sözünü ettiği "bireyselliğin" ne olduğunu tam olarak tanımlamadan ve ikincisi, bunu tam olarak hangi toplumsal çevreye karşı korumak istediğini belirginleştirmeden sorulamaz.

Aslında, günümüzdeki bu sinsi tektipleştirme eğilimi temel olarak, sahibinden başka kimseye hitap etmeyen ve kimseyi ilgilendirmeyen, olsa olsa el yazısının veya parmak izinin biricikliği kadar anlamlı ve önemli olan, salt kişisel koşulların ve önem arz etmeyen durumların rengârenk çeşitliliğini özendirme biçiminde dışa vurulur ve buna dayandırılır. Kimsenin bunun gibi bir "bireysellik" veya "çeşitlilik" ile bir sorunu yoktur. Durum bunun tam tersidir. Günümüzün ileri kapitalist endüstrisi üretim hatlarında milyonlarcası üretilen ve "biriciklik" yanlsamasına yol açan bütünyle önemsiz ama göz kamaştırıcı üç kuruşluk ayrıntıya sahip tüketim mallarının kasvetli tekdüzeliğini gizlemek için sonsuz sayıda yenilik icat eder. Aynı şey zihin için de geçerlidir. Böyle bir "biriciklik", yalnızca kendi çıkarını anlamayan ahmak bir uyarcanın (uymacının, konformistin) yok etmeye girişebileceği bir şeydir. Ahmak olmayan bir uyarca, buna karşı, böyle bir biricikliği daha kurnazca ve daha uygar bir biçimde ödüllendirmeye çalışırdı. Bireyi üretim hattı ve standart ürün krallığına çekmek üzere daha kolayca ayartabilmek için "biricikliğini" poh-

pohlamaya girişirdi. Kendisini, önemsiz ayrıntılardan öte bir şey olmayan, başkalarından ufak tefek farklılıklarla bezeyen, ancak ilkeleri, toplumsal olarak önem arz eden dışavurumları ve sicili düşünüldüğünde zihni bir o kadar standart, basmakalıp ve çehresiz olan böylesi bir “biricik bireyselliği” kendi çıkarı çok kârlı bile bulabilirdi. Bu, vaktinde Fransızların bir tiksinti ifadesi olan “espèce” [argodaki “cins” -çev.] terimi ile vaftiz ettikleri türden bir “ayırt ediciliktir”. Bu “cinsler”, her zaman, daha Diderot’nun *Le Neveu de Rameau*’unda gösterdiği gibi, kültürün ölümcül bir bunalıma yakalandığı dönemlerde serpilip gelişir.

Gücünün doruğunda olduğunda gerçek kültür, farklı öznelere sahip farklı bir bireysellik türü geliştirir. Bunun nedeni gayet kolay anlaşılır. Uzun zamandır ve haklı olarak söylenegeldiği gibi kültür, genel olarak kişinin “tuhafliklarını”, başkalarıyla farklarını öne çıkarıp vurgulamaktan değil, tam tersine, başkalarının yapabildiğini, becerilebilirse daha iyi yapabilmekten geçer. “Kişinin eğitim düzeyi yükseldikçe, davranışında, yalnızca ona özgü, bu nedenle de rastlantısal olan özellikler gitgide azalır” (Hegel).

Gerçek özgünlük, bilimde *kişilik* terimiyle imlenen gerçek, eş deyişle, özgül olarak insani bireysellik, yalnızca bu temel -kültür temeli- üzerinde yeşerebilir. Kişiliğin sürekliliğini güvenceye alan tek şey kendisine biyolojik olarak miras kalan özgüllüğüyse, onun için durum kötü demektir. Günümüz teknolojisinin ulaştığı seviyede bu kalıtsal ayırt ediciliğin önemi kolayca sıfırlanabilir. Bunun karşısında şöyle bir tutum takınılabilir: Bırakalım bu sıfır, DNA tözlerinin “biricikliğinin” tatlı bilinci içinde avunup dursun. Böyle bir farkındalığın kimseye zararı dokunmaz. Zararı dokunursa da ecza yardımıyla sakinleştirilebilir.

Dubrovski bize başka bir güvence vaat etmiyor. Yoksa belirleyici etmenin çevre olduğunu savunanlara onları yaralayabileceğini düşündüğü şu soruyu sormazdı: “Anlaşılmaz olan şey, yaklaşık olarak özdeş olan çevrenin böylesine çarpıcı farklılıkları olan, karşıt mizaç ve eğilimlere sahip ve birbirleriyle uyuşmayan

psikolojik nitelikleri bulunan bu ölçüde çeşitli kişilikler üretmesidir” (agy. s. 134).

Benim açımdan, bu konunun Dubrovski için “anlaşılmaz” olması gayet anlaşılırdır. Bunun da basitçe nedeni, her şeyin, gerçekte bireysel biyokimyalar arasındaki en ince farklılıklarla bağlantılı olan beğeni özgüllüklerinin (kimisi zeytinin tadından veya muhabbetçiçeğinin aromasından hoşlanır, kimisinin ise bunlardan midesi bulanır), ya da deha ve alçaklık gibi asla bağdaşmaz psikolojik özgüllüklerin, Mozart ile Salieri türünden tam karşıt mizaçların üst üste yığılmasıdır.

Bu bakışta, –ne tür olmasından bağımsız olarak– çevre, bir istence sahip olduğunda her beyne aynı imgeyi hakke edecek, kendisiyle özdeş basmakalıp bir şey, insanlar ve beyinleri ise, etkinlikleri türdeş biçimde belirlenen biyolojik olarak edilgin bir malzeme olarak nitelendirilir. Farklılığı sağlayan, biyolojik malzemenin yetersizliğidir. Dubrovski için, saltık özdeşlik kâbusundan kurtuluş, bu yetersizlikte yatmaktadır.

Doğal olarak, “çevre” ve “insanlar” böyle anlaşılırsa, görünüşe göre Dubrovski’nin uslamlaması tartışılmaz biçimde geçerli olurdu.

