

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>

cogito

SELAHATTİN HİLAV

felsefe yazıları

**4.
baskı**

FELSEFE YAZILARI

Selahattin Hilav 1928 yılında İstanbul'da doğdu. 1946'da İstanbul Erkek Lisesi'ni, 1950'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 1954-1958 yılları arasında Paris'te Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe derslerini izledi.

Yurda döndükten sonra çok sayıda gazete, dergi, ansiklopedi ve yayınevinde çalışan Hilav'ın, aydınlanmacı felsefenin ve Marksizm'in Türkiye'de kuramsal olarak anlaşılmasında önemli katkıları oldu. "Yabancılaşma", "Asya tipi üretim tarzı (ATÜT)" ve "şeyleşme" gibi pek çok Marksist kavramın Türkçeye girmesini sağladığı gibi, varoluşçuluğun hem edebi hem de felsefi bir akım olarak Türkiye'de tanınmasına da katkıda bulundu. *Yazko Felsefe Dergisi'*nde yöneticilik yaptı. Felsefe yazılarının yanı sıra edebiyat üzerine yazılar da yayımladı. *Diyalettik Düşüncenin Tarihi* ve *100 Soruda Felsefe* gibi çalışmalarıyla dikkat çekti. Eleştiri ve incelemelerini *Edebiyat Yazıları* (YKY) ve *Felsefe Yazıları* (YKY) adlı iki kitapta topladı. Marx, Engels, Sartre, Schopenhauer, Freud, Garaudy, Nerval (*Doğu'da Seyahat*, YKY), Diderot ve d'Alembert (*Ansiklopedi: Seçilmiş Maddeler*, YKY), Foucault (*Bu Bir Pipa Değildir*, YKY) ve Kojève (*Hegel Felsefesine Giriş*, YKY) gibi pek çok yazardan çeviriler yaptı.

Selahattin Hilav 12 Mayıs 2005 tarihinde İstanbul'da öldü. 2006 yılında iki armağan kitap yayımlandı: *Selâhattin Hilav'a Saygı* (Haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu), *Felsefeden Edebiyata Selahattin Hilav* (Haz. Selahattin Bağdatlı); öğrenciliğinde Paris'ten yazdığı mektuplar derlendi: *Selahattin Hilav ve Paris Mektupları* (Sema Rifat).

SELAHATTİN HİLAV

FELSEFE YAZILARI



4. baskı: İstanbul, Mart 2008

İÇİNDEKİLER

MARX'ÇILIK VE SOSYALİZM

Sosyalist Teori ve Felsefe • 9

Sosyalizm Teorisi ve Mülkiyet • 15

Başkaldırma Üzerine • 19

Çağdaş Diyalektik Açısından Soyut ve Somut • 26

Toplumculuk ve İnsan Problemi • 29

Bilim Açısından Din • 37

“Yabancılaşma” Kavramı • 43

Önsöz (Karl Marx, *Türkiye Üzerine*) • 54

Yabancılaşma ve İşbölümü Üzerine Gerekli

Bazı Açıklamalar • 60

Cevap Bekleyen Sorular • 70

Bir Eğilim Üzerine • 73

Marksizm ve Dil Üzerine • 75

Önsöz (Karl Marx-Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*) • 83

Türk Toplumcularının Çelişmeleri • 91

“Marx’cı Eleştiri Özel Sayısı” Üzerine I-II • 96

Yanlıştan Yanlış • 115

Kerim Sadi’nin Bazı İnceleme ve Eleştirmeleri • 129

ASYA-TİPİ ÜRETİM TARZI

Asya-Tipi Üretim Biçimi Üzerine Açıklamalar • 139

Asya-Tipi Üretim Nedir? • 150

Asya-Tipi Üretim Tarzı ve Türkiye Sosyalist Hareketi • 162

Selahattin Hilav’la Konuşma • 173

FELSEFE VE SANAT

- Yüksel Arslan Üzerine • 205**
Türkiye’de Sanat Görevini Yapıyor mu? • 210
Soruşturma Cevapları • 213
“Geçmiş”in Gerçekliği • 221
Sartre’in Düşünce Dönemleri ve Sartre Felsefesinin
Ana Çizgileri • 224
100. Doğum Yıldönümünde Ziya Gökalp
ve Bilimsel Düşünce • 230
Nusret Hoca’ya Saygı • 234
Heidegger Üzerine • 241
Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuram Üzerine Notlar • 243
Lacan Üzerine • 255
Dilde Özleşme ve Yerel Ağızlar Üzerine Notlar • 268
Schopenhauer’ın Felsefesi • 275
Felsefenin Başlangıcı, Doğru, Korku, Birey • 294
Düşünce ve Felsefe Tarihimize İlişkin Saptamalar • 309
Felsefenin F’si • 321
Tarihsel Gerçeğimiz ve Felsefe • 323
“Evrensel Kültür” • 336
Felsefeyi Tanınamış Toplamlar • 341
Beşir Fuad ve Unutulmak • 345
Düşünce Tarihi (1908-1980) • 355
Antikçağ’da Maddeciliğin Başlangıçları • 395
“Türkiye’de Bir Felsefe Geleneği Yok” • 406
Ansiklopedi ve Aydınlanma Felsefesi • 412
Felsefenin Başına Gelenler • 427
İnsan Üzerine Bahis • 429
Bizdeki Laiklik • 431

MARXÇILIK VE SOSYALİZM

Sosyalist Teori ve Felsefe

Yön dergisinin 17 Ekim 1962 tarihli sayısında sayın Profesör Cahit Tanyol'un Marksçılığa değinen bir yazısı yayımlandı. Marksçılığın, ülkemizde bir kalıp gibi kullanılmasından yakınan sayın profesör, bu arada şöyle demiş:

"Ve nihayet Marx, büyük bir iktisatçı olduğu kadar, büyük bir filozoftur. Her filozof gibi, o da bir izah bütünü içinde rahatlamak ister. Marx'ın materyalist felsefesi, her felsefi doktrin gibi bir görüştür. Adı üzerinde felsefe; bilginin, devlet ve ahlâk felsefesinin belli bir görüş açısından yorumlanmasıdır."

Marksçılık, sayın Tanyol'un sandığı gibi, bir "görüş", öteki felsefelerden farksız bir "yorumlama" mıdır acaba?

Bu sorunun cevabını gerektiği gibi vermek için Marx'ın felsefe üzerine söylediklerine bakmamız gerekir.

Marx gençlik eserlerinde, Hegel'i ve Hegel'in felsefesini köklü bir değişime uğratmadan kabullenenleri kıyasıya eleştiriyordu.¹ Eleştirileri, Hegel'in, gerçeklerden kopmuş olan ve gerçek yerine gerçeğin tasarımını (tasavvurunu) koyarak çözüm yolları getirdiğini ileri süren felsefesine yönelmişti. Yâni Marx, Hegel'in felsefesinde, bütün felsefe tarihi boyunca süregelen ve felsefeye damgasını vurmuş olan bir özelliğe karşı geliyordu. Bu özellik, felsefenin, bir insan ürünü olduğu halde, insanı ege-menliği altına almış olması ve getirdiği soyut çözümleri, hayatın gerçekleriymiş gibi kabul ettirmesi; kişiyi yanıltması, gerçekten koparması, gerçeği hasıraltı etmesi; bir kelimeyle, insanın felsefe içinde ve felsefe dolayısıyla kendine yabancılaşma-

1 *Alman İdeolojisi'nde ve Kutsal Aile'de.*

sıydı. Marksçı terminolojinin en önemli kavramlarından olan “alienation-yabancılaşma” iyice anlaşılmadıkça, Marksçılık konusunda yanılmak kaçınılmaz bir sonuçtur. Klasik felsefe öğrenimi ve toplumsal etkiler dolayısıyla, Marx’ın “yabancılaşmış insanın en yetkili örneği” diye tanımadığı filozofu ve “gerçeğin yerine tasarımı” koyan soyut felsefeyi eleştirerek aşmasını ve bunların yerine bir düşünce biçimini getirmesini anlamak da, güçleşmektedir bu bakımdan.

Marx “İnsanın kökü yine insanın kendisidir” derken, yabancılaşmadan kurtulmuş bir düşüncenin temellerini atıyordu. Felsefenin özü, özgürlüğe duyulan istektir derken, klasik felsefeye karşı aldığı ilk davranışın, köklü bir eleştirme olduğunu açıklıyordu. Demek ki felsefe, içinde bulunulan düzeni eleştiren, gerçekleri geri çeviren; olumsuzlayan bir düşünce olmalıydı. Yani felsefe olumsuzlukla (négativité) bir ve aynı şey olmalıydı. Kişinin insanî olana duyduğu özlemi dile getiren yani özgünlüğü arayan bir yöneliş olduğuna göre, her çeşit kısıtlayıcı gerçeği eleştirmesi; politik, felsefî ve dinî yabancılaşmalardan günlük yabancılaşmalara kadar her çeşit insan karşıtı gerçeği yıkmaya çalışması gerekliydi. Yani felsefe yeni bir “görüş”, yeni bir yorum getirmekle yetinemezdi. Şu ya da bu felsefeye karşı çıkmakla da görevli değildi. Marx’ın 1842-43 yıllarında felsefeden anladığı şey, klasik felsefenin diyalektik biçimde olumsuzlanması yani aşılmasıydı. Felsefenin aşılması demek, sırf düşünce alanında kalan soyut isteklerinin (taleplerinin) hayatta ve somutluk içinde gerçekleşmesi, gerçek haline gelmesi demektir.

Peki bu nasıl yapılacaktı? Özgürlüğün ve insanî olanın gerçekleştirilmesi görevini üzerine almış olan yeni felsefenin daha doğrusu yeni düşüncenin, önce, teori ve soyut düşünceler alanında kaldıkça hiçbir iş göremeyeceğini anlaması gerekiyordu. Bu görevi yerine getirmek için pratik enerjiye baş vurmak zorunluydu. Böylece, Marx’ın gözünde yeni düşünce biçimi önce köklü bir eleştirme olarak ortaya çıkıyor ama eleştirmenin gereklerini yerine getirmek ve soyut bir eleştirme değil de etkin bir eleştirme olabilmek için pratik enerjiye başvurmak zorunluluğu duyuyordu. Başka bir deyişle, eleştirmenin tek başına ye-

terli olmadığını gören Marx, düşüncenin etkinliğini kazanabilmesi için aksiyonla kaynaşması gerekliliğini ileri sürüyordu. Bu bakımdan ele alındığında, Marx'ın gözünde, mekanist maddecilik de, idealizm de sırf felsefî düşünce ve eleştirme alanında kaldıkları için bir kapıya çıkıyordu. Demek ki, Marx daha gençlik eserlerinde, felsefenin, "bir görüş," ya da "yorumlama" olmaması gerektiğini nedenleriyle açıkladığı gibi, sırf düşünce alanında kaldığı zaman "köklü bir eleştirmenin" bile yetersizliğini ve eski felsefeden büsbütün ayrılmadığını göstermişti.

Özgürlük özlemini ve olumsuzluğu içinde taşıyan bu yeni düşünce, günlük düzenle ister istemez çatışma haline giriyor ve yine ister istemez, aynı günlük düzenle pratik ve etkili bir biçimde savaşımların yanında yer alıyordu. Demek ki, felsefe yabancılaşmasından, soyutluğundan, yanıltılarından sıyrıldığı zaman, ister istemez devrimci oluyordu. Bu söylediklerimiz, Marx'ın felsefeden ne anladığını gösterdiği gibi, onun düşüncesinin, devrimciliğinden ve bilim çalışmalarından ayrı tutulamayacağını ve devrimciliği ile bilim çalışmalarına organik bir biçimde bağlı olduğunu da gösteriyor. Marx, kendi düşüncesini, (isterseniz felsefesini diyebilirsiniz artık) bir teşrih bıçağı olarak değil bir silah olarak görüyordu.

Marx, "ama toplum içinde, evrensel, belirlenmiş ve olumsuzlayıcı bir sınıf bulunmasaydı ve bu sınıf dolayısıyla, egemen sınıfın bütün kötülükleri dile gelmeseydi, kendini kendi olumsuzluğu içinde kavrayan, kendini aşan ve tamamlayan filozofun görevinin hiçbir anlamı olmazdı" diyor.

Bu açıdan, yeni felsefî davranışın anlam kazanabilmesi için belirli bir sınıfın, toplumdaki bütün haksızlığı ve insan dışı yanları kendi aracılığı ile dile getirmesi ve somut olarak taşıması gerekliydi. Marx'ın o günkü düşüncesine göre, bu sınıf, kendini özgürlüğe kavuşturmak için, insanî olmayanı kökünden yıkmak ve insanı eksiksiz olarak gerçekleştirmek için çabalıyordu.

Yani, işçi sınıfıyla ve işçi sınıfında, felsefenin amaç edindiği etkin eleştirme ve insanî olanı gerçekleştirme, pratik ve somut bir devrimci hareket olarak dile geliyordu. Başka bir deyişle, işçi sınıfının var olan düzeni değiştirmek için gösterdiği davranış

nuş, yeni düşüncenin (Marx'ın felsefe derken anladığı şeyin), düzeni haklı çıkaran felsefi yargıları yıkarken yaptığı işle özdeşleşiyordu (aynileşiyordu). Marx'a göre, eleştirici yeni düşünce olmasa, işçi sınıfı ne istediğini bilmezdi; İşçi sınıfı olmasa felsefe boş bir kabuktan farksız olurdu.

Marx, Hegel'in hukuk felsefesini eleştirirken bu düşüncüyü şöyle dile getirir:

"Felsefe, maddî silahlarını nasıl işçi sınıfında buluyorsa, işçi sınıfı da manevî silahlarını felsefede bulur... Bu kurtuluşun (yani insanın kurtuluşu, özgürlüğe kavuşması) beyni felsefedir, yüreği de işçi sınıfı. İşçi sınıfı ortadan kalkmadıkça (yani ezilen sınıf olmaktan kurtulmadıkça) felsefe kendini gerçekleştiremez, ama felsefeyi gerçekleştirmeden de işçi sınıfı kendini ortadan kaldıramaz." (Bkz. MEGA, I. I, s. 620)

Marx'ın işçi sınıfının olumsuzlayıcı gücünü görerek ona bağlanması, daha sonra, tek tek bilimlerdeki çalışmalarını kökünden değiştirmiş ve bu açıdan tarihi eleştirdiği zaman, yeni bir tarih anlayışı, ekonomiyi incelediği zaman yeni bir ekonomi metodu ve bilimi ortaya koyduğu görülmüştür. Burda da Marx'ın temel düşüncelerinin (yani felsefesinin) tarih ve ekonomi alanındaki çalışmalarına nasıl bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan sayın Tanyol'un yaptığı gibi, "bir filozof Marx"tan bir de "İktisatçı Marx"tan söz etmek kabil değildir.²

Marx, 1844 *Müsveddeleri*'nde felsefî kavramları ve temel kategorileri eleştirir. Burada kendi felsefe anlayışının bir adım daha ilerleyerek "Praxis" kavramına ulaştığı görülür. Bu yazılarda şu ya da bu "görüş"ten yana çıkmaz. Genel olarak insan etkinliği demek olan praxisten kopmuş ve onun soyutlanmasıyla elde edilmiş her çeşit felsefî görüşü bir yana atar. Ya da onları eksik ve soyut görüşler olarak, praxis içine yerleştirir. Nitekim Feuerbach üzerine tezleri, iyice anlayabilmek için, Marx'ın ileri sürdüğü ve düşüncesini üzerinde temellendirdiği praxis kavramını göz önünde tutmak gerekir. On birinci tez şöyle diyor:

2 Gelecek yazımızda, sayın Profesör Cahit Tanyol'un *Yön* dergisinin 46ncı sayısında yayımlanan ikinci yazısını ele alacağız.

“Filozoflar, bugüne kadar, dünyayı çeşitli biçimlerle yorumlamaktan başka şey yapmadılar, oysa şimdi, dünyayı değişikliğe uğratmak gerekiyor.”

Yine *Deutsche Ideologie*’de Marx’ın (Engels’le birlikte) “felsefeyi ortadan kaldırmadan gerçekleştireceklerine” inanmış olanları eleştirdiğini görüyoruz. Marx, bu eserde, her felsefeye, yani felsefenin felsefe olarak bağımsızlığına, bağımsız bilgi olarak felsefeye (selbständig) karşı gelir. Praxis’i temel alan yeni düşünceye karşılık, “felsefe”nin, gerçeği olduğu gibi kabul eden seyredici bir tavır olduğunu ya da gerçeği çarpık bir biçimde yansıttığını bir kere daha söyleyerek, aşılması gerektiğini belirtir. “Düşünce ile dünyanın üstüne çıkmaya çalışmak, aslında düşüncenin sınırları içinde kalmaktır” der. (Bkz. *Deutsche Ideologie*, s. 16 ve 238)

Böylece, “felsefe”yi kesin olarak bir yana koyan, Marx ve Engels, praxis’in bütününe kavrayan, gerçeğe uygun ve etkin bir düşünceden kalkarak, çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Nitekim somut tarihî diyalektik metodla yaptıkları çalışmalar, onların “yeni düşüncelerinin” sonuçlarıdır. Yerimiz olmadığı için burada, Marx’ın, “ideolojiler teorisi”ni ve birey üzerine söylediklerini söz konusu edemeyeceğiz. Ama Marx’ın “felsefesi”nin sosyalizm teorisi ile içten bağlılığını göstermek için kısa bir açıklama yapalım.

Marx ve Engels, sosyalizmi, şimdilik düşünebileceğimiz en yüce toplumsal organizasyona yönelmiş hareket ve bu hareketin bilinci olarak tanımlarlar. Sosyalizm, tabiat ile insan, insan ile insan, varoluş ile öz, nesneleşme ile kendini ortaya koyma, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki çatışmaya son verir. Felsefenin ve filozofların en büyük özlemi, yani yabancılaşmanın sona ermesi ve insan hayatının çatışkan yanlarının tutarlı hale getirilmesi ancak sosyalizmle kabildir.

Yani felsefenin gerçekleşmesi, soyutluktan kurtulması, dünyalaşması, sosyalizmle kabildir. Dünyanın felsefeleşmesi, gerçekten kopması, “görüş” ve “yorum” haline gelmesi yoktur sadece; felsefenin dünyalaşması, gerçekleşmesi de vardır. Sosyalizm sayesinde, dünyanın felsefeleşmesi, felsefenin dünyalaşması haline gelerek, kendini sona erdirir. Aynı konuda Engels de şöyle diyor:

“Hegel, felsefenin, felsefe olarak sonunu getirmiştir. Çünkü Hegel felsefesinde, bir yandan felsefenin gelişmesini özetlemiş, öte yandan, farkına varmadan, bize, bu sistemler labirentinden dışarı çıkan ve dünyanın gerçek ve bilimsel bilgisine götüren yolu göstermiştir” (Feuerbach, Ed. Berlin 1946, s. 11)

Demek ki, Marx’ta herhangi bir “felsefî doktrinden” “görüştten” ya da klasik anlamda “felsefeden” söz edilemez. Marx’ın düşüncesi, bir yandan devrimci aksiyona öteki yandan bilime bağlı olan ve diyalektik temel üzerinde kendini durmadan aşan bir düşüncedir.

Vatan Gazetesi, 22 Kasım 1962

Sosyalizm Teorisi ve Mülkiyet

Sayın Profesör Cahit Tanyol, 31 Ekim 1962 tarihli *Yön* dergisinde "Türkiye'de Mülkiyet Meselesi" adlı bir makale yayımladı. Profesör bu yazısında Marx'ın mülkiyet anlayışına dokunuyor. Ama daha önce "Marx'ın felsefesi" konusunda yaptığı yanlışların yeni bir örneğini veriyor. Türkiye'de mülkiyetin özel bir yapısı olduğunu kanıtlamaya girişmeden önce, Marx'ın mülkiyet konusunda neler düşündüğünü doğru bir biçimde özetlemesi gerekirdi. Oysa sayın Tanyol'un "Marx'cı devlet nazariyesinin kurucusu olan Marx'a göre de, mülkiyet, emektir" dediğini görüyoruz.

Önce şunu belirtmek gerekir. Marx'ın gözünde mülkiyet bir bağlantıdır. Yani toplum içindeki insanların, üretim araçları ile aralarındaki bağlantıdır. Tarih gelişimi içindeki insanların, üretim araçları ile aralarındaki bağlantıdır. Tarih gelişimi içinde bu bağlantı çeşitli biçimlere girdiği ve çeşitli muhtevaları dile getirdiği için mülkiyeti, tek bir terimle (Tanyol'un tanımında "emek" terimi ile) açıklamak kabil değildir. Mülkiyet Marx'a göre belli bir tarih aşamasında emekle aynı şey olduğu halde, başka bir aşamada emekten büsbütün uzaklaşır ve bir takım insanların karşılığı verilmiş emeği kendilerine maletme hakkı olarak belirir. Marx bu konuda şöyle diyor: "Başlangıçta, mülkiyet hakkı, insanın kendi emeği üzerine temellenmiş gibi görünüyordu. Daha doğrusu eşit haklara sahip meta üreticilerinin biri ötekinin metasına sahip olmak istediği zaman, kendi metasını elinden çıkarmak zorunda kaldığı ve elinden çıkardığı bu meta ancak emeğiyle yeniden ortaya koyabildiği bir ortamda

mülkiyetin, emek üzerine temellendiği varsayımını (faraziyesi-ni) kabul etmemiz gerekiyordu. Oysa kapitalizmin daha sonraki gelişiminde, mülkiyetin, kapitalist bakımından, karşılığı verilmemiş emeği ve bu emeğin ürününü kendine mal etme (appropriation) haline girdiği ve işçi bakımından da kendi ürününü kendine mal etmeme halinde belirlediğini görüyoruz.

“Mülkiyetin emekten ayrılışı, mülkiyet ve emeğin özdeşliğinden (aynietinden) doğan kanunun zorunlu bir sonucu halinde ortaya çıkmıştır.” (*Capital*, Modern Library, C. I, s. 639-640)

Demek ki sayın Tanyol’un sözünü ettiği mülkiyet yani Marx’a göre kapitalist düzende üretim araçlarının özel mülkiyeti, karşılığı verilmemiş emeği kendine mal edinme hakkıdır ve bu hak, hukuk tarafından müeyyideleştirilmiştir. Yani Marx’a göre kapitalist düzendeki mülkiyet, üretim araçlarını ellerinde tutanların, başkaları tarafından ortaya konan ürünü kendilerine mal etme hakkından başka şey değildir. Yukarıda gördüğümüz gibi, Marx, kapitalist üretimin temeli olan meta üretiminden önce kendi üretim araçları ile ürün ortaya koyan ve bu ürünleri başkalarının kendi üretim araçları ile ortaya koydukları ürünlerle değiştirenlerin yani zanaat üretimi yapanların mülkiyetini emekle tanımlayabiliriz, demektedir. Ama yine Marx’a göre, zanaat üretiminin yerini kapitalist üretim aldı-
dıkça, yani meta üretimi aşamasına geldikçe, bu üretimin kaçınılmaz sonucu olan artık değerın ortaya çıkışı ile, işçinin karşılığı verilmemiş emeğinin kapitalistin cebine girmesi mülkiyet ile aynı şey olmuş yani özdeşleşmiştir. (*Capital*, Modern Library, C. I, s. 634-644)

Sayın Tanyol, bu makalesinde de Marx’ın felsefesine doku-narak şöyle diyor: “Birçok sosyalist yazarlar, Marx felsefesinin temelini teşkil eden diyalektik materyalizmi, Hegel felsefesini tersine çevirmekle açıklarlar.” Herkesin bildiği bu gerçeği açık-layan, sosyalist yazarlardan önce Marx’ın kendisidir. Marx, tarihi maddecilik ile ilgili bütün el kitaplarında yer alan şu cüm-le-yi, *Kapital*’in önsözünde yazmıştır:

“Benim diyalektik metodum, Hegel’in metodundan farklı değildir sadece. Hegel metodunun tam karşıtıdır. Hegel’e göre

insan kafasının yaşama-süreci, yani, düşünce süreci dediğimiz şey, (Hegel bunu 'ide' terimiyle dile getirir ve bağımsız bir özne gibi ileri sürer) gerçek dünyanın yaratıcısı ve şekillendiricisidir. Ona göre gerçek dünya, 'ide'nin fenomenler içinde dile gelen dış bir biçiminden başka bir şey değildir. Bunun tam tersine, ben düşünce dünyası dediğimiz şeyin, gerçek dünyanın insan zihni tarafından yansıtılması ve düşünce biçimine getirilmesinden başka şey olmadığını ileri sürüyorum." (ibidem, s. 25)

Sayın Tanyol "Marx felsefesinin temelini teşkil eden diyalektik materyalizm" diyor. Marx'ın felsefesi, acaba "diyalektik materyalizm" denilen görüş ile bir tutulabilir mi? Marx'ın hiçbir eserinde "diyalektik materyalizm" sözünün geçmediğine, sayın Tanyol'un dikkatini çekmek isterim.

Profesör Tanyol, yine aynı yazısında, "servetin ana kaynağı olan toprak mülkiyeti yerine, üretim vasıtalarının mülkiyeti geçmiştir" diyor. Marksçılık, toprağı da üretim araçlarından sayar. Bu bakımdan "toprağın mülkiyeti", "üretim araçlarının" mülkiyetinden farklı değildir. Yani toprağın mülkiyeti, üretim araçlarını teşkil eden öğelerden birinin mülkiyeti demektir.

Sayın Tanyol'un mülkiyetten söz ederken "şahsi mülkiyet", "ferdi mülkiyet" sözlerini kullanması da çeşitli yanlış anlamalara yol açabilir. Profesör Tanyol'un anlatmak istediği şeyin tam karşılığı Marksçı terminolojide "üretim araçlarının özel mülkiyeti"dir. Eskiler bunu "hususî mülkiyet" sözü ile karşılamışlardır. Gerçekten de kollektif mülkiyetin karşıtı olan mülkiyet biçimi "özel ya da hususî mülkiyet" sözleri ile karşılanabilir ancak. Ekonomi ve hukuk dilinde "şahsî" ya da "ferdî" mülkiyet başka anlama gelir. Herhangi bir kimsenin dış fırçası ya da elbisesi onun şahsî ya da ferdî mülkiyetidir. Marx özel mülkiyetten kollektif mülkiyete geçilecek dediği zaman herhangi bir kimsenin dış fırçası ya da elbisesi, kollektifleştirilecek demek istemiyor. Sosyalizm ve sosyalizmin mülkiyet anlayışı eleştirilirken bu ince farklardan yararlananlar sık sık görülmüştür. Skolastik tartışmaları hatırlatacak kadar kelimeler üzerinde durur gibi görünen bu açıklamaları yapmak zorunluluğunu duymamız bu yüzdendir.

Son olarak sayın Tanyol'un yazısında iki noktaya daha değinmek istiyorum. Sayın Tanyol, "Patron, sanki üretimi yapan

makine imiş gibi bir tavır takınmış, makinenin sahibi de kendisi olduğuna göre imalatın bütün kazancını da kendisinin telakki etmiş” diyor. Sayın Tanyol, Marx’ın “mülkiyet” anlayışında yanıldığı için patronun, karşılığı verilmemiş emeğe sahip çıkmasını makinenin kullanılmasının sonucu gibi görüyor. Oysa Marx’a göre kapitalizm düzeninde, makinenin ortaya çıkışının bu üretim sisteminin üçüncü aşaması olduğunu ve makine öncesi imalathane aşamasında, patronun “imalatın bütün kazancım” yine kendisinin telakki ettiğini söylemesi gerekirdi.

Sayın Tanyol şunları da söylüyor: “Hukuki eşitsizlik kalktı ama iktisadi eşitsizliği daha da arttırmak için devleti burjuvalar zaptetti.” Burjuvalar, devleti, iktisadi eşitsizliği arttırmak için mi zaptettiler? Burjuvalar devleti zaptederken, iktisadi eşitsizliği de ortadan kaldıracaklarına inanıyorlardı. Ama onların niyetleri Marksçılığın açıklamalarına göre, toplumun nesnel kanunlarına aykırıydı; burjuvalar bunu bilmiyorlardı. Marx, bilinç ile toplumsal varlık (gerçek) arasındaki bu aykırılığı “yabancılaşma” kavramı içinde açıkladığı gibi, bir kitabında “insanların kendileri hakkında söylediklerine bakarak onlar hakkında nasıl hüküm vermiyorsak, toplumsal gerçeklerin nesnel anlamını bulmak için bu gerçekler içinde yaşamış insanların söylediklerine de aynı ölçüde inanmayalım” demişti. Sayın Tanyol burjuvaları haksız yere suçluyor gibi geliyor bana.

Vatan Gazetesi, 29 Kasım 1962

Başkaldırma Üzerine

“Verilmiş”i geri çevirebilmek, gerçeklere “hayır” diyebilmek, insana özgü bir iştir. Çevresi ile kendisi arasına uzaklık koymak, içinde bulunduğu gerçekliği aşmak, olumsuzladığı dünyanın ötesine uzanmak insan bilincine vergidir. “L’homme est être par qui le néant vient au monde”¹ sözü bir soyutlamadır belki. Bir soyutlamanın tehlikelerini taşıdığı gibi apaçıklığını ve duruluğunu da taşır. Yine de, verilmiş geri çevirmeyi, yokumsamayı tarih içinde, toplum gerçekliğinde dile gelişinde ele almak doğru olur. Böylece her başkaldırmaya temellik eden yokumsamanın, olumsuzlamanın zaman-dışı, soyut özünü gördüğümüz gibi, başkaldırma olgusunun belli zamanlarda ve belli yerlerde ortaya çıkan somut ve tikel varoluşunu da görmüş ve bu ikisi arasında gidip gelerek, ele aldığımız kavramın canlılığını korumuş oluruz. Bir başına ele alındıkları zaman ne tek tek başkaldırma olguları ne de başkaldırmanın soyut tanımı doyurmayacaktır bizi.

Ayrıca, yalnız olanı görmek ve göstermekle yetinmeyen her düşünce çabasının önüne çıkan ödevi de yerine getirmek gerekiyor. Dünyaya sanki onun dışındaymışız, sanki gerçeğe içkin canlı bir bilinç değilmışız gibi bakmak istemiyorsak (istemeyebiliriz de ama o zaman bu durumun sonuçlarına açık kalplilikle katlanmalıyız) olgunun bizim için taşıdığı ölüm-kalım anlamını göstermek, eskilerin deyişi ile onun “hakikatini” belirtmek zorundayız. Ne var ki ele alınan her olgunun olumlu

1 “Hiçliği dünya üzerine getiren varlık, insandır.” (J.-P. Sartre, *L’Être et le Néant*, s. 60.)

bir "hakikati" taşıdığı ileri sürülemez. Düşünen kişi için bütün canlılığını kaybetmiş, kemikleşmiş olgular da vardır. Onların "hakikati" artık ölmüş olmalarıdır, yani olumsuz bir "hakikattir" bu. Sözelimi din olgusu, bütün etkinliğine, yani milyonlarca kişinin bilincini doldurmasına, karartmasına, bu bilinçlere gerçeği çarpık bir biçimde göstermesine rağmen, bilimsel açıdan ele alındığında, özü gerçeğin tasarımını bulandırmak olan ve yönü geçmişe dönük bir "hakikati" taşır sadece. Din olgusunun "hakikati" bir olumsuzluktur. Yani kendisinden bir şey beklediğimiz, kendisini temizleyip ayıklayarak gelişmesine yardım edeceğimizi bir belirlenim değildir bu. Düşüncemizle bu olgu arasındaki bağlantı, canlılık, birliktelik, vazgeçemezlilik bağlantısı değildir. Oysa, başkaldırma olgusu ve davranışı, günümüzün en canlı, en vazgeçilmez, en gerekli bilinç-belirlenimlerinden biri olarak ortaya çıkıyor. Ama "verilmiş geri çevirme" diye soyut biçimde tanımlayabileceğimiz bu kavramın kapsamında toplanan çeşitli ve ayrımlı tutumları gözden geçirmemiz, onların en yaşayabilecek olanını, en etkinini, en "hakikisini" bulup çıkarmamız, bu davranışa verdiğimiz önem ölçüsünde gereklidir.

Günümüzün başkaldırması, kendi bilincine ermiş bir başkaldırmadır. Temelinde, bir raslantı, alinyazısı, dış etkiler ya da lanetlenmişlik görmeyen, kendini "başkaldırma" olarak tanıyan bir davranıştır. Eski çağlarda gördüğümüz başkaldırma olgusunun temelinde, başkaldırılan gerçeğin, (ister siyasal, ister dinsel bir gerçek olsun) genelliğinde değil tikelliğinde kavrandığı ileri sürülebilir. Bir din başkaldırmasının da bir köle başkaldırmasının da tek tek insanların ya da bir sınıfın, genel bir kavram içine giren belli bir toplum düzenine karşı ortaya koyduğu bir davranış olarak algılanmadığı, bilince-getirilmediği söylenebilir. Burada tek tek insan ve sınıf kendinde-varlıktan kendi-için-varlık aşamasına ulaşamamış olduğu gibi, başkaldırma da aynı aşamaya ulaşamamıştır. Başka bir deyişle, yapılan iş (yani başkaldırma) kendi özü içinde kavranmamıştır. Oysa özellikle romantiklerden sonra bir yanda birey bir yanda toplum gerçeklerinin ayırdedilmesi üzerine dayanan ve verilmiş geri çevirirken, kendini "verilmiş geri çeviren" bir bilinç ola-

rak kavrayan bir davranışla karşılaşyoruz. Ama gerçekte bilincin bağlantısında yeni bir aşama olan bu durum, eski durumlara göre gelişmişlik ve üstünlük niteliklerini taşımakla birlikte, yozlaşmasının ve yabancılaşmasının nedenlerini de yine içinde taşımaktadır. Bilinç kendini bir “başkaldıran” bilinç olarak gördüğü zaman, bununla yetinmek, başkaldırmanın amaçlarına büsbütün aykırı olduğu halde, salt düşünce alanında kalarak kendi kendisiyle doygunluğa varmak, kendi gerçeğinden kopmak, soyut bir gerçeklik içinde dış dünyaya işlemeyen sözüm ona bir çözüm getirmek, kendi gücü yüzünden kendine yabancılaşmak, kurumak ve en sonunda bir kendini aldatma (hem de başkalarını aldatma) durumuna düşmek zorundadır. Genel olarak her sorunda olduğu gibi, başkaldırma sorununda da, düşünce, tarihsel ilerleyişi içinde edindiği soyutlama ve gelişim yüzünden, gerçek akışından koparak, yani soyutlamadan yine somutlamaya dönüp diyalektik canlılığı içinde ilerleyecekken, uğraklarından birinde donup kalarak (yani düşüncenin bir uğrağı olan ve mutlaka aşılması gereken) başkaldırma sorununu bir sözüm ona çözümlemeye götürmüştür. Burada, insanın ürünü olan düşüncenin, bir araç niteliğinden çıkarak, kendi başına bir varlık kazandığını, kendini yaratan insanın denetiminden sıyrılarak kurduğu düşsel ve soyut dünya içinde yine düşsel ve soyut çözümler getirmekten ileri gidemediğini belirtmek gerekir. Marx, bir takım toplum sorunlarını sırf düşünce alanında çözmekle yetindiği ve ileri sürdüğü düşüncel aşmaları gerçeğin aşılması gibi gördüğü için Hegel’i haklı olarak eleştiriyordu. Böylece, Marx’ta devrimciliğin ve başkaldırmanın “hakikati” ilk olarak dile geliyordu. Marx, “hiçbir düşünce, tek başına, belli bir durumun aşılmasını sağlayamaz” derken verilmişin geriye döndürülmesinin, olumsuzlanmasının ve aşılmasının ancak canlılığını yeniden kazanmış, uğraklarını yani soyutlamayı, somutlamayı, eylemi yeniden kurmuş ve edinmiş bir düşünceyle sağlanabileceğini, başkaldırmanın sırf soyut düşünce alanında kalan bir avuntu, ruhsal bir doygunluk hatta başkaldırmanın gerçek isterlerinden (taleplerinden) bir kaçış, kendi kendini doyurmaktan başka işe yaramayan bir coşkunluk olarak kalmaması için etkinliğini sağlayacak temeller üzerine da-

yanması gerektiğini ve bu temellerin neler olduğunu belirtmişti. Böylece, bir gerçekliğin olumsuzlanması demek olan başkaldırma, özünde taşıdığı dünyayı-değiştirme amacına ulaştırarak yollara yöneltmiş oluyordu. Genel bir açıdan ele alınınca, düşünce ile gerçek, ruhsal ile dünyasal arasındaki yırtılışı aşma (ortadan kaldırma) çerçevesi içinde görülen başkaldırma, belli düzenlerin değişikliğe uğratılmaları, yabancılaşmış toplum gerçekliğinin yeniden insanın malı haline getirilmesi çabası içinde yer alıyordu. Marx daha ilerilere baktığı zaman, devrimsel çabanın sonucuna ulaşarak yerini başka çabalara bıraktığı bir dünya gördüğü gibi başkaldırmanın da başka eleştirme biçimlerine dönüştüğü bir dünya görüyordu. Bu görünüm içinde düşünce gerçekle arasındaki uzaklığı kaldırıyor; “veri”, bilince karşıt bir öge olmaktan çıkıyor, felsefe dünyalaşıyordu (devenir-monde de la philosophie). Bundan ötürü, verilmişin geri çevrilmesi ve değişime uğratılması, yani bildiğimiz başkaldırma ortadan kalkıyor; düşünce, istem ve eylemin bütünselliği yani başka bir deyişle, bütünsel-insanın (l’homme total) gerçekleşmesi söz konusu ediliyordu. Böylece, başkaldırma belli toplum düzenlerinde belli insanların belli etkinlik dereceleri ile gerçekleştirdikleri zamanlı bir davranış gibi görülüyor; insana bağlı ve her zaman insanla birlikte ortaya çıkacak öncesiz sonrasız bir özellik gibi ele alınmıyordu.²

Öyleyse, özüne uygun ve etkin bir başkaldırmanın, eylem alanına inmesi gerektiği gibi, eylemin yıkmağa çalıştığı gerçeklerin bilimsel bir tasarımıyla aydınlatılması gerektiği de söylenmelidir. Başka bir deyişle, başkaldırılan gerçeğin bilimsel bir bilgisine varamamışsak, eylemi etkinliğine ulaştırmamız kabil değildir. Toplum gerçeklerinin işleyiş yasalarına uymayan bir eylem anlayışı geçici başarılar elde etse bile öz amacını gerçek-

2 “...öznellik ile nesnellilik, spiritualizmle maddecilik, etkinlikle edilgenlik, karışıklıkları ve karşıtlık olarak varoluşlarını ancak bir toplum düzeninde kaybederler. Demek ki kuramsal karşıtlıkların çözümü ancak pratik bir biçimde ve insanlığın pratik enerjisiyle kabil. Ayrıca, bu ödevi yerine getirmek yalnızca düşüncenin gerçekleştirebileceği bir iş değildir. Bu sorun, felsefenin sözde-meyeceği gerçek ve çok önemli bir sorundur. Felsefe bu ödevde yalnızca kuramsal bir yan bulduğu için başarıya ulaşamaz zaten.” (Marx, *Economie Politique et Philosophie*, Editions Costes, s. 31)

leştiremez. Başkaldırmanın toplumun belli bir aşamasında, bu toplumdaki güçler ve bu güçleri egemenliğinde tutan yasalarca belirlenmesi, aynı zamanda onun başarıya ulaşabilmekliği olanağını da sağlar. Blanquisme, anarşizm, gerçeküstücülük gibi değişik nedenlere dayanan görüşlerin ortaklaşa yanı, eylem alanına inmiş oldukları halde, başkaldırdıkları gerçeğin uygun bir tasarımına ulaşamamış ve bu yüzden amaç edindikleri etkinliğe varamamış olmalarıdır. Blanquisme, dar bir seçkinler ve profesyonel devrimciler topluluğunun, eyleme geçip zor kullanmasının köklü değişiklikleri gerçekleştirmeğe yeteceğini ve bu değişiklikleri sürdürebileceğini sanıyordu. Blanqui, devrimci bir başkaldırmanın, başkaldırılan toplum gerçeği karşısında belli durumlarda bulunan sınıflardan birine dayanmak zorunda olduğunu unutuyordu. Nitekim anarşistler de belli bir güce dayanan ve belli bir kuramın (bilimsel bir tasarımı,) kılavuzluğunda eyleme giren örgütlenmiş toplulukları küçümseyerek, tek tek insanların zor kullanarak yıkım eylemine girişmesinin yeterli olduğunu sanıyorlardı. Anarşistin dünya tasarımı, bir yandan bütün kötülüklerin kaynağı olan devlet, öte yanda devletin ve toplumun sınırlamalarından kurtulduğu zaman bütün yetkinliğini gerçekleştirebilecek olan bir “insan doğası” vardı. Tarihselliği bir yana iten, toplumun belli bir çağındaki güçlerin karşılıklı durumunu ve geçici yasaları küçümseyen bu tasarım, zaman-dışı bir dünyada devinen birbirinden kopuk ve değişmez öğeleri temel olarak aldığı için metafizik bir görüşe düşüyor ve gerçeğe dış geçiremeyen bir eylemde kalıyordu. Kökel bir başkaldırma ve devrim amacına yönelmiş olan gerçeküstücülük de, dünya üzerine bilimsel bir görüşe ulaşip bu görüşten kalkarak eyleme girişemediği için bir başkaldırma olarak kendine çizdiği amaçları gerçekleştirememişti.³ Demek ki başkaldırma sadece düşünce alanında kalarak gerçek çözüm ve aşmalar yerine etkinliği olmayan soyut ve kuruntusal çözümler ileri sürdüğü gibi, yalnız düşünce ile yetinmeyip eyleme giriştiği halde, bu eyleme ışık tutarak onu amacına götürecek bir bilimsel kuramdan yoksun olması yüzünden de başarısızlığa uğrayabiliyor. Günümüzde etkinliği olmayan bir eyleme girişen

3 Bkz. *Gerçeküstücülük*, De Yayınları, s. 10.

çeşitli akımların başarısızlığı belli bir ölçüde tanınıp kabul edildiği halde, sırf düşünce alanında kalan ama kılık değiştirerek ortaya çıkan bir başkaldırma düşüncesinin yaygınlaştığı görülüyor. Cansız ve soyut bir insanlık düşüncesi uğruna herşeye başkaldırdığını söyleyen ve hiçbir bağımlanmaya girişmeden sürekli bir geri çevirme, yokumsama ve olumsuzlama davranışı içinde donup kalmış yazarlara rastlanıyor. İnsanlık tarihinin en çetin sorunlarını açıkça ortaya koyduğu, kaçış yollarının tıkanmış, istesek de istemesek de her sözümüzün ve davranışımızın bizi bağınıladığı bir çağda kimi yazarların soyut bir “hayır” deyişe sığınmak istemelerine şaşmamak gerek. Şaşılacak olan, bu yazarların kendi kaçışlarını gerçek bir başkaldırma gibi görmeleri ve böyle olduğuna birçok kimseyi inandırmalarıdır belki. Ama her şeye “hayır” diyerek başkaldırmanın en yüceni gerçekleştirdiklerini sananların, kolaya kaçan bu çeşit bir salt tutumun kişiyi çelişmelere düşüreceğini gözden kaçırmamak için, Albert Camus’ü hatırlamaları yeter. Camus, gerici güçler karşısında ayaklanmış halkları, egemen sınıflar karşısında ezilmiş sınıfları tutacak yerde, başkaldırmayı ne yandan gelirse gelsin her çeşit “şiddet” davranışına “hayır” diyen salt ve soyut bir insancılık kavramıyla bir tuttuğu için, çok iyi tanıdığı bir ülkede yani Cezayir’de işlenen cinayetler ve gösterilen “şiddet” karşısında sesini çıkaramamıştı.

Başkaldırmanın gerçek çözümler getirmesi ve “geri çevrilen verilmiş”in somut olarak aşılması için bilimsel bir tasarım (kuram) üzerinde temellenen ve düşünceyle eylemin diyalektik birliğinden doğan bir devrimci çabanın gerekli olduğunu, başkaldırmanın “hakikatinin” bunlarda bulunduğunu söyledik. Katkısız düşüncenin “belli bir durumun aşılmasını sağlayamadığını” ve bundan ötürü sadece düşünce alanında kalan bir başkaldırmanın dünyayı değişime uğratamadığı için, bir kendikendini-aldatış ya da öznel doygunculuk ve coşkunculuktan ileri geçemediğini de belirttik. Öyleyse bir düşünce ürünü içinde dile gelen başkaldırmanın, başka bir deyişle, yazarın yazar olarak başkaldırmasının taşıdığı anlam nedir? Düşünceler ancak eylemle ve eylemi bilimsel temeller üzerinde gerçekleştiren toplumsal güçlerin devrimci çabalarıyla etkinlik kazanıyorsa, ya-

zarın ortaya koyduğu düşünsel ürünlerdeki başkaldırmanın da ancak bu doğrultuda bulunduğu ölçüde bir etkinlik kazanabileceğini söyleyebiliriz. Yazar kendine özgü araştırmalar ve kendine özgü diliyle, etkin bir başkaldırmaya kendi araçlarıyla ışık tutmuyorsa, başkaldırması bir aldanış ve avuntudan başka şey değildir. Somut insanların ve onların örgütlerinin devrimsel çabası olmadıkça yazarın başkaldırmasının gerçekleşmesinden, "tenleşmesinden" söz edilemez. "Düşünce, kendini kitlelere benimsetince maddî bir güç haline gelir" sözünü bu açıdan ele almak gereklidir. Yazar, siyasal alandaki devrimci çabalarıyla başkaldırıların amacını bir gerçeklik haline getirmeğe çalışanlara, kendi diliyle ışık tutmak, onları, gerici ve kokuşmuş bir düzeni savunan ideolojinin yanıltıcı yanlarından kurtarmak, gerçeğin nesnel ve bilimsel tasarımını sanat eseri içinde vermek zorundadır. Yazar "yanıltılardan-kurtarıcıdır" (demytificateur) diyenlerin haklı olarak anlatmağa çalıştıkları budur işte. Kimi zaman yazar, bir yazar olarak kaldıkça yapabileceği işle yetinmeyip, düşüncelerini doğrudan doğruya etkinlik haline getirmek için belli bir örgüt içinde devrimci eyleme bile katılmak gereğini duyuyor. Çağımızda birçok yazar-devrimcinin ortaya çıkmasını, başkaldırmanın ve dünyayı değiştirmenin özünü dile getiren bir belirti olarak görmek kabildir.

Ekim 1962

Çağdaş Diyalektik Açısından Soyut ve Somut

Metafizik, varlığı kuran öğeleri (unsurları) birbirinden kesin olarak ayırıp ele aldığı gibi, bilgi sürecini kuran uğraklardan biri olan soyut ve somut'u da birbirinden ayırarak incelemiştir. Aristoteles'in ünlü sözü; "genelin bilgisinden başka bilgi olamaz", bu anlayışı açıkça dile getirir. Aristoteles, bu sözüyle, ancak soyutun bilgisi olabileceğini ve somutun bilim dışı kaldığını anlatmak istemiştir. Soyut ile somut, katkısız bilgi ile aksiyon, teori ile pratik arasında gözetilen bu kesin ayrılık yüzyıllar boyunca insan düşüncesini etkilemiş durmuştur.

Buna karşılık klasik empiristler, bilginin ve bilimin ancak duyumlardan, yani somuttan, geldiğini ileri sürdüler. Genel fikirlerin, kavramların, yani soyutun önem taşımadığını söylediler. Böylece, empiristler de somutu, soyuttan kesin olarak ayırmak gibi bir yanlışlığa düşerek başka bir yoldan Aristoteles ile birleştiler. Üstelik empiristler, düşüncelerinin sonuna kadar gittikleri zaman, her çeşit kavramın ve genel fikrin varlığını inkâr ettikleri için bilimin kendisini ve duyumların ardında bulunan herhangi bir nesnel (objective) gerçekliğin varlığını da inkâr etmiş oldular.

Oysa Hegel şöyle diyordu: "Hakikat soyutsa, mutlaka hakikat-olmayandır". Gerçekten de, soyutu, üstün bir gerçek (Aristoteles) saymak ya da somutun gölgesi ve artığı gibi (empiristler) görmek arasında fark yoktu. Çünkü her iki görüşte de, soyut ve somut birbirinden ayrı olarak ele alınmıştır.

Diyalektik, soyut ve somutun birbirinden ayrılmadığını ve her ikisinin de bilginin oluşumunda geçilmesi gereken ve birbi-

rini tamamlayan uğraklar (moment) olduğunu ileri sürer. Yani, soyut ve somut durmadan birbirine dönüşür; belirlermiş olan somut, soyut haline girer ve soyut daha önceden bilinen somut gibi ortaya çıkar.

Bilgi sürecinin bu iki uğrağından birisi olan soyutta takılan, yani ele aldığı varlığı gerçekliğin içinden çekip çıkararak çevresindeki gerçeklerin etkisinde kalmıyormuş gibi ele alan düşünce, kötü anlamda "soyut" bir düşüncedir. O zaman, soyutlama, bilgi için gerekli bir fonksiyon olmaktan, bilginin bir uğrağı olmak niteliğini taşımaktan çıkar. Tek yanlı, eksik ve ölü bir düşünce haline gelir; böylece şekilden şekilciliğe, yaratıcı soyutlamadan içi bomboş bir soyutlamaya düşülmüş olur.

Herhangi bir nesneyi düşünce gücüyle, öteki varlıklardan ayırıp, hareketsizleştirecek olursak, "metafizik" bir soyutlama yapmış oluruz. O zaman bu nesne, taşıdığı hakikati kaybeder, ama aynı nesneyi, öteki varlıklarla ilişkisinde, canlı ve hareketli bir nesne gibi ele alacak olursak, o zaman, elde edilmiş bir sonuç, "bir son söz" olarak değil, gerçeğe daha fazla sokulmamızı sağlayan bir araç, bir basamak olarak ortaya çıktığını görürüz.

Demek ki, çağdaş diyalektik açısından soyutun değeri, somut'ta bulunmaktadır. Diyalektik akıl için, hakikat denilen şey, somutun kendisidir ve soyut bu somuta sokuluşumuzun bir basamağından başka şey değildir.

Çağdaş diyalektik, bilginin gerçekleşmesini şöyle görür: Bilgi, karmaşık ve toptan kavranmış somuttan kalkar, somuta ıstık tutacak ve derinleştirecek soyutlamalara, genel fikirlere, kavramlara, ilkelere varır, sonra tekrar somuta dönerek, somutu bütün ilişkileri içinde, yani bütünselliğinde kavramaya çalışır, sonra yeniden soyuta yönelerek...

* * *

İnsan yaşantılarının ve deneylerinin tümünü kavramak için girişilmiş en genel çaba olarak tanımlayabileceğimiz felsefenin ve daha sınırlı bilimlerin (özellikle toplumbilimin ve tarih biliminin) araştırmalar sonunda insan bilgisine katkılarını genel fikirleri, ilkeleri, kavramları ve kategorileri de diyalektiğin bilgi

teorisinin soyut ve somut anlayışı içinde görmemiz gerekir. Bu bakımdan varlığın en genel kanunları olan diyalektik ilkelere, sırf mantıkî işlemlerle kendilerinden hareket edilerek somut bir problemi çözmeye yarayan şemalar gibi görülmesi ya da bu hale getirilmeleri yanlıştır, somutla soyutun aynı şey olduğunu söyleyerek, somut problemler karşısında daha önceden edinilmiş ve başka somut gerçeklerin incelenmesinden çıkarılmış soyut ilkeleri bir çözüm gibi ileri sürmek de yanlıştır. Ayrıca böyle bir davranış hem diyalektiğe hem de bilime aykırıdır. Başka bir deyişle, diyalektiğin ve diyalektik metotla çeşitli alanlarda yapılan araştırmalar sonunda elde edilmiş ilkelerin ve genel kavramların "muhtevâ"dan ayrı tutulması kabil değildir. Aslında bu ilkeler ve kavramlar, yeni gerçeklerle karşılaştığı zaman yol göstericilik edecek temeller ve "çalışma varsayımları"dır.

* * *

İlkeler, kavramlar ve bilimsel yasalar, yeni gerçeklerin araştırılmasına ışık tutan araçlar olunca, içinde yaşadıkları toplumu tanımak, bu toplumun problemlerine bilimsel çözümler getirmek isteyen bilgin ve aydınlar, kitaplarda okuduklarını tekrarla yetinemezler, Onlara düşen ödev, bilimin aydınlığında, ülkelerinin somut gerçeklerine eğilmek, bu gerçekleri konuşmak, bilimsel bir anlatıma kavuşmalarını sağlamaktır. Bilimden yana olmak ya da ilericilik, genel ve soyut kavramları her güçlüğü çözen sihirli sözler sanmak değil, alışkanlıkların ve inançların yıkılmasını göze alarak somuta, tikele, özele yönelmek; sonuçların şaşırtıcı olabileceğinden korkmadan araştırmak ve yaratmaktır.

Dost Dergisi, Mart 1964

Toplumculuk ve İnsan Problemi

Toplumculuğun insan görüşü, emeğin en yüce değer olarak kabul edilmesine, insanın insan tarafından sömürülmesinin ortadan kaldırılmasına, insanoğlunun gerçek bir eşitliğe ulaşmasına dayanır. Köklü reformlar yapılarak, insanın insan tarafından sömürülmesinin kaldırılması, herkese gerçek bir eşitlik sağlanması, kol emeği ile kafa emeği ve köy ile şehir arasındaki farkın ortadan kaldırılması toplumcu insan görüşünün amacıdır. Başka bir deyişle, toplumculuk, insanoğlunun yani tek tek herkesin, eşit şartlar içinde hayata başlaması, başkası tarafından sömürülmemesi ve kabiliyetlerini serbest bir şekilde geliştirerek mutlu bir hayat yaşamasını amaç edinmiş bir görüştür.

Toplumculuğun insan hakkındaki bu görüşünü daha iyi anlamak için, tarih boyunca ortaya çıktığını ve birbiri ardından geldiğini gördüğümüz toplum yapılarına kısaca bir göz atmamız gereklidir. Bu toplum yapıları içinde insanın ne gibi bir yer almış olduğunu ve insanların birbirlerine ne gözle baktıklarını iyice anlarsak, toplumculuğun insan görüşünü daha iyi kavramış oluruz.

Tarih boyunca, insanlar belli başlı dört toplum yapısı içinde yaşamışlardır. Bu toplum biçimleri şunlardır:

1. Sınıfsız İlkel Topluluk
2. Köleci Toplum
3. Derebeylik (Feodalite)
4. Kapitalizm

Sınıfsız İlkel Toplulukta, insanlar, geçimlerini sağlamak yani karınlarını doyurabilmek için hep birlikte çalışıyorlar ve bir-

likte çalışarak elde ettikleri ürünleri yine birlikte tüketiyorlardı (istihlak ediyorlardı). Bundan dolayı, insanlar arasında bir eşitlik vardı. Kimse kimsenin kulu değildi.

Kölecî Toplumda, insanların bir kısmı, sayıları az olan başka bir takım insanların kölesi haline gelmişti. Onların geçimini sağlamak için çalışıyorlardı. Bundan dolayı, kölecî toplum, bir yanda insandan sayılmayan kölelere, öte yanda bu kölelerin sahipleri olan efendilere bölünmüştü. Toplumun asıl yükünü çeken ve üretimi (istihsalı) yapan köleler, yaratıcı bir faaliyet gösterdikleri halde, insandan sayılmıyorlardı. Kölelerin ortaya koydukları, yani yarattıkları ürünlere sahip çıkan efendiler "insan" sayılıyordu. Bu toplulukta, köleler birer alet olarak görülüyorlardı. Nitekim, kölecî toplumun en iyi örneklerinden biri olan eski Atina şehrinde yaşamış olan filozof Aristoteles, köleleri "canlı alet" diye adlandırmıştı. Atina'da, otuz bin özgür insana, yani efendiye karşılık, dört yüz bin köle vardı.

Derebeylik toplumunda ise, bu derebeylerin geçimini sağlayan çiftçi köylüler ve gerekli eşyayı yapan zanaatkârlar, derebeylerin emirlerine kayıtsız şartsız uymak zorunda olan kimse-lerdi. Hatta, derebeyleri, köylülerin ve zanaatkârların hayatları hakkında hüküm verecek güçteydiler. Köylüler üretim yaparak, gerekli ürünleri temin ediyorlar; derebeyleri de onları yabancılardan ve düşmanlardan koruyorlardı. Ama bu duruma rağmen, derebeyleri "insan" sayıldığı halde, "köylüler" ve "zanaatkarlar" bu derebeylerin "kulları" olarak görülüyorlardı. Derebeylik düzeni içinde, herkesin belli bir yeri olduğu ve insanların bu yerleri doldurmak için yaratıldıkları düşünülüyordu. Nitekim, Kölecî Toplumda da, kölelerin "köle" olarak, efendilerin de "efendi" olarak yaratılmış oldukları düşünülüyordu. Dilimizde, "Beş Parmak Bir Olmaz" gibi çeşitli atasözleri vardır. Bu atasözleri, insanın insana kul olduğu çağlardan kalma düşünceleri açıkça dile getirmektedir.

Batı ülkelerinde ortaya çıkmış ve daha sonra bazı Doğu ülkelerinde de görülmüş olan Kapitalist toplum biçiminde ise, belli başlı iki bölük insanın yani iki sınıf insanın karşı karşıya bulunduğunu görüyoruz. Bu iki sınıf insan, kapitalistler yani sermaye sahipleri ile işçilerdir. Kapitalistler sermayeye sahiptir-

ler; işçiler ve emekçiler ise sadece çalışma güçlerini yani işgüçlerini kullanabilen kimselerdir. İşçilerin çoğu, topraklarından koparılmış köylüler ya da kendi üretim araçlarından yani aletlerinden mahrum kalmış zanaatkârlardır. Kapitalist toplumda, işçiler (emekçiler) işgüçlerini kapitaliste satarak geçinmek zorunda olan kimselerdir. Gerçi, bu toplum içinde, bütün insanların eşit olduğu ve herkesin “insan” sayıldığı söylenmektedir. Ama, gerçek hayatta bu böyle olmamaktadır. Çünkü, kanunlar ve hukuk bakımından eşit olarak tanınan bu insanlar arasında gerçek bir eşitlik mevcut değildir. Bir işçi bir kapitalistle sadece “alış-veriş” bakımından eşittir. Kapitalist işçinin işgücünü satın almak yani onu bir işte çalıştırmak ya da çalıştırmamak bakımından hürdür. İşçi de işgücünü satmamak bakımından hürdür. Ama kapitalist, işçinin işgücünü satın almak ya da almayarak konusunda hür olduğu halde, işçi işgücünü satmak ya da satmamak konusunda hür değildir. Çünkü, işçi işgücünün yani kolunun ve kafasının emeğini satmak zorundadır. Satmadığı zaman yaşamasına imkân yoktur. Dış görünüş bakımından eşitlik gibi görüldüğü halde, aslında, burada, gerçek bir eşitlik söz konusu değildir. Çünkü, işçi mutlaka çalışmak ve hayatını kazanmak zorundadır. Kapitaliste, işgücünü mutlaka satacağıdır. Ayrıca, işçinin yetiştirme ve yaşama imkânları, yani kabiliyetlerini geliştirme imkânları da kapitalistinki ile bir değildir. Demek ki, kölelik ve derebeylik çağlarında gördüğümüz kula kul olmak durumu kapitalist toplumda da vardır. Sadece, kapitalist toplumda, herkesin eşit olduğu ilan edilmiş ama bu eşitlik hayat şartları ve imkânlar bakımından sağlanmış değildir. Bundan dolayı kapitalist toplumda, şekli demokrasi ve hürriyet iddiaları altında, bir sınıf insanın bir başka sınıf insana yani işçilerin ve emekçilerin kapitalistlere yani sermaye sahiplerine muhtaç olmaları durumu vardır. En gelişmiş kapitalist ülkelerde bile, işçi ve emekçilerin, gizli bir şekilde de olsa “insandan sayılmayışının” sebebi işte budur. Kapitalist toplumlarda, “insan” sayılanlar yine, başkalarını çalıştırma imkânına sahip olanlar yani kapitalistler ya da onların yardımcılarıdır. Dilimizde, “Amele” kelimesinin küçümseyici ve alçaltıcı bir anlama gelmesi bunu açıkça göstermektedir.

Kapitalist toplumda, insanın insanı sömürmesi son derecesine ulaşmış ve işçi, bütün şahsî özelliklerinden mahrum kılınarak çalıştığı fabrikadaki ya da atölyedeki makinenin ve işin bir parçası haline getirilmiştir. Böylece, eski çağların toprağa bağlı köylüsünün ya da yarattığı ürünlere kendi kabiliyet ve ustalığını döken zanaatkârın yerini, hiçbir özelliği olmayan ve makinenin bir vidası ya da çarkı haline gelmiş olan işçi almıştır. Kapitalist toplumda insanın almış olduğu yer ve insana verilen değer işte bu olaylara dayanmaktadır. Demek ki, tarih boyunca ortaya çıkan çeşitli toplum yapılarına ve bu yapılar içinde insanın almış olduğu yere baktığımız zaman şunu görüyoruz: İnsanlar, Sınıfsız İlkel Topluluktan sonra, Köleci Toplum, Derebeylik ya da Feodalizm ve Kapitalizm devrelerinde, çeşitli bölüklere yani sınıflara ayrılmışlardır. Bu sınıfların temelinde, insanların yapmış oldukları işlerin farklılığı yani işbölümü bulunmaktadır. İşbölümü ise, üretim faaliyetine girmiş olan insanların üretim araçlarına (vasıtalarına) sahip olmaları ya da olmamalarına göre değişmektedir. Köleci toplumda, köleler üretim araçlarına sahip değillerdir. Hatta, köleler, kendilerine sahip olan efendilerinin aletidirler. Derebeylikte, köylüler ve zanaatkârlar, derebeyinin emrinde çalışan ve onun izni olmadan herhangi bir şey yapamayan kimselerdir. Kapitalizmde ise, kapitalistler ile işçiler hukuk bakımında eşit oldukları halde, aslında eşit değillerdir. İşçiler, yaşayabilmek için işgüçlerini yani emeklerini bir kapitaliste satmak zorundadırlar. Bütün bunlar, insanların, tarih içinde, yapmış oldukları üretim faaliyetine yani ekonomik faaliyete göre belli bir yer aldıklarını ve ona göre değerlendirildiklerini göstermektedir. Yani, insanlar hakkında düşünülen şeyler bu insanların üretim faaliyetindeki yerlerine dayanmaktadır. İlkel Sınıfsız Toplulukta, üretimin birlikte yapılması ve elde edilen ürünlerin birlikte bölüşülmesinden ötürü, insanlar birbirine eşit olarak görülmekte ve kimse kimseye kul olmamaktadır. Oysa, Köleci Toplumda, bütün bu toplumu yaşatmak için gerekli üretimi sağlayan köleler başka bir sınıfın yani efendilerin gözünde, bir "alet" olarak görülmektedirler. Köleci toplumda, yalnız efendiler, yani köle sahipleri

kendilerini “insan” olarak görmektedirler. Derebeylikte ve kapitalist toplumda da durum aşağı yukarı aynıdır.

Buna karşılık toplumcu görüşün, bütün insanları gerçekten eşit yaratıklar olarak gördüğünü ama bunu sağlamak için, insanın insanı sömürmesine son verilmesi gerektiğini ileri sürdüğünü söylemiştik. Toplumculuk bu düşüncüyü ileri sürerken, insan emeğinin “en yüce” değer olduğunu söylemektedir. Ayrıca, insanın, tam bir hürriyet ve eşitliğe kavuşması için ne gibi işler yapılması gerektiğini de belirtmektedir. Böylece, toplumculuğun insan anlayışı ile eski toplum biçimlerinin insan görüşleri arasındaki büyük farkı açıklamış bulunuyoruz.

Burada çok önemli bir soru karşımıza çıkıyor. Bu soruyu şöyle dile getirebiliriz: “İnsan nasıl olmuşda, tarih boyunca bütün ürünleri ve değerleri yarattığı halde, bu ürünleri ve değerleri yaratan bir varlık olarak görülmemiş ve kimi zaman köle, kimi zaman derebeylik çağının toprağa bağlı köylüsü, kimi zaman da yoksul bir işçi olarak kalmış ve “insan kişiliğine sahip” bir varlık olarak kabul edilmemiştir?”

İnsanın, kendi yarattığı değerlere ve ürünlere sahip çıkmayışının sebebi nedir?

Gerçekten de, bütün tarih boyunca, üretici insanların, hak ettikleri, “insanlık haysiyetini” bir türlü kazanamadıklarını ve çalışmalarına denk düşen bir hayat süremediklerini, hatta “insan” olarak telâkki edilmediklerini görüyoruz. İşte bu olay, insanoglunun ve insan toplumlarının en temel özelliklerinden biri olan YABANCILAŞMA olayından başka şey değildir. Yabancılaşma dediğimiz zaman, insanın yukarıda açıkladığımız çeşitli toplum biçimlerinde, kendi yarattığı ürünlere kendisinin sahip olamaması olayını kastediyoruz. Yabancılaşma, üreticinin yani emekçinin, kendi ürünlerini kendi elinden kaçırması, bu ürünler üzerindeki kontrolünü kaybetmesidir. Böylece, üreticiler, yani köleler, toprağa bağlı köylüler, zanaatkârlar ve işçiler, kendi yarattıkları ekonomik değerlerin yani ürünlerin ve malların üzerinde hak sahibi olmak yani onları kontrol edebilmek kuvvetini kaybetmişlerdir. Bu ürünler ve mallar aradan zaman geçtikçe, üreticilerin elinden kaçmakla kalmamışlar, onları hâ-

kimiyet altına da almışlardır. Bunun temel sebebi, işbölümü dediğimiz olayın ve mübadelenin ortaya çıkmasıdır. Aynı ayrı insanların, birbirinden farklı işler yapmaları ve bu işlerin sonucu olan ürünlerin, mesela bir ayakkabı ile bir kile buğdayın değiş tokuş edilmesi, bu ürünlerin belli bir takım insanlar elinde toplanmasına yol açmıştır. Ürünlerin fazlasını elinde tutan insanlar, zamanla, üreticileri hâkimiyetleri altına almak imkânına sahip olmuşlardır. Böylece, üreticilerin yarattığı ürünler, belli bir takım insanların ellerinde toplandığı için, onları köle etmeğe kâfi gelmiştir.

İlkel Sınıfsız Toplulukta yabancılaşma yoktur. Çünkü bu toplulukta, sağlanan ürünler, hep birlikte elde edilmekte ve hep birlikte tüketilmektedir (istihlâk edilmektedir). Burada, ürünlerin değiştirilmesi yani mübadele edilmesi söz konusu değildir. Çünkü insanlar farklı işler yapmamakta, hepsi aynı işin, mesela bir hayvanın avlanmasına ya da bir ağacın meyvalarının toplanmasına birlikte katılmaktadırlar. Elde ettikleri ürünleri de hep birlikte ve eşit bir şekilde tüketmekte yani kullanılmaktadırlar. Oysa Kölelikte ve Derebeylikte, ürünler belli birtakım insanlar tarafından ortaya kondukları halde, bu insanların elinden kaçmakta ve üretim araçlarının sahipleri olan başka birtakım insanlar tarafından kullanılmaktadırlar. Demek ki burada, üretici kendi ürününü elinden kaçırmış ve bu ürün üreticinin baskı altında tutulması için hâkim sınıfın elinde bir araç olarak kullanılmağa başlanmıştır. Kapitalizmde de aynı durumu görüyoruz. Kapitalist, işçinin elde ettiği ürünün tam karşılığını vermemektedir. Kapitalist, işçinin ürünlerinin büyük bir kısmını kendi yararına kullanmaktadır. Bu kullanmanın sağladığı kuvvetle, işçiyi baskı altına alabilmektedir.

Yabancılaşma olayının iyice anlaşılması ve temellerinin ortaya çıkarılması ancak toplumcu görüş içinde mümkün olmuştur. Bundan dolayı, toplumcu görüş yabancılaşmanın ortadan kaldırılması için, üreticinin yani işçi ve emekçilerin, kendi yarattıkları değerleri kendi kontrolleri altına almalarını temel bir şart olarak ileri sürmüştür. Böylece, insanın insanı sömürmesine son vermek mümkün olacaktır. Toplumcu dü-

şünce, yabancılaştırmanın sona erdirilmesi ve insanın kendi varlığını yeniden ele geçirmesi için ne gibi yollardan geçilmesi gerektiği konusunda belli bir takım açıklamalar yapmıştır. Nitekim toplumcu bir parti olan Türkiye İşçi Partisi Programı'nda, bu konu açıkça ortaya konmuştur. Program'ın seksen üçüncü sayfasında şöyle deniyor:

"Emeğin en yüce değer tanınması; insanın kendine özgü kabiliyetlerini tam geliştirememesi, her yönüyle bütünleşmiş olgun bir kişiliğe kavuşamaması, dış sosyal ve ekonomik şartların baskısı altında maddi bakımından olduğu kadar manevî bakımından da ezilmesi ve insanlığından kopması haline, insanın 'yabancılaştırılmasına' son verecektir."

Toplumcu insan görüşü, yabancılaştırmanın, yani üreticinin ürününden ayrı düşmesi ve onun kölesi olması durumuna son verirken, emeğin en yüce değer olduğunu kabul ederek işe başlamaktadır. Emeğin en yüce değer olarak kabul edilmesi insanın insan tarafından sömürülmesine son vermek demektir. Ayrıca, insanın hem fizik hem de manevî yanlarının tam bir gelişmeye kavuşması, yani insanoğlunun şekli bir özgürlük değil, gerçek bir özgürlük içinde yaşayabilmesi, sömürülmesinin ortadan kaldırılmasına bağlıdır. İnsan ancak hemcinsleri ile aynı yaşama ve kendini geliştirme imkânlarına sahip olduğu zaman gerçekten hürdür. Bundan dolayı, kol emeği ile kafa emeği, köy ile şehir arasındaki farklar ve eşitsizlikler kaldırılmalıdır.

Toplumcu insan görüşünün temelini teşkil eden bu amaçlara nasıl varılacağı konusuna yine Türkiye İşçi Partisi Programı'nda geniş yer verilmiştir.

Demokratik yoldan, yani seçim yoluyla, iktidara gelecek olan Türkiye İşçi Partisi, ülkenin şartlarına uygun düşen ve halkın yararına olan köklü reformları gerçekleştirerek, insan varlığının toplumcu düşünceye uygun bir anlayış içinde gerçekleşmesini ve gelişmesini sağlayan şartları yaratacaktır. Bu şartların temellerinden biri, planlı ekonomi sayesinde, emekçilerin, kendi ürünlerine kendilerinin sahip çıkmaları, yani bu ürünleri, halkın çoğunluğunu teşkil eden emekçi kitlelerin kendi yararlarına, yönetmeleridir. Böylece yukarıda açıklamaya ça-

lıştığımız yabancılaşma olayı aşılacak ve kendi değerini sadece emeği açısından ortaya koyacak olan hür ve gelişmiş insanların teşkil ettiği bir toplumun yaratılması sağlanmış olacaktır. Demek ki, toplumcu düşüncenin insan görüşüne uygun düşen, yeni bir ahlâkı benimsemiş olan hür ve gelişmiş insanlar, demokratik yoldan köklü reformların yapılmasıyla yaratılan ortam içinde ortaya çıkacaklardır.

Türkiye İşçi Partisi Yayını, 1966

Bilim Açısından Din

Roger Garaudy'nin *Sosyalizm ve İslâmiyet* adlı eserinin yayımlanmasıyla başlayan tartışma, toplumcu düşünce alanında, şimdiye kadar üzerinde gerektiği gibi tartışılmayan konuların ortaya atılmasına ve bu konuların aydınlanmasına yol açtı. Yön'ün 147. sayısında, sayın Niyazi Berkes'in ve sayın E. Tüfekçi'nin üzerinde durdukları belli başlı noktaları, daha somut ve toparlayıcı bir biçimde inceleyen yazıları yayımlandı. Hem Garaudy'nin kitabını hem de tartışmanın getirdiği problemleri gözönünde tutarak, bazı kavramları, bilimsel sosyalizmi kuranların kendi yazıları açısından ele alıp incelemeye çalışmanın, Yön okurları için yararlı olacağını düşündük. Aşağıdaki yazıda, tartışmanın, bizde temelini teşkil eden üç kavram, yani Din, Asya-Tipi Üretim Biçimi ve Yabancılaşma ele alınacaktır.