Peki, ya çevre tarihsel olarak somutsa –peki o zaman ne olacak? Ya “yaklaşık olarak özdeş”, gerçekte bir “çoklukta birlikse”, eş deyişle, kendi içinde farklı, hatta karşıt, çeşitli alanlardan ve etmenlerden oluşuyorsa? Görünüşe göre Dubrovski, insanların aslında gizemli bir özdeşliğe sahip “çevre” tarafından etkilenen “edilgin nesneler” değil, her şeyden önce, içinde bulundukları somut tarihsel koşullar bağlamında etkin biçimde iş gören bireyler olduğunu, verili çevresel koşulların “yaklaşık olarak özdeş” olmanın ötesinde ve bu “yaklaşıklık” çerçevesinde, son derece farklı ve hatta karşıt özellikler taşıdığını unutmaması gibi, bu önemli veriyi de kolayca unutuyor.

Mantıklı olalım. Çevre için “yaklaşık olarak özdeş” deniyorsa, insanlar için de “yaklaşık olarak özdeş” denmelidir. Bu doğru bir

ifade olurdu. Ama insanlar farklıdır deniyorsa, çevre için de aynı şey söylenmelidir. Burada karşımıza çıkarılan şey, çevrenin katı biçimde “özdeş” olarak değerlendirilmesi, insanlarınsa yalnızca farklarının görülmesidir. Bundan da bunlar arasında nasıl bir “bağıntı” olabileceğinin anlaşılamaması sonucu çıkıyor.

Böylece birçok şey, yalnızca insanlar arasındaki farklılıklar değil, bunların, apaçık farklarına karşın, *tek bir sınıf, tek bir familya* içinde toplanmaları da “anlaşılmaz” hale gelir. Buysa “yaklaşık olarak” değil, sözcüğün düz anlamında *özdeşlik*dir. Biyolojik farklılıklar temelinde familya bile oldukça güç anlaşılır; anlaşıldığında da, eksik biçimde, temel “parametrelerinden” uzak bir biçimde anlaşılır.

Toplumsal olarak koşullanan farklılıklardan dolayı, sorumluluk bu konuda hiçbir suçu bulunmayan doğaya yıkılamaz. Doğa insanların zihinsel farklılıkları veya özdeşliklerinden zerre kadar sorumlu değildir. Zihinsel görüngüleri oluşturan “töz”, beyni kurandan bütünüyle farklıdır. Zihinsel görüngülerde ele alınan şey insan emeği, bizzat insanın organik bedeninin doğası dâhil, insanların doğayı dönüştürme kolektif etkinliğidir. Kromanyon insanının beynini yarattığında doğa, yapabildiği her şeyi yaptı ve bunu da iyi bir şekilde gerçekleştirdi. Doğa, tam da çalışmak için gerekli olan bütün becerileri ve teknikleri öğrenmekten başka hiçbir anatomik önsel becerisi olmadığından her şeyi yapabilen olağanüstü bir organ yarattı. Doğanın bu göz kamaştırıcı vergisini nasıl bir kullanıma koştüğümüz ise yalnızca ve yalnızca bize, kültürümüzün gelişme düzeyine bağlıdır. Öyleyse, bu kültürü –ve bunun müzikal, felsefi, tıbbi ve öteki bütün yönlerini– en varıl ve en yüce kılabilmek için elimizden geleni yapalım.²

Ne var ki Dubrovski’nin önerdiği mantığa uygun biçimde akıl yürütürsek, Mozart ve Salieri, Demokritos ve Platon, vb. vb. gibi psikolojik olarak böylesine uyuşmaz mizaçlara sahip kişilikleri oluşturan çevre “yaklaşık olarak özdeş” olduğuna göre, aralarındaki psikolojik ve felsefi çatışmaların gerçek ve “en derin nedeni-

nin”, bu kişilerin içlerinden geliştiği cinsiyet hücreleri arasındaki farklılıklar, biyokimyasal yapılarının “özgüllükleri”, DNA moleküllerindeki değişimler (mutasyonlar) ve son çözümlemede “belirsizlik ilkesi” tarafından yönetilen “elektronların özgür istenci” olduğu sonucuna ulaşmak zorunda kalırız. Böyle bir mantık bizi doğrudan maddenin derinliklerine götürür.

Bu verimli bir yol değil. Burada herhangi bir “bağlantı” aramaya gerek yok. Tabii ki burada bir “bağlantı” var. Bu konuda Dubrovski ile anlaşmaya, böylece de, başka bir tartışma konusunu daha onun lehine elemeye hazırız. Ancak –tavizlerin karşılıklı olması gerektiğinden– buradaki bağlantının, yaklaşık olarak yerküre ile toprak rantı arasındaki bağlantı cinsinden, daha da anlaşılır bir benzetmeye başvurursak, şeker pancarıyla müzik arasındaki bağlantı cinsinden olduğunu değerlendirmesini istiyoruz.

Bu yüzden –“Bunu nereden biliyorsun?” türünden sorularla karşılaşma tehlikesine karşın– Platon ile Demokritos’un beyinlerinin yapısıyla felsefi düşüncelerinin bileşimi arasında bir “bağlantı” aramanın abesle iştigal etmek olduğunu yineliyorum. Bu meşgalenin abesliğiyse, tıpkı benim gibi Dubrovski’nin de, “bu iki büyük düşünürün beyin yapılarını karşılaştırmalı olarak irdeleme” olanağına sahip olmayışı ve olamayacağı can sıkıcı gerçeğinden değil, çok daha temel nedenlerden kaynaklanıyor.

Demokritos ve Platon’un beyinlerinin –özellikle genetik– “özgüllükleri”, tıpkı ölü veya diri okurlarının ve sevenlerinin, dostlarının ve düşmanlarının gibi, bu adların imlediği felsefi sistemlerin ayırıcı özellikleriyle hiçbir ilişkisi olmadı, şu anda yok ve hiçbir zaman olmayacak. Tam da bu “özgüllükler” –belki tam da bu “çeşitliliklerinden” dolayı– felsefi veya başka türden sistemlerin bileşimiyle mutlak biçimde ilgisiz, çeşitli bireysel ayrıntılardır. Bu özgüllükler, en farklı ve hatta doğrudan karşıt sistemleri, kavrayışları, kavramları ve varsayımları özümseyen zihinsel süreçleri aynı ölçüde “donatabilir”.

Dubrovski'nin tersini kanıtlayamadığı gibi, biz de bu olguyu, karşılaştırmalı patolojik anatomik bulgular sunarak kanıtlayamayacağımızı itiraf ediyoruz. Ne var ki bize göre, kuramsal terimlerle düşünen biri için, bu iki yaklaşımdan birini seçmeyi olanaklı kılan bütünüyle yeterli ve esaslı gerekçeler mevcuttur.

Hasımlarım tarafından geliştirilen görüşler yalnızca Dubrovski tarafından benimsenmiş olsaydı bu tartışmaya girmeyi asla tercih etmezdim. Ne var ki şu ya da bu şekilde beyin ve zihin arasındaki ilişki sorununa değinen mevcut literatürü okudukça, bizimle Dubrovski arasındaki farkların yalnızca bir örnekolay olduğunu, aynı görüş farklılıklarıyla, yalnızca uzmanlaşmış dergi sayfalarında değil, daha yaygın biçimde okunan basın organlarının sütunlarında da bulunduğu birden fazla defa ikna oldum. Örneğin, hemen hemen aynı tartışma *Literaturnaia gazeta*'da bir yılı aşkın bir yıldan beri sürmekte. Burada temsil edilen bakış açılarından biri, bu tartışmada kuşkusuz bizim değil, Dubrovski'nin tarafını tutmaktadır. Söz konusu duruş, Dubrovski'nin makalesindekiyle yaklaşık olarak özdeştir. Gerçekte gereksiz olan ve konunun özünü gizlemeye yarayan bilimsel terminolojiden arındırıp kısaca özetlersek, söz konusu duruş şuna indirgenir: Lombroso tabii ki abartıp fazla ileri gitti, ama yine de sözünde bir doğruluk payı vardı. "Bir yandan" (suçun toplumsal nedenlerini) "abartmak olanaksızdır; ancak öte yandan (bazı kişilerin kanunen cezalandırılabilir iğrençliklere biyolojik kalıtsallıktan dolayı eğilimli olduklarını) "hafife almamalı". Stručkov ve Utevski'nin *Literaturnaia gazeta*'daki 1967 tarihli 48. sayıdaki, İoriş'in aynı dergideki 1968 tarihli 10. sayısındaki yazısını ve daha az okunan bazı organlardaki başka birçok yazıyı bu şekilde –ve umarım doğru biçimde– anlıyorum. Toplumsal etmenlerin kişiliğin oluşumunda her şeye muktedir olduğu "günü geçmiş dogmaya" karşı bu saldırının, çok iyi tanıdığım, berrak ve sağlıklı düşünce tarzına da büyük saygı duyduğum, RSFSR'nin değerli profesörü K. Platonov tarafından yakın zamanda desteklendiğini şaşırarak ve üzülerek öğrendim.

Daha önce savunduğu görüşlerden tam bir kopukluk içinde, Profesör Platonov aniden şunları yazmaya karar verdi:

“Kişilik hem toplumsal olarak hem de biyolojik olarak koşullanmış özgüllükler barındırır.” Bundan dolayı “ceza psikolojisi bakış açısıyla doğru biçimde uygulanan ceza, toplumsal olarak olumlu biçimde koşullanmış kişilik özelliklerini artırmalı ve biyolojik olarak olumsuz biçimde koşullanmış kişilik özelliklerini azaltmalıdır.” Bunu şu gözü kara taleple yan yana okudum: “Daha sert biçimde cezalandırmak gerekir; gereksindiğimiz şey budur.” (Bu talep Platonov’un değil, ama onun yazısının yanında, *Literaturnaia gazeta*’nın aynı sayfasında yayımlandı, 1968, 38. sayı.)

Günahkâr tenin şehvi kaprislerine karşı korunmak için aynı tenin “olumlu” özelliklerinin toplumsal önlemlerin hizmetine koşulmasının istenmesi karşısında, üzerine “bütün olumsuz kişilik özelliklerinin” günahı yıkılan insan bedeninin ve beyninin göz kamaştırıcı morfolojisini sunmuş olan doğanın büyüklüğü önünde utanarak canım yandı. Bu, “unutulmuş” kişiliğe ilgi göstermenin garip bir yoludur.

Peki hepsi bu mu? Okul çağındaki çocukların “vergili” ve “vergisiz”, “yetenekli” ve “yeteneksiz” olanlara uygun farklı müfredatlara tabi tutulması yolunda sürekli ve sonu gelmeyen biçimde yinelenen taleplere ne dememiz gerekir? Bu gibi taleplerin üzerinde yükseldiği kuramsal temel de bu değil midir? Türdeş ve herkese eşit evrensel politeknik eğitim, sistemimizin en büyük başarılarından biridir ve bu da, beyin ile zihne ilişkin çözümlediğimiz görüş temelinde bazılarına arkaik, hatta “zararlı” bir yaklaşım gibi görünmeye başladı. Nörofizyoloji ise bu duruşu – “kesin matematiksel yöntemlerle” (daha azıyla değil)– desteklemeye çağrıldı. Burada insanı düşündüren şeyler var.

Kanımca burada durup bu birbirini dışlayan iki kuramsal duruştan hangisinin tercih edilmesi gerektiğine, hangisinde kişiliğin serpilip gelişmesinin koşullarını yaratma çabası için destek bulunacağına ve en önemlisi, hangisinin Bilimin gerçek olgularına ve

hangisinin “bilim diline” [gevezeliğine], hangisinin gerektiğinde doğrulanabilen (eş deyişle, Bilimin kesinlikle talep ettiği benzer deneysel koşullar altında yinelenenebilen) olgulara, hangisinin “sisli ipuçlarına”, “dolaysız çözümlemeden kaçan”, eş deyişle, hiç kimse tarafından hiçbir zaman gözlemlenemeyen şeylere, uydurulan “ilişkilere”, uzun zaman önce ölen besteci ve filozofların beyinlerinin tahmini özgüllüklerine, ne denli çabalarsak çabalayalım sizin ve benim asla bir Mozart veya Platon olamayacağımızı iddia eden *ad hominem* [adı konmuş] kanıtlara dayandığına... karar vermeyi okura bırakmalıyız.

Notlar

- 1 Bu tartışma 200 yıl önce Diderot ve Helvetius arasında yaşandı, ancak her iki tarafın bütün incelikli uslamalarına karşın taraflar kendi görüşlerine ısrarla bağlı kaldı.
- 2 Bu varsayımı deneysel bilimler ile desteklemek için Aleksander Meşçeryakov’un makalesine göndermede bulunuyorum: *Voprosy filozofii*, 1968, 9. sayı.