Marksist Metod Açısından Din

Garaudy, din gerçeğini, Marx'ın yazılarından alınmış ve çerçevesinden çıkarılmış bir cümleye dayandırarak ele almanın yanlış olduğunu söylüyor. Bu cümle, "Din Halkın Afyonudur" cümlesidir. Gerçekten de, dini, tarihî ve sosyal şartların dışında soyut bir mahiyet, bir öz olarak görmek Marksist metoda aykırıdır ve Marx da Engels de, din gerçeğini incelerken, dinin her yerde ve her zaman aynı etkiyi gösterdiğini söylemiş değildir. Marx, daha 1842'de yazdığı bir incelemede, dinin belli şartlarda, belli bir hâkim sınıfın elinde araç olarak kullanılabilece-

ğini ama fonksiyonu hiçbir zaman değişmeyen bir şey değil, toplumun altyapısına bağlı bir ideoloji olduğunu ve bu maddî yapı ile ilinti halinde bulunduğunu söylemişti,¹ Nitekim, Garaudy'nin de sözünü ettiği yazıda ("Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirilmesi"), Marx, dinin aynı zamanda, içinde yaşanan şartlara bir başkaldırma ve bu şartları protesto etmek demek olduğunu da belirtiyordu:

"Dinî çaresizlik, (çaresizlikten ötürü dine sarılış – S.H.) bir yandan gerçekteki çaresizliğin dile gelişi, öte yandan gerçekteki çaresizliği protesto etmek demektir. Din, ezilmiş insanoğlunun rahatlayışı, taş yürekli bir dünyanın ve içinde ruhun barınamadığı toplumsal şartların ruhudur. Din, halkın afyonudur."²

Bu cümlelerin içinde yer aldığı yazı, dinin metafizik özünü belirten bir tanım yapmaktan çok, Almanya'dan ve baskı düzenlerinden söz etmektedir. *Alman İdeolojisi'*nde, Marx'm, din problemini, Almanya'daki toplumsal durum açısından ele aldığı açıkça görülmektedir. Yine aynı kitapta, dinin maddî (ekonomik) şartlara bağlı olarak değiştiği ve hatta ortadan kalktığı belirtiliyor:

"Halk kitlesi bakımından yani proletarya bakımından bu teorik tasavvurlar (dinî tasavvurlar – S.H.) da söz konusu olamaz. Halk kitlesinin, dinî tasavvurlar gibi herhangi bir teorik tasavvuru olmuşa, bu da, şartlar yüzünden, çoktan beri ortadan kalkmıştır."³

Marx'ın dini değişmeyen bir öz gibi görmediğini (hem de *Alman İdeolojisi'*nin yazılmasından önce), Feuerbach üzerine tezlerinden anlıyoruz. Altıncı Tez'de, Feuerbach, "Tarihî akışı soyutlamak ve dinî duyguyu, değişikliğe uğramayan bir şey haline getirmek" zorunda kaldığı için eleştirilir. "Bundan ötürü Feuerbach, 'dini duygunun' bir toplumsal ürün olduğunu" görmemektedir (Tez VII).⁴

Dinin, bütün çağlar için geçerli tek bir metafizik özü olmadığına göre, çeşitli çağlarda ve çeşitli şartlar içinde, birbirinden

1 *Gazette de Cologne* için Başyazı, No. 179.

2 Marx'ın bu yazısının küçük bir bölümünü daha önce yayımladık. Bkz. "Genç Marks'tan Birkaç Seçme", *Yapraklar*, Sayı: 4.

3 K. Marx - F. Engels, *Sur La Religion*, Editions Sociales, s. 80.

4 Bkz. *Ludwig Feuerbach ve Klâsik Alman Felsefesinin Sonu*, Sosyal Yayınlar, No. 2, s. 53.

farklı hatta birbirine karşıt (zıt) roller oynaması mümkündür. Din, temel yapısı bakımından, bir ideolojidir. Yani insanların içinde yaşadıkları maddî şartların, aldatıcı bir biçimde insan bilincinde yansımasıdır. Ama, maddî şartlardan edinilen bu tasavvur da, bütün öteki ideolojik formlar (hukuk, politika, sanat, töreler) gibi, sadece pasif bir yansı değildir. Bu yansı, diyalektik bir nitelik taşır ve içinden doğduğu maddî şartları belli bir ölçüde ve farklı olarak etkileme gücüne sahiptir. Bundan ötürü, din gerçeğini, kendisini doğuran toplumsal şartlar ve sınıflar açısından ele almamız gerekir. Bu, dinin, bütün öteki ideolojik formlar gibi, çelişken bir yapısı olduğunu ortaya koyacaktır. Hâkim sınıflar ve ezilen sınıflar açısından ele alındığı zaman, dinin, birbirinden farklı fonksiyonlar yerine getirdiği görülür. Bu arada şunu da belirtmeliyiz: Marx, her şeyden önce, Kapitalist düzenin eleştirilmesini yaptığı için, dini, hâkim sınıflar açısından ele almış ve bundan dolayı bir baskı ve aldatma aracı olarak din'i incelemişti. Bu konuyu, çeşitli yönlerden ele alan Engels'in, din konusundaki açıklamaları ise, Marksizmin metodolojisi bakımından bu olayın, somut olarak nasıl incelenmesi gerektiğini göstermiştir.

Engels, *Köylüler Savaşı*'nda, ekonomik bir çatışma içinde, dinî ideolojinin, devrimci bir karakter taşıyabileceğini ileri sürmüştü:

"Derebeyliğe karşı yapılan bir saldırı Kiliseye karşı yapılan bir saldırı olmak zorundaydı. Bütün devrimci, toplumsal ve politik öğretiler (doctrines) de, her şeyden önce, birer râfızîlik (resmî dinden sapış) olmak zorundaydı."⁵

Din, aynı toplum içinde, ama farklı sınıflar açısından, tamamen farklı anlamlar ve fonksiyonlar taşıyordu:

"Burada, Fransa'da olduğu gibi İngiltere ve Bohemya'da da, küçük asilzâdelerden birçoğunun, papazlarla yapılan mücadelede ve râfızîlik içinde, şehirlerde bulunanlarla birleştiklerini görüyoruz. Bu olay, küçük asilzâdelerin şehirlerde oturanlara dayanmak zorunda kalmalarıyla ve prenslerle büyük din adamları karşısında küçük asilzâdeler ile şehirlerde oturanlar arasında menfaat birliği bulunmasıyla açıklanabilir.

5 K.M. - F.E., *Sur La Religion*, Editions Sociales, S .101, 2, 3, 4, 5.

“Köylülerin ve pleblerin ihtiyaçlarını doğrudan doğruya dile getiren ve daima bir isyanla birlikte yürüyen râfıziliğin taşıdığı özellik ise bambaşkaydı. Bu râfızilik, burjuva râfıziliğinin taleplerini içeriyordu, ama, ilkel Hristiyanlığın eşitlik şartlarının dinî topluluk içinde kurulmasını talep ettiği gibi, sivil toplumun da kuralı (temeli) olarak kabul edilmesini istiyordu.”⁶

Demek ki, halk kitlelerinin ideolojisi olarak din belli şartlar içinde devrimci bir özellik kazanmış ve “İnsanların Tanrı Önündeki Eşitliği” ilkesinden, hukukî ve hatta ekonomik eşitlik ilkesini istemeye yönelmişti. Hristiyanlığın gelişmesini inceleyen Engels, bu dinin ilk ortaya çıkışında “maddi kurtuluşun umudu kalmayan insanların ruhi kurtuluşu bu yeni inançta” bulduklarını söylüyor ve “mevcut otoritelere” karşı çıkan bütün insanların bu din içinde birleştiğini belirterek, ilk Hristiyan topluluklarının ortaya çıkışı ile çağdaş sosyalizm arasında bir benzerlik buluyordu.⁷ Bir “eşitlik isteği”ni içinde taşıyan dinî ideoloji, daha sonraki gelişmelerinde çözülmeye uğrayarak çeşitli sınıfların çatışmasını dile getiren farklı unsurlar halinde teşekkül etmiş ve bu unsurlar arasında çatışma ve çelişme kendini göstermişti.

“Teşekkül ettikten sonra, dinin, içinde geleneksel bir muhtevayı daima taşıdığını görüyoruz. Nitekim, bütün öteki ideolojik alanlarda da, gelenek, önemli bir muhafazakâr kuvvet olarak ortaya çıkıyor. Ama, bu muhteva içinde ortaya çıkan değişiklikler sınıf ilişkilerinden doğmaktadır. Yani, bu değişiklikleri yapmaya kalkışmış olan insanların arasındaki ekonomik ilişkilerden doğmaktadır”.⁸

Demek ki, kökü, ekonomik ilişkilere bağlı olmasına rağmen din, her toplumda, her şartta ve her sınıf açısından aynı anlamı taşımamakta, aynı etkiyi yapmamakta ve değişik, hatta çelişken pratik sonuçların gerçekleşmesine yol açabilmektedir. Din bir aldatma aracı, bir “afyon” olabildiği gibi⁹ devrimci harekete götüren manevî bir faktör de olabilmektedir.¹⁰

6 Önceki eser, s. 102.

7 Önceki eser, s. 203.

8 Önceki eser, s. 260.

9 Bkz. F. Engels, *Sosyalist Düşüncenin Gelişmesi*, Çev. S. Hilâv, Sosyal Yayınlar, No. 7.

10 F. Engels *La Guerre des Paysans (Köylüler Savaşı)*, Editions Sociales.

Kurtuluş Hareketleri ve Din

Yukarıda açıkladıklarımız, millî kurtuluş hareketlerinde de dinin, her zaman aynı rolü oynamayacağını göstermektedir. Sömürgeciliğe ya da emperyalizme karşı savaşan ülkelerde, belli bir takım şartlar içinde, dinin "dayanışmayı" sağlayan bir rol oynadığı bile söylenebilir. Nitekim, Engels, hayatının son yıllarında yayımladığı "İlkel Hıristiyanlığın Tarihine Katkı" adlı incelemesinde, sömürgeciliğe karşı yapılan savaşta dinin rolü üzerine de çok ilgi çekici düşünceler ileri sürmüştü. İslam dünyasındaki isyanların, şehirliler ile bedeviler arasındaki ekonomik çatışmadan çıktığını ve dinî bir kisveye büründüğünü söyleyen Engels, bu isyanların en sonunda yine başladıkları noktaya döndüklerini ve sık sık tekrarlandıklarını belirtiyor. Engels'in "İslamiyet Doğululara uygun düşen bir dindir" demesine ve bu isyanların "ekonomik şartları değiştirmeden bıraktığından" söz etmesine bakarak, Doğu toplumlarının statik (duru) yapısını ve dolaylı olarak Asya-Tipi Üretim tarzını göz önünde tuttuğu söylenebilir. Ne var ki, bizi burada asıl ilgilendiren nokta, Engels'in sömürgeciliğe karşı yapılan savaşlarda, halk hareketlerinin dinî bir kisveye büründüğünü, daha o yıllarda, açıkça görüşmüş olmasıdır. Engels, İslam dünyasında, dinin aslına dönülmesi için patlak veren isyanlara elebaşılık eden "Mehdiler"den biri olarak ele aldığı Muhammed Ahmed'in (1844-1885), Sudan'da sömürgeci İngilizlere karşı ayaklanan köylülerin ve göçebelerin başma geçmiş ve sömürgecilere karşı başarıyla savaşmış olduğunu söylüyor.¹¹

Marksist metot açısından din olayına yaklaşırken, dinin belli bir tarihî durumda ne gibi bir rol oynadığını bilimsel bir şekilde incelememiz ve ilericilik adına, dini, bir "safsata" ya da sadece bir "yobazlık" gibi görmememiz gerekmektedir. Dini, toplumsal bir gerçeklik gibi ele almayıp soyut bir şekilde reddetmekle, kökleri maddî dünyada bulunan bu ideolojiyi etkilemiş olmayız.

E. Tüfekçi'nin çok iyi belirttiği gibi, "Hoşumuza gitsin gitmesin, din toplumlarının belli gelişme aşamasında, bir gerçek-

11 K. Marx-F. Engels, *Sur la Religion*, s. 311-312.

liktir. Biz sosyalist olarak belli bir topluma, ekonomik ve sosyal alanda olduğu gibi ideolojik alanda da ancak o toplum gelişmesinin olanaklı kıldığı ileri adımları attırabiliriz.” (Yön, Sayı: 147). Dini “saçma” bir şey gibi görmek, aslında, onun maddî kökleri olmadığını ve sadece “yanlış bir fikir” olduğunu ve “yanlışlığının gösterilmesiyle ortadan kalkacağını” sanmak demektir. Bu tavır, E. Tüfekçi’nin de belirttiği gibi, Hegel öncesi mekanist maddecilikte bulunan liberalist (radikalizmin temelinde de bu görüş bulunur) bir görüştür ve anti-diyalektik bir karakter taşır.

Yapılması gereken iş, bir ideoloji olması bakımından, dinin oynadığı rolü tesbit edebilmek; içindeki çelişken yanları ve gelenekleri ortaya çıkarmak ve böylece edinilen sağlam bilgilerden kalkarak, pratik çalışmalarda, etkili ve sağlam yollara girebilmektir.

Din üzerinde son günlerde yapılan teorik tartışmalar aslında, pratik devrimci faaliyetin başarısı ya da başarısızlığı ile derinden derine ilintilidir. Sözelimi, yurdumuzdaki, dinî geleneklerin ve farklı görüşlerin (Sünnîlik, Alevîlik vb.) Osmanlı İmparatorluğu’nun ekonomik ve toplumsal yapısı açısından ne gibi bir anlam taşıdığı açıkça ortaya konmamış olduğu gibi, Kurtuluş Savaşı sırasında çeşitli dinî anlayışlardan doğan farklı ve çelişken tavırlar hakkında da yeterince bilgi edinmiş bulunmuyoruz. Cumhuriyet devri ideolojisinin yarattığı yobaz-ilerici kavramlarının yüzeyde kalan belirlemeler olduğu Sayın Niyazi Berkes’in Batıcılık-Gericilik-Milliyetçilik anlayışları arasında ilişkileri ele alan çok değerli incelemeleri sayesinde ancak son birkaç yıl içinde ortaya çıkarılabiliştir.¹²

Sayın Berkes sosyalizmle “bâtınîlik” arasındaki ilişkiye dokunurken ve “İslamîliğin gerçek halkçı ve insancı olan çeşidi de en çok Türkler arasında yayılmış olduktan başka, Hristiyanlığın üç kolu ile olan ilişkileri de hiçbir Müslüman ulusun geçirmediği tecrübelerle doludur” derken, bu problemlere nereden yanaşmak gerektiğini bir kere daha aydınlatmış oluyor.

Yön Dergisi, Sayı: 149, 4 Şubat 1966

12 *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, Yön Yayınları.

“Yabancılaşma” Kavramı

Bundan önceki yazılarımızda, Garaudy’nin *Sosyalizm ve İslamiyet* adı altında dilimize çevirilen yazılarının ortaya attığı üç önemli konudan ikisi (Din ve Asya-Tipi Üretim) üzerinde durduk.¹ Bu yazımızda, ilk iki konuyla ilintili olan ve büyük önem taşıyan “Yabancılaşma” kavramı üzerinde durmağa; Marx ve Engels’in bu konudaki görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

R. Garaudy, sözü geçen eserinde şöyle diyor:

“Osmanlılar elindeki Cezayir rejimi henüz kapitalist değildi. Ama bu ne bir kölelik düzeniydi, ne de tipik bir feodal düzendi.

“Tarihin bu özelliğinden, sadece üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılmasının otomatik olarak insanın yabancılaşmasına engel olacağını ve onun her bakımdan gelişip açılacağını garanti etmediği yolundaki Cezayirlilerin sosyalizm hakkında karakteristik görüşleri çıkmaktadır.” (s. 83)

Sayın, E. Tüfekçi, Cezayirlilerin bu görüşünü orijinal bulmadığını belirtti.² Ayrıca, yine *Yön*’de yazmış olduğu bir başka yazıda, üretim araçlarının özel mülkiyetinin kalkması ile yabancılaşmanın otomatik bir şekilde ortadan kalkacağı hakkında sosyalist düşüncenin ustaları tarafından herhangi bir şeyin yazılmamış olduğunu ileri sürmüştü. G. Chaliand’ın da aynı açıdan Garaudy’yi eleştirmiş olduğunu E. Tüfekçi’nin yazısından öğreniyoruz.³ Üretim amaçlarının özel mülkiyetinin ortadan kalkmasının, yabancılaşmayı otomatik olarak ortadan kaldıracığı, Marx ve

1 *Yön*, Sayı: 149, 150, 151.

2 *Yön*, Sayı: 147.

3 Bir önceki yazı.

Engels tarafından ileri sürülmemiştir. Gerçekten de, Marx ve Engels, yabancılaşmanın ortadan kalkmasının, belli bir takım dönemlerden (safhalardan) geçildikten sonra gerçekleşebileceğini söylemişler ve bu dönemlerin neler olduğunu açıklamışlardır. Ama, Marx ve Engels, yabancılaşmanın ortadan kalkmasının (hiç olmazsa kapitalist sistem bakımından) üretim araçlarının özel mülkiyetinin (özel mülkiyetin) ortadan kalkması ile mümkün olabileceğini kesin olarak ileri sürmüşlerdir. Marx ve Engels'in herşeyden önce ve genel olarak kapitalist sistemi gözönünde tutmuş olduklarını unutacak olursak, çeşitli konularda olduğu gibi, üretim araçlarının özel mülkiyeti ve yabancılaşma konusunda da ne düşünmüş olduklarını gerektiği gibi kavrayamayız. Marx'ın kapitalist sistemi gözönünde tutarak ileri sürdüğü tezlerle, Marksist düşüncenin (metodun) ileri sürdüğü ya da sürebileceği şeyleri birbirine karşıt duruma getirmemek ya da birbirine karıştırmamak gerekir. Marx aşağıda görüleceği gibi, üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılmasının, insanın yabancılaşmasına (otomatik bir biçimde olmasa da) son vereceğini açıkça söylemiştir. Ama bunu söylerken gözönünde tuttuğu ve eleştirmesini yaptığı şey, kapitalist sistemdeki özel mülkiyettir. Bu mülkiyetin ve işbölümünün ortadan kaldırılması, yani aşılması (dépassement) yabancılaşmayı da ortadan kaldıracaktır. Bu düşünce ile, Garaudy'nin Cezayir'de, on dokuzuncu yüzyılın başına kadar varolageldiğini söylediği "İlkel kollektif mülkiyet" in yabancılaşmayı ortadan kaldırmış bulunması gerektiği arasında, bu bakımdan, hiçbir ilinti yoktur. Garaudy'nin yanılttığı nokta, Marx'ın belli bir ekonomik yapı için (kapitalist sistem) söylediği şeyi, olduğu gibi kabul ederek bambaşka bir yapıya uygulamaya kalkışması ve bundan ötürü Cezayirlilerin görüşünü ilgi çekici bulmasıdır. G. Chaliand'ın ve sayın E. Tüfekçi'nin yanıltıklarını sandığımız nokta ise, Marx'ın belli bir yapı için (kapitalist sistem) açıkça söylediği şeyi, hiçbir sistem için ileri sürmediğini düşünmeleridir. Ayrıca, Marx'ın, üretim araçlarının özel mülkiyeti, işbölümü ve yabancılaşma konularında ileri sürdüğü tezlerin derinine inilince, ilkel kollektif mülkiyetle, yabancılaşma olayının birarada bulunmayan şeyler olarak düşünülmesinin doğru olmayacağı da görülecektir. Bizce, Cezayirli düşü-

nürlerin yanılmış oldukları nokta da budur. Problemi, daha aydınlık bir çerçeve içinde ele alabilmek için önce “üretim araçlarının özel mülkiyeti”, “işbölümü” ve “yabancılaşma” konusunda Marx’ın neler düşünmüş olduğunu ve daha sonra yabancılaşma kavramının geçirmiş olduğu serüveni ve en sonunda “Marksist hümanizmanın temeli olarak yabancılaşma”yı ele alacağız.

Özel Mülkiyet, İşbölümü ve Yabancılaşma

Marx, özel mülkiyetin ortadan kalkmasıyla yabancılaşmanın da sona ereceğini şu metinde açıkça söylemiştir: “Doğrudan doğruya görülen ve elle tutulur halde bulunan özel mülkiyet, yabancılaşmış insan hayatının duyulabilir (duyusal – S.H.) ve maddi ifadesidir. Bundan ötürü, özel mülkiyetin fiili olarak ortadan kaldırılması, insan hayatının yeniden ele geçirilmesi olması bakımından, yabancılaşmanın gerçek bir şekilde sona erdirilmesi ve sonuç olarak insanın insanî varlığına geri dönmesi demektir.”⁴

Yine aynı eserde Marx, “özel mülkiyet, yani insanın yabancılaşması” diyor.⁵

Bu tezler, Batılı Marksistlerin, bir bakıma haklı olarak, özel mülkiyetin ortadan kalkması ile yabancılaşmanın sona ereceğini düşünmelerine yol açmıştır. Nitekim Garaudy, *Perspectives de L’Homme* adlı eserinde şöyle diyor:

“Yabancılaşma, üretim araçlarının özel mülkiyeti ile birlikte ortaya çıkan ve bundan dolayı onunla birlikte sona erecek olan bir sınıflı toplum olayıdır.” (s. 337)

Henri Lefebvre de, Garaudy ile birçok konularda çatıştığı halde, yabancılaşma ile özel mülkiyet arasında bağlantı bulur.⁶

4 *Economie Politique et Philosophie*, Editions Sociales, C. VI, s. 22. (Garaudy’nin “La Theorie Materialiste de la Connaissance”ından alınmıştır, Presses Universitaires, s. 320)

5 Bu konu ve genel olarak yabancılaşma kavramı için bkz. Jean-Paul Sartre ve Marxisme, R. Garaudy, Çev. S. Hilâv, Sosyal Yayınlar, s. 77-78; Sosyalizm ve Ahlak, R. Garaudy, Çev. S. Hilâv, Gerçek Yayınevi, s. 26-42; Kapitalist Toplumda Sınıflar, Maurice Bouvier-Ajam ve Gilbert Murry, Çev. E. Bulutsuz, Sosyal Yayınlar, s. 136-140; Sosyalist Dünya Görüşü, H. Lefebvre, Çev. E. Aydınlik, Hür Yayınlar, s. 45-59.

6 *La Somme et le Reste*, La Nef de Paris Editions, C. I, s. 125 ve C. II, s. 524.

Yine Lefebvre, "Sosyalist Dünya Görüşü"nde şöyle diyor: "Yabancılaşmanın aşılması, özel mülkiyetin aşılmasını, yani metallerin fertlerce mülk edinilmesinin değil, o nesneleri üreten araçların ki bu araçların toplumun ve beşeriliğin hizmetine girmesi gerekir özel mülkiyet elinde bulunuşunun sona ermesini tazammun eder." (s 59). Batılı Marksistler genel olarak, özel mülkiyetle yabancılaşma arasında sıkı bir bağlantı bulunduğunu ve birincinin aşılmasının ikincinin sona ermesi sonuncunu vereceğini düşünmüşlerdir.⁷ Bundan ötürü, Cezayirliilerin ileri sürdükleri görüşün, Garaudy tarafından ilgi çekici bulunuşuna şaşmamak gerekir. Ama konuya biraz daha yaklaşırsak, durumun farklı olduğunu görürüz. Çünkü Marx, üretim araçlarının özel mülkiyeti ile yabancılaşma arasında sıkı bir ilinti bulunduğunu ileri sürmüş olmakla birlikte özel mülkiyetin işbölümü ile birlikte bulunduğunu da söylemiştir. Yani yabancılaşma olayını işbölümüne bağlamıştır. Bundan ötürü, özel mülkiyetin bulunmadığı durumlarda eğer işbölümü varsa yabancılaşmanın da bulunması gerekmektedir. Marx'ın özel mülkiyet ve işbölümü konusunda söylediği şu sözleri, işbölümünün özel mülkiyetten daha geniş bir kavram olduğunu unutmayarak yorumlamalıyız:

"İşbölümü ve özel mülkiyet sözleri birbirine özdeş olan şeyleri dile getiren sözlerdir: İşbölümü denince faaliyete olan ilişkisi bakımından dile getirilmiş olan şey, özel mülkiyet denince, bu faaliyetin ürününe olan ilişkisi bakımından dile getirilmiş olur."⁸

Demek ki Marx, özel mülkiyetin bulunduğu yerde yabancılaşmanın bulunduğunu söylediği gibi, işbölümünün bulunduğu yerde de yabancılaşmanın zorunlu olarak bulunacağını söylemiştir. Bundan ötürü, ortaklaşa (kollektif) toprak mülkiyetinin hüküm sürdüğü ama işbölümünün bulunduğu bir ekonomik yapı içinde (söz gelimi Asya-tipi üretim özelliği gösteren bir toplumda), yabancılaşmanın bulunmaması gerektiğini sanmak ve yabancılaşmanın bulunduğunu söyleyenlerin görüşünü ilgi çekici bulmak doğru değildir. Sadece ilkel toplulukta ne

7 *Marx on Economics*, Penguin Books, s. 234.

8 *Ideologie Allemande*, Ed. Sociales, s. 31.

özel mülkiyet ne de işbölümü vardır; yabancılaşma da sadece burada yoktur. Bunun dışında, bütün sınıflı, işbölümlü (gerçek anlamıyla işbölümlü) toplumlarda, mülkiyet ister özel ister ortaklaşa karakter taşısin, yabancılaşma olayı ile karşılaşılır. Bundan ötürü, özel mülkiyetin bulunmayışı ile yabancılaşmanın bulunmayışı arasında zorunlu bir ilinti kurulmaz. Ama bu ilinti bulunmadığı için, Marx'ın, özel mülkiyetin ortadan kalkması ile yabancılaşmanın ortadan kalkacağını söylememiş olduğunu da ileri süremeyiz. Marx'ın, aslında, yabancılaşma ile işbölümü arasında kesin bir ilişki kurmuş olduğunu şu cümlesi açıkça göstermektedir: “Filozofların, insan adı altında, bir ideal olarak (yani, yabancılaşmalardan kurtulmuş insan olarak – S.H.) düşündükleri şey, işbölümüne boyun eğmek zorunda olmayan bireydir (ferttir).”⁹

Yine bundan ötürü, Marx, yabancılaşmanın ortadan kalkmasının en önemli şartları olarak, işbölümünün aşırı şekilleri olan kafa ve kol emeğinin ve şehir ile köyün ayrılığına son verilmesi gerektiği üzerinde durmuş ve insanın gerçek varlığının eksiksiz olarak ancak bu ayrılıklar ortadan kalktığı zaman gerçekleşeceğini ileri sürmüştür.

Yabancılaşma Kavramının Serüvenleri

Yabancılaşma kavramı, tarih boyunca, çeşitli felsefe ve teoloji sistemlerinde önemli bir rol oynamıştır. Metafizik sistemlerde “Hakikat”ın ve “Mutlak”ın, yani Tanrı’nın kendi varlığından uzaklaştığından, kendine yabancı ve aykırı bir şekilde ortaya çıktığından söz edilir. “Düşüş”, “Alçalma” ya da “Sudûr” etme sözleri, yabancılaşma kavramını dile getirmek için kullanılmış kelimelerdir. İslam felsefesinde ve tasavvufta aynı kavrama, dinî ve mistik bir kisveye bürünmüş halde rastlanmaktadır. Yabancılaşma kavramı, zamanla, mistik ve dinî anlamından sıyrılmış ve özellikle Hegel’in felsefesinde rasyonel (aklî) bir anlam kazanmıştır. Bilindiği gibi Hegel, İde dediği manevî ve tabiatüstü bir ilkenin kendisine yaban-

9 *Ideologie Allemande*, Ed. Costes, C. VI, s. 244.

cılaşması ve yeniden kendisine dönmesi ile evrenin (kâinatın) ortaya çıkmış olduğunu ileri sürmüştür. Daha sonra, Hegel'i izleyen düşünürler arasında, Feuerbach, yabancılaşma kavramını din açısından ele alarak dinin ve dinî hayatın, insanın kendi güçlerinin, kendisine yabancı bir şey olarak görülmesinden doğmuş olduğunu ileri sürmüştür. Yani Feuerbach'a göre, insanoğlu, kendi güçlerini ve yeteneklerini, kendisinden başka bir varlığın güçleri ve yetenekleri gibi görerek Tanrı'yı ve dini yaratıyordu. Tanrı insanı değil, insan Tanrı'yı yaratmıştı. Hegel felsefesinin sol kanadında yer alan Moses Hess ise, yabancılaşmayı, yani insanın kendi yarattığı ve ürettiği şeyleri, kendisinden başkasına ait yabancı şeyler gibi görmesini, ekonomik gerçeklere bağlamıştır. M. Hess'e göre, insanın Tanrı'ya boyun eğmesi, bu insanın emtiaya ve paraya boyun eğmiş durumda bulunmasının, ideolojik alanda dile gelişinden başka şey değildi.

Demek ki, genel olarak, yabancılaşma kavramı şöyle tanımlanabilir:

"Geleneksel anlamda yabancılaşma, herhangi bir varlığın kendi içindekini dışlaştırması demektir. Teologlara (ilahiyatçılara) göre Tanrı, kendi özünü "yabancılaştırarak" (yani dışlaştırarak – S.H.) dünyayı yaratmıştır."¹⁰

Yabancılaşma kavramının, bu teolojik anlamdan, Feuerbach ve M. Hess tarafından kurtarılmış olduğunu yukarıda açıkladık. K. Marx ise, kavramı daha da somutlaştırarak, insan hayatının bir varsayımı (faraziye) şeklinde kullanmıştır.

Marx'a göre, yabancılaşma, insanın yarattığı ürünün kendi elinden kaçıp kurtulması ve insana hem yabancı hem de düşman bir hale gelmesidir. Bu, ekonomik hayatta olduğu gibi, politik hayatta, tarih alanında ve insanların bilinçlerinde (düşünce ve duygu hayatında) da ortaya çıkar. Marx'ın en fazla üzerinde durduğu ve bilimsel eserlerinde kullandığı kavram, yabancılaşmanın özel bir hali olan ekonomik yabancılaşmadır. Marx, ürün ortaya koyan insanın, bu ürünü elinden kaçırdığını (özel mülkiyet ve işbölümünden dolayı) ve ürünün baskısı altında kaldığını söylüyordu. Ekonomik yabancılaşma kavramı, *Kapital*'in birinci cildinin

10 *La Theorie Materialiste de la Connaissance*, P. Universitaires, s. 320.

dördüncü bölümünde “Emtianın fetişizmi ve bunun sırrı” adı altında açıklamıştır.¹¹ Pratik faaliyeti ile ürünler ortaya koyan insan, hem ürünlerinin kendi elinden kaçtığını görüyor hem de ürün yaratmak için giriştiği faaliyeti artık benimseyemez hale gelerek faaliyetine yabancılaşıyordu. Bu durum, insanın zorla çalışması ve insanlıktan çıkması yani makinenin bir parçası olması sonucunu doğuruyordu. Marx’a göre, ekonomik yabancılaşma, en aşırı ucuna, kapitalist toplumda ulaşmış ve insanı bir “şey”, bir “araç” haline getirerek onu insanlığından yoksun kılmıştı.¹² İnsanlar kendilerinden yarattıkları şeyleri, kendilerinden bağımsız şeyler gibi görüyorlar ve kendi aralarındaki ilişkilerin yarattığı bu ürünlerin arasında kendi başına bir bağlantı varmış sanıyorlardı. Henri Lefebvre, Marx’ın ekonomik yabancılaşma yani “fetişizm” teorisini şöyle açıklıyor:

“İlkel fetişizm ve büyü, tabiatın insanoğlu üzerindeki hâkimiyetini ve insanoğlunun tabiat üzerindeki hayalî gücünü dile getiriyordu. Ekonomik fetişizm ise (yani Marx’ın emtianın fetişizmi dediği şey – S.H.) insanların kendi ürünlerinin bu insanlar üzerindeki hâkimiyetini ve yine bu insanların kendi organizasyonları ve eserleri üzerindeki hayalî gücü (hâkimiyeti – S.H.) dile getirir.”¹³ Marx, insanların yarattığı ürünlerin birer fetiş ve “şey” haline gelerek onlardan kopmasının ve onları hâkimiyet altına almasının gittikçe şiddetlenmekte olduğunu göstermiştir. Bu “şeyleşme” (Fr. réifications, Al. Verdinglichung) emtia-para-sermaye aşamalarından geçerek gittikçe şiddetlenir. Para, insanların yaratmış olduğu bir şey olduğu halde, insanlar arasındaki ilişkilerin ve hayatın (duyguların ve düşüncelerin) yerine geçmiştir. “Paralı Adam”ın güzel ve zeki görünmesi (çirkin ve budala olduğu zaman) bundan ötürüdür. Toplumsal önemi olan yerlere geçmiş olan kimselerin, aslında olduklarından başka türlü görünmeleri; sanatçıların, sanat yeteneklerini ve yaratışlarını insanlıktan apayrı bir şey gibi görmeleri, v.b. “şeyleşmenin” örnekleridir. İnsanların yarattığı sınırsız bir gücün (atom bombası) onların başına bela olması da yine yabancılaşmanın apaçık bir örneğidir.

11 Bkz. *Kapital*, Çev. M. Selik, Sol Yayınları, C. I, K. I, s. 76-95.

12 Daha geniş açıklamalar için not 5’te sözü edilen Türkçe eserlere bakınız.)

13 *Le Materialisme Dialectique*, Presses Universitaires, s. 75.

Demek ki, Marx, yabancılaşma kavramını, çeşitli alanlarda bilimsel araştırmalara yararlı olacak bir varsayım olarak düşünmüş ve özellikle ekonomik yabancılaşma üzerinde durarak eserini bu temel üzerinde kurmuştu. Bundan ötürü, yabancılaşma, son yıllarda Marx'ın düşüncesine resmî yorumların dışında yeniden dönülmesinin ortaya çıkardığı bir kavram olmakla birlikte, aslında Marksizmin en temel ilkeleri arasında yer almaktadır. Büyük Marksistler (George Lukacs, Auguste Cornu, Henri Lefebvre v.b.) bu kavramdan her zaman yararlanmışlardır. Özellikle Lukacs'm Marx'ın gençlik yazılarını görmeden önce, *Kapital*'in dördüncü bölümünden hareket ederek, şaheseri sayılan eseri yazmış olduğu ve "şeyleşme" kavramını her zaman ön planda tuttuğu bilinmektedir.¹⁴ Engels, aynı kavrama, sakin bir şekilde de olsa, sık sık baş vurmuştur.¹⁵ Demek ki, yabancılaşma kavramı, kök bakımında teolojik ve metafizik bir kavram olmakla birlikte, daha sonra niteliksel bir değişikliğe uğratarak, sosyalist düşüncenin ustaları tarafından, temel bir kavram olarak ele alınmıştır.

Marksist Hümanizmanın Temeli Olarak Yabancılaşma

Marksizm belli bir sınıfın yani işçi sınıfının ideolojisi olarak ortaya çıkmıştır. Ama Marksist düşünce, öteki sınıfları dışarda bırakan ve onlara karşı (onların dünya görüşlerine ve felsefelerine karşı) kendini ortaya koyan ve içine kapanan bir düşünce değildir. Marksizm, idealizmi de, dini de, mistik düşünceyi de açıklayan ve aşan bir düşüncedir. Marksizm, kendisine aykırı olan bütün düşünceleri, açıklar ve aşar. Bundan ötürü, gerçek Marksist felsefede mutlak karşıtlıklar değil, bir açıklama ve aşma (aufhebung) söz konusudur. İnsanlığın, bugüne kadar ortaya koymuş olduğu (kendi şartları içinde) her doğru düşünce ve atmış olduğu her ileri adım Marksizm içinde, kaynaşmış ve daha yüksek bir plana (bir senteze) ulaşmış halde ele alınır. Bundan ötürü, Mark-

14 *Histoire et Conscience de Classe*, Les Editions de Minuit.

15 Bkz. L. Feuerbach ve *Alman Klâsik Felsefesinin Sonu*, Çev. N. Burhan, Sosyal Yayınlar.

sizmin, dünyayı tabiat üstü ve manevî bir ilkeyle açıklayan idealizme sadece karşıt olmadığını ama idealizmi ve başka düşünceleri bu dünya görüşlerinin en yararlı taraflarını içine alıp kaynaştırarak aşığı söylememiz gerekir. Bundan ötürü, Marksizm sadece işçi sınıfının ideolojisi olarak görülemez. Çünkü Marksizmi sadece işçi sınıfının felsefesi ve dünya görüşü olarak kabul etmek, onu, öteki felsefelerden ve dünya görüşlerinden biri olarak ele almak demektir. Oysa, Marksizm bütün felsefeleri ve dünya görüşlerini içinde taşıyan ve aşan bir düşünce metodudur. Marksizmin bu özelliği, yabancılaşma kavramında açıkça ortaya çıkar. Marx işçinin (emekçinin) kendi yarattığı ürünlerin etkisi ve hâkimiyeti altında kaldığını söylüyordu. Ama aynı zamanda emtia üretiminin, toplumun bütün sınıflarını da insanlıktan çıkardığını söylemekten geri kalmıyordu. Bir bakıma, Marx'ın gözünde yabancılaşma, işçi sınıfının köleliğini dile getirdiği gibi, hâkim sınıfların da köleliğini dile getiriyordu. Marx, *Alman Ideolojisi*'nde şöyle yazıyor:¹⁶

“Varlıklı sınıf ve proletarya aynı insanî yabancılaşmayı göstermektedir. Ama birincisi (varlıklı sınıf – S.H.) kendi yabancılaşması içinde rahattır ve varlığının pekiştirildiğini hissederek. Bu sınıf, yabancılaşmanın, kendi öz gücü olduğunu bilir. Bu yabancılaşma içinde insanî yaşamaya benzer bir yaşama edinir. Proletarya ise, bu yabancılaşma içinde güçsüzlüğünü ve gayri insanî bir hayatın gerçekliğini yaşar (görür – S.H.)”.

Demek ki, emtia üretiminin ve insan kontrolünde bulunmayan bir piyasa mekanizmasının yarattığı yabancılaşma sadece işçi sınıfını ve emekçileri değil hâkim sınıfları da etkisi altında tutmakta ve onları insanlıklarından çıkararak sahte bir hayata sürüklemektedir. Bundan ötürü, Marksizm, bir hümanizma olarak yani sadece bir sınıfın değil bütün insanların almyazısını ortaya koyan ve kurtuluş yollarını gösteren bir felsefe olarak yabancılaşma kavramına dayanmak zorundadır. Başka bir deyişle, ancak yabancılaşma kavramına dayanarak işçi sınıfının ve emekçilerin sömürilmekten kurtuluşunun bütün insanlığın kurtuluşu olduğu gösterilebilir. Bu kurtuluş sadece ekonomik kısıtlamalardan değil insanın varlığını sınırlayan her

çeşit gayri insanî şarttan ve kontrolsüzlükten kurtuluş demektir. Yabancılaşma karşısında işçi sınıfının (emekçilerin) ve hâkim sınıfların durumu sadece nicelik (kemiye) bakımından bir fark göstermektedir. Çünkü üretim ve dağıtımın insanlar tarafından kontrol altına alınamadığı yani emtianın fetişizminin hüküm sürdüğü bir toplumda, işçi sınıfı gibi hâkim sınıf da yabancılaşma içinde yani insanlıktan çıkma (derecesi farklı olsa da) halinde bulunmaktadır.

"Hâkim sınıf toplumsal ilişkilerde kendisini istediği gibi yönetememektedir (onlara sahip değildir - S.H.) ve bu bakımdan hür sayılamaz. Çünkü, hâkim sınıf kendi (ekonomik - S.H.) rejiminin yarattığı krizlere, bu rejimin yarattığı düşünce tarzına (zihniyete - S.H.) ve rekabet kargaşasına boyun eğmek (yani bu kargaşayı kabullenmek - S.H.) zorundadır. Hâkim sınıfın, hürriyet (özgürlük) dediği şey, kendi sınıf imtiyazlarını sınırsız bir şekilde kullanabilmesi yani kendi iradesini bir başka sınıfa kabul ettirebilmesidir. Bundan ötürü, kapitalist rejimde, hâkim sınıflar da, gerçek hürriyetten (özgürlükten) yoksundurlar. Yani toplumsal gelişmenin kanunlarına ve kendi öz varlıklarına hükmetmekten âcizdirler. Baskı altında tutulan sınıflara yeni kısıtlamaları ve kölelikleri zorla kabul ettirdikçe, kendi özgürlüklerinin de ortadan kalktığını görürler."¹⁷

Marx'ın sosyalist hümanizmanın temeli olarak gördüğü yabancılaşma kavramı, önceleri pek önemsenmemişti. 1930'lardan sonra, gençlik eserleri yayımlandığı zaman "yabancılaşma" kavramı gerçek Marksistler tarafından önemle ele alınmış ve işlenmişti. Ama yabancılaşmanın ön plâna çıkması (Lefebvre'in, Lukacs'm ve Auguste Cornu'nün araştırmalarına rağmen) ve Marksist felsefenin temellerinden biri olarak kabul edilmesi 1956 yılından sonra mümkün oldu.

Marx'ın genel olarak Almanca "Entfremdung" kelimesini kullanarak dile getirdiği yabancılaşma (Fr. Alienation) kavramı, 1950-1960 yıllarının karanlık ortamı içinde, varoluşçu felsefenin bizde moda olması dolayısıyla aydınlarımız ve yazarlar arasında rağbet bulmuştu. Bunlardan ötürü, yabancılaşma, aydın çevrelerde çoğu zaman sadece Sartre'in ya da Camus'nün ileri sürdüğü bir kavram sanılmakta ve "yabancı olmak" ya da "uzaklaş-

mak” anlamında kullanılmaktadır. Köklerinden bir kısmı Hegel’de bulunan varoluşçu (existentialiste) felseferin, bu terimi belli bir biçimde kullandığından şüphe edilemez. Ama, yine aynı kökten gelen Marksist düşüncenin, bu terime bambaşka bir anlam kazandırmış olduğunu unutmamak gerekir.

Marksist felsefe açısından, “yabancılaşma”, her şeyden önce, insanın pratik faaliyetleri ile ortaya koyduğu ürünlerin kendi elinden ve denetiminden kaçarak, ona yabancı ve düşman bir gerçeklik kazanması yani apayrı bir varlık haline gelmesidir. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, bu kavram, sosyalist düşüncenin ve hümanizmanın ilkelerinden biridir. 1960’tan sonra Marksist düşünceyle ilgili eserlerin yayımlanması, yabancılaşma kavramını daha yaygın hale getirmiş ve günlük gazete yazılarına sokmuştur. Ama, yabancılaşmanın, varoluşçu anlamı ile Marksist anlamı arasında kesin bir ayrım yapılmadığı ve her ikisinin birbirine karışmış halde kullanıldığı yine bu yazılardan belli olmaktadır. Felsefi bir terim olarak “yabancılaşmayı”, Almanca “*entfremdung*” ve Fransızca “*aliénation*” karşılığı olarak ilk defa 1959 yılında kullandık.¹⁸ İngilizler, “*Alienation*”, “*Self-Alienation*” ya da “*Self-Estrangement*” sözlerini kullanıyorlar.¹⁹ “*Entfremdung*” ya da “*entausserung*” kelimelerinin herhangi bir dile çevrilmesi güç bir iştir. Hegel’in *Zihnin Fenomenolojisi*’ni Fransızcaya çeviren Jean Hyppolite, “*entfremdung*”u karşılayan bir isim yapabilmek için Latince “*extraneus*” kelimesinden kalkarak “*extranéation*” kelimesini ortaya atmak zorunda kalmıştır. Bu kelime ile zihnin kendisine yabancılaşması olayını dile getirebileceğini düşünmüştür.²⁰ Biz, bütün bu güçlükleri göz önünde tutarak, “yabancılaşma” kelimesini kullandık. Öyle sanıyoruz ki, bu kelime, bizi özellikle ilgilendiren anlamı yani Marksist düşüncenin bu kavrama yüklemiş olduğu anlamı, “yozlaşma” ya da “dışlaşma” kelimelerinden daha iyi anlatmaktadır.

Yön Dergisi, Sayı: 153, 4 Mart 1966

18 A, Varoluşçuluk Özel Sayısı, Mayıs 1959 (F Heinemann, Yabancılaşma ve Ötesi)

19 *Dialectics*, T.A. Jackson, Lawrence and Wishart, London, 1936; *From Hegel to Marx*, Sidney Hook, London, 1936; Ernst Fischer’in *The Necessity of Art* adıyla İngilizceye çevrilen eseri, Penguin Books.

20 *La Phenomenologie de Esprit*, Aubier, s. 49.

Önsöz*

Marx, 1849 yılında Polonya'da tanıştığı Charles Augustus Dana'nın¹ teklifini kabul ederek, *New York Tribune* adlı gazete için aşağı yukarı on yıl boyunca, Avrupa ve Asya'daki politik olayları ele alan haftalık makaleler yazmıştı. Amerika'da yayımlanan *New York Tribune*, iki yüz bini aşan tirajıyla, o yıllarda, belki de dünyanın en büyük gazetesiydi. *Türkiye Üzerine*, Marx'ın² bu gazeteye, "Şark Meselesi" ile ilgili olarak yazdığı makaleleri kapsamaktadır.

Türkiye Üzerine geçen yüzyılda büyük devletler arasında kurulan politik ilişkilere "Şark Meselesi" açısından ışık tuttuğu gibi, Marx'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun politik durumu ve toplumsal (sosyal) yapısı hakkındaki fikirlerini de dile getirir, bu bakımdan bizi özellikle ilgilendirmektedir. Bugüne kadar, yurdumuzda, Marxçılığın genel öğretisi ve metodu hakkında çeşitli çeviri ve yazılar yayımlandığı halde, Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal ve ekonomik yapısı hakkında Marx'ın neler düşünmüş olduğu araştırılmamıştı. Bu önsözde, çevirisini verdiği yazılara dayanarak, Marx'ın bu konudaki düşüncelerinin kısa bir döküm ve yorumunu yapmaya çalışacağız.

Marx, "Türkiye'deki Milliyetler" adlı yazıda şöyle diyor:

* *Türkiye Üzerine* (Çev. S. Hilâv-A. Tokatlı, Gerçek Yayınevi, 1966) için yazılan önsöz (Ed.N.)

1 *New York Tribune*'un dış haberler yayın müdürü.

2 Bu yazılardan bir kısmının tamamen Marx'a ait olmadığı "Açıklamalar" da belirtilmiştir. Biz, karışıklık olmasın diye geleneğe uyarak, "Marx'ın" dedik.

"Türkleri, Türkiye'nin yönetici sınıfı olarak görmek güçtür, çünkü Türkiye'de çeşitli toplumsal sınıfların arasındaki ilişkiler, çeşitli ırkların arasındaki ilişkilerden daha az karışık değildir. Türk, şartlara ve bulunduğu yere göre, işçi ekici, küçük çiftçi, esnaf, derebeylik (feodalite) düzeninin en alt ve en barbar döneminde bulunan toprak sahibi, memur ya da askerdir. Türk, imtiyazlı bir dinin ve milletin mensubudur... Bosna-Hersek'te Slav menşeli asilzadeler, İslam dinini kabul etmişlerdir... Bundan dolayı, Bosna-Hersek bölgesinde hâkim sınıf ve hâkim din birbirine karışmıştır."

Demek ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınıf yapısında din önemli bir özellik taşımakta ve milliyet gerçeğini aşmaktadır. Bu imparatorluğun özel sömürme düzeni üzerinde, dinin, çeşitli etnik gurupları hâkim bir tabaka halinde toplayan ve belirleyen ana ideolojik bağ olduğu düşünülebilir. Marx'ın, üretim biçimi olarak gerçek anlamıyla bir derebeylikten değil "Derebeyliğin en alt ve en barbar düzeninden" söz ettiğini görüyoruz. Marx'ın bu konuda kesin terimler kullanmayışı dikkati çekiyor.

"Türk Meselesi"nde de şöyle diyor:

"Göçebe devrini yaşadıkları sırada, Türklerin bütün ticareti, kervanları talan etmekten ibaretti, bugün daha medeni hale geldikleri için en keyfi ve ağır vergileri koymaktadırlar."

Yönetici sınıfın, üretime şu ya da bu biçimde katılmaktan çok, üretilenden pay almak yöneliminde olduğu ileri sürülüyor böylece. Bu düşünceler ile, Marx'ın *Kapital*'de açıkladığı ve Doğu Despotizminin ekonomik yapısı olarak gördüğü "Haraç Rejimi" (Tributverhältnis) arasında bir benzerlik bulmak mümkündür. Japon Marksisti Hayakawa'nın da "Haraç Rejimi" ile Asya-Tipi Üretim Tarzı arasında bir paralellik bulunduğunu belirtmeliyiz.³

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hâkim sınıf ile ilgili bir cümlede ise şöyle deniliyor.

3 Bkz. Kimio Shiozwa "Les Historiens Japonais et le Mode de Production Asiatique", *La Pensée*, Sayı: 122. Ayrıca Asya-Tipi Üretim için bkz. S. Hilâv, "Asya-Tipi Üretim Biçimi Üzerine Açıklamalar" (Fethi Naci, *Az Gelişmiş Ülkeler ve Sosyalizm*'de, Gerçek Yayınları); M. Godelier, Çeviren: A. Tokatlı, *Asya-Tipi Üretim Tarzı*, Sosyal Yayınlar, No: 15; S. Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Az Gelişmiş Ülkeler*, Elif Yayınları.

“Öte yandan, Türk tebası olan Slavlar, beslemek zorunda oldukları bir toprak sahibi müslüman askeri sınıfın baskısını...”

Demek ki, hâkim sınıfın bir başka özelliği olarak da “askerlik” görülüyor. Ayrıca, birkaç satır sonra, Rus yönetim sistemi ile yapılan karşılaştırmadan, burada, askeri sınıf hâkimiyeti sözleriyle anlatılmak istenen düzenin derebeylikle bir ve aynı şey olarak görülmediğini anlıyoruz. Bu iki sistem birlikte bulunabildiği gibi, ayrı ayrı da bulunabilir. Marx’ın, genel olarak Doğu’da ve özel olarak Osmanlı İmparatorluğu’nda, adını açıkça söylememekle birlikte, derebeylik düzeninden farklı bir düzenin bulunduğunu düşündüğü belli. Eski Çağ Doğu toplumları konusunda Marx ve Engels’in çok daha apaçık ve kesin düşündüklerini ve daha sonraları Asya-Tipi Üretim Tarzı deyimini kullandıklarını biliyoruz. Nitekim, Engels 6 Haziran 1853 tarihli mektubunda⁴ “Ama nasıl olmuş da, Doğulular, büyük toprak mülkiyetine, hatta bu mülkiyetin Derebeylikte gördüğümüz şekline ulaşamamışlardır?” diye soruyor. Marx da aynı şekilde düşünüyor.⁵

İlgi çekici bir başka düşünce de, “Geleneksel Rus Politikası” adlı yazıda yer almaktadır. Marx, “Rum İmparatorları, Sultanlar tarafından kovulup uzaklaştırıldığında, eski Bizans İmparatorluğu’nun ruhu bu hanedan değişikliğinden sonra da yaşamağa devam etti.” diyor. Bizans İmparatorluğu’nun toplumsal yapısı hakkında Marksistlerin yaptığı son araştırmalar, bu düzenin Asya-Tipi Üretim Tarzı kapsamı içine girdiğini göstermiştir. Marx’ın, Bizans ile Osmanlı İmparatorluğu arasında bir devamlılık ilişkisi görmesi, bu açıdan ilgi çekicidir.

Osmanlı İmparatorluğu’nda yönetici kadro ile halk arasındaki uçurumu dile getiren şu sözler de, sömürenlerle sömürülenlerin sadece dış ilişkilerle birbirlerine bağlı olduklarını ve halkın politik hayata karıştırılmasından dikkatle kaçınıldığını (bu günümüze kadar devam etmiştir ve etmektedir) gösteriyor:

“Öte yandan (Sultan) Çara karşı millete başvurmadığı için...” (Rusya ve Batılı Büyük Devletler).

4 K. Marx-F. Engels, *Sömürgecilik Üzerine*, Çeviren: S. Hilâv, Gerçek Yayınları No: 14, s. 76.

5 K. Marx-F. Engels, *Din Üzerine*, Çeviren: Murat Belge, Gerçek Yayınları No: 15, s. 52.

Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal yapısı ile ilgili en kesin ve ilgi çekici düşünceye, kitabın sonunda yer alan açıklamalarda raslıyoruz. Riazanov, Engels'in 1890'da *Neue Zeit*'e yazdığı "Das auswärtige Politik des Russischen Zarentum" adlı makaleden şu parçayı almış:

"Gerçekten de, tıpkı bütün öteki Doğu egemenlikleri gibi, Türk egemenliği de kapitalist bir toplumla uzlaşmayacak bir şeydir, çünkü elde edilen artık-değeri zorba-valilerin ve gözü doymaz paşaların pençesinde kurtarmak imkânsızdır, burada, burjuva mülkiyetinin ilk temel şartlarını yani tüccarın ve malının (mülkiyetinin - S.H.) emniyet altında bulunması halini görmüyoruz."

Demek ki, Engels Osmanlı egemenliği ile bütün öteki Doğu egemenlikleri arasında, bu açıdan bir fark görmüyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun, iç şartları bakımından, kapitalizmin yerleşmesini ve gelişmesini sağlayan temel şarttan yoksun olduğunu düşünüyor. Bu düşünceye dayanarak Marx ve Engels'in, Osmanlı İmparatorluğu'nu, bir asker memur kadrosu yönetiminde bulunan ve "haraç rejimi"nin ekonomik temeli üzerinde yükselen bir topluluk olarak gördüklerini söyleyebiliriz. "Haraç rejimi" dendiği zaman, halkın üzerinde bir "üstün birlik" olarak yer almış bulunan asker ve memur tabakasının temsilcisi olan Devletin artık-ürüne sahip çıkması anlaşılmaktadır. Bu "Doğu Despotizmi"nde ya da "Asya-Tipi Üretim Tarzı"nda gördüğümüz temel özelliktir.⁶

Marx ve Engels'in Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal yapısı hakkında bu kitapta yer alan yazılara dayanarak yaptığımız bu kısa yorumlamalardan sonra birkaç noktaya daha değineceğiz.

Okurlarımız, çeviride sık sık geçen "Türkiye" ya da "Rusya" kelimelerinden, "Osmanlı İmparatorluğu"nun ve "Çarlık Rusyası"nın kastedildiğini anlayacaklardır. Nitekim "Türk" ya da "Türkler" denildiği zaman da, genel olarak, "yönetici sınıf olarak Türk ya da Türkler" kastedilmektedir. Fransızca çevirinin metnine sadık kalındığı için, bu kelimelerde herhangi bir değişiklik yapılmamıştır.

6 Marx, bu yazılarda henüz iyice belirmemiş halde bulunan bu kavramı, birkaç yıl sonra *Formen*'de kesin bir şekilde açıklamıştır.

Marx'ın Osmanlı İmparatorluğu'nu, tarihi gelişme içinde mutlaka ortadan kalkacak bir teşekkül olarak gördüğü ve bundan ötürü statuquo'nun devamında, gericilerden başka kimsenin yararı bulunmadığını düşündüğü için bu teze karşı çıktığı, kitabın sonunda yer alan "Açıklamalar" da belirtilmiştir. Bundan ötürü, Marx'ın yazdıklarını bir Türk düşmanlığı olarak görmek yanlıştır. Nitekim, "Türkiye'deki Gerçek Anlaşmazlık Noktası" adlı yazıda yer alan "Osmanlı İmparatorluğu'nun her zaman mümkün olan parçalanması gerçekleştiği takdirde, Türk bağımsızlığını korumak ya da Rusların ilhak projelerini yok etmek..." sözlerinden açıkça anlaşılacağı gibi, Marx, milli sınırlar içinde Türklerin bağımsız yaşaması gerektiği tezini savunmaktadır. Aynı şeyi Marx'ın gerçek olan Rus-düşmanlığı için de söyleyebiliriz. Marx, gericiliğin kalesi olarak gördüğü Rus devletini otuz yıl boyunca kıyasıya eleştirmiştir. Burada eleştirilen, tıpkı Türkler konusunda olduğu gibi, Rus halkı değil belli bir toplumsal sistemdir. Nitekim Marx, daha sonraları Rusya'da sosyalist akım şaşırtıcı bir şekilde kuvvetlenince, bu ülkeyle başka bir açıdan ilgilenmeye başlamıştır. Marx, yaptığı çözümlerin, genel olarak sanayi toplumları ile ilgili olduğunu ve sanayi toplumlarının şartları gözönünde tutularak geliştirilmiş olan öğretisinin, bir tarım ülkesi olan Rusya'ya doğrudan doğruya uygulanmasının yanlışlıklardan başka bir sonuç vermeyeceğini bildiği için bu ülkeyi kendine has şartları içinde inceleyebilmek amacıyla Rusça öğrenmiş ve Rusya hakkında düşündüklerini uzun araştırmalardan sonra yazdığı iki mektupta açıklamıştı. Nitekim hayatının son yıllarında, Rusçanın yanı sıra Türkçe de öğrenmişti. Türkçe öğrenmesinin amacı, ülkemizin tarım hayatıyla ilgili gerçekleri incelemek istemesiydi. Marx, Türk köylüsünün Yakındoğu'da devrimci ve demokratik bir rol oynayacağına inanıyordu.⁷

Son olarak şunu da belirtmek gerekir: Marx, bu yazılarında, kapitalist devletlerin ve onlara ayak uydurmaya çalışan Çarlık Rusyasının, giriştikleri ahlâk dışı korkunç müca-

7 Isaiah Berlin, *Karl Marx, His Life and Environment*, Oxford University Press, s. 265.

delede ne gibi yollara başvurdıklarını ve dünyayı aralarında pay etmek için kimi zaman dostluk maskesini de kullanarak neler yaptıklarını düşündürücü bir biçimde ortaya koymaktadır. Özellikle, Rum Kilisenin yani Doğu Ortodoks Kilisesinin, bu mücadele içinde oynamış olduğu rol bizi doğrudan doğruya ilgilendirmektedir. Yeni sömürgecilik çağında, yani bugün, bu davranışlar başka bir şekil altında tekrarlanmakta, bu roller başka bir görünüş altında oynanmaktadır. Bunu unutmamalıyız.

Yabancılaşma ve İşbölümü Üzerine Gerekli Bazı Açıklamalar

"İnsan zihninde doğan kuruntu ve hayaller bile, ampirik olarak gözlenebilen ve maddi temellere dayanan maddi (ekonomik) hayat sürecinin sonucudurlar. Bundan ötürü, ahlâk, din, metafizik ve onlara tekrarı eden bilinç formları (bu açıdan bakılınca) bütün bağımsız görünüşlerini kaybederler." (K. Marx et F. Engels, *Sur la Religion*, Editions Sociales, s. 74)

Yeni Ufuklar dergisinin Mayıs 1966 sayısında, arkadaşımız Hilmi Yavuz'un "Marks'çılığın İşbölümü ve Yabancılaşma"¹ adlı yazısı yayımlandı. Yazar bu incelemesinde Yön dergisinde (Sayı: 153) "Yabancılaşma Kavramı" adı ile yayımladığım bir yazıyı ele almış ve eleştirmiş. Hilmi Yavuz'un yazısı, son beş yılda yurdu-muzda Marksizme karşı duyulan ilginin yeni bir belirtisi olması bakımından ilgi çekici. Ayrıca, siyasi baskıyla, otuz yıl boyunca tabu haline getirilen bilimsel bir görüşün hazmedilmesi ve benimsenebilmesi konusunda ortaya çıkan güçlükleri (bu güçlükler Marksizmin kendine özgü yanlarından da doğmaktadır) göstermesi bakımından da üzerinde durulmaya değer.

Arkadaşımızın yazısını, başından ele alarak eleştirmeye girişmeden önce çok önemli bir noktaya dokunacağız. Bu nokta,

1 "Marks'çılığın İşbölümü ve Yabancılaşma" sözü yerine "Marks'çılık Açısından İşbölümü ve Yabancılaşma" demek gerekirdi. Çünkü "işbölümü ve yabancılaşma" Marksizm tarafından yapılmamıştır; tarihi ve toplumsal gelişmeler boyunca ortaya çıkmıştır.

yazarın yabancılaşma olgusunun kaynağı hakkında ileri sürdüğü ve Marksist görüşe uygun bir şekilde varmış olduğunu sandığı sonuçtur. Hilmi Yavuz, yabancılaşmanın "insan bilincinin soyutlama yeteneği kazanması ile başladığı" sonucuna varmış. Yabancılaşma olgusunun Marx tarafından ele alınışında çeşitli boşluklar, hatta tutarsızlıklar bulunduğu ve bundan ötürü kavramın bütün kapsamı ve içlemi ile bilimsel bir şekilde ortaya çıkarılmadığı doğrudur. Yine bundan ötürü Marksist açıdan yabancılaşma olgusunun kaynağını araştırmak anlamsız bir iş değildir. Ama, böyle bir araştırma sonunda varılan sonucun Marksist görüşün ilkeleriyle taban tabana zıt olmaması gerekir. Bilindiği gibi, tarihî maddecilik, insanın ekonomik faaliyetini ve bu faaliyetin sonuçlarını (bu sonuçlardan biri de yabancılaşma olgusudur) bilinçle ya da bilincin herhangi bir yeteneği ile açıklamaz. Tam tersine, bilinci ve bilincin yeteneklerini insanın pratik faaliyetinin (praxis'inin) sonucu olarak görür. Oysa soyutlama, insan bilincinin bir yeteneğidir. Ekonomik, dinî ya da felsefî yabancılaşma gibi toplumsal ve tarihî olguları sadece soyutlama yeteneği ile açıklamaya kalkışmak, tarihi maddeciliğe kökünden aykırıdır. Başka bir deyişle, maddeci bir görüş değil, idealist bir görüştür. Yazar, bir aralık, soyutlamanın pratik insan faaliyetinden doğduğunu söylediği halde, birkaç satır sonra "bilimsel düşünme yöntemlerinden yoksun bir soyutlama yeteneğinin, doğanın tümüne uygulanma (metafizik) yoluyla yanlış kullanılmasının doğa fetişizmini -ya da korku dinlerini- ortaya çıkarmış, böylelikle insanın dinsel yabancılaşmasını hazırlamış" olduğunu söylüyor. Soyutlama yeteneğinin metafizik bir şekilde yanlış olarak kullanılmış olmasından yabancılaşmanın doğduğunu söylemek, "doğru kullanılmış olsaydı dini yabancılaşma olmazdı" demektir. Böylece, toplumsal ve tarihî olayları yanlış-doğru açısından açıklayan idealist bir tarih görüşü içine düşülmüş olur. Ayrıca, "soyutlama yeteneği bilimsel düşünme yöntemleriyle ve doğru olarak kullanılmış olsaydı yabancılaşma olmazdı ya da ortadan kalkardı" düşüncesi de Hilmi Yavuz'un vardığı sonuç içinde zımnen bulunmaktadır. Oysa dini yabancılaşmanın ve bütün öteki yabancılaşma şekillerinin köklerini maddi hayatta yani insanların ekonomik faali-

yetlerinde ve üretim ilişkilerinde aramak gerektiğini ve bundan ötürü, yabancılaşmanın, “doğru düşünmek yoluyla” değil bu maddi (ekonomik) yapının değişikliğe uğratılması ve aşılması ile ortadan kaldırılabileceğini Marx uzun uzun anlatmıştır (*German Ideology*, Lawrence and Wishart, London, 1938, s. 27). Yani dini yabancılaşmanın ve genel olarak her çeşit yabancılaşmanın ortadan kalkması için sadece bilimsel düşünce yöntemi yetmez; bilimsel yöntemlerden hareket edilerek girilen devrimci çabalar ve bunların sonucu olan toplumsal değişiklikler gereklidir. Daha özel bir biçimde söylemek gerekirse, yabancılaşmanın ortadan kalkması ancak işbölümünün aşılmasıyla mümkündür (*German Ideology*, s. 74; *Critiques des Programmes de Gotha et d'Erfurt*, Editions Sociales, s. 25) Çünkü, genel olarak her çeşit yabancılaşmanın (ahlaki, dini, ekonomik, cinsel, felsefi, teknik, edebi v.b.) kaynağı ve kökü “soyutlama yeteneği”nde değil insanoğlunun pratik faaliyetinde ve maddi hayatı içinde ortaya çıkan toplumsal ilişkilerdedir. Bu ilişkilerin en önemlilerinden biri de işbölümüdür (*German Ideology*, s. 8, 39, 74).

Hilmi Yavuz, ilkel dinlerin kaynağını ve yabancılaşmayı açıklamak için Marx'ın yazdıklarına başvursaydı daha iyi ederdi. O zaman “soyutlama yeteneğinin” değil pratik insan faaliyetinin ve üretim ilişkilerinin darlığından ve sınırlı oluşundan ötürü ilkel dinlerin ve ilk yabancılaşma şekillerinin ortaya çıkmış olduğunu görürdü. Yazımızın başına aldığımız parçada açıkça dile getirilmiş olan bu düşünceyi, Marx, 1853'te *New York Daily Tribune*'a (Sayı: 3804) yazdığı bir makalede (“Hindistanda İngiliz Hâkimiyeti”) bir kere daha şöyle açıklıyor: “Bu küçük toplulukların (Hindistandaki köy toplulukları – S.H.) kast sistemi ve kölelik ile damgalanmış olduklarını; insanoğlunu hal ve şartların efendisi yapacak yerde dış şartlara boyun eğmek zorunda bıraktığını; kendiliğinden gelişme halinde bulunan bir toplumsal durumu gücü-her-şeye-yeten bir alinyazısı haline getirdiği ve bunun da kaba bir tabiat dinini doğurduğunu unutmamak gerekir. Bu dinin aşağılatıcı karakteri, tabiatın efendisi olan insanoğlunun kutsal maymun Hanumân ile kutsal inek Sabbala'ya secde etmesinde açıkça görünür.” Nitekim, Hilmi Yavuz'un sözünü ettiği bir başka metinde (*Capital*, The

Modern Library, New York, Bölüm 4, s. 91) soyutlama ile ilgili herhangi bir görüş ileri sürülmemiştir. Marx bu metinde, “emeğin üretici gücünün düşük bir seviyeden kurtulamadığı” ve bundan dolayı “maddi hayat içindeki ilişkilerin; (yani) insanla insan ve insanla tabiat arasındaki ilişkilerin (bu düşük seviyeye) uyacak biçimde dar ve sınırlı olduğu” durumlarda eski toplumsal üretim organizmalarının (Asya-Tipi Üretim ve öteki eski üretim biçimleri içinde yer alan organizmalar) doğup yaşayabileceğini söyler ve maddî hayatın yani insanın pratik faaliyetinin gelişmemişliğinden doğan bu toplumsal ilişkiler darlığının tabiata tapınma gibi dinlerde ya da öteki ilkel halk dinlerinde yansıdığını belirtir. Düşüncemizi pekiştirmek için *Alman İdeolojisi*’nden bir cümle daha aktaralım. Marx şöyle diyor: “Burada hemen şunu görüyoruz: bu tabiat dini ya da tabiat karşısındaki bu hayvanî davranış, toplumun formu tarafından belirlenmiştir... Bunun nedeni tarihi bakımdan tabiatın pek az değişikliğe uğratılmış olmasıdır...” (*German Ideology*, s. 19-20). Demek ki, yabancılaşmanın kaynağı, arkadaşımız Hilmi Yavuz’un ileri sürdüğü gibi soyutlama yeteneği değil “maddi hayat içindeki toplumsal ilişkiler”dir. Soyutlama, din ve dini yabancılaşma olgusuna çok daha sonra ve fikri bir faktör olması dolayısıyla sınırlı bir şekilde etkide bulunmuş ve ancak tektanrıci dinlerin ve tek tanrı fikrinin ortaya konuluşunda rol oynamıştır (Engels, *Sur la Religion*, s. 223).

* * *

Arkadaşımız Hilmi Yavuz’un, yazısında varmış olduğu sonucun, Marksist düşünceye ve Marx ile Engels’in bu konuda ileri sürmüş oldukları düşüncelere aykırı olduğunu belirttikten sonra, sözkonusu yazıyı başından ele alarak eleştireceğiz.

Hilmi Yavuz, yazısının ikinci paragrafına şöyle başlıyor: “Önce hemen belirtelim ki, üretim araçlarının üzerinde özel mülkiyetin bulunmadığı ilkel toplumlarda (asyatik üretim biçiminin yürürlükte olduğu toplumlarda)...”

Yazar, ilkel topluluk ile Asya-Tipi Üretim Tarzını (ATÜT) ilk ağızda birbirine karıştırmakta ve böylece yazısının sonuna

kadar içinde çıkılmaz bir yanılsa düşmektedir. Hilmi Yavuz'un "İlkel toplum" dediği ilkel topluluk ile ATÜT arasındaki fark, iki üretim tarzı arasındaki farktır. İlkel topluluk, genellikle kan bağının ağır bastığı (Engels, *L'Origine de la Famille...*, Editions Sociales, s. 16) tabii bir topluluk biçimidir. Toprak ortaklaşa kullanılır; ekonomi, tabiatı değişikliğe uğraticı karakterde değildir; avcılık, meyva toplama, balıkçılık biçimindedir. Daha gelişmiş üretim biçimlerinin (hayvancılık, tarım, zanaatlar) ortaya çıkışı İlkel Topluluk'u değişikliğe uğrattır ve bunun sonucu olarak Asya-Tipi Üretim Tarzı doğar. Yeni üretim biçimleri, topluluk içinde devamlı bir artı-ürünün bulunmasını sağlamıştır. Bu artı-ürün de daha gelişmiş bir işbölümünün ortaya çıkmasını yani tarım ile zanaatkârlığın ayrılmasını sağlar. Bu gelişen işbölümü, diyalektik bir şekilde artı-ürünün yeniden artmasına yol açar. Bu durum, artı-ürüne sahip çıkabilme imkânını doğurur; bu da (başka nedenlerle birlikte) toplumsal bir farklılaşmayı mümkün kılar. Toplumsal farklılaşma, zamanla sınıfların ve sömürmenin ortaya çıkmasına yol açar. Böylece devlet ve siyasi yabancılaşma belirir. Demek ki, ATÜT, toplumların gelişme şeması içinde, yukarıda özelliklerini belirttiğimiz yeni bir üretim tarzını ifade etmektedir (M. Godelier, *Asya-Tipi Üretim Tarzı*, Çev. A. Tokatlı, Sosyal Yayınlar, s. 15, 16, 31) Hilmi Yavuz'un bu iki farklı üretim tarzını bir ve aynı şey sayması, ileri sürdüğü fikirleri iyice anlamamızı ve eleştirmemizi güçleştirmektedir.

Bununla birlikte, ilkel toplulukla ATÜT'ün birbirine karıştırılması sonunda, işbölümü ve sınıflaşma meselesiyle birlikte siyasî yabancılaşmanın da yanlış yorumlandığı görülüyor.