Tarihsel Gelişimleri Sürecinde Felsefe ile Doğa ve Toplum Bilgisinin İç İlişkisi Üzerine Tezler



E. V. İlyenkov ve V.İ. Korovikov

1954 Nisan ayında, Moskova Devlet Üniversitesi'nde iki genç öğretim üyesi olan Evald İlyenkov ile Valentin Korovikov, bu "felsefe üzerine tezler"i kaleme aldılar. Bu tezler Moskova Devlet Üniversitesi'nde, kendi bölümlerinin kamuya açık bir toplantısında tartışıldı ve kurulu düzenin önde gelen isimleri arasında müthiş bir öfkeye yol açtı. Korovikov bu sürecin sonunda akademiden ayrılıp yaşamının sonuna kadar TASS haber ajansı Afrika muhabiri olarak çalıştı. İlyenkov ise çalışmalarını sürdürdü, ama Sovyet felsefe alanında köşe başlarını tutmuş olanların gazabına uğradı. Kruşçev döneminde İlyenkov'a saldırılar azalsa da yaşamının sonuna dek sürdü.

Uzun süre varlıkları unutulmuş Tezler'in eksik, bölük pörçük parçaları İlyenkov'un kızı Elena İleş tarafından babasının kişisel arşivinde bulundu ve 2016 yılında [İlyenkov'un ölümünden 37 yıl sonra] bu parçalar ilk kez yayımlandı. İleş'in kitabının basımından bir yıl sonra, tezlerin tam metni eski Sovyetler Birliği, şimdilerde Rusya Bilimler Akademisi'nin Felsefe Enstitüsü arşivinde bulundu. Bu çeviri, 2017'de yayımlanan bu tam metne dayanıyor.

1. Önümüzdeki sorunu tarihsel-felsefi bir düzlemde değerlendirmenin en önemli yollarından biri, diyalektik materyalizm felsefesinin doğa ve toplum bilimleriyle iç ilişkisinin araştırılmasıdır. Bu sorunun belirleyici olduğu kuşku götürmez; bir bilim olarak felsefenin gelişimi, felsefenin içeriğinin gelişim yönü bu sorunun çözüme kavuşturulmasına bağlıdır.

2. Felsefenin gelişimiyle doğa ve toplum bilgisinin gelişimi arasında çok yakın bir iç ilişki bulunduğu kuşkusuzdur; bütün sorun, bu iç ilişkinin tarihsel biçimlerini ve bu biçimlerin gelişimini anlamaktır. Felsefe tarihçisi için her şeyden önemli olan, felsefenin tarihsel biçimlerinin evrimi, felsefenin ana konusunun değişimi düzleminde, felsefe ile doğal ve tarihsel-toplumsal görüngülerin bilgisi arasındaki iç ilişkinin tarihini anlamaktır. Başka bir deyişle, sayısız olumsuzluğa ve sapmaya ve birtakım filozofların niyetlerine karşın, *felsefenin ilgi alanındaki konularda tarihsel dönüşümlere yol açan*, dahası, felsefenin doğa ve toplum bilgisiyle iç ilişkilerini dönüştüren içsel zorunluluğu (*zakonomemost*'), temel tarihsel eğilimi anlamak özsel öneme sahiptir.

3. Her şeyden öte sorun, bilginin belirli bir biçimi, zihinsel işbölümünde belirli bir alan olarak, felsefenin ortaya çıkışının toplumsal zorunluluğunu anlamaktır. Toplumsal bilginin başka biçimleri –din, sanat, hukuk veya siyaset düşünceleri– tarafından değil, yalnızca felsefe tarafından karşılanabilen toplumsal gereksinimlerin doğasını anlamalıyız.

Dolayısıyla sorun, felsefenin ortaya çıkışının nedenlerini *yalnızca* ideolojinin, esas olarak üstyapının, ortaya çıkışını araştırdığımız aynı genel terimlerle *ve aynı ölçüde* araştırmak değil, felsefenin ortaya çıkışına zemin hazırlayan, felsefenin üzerinde ortaya çıkıp bir bilim olarak geliştiği, belirli bir konu edinip bunun sorunlarını çözmek için yöntemler geliştirdiği belirli zeminin tarihsel zorunluluğunu anlamaktır.

Bilimde bu konuyla ilgili birçok farklı bakış açısı mevcuttur. Felsefenin, bir bütün olarak dünyanın genel, bireştirici bir temsiline gereksinimden, “sonlu”, tekil, ayrıntılı bilgiyle tatmin olamayışımızdan kaynaklandığı yaygın bir kanıdır.

Felsefe tarihinde bu savın en kaba biçimi, pozitivistin temsilcileri tarafından geliştirildi (örnek olarak Lewes’in *Felsefe Tarihi*’ne bakabilirsiniz [muhtemelen Liuc, 1892 baskısı]). Ne var ki bu bakış açısı ayrıntılı bir incelemeyi kaldırmaz, zira felsefenin gelişiminin başlangıcında felsefe ile somut bilimler arasındaki ayırımın bir yeri yoktur; bu ayırım çok daha sonranın bir ürünüdür. Antik Yunan’da ayrışmamış, birleşik bir bilimle karşı karşıyayız.

Başlangıçta felsefe, doğrudan doğruya kuramsal düşünce olarak ortaya çıkar ve kendisini, doğa ve toplum görüngülerini anlama süreci içinde mükemmelleştirir. Bu yönüyle, bir bütün olarak mantıksal bilgi, dinsel bilinç biçimleriyle, toplumsal insan için anlamlı olan görüngülerin manevi keşfiyle karşıtlık içinde durur.

Felsefenin ortaya çıkışının zorunluluğu –bilincin dinsel biçimleriyle karşıtlık arz eden– genel olarak bilimsel-kuramsal bilginin ortaya çıkışının zorunluluğuyla örtüşür. Bundan dolayı, doğduğu sırada felsefenin, bir o kadar safdil diyalektik öğeler taşıyan safdil bir materyalizmden başka bir şey olamayacağı, apaçık bir biçimde ortadadır.

4. Antik felsefenin özgünlüğü, gelişmemiş olmasından ötürü bütünsel ve birleşik görünen bilimsel-kuramsal bilgiyi, doğrudan doğruya belirli bir bilimsel-felsefi sisteme bağlamasıdır.

Ancak, bizzat Antik Çağ’da bile (Aristoteles’ten), *gerçek felsefenin* araştırma konusunu özgül olarak belirleme girişimi mevcuttur.

5. Bundan sonra, felsefenin öteki bilgi dallarından ayrışması süreci dâhil, bilimlerin ayrışma süreci başlar. Bilginin bu devrinde felsefe, *bilimler bilimi* gibi davranır ve diyalektik materyalizmin ortaya çıkışına değin, bilimler sistemi içinde bu niteliğini, özgül özniteliği olarak korur. Marksizm öncesi felsefenin bu özel

durumunu olumlamak, felsefe tarihini bir bilim olarak görmekten vazgeçmenin odağında yer alan noktalardan biridir.

6. Felsefenin, bir bütün olarak kuramsal bilgiden görece bağımsız, “bilimler bilimi” olarak, özel bir araştırma alanı olarak ayrışmasının nedenleri nelerdir?

Bu soruyu ancak şu noktaları bütünüyle değerlendirdiğimizde yanıtlayabiliriz: (a) dünya bilgisinin azgelişmiş durumu, birçok bölümünün varsayımsal ve kurgusal (spekülatif) niteliği; (b) bizzat felsefe içinde başlayan çatışma –her şeyden öte, kuramsal soru sorma biçimini benimseyen ve bundan dolayı kendisini felsefe içinde bir gerilim olarak dışa vuran, dinin dönüşmüş biçimi olan idealizmin ortaya çıkışıyla başlayan çatışma.

Felsefede idealist eğilimin bütün anlamı, şu ya da bu yolla, şu ya da bu uslamlama biçimini kullanarak, doğa ve toplum görüngülerini bilimsel-kuramsal yoldan araştırmanın yetersizliği –bilimin şeylerin nihai, en derin evrensel ve zorunlu özüne ulaşmadaki ilkesel yetersizliği– görüşüne dayanır. Doğa ve toplum bilgisinin tarihsel olgunlaşmamışlığı ve sınırlılığından bir asalak gibi beslenen idealizm, *gerçeğin bilgisine* doğa ve toplum görüngülerinin bilimsel-kuramsal çözümlemesinden ilkece farklı *bir yoldan* gitmenin gerekli olduğunda, özellikle de “özel”, “evrensel” olanın dinsel ya da spekülatif-mantıksal bir kavramsallaştırmasında ayak diretir.

İdealizmin yanı sıra (doğal ve toplumsal-tarihsel görüngülerin kuramsal bilgisinin gelişimi sürecinde ona karşı savaşın bir an bile gündemden düşmediği) dine karşı savaşın zorunluluğu, materyalizmin önüne, doğa ve topluma ilişkin dolaysız bilginin kuramsal çözümlemesiyle tam olarak örtüşmeyen bir sorun çıkarır.

Bu sorunun bir yönü, doğa ve toplum görüngülerinin kuramsal çözümlemesi sürecinde edinilen bilgiye özgü dünya görüşünü *savunma* (bu dünya görüşü için ayağa kalkma) ve din ile idealizmin dünya görüşü kavramsallaştırmasına karşı savaşma gereksi-

nimidir. Bilginin bu savunusu, bir saltıklaştırma, dünyanın özü kavramını inşa etme biçimine bürünür.

7. Bilindiği gibi, Antik Yunan'da materyalizm ve idealizm arasındaki savaş bize, daha o sırada, felsefi sisteminde felsefeyi “birincil tözün” bilimine dönüştürme eğilimini açıkça ifade edip belirginleştiren Aristoteles’in felsefesini verdi.

Hangi *zorunluluktan* dolayı, Aristoteles’in zamanından beri, felsefi araştırmanın konusu –doğa ve toplum görüngülerinde bulunan ve bunların kuramsal çözümleme yoluyla doğrudan açığa çıkarılabilen “tözlerden” farklı, hatta bunlara karşıt olan– “birincil töz” (*sushchnost*), “kendinde töz” adını taşıyan nesne olmuştur? Dahası, “birincil töz” kavramsallaştırmasıyla, gizemli bir biçimde incelenen bu nesne (*predmet*), *ne türden bir gerçekliğe* sahiptir?

Bu soru, ancak *felsefenin zorunluluğunun* doğrudan doğruya bilimsel-kuramsal bilginin gelişiminden kaynaklandığını anladığımızda yanıtlanabilir.

Bu zorunluluk, kesinlikle “sınırlı”, tikel görüngülerin bilimsel-kuramsal bilgisinin, “dünyanın bir bütün olarak kavramsallaştırılması gereksinimini giderememesinden” kaynaklanmaz. Öyle bir gereksinim, bu görüngülere ilişkin en önemli yargıları yalın bir biçimde özetleyerek, bütünüyle ve ziyadesiyle giderilebilir.

Görece özerk, özgül felsefi bir araştırma tarzına duyulan gereksinim, “somut” –daha doğru bir ifadeyle, kuramsal– bilginin doğasından kaynaklanır.

Engels’in gösterdiği gibi, bilimsel-kuramsal düşünüş, bu düşünüş biçiminin genel olarak onlarsız edemeyeceği kendi “kavramlarının doğasını” araştırmakla ortaya çıkar ve gelişir. Bilimsel-kuramsal bilgi, onlar üzerinden ve onlar aracılığıyla dünyayı, doğa ve toplum görüngülerini bilimsel-kuramsal şekilde yansıttığımız biçimleri dikkatlice ele aldığımızı varsayar.

Mantıksal kategorileri araştırma –bunların üzerinden ve aracılığıyla, doğa ve toplumun bilimsel-kuramsal bilgisinin kendini

mükemmelleştirdiği biçimler olarak felsefede, her zaman ve her yerde insanın dünyanın somut bilimsel-kuramsal bilgisini edinme sürecinde ortaya çıkan, bizzat bu kategorilerin oluşumu ve gelişimine koşut ve onlar temelinde gerçekleşen– *felsefe tarihinin nesnel içeriği ve gerçek konusu olarak iş görür.*

Bu durumun derinlikli kavranışı yalnızca, *tam olarak özbilinçli diyalektik materyalizm olarak gelişiminin* çok yüksek bir düzeye erişen, felsefi düşünceyle olanaklıdır. Bu olguyu ortaya çıkaran zorunluluk, kendi yolunu kendiliğinden açar ve tarihsel açıdan, varlığın en derin, en temel, nihai, evrensel ve zorunlu biçimlerini araştıran bilimler bilimi olarak felsefe kavramsallaştırılmasıyla bütünüyle bağlantılıdır.