Yazar, bir yandan, Marksist edebiyatta kullanılmayan "siyasi işbölümü" sözünü kullanıyor, öte yandan, John Plamenatz'ın "İlkel toplumlarda (herhalde ATÜT kastedilmiş olacak – S.H.) işbölümünün, toplumu sınıflara bölücü bir nitelik taşımadığı" düşüncesine katılıyor. Ayrıca "İlkel toplumlarda işbölümü yapısı mülkiyet ölçüsünden Marks'çı bir sınıflaşmayı değil, fakat devlet düzeninin kurulmasını sağlamıştır" diyor. Oysa, ATÜT'ün önemi, genel olarak toprağın ortaklaşa mülkiyeti üzerine temellenmiş bir üretim tarzı olduğu halde, artı-ürünün mevcudiyeti ve bunun sonucu olarak toplumsal farklılaşmanın

ortaya çıkmasıyla teşekkül eden ilk sınıflı toplumsal yapıları kapsıyan bir ekonomik yapı oluşundadır. John Plamenatz, Engels'in şimdi sözünü edeceğimiz yazısını okumamış olmalı. Engels, ilkel topluluğun çözülmesiyle birlikte ortaya çıkan toplumsal farklılaşmayı ve sınıflaşmayı açıklarken, ATÜT'ün tabanını teşkil eden köy topluluklarının çoğalması ve nüfusun artması sonunda tek tek topluluklar arasında kimi zaman ortak kimi zaman uzlaşmaz menfaatlerin ortaya çıktığını ve ortak (genel) menfaati temsil ederek sosyal bir fonksiyon gerçekleştiren bir bölük insanın yeni bir sınıfın çekirdeğini teşkil ettiğini ve böylece devletin yani siyasi yabancılaşmanın doğduğunu söylüyor (*Anti-Dühring*, Editions Sociales, s, 211, 213). Demek ki, artık-ürün ile işbölümü ve işbölümü ile artık-ürün arasındaki diyalektik ilerleyişin yarattığı fazlalaşmış artık-ürünün, genel menfaati sağlamak gibi bir fonksiyonu yerine getirmek için ortaya çıkan bir grup tarafından bu grubun yaptığı işin karşılığından çok daha büyük ölçüde mülk edinilmesi yani bu ürüne sahip çıkılması yeni bir sınıfı ve bunun sonucu olarak devleti yaratmıştır. Dikkat edilecek olursa, burada, ekonomik yabancılaşmanın yani ürünlerin üreticinin elinden kurtulması olayının ilkel bir şeklinin ve aynı zamanda bir topluluğun üyeleri ile bu üyelerin menfaatini ve iradesini temsil eden (ya da öyle görünen) bir grup arasında ilkel bir kopuş ve çatışmanın yani siyasi yabancılaşmanın, maddi yapının gelişmesi sonucunda zorunlu olarak ortaya çıktığı görülecektir. Gerçi ATÜT'te ortaya çıkan sınıflar, Batı toplumlarının klasik gelişmesi (kölelik-derebeylik-kapitalizm) içinde ortaya çıktığını gördüğümüz sınıflara benzer. Bu sınıflar kimi zaman sınırları iyice belirlenmemiş olan ya da aralarında bir seyyaliyet bulunan sınıflardır. Kimi zaman da, donmuş ve kapalı sınıflardır. Bundan ötürü ATÜT ile ilgilenen Marksist yazarların bir kısmı bazı ülkeleri gözönünde tutarak, bu yapıda ortaya çıkan sınıflar için "kast" sözünün kullanılmasının doğru olacağını söylemişlerdir. Ne var ki, bu sınıflamanın Batı'da görülen sınıflaşmaya benzemeyişi, onun "Marx'çı anlamda" bir sınıflaşma olayı olmadığını göstermez. "Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde ve *Ekonomi Politikin Eleştirilmesine Katkı* adlı kitabının ünlü önsözünde belirttiği gibi sınıf olgusu-

nun özü, üretime katılım ve üretimden pay alışı farklılığında aranmalıdır. Bu gerçek ise ATÜT'te açıkça görülmektedir. Özellikle, ATÜT'ün iç gelişmesi boyunca başlangıçta genel menfaatin gereği olarak, bayındırlık işleri gibi üretimi mümkün kılan hayati işler yapan belli bir grubun, daha sonraları yaptığı işin karşılığında fazlasını aldığı ve böylece hem ekonomik ve siyasi yabancılaştırmanın başladığı hem de firavunun ya da sultanın şahsında tecelli eden Doğu despotizmini doğuran bir sınıfın ya da kastın ve dolayısıyla devletin doğduğu bilinmektedir (Marx, *Grundrisse*, s. 376). Bundan dolayı Hilmi Yavuz'un bir toplumsal farklılaşma ve sınıflaşma olmadığı halde devletin mevcut olabileceğini sanması hem ATÜT'ün yapısına hem de genel olarak Marksist düşünceye aykırıdır. Bu düşünce, bir zamanlar yurdumuzda yapılan bazı tartışmalarda "sınıfsız devlet" gibi anlamsız bir görüşü savunanların düşüncelerini hatırlatmaktadır. Marksist açıdan ele alınınca, sınıfsız devlet kavramı tam bir çelişme ve anlamsızlıktır. Sınıfsız toplum ise, sınıfsız ilkel topluluktan başka bir şey değildir. (Eğer bu sözle, sosyalist düzenden sonra gerçekleşeceği söylenen başka bir düzen, yani sınıfların ortadan kalktığı ve devletin sona erdiği bir düzen kastedilmiyorsa).

Arkadaşımız Hilmi Yavuz'un ilkel topluluk ile ATÜT arasında, Plemenatz'a dayanarak fark gözetmemesi ve yukarıda gösterdiğimiz gibi hataya düşmesinin sonucu, işbölümü konusunda yaptığı açıklamalarda da kendini göstermektedir. Hilmi Yavuz, emek-sermaye işbölümünün hâkim olduğu gelişmiş toplumların dışındaki işbölümünün sınıfla ilgisi olmayan "siyasi bir işbölümü" olduğunu ve bunun sınıf gerçeği ile ilgisi olmadığını söylüyor. Oysa işbölümü olayım emek-sermaye ayrımı ile ve bu ayrımın ortaya çıktığı emtia üretici ekonomik yapılarla bir ve aynı şey saymak mümkün değildir. Marx şöyle diyor: "İşbölümü emtia üretiminin zorunlu bir şartıdır ama bundan emtia üretiminin işbölümü için zorunlu bir şart olduğu sonucu çıkmaz. İkel Hindistan topluluklarında (yani ATÜT'te - S.H.) emtia üretimi olmadığı halde toplumsal (yani sosyal, siyasi değil - S.H.) işbölümü vardır." Başka bir deyişle, ilkel toplulukta, erkek kadın arasındaki cinsel farklılıklara dayanan işbölü-

münden sonra, kapitalizm-öncesi ekonomik yapılarda fizik kuvvet ve niteliklere ya da ihtiyaçlara dayanan bir işbölümü vardır ve bu işbölümü ekonomik ya da toplumsal bir karakter taşır. Nitekim Marx, ATÜT'te bir yandan köy topluluklarında tarım ve zanaat arasında bir işbölümünün; öte yandan özel ihtiyaçlar ile genel ihtiyaçların (bayındırlık işleri) giderilmesi amacıyla toplumsal bir işbölümünün doğduğunu ve bu sonuncunun sınıflı bir toplum tipinin ortaya çıkmasına yol açtığını söylemiştir (*Grundrisse*, s. 376, 377). Demek ki, işbölümü, en ilk şekillerinden en gelişmiş şekillerine kadar insanın pratik ihtiyaç ve faaliyetleriyle ilintili olarak ortaya çıkmıştır. Siyasî hayat bu maddî faaliyetin nedeni değil sonucu ve yansımasıdır. Hatta siyasî hayat ve devlet işbölümünün hayalî (illusory) biçimleridir (*German Ideology*, s. 19). Siyasî hayat sebep değil, gerçek maddî faaliyetin hayalî ya da yabancılaşmış bir biçimi olduğu için Marksist anlamda "siyasî bir işbölümü"nden söz edilemez. Nitekim Hilmi Yavuz'un "siyasî işbölümü" kavramına Marksist bir anlam vermek amacıyla delil olarak ileri sürdüğü bir metinde (*Gotha Programının Eleştirisi*), "siyasal işbölümü" deyimini bir kere bile geçmemekte ve söyle denilmektedir: "Devlet sözüyle, aslında, hükümet mekanizmasının ya da işbölümü sonucunda toplumdan ayrılmış özel bir organizma olarak Devlet kastedildiği..." (*Critiques des Programmes de Gotha et d'Erfurt*, Editions Sociales, s. 36). Metinden açıkça anlaşıldığı ve daha önce de belirtildiği gibi (*ibidem*, s. 33) burada sözkonusu olan "siyasal işbölümü" değil ekonomik şartlara ve toplumsal yapıya dayanan ve toplumdan kopmuş durumda bulunan (siyasî yabancılaşma) hayalî bir organizma söz konusudur. Siyasî hayatı (devleti) gerçek bir işbölümü unsuru gibi görececek olursak, dinî işbölümünden, edebî işbölümünden, ahlakî işbölümünden, cinsî işbölümünden v.b. de söz etmemiz ve böylece işbölümü kavramını anlamı kaybolacak biçimde genişletmemiz gerekir. Kavramın bu biçimde kullanılmasının Marksist düşünceyle ilgisi olmadığı apaçıktır.

Arkadaşımız Hilmi Yavuz'un yazısında bulduğumuz hataları (1. İlkel dinlerin ve yabancılaşmanın soyutlama yeteneği ile açıklanmaya kalkışılması, 2. İlkel Topluluk ile ATÜT'ün birbiri-

ne karıştırılması, 3. Marksist felsefe açısından anlam taşımayan "siyasî işbölümü" deyiminin kullanılması) klasik metinlere ve Marksist incelemelere dayanarak gösterdikten sonra, birkaç noktayı daha ele alacağız.

Marksist terminolojiyi iyice kavrayabilmek için, kullanılan terimlerin bu terminoloji içinde büyük değişikliklere uğramakla birlikte kökteki anlamlarını şu ya da bu biçimde koruduklarını ve sürdürdüklerini de unutmamak gerekir. Bundan ötürü klasik felsefe bilgisinin edinilmiş olması ve özellikle Hegelci geleneğin hazmedilmesi gereklidir. Arkadaşımız Hilmi Yavuz, "modalité" kelimesinin karşılığı olarak "değişim aşamaları" sözünü kullanmak istiyor. Oysa klasik felsefenin ana terimlerinden biri olan "modalité" sözü, "tarz" anlamına gelen Latince "modus" kelimesinden türemiştir ve "bir cevherin (tözün) kendini ortaya koyuş (beliriş) tarzı" anlamına gelir. Nitekim Şemsettin Sami aynı kelimeyi "arz, arziyet, tarz, vasıf" sözleriyle karşılamıştır (*Kamus*, s. 1472). Aynı kelime yeni terimlerle "kip, kiplik" diye karşılanıyor. Bundan dolayı "modalité" kelimesine "aşama" kelimesini de ekleyerek, arkadaşımızın yapmak istediği gibi "zamanlılık" ve "tarihilik" işlemini yüklemek kabil değildir. Yabancılaşmanın "modalite"leri dendiği zaman, bu olgunun çeşitli biçimlerde ortaya çıkışı (çıkış tarzları) kastedilir. Yoksa, birbirini takip eden aşamalarda, yabancılaşmanın belli biçimlerinin ortaya çıkmış olduğu kastedilmez. Nitekim Hilmi Yavuz'un iddiasını desteklemek için yazısında sözünü ettiği Henri Lefebvre'in bu kelimeyi "tip" anlamında kullandığı görülmektedir. Lefebvre, Marx'ın, çeşitli yabancılaşma "modalité"leri ya da "tip"lerini birbirinden ayrı tuttuğunu söyler (*La Somme et le Reste*, C. I, s. 117). Bu açıklamaları yaparken, yabancılaşmanın tarihî bir gelişimi olmadığını söylemek istemiyoruz. Sadece "modalité" kelimesinin "değişim aşamaları" anlamına gelmediğini belirtmek istiyoruz. Hilmi Yavuz, "Anlaşıldığına göre sayın Hilâv yabancılaşma olgusunun dinsel, siyasal ve ekonomik görüşlerini (görünüşlerini olmalı. - S.H.) birbirinden ayırmak gereğini duymadan yanlış bir genellemeye gitmektedir" diyor. Arkadaşımıza, 1962 yılında yayımlanmış olan bir

çeviriyi (R. Garaudy, *Jean-Paul Sartre ve Marxisme*, Sosyal Yayınlar, No. 4, s. 77) okumasını salık veririm. Bu kitabın sonuna yabancılaşma ile ilgili olarak yazdığımız bir açıklamada, dinî, ekonomik, siyasî yabancılaşma ve "şeyleşme" (réification) gibi yabancılaşma tarzlarının yani "modalité"lerinin birbirinden ayrı tutulmuş ve üstelik bu konuda bilgi verilmiş olduğunu görecektir.

Bütün bu eleştirilerden sonra, arkadaşımız Hilmi Yavuz'un. yabancılaşmanın kaynağı ve kapitalizm-öncesi üretim tarzları ile yabancılaşma arasındaki ilişkiler konusunda Marksist düşünce açısından cevap verilmesi gereken birçok mesele'nin mevcut olduğuna parmak basmış olduğunu söylemeliyiz. Bu meselelere cevap getirmeye çalışacak bir incelemenin önce Marx ve Engels'te yabancılaşma kavramının almış olduğu çeşitli anlamları, bu düşünürlerin fikrî gelişmesi içinde ele alması ve teferruatlı bir döküm yapılması gerekir. Lefebvre, konunun gerçekten güç ve karmaşık olduğuna işaret etmiştir (*La Somme et le Reste*, C. II, s. 524, 525). Daha sonra kapitalist yapı içinde ortaya çıkan yabancılaşma tarzlarının (emtiyanun fetişizmi ve şeyleşme) Marx ve Engels'te, kapitalizm-öncesi yapılara nisbetle daha açık seçik biçimde belirtilmiş olması gözönünde tutularak, bu eski yapılar ile yabancılaşma arasındaki ilişkilerin özellikle incelenmesi zorunludur. Marx ve Engels'in kapitalizm-öncesi yapılarda ortaya çıkan (özellikle bizi ilgilendiren Asya-Tipi Üretim Tarzında) yabancılaşma biçimleri hakkında neler düşünülmüş oldukları ortaya çıkarılmadan, bu kavramın bilimsel bir şekilde uygulanması söz konusu edilemez. Bu çalışmaların (hem dışarda hem de bizde) henüz yeterince yapılmamış olması, bizi bu konuya elimizden geldiğince katkıda bulunmak umuduyla bazı çalışmalar yapmaya sürükledi. Bu çalışmaların sonucu yakında yayımlanacak olan "Marx'ta Yabancılaşma Kavramı ve Asya-Tipi Üretim Tarzı" adlı kitapta yeralacaktır. Belki böylece arkadaşımızın üzerinde durduğu ve bu yazı çerçevesi içinde gerektiği gibi açıklayamadığımız bazı konularda, kendisini tatmin etmiş olacağız.

Cevap Bekleyen Sorular

Batı'da olup bitenlerin, bizim de başımızdan geçtiğine inanıyoruz. Bu inancın içinde, hem kendimizi yüceltme isteği, hem de, bilerek ya da bilmeyerek kolaya kaçma eğilimi var. Kendi özelliklerimizi, benzerliklerimizi arayıp bulmak gibi tedirgin edici ve yorucu bir işten de, yalnız kalmaktan da kurtuluyoruz böylece. Aradan yıllar geçtikten sonra, Batı'da, Marksist düşünce içinde, sanat eserlerinin günlük politika açısından değerlendirilmiş olduğunu farkediyoruz; bizde de öyle oldu diyoruz yakınıyoruz. Sanatın kendine özgü yasalarının önemsenmediğini görüyoruz; bizim eleştirmeciler de böyle yaptı diyoruz. Batı'da ve sosyalist ülkelerde, bugün, bir yana bırakılmakta olan bu dogmacı sanat görüşünün, belli bir yorum; klasik Marksizmin belli bir yorumuna dayandırılmış olduğunu; ama bizim böyle bir temellendirmeyi bile gerektiği gibi yapamadığımızı unutuyoruz. Unuttuğumuz için kabahati Upton Sinclair'de buluyoruz. Bir Batılı Marksiste, hem de o yakındığımız dar sanat görüşünü savunan bir Marksiste, "bizim eleştirmeciler *Altın Zincir*'e dayanarak eserlerimizi dar bir açıdan değerlendirdiler, bize de haksızlık ettiler" desek, eleştirmecilerimize benzettiğimiz bu zâtın, "Upton Sinclair'ın Marksist düşünceyle ilgisi olmadığını bilmiyor muydunuz? Bunu, zamanında açıklamak sorumluluğu size de düşmez miydi?" diyebileceğini düşünmüyoruz. Dogmacı olduğunu, yetersiz ve dar olduğunu söylediğimiz o sanat görüşünün bile, Batı'da, Sinclair'e değil, klasik metinlerin belli bir yorumlanmasına dayandırıldığını görmek istemiyoruz. Bu kaçınma, yetersizlik duygusun-

dan gelen bu kolay benzetmeler, bu kolay çözümler, Batılılara benzemeyişimizin sayısız delillerinden biridir.

Çıkış noktamız gerçek olmayınca, bugün sanat görüşleri alanında kendini gösteren önemli değişiklikleri kavramamız da mümkün olmuyor. Sinclair'i zararsız hale getirdikten sonra, Plehanov'un da modası geçmiş olduğunu ilân ediyoruz. Dogmacı ve dar sanat görüşünün yerine, fikrî temellerinin neler olduğunu söylemek zahmetine girişmediğimiz; ya da ilkelerini arayıp bulmaya çalışmadığımız bir özgürlük sarhoşluğunu koyuyoruz. Oysa sorular her zamanki gibi yine cevaplarını bekliyorlar. Eleştirmeler, inkârlar, reddetmeler sona erince ortaya çıkan boşluk, olumlu açıklamaların, ileri sürmelerin, ilkelerin, yargıların gerekli olduğunu duyuruyor. Yanlış elimizden geldiğince gösterdik, şimdi doğruyu arayıp bulmak ve açıklamaya çalışmak zorundayız.

Son yıllarda Marksist düşünce içinde ortaya çıkmış olan ve bizde de soluk yansılar görülen "yenileşme" ve "kaynağa dönüş" hareketinin sonucu olarak, sanatın, bir çeşit bilgi, yani imgelerle dile getirilen bir bilgi değil, bir "iş", bir "yaratış", bir "praxis", yani dünyanın ve dış gerçeğin bir çeşit "değişikliğe uğratılması" olduğu ileri sürülüyor. Sanat, "tabiatın insanileştirilmesidir" deniyor. Sanatta, yaratış fiilinin bir araç değil bir amaç olduğu söyleniyor. Sanat eserinin günlük politikaya değil, geniş anlamıyla politikaya, yani dünyanın ve insanın değiştirilmesine bir katkı olduğu belirtiliyor. Her gerçek sanat eserinin, içinden doğduğu toplumsal ilişkilere bağlı olarak, insanla dünya arasındaki ilintiyi dile getirdiği; insanın yaratış gücünün elle tutulur bir örneği olduğu, bundan ötürü okura, seyirciye ya da dinleyiciye, özgürlüğe doğru bir adım atmak, gerçeği değişikliğe uğratmak coşkunluğunu sağladığı ve bu bakımdan politik bir anlam taşıdığı üzerinde duruluyor. Açık değişmiştir ama Brecht'in şu sözü doğruluğundan ve değerinden hiçbir şey kaybetmemiştir: "Estetiğimiz, toplumsal kavgamızın bir parçasıdır."

Dogmacı görüşü ve dar anlayışı, Sinclair'i, Plehanov'u eleştirip aştık; geçmişten ve yapılan haksızlıklardan hıncımızı aldık diyelim. Peki, cevaplarını bekleyen soruları ne yapacağız? Dün-

yanın değiştirilmesine katkıda bulunacak bir sanat eserinin özellikleri nelerdir? Sanatçının toplum ve tarih gerçekleri hakkında doğru bir bilgi edinmesinin sanat yaratışı bakımından önemi ve gereği nedir? Yeni görüşlerin ışığında, öz ve biçim ilişkileri nelerdir? Sosyalist öz ve millî biçim problemini nasıl ele almamız gerekecek? Bu genel soruları, özel gerçeklerimiz içinde nasıl çözeceğiz? Bu sorulara cevap verecek miyiz, yoksa, daha sonra bizim de aynı serüvenleri geçirdiğimizi söyleyebilmek için, Batı'da yapılanları yine dikkatsizce izlemekle mi yetineceğiz?

Ant Dergisi, 3 Ocak 1967

Bir Eğilim Üzerine

Papirüs dergisinin Ağustos sayısında, ilgi çekici bir başyazı yayımlanmıştı. Olaylar bu yazıyı yeniden hatırlattı bana. Yazar, son zamanlarda edebiyatımızda ve özellikle tiyatromuzda görülen bir eğilimi; Yunan Mitolojisine yönelmek eğilimini eleştiriyor ve haklı olarak şöyle diyor: “Yunan Mitolojisini kendi mitolojimizmiş gibi işlemek gereksiz olduğu kadar sakıncalı bir iştir de.”

Sanat alanında beliren bu tutumun temelinde, bütünüyle dile getirilmemiş olmakla birlikte, yıllardır, çeşitli biçimlerde savunulan bir tez yatmaktadır. Bu tezi şöyle özetleyebiliriz: Eski uygarlıklardan ve özellikle Yunan uygarlığından artakalan bir takım törelere ve kültür unsurlarına bugün Anadolu’da hâlâ rastlanmaktadır; bu kaynaklara dönmek, evrensel sanat eserine ulaşmamızı sağlayacak bir yoldur. Bu tezi ileri sürenler, Yunan sitelerinin ve sanat eserlerinin kalıntıları yanında hâlâ ilkçağ yaşayışını sürdüren köyleri de görecek kadar gerçekçidirler. Hele bu kalıntılara reva görülenler söz konusu edilince, kızgınlığını ya da üzüntüsünü saklayabilecek tek aydın yoktur. Öyleyse?

Eski Yunan toplumu ile Anadolu Türk toplumu arasında, sosyal yapı açısından bir benzerlik ve süreklilik olduğunu savunmak güçtür. Gerçekten de, köleci düzenin en iyi örneklerinden biri olan Yunan toplumu ile, dağınık ve içine kapalı köyler üzerinde yükselen merkezî bir devletten ve bu devletin taşıyıcısı olan bir sınıftan teşekkül eden geleneksel Anadolu Türk toplumu arasında bir ilişki kurmak imkânsızdır. Bundan ötürü, es-

ki bir sosyal yapıdan arta kalan ve coğrafi ilişkilerden dolayı yaşamaya devam eden kültür unsurlarının taşıdığı anlamı ve önemi, soyut olarak değil, Anadolu Türk toplumunun sosyal yapısı ve bu yapının yarattığı insanın somut manevî dünyası içinde değerlendirmemiz gerekir. Önemli olan, şehirlerden yetişerek ve belli bir eğitimden geçerek, bizim gibi, Batı dünyasına ve onun kökünde yatan Yunan kültürüne hayranlık duymak zorunda kalan okumuşlar için değil: somut Anadolu insanı için, bir Yunan efsanesinin ne gibi bir önem taşıdığını ve ne ölçüde ilgi çekebileceğini kestirebilmektir. Anadolu'da ardarda boy gösteren uygarlıklar, düz bir gelişme çizgisi üzerinde yer almayan farklı ekonomik ve sosyal yapılara dayandıkları için, Batı'da görüldüğü gibi, sürekli ve kendini gittikçe aşıp zenginleşerek gerçekleşen bir gelişme değil, kesintili bir değişme göstermişlerdir. Bu bakımdan, Anadolu'da coğrafi ilişkiler yüzünden, bir uygarlıktan ötekine kalmış olan kültür unsurlarının, ancak o "öteki" uygarlığın ve toplumun sosyal bütünü içinde somut ve gerçek bir anlam taşıdığını unutmamalıyız. Başka bir deyişle, bu unsurlar daha önceki anlam ve önemlerini kaybetmiş haldedirler. Halka ulaşacak bir sanat eserinin, bu çeşit kalıntıları, kazanmış oldukları yeni görünüş ve öz içinde ele alması ve değerlendirmesi gerekir. Bu ise, kaynağı olduğu gibi ele almaktan büsbütün farklı bir iştir.

Evrenselliğe gelince... Basit ve apaçık bir düşünceyi; herkesçe bilinen ama belki de bu yüzden unutulmuş bir düşünceyi hatırlatalım: sanat eserinde, evrensele, ancak özelden (tikelden-cüzdenden) geçilerek varılır. Evrenselliğini kabul ettirmiş bir kültürden ve bu kültürün ürünlerinden söz açarak ya da onlara benzer eserler ortaya koyarak, mekanik bir şekilde evrenselliğe varılabileceğini sanmıyoruz. Çok daha iyi bildiğimiz, çok daha derinden yaşadığımız ve daha da derinleştirerek kavramak zorunda olduğumuz özelliklerimiz, bizi evrensele götürebilecek birlik yoldur.

Marksizm ve Dil¹ Üzerine

Banka Soyan Düşünür

Marksist yayınlara ilgi duyan okurların bile, Stalin adını, "Dil" meselesini teorik açıdan inceleyen bir kitabın başında görünce, şaşımaktan kendilerini alamayacaklarını sanıyorum. Azılı bir devrimci ve korkunç bir diktatör olarak tanınan ve ülkesinde kişiye tapma davranışının yaygın hale gelmesinden sorumlu tutulan Stalin, ölümünden on dört yıl sonra, Türk okurunun karşısına bir düşünür olarak çıkıyor. Türk okuru ve özellikle genç nesiller, Stalin'in gözü kanlı devrimciliğini ve banka soygunculuğunu bilirler daha çok. Büyük tirajlı ve objektif görünüşlü gazetelerinden öğrenmişlerdir bunu. *Leninizm Meseleleri, Sömürge ve Millet Meselesi*², *Sovyet Rusya'da Sosyalizmin Ekonomik Meseleleri, Diyalektik Materyalizm*³ gibi eserler yazmış olduğunu ve özellikle 1936-1956 yılları arasında Marksist düşüncüyü, genel olarak dünya çapında etkisi altında tuttuğunu somut olarak bilenimiz azdır. Bundan ötürü, Stalin'in son önemli ve büyük teorik eseri olan *Marksizm ve Dil*'in Türkçeye kazandırılması, okurlarımızın içinde bırakılmış olduğu karanlıktan sıyrılmasına doğru atılmış bir adımdır. Ve bundan ötürü büyük bir önem taşımaktadır. Ayrıca, titiz ve sağlam çevirisinden ötürü, arkadaşımız Adil Onursal'ı kutlamamız gerekir. Eser, Marksist düşüncenin gerektiği gibi geliştirilmemiş olan bir veç-

1 *Marksizm ve Dil*, J. V. Stalin, Çev. Adil Onursal, Sosyal Yayınlar, No: 19.

2 *Marksizm ve Millî Mesele* adıyla Sol Yayınları arasında çıkmıştır.

3 *Diyalektik ve Tarihî Materyalizm* adıyla yayımlanmıştır.

hesine yapmış olduğu katkı bakımından önemli olduğu kadar, bizim açımızdan bir hayat memnat meselesi haline gelmiş olan ve üzerinde fikir birliğine varılamayan "dil" kargaşasına aydınlık getirmesi bakımından da önemlidir.

"Düşüncenin Teni" Olarak Dil

Marksist felsefe açısından dil nedir; *Marksizm ve Dil*'in karışımıza çıkardığı ilk soru budur. Dil'in, sosyal hayat içinde oynadığı rol ve sosyal hayatın bir unsuru olarak ne gibi bir özellik taşıdığı, onun özüyle ilgili tanımlamadan hareket edilerek açıklanabilir. Hegel'in gözünde, "Dil, düşüncenin tenidir, gövdesidir" (Leib des Denkens). Aynı zamanda "zihnin yani ruhun yozlaşması, kendinden daha alt kademedeki bir varlık şekline girişi ve düşüşüdür"⁴ Marx, *Alman İdeolojisi*'nde insan bilincinin ortaya çıkışını açıklarken, şöyle diyor: "Ama burada söz konusu olan bilinç, saf bir bilinç değildir. Daha başlangıçta, hareket eden hava tabakalarıyla ya da sesler şeklinde yani dil şeklinde ortaya çıkan maddeyle kirlenmek bahtsızlığına uğramıştır zihin (ruh). Dil, bilinç kadar eskidir; dil, başkaları için de var olan ve bundan ötürü benim için de varolabilen gerçek ve pratik bilinçtir. Ve tıpkı bilinç gibi dil de, öteki insanlarla ekonomik ilişkiler kurmak ihtiyacı ve zorunluğu ile birlikte ortaya çıkar."⁵ Bu cümlelerin bulunduğu müsveddede Marx'ın üzerini çizmiş olduğu bir başka cümle de var: "Bilincim, çevremdeki gerçeklikle aramdaki ilişkidir (münasebettir)." Yine *Alman İdeolojisi*'nde, Marx'ın dil ile ilgili ünlü formülünü buluyoruz. "Düşüncenin dolaylımsız (doğrudan doğruya-vasitasız) gerçekliği, dildir. – Die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankes ist die Sprache." Lenin de düşünce ile dil birliği ve aynılığı üzerinde durarak "Düşüncenin tarihi, dilin tarihi mi acaba?"⁶ diye soruyor. Maddecî ve diyalektik felsefenin, yani Marksizmin, dili, düşüncenin tenleşmesi, maddî hale gelişi olarak açıkladığı ve

4 H. Lefebvre'den alıntı: *Le Langage et la Societe*, s. 42-43.

5 *İdeologie Allemande*, Editions Sociales, s. 43.

6 *Collected Works*, C. 38, s. 89.

tıpkı bilinç ve düşünce gibi dili de, pratik yani ekonomik faaliyetlerden, yani insanların geçimlerini sağlamak için girişmiş oldukları faaliyetlerden doğan bir ürün olarak gördüğü, yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmaktadır. Bu açıklama, dil'in, insanlara Tanrı tarafından verildiğini ya da insanoğlunun kendi varlığı içinde taşıdığı bir yatkınlığın açılıp gelişmesinden doğduğunu ileri süren teolojik ve idealist görüşlere taban tabana zıttır. Gerçekten de, dil herşeyden önce maddî ve ekonomik hayatın bir ürünüdür. Bu hayatın uğradığı değişiklik ve geçirdiği gelişmeler, dilde genel olarak açıkça kendini gösterir, Ne var ki, dilin kaynağı ile ilgili bu sorunun ardından, yine dilin, sosyal hayat içinde nerede yer aldığını; üretim süreci (vetiresi) bakımından dilin hangi unsurlar arasında sayılması gerektiğini de açıklamak zorunludur. Toplum, üretim güçlerinden ve üretime giren grupların ilişkilerini dile getiren temelden ve bu temel üzerinde yükselen üstyapıdan teşekkül ediyorsa, dil bu unsurlar arasında nerede bulunmaktadır? İşte, *Marksizm ve Dil*'de, Stalin, etraflıca cevabı verilmemiş olan bu soruyu ele alıyor ve yukarıda sözü geçen temel düşüncelerden hareket ederek üretimde ve toplum yapısında dilin nerede yer almış olduğunu açıklamaya çalışıyor. Gerçekten de bu soru, dili ele alışımlar ve onun karşısında tutturacağımız pratik tavırla doğrudan doğruya ilintili olan bir sorudur. Dil karşısında tutarlı bir tavır edinebilmemiz, onun ekonomik ve toplumsal yapı içinde, nerede bulunduğu sorusuna yeterli bir cevap veremediğimiz sürece mümkün olamayacaktır. Nitekim bugün yurdumuzda, dil söz konusu olunca, "ilericiler" arasında bile fikir birliğinin bulunmayışı, hattâ birbirine taban tabana zıt fikirlerin ve tutumların ortaya çıkışı, meselenin temelden ele alınıp çözülmesine kimse'nin yanaşmamasından ötürüdür.

Stalin, bu yazısında, her şeyden önce belli pratik bir duruma ve dil konusunda yaygın hale gelmeye yüz tutan bir anlayışa karşı gelmişti. Eserin yazıldığı sırada, Sovyet Rusya'da, dilin bir üstyapı kurumu (müessesesi) olduğu, ve bundan ötürü alt-yapı değişimlerinin bir üstyapı kurumu olan dilde kendini keskin ve sıçramalı bir şekilde göstermesi gerektiği ileri sürülüyordu. Ayrıca, bu düşünceye bağlı olarak, "sınıf dillerinin" varol-

duğu da iddia edilmek isteniyordu. Bu düşüncenin öteki yüzü, "dile, bilinçli ve cebrî olarak müdahale etmenin mümkün olduğu" tezinin savunulmasıydı. Yani, bizde, bambaşka bir ideolojik alanda ve bambaşka amaçlar için yapılmaya kalkışılmış olan şey, yani dilde cebrî devrimcilik isteği, Sovyet Rusya'da da değişik bir biçim ve muhteva içinde bir akım olarak ortaya çıkmıştı. Stalin, dilin, bir üstyapı kurumu (müessesesi) olmadığını ve bundan ötürü, cebrî müdahalelere konu olamayacağını belirtmek istemişti. Stalin'in bu eserinde, dilin değişen yanından çok, süregiden ve kalan yanlarının üzerinde durmasının sebebi budur. Dilin, bir üstyapı kurumu gibi temeldeki değişikliğe bağlı olarak şu ya da bu biçime girmediğini anlatmak istiyordu Stalin. Kitabın başlarında, dilin, üretim âletleri (istihsal âletleri) arasına konulduğunu görüyoruz. "Prensip itibarıyla üstyapıdan farklı olan dil, bu bakımdan, istihsal âletlerinden, meselâ tıpkı dil gibi, sınıflara karşı kayıtsız olup kapitalist rejime olduğu kadar sosyalist rejime de hizmet edebilen makinalardan farklı değildir." (s. 16). Dilin hayatı, temele bağlı olan üstyapıdan farklı olarak daha sürekli ve kendi kendini gittikçe zenginleştirerek gelişen bir varlık olarak görülmektedir. (s. 16). Toplumun ekonomik temelini sarsan ve değişikliğe uğratan ihtilâller üstyapıda yani ahlâkta, edebiyatta, felsefede, sanatta, hukukta, ve âdetlerde kesin değişiklikler yarattıkları halde dil, bu değişikliklerden çok az bir ölçüde etkilenmektedir. Stalin'in açıklamalarına göre, üretim araçları arasında yer alır gibi görünen dil, yine düşünürün ileri sürdüğü teze göre, üretimdeki değişiklikleri de, vasıtasız ve dosdoğru bir şekilde, temeldeki değişiklikleri beklemeksizin aksettirmektedir (s. 19). "Dil, anlaşma ve haberleşme vasıtası olarak, her zaman cemiyet için tek ve bunun bütün mensupları için müşterek olmuştur ve öyle olarak kalmaktadır" (s. 32).

Demek ki, Stalin'in gözünde, dil üretim âletlerine yakın bir şeydir; üretim sürecinde (vetiresinde) önemli bir rol oynar; insanların anlaşma ve haberleşmesini sağlar, edinilmiş olan bilgi ve tecrübelerin taşıyıcısıdır; bir üstyapı kurumu olmadığı için temelin, yani üretim ilişkilerinin (sosyal münasebetlerin) hukukî ifadesi olan temelin değişikliğe uğraması, dil üzerinde bü-

yük bir etki yapmaz. Dilin, kelime hazinesi nisbeten daha çabuk değiştiği halde, çatısı ve gramer yapısı çok daha yavaş değişir. Hattâ değişikliğe uğramak yerine gelişmeye uğrar. Ayrıca, dil, temelin altında, yani üretici güçler arasında yer aldığı için, bu güçlerde ortaya çıkan değişiklikleri, temelde ve buna bağlı olarak üstyapıda herhangi bir değişikliğin ortaya çıkmasından önce, doğrudan doğruya dile getirir.

Dilin Yeri

Ne var ki, kitabın sonunda yer alan mektuplarında, Stalin'in dili ne üretici güçlere (istihsal kuvvetleri), ne temele, ne de üstyapıya sokmadığını görüyoruz (s. 57). "Kısaca, dil, ne temellere, ne de üstyapılar kategorisine sokulabilir. Dil, temel ve üstyapı arasında 'mutavassıt' fenomenler kategorisine de sokulmaz. Çünkü bu türlü 'mutavassıt' fenomenler yoktur. Peki, dil cemiyetin istihsal kuvvetleri kategorisine, meselâ istihsal âletleri kategorisine de sokulamaz mı? Filhakika, dil ile istihsal âletleri arasında bir benzerlik vardır; istihsal âletleri de tıpkı dil gibi sınıflar karşısında bir nevi tarafsızlık (indifference) gösterir ve cemiyetin muhtelif sınıflarına, eski sınıflara olduğu kadar yeni sınıflara da aynı şekilde hizmet edebilir. Bu durum, dili istihsal âletleri kategorisine sokmamıza cevaz verir mi? Aslâ!" (s. 57). "...Dil ile istihsal vasıtaları arasında esaslı bir fark mevcuttur. Bu fark, istihsal âletlerinin maddî servetler istihsal etmesine mukabil, dilin hiçbir şey istihsal etmemesinde, yahut sadece kelimeler 'istihsal' etmesindedir." (s. 58) diyor Stalin.

Böylece, dilin üretim içinde herhangi bir yere kesin olarak yerleştirilmemiş olduğunu görüyoruz. Oysa, üretici güçlerin yapısına, terekübüne ve üretim âletleri (istihsal âletleri) ile genel olarak üretim güçleri arasındaki ilişkiye daha yakından bakacak olursak, dilin, toplum yapısının kökünü teşkil eden üretim güçleri arasında yer aldığını söyleyebiliriz. Çünkü, üretim güçleri, sadece üretim âletlerinden (taş baltadan makinaya kadar) ibaret değildir. Üretim âletleri, üretimin nesneleri (yani insanın dünyayı değiştirici çabasının yani emeğinin tatbik edildi-

ği nesneler) ve insanoğlunun emek gücünün bir araya geliş üretim güçlerini teşkil eder. Başka bir deyişle, ne sadece üretim âletleri, ne insanoğlunun ele alıp değişikliğe uğrattığı nesneler, ne de insanoğlunun emek gücü yani fizik kuvveti, bilgisi ve tecrübeleri, tek başına üretim güçlerinin tümünü teşkil edemezler. Üretim güçleri bütün bunların bir arada bulunuşu ve bir arada işleyişidir. Üretim âletleri insanoğlunun fizik gücü, bilgisi ve tecrübesi olmadan herhangi bir maddî değer yaratamaz. Bu gücün yöneldiği ve değişikliğe uğrattığı nesneler olmadan, üretim âletleri ve insanoğlunun fizik gücü ve bilgisi de herhangi bir nesne yaratamaz. Üretim âletleri ve nesneleri olsa, ama, insanoğlunun fizik gücü ve bilgisi olmasa yine maddî bir değer ortaya konulamaz. Demek ki, insanoğlunun emek gücü, yani fizik kuvveti ve bilgisiyle tecrübesi, maddî değerlerin yaratılmasının tamamlayıcı ve zorunlu bir parçasıdır. Üretici güçlerin işleyebilmesini sağlayan bilgi ve tecrübenin temel taşıyıcısı ise dildir. Dil, üretim faaliyetinde, manevî yanın yani bilgi, tecrübe ve alışkanlığın hem biriktiricisi ve taşıyıcısı hemde bir insandan ötekine aktarabilmesinin imkânıdır. Stalin şöyle diyor: "... istihsal âletlerine sahip olan insanlar maddî servetler istihsal edebilirler; ama, aynı insanlar (bir) dile sahip olmakla beraber istihşâl âletlerine sahip olmadıkları takdirde, maddî servetler istihsal edemezler" (s. 58). Burada, düşünürün, bir soyutlamaya düştüğü açıkça görülmektedir. Stalin, dil olmaksızın, insanların sadece üretim âletlerine (istihsal âletlerine) sahip olmalarının, maddî servetler istihsal etmelerini sağlayacağını düşünüyor. Oysa, istihsalı yapanlar, canlı insanlardır; üretim âletlerini harekete getirenler de canlı insanlardır; yani bu âletleri üretim amacı için kullanmak üzere aralarında anlaşmak haberleşmek zorunda olan, yani bir dile sahip bulunmaları gereken insanlardır. Burada, maddî servetlerin istihsalı sürecinde (vetiresinde), üretim âletlerinin oynadığı rolün, insan emeği yani insanoğlunun bilgisi ve tecrübesi aleyhine gerektiğinden fazla önemsendiği ve bundan ötürü bilgi ve tecrübenin canlı bir şey olmasını sağlayan dilin de üretim güçleri dışında bırakıldığı görülüyor. Eleştirmemizi başka bir biçimde de dile getirebiliriz: Stalin "Üretim âletleri olmadan sadece dille maddî servet ortaya ko-

nulamaz" diyor. Bu hükmü tersine çevirdiğimiz zaman, şu iddiayı elde ederiz: "Dil olmadığı zaman, sadece üretim âletleri ile maddî servet elde edilemez." Elde ettiğimiz bu ikinci hüküm, birincisi kadar doğrudur. Yani yanlıştır. Çünkü her iki hükümde de, üretim güçlerini teşkil eden unsurların (üretim âletleri, üretim nesneleri ve insanın fizik gücü ve bilgisiyle tecrübelerinden tereküp eden emek gücünün) bir arada bulunmasının zorunluğu ve bu unsurlar arasındaki organik bağlantı ve birlik gözününde tutulmadan, unsurlardan sadece birisi, sanki bütüne eşitmiş gibi ele alınmıştır.

Öyleyse, dilin, üretim âletleri arasında yer almasa da, üretim güçleri arasında yer aldığını ve bu güçlerin tamamlayıcı ve zorunlu bir unsur olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz, bu tanım, dilin, toplum hayatında yerine getirdiği fonksiyonların tümünü açıklamaz, ama onun üretim araçları içinde oynadığı rolü dile getirir. Tıpkı bilim gibi, dil de, üretici güçlerin temel unsurlarından biridir ve bu özelliğinden ötürü, tıpkı bilim gibi, temelin ve üstyapının değişikliğe ve kesintiye uğramasına rağmen özü bakımından sürekli bir gelişme ve birikme gösterir. Bilim gibi, dilin de, toplum içindeki niteliksel değişmelere ve sıçramalara rağmen kesiksiz ve ağır değişen bir seyir takibetmesi, onların toplum hayatında oynadıkları başka bir rolün bulunmadığını göstermez. Dil de, tıpkı bilim gibi, özü bakımından üretici güçler arasında yer almasına rağmen, bir üstyapı kurumu özelliğini de taşıyabilir. Bu özellik, dilin, özünden değil, belli bir durumdaki kullanılışından doğan bir şeydir ve en az iki veçheli bir sosyal olay olduğunu gösterir. Yani dil, tıpkı bilim gibi, özü bakımından olmasa da, kullanılması bakımından bir üstyapı kurumu rolünü oynayabilir ve böylece ideolojik bir değer taşıyabilir. Nitekim büyük Marksist dilbilgini Marcel Cohen bu konuda şöyle diyor: "Küçük ya da büyük grupların yaşayışında, önemli rol oynayan ya da vazgeçilmez olan her sosyal vakıayı kurum (müessese) diye adlandıırırsak, tabii bir şekilde ve uzlaşmaksızın ortaya çıkmasına; gelişmesinin ve bu gelişme ritminin farkına varılmamış olmasına ve aynı grupta kendini gösteren hızlı ve kimi zaman sıçramalı değişikliklerden bağımsız bulunmasına rağmen, dilin de bir kurum olduğunu söyleyebiliriz.

"Buna karşılık, otorite ve müeyyidelerle temellendirilen ve grubun sadece belli bir bölümünün faaliyetleri üzerinde etkisi görülen siyasi, idari ve hukuki düzenlerden gayrisine kurum adı vermezsek, o zaman, dilin, bütün bakımından bir kurum olduğunu söyleyemeyiz.

"Ama, dil, az ya da çok gecikmeyle, bu dar anlamda ele alınan kurumların da akıbetine uğrayabilir. Bu durum, dildeki bir değişikliğin genel bir devlet (hükümet) değişikliğine eşlik ettiği zaman ortaya çıkar."⁷

Cohen, Stalin'in dili üstyapı arasında saymayışına değindikten sonra da şöyle diyor: "Dilin, tam anlamıyla kurum diye adlandırılan yapılara ve ideolojik unsurlara bağlı olması dolaşısıyla kullanılması bakımından tıpkı bilim gibi, üstyapıya hangi ölçüde 'açıldığını' incelemek gerekmektedir."⁸ Başka bir deyişle, Cohen, dilin, özü bakımından olmasa da, kullanılışı bakımından bir kurum yani bir üstyapı unsuru olarak da görülüp incelenebileceğini ve bu işin yapılması gerektiğini ileri sürüyor.

Demek ki, özü ve temel fonksiyonu bakımından üretici güçler arasında görülmesi mümkün olan dil, üstyapı kurumlarına nispetle çok daha ağır değişikliğe uğramasına rağmen (bu değişiklikler, herhangi bir dilin ortadan kalkmasında, bir toplumda ikidilliliğin, çokdilliliğin teşekkül etmesinde, millî dillerin ortaya çıkışında, kelime hazinesinin değişikliğe uğramasında, gramer kurallarının belli bir ölçüde değişikliğe uğramasında ve mükemmelleşmesinde görülür), gayrî iradî ya da iradî bir şekilde, toplumun belli bir bölümünün çıkarına da işleyebilir ve böylece, tıpkı ahlâk, sanat ya da hukuk gibi ideolojik bir özellik kazanarak üst yapı kurumları arasında yer alabilir. Dilin bu karmaşık yapısı, herhangi bir toplumdaki dil olayını inceleyen göz önünde tutmamız gereken önemli bir gerçektir.

May Dergisi, Sayı: 3, Aralık 1967

7 *Pour une Sociologie du Langage*, Albin Michel, Paris, 1956, s. 81-82.

8 Aynı eser, s. 84.

Önsöz*

Okuyacağınız metin, Marx ve Engels'in, anlaşılması hayli güç, ama Marksizmin kavranması bakımından büyük önem taşıyan gençlik eserlerinden birinin, *Alman İdeolojisi*'nin (*Die Deutsche Ideologie*) ilk bölümünün çevirisidir. 1932'de yayımlanmış olan bu eser, son yıllarda büyük bir önem kazanmış, sürekli olarak başvuru bir metin haline gelmiştir. Çeşitli tarihi ve politik şartlar yüzünden (burada, bu şartlar üzerinde durmayacağız) Marksizmin, uzun bir süre, kendi içine kapandığı, resmi ve kalıplaşmış bir yorumun, yaratıcı Marksist düşünce ve metodun yerini aldığı bilinmektedir. 1956 yılından itibaren, sosyalist ülkelerin iç ve dış politikalarında görülen köklü değişiklik, sosyalist hareketin tek merkezliliğini kaybedip, her ülkenin kendi özelliklerinin ve tecrübelerinin değer kazanması, çağdaş bilimin, felsefi düşüncenin ve sanatın ortaya koyduğu meselelerin, Marksist metotla ele alınarak daha geniş ve bilimsel bir açıdan çözülmesi zorunluluğunun şiddetle hissedilmesi, resmi ve kalıplaşmış yorumun aşılmasını ve kaynaklara dönülmesini gerekli kılmıştır. Bundan ötürü, "Marksizm bir doğma değil, aksiyona kılavuzluk eden bir metoddur." sözü, genel bir ilke olarak benimsenmiştir. "Marx'a dönüş" sloganı ve Marksist metodun önemi ön plâna geçmiş, Marx ve Engels'in gençlik eserleri ve bu arada *Alman İdeolojisi*, sürekli bir analiz, inceleme ve başvurma konusu haline gelmiştir. Kaynaklara ve metoda dönen Marksist düşüncenin, yenileşme, genişleme ve derinleşme konusunda harcadığı bu çabalar "yabancılaşma",

* *Alman İdeolojisi*'nin (Çev. S. Hilâv) Türkçe basımı (Sosyal Yayınlar, 1968) için yazılan önsöz (Ed.N.)

"Marksist hümanizma", "praxis felsefesi", "ideolojiler", "felsefenin sona ermesi", "Asya-tipi üretim tarzı", v.b. gibi konuların, daha önceki Marksist literatürde raslanmadık bir biçimde ortaya atılıp deşilmesinde kendini açıkça gösterir.

Marksizmi kuranların öz düşüncelerine ve bu arada dünya görüşlerinin çekirdeğini teşkil eden gençlik eserlerine, aradaki bütün araçları kaldırarak ve metodun kendisini tanımak amacıyla yapılan bu dönüş hareketi, kalıplara zorla sokuşturulmaya çalışılmış olan ya da görmezlikten gelinen gerçeklerin bu metod bakımından ele alınarak açıklanmasını sağlayan bir zenginleşme ve derinleşme hareketidir. Ayrıca bu hareket, bizimki gibi, teorik alanda olduğu kadar pratik alanda da, Marksist dünya görüşünün gerektiği kadar başarılı bir şekilde uygulanamadığı ülkeler bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü böyle bir derinleşme, yurt gerçeklerine uymayan kalıp teorinin bilincine varılarak aşılması ve teori ile yurt gerçekleri ve özellikleri arasında olduğu gibi yine teori ile pratik arasında somut (müşahhas) bir birliğin kurulması için zorunlu olan ve ilk adımı teşkil eden metod ve araştırma çalışmasının vazgeçilmez bir temelidir. Ancak böyle bir derinleşme ve Marksist düşüncenin temelden kavranarak metodun özüne uygun bir yaratıcı bir şekilde kullanılmasıdır ki, yurt gerçeklerinin "başkalarına benzemez" yanlarının ortaya çıkarılmasını ve bu özel gereklere uygun bir pratiğin yani devrimci aksiyonun temellerinin ortaya konmasını sağlayabilir. Bu bakımdan, Marx ve Engels'in, dünyayı değişikliğe uğratan metodlarını ve temel düşüncelerini derli toplu ve kesin bir şekilde ilk olarak dile getiren *Alman İdeolojisi*'nin, bizim için ayrı bir önem taşıdığı açıktır.

Metnin çevirisi, çeşitli güçlüklerle savaşmamızı gerekli kıldı. Marx ve Engels ilk olarak, bu eserde Hegel felsefesinden ayrılmış olduklarını ifade ediyorlardı. Ama daha sonraki eserlerinde de görüldüğü gibi, Hegel felsefesinden ayrıldıkları halde, Hegel'in felsefe terminolojisinden aynı kesinlikle ayrılmış değillerdi. Bizde, hem Osmanlıca hem de Öztürkçe terminoloji bakımından Hegel felsefesinin hemen hemen hiç işlenmemiş olması metnin çevrilmesinde, aşılması imkânsız gibi görünen güçlüklerle karşılaşmamıza sebep oldu. Marx ve Engels'in sonraki eserlerinde de raslanan bu güçlük, gençlik yazılarında daha şiddetle ken-

dini duyurur. Ayrıca, metnin kendisinden gelen bir başka güçlük daha vardır: Marksist görüşün klasik (kalıplaşmış) yorumunun yarattığı belli anlayışın doğurabileceği yanılgılara düşmemek için, metne yaklaşırken, sürekli olarak "kuşku" halinde bulunmamız gerekiyordu. Ancak böyle "kuşkulu" bir tavırla, *Alman İdeolojisi'*ndeki düşünce ve açıklamaları bozulmamış bir şekilde dilimize aktarabilirdik. Metnin daha önce yapılmış bir çevirisinin bulunmayışı ve karşılaştırma imkânının olmayışı yüzünden, güçlük bir kat daha artıyordu. Bir süre önce yurdumuzda yayımlanmış önemli bir eserde, çevirisini sunduğumuz bu metnin iki bölümü yer almıştı. Bu bölümlerin çevirisini inceleyince, metnin ne büyük tuzaklarla dolu olduğunu bir kere daha gördük.¹ Gerçekten de, *Alman İdeolojisi'*nin çevirisini verdiğimiz bu bölümünde, klasik Marksist yorumda, ya tamamen başka bir biçimde anlaşılmış ya da üzerinde gerektiği gibi durulmamış belli birtakım görüş ve tesbitlere raslanmaktadır. Nitekim, dilimizde tam karşılığı bulunmayan, Almanca "stand", Fransızca "ordre" İngilizce "estate" kelimesinin çevrilmesinde, yukarıda sözü geçen iki güçlük bir arada ortaya çıkmaktadır. Bu kelimenin, Marx ve Engels'in kastettikleri anlama uygun olarak, ancak "zümre" (sosyal tabaka) sözüyle karşılanabileceğini düşündük. Böylece, Marx ve Engels'in, bu metinde, "sınıf" kavramı ile "zümre" (sosyal tabaka) arasında bir fark gözettiklerini belirtmeye çalıştık. Gerçekten de, metnin son kısmında görüleceği gibi, yazarlar, tam anlamı ile "sınıf"ın ancak "burjuvazinin ürünü" olduğunu düşünmekte ve kapitalizm-öncesi sosyal farklılaşmaları (özellikle derebeylik

1 Karl Marx, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri*, Çev. Mihri Belli, Sol Yayınları, 1967). Eserin sonuna eklenmiş ilk parçada çoğul olarak kullanılan İngilizce "estate" kelimesinin önce "rütbeler" diye (Türkçesi: s. 134; İngilizcesi: s. 122 [K. Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, Lawrence and Wishart, London, 1964]) çevrildiği görülüyor. Daha ilerde, aynı kelime "derebey malikâneleri" diye (Türkçesi: s. 138, İngilizcesi: s. 126) çevrilmiş. "Ve toprağın derebey malikânelerine bölünmesi, kesin bir bölünmeydi..." denmiş. Oysa "zümrelere ayrılma" olayı kastediliyor, "Zümreler halinde ayrılma olayı açıkça görülüyordu..." deniyor. (İngilizcesi: "...and the division into estates was strongly marked..."; Fransızcası: "La division en ordres était à vrai dire très fortement marquée..." [Marx et Engels, *L'Idéologie Allemande*, Editions Sociales, 1966, s. 33]) Ayrıca aynı bölümde, İngilizce "strip-system" sözünün (s. 126), Türkçeye "soygun sistemi" diye çevrildiği (s. 139) de görülüyor. Oysa bu söz "küçük ve parçalı işletme", "bölük-pörçük tarım" anlamına gelir (Fransızcası: "L'exploitation morcelée", s. 33).

içindeki sosyal farklılaşmayı) "zümre" (stand) sözüyle dile getirmektedirler. Şüphesiz ki, "zümre"yi de geniş anlamıyla sınıf kavramı içine yani üretime katılım ve bölüşümden farklı pay alışı gerçeği üzerinde temellenen "sınıf" kavramı içine sokuyorlar. Ama, özel olarak, "zümre" düzeninde, mülkiyetin kendisinin ve bundan doğan insan ilişkilerinin farklı olduğunu belirtiyorlar. Küçük bir mantık titizliği gibi görülmesi mümkün olan bu fark, kapitalizm-öncesi yapılardan hâlâ tamamen kurtulamamış sosyal düzenlerde (meselâ Türk toplumunda) mülkiyet ve insan ilişkilerinin yani insanın manevi dünyasının anlaşılması, bakımından büyük önem taşıyabilir. Nitekim, "İdeolojinin Gerçek Temeli" adlı bölümde, özel mülkiyet çerçevesi içinde ve işbölümünün sonucu olarak ortaya çıkan şehir-kır çatışması açıklanırken "nüfusun, ilk olarak, iki büyük sınıf halinde bölünmesi"nden söz edilmesi de, yukarda sözünü ettiğimiz açıdan bakılınca önem taşımaktadır. Bu açıklamalarıyla, Marx ve Engels, kapitalizm-öncesi gelişme safhasında, şehirlerin ve kırdaki yaşayanların (köylülerin) iki büyük sınıf halinde ayrılmış olduklarını belirtmek istemektedirler.² Bu, yurdumuzdaki bütün "kapitalist", "modern" ve "Batılı" gelişme ve değişikliklere rağmen ekonomik ve politik hayatta varlığını elle tutulur bir şekilde hâlâ hissettiren somut bir ayrımdır.

Eserin çevirisini verdiğimiz bölümünde, ideolojiler, idealist felsefe ve tarih görüşü, işbölümünün tarihi ve sosyal gelişmede oynadığı rol, yabancılaşma, emek (iş-çalışma), felsefenin sona erişi, insanoğlunun ekonomik şartları kontrolü altına alması, kabiliyet ve imkânlarını sonuna kadar ve hür bir şekilde geliştiren bütünsel insan, v.b. gibi, konular ele alınmış ve tarihi maddecilik görüşüyle açıklanmıştır. Eser, o çağlarda kendilerini devrimci gibi gören ve gösteren Genç-Hegel'cilere karşı bir polemik olarak yazılmıştır.

Ama, küçük-burjuva görüşlerinden kurtulamayan bu eğreti sosyalistleri kıyasıya eleştirirken, Marx ve Engels, onların düşüncelerinin yanlışlığına ortaya koymakla yetinmemişler, aynı

2 Sencer Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Az Gelişmiş Ülkeler* (Elif Yayınları) ve *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* (İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları) isimli incelemelerinde bu düşüncüyü uygulamış ve geliştirmiştir.

zamanda, kendi görüş ve düşüncelerini de ilk olarak derli toplu bir şekilde dile getirmişlerdir.

Bu metinde, ana düşüncenin ve amacın, ideolojileri eleştirmek ve Marksizm ile ideolojiler arasındaki karşıtlığı dile getirmek olduğu açıkça görülmektedir. İdeoloji denince, maddi (ekonomik) şartların, faaliyetlerin, ürünlerin ve ilişkilerin, insanoğlunun zihninde bu ekonomik gerçeklere uygun olmayan yanıltıcı tasavvur ve fikirler halinde ortaya çıkışı kastedilmektedir. Yani, insanlar, kendi ekonomik hayatlarını kendilerinin ürünü olarak görmemekte, fikirlerin, anlayışların ya da tabiatüstü kuvvetlerin sonucu olarak görmektedirler. Tek tek insanların zihnindeki tasavvur ve fikirler halinde olduğu gibi, felsefi, politik, dini, edebi ve hukuki görüşler halinde de ortaya çıkan ideolojiler, insan faaliyetlerini ve insanın gerçek tarihi varlığını soyutlamaya (tecride) uğratarak, maddi hayatın karşısına soyut ve hayali bir dünya dikmektedir. Bu durum, insan hayatının ve gerçeğinin yanlış (aldatıcı) bir biçimde tasavvur edilmesine yol açmaktadır. Bu bakımdan ideoloji ile, varlığı düşünceden çıkarmak (türetmek) isteyen idealist felsefe arasında derin bir bağ vardır. Marx ve Engels, insan faaliyetleri hakkındaki bu bilim dışı aldatıcı tasavvur ve fikirlerin, kol emeği ile fikir emeğinin ayrılmasına yol açan işbölümünün bir sonucu olduğunu ve maddi (pratik) faaliyetten ayrılan (kopan) fikir faaliyetinin, kendini bağımsız bir şey gibi düşünmeye başladığını ve bu yüzden gerçek dünyayı soyutlamaya uğratarak, insan zihninde bu dünyanın eğreti, eksik ve yanıltıcı bir tasavvurunu doğurduğunu, açıklıyorlar. İdeolojilerin yanıltıcılığı, yani insanların kendi faaliyetleri, ürünleri ve ekonomik ilişkileri hakkında yanlış fikirler edinmeleri ile bu tasavvurlar altında yatan hakiki ve objektif ilişkileri bilimsel metoduyla meydana çıkaran ve aldatmacaları sıyrıp atan Marksizm arasında tam bir karşıtlık vardır. Mesela, insanların kötü hayat şartları içinde bulunuşları ya da toplum hayatının kısıtlamaları ve baskıları, ideolojiler açısından, onların belli bir takım fikirlerinin ya da bilgisizliklerinin sonucu olarak görülür. Bu gerçeklerin birer sebep değil, insanların kendi faaliyetlerinin ürünü ama onlara yabancı ve bağımsız varlıklar gibi görünen ve onların kontrolünden kaçmış

olan ekonomik ilişkilerin birer sonucu olduğunu ileri sürmek ise bilimsel düşünceye yani Marksist görüşe uygun düşen bir açıklama şeklidir. Böylece, meselâ, bizde olduğu gibi bütün sosyal kötülükleri ve gerilikleri “kültürsüzlük”, “bilgisizlik” gibi gerçeklerle açıklamak ve toplumun ekonomik temel ve ilişkilerini değişikliğe uğratmaktan hiç söz etmeksizin, bütün “kurtuluşu” sadece “eğitimde” ve “zihniyetin değişmesinde” aramak, samimi olarak ileri sürülen bir fikir de olsa, aldatıcı bir ideolojik görüş olmaktan ileri gidemez.

Eserde, Marx ve Engels’in, sosyal gelişmenin en önemli faktörlerinden biri olarak işbölümünü ele aldıkları görülecektir. İş bölümü, parçalanmış ve kapalı faaliyet alanlarına hapsedtiği insanların, birbirinden ayrı düşmesine ve böylece ortaya konulan ürünün, bu fertlerin kontrolünden kaçmasına yol açmaktadır ama, aynı zamanda, üretici güçlerin artması ve insanın daha gelişmiş bir ekonomik faaliyet göstermesi imkânını da yaratmaktadır. İşbölümü, insan kontrolünü girdiği zaman, eski özelliğini kaybedecek ve insan hürriyetini kısıtlayan birşey olmaktan çıkıp yeni bir düzen içinde, hürriyetin insanca hayatın temelini teşkil edecektir. Marx ve Engels’in “işbölümünün kaldırılması” sözünü kullanırken, işbölümünün kendisinin değil bu kısıtlayıcı ve yabancılaştırıcı özelliğini kaldırmayı kastettiklerini unutmak gerekir Nitekim, “emeğin (işin-çalışmanın) kaldırılması” sözünü de aynı şekilde anlamak gerekir. Burada sözü edilen “emek”, insanların kontrol altına alamadıkları tabii toplumdaki “ücretli emektir (iştir)” ve insanın manevi dünyasını yozlaştıran, onu esir haline getiren, kendi kendine yabancılaştırarak insanlıktan çıkaran emektir. “Emeğin kaldırılması”, belli sosyal yapıların ekonomik ilişkileri yüzünden, emeğin, kendinde taşıdığı bu özelliklerin kaldırılması demektir, yani “ücretli emek”in kaldırılması demektir. İnsanoğlunun kendi ürünlerini kontrolü altına aldığı bir toplumda, “emek”, hürriyetin temeli olan yaratıcı ve zenginleştirici emek haline gelecektir.

Bu açıklamalarla ilintili olarak, Marx ve Engels’in, eserin son bölümünde, bütünsel insan (l’homme total) kavramını işledikleri görülüyor. İnsan kişi olarak bütün kabiliyetlerini ve imkânlarını ancak, insanoğlunun hâkimiyetine ve kontrolüne gir-

miş bir ekonomik faaliyet ve ilişkiler bütünü üzerinde yükselen toplumda kazanabilir. Burjuva "ferdiyetçiliği"nin soyut ve aldatıcı açıklamalarına karşı, Marx ve Engels'in toplumla ve toplumda mümkün olan somut "ferdiyetçilik" anlayışlarını bu bölümde açıkladıklarını görüyoruz.

Eserde ele alınan bir başka önemli mesele de, felsefenin klasik anlamda bağımsız bir faaliyet olarak sona ermesi ve ortadan kalkması meselesidir. Kontrol altına alınmış bir toplumda, felsefenin bir ideal olarak gördüğü ama hiçbir zaman gerçekleştirmeyi başaramadığı şeyi, yani yabancılaşmadan sıyrılmış tutarlı bir insani hayatı, somut bir şekilde gerçekleştirmek mümkün olacaktır. Felsefe bir araştırma dalı olmak bakımından, yerini bilimsel metod ve görüşlere bırakmak zorunda olduğu gibi, ileri sürdüğü idealler bakımından da bu ideallerin gerçekleşmesi dolayısıyla ortadan kalkmak zorundadır. Bütünsel insanın gerçekleşmesi ve yabancılaşmanın kaldırılması, felsefenin ideallerinin ve soyut hayallerinin, dünya haline gelmesi ve felsefe olarak ortadan kalkması demektir. Nasıl, dünya soyutlamalar yoluyla felsefe haline gelmişse, felsefe de somutlaşarak dünya haline gelecektir. Eserde, Marx ve Engels'in, ünlü "yabancılaşma" kavramını kesin ve açık bir biçimde ele aldıkları da görülüyor. Metinde ve yazdığımız notlarda, bu konuyla ilgili geniş bilgi verildiği için burada üzerinde durmuyoruz.

* * *

Birinci bölümünü sunduğumuz *Alman İdeolojisi*, 1845 baharı ile 1846 yılı sonu arasında yazılmıştır. Marx, *Ekonomi Politika'nın Eleştirilmesine Katkı*'nın (1859) önsözünde şöyle diyor:

"Alman felsefesinin ideolojik görüşü ile bizim görüş tarzlarımız arasındaki uzlaşmazlığı ortaya koymak için birlikte (Engels'le birlikte) çalışmağa karar verdik, aslında, eski felsefi anlayışımız ile hesaplaşmak kararını vermiştik. Bu amacımız, Hegel sonrası felsefenin eleştirilmesi şeklinde ortaya çıktı. Yeni şartlar yüzünden, basılmayacağını öğrendiğimiz zaman, iki kılın cilt tutan müsveddeler, Westphalie'deki editörde, bir hayli

zaman kalmış bulunuyordu. Düşüncelerimizi açık seçikliğe kavuşturmuş ve böylece asıl amacımızı gerçekleştirmiş olduğumuz için, müsveddeleri farelerin kemirici eleştirmesine terketmekte sakınca görmedik."

Engels, o sırada, Marx'la birlikte yaptıkları çalışmalarından ve gözönünde tuttıkları amaçlardan söz ederken şöyle diyor:

"Politik hareketlerin içine adamakıllı girmiştik, özellikle Batı Almanya'da, okumuşlar arasında düşüncelerimizi benimseyen kişiler vardı. Organize halde proletarya ile de çeşitli ilişkiler kurmuştuk. Görüşlerimize bilimsel bir temel sağlamamız gerekiyordu, ama, Avrupa ve özellikle Alman proletaryasını da inançlarımıza çekmemiz aynı ölçüde önemliydi."

Alman İdeolojisi'nin yazılma tarihiyle ilgili olarak da şunları söylüyor:

"1844 yılı yazında, Paris'te Marx'ı ziyaret ettiğim zaman, bütün teorik konularda tam bir fikir birliği halinde olduğumuz ortaya çıktı. Birlikte çalışmamız işte bu tarihte başlar. 1845 baharında, Brüksel'de bulduğumuz zaman, Marx, bu temellerden, bir maddeci tarih teorisi çıkarmış bulunuyordu. Bu teori ana çizgileri bakımından tamamlanmıştı. Yeni görüş tarzımızı, teferruatlı bir şekilde ve çeşitli yönlerde işleyip geliştirmeye koyulduk."

Alman İdeolojisi 1932 yılına kadar yayımlanmamıştır. Marx'ın sağlığında, eserin sadece çok küçük bir bölümü bir dergide çıkmıştır. Müsveddede bazı eksikliklerin bulunması ve bölümler arasındaki geçişlerin iyi düzenlenmemiş olması, bu ilgi çekici metnin okunup anlaşılmasını güçleştiren bir başka sebeptir. Çeviride, metnin ve notların içine köşeli parantezle aldığımız açıklayıcı mahiyette kelime ve cümleler yazarak, bu güçlüğü elimizden geldiğince hafifletmeye çalıştık. Müsveddede Marx ve Engels tarafından üstü çizilmiş olan ve yabancı ülkelerde yapılmış baskıların birçoğunda yer almayan bölüm ve cümlelerin hepsini çevirdik. Ayrıca İngilizce ve Fransızca çevirilerin notlarından yararlandık ve yazarların notlarını, sona koyduğumuz (M.E.) rumuzu ile bunlardan ayırdık. Kendi notlarımızı da (Ç) rumuzuyla belirttik. Metne eklenmiş olan başlıkları ya da sayıları, köşeli parantez içinde ve Fransızca çeviriye uygun olarak verdik.

Türk Toplumcularının Çelişmeleri

Marksizmin bir inanç, bir dogma olmadığını ama ancak aksiyonun gerçekleştirilmesini sağlayan bir metot, bir yol gösterici olarak ele alınması gerektiğini hiç kimse Türk toplumcuları kadar derinden duymamıştır. Türk toplumcularının çelişmeleri yani çıkmazları, Marksizm denilen metodun, yaratıcı ve zahmetli bir şekilde öz gerçeklere uygulanmayışındadır. Kolay bir iş değildir bu. Ama, yapılması mutlaka gerekli bir iştir.

Bugün, 1967 yılında, Türk toplumunu Marksist açıdan ele alıp inceleyen bir tek eser yoktur elimizde. Demek ki kendi özelliklerimizi, toplumcu bir anlayışla ortaya koyup didiklemiş değiliz. Ortalama Türk toplumdusunun bilinci ve anlayışı, bir yandan, Batı toplumlarına uygulanan Marksist metodun ortaya döktüğü sonuçlardan; öte yandan Cumhuriyet devri ideolojisinin "İlericilik-Gericilik", "Baticılık-Doğuculuk", "Laiklik-Yobazlık" kavramları içine sokuşturduğu soyut ve aldatıcı bir düşünce tarzında kurulmuştur. Oysa ne Batı ülkeleri ve toplumların hakkında varılmış olan sonuçlar ne de Cumhuriyet devri ideolojisi, Türk toplumcuları olarak bizi çekişmelere düşmekten kurtaramazlar. Somut ve etkin olmak istediğimiz yerde, soyut ve ayakları yere basmayan bir teoriyi benimsemiş insanlar olarak ortaya çıktığımız zaman, içinde yaşadığımız toplumun çelişmeleri, bizim de düşünce ve aksiyonlarımızda yansır. Bu, önüne geçilmez bir şeydir.

Elli yıllık Türk toplumcu hareketinin, harcanan çabaya ve gösterilen yiğitliğe rağmen elde ettiğı sonuç, üzerinde uzun uzun düşünmemizi zorunlu kılacak niteliktedir. Türk toplum-

cularının başarısızlığını sadece baskı rejiminin şiddeti ile açıklamak kabil değildir. Başarısızlık, Türk toplumcusunun, kendi öz teorisini kuramamasından ve hâkim sınıfların ideolojilerinden ve düşünce biçimlerinden sıyrılamamasından gelmektedir. Kişi, toplumcuyum demekle toplumcu olmuyor. Sömürücülük üzerine temellenmiş bir toplulukta en dikkat edilecek şey, insanın kendini ne sandığı değil, ne düşündüğü ve ne yaptığıdır. Aradan belli bir süre geçtiği halde ve belli bir takım mücadeleler yapıldığı halde, ilk hedeflere bile ulaşılmamışsa, silbaştan etmek ve herşeyi yeniden tartıp biçmek zorunludur.

* * *

Cevaplarını kolayca verdiğimiz sandığımız soruları yeniden ele almak zorundayız. Bugünü anlamak, dünü açıklamakla mümkünse, önce, Türk toplumunun temel yapısını açıklamalıyız. Bu toplumun ekonomik ve sosyal yapısı nedir? Marx'ın açıkça, sırf Batı toplumlarının gelişme çizgisini ve kapitalizmi ilgilendirdiği için bu gelişme dışında kalan toplumlara uygulamayacağını söylediği (Bkz. Karl Marx, "L'Avenir de la Commune Rurale Russe", *Oeuvres*, I, Bibliothèque de la Pléiade, s. 71) genel şemaları ve açıklamaları, Türk toplumuna otomatik bir şekilde uygulanabilir mi? Bu açıdan ele alınca, Türk toplumunu, derebeylik ve kapitalizm kavramları içinde ele almamız ve sadece bu kavramlarla (bir de emperyalizmi ekleyerek) açıklamamız mümkün müdür? Açıkladığımızı düşünüyorsak, doğru bir teori ileri sürdüğümüzü iddia ediyoruz demektir. Doğru bir teorinin elli yıllık çabalar sonucunda bugünkü sonuçları vermesi (doğruluğun ölçüsü pratik etkinlik olduğuna ve pratik sonuçlarını görmemizi sağlayacak uzun bir süre aradan geçmiş olduğuna göre) nasıl değerlendirebilir? Yoksa, Türk toplumunun henüz açıkça göremediğimiz iç yapısının ve dinamiğinin farklılığından ötürü, kapitalizmle ve onun son şekli olan emperyalizmle karşılaştığı zaman, klasik kavramlarla açıklayamayacağımız bir toplumsal gerçeklik mi ortaya çıkmıştır? Türk emekçi kitlelerinin hâlâ içinden sıyrılamadığı sübjektif şartlanmalar bu çeşit soruları, cevap verilmesi gerekli sorular olarak

ortaya koymamakta mıdır? Halk kitlelerinin politikaya ve yukarda olup bitenlere karşı duydukları şaşırtıcı kayıtsızlık neyi dile getiriyor? Köy hayat düzeyinin inanılmayacak kadar düşük olmasından dolayı, şehirlere akın ve "işçileşme" hareketlerinin, nisbî de olsa bir hayat düzeyi yükselişi sağlaması ve bundan ötürü işçi sınıfının devrimci bir bilince ulaşmasının (genel olarak) bir türlü gerçekleşmemesi neyin işaretidir ve ne gibi bir anlam taşıtmaktadır? Bir başka sübjektif özellik, yani her şeyi devletten beklemek ya da buna tepki olarak kurtuluşu tek başına başarıya ulaşmakta arayan zihniyetin ekonomik ve sosyal temelleri nelerdir? Bunlar ve buna benzer sorulara doyurucu cevaplar verilmedikçe ve bu cevaplar pratiğin sınamasından geçirilmedikçe, Türk toplumunun varolan ama bilincine varmadığımız için bir türlü aşamadığımız çelişmeleri, toplumcuların çelişmeleri olarak kendini gösterip duracaktır.