8. Tarihsel olarak bu hakiki konunun felsefi araştırması doğrudan “evrenin en derin ve en temel özgüllükleri ve biçimlerinin” araştırılması, bilgisi doğa ve toplum görüngülerinin somut bilimsel-kuramsal araştırılması sürecinde elde edilen veya ilkece elde edilebilen bu tözlerin “ötesinde”, “üzerinde”, “altında” olduğu varsayılan *dünyanın özünü* doğrudan kavramayı amaçlayan bir biçime bürünür.

Felsefeyi bir “bilimler bilimi”, tüm şeylerin ve görüngülerin bütünlüğünü, nihai, en derin özünü yansıtan bir kategoriler sistemi, “sonlu bilgiye” karşıt ve onun yanı sıra evrenselin ve sonsuzun bilimi olarak anlamak, yukarıda da belirtildiği gibi, Marksizm öncesi materyalizm dâhil, bütün Marksizm öncesi felsefenin ayırıcı özelliğidir.

Yine de burada bile materyalizm ile idealizm arasında derin, ilkesel bir fark mevcuttur. Materyalizm için felsefenin (veya felsefi bilimlerin), insanların dışında ve onlardan bağımsız olarak var olan, duyu, gözlem ve temsil aracılığıyla verili olan, doğa ve toplum görüngülerinin bilgisinin evrensel biçimleri olarak ifade ettiği bütün kategoriler, *bizzat bu görüngülerin evrensel biçimleridir.*

İdealizm ise tipik olarak bunun tersi bir anlayışa sahiptir. İdealizm için felsefi kategoriler, duyular aracılığıyla verilen görüntüleri bilmenin evrensel biçimleri değil, “sonlu bilginin” konusu olmayan “dünyanın sonsuz, evrensel özünü” kavramamızı sağlayan biçimlerdir. Böyle bir anlayışın somut bir örneğine bakalım.

Hegel, açık bir biçimde, somut (sonlu) bilgiyle ilişkisinde felsefeye bu rolü atfeder:

Doğa Felsefesi, fiziğin onun için deneysel olarak sağladığı malzemeyi, onu ulaştırdığı seviyede devralır ve bu malzemeyi, nihai güvencesini ve temelini deneyimde bulmayacak biçimde yenden kurar. Öyleyse fizik, felsefeye aktardığı soyut evrenselin, içsel olarak zorunlu bir bütünlük olarak nasıl da Kavramdan kaynaklandığını göstermek suretiyle felsefe tarafından Kavrama dönüştürülebilmesi için, felsefenin hizmetinde çalışmalıdır. Olguların felsefi kavranışı, kişinin uzun süre ayakları üzerinde yürüdükten sonra değişiklik olsun diye kafasının üzerinde yürümek veya yüzünü boyamak istemesi cinsinden akla esen bir şey değildir. Hayır, daha ileri gitmemizden nedeni, fiziğin yönteminin Kavramı doyuramamasıdır. (Hegel, *Doğa Felsefesi*, Giriş)

Şuna da dikkati çekelim ki felsefe, dünyanın en genel yasalarının bilimi olarak nitelendirildiği sürece, böyle bir [bakıştan] bütünüyle kurtulunamaz.

Felsefi sistemleri aracılığıyla dünyanın özünü ortaya çıkaran materyalizm ve idealizmin bir ve aynı “sonlu” bilginin evrensel biçimlerinden başka, evrensel tin (Hegel) veya doğa (Holbach) olarak adlandırılan kendi dönemlerinin kuramsal düşüncesinin evrensel biçimlerinden başka bir şeyi dile getirmediğinden kuşku duyulamaz.

Gerçekte *Doğa Sistemi* ve *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*, yazıldıkları dönemde insanların erişmiş bulunduğu bilimsel-kuramsal bilginin “genelleştirilmesinin” sonuçları olarak, özdeş içeriklere sahiptir. Bu çerçevede Hegel ile Holbach arasındaki fark, bir idealist olarak ilkinin sonuçlarını hatalı bir biçimde spekülâtif dü-

şünceden çıkarsamasına, ötekininse bilimlerin sağladığı verileri bilinçli bir biçimde genelleştirip *felsefi kategorileri* dünyanın –ve bundan dolayı bilimsel-kuramsal düşüncenin– *evrensel* biçimleri olarak görmesine dayanır.

9. Felsefe, filozofların felsefenin “sonlu bilgiden” bağımsız kategori sistemleri inşa ettiğini varsayıp doğa ve toplum bilgisinin gelişiminden bağımsız bir bütün olarak, dünyaya ilişkin genel inanç sistemleri (dünya görüşü) kurmaya girişmeleri nedeniyle bir bilimler bilimi biçiminde kavramsallaştırılmış değildir. Hegel’den yapılan alıntıda da açıkça görülebildiği gibi, idealistlerin bile böyle bir girişimi söz konusu değildir. Felsefe, tarihsel olarak en genel ilişkileri içinde dünyayı, “bir bütünlük olarak dünyayı” yansıtan bir kavramlar sistemi biçiminde geliştiği içindir ki bilimler bilimine dönüşmüştür.

Dünyanın resmini veya sistemini bir bütünlük olarak oluşturma çabası, doğa ve toplum görüngülerine ilişkin pozitif bilimsel yargılar toplamının, dünyanın bütün bağlantılarını içeren bütünlüğe bir temsilini oluşturmadığını ve ilkece oluşturamayacağını varsayar. Bu yüzden, dünyanın insan kafasında, ilki “sonlu bilgiler” toplamı, ikincisi şu veya bu felsefi ya da dinî sistem biçiminde iki yansıması oluştu. Bu görüngünün toplumsal kökenini ve nedenlerini tartışmayacağız. Bu nedenler, doğa ve toplum bilimleri ne denli gelişirse gelişsin doğa ve toplum görüngülerinin kapsayıcı bir kavrayışını sağlamayacağı ve ilkece sağlayamayacağı savında ısrar eden, özellikle de din ve idealizm ile ilişkili olanları açısından yeterince açıktır. Bu durum en açık biçimde, *inanca alan* açmak için bilgiyi sınırlayan, Kant’ta görülür.