* * *

Bunların zlmemesinin sonucu olarak ortaya çıkan bir başka zellik, Türk toplumcularının bir aldatıcı ideolojiyi benimsemelerinde dile gelir. Bu ideoloji, kırk yıl boyunca, gizli bir faşizmin (daha doğrusu bizim özelliklerimize tekabül eden bir faşizmin) "ilericilik" kisvesi altında ileri sürülen ideolojisidir. Bu ideoloji Türk toplumcularının, zaten iyice kavrayamadıkları öz gerçeklerini gözden büsbütün kaybetmeleri ve bir çıkmaza girmeleri sonucunu doğurmuştur. Böylece, gerçeklerin yerini bu gerçeklerin yerine konmuş olan aldatmacalar almış ve araya gerilen perdeyi sıyırmak kabil olamamıştır. Oysa toplumcu bir düşünce, geçmişi kendisine sunulduğu biçimde değil, onunla hesaplaşarak ele almak iyi ve kötü yanlarını ayırmak; kullanabileceği şeyi benimseyip kullanamayacağı şeyi bir yana atmak ve bağımsız bir düşünce olmak zorundadır. Toplumcu düşünce her şeyden önce bir tarih bilinci ve bir tarih hesaplaşmasıdır. Yukarıda, henüz Türk toplumunun tarihi hakkında bilimsel metotla yazılmış tek eserin elimizde olmadığını söyledim. Aynı iddiayı son kırk yıllık tarihimize de uygulayabilirsiniz. Son kırk yıllık ta-

rihimiz de bilimsel açıdan ele alınmış ve didiklenmiş değildir. Bu süre içinde yapılan işlerin gerçek değeri nedir? Okumuşlara değil Anadolu halklarına ne getirmiştir bunlar? Köke ve temele inemediğini, bir türlü yerleşemediğini herkesin kabul ettiği ama bu günkü şekliyle de sürüp gitmesini istediği devrim hareketlerinin objektif anlamı ve değeri nedir? Kırk beş yıldır ne toprak meselesini, ne eğitim meselesini, ne hukuk meselesini hatta ne de kıyafet meselesini çözemediği bir düzenin ideoloji alanındaki "İlericilik-Gericilik", "Batıcılık-Doğuculuk", "Demokrasi-Zorbalık" ve buna benzer konularda ileri sürdüğü iddiaların ve benimsediği zihniyetin gerçek değeri nedir? Bunlar, gerçek karşısında ne gibi bir değer taşımaktadırlar ve gerçeğe nispetle, birer ideolojik yönelim olarak ne gibi fiili bir rol oynamaktadırlar? Bunlar birer aldatmaca mıdır, yoksa toplumcuların benimsemeleri ve şu ya da bu biçimde geliştirmeleri gereken ilkeler midir? Son kırk beş yıl içindeki politik şekil değiştirmelere rağmen, sosyal açıdan, hâkim sınıf ve zümrelerin yapısında daha öncesi-ne nispetle bir farklılık olmuş mudur? Mülkiyet ilişkileri bakımından (ki son sözü söyleyen ve her şeyin kıstası olan bu ilişkilerdir), son kırk beş yıl ile daha önceki yüz yıllar arasında bir nitelik farkı görüyor muyuz? Ara tabakalar dediğimiz zümreler, Türk toplumunda bugüne kadar niçin önemli bir rol oynamışlardır? Halk kitleleri açısından ve toplumcu bir gözle ele alındığı zaman bu "önem" ne gibi bir anlam ve değer taşır. v.b.

* * *

İşte çelişmeleri aşmak için cevabı verilmesi gereken sorular. Türk toplumcularının çelişmeleri, belki de daha kimsenin bilmediği ve benzeri mevcut olmayan toplumsal çelişmelerin, bilinçlerine yansımalarının sonucudur. Türk toplumcularının bugünkü bilinçlerinin ve benimsedikleri fikir ve değerlerin analizi bizi doğrudan doğruya bu toplumsal ve nesnel çelişmeleri bulmaya götürmez ama dolaylı olarak götürebilir. Dolaylı olarak götürebilir, yani bu bilinç çelişmeli ve yetersiz olduğu için (üs-

telik pratiğın terslemesiyle karşılaştığı için), değiştirmek istediği toplumsal ve nesnel gerçekliği yeniden ele almamızın ve incelememizin zorunlu olduğunu gösterir. Bu gerçeklik ortaya konulduğu zaman ise, ona dayanarak, bugün ancak ne-olmadığını bildiğimiz bu çelişmelerin ne olduğunu açıklamamız ve onları aşarak daha bütünsel ve etkin bir bilince ulaşmamız mümkün olacaktır. Ve o zaman Türk toplumculuğu gerçek yö-rüncesine girecektir.

Yaprak Dergisi (Almanya), 1968 Kışı

"Marx'cı Eleştiri Özel Sayısı" Üzerine

I

Yeni Dergi, Mayıs sayısını, "Marx'cı Eleştiri"ye ayırdı. Arkadaşımız M. Fuat, tanıtma yazısında, bu özel sayının Marksist eleştirmeyi bütün yönleriyle vermek iddiası taşımadığını ve belli bir takım amaçlar gözönünde tutularak hazırlandığını açıklıyor. Amaçlardan birincisi, Marksist eleştirmenin, kaba bir eleştirme olmadığını göstermek; ikincisi, Marksist eleştirmele-
rin, aynı yazar üzerinde her zaman aynı yargıya varmadıkları-
nın ortaya konması; üçüncüsü ise, Marksist eleştirme anlayışı-
nın, derinde yatan gerçek ve kavrayıcı bir geleneğe dayandığı-
nın gözler önüne serilmesi. Bu amaçlara uygun düştüğü
için, "piyasada satılmakta olan kitaplardan" üç yazı alınmış
dergiye: Plehanov ve Lenin'in Tolstoy hakkındaki incelemeleri
ile Gramsci'nin yazısı. Özel sayıyı inceleyince, bunların dışın-
daki bazı parçaların, daha önce dilimizde yayımlanmış olan ki-
taplarda yer aldığını gördük. Özel sayı için yeniden çevrilmiş
olan bu parçalar şunlardır: Marx'ın, *Ekonomi Politikin Eleştiril-
mesine Katkı* isimli ünlü eserinden alınan ve "İktisadi Temel ve
Üstyapı" başlığı altında yayımlanan parça. Marksizmin temel
meseleleriyle ilgili kitapların hemen hepsinde yer alan ve son
yıllarda bizde yayımlanan bu tür eserlerin birçoğunda bulunan
bir parçadır bu. Nitekim, iki cümlesi eksik olarak, en son, *Mark-
sizm ve Dil* isimli eserin başında yer almaktadır (Stalin'den çev.
A. Onursal, Sosyal Yayınlar, s. 6-7). "İktisadi Durum Otomatik
Bir Etki Yaratmaz" başlıklı parça, Engels'in, *Sosyalist Düşünce-*

nin *Gelişmesi* adı altında toplanan yazılarında (Çev. S. Hilâv, Sosyal Yayınlar, s. 15-16); "Sanatın Doğuşunda İşin Rolü" başlıklı parça yine aynı eserin 26. sayfasında; "Güzellik Kuralları-na Göre Bilinçli Üretim ve Yaratma" adlı parça ise, Özel Sayı'da bu parçayı çeviren arkadaşımızın birkaç ay önce yayımlanan bir çeviri kitabında, ilk satırları bir hayli farklı olarak yer almaktadır (Mikhail Lifshitz, *Marx'ın Sanat Felsefesi*, Çev. Murat Belge, Ararat Yayınevi, s. 109) Plehanov'un, *Sanat ve Toplum* adlı uzun incelemesi de, tam olarak, daha önce yayımlanmıştı (*Sanat ve Sosyalizm*, Çev. S. Mimoğlu, Sosyal Yayınlar, 2. Baskı, s. 27-113). Gerçi bu parçalar, Marksist sanat felsefesi ve eleştirme-si bakımından çok önemlidir ve bu konuya ayrılan bir özel sayı-da verilmelidir. Ama, öyle sanıyorum ki, Dergi'nin sayfa im-kânı düşünülerek daha önce yapılmış bulunan çevirilerin (eğer bu çeviriler yanlış ya da yetersiz bulunmuyorsa), bibliyograf-yasının okurlara sunulması ve tekrardan kaçınılarak çevrilme-miş parçaların verilmesi daha doğru olurdu. Ayrıca, Marx ve Engels'ten seçilerek yeniden çevrilen parçaların, daha çok, me-totla ilgili olan ve sanat problemine dolaylı olarak ışık tutan parçalar olduğunu da belirtmek gerekir. Oysa, Marx'ın sanat eserinin değeri ile ekonomik temel arasındaki ilintiyi ve eski eserlerin etkilerini sürdürebilmeleri problemini incelediği bir yazısı (*Introduction Générale à Critique de l'Economie Politique*, Pléaide, s. 264-266) ve belli bir sanatçıyı ve eserlerini ele alarak eleştirdiği (Eugene Sue hakkındaki inceleme: *La Sainte Famille*, Engels'le birlikte) yazıları da vardır. Özel Sayı'nın gözönünde tuttuğu amaç bakımından, bu gibi parçaların mutlaka verilmesi gerekirdi. Marksist eleştirme anlayışını sistematik ve başarılı bir şekilde ilk olarak uygulayan Lafargue ve Mehring gibi ya-zarlara; Sovyet iktidarının ilk yıllarında Marksist eleştirme ala-nında büyük etki yapmış olan ve son zamanlarda eserleri yeni-den yayımlanarak ilgi çeken Lunaçarski'ye; üzerinde bunca tar-tışılan Sosyalist Gerçekçilik'in babası Gorki'ye; "olumlu tip" te-orosini ilk defa kesin bir şekilde eleştiren ve teorik incelemele-riyle "Marks'çı eleştirinin kaba bir eleştiri olmadığını" gösteren Brecht'e, gözönünde tutulan amaçlar bakımından, bu Özel Sa-yı'da az da olsa bir yer verilmeliydi. Hele "Marx'çı Eleştiri"ye

ayrılmış bu özel sayıda, mükerrer çevirilerin yani sıra Çernişevski'nin de yedi sayfalık bir yazısı bulununca, yukarıda sözü geçen Marksist düşünürlerin hakkı gerçekten yenmiş oluyor. Bilindiği gibi, Çernişevski, Marksist bir düşünür değildir; Feuerbach maddeciliğinin etkisi altında kalarak bu filozofun düşüncelerini geliştirmiş ama Marx'ın derinlemesine eleştirdiği Feuerbach'ın maddeciliğinden (Bkz. *Alman İdeolojisi*, Çev. S. Hilâv, Sosyal Yayınlar, s. 76-82), Marksizmin temeli olan diyalektik maddeci görüşe ulaşamamış bir düşünürdür. Çernişevski'nin, maddeci olduğu halde diyalektik metottan yoksun olmasının, sanat alanındaki çalışmalarında olumsuz bir şekilde nasıl kendini gösterdiğini, Plehanov, açıkça ortaya koymuştur. Ve Plehanov'un bu incelemesi, Özel Sayı'ya alınan Tolstoy hakkında yazısının bulunduğu kitapta yer almaktadır (*Sanat ve Sosyalizm*, Çev. S. Mimoğlu, s. 115-126). Böylece, "Marx'çı Eleştiri Özel Sayısı"nın bu konuya ayrılan 91 yazılı sayfasından 22'sinde "piyasada satılmakta olan kitaplardan" alınmış ya da başka yerlerde yayımlanmış ama yeniden çevrilmiş parçalar bulunmaktadır; yedi sayfası Marksist olmayan bir yazara ayrılmış ve geri kalan altmış iki sayfasında ise çeşitli Marksist düşünürlerin dilimize çevrilmemiş (benim bildiğim kadar) yazıları yer almıştır. Dış görünüşü bakımından böyle bir oran ortaya çıkmaktadır. Ama bazı çeviriler incelenince, dilimize ilk defa çevrilen yazılar bölümünde bir azalma görülmektedir. Çünkü bu parçalar arasında bir tanesinin, gerçekten "çevrilmiş" olduğunu söylemek, ne yazık ki mümkün değildir. Lucien Goldmann'ın on iki sayfa tutan bu yazısı çıkarılınca, dilimize ilk olarak çevrilen parçalar elli sayfa tutmaktadır. Bu gerçekler gözönünde tutulunca, eldeki sayfa imkânı ve varılmak istenen amaçlar bakımından, "Marx'çı Eleştiri Özel Sayısı"nın hazırlanmasında; yazarların ve yazıların seçimi ve uzunluklarının belirlenmesi konusunda, gereken titizliğin ve başarının gösterildiğini söylemek güçtür. Bu arada sevinecek bir olaydan da söz etmeliyiz. Dostumuz M. Fuat, daha üç yıl önce "Upton Sinclair gibi sanat sorunlarının çok yüzeyinde kalan yazarlara, Plehanov gibi yıllarca önceden seslenen düşünürlere alışmış okurlar, Roger Garaudy'nin Kafka üzerine yazdıklarını okurken düştükleri şaş-

kınlığa Ernst Fischer'i okurken de düşecekler" diyerek (*Yeni Dergi*, Sayı: 4) Plehanov'u, Sinclair'in yanına ve Garaudy ile Fischer'in karşısına koyarak eleştirmişti. Özel amaçlar gözünde tutularak hazırlanan "Marx'çı Eleştirisi Özel Sayısı"nda ise, Plehanov'un iki yazıyla, hem de her ikisi daha önce yayımlanmış iki yazıyla başköşeyi işgal ettiğini ve bir çeşit "misafir düşünür" niteliğiyle ortaya çıktığını görüyoruz. Marksist sanat felsefesi ve eleştirisi alanında Plehanov'un çok önemli bir yeri olduğunu ve Plehanov'un *sesine gerçekten kulak vermiş* olanların, ne Garaudy ne de Fischer karşısında pek büyük bir şaşkınlığa düşmeyeceklerini her zaman düşünmüş ve fırsat düştükçe yazmış olan benim gibi bir kimse için, üstâda layık görülen bu "iade-i itibar" geç olmasına rağmen yine de sevindirici bir olaydır.

Seçim ve değerlendirme açısından yaptığımız eleştirilerden sonra, "Marx'çı Eleştirisi Özel Sayısı"nda yer alan yazılardan bazılarını inceleyerek bu Özel Sayı'nın çeviri bakımından ne ölçüde başarılı olduğunu göstermeye çalışacağız. "Çevrilmiş" olduğunu söylemeyeceğimizi yukarda belirttiğimiz yazıdan başlayacağız önce. Bu parça, Lucien Goldmann'ın *Pour une Sociologie du Roman* (Gallimard, 1964) isimli eserinin "Introduction à une Sociologie du Roman" isimli bölümünden alınmıştır (s. 21-57).

Arkadaşımız Ferit Edgü'nün bu parçayı dilimize aktarmak isterken daha ilk cümlede yanıldığını görüyoruz. İlk cümlelerin sonu "bu isteği büyük bir anlayışla karşılamıştık" diye çevrilmiş. Oysa yazar "bu teklifi büyük bir kaygıyla kabul etmiştik." demek istiyor: "...nous avons accepte cette offre avec beaucoup d'apprehension." (s. 21) İlk cümlelerin yanlış çevrilmesi, ona bağlı olan ikinci cümlelerin de yanlış çevrilmesine yol açmış. Edgü şöyle diyor: "...yaptığımız incelemeler bir roman, hele çağdaşımız diyebileceğimiz çok yakın bir geçmişte yazılmış bir roman üstünde yapılacak incelemeye girişmek konusunda *en küçük tereddüt uyandırmamıştı bizde.*" Goldmann kendinden bu kadar emin değil; tam tersini söylüyor: "Nos travaux... ne nous

laisaient préjuger en rien la possibilité d'une étude portant sur une oeuvre romanesque et, encore moins, sur une oeuvre romanesque écrite à une époque presque contemporaine." Yani "yaptığımız çalışmalar, roman türünden bir eser üzerinde inceleme yapmanın, hele çağdaşımız sayılacak kadar yakın zamanda yazılmış bir roman üzerinde *inceleme yapmanın mümkün olduğu zehabına kapılmamıza elvermiyordu*" diyor yazar. Üçüncü paragrafın ikinci satırında "takaz" diye bir kelimeyle karşılaşırız. Sözlüklerde böyle bir kelime bulamadım. "Takas" kelimesinin yanlış dizilmesi sonucunda ortaya çıkmış olabilir. Ne var ki "takas" kelimesi de Fransızca "l'échange" teriminin karşılığı değil; "ödeşme" anlamına geliyor. Edgü bu kelimeyi "trampa" anlamında kullanmış olacak. Ama o zaman da Fransızca terimin karşılığı değil; çünkü "trampa", dilimizde ekonomi terimi olarak sadece "aynî mübadele"yi yani malla yapılan mübadeleyi anlatmak için kullanılır. Oysa "liberal ekonomideki takaz" denince geniş anlamıyla "mübadele"nin kastedildiği apaçık. Nitekim aynı kelime daha ilerde bulunan bir notta (s. 374) "değişim" sözüyle, yani "mübadele" sözünün dilimizde son yıllarda kullanılmakta olan bir başka karşılığı ile çevrilmiş.

369. sayfanın ilk paragrafında, dostumuz F. Edgü, Goldmann'ın fikirlerinden ayrılarak şöyle diyor: "Lukacs'ın incelediği roman biçimi, sorunsal kahraman deyimiyle çok iyi belirttiği bir *roman kahramanının varlığını belirleyen* biçimdir." Yazarın söylediği ise şu: "Lukacs'ın incelediği roman biçimi, problematik kahraman deyimiyle çok iyi tanımladığı *roman kahramanının varlığının karakterize ettiği* roman biçimidir." Yani roman kahramanının varlığı romanın biçimi tarafından belirlenmiyor; tam tersine, roman kahramanının varlığı romanın biçimini karakterize ediyor (belirtiyor): "La forme de roman qu'étudie Lukacs est celle que caractérise l'existence d'un héros..." (s. 23). Bu cümleyle ilgili önemli bir dipnot çeviride yer almamış; eğer alınıp da doğru çevrilmiş olsaydı, Goldmann'ın yaptığı eleştirme ile yukardaki cümlelerin Özel Sayı'da yer alan çevirisi arasındaki anlam uyumsuzluğu açıkça ortaya çıkardı. Aynı sayfanın 4. paragrafında, "Roman, kişi (kahraman) ile dünya arasındaki önüne geçilmez kopuşla nitelenmiş bir epik türdür. Lukacs'ta,

hem bu kopuşun temeli olan 'karşıtlığı' hem de..." diyor Edgü. Goldmann'ın bazı açıklamaları, gereksiz bulunduğu için atlanmış olacak. Çünkü cümlelerin aslı anlam olarak şöyle: "*Destan ve masalın tersine*, roman, kahraman ile dünya arasındaki aşılmaz bir kopuş tarafından karakterize edilen bir epik tür (destan türü) olduğu için, Lukacs'ta hem bu aşılmaz kopuşun temeli olan bir kurucu karşıtlığı, hem de..." Aynı sayfanın 5. paragrafında ikinci cümle: "Kahraman ile dünyanın birliği, gerçek ilişkilere oranla..." diye başlıyor. Yazar, "has değerlere oranla" (par rapport aux valeurs authentiques) diyor. "Authentique" kelimesinin "gerçek"; "inauthentique" kelimesinin de "gerçekliği olmayan" sözleriyle çevrilmesi, Goldmann'ın açıklamalarına temel teşkil eden en önemli kavramlardan birinin anlaşılmasına ve sonuç olarak açıklamaların da anlaşılma hale gelmesine yol açmış. Üzerinde çok söz edilen "authentique" kelimesinin çevirisi gerçekten güçtür ama herhalde, "réel" kelimesinin dilimizdeki kesin karşıtlığı olarak kullanılan "gerçek" sözüyle çevrilemez. Böyle bir çeviri, kavramlar arasında ister istemez bir kargaşa yaratacaktır.

Lukacs'm, on dokuzuncu yüzyıl Batı romanını sınıflarken birinci tipe gösterdiği örnekler çeviride yer almıyor; bunlar *Don Kişot* ile *Kırmızı ve Siyah*'tır (s. 370). Aynı sınıflamanın "c" fıkrasında "ne de değerlerinin kapalı ölçülerini" denmiş. Yazarın "l'échelle implicite des valeurs" sözüyle kastettiği şey, "değerlerin zımnî ıskalasıdır (silsilei meratibidir)". Yani, yine aynı fıkra, "tutucu dünya" diye çevrilmiş olan "le monde de la convention"un yani "itibarlar (kabuller-saymacalar) dünyası"nın karşıtı olan ve problematik roman kahramanının "authenticité" (haslık) araştırmasının yöneldiği ama zahiri değil zımnî hale gelmiş bulunan değerler dünyasıdır. Goldmann, "has değerler" (valeurs authentiques) kavramını açıklarken, bu değerlerin zımnî bir şekilde romanın dünyasını organize ettiklerini söylemişti. Yazık ki bu paragrafta "authentique" kelimesi "gerçek"le; "implicite" kelimesi de "dolaylı" ile karşılandığı için iki kavram arasındaki ilinti ortaya çıkmamış (Bkz. s. 369, p. 3). 370. sayfa 5. paragrafta, "dualité" kelimesi "ikilem" diye karşılanmış. Oysa bu kelimenin karşıtlığı "ikilik"tir; "ikilem" ise dilimizde kullanı-

lan bir mantık terimidir ve düzensiz tasımlardan birinin adıdır (eskilerin "kıyâsı mukassim" dedikleri şey: Fransızcası: "le dilemme"). Aynı paragrafta, "authentique" kelimesinin "gerçek"le karşılanmasından doğan yeni bir anlamsızlık örneğiyle karşı karşıyayız! "Bu iki kavramın (varlık-bilim ile doğa-ötesi) ondaki karşılıkları gerçek olanla gerçek olmayandır." diyor Edgü. Oysa yazar, "Bu iki kavramın (varlıkbilimsel ile metafizik) ondaki karşılıkları has-olanla has olmayan'dır" demek istiyor. Bu paragrafın çok önemli olan dipnotu da atlanmış. Bu dipnot çevrilseydi, Goldmann'ın "ontologique", "ontique", "ilerleme", "gerileme" kavramları açısından Heidegger ve Lukacs arasında yaptığı karşılaştırmaları okuyabilmek ve paragrafın anlaşılmasını sağlamak mümkün olacaktı. Ne yazık ki, çeviride bu dipnota yer verilmediği gibi, kısa bir paragraftan sonra, ardından gelen iki sayfanın tamamen atlandığını görüyoruz. Oysa bu iki sayfa, Goldmann'ın incelemesinin belkemiğini teşkil eden ve daha sonraki sayfaların anlaşılması için zorunlu olan "médiation" (dolayım, araltı) kavramının açıklanmasına hasredilmiştir. Edgü'nün biraz ilerde göreceğimiz çok önemli yanlışları ve ters-anlamaları biraz da bu bölümün atlanması ile açıklanabilir sanıyorum.

371. sayfanın beşinci paragrafında bir cümle eksik (Fr. s. 32). Bundan sonraki paragraf ise yanlış çevrilmiş! "...yalnızca geçici şeylerin (hiçliğin), yalnızca daha önceki araştırmanın değil, her umudun, her mümkün araştırma niteliğinin bilincine varmaktır." Oysa yazarın söylemek istediği şöyle açıklanabilir: "...ama, daha önceki araştırmanın beyhudeliğinin ve yozlaşmış karakterinin bilincine varmakla kalmayıp aynı zamanda her umudun ve mümkün olan her araştırmanın beyhudeliğinin de bilincine varmaktan ibarettir." Fransızcası: "...mais simplement la prise de conscience de la vanite, du caractère dégradé non seulement de la recherche antérieur, mais aussi de tout espoir, de toute recherche possible."

372. sayfanın dördüncü satırında, daha önce "değerlerin kapalı ölçüleri" diye çevrilen "l'échelle implicite des valeurs" sözünün, bu sefer, "değerlerin kapalı aşaması" diye çevrildiği görülüyor. Burada felsefi terminoloji ile ilgili bir noktaya da de-

ğınmek isterim. Arkadaşımız F. Edgü, "réification" kelimesi ile ilgili olan ve bu sayfada yer alan notunda bu kavramı şöyle tanımlıyor: "genel felsefi anlamda bir soyutlamayı, somut, maddesel bir nesne gibi ele almaktır." Doğrusu, benim, "şeyleşme" ya da "eşyalaşma" diye çevirdiğim "réification" kavramının böyle bir tanımına hiçbir yerde raslamadığımı itiraf etmek zorundayım. Daha sonraki Marksistlerin ve özellikle Lukacs'ın kullandığı "réification" kavramı Marx'ta, "metanın fetişizmi" ile eşanlamlıdır. Marx'ın felsefi gelişimi gözönünde tutulup "yabancılaşma" (alienation) kavramına verdiği çeşitli anlamlar açısından ele alınınca, "réification", "yabancılaşma"nın belli bir biçimi olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle, yabancılaşmanın, tikel (particulier) bir halini yani meta üretimi sonucu, insanların ürünlerinde ortaya çıkan yabancılaşmayı yani ekonomik yabancılaşmayı anlatan bir terimdir. İnsanların ekonomik ürünleri meta üretimi sonucu, onların kendi ürünleri olarak değil, bağımsız birer varlık gibi görünür onlara; insanların dışında bir sözde-nesnellik (objektivite) kazanır; eşya haline gelir. İnsanlar, tabiatla ve hemcinsleri ile aralarındaki ilişkileri kendilerinden bağımsız şey'lerin ilişkisi olarak görür ve aldanırlar. Marx, klasik ekonomi politüğın *eleştirisini* yaparken bu bilim kolunun, kendi konusunu, bir çeşit "réifié" yani "şeyleşmiş" bir görüşle incelediğini, oysa asıl ekonomi politüğın, bu sözde-nesnelliğın ardında ve derininde bulunan gerçekleri ortaya dökmesi gerektiğini belirtmişti; ortaya koyduğı eser bu amaca yönelmişti. Goldmann'ın ustası olan Lukacs'a gelince, onun felsefi terminolojisinde "réification" yukarıda açıkladığımız temel Marksist kavram gözönünde tutularak genel anlamda "yabancılaşma" karşılığında kullanılır. Lukacs'ın gözünde, "réification" burjuva ve kapitalist dünyasında insanın yaratmış olduğı dünyanın *res* yani şey haline gelmesidir. Yani genel insanî dünyanın yaratıcı olan insandan bağımsız ve cansız bir şey haline gelerek onun karşısına dikilmesi ve onu ezmesidir. Latince "res" kökünden gelen bu Fransızca terimin yanı sıra hemen hemen aynı anlamı veren "chosification" kelimesi de kullanılır. Lukacs, düşüncesi-nin temelini teşkil eden "réification" kavramını Marx'ın "yabancılaşma" kavramını işlediğı gençlik eserleri yayımlanma-

dan geliştirdiği için, ekonomik yabancılaşmayı ağırlık noktası olarak almış ve fetişizm, réification ve yabancılaşma kavramları arasında kaplam ve işlem bakımından aşağı yukarı bir eşitlik kurmuş ve daha sonra Marx'ın gençlik eserleri yayımlanıp, "yabancılaşma" üzerinde analizler yapılırca Lukacs'ın pek fazla hata etmediği görülmüştür. "Meta'ya dayanan (sosyal) yapının özü daha önce birçok kere belirtilmişti; bu öz, kişiler (şahıslar) arası bir ilişkinin ya da bir bağlantının bir eşya özelliği kazanması ve böylece 'yanıltıcı bir nesnellik' edinmesi olayına dayanır..." diyor Lukacs (*Histoire et Conscience de Classe*, s. 110). Demek ki, arkadaşımız Edgü'nün yazdığı gibi "genel felsefi anlamda soyutlama" değil, insanların ekonomik hayatlarının, ürünlerinin ve aralarındaki ilişkilerin yani somut gerçeklerin bir "şey" haline gelmesi söz konusu. Bunların "nesneleşmiş" olduğunu söylememiz de "réification" olayını gerektirdiği gibi açıklayamaz. Çünkü "nesneleşmek" ya da "nesnelleşmek" daha geniş bir anlam taşımaktadır ve belki "objectivation"un karşılığı olarak kullanılabilir. Marksist açıdan bu iki terim arasında önemli bir fark vardır. "Objectivation" genel olarak, ferдин öz faaliyeti ile varlığını dışlaştırması; nesneler halinde ortaya koyması demektir. Her yabancılaşma ya da "réification" bir "objectivitionu" şart koşar ama her "objectivation" mutlaka bir yabancılaşma ya da réification" değildir. Mübadele olayının ortaya çıkmasından önce, çalışmanın (ekonomik faaliyetin) insan kişiliğinin gerçek bir yansıması olduğu sosyal düzenlerde, bu çalışmanın ürünü insanın "objectivation"uydu (nesnelleşmesiydi). Bu "objectivation"un insanın yabancılaşması halini alışı, üretim ilişkilerinin daha sonraki bir gelişme safhasının ortaya çıkmasından doğmuş bir şeydir. Öyleyse bu iki kavramı birbirine karıştırmamak için "réification"u "nesneleşme" ya da "nesnelleşme"den başka bir sözle karşılamamız gerekmektedir.

II

373. sayfanın ilk paragrafında, "... roman edebiyatının özü'nün ve toplumsal bir gerçeğin varlığının bazı öğelerinin..." denmiş. "Bazı öğeler", "toplumsal gerçeğin varlığı"na ait değil; sadece "romanesk edebiyatın" muhtevasına (özüne)" ait. Bu yanılma yüzünden cümlelerin sonu da yanlış çevrilmiş. Edgü dostumuz, "Bu öğeler, hemen hemen hiç aktarmasız ya da az çok saydam bir aktarmanın yardımıyla sözünü ettiğimiz toplumsal bir gerçeğin varlığını ve romanın özü'nü yansıtıyorlardı" diyor. "Öğeler" romanesk edebiyatın muhtevasının (özünün) öğeleri olduklarına göre, yine romanın özünü (muhtevasını) yansıtmaları anlaşılır gibi değil. Goldmann'ın böyle bir "tautologie"ye düşeceğini düşünmek imkânsız. Aslında, cümle şöyle çevrilebilir: "Kısacası, bütün bu analizler, romanesk edebiyatın' muhtevasının' (özünün), belli bir takım unsurları (öğeleri) ile, bu unsurların hemen hiç aktarmaya uğratmadan ya da az-çok saydam bir aktarma yardımıyla yansıttığı bir toplumsal gerçekliğin varlığı arasındaki bağıntıyla ilintiliydiler." (Bref toutes ces analyses portaient sur la relation de certains éléments du 'contenu' de la littérature romanesque et de l'existence d'une réalité sociale qu'ils reflétaient presque sans transposition ou à l'aide d'une transposition plus ou moins transparente. - s. 34)

Yine 373. sayfanın dördüncü paragrafının ilk satırındaki "... bozulmuş bir biçim üstüne..." sözü, "bozulmuş bir biçim içinde (biçimle)" olacak. Aynı paragrafta, çok önemli bir kavramın ters-anlamıyla çevrildiği görülüyor. Geçen yazımızda, metinden atlanmış olduğunu belirttiğimiz iki sayfada, bu kavramdan yani "mediatisation" kavramından söz edilmmiştir. "Médiatisation", "médiation"un gerçekleşmesi, bulunuşu demektir. Terim "médiatiser" fiiliyle ilintili olan bir isimdir. Tıpkı "nationaliser" fiiliyle ilintili olan "nationalisation" kelimesi gibi. Edgü, bir sayfa önce "médiatisé" kelimesini "dolaylaştırılmış" diye çevirdiği halde, burada "médiatisation" sözünü "aracısızlık (dolaysızlık)" diye, çevirerek ifade edilen kavramın tam tersini yüklü-

yor bu söze. Yani, "dolaylaştırılmış" demesi gerekirken "aracı-sızlık" diyor. Böylece, Goldmann'ın, roman türünü açıklarken temel bir ilke olarak kullandığı bu çok önemli kavramın yanlış çevrilmesi, yazarın söylemek istediklerinin anlaşılmasını im-kânsız kılıyor. Aynı paragrafta, daha önce de karşımıza çıkan "implicite" (zımnî) kelimesinin bu sefer "örtük" diye çevrildiği görülüyor. "Médiation", "médiatisé" ve "médiatisation" kavramları ile değerlerin "açıkça görülen-zahirî" (manifeste) durumundan "implicite" yani "zımnî" hale geçmeleri arasındaki ilintili kavranmadığı için, bu çeşit terim kaymalarına ve ters-anlamalara düşülmüş. Goldmann'ın, "Marx'çı Eleştiri Özel Sayısı"na alınmış olan bu incelemesinin Fransızcasından ve aynı konu üzerinde yazdığı bir başka yazısından (Bkz. "Introduction aux premiers écrits de George Lukacs", *La Théorie de Roman*'da, Bibliothèque Médiations) anlaşılacağı gibi, yazar, Lukacs'a dayanarak, meta üretiminde "mücadele değeri"nin (değişim değeri) ortaya çıkışıyla, insanla-insan ve insanla-değer arasındaki "dolayımlaşmış" (médiatisé) durumun yani insanla-insan ve insanla-değer arasına bir başka unsurun girmesinin, insanlar arası has (authentique) ilişkileri ortadan kaldırdığını, manevî değerlerin de tıpkı maddi (ekonomik) değerler gibi "zımnî" bir hale geldiğini ve roman türünün bu "zımnî" değerler dünyası içinde hareket eden "problematik" bir kahramanın hikâyesi olduğunu açıklamak istiyor. Pazar için üretim yapan toplumla yani meta üretimine dayanan toplumla roman türü ve bu ikisinin gelişimi arasındaki paralelligi de bu tesbite dayandırarak, "dolayımlaşma" (médiatisation), "değerlerin zımnî ıskalası" (l'échelle implicite des valeurs) ve "şeyleşme" (réification) kavramlarını, açıklamalarının temel fikirleri olarak kullanıyor. Nitekim Goldmann, birkaç sayfa sonra (Fr. s. 38) konuya doğrudan doğruya girerek meta üretimi yapan bir toplumda temel "dolayım" (médiation) olan mücadele değerinin, bütün has insanî ilişkileri ortadan kaldırdığını ve niteliğin yerine niceliğin hâkim olduğunu; insanlar-arası ilişkilerin yerini şeyler-arası ilişkilerin aldığını; böylece, insanlar-arası has ilişkilerin ve değerlerin "zımnî" hale geldiğini açıklamakta ve roman kahramanının bu çeşit "dolayımlaşmış" ve "yozlaşmış" bir dünyada-

ki "problematic" kahramanın hikâyesini dile getirdiğini açıkça söylemektedir. Temel kavramlar arasındaki mantıkî ilişki iyice kavranmadığı ve tutarlı bir terminoloji kullanılmadığı için, arkadaşımız Ferit Edgü'nün çevirisi ne yazık ki, başarısızlığa uğramış.

Yine 373. sayfanın 4. paragrafının son satırında "...toplumsal yaşamda hiç bir temeli olmadan..." denmiş. Oysa Goldmann, "grubun toplumsal yaşamında hiç bir temeli olmadan" diyor; "... sans aucun fondement dans la vie sociale du groupe" (s. 35). Goldmann, sanatçının ferdiyeti ile toplumsal grup arasındaki ilişkinin önemi üzerinde duran bir düşünürdür. (Bkz. *Recherches Dialectiques*, Gallimard, s. 50).

Yine 373. sayfanın beşinci paragrafı, bir önceki paragraftaki düşünceyi başka bir açıdan ele alarak geliştirdiği halde, ters-anlamda çevrildiği için, Goldmann'ın söylemek istediğinin tam tersi ifade edilmiş. Goldmann, diyalektik karmaşıklık taşıyan bir edebi form olan romana, çeşitli yazarların eseri olarak yüzyıllar boyunca çeşitli ülkelerde raslandığını; romanın, bütün bir çağın muhtevasını, edebiyat planında en iyi dile getiren bir tür haline gelmiş bulunduğunu ve bundan ötürü bu tür ile toplumsal hayatın en önemli veçheleri arasında bir benzerlik ve paralellik bulunmadan romanın bu hale gelmiş olmasının akıl almaz bir şey olduğunu söylüyor. Edgü, bu uzun cümlelerin bölümlerinde yanılığa düştüğü gibi "akıl almaz" anlamına gelen "inconcevable" kelimesini doğru çevirmediği için, "akıl almaz bir şeydir" demesi gerekirken "sanıyoruz ki pek yanıltıcı değildir" diyor. (Fr. s. 35-36)

374. sayfanın 1. paragrafındaki "değişim değerleri" sözü "kullanma değerleri" (valeur d'usage) olacak. Yine aynı sayfanın dördüncü paragrafında, daha önce de belirttiğimiz gibi "dolaylaştırılmış" ya da "dolayımlaşmış" anlamına gelen "médiatise" sözünün tam tersine çevrildiğini yani dolaysızlaştırılmış diye çevrildiğini görüyoruz. Bu paragraftan sonra, metinden bir sayfa atlanmış ve bu atlama bir sonraki paragrafın başına konan üç noktayla belirtilmiş.

Aynı sayfanın 5. paragrafında "...insanların değişim değeri ve niceliğiyle bozulmuş bir yolda, her kullanım değerini

ve niteliğini aramak zorunu duyarak..." deniyor. Yazarın söylemek istediği şu: "insanların, nicelik ve mübadele değeri dolayımı ile yozlaşmış bir biçim içinde her çeşit nitelik ve kullanma değerini aramak zorunu duyarak," (...lorsqu'ils sont obligés de rechercher toute qualité, toute valeur d'usage sur un mode dégradé par la médiation de la quantité, de la valeur d'échange... - s. 39)

375. sayfada, "groupe" kelimesinin 2., 3. ve 5. paragrafta "kat" kelimesiyle çevrildiğini, ama yine 5. paragrafta aynı kelimenin "grup" sözüyle karşılandığını görüyoruz. Ayrıca 3. paragraftaki "bağlantılı" kelimesinin "tutarlı" diye çevrilmesi gerekirdi. "Cohérence" kelimesinin karşılığı olan "tutarlılık" sözü, dilimize iyice yerleşmiştir. 376. sayfanın 5. paragrafında "Batı emekçi sınıfı, topluma yabancı kalmadığı gibi..." demiş. Burada, metinde bulunan çok önemli bir kelime yer almıyor. Bu kelime daha önce üzerinde durduğumuz "réifié" (şeyleşmiş) kelimesidir. "Batı emekçi sınıfı, şeyleşmiş topluma yabancı kalmadığı..." diyor Goldmann. Aynı cümle "kalmadığı ve ihtilâlcı bir güç olarak bu topluma karşı çıkmadığı gibi" diye devam ettiği halde, çeviride cümlelerin bu çok önemli bölümüne de raslamıyoruz.

377. sayfanın 1. paragrafında da önemli bir yanlışla karşılaşıyoruz. "Ekonomik yaşamın dolaysız aktarımını sağlayan ve yaratan edebiyat içindeki süreçler üstünde durmadan önce..." diyor Edgü. Oysa Goldmann'ın söylemek istediği şu: "Ekonomik hayatın, edebiyat hayatına bu 'dolaysız' aktarılışını mümkün kılmış ve sağlamış süreçlerin incelenmesine geçmeden önce" (Avant d'aborder l'étude des processus qui ont permis et produit cette transposition 'directe' de la vie économique dans la vie littéraire - s. 44) Yine aynı paragrafta, sonraki Marksistlerin ileri sürdüğü felsefe ve edebiyat genel teorisi (kuramı) ile Marx'ın özel analizi (çözümlemesi) arasındaki tutarsızlığın sebebi açıklanırken, dostumuz Edgü, bu tutarsızlıktan Marx'ı sorumlu tutmuş. Oysa, Goldmann, bu tutarsızlığın sebebini, Marx'ın ileri sürdüğü düşünceden, edebiyat sosyolojisi için gerekli olan sonuçları çıkaramayan (göremeyen) teoride (yani sonraki Marksistlerin felsefe ve edebiyat genel teorisi) buluyor.

Yani kabahat Marx'ta değil, teoride (...cette dernière théorie n'ayant jamais envisagé les conséquences pour la sociologie littéraire de l'affirmation de Marx selon laquelle... - s. 46)

378. sayfanın 1. paragrafıyla ilgili uzun bir not çeviriye alınmamış. 379. sayfanın 1. satırında "Bu roman, sorunsal kahramanın..." deniyor. Sözkonusu olan "roman" değil "devre" yani ikinci devredir (La deuxième période, qui commence... se caractérise... - s. 51).

Goldmann'ın bu yazısını "çevrilmiş" saymayacağımızı, geçen yazımızda söylemiştik. Yazıdaki önemli yanlışları ve aksaklıkları açıklayarak bu iddiamızı temellendirmeye çalıştık. Şimdi, "Marx'çı Eleştiri Özel Sayısı"nda yer alan öteki yazılardan birkaçını ele alarak çeviri bakımından inceleyeceğiz.

Arkadaşımız Murat Belge'nin, "İktisadi Temel ve Üstyapı" başlığı altında Marx'tan çevirdiği ünlü metinde (s. 312), "Bu ilişkiler, üretim güçlerinin gelişim şekilleriyken, bu ilişkilerin zincirleri olurlar." cümlesiyle karşılaşıyoruz. Böylece, ilişkiler, kendi kendilerinin zincirleri haline gelmiş oluyorlar. Oysa Marx, başka bir şey söylüyor: "Bu münasebetler (ilişkiler) evvelce istihsal kuvvetlerinin gelişme şekilleri iken, artık bu kuvvetler için köstek halini alırlar." (Stalin, *Marksizm ve Dil*, Çev. A. Onursal, Sosyal Yayınlar, s. 6). Marx, burada üretim ilişkileri ile üretim güçleri arasındaki diyalektik bağntıdan söz ederek, tarihin belli bir anında, üretim ilişkilerinin, üretim güçlerini kösteklemeğe başladıklarını anlatmaktadır: "From forms of development of the forces of production these relations turn into their fetters." (David Guest, *A Textbook of Dialectical Materialism*, International Publishers, s. 59)

Yine aynı metinde (s. 313), "Asya, eski derebeylik ve modern burjuva üretim tarzlarını, kaba çizgileriyle, toplumun iktisadi kuruluş sürecindeki birtakım dönemler olarak gösterebilir." denmiş. "Asya" yerine "Asyaî" ya da "Asya-tipi" demek, Marx'ın düşüncesine daha uygun düşecektir. Çünkü burada sözkonusu edilen üretim tarzı, sadece Asya'da bulunan bir üretim tarzı değildir. Ayrıca, "eski" yerine de "antik" kelimesini ya da bir başka kelimeyi kullanmak gereklidir. Çünkü, Marx, özelliklerini açıkladığı belli bir üretim tarzını kastetmektedir bu ke-

limeyle. Üzerinde uzun uzun tartışılmış olan bu önemli cümlede, bir de terim yanlışlığı var. Marx, "toplumun iktisadî kuruluş sürecindeki bir takım dönemler" demiyor; "toplumun iktisadî kuruluşunun ilerleyişindeki (inkışafındaki) birtakım dönemler" diyor. Arkadaşımız M. Belge, bir dalgınlık eseri "progress" kelimesini, "süreç" anlamına gelen "process" diye okumuş olacak. Metnin İngilizcesi şöyle: "In broad outlines we can designate the Asiatic, the ancient, the feudal, and the modern bourgeois modes of production as so many epochs in the progress of the economic formation of society." (A Textbook..., s. 60) Üzerinde durduğumuz kelime, Fransızca çeviride de "d'époques progressives" diye geçiyor (Contribution à la Critique de l'Economie Politique, Editions Sociales, s. 5)

313. sayfadaki son parça, şöyle başlıyor: "Nesnel bir dünyanın üretilmesi, organik olmayan doğanın 'biçimlendirilmesi' insanın türü içinde bilinçli bir üye olduğunu, yani kendi türüne kendi kendine karşı olduğu gibi ve kendi kendine de kendi türüne karşı olduğu gibi davranabilen bir varlık olduğunu gösterir." İngilizcesi şöyle: "In creating an 'objective world' by his practical activity, in 'working-up' inorganic nature, man proves himself conscious species being, i.e., as a being that treats the species as its own essential being, or that treats itself as a species being." (Economic and philosophic manuscripts of 1844, Foreign Languages Publishing House, s. 75). Şöyle çevrilmesi daha uygun olurdu sanıyorum: " 'Nesnel bir dünya' yaratarak ve inorganik tabiatı işleyerek; insanoğlu, bilinçli bir tür varlığı olduğunu, yani, türü, kendi özvarlığı gibi ya da kendini tür varlığı gibi ele alan (davranan) bir varlık olduğunu ispat eder."

"Sanat ve Emeğin Dağılımı" başlığıyla İsmet Elgün tarafından Alman İdeolojisi'nden çevrilen parçada (s. 315), metnin İngilizce çevirisiyle karşılaştırdırca bazı farklar gördüm. Sekizinci satırda "...örgütlenmesi doğrudan doğruya üretici olan iş..." denmiş; "örgütlenmesi gereken, doğrudan doğruya üretici olan iş" denmesi doğru olurdu. 16. satırda "... Floransa'nın toplumsal devletiyle..." denmiş. İngilizce çeviride "toplumsal" sözü olmadığı gibi "devlet"ten de söz edilmiyor; "Floransa'daki durum" demek isteniyor: "state of things in Florence" (German

Ideology, Progress Publishers, s. 430) Fransızcasında ise "l'état social" yani "toplumsal durum" denmiş. İkinci paragrafta bir ters-anlamayla karşılaşıyoruz: "...burjuva sınıfının üstünde bir yer almaya çalışıyor." sözleri, "burjuva sınıfının tutumunun çok aşağısında kalan bir tutumu (durumu) benimsiyor" diye çevrilmeliydi (adopts a position far inferior to that of the bourgeoisie – s. 431).

316. sayfanın 2. paragrafında "Sanat yetisinin yalnızca birkaç kişide toplanması ve içinden çıktığı büyük yığınlarda boğulması..." denmiş. Oysa, "Sanat yetisinin birkaç kişide toplanması ve bununla ilişkin olarak büyük yığınlarda bu yetinin *ortadan kalkması*..." diye çevrilmeliydi. (The exclusive concentration of artistic talent in particular individuals, and its suppression in the broad mass which is bound up with this... – s. 431). Fransızca çevirideki "étouffement" kelimesi mecaz olarak yani "boğulma" anlamında değil "yok olma" anlamında kullanılmış.

"Marx'çı Eleştiri Özel Sayısı"nın en ilgi çekici yazılarından biri genç neslin değerli çevirmeni Bertan Onaran tarafından çevrilmiş dilimize. Mikhail Lifshitz'in, *Marx'la Engels'in Tarihsel Estetiği* adı altında yayımlanan bu parçası, *Recherches Internationales*'in *Esthétique* sayısında (Sayı: 38) aynı ad altında Fransızca yayımlanan incelemesinin üçüncü bölümünün tümü. Bu güç metinde, çevirmenin, daha çok bugün hepimizin karşısına çıkan dil ve terim kargaşası ve yetersizliği ile karşı karşıya kaldığı görülüyor. Yazımın sonunda, bu genel meseleye kısaca dokunmadan önce, Onaran'ın çevirisinde gördüğüm bazı aksaklıkları açıklamaya çalışacağım.

389. sayfanın 2. paragrafında "... toplumun öbür üyelerine çarpıp takılan, onlar kadar yalnız bir birey..." denmiş. "*Kendisi kadar yalnız olan öbür toplum üyelerine çarpıp takılan*" diye çevrilmesi gerekirdi: "qui se heurtait à d'autres membres de la société, tout aussi seules" (s. 28). Aynı paragrafta "...kişisel yeti ve niteliklerin değerlendirilmesinin..." sözündeki "değerlendirme"nin karşılığı olan "hiérarchie" kelimesinin ya Fransızcasıyla ya da eski bir deyim olan "silsilei meratib" sözleriyle karşılanması daha doğru olur sanırım. Aynı parag-

rafta "katıksızlık" kelimesi "désintéressement" karşılığı olarak kullanılmış, oysa, "yararından vaz geçme", "çıkar gözetmeme", ya da "hasbîlik" anlamına geliyor. Yine aynı paragrafta, "duygusal olan" sözü "sensible" karşılığı kullanılmış. Eskilerin "mahsus" sözüyle doğru olarak karşıladıkları bu terimi, "duygu" ile değil, "duyu" ile ilintili olduğu için "duyusal" ya da "duyulur" diye çevirmek daha doğru olur. Fransızca kelime, burada felsefe terimi olarak kullanılmakta ve "aklı'nın (akılsal olan'ın) karşıtı olarak geçmektedir. Yine, "duygu" ile değil de "duyu" (sens) ile ilintili olan "sensualiste" kelimesi de, çeviride (s. 390, satır: 1) "duygucu" diye karşılanmış. Belli bir felsefî anlayışı benimseyen kimseyi belirtmek için kullanılan bu terim, metinde, geniş anlamıyla yani duyum, heyecan ve tutku hayatına önem veren kimseyi belirtmek için de kullanıldığı halde, "duyumcu" ya da "duyucu" diye çevrilseydi daha doğru olurdu sanırım.

391. sayfada anlam bakımından birbirinden farklı üç Fransızca kelimenin, sadece bir tek Türkçe kelimeyle karşılandığını görüyoruz. "Çatışma" kelimesiyle karşılanan bu Fransızca kelimeler şunlardır: "antinomie", "antagonisme" ve "lutte". Karşılıkları henüz kesin bir şekilde oturmamış olan bu kelimeleri, aralarındaki anlam farklarını ortadan kaldırmak için, sırasıyla, "çatışkı", "uyuşmazlık" ve "mücadele" diye çevirmek ya da birbirinden farklı olan başka kelimeler kullanarak karşılamak gereklidir.

392. sayfanın ilk satırlarında, "... bana kalırsa, vahşilikten sanıldığından daha az uzaklaşmış bulunan insanoğlunun mutluluğunu anlatmaya yarıyacak daha iyi bir *deyim* vardır; ama bir kez o durumdan çıktıktan sonra, nasıl dönebilirsiniz ilkel insanlığa, ya da nasıl başarılırsınız onun içinde kalmayı?" denmiş. "Bana kalırsa, vahşilikten, sanıldığından daha az uzakta bulunan ve genel olarak insanın mutluluğuna daha uygun düşen bir *sınır* vardır; ama bir kez o sınırdan uzaklaştıktan sonra nasıl dönebilirsiniz oraya; eğer ulaşırsanız nasıl kalabilirsiniz orada?" diye çevrilmesi gerekirdi: "... et je crois, qu'il ya pareillement un terme plus conforme à la félicité de l'homme en général et bien moins éloigné de la condition sauvage qu'on ne l'imagine; mais comment y revenir quand on s'en est écarté,

comment y rester quand on y serait?" (s. 30)

392. sayfanın 1. paragrafındaki "Güzellik konusu..." sözü-
nün yerine "Güzellik öznesi" denmeliydi. "Le sujet esthétique"
sözüyle, tıpkı "le sujet moral" sözüyle, ahlâkî özne; yani ahlâkî
hayatı duyan ve yaşıyan özne kastedildiği gibi, güzelliği duyan
ve yaşıyan "özne" kastedilmekte ve metinde bu öznenin psi-
kolojisinden sözedilmektedir.

393. sayfanın son satırlarında yer alan kitap adı "Aşkın
İdealizmin Yöntemi" değil, "Aşkın İdealizmin Sistemi" olacak.

395. sayfanın 1. paragrafında önemli bir terim meselesiy-
le karşı karşıyayız. Dostumuz Onaran, "la société civile" sö-
zünü, "uygar toplum" diye çevirmiş. Bu terim Hegel ve Marx
tarafından çeşitli anlamlarda kullanılan ve önem taşıyan bir
terimdir. Toplumun ekonomik ve sosyal ilişkilerinin tümünü
anlatmak için kullanılır. Yani, devletin ya da askerî ve resmî
organizasyonların dışında yer alan insanlar-arası ekonomik
ilişkileri ve yapıyı ifade eder. Ve bundan ötürü, kimi zaman,
dar anlamda kullanılır ve "burjuva toplumu" anlamına da
gelir. Öyleyse, bu terimin, yeni bir karşılığı bulunana kadar,
genel olarak "sivil toplum" diye çevrilmesi daha doğru olur
sanıyorum (Bkz. Marx-Engels, *Alman İdeolojisi*, Çev. S. Hilâv,
Sosyal Yayınlar, s. 66, not)

396. sayfanın 1. paragrafı "Bütün betimlemeler, bütün fikir-
lerin üreticisi, insanların kendileridir, ama bunlar, üretim güçle-
riyle ve bunlar arasındaki ilişkilerle -ki onların alabileceği en
geniş biçimler de bunun içindedir- koşullanmış, eylemde bulu-
nan, gerçek insanlardır" deniyor. Oysa şöyle çevrilmesi daha
uygun olurdu: "Tasavvurlarının, fikirlerinin vb. üretici olanlar,
insanların kendileridir; ama bunlar, üretici güçlerin gösterdiği
belirli gelişme ve bu gelişmeye tekabül eden ilişkiler (bunların
bürünebileceği en gelişmiş formlar da dahil olmak üzere) tara-
fından şartlanmış olan gerçek, etkin insanlardır." "Tasavvur"
ya da "tasarım" anlamına gelen "représentation" kelimesinin
"betimleme" yani "tasvir" diye çevrilmesi ve cümlelerin bir bō-
lümünün yer almayışı dolayısıyla çeviride aksaklık ortaya çıkmış.
Ne var ki, arkadaşımız Onaran'ı fazla kınamamak lâzım.
Türk Dil Kurumu'nun, *Fransızca Türkçe Sözlük*'üne (1962) ba-

kınca, "représentation" kelimesinin yukarda geçen anlamının verilmediğini hayretle gördüm. Bugün daha iyisi bulunmamasından ve "Dil Kurumu" tarafından yayımlanmış olmasından dolayı, başvurulması zorunlu olan bu sözlüğün, "représentation" kelimesinin felsefî ve psikolojik anlamını da vermesi gerekirdi. Buna, karşılık, 1915'te Ahmed Naim'in yayımladığı *Mebadî-i Felsefe* isimli çeviri eserinin sözlüğünde, sözü geçen kelime için "tasavvur" karşılığının verildiğini görüyoruz. Son yıllarda, okul kitaplarında, kelimenin yeni karşılığı (tasarım) kullanılmıştır. Fransızca-Türkçe sözlük yazarı *Petit Larousse*'a bile bakmamış olacak ki, kelimenin bu sözlükte ikinci olarak yer alan bu anlamını atlamış. Bu, içinde bulunduğumuz dil ve terim kargaşasının ve buna karşı takınılan tavrın ne ölçüde ciddi olduğunu gösteren küçük bir örnektir. Başvurulacak kaynakların yetersizliği ve terimlerin oturmamışlığının yanı sıra bir başka unsurun da çeviri alanında kötü etkisi olduğunu söylemek gerekir. Arkadaşımız Onaran'm çevirisini incelerken, üç ayrı Fransızca kelimeyi bir tek Türkçe kelimeyle karşıladığını söylemiştik. Bu, yanlış anlaşılmış ve uygulanmış bir "öztürkçecilik" tutumundan ötürü, hemen hepimizin içine düştüğü bir durumdur. Zorda kaldığımız zaman, oturmuş bir kelimeyi ya da bir Osmanlıca terimi kullanmak yerine, çevireceğimiz kelimenin taşıdığı nüansı feda etmekten kaçınmıyoruz. Böylece, "öztürkçecilik"e uygun hareket ettiğimizi ve dil sadeleşmesine katkıda bulunduğumuzu düşünüyoruz. Muhtevayı forma feda etmek bugün, "öztürkçeciliğin" içine düşmüş olduğu bir çıkmazdır. Türk dilinin sadeleşmesinden, bilimsel kavramları taşıyan ve giderek halkla ilinti kurabilecek bir dil haline gelmesinden yana olan herkesin, bu çıkmazı apaçık görmesi gerekmektedir. Özellikle Marksizm gibi hem bilimsel hem pratik devrimci tarafı kaynaşmış olarak içinde taşıyan bir dünya anlayışının ürünlerini dilimize aktarmak söz konusu olunca, bu çıkmaza sığınmanın hiçbir işe yaramayacağını açıkça görmek zorundayız.

Yanlıştan Yanlışa

Yeni Dergi'nin "Marx'çı Eleştiri Özel Sayısı"nı, çeviri bakımından kusurlu ve ele aldığı konu bakımından yetersiz bulduğum için *Papirüs*'te eleştirmiştim (Sayı: 25, 26). Bu sayıyı düzenleyen arkadaşım Ferit Edgü ve aynı sayıda yer alan çevirilerini eleştirdiğim arkadaşım Murat Belge, *Papirüs*'ün 28. ve 30. sayılarında eleştirmelerime cevap verdiler. Edgü'nün ve Belge'nin yazılarında; dedikodular, tarizler, söylentiler, sitemler ve imalar var; ayrıca, Belge'nin yazısı patetik bir hava taşımakta. Bunların hepsini bir yana bırakıyorum; bilimsel nitelik taşımadıkları ve yararlı olmadıkları için hiçbirini ilgilendirmiyor beni. Marksizm konusunda çalışanları ve Marksizme ciddi bir şekilde eğilen okurları da ilgilendirmeyeceğinden eminim. Önemli olan; Marx'ın, Engels'in ve öteki Marksist düşünürlerin dilimize aktarılmasındaki başarı ya da başarısızlık. Marksist sanat ve edebiyat eleştirmesine ayrılan bu Özel Sayı'nın, ele aldığı konu hakkında sağlam ve yeterli bilgi verip vermemesidir. Ben "Marx'çı Eleştiri Özel Sayısı"nı bu açılardan ele alarak, başarısız ve yetersiz olduğunu ileri sürdüm. Bu ileri sürüşümü de, Edgü'nün, Belge'nin ve bu Özel Sayı'ya katkıda bulunmuş arkadaşlarımla çevirilerindeki yanlışları ve aksaklıkları nesnel bir şekilde eleştirerek ispatladım. Metinlerin seçimi ve değerlendirilmesi bakımından yetersiz olduğunu gösterirken de aynı şekilde davrandım. Gerekirse, bu konulara, daha ayrıntılı bir şekilde yeniden değinebilirim. Çünkü, Marksist çeviri ve düşünce alanında eleştirmeler yapmak, bu düşünceyi benimsemiş olan ve bu alanda çalışarak katkıda bulunan kimse için kaçınıl-

maz bir sorumluluktur. Böyle bir sorumluluğun var olduğunu kabul ediyorsak, bize yöneltilmiş de olsa, eleştirmelerden alınmamamız, gocunmamamız ve heyecanlanmamamız gerekir. Okurun sabrını taşırmamak için bu konuda sözü uzatmayacağım. Önce arkadaşlarımla Marksizm alanında bana yönelttikleri eleştirilere cevap vereceğim. Daha sonra, yine bilimsel açıdan önemli gördüğüm bir iki noktaya değineceğim.

* * *

Edgü ve Belge, eleştirmelerimin genel olarak doğru olduğunu kabul ediyorlar. Ama çevirilerindeki yanlışlara ve aksaklıklara, benim bir çeviri kitabımda yanlış bulmaya çalışarak cevap vermek istiyorlar. Ne var ki, çevirimde yanlış bulmaları, "Marx'çı Eleştiri Özel Sayısı"nda yaptıkları yanlışları bağışlatmaz. Ayrıca, bu yazımda açıkça göstereceğim gibi, Edgü ve Belge dostlarım, benim yanlışlarımı bulmak isterken yeniden yanlışla düşmüşler. Ama ben, Marksizm konusunda en ufak yanlışlığın gösterilerek düzeltilmesi imkânının yaratılmasında bile yarar gördüğüm için, dostlarımla yanlışlarını yeniden düzeltereğim.

Dostum Edgü, Marx-Engels'ten yaptığım *Alman İdeolojisi* (Sosyal Yayınları) çevirimde yanlış bulmak isterken, bu eserin Renée Cartelle tarafından yapılmış ve 1953'te yayımlanmış (Editions Sociales) Fransızca çevirisine bakmakla yetinmiş. *Alman İdeolojisi* gibi önemli ve çetin bir eserin Türkçe çevirisinde yanlış bulmak isteyen kimse, daha ciddi ve ihtiyatlı davranmak zorundadır. Birinci bölümünün çevirisini yaptığım *Alman İdeolojisi*, 1845-46'da yazıldığı halde, tüm olarak ancak 1933'de yayımlanmıştır. Fransızca ilk çevirisi Costes yayınları arasında çıkmıştır.

Birinci bölümü 1953'te Renée Cartelle tarafından çevrilerek yeniden yayımlanmıştır. 1966 yılında, aynı çevirmen, Gilbert Badia ile birlikte, eseri yeniden çevirdi ve eksik bölümlerle notları da bu çevirisine ekledi. Eser, tam olarak, geçen yıl Fransa'da yeniden yayımlandı. Sağlam bir İngilizce çevirisi 1938 yılında R. Pascal tarafından yayımlanmıştır (Lawrence and Wis-

hart Ltd., London). Bu metne dayanılarak yapılan yeni bir İngilizce çevirisi, Almanca orijinal ile karşılaştırılıp düzeltilmek ve 1956'da Moskova'da Marksizm-Leninizm Enstitüsü'nün yaptığı Rusça çevirisi de gözönünde tutulmak suretiyle yeniden yayımlanmıştır (Marx Engels, *The German Ideology*, Progress Publishers, Moskova, 1964). Eserin, Fransızcaya ve İngilizceye yapılmış çevirileri arasında en sağlamı budur. *Alman İdeolojisi*'ni, bu çeviriyi esas alarak ve yer yer Almanca orijinal başvurduğum gibi ilk iki Fransızca çeviri ile de karşılaştırarak, Türkçeye çevirdim. Arkadaşım Edgü, yanlışlarımı bulmak isterken sadece Renée Cartelle'in 1953'te yaptığı çeviriye bakmış. Oysa, benim çevirimi "gelişi güzel" karıştırmayıp, iyice okusaydı sadece Cartelle'in Fransızca metnine dayanmadığımı anlardı. Ve o zaman, Cartelle'in *yaptığı yanlışları doğru*, benim doğru çevirdiğim cümleleri de *yanlış* sanmazdı. Cartelle'in, Badia ile birlikte 1966'da yeniden çevirdiği metinde, 1953 yılındaki çevirisinde yaptığı yanlışları nasıl düzelttiğini de görürdü. Ve beni eleştireyim derken zavalı Marx-Engels'i farkına varmadan eleştirmek durumuna düşmezdi. Edgü'nün bulduğunu sandığı bir takım başka "yanlışlar" da, çeviriye esas aldığım İngilizce metindeki farklardan doğmaktadır ve benim yaptığım gibidir. Şimdi Cartelle'in yanlışları ve bu farkları açısından, Edgü'nün eleştirilerini gözden geçirelim:

Edgü, Fransızca "ce qui existe" sözünün "varolanı" diye çevrilmesi gerektiğini söylüyor (*Papirüs*, Sayı: 28, s. 31). İngilizce çeviride ise "reality" sözü var (s. 30). Yani "gerçeğin" ya da "gerçekliğin". Ben "gerçeğin" diye çevirmişim.

Edgü, Fransızca çevirideki "autonomie" kelimesinin "bağımsızlık" olarak değil, "özerklik" olarak çevrilmesi gerektiğini söylüyor. Oysa İngilizcesi, "independant existence"; yani "bağımsızlık" sözkonusu (İng. s. 30).

Edgü, 134 sayfa tutan çevirimde, "doğal" kelimesinin "atlanmış" olduğunu söyledikten sonra, "yeni bir atlamayla karşı karşıyayız" diyor. "Doğal" kelimesine olduğu gibi bu "atlamaya" da dikkati çektiği için kendisine teşekkür ederim; ama bu on iki kelimelik atlamayı Türkçeye çevirirken Marksizmle değil doğrudan doğruya Fransızcayla ilgili bir yanlış yaptığını belir-

teceğim. Dostum Edgü, "pas en avant qui est la consequence même de leur organisation corporelle" sözlerini, "bedensel yapılarının sonucu olarak daha önce zaten olmazdı bu." diye çevirmiş (*Papirüs*, s. 31). Yazık ki, buradaki "pas" dostumun sandığı gibi olumsuzluk belirten ve "ne" ile birlikte kullanılan, yani "ne pas" şeklinde kullanılan zarf değildir. Bu "pas", "adım" anlamına gelen ve isim olan "le pas"dır. Bundan ötürü doğru Türkçe çevirisi şöyle olmak gerekir: "Bedensel yapılarının sonucu olan bir adımdır bu." Yani Edgü'nün söylediğinin tam tersi. İngilizcede "adım"ı ifade eden farklı bir kelime olduğu için "step" denmiş (s. 31).

"Perfection" kelimesinin, "bir adım ilerlemek" sözüyle değil "yetkinlik"le karşılaşması gerektiğini söylüyor dostum. Yerden göğe kadar hakkı var. Ama bu kelimeyi, Fransızca çevirilerin hiçbirinde, hatta Cartelle'nin ilk çevirisinde de bulamadım. Edgü'nün sözünü ettiği kelime, "perfectionnement"dır; yani "yetkinleşme" (s. 26). İngilizce çeviride de, "a further development" denmiş; "ek gelişme", "daha da ilerleme" anlamına geliyor (s. 32). Yani benim çevirdiğim gibi. Bu kelimenin karşılığı olarak bir başka yerde (nerde olduğunu belirtmemiş Edgü), "gelişme" sözünü kullanmışım. İngilizce kelime esas alınarak çevrilmiş olmalı.

Fransızca "stade" kelimesinin "düzey", "seviye" ya da "merhale" kelimeleriyle karşılaşmasının yersiz olduğunu söylüyor Edgü. Bunların yerine, "dönem" kelimesinin kullanılmasının daha doğru olacağını ileri sürüyor. Olabilir. Yalnız, İngilizce çeviride (s. 32) "stage" kelimesinin kullanıldığını ve bu kelimenin "merhale" anlamına da geldiğini belirtmek isterim.

Edgü, Fransızca çeviride "pour ce qui est" sözlerinin, "bakımından" diye çevrilmesi gerektiğini söylüyor. Oysa İngilizce çeviride "with reference to" sözleri kullanılmıştır (s. 33) Yani benim çevirdiğim gibi "nisbetle" anlamına geliyor bu sözler.

Dostum Edgü, bu eleştirmelerinden sonra, çevirimde bir "yanlış"la karşılaşmış olduğunu iddia ediyor. Ama Edgü, Cartelle'in ilk çevirisini esas aldığı ve bu çeviride yaptığı yanlış ikinci çevirisinde düzelttiğini bilmediği için, benim çevirimi yanlış sanmış (*Papirüs*, s. 32) Cartelle, düzelttiği çevirisinde şöyle

diyor. "Ce n'est que collectivement que les citoyens exercent leur pouvoir sur leurs esclaves qui travaillent, ce qui les lie déjà à la forme de la propriété communale" (s. 28). Yani, benim çevirdiğim gibi (*Alman İdeolojisi*, s. 41). Edgü yanlış bulmak isterken önemli bir yanlışlığa düştüğü için bu nokta üzerinde biraz duracağım. "Hür vatandaşların çalışan köleler üzerindeki ortaklaşa (kollektif) iktidarı" sözkonusu burada; Edgü'nün sandığı gibi, "ortak topraklar üzerinde çalışan köleler" diye bir şey söz konusu değil. Yine Edgü'nün sandığı gibi "vatandaşların kayıtsız şartsız yetkeleri (iktidarları)" diye bir şey de sözkonusu değil. Zaten, Cartelle, ikinci çevirisinde bu yanlışını düzeltmiş ve "kayıtsız şartsız yetke" diye bir söz koymamış (s. 28). Bütün bunlar, İngilizce çeviride de açıkça görülüyor (s. 33). Bir başka noktaya da değinmek isterim. Edgü'nün yaptığı gibi, "propriété communale" sözünü, dilimize, "ortakçı mülkiyet" diye çevirmek mümkün değildir. Çünkü dilimizde, ortakçı kelimesi isim ve sıfat olarak kullanıldığı zaman belli gerçekleri dile getirir. "Ortakçı", "başkasının tarlasında, ürününe ortak olarak çalışan kimse" demektir. "Ortakçı köylü" sözü de bu anlamda kullanılır bizde. Fransızcadaki "communale" sıfatı ise bambaşka bir anlam taşır ve özellikle Marksist terminolojide, mülkiyetin tarih içinde aldığı belli bir mülkiyet biçimini nitelemek için kullanılır. *Alman İdeolojisi*'nde bu mülkiyet biçimi uzun uzadıya anlatılmıştır. "Ortakçı"nın Fransızcası "métayer"dir. Şemsettin Sami elli beş yıl önce belirtmişti bunu (*Kamus*, s. 1453) Aradaki farkı verebilmek için, ben, "komün mülkiyeti" diye çevirdim.

Fransızca "structure" kelimesinin "yapı" diye çevrilmesi gerektiğini söylüyor Edgü. Doğru. Ama İngilizce çeviride, "system" diye karşılanmış (s. 35). Yani "sistem" kelimesi kullanılmış. Çevirimde bu kelime eksiktir. Dostum Edgü, bu kelimenin eksik olduğunu söylemeyi unutmuş.

Edgü, "On part des hommes dans leur activité réelle" sözünün, "Gerçek etkinlikleri içindeki insanlardan hareket ediliyor" diye çevrilmesi gerektiğini ile sürüyor (s. 32). İngilizce çeviride ise, "We set but from real, active men" (s. 37) deniyor. Yani "gerçek etkinlikleri içindeki insanlar" sözkonusu değil, "ger-

çek ve faal insanlar" söz konusu. Ayrıca, "ediyor" değil, "ediyoruz." Yani her ikisi de benim çevirdiğim gibi.

Edgü dostum, "Gerçekliğin kendisi incelenmeye başlanınca, felsefe, içinde bağımsız bir varlık olarak boygösterdiği ortamını kaybeder" diye çevirdiğim cümlelerin, "baştan sona yanlış çevrilmiş" olduğunu ileri sürüyor. Edgü, Cartelle'in ilk yaptığı çevirideki bir yanlışla kurban gitmiş yine (*Papirüs*, s. 32). Cartelle'in düzeltilmiş olduğu bu yanlışını benim yüklenmem mümkün değil. Düzeltilmiş Fransızca çeviride şöyle deniyor: "Avec l'étude de la réalité la philosophie cesse d'avoir un milieu où elle existe de façon autonome." (s. 37). Yani Edgü'nün sandığı gibi "bağımsız felsefe" diye bir söz yok burada. Benim çevirdiğim gibi, felsefenin, içinde "bağımsız bir varlık olarak boygösterdiği ortam" sözü var.

Şimdi, Edgü'nün deyişiyle, benim çevirideki "şaşırtıcı terim kargaşalığı"na geldik. "Duyular dünyası, Aziz Bruno'nun yaptığı gibi en azına indirilip bir deynekten ibaret sayılsa bile" demişim çevirimde. Dostum Edgü çok büyük bir "yanlış" yakaladığını sanmış. "Duyular dünyasının kimin tarafından olursa olsun bir deynekten ibaret sayılması olacak iş değil! Gerçekte, Marx ve Engels de böyle saçma bir şey söylemiyorlar zaten." diyor (s. 33). Marx ve Engels, Edgü'nün "saçma" sandığı bu sözleri bizzat söylemişlerdir. Ama Cartelle'in birinci çevirisinde yaptığı yanlışın yine farkına varmayan ve bundan ötürü benim doğru çevirimi yanlış sanan dostum Edgü, Marx ve Engels'in söylediklerinin "saçma" olduğu sonucuna varmış oluyor. Cartelle'in yanlış olarak "matérialité" diye çevirdiği kelimenin, "özdeklik" ya da eski deyimiyile "maddiyet" diye çevrilmesi gerektiğini söylüyor Edgü. Oysa, ben "duyular dünyası" diye çevirmişim. Cartelle, kendi çevirisinin ikinci baskısında bu "matérialité" sözünü, "réalité sensible" diye düzeltilmiştir. Yani, "duygusal gerçeklik" ya da aynı felsefi kavramın dilimizde daha açık bir karşılığı olan "duyular dünyası" diye çevirmiştir (s. 39). Ama Edgü, Cartelle'in ikinci çevirisine bakmadığı için bunun farkında değil. Aynı terim, İngilizce çeviride, "sensous world" yani "duyusal dünya" ya da "duyular dünyası" diye karşılanmış. Yani benim çevirdiğim gibi. Demek ki, bu "saçma"

benden ya da Edgü'nün farkında olmadığı gibi Marx ve Engels'ten değil, Cartelle'den ve ona inanan Edgü'den geliyor.

Dostum Edgü, aynı paragrafta, "yalnız bir yanlışlık yapmakla" kalmayıp, "yeni bir bilinç kategorisi" yarattığını söyleyerek eleştirdiğini sanıyor beni. "Yaratılmış" bir şey yok ortada. Edgü'nün sözünü ettiği ve dilimize "evrensel bilinç" diye çevrilmesi gerektiğini ileri sürdüğü "conscience universelle" sözü İngilizce çeviride "general consciousness" yani "genel bilinç" diye karşıladığım şekilde çevrilmiştir (s. 43).

Arkadaşımız, bu "yanlışları" bulduğunu sandıktan sonra, kitabın sonuna şöyle bir göz atıyor. Edgü, yine Cartelle'e kurban gitmiş. Bundan ötürü, Marx ve Engels'in söylemedikleri bazı şeyleri söyletiyor bu üstaplara. Cartelle'in birinci çevirisindeki yanlış doğru sanarak, bir cümlemin, "Komünizmin sürekli (dayanıklı) yaratışı...." diye çevrilmesi gerektiğini ileri sürüyor. Oysa cümlemin doğrusu benim çevirdiğim gibidir, yani "Komünizmin yarattığı gerçek...." ("l'état de choses que crée le communisme..."), (Cartelle'in düzeltilmiş ikinci çevirisi, s. 123). Sonra, "sürekli (dayanıklı)" gibi sözler de yok. İngilizcesi de benim çevirdiğim gibi: "The reality, which communism is creating..." (s. 87)

Aynı paragrafta, yine bir yanlış yakaladığını sanıyor Edgü, ve yine Marx ile Engels'in böyle bir şey söylemediklerini ileri sürüyor. Aynı kelimeye dostumuz Murat Belge'nin de takıldığını ilerde göreceğiz. Bu kelime *Alman İdeolojisi*'nin kavranması bakımından çok önemli olduğu için üzerinde biraz duracağım. Şöyle diyor Edgü, "Bundan sonra gelen cümlede 'commerce' (ticaret) sözcüğü iktisat sözcüğüyle karşılanarak yanlış çevrilmiş." Daha sonra, benim yaptığım çeviriye veriyor. Ama benim çeviride "iktisat" kelimesi yok. Bu kelimeye karşılık ben, "ekonomik ilişkiler" sözünü kullanmışım. Edgü şöyle devam ediyor: "Marx ve Engels'in böylesi güzel bir cümle içinde üretim ilişkisini, genel ekonomik ilişkinin dışında tutmak akıllarının köşesinden geçmemiş olsa gerekir." Önce şunu söyleyeyim: Marx ve Engels, burada, "üretim ilişkisi"nden söz etmiyorlardı. *Alman İdeolojisi*'ni yazdıkları zaman "üretim ilişkileri" kavramına ve terimine (Alm. "Produktionsverhältnisse", Fr. "Rapports

de Production", İng. "Relations of Production") henüz tamamen ulaşmamışlardı. *Alman İdeolojisi*'nde sadece, "üretim ve ekonomik ilişkiler"den söz ediyorlardı. Ve geniş anlamda üretim ilişkileri (temasları, münasebetleri, mübadeleleri) için, Almanca "verkehr" kelimesini kullanıyorlardı. Arkadaşımız, Cartelle'in ikinci çevirisini görüp 26. sayfadaki notu; benim çevirimi baştan aşağı okuyup 39. sayfadaki notu; R. Pascal'ın 1938'de yaptığı İngilizce çeviriye başvurup notlar kısmında yapmış olduğu açıklamayı ve nihayet çevirime esas olarak aldığım İngilizce metni inceleyip 620. sayfadaki notu okumuş olsaydı, Marx ve Engels adına konuşmaya kalkışmazdı. Çevirimde verdiğim notta da açıkladığım gibi, Fransızcada kimi zaman "commerce", "relation" ve "echange"; İngilizcede ise, "intercourse" diye karşılanan ve benim genellikle "ekonomik ilişki" ve "mübadele" diye çevirdiğim Almanca "verkehr" kelimesi, *Alman İdeolojisi*'nin belkemiğini teşkil eden ve Marx ile Engels'in daha sonra kesin şeklini alan Marksist terminolojiyi henüz ortaya koyma çabaları sırasında kullandıkları bir kelimedir ve insanlar-arası "ekonomik ilişki, temas, münasebet, mübadele" anlamına gelir. Fransızcada da "commerce" diye kullandığı zaman, bildiğimiz dar anlamlı "ticaret" demek değildir bu metinde; yukarda açıkladığımız geniş anlam içinde kullanılmıştır. Başka bir deyişle, Fransızcada, "insanlar arası ekonomik ilişki, temas, mübadele, alışveriş" anlamında kullanılmıştır. Dostumuz Murat Belge, bu kelimenin İngilizce karşılığını yani "intercourse"u "cinsel ilişki" sanmış olsa da (ilerde görüleceği gibi), gerçek, ne yazık ki, benim söylediğim gibidir.

"Kişisel birey ile olumsal birey arasındaki ayrım" diye çevirmem gerekirken, "Kişi olarak fert ile arzû özellikleri arasındaki fark" diye çevirdiğim bir cümlede aksaklık bulunduğunu söylüyor Edgü. İngilizcesi benim çevirdiğim gibidir: "The difference between the individual as a person and what is accidental to him" (s. 87).

Edgü'nün bulunduğunu sandığı bir başka kavram yanlış ve terim kargaşası örneği de Fransızca "concept" (kavram) kelimesinin "teori" ile karşılanmış olması. "Bu kez ben itiraf edeyim ki 'kavram' anlamındaki bu sözcüğün 'teori' sözcü-

ğüyle eş anlamlı kullanılmasıyla ilk kez bu çeviride karşılaşıyorum" diyor Edgü. Bir başka çeviride de böyle karşılandığını üzülen söylemek zorundayım. Edgü'nün, ikinci "kez" karşılaşacağı bu "gariplik" İngilizce çevirinin seksen yedinci sayfasındadır (theory).

Edgü dostum, 125. sayfanın 6. satırında "contingent" karşılığı olarak "arızî" sözünü kullandığım halde, 126. sayfanın 7. satırında aynı sözü "accidentelle" karşılığı kullandığımı söylüyor. İngilizce çeviride, her ikisi de "accidental" diye yani benim yaptığım gibi "arızî" sözüyle karşılanmıştır (s. 87 ve 88).

Bundan sonra, sayfa numarası vermeden, bazı farklı terimleri aynı terimle ya da aynı terimi farklı terimlerle karşıladığımı yazıyor Edgü. Yerlerini belirtseydi, eleştirilerine cevap verirdim. İddialarının ne ölçüde doğru olduğu, ortaya çıkmış olurdu.

Böylece, Edgü'nün, benim çevirimde bulduğunu sandığı "önemli yanlışlar" ve aksaklıkları, Cartelle yüzünden düşmüş olduğu kendi yanlışlarını göstererek ve İngilizce çevirideki farklar açısından ele alıp düzelterek açıkladım ve cevaplandırdım.

"Marx'çı Eleştiri Özel Sayısı"nın metinlerin seçimi ve değerlendirilmesi bakımından da yetersiz olduğunu söylemiştim (*Papirüs*, Sayı: 25). Ayrıca bazı Marksist felsefi kavramların, uygun terimlerle karşılanmamış olduğu üzerinde durmuştum. Edgü'nün bu eleştirilere verdiği cevaplardan önemli bulduğum ve okuru ilgilendireceğini sandığım ikisi üzerinde duracağım.

Edgü, "Çerniçevski Marksist değildir, bundan ötürü Marksist eleştiri ile ilgili bir özel sayıya alınmamalıydı" deyişimi hoş karşılamıyor. Marx'ın ve Lenin'in, Çerniçevski'yi övdüklerini söylüyor. Ama ben, Marx'la Lenin'in Çerniçevski'yi övmediklerini iddia etmedim. Çerniçevski'nin büyük bir yazar olmadığını da söylemedim. Edgü, Marx'ın ve Lenin'in hayran oldukları yazarlara ayrılmış bir özel sayı yapsaydı, Çerniçevski'ye bu sayıda yer vermeye hakkı olabilirdi. Ama eleştirdiğimiz özel sayı "Marx'çı Eleştiri Özel Sayısı"dır. Çerniçevski'yi bu sayıya aldığına göre, eleştirmeme cevap verirken, Çerniçevski'nin Marksist olduğunu göstermeliydi. Ama bunu göstermemiştir ve gös-

termesine de imkân yoktur. Çerniçevski Marksist değildi: çünkü, Marx ve Engels'i okumak imkânını bulamamıştı. Bakın bu konuda Engels ne diyor: "Rus sınırlarındaki fikrî yasaklamalardan ötürü, Çerniçevski, Marx'ın eserlerini hiçbir zaman görüp okuyamadı..." (Marx-Engels, *Sur la Littérature et l'art*, Editions Sociales, Paris, 1954, s. 252). Lenin'in aynı konuda söylediklerine de bir göz atalım: "... (Çerniçevski) Rus hayatının geri kalmış olmasından dolayı, Marx'ın ve Engels'in diyalektik maddeciliğine kadar yükselmesini bilmemiş, daha doğrusu yükselmemiştir." (önceki eser, s. 35. Türkçesi: V. İ. Lenin, *Sanat ve Edebiyat*, Çev. Ş. Hulûsi, Payel Yayınevi, s. 66) Demek ki, Çerniçevski'nin Marksistliği ya da diyalektik maddeci anlayışa ulaşip ulaşmadığı konusunda, Engels ve Lenin, dostumuz Edgü gibi düşünmüyorlar.

Marksist felsefede, "nesneleşme" (objectivation) ile "şeyleşme" (réification) arasında mutlaka fark gözetilmesi gerektiğini söylemiştim eleştirmemde (*Papirüs*, Sayı: 25). Edgü bu noktaya da değinmiş. Ama Marksist felsefede böyle bir fark gözetmek gerekip gerekmediği üzerinde durmuyor. Benim "réification" karşılığı "şeyleşme" sözünü kullanmam üzerinde duruyor sadece ve bu söz ile kendisinin aynı terim karşılığı kullandığı "nesneleşme" arasında *Türkçe bakımından* fark olmadığını göstermek istiyor. "Réification"un kendisinden türetildiği Latince "res" sözünün de "nesne" anlamına geldiğini söylüyor. Demek ki, Fransız ve İngiliz Marksistleri, "objektivation" ve "réification" gibi iki ayrı terimi boşu boşuna kullanmışlar! Aynı anlama gelen iki kökten, bu iki ayrı terimi boşuboşuna türetmişler! Edgü'ye göre, Marx'ın iki ayrı kavramı dile getirmek için kullandığı iki ayrı terim arasında, yani "nesnelleşme" (Vergegens-tandlichung) ve "şeyleşme" (Verdinglichung) terimleri arasında da anlam farkı yok mu acaba? Arkadaşımız, kendi kullandığı terim ile benimki arasında fark olmadığını ve benim bir dil "yanlışı" yaptığımı ispat etmeye çalışacak yerde, bu iki terimin, Marksist açıdan, aynı kavramı dile getirdiklerini göstermeli ve bundan ötürü dilimizde, iki ayrı terim kullanmak gerekmediğini ispat etmeliydi. Çünkü ben, bu iki kavramın birbirinden farklı olduğunu ve bundan ötürü dilimizde de iki ayrı karşılı-

ğın mutlaka bulunması gerektiğini söylemiştim. "Aliénation" kavramını "objectivation"dan ayırmak için "yabancılaşma" terimini kullandığımız gibi, "réification"u da bu iki kavramdan ayırmak için "şeyleşme" diye karşılamamın doğru olacağını ve böyle karşıladığımı belirtmiştim. Edgü'nün, Marksizm bakımından bu kavramlar arasında fark olmadığını göstermesi imkânsızdır. Nitekim yazısında bu konuya dokunmamıştır. Farkı kabul edince, dilimizde bir başka terim bulmak gerektiğini de kabul edecektir. Belki benimkini beğenmez; ama o zaman kendisi bir başka terim teklif etmelidir. Ne var ki, her halükârda bu iki kavramdan birisi için "nesnelleşme" kullanırsa, ötekisi için bir başka karşılık kullanmak zorundadır. Eleştirmelerimde benim belirtmek istediğim önemli nokta da zaten buydu.

Edgü'nün yanlışsında, Marksizmi aşan ve genel felsefe çerçevesine giren bir yan da var. Arkadaşımız "nesne" (objet) ile "şey" (chose) kelimelerinin felsefe bakımından aynı anlamı taşıdıklarını sanıyor. Nitekim Latince "res" kelimesinin sözlükte bulunduğu Fransızca karşılığı olan "chose materielle" sözlerinin "nesne" anlamına geldiğini söylüyor. Oysa felsefi terminolojide "objet" ve "chose" iki ayrı anlam taşırlar ve aralarındaki fark kesindir. "Objet" öznenin yani "sujet"nin "önünde olan varlık; önüne konulmuş varlık" demektir (Latince *objectum*; *res* değildir). Duyularımızla, kavramlarımızla ve zekâmızla kavradığımız dış varlığı belirtmek için kullanılan bir terimdir. Bundan ötürü, genellikle, bilgi teorisi alanında kullanılan bir kavramdır. "Chose" kelimesi ise, felsefi bakımdan, iki ayrı anlam taşır. Birincisi metafizik, anlamıdır. Bu anlamda, "töz" (cevher) ya da "mutlak gerçeklik" demektir. Descartes'ın "ruh, düşünen bir şeydir" sözünde, ya da Kant'ın ünlü "chose en soi"sında (kendinde şey) olduğu gibi. İkinci anlamı ise, manevî felsefedeki ve ahlâk felsefesindeki anlamıdır. Bu anlamda "chose" (şey), kişinin karşıtıdır. Kişi bilinçli ve aktif olduğu halde; "şey", bilinçsiz ve pasiftir. Kişi hür iradeye ve akla sahip olduğu için bir "amaç" olarak görülmesi gereken varlık olduğu halde, "şey" bu özelliklerden yoksun olduğu için bir "araç" olarak ele alınması gereken varlıktır. Hegel, bu terimi her iki anlamda kullanır (Bkz. *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, s. 88).

"Nesne" ile "şey" arasındaki bu anlam farkı; Almanca, İngilizce ve Fransızca felsefi terminolojide iki ayrı terimle dile getirilmiştir (Alm. Gegenstand ya da Objekt ve Ding; İng. Object ve Thing; Fr. Objet ve Chose). Ahmed Naim'den beri, Türkçe felsefi terminolojide de bu fark gözetilmeye çalışılmıştır. Marksist felsefedeki "réification" teriminin, önceki eleştirme yazımda (*Papirüs*, Sayı: 25) ayrıntılı olarak belirttiğim özel anlamının, "şey" kelimesinin yukarda açıklanan ikinci genel anlamına bağlı olduğu açıkça görülmektedir. Nitekim Almanca "Verdinglichung" terimi, "Gegenstand" ya da "Objekt" kelimesinden değil "Ding" (şey) kelimesinden türetilmiştir. Fransızca "réification" da da görülür bu ve aşağı yukarı aynı anlama gelen ve Marksist terminolojide kullanılan "chosification" da ise apaçık ortaya çıkar. Çünkü "şeyleşme" (réification), Marksist terminolojide, insanlar arası ilişkilerin ve insanların ürünlerinin, yine bu insanların karşısına; ölü, pasif, hayali ve kısıtlayıcı gerçekler olarak çıkmasını, kişiyi kısıtlayan soyut varlıklar olarak egemenlik kurmasını; "şey" ya da "eşya" haline dönüşmesini anlatmak için kullanılan bir terimdir. Bundan ötürü arkadaşımız Edgü'nün yaptığı gibi bu kelimenin özel anlamını, *Webster's New Twentieth Century Dictionary of English Language Unabridged*'de aramak ve İngilizce "to reify" kelimesinden çıkarmaya kalkışmak boşunadır. Çünkü bu kelimenin Marksist felsefedeki özel anlamı, büyük Batı dillerinin en geniş genel sözlüklerine bile girmemiştir henüz. Edgü dostumuz, Fransızca bir terimi (réification) açıklamak için İngilizce bir kelimeye niçin dayandığını da açıklamalıydı. Ama açıklamamış. Ben söyleyeyim. Çünkü Fransızca genel sözlüklerde "réification" diye bir kelime yoktur. Olmamasının nedeni, bu kelimenin yeni ortaya atılmış olması ve çok özel bir anlam taşımasıdır. Edgü dostum, hiç olmazsa buna dikkat ederek, "réification"un anlamını başka yerlerde (Marx'ta, Lukacs'ta, Lefebvre'de) aramalı ve Marksist anlamını dile getiren doğru bir tanım vermeliydi. Ama verdiği cevapta, böyle bir araştırma yapmadan eski yanlış tanımını tekrar ettiği görülmüyor.

Arkadaşım Murat Belge de, benim *Alman İdeolojisi* çevirimde “yanlışlar” bulduğunu iddia ediyor. Marx ve Engels’ten yaptığı bir çeviri dolayısıyla, “feyz almak için” benim çeviriye bakmış. Ama dostumuz yine dalgın ve ihtiyatsız. Şu sözleri yanlış çevirdiğimi sanıyor: “...within which the model of production of life, and the form of intercourse coupled with it, move.” Arkadaşımıza göre, buradaki “intercourse” kelimesinin karşılığı “mübadele falan değildir.” (*Papirüs*, Sayı: 30, s. 16) “Yalnızca cinsel ilişki” anlamına geliyormuş bu kelime! Tıpkı Edgü’nün bu kelimeyi, dar anlamda “ticaret” sanıp yanlışması gibi; Belge de, “cinsel ilişki” sanarak yanlışlıyor. Demek ki Belge de, benim çevirimi dikkatle okumamış. Cartelle’in ikinci çevirisindeki notu da görmemiş. Üstelik İngilizceden çevirdiği halde, Progress Publishers’ın *The German Ideology*’sine ve “intercourse” kelimesinin hangi anlamda kullanıldığını açıklayan notuna da bakmamış. Edgü’nün yanlışını ortaya koyarken belirttiğim gibi burada söz konusu olan Almanca kelime “Verkehr”dir. İnsanlar arası ilişkileri geniş anlamda dile getirir bu kelime. Marx-Engels, bu kelimeyi kullanırken, daha çok, “insanlar arası ekonomik ilişkileri, ilintileri, bağıntıları, temasları, mübadeleleri” kastederler. İngilizce çeviride “intercourse” sözüyle karşılanan bu terim, *Alman İdeolojisi*’nde her iki üç sayfada bir karşılanan ve eserin belkemiğini teşkil eden en önemli kavramlardan birini dile getirir. “Ekonomik ilişkilerin formları” anlamına gelen “Verkehrsformen”, “ekonomik ilişkilerin şartları” anlamına gelen “Verkehrsverhältnisse” ve “ekonomik ilişkilerin tarzı” anlamına gelen “Verkehrsweise” kelimeleri de yine “verkehr”den türetilmiştir. Ben, bu terime karşılık, genel olarak “ekonomik ilişki” sözünü kullandım; kimi yerde de “mübadele” sözünü tercih ettim. Nitekim, Cartelle de, ilk çevirisinde, Belge’nin üzerinde durduğu cümlede, “la form de relations” (bağıntıların formu) sözlerini kullanıyor (s. 23). İkinci çevirisinde ise, “le mode d’échanges” diyor (s. 47). Ben de, doğru olarak, “mübadele tarzı” diye çevirmişim. Benim Türkçe çevirimi ya da bu eserin Almancasını ya da Fransızca ve İngilizce çevirilerini okumuş olanların hem metinden hem de notlardan açıkça anlayacakları gibi, söz konusu kavram ekonomik bir kav-

ramdır. Yani seksolojinin değil; ekonominin, sosyolojinin ve tarihin alanında'yız. Çok daha ilgi çekici olmasına rağmen, "cinsel ilişki" kavramının burada maalesef yeri yok! Dostum Belge çok fena yanılmış!

Belge'nin, benim yaptığım çeviriden "feyz" alırken bulduğu ikinci ve sonuncu "yanlış" da şu: in the second (method) it is the real living individuals themselves, as they are in actual life" sözlerini "gerçek hayata uygun düşen ikinci metotta ise..." diye çevirmişim. Yanlış diyor Belge. Ama haksız. Çünkü Belge'nin elindeki İngilizce çeviri yanlış. Doğrusu şöyle: "in the second method, which conforms to real life, it is the real living individuals themselves..." (s. 38). Demek ki benim yaptığım gibi, "gerçek hayata uygun düşen ikinci metotta ise..." diye çevirmek gerekir. Cartelle'in Fransızca çevirisinde de aynen benim çevirdiğim gibidir. "dans la second façon (de considérer les choses), qui correspond à la vie réelle..." (s. 37).

Dostum Belge, "Başlatmayacaktın bu tartışmayı, kötü oldu." diyor. Bu yazımı okuyunca fikrini değiştireceğinden eminim. Çünkü ancak bu tartışma sayesinde, arkadaşımızın daha önce yaptığı yanlışları ortaya koyup düzeltilmesi imkânını yarattığımız gibi, müstakbel, yani henüz yayımlanmamış yanlışlarını da elbirliğiyle bulmuş olduk. Demek ki hiç de kötü olmamış.

Papirüs Dergisi, Sayı: 32, Şubat 1969

Kerim Sadi'nin Bazı İnceleme ve Eleştirmeleri

1930 yıllarında, Marksist düşüncenin tanıtılması ve yayılması amacıyla yoğun bir çalışma yapılmıştır. Klasik metinlerin Türkçeye aktarılmasının yanı sıra, yerli konuları ele alan incelemeler ve Marksist düşüncenin savunulması amacıyla yapılmış eleştirme ve polemikler, 1960 sonrası müstesna, en büyük yoğunluğa, belki de bu dönemde ulaşmıştır. Sayın Kerim Sadi'nin bu yıllarda yaptığı çalışmalar, bu çabanın dikkate değer örneklerini teşkil eder. Yazarın 1932-35 yılları arasında yayımlanmış olduğu ve bugün genç nesillerin pek haberdar olmadığı seri broşürlerinden elimizde bulunanları, bu yazıda tarih sırasıyla ele alarak tanıtacağız.

Çin Cihan Ticaretine Nasıl Açıldı (İnsaniyet Kütüphanesi Neşriyatından: 3, Işık Matbaası, 1932) adlı bir formalık broşür, Rosa Luxemburg'un *"Die Akkumulation des Kapitals"* (Sermayenin Birikimi) adlı eserinden yararlanılarak hazırlanmış. Yayınlama amacı şöyle açıklanıyor: "Çin'deki son hadiseler, son senelerde, dünya genişliğinde bir ehemmiyet kazandı. Bunun içindir ki Çin'le emperyalist Garp memleketleri arasındaki münasebetlerin tarihine şöyle bir göz gezdirmek büsbütün faydasız olmayacaktır." Broşürde, " 'Tabii iktisat sistemi' cari olan memleketlere kapitalizmin nasıl girdiği ve bu memleketlerin emtia mübadelesine nasıl" açıldığı anlatılmış; Afyon savaşı ve İngiliz sömürgeciliğinin Çin'de yarattığı karlı olaylar somut olarak belirtilmiştir. Broşürün arka kapağından, "İnsaniyet Kütüphanesinin" iki yayın daha yapmış olduğunu öğreniyoruz: Kerim Sadi, *Namık Kemal, Tarihin Materyalist Telakkisine Göre* ve

Karl Kautsky, *Küçük Sanayiın İnhitatı*. Çıkacak eserler başlığı altında şu adlar sıralanmış: *Felsefenin Sefaleti*, *Anti-Dühring*, *Devlet ve İnkılap*, *Şiraz'ın Gül ve Bülbül Bahçelerinde*, *Hegel'in Felsefesi*, *Tevfik Fikret*, *Nazım'ın name*, *Demokrit ve Epikür*.

Felsefenin Sefaleti adlı bir formalık broşür, (İnsaniyet Kütüphanesi Neşriyatından: 8, İstanbul Burhaneddin Matbaası, 1934) Marx'ın aynı adı taşıyan ünlü eserini tanıtmak ve Proudhon'la yapmış olduğu tartışmayı açıklamak amacıyla kaleme alınmış. İlk sayfalarda, Marx'ın bu ünlü eserini ne zaman ve nasıl yazdığı belirtiliyor; Proudhon ve *Sefaletin Felsefesi* adlı eseri hakkında bilgi veriliyor: "Proudhon'un yirmi cilde varan külliyyatı içinde en mühim eseri *Philosophie de la misère ou système des contradictions économiques*dir. Müellif, bu iki büyük ciltte, Alman felsefesini Fransız ve İngiliz İktisadiyatına bağlamak istiyordu; ve öyle sanıyordu ki, bu eser Alman sosyalistleri ve bilhassa Marx tarafından takdir ile karşılanacaktır.

"Marx'a yazdığı bir mektupla, eseri hakkında, ondan ciddi ve sert bir tenkit istedi. Filhakika Marx kendisinden bu intikadı (eleştirmeyi) esirgememiş ve *Felsefenin Sefaleti*'ni yazmıştır.

"Marx bu eserde, diyalektiko-materyalist ve inkılapçı sosyalizmini tesise çabışır. Proudhon ise ekonomiko-federatif ve sulhperver (barışsever) anarşizmin temellerini atmıştır." Broşürün son beş sayfasında Marx'ın eserinden alınmış bazı parçaların çevirileri verilmiştir. Broşür, Marx'ın eserinin felsefi-ekonomik özeti olduğu için Türkçe terminoloji bakımından önem taşıyor. Marksist felsefe ve ekonomi terimlerinin karşılanması açısından ele alındığında, belli başlı Marksist kavramlardan çoğunun bu broşürdeki karşılıkları ile daha önceki dönemlerdeki (meselâ "1922-25 Aydınlik Külliyyatı") kullanılışları arasında bir karşılaştırma yapmak, Marksist terminolojinin Türkçedeki değişimlerini ve gelişimlerini incelemek için ilgi çekici olacaktır. Broşürde, K. Sadi'nin şu "kitaplar"ı çıkardığı belirtiliyor: "*Şevket Süreyya'nın Hatalarına Dair* (Dördüncü cüz çıktı); Kerim Sadi", "*Ahmet Haşım, Yazan: Kerim Sadi*", "*Bir Şakirdin Hataları, Yazan Kerim Sadi*", "*Bir Münekkidin Hataları*, İstanbul Üniversitesi Ordinaryuslarından Mehmed Ali Ayni B. in telifkerdesi olan '*İntikat ve Mülahazalar*' unvanlı eserin birinci babında tesa-

düf edilen karakteristik tercüme yanlışlarından birkaçına dair. (Birinci Cüz Çıktı), Kerim Sadi".

Tarihî Bir Vesika, Kerim Sadi'nin sosyalizmin Türkiye'deki yankıları konusunda, bir ömür boyunca yaptığı araştırmaların ilk örneklerinden biridir (İnsaniyet K. no: 13, Bozkurt Matbaası, 1934). Bir formalık broşürde, Avukat T. Nadir'in (Haydar Rifat) yayımladığı bir kitapta bulunan ve dilimizde ilk yayımlanmış olan "Manifesto" özeti tanıtılıyor. Terminoloji açısından son derece ilgi çeken bu eserin incelenmesi, broşürde üç buçuk sayfa yer tutuyor. Bundan sonra, yazar, "İştirakiyyun Fırkasının Beyannamesi"nin (Komünist Manifestosu) hakkında bilgi vermiş: muhtevasının ne olduğunu, hangi şartlar altında yazıldığını açıklamış. Broşürün son altı sayfasında *Manifesto*'dan parçalar yer alıyor. *Manifesto*'nun 1923'te Dr. Şefik Hüsnü tarafından "Komünist Beyannamesi" adıyla çevrildiğini biliyoruz. Bu çeviri ve özetlerin (daha sonrakiler de eklenerek) karşılaştırılması, Türkçe Marksist terminoloji bakımından ilgi çekici olacaktır. Son sayfada, yakında yayımlanacak iki eseri duyuruluyor: *Freud ve Einstein'in Müşterek Risalesine Dair* ve "Hilmi Ziya Bey, Tercüme Yanlışları ve Tefekküratı Felsefesiyesi". (Bu konu için bkz. A. Cerrahoğlu, *Türkiye'de Sosyalizm - 1848/1925*, s. 70-72)

Karl Marx (Karl Marx'ın Hayatı ve Eserleri Hakkında), 1935 yılında yayımlanmış bir formalık broşür (Bozkurt Matbaası). İlk sayfasında, Marx'm bir fotoğrafı yer alıyor. İlk üç buçuk sayfada Marx'm hayatı ve özellikleri açıklanmış. Daha sonra "en mühim eserleri" veriliyor. Tarih sırasıyla adları yazılan ve haklarında kısaca bilgi verilen bu eserler arasında Marx'm iki önemli gençlik eserinin bulunmayışı bugün dikkatimizi çekmektedir. Bunlar 1932-33'te ilk olarak yayımlanan *1844 Müsveddeleri* ile *Alman İdeolojisi*'dir. Broşür 1935 tarihini taşıdığı için bu eksikliği normal karşılamak gerekir. Yazar, *Kapital*'den söz ederken, eserin belli başlı fikirlerine de değinmektedir. Yazarın "artık değer" terimini kullandığını görüyoruz. Marx'tan yapılan ve aynı yıl yayımlanan bir başka eserde de artık-değer teriminin kullanıldığını belirtmeliyiz: "Karl Marks, *Gündelikçi İş ile Sermaye*, Dilçevirgeni: Hikmet Kıvılcımlı, 1935, İstanbul Kader Matbaası". "Artık-değer" 1930'larda kullanılıp da günümüzde

de geçerliğini korumuş birkaç Marksist terimden biridir. Broşürde de belirtildiği gibi, bu kavram, daha önceleri, "fazlı kıymet", "kıymeti zaide", "zait-kıymet", "kıymet fazlası" veya "fazla kıymet" sözleriyle karşılanıyordu. Son yıllarda yapılan çevirilerde "artı-değer" sözü de ortaya çıkmış bulunuyor.

Broşürün son altı sayfasında, bir zamanların ünlü düşünürü Keyserling'in görüşleri açıklanmıştır. Bu parça, Kerim Sadi'nin polemiklerinde de kullandığı kendine has, coşkun, vurucu, inandırıcı ve imaj yüklü üslubunun tipik örneklerinden biridir. Bu üslup özelliği, daha sonraki eleştirme ve polemiklerde de süregider. Broşürün arka kapağından, yazarın daha önce şu eserleri yayımlandığını öğreniyoruz: "*Şevket Süreyya'nın hatalarına dair*, cüz: 4 (Tercüme vadisinde bir katliam yahut Şevket Süreyya'nın ağzından Marx'm felsefesi); "*Bir Profesörün Hataları* (İstanbul Üniversitesi İktisadi Doktrinler Profesörü ve Mülkiye Mektebi Müdürü Babanzade Hüseyin Şükrü Bey'in 'Marksizm' hakkında verdiği konferans münasebetiyle)"; "*Anti-AntiMarksizm* (İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Profesörü Dr. Kessler'e reddiye); "*Bir Mütercimnin Hataları* (Haydar Rifat B.in G. Deville'den tercüme ettiği *Sermaye* ünvanlı eserin hatalarına dair)"

Edebiyatı Cedide'nin Kahramanları ve Hüseyin Cahid'e Cevap, İnsaniyet Kütüphanesi'nin 16 numaralı yayını (Bozkurt Matbaası, 1935). Yazarın, ilk yedi sayfada Edebiyatı Cedide temsilcilerini şiddetle eleştirdiği görülüyor: "Edebiyatı Cedide kahramanlarının bir tek ilahı vardır: Eros. Ve bir tek ciddi meşgaleleri: Zina."

"Edebiyatı Cedide'nin her romanı, sütrei nezahat (manevî temizlik örtüsü) altında, fizyolociayi (fizyolojik) bir münasebetin menkabesi değil de nedir?" diyor yazar. Bu edebiyat akımı, ayrıca kozmopolit, yozlaşmış ve uydurma bir anlayış olarak ele alınıp yeriliyor. Hikmet Kıvılcımlı'nın *Edebiyatı Cedidenin Otopsi-si* (İstanbul, Necmi İstikbal Matbaası) adlı kitabında da, aynı tezlerden hareket edilerek daha geniş ve ayrıntılı bir eleştirme-nin yapıldığı görülür. Kerim Sadi, eleştirmesinden sonra, üç sayfalık bir açıklamada, Türkiye'de iktisadî ve sınaî hayatın büyük değişiklikler geçirdiğini ve artık Edebiyatı Cedide çağının

geri dönmeyeceğini açıklıyor. "Diğer taraftan, Marksist iktisat literatürü, tarihin materyalist telakkisi ve gene bir proleter edebiyatı, şu veya bu şekilde bir "hakkı hayat" istiyor" diyor. Aynı bölümün son pragraflarında, Tevfik Fikret'in öteki Edebiyatı Cedideciler ile birlikte ele alınıp alınmaması gerektiği üzerinde durulmuş. Yazar, Fikret'in onlara benzemekle birlikte, çağı içinde aynı bir yeri olduğunu ileri sürüyor ve şairi ayrı bir broşürde incelemek niyetinde olduğunu açıklıyor. Broşürün 8-10. sayfalarında yer alan Hüseyin Cahid'e cevap, Marksizme karşı o günlerde açılan savaş hakkında fikir vermesi bakımından ilgi çekici. Kerim Sadi, daha önce de belirttiğimiz gibi, polemiklerine has o yırtıcı üslubuyla Hüseyin Cahid'i kıyasıya eleştiriyor. Türk siyaset ve fikir tarihinde yarım yüzyıla yakın önemli roller oynamış olan Hüseyin Cahid şöyle diyor: "İçtimai hıfzıssıhha ile meşgul olan doktorlar nasıl gençliği bazı içtimai hastalıklardan kurtarmak için büyük gayretler sarfetmeğe lüzum hissediyorlarsa, bu sosyalistlik ve komünislik fikirlerini de aynı surette harap edici, felaket verici bir cemiyet hastalığı telakki ederek onlara tutulmamak çaresini ve tutulanlara iyi olmak yollarını göstermeye ihtiyaç vardır." K. Sadi, Ahmed Hamdi (Başar)'m, Peyami Safa'nın ve Halil Fikret'in de Marx'ı eleştirdiklerini söyledikten sonra şunları yazıyor: "Heidelberg ve Berlin'den çifte çifte diplomalarla dönen ve tuvaletini dev aynasında yapan ahmaklar senden intikam almak sevdasına kapılıyor; senaryo müsabakasında beş yüz lira kazanan meşhur "ideolog" Şevket Süreyya, senden kaptığı istilahlarla (terimlerle), seni mat etmeğe çalışıyor... Zavalı Marx, sınıfsız bir cemiyette bile ne kadar düşmanın var!" Broşürün son üç sayfası Tevfik Fikret'le ilgili. Bu yazıdan, Prof. Köprülüzade Mehmet Fuat'ın 1918'de *Tevfik Fikret ve Ahlakı* adıyla kırk sayfalık bir broşür yayımladığını ve Fikret'in dinsiz olmadığını savunmaya çalıştığını öğreniyoruz. Ziya Gökalp da meseleyi şöyle koymuş: "Bizde ahlâk buhranı niçin doğuyor?... Çünkü Fikret seciyesinde bir filozofumuz, bir ahlakçımız, bir içtimaiyatçımız henüz yoktur." (*Yeni Mecmua*, 23 Ağustos 1917). Bu çocukça ve gülünç açıklamaları gözönüne serdikten sonra, düşüncelerin ve manevî değerlerin ekonomik gerçeklere ve gelişmeye bağlı olduğunu ve

onunla birlikte değiştiğini açıklıyor yazar. Ne var ki bu kısa yazının başlığında sorduğu "T. Fikret, Sulhperver Beynelmileliyetçi veya Proleter Şairi midir?" sorusunun cevabını vermiyor. Bu cevabın, İnsanîyet Kütüphanesi'nin seri halinde yayımlanan broşürlerinden bir başkasında verilmiş olması muhtemeldir. Broşürün son sayfasında şu kitapların adları duyuruluyor: "*Profesörlerimiz Marx'ı Nasıl Anlıyor?* (İstanbul Yüksek Ticaret Mektebi sosyal ve genel ekonomi profesörü M. Vehbi Sarıdal'ın İktisat ve Ticaret Mecmuasında çıkan Tarihi Maddiyetçilik serlevhalı yazısı münasebetiyle) Yazar: Kerim Sadi"; "*Kantizm ve neo-kantizm*"; "*Demokrit ve Epikür*".

Ele alacağımız son broşürde üç ayrı konu yer alıyor: Marksizm "Afyon" mudur?, "Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hataları", "Marksist'lerimiz Marx'ı Nasıl Baltalıyor?" (Selamet Basımevi, İstanbul, 1935, bir forma). İki buçuk sayfa tutan ilk bölümde, yazar, ünlü "Din halk için afyondur" sözünü ele alarak, "Marksizm de bir dindir; şu halde Marksizm de afyondur" diyen Peyami Safa'yı eleştiriyor. Marksizmin, ikinci elden ve yanlış yorumlar aracılığıyla kavranmasının imkânsız olduğunu belirtiyor. İkinci sayfadaki notta, ünlü Fransız Marksistlerinden Jean Baby, Marcel Cohen, Paul Laberrenne, Jean Langevin, Rene Maublanc, Charles Parain, Marcel Prenant, Henri Wallon, vb.'nin adı geçiyor. Bunlar, Marksizmle ilgili Türk okurunun bugün de tanıdığı ve çevirilerini okumak imkânını bulduğu bilgin ve düşünürlerdir. İkinci bölümde, Hüseyin Cahid'in, Marx'tan çevirdiği bazı parçaların ele alındığını ve eleştirildiğini görüyoruz. Yazar, bu eleştirilerde, H. Cahid'in yanlışlarını büyük bir titizlik ve doğrulukla göstermiştir. Bu eleştirmeler, kendilerini Batı kültürüyle yetişmiş sanan ve bundan dolayı ülkemizin bazı özel şartları sayesinde düşünür ve yazar olarak ün salan ve bundan ötürü Marksizmle kolayca hesaplaşacaklarına kendileri de inanan Batıcı-kapıkulu aydınlarımızın içyüzünü gösteren bazı örnekler vermesi bakımından ilgi çekicidir. H. Cahid'in, Marx'ın *Kapital*'inde ve *Ekonomi Politikin Eleştirilmesi*'nden yaptığı bazı bölümlerin çevirilerinde nasıl takıldığını gösteren yazar, aynı yerlerde Şevket Süreyya'nın ve Babanzade Hüseyin Şükrü'nün de "kazaya uğradığını" belirtiyor. Ayrıca, bu bölüm-

de yazarın, "Überbau" karşılığı "Üstyapı"; "Unterbau" karşılığı "Altyapı" terimlerini kullandığı görülüyor. Aynı terimler bugün de kullanılmaktadır. Eleştirilen parçaların hepsinin, 1960'dan sonra birçok kere çevrilmiş olması, karşılaştırma yapmak bakımından imkân sağlamaktadır.

Broşürün son bölümünde, Hikmet Kıvılcımlı'nın Lenin'den çevirdiği *Marksın Ekonomik Doktrini* (Marksizm Bibliyoteği, no: 4) isimli kitabında yer alan Marx ve Engels'e ait bazı cümlelerin çevirileri üzerinde durulmuş. Bazı eksikler ve yanlış anlamalar belirtildikten sonra şöyle diyor yazar: "Proseyi 'gidiş', kategoriye 'bölük' diye çevirerek terminolojiyi keyfine kurban eden mütercim, 'Kapital'den alınan ibarelerin bir kısmını tayyettiği (çıkardığı) gibi, bir kısmını da ehemmiyetli eksiklerle nakletmiştir: s. 23 ve 24'te olduğu gibi...." Kerim Sadi, eleştirmelerini yine aynı titizlik ve sağlamlıkla yapıyor bu bölümde, ne var ki, bu bölümün özelliği, o yıllarda Türk Marksist terminolojisinin kurulmasına büyük emek harcamış iki kişi ile ilintili olmasıdır ve bu çabanın belli bir aşamasını teşkil etmesi bakımından ayrı bir önem taşır.

*Kerim Sadi, Yazı Hayatının 50. Yılında,
Öncü Kitabevi, Temmuz 1969*

ASYA-TİPİ ÜRETİM TARZI

Asya-Tipi Üretim Biçimi Üzerine Açıklamalar

Son yıllarda Marx'cı düşünce içinde gerçekleşen en önemli değişikliklerden ve yeniliklerden biri, uzun zamandır üzerinde durulmayan Asya-tipi üretim biçiminin yeniden ele alınarak bilimsel bir çalışma varsayımı olarak kullanılmaya başlanmasıdır. 1930 yıllarında çetin tartışmalara konu olan ve politik nedenler yüzünden bir yana atılan Asya-tipi üretim biçimi problemi, İkinci Dünya Savaşından sonra ulusal kurtuluş hareketlerinin ortaya çıkması, Afrika-Asya devletlerinin politik alanda dünya çapında önem kazanması ve bağımsızlığına kavuşan ülkelerde kapitalist olmayan bir yolun denenmesi dolayısıyla yeniden önem kazanmıştır. Bu ülkelerde, kapitalist-olmayan kalkınma yolunun teorik temelini kurmak ve yurt gerçeklerine uygun ilerici bir politika güdebilmek için gerekli inceleme ve çözümlmeleri yaparak sınıf ilişkilerini ortaya çıkarabilmek amacıyla Asya-tipi üretim kavramından yararlanabileceği anlaşılmıştır. Daha 1920 yıllarında, Marx'cılığın klasik gelişme şemasındaki (Sınıfsız-ilkel-toplum, Kölelik-Derebeylik-Kapitalizm-Sosyalizm) Kölelik (esclavagisme) ve özellikle Derebeylik (féodalité) aşamalarının, Avrupa-dışı toplumların hepsinde gerçekleşmediği farkedilmişti. Afrika uluslarının toplumsal yapıları ve tarihi üzerinde çalışanlar bu eksikliği iyice duydukları gibi son zamanlarda, Hindistan, Vietnam ve Mısır tarihi üzerinde çalışanlar da, bilimsel araştırmalarına yol gösterecek yeni bir varsayımın gerekli olduğunu söylediler. Sömürge ve yarı sömürge ülkelerin ulusal kurtuluş hareketleri, ülkeler arasındaki

gelişmelerde görülen eşitsizlik ve evrensel bir tarihin ortaya konulması konusunda Marx'cılık açısından yapılan çalışmalar, Asya-tipi üretim biçimini günün konusu haline getirdi. Bununla birlikte, henüz inceleme ve araştırma aşamasında olan bu çalışmaların somut örnekler ortaya konmadan önce, Avrupa-dışı ülkelerde kolayca uygulanabileceğini ve şimdiye kadar açıkla-namamış ya da yukarda sözü geçen şemaya zorla uydurulmuş toplumsal gerçekleri bir çırpıda açıklayacağını sanmak doğru olmaz. Bir varsayım niteliğini taşıyan Asya-tipi üretim kavramı, her şeyden önce, ele alınan tarih ve toplum gerçeklerinin bu kavram açısından somut araştırılmaları yapıldıktan sonra geçerliğini ispat edecektir. Bununla birlikte daha şimdiden, Avrupa-dışı toplumlar için bu bilimsel çalışma varsayımının çok büyük bir önem taşıdığını söyleyebiliriz.

Bu konuda, Macar sinologu Ferenc Tokai'nin ve Fransız bilim adamlarından Charles Parrain ve Jean Chesmnaux'nun yazdıkları incelemelerden yararlanarak, Asya-tipi üretim biçimi açıklamaya çalışacağız.

Asya-Tipi Üretim Biçimi Kavramının Oluşumu

Marx, Doğu toplumlarıyla 1853 yılında ilgilenmeğe başlamış ve *New York Daily Tribune*'da, Hindistan'la ilgili sekiz makale yayımlamıştı. Marx bu yazılarında, Asya'da mülkiyet ilişkilerinin uzun bir süreden beri değişikliğe uğramamış olduğu üzerinde özellikle duruyordu. Engels'e yazdığı 8 Haziran 1853 tarihli mektupta şöyle diyor:

"Doğu'da, şehirlerin ortaya çıkışına gelince, bu konuda, François Bernier'in, *Moğol İmparatorunun Ülkelerini Anlatan Gezi*'sindekinden daha ilgi çekici ve çarpıcı bilgi bulunamaz.... Bernier, haklı olarak, Doğu'da görülen temel olayları (Türkiye'den, İran'dan ve Hindistan'dan söz ediyor) özel toprak mülkiyetinin varolmayışında buluyor... Doğu cennetinin gerçek anahtarı işte buradadır."

Engels, bu mektuba verdiği cevapta, Marx'ın görüşlerini doğru bulduğunu söylüyor ve Doğu'da toprak mülkiyetinin ol-

mayışını iklim ve toprak şartlarıyla açıklıyor. Engels, bu açıklamaları yaparken özellikle geniş çorak alanların oynadığı rolden söz ediyor. Doğu'da, sulamanın, tarım yapılması için ilk şart olduğunu ve bu işin ya iller ya eyaletler ya da merkezi iktidar tarafından gerçekleştirildiğini ileri sürüyor. Engels'e göre, Doğu devletlerinin sadece üç ana bölümü vardır: 1. Maliye (iç talan) , 2. Savaş (iç ve dış talan) ve üretimin tekrarlanabilmesi kaygusundan doğan, 3. Genel bayındırlık işleri.

Ne var ki, Marx, Engels'in yaptığı ve daha sonra Plekhanov'un kabul ettiği¹ bu çeşit bir coğrafi açıklamayı yeterli bulmamıştı. Marx 14 Haziran 1853 tarihli mektubunda Engels'e özet olarak şunları söylüyordu: Hindistan'ın toplumsal hayatının durgunluğu bu ülkenin, genel bayındırlık işlerini gerçekleştiren hükümet ile (birkaç şehir sayılmayacak olursa) kendi içine kapalı küçük ve apayrı bir dünya teşkil eden bir organizasyon içinde bulunan köy topluluklarının (cemaatlerinin) mevcudiyetiyle açıklanabilir. Bu köy topluluklarının bir kısmında toprak ortaklaşa ekiliyor, çoğunda her köylü kendi toprağını işliyor. İşlenmeyen topraklar ortak mera olarak kullanılıyor. Kadınlar, yün eğirme ve dokuma işiyle uğraşıyorlar. "Bir bakıma, bütün Asya'da, Müslümanlar toprak mülkiyetinin yokluğunu bir ilke haline getirmiş gibi görünüyorlar."

Marx, Doğu'da görülen toplumsal durgunluğu, yani değişmezliği ve durukluğu, sadece coğrafi nedenlerle açıklamanın kabil olmadığını biliyordu. Engels'in, Doğu'daki durgunluğu coğrafi şartlarla açıklamaya kalkışması, çeşitli tarihî olaylarla uzlaştırılması kolay olmayan bir görüştü. Çünkü tarihi olaylar bakımından Doğu'daki durgunluğu coğrafi şartların kötülüğü ile açıklamak yerine bunun tam tersini söylemek, belki de daha büyük açıklama imkânları sağlayabilirdi. Nitekim, Yunanistan'daki gelişme (yani durgunluğun tam tersi olan olay) coğrafi şartların (bazı özel faktörlerin de katılmasıyla) kötü olması dolayısıyla açıklanıyordu. Gerçekten de, eski Yunanistan'da şehirlerin ve endüstrinin gelişmesi, toprağın elverişsiz olmasından doğmuştu. Bundan ötürü, genel bayındırlık işlerinin merkezi

1 Bkz. G.V. Plekhanov, *Marksist Düşüncenin Temel Meseleleri*, Sosyal Yayınlar, s. 50 ve arkası, s. 67.

bir iktidar tarafından gerçekleştirilmesini sadece coğrafi şartlarla açıklamak imkânsızdır. Hiç olmazsa başlangıçta, aşiret (oymak) hayatının getirdiği bir geleneğin ve daha sonra ekonomik bakımdan kendi kendine yeter (autarcique) bir köy toplulukları sisteminin etkisini gözönünde tutmak gerekiyordu. Nitekim, bu problemin açıklanmasını sırf coğrafi şartlar bakımından ele almak, konuyu dar bir teknik açıdan görmek sonucunu doğurabilirdi. Asya-tipi üretim biçimi üzerinde çalışmış olan Plekhanov'un öğrencisi Wittfogel, problemi sadece dar bir teknik problem olarak gördüğü için üretim biçimini bir yana bırakan soyut bir "hidrolik toplum" kavramına varmış ve toplumsal şartları görmezlikten geldiği gibi, tarihî gelişmeyi de hiçe sayarak birbirine taban tabana karşıt üretim biçimlerini bu kavram içinde toplamak gibi bir yanlışlığa düşmüştü.

Yukarda yapılan açıklamalardan belli olduğu üzere, Marx, "merkezî iktidar" sözünden devlet'in temelini (base'mı) kastetmektedir. Yani Marx'ın gözünde "merkezî iktidar" bir üstyapı kurumudur. Marx, Doğu ile Batı arasındaki farkı coğrafi şartların farklılığında değil, Doğu'da "uygarlığın çok alçak bir düzeyde ve toprakların çok geniş olmasında" bulmaktadır. Bu coğrafi şartların değil, tarihî bir şartın ileri sürülmesi demektir. Yani burada önemli olan uygarlık düzeyinin çok alçak olması ve böyle bir düzeyin geniş topraklarla karşılaşmasıdır. Daha açıkça söylemek gerekirse, Marx'a göre, Doğu'da raslanan toplumsal durgunluk ortak toprak mülkiyetinin (yani aşiret mülkiyetinin) süregitmesinden ve toplumsal işbölümünün gerektiği gibi gelişmemiş olmasından doğuyordu.

Ortak mülkiyetin yani aşiret mülkiyetinin Doğu'da nasıl olup da süregittiğini (artakaldığını) açıklamak söz konusu olunca, Marx, özet olarak şunu söylüyordu: Asya'da gördüğümüz mülkiyet biçimi (aşiret mülkiyeti ortaklaşa mülkiyet) ilkel ve tabiat tarafından verilmiş (sunulmuş) bir mülkiyet biçimidir. Yalnız Avrupa hariç, bütün dünyada, köy toplulukları ve devlet gelirleri sistemleri (maliye sistemleri) ortaklaşa toprak mülkiyeti üzerinde, mümkün olduğu kadar tabii bir biçimde ve özel tarihî faktörler işe karışmadan teşekkül etmişlerdi. Bundan ötürü, tarihte "birinci" diyebileceğimiz eski Yunan'ın gelişmesi bir

takım özel faktörlerin etkisiyle ortaya çıkmış ve belirmiştir. Yani, tarihte ilk olarak özel mülkiyetin eski Yunan'da ortaya çıkması tabii bir şey olmadığı halde, Doğu toplumlarında ortak mülkiyetin süregitmesi tabiidir. Yalnız eski Yunan'da, sözünü ettiğimiz bu özel faktörler, bireyin (ferdin) kendisini "topluluğa bağlayan göbek bağı" kesmişlerdir. Oysa bu kesilme ve kopma tabii bir şey değildir.

Asya-Tipi Üretim Biçimi ile Kölelik ve Derebeylik Arasındaki Farklar

Marx, fazla-iş'in belli bir bölümünün tüm alındığı Kölelik sisteminin Asya-tipi üretim biçiminden ve Derebeylikten kesin olarak ayırır. Daha sonra, Asya-tipi üretim biçimi ile Derebeylik arasında da kesin bir ayrım yapar. Marx'a göre, Asya-tipi üretim biçiminde, Derebeyliğe karşıt olarak, üretim şartlarını ellerinde tutan köylüler özel mülk sahipleri karşısında değil, ortaklaşa toprak mülkiyetini sürdüren ve koruyan devlet karşısında bulunmakta ve bundan dolayı Devlet, toprak rantını almak için ekonomi dışında bir zorlamaya başvurmak zorunda kalmamakta ve köylü ancak teba olarak yükümlülük (mükellefiyet) duymaktadır. Bundan ötürü, Derebeylik düzeninin toprak kölesi (serfi) ya da küçük köylüsü, Asya-tipi toplum köylüsünden daha çok politik baskı altında bulunmakta ve bu baskıya boyun eğmek zorunda kalmaktadır. Asya tipi toplumda, özel toprak mülkiyeti olmadığı için teba yani yükümlü, ortaklaşa mülkiyeti sürdüren ve koruyan ve bir zamanlar gerçekliği olan "yüksek topluluğun" temsilcisi olarak ortaya çıkan kimseye yani despota ya da Devleti temsil eden memurlara haracını (vergisini) vermek durumunda bulunmaktadır. Demek ki, Asya tipi toplumda gördüğümüz devlet gelirleri (vergiler) sistemi ilkel topluluğun içinden ve bu topluluğun binlerce yıllık ortaklaşa yedekleme (yedek besin ve gereç verme) töresinden doğmakta ve köylüler hayatın değişmiş olduğunu ya da kamusal kurumların kendi aleyhlerine dönüşünü (eskiden olduğu gibi işlemediğini) çok sonra anlamaktadırlar.

Asya-Tipi Üretim Biçiminde Toplumsal Bölünme ve Sınıf Yapısı

Asya-tipi üretim biçiminde, temelin, ilkel aşiret mülkiyeti yani ortaklaşa mülkiyet olduğunu söylemiştik. Ama bu, Asya-tipi üretim biçiminin sınıfsız-ilkel-toplum ile bir ve aynı şey olduğu anlamına gelmez. Marx ve Engels aile işinin (çalışmasının-emeğinin) ortaklaşa aşiret mülkiyetine dayanarak ve bu mülkiyet üzerinde toplumsal işbölümü (ama gerçek toplumsal işbölümü değil); ve aile yapısının toplumsal yapı (ama gerçek sınıf yapısı değil) haline gelmiş (dönüşmüş) olduğunu söylemişlerdi. Marx ve Engels, bu düşüncelerinin, tarım döneminde kalmış ortaklaşa mülkiyet düzeni yani Asya-tipi üretim biçiminde aile yapısının gelişip ortaya çıkardığı toplumsal yapıya (structure), *Kastlar Sistemi* dediler.

Asya-tipi toplumlarda görülen Kastların, Batı'da görülen gerçek toplumsal sınıflarla aynı şey olup olmadıkları üzerinde tartışılabilir. Belli durumlarda, Kastlarla sınıfların aynı şey olmadıkları da söylenebilir. Öte yandan, belli bir toplumsal yapıdaki Kastlar, Batı'daki sınıflara gerçekten benziyorlarsa, bu benzerliğin hangi ölçüde olduğunu ortaya çıkarmak gereklidir. Bütün bu tartışmalı konulara karşılık, kesin olarak bildiğimiz bir şey varsa, o da, Marx'ın Asya-tipi toplumlardaki Kast sistemini sınıfsız bir toplum olarak görmediğidir. Marx, Kast sistemini, daha çok, sömüren-sömürülen sınıflar ilişkisi olarak görüyordu. Gerçekten de, kimi zaman, Kastlar fiili sınıf antagonizmalarını saklamakla kalmazlar aynı zamanda bu antagonizmaları (aykırılıkları, uyuşmazlıkları) adamakıllı bulandırır ve örtbas da ederler. Kast sisteminde gördüğümüz sınıf ilişkisi, köle ve köle-sahibi ilişkisinden daha az gelişmiştir. Ama sırf temelinin ilkelliğinden ötürü bu ilişki, gelişme açısından ele alındığı zaman, Kölelik düzenindeki sınıf ilişkisinden daha tehlikeli ve gaddar bir ilişki olarak ortaya çıkar. Çünkü, tarım döneminde toplumun gelişmesi (evrimi) ancak ataerkil (patriarkal) ortaklaşa mülkiyetin yıkılmasıyla mümkündür.

Asya-Tipi Üretim Biçimi ve Politik Yapı

Marx, eski köy topluluklarının (ortaklaşa toprak mülkiyeti-ne dayanan tarım topluluklarının) en kaba devlet biçiminin ya-ni Doğu Despotluğunun temeli olduğunu söylüyor. Marx'a gö-re bu toplumlarda, Kastların ve hakim sınıfların kaynağını, *ka-mu görevlerinde* aramak gerekir:

"Mısır'ın astronomisini, Nil'in taşma zamanlarını hesapla-mak zorunluğu doğurmuştur. Ama bu zorunluk, aynı zaman-da, tarımı yönetici kimseler olarak rahipler kastının hakimiyeti-ni de doğurmuştur." (*Kapital*, Kitap 1, Cilt 2, s. 187)

Doğu'da devlet biçimlerinin ve kiral sülâlelerinin ardarda gelişinde, istilâların önemli bir rol oynadığı apaçıktır. Ama bu olay, toplumun temelinin, yani köy topluluklarının, politik alanda kopan fırtınalara direnç göstermeyişi ve hatta kayıtsız kalışı ile açıklanabilir. Gerçekten de, köy topluluklarına men-sup köylüler için, vergi ya da salma alanların kimler oldukları önemli değildir. Önemli olan, istilâcıların yükümleri (mükelle-fiyetleri) arttırmamaları ve kamu görevlerini öncekiler kadar iyi yapmalarıdır. Asya'da, savaşlar, istilâlar, sülâleler birbiri ar-dından geçip gitmiştir. Ama köy topluluklarının bütün bunlara dayanmış olmaları, Doğu despotluklarının iktidarını sağlayan şeyin istilâlar değil, belli bir takım kamu görevlerinin yerine getirilmesi olduğunu açıkça göstermiştir. Marx ve Engels, bu durum içinde bulunan Asya-tipi üretim biçimi toplumlarının temelinde, ortaklaşa aşiret mülkiyetinin kalıntısının bulundu-ğunu kabul etmekle birlikte bu toplumların birer sınıflı toplum olduklarını söylemişlerdi. Bunu söylerken, köy topluluklarında yaşayan köylülerin "topluluk" adına üretim-fazlasından yok-sun kılınmalarını yani "topluluk" adma üretim-fazlalarının el-lerinden alınmasını gözönünde tutuyorlardı. Asya-tipi üretim biçiminde Devlet, topluluğun menfaatlerini temsil ettiğini ileri sürerek emeğin fazla-ürünü istemekte ve almaktadır. Demek ki, Marx, Asya-tipi üretim biçimini, Antik (kölelik) ve Derebey-lik üretim biçiminden, fazla-ürünü mülk edinenin (alanın) kim-liği bakımından ayırd etmektedir. Asya-tipi üretim biçiminde, fazla-ürünü alan Devlettir yani Doğu Despotudur. Böylece, As-

ya-tipi üretim'de Devlet, toprağın sahibi olarak ortaya çıkar; genel olarak, üretim araçlarının hatta üreticilerin sahibi gibi davranır ve ortaklaşa aşiret mülkiyeti temeli üzerinde düzenli bir sömürme gerçekleştirir. Bütün bu açıklamalar, Marx ve Engels'in, Asya-tipi üretim biçimini, ilkel toplumdan artakalan mülkiyet şartları üzerine kurulmuş ayrı bir kategori olarak kabul ettiklerini göstermektedir.

Asya-Tipi Üretim Kavramında Gelişmeler

Marx, daha sonra yaptığı (1859) ve ancak 1939'da yayımlanan *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie* adlı çalışmasının bir bölümünde Asya-tipi üretim biçimi kavramını daha açık ve topluca ele almıştı. Bu çalışmanın, "Formen, die der kapitalistischen Produktion Vorhergehen" adlı bölümünde bu konudaki görüşlerini kesin olarak belirtmişti. Marx bu bölümde (Kapitalizm-öncesi Ekonomik Yapılar), Asya-tipi üretim biçimini "antik mülkiyet biçiminden" ve "germanique mülkiyet biçimi"nden ayırıyordu. Marx, Sınıfsız-ilkel-toplumun yıkılmasından, birbirinden farklı üç sınıflı toplumun doğduğunu söylüyordu. "Germanique toplumda" birey (fert) topluluğa bir toprağın efendisi olarak katıldığı halde, Asya-tipi üretim biçimi, topluluğun, bireyler üzerindeki kontrolünün şiddeti bakımından ötekilerden ayrılıyor.

Marx, Asya-tipi üretim biçiminde, bireylerin, ancak bir topluluğa bağlı olmaları dolayısıyla toprak sahibi olabildiklerini söylüyordu. Asya tipi Devlet bu temel birimler (unité'ler) üzerinde kurulmuştu. Böylece kurulmuş olan topluluğun "üstün bir birlik" olduğunu söylüyordu Marx. Bu "birlik" köy topluluklarını genel buyruk altında tutmakta ve politik nitelik taşıyan "gerçek" fonksiyonları ve özellikle ekonomik fonksiyonları (bayındırlık işleri) yerine getirmektedir.

Kapital'in üçüncü kitabında, Marx, tarım ve endüstrinin ayrılmazlığını içlerinde taşımaları bakımından öteki topluluklardan ayrılan köy toplulukları hakkında ilgi çekici açıklamalar yapar. Marx'a göre, bu köy toplulukları varlıklarını uzun za-

man sürdürürler. Bu süre içinde sayısız politik yapıların göçüp gittiği görülür. Şaşılacak kadar sağlam olan bu köy topluluklarının kimi zaman bir ticaret ekonomisinin bile etkilemediği ve sarsmadığı görülür. Bununla birlikte, Asya-tipi üretim biçiminin mutlak bir durgunluk (değişmezlik) gösterdiğini sanmak doğru değildir. Bu üretim biçiminin başka üretim biçimlerine geçebildiği doğrudur. Asya-tipi üretim biçiminin, özellikle Derebeyliğe geçebileceğini ileri sürmek yanlış olmaz. Ne var ki, böyle bir durum varsa, bu geçişin yapılan bilimsel çalışmalarla somut olarak gösterilmesi gereklidir.

Asya-tipi üretim biçiminde, üretim araçları, özel mülkiyet olarak bir yönetici sınıfın elinde değildir. Oysa köle-sahipleri (Kölelik düzeninde), Derebeyler ve Kapitalistler üretim araçlarının özel mülkiyetine sahiptirler. Bu bakımdan, Asya-tipi üretim biçiminde, sınıf ilişkileri başka bir üretim biçimindeki sınıf ilişkilerine benzemez. Bu tip üretim biçiminde, halk kitlelerinde genel bir başeğme görülür. Marx, bu durumu "genelleştirilmiş kölelik" sözüyle anlatmıştır. Ne var ki, buradaki "kölelik" sözünü apayrı bir üretim biçimini dile getiren "Kölelik" terimiyle karıştırmamak gerekir. Asya-tipi üretim biçiminde köy toplulukları, Devlet iktidarına ve bu iktidarı temsil eden kimselere (bunlar aristokratik ya da bürokratik diye adlandırılacak bir araçlar zümresidir), bağlıdır. Bu temsilciler (ajanlar), ekonomik sorumluluk taşırlar; ürün-fazlasını alır, angarya belirler ve asker toplarlar. Ama bunların yetkisi ancak görev yerine getiren kimsenin yetkisidir. Asıl güç ve yetki (iktidar) Devletin kendisindedir. Bu görevliler (ajanlar) güçlerini ve yetkilerini Devlettten alırlar. Köy toplulukları ile Devlet iktidarı arasındaki sınıf uzlaşmazlığının (antagonizmasının) öteki diyalektik yüzü, her iki yanın, yani köy toplulukları ile onları sömüren ama ekonomik organizasyonunu da sağlayan Devletin teşkil ettiği "üstün birlik"tir. Asya tipi büyük imparatorluklarda gördüğümüz tapınak ve anıt gibi manevi değerleri sembolleştiren eserlerin yapılması, despotların fantezisinden değil bu "üstün birlik"i tenleştirilmek, somut politik bir anlama kavuşturulmak ve yüceltilmek istenmesinden doğmuştur.

Asya-tipi üretim biçiminde toprakların, bir köyün ya da köylerin Devlet iktidarını temsil eden yüksek memurlara bağışlanması, toplumun toprak mülkiyetini elinde tutması durumunu değişikliğe uğratan bir şey değildir. Bağışlanan bu topraklar ve köyler aslında bir senyörün aidat karşılığı tâbilerine verdiği gerçek topraklar değil sahte-yurtluklardır (faux fief). Bunları ellerinde tutanlar, devletin köy üzerindeki haklarından ancak "yetkili-olmak" bakımından yararlanırlar; üretim fazlasını alır ve angarya belirlerler. Devletin yerinde bu yüksek memurların bulunması köyün ekonomik bakımdan kendi kendine yeterliğini yani autarcique durumunu ve üretim temelini değişikliğe uğratmaz.

Asya-tipi üretim biçiminde, şehirlerin ekonomik hayatta büyük bir rolü yoktur. Şehrin fonksiyonu, bir çeşit "fazladan eklenmişlik" niteliği taşır.

Somut Toplamlar ve Asya-Tipi Üretim Biçimi

Bazı toplumlar, Marx'cılığın klasik şemasına (Sınıfsız-ilkel-toplum, kölelik, derebeylik, kapitalizm, sosyalizm) girmediği gibi Asya-tipi üretim biçimi ile de tam olarak açıklanamaz. Ele alınan bir toplumun hangi üretim biçimine uygun düştüğünü anlayabilmek için önce somut bilimsel araştırmalar yapmak gerekir. Ayrıca, herhangi bir toplumda, sözü geçen üretim biçimlerinden yalnız bir tekinin ötekileri dışarda bırakacak biçimde katkısız bir halde bulunduğunu sanmak da yanlıştır.

Bir toplumun, Asya-tipi üretim biçimine girip girmediğini a priori (araştırma ve inceleme yapmadan önce) kestiremeyeceğimizi söylemiştik. Bununla birlikte, Asya-tipi-toplum dediğimiz zaman, Marx ve Engels'in yazılarında görüldüğü gibi, ilk olarak Çin, Vietnam, Hindistan, Eski İran ve Mısır'ın sözünü edebiliriz. Eski Mezopotamya ve Anadolu uygarlıklarına bağlı toplumların bu açıdan incelenebileceği ve incelenmesi gerektiği de söylenebilir. Bizans (özellikle başlangıç çağında) da bu bakımdan incelenabilir. Güney Amerika'da ortaya çıkmış olan İnka ve Aztek toplumları da bu tip içinde sayılabilir, Marx, Asya-

tipi üretim biçimine örnek verirken Etrüskler'den de söz etmişti. Eski Girit ve Miken uygarlıkları da yeni araştırmaların ışığında, Asya-tipi toplumlara örnek olarak görünmektedirler. Coğrafya açısından bu kadar çeşitli yerlerde ortaya çıkan toplumları içine alması bakımından, bu üretim tipinin asıl adının yani "Asyaî-Üretim-Biçimi"nin yeterli ve uygun olmadığını düşünen Jean Chesnaux, bu deyim yerine "Despotico-villageois" deyiminin kullanılmasını teklif etmiştir. Biz "Asya-Tipi" sözünü kullanarak, "Asyaî" kelimesinin coğrafi belirleniminden kurtulunabileceğini düşündük ve bundan ötürü "Asyaî-üretim-biçimi" yerine "Asya-tipi üretim biçimi" dedik.

Asya-Tipi Üretim Biçiminde İdeolojik Yapı

Son olarak, bu tip üretim biçiminin kaba hatlarıyla ne gibi bir ideoloji doğurduğunu açıklamaya çalışalım. Asya-tipi üretim biçimine bağlı toplumlarda, ideolojik hayat dünyanın değişmezliği duygusu ve inancı üzerine temellenmiştir. Dinî bir biçim alan hayalî toplulukların tasavvur edilmesinin köklerini de bunda aramak gerekir. Eski Mısır, Hint ve Bâbil kozmogonilerinde rastlanan bu çeşit hayalî topluluklarda bireyin (ferdin) hiçbir önem taşımadığı görülür. Bu kozmik kuruluşlar karşısında insan yine de körü körüne boyun eğmez ve iki türlü tepki gösterir: 1. Bireysel kaçış (Çin taoizminde vb. görüldüğü gibi), 2. Topluluğa ya da birliğe karşıt bir başka topluluğa katılma. Bu topluluk, insanın altında ezildiği baskıdan öç almak için yarattığı sunî bir topluluktur. Gizli Hint ve Çin toplulukları, Müslüman tarikatları ve birlikleri bunların örnekleridir. Bu gizli topluluk ve tarikatların giriş törenleri ve silsilei meratipleri, her şeyden yoksun olan köylüye ve emekçiye, gerçek toplumda çektiği sıkıntıyı ve ezilmişliği unutturur ve onu avutur.

Asya-Tipi Üretim Nedir?

Garaudy, İslam fetihlerinin hız ve genişliğini, çözülme halinde bulunan Köleci düzen ile hareket edemez hale gelmiş bir Derebeylik düzeninden farklı bir ekonomik yapı getirmiş olmasıyla açıklıyor. Ayrıca, on dokuzuncu yüzyıl başına kadar, Cezayirde çeşitli mülkiyet biçimlerinin varolmasına rağmen, ilkel kollektif mülkiyetin ağır bastığını söylüyor.¹ Açıkça belirtmemiş olmasa rağmen Garaudy'nin Asya-Tipi Üretim biçimini gözönünde tuttuğu söylenebilir. Ama, İslam fetihlerinin, kölecilik ve derebeyliğe nisbetle "daha yüksek ekonomik ve sosyal örgüt biçimleri" getirmiş olduklarının Garaudy tarafından ileri sürüldüğünü de unutmamak gerekir. Oysa bu düşünce, Asya-Tipi üretim biçimini, kölecilik ve derebeyliğe nisbetle ekonomik bakımdan daha üst bir aşama olarak görmeyen Marx ve Engels'in açıklamalarına uygun düşmemektedir. Garaudy'nin gerçekten Asya-Tipi üretim biçimini kastedip etmediğini bir yana bırakarak, bu üretim biçiminin ne olduğunu ve Asya-Tipi üretim biçimi ile öteki biçimler ve özellikle Derebeylik arasındaki ilintiyi inceleyeceğiz.

Sayın E. Tüfekçi, Asya-tipi üretim biçimi ile derebeylik arasındaki benzerliklerin, farklardan daha önemli olduğunu ve bu üretim biçiminin derebeyliğin özel bir hali olarak düşünülebileceğini söylüyor.² Konu üzerinde yapılan yeni araştırmaların ışığında, sayın E. Tüfekçi'nin bu düşüncesine katılmanın mümkün olmadığı ileride görülecektir. Nitekim, son yıllarda Asya-

1 *Sosyalizm ve İslâmiyet*, Yön Yayınları, s. 10 ve 84.

2 *Yön*, Sayı: 147.

tipi üretimle ilgilenilmesinin nedenlerinden biri de, belli bir takım toplumların, derebeylik kategorisi içinde incelenmelerinin yetersiz olması ve bu toplumların, öteki Marksist üretim biçimlerinin de dışında kalmalarıdır. Bu bilimsel zorunluk, Asya-tipi üretim biçimi kavramını ön plâna çıkarmıştır.

Asya-Tipi Üretim Kavramının Serüvenleri

Marx ve Engels'in önce 1853 yılında üzerinde durdukları bu kavram, daha sonraki Marksist edebiyatta zaman zaman ele alınmıştı. Ama 1930-31 yıllarında Tiflis ve Leningrad'da yapılan tartışmalar sonunda, bu kavramın bağımsız bir üretim biçimi olarak ele alınamayacağı konusunda karara varılmıştı.³ Tartışmaların sonunda, Asya-tipi üretim biçiminin, Doğu'ya has bir derebeylik olduğu sonucuna varılmıştı. Bu, özellikle Stalin tarafından kesin bir biçimde dile getirilmiş olan gelişme şemasının yani İlkel Topluluk-Kölecilik-Derebeylik-Kapitalizm ve Sosyalizm şemasının her yerde ve her zaman geçerli evrensel formlar olarak düşünülmesine yol açmıştı. Bundan ötürü, uzun bir süre, Asya-tipi üretim biçiminin gözden düşmesi, bu biçim içine giren toplumların, "durgun" ve "değişmesi mümkün olmayan" topluluklar olarak görülmesinden doğmuştu. Ne var ki, Marksizmin, belli nedenlerden ötürü, metod olarak ve bilimsel çalışma varsayımları (faraziyeleri) sağlayan yaratıcı bir düşünce olarak bir süre kullanılmaması, zamanla "Marx'a Dönüş" sloganlarının ortaya çıkması ve tarih olaylarının çeşitliliğinin zorla belli bir takım formların içine sokulmasının imkânsız olduğunun görülmesiyle bir yana bırakılmış ve Marksizm, bir tarih felsefesi olmak durumuna düşmüşken, gerçek benliğine yeniden kavuşturularak bir metod olarak ele alınmağa başlanmıştır. Asya-tipi üretim, yabancılaşma v.b. gibi kavramlar, Marksizmin son on yıl içinde yaşamış olduğu "kaynağa dönüş" ve "kendini buluş" hareketinin örnekleri arasında yer almaktadır. Doğu ülkelerinin tarihi ve toplumsal yapısıyla ilgile-

3 Bkz. Kenan Somer'in *Asya-tipi Üretim Biçimi* hakkındaki yazısı ve Profesör Varga'dan çevirisi, *Sosyal Adalet*, Kasım 1965.

nen Marksist bilim adamları Asya-tipi üretim biçimini eskiden beri kullanıyorlardı. Son yıllarda Fransa'da yayımlanan incelemeler ve özellikle Maurice Godelier'nin "Le notion de Mode de production Asiatique et les Schemas Marxistes d'Evolution des Sociétés" (Asya-tipi Üretim Biçimi Kavramı ve Toplulukların Gelişmesinin Marksist Şemaları) adlı incelemesi konuya büyük bir aydınlık getirdi. Bu yazımızda, Godelier'nin incelemesinden yararlanarak, daha önce yurdumuzda yayımlanmış olan iki yazının eksiklerini gideren bilgiler vermeye çalışacağız.⁴

Asya-Tipi Üretim ve Öteki Üretim Biçimleri

Marx ve Engels'in Asya-Tipi Üretim biçimi ile ilk olarak 1853 yılında ilgilenmeğe başladıklarını söyledik.⁵ Bu, Marx ile Engels'in mektuplaşmalarından ve Marx'ın *New York Daily Tribune*'a yazdığı makalelerden anlaşılıyor. Engels, *Anti-Duh-ring*'de (1877) ve *L'Epoque Franque*'ta (1882) bu kavramı, zenginleştirecek biçimde ele alıyor. Ama, Asya-tipi üretim kavramının *L'Origine de la Famille, de la Propriété Privée et de l'Etat*'da sözü geçmiyor. Buna karşılık, *Kapital*'in Engels tarafından hazırlanan ikinci ve üçüncü cildinin basımlarında Asya-tipi üretim biçimiyle ilgili açıklamaların yer aldığı görülüyor. Bu basımların tarihleri, 1885 ve 1894'tür. Asya-tipi üretim biçiminin etrafıca ele alınıp incelendiği metin, Marx'ın ancak 1939'da yayımlanan "Formen die der Kapitalistischen Produktion Vorhergehen" adlı yazısıdır (1855-1859). Bu metin, *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie*'de yer almaktadır.