10. Bilim felsefesinin tarihindeki bu en önemli görüngünün bilgibilimsel nedenlerini ve temellerini irdelemek özsel önemdedir. Marx’a kadarki materyalist felsefe niçin, idealizmle yan yana, felsefenin, doğa ve toplum bilimlerinin yanına dahi yaklaşama-

yacağı, dünyanın, doğa ve toplumun bütünleşik bir kavrayışını kurabilen, bir bilimler bilimi olduğu savını desteklemiştir?

Bu olgunun temel nedeni, çağcılığın doğuşunda (16. yüzyılda), bu dönemin özelliğini oluşturan olgusal, deneysel verilerin hızlı birikiminin *öteki yüzü* olan ve nesnel temeli üretimin gelişimine ve kapitalist üretimin başlangıcına dayanan, doğa ve toplumu araştırmada kuramsal düşüncenin genel düzeyinin düşüşüdür.

Burada değerlendirilen olguların içeriğine ve zenginliğine ilişkin bilimsel yargıların gelişiminin, Engels'in, zaten mevcut olan hazır mantıksal kategorileri kullanabilecek düzeydeki kuramsal düşünceyi kastederek, bilimsel araştırmanın "biçimsel yönü" olarak adlandırdığı şey tarafından gerçekleştirildiği tartışma götürmez. Ancak, "kuramsal düşünce olmaksızın iki doğal olgu ilişkilendirilemediğinden veya aralarındaki bağ anlaşılamadığından" ve söz konusu olan tam da "düşünüşümüzün doğru olup olmadığı" sorunu olduğundan (Engels, *Doğanın Diyalektiği*, 10. Bölüm), kuramsal düşünüş gelişimini sürdürse de, düzeyi, eski bölünmemiş bilim tarafından geliştirilen kuramsal düşünüşün daha yüksek düzeydeki örneklerini bilinçli biçimde özümseyen düşünceden sonsuz derecede daha düşüktü. Bu nedenledir ki çağcıl dönemin başlarında felsefe, filozof olmayanların incelediği aynı görüngüleri kuramsal olarak onlardan daha derinlemesine kavrama, şeylere daha yüksek bir noktadan bakma olanağını bulmuştur.

Felsefenin sağladığı doğa ve toplum görüngülerinin kuramsal kavranışı, tam da bu nedenle, her gün, düzenlenmeleri, sınıflandırılmaları ve temel bir düzene tabi kılınmaları vb. vb. gereken, çok fazla sayıda yeni olgunun keşfedilmesinden dolayı bu olguların kuramsal çözümlenmesiyle baş edemeyen, tek tek bilimlerin sağladığı kuramsal kavrayıştan karşılaştırılmaz biçimde daha üstündür.

Tarihsel olgunun yansıması olarak, felsefenin "sonlu" bilginin yetersizliğini ve eksikliğini giderebileceği *yanılsamasının kaynağı budur*. Ne var ki tarihsel olarak koşullanmış ve bu yüzden geçici

olan bu olgu –doğa ve toplum bilimlerinin bu dönemde kuramsal düşüncenin yönteminin erek ve araçlarının kendiliğinden, görgül ve diyalektik karşıtı bir kavranışına dayandığı olgusu– felsefe tarafından, bilimin tarihsel olarak geçici bir durumunu ifade eden bir olgu olarak değil, ezeli, “sonlu” doğasını açığa vuran bir olgu olarak anlaşıldı –ve dönemin düşüncesine hâkim olan toptancı tarihdışılık göz önünde tutulduğunda, böyle bir kavrayış tümüyle doğal görünür. Bu yorum, Marx’ın, 17. yüzyılın doğa bilimlerinin dar kafalı görgülcülüğünü *felsefeye ithal eden*, felsefeden eskilerin diyalektiğini söküp atan metafizik düşünme biçiminin güçlü bir eğilimini temsil eden anlayış konusunda, iyi bilinen sözünü daha anlaşılır kılar.

Felsefe ile doğa ve toplum bilimi arasındaki iç ilişkinin bu durumu, Marksizm ortaya çıkana dek sürdü.

11. Felsefe ve pozitif bilgi ikiliğinin üstesinden gelme, diyalektik materyalizmin en temel başarılarından biridir.

Yukarıda gösterildiği gibi, Marksizmin ortaya çıkışından önce felsefe, evrenin yasalarını tekelinde bulunduran bir bilim olarak konuşurdu; zira pozitif bilgi, bu bağlantılar konusunda yapıcı bir anlayıştan yoksundu, konusunu akraba bilimlerin konusuyla zorunlu bir bağlantı içinde görmüyordu, dünyada devinim ve gelişmeyi açığa çıkarmıyordu ve bundan dolayı, gelişen maddi bir bütünlük olarak bir dünya kavrayışı sunmuyordu. Bu yüzden, örneğin, görgül tarihin yanı sıra bağımsız bir alan olarak *tarih felsefesi* vb. ortaya çıkmıştı.

12. Marx ve Engels, 19. yüzyılda karşılaştıkları toplumsal-tarihsel düzeni irdeleyerek, doğa biliminin ve gerçekte bütün bilimin görevinin, görüngüleri kuramsal çözümleme sürecinde doğru, mantıki biçimde düşünme talebinin yeni bir biçimde ifade edilmesi anlamında, felsefenin iki bin yıllık gelişimi boyunca elde ettiği en değerli sonuçlar bütününe bir araya getirmek olduğunu

gösterdiler. Marx, felsefenin somut bilginin tikel dallarına, özellikle de politik ekonomiye yapıcı biçimde uygulanmasının en başarılı örneğini sunar.

Bu da bizzat “pozitif bilginin”, araştırma nesnesinin nihai özünü erişebildiğini ve erişmekle yükümlü olduğunu, bunun altında, üstünde veya ötesinde herhangi bir şey olmadığından, oralarda başka hiçbir şeyin bulunamayacağını ifade eden önermenin doğruluğunun en iyi kanıtıdır.

Ama bu doğruysa, felsefe ve bilimin ilişkisi çerçevesinde, Marx’ın politik ekonomisinin yanı sıra yeni bir “politik ekonomi felsefesi” alanı açmak, bütünüyle gerici bir davranıştır.