- 4 Bu konuda yurdumuzda iki yazı yayımlandı: "Asya-tipi Üretim Biçimi Üzerine Açıklamalar", S. Hilâv (F. Naci, *Az Gelişmiş Ülkeler ve Sosyalizm*, Gerçek Yayınları) ve Kenan Somer'in yukarıda sözü geçen yazısı.
- 5 Sayın Dr. Hikmet Kıvılcımlı, "Marx ve Engels henüz çocuk sayılacak yaşlardayken, Doğu ülkelerinde bir ilkel ekonomi ve sosyal düzen seziyorlar" diyor. Marx, Asya-tipi üretim ile ilk olarak 1853'te ilgilenmeğe başladığı zaman otuz beş yaşındaydı; bundan dolayı sayın H. Kıvılcımlı'nın düşüncesine katılmak kolay değil. Ayrıca, yazının, Asya-tipi üretim biçimi ile Antik üretim biçimini de bir ve aynı şey gibi ele aldığı görülüyor. Oysa Marx, bu iki kavramı birbirinden ayırmıştır. (Bkz. Dr. H. Kıvılcımlı, *Tarih, Devrim, Sosyalizm, Tarihsel Maddecilik* Yayınları, s. 38)

Marx, *Formen'*de, yedi ayrı ekonomik yapının sözünü etmiştir. Bu ayrımlar, toprağa sahip çıkma biçimleri yani insanlar arasındaki temel üretim ilişkisi açısından yapılmışlardır. Demek ki, Marx, bu incelemesinde, toprak mülkiyetinin gelişmesinin bir taslağını çizmek istemiştir. Bu ekonomik yapılar (formlar) şunlardır:

- 1- İlkel Topluluk
- 2- Asya-tipi üretim biçimi
- 3- Antik Üretim Biçimi
- 4- Cermen-tipi üretim biçimi
- 5- Köleci Üretim Biçimi
- 6- Derebeylik (Féodalité)
- 7- Kapitalizm

Kan, dil ve töre birliği üzerinde temellenen İlkel Topluluk "toprağın toplulukça kullanılmasının ve bu toprağa toplulukça sahip çıkılmasının bir sonucu olarak değil bir şartı olarak" görünmektedir. Toprak "mülkiyet"i bütün topluluğa aittir ve topluluğa mensup olmak bundan dolayı bireyin (ferdin) toprağa bireysel (ferdî) olarak "tasarruf" edebilmesinin şartıdır. Ekonomik faaliyeti avcılık, meyve toplama, balıkçılık ve gezegen tarımcılık olan İlkel Topluluk yeni üretim formlarının (tarım, hayvan yetiştirme, zanaatkârlık) ortaya çıkmasıyla iki yönde gelişir: a) bireysel mal mülkiyetinin ve tasarruflarının (possesison) genişlemesi; b) eski aile ilişkilerinin değişikliğe uğraması. Bu gelişme sırasında Asya-tipi üretim biçimi doğar. Asya-tipi üretim biçimi, yeni üretim formlarının düzenli olarak bir üretim artışı sağlaması ve bu artık sayesinde, tarım ile zanaatkârlığın ayrılması yani işbölümünün gelişmesi sonunda ortaya çıkmaktadır. Bu işbölümü, üretimin, içinde taşıdığı kendi kendine geçinme (autosubsistance) karakterini pekiştirir. Marx, bu konuda şöyle diyor:

"Zanaatkârlık ile tarımın küçük topluluklar içinde bir arada bulunuşu, sırf kendi-kendine-geçinmeyi sağlayıcı ve bir artık'ı üretmek ve yeniden-üretmek için gerekli şartı kendi içinde taşıyıcı (ihtiva edici - S. H.) hale geliyordu." ⁶

Asya-tipi üretimde, sayın E. Tüfekçi'nin de belirttiği gibi,

Üretim bir pazara yönelmiş değildir; paranın kullanılışı sınırlıdır ve bundan ötürü ekonom, "tabii" halde kalmıştır.

Demek ki, Asya-tipi üretim biçiminin temelinde, ortak toprak mülkiyeti düzeyinde yaşayan topluluklar (köy toplulukları) bulunmaktadır. Bu köy topluluklarının teşkil ettikleri birlik, aile başkanlarının teşkil ettiği bir kurul ya da bir şef tarafından temsil edilebilir. Üretim artığının bulunuuşu, toplumsal farklılaşmayı mümkün kılar ve böylece bir azınlığın ortaya çıkmasını ve bu azınlığın artık'a sahip çıkarak topluluğun öteki üyelerini sömürmesini mümkün kılar. Bu azınlık, bir devletin ortaya çıkmasının n şartlarını içinde taşımaktadır. Ama hakim sınıfı doğuracak olan bu azınlık, topluluklar için hayati bir önem taşıyan işler yapmaktadır. Yani, bu azınlık, toplulukların hizmetindedir ve topluluklar adına belli görevler ve fonksiyonlar yerine getirmektedir. Ne var ki, "genel menfaati" koruyan ve bir azınlık teşkil eden bu bireyler ve kurumlar, zamanla, toplulukları baskı ve hâkimiyet altına alırlar. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, sömürmenin, herhangi bir kimsenin bir başkası üzerindeki hâkimiyeti şeklinde değil, bir fonksiyonu temsil eden bir kimsenin bir topluluk üzerindeki hâkimiyeti şeklinde ortaya çıkmış olmasıdır. Bu zellik, Asya-tipi üretim biçimini, bütün öteki sömürme sistemlerinden ayırır. Böylece, Asya-tipi üretim biçimi içindeki hâkimiyet ilişkilerinin en iyi hangi şartlar altında ortaya çıkıp gelişebileceğini kestirmek mümkün olur. Bu şartlar, büyük kamu işlerinin (bayındırlık işlerinin) yapılması gerekli olduğu zaman ve toplulukların bu işleri tek başına yapamayıp geniş bir işbirliğine girmek zorunda kaldıkları zaman mevcuttur. Mısır'ın ve Mezopotamya'nın sulanması ve kurutulması gereken vadiler bunun belirgin bir örneğidir.

Bu çeşit bayındırlık işleri, hem yeni üretim güçlerinin hem de tek tek toplulukların çabalarını bir araya getiren ve düzenleyen merkezî bir yönetimi gerekli kılar. Bu yüksek merkezî otoritenin teşekkülü, otoriteye bağlı köy topluluklarının yine bu otorite tarafından sömürülmesi imkânını doğurur.

"Bir araya getirici" azınlık ya da birlik, toplulukların topraklarını doğrudan doğruya kontrolü altına aldığı ve bu topraklar, devletin "yüce" mülkiyeti haline geldiği zaman yani

mahallî toplulukları bir araya getiren ve düzenleyen “yüksek topluluk”un mülkiyeti haline geldiği zaman, yönetim ve otorite fonksiyonunun sömürme aracı haline dönüşmesi huzlanır. Kral ya da Firavun’un temsil ettiği devletin toprağa sahip çıkması, toplulukların hepsinin mülksüzleştirilmesi (expropriation) demektir. Böylece, topluluklar topraklarının mülkiyetini kaybederler ama tasarruf hakkını ellerinde tutarlar.

Böylece, bireyin toprağa tasarruf etme hakkı, önce mensup olduğu mahallî topluluk sonra da mülkiyet sahibi haline gelmiş olan “yüksek” topluluk (devlet) aracılığı ile teşekkül edebilmektedir.

Burada asıl önemli olan ve Asya-tipi üretim biçimini öteki üretim biçimlerinden ayıran başka bir önemli nokta şudur: devletin ve toplulukların sömürülmesinin ortaya çıkması, mülkiyet ilişkilerinin genel formunu değişikliğe uğratmamıştır. Gerçi toprak mülkiyeti “yüksek” topluluğun mülkiyeti haline gelmiştir ama formu bakımından yine de topluluk mülkiyeti (ortaklaşa mülkiyet) olarak kalmıştır. Ve birey (fert) de kendi öz topluluğunun üyesi olması bakımından toprağa tasarruf eden bir kimse olarak kalmıştır.

Bir zamanlar, mahallî topluluğun sahip çıktığı ve kullandığı üretim artığı, bu durumda, yüksek topluluğun yani yönetici azınlığın temsilcilerine gitmektedir.

Köylülerin ve zanaatkarların, devlete bağlı bir memurlar ve soylular aristokrasisi tarafından sömürülmesi, kişisel bir sömürme değildir. Çünkü angarya kollektiftir ve toprak rantı ile vergi birbirinden iyice ayrılmamıştır. Ayrıca, angarya ve rant, bir memur tarafından istenmektedir ama bu memurun kendi adına değil “yüksek” topluluk içinde yerine getirdiği fonksiyonun adına istenmektedir. Asya-tipi üretim biçiminde, insanın insanı sömürmesi, Marx’ın “genel kölelik” dediği bir forma bürünmüştür. Bu, Greko-Lâtin “kölelik”ten öz bakımından farklıdır. Çünkü, Asya-tipi üretim biçiminde, bireyin kişisel özgürlüğü, ortadan kalkmamıştır. Başka bir deyişle, bu üretim biçiminde, bir insanın bir başka insana doğrudan doğruya bağlı bulunması yani tâbi olma bağlantısı sözkonusu değildir. Bu üretim biçimi, bir topluluğun bir başka

topluluk yani yöneticilerin teşkil ettiği azınlık topluluğu tarafından sömürülmesi ile gerçekleşir.

Ne var ki, bu üretim biçimi çerçevesi içinde, savaş ve istilâlar sonunda, kölelik ve toprak-köleliği (servage) görülebilir. Ama bu durumda, köle ya da toprak-kölesi, kendi efendisinin mensup olduğu gurubun ortak mülkiyeti haline gelir. Öte yandan bu efendi de, kendi topluluğuna bağımlıdır (tâbidir) ve devletin baskısı altındadır. Marx şöyle diyor:

"Demek ki, kölelik ve toprak-köleliği, aşiret hayatına dayanan mülkiyetin (ortaklaşa mülkiyetin - S.H.) gelişmesinden başka şey değillerdir. Bunlardan ötürü, bu mülkiyetin bütün formlarını zorunlu olarak değişikliğe uğrattılar; ama en az Asya-tipi formda değişiklik yaratabilirler. Kölelik, Asya-tipinde ne çalışma şartlarını ortadan kaldırır ne de temel ilişkiyi değişikliğe uğrattır."⁷

Asya-tipi üretimde, özel toprak mülkiyetinin bulunmayışı, kölelerin üretimde kullanılmalarının, zamanla ağır basan bir üretim ilişkisi hâline gelmesini önlemiştir. Asya-tipi üretimden köleci düzene geçilemeyeşin bir başka nedeni de, köy topluluklarının fazla-çalışma yapmak konusunda genel bir yükümlülük (mükellefiyet) altında bulunmalarındır. Üretici köleliğin tam ve gerçek bir gelişme gösterebilmesi için, köy topluluklarında özel toprak mülkiyetinin mevcut olması gereklidir. Ve bu, Avrupa'da, Marx'ın, "Antik Üretim Biçimi" dediği şey içinde gerçekleşmiştir.

Antik Üretim Biçimi'nin "en nadir ve en eksiksiz" biçimine Roma tarihinde rastlandığını söylüyor Marx. Bu üretim biçiminde, bireyin (ferdin) toprağa sahip çıkabilmesi, topluluğun üyesi olması gerçeğine dayanmaktadır ama bu ekonomik düzende, toprağın bir kısmı topluluğa aittir. Öteki kısmı ise, özel mülkiyet olarak parçalar hâlinde Romalı vatandaşlar arasında bölüştürülmüştür. Bu düzenin süregitmesi için, küçük mülkiyet sahipleri arasında eşitliğin süregitmesi şarttır. "Ama, ticarî üretimin artması, fetihler, vb., eşitliği ortadan kaldırmış ve özel toprak mülkiyeti mevcut olduğu için Antik üretimden gerçek köleci üretime geçilmiştir.

Köleci üretim biçimi, yerini aldığı Antik üretim biçiminin gelişmesi ve ortadan kalkması sonunda doğmuştur. Köleci üretim biçimi de gelişmiş ve çözülerek derebeyliğin temellerinden biri olan Cermen-tipi mülkiyet biçimlerini doğurmuştur. Cermen-tipi mülkiyette, toprağın özel ve ortaklaşa mülkiyeti bir arada bulunmaktadır. Ama bu üretim biçimini köleci üretim biçiminden ayıran şey, "bireysel (ferdî) mülk sahiplerinin gerçek bir ortaklaşa mülkiyeti" olmasıdır. Ağırlık noktası, bireysel mülkiyettir. Kişi, topluluğun üyesi olduğu için toprağa sahip değildir; toprağa sahip olduğu için topluluğun üyesidir ve ortak mülkiyetten yararlanır.

Cermen-tipi üretim biçimi zamanla derebeylik (féodalité) düzenine yol açmıştır. Toprak kölesi hâline gelen özgür insanlarla, Roma İmparatorluğu'nun son yüzyıllarında kısmen serbest bırakılan köleler soylu büyük toprak sahipleri tarafından sömürülen bir küçük üreticiler sınıfı teşkil etmişlerdi. Bu küçük üreticiler sınıfı, soylu toprak sahiplerine doğrudan doğruya bağlı bulunuyorlardı. Böylece derebeyliğin temel ilişkisi doğmuş oluyordu.

Derebeylik üretim biçiminin iki temel özelliği şudur:

a) Derebeylik silsile-i meratibine (hiérarchie) bağlı bulunduğu ve bir metbûun (suzerain) tâbii (vassal) hâlinde olduğu zaman, senyörün, toprak üzerindeki mülkiyeti fiili bir mülkiyettir ama mutlak değildir. b) Senyörlerine kişisel olarak bağımlı durumda bulunan köylüler, köy toplulukları halinde yaşamaktadırlar. Bu topluluk, onların direnme ve senyörlerine karşı mücadele etme gücünü kat kat artıran ekonomik ve toplumsal bir organizasyondur. Köylüler, angaryaları yerine getirmek ve aynı olarak ya da parayla rant ödemek durumundadırlar. Verilmesi gereken bu aidat ekonomi dışı baskıları (kısıtlamaları) zorunlu kılar.

Derebeylik düzeni içindeki çelişmeler zamanla kapitalist üretim biçimini doğurmuştu.

Marx, *Formen'*de, toplumların gelişmelerini yukarda özetlemeye çalıştığımız biçimde açıklamış ve üreticinin nesnel üretim şartlarından ve özellikle topraktan ayrı düşmesi sürecini (vetiresini) dile getirmişti. Bu ayrı düşme, ya da yabancılaşma

kapitalist sistemde son noktasına ulaşıyor ve böylece bu sistemin kendisini aşacak olan kendi karşıtının (zıddının) yâni sosyalizmin ortaya çıkma şartlarını hazırlıyordu.

Asya-Tipi Üretim Biçimini Ötekilerden Ayıran Özellikler

Marx'ın toprak mülkiyeti açısından ele aldığı toplumların genel gelişme şemasını açıkladıktan sonra, Asya-tipi üretim biçimini öteki üretim biçimlerinden ayıran temel farkları belirtmeğe çalışalım.

Marx, Asya-tipi üretim dediği zaman, köy topluluklarından ve bu toplulukları hem yöneten, hem de sömüren bir azınlıktan teşekkül etmiş bulunan belli bir toplum yapısını kastediyordu. Sömürücü azınlık, tek tek köy topluluklarının gerçek, ya da hayali birliğini temsil eden bir yöneticiler topluluğudur. Azınlığın, daha sonra, sömürme aracı olarak kullandığı iktidar gücü, ortak menfaatin gerektirdiği fonksiyonların (dinî, politik, ekonomik) yerine getirilmesinden doğmaktadır. Genel menfaatin gerektirdiği bu fonksiyonlar, zamanla, sömürme gücü hâline gelir ama sömürücü azınlık, genel işleri yapmaktan da geri kalmaz. Köy toplulukları, "üstün topluluğu" yâni sömürücü azınlığı temsil eden Kral'ın, ya da Despot'un emriyle, topraklarının kendi ellerinden alındığını görürler. Demek ki, Asya-tipi üretim biçimi, insanın insan tarafından sömürüldüğü üretim biçimlerinden biridir. Ama, bu üretim biçiminin orjinal tarafı, özel toprak mülkiyeti ortaya çıkmamış olduğu hâlde, sömürücü bir sınıfın (yönetici azınlık) doğmuş olmasıdır. Bundan dolayı, özel toprak mülkiyetinin bulunmadığını, dolayısıyla sınıfların ve bunun sonucu olarak sömürmenin bulunmadığını sanmak doğru değildir.

İlkel topluluk ile Asya-tipi üretim biçimi arasında ne gibi farklar ve benzerlikler vardır? Şimdi bu soruyu cevaplandırmaya çalışalım:

İlkel toplulukta ve Asya-tipi üretim biçiminde toprağın ortaklaşa mülkiyetine rastlanıyor. Her iki üretim biçiminde de

toprağın özel mülkiyeti mevcut değildir ve birey (fert) topluluğun üyesi olmak bakımından toprağı kullanabilir. Marx ve Engels, Asya-tipi üretim biçimine, "toprağın özel mülkiyetinin" bulunmayışı düşüncesinden gelmişlerdi. Ama toprağın özel mülkiyetinin bulunmayışına rağmen, Asya-tipi üretim biçimini orijinal bir ekonomi yapısı olarak görmüşlerdi.⁸ Çünkü, Asya-tipi üretim biçiminde, toprağın ortaklaşa mülkiyetinin yanı sıra, insanın insanı sömürmesi ve hâkim bir sınıfın teşekkül etmiş olması söz konusudur. Bu bakımdan, Asya-tipi üretim, ilkel topluluktan farklıdır. Asya-tipi üretim biçimi, yerleşik tarım, hayvancılık ve madenlerin kullanılması gibi yeni üretim formlarına bağlı olan ve ilkel toplulukların gelişmesi sonunda ortaya çıkan bir üretim biçimidir.

Asya-tipi üretim, köleci üretim biçiminden de farklıdır. Çünkü bu üretim biçiminde, birey, topluluk üyesi olması bakımından ve topluluk hayatının özgürlük şekillerinin sağladığı biçimde özgürdür. Ama bu özgürlük bireyi, vergiden, angaryadan, mülksüzleştirilmekten ve Devlet ya da Devlet temsilcilerine boyun eğmekten kurtaramaz.

Derebeylik ile Asya-tipi üretim biçimi arasındaki farklara gelince; bu farkın, köylülerin sömürülmesinde ve bağımlılığı konularında ortaya çıktığını görüyoruz. Asya-tipi üretim biçiminde, devlet toprağın sahibidir. Yani devlet, bütün toplulukların temsilcisi olması bakımından toprağın sahibidir ve köylülerin sömürülmesi ortaklaşadır (kollektiftir). Köy topluluklarında yaşayan bir birey, devletin memuruna dolaylı olarak bağlıdır. Oysa, derebeyliğin en temel özelliğinin, köylüyle senyörü arasındaki bu doğrudan doğruya tâbi olma bağlantısı olduğunu belirtmiştik. Asya-tipi üretimde, köylü, memurun temsil ettiği devlete kendi topluluğunun aracılığı ile yani dolaylı olarak tâbidir. Derebeylikte ise, köylüler, hem bu köylülerin toprağına, hem de kendi arazisine sahip olan senyöre doğrudan doğruya bağlıdırlar. Derebeylikte, köylülerin içinde yaşadıkları topluluk organizasyonu, kan birliğine dayanmaktan çok, toprağı kişisel olarak işlemelerinin getirdiği bir sonuç olarak görünmektedir.

8 "Asya-tipi Üretim Biçimi Üzerine Açıklamalar", S. Hilâv (*Az Gelişmiş Ülkeler ve Sosyalizm*, F. Naci, Gerçek Yayınları).

Köylülerin, küçük üretici olmalarını tamamlayan bir şart gibi ortaya çıkan bu topluluk organizasyonu, varlığını cevap verdiği ekonomik zorunluktan, gücünü de, sağladığı avantajlardan almaktadır.

Demek ki, Marx'ın gözünde, Asya-tipi üretim biçimi, kendine has ve orijinal bir ekonomik yapıdır. Bu yapının temeli, ortaklaşa toprak mülkiyetine dayanan sınıflı bir toplum olarak tanımlanabilir. Bu bakımdan, toprağa fiili olarak ve tek başına sahip olan senyörlerle, küçük üretimci köylülerin ve zanaatkârların teşkil etmiş oldukları bir ekonomik yapı olan derebeylikten, tamamen farklıdır. Asya-tipi üretim biçimini teşkil eden unsurlar (despotizm, krallık, merkezilik, angarya, rant), tek başlarına ele alındıkları zaman, başka üretim biçimlerinde de bulunabilirler. Ama bu, Asya-tipi üretim biçimini, öteki üretim biçimleriyle bir tutmamızı ya da onlardan biri içine sokmamızı gerektirmez. Çünkü, belli birtakım unsurların başka ekonomik yapılarda bulunuşları, bütün üretim biçimleri için geçerli olan bir durumdur.

Marx ve Engels, Asya-tipi üretim biçimini, toplumların gelişme dinamiği içinde, ilkel topluluklardan sınıflı ve devletli toplumlara geçişin yollarından biri olarak görmüşler ve belli ülkelerde bazı bayındırlık işlerinin yapılmasının (sulama ve kanal açma gibi) böyle bir üretim biçimini ve "Doğu despotluğunu" ortaya çıkardığını düşünmüşlerdi. Bu gelişme, özel toprak mülkiyetinin ve ticaret üretiminin bulunmamasından ötürü, Asya-tipi üretim biçimine giren toplumlarda, öteki üretim biçimlerine giren toplumlara nispetle bir "değişmezliğin" ve "durgunluğun" görülmesine yol açmıştı. Marx ve Engels, kavramın eski Mısır'a, İran'a, Hindistan'a, Java'ya, Bali'ye, Asya'nın yüksek yaylalarındaki topluluklara ve Rusya'nın bir bölümüne uygulanabileceğini düşünüyorlardı. Yeni yapılan çalışmalar, Asya-tipi üretim biçimine, Afrika'da ve Amerika'da rastlandığını göstermektedir.⁹

9 J. Suret Canale, *L'Afrique Noire* ve A. Metraux, *Les Incas* bu çalışmaların örneklerindendir.

Asya-Tipi Üretim ve Doğru

Marx, 8 Haziran 1853'te Engels'e yazdığı mektupta, "Bernier, haklı olarak, Doğru'da görülen temel olayları (Türkiye'den, İran'dan ve Hindistan'dan söz ediyor) özel toprak mülkiyetinin var olmayışında buluyor... Doğru cennetinin gerçek anahtarı işte buradadır" diyordu.¹⁰ Bununla birlikte, kavramın incelenmesi ve daha sonraki bilimsel kullanımları sonunda uygulanmış olduğu alanların çeşitliliği, Asya-tipi üretim biçiminin sadece Doğru'ya has bir ekonomik yapı olarak düşünülmeceğini göstermektedir. Bundan ötürü. "Asiatique" sıfatını coğrafi anlamının dışında ve daha geniş kapsamlı bir terim olarak kullanabilmek için "Asya-tipi" sözünü uygun bulduk. Asya-tipi üretim biçimi, derebeyliğin klasik yapısına girmeyen ama kapitalizm öncesi ekonomik gelişme aşamalarında bulunduğu halde, sınıflı bir toplum yapısı gösteren belli bir takım ekonomik sistemlere uygulanabilir. Ama, kavramın uygulanmasında unutulmaması gereken şey şudur: Asya-tipi üretim, öteki üretim biçimleri gibi, tarihî ve ekonomik olayları açıklamamızı sağlayacak bilimsel bir çalışma varsayımdır. Bundan ötürü, somut bilimsel çalışmalar sonunda, açıklayıcı ve gerçekleri buldurucu bir varsayım olduğunun ispat edilmesi gereklidir.

Marx ve Engels'in "tipik" gelişme şeması dedikleri klasik ardarda gelişin (ilkel topluluk-kölecilik-derebeylik-kapitalizm) evrensel ve zorunlu olmadığı ne kadar açıksa, bu şemada yer alan kategorilerle açıklanamayan toplulukların, bunların dışındaki ekonomik yapılara (Antik üretim, Cermen-tipi üretim, Asya-tipi üretim) bilimsel verilerden hareket edilmeden soyut bir şekilde yerleştirilmelerinin doğru olmayacağı da o kadar açıktır. Bu bakımdan, çok ilgi çekici bir çalışma alanı teşkil eden Osmanlı İmparatorluğu, Asya-tipi üretim kavramı açısından ele alınırken, bu kavramın bilimsel bir çalışma varsayımı olmaktan başka bir nitelik taşımadığı unutulmamalıdır.

Yön Dergisi, Sayı: 150/151, 11 Şubat/18 Şubat 1966

*Asya-Tipi Üretim Tarzı ve Türkiye Sosyalist Hareketi**

"Asya-tipi üretim tarzı" ya da "Asya üretim tarzı" diye adlandırılan kavramın, Türkiye sosyalist hareketi içinde sadece beş yıllık bir geçmişi olduğunu sanıyoruz. 1929-1931 yılları arasında, Tiflis ve Leningrad'da bu kavram üzerinde yapılan tartışmaların, Türkiye sosyalist hareketinde yankı doğurup doğurmadığını, bir yankı doğurmuşsa, bu kavrama karşı ne gibi tavır takınıldığını bilmiyoruz. Bu yıllarda ve daha sonra yayımlanmış, sosyalist dergi, broşür ve kitaplardan, bugün elimizde bulunanlarda, bu tartışmaların herhangi bir izine rastlamak mümkün değil. Daha etraflı ve derin araştırmalar, Türkiye sosyalist düşüncesinin, Asya tipi üretim (ATÜT) kavramı ve tartışması karşısında aldığı tavır konusunda, bugünkü bilgilerimizi değişikliğe uğratan yeni bulgular ve veriler ortaya koyabilir. Ne var ki, şimdilik, eldeki yayınlara ve Türkiye sosyalist hareketinin bugüne kadar ki genel teorisine ve pratiğine bakarak, ATÜT kavramının, Tiflis ve Leningrad tartışmaları sırasında ve daha sonra ele alınmamış ve bu kavrama değinilmemiş olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Marx'm, ATÜT kavramını tutarlı ve sistemli bir şekilde açıklayan *Formen* adlı ünlü yazısı, ilk olarak 1939 yılında Moskova'da basıldı. 1948'de, Japoncaya çevrildi, 1953'te, Doğu Berlin'de yeniden Almanca yayımlandı, 1956'da İtalyancaya ve Rumenceye, 1964'te İngilizceye, 1966'da Fransızcaya çevrildi.

* Ant Yayınları'nın *Asya-Tipi Üretim Tarzı* (Çev. İrvem Keskinoglu, 1970) adlı kitabına yazılan önsöz (Ed.N.)

Türkçe çevirisi 1967'de yapıldı. Demek ki, Marx'ın bu kavramı tutarlı ve sistemli bir şekilde açıklayan metni, sosyalist düşünceye, yazılış tarihinden aşağı yukarı seksen beş yıl sonra sunulmuştur. Bu durum, Türkiye sosyalist hareketinin, ATÜT konusuyla ilgilenmeyişi açıklayan bir mazeret olarak düşünülebilir. Ama, Marx ve Engels'in, başka eserlerinde bu kavrama sık sık değindikleri ve çeşitli ülkelerin Marksist araştırmacılarının *Formen*'in yayımlanmasından önce ATÜT konusunda araştırmalar yaptıkları düşünülecek olursa, Türkiye sosyalist akımının bu konudaki ilgisizliğini açıklamak bir hayli güçleşir. Nitekim, *Formen*'in yayımlanmasından önce, 1930'lar da, Japonya'da, ATÜT üzerinde çeşitli araştırmalar yapılmıştı. Japon Marksisti Jiro Hayakawa, 1934'ten itibaren, bu üretim tarzının, aşiret düzeninin yıkılmasından sonra "haraç rejimi" ya da "toplu vergi ödeme rejimi" üzerinde temellenen bir sosyal organizasyonu ifade ettiğini ve bu rejimin kölecilik ya da derebeylik gibi üretim tarzlarından farklı olduğunu ileri sürdü. Öte yandan, 1929-31 yıllarında bu konuda Sovyetlerde yapılan tartışma sonunda, ATÜT, bağımsız bir üretim tarzı olarak kabul edilmediği halde, Plehanov, Lenin, Riyazanov ve Troçki'nin, bu tarihlerden daha önce, ATÜT üzerinde durdukları biliniyordu (ya da bilinmesi gerekirdi). İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da, çeşitli ülkelerin Marksistleri, ATÜT üzerinde durdular. 1960'lardan sonra, bu kavramın Marksist düşünce içinde genel bir tartışmaya konu olduğu ve çeşitli araştırmalara temel teşkil ettiği okuyacağınız bu kitapta incelemelerde açıkça görülecektir.

Bu durum karşısında, Türkiye sosyalist hareketinin ATÜT kavramından ve probleminden ancak 1965 yıllarında haberdar olması ve 1920 ile 1965 arasında bu konuya değinmemesi, ilk bakışta garip görünebilir. Türkiye sosyalist hareketi en azından adı dolayısıyla kendisini doğrudan doğruya ilgilendirmesi gereken bu kavram üzerinde niçin durmamıştır? Bu sorunun cevabı, çeşitli açılardan bakılarak cevaplandırılabilir.

İlk akla gelen neden, 1920-60 arasındaki fikri baskılardan ötürü, Türkiye sosyalist hareketinin bu çeşit çalışmalardan haberdar olmayışıdır.

İkinci bir neden, 1920'lerden ve özellikle 1935'ten sonra, sosyalist düşüncenin tek merkezli ve bütün ülkeler için geçerli soyut bir öğreti haline gelmesinde ve bu öğretinin Türkiye sosyalist hareketine yaptığı basınçta aranabilir. Özellikle Stalin'in toplum yapıları gelişmesi hakkında ileri sürdüğü şema, uzun yıllar tek tek ülkelerin toplum ve tarih özelliklerini araştırma yerine genel ve soyut bir şemayla yetinmek eğilimini doğurmuştur. Stalin, toplumların gelişme şemasında, sırasıyla, beş dönemden ya da üretim tarzından (ilkel sınıfsız toplum, kölecilik, feodalite, kapitalizm, sosyalizm) geçildiğini söylüyor ve bunun, bütün toplumlar için, yani evrensel tarih için geçerli olduğunu ileri sürüyordu.

Türkiye sosyalist hareketinin ATÜT gibi bir kavramla ilgilenmeyişinin bir üçüncü nedeni olarak da, yine baskı rejimi dolayısıyla, pratiğe yeterince inilmesi ve eldeki teorinin pratikle sınanması, pratiğin kıstasına vurulup doğrulanması imkânının mevcut olmayışı ileri sürülebilir.

Ne var ki, probleme yakından bakınca, "haberdar olmayış", "tek merkezli soyut bir düşüncenin ve şemanın basıncı" ve "pratik eksikliği" gibi cevapların, nedenlerden çok sonuçları dile getirdiğini ve bu problemi yeterince aydınlatamadığını görürüz. Soruya cevap gibi görünen bu açıklamalar aslında birer soru haline dönüşmektedirler. Böylece, "niçin haberdar olunmamıştır", niçin "tek merkezli soyut düşüncenin ve şemanın etkisi bu ölçüde olmuştur?" niçin "pratik eksikliği ortadan kaldırılamamıştır?" gibi üç ayrı soru karşımıza çıkar. "Haberdar olmayış", "dış fikri basınç" ve "pratiksizlik", aynı çağlarda, başka ülkeler için de geçerli olduğu halde, ATÜT konusunda ve Marksizmle ilgili daha birçok konularda, bu ülkelerin sosyalist düşüncesinde, Türkiye sosyalist akımında görülenden farklı tavır ve tutumların ortaya çıktığını biliyoruz. Öyleyse, analizi daha derine indirerek, Türkiye sosyalist hareketinde, genel olarak Marksist öğretiye ve özel olarak ATÜT'e karşı alman tavır, bu düşüncenin içinde yer aldığı ekonomik, toplumsal ve tarihi çevreyle açıklamamız gerekir. Böyle bir araştırma, bizi, önce, eski Anadolu toplumunda genel olarak düşünce hayatı ile bu toplumun ekonomik ve tarihi gerçekleri arasındaki ilişkiyi aramaya

götürecektir. Daha sonra, bu ilişki üzerinde Batı dünyasının akılcı ve bilimsel geleneğinin en olgun ürünü olan Marksist metod ve dünya görüşünün, Anadolu toplumundaki fikri gelenek ve birikim ile ne gibi bir ilişki kurduğu ve kurabileceği üzerinde düşünmemiz gerekecek. Ayrıca, yine Anadolu toplumu içinde, belli bir dönemde sosyalist düşüncenin taşıyıcısı olarak ortaya çıkan aydınların, ekonomik ve toplumsal temele dayanan özel yerlerinin ve fonksiyonlarının neler olduğunu, yönetici kadronun aydın zümreleri ve halk ile, sosyalist aydınlar arasındaki ilişkilerin mahiyetini açıklamak zorunlu olacaktır. Başka bir deyişle, Türkiye sosyalist akımının bugüne kadarki genel teori ve pratiği gibi, ATÜT konusundaki özel davranışını da, dış etkiler kadar ve belki de onlardan daha fazla, iç dinamiğe ve belirlenmelere dayanarak açıklamak zorunda kalacağız.

Eski Anadolu toplumunda ekonomik ve toplumsal yapı gereği, hür ve araştırıcı düşüncenin yani akılcı ve bilimsel düşüncenin karşısında, din ile tutucu ve yanıltıcı ideolojilerin ağır bastığını, bu "geleneksel toplumun", felsefi ve bilimsel düşünceye uygun bir ortam ve birikimin ortaya çıkmasını önlediğini, son yüzyıllarda, kapitalizmin ve emperyalizmin darbesi altında, aynı toplumun, "Batılılaşma" hareketinden kurtuluş umduğunu, ama bu hareketin köke işlemeyen ve sadece hakim zümrelerin iktidarını pekiştirmeye yarayan ideolojik bir silah olduğunu, bundan ötürü, fikir hareketlerinin de yalınkatlıktan kurtulamadığını, başka bir yerde ana hatlarıyla belirtmeye çalışmıştık.¹ Ayrıca, sınıf mücadelesinin ve fert olmanın akılcı düşünce açısından taşıdığı önem üzerinde durduk. Bu açıklamalarla, Batı'ya yönelme eğiliminin ağır bastığı, kapitalist sınıfı yetiştirmenin amaç olarak kabul edildiği Tanzimat ve Cumhuriyet devirlerinde, çeşitli nedenlerden ötürü (bu nedenlerin başında, eski Anadolu toplumunun ekonomik yapısı yani iç dinamiği ve belirlenmeleri gelmektedir), bu amacın gerçekleştirilemeyişi ve ıslahat ya da "devrim" hareketlerinin satıhta kalması dolayısıyla, fikir hayatında yani akılcı ve bilimsel araştırma ve hür düşünce alanında da, köke inmeyen yalınkat akımlarla kar-

1 Bkz. *Felsefe El Kitabı*, V. Bölüm, "Tarihsel Gerçeğimiz ve Felsefe", Gerçek Yayınevi.

şılaşıldığını belirtmek istedik. Başka bir deyişle, Batı'nın kapitalist düzenini özümleyip kendisinin malı haline getirmeyen Anadolu toplumunun, Batı'nın akılcı ve bilimsel düşüncesini de gerektiği gibi özümleyip kendisinin kılamadığını ileri sürdük. Bundan ötürü, burada, Türkiye sosyalist akımının, Batı akılcılığının en olgun ürünü olan Marksizm karşısında da, bu geleneklerin, çerçevenin ve birikimin etkisinde kalarak belli doğrultulara girmiş ve belli tutumlar göstermiş olduğunu söyleyeceğiz. Marksizm gibi en evrensel ve aşıcı bir düşünce bile, ileri sürüldüğü toplumun ekonomik ve tarihi şartlarının etkisinde kalmaktan kurtulamaz. (Önemli olan nokta, Marksist düşüncenin içinde ileri sürüldüğü toplum ortamının bu düşünce üzerinde ne ölçüde etki yaptığını kestirmek ve Marksizmi yine kendisine döndürerek, yani uygulayarak, sürekli bir teorik ve pratik eleştirmeye bu belirlenmeleri aşmak, pasiflikten ve belirlenmiş olmaktan, aktifliğe ve belirleyiciliğe geçmektir.) Türkiye sosyalist akımının, içinde bulunduğu toplum şartları, fikri gelenekler ve birikim bakımından, yukarıda açıklandığı şekilde belirlenmesine, dışardan gelen "tek merkezli ve soyut sosyalist öğreti"nin etkisi ve ayrıca 1920-60 arasındaki yani Cumhuriyet devrindeki baskı da eklenince (ve böylece pratikten yoksun kalınca), eleştirme, irdeleme ve ülkenin özel gerçeklerine inme imkânı iyice kaybolmuştur. Bu açıdan ele alınca, Türkiye sosyalist düşüncesinin, ATÜT ya da uluslararası resmi sosyalist öğretinin ele almadığı ama Marksizmin, dünya görüşü ve metodu gereği her zaman ön planda tuttuğu başka problemler karşısındaki ilgisizliğini anlamak pek güç olmayacaktır.

Geleneksel Anadolu toplumunun fikri yapısının, ülkemizdeki sosyalist düşünce üzerinde belirleyici bir etkisi olduğunu söyledik. Bu ileri sürüşle, şunu kastettik: Türkiye sosyalist akımı da, tıpkı Batıcılık akımı içindeki öteki fikir hareketleri gibi, geçmişin ağır yükü altında, eleştirici, araştırmacı ve tam anlamıyla bilimsel bir düşünce haline gelememiştir, bu nitelikleri taşıdığını ispat edememiştir. Okur, belki de bu yargıyı çok ağır bulacaktır. Düşüncemizi açıklamak için, birçok somut örnek vereceğiz.

Stalin'in görüşleri, aşağı yukarı otuz beş yıl boyunca, genel

sosyalist düşünce üzerinde etkili olmuştur. Tarih alanında, yukarıda sözünü ettiğimiz beş kademeli gelişme şeması, bütün toplumların içinde yer aldıkları kademeleri gösteriyor ve bu aşamaların ardarda gelişi bir zorunluluk olarak düşünülmüyordu. Yani herhangi bir toplum, bu üretim tarzlarından biri içinde mutlaka bulunuyor ve ilkel sınıfsız toplum kölecilik-feodalite-kapitalizm-sosyalizm çizgisi içinde gelişmek zorunluluğu taşıyordu. Bu görüş, ülkelerinin tarihini bu kademeler içine sıkıştırıramayan Marksist tarihçilerin, olguları ve gerçekleri zorlamaları, bu şemaya uydurmaları sonucunu doğurdu. Çeşitli ülkelerde 1935-56 arasında yazılmış Marksist tarih kitaplarında bu zorlama açıkça görülür. (Daha sonra da görülmüştür.) Türkiye sosyalist akımı, bu çeşit bir çaba harcamış mıdır? Osmanlı toplumunun kölecilik ya da feodalite üretim tarzlarından geçtiğini ileri süren ve bunu tarihi olgularla göstermeyle çalışan sistematik eserlerin sayısı, bizde, iki ya da üçü geçmez. Ayrıca bunların Osmanlı tarihinin olguları ve bugünkü Türkiye toplumunun durumu açısından "başarılı" eserler olduğu söylemek de zordur. Bu eserlerde, modern Türk tarihçilerinin sırf ampirik bir zihniyetle ve tarih bilimi metodu açısından yaptıkları tasvir ve tespitlerin ele alındığı, özümlendiği ve sistemleştirildiği de pek görünmez. Tarih bilimi, çok sayıda araştırmacının ortaya koyduğu ürünlerin bir araya getirilmesini, eleştirilmesini ve senteze ulaştırılmasını gerektiren bir bilimdir. Muhtevasının genişliği ve çeşitliliği bunu gerektirir. Ayrıca, eski tarihçilerin tanıklıklarından ve yabancıların gözlemlerinden de yararlanmak, bütün bunları ekonomik ve toplumsal temellere oturtmak gerekir. Marksist olmayan tarihçilerin tesbit ve tasvirlerini, Marksist tarih sentezi içine almak ve eritmek kaçınılmaz bir ödevdir. Ama yukarıda söylediğimiz gibi uluslararası resmi sosyalist öğretinin, toplumsal gelişme, devreleşme ve üretim tarzlarının ardarda gelmesi konusunda ileri sürdüğü belli tezleri kabul eden Türkiye sosyalist tarihçileri, zorlamayla da olsa, geçmişimiz hakkında ilgi çekici çalışmalar yapmamışlar ve eserler vermemişlerdir. Biz, bu davranışta, geleneksel Anadolu toplumunun ekonomik ve toplumsal yapısı tarafından belirlenen fikri birikim ve alışkanlığın izlerini görüyoruz. Bu davranış, Batıcı fikir

hareketlerinde görüldüğü gibi, hakikati aramaktan çok "hakikatin elde olduğu" düşüncesine dayanmaktadır. Böylece, dış fikri basıncın da etkisiyle, "soyut ve resmi" hakikatin, özel bir muhtevada, yani Türkiye tarihinde gerektiği gibi aranmasına ve örneklendirilmesine bile kalkışılmamıştır. Uluslararası sosyalist düşüncenin dogmatizm doğrultusuna girmesi, bizim iç nedenlerimizin de etkisiyle, Türkiye sosyalist akımını, somut gerçeğe ve olgulara yönelmekten, eleştirme, irdeleme, arama ve bulma çabasından iyice uzaklaştırmıştır. Tarih bilimi alanındaki bu tutumun sonucu, sosyalist akımın strateji ve taktiklerini kesin olarak belirlemiştir. Bu belirleniş, "geçmiş"in anlaşılmasından ötürü, bugünün yeterince kavranmamasında ve tam anlamıyla etkin bir devrimci pratiğin ortaya konulmamasında kendini gösterir. Bütün samimiyete, fedakârlığa ve yiğitliğe rağmen, Türkiye sosyalist akımı, 1920-60 arasında işçi sınıfına, emekçilere ve halk kitlelerine gerektiği gibi kök salamayan bir akım olarak kalmıştır. Bu durum, pratikteki aksaklığın, teoriyi yeniden belirlemesine yolaçmış, teori gittikçe soyutlaşmak, içine kapanmak ve ayağını yerden kesmek durumuna düşmüş, teorinin bu aksaklığı, pratiğe yeniden yansyarak fasit daire sürekli olarak yenilenmiş ve aşılmamıştır.

Ülkenin geçmişinin ve somut gerçeklerinin gerektiği gibi tanınmaması, Türkiye sosyalist akımının, hakim sınıf ve zümrelerin ideolojisi ile kurduğu fikri ilişkide de kendini gösterir. Hakim sınıf ve zümrelerin, Cumhuriyet devri boyunca çeşitli yollarla (devlet gücü, eğitim, basın, vb.) yaydıkları ve kabul ettirdikleri belli görüşler ve değerler, sosyalist düşünce içine sızmış ve eleştirmeden geçirilmediği için, bu düşüncenin bir parçası haline gelmiştir. Meselâ sosyalist akım, pratikte, Cumhuriyet devri yönetimi ile çatıştığı ve baskıya maruz kaldığı halde, teoride, Anadolu toplumunun geçmişine, sınıf mücadelesine, sınıfların kişiliğine ve yerine, yine Cumhuriyet devri ideolojisi içinden bakmış, bu devrin ideolojisi yerine, kendi eleştirici ve aşıcı bilimsel kavramlarını ve açıklamalarını koyamamıştır. Bu fikri kargaşa günümüze kadar devam etmiştir ve hâlâ sürmektedir. Sosyalist düşüncenin bugün de, kapsayıcı ve bilimsel bir teori olarak, Anadolu toplumunun geçmişini ve bugünü ba-

ğimsiz bir açıklama sistemi içine sokmadığını görüyoruz. Nitekim, Cumhuriyet devri ideolojisinin (ki kökleri çok daha gerilere uzanır), "Batıcılık", "ilericilik-gericilik", "laiklik-yobazlık", "şarklılık", "halkçılık", "devletçilik", vb. konusunda ileri sürdüğü ideolojik görüşler ve değer yargıları köklü bir eleştirmeden geçirilmemiş, bunların altında yatan ve kimi zaman taşıdıkları anlamın tam tersini ifade eden nesnel (objektif) durumları ve pratikleri ifade eden aldatıcı kavramlar oldukları bilimsel olarak gösterilmemiştir.² Cumhuriyet devri ideolojisi ve yarattığı mitoslar, devrimci eylemin şartı olan "ülkenin özelliklerini kavramak"ı imkânsız kıldığı için, sosyalist düşünceyi teori bakımından sakatlamakta ve pratik bakımından bu düşüncenin halka kök salmasını engellemektedir. Çünkü, halk, hakim sınıf ve zümrelerin ideolojilerinden ya da yargılarından sıyrılmamış ve onların tümünü bir yana bırakarak kendi öz tutumunu yaratamamış olan kimseyi, yanılmaz sezgisiyle hemen fark etmekte ve yerine koymaktadır. Bu durum bizi bir başka somut probleme, yani sosyalist düşüncenin taşıyıcısı olan kadrolarla emekçi kitleler arasındaki ilişki problemine götürmektedir. Sosyalist düşüncenin, halk kitleleri içinde kendiliğinden ortaya çıkmadı-

- 2 İdeolojik kavramların ve değerlerin bilimsel açıdan ele alınarak gerçek anlam ve fonksiyonlarının ortaya çıkarılması son yıllarda ülkemizde yayımlanan ilgi çekici bazı eserlerde görülmektedir. Bu yöndeki çalışmalar ve bizim burada sınırlı bir konuyla ilintili olarak ileri sürdüğümüz tezlere paralel daha kapsayıcı açıklamalar için bkz. S. Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Az-Gelişmiş Ülkeler*, Elif Yayınları ve *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, İstanbul Üniversitesi yayınlarından; İ. Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması*, Ant Yayınları; N. Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, Gerçek Yayınevi; İ. Cem, *Türkiye'de Geri Kalımlığın Tarihi*, Cem Yayınevi; M. Sencer, *Osmanlı Toplum Yapısı*, Ant Yayınları; T. Çavdar, *Osmanlıların Yarı-sömürge Oluşu*, Ant Yayınları; D. Ceyhan, *Haçlı Emperyalizmi*, Habora Kitabevi; E.T. Eliçin, *Kemalist Devrim İdeolojisi*, Ant Yayınları; T. Ağaoğlu, "Kavram Kargaşası", *Milliyet*, 5 Şubat 1970.

Asya tipi üretim tarzı üzerine bizde yayımlanan ilk yazılar şunlardır: S. Hilâv, "Asya Tipi Üretim Biçimi", *Eylem*, 1 Mart 1965; "Asya Tipi Üretim Biçimi", O. Varga'dan çev. K. Somer, *Sosyal Adalet*, Sayı: 20; "Sovyet Bilim Adamları Asya Tipi Üretim Biçimini Tartışıyor", *Dönüşüm*, 15 Kasım 1966; S. Hilâv, "Asya-Tipi Üretim Nedir?", *Yön*, Sayı: 150, 151 ve K. Marx'ın *Türkiye Üzerine* kitabına Önsöz, Gerçek Yayınevi. Asya Tipi Üretim hakkında dilimizde yayımlanan belibaşlı eserler şunlardır: M. Godelier, Çev. A. Tokatlı, *Asya-Tipi-Üretim Tarzı*, Sosyal Yayınlar; K. Marx, Çev. M. Belli, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri*, Sol Yayınları. Bu sonuncu eser, *Formen*'in çevirisidir.

ğı ve dışarıdan yani bu düşünceyi öğrenip hazmetme imkânına sahip aydınlar ya da başka sınıflardan gelen devrimciler tarafından "taşındığı" bir gerçektir. Ama öteden beri bizim ülkemizde, aydının ya da okumuşun, toplumsal ve tarihi şartlar dolayısıyla çoğunlukla hâkim zümreler yanında bulunmuş ve halk ile aydının arasının iyice açılmış olması, bu "tartışma" ve "bilinçlendirme" işini daha da güçleştiren bir özelliktir. Toplum gelenekleri ve birikimi, okumuş insanı, sosyalist düşüncenin taşıyıcısı da olsa, farkına varmadan halktan irak düşürmekte, ortak dilin bulunmasını güçleştirmekte, devletin ya da yönetim kadrosunun temsilcisi olan bir "yabancı" haline dönüştürmektedir. (Halkın içinden çıkan devrimciler için bile bu durumun geçerli olduğu söylenebilir.) Bu durum bizim toplumsal geçmişimizin bir kalıntısıdır ve hem halkın hem de okumuşun yukarıda açıklanan doğrultuda şartlanması sonucunu doğurmaktadır. Bütün bu güçlüklerin aşılması, şüphesiz ki, içinde yaşadığımız toplumun ekonomik, toplumsal ve tarihi gerçeklerinin somut bir şekilde derinlemesine kavranmasına, bu kavrayış içinde yanıltıcı ideolojik görüşlerden sıyrılmaya (hem düşünce, hem duygu, hem davranış olarak) yani kendinin-bilincine tam anlamıyla ermeye ve bu bilinci hem teori hem de pratikte gerçekleştirmeye bağlıdır. Yani eskilerin deyişi ile önce "bilme" ve "olma" uğraklarına varmaya bağlıdır. Ancak o zaman teorik aksaklıklar ve pratik güçlükler yenilebilir. Başka bir deyişle, Türkiye'de sosyalist düşüncesinin taşıyıcısı olan güçler, hakim sınıf ve zümrelerin içinde bulunduğu durumdan, yani halktan kopmuşluk ve halka yabancı olma durumundan kurtulmak zorundadır. Bu kopmuşluk ve yabancılık ortadan kaldırılmadıkça, hakim sınıf ve zümreler arasındaki klik çatışmaları ve bölünmeler daha küçük çapta ama çok daha kötü sonuçlar doğuracak şekilde sosyalist düşüncenin temsilcileri arasında kendini sürekli olarak gösterecektir. Bu durumdan kurtulmanın biricik yolu, ülke gerçeklerine ve özelliklerine bilimsel açıdan eğilmek, yanıltıcı ideolojik görüş, yargı ve davranışlardan kurtulmak, doğru devrimci teori ve pratiği bulup uygulamak ve böylece, sosyalist eylemi yuvasına oturtmaktır.

Türkiye sosyalist hareketinin, ATÜT problemi karşısında-

ki tutumu ve bu tutumun nedenleri hakkında yaptığımız bu kısa analiz bizi, ATÜT'ün, bugün, Marksist metod ve araştırma açısından taşıdığı önem problemine getirmektedir. Yukarıda açıklananlar gözönünde tutulunca, bir araştırma varsayımı (faraziyesi) olarak ele alınacak olan bu üretim tarzı kategorisinin önemi kendiliğinden ortaya çıkar. ATÜT'le ilgilenmenin çeşitli eğilimlerden doğduğu ileri sürülebilir. Nitekim Batı'da, özellikle Fransız Marksistleri arasında, bu konu, Marx'ın, üzerinde gerektiği gibi durulmamış veya politik nedenlerden ötürü bir yana atılmış bir görüşünün ortaya çıkarılması amacıyla ele alınmıştır. Bu arada, uzun yıllar etkisini gizlemiş olan dogmatik Marksist anlayıştan sıyrılmak ve evrensel tarihe daha geniş bir çerçeveden bakmak eğiliminin de etkili olduğu söylenebilir. Her iki durumda da, Batı Marksistlerinin soruna yaklaşmaları, genellikle teorik zorunluktan ötürüdür. Bizde ise, ATÜT'e karşı duyulan ilgi bu çeşit teorik bir arayışın yanı sıra aslında Türkiye sosyalist akımının pratikteki aksaklıklarının gözlenmesinden ve Türkiye gerçekleri ile klasik şemaların uzlaştırılması konusunda güçlük çekilmesinden doğmuştur. Türkiye toplumunun geçmişini ve bugünü Marksist teorinin kaynaklarına inerek ve Marksist metodu kullanarak bilimsel açıdan incelemek konusunda ATÜT'ün yararlı bir varsayım olabileceği düşünülmüştür. Okuyacağınız bu kitapta, çeşitli ülkelerde bu tür çalışmaların Marksistler tarafından yapıldığını göreceksiniz. Şüphesiz ki, araştırmaların bu döneminde ATÜT, Türkiye toplumunun geçmişi ve bugünü hakkında ancak bir "bilimsel çalışma ve araştırma varsayımı" niteliği taşıyabilir. Ayrıca, ATÜT'ün, zamanla, dış etkiler ve özellikle kapitalizm darbesi altında kendine has bir başka biçime dönüşmüş olduğunu yani S. Divitçioğlu'nun deyiimi ile "bozuk ATÜT" haline gelmiş olduğunu kabul etmek ve varsayımı soyut bir şekilde ele almamak da gereklidir. Öte yandan, çağdaş Türkiye tarihçilerinin (Ö.L. Barkan, H. İnalcık, M. Akdağ, N. Berkes) yaptıkları incelemeler ampirik açıdan, böyle bir varsayımın genel çerçevesi içinde yer alabilecek niteliktedir. Ayrıca, günümüz gerçeklerinin analizinden hareket ettikleri gibi tarihi perspektivi de temel

olarak alan ve maddi (ekonomik) şartların incelenmesini bilimsel açıklamanın yol göstericisi olarak kullanan araştırmacılar (S. Divitçioğlu, İ. Küçükömer, T. Çavdar, İ. Cem, M. Sencer) ATÜT doğrultusunda verdikleri somutlayıcı eserlerle dikkati çekiyorlar.

Bu çalışmaların genişlemesi, derinleşmesi, Türkiye’de Marksist düşünceye yani açılımlar getirebilir. Unutmamak gerekir ki, Marksist düşünce sadece politik teori ve politik pratik değildir. Marksist düşünce, insan bilgisinin ve yaratışının bütün alanlarını kapsamak, kendisinden önce ortaya konulan bütün ürünleri özümleyerek aşmak, her alanda bilimsel açıklamalar getirmek zorunda olan bir düşüncedir. İlk ağızda, politik açıdan geçerli ve eyleme temel teşkil edecek ilkeleri ileri sürmese de, Marksist ilkelere ve metoda uygun çalışmaların, daha sonraları hem teoriye, hem pratiğe yepyeni ve geniş ufuklar açması ya da eski düşünceleri zenginleştirip yeni bir senteze varılmasına önayak olması da mümkündür. Marx’ın dediği gibi, “sadece hakikat devrimcidir.” Ama hakikat, dışardan kolaylıkla ithal edilemeyen, bilimsel araştırmalar ve çabalarla “somut” un ve “özel” in içinden çıkarılması gereken bir şeydir ve hiçbir zaman sadece “soyut” değildir.

Selahattin Hilav'la Konuşma

SELAHATTİN BAĞDATLI: Doğu topluluklarında felsefi düşüncenin ortaya çıkmayışını, bu toplumlarda "kendi bilincine" ulaşmış sınıfların ve "ferdiyet" in yokluğuna bağlıyorsunuz (*Felsefe El Kitabı*, V. Bölüm, Gerçek Yayınevi, 1970) Bu konuyu biraz daha açıklar mısınız?

HİLAV: Fert (birey) ile toplum arasındaki ilişki, Yeniçağ düşünce tarihinde, üzerinde en fazla durulmuş sorunlardan biridir. Çeşitli görüşler ileri sürülmüş bu konuda. Sorunun çeşitli yanları var. Bizi ilgilendiren açıdan, yani felsefenin ortaya çıkışı ve gelişmesi açısından bu sorunu ele aldığımızda, en genel çizgileriyle şunu görüyoruz: "felsefe (gerçek anlamıyla), ferdin gittikçe daha büyük bağımsızlık (toplum karşısında bağımsızlık) kazandığı Batı toplumlarının evrim çizgisinde (Kölecilik-Feodalite-Kapitalizm) ortaya çıkıp dal budak salıyor. Bu bir tarih verisi: bugünkü bilgilerimizin ortaya koyduğu bir olgu. Demek ki, Batı toplumlarının evrim çizgisinde görüldüğü gibi, toplumların iç farklılaşması (sınıflaşma süreci) ve bu farklılaşma içinde ferdin gittikçe genişleyen ve derinleşen bir dünya haline gelmesi ile (başka bir deyişle bilincin yeni bir nitelik kazanması ile) felsefenin ortaya çıkması ve gelişmesi arasında bir paralellik var. (Marx, *Alman İdeolojisi*'nde ve başka birçok yazısında, ferdin düşünce ve bilinç zenginliğinin, toplumsal ilişkilerin zenginliğine bağlı olduğunu açıklamıştır.) Buna karşılık, Doğu toplumlarıyla ve genellikle Batı toplumlarının evrim çizgisi dışında kalan geleneksel toplumlarla (farklılaşmanın, sınıflaşma sürecinin belli bir noktada donmuş olduğu, üretim biçiminde

niteliksel devrimlerin ortaya çıkmadığı, Marx'ın deyişiyle, ferdin "göbekbağını toplumdan koparmış olmadığı" toplumlarla felsefenin bulunmayışı arasında da bir paralellik var. Birinci durumda, toplum ve fert gelişmesi ile felsefe arasında içeren (tazammun eden) bir ilişki; ikinci durumda toplum gelişmişliği, donmuşluğu ve fert bilinci sınırlılığı ile yine felsefe arasında, dışarda bırakan, dışaran bir ilişki söz konusu.

Ekonomi tarihi ve üstyapıların tarihi, tek tek ele alındıklarında, bu konuda daha somut ve ayrıntılı veriler sunar bize. Ekonomi tarihi, Batı'da, bir başına davranan ve kapitalistin kişiliğinde doruğuna ulaşan bir ferdiyet evrimi gösteriyor. (Bunun karşısında, ona diyalektik olarak bağlı bulunan ve kendi bilincine ulaşan işçinin kişiliği yer alıyor). Doğu'da ise, üretim biçimleri, ferdin girişkenliğine dayanan bir çerçeve ortaya koymuyor; genel yapı ve "göbekbağı" ağır basıyor. (Bizde "şahsi teşebbüs yokluğundan" yakınılmasının bilimsel temeli burada aranmalıdır.) Bir üstyapı ögesi olarak edebiyatı ele alırsak şunu görüyoruz: Batı'da, ferdin topluma karşı bağımsızlığı ve girişkenliğine paralel olarak tek insanın bilincinin araştırılması; somutun, ayrıntının incelenmesi ön plânda. Roman türünün gerçek anlamıyla Batı'da ortaya çıkması ve gelişmesi bunun en kanıtlayıcı örneği. Oysa Doğu'da, genel olarak, toplumun eritici, kaynaştırıcı ve kuşatıcı etkisi, fert bilincinin araştırılmasına oranla, genel bir ilkenin (bu kimi zaman Tanrı, kimi zaman alınyazısı, vb. biçiminde kavranır) ağır basmasına yol açıyor. Hegel, *Estetik*'inde, Celâleddin-i Rumî için şöyle der: "Yaratılmış her şeyde tanrısalı görmeğe çalışan ve onu bu varlıklarda gerçekten gören İslam şairi, öz benliğinden yüz çevirir... Celâleddin-i Rumî'nin şiirinde, insanın kendi benliğini mutlak olarak bir yana bırakıp dünyanın her bucağında O'nun (Tanrı'nın) varlığından başkasını görmeyerek, duygularının alanına giren ve kendisini çevreleyen gerçeklerde, O'ndan başkasının sözünü etmeyerek dile getirdiği Tanrı aşkı, bütün yönlerde ışıktan ve genişlemekten geri kalmayan bir kaynak gibidir." Bu örnekleri, Batı ve Doğu'da ("Doğu" deyince, coğrafi bir belirlemeyi değil, Batı toplumlarının evrim çizgisi dışında kalan sınıflı ekonomik-sosyal yapıları göz önünde tuttuğumuzun unutulma-

ması gerekir), fert-toplum ilişkisinin farklılığını daha somut bir biçimde belirtmek için verdim. Şimdi, yeniden sorunuza dönerek, bunun, felsefenin ortaya çıkması ile olan ilişkisini daha ayrıntılı bir biçimde açıklamaya çalışayım.

Felsefe, özgür düşünce üzerinde temellenir; bir sorguya çekme ve eleştirmedir; kaynağını sadece akıldan alan bir açıklama çabasıdır. Özgür düşüncenin var olmadığı, eleştirmenin yapılamadığı, aklın son sözü söyleyemediği yerde felsefe varolamaz. Yani felsefenin ortaya çıkması için, belli bir takım koşulların gerçekleşmesi zorunlu. Örneğin, mitolojinin ve dinin egemen olduğu ideoloji biçimlerinde, özgür düşünce, eleştirme ve akıl buyruğunu yürütemediği için, felsefe de ortaya çıkıp gelişemez. Ama mitolojiyi ya da dini sorguya çekmek, tarih ve toplum gelişmesinin dışında, tek tek insanların yalnız başlarına yapabilecekleri bir iş değildir; belli bir toplumsal gelişme içindeki insanın yapabileceği bir iştir. Ferdin, mitoloji, din ya da politika alanında genellikle kabul edilmiş ileri-sürüşleri ve açıklamaları sorguya çekme olanağını veren bir toplum içinde bulunması gereklidir; yoksa felsefeden söz edilemez. Felsefenin var olma koşulunun tarihsel ve sosyolojik temelidir bu. Ancak, toplumun kendi kendini sorguya çektiği çağlarda; yani kendi içinde bölünüp, kendini bir sorun olarak ortaya koyduğu dönemlerde; bir başka deyişle sınıf çatışmalarının ve sosyal politik etkinliğin, eylemin (praksis'in) gelişip çok yanlı hale geldiği toplum biçimlerinde, düşünce kendi özgürlüğüne yönelmeye başlar: gelişen yeni bir sosyal-politik yaşam ve etkinlik, karşılaştığı yeni gerçekliği egemenliği altına almak, onu kendinin kılma, sistemli bir açıklama getirmek ister. Bu, sosyal ve politik insan praksis'inin yani etkinliğinin yanı sıra ve ona bağlı olarak genellikle düşüncenin, teorinin, felsefenin praksis'idir.

Batı toplumlarının evrim çizgisinde görüldüğü gibi, bir sınıf bir başka sınıfla çatışmaya girdiği zaman, sadece, çatışmaya girdiği sınıfın ekonomik temellerine saldırmakla kalmaz; o sınıfın ideolojisini de yıkmaya yönelir. İdeoloji planındaki bu mücadele, o güne kadar süregelen genel ideolojik yapının (din, töreler, hukuk, sanat, vb.) eleştirilmesini gerektirir. Eski egemen sınıfın ideolojisine saldıran yeni sınıf, çevresinde yar-

dımcılar toplamak ve ileri sürdüklerinin herkesin yararına olduğunu gösterebilmek için otoriteye, yetkeye, buyruğa değil, herkesin kabul edebileceği bir evrensel ilkeye yani akla dayanmak zorundadır. Aynı nedenlerden ötürü, egemen sınıf da felsefeye yönelir; onu zenginleştirir. İdealizmin güçlü olduğu yerde materyalizmin; sağcı düşüncenin güçlü olduğu yerde solcu düşüncenin güçlü olması ve tersinin de görülmesi, bunu açıkça ortaya koyuyor. Bu açıdan ele aldığımız zaman felsefenin ortaya çıkışının gerçek anlamıyla sınıflı toplumların ortaya çıkışına rastlaması gerekir. Eski Yunan ve kölecilik düzeni bize bunun ilk örneğini veriyor. Gerçekten de, İlkçağ felsefesi, evrenin kaynağının araştırılması ve dolaylı olarak dinin eleştirilmesi ile başlamıştır. Sokrates'in resmî dine aykırı düşünceler ileri sürdüğü ve gençliği geleneksel değerlerden ayırıp kötü yola sürüklediği gerekçesiyle öldürülmesi bir rastlantı değildir. Gerçek anlamda felsefenin yaratıcısı Platon'un çabası ise, insan düşüncesini ve bilgisini akıl üzerinde temellendirmekten, evren ve insan konusundaki bütün açıklamaları akıl bakımından meşrulaştırmaktan başka bir şey değildir. Böylece, fert belli bir sınıflaşma ve sınıf çatışması içinde, kendini toplumun genel ve kuşatıcı ideolojik dünyasının karşısına koymakta; akla dayanarak ve özgür bir düşünceyle onu sorguya çekmekte; çeşitli sorunları irdelemekte ve cevaplar getirebilmekte, yani felsefe yapabilmektedir.

Batı toplumlarının evrim çizgisi dışında yer alan toplumlarda ise (ilkel sınıfsız toplumlarda felsefenin varlığı hiçbir biçimde sorun olamayacağı için bu toplumların sözünü etmiyoruz), sınıflaşma, sınıf çatışması, fert-toplum-ideoloji ilişkisi farklı görünüyor. Önce şunu açıkça belirtmek gerekir: Batı toplumlarının evrim çizgisi dışında kalan toplumların sınıfsız toplum olduğunu, ya da böyle bir şeyin söylenmek istendiğini sanmak tamamen yanlıştır. Sınıfsız toplumlar sadece, ilkel toplumlardır. Başka bir deyişle, ancak ilkel-sınıfsız-toplum tipinde sınıfların bulunmadığı söylenebilir. Burada önemli olan, genellikle Batı gelişim evrimi dışındaki toplumların ve özellikle Doğu toplumlarının sınıf ilişkilerinin, özelliğinin ve dinamiğinin farklı olmasıdır. Geleneksel toplumlar diye de adlandırdığımız bu eko-

nomik ve sosyal biçimler açısından (özellikle Anadolu Türk Toplumu ya da Osmanlı İmparatorluğu yapısı), sözü geçen farkın ne gibi belirgin yanları olduğunu çeşitli yazılarımda açıklamaya çalıştım. Burada üzerinde durduğumuz farka, sadece genel belirlemeleri bakımından ve felsefe açısından kısaca dokunacağım.

Bu toplumlarda bir donmuşluk göze çarpıyor; sınıf dinamiği ve çatışması zayıf; sınıflar iktidarı ele geçirmek için ölüm kalım savaşıma girişmiyorlar; sınıflar kendilerini sınıf olarak tanımıyorlar, yani kendi-bilincine ulaşmış sınıflar söz konusu değil, kendinde sınıflar söz konusu; başka bir deyişle politize olmamışlar (bugün bile bizde emekçilerin ağzından düşmeyen "büyüklerimiz bilir" sözünü düşünelim); bundan ötürü köklü bir ideolojik mücadele yok; politik otorite, din, töreler vb., aklın eleştirilmesinden geçirilmiyor; evren ve toplumun insan zihninde kalıplaşmış, donmuş, değişmeyen, başka türlü olduğu düşünülmeyen bir imgesi var. Toplumun organik bütünlüğü, ekonomik alanda kendinde bölünmüşlüğe ve çıkar çatışmalarına rağmen, din ve ideolojinin inanılmayacak kadar güçlü birleştirici etkisi dolayısıyla ağır basıyor; fert, toplumdan göbekbağı koparamamış; kendini ve bilincini dünyanın merkezi, biricik otorite olarak koymuyor; bir çevre yarattığı olarak yaşıyor. Bir başka deyişle, felsefenin görevini, bütün üstyapıda ve özellikle dinde dile gelen ideoloji yerine getiriyor (tabii, eksik ve aldatıcı bir biçimde).

Bazı olgular bu genel açıklamalarla çatışıyor gibi gözükebilir. Batı toplumlarının gelişme çizgisi dışında yer alan bazı yapılarda (örneğin Hindistan) kastların bulunuşu ya da İslam felsefesinin belli bir ölçüde özgünlük taşıması gibi. Kastların, sınıf dinamiğinin tam bir olumsuzlanması olduğunu unutmamak gerekir. Kastlı bir toplum, birçok toplumlara bölünmüş ve herbiri kendi içinde donmuş toplumlar topluluğu gibidir. Ayrıca, kastlar arasında ölüm kalım savaşına varan bir sınıf mücadelesi de yok; ideolojik kalıplaşma, burada, belki de en yüksek noktaya ulaşıyor; ferdin gelişiminin ve bilincin niteliğinin de buna bağlı olduğu besbelli. Bundan ötürü, kаст toplumlar, genellikle yukarda kaba çizgileriyle belirttiğimiz Batı dışı toplumların

yapısı ile ilgili görünümü bozmuyor. Ayrıca, kast katlaşmasının altındaki üretim biçimi ve mülkiyet düzeni ele alınacak olursa, ileri sürdüğümüz görüş daha kolaylıkla pekiştirilebilir. Bilindiği gibi, Marx ve Engels, Batı gelişimi dışındaki üretim biçimlerini incelerken, özellikle Hint toplumunun organizasyonu ve toprakta özel mülkiyetin bulunmayışı üzerinde durarak Asya-tipi üretim tarzı kavramını bu gerçekler üzerinde temellendirmek istemişlerdi.

İslam felsefesinin belli bir özgünlük gösterdiği doğrudur. Bu özgünlüğün ancak belli bir süre içinde varolabilmesi (doku-zuncu ve on dördüncü yüzyıllar arası) ve sonra bir daha canlanmamak üzere donup kalması ise ilgi çekicidir. İslam düzeni, içinden çıktığı koşullara oranla bir devrim niteliği taşıyordu. Bu niteliksel değişikliğin, düşünce ve felsefe planına baş vurmak durumunda olduğu söylenebilir. Nitekim İslam dünyası geleneksel Yakındoğu İmparatorlukları halinde kristalleşince; yani belirli bir ekonomik temele oturunca felsefe, felsefe olarak ortadan kalktı, dinin hizmetine girdi (Kelâm); özgün bir düşünce olmak niteliğini yitirdi. Bununla birlikte, İslam felsefesi sorunu üzerinde durulması ve açıklanması gereken hayli karmaşık bir sorun olarak karşımıza çıkıyor.

S.B.: Türk toplumu, yaşanmamış maddî hayatın (kapitalizm), fikir ürünlerini nasıl aşabilecektir? Toplumumuz, sosyal zamanla tarihsel zaman arasındaki farkı nasıl giderilebilir?

HİLAV: Sorunun birinci bölümü, sadece fikir ürünleriyle ilintili. İkinci bölümü ise, çok yanlı bir sosyal değişimi ve aşmayı söz konusu ediyor. Ayrıca ikisi arasında yakın bir ilinti de var. Gerçekten de, bu sorun, sadece bizim değil, Batı toplumlarının evrimi içinde yer almayan bütün toplumların karşısına çıkan bir sorun. İdeoloji dilinde, yani bilimsel olmayan görüşlerin dilinde, buna "çağdaş uygarlık düzeyine" ulaşma, "Batılılaşma", "Çağdaşlaşma" deniyor bizde. Bütün bu deyimler, ideolojinin özü gereği sorunu çarpıtmakta, gerçekleri gözden kaybettirmektedir. Ashında, bizim durumumuz söz konusu olduğu zaman, bambaşka evrim çizgisinde, bambaşka üretim ve mülkiyet yapısına dayanan bir toplum ile yani bizim toplumumuz ile kapitalizmin ve emperyalizmin arasındaki çatışma söz ko-

nusu. İdeoloji, ekonomik terimlerle (Asya-tipi-toplum, kapitalizm, emperyalizm) konuşmaktan korkar; onun yerine, "uygarlık", "Batı", "çağdaşlık" gibi, kültür, coğrafya, kronoloji terimleri koyar. Bunu bilerek ya da bilmeyerek yapar. Ama sonuç değişmez. Sonuç her zaman gerçeklerin bilimsel, nesnel ve apaçık kavranışının perdelenmesi, gözden kaybettirilmesi.

Marksist düşüncenin ödevi ise, gözden kaybettirilmek istenen bu gerçekleri, iç bağlantıları, nesnel anlamları içinde çırpıp ortaya koymaktır. Sorun şu: biz, başka bir evrim çizgisinden geliyoruz; iki yüzyıldan daha fazla bir süredir, kapitalizmin ve sonra emperyalizmin darbesi altındayız. Toplumumuzun iç dinamiği yukarda anlattığımız gibidir (mülkiyet biçimi, sınıf yapısı sınıf çatışması ve bu maddî gerçeklerin yarattığı insan psikolojisi ve bilinci bakımından); buna kapitalizmin ve emperyalizmin darbesi de eklenmiş; böylece yukarda anlattığımız ilk ekonomik sosyal-üstyapısal durum, değişikliğe uğramış, çarpılmış. Ama bütün çabalara rağmen, Batılı bir toplum olmamışız. Bu durumda ne yapmak gerekiyor? Sorunuzun aradığı cevap budur sanıyorum.

Bu soruna, fikir açısından da ekonomik (maddî) gerçekler açısından da yaklaşabiliriz. Öz bakımından büyük bir değişiklik yoktur bu yaklaşımlar arasında. Sadece, fikir alanında yapılabileceklerle, ekonomik-sosyal alanda yapılabilecekler arasında bir tarz (kip) farkı söz konusu olabilir. Bunlar da her iki alanın arasındaki farkların, kendi özel etkinlik koşullarının, praksislerinin farklarıdır.

Fikir ve genellikle kültür alanında, kapitalizme rağmen kapitalizmin ürünlerini özümlemek, kendimizin kılmak ve aşmak zorundayız. Kemal Tahir'in çok sevdiğim bir deyişiyle "Batı'ya rağmen Batılı olmalıyız." Batı'ya rağmen Batılı olmak, Batı'yı (Kapitalizmi), Batı olarak kaldıkça, belki de hiçbir zaman ulaşamayacağı bir aşamaya doğru aşmak yani sosyalizme doğru aşmak demektir. Bu, fikir planında, gerçek bir sosyalist düşünce ve duyuşun, yaratıcı bir biçimde, bütün kültür alanlarında (sanat, edebiyat, felsefe, vb.) ortaya konması, uygulanması, verimlendirilmesi demektir. (Tabii, sanat, edebiyat, felsefenin kendi özellikleri unutulmadan.) Başka bir deyişle, Marksist yöntemin

(metodun), kendi gerçeklerimize, başkasına benzemez koşullarımıza uygulanması demektir. Sanatta ve edebiyatta, gerçek bir sosyalist yaratışa ulaşmak demektir. (Kapitalizmin ekonomik yöntemleriyle gerçek bir kalkınma, ilerleme ve aşma sözü olamayacağı gibi, kültür yöntemleriyle de, gerçek bir manevî dünya kurulamaz.) Bütün bu çabaların iki yönü var: birincisi karşımızdaki etkiyi özümlemek ve onunla hesaplaşmak; ikincisi geçmişin bize sunduğu yararlı öğelere dayanmak; bunları bir öz değişikliğine uğratarak, daha yüksek plânda yeniden üretmek, kültür varlıkları olarak ortaya koymak. Aslında, bu bizim durumumuzdaki öteki ülkelerde olduğu gibi, bizde de uzun süredir, gerçek sanat adamlarının yaratışlarında görülen bir yöneliş. Bizde, düşünce ve felsefe plânında aynı ölçüde başarı gösterilmemesine rağmen, müzikte, resimde, edebiyatta, bu iki yanlı aşıcı ve sentezci (bireşimci) çalışmanın örnekleri açıkça ortadadır. Özellikle müzik alanında, klasik Batı müziği çerçevesi ve biçimi içinde, yerli verimlerin, belli bir özgünlük taşıyan, geçmişi (Türk folkloru ve klasik müziği) ve verilmiş'i (Batı müziği) aşan sentezler ortaya koyduğu görülüyor. Aynı şeyi, edebiyat için çok daha rahatlıkla söyleyebiliriz. Batı resminin belirli üsluplarını Türkiye'ye ithal etmek de artık bir moda olmaktan çıktı. Aynı aşıcı ve sentezci tavır, bugün Türk resmini temsil eden gerçek sanatçıların verimlerinde açıkça görülüyor (ayrıntılara girmemek için bu konularda isim vermek istemiyorum; sorunu ele alışımız bakımından, bu sanatçıların kimler olduğunu, okur kolaylıkla anlayacaktır).

Herhangi bir üretim biçiminin maddî (ekonomik) koşullar bütünüünün yaşanmamış olması, bunu yaşamamış olan topluma, aynı dönemden geçmesini; tarihi yeniden tekrar etmesini gerektirmez. Bilinç, belirli bir toplumun maddî gerçeklerine bağlı ve onun ürünü olduğu halde, bunu aşma, başka toplumlardaki deneyleri ve yaşantıları kavrama ve yeniden kendine dönerek, kendi sınırlı olanaklarını genişletme gücüne sahiptir; bilincin, kaynağı olan maddî koşullar üzerindeki etkinliğidir bu; onu, dolaylı olarak değişikliğe uğratacak durumları yaratabilme gücüdür, etkisidir. Başka bir deyişle düşüncenin ve kültürün praksis'idir. Sadece fikir ve felsefe plânında, sanat alanın-

da bir bakıma kendiliğinden ve doğal bir süreçle ulaşılan sonuçlara ulaşabildiğimiz söylenebilir mi? Sanmıyorum. Ülke-mizde, kültür yaratışları alanındaki pratiğin (uygulamaların, verimlerin), fikir ve felsefe planındaki uygulama ve verimlerin önüne geçmesi de bunu gösteriyor. Düşünce, bu uygulamaların teorisini yapmamış, onları sistemleştirememiştir (bizde, sosyalizme, bilimsel ve felsefi eserlerle değil de, edebiyat ve şiirle başlanması da bunun kanıtı). Öyleyse, geç kalınmış olmasına rağmen, kendiliğinden ve kendinde gerçekleşen ve ileriye dönük olan bu çaba ve yaratışları felsefe diliyle ortaya koymak gerekiyor. Özümleme ve aşma olayının teorik bir biçimde dile getirilmesi zorunlu oluyor. Bu, bizde, Marksist düşüncenin, yaratıcı bir biçimde, bütün kültür yaratışıyla hesaplaşması ve onu etkileme yoluna girmesinden başka bir şey değildir.

Buraya kadar, fikir ve kültür alanındaki aşmayı söz konusu ettik. Fikir, felsefe ve kültür, bu aşma olayının ancak öznel (subjektif) koşullarını hazırlayabilir. Marx'ın dediği gibi, "fikirlerle, maddî bir durumun ötesine geçilemez." Ama bu hazırlamanın büyük bir önem taşıdığını unutmamak gerekir. Ancak doğru bir teori, maddî (ekonomik ve sosyal) alanda, köklü ve niteliksel bir değişmeyi, bir aşmayı gerçekleştirebilmeyi sağlar. "Devrimci teori olmadan, devrimci eylem olmaz" yargısının ya da, Marx'ın "Teori, halk kütlelerine işleyince, maddî bir güç olur," sözünün anlamı buradadır sanırım.

Sorunuzun ikinci bölümüne böylece gelmiş bulunuyoruz. Toplumumuz, Batı'nın bütün etkisine rağmen ve ayrıca bu etkiden dolayı kendi sosyal zamanı (değişikliğe uğramış geleneksel bir toplum oluşu) içindedir. Ama tarih bakımından bambaşka bir sosyal zamanla (kapitalizm ve emperyalizm, ayrıca bambaşka bir açıdan sosyalizm) ile çağdaştır. Aradaki bu fark nasıl kapatılacak? Bu soru, yukarda belirttiğimiz fikir çabalarına ilişkin olmakla birlikte başka bir plânda yer alıyor. Bu doğrudan doğruya, üretim tarzının değiştirilmesi ve bu tarzı değiştirecek güçlerin durumu, başka bir deyişle politik mücadele ve praksis sorunudur. Fikir plânında olduğu gibi, eylem plânında da, çağdaş tarihin bize sunduğu örneklerle bakmak gerekiyor; bunlar bize önemli ipuçları verebilir. Batı toplumlarının evrim çizgisi

dışında yer alan toplumların (bir ikisi sayılmazsa), Batı gelişimini hiçbir zaman yakalayamadığı; onun arkasında kaldığı görülüyor. Ancak kapitalizmi devrimci bir çabayla aşarak yeni bir üretim tarzına (sosyalizm) yönelen toplumların bu gelişimi yakaladığı ve daha da ileriye geçtiği apaçık. Fikir plânında gerçekleştirilen aşma ile maddî alanda yani ekonomik ve sosyal alanda gerçekleştirilen aşmanın öz bakımından farklı olmadığı söylenebilir. Birincisinde düşünsel bir plânda ve dolaylı olarak etkili bir aşma var; sosyalist bir kültürün ve sanatın yaratılması söz konusu. Bu aşma, eldeki kültür kaynaklarını (yerel kaynaklar) ve dış etkileri (yabancı kültür etkilerini) yeni bir sentezde eritiyor, daha yüksek plâna çıkarıyor, özgürlük kazandırıyor bunlara, aynı zamanda yeni bir kişilik, ulusal bir özellik kazandırıyor. İkincisinde, ekonomik koşulların (bu koşullar geleneksel ekonomik sosyal gerçeklerdir) dış etkiler karşısında, bu etkilerin taklidiyle (gelişmemiş bir ülkede kapitalizmin yaratılmasına çalışılması gibi beyhude bir çaba) değil, kapitalizmin olanaklarını da içeren ve onları aşan bambaşka bir yapı içinde ve daha yüksek bir düzeyde (sosyalist bir üretim tarzının yaratılması söz konusu) gerçekleştirilmesiyle karşılaşırız. Ama bu ikinci gerçekleştirme, fikir plânında ve tek tek kişilerin çabalarıyla değil, kitlelerin maddî gücüyle ve politik eylemiyle, praksis' ile gerçekleşiyor. Yukarda da belirttiğimiz gibi, her iki çaba birbirini etkiliyor ve tamamlıyor. Kısacası, doğru bir fikir çabası ve bunun doğurduğu etkin bir eylem; etkin bir eylem ve bunun yarattığı yeni durumlardan yararlanarak kendini zenginleştiren bir yeni fikir yaratışı. Yani düşünceyle eylemin (dünyayı değişikliğe uğratan devrimci eylemin) durmadan gelişen diyalektik birliği....

S.B.: Sanat eserinin, estetik bir değer taşıyıcısı olduğu kadar, bir sosyal olay da olduğu görüşüdesiniz. Sanatın estetik ve sosyolojik yanları arasındaki ilişkiyi açıklar mısınız?

HİLA V: Bu düşünceleri, yıllar önce, edebiyat konusunda açılmış tartışmalar dolayısıyla ileri sürmüştüm. O sıralarda (1967), genellikle sanat ve özellikle edebiyat konusunda, sol düşüncenin, daha önceden benimsediği görüşlerde değişiklik yapması, onları daha derin ve kavrayıcı hale getirmesi bir ge-

reksinme olarak ortaya çıkıyordu. Sanat eserini, sadece içeriği, politik eğilimi, mesajı açısından ele alan ve değerlendiren dogmatik görüş, sol düşünce içinde de eleştirilmeye başlanmıştı. Ama bütün öteki alanlarda görüldüğü gibi, burada da, doğru bir yöneliş, sorunun sadece bir yanını göz önünde tuttuğu, abarttığı ve öteki yanları göremediği için bir başka dogmatizme ve kalıpcılığa düşmüş oluyordu. Sol düşünce içinde ortaya çıkan (bugün de hâlâ bir ölçüde geçerlidir) bu eleştiri, sanat eserinde sadece estetik yanı, sanat değerini görüyor; sanat eserini buna indirgiyordu. Bu görüşün sakatlığını göstermek için yazdığım "Son Sanat Tartışmaları" adlı yazıda, her şeyden önce, sanat eserini, katkısız bir estetik varlık olarak değil, sosyal bir olay olarak da görmek gerektiğini; ne var ki, estetik değeri hiçbir zaman gözden kaçırmamanın zorunlu olduğunu; çünkü bir sanat eserini sanat eseri yapan şeyin bu özellik olduğunu belirtmeye çalıştım. Asıl sorun, estetik değerle sosyal gerçek; başka bir deyişle, güzellik kavramı ile bunu belirleyen sosyal koşullar arasındaki diyalektik ilişkiydi. Örneğin, Divan edebiyatındaki estetik değerle, güzel'le bu edebiyatın temelindeki sosyal yapı arasında ne gibi bir ilişki vardır? diye sorduğumuz zaman estetik alanını sanat tarihi ya da sosyolojisi açısından ele almaya başlıyoruz demektir. Divan edebiyatının sadece biçimsel yanları üzerinde durulabilir; estetik özellikleri gösterilebilir. Ya da içeriğinden başka bir şey göz önünde tutulmaz ve bu açıdan sözü geçen edebiyat eleştirilebilir; değersiz olduğu ileri sürülebilir. Bu iki açıklama yönelişi de yetersizdir. Önemli olan Divan edebiyatının, daha sonra ve günümüzde ortaya konan başarılı edebiyat verimlerindeki etkisini ve varlığını; ayrıca bugün bir estetik nesne olarak bizi hâlâ niçin etkilediğini açıklayabilmektedir. Bunu yapmak için belli bir toplumun sosyal praxisi ile sanat praxisi arasındaki ilişkiyi ortaya koymalıyız. Yani, belli bir toplumun doğal, sosyal ve politik çevre üzerindeki değişikliğe uğratma, biçimlendirme, egemenlik altına alma tarzı ile yeni bir toplumdaki manevî dünyayı biçimlendirme ve egemenlik altına alma tarzı arasındaki ilişki kavranabilir hale getirilmeli. Nitekim, tarih boyunca gittikçe genişleyen insan praxisinin bir parçası olması bakımından, yani insanın kendi dünya-

sı üzerindeki egemenliğine doğru atılmış bir adım olması bakımından eski bir sanat eserinin günümüzde de değer taşıdığını ileri sürebiliriz. Dikkat edilecek olursak, burada eski eserlerin yaşaması, ya da etkinliğini koruması diye adlandırılan ve doğrudan doğruya estetiğin alanına giren bir sorun söz konusu ama bu sorun ancak sanat tarihi ve sosyolojisi araştırmalarına dayanarak çözülebilir. Kısacası, sözünü ettiğim yazıda, sanat olayını ya da eserini, çeşitli yanları ve boyutlarıyla kavramak gerektiğini belirtmek istemiştım; sanat eserine sadece estetik açıdan yaklaşmanın, sanatın kavranılabilirliği'ni azaltacağını ileri sürmek istiyordum.

S.B.: Marksist düşüncenin, Batı ürünü olduğu halde, Batı'nın bunu kullanmadığını, bu düşünce olanaklarının Doğu'ya kaymakta olduğunu söylüyorsunuz. Batı'ya oranla, Doğu toplumlarının, Batı-dışı ülkelerin olanakları nelerdir?

HİLA V: "Batı Marksist düşünceyi kullanmıyor" derken, köklü devrim perspektiflerinin, devrim gerçekleştirilebilirliğinin, şimdilik Batı'da görülmediğini kast ediyorum. Yani Batı'da, politik etkinlik açısından, niteliksel bir değişiklik yaratma olanağından, Marksist düşünce bugün yoksun kalmış gibi görünüyor. Bilindiği gibi sömürgelerden elde edilen kazançların, yönetici sınıf tarafından emekçilere daha büyük paylar verilmek için de kullanılması, kapital-emek çatışması arasında bir dengeyin doğmasına yol açmıştır Batı'da. Böylece, devrimci perspektifte bir donma ortaya çıkıyor. Batı'daki Marksist partilerin, mevcut politik çerçeve içinde, emekçilere daha fazla hak koparmaktan başka amaç gütmüyor gibi göründükleri söylenebilir. Ama politik alanda praksisin denge ve donmuşluk haline girmesine karşılık, teorik alanda çok derin, zengin ve yaratıcı düşüncelerin yine Batı'da ortaya atıldığını unutmamak gerekir. Örneğin, Marksizmin yöntemi, unutulmuş temel kavramları ve görüş açıları üzerinde Batı ülkelerinde yapılan araştırmalardır ki, bugün bizim, on beş yıl öncesinden çok farklı düşünmemize ve konuşmamıza yol açmıştır. Marksizmin Doğu ve genellikle Batı toplumları evrim çizgisi dışında kalan toplumlar hakkındaki araştırmaları ve görüşleri, birkaç istisna sayılmazsa (Bakü Kongresinde ileri sürülen bazı görüşler; Sultan Galiev'in, Roy'un

düşünceleri ve 1930'lardan sonra Japon Marksistlerinin yaptığı ilginç incelemeler), önemli bir sorun olarak Batı ülkelerinde ele alınmış ve bu ülkelerde sistemli bir araştırma konusu olmuştur.

Benim, bu değindiğiniz görüşü ileri sürerken asıl anlatmak istediğim, Marksist devrim perspektifinin Batı ülkelerinde gerçekleşme olanağının giderek yavaş yavaş ortadan kalkmış gibi görünmesidir. Dikkat edilecek olursa, Marksizmin Batı ülkeleri konusunda yaptığı çözümlerlerin (analizlerin) ve bulduğu çeşitli yasaların geçerliliğinden değil (bunlar genel anlamda bugün de geçerlidir ve bilimsel bir değer taşır), sadece devrim perspektifinden söz ediyorum. Marx'a en fazla, devrim perspektifinin boş çıkması açısından saldırılmıştır. Marx'ın bu konuda aldandığı söylenmiş ve buradan hareket edilerek Marksizmin bilimsel olmadığı ortaya konmak istenmiştir. Ekonomi ve tarih bilimleri alanında en büyük devrimini gerçekleştirmiş olan bir düşünürün bütün söylediklerinin mutlaka doğru çıkması gerektiğini; bir tanesi doğru çıkmayınca, öteki bulgularının da yanlış olduğunu söylemeye kalkışmak gülünçtür. Bir bilim adamından böyle bir şey istenemez. Böyle bir şey ancak bir kâhinden istenebilir. Demek ki aslında bilim adına kehanet isteniyor. Burjuvazinin Marksizmi eleştirmesinin altında bu aldatıcı tavrı yatar. Bilimsel olması isteniyorsa, eleştirinin Marksizmin temel kavramlarına, ekonomik ve tarihsel alanda ileri sürdüğü yasalara ve her şeyden önce yönetime yöneltilmesi gerekir; yoksa bunlara dayanan ve bilim alanından politik praksis alanına uzanan bir perspektife, bir öngörüye değil. Oysa, yöntemin geçerliliği, bu perspektifin, önceden belirlenen yerde değil de (yani Batı'da değil de), başka yerlerde gerçekleşmesiyle açık bir biçimde kanıtlanmıştır.

Böylece yöntem ve bunun ürünü olan politik uygulama (praksis, devrimci hareket) olarak Marksizmin özellikle uygulama açısından Batı-dışı ülkelere kaymış olmasının anlamı üzerinde durabiliriz. Yöntemin evrenselliği ve bilimselliği ile politik praksisin, toplumsal alanlar bakımından yer değiştirmesi arasındaki ilişkiyi kavramaya çalışabiliriz.

Yukarda belirtmeğe çalıştığım gibi Batı toplumlarındaki emekçi sınıflarının gelir dağılımından büyükçe bir pay alması ve çeşitli reform hareketleri, devrimin temeli olan ana ve uzlaş-

maz çelişkiyi, özellikle emperyalizm ve yeni-sömürgecilik döneminde kapitalizm ile sömürge ve yarı-sömürge ülkeler arasına kaydırmıştır. Başka bir deyişle ana çelişme kapitalizm ile kapitalizm-öncesi üretim biçimlerinden kurtulamamış ülkeler arasında ortaya çıkıyor. (Üzerinde çok durulmuş ve iyice açıklanmış bir konudan söz ediyoruz.) Bu durum Batı-dışı ülkelerde devrimin nesnel (objektif) koşullarının ortaya çıkması demektir. Kapitalizm, kurduğu ilişkilerle ve yarattığı etkilerle bu ülkelerde devrim olanağını da yaratmıştır. Nitekim kapitalizmden hiç etkilenmemiş ülkelerde böyle bir olanaktan, olabilirlikten söz edilemez. Ama bir ülkede devrimin nesnel koşullarının ortaya çıkması, bilindiği gibi, devrimin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Yine bilindiği gibi, öznel (sübjektif koşulların, yani halk kütlelerinin devrimci bilincinin) gerçekleşmesi de zorunludur. Ayrıca, pek önem verilmemesine rağmen, yukarda saydığım iki etkenin (faktörün) yanı sıra, dış koşulların ve olayların (kapitalist ülkeler arasındaki çıkar çatışmasının ve bu ülkelerle sosyalist dünya arasındaki çatışmanın özel durumu ve derecesi, bu durumun yaratacağı baskı azalması ve boşluklar, iç ve dış savaş, vb.) etkisi de çok büyüktür ve kimi zaman son sözü söyler. Doğmadan ölmüş, çok kısa sürmüş, başarısızlıkla karşılaşmış devrim hareketleri bize bunu gösteriyor; tarihte birçok örnekleri var. Başka bir deyişle devrimin gerçekleşmesi, çok yanlı bir belirlenmeyi gerektiriyor.

Ama bu etkenler arasında belki de en önemlisi, ülkenin koşullarını göz önünde tutabilen devrimci bir teori ve bu tezinin ışığında politik etkinliği, praksisi, devrimci mücadeleyi yürüten bir örgüttür. Demek ki, nesnel koşullar ve yukarda saydığımız öteki durumlar üzerinde temellenen ve örgüt-pratik aracılığıyla bu koşulları yeniden etkileyen ve bu durumlardan yararlanılan bilimsel bir teori de gerekli.

Son otuz kırk yılın tarihi, bu öğelerin Batı toplumları evrim çizgisi dışında kalan toplumlarda daha fazla ortaya çıktığını gösteriyor (Çin, Çinhindi, Küba, vb.). Bundan ötürü Marksizmin bu ülkelere doğru kaydığını ve bu ülkelerin devrim açısından daha büyük olanaklara sahip bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. Ama başka örnekler, olanakların ve öğelerin iyi de-

ğerlendirilemediği yerlerde (genellikle Afrika ülkelerinde görüyoruz) devrim hareketinin bir süre için de olsa, geri kalmasına yol açtığını açıkça ortaya koyuyor. Bu da madalyonun öteki yüzü.

S.B.: "Ne var ki, kendisinin ve nesnelin bilgisine varamayan bilinç, gerçekleri, çarpık ve bulanık biçimde yansıtmaktan da geri durmaz. Bu açıdan bakmadıkça, edebiyatımızın niçin çocuksu bir kördüğüşü gibi sürüp gittiğini; evren, tarih toplumsal gerçekler ve dayanmak istediği kültür gerçekleri karşısında niçin eksik ve başarısız bir tavır tuttuğunu anlayamayız." (*Gerçeküstücülük, Giriş, De Yayınevi, 1962*) Bu düşünceni, somut örneklerle biraz daha açar mısınız?

HİLAV: Birinci soruya verdiğim cevapta açıklamaya çalıştığım gibi, gerçek kültür yaratışı, bir hesaplama, bir özümleme ve aşma işlemidir. Sorunuzda yer alan cümleleri yazarken, Tanzimattan bu yana modern edebiyatımızın serüvenini göz önünde tutuyordum; bu serüvenin genellikle başarısız oluşunun nedenini ortaya koymaya çalışıyordum. Tanzimattan bu yana, Türk toplumu, bütün yanlarıyla bir taklitçiliğin, ithalatçılığın içindedir; hazır konmak istiyor. Batı diye adlandırdığı kapitalizmin kurduğu dünyayı, yüzeyde kalan üstyapısal yaklaşımlarla, taklitlerle kendisinin kılabilceğini; ona benzeyeceğini, onun gibi olabileceğini samyor. Ekonomiden politikaya, sanat ve düşünceden günlük yaşama kadar hep böyle. (Ama, yine de, birinci sorunuzun cevabında belirttiğim gibi birçok istisna var ve bunlar bizim için çok önemli. Ne var ki, teorik bir açıklama, ancak geneli açıkladığı zaman istisnaları kavranabilir hale getirebilir; onları yerine oturtabilir.) Tanzimat edebiyatçısı, yıkılmış olan organik bir dünyadan yoksun kalmış; geleneklerinden kopmuş (onları kimi zaman bilinçsizce hor görmüş) ama yeni bir dünyaya geçmenin olanaklarını da bulamamıştır. Arkasında bıraktığı geçmiş, Batı uygarlığına geçmesini sağlayan bağlantı noktalarını da pek vermiyor ona. Örneğin, kapitalistleşme sürecine bizden çok önce ve ciddi bir biçimde girmiş olmasına rağmen, Rus toplumunda yine de Asya-tipi öğeler var olagelmıştır. (Lenin bu unsurları *azyacına* diye adlandırır ve üzerlerinde durur; Marx'ın da, Vera Zazuliç'e yazdığı mektuplarda, Rus ko-

münel mülkiyetinden, kırsal topluluk mülkiyetinden sosyalizme geçilebileceğini savunduğunu biliyoruz.) Burada, ele aldığımız sorun açısından, bir örnek ileri sürebilir ve Rusya'da, Hristiyan dininin fert bilincini derinleştirme, araştırma ve soruşturma eğiliminin, Rus edebiyatında, bir üstyapı ögesi olarak, Batı romanını özümleme ve bu türde yaratıcı eserler verme olanağını taşıdığını söyleyebiliriz. Yani bir bağlantı noktası sağlamaktadır bu ideolojik belirlenme. Bu bağlantı noktası ve bunun üzerinde yoğunlaşan insan yaşantısı, Rus edebiyatında büyük romanın ortaya çıkması olanağını doğuruyor. (Sanırım, Sovyet devrimini bile, Rus edebiyatından ayrı, ondan soyutlayarak düşünmek olanak dışıdır. Rus edebiyatı ve romanı, Sovyet devriminin zorunlu bir kurucu ögesidir, üstyapısal bir kaynağıdır.) Oysa, Tanzimat aydınının içinde yaşadığı ideolojik dünyada bu tür bağlantı noktaları yoktur ve bu aydın, bağlantı noktalarını başka yerlerde, örneğin halkın geleneklerinde ve manevî dünyasında aramak gerektiğini de bilmez. Bağlantının çabucak, çaba harcamadan gerçekleştirilebileceğini sanır. Ortaya çıkan eserler de işte bugün görüldüğü gibi, sadece gülünç birer taklittir. Batı'nın araştırmacı düşüncesini, irdeleyici duyusunu kendinin kılamadığı için hiçbir gerçekliği olmayan uydurma dil ve duyuş dünyaları yaratır (Abdülhak Hamid'in şiirlerini ve kendi deyişiyle "haile"lerini yani trajedilerini düşünelim). Aslında bu eserler başarısızlıkları açısından bize Tanzimat hareketinin içyüzünü gösteriyor. Ama bu edebiyat eseri içinden bir görme değildir (Balzac'ın ya da Tolstoy'un romanları içinden, yaşadıkları dünyayı bütün boyutlarıyla görürüz); düşüncemizin, sadece bir tarih olgusu olarak ele aldığı bir edebiyat verimi ile (buna "edebiyat verimi" deyişim sadece açıklamayı kolaylaştırmak için), bu verimin içinden çıkmış olduğu tarih, toplum ve politika koşulları arasında dıştan kurduğu bir ilişkidir. Edebiyat-ı Cedide ve Fecr-i Ati için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Milli Edebiyat akımı ve Cumhuriyet çağında durum hayli değişir ama sözünü ettiğim ana belirlenmeler yine ortadan kalkmamıştır.

Demek ki, Tanzimattan bu yana, ithal edilmiş bir sahte bilinç ya da yarı-bilinç söz konusu. Bu taklitçi bilinç, kendi gerçeklerini yansıtamaz. Doğal bir şey bu. Bilincin kendi ken-

dini tanınması ve nesneleri daha derinden kavraması; nesneleri daha derinden kavraması ve kendini zenginleştirmesi hayli uzun ve gerçekleşmesi güç bir süreç. Bir yandan toplum ve fert hayatında büyük değişikliklerin ve birikimlerin ortaya çıkması, öte yandan karşılaştığımız yabancı bir dünyanın özümlemesi gerekli. Bu süreç bizde yavaş yavaş kendini bulmakta, kendini gerçekleştirilmektedir. Bir olgu olarak ele alındığında, bu durum, bizim geleneksel gerçeklerimizin Batı dünyasından hayli farklı olduğunun bir kanıtı olarak da değerlendirilebilir.

Günlük hayattan bir örnek vereyim: Büyük şehirlerde, ekonomik koşulları orta ya da iyi olan insanlara bakın. Giyim kuşamları, duyuş ve düşünceleriyle Batılılara benzerler; kendilerini de böyle sanırlar. Oysa bu sanı-bilinç ile yani kendilerini sanışları ile kendi bilinçlerinin gerçek içeriği (muhtevası) arasında büyük bir ayrılık, uymazlık, örtüşmezlik vardır. Ne zedelenmiş geçmiş, ne de içinde yaşadıkları toplum onlara gerçek bir Batılı gibi düşünme, davranma ve duyma olanağı vermez. En soyut düşüncelerinden en somut davranışlarına kadar, köklü bir niteliksel değişimi yaşamamış, sadece çarpılmakla, içi boşalmakla kalmış bir dünyanın insanlarıdır onlar. Kendinin-bilincinden yoksun oluşları, yani kendilerini oldukları gibi kavrayamayışları, hem Batı denilen şeyi hem kendi ülkelerinin gerçeklerini anlayamamalarına; çarpıtmalarına, başka türlü görmelelerine yol açar. Yüzeyde kalan, taklitçi, gerçek derinlikten ve haslıktan (sahihlikten, authenticite'den) yoksun bir yaşamdır bu. Genellikle Batı etkisindeki edebiyatımız için de aynı şey geçerlidir. Onun için bizde, tam anlamıyla gerçek romancı ve şair iki ya da üçü geçmez.

S.B.: "Maddi hayatının ağırlık noktası üretimde bulunmayan bir topluluğun edebiyatı, somuttan, tikelden ve zamanlıktan yüz çevirmek, canlı insandan ayrı düşmek zorundadır." (Blaise Cendrars, *Seçmeler*, Giriş, De Yayınevi, 1964) Divan şiiri için yaptığımız bu değerlendirme karşısında, bu sanatın (insansız sanatın) kaynaklık fonksiyonu; günümüz sanatına katkısı sizce ne olmalıdır? Sadece biçim ve ses (söyleyiş) açısından mı?

HİLA V: Bu cümlede, çağdaş Batı şiirinin taşıdığı özellikler ile bizim geleneksel edebiyatımızın ve bu arada Divan şiirinin özellikleri arasındaki farkı açıklamak amacını güdüyordum. Gerçekten de, Divan şiirindeki fert, Batı ve özellikle çağdaş Batı şiirindeki fertten çok farklıdır. Bu farkı, birinci sorunuza verdiğim cevapta, genel bir biçimde belirtmeye çalıştım. Şu nokta üzerinde yeniden durmak isterim: Genellikle eski edebiyatımızın ve özellikle Divan şiirinin “insansız” olduğunu ileri sürmek, savunulması hayli güç bir görüşü benimsemektedir. Divan şiirinde Batı şiirindekinden farklı bir ferdin, insanın dile geldiğini söylemek daha doğru olur sanıyorum. Batı şiirinde tek insanın, topluma oranla daha bağımsız olan bilinci araştırılıyor; dışlaştırılıyor; elle tutulur hale getiriliyor. Divan şiirinde ise, kuşatıcı bir ilke, hem dış dünyayı hem kişi bilincini ve ferdi bir ölçüye kadar eritiyor; tek ve somut olan (yani tikel olan), bu genel ilkenin sayısız yansısı olarak görülüyor; birinin yerine öteki konabiliyor; bundan ötürü tek-olanın, somut-olanın üzerinde durulmuyor. Özellikle İslam şiirinde, imajın (tek olanın zihindeki yansımasının) yerine, zamanla mazmunun (kalıp ve soyut imajın: gül, bülbül, vb.) geçmesi bu genel ve dinsel dünya görüşünün etkisiyle açıklanabilir. Bu genel, dinsel mistik ve eritici dünya görüşü ise, üretimdeki genel donmuşluğa; büyük ve niteliksel değişimler olmamasına, kendini durmadan tekrarlayan bir üretim sürecine bağlanabilir; onun sonucu olarak görülebilir. Yani Asya-tipi dediğimiz geleneksel toplum yapısına bağlanabilir bu durum. Bununla birlikte, bir üstyapı kurumunu (burada edebiyat ve özellikle şiir), ekonomik temele bağlamak konusunda çok sakıncan ve dikkatli davranmak, acele etmemek gerekir. Maddî (ekonomik) temelden, sözü edilen üstyapı kurumuna ulaştırılan etkiler ve belirlemeler zincirinde birçok halka bulunabilir. Bunların, yani felsefe diliyle çeşitli dolayım-ların (médiation), araltıların, uğrakların iyice belirlenmesi gerekir. Bu da ancak somut ve bilimsel edebiyat incelemeleriyle yapılabilir. Bunları yazdığım zaman, ben ve bazı arkadaşlarım, Osmanlı toplum yapısının sadece talan ve haraca dayandığını düşünmeye eğilimliydik. Batı toplumları gelişim çizgisi dışındaki toplumları ve bu arada Osmanlı toplum yapısını açıklaya-

bilecek bir varsayım bulabilmek amacına yöneldiğimiz için, daha çok Batı gelişmesinden farklılığı açıkça belirtecek olan öğelere dikkat ediyorduk. Talan ve haraca gerektiğinden fazla önem verip üretimi ikinci plana atışımız bundan ötürüydü. *Kapital*'de okuduğum bir not, beni bu konuda daha dikkatli davranmaya yöneltmiştir. Marx anlam olarak şöyle diyordu: "Bir toplumun sadece savaşla geçimini sağlaması olanaksızdır. En azından silah üretimi yapması gerekir." Böylece, talan, haraç ve üretim öğelerini kapsayan ve daha başka özellikleri de olan bambaşka bir üretim biçiminin bulunduğunu yine Marx'tan öğrendik. Zaten dikkat edilecek olursa, aldığınız cümlede "maddî hayatının ağırlık noktası üretimde bulunmayan" denmiş: burada bile üretim bir öğe olarak var. Bütün bunları, eski edebiyatımızı ve Divan şiirini, daha karmaşık ve çok yanlı bir toplumsal yapıyı göz önünde tutarak, inceleyerek, açıklayabileceğimizi düşündüğümü belirtmek için söyledim.

Genel olarak, Osmanlı toplumunda, ekonomik yapının, Batılıya oranla daha az somut bir insanı içerdiğini kabul etmek gerekiyor. Divan şiirinde, tek tek varlıkların, somutun ve zamanlılığın araştırılması ve canlandırılması Batı şiirine oranla çok daha zayıf bir ölçüde. Bütün bunların doğru olduğunu sanıyorum. Burada araştırılması gereken ve sizin de üzerinde durduğunuz önemli nokta, Divan şiirinin bugünkü varlığı sorunudur. Divan şiirinin günlük hayatta, pek kısıtlı da olsa, bugün hâlâ bir varlığı söz konusu. Bir şiirsever ve edebiyat adamı için Divan şiirinin, estetik nesne olarak canlı ve etkili bir varlığı olduğundan söz edilebilir. Ayrıca Klasik Türk Musikisi, Divan şiirinin bir çeşit, bugüne taşıyıcısı gibidir. Bu da, Divan şiirinin günlük hayatımızdaki bulunuş, varoluş tarzlarından biri. Sadece edebiyat derslerinin konusu olarak ele aldığımız zaman, Divan şiirinin, çoğunlukla zorlama bir varlığı olduğundan da söz edilebilir. Divan şiirinin ikinci ve çok önemli varlık biçimi, çağdaş şiirimizin başarılı örneklerindeki değişime uğramış varlığıdır. Bu durumda, Divan şiiri, yüksek bir düzeyde hem ortadan kalkmış hem de kendini bir başka varlık biçimi içinde korumuş ve sürdürmüştür (Yahya Kemal'de Nâzım Hikmet'te görüldüğü gibi). Böylece, sorunuzun ikinci cümlesine gelmiş oluyoruz.

Divan şiirinin başarılı örneklerdeki bulunuş tarzı, onun kaynaklık fonksiyonunu somut ve elle tutulur halde gösterir; bundan sonra nasıl varolabileceğini yani olabilir varlığını (mümkün varlığını) da gösterir.

Bu kaynak olma fonksiyonu, içerik (muhteva) bakımından mı yoksa sadece biçim ve söyleyiş bakımından mı söz konusu edilebilir? İçerik bakımından, Divan şiirinin bizi ancak bir okur olarak ilgilendireceğini sanıyorum. Belki mistik bir şairi de, içerik olarak ilgilendirebilir ve mistik bir şair Divan şiirinde işlenmiş soyut sevgiyi, yeni ve çağdaş bir düzeyde yeniden yaşatabilir. Ama bizde bu tür şair pek yetişmiyor. Bu yetişmeyecek demek değildir. Bizi ilgilendiren, ileriye dönük şiir açısından yani geleceğin şiiri açısından, bu içeriğin, belki de ortadan kalkacak kadar değişikliğe uğraması gerektiğini sanıyorum. Bu içeriğin, bizi okur olarak ilgilendirmesi ise, insan ruhunun bir boyutu olması bakımından mistik deneyin, Divan şiirinin büyük örneklerinde biçimlendirilmiş olmasından ötürüdür. Tıpkı mistik İngiliz şairi Blake'in şiirlerinin bizi ilgilendirmesi gibi. Ya da, eski Yunan tragedyasının, insan ruhundaki bir karanlığı biçimlendirip insanileştirmesinin (sanatın praksis'ini görüyoruz burada) ilgimizi çekmesi, bizi etkilemesi gibi. Tragedyayı yaratan ekonomik ve toplumsal koşullar ortadan kalktığı halde, tragedya hâlâ yaşıyor. Burada, ortadan kalkan gerçeğe rağmen ona bağlı olan bir başka gerçeğin kalması ve sürmesi sorunuyla karşı karşıyayız. Başlangıçta da belirttiğim gibi, büyük eserlerin ölmezliği sorunu, yani estetik bir sorun bu. Ama, sizin sorunuzla doğrudan doğruya ilgili değil.

Biçim ve söyleyiş olarak kaynaklık etme sorununa gelince... Divan şiirinin bu tür bir kaynaklık fonksiyonu yerine getirdiğinden şüphe edilemez. Daha önce belirttiğim gibi, büyük şairlerimizin; Batı taklitçiliğinden kaçınabilmiş şairlerimizin eserlerinde elle tutulur halde vardır bu. Bakî'nin söyleyişi Yahya Kemal'in şiirinde, yepyeni bir düzeyde yaşar, etkili olur. Nâzım, eski şairlere yönelir; Şeyh Galip gibi söylemek ister. Ayrıca şiir üzerine yazdığı teorik yazılarında bu sorunu çok açık ve derin bir biçimde dile getirmiştir.

Divan şiiri, biçim ve deyiş bakımından ele alırsa büyük bir işçilik, büyük bir emek birikimi; arkamızda bıraktığımız bir dünyanın manevî boyutlarını maddeleştirmek için sayısız kuşakların harcadığı sınırsız bir çaba, bir çalışma, bir kristalleşme olarak görünür. Bu çaba ve emek, biçimi inceltmiş; deyişi ve dili, eğip bükmüş, şiir yaratışında yararlanılması gereken bir araç haline dönüştürmüştür. Bu işçilikle hesaplaşmak ve onu aşmak zorunludur. Halk şiiri için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Herhalde, Abdülhak Hamid'in ya da Cenap Şehabeddin'in şiirindeki biçim ve deyişten yararlanılmayacak! Divan şiirinde yabancı ve eskimiş kelimelerin bulunduğunu ileri sürerek, biçim ve deyiş bakımından ondan yararlanılamayacağını sananlar, dilin bir yapı (structure) olduğunu unutuyorlar. Kelimelerin ölümü de yaşayabilmesi de bu yapıya bağlıdır ve yapı ortaya çıkıp kaybolan kelimelerden daha uzun ömürlüdür. Burada, ele aldığımız ve benim cevaplamaya çalıştığım özel bir sorun dolayısıyla, en başta üzerinde durduğumuz gelenek ve yaratma; geçmiş ve gelecek; hesaplaşma ve aşma sorununa, yani kültür hayatının en temel sorunlarından birine yeniden dönmüş oluyoruz.

S.B.: Asya-tipi üretim tarzı sorununu, bizde ilk olarak ortaya koyan biri olarak, bu çalışmanızın, sizi özellikle ilgilendiren yönleri var mı? Türkiye'deki Marksist düşüncenin, şematik, klişe ve mekanik yapısını kırmak ve daha bilimsel bir yol açmak gibi.

HILAV: Sorularınıza daha önce verdiğim cevaplarda belirtmeye çalıştığım gibi, benim için önemli olan, Türkiye'nin tarihsel ve güncel gerçeklerini kavrayabilmemi, anlayabilmemi sağlayacak bir genel varsayım, bir temel kavramlar bütünü bulmaktır. Tabii Marksizm içinde ve Marksizmin yönteminden yararlanarak... Tanzimattan bu yana gelen bir tarih anlayışı vardır. Bu anlayış Cumhuriyet çağında, Batıcı etkilerle de karışarak daha karmaşık ve yanıltıcı bir tarih görüşü haline gelmiştir. Bir yandan Osmanlı İmparatorluğu ve sultanları yerin dibine batırılır; öte yandan, geçmiş, akıl almayacak bir biçimde yüceltilir ve idealize edilir. Bir yandan Orta Asya'dan geldiğimiz söylenir; öte yandan Batı'yı olduğu gibi ve kolayca kabul ede-

bileceğimiz; kabul ettiğimiz, bunu gerçekleştirdiğimiz ileri sürülür. Tutarsız ve hiçbir bilimsel temeli olmayan bir görüştür bu. Bu arada, kendi kısıtlı yöntemleri ve ampirik yönelişleriyle de olsa, bilimsel tarih araştırmaları yapan kimselerin (örneğin bir Köprülü Fuat) ortaya koydukları gerçeklerde, bilimsel yanlar değil de, sadece ideolojik yanlar, yani günün politikasına uygun düşen yanlar üzerinde durulur; bunlar değerlendirilir. Bundan ötürü, iktidar ile bu tür bilginler arasında bir çatışma çıkar. Bu çatışma çok anlamlıdır.

Öte yandan, klasik bir Marksist görüş vardır ortada. Bu görüş, Marksizmin belli bir anda ve belli bir ülkede donmuş, kalıplaşmış olan tarih anlayışını, olduğu gibi yani kendi tarihsel ve güncel gerçeklerimiz göz önünde tutulmadan, mutlak bir hakikat gibi kabul eder. O çağlarda, bunun doğal bir şey olduğunu, belli bir ölçüye kadar kabul etmek zorunludur. Ama bütün bunlar, sorunu çözmeye yetmez. Tarihte okuduklarımız ve bu tarihin ürünü olan güncel gerçeklerde her an yüzyüze geldiğimiz durumlar, her iki görüşün de yetersizliğini açıkça ortaya koyar.

Bir başka ve çok önemli etken (faktör) daha vardı. Marksist teori ve eylem adına ülkemizde yapılan her şey, sanki yabancı bir unsur gibi havada kalıyordu; sürekli olarak başarısızlığa uğruyordu. Hem de büyük fedakârlıklara rağmen. Her deneyden sonra yeniden sıfırdan başlamak gerekiyordu. Başka bir deyişle, Marksist teori ve pratiğin en önemli ögesi olan birikim gerçekleşmiyordu ya da beklenildiğinden çok daha az ölçüde gerçekleşiyordu. Öncüler (partiler ya da gruplar), sürekli olarak bölünme ve çözülme halindeydi; davadan çok, kişilerin psikolojisi, kişisel ilişkiler ağır basıyordu. Teori, halka bir türlü açıklanamıyor; halka mal edilemiyor; halka işlemiyor, "maddî bir güç haline dönüşmüyor"; aydınlar arasında bir savaşma ve kırgınlık aracı halinde kalıyordu. Aynı durumlar, şüphesiz ki başka ülkelerde de görülmüştür. Ama bizde, çok daha büyük ölçüde gerçekleşiyordu bunlar. (Bugün de, daha az bir ölçüde, aynı durum geçerlidir.) Üstelik, bir örgüt çevresinde toplanmış büyük halk kitleleri yoktu; örgüt içindeki çatışmalar, bu halk kitlesine dayanarak geçici de olsa, haklı çıkarılamıyordu. Bir çeşit yalnızlık ve kör doğuşu...

Kısacası, benim için, tarihimiz, anlaşılmaz, karanlık, saydam olmayan bir olaylar yığınıydı. Çok az da olsa, büyük edebiyat eserlerimizdeki insan imgesi, resmî ideolojinin ve bizdeki klasik Marksist öğretinin sunduğu Türk insanı imgesine uymuyordu; sınıf çatışması ve politik hayat için de aynı şeyi söyleyebilirim.

1960'lara doğru, Marksizmin, teorisinde ve pratiğinde dünya çapında ortaya çıkan büyük değişiklikler (kişiye tapmanın kökten eleştirilmesi, mahkûm edilmiş eski devrim ve düşünce adamlarının itibarının geri verilmesi, sosyalist hareketin hem düşünce hem pratik bakımından tek merkezlilikten, çok merkezliliğe kayması, bunlara bağlı olarak Marx'a ve Marksizmin kaynaklarına dönüş hareketi, emperyalizme karşı çeşitli ülkelerde ortaya çıkan yeni mücadele tarzları ve deneyleri, vb.) yeni bir aydınlık getirdi.

Bütün bu gerçekler, beni ve bazı arkadaşlarımı, Marx'ta, kendi gerçeklerimizin aydınlatacak temel kavramlar ve açıklamalar aramaya yöneltti. Aynı yıllarda Batı'da yapılan bazı araştırmalar (özellikle Asya-tipi üretim tarzına ilişkin araştırmalar) bizim arayışımıza ışık tuttu. Böylece, genellikle Doğu toplumlarını, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir örneği olduğu Ortadoğu Türk-İslam toplumlarını, Marx'ın ve Engels'in çok açıkça belirttikleri gibi, Asya-tipi üretim tarzı içinde ele almanın, tarihsel ve güncel olayların daha geniş ve kavrayıcı bir biçimde açıklanmasını sağlayacağını düşündük. Bu üretim biçimi kavramı bizim için sadece bir bilimsel varsayımdı ve bugün de öyledir. Bu varsayımdan hareket edildiği zaman, bozulmamış haliyle Osmanlı toplumunun (on altıncı yüzyıl ortalarına kadar) bugüne kadar bilimsel bir açıklama içine yerleştirilmemiş altyapı ve üstyapı olgularının, daha derli toplu bir biçimde açıklanabileceğini sanıyorum. Daha sonraları, kapitalizmin darbesi altında, bu üretim tarzı modeli, çarpılmış, eğri büğrü bir hale gelmiş ama geçmişin ölü öğeleri kendini duyurmaktan hiçbir zaman geri kalmamıştır. Bugün bile, güncel gerçekleri anlamak için geçmişi göz önünde tutmak, geçmişi açıklayabilecek bir varsayım ve teoriye dayanmak zorundayız. Dış etkiler, bir toplumun iç dinamiğini hiçbir zaman tam anlamıyla ortadan kaldı-

ramaz. Bir toplum, yeni bir niteliksel aşamaya geçse bile, yani devrim aracılığıyla yeni bir üretim tarzına ulaşsa bile, o toplumda, geçmişin öğeleri, tarzı, tadı, kokusu kalır. Örneğin, geleceğin sanatının, "öz bakımından sosyalist, biçim bakımından ulusal" olduğunu söylediğimiz zaman, bu gerçeği özel bir alan yani sanat alanı bakımından dile getirmiş oluyoruz. Toplumun bütünsel (total), yani hem maddî (ekonomik) hem de üstyapısal varlığı, aynı niteliksel değişimden geçtiği zaman da, sanat için söylenen geçerli olacaktır. Yoksa bütün toplumların, birer çıkarma gibi birbirine benzemesi; insan zenginliğinin bir tekdüzeliğe indirgenmesi gerekir.

Asya-tipi üretim-tarzı konusunda birkaç söz daha söylemek isterim; bizde her şey, basit kısa vadeli hesaplar açısından ele alındığı ve değerlendirildiği için, sol çevrelerde, bu varsayımın, politik eylem açısından işe yaramaz hatta zararlı olduğu; bir çeşit geçmişî yüceltme olarak ele alındığı hatta ne idüğü pek belli olmayan "gericilik"le bir tutulduğu görülüyor. Oysa, Asya-tipi üretim kavramı, bu kavramı ileri sürenlerin her zaman belirttikleri gibi, şimdilik sadece bir bilimsel çalışma varsayımı, yani tarihi ve günümüzü kavramanın bir aracı olarak ele alınıyor ve uygulanmaya çalışılıyor. (Bu uygulamanın birçok örneği vardır. Son olarak, Stefanos Yerasimos'un *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye* adlı değerli çalışmasını gösterebilirim.) Eleştirmelerin, aynı düzeyde olması; tarih açısından bu varsayımın değer taşımadığının gösterilmesi gerekir. Politik ölçütlerle (kıstaslarla) bilimsel bir varsayımı eleştirmek mümkün değildir. Böyle bir tutum, Marksizmi, sadece bir politika ve eylem teorisi olarak görmek ve bu duruma indirgemek demektir. Bir zamanlar, sadece politik açıdan hareket edilerek, bir burjuva ve bir de proletarya bilimi olduğu, bundan ötürü, iki tane fizik ya da biyoloji bulunduğu ileri sürülmüştü. Bu basit ve gülünç politik tutumun, Marksist bilimsel çalışmalara ne denli zarar verdiği bugün çok iyi biliniyor. Marksizm bilimsel bir dünya görüşüdür ve insan praksis'inin her alanında (felsefede, bilimde, sanatta, politik eylemde), o alanın yasalarına uyarak (alanların hepsini bir tek alana ve onun yasalarına indirgeyerek değil) yaratıcı bir yöntem olduğunu ortaya koymak, kendi dışındaki

yöntemlerin sağladığı bilimsel verilerle hesaplaşmak ve kendi açısından onlardan yararlanmak zorundadır. Bizde, Marksist düşünce, bu davranışın zorunluluğunu sadece tarih, sanat ve politika alanlarında ve ancak son yıllarda kavramıştır. Oysa, başka ülkelerin Marksistleri felsefe ve tabiat bilimleri konusunda, Marksist teori açısından orijinal ve sentezci görüşler getirmek için çalışıyorlar. Bundan ötürü, tarihimize ilişkin olarak Asya-tipi üretim tarzı kavramı gibi alçakgönüllü bir varsayımın ileri sürülmesi çok görülmemeli ve sadece politik gereksinimler açısından mahkûm edilmemeli. Üstelik politik gereksinimlerin teşhis edilmesi de sanıldığı kadar kolay bir iş değildir ve mutlaka çok daha geniş araştırmalara; geçmiş ve şimdi'yi kapsayan bilimsel incelemelere dayanmak zorundadır.

Konumuzla doğrudan doğruya ilişkili olmadığı için, bizdeki klasik Marksist düşüncenin Batılaştırma hareketi ve resmî ideoloji karşısındaki konumuna ve tutumuna; başarılarına ve başarısızlıklarına burada değinmeyeceğim. Bunları bazı yazılarımda açıklamaya çalıştım.

S.B.: Marksist literatürdeki yabancılaşma (aliénation) kavramı karşısında, toplumumuzun, bu kavramın dile getirdiği somut durumu nedir? Tanzimat sonrası Batılaştırma hareketlerinin, bu kavram karşısında somut bir gerçekliği var mı? Yoksa bu hareketlerin sonuçları, daha başka bir kavramla mı dile getirilmelidir?

HİLAV: Bence çok önemli bir soru... Gerçekten de, bu kavram, ilk ortaya atıldığından bu yana, tamamen yanlış anlaşılmış ve Marksist olduğunu söyleyenler tarafından bile tamamen yanlış kullanılmıştır. Aslında, bu yanlışlıktan hareket edilerek, bizde genel olarak düşüncenin ve özel olarak Marksist teorinin bir tasvirini, bir fenomenolojisini yapmak ve bir gerçeğin köküne inmeden (burada bir kavramın gerçek anlamı söz konusu) ortada dolaşan yalapaşap düşünmelere, sanılara nasıl kapıldığımızı göstermek kolaydır. Bu bizim iki yüzyıllık üstünkörü ve hazırlopçu tutumumuzun ilgi çekici bir sergilenmesi olabilir. Ama bu sorun ele aldığımız konuyu doğrudan doğruya ilgilendirmiyor.

Evet... yıllarca önce bir çeviride (sanıyorum, Garaudy'nin, *Jean-Paul Sartre ve Marxisme* başlığı altında çevirdiğim bir kita-

binda), bu kavramı “yabancılaşma” diye Türkçeleştirmiştim. Bu terim zamanla moda haline geldi, “ilerici” fıkra yazarlarından, gazetecilerden, sanatçılara ve teorisyenlere kadar herkes bu kelimeyi kullanmaya başladı. Hiç kimse bu terimin nerden geldiğini, gerçek anlamının ne olduğunu düşünmedi.

Sorunuzun ikinci bölümüne (ağırlık noktasına) geçmek için bu kavramın anlamı üzerinde fazla durmayacağım. Çünkü birçok yazımda, terimin gerçek anlamını boş yere defalarca açıkladım. Yalnız şunu söylemek isterim: Yabancılaşma Hegel’den gelen ve Marx’ın gençlik yazılarında sık sık kullandığı, olgunluk yazılarında ise değişik bir anlam içinde ele aldığı temel bir kavramı dile getirir; Marksizmin anlaşılması için kavranması gereken ana açıklama-ilkelerinden biridir. Kısaca ve bir iki örnek vererek bu kavrama yaklaşılmaya çalışalım: Plâton felsefesinde duyulur ve maddî dünyanın üstünde bir ruh ilkesi vardır; bu ruh zamanla maddî dünyanın içine düşmüş, kendisinden başka bir şeye dönüşmüş, alçalmıştır. Rousseau, insanoğlunun önceleri bir doğa varlığı olduğunu, zamanla, bilimlerin ve uygarlığın etkisiyle doğadan ayrıldığını, yozlaştığını, kendi gerçek özünü yitirdiğini söyler. Hegel, bütün varlığın temeli olarak gördüğü Geist’in yani zihnin ya da ruhun (bunu kişisel olmayan bir tanrı halinde de düşünebiliriz), doğa olarak kendisinden başka bir biçime büründüğünü, kendisine yabancılaştığını, sonra insanoğlunun dünyasında ve bilincinde yeniden kendine döndüğünü, kendini bulduğunu ileri sürer. Tasavvuf-ta, tüm ve biricik varlık olan tanrı, görünür ve duyulur dünya olarak parçalanmış, tek tek varlıklar haline dönmüştür; ete kemiğe bürünmüştür; kendinden başka bir şey olmuştur ve yeniden ana kaynağına dönecektir...

Bu örnekler, yabancılaşma kavramının temel felsefe anlamını veriyor bize. Bu farklı görüşlerde ortaklaşa olan, başlangıçtaki ilkenin bir başka varlık haline dönüşmesi, bir başka biçime bürünmesidir; alçalması ve yozlaşmasıdır.

Marx’ta, bu felsefe kavramı, ekonomik ve sosyal bir içerik (muhteva) kazanır, doğa-üstü ilkelerin değil, insanın ve toplumun başından geçen bir serüven ele alınır. Marx, özellikle gençlik yazılarında (1844 *Elyazmaları*, bunun en belirgin örneğidir)

emeğin yabancılaşmasından söz eder. Ne demektir bu? Emeğin yabancılaşması, emekçinin yarattığı ürünün emekçinin elinden kaçması, ondan bağımsız bir varlık haline girmesi, onun karşısına dikilmesi, onu egemenliği altına alması, insanı insanlığından çıkarması, tutsak etmesi, yozlaştırmasıdır. Marx, daha sonra, *Alman İdeolojisi*'nde ve *Kapital*'de bu kavramı daha da işleyecek ve bilimselleştirecek; ekonomi, toplum ve tarih olaylarını açıklayabilmesini sağlayan işlevsel (yani bilimsel açıklamayı sağlayacak) bir temel-kavram haline getirecektir. Yabancılaşma, son zamanlarda özellikle Fransız düşünürü Althusser'in etkisinin sonucu olarak bizde sanıldığı gibi, Marx'ın bilimsel görüşüyle bağdaşmayan bir kavram değildir. Marx, *Kapital*'in birinci cildinde, "Meta'nın Fetişizmi" diye ayrı bir bölüm yazmış ve burada yabancılaşmanın özel bir biçimini, yani ekonomik yabancılaşmayı, kapitalist üretim içinde, işçinin yarattığı metaın, kendisine yabancı bir gerçek haline gelip, onu egemenliği altına almasını; insanların yerine insanların ürünlerinin geçmesini, eşyanın yaratıcı insanı egemenliği altına almasını hayranlık verici bir biçimde açıklamıştır. Bu arada, dinin de bir yabancılaşma biçimi olduğunu, insanın kendi yaratma gücünü, tanrıya yansıttığını; elle tutulur gerçeklerin hayali varlığın egemenliğine girdiğini belirtmiştir. (Bu açıklamaların, daha sonra, İtalyan düşünürü Labriola ve Lukacs'tan başlayarak birçok Marksist düşünür tarafından geliştirildiğini biliyoruz.) Yine *Kapital*'de, Marx şöyle der: "Kapitalist sistemin temelinde, üreticinin, üretim araçlarından köklü bir ayrışması yatar (vardır)." (*Capital*, 1, 3, Editions Sociales, s.154) Burada, Marx'ın, daha önceki yazılarında belirttiği (Özellikle, bizde, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri* adıyla bir bölümü çevrilen *Grundrisse*'de) daha geniş bir yabancılaşma kavramını dile getirdiği görülür. Demek ki, Marx, Althusser'in bilimsel dönemi diye adlandırdığı dönemde de, bu kavramı, değişik bir biçimde de olsa, kullanmaya devam etmiştir. (Bu konu için, Lucien Sève'in, *Marxisme et Théorie de la Personnalité* adlı ilginç araştırmasına bakmak gerekir.) Yabancılaşma kavramının, özellikle Marksizmde taşıdığı anlam üzerinde daha fazla durmayacağım. Bu konuda, dilimizde yeterince kaynak var...

Bizde bu kavramın başına neler geldi. Söylediğim gibi, kavram bu ilk ve temel anlamından kaydırıldı, her konuda yabancılaşmadan söz edildi. Herhangi bir birliğin bozulması, bir organik bütündeki herhangi bir işlev (fonksiyon) bozukluğu; her hangi bir şeyden ayrılmak, uzaklaşmak, sevmemek, ilgilenmemek; bir kişi ya da grubun eski görevini yerine getirmemesi, yabancılaşma diye adlandırıldı. Giderek "halka yabancılaşma", "çoluğuna çocuğuna yabancılaşma," gibi acayip sözler ortaya atıldı. Oysa yukarda kısaca belirtmeğe çalıştığım gibi, Marksizmdaki yabancılaşma kavramı, sadece, toplum içindeki insanın, fikir ya da nesne karşısında bir eşya haline gelmesini; onlara boyun eğmesini; cansız bir varlık derekesine düşmesini; onları kendisinin değil, onların kendisini yarattığını sanmasını; özgürlüğünü yitirmesini dile getirir. Başka bir anlamı yoktur. Bu olgunun çeşitli yanları, Marksist literatürde, yabancılaşma, şeyleşme terimleriyle belirtilir.

Bundan ötürü, Batılaşma ya da Tanzimat Hareketinin bir yabancılaşma olduğu söylenemez. Bunlar, herhangi bir başka sosyal ya da tarihsel olay gibi, sadece sosyal ve tarihsel özellikler taşıyan olaylardır. Tanzimat ya da Batılaşma hareketi içindeki Türk toplumunda ortaya çıkan yabancılaşmadan söz edilebilir ancak. Ayrıca genel olarak, Türk toplumundaki yabancılaşma biçiminin, kapitalist toplumlardaki ekonomik yabancılaşmadan (meta fetişizminden) ne gibi farkları olduğu; ya da daha derine inilerek böyle bir yabancılaşmanın söz konusu edilip edilemeyeceği araştırılabilir. Örneğin, klasik Anadolu Türk toplumunda, meta üretimi göremiyoruz. Öyleyse, yabancılaşmayı, daha çok din olgusunda, törelerde, politik yabancılaşmada (bizde çok yaygın olarak görüldüğü gibi, devlete tapınmada; devlet-baba, devlet-kapısı, devlet-malı mitoslarında) arayabiliriz. Ama bu, somut ve bilimsel araştırmaların yapılmasını gerektirir. Batılaşma, iki ayrı toplum yapısının karşılaşması ve bizdeki egemen sınıf ve zümrelerin orijinal bir çözüm getiremeden, durumu idare etmek için buldukları taklitçi, yüzeysel ve aldatıcı bir çıkış yoludur sadece. Yani bir tarih olayıdır. Oysa yabancılaşma sosyolojik bir olgudur; bütün gelişmiş insan topluluklarının yapısal bir özelliği-

dir, bir boyutudur. (Tanzimat için de Batılaşma için söylediklerimizi tekrarlayabiliriz.) Bir kavramın işlevinin (fonksiyonun) ne olduğunu; hangi özel alanda kullanılması gerektiğini iyice bilmek zorunludur. Ayrıca, bütün bu garip durum, bizde Marksizmin temel kavramlarının, gerçek anlamları içinde kavranmadığını, kavranamadığını ya da kavranmak istenmediğini gösteriyor. Bu, belki de, Marksizmin bilimsel bir görüş olmasından ötürüdür...

Türkiye Defteri Dergisi, Sayı: 18, Nisan 1975

FELSEFE ve SANAT

Yüksel Arslan Üzerine

Yıllar önce, iki önemli eleştirmen, Yüksel'in resimleri üzerine yaptıkları konuşmada, onu, "Avrupa çapında Türk ressamı" olarak değerlendirmişler ve övmüşlerdi. Samimiyetle söylenmiş sözlerdi bunlar. Aradan yıllar geçti, Yüksel "Avrupa çapında" bir ressam olduğunu gösterdi ve değerlendirmeyi doğruladı. Ama ben, Yüksel'in "resmi" söz konusu oldukça, bu deyiş üzerinde durmak ve bu sözü evirip çevirerek anlamının altında yatan çok daha geniş ve düşündürücü bir anlamı aramak eğiliminden kurtulamadım. Konuşmanın yapıldığı günlerde, o iki eleştirmen, düşüncelerini başka türlü dile getirmek, başka terimler kullanmak imkânından bir bakıma yoksundular. Fikir hayatımızın dağarcığı henüz bugünkü gibi zenginleşmemişti, aradan yıllar geçmemiş, köprülerin altından sular akmamıştı. "Avrupa çapında olma"nın yeterli bir söz sayılamayacağı, hatta bir bakıma "küçültücü" bir anlam taşıyabileceği kuşkuşu henüz yaygın değildi. Henüz Batı, medeniyetin ve kültür değerlerinin olduğu kadar, sosyal kaynaşmanın ve yaratıcı aksiyonun da biricik ve en yüce alanı gibi görülüyordu. Bundan ötürü, hemen hepimiz, "Avrupa çapında" derken, sanatı, tarihe paralel ilerleyişi bakımından ve kendi yasalarına uygun olarak görevini yerine getirmesi açısından değil, belli bir tarihi anda, medeniyet ve kültür değerlerini geçici bir süre boyunca içinde toplamış sosyal ve ekonomik bir yapıya göre (Avrupa'ya, yani Batı'ya göre) değerlendiriyorduk. Niyetimiz ne kadar masum olursa olsun, bu değerlendirmenin altında, güçlü bir sosyal ve ekonomik çevrenin (Batı'nın), güçsüz bir hale gelmiş bir başka

sosyal ve ekonomik çevreye (Türk toplumuna) uzun süredir yapmış olduğu baskının sonucu olan gizli bir hayranlık ve ideolojik aldanış yatıyordu. Önemli olan noktanın, Avrupa, Asya ya da Afrika çapında olmak değil, yaratıcı sanatın gereklerini yerine getirmek olduğunu ve bu işin kendi özü dolayısıyla, belirli bir kültür çevresinin ürünü olduğu halde, o çevreyi aşmak ve ileriye uzanmak niteliğini içinde taşıdığını unutuyorduk. Bundan dolayı, bir eserin değerini gerçek sanatın zorunluluklarına ve yasalarına uymasında değil belli bir kültür değerleri çevresine uygun düşmesinde arıyorduk. Yani kendi özüne uygunluğunda değil, bu özün belli bir tarihi anda belli bir dile geliş ve somutlanışına uygun olmasında arıyorduk. Başka bir deyişle, senteze ve aşmaya değil, benzemeye ve uygunluğa önem veriyorduk. Nitekim, Yüksel'in eserine kısa bir bakış ve bu "resmi" kuran unsurların kısaca gözden geçirilmesi, Avrupa'ya benzeyişin ve uygunluğun değil, Doğu ve Batı'dan alınan bütün unsurların bu resim içinde sanatın özüne ve yasalarına uygun olarak kullanılmış olmasının ağır bastığını kolayca kavramamızı sağlar. Bu "resim"de, Avrupalı, Asyalı, vb. olma özentsinin yerini, kendisi-olmak ve bu kendisi-olmak'tan kalkarak evrensele ulaşmak eğilimi almıştır. Yine bu resimde, sanatçının kişiliğini kuran en yerli ve en yabancı unsurların, değişikliğe uğratarak aşıldığı ve bir bütünlük içinde kaynaştırıldığı da görülür. Aslında, gerçek sanat deneyinin ve yaratılışının temelini teşkil eden bu iki özellik, sanatçının kişiliğinde ve deneyinde içiçe geçmiş bir haldedir. Bu, sanatçının çektiği çiledir, adım başında karşılaşılan aldatmacaların kurduğu tuzakları bir bir atlayıp, kendi-istediğine, kendi-gördüğüne, kendi-düşündüğüne yani kendi hashğına varma ve oradan ileriye doğru açılma çabasıdır. Özellikle, bizimki gibi, sahte bir yaşayışın ve özentinin kişiyi, kendisinden başka her şeye dönüştürdüğü bir toplumda, sanatçı, yaratıcı hayal gücünün ve hakikat-duygusunun yani sıra, aldanmaz bir zekâyı, yıkıcı ve koruyucu bir istihza duygusunu ve bilgiçliğe düşmesini önleyecek bir bilgiyi yani sindirilmiş bir bilgiyi benliğinin ayrılmaz parçaları olarak içinde taşımak zorundadır. Haslığa (authenticité) yönelmiş bu ferdi serüvenin öteki yüzü, sanat deneyi içinde, geçmişle hesaplaşmak ve

sanatını kuran unsurları (Siyah Kalem, Karagöz, Bosch, Marquis de Sade, Gerçeküstçülük, vb.) yeni bir hamur haline getirmektedir. Başka bir deyişle bu unsurları bir kişilik tarafından damgalanan eşsiz bir muhteva-biçim birliği içinde gözönüne sermektir. Yani aşmaktır. "Aşmak" (aufheben) kelimesi, felsefi-diyalektik bir terim olarak, hem ortadan kaldırmak hem muhafaza etmek ve sürdürmek anlamına gelir. Başka bir deyişle "aşma" eskinin, daha yüksek bir düzeye yükselttilerek ve değişikliğe uğratarak sürdürülmesi demektir. Varlığın olduğu gibi, yaratıcı sanatın da temel yasalarından biri olan aşma, önce bir "hayır" demeyi, bir "olumsuzlamayı" (négation) gerektirmektedir. Bu olumsuzlamanın en genel şekli, Yüksel'in "resim"e hayır deyişinde görülür. Onun "resmi" (peinture), bir "resim-karşıtı"dır (anti-penture). Bu ayrıca, sanatın insandan ayrı ve onun karşısına dikilen bir gerçek olmasına, yani "sanat içinde yabancılaşmaya" karşı çıkmaktır; insan kişiliğinin ve hür varlığının temel bir şart olarak ileri sürülüşüdür. "Ressam" değildir o, "resim yapan insan"dır. Görülmeyeni görünür, sezilmeyeni sezilir hale getirmek için giriştiği çalışma, ilkin, resmin yabancılaşmış dünyasını aşmakla işe başlamak zorundadır. Eserlerine "Arture" adına veriş de bundan ötürüdür ve "Arture"ün "yazıldıktan sonra bozulması istenen yazmın üzerine çekilen çizgi" anlamına gelen "Rature" kelimesindeki harf düzeninin değiştirilerek elde edilmiş olması, bence yukarda açıklamaya çalıştığımız eğilimin belgelenişidir. Aynı aşma eğilimi, sanatçının, ömrü birkaç yıl süren moda-resim anlayışlarının dışında kalmasında, daha açık ve özel bir biçimde dile gelir. Ayrıntılara incek olursak, sanatını kuran unsurlara karşı da aynı aşamayı gerçekleştirmeye çalıştığını görürüz. Dışardan aldığı unsurların yanı sıra, içinden çıkmış olduğu toplumun sanat ürünlerine yani yerli unsurlara karşı da aşıcı bir tavır tutturmuştur. Bundan ötürü, bizde bir zamanlar moda olan ve hâlâ moda olmakta devam eden yabancı biçim ve yerli muhteva birleştirilmesine (yerli muhteva ile yabancı biçimin mekanik bir şekilde içiçe sokulmasına ya da yanyana konulmasına) onun eserlerinde rastlamayız. Ne var ki, evrenselliğe götüren yol, ancak kendine-benzerlikten ve haslıktan geçtiği için, yerli sanat değerlerinin

birikimi, aşılmış da olsa, onun eserinde ağırlık noktasını teşkil etmekten geri kalmaz. Bundan ötürü, değişikliğe uğratılmış oldukları halde, Karagöz motifleri, Siyah Kalem görüntüleri, onun "resimlerinde" kendilerini yeni bir canlılık içinde ortaya koyarlar. Kişiliğinin başkasına benzemezlik içinde belli bir muhteva-şekil bütününde dile gelişi, kökünün sağlamlığının ve bu kök üzerinde bir aşma başarısını gösterebilmesinin sonucudur. (Kullandığı özel teknik için de aynı şeyi söyleyebiliriz.) Ece Ayhan'ın deyişi ile onda, "Piri Reis haritaları ve eskimişlik" vardır. Göçmüş sanılan bir dünya, yeni bir görüntü içinde canlılığını yeniden edinmiş ve bizim olmuştur. Bu unsurlar, erotizm eğilimi ve alt-bilinç boşaltılmalarının, "hallucination"ların ve ilkel makinaların yarı sıra ve onlarla bir bütün kurarak, onun dünyasının dokusunu teşkil ederler. Yüksel'in gerçeküstücülüğü (surréalisme), alt-bilinç mekanizmasının işleyişinden ve bu işleyişin doğurduğu şaşırtıcı sonuçların tespitinden çok, alt-bilincin evrensel ve tabii muhtevasının tesbitine yönelmiştir. Yani onun gerçeküstücülüğü, bu metodun örneklendirilmesinden ve şaşkınlık doğuran sanat eserleri ortaya koymaktan çok, gayri-insani gerçeklerin ortaya çıkarılıp insanileştirilmesine yönelen geniş anlamda bir gerçeküstücülüktür. Onda, insan elinden çıkmışa benzeyen nesnelerin ay yüzeyindeki görüntüsünü çizmek gibi (Tanguy), fazlaca "resim" ve "sanat" kokan bir eğilime değil, tedirgin edici hayvanların, korkunç çiftleşmelerin ve makinaların alt-bilinç içinde görünüşüne yani dünyamızın somut ve evrensel gerçeklerine rastlarız. Bu açıdan Yüksel, somut muhtevaya önem veren ve maniérisme'e kaçmayan bir gerçeküstücüdür denebilir. Ve bu bakımdan gerçeküstücülerin öncülerine, sözgelimi bir Bosch'a çağımız gerçeküstücülerinden çok daha yakındır. Yukarda sözünü ettiğimiz gayri-insaninin insaniye dönüştürülmesi çabası, özellikle cinsel tutku ve erotizm karşısında aldığı tavrıda da açıkça dile gelir. Anlaşılmaz ve tedirgin edici canlılara, onlar kadar anlaşılmaz ve yabancı olan makinalara, kendilerinden sıyrılmadığımız hayal gücü ürünlerine (hallucination'lara), açılmış bir savaş sözkonusudur burada. Cinsiyetin baskısına ve despotluğuna karşı açılan savaş da, bunlarla birlikte yürütülür. Renk, çizgi ve görüntü haline

getirerek, cinsel baskıyı da gayri insanilikten çıkarıp insaninin sınırları içine sokmaktır amacı. Çeşitli alanlarda, zorbalığını ve baskısını duyduğumuz varlıkların, tutkuların ve olayların, şekil verilebilir bir şey haline getirilerek insan hakimiyetine sokulması, yani manevi yabancılaştırmanın aşılması onun sanatının temel bir belirlenimidir sanırım. Sanatçı, Marx'ın deyişi ile, "kendi alanında yabancılaştırmayı yıkmak" gibi bir görevi, yani sanatın özünü, yaşayabilirliğini ve evrenselliğini sağlayan temel işlerden birini yerine getirmek çabası içindedir. İnsanların günlük ve maddi hayatta, devrimci çalışma ve praxis'le fiilen gerçekleştirmeye çalıştıkları bu amaç, sanatçının özel araçlarıyla, üzerinde çalıştığı özel madde aracılığı ile ve bu madde üzerinde sağladığı şekil verme hürriyetiyle gerçekleştirilmiştir. Böylece, sözü geçen savaşın zaferle sonuçlanabileceği düşüncesi ve inancı, insanın gücü ve büyüklüğü belgelenmiştir. Ve bu, verilmesi gereken savaşın (yabancılaştırmanın ortadan kaldırılması, olumsuzlanması savaşı), sanat boyutları içinde zafere ulaşmasının bir örneği olduğu için, hem direnmeye ve yenmeye, hem de hürriyete yönelmiş bir çağrıdır.