Bu ikinci alan, ilk alanın soyut bir yeniden ifadesinden başka bir şey olamaz. Tam olarak aynı şeyin iki ayrı bilimi olamaz. Ne var ki bu, felsefe ile bütün tek tek bilimlerin iç ilişkisine de göndermede bulunur. Herhangi bir bilim *Kapital*’in tüm kuramsal zenginliği ve bütünlüğüne yaklaştığında, o bilimin konusuna ilişkin özel bir felsefi irdeleme gereksizleşir.

Öte yandan, bir bilim dalı kuramsal açıdan düşük bir seviyedeysen, felsefenin görevi bu eksikliği kendi araçlarıyla gidermek, onu o durumda bırakmak ve onun yanı sıra aynı bilim dalının konusuna ilişkin “felsefi bir kavrayış” ortaya çıkmak değil, bu aynı bilim dalının gelişkin bir kuramsal seviyeye çıkmasına, araştırma konusunu materyalist-diyalektik biçimde, eş deyişle, gelişimi, içsel, özgül düzeniyle bağlantılı biçimde anlamasına yardım etmektir.

13. Bilimler yapıcı, materyalist-diyalektik bir düşünme yöntemi oluşturdukça, felsefenin bütün kazanımlarından beslendikçe, kaçınılmaz olarak, karşılıklı ilişkilerini ve bağlantılarını (*perekhodov*) açıklama, dahası, [bununla karşılaştırıldığında] birleşik bir bütünlük olarak dünyanın arı felsefi temsiller sisteminin bütünüyle gereksiz ve böyle bir felsefi resim oluşturma çabasının da *miadını doldurmuş* ve *gerici* bir eğilim olacağı, bir bütünlük ola-

rak bütün iç ilişkileriyle birlikte bir birlik olarak dünyanın biricik olanaklı resmini çizme durumunda kalırlar.

Engels bu düşünceyi bütün ana yapıtlarında ifade eder. “Bütün eski felsefeden geriye kalan ve hâlâ bağımsız bir varlık sürdüren şey, düşüncenin ve yasalarının bilimidir –biçimsel mantık ve di-yalektik” (Engels, *Ütopik Sosyalizm, Bilimsel Sosyalizm*, 2. Bölüm).

14. Diyalektik, *felsefenin tekelinde* değildir, her türlü bilimsel bilgide mevcuttur. Tam da bu yüzden diyalektiğin yasaları evren-seldir ve bu yasalar, araştırma konusu ne olursa olsun, bütün bi-limler tarafından araştırılır (açığa çıkarılır) ve bu yolla araştırma nesnesinin gerçeği ortaya çıkarılır.

Diyalektik yasalar, arı ve soyut biçimlerinde, felsefe tarafın-dan yalnızca mantıksal kategoriler, diyalektik düşüncenin yasala-rı olarak incelenip açıklığa kavuşturulabilir. Felsefe, yalnızca ku-ramsal düşünmeyi, biliş sürecini araştırma konusu yaparak var-lığın en genel özgüllüklerinin irdelenmesini kapsayabilir –çokça iddia edilmesine karşı bunun tersi geçerli değildir.

Felsefe bilimsel düşünmenin, yasalarının ve biçimlerinin bi-limidir; dahası, düşüncenin biçimlerini ve yasalarını nesnel ger-çekliğin gelişiminin evrensel yasalarıyla örtüşen bir anlayışla araştıran materyalist bir bilimdir.

15. Felsefenin doğa ve toplum bilimi için önemi, bilginin kendiliğindenliği yerine, araştırma nesnesine irdelenmiş, daha mükemmel yöntemlerle yaklaşmayı koymasından kaynaklanır. Felsefe düşüncenin iyi temellendirilmiş, çok yönlü kullanımını öğretir, bilimsel bilgiyi özbinle donatır. “İki doğal olgu kuram-sal düşünme olmaksızın ilişkilendirilemez veya aralarındaki bağ anlaşılamaz. Biricik soru, kişinin düşüncesinin doğru olup olma-dığıdır” (Engels, *Doğanın Diyalektiği*, 10. Bölüm). *Bilimsel* felsefe-nin yanıtlaması gereken soru budur; felsefenin anlamı ve bilimler sistemi içinde varlığının zorunluluğu bu soruda gizlidir.

1979'da yaşamına son verene dek kendisini Marksist materyalist diyalektiği geliştirmeye yönelik çalışmalara adanmış Evald Vasilyeviç İlyenkov, diyalektik mantıktan felsefi psikolojiye, bilim ve bilgi kuramı eleştirisinden zihin felsefesine, çocuk gelişiminden eğitim kuramına kadar pek çok alanda çalışmalarda bulundu.

İdealin Diyalektiği, Etkinlik ve Zihnin Kuruluşu, İlyenkov'un Marksist felsefi düşüncesinin çekirdeğini ortaya koyan bir seçkidir. Seçkideki metinler bir bütünlük oluştururken, İlyenkov'un düşüncesindeki şaşırtıcı inceliği, ussallığı, özgünlüğü ve derinliği gözler önüne serer. İlyenkov, kitabın odağını oluşturan kavramların "oluşumsal köklerini" ve kavramsal düşünmenin somut gerçekliğini Marx'ın insan etkinliği kavramını merkeze alarak gösterir. Buna göre "evrensel", bir kümenin üyeleri arasındaki ortak bir özelliği veya birbirlerinden bağımsız oldukları varsayılan tekilliklerin benzerlik veya özdeşliklerini imleyen bir şey değil, "ortak oluşumsal kökün" dışavurumu, farklı hatta karşıt öğelerin birliğidir. "İdeal" ise kafanın veya beynin dışındaki şeyin biçimiyle uyumlu gerçek, nesne-güdümlü insan etkinliğinin nesnelleşen biçimidir. "Kavram" ise kişinin zihinsel imgesi değil, gerçek insanların toplumsal doğadaki etkinlik biçimi; düşünme ile gerçeklik arasında varsayılan bütün yarıkları dolduran insan etkinliğinin özgül, tarihsel bir aracıdır.

Kavram ve görüngülerin ortak insani özünü ve Marksist materyalist diyalektiğin yöntemsel değerini ortaya koyan bu önemli çalışma, felsefeyle ilgilenen okurlar için keşfedilmeyi bekleyen yeni bir hazine...

Kapak Deseni: Vladimir Tatlin (Üçüncü Enternasyonal Anıtı tasarımı)



Yordam Kitap

f YordamKitap t YordamKitap o YordamKitap



32 TL. KDV'den muaf

ISBN 978-605-172-383-9