Papirüs Dergisi, Ekim 1967

Türkiye’de Sanat Görevini Yapıyor mu?

Soruların genişliği, kısa bir cevabı imkânsız kılıyor. Bundan ötürü, önemli saydığım birkaç noktaya dokunmakla yetineceğim. Ayrıca sağcı sanatla sosyalist hareket arasında bir paralellik düşünülmemeyeceğine göre “sanat” derken sadece “sosyalist” sanatı ele alacağım. Bizde son yıllara kadar sosyalist hareket olsun, sanat olsun, klasik Marksist düşüncenin eleştirilmeden kabul edilmiş temellerine dayanmıştır. Yine de, sanatın, baskı yıllarında hemen hemen her yerde görülen bir belirlemenin sonucu, sosyalist hareketten daha canlı ve verimli olduğu görülmüştür. Öte yandan, 1960 yılından sonra, sosyalist harekette bir genişleme ve ilerleme ortaya çıktı: Sanatta ise, daha önce sol gücün akıtılmış bulunduğu bir alan olmasından doğan tabii birikimin ortaya çıkarması gereken eserlere (istisnalar bir yana) genel olarak rastlanmadı. Buna karşılık, sosyalist hareket eski kısıtlanmasından kurtulduğu için ilk atılımlarını yaptı ve ürünlerini verdi. Ama her iki praksis (etkinlik) alanında, temelinde yatan ilkelerin özdeşliği (aynıyeti), yeni bir aşma hareketine girişilmediği takdirde, daha önce harcamadığı potansiyelini tükettiği anda, sosyalist hareketin de sanat alanında görülen aynı çıkmazlara sürüklenmesi sonucunu verebilir. Alinyazısının bu benzerliği, bizde, son yıllara kadar sosyalist hareketin de sanatın da temelinde yatan ilke ve düşüncelerle, yurt gerçeklerinin arasındaki zayıf ilişkide aranmalıdır.

Marksist metodun kullanılması yerine, bu metodun belli şartları içinde ve bu şartların sonucu olarak ortaya koyduğu görüşlerin aynen aktarılması (bu, daha önceki yıllar için bir ba-

kıma kaçınılması zor bir durumdu); herhangi bir katkı, zenginleştirme ve aşma çabasının harcanmamış olması, bir başka aldatmacının içine düşülmesine yol açmıştır. Bu aldatmaca, bizde, “ilericilik” adı altında ortaya sürülmüş ve çeşitli yollardan okumuşlara kabul ettirilmiş fikrî ilkelerin Batı’daki ilerici hareketlerin ilkelerine benzetilerek olduğu gibi kabul edilmesi ve benimsenmesidir. Sözelimi, Cumhuriyet devri ideolojisinin, “devrimcilik”, “laiklik”, “devletçilik” gibi ilkeleri ve bu ilkelere dayanılarak yapılan işler, sol düşünce tarafından köklü ve aşıcı bir eleştirmeden geçirilmeksizin benimsenmiştir. Bizdeki sınıf yapısının ve çatışmalarının tıpkı Batı toplumlarının gösterdiği gelişmelerde rastlandığı gibi ortaya çıkmış olduğu; ve bunun sonucu olarak sözü geçen ideolojik ilkelerin de aynı muhtevayı taşıdığı ve aynı fonksiyonu yerine getirdiği sanılmaktadır. Oysa, bizde, Batı’daki toplum gelişmesi şemasında rastlanan yapılardan herhangi birine irca edilemeyecek bir kapitalizm-öncesi sosyal-ekonomik formasyon ile dışarıdan gelen kapitalizmin çarpışması olayı, bu ilkelere bambaşka bir muhteva ve fonksiyon kazandırmıştır. Klasik Marksist görüş ile bu aldatıcı ideolojik unsurların kaynaşması, sosyalist hareketi de sosyalist sanatı da belli bir noktaya kadar kösteklemiştir. Sosyalist hareketin etkinliğini ve kitlelere malolmasını engellemiş, sanatın ise Türk insanının gerçek dünyasını ve “özel” yanını bularak evrensele ulaşmasını genel olarak imkânsız kılmıştır. Ayrıca, sosyalist hareketin gelişiminde, hiç olmazsa bu hareketin fikir yanının tamamen bastırılmış olduğu ülkelerde, nisbî bir hürriyet havası esince, ampirik gerçeklerin ağır bastığı ve gerçeklere kabataslak uyan temel düşüncelerle (teoriyle) belli bir süre ve belli bir derinliğe kadar iş görmek mümkün ve zorunlu olduğu halde; gerçeğin araştırılması ve başka bir plânda yeniden kurularak dile getirilmesi demek olan sanatta temel düşüncelerdeki en küçük hatanın sanat eserinde büyük çapta yankılandığını unutmamak gerekir. Sözelimi, edebiyat alanında, sadece intibacı ve tasvirici bir eser değil de, derine inen, özeli yakalayan ve bu özelden evrensele ulaşmaya yönelik bir eser yaratılmak isteniyorsa, sanatçının dünyaya bakışını belirleyen ve gizli gerçeği bulup elle tutulur hale getirmesini sağlayan temel düşünceler,

en önemli faktör olarak kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkar. Bu gün hem sosyalist hareket ve teoride, hem de sanat alanında, kalıp ilke ve düşüncelerden kurtulmak ihtiyacı kendini duyurmuştur. Geçmişin değerlerinin, ideolojik unsurlarının ve ilkelelerinin köklü bir eleştirmeden geçirilerek, yurt gerçeklerinin kendisine yani "özel" olana varılması için harcanan bu çaba ve aşma şüphesiz ki, politik faaliyet alanında olduğu gibi sanat yaratışında da ürünlerini verecektir. Ancak bu çeşit yaratıcı bir çaba, sosyalist hareketin ve sanat yaratışının bu ülkenin toprağına ayak basmasını sağlayacak ve ancak o zaman köklü ve haki-kî bir paralellikten söz etmek mümkün olacaktır.

Ant dergisinin sanat ve sosyalist düşünce
konularındaki sorularına cevap,
Sayı: 65, 26 Mart 1968

Soruşturma Cevapları

S. 1. Papirüs dergisindeki “Birkaç Gözlem ve Düşünce” başlıklı yazınızda “... sanat eserinde estetik değerin araştırılması gerektiğini ve bu değerin onun özünü teşkil ettiğini haklı olarak ileri süren bir düşünce, bilimsel yani Marksist olmak istiyorsa, sanat eserinin sosyal bir olay olduğunu ve bu açıdan da ele alınmasının mutlaka gerektiğini unutmayacaktır” demekteydiniz.¹ Bu durumda, teorik çalışmalar yapılmadan, Türk sinemacıları ve eserleri somut bir şekilde ve bilimsel bir metotla incelenmeden Türk sineması hakkında genellemelere ve kesin yargılara gidilebilir mi? Bu çeşit genellemelerin ve yargıların değeri nedir?

C. Sözüünü ettiğiniz yazıda, sanat sosyolojisinin, bir estetizmeye düşmekten kurtulmamızı sağlayacak bir araç olduğu üzerinde durmuştum. Tanzimattan bu yana kültür dünyamızı egemenliği altında tutan ve “Batıcı” ya da “ilerici” diyebileceğimiz aldatıcı ve ideolojik bir genel görüşün günümüzün şartları içinde, yeni bir kılığa bürünerek eleştirmeye kalkışmasına ve sureti haktan görünmesine parmak basmak istemiştım. Bu “ilerici” görüş; her alanda olduğu gibi sanat alanında da, hakim zümrelerin ideolojisi olan “Batıcılık”ın gölgesine sığınarak ve “hür düşünce”, “eleştiri”, “hümanizma” gibi değerleri asla hakkı olmadığı halde ileri sürerek düşünce ve kültür hayatımızı bulan-dırmaktadır. Bundan ötürü, sanat meselelerinin, Marksist açıdan ele alınıp perspektiflerin ortaya konabilmesinin, her şeyden önce Türk toplumunun kendine has ekonomik ve sosyal yapısının incelenmesine dayanan sanat sosyolojisi çalışmaları ile desteklenmesi gerektiğini ve bu alanda ortalığı saran aldat-

1 Bu yazı, *Edebiyat Yazıları*’nda (YKY, 1993) bulunabilir (Ed.N.)

macalardan kurtulmanın en kesin çarelerinden birinin bu çeşit incelemeler olduğunu belirtmeye çalışmıştım. Gerçekten de, Marksist sanat konusunda ileri sürülmüş olan tahrif edilmemiş görüşlerin ortaya çıkarılması ve kavranmasının yanı sıra, ancak bu çeşit incelemeler, sanat konusunda farkına varmadan kabul- lendiğimiz çeşitli görüş ve değerlerin aldatıcı yanlarını açıkça görmemizi sağlayabilir. Ama Marksist metoda dayanan bir sanat sosyolojisi yapabilmek için klasik şemalara sokulması mümkün olmayan sayısız ampirik olguyu (vakaıyı), tarih ve ekonomi alanında yapılacak analiz ve sentezlerle bilimsel bir tabana oturtmak gereklidir. Bu ise Marksist metodu kullanmak- la, yani, olguları öteki olgularla aralarında bulunan en geniş ilişki şebekesi açısından, çelişmeleri ve gösterdikleri niceliksel ve niteliksel değişiklikler açısından ele alarak ve incelenen konu bir toplum yapısı olduğuna göre, bu toplum yapısının hangi temel kategori yani hangi üretim biçimi içinde, başka bir deyiş- le hangi tarihi devreleşme (périodisation) içinde bulunduğunu araştırmak ve doğrulamakla (tahkikle) mümkündür. Böyle bir çalışmaya girişilmeden önce, günlük ampirik gerçeklerin, daha önce ileri sürülen şemaya uymadığının görülmesinden doğan ve yeni bir faraziyenin, (varsayımın) ileri sürülmesi ile sonuçlan- nan bir "temizlik" dönemi vardır. Nitekim bizde, Marx'ın sade- ce Batı toplumları için ileri sürmüş olduğu klasik gelişme şema- sının/ilkel topluluk-kölecilik-derebeylik-kapitalizm/yetersizli- ği sezilmiş ve Türk toplumunun tarihi ekonomik yapıma yeni bir faraziye ile yaklaşmak gereği duyulmuştur; "temizlik" dö- nemini ya da "olumsuz" dönemi işte bu kuşku belirlemiş ve oluşturmuştur. Yeni faraziyenin, sosyal ve ekonomik olgularla karşılaştırılarak tahkik edilmesi ise "kurucu" ya da "olumlu" diyeceğimiz ikinci dönemi teşkil eden bilimsel araştırmalar dö- nemidir. Asya-tipi Üretim Tarzı'nın, klasik Türk toplumuna uy- gulanmaya başlaması ve incelemelere girişilebilmesi de, bizde- ki bu yeni araştırmaların "kurucu" safhasını teşkil etmiştir ve etmektedir. İleri sürülen faraziyenin bir teori haline gelip gel- mediği ancak bu araştırmalar sonunda anlaşılacaktır. Bu da bilimsel araştırmamanın üçüncü safhasını teşkil eder. Bu yeni teori ise, kendisi ile çatışan olgular ortaya çıkana kadar bilimsel de-

gerini koruyacak ve bu çatışma durumunda ya yeniden gözden geçirilerek yeniden doğrulanabilirliğini sürdürecektir ya da yeni bir faraziye ortaya atılarak yukarıda belirttiğimiz bilimsel araştırma diyalektiği yeniden başlayacaktır... Demek ki, bir toplumun bütün müesseselerini, ideolojisini ve psikolojisini belirleyen temel maddi (ekonomik) yapı yani üretim tarzı ve bu tarzın gösterdiği değişiklikler bilimsel bir şekilde ortaya konulmadan ve konulmak gayreti gösterilmeden ve üst yapıyı belirleyen alt yapı gözönünde tutulmadan, herhangi bir özel alanda (mesela sanat alanında) fikir ileri sürmek bilimsel bir davranış değildir. Bu çeşit ileri sürüşler ya metafizik ve dogmatik bir tarih görüşünün ya da sadece ampirik alanda kalan pozitivist bir tarih görüşünün sonucudur. Ne var ki, bir Marksist sanat sosyolojisi araştırmasına girişmek için, tarih ve ekonomi bilimleri alanındaki araştırmaların yani temel maddi şartların (üretim tarzının) analiz ve sentezinin son noktasına varmasını beklemek gerekli değildir. Çünkü ekonomi ve tarih araştırmalarının sanat gibi üst yapıda yer alan bir gerçeğin araştırılmasına nispetle taşıdığı öncelik, zaman bakımından öncelik değildir, mantık bakımından önceliktir. Araştırmanın üst yapı alanlarından birinde başlayarak ve belli bir faraziyeyle dayandırılarak aşağı doğru yani ekonomik yapıya doğru inmesi, ya da alt ve üst yapının çeşitli alanlarındaki araştırmaların aynı zamanda başlaması mümkündür. Böylece, son kertede ekonomik şartlarla belirlenen sosyal gerçeklikle ilgili araştırmalar, çeşitli istikametlerden gelip birbirine kavuşarak, birbirlerini karşılıklı olarak doğrulayabilirler. Böylece ekonomik taban ve üst yapı arasındaki karşılıklı etkiler ve bu etkilerin halkaları (yani dolayumları, médiation'ları) yavaş yavaş tamamlanarak ortaya konmuş ve ele alınan ekonomik-sosyal yapının bütünü ve gelişmesi hakkında bilimsel bir tasavvura (açıklamaya) ulaşılmış olur. Bundan ötürü, bugün, Türkiye'de genel olarak herhangi bir sanat konusunda ve özel olarak sinemada kesin yargılara gitmenin imkânsız olduğunu sanıyorum. Sanat eleştirmecisi eğer Marksistse, değerlendirmelerin temel teşkil eden ana görüşler ve bu görüşlerden yaptığı çıkarsamalar (istidlâller) hakkında hesap vermek zorundadır. Başka bir deyişle, bugün sanat alanında yapılan

her tartışma, Türk toplumunun ekonomik ve sosyal yapısı ve özellikleri ile ilgili bir tartışma haline ister istemez gelmek zorundadır. Ve yine bundan ötürü, tartışma ve eleştirmeleri aşarak geniş ve köklü incelemelere yani eleştirmeyi temel teşkil edecek bilimsel araştırmalara yönelmek zorunludur... Türk Marksist düşüncesi, yıllardır içine itilmiş olduğu korkunç karanlıktan çıkarak öz meseleleri ile ansızın ve elinde sadece bir metodla, yapayalnız kalmış durumdadır.

S. 2. *Gene aynı yazınızda, "Çağdaş hayatımıza şöyle bir bakmak Batı kapitalizmi ve emperyalizminin bunca etkisinin bile, bizde Batı anlamında ferdiyetler yetiştirmemiş olduğunu açıkça görmeye yeter", demekteydiniz.. Batı anlamında ferdiyetler yetişmeyen toplumda, Batı anlamında sinema yapılabilir mi? Yapılmazsa bu nasıl bir sinema olur (estetik açıdan)?*

C. Batı'nın yani kapitalist dünyanın klasik Türk toplumu üzerindeki etkisi bu toplumu meselâ Japonya'da olduğu gibi bir ters etkiye, kapitalist bir gelişmeye sürükleyememiştir. Türk toplumunun klasik iç yapısını da tamamen değişikliğe uğratmamış ve çökertememiştir. Ekonomik yapıda niteliksel farklar doğmadığı halde, özellikle yönetici kadroların yaşama tarzı korkunç bir taklitçilik olgusunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ama yönetici kadrolara mensup bir ferdin üzerindeki cila biraz kazınca, altından mensup olduğu eski dünya ile beyhude bir gayretle yöneldiği kapitalist dünya arasında parçalanmış bir kişiliğin ortaya çıktığı görülür.

Eski çağlarda kendi toplumunun yapısı gereği (Marx'ın deyişle, insan, ekonomik ilişkilerin tümü olduğuna göre) Batı'daki fertten farklı olan yönetici Türk insanı, bugün kapitalizm darbesinin de etkisiyle eğrilip bükülerek dünyada eşimenendi bulunmayan bir yaratık haline gelmiştir.

Ezilen sınıflar ve özellikle köylü kitleleri açısından ele alınca, karşımızda eski dünyasına daha fazla bağlı ama sinmiş, içine kapanmış, güvensiz, yaşamak için her yola başvurmak zorunda bırakılmış fertler buluyoruz. Ama belki de eski toplulukçu (communautaire) hayat geleneğini tamamen unutmamış olan ve güçlü bir potansiyeli içinde taşıyan bir insan. Her iki uçta yer alan kişilerle, bizim ferdiyet dediğimiz ve tam anla-

myla sanayi kapitalizminin ürünü olan fert arasında büyük farklar vardır. Sanatçının kendi içinde ve incelediği konu olarak karşısında bulduğu somut fert gerçeği böyle olunca, ortaya konan sanat eserlerinin, hem yaratıcının dünyaya bakışı hem de dile getirilen ferdin farklılığı dolayısıyla, Batı anlamında bir sanata benzemeyen bir sanatın ortaya çıkması gerekmektedir (çoğunlukla yapıldığı gibi taklitçiliğin yakıştırmalarına ve zorlamalarına başvurulmazsa). Yalnız burada, bizdeki sanatçının genel olarak yönetici kadroya şu ya da bu biçimde mensup kim-seler arasından çıktığı ya da daha sonra bu kadroya girerek, kadronun kendisi hakkındaki hayali (aldatıcı) tasavvurlarına ve görüşlerine kapıldığı ve gerçekleri (bu arada ferdin somut dünyasını) objektif varlığı içinde vermek konusunda güçlük çektiği unutulmamalıdır. Yani taklit ideolojisinin sağladığı göz-lüğü çıkarıp atmak pek az sanatçıya nasip olmaktadır. Ancak bu başarıyı gösterebilen sanatçılar, yönetici kadronun hayali görüşlerinden kurtularak belli bir olgunluğa ve bilince vararak sosyalist bir sanat yaratışına yol gösteren eserler verebilmektedirler. Üstelik bu bilinç ve olgunluğa varamayanların, yönetici kadronun ideolojik baskısı ve aldanişı altında kalarak pasif bir davranış tutturdıkları gibi, emekçi kitlelerin kendi haklarında besledikleri hayali ve aldatıcı tasavvurların da etkisinde kalarak, sosyalist sanat perspektifi içinde yer alan eleştirici ve dünyayı değiştirici eserler yerine, popüler eserler vermek tehlikesi ile karşı karşıya kaldıklarını unutmamak gerekir. Burada "popüler" kelimesini, halkın beğeni, tasavvur ve özlemlerini, pasif bir şekilde ele alarak işleyen sanat tutumunu belirtmek için kullandım ("popüler roman" deyiminden açıkça anlaşılacağı gibi).

S. 3. Türk sanatlarının bugün Batı'dan gelen bir kültür emperyalizminin baskısı altında olduğu söylenebilir mi? Söylenebilirse bu baskının sinemadaki somut görünümü sizce nedir?

C. Ekonomik hayatımız gibi, kültür ve sanat hayatımızın da Batı emperyalizminin etkisi altında olduğu apaçaktır. Kapitalizm ve emperyalizm, bir ülkenin ekonomik güçlerini ve potansiyelini körletmeye çalıştığı gibi, kültür ve sanatını da unutmurmaya, önemsiz ve utanılacak bir şey gibi göstermeye çalışır.

Yeni-sömürgeciliğin ve yeni-emperyalizmin kültür alanında yöneldiği amaçlar, yerli halkların yüzyıllar boyunca ortaya koydukları birikimlerin ve değerlerin ortadan kaldırılması ve insani değerlerin sadece kapitalizmin gelişimi yönünde ilerleyen tek çizgili bir gelişim içinde yer alması gerektiği inancının yaygınlaştırılmaya çalışılması gibi amaçlardır. Böylece, kapitalizm ve emperyalizm darbesi altında kalan halkların ekonomik hayatlarının tabi (bağımlı) kılınması, kültürlerinin tahrip edilerek benliklerinin ve kendi-bilinçlerinin ortadan kaldırılması işi ile birlikte yürütülür. Bizimle ilgili olarak, bu etkinin nelere yol açmış olduğu, genel olarak Tanzimat'tan bu yana sanat kollarında yukarıda sözünü ettiğim taklitçilik eğiliminde bütün fecaati ve gülünçlüğü ile kendini gösterir.

S. 4. Ulusal sanatlarımızın gelişmesinde Batı'dan alınacak örnekler hangi ölçüde geçerli ve faydalıdır?

C. Batı deyince kapitalizmi anladığımızı belirtmek gerekir. Bu anlayış, bugüne kadar toplumumuz üzerinde ekonomi ve kültür alanında Batı'nın yapmış olduğu etki ve bu etkinin tasavvuru bakımından gerçeklere uygun düşen bir anlayıştır. Ama Batı'nın, belli bir gelişme çizgisini izleyerek, insan ilişkileri bakımından gittikçe yozlaşan ve korkunçlaşan toplumsal düzenleri ortaya çıkarmakla birlikte, yine insanın tabiat üzerindeki hakimiyetini arttırması bakımından daha ileri diyebileceğimiz üretim tarzlarına yöneldiğini de unutmamak gerekir. Sözgelimi, insanla insan arası ilişkiler ve yabancılaşma açısından kapitalizm, derebeyliğe (féodalité) nisbetle daha geri bir dünya yarattığı halde, insanın tabiat güçlerine hakimiyeti bakımından daha gelişmiş bir düzeyi temsil etmektedir. Kapitalizm içinde, insanın kendisinin yaratmış olduğu halde yine kendisinin kontrolü altına alınmamış bu hakimiyet ve güç, her an insanileştirilmek, yani yabancılaşmadan çekip çıkarılmak imkânını da birlikte getirmiştir. Bu dönüşme yani kapitalizmden, sosyalizme (insani çağa) geçiş, Batı'da gerçekleşmemiş olsa ve gerçekleşmeyecek gibi görünse de, bu durumun bilincinin yani sosyalist bilinç ve teorinin yine Batı'da ortaya çıkmış olduğunu unutmamak gerekir. Demek ki, Batı kavramı içinde, kapitalizm ve emperyalizm ile onların Batı'da, hiç olmazsa, olumsuzlan-

ması ve aşılması demek olan Marksist düşünceyi bir ve aynı şey sanmak gibi büyük bir hataya düşmemek gerekir. Bugün, bilinçli bir şekilde Batı'ya karşı çıkmamızı sağlayan fikri ve bilimsel araçlar da, yine Batı'nın ürünüdür. Genel olarak insan ırkının eline geçmiş olan bu imkânları, Batı'ya (kapitalizme) rağmen alıp kullanmak bugün sosyalist perspektifin gerekli kıldığı bir ödevdir. Batı gelişmesinin yarattığı ama kullanamadığı bu imkânların Batı dışı ülkelere, özellikle Doğu'ya kaymakta olduğunu da unutmamak gerekir. Hiç olmazsa siyasi bakımdan tarihi gelişmenin ve medeniyetin artık Doğu'ya kesin olarak kaymış olduğu bugünkü fiili durumlardan ve mücadelelerden bellidir. Tıpkı politik aksiyon alanında olduğu gibi kültür ve sanat yaratmaları alanında da, Batı'nın tarihi gelişiminin sonucu olarak ortaya koyduğu ve gerektiği gibi kullanamadığı tekniklere ve imkânlarla sahip çıkarak, bunları yaratıcı bir şekilde kullanmak gerekmektedir. Ulusal yani sosyalist bir sanatın perspektifi, Batı'da sanat araştırmasının yaratmış olduğu bütün imkânlarla ve yurdumuzun bütün yerli potansiyeline sahip çıkılarak aşılmasını gerektirmektedir. Tarihin bir dünya tarihi haline geldiği ve gayri-insaniyi sona erdirecek olan büyük medeniyet hamlesinin hazırlanmakta olduğu çağımızda, kendini bulma ve gerçekleştirme hareketinin, daha önce bu alanda ve yeryüzünün her bucağında gerçekleştirilmiş olan yönelişleri içinde toplayarak belli bir senteze ulaştırması gerekli oluyor. Bundan ötürü, ulusal (sosyalist) sanatların gelişmesinde Batı'nın artık sahip çıkmadığı bütün teknik ve imkânların massedilerek (özüm-lenerek) ve Batı'ya rağmen aşılarak kullanılmasının zorunlu olduğunu sanıyorum. Lenin'in belirttiği gibi, sosyalist bir kültür ve sanat, insanlığın bütün zenginliklerini ve kazançlarını sindirerek aşmak ödeviyle karşı karşıyadır. Şüphesiz bu aşma hareketi içinde ulusal geleneklere dayanmak ve muhtevayı (kimî zaman da şekli) bu ulusal kaynaktan çekip çıkarmak zorunludur. Bundan ötürü halk gelenek ve sanatlarının ileriye açık ve insani öyle yüklü olanlarının, göz önünde tutulan sanatın teknik ve estetik özellikleri açısından ele alınması ve bunlardan yararlanılması, hem orijinal sanat ürünlerinin yaratılması hem de halkla kurulması gerekli ilişkilerin sağlanması bakımından

gereklidir. Yalnız burada, kullanılacak geleneksel değerlerin oldukları gibi yeniden ortaya çıkarılması değil, yeni dünya görüşünün ve praksisinin gerektirdiği biçimde bir *cevher- değişimine* uğratılması yani yepyeni bir sentez içinde toparlanması ve yeni bir ışık altında sunulması gereklidir. Burada karşımıza yine *aşma* (aufhebung) kavramı çıkıyor. Tıpkı tabiatın gelişiminde olduğu gibi insan dünyasının ilerleyişinde de *eskinin bir cevher- değişimine* uğratılarak hem ortadan kaldırılması, hem de yüksek bir düzeye çıkarılarak yeni bir varoluş biçimi içinde muhafaza edilmesi ve sürdürülmesi söz konusudur. Gelişimin ve yaratıcılığın yasası budur. Ulusal sanatın perspektivine ve geleceğine de bu açıdan bakmak gerekir.

Ulusal Sinema Dergisi, 22. 11. 1968

“Geçmiş”in Gerçekliği

Zaman nedir, özellikleri nelerdir? İşte, düşünürleri öteden beri uğraştıran bir sorun. İlk bilgiler (Homeros, Hesiodos, vb.) oluş ve değişimin, bütün varlıkların özünü meydana getirdiğini; bütün varlıkların, oluş ve değişmeden türediğini söylüyorlar. Oluşla zamanı özdeş kılıyorlar; bir ve aynı şey olarak görüyorlar. Bundan ötürü, zamanın gerçek bir varlığı olduğuna, sadece düşüncemizin öznel (sübjektif) bir ürünü sayılamayacağına inanıyorlar, diyebiliriz. Herakleitos da, bilindiği gibi, oluşu ve varlıkları, çelişkinin ve çatışmaların doğurduğunu; art arda ortaya çıkan değişimlerin “zaman”, zamanın da bu “değişimler” olduğunu; bir nesnel (objektif) gerçeklik taşıdığını düşünüyor.

Buna karşılık, bir başka eski düşünür, Zenon, zamanın bir kuruntu ve anlamsızlık olduğunu ileri sürüyor. Düşüncesini de şöyle kanıtlamaya çalışıyor: hedefe atılan bir ok, aradaki mesafenin her noktasını bir bir geçmelidir, yani her noktada ayrı ayrı bulunmalıdır; ama bulunmak, durmak demektir; öyleyse okun, uçuş süresince durduğunu kabul etmek gerekir. Böylece art arda gelişin mantıklı olarak düşünülemeyeceğini, art arda gelişin dayanan zamanın da bir mantık çelişkisi taşıdığını ve bundan ötürü nesnel ve gerçek bir varlığı olamayacağını göstermek istiyor. Zaman kavramının felsefe açısından doğurduğu bu güçlük, Yeniçağ filozoflarının bocalamasına yol açtı. Hegel’in, bütün varlıkların kaynağı olarak gördüğü “Geist”i, yani mutlak gerçekliği bir yandan tamamen zamanın dışında tutması; öte yandan, zaman içinde değişime uğradığını, çeşitli biçim-

lere büründüğünü söylemesi bundan ötürüdür. Zaman sorununun güçlüğü, Bergson'un bize doğal gelen matematik ve kronolojik zaman kavramını sadece bir "soyutlama" olarak görmesine; gerçek zamanın nicelikle ilişkisi olmayan ve bizim ruhsal durumumuza bağlı bir nitel gerçek olarak ele almasına yol açtı. Çağdaş maddeci düşünce dışında, zaman, bilincin ve öznenin bir niteliği olarak düşünülmeye başlandı. Tarih biliminin kronolojik ve nesnel zamanı bir yana itildi; zaman, "olabilirin (mümkünün) üstünlüğü" (Kierkegaard), ya da "tasarı" (Heidegger) olarak görüldü. Heidegger, insan varlığının, her şeyden önce, bağlanmış, bir şeye yöneliş olduğunu; bundan ötürü, kendisinin hem önünde hem arkasında bulunduğunu; bu önde-bulunuş ve arkada-bulunuşun, yani bir yandan "geçmiş"e dayanmanın, öte yandan "gelecek"e atılmanın, "şimdi"yi meydana getirdiğini ve zamanın bundan başka bir şey olmadığını söyledi.

Bütün bu düşünceleri, bir felsefe sorununu dile getirmeleri ve "zaman"ın ne olduğunu belli bir ölçüye kadar açıklamaları dolayısıyla özetlemeye çalıştım. Zamanı bütün içeriğinden (muhtevasından) soyutlayıp sadece bir kavram olarak düşünürsek; sadece bir teorik varlık olarak yani sadece bir düşünce varlığı olarak ele alırsak sözünü ettiğimiz çözülmesi güç sorunla karşılaşmak zorunludur. Ama zaman, bize sadece soyut bir kavram olarak verilmemiştir; bizi doğrudan doğruya etkileyen bir güç olarak, insanoğlunun iç ve dış dünya üzerindeki etkinliğinin (praksis'inin) bir boyutu olarak da verilmiştir. Özel hayatımız (öznelliğimiz) ve onu çerçeveleyen toplumsal yaşantı, bir kavram ve soyutlama olan "zaman"ın değil, canlı ve etkili bir "geçmiş"in, "şimdi"nin ve "gelecek"in içinde yuvalanmış bulunuyor. "Geçmiş", her an baskısını duyduğumuz bir gerilimdir; ölü bir gerçek ya da soyutlama değildir. "Şimdi" de, bu geçmişin "gelecek"e açılan bir kapısıdır, bir uğrağıdır. Hatırlama, düşünme, tasarı kurma ve atılım; hem özel hem toplumsal hayatı oluşturan sayısız eylemle, etkiyle, düşünceyle, duyguyla ve umutla dolu. Elle tutulacak ölçüde maddi olan toplumsal oluş, "zaman"ın sadece kafamızda varolan bir kuruntu değil, içi dopdolu, canlı bir gerçek olduğunu duyuruyor bize.

Ne var ki, "şimdi"nin, düşünüldüğü anda "geçmiş" niteliğini kazanmasından doğan devingenliğine ve "gelecek" in henüz elle tutulamayan olabilirliğine oranla "geçmiş", zamanın bu maddî denebilecek gerçekliğini çok daha iyi dile getiriyor. Geçmiş, sadece bilgilerimin konusu olarak, yani "tarih" olarak düşünebilirim. Geçmişin, bilgi ve kavram aracılığıyla, yani dolaylı olarak varoluşudur (bulunuşudur) bu. Ama bir cami, klasik Türk musikisinden bir beste, Bakî'nin bir gazeli ya da eski bir destan metni, kaybolmuş bir dünyanın organikliğinden kopup gelen birer varlık olduğu halde, beni, dolaysız ve kuşkuya yer vermeyecek biçimde etkiler. Yalnız benim için geçerli olmayan ve genellik taşıyan bu etki (özellikle bizim sanatımız ve edebiyatımız konusunda, bütün önyargılardan sıyrılarak bu tür araştırmalar yapmak çok ilginç olacaktır), geçmişin, canlı ve nesnel olarak, "gelenek" olarak varoluşudur. Bu, aynı zamanda, sayısız insan emeğinin kristalleşmesi ve ürünü olan geçmişin, kendi özünde taşıdığı ve "şimdi"den "gelecek" e yönelen ve aşılmayı bekleyen eğilimidir; tarihî belirlenimidir. Bundan ötürü, "zaman" ı, en apaçık biçimde, sanat eserlerinde algıladığımızı söylemek yanlış olmaz. Sanatta olduğu gibi öteki yaratış ve etkinlik yani praksis alanlarında da, bu eğilimin hakkını vermiş olan toplumlarda, işte bundan ötürü, zaman bilinci, başka toplumlara oranla çok daha keskin ve belirgindir. Demek ki geçmiş, geleceğin bir parçası olması bakımından bizi tedirgin ediyor ve yükümlü kılıyor; bir bilinç ve görev yüklüyor bize. (Büyük sanat eserlerinde bu yükümlülüğün yerine getirildiğini görüyoruz. Bizim edebiyatımız söz konusu olduğu zaman, Nâzım Hikmet'in, Kemal Tahir'in, Ahmet Arif'in adlarını belirgin örnekler olarak saymak gerekir.) Bu görev, öteki alanlarda olduğu gibi, sanat yaratışında da, kalıcı ürünler verebilmek için eskiyle hesaplaşmanın zorunlu olması gerçeğinde dile geliyor. Eskinin ayıklanması, yaratıcı bir biçimde aşılması; geleneğin köklü bir değişikliğe uğratarak yüksek bir düzeyde yeniden üretilmesi, bir yükümlülük olarak karşımıza çıkıyor. Geçmiş ve zaman, bir soyutlama ya da kuruntu değilse; geçmişin içeriğini oluşturan insan praksisi ve emeği bir anlam taşıyorsa, her alanda, bu güç hesaplaşmaya girişmek, kaçınılmaz bir ödev ve zorunluluktur.

Sartre'in Düşünce Dönemleri ve Sartre Felsefesinin Ana Çizgileri

"Demek ki, Marksizm, zamanımızın felsefesi olarak kalıyor; aşılamayan bir felsefe Marksizm; çünkü onu doğuran koşullar, henüz aşılmış değil." (J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, s. 29)

Bireyin çelişkileri, çağımızın sorunları, Sartre'in felsefesinde çarpıcı bir biçimde dile gelir. Birey ve onu ezen, ona ters düşen her tür topluluk; tek kişinin somut varlığı ve bağlanma (eylem) zorunluğu; burjuva değerleriyle, sömürgecilikle ve emperyalizmle savaş, insan onurunun yüceltilmesi ve savunulması, barışçılık, Sartre'in düşüncesinin sürekli olarak irdelediği temel konulardır. Düşüncesiyle eylemini durmadan yenilenen ama belirli bir yönde ilerleyen bir sentez içinde kaynaştırmak ister Sartre. Uyandırdığı büyük ilginin kaynağını, kavranması hayli güç felsefi düşüncelerinden çok bu düşüncelerden kaynak alan edebiyat ürünlerinde ve eyleminde gerçekleştirdiği külyutmaz ve eleştirici tutumda, yürekli ve içten davranışta aramak gerekir.

Sartre, Hegel'in, Husserl'in, Heidegger'in ve ayrıca Marx'ın etkisinde kalarak düşüncesini oluşturdu. İlk felsefe çalışmalarından başlayarak Husserl'in fenomenoloji yöntemini uyguladı. Varlığın ne olduğunu soruyordu Sartre; varlığın temel belirlemelerini, türlerini ayırt etmek ve açıklamak amacını güdüyordu. Daha önce verdiği edebiyat ürünlerinde, somut olarak dile getirdiği görüşlerini soyut planda ve sistemli bir biçimde *L'être et le neant*'da (*Varlık ve Hiçlik*) 1943 yılında açıkladı. Sartre'in va-

roluşçuluk diye bilinen felsefe akımının belli bir türünü ortaya koyduğu görülmüyordu bu kitapta. Bu, tanrıtanımaz bir varoluşçuluktur. Tanrıtanımazlık, onu, çoğunlukla dinsel ve mistik bir yönelimde yer alan varoluşsal felsefe içinde özgün bir yere oturtuyordu. Varlık üzerindeki araştırmaları, iki temel varlık kategorisi ya da türü ayırt etmeye yöneltmişti onu. Bunların birincisi "kendinde" diye adlandırdığı kategoriydi yani, dış gerçektir, maddî olan'dır, maddeselliği. İkincisi de "kendisi-için" dediği kategoriydi yani bilinçti; her yönüyle canlı ve somut bireydi. Bu iki varlık türü, sürekli olarak çatışma halindeydi. Kendisi-için, sürekli bir devinim, bir oluş, bir olumsuzlama ve hiçleme süreci içinde kendini kuruyordu; daha önce belirlenmiş bir öze göre varolmuyordu: kendisini "ne yaparsa, o oluyordu." Sartre, kendisi-için'in yani bilincin (somut bireysel insanın) temel belirlenmesini, ayırt edici özelliğini şöyle açıklıyordu: "Ne değilse odur, ne ise o değildir." Demek ki, insan, hiçbir zaman kendi kendisiyle çakışma halinde bulunmayan bir varlıktır. İçinde bulunduğu ve kendisine verilmiş olan gerçeği, sürekli olarak olumsuzlayan, bu gerçeğe hayır diyen ve onu başka bir yöne doğru aşan, özgür bir varlıktır. Buna karşılık, kendinde varlık, kendi kendisiyle çakışan, "ne ise o olan", içine kapanık, dopdolu som bir varlıktır. Bilinç, kendinde'yi (verilmiş, katı, değişmez, maddî gerçeği) olumsuzlayarak, hiçleyerek, ona hayır diyerek varoluşuyor ve geliyordu.

Bu soyut felsefe terimlerini daha anlaşılabilir hale getirmek için şöyle diyebiliriz: Sartre'a göre, insan bireyi, kendine yabancı bir gerçeklik içindedir; bir başma bırakılmıştır; içinde bulunduğu gerçekliğe karşı şu ya da bu tutumu benimsemesini sağlayan bir özgürlüğü vardır. Bu özgürlüğünü kullanmaya mahkumdur; ne yapacağını pek bilmediği bu özgürlük aracılığıyla şunu ya da bunu seçebilir; seçebilmek yeteneğinden ötürü sorumludur; kendisini kurma, yaratma, yapma sorumluluğu ve zorunluğuyla başbaşıdır. İnsanoğlu (kendisi-için varlık, bilinç, birey) içinde bulunduğu yabancı ve devinimsiz dünya (kendinde varlık, doğa, toplum) karşısında yapayalnız ve özgür olduğu için boğuntu ve tedirginlik duyar. Ama Sartre'a göre, bu özgürlük ve boğuntu, onu ancak eyleme götürecektir. (Tanrı ol-

madığına göre, bir din yaşantısı, bir öte-dünyaya sığınma umudu yok). Görüldüğü gibi, Sartre, bir varlık araştırmasından kal-karak, doğrultusu henüz iyice belirlenmemiş bir seçme, bağlan-ma, sorumluluk ve eylem ahlâkına yöneliyordu. Daha sonraki yaşantısında ve düşüncesinde, bu yöneliş belirginleşmeye ve kesinleşmeye başladı.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki umutsuzluk ve arayış havası içinde, yukarda özetlemeye çalıştığımız düşüncelerin büyük bir ilgi çekmesine ve etki göstermesine şaşmamak gere-kir. Sartre'ın görüşleri, devrimci düşünce (özellikle Marksizm) tarafından gerektiği kadar önemle ele alınmamış bir felsefe so-rununa yani tek insanın, bireyin varlığı, yaşantısı ve özellikleri sorununa eğildiği ve ilgi çekici açıklamalar getirdiği gibi, so-rumluluk ve eylem sorununu da aynı önemle ele alıyor, top-lumsal gerçeği hiçbir zaman gözden kaçırmıyordu. 1946'da ya-yımlanan *L'existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır) adlı kitabında, Sartre bu düşüncelerini özetledi ve somut bir biçimde açıkladı. Kitap büyük bir başarı kazandı ve Sartre'm kısa sürede ün kazanmasına yol açtı.

Sartre'm, düşüncesindeki birinci dönem diyebileceğimiz bu aşamadan sonra, politikaya gittikçe daha fazla yaklaştığını ve teorik düşüncelerinin yeni temellerini oluşturan denemeler yazdığını görüyoruz. Bu çalışmalar ikinci büyük felsefe yapı-tında, *Critique de la raison dialectique'de* (Diyalektik Aklın Eleştir-mesi) sistemli bir biçimde ortaya kondu (1960). Sartre, başlan-gıçtan beri üzerinde durduğu, irdedelediği, eleştirdiği, hesaplaş-maya çalıştığı Marksizm ile kendi felsefesi arasındaki ilişkiyi bu kitabında açıkça belirtti. Beklenmedik bir sonuç sayılmaya-cağı halde, Sartre'm kendi varoluşçuluğunu Marksizm içine yerleştirmeye, onunla kaynaştırmaya çalışması, büyük şaşkın-lık uyandırdı. Sartre, bu kitabında, kendi varoluşçuluğunu, "Marksizmin içinde kapalı bir alan" olarak niteliyordu. Varo-luşçuluğun ve bunun yanı sıra psikanaliz gibi yöntemlerin, Marksizmin gelişmesine yardımcı olacağını ileri sürüyordu.

Kitabın birinci bölümü olan "Yöntem Sorunu" bu açıdan çok önemliydi. Sartre, bu bölümde, Marksizmin tarih ve top-lum gerçeklerini, sınıf gerçeğini ve çatışmalarını çok iyi açıkla-

dığı halde, tek kişiyi, bireyi ve onun somut yaşantısını gerektiği gibi ele almadığını ileri sürüyordu. Sartre'a göre, Marksizmin diyalektik yöntemi ve tarih anlayışı, ayrıntıları ve özel durumları kendi özgün boyutları içinde ele almıyor, genel bir kalıba, soyut bir şemaya indirgiyor, böylece, bireysel ve somut gerçekler gerektiği gibi göz önüne serilmiyordu. Ama bu durum, Marksizmin özünden gelen bir eksiklik ve çarpıtma değildi; Marksizmin belli koşullar altında dogmatik ve kalıpcı bir duruma düşmesinin, kötü uygulanmasının sonucuydu. Yani, Marksizm, bireyi, somut durumları açıklayacak biçimde kullanılabildi ve bu olanağı kendi içinde taşıyordu. Zamanımızın felsefesi olan Marksizm, bu yönde gelişecek ve zamanımızı belirleyen koşullar ortadan kalkmadıkça, çağımızın genel, geçerli, kapsayıcı ve yaratıcı felsefesi olarak kalacaktı.

Daha önceleri, insanlar arası çatışmaları, tek insanın yaşantısı ve psikolojisi açısından açıklayan Sartre, yeni kitabında aynı çatışmaları, ekonomik bir gerçekle, kıtlık'la (nedret'le) açıklıyordu. Kıtlıkla belirlenen, kıtlığın geçerli olduğu düşman bir dünya içinde yaşamak zorunda olan insan, ancak bir gruba, bir topluluğa bağlanarak ayakta kalabilirdi. Böylece Sartre, kendi çıkış noktasından ve kendine özgü yöntemle, somut gerçekliğe daha fazla yaklaşıyor; Marksizmle arasındaki bağları pekiştiriyor ve bireyle (kendisi-için varlık), dış gerçek (kendinde varlık) arasındaki ilişkiyi daha elle tutulur bir çerçeve içinde inceleyerek genel bir tarih ve praksis (insan etkinliği, insanın kendini ve tarihi yaratması eylemi) felsefesine ulaşmaya çalışıyordu.

Sartre, özellikle 1960'lardan sonra bizde de ilgi çekti, belli ölçüde etkili oldu. Bu etki, Sartre'm felsefe alanındaki veriminden çok edebiyat alanındaki verimleri aracılığıyla gerçekleşti. Hegel'in, Husserl'in, Heidegger'in hemen hiç bilinmediği, Marx'ın metinlerinin okunmadığı yıllarda, Sartre'm Türk aydını üzerinde derin ve yaratıcı bir etki yapması beklenemezdi... 1950-60 arasında karanlık ve bağımlı bir iktidarın egemen olduğu yıllarda yetişmiş olan yazarlar, Sartre'ın ileri sürdüğü yaşamın boşluğu ve anlamsızlığı, boğuntu, sorumluluk, özgürlük, politik bağlanma gibi temel kavramlara derine inmeden ilgi duymaya, bu kavramları benimsemeye çalıştılar. Yönü iyice be-

lirmemiş olan bir başkaldırma eğilimi ve eleştirme ihtiyacı, Sartre'ın yalınkat kavranmış düşünceleriyle giderildi. Bu etki özellikle, 1960'tan biraz önce ve sonra yayımlanan hikâye ve roman gibi edebiyat ürünlerinde kendini gösterir. Politik koşullar değişince aynı aydınlar ve yazarlar, Marksist düşünceye yöneldiler. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'da Sartre varoluşçuluğunun benimsenmesi yaygınlaşması ve Marksizme doğru yöneliş başka oranlar ve çerçeveler içinde bizde de tekrarlandı. Bunun Türk düşüncesi açısından bir zenginleşme olup olmadığı tartışılabilir. Batı düşünce geleneğinden yoksun bir ülkede yani ülkemizde, bu gidişin yüzeyde kalmasının zorunlu olduğunu söylemeliyiz. Bizde, Sartre varoluşçuluğunun ortaya koyduğu kavram geliştirmeleri ve inceltmeleri, daha sonraları, benimsenen Marksist anlayış üzerinde, genellikle büyük bir etki göstermemiştir. Sartre felsefesi gerçekten özümlenmiş olsaydı, çoğunlukla görüldüğü gibi, daha sonraki yılların kaba ve dogmatik Marksizm anlayışına düşülmezdi. Ama daha önce, Marksist düşünce ve düşüncenin içinde yer aldığı gelenek (örneğin bir Hegel) gerektiği gibi özümlenseydi, Sartre da daha derinlemesine anlaşılır ve felsefi gelişmenin diyalektiği Batı'da olduğu gibi bizde de git-tikçe zenginleşerek kendini ortaya koyardı. Bu durumdan, aydınları ve yazarları değil, daha çok, bizim tarihsel, toplumsal ve politik koşullarımızı sorumlu tutmak gerekir sanıyorum. Ama aydının ve yazarın, aydın ve yazar olarak sorumluluğunu da unutmuyarak.

Özetlemek gerekirse, Sartre felsefesinin, çağımızın en canlı, en çelişmeli sorunlarıyla hesaplaşmaya çalışan bir bilgelik; bir teori ve pratik birliği çabası olduğunu söyleyebiliriz. Bireyin, birey olarak özelliklerinin ve boyutlarının üzerinde önemle durulması ve toplumsal-tarihsel gerçeklerin gözden kaçırılmaması; sorumluluk ve eylem, her türlü baskı ve yabancılaşmaya karşı savaş bu felsefenin temelleri. Sartre'ın felsefesinden, Marksizme olan ilişkisi ve oranı açısından söz edilebilir. Başka bir deyişle, Sartre'ın felsefesi, Marksizme göre konumlanmıştır, belirlenmiştir; ancak onun aracılığı ile gerçek anlamı içinde kavranabilir ve değerlendirilebilir, denebilir. Ama buna karşı-

lık, Sartre'm felsefesinin genel gelişimine baktığımız zaman, bu felsefenin Marksizme yönelttiği olumlu eleştiriler dolayısıyla, Sartre felsefesine göre, yani ona oranla bir Marksizmden söz etmemiz de zorunlu oluyor. Başka bir deyişle, Sartre'den önceki Marksizmle, Sartre'dan sonraki Marksizm birbirinden hayli farklıdır. Düşünce ve eylem açısından böyle bir ilişki içinde yer almak, çağdaş düşünürlerin pek azma nasip olan bir durumdur.

Milliyet Sanat Dergisi, Sayı: 137, 20 Haziran 1975

100. Doğum Yıldönümünde Ziya Gökalp ve Bilimsel Düşünce

Ziya Gökalp, "sosyolog" olarak ün yapmış bir kimse. Alışlagelmiş yargılardan sıyrılıp, ortaya koyduğu yapıtlara baktığımızda, bu ün ile Gökalp'in gerçek düşünce kimliği arasında bir uyumsuzluk görüyoruz. Yayımlanmış kitaplarından sadece birisi sosyolojik bir araştırmaya benzetilebilir. Bu kitap Doğu Anadolu'daki aşiretleri konu olarak ele alıyor. Ama tam bir sosyoloji araştırması olduğu da söylenemez. Sadece, bir sosyoloji çalışmasının ilk evresini, yani ele alınacak konunun dökümünün sınırlandırılmasını, ilk tasvirleri ve belirlemeleri kapsıyor. Demek ki, sosyolog olarak tanındığı halde, Ziya Gökalp'in gerçekten sosyoloji araştırması denebilecek bir yapıtıyla karşı karşıya değiliz. Felsefeden söz eden kimselerin "filozof" (Rıza Tevfik örneğinde olduğu gibi), sosyolojiden söz eden kimselerin de "sosyolog" sayılması bizim ülkemize özgü bir garabet olsa gerek.

Ne var ki, Gökalp zamanında, gerçek bir sosyoloji araştırmasının yapılmasını olanaklı kılacak yardımcı bilim kollarının gerektiği gibi gelişmemiş olduğunu da söylemeliyiz. Yoksa Gökalp'e haksızlık etmiş oluruz. Gerçekten de, Gökalp'in yazdığı yıllarda sosyolojiye malzeme sağlayan, etnografya, tarih, istatistik gibi dallar bizde yeterince gelişmiş değildi. Öte yandan, Gökalp, çökmek üzere olan bir İmparatorluğun ve daha sonra kurulan genç bir Cumhuriyetin yönetici zümrelerine bir ideoloji sağlamak görevini yüklenmişti. Bu ideolojiye bilimsel bir renk katmak gerekiyordu. Gökalp, Alfred Fouillé'nin felsefesini

ve Durkheim'in sosyolojisini bilimin en son ve mutlak doğruları olarak kabul etti ve okuduğu bazı eski yapıtlardan ve tarih kitaplarından yararlanarak ve gözlemlerini de bunlara ekleyerek, bir ideoloji ortaya koydu. Bundan ötürü Gökalp'in bir sosyolog değil bir siyaset ideologu olduğunu söylemek gerekir.

Bugün Gökalp'in yapıtlarına (örneğin üzerinde en fazla durulan *Türkçülüğün Esasları*'na) yeni bir gözle baktığımız zaman neler görüyoruz? Batı'ya yönelen, onun bilimsel düşüncesini benimsemek isteyen Gökalp'in, karşısına ilk çıkan kaynaklara eleştiriden uzak ve safdil bir tutumla yaklaşması; o günlerde biraz ün yapmış ve sonra unutulmuş ikinci ve üçüncü derece yazarların ve düşünürlerin (Durkheim dışında) söylediklerini bilimsel doğrular olarak hemen kabul etmesi, dikkatimizi çekiyor. Gökalp, Batı düşüncesinin kaynaklarına inmiyor. Toplum ve kültür sorunlarına çözüm getirmek istediği halde, bu konuda derine inen çözümlemeler ve bireşimler yapmış tarihçilerden, filozoflardan yararlanmıyor (örneğin bir Michelet'den ya da Hegel'den). Avrupa'nın "hakikî mütefekkir ve sanatkârları" arasında Ali Paşa'nın özel kâtibi Mismar'ı, Pierre Lafayette'i sayıyor. (*Türkçülüğün Esasları*, Varlık Yayınları, 10. basılış, s. 35). Bu arada, *Türkçülüğün Esasları*'nın yeni yazıya ve günümüzün diline yapılan çeşitli aktarmalarında, özel adların birbirini tutmadığını; birçok yerde, metnin kavranmadığını da belirtelim. Nitekim, burada sözü geçen Pierre Lafayette, bir tarih kitabı da yazmış olan ikinci dereceden pozitivist bir filozof olan Pierre Lafitte olsa gerek. Gökalp'i yeni yazıya ve bugünün diline dökenler, "Mismar" mı yoksa "Mismar" mı yazmak gerektiği konusunda da görüş birliğine varamamışlar. Gökalp'in bu ünlü metnin ne hallere sokulduğu, ayrı bir yazının konusu olabilir.

Demek ki, Gökalp, Batı bilim ve düşünce ürünlerine bir "pozitivistten daha pozitivist" olarak yaklaşıyor; söylenen her şeyin doğru olduğunu sanıyor ya da kendi görüşlerine uygun düşenleri bilimin son sözleri olarak kabul ediyor. Tanzimatçıları haklı olarak ve doğru bir biçimde eleştiren; ulusal benliğin ve geleneklerin korunmasının önemi üzerinde haklı olarak duran Gökalp, yine Tanzimatçılar gibi, Batı'nın bilimi-

ni, bu bilimin temelindeki eleştirici ve araştırmacı düşünceyi sindirmeksizin alıp uygulamaya, ondan yararlanmaya kalkışıyor. Aslında, Doğuluktan kurtulamamış bir düşüncenin, Batılı olmaya kalkışırken içine düştüğü bu çelişkili durum, Tanzimat'tan başlayarak ve Gökalp'ten daha sonralara da uzanarak günümüze kadar gelmiştir. Cumhuriyet devrinin resmî ideolojisinin de temelinde yatan bu tutum, safdîl bir "scientisme"dir (bilimcilik) ve "Doğu pozitivizmi" diye adlandırılabilir. Sözü geçen tutum, özellikle Gökalp'in yazış tarzında kendini apaçık bir biçimde göz önüne serer. Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları*'nda, tezlerini temellendirirken yaptığı alıntılarda kaynak göstermediğini ya da bir kitabın adını verirken alıntısının sayfa numarasını belirtmediğini ya da yazarın sadece adını açıklamakla yetindiğini görüyoruz. Bu ilginç ve şaşırtıcı bir özelliktir. Böylece, Gökalp'in yararlandığı kaynaklara inmek ve yazdıkları ile bu kaynaklar arasında karşılaştırma yapmak olanaksız.

Bir örnek vermek için, Gökalp'in Lenin'e ve Marksizme ilişkin açıklamalarına kısaca değineceğim. Gökalp'a göre, Lenin, komünizmin ne zaman ortaya çıkacağını soranlara şu cevabı veriyor: "Komünizmin ne zaman tatbik olunacağını şimdi kestirmek mümkün değildir. Bu, Hazreti Muhammed'in cenneti gibi ne zaman ve nerede görüneceği malum olmayan bir şeydir." (a.g.e. s. 27). Gökalp her zamanki gibi kaynak göstermediği için bu ilginç sözlerin nerede yer aldığını öğrenemiyoruz. Doğrusu, Lenin'in böyle bir şey söylediğini bilimsel olarak gösterebilseydi, Gökalp, düşünce tarihine büyük bir yenilik getirmiş olacaktı!

Marx'ın görüşleri konusunda da Gökalp şöyle diyor: "Karl Marx'a göre, iktisadî hadiselerin gayrı olan bütün içtimâî hadiseler gölge hadiseler - épiphénomene'ler - mahiyetindedir. Bir şeyin gölge hadise olması, başka şeyler üzerinde, hiçbir tesiri haiz olmaması demektir." (a.g.e. s. 63). Dinlerin ve mezheplerin ortaya çıkmasını, reform yapılmasını, dinle devletin ayrılmasını da Marx "yalnız istihsal tekniklerinin değişmesiyle 'izah' ediyormuş. (a.g.e. s. 64). Yine "Marx'a göre halk, yalnız amele sınıfından ibarettir" diyor Gökalp. Bizim bildiğimiz Marksizmden

bambaşka bir Marksizm ortaya koyan ve eleştirilerini ona yönelten Gökalp bütün bu sözleri, Lenin'in ya da Marx'ın hangi yazısından aldığını söylemiş olsaydı çok ilginç bir araştırma konusu karşımıza çıkacaktı. Ama yazık ki, Gökalp de, bilimsel bir görüş getirerek toplum ve kültür yaşamımızın sorunlarını çözmeye çalışırken, bilgilerini hep kendine saklıyor ve toplumumuzun ekonomik ve tarihsel köklerinin sürekli olarak yarattığı "Batı kültürü karşısında ezilmiş aydın tipi"nin yeni bir örneğini veriyor.

Politika Gazetesi, 23 Mart 1976

Nusret Hoca'ya Saygı

I

Nusret Hızır'ın, geniş okur kütlesi için 1942'den bu yana yayımladığı yazıları bir ciltte toplandı.¹ Felsefeye ve kültür konularına ilgi duyan okur, bu kitabı okumaya koyulduğu zaman, sanırım, ele alınan konuların çeşitliliğine, dil özenine, anlam berraklığına ilgi ve hayranlık duyacak. Hızır'ın yazılarını, yıllardır adeta açlıkla izleyen felsefecilere ve felsefeye ilgi duyan yazarlara gelince, bu yazıların bir araya getirilmesi, onlar için, tek sözcükle sevindirici.

Hızır, felsefenin geniş alanında rahatça dolanan bir yazar. Her yazısında, ele aldığı konu çevresinde, sırası gelince, felsefe tarihinin başlarına kadar uzanıyor; sonra geri dönüyor, günümüze kadar geliyor. Farklı felsefe okullarını ve görüşlerini, can alıcı yerinden kavrayarak bir iki cümleyle ustaca özetliyor. Yazar sanki her şeyi görüyor ve bizim içinde görünür kılıyor. Geniş, derin ve sindirilmiş bir bilgiye, pırıl pırıl bir mantık ve zeka çalâkisi eşlik ediyor. Hızır, çeşitli felsefe akımlarını ve anlayışlarını açıklamakla yetinmiyor. Ele aldığı konuyla arasına belli bir mesafe koyuyor; ona, soğukkanlılıkla ve dıştan bakıyor. Ama beklenmedik anda, bir ya da birkaç cümleyle, konu karşısındaki durumunu ve tutumunu açıklıyor. Eleştiriyor ve kimi zaman, gerçek bir felsefecinin güleç ve alaycı yüzüyle belirliyor karşımızda. Bir yazısının sonunda şöyle diyor:

1 *Felsefe Yazıları, Çağdaş Yayınlar, İstanbul, 1976.*

"Bergson, üslubunun çekiciliği ile insanı sürükledikten sonra tutarlılığın ne önemi kalır? Onun için, bizim gibi bu tutarlılık koşulunun yerine geldiğini görmek isteyen safdilleri bu felsefe hiçbir zaman doyurmamıştır."² Kısacası, *Felsefe Yazıları* hem bir düşünce ustasının hem de okurla canlı ve içten bağlar kuran etkileyici bir yazarın ürünü.

Bizde, günlük dil ve edebiyat dili, daha ağır ve kesintisi daha az bir gelişim geçirdiği halde, felsefe ve bilim dili, bunalmıslardan, yüzseksen derece dönüşlerden geçerek evrildi. Bu evrimi, felsefe alanında göz önüne serecek birkaç örnek veriyorum:

"Melekeyi ilmiye gibi melekeyi felsefiye de şevki tefahhusun telkin ve ilham eylediği bir istifsar-investigation-melekesinden ibarettir."³

"Hülasa, istical ederek mücerret mefhumların tertip ve te-selsülünü şe'niyetin tam bir ifadesi ve vukuatın nizamı addetmek, mantıki irtibatı tarihi bir vetire derecesine yükseltmek hatasına düşmemek şartıyla diyebiliriz ki, beşerin hayatında mefkûre ve tabiatın, hürriyet ve muayyeniyetin izafeti üç mühtelif tarzda teessüs edebiliyor."⁴

"... felsefe de, eskiden olduğu gibi 'ilim yakın ifade eder mi?' tarzındaki taharriyatı bırakarak zihnün hangi kanuna, hangi şeraiti enfüsiyeye müsteniden bir vakıa, bir mevcut addedilen ilim mümkün oluyor.. (işte) bunu araştırmalıdır."⁵

Aşağı yukarı on yıl sonra Mehmed Saffet de Hegel'i açık-larken aynı terminolojiyi kullanarak şöyle yazıyordu:

2 a.y., s. 108.

3 "Bilim yetisi gibi felsefe yetisi de, derinlemesine irdeleme isteğinin duyurduğu ve esinlediği bir araştırma yetisinden başka şey değildir." *İlmü'n-Nefs, Matbaa-yı Âmire, İstanbul, 1331/1915, s. 19. (Georges L. Fonsegrive'in Eléments de Philosophie'sinden çeviren Babanzade Naim.)*

4 "Kısacası, acele ederek, soyut kavramların düzenini ve zincirlenişini, gerçekliğin tam bir dile gelişi ve olayların düzeni olarak kabul etmek, mantık bağlantısını tarihsel bir süreç derecesine yükseltmek yanlısına düşmemek koşuluyla diyebiliriz ki, insanlığın yaşamunda, idealin ve doğanın, özgürlüğün ve belirlenmenin görüllüğü üç farklı tarzda gerçekleşebiliyor." *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat, Mehmet İzzet, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul, 1339/1923, s. 12.*

5 "...felsefe de, eskiden olduğu gibi 'bilim, kesinliği dile getiriyor mu?' gibi araştırmaları bırakarak zihnün hangi yasasına, hangi öznel koşullara dayanılarak, bir olgu, bir varolan olarak kabul edilen bilim ortaya çıkabiliyor.. (işte) bunu araştırmalıdır." *Kant'ın Felsefesi, Mehmed Emin, İstanbul, 1341/1925, s. 60.*

"Bütün düalizmler faaliyet ve sayruret içinde birleşiyorlar. Birleştikçe karşılarında tezatlarını buluyorlar. Tezatlarını bulunca, cidal ve sayruret başlıyor, devam ediyor..."⁶

Batı felsefesini aktarabilmek için bir yeni Osmanlıca terminoloji kurmak amacıyla girilen çabaların verdiği ürün, 1930'ların sonuna doğru gününü doldurmuş gibiydi. Büyük külfetler ve çabalarla kurulan bu garip ama eksiksiz diyebileceğimiz felsefe dili çözülüp dağıldı, ancak tektük sözcükleri günümüze kadar gelebildi. Türkçe terimler henüz ortaya atılmadığı ya da geçerlik kazanmadığı için, açılan boşluğa, bu sefer, yabancı terimler üşüşmeye başladı. Bir örnek;

"Nasıl ki, mistik panteizme pozitivist demişlerse, onlar da bu manada pozitivisttirler, yani onlarca da dünya müşahhas realitesi altında..."⁷

Ne var ki, bir on beş yıl sonra, yani 1950'lerden başlayarak bugünkü felsefe dilinin temelleri atılıyordu. Uzun sayılabilecek yukardaki örnekleri, felsefi dilimizin geçirdiği bunalımı ve aralarında Hızır'ın ön safta yer aldığı kurucuların ve yenileştiricilerin, yeni terminolojiyi yerine oturtma konusunda ne denli güç ve külfetli bir işi yüklenip kısa sürede başardıklarını ortaya koyabilmek için verdim. Gerçekten de Hızır, felsefenin Türkçeleşmesinde ve Türkçenin felsefeleşmesinde büyük emeği geçmiş bir usta. (Burada, aynı doğrultuda çok önemli bir çaba gösteren ve büyük emek harcayan iki felsefeciyi, Prof. Macit Gökberk'le Prof. Nermi Uygur'u da anmalıyız.)

Hızır'ın yıllar önce yayımladığı yazıları, kitaptaki son şekilleriyle karşılaştırdığımızda, ancak birkaç sözcüğün değiştirildiğini ve yerine yenilerinin konulduğunu görüyoruz. Bu, Hızır'ın henüz yaygınlaşmamış terimleri seçişindeki isabet kadar, Türkçe düşünme ustalığı ve cümle yapısının sağlamlığını da gösteriyor. Gerçekten de, yazılarındaki anlam yoğunluğu ve berraklığı, "bir sözcüğü ne eksik ne fazla" diyebileceğimiz kendine öz-

6 "Bütün ikilikler etkinlik ve oluş içinde birleşiyor. Birleştikçe karşılarında karşıtlarını buluyorlar. Karşıtlarını bulunca, çatışma ve oluş başlıyor, devam ediyor." *Muası Avrupa Felsefesi*, Ankara, 1933, s. 12.

7 "Nasıl ki, gizemli tümtanrıclığa pozitivist demişlerse, onlar da bu anlamda pozitivisttirler, yani onlarca da acun somut gerçekliği altında..." *Alman Felsefesi Tarihi*, E. Brehier'den çeviren: Ziya Somar, Remzi Kitabevi, 1936, s. 113.

gü ve dilimize uygun bir kısa cümle yapısı kullanmasından doğuyor. Hızır'ın, örnek alçakgönüllüğüyle "takır tukur" diye niteliği hayranlık verici üslubunun, felsefe yazınımızda apayrı ve özgün bir yeri var. Kısa cümleler arasındaki sağlam ve kesin mantıksal geçişler ve bağlantılar, her yazının, birçok cümleden kurulu bir tek uzun cümle niteliği taşımasına yol açıyor. Çokluk ve farklılık içinde birliğin sağlanması, bu üslubun ayırt edici özelliklerinden biri. Böylece, felsefenin üzerinde uzun yıllardır iğreti bir elbise gibi duran Türkçenin, açıklanan düşüncelere ve görüşlere, bu sefer tıpatıp uyduğunu görüyoruz. Hızır'da, düşünce ve dil örtüşüyor, çakışıyor, düşünce dilin, dil düşüncenin dışında kalmıyor: Bir saydam birleşme gerçekleşiyor.

II

Hızır, *Felsefe Yazıları*'nın önsözünde şöyle diyor:

"Bu yazıları tasarlarken, felsefenin, bilim önermelerinin mantıksal analizi olarak tanımlayabileceğimiz bir etkinlik olduğu kanımsıydım. Şimdi de felsefenin bir bilgi dizgesi (sistemi) değil, bir etkinlik olduğunu düşünüyorum. Bir de diyorum ki, diyalektik, gerçeğe sentetik bir bakıştır; mantıksal analiz ise, bütünü meydana getiren aşamaların içindeki ayrıntılarda geçerli yöntem olabilir."⁸

Hızır, her şeyden önce, felsefenin bir "sistem" olmadığını üzerinde duruyor. Yani felsefe, bize acun konusunda, eksiksiz ve tümü kapsayan bir bilgi sağlayamaz, diyor. Hızır'a göre felsefe, bilim önermelerinin mantıksal analizi (çözümlemesi), yani bir edim, bir etkinlik. Bu tanım, "Mantıksal Çözümleme", "Yeni Pozitivist" ya da "Mantıkçı Pozitivist" (sonuncunun yanlış bir adlandırma olduğunu söylüyor Hızır) diye adlandırılan ve Viyana Çevresi'ne bağlı olan akımın benimsediği tanımdır. Böylece felsefe, bilimin çözümlenmesi demek oluyor. Hızır'ın benimsediği ve uyguladığı bu görüşe ilişkin olarak *Felsefe Yazıları*'nda yaptığı ayrıntılı açıklama, benim burada, aynı konuyu ele almamı gereksiz kılıyor.

Öte yandan Hızır'ın, yazılarında, sadece bilimi ele almadığını görüyoruz. Bu yazılarda, felsefe tarihinde yer alan çeşitli akımlar ve ayrıca, belli bir takım kültür ve tarih olayları da inceleniyor. Böylece, sözünü ettiğimiz felsefe anlayışı ve bu anlayışın yöntemi, daha geniş bir alana uygulanıyor; düşünce ve kültür tarihi çözümlemeden geçirilip açıklanıyor. Uygulamada, mantık tabanına dayanan çözümlemenin işlediğini görüyoruz. Yazılarda kullanılan her sözcüğe, bir tek anlamın titizlikle yüklenmesi ve incelenen sözcük ya da kavramın tek anlamlı olup olmadığının araştırılması, ele alınan karmaşık konunun ya da bütünün parçalarına ayrılması ve parçaların tek tek incelenmesi, genellemelerden kaçınma, nesnellik kaygısı ve bilimsel disiplin, bu uygulamanın kurucu öğeleri. Bunların sonucu olarak Hızır'ın, metafizikten kesinlikle kaçındığını görüyoruz. Hızır, bilimci ve özgürlükçü bir düşünür. Bundan ötürü, politik alanda, totaliter tutum ve anlayışları eleştirmeye yöneliyor. *Fichte ve Zamanımızın Düşünüşü*⁹ adlı yazısında bu, açıkça görülüyor.

Hızır, benimsediği felsefe anlayışını tam anlamıyla kendinin kılması. Bu anlayış, konulara bakışında ve bunun sonucu olarak yazılarında elle tutulur hale geliyor. Türk okuru daha önceleri, "Bacon'ın tilmizi" ya da "Bergsoncu", vb. olduğunu söyleyen "felsefeciler" tanımıştı. Onların yazdıkları ile Hızır'ın kileri karşılaştıracak olursa, uzaktan yakından bir benzerliğin söz konusu olmadığını görecektir.

Hızır'ın felsefe anlayışında çok önemli bir başka yan da var. Yazarımız şöyle diyor:

"Her yaşayan varlıkta olduğu gibi bende de zamanla gelişmeler, düşüncelerimde son otuz yıl içinde belirli yönlerde zorunlu diyebileceğim değişimler oldu. Örneğin, artık 1945'lerdeki gibi, ikiden çok doğruluk değerli mantık sistemlerinin sağlam temellendirilmediklerini düşünmüyorum. Sonra; bu yazıları okuyanlar, benim dışı acunun varlığı sorununda ılımlı bir realist olduğum izlenimini edinecekler. Doğrusu realist eğilimimden hiçbir zaman büsbütün uzaklaşmadım; ama gerçek bir bütün olarak ele alındığında, salt realizmin yetersiz olduğunu gün geçtikçe daha büyük bir açıklıkla görüyorum ve ancak di-

yalektik görüşün gerçeğe asıl hakkını verebileceği sonucuna varıyorum.”¹⁰

Bu bölümün başındaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi Hızır, mantıksal analizi, “genel gelişimin türlü dural basamaklarını” kavramamızı sağlayan bir görüş, bir yöntem olarak benimsiyor. Ama bunun yeterli olmadığını da ileri sürüyor. Gerçeği tümüyle kavrayabilmek için çözümleyici statik görüşün yanı sıra ve onunla kaynaşmış olarak bireşimci dinamik (diyalektik) bir görüşün de gerekli olduğunu belirtiyor. “Yazılarımda bu kanımın yankısı belki pek bulunmuyor”, diyor Hızır. Burada “belki”ye dikkat etmek gerekir. Gerçekten de, bazı yazılarında, diyalektik ve dinamik görüş, bir çekirdek gibi, bir temel gibi vardır, önp-landa ya da üstte yer almaz ve açıkça görülmez. Ama dikkatli bir göz, bu “fon”u rahatlıkla seçer.

Özellikle *Barok Düşünce* adlı yazısını buna bir örnek olarak verebiliriz. Bu yazıda, diyalektik kavrayış, kendini hayli açık biçimde gösterir.

Hızır şöyle diyor: “Demek ki, Batı kültürü çevresinde, aklı aşağı gören ya da onun değerini yadsıyan olmuşsa bunlar, aklın, daha da kuvvetli gelişmek için kendi kendisini diyalektik bir şekilde geçici olarak yadsıdığı zamanlardır.”¹¹ Hızır, bu ileri sürüşünde temel bir diyalektik kavramı, yani “aşma”yı (aufhebung) açıklamasının ilkesi olarak kullanıyor. Ayrıca aynı yazıda, konunun (Barok düşünce) çözümlemeden geçirilerek parçalarına ayrıldığı, sonra yeniden kurularak genel bir açıklamaya varıldığı görülüyor. Yani çözümlemeden sonra bir bireşim (sentez) geliyor. Hızır böylece, söz gelimi Barok’tan, Batı kültürünü kapsayan daha geniş bir bireşime, oradan genel bir uygarlık kuramına, daha sonra bir evrensel tarih felsefesine ve en sonunda bir varlık kuramına (ontolojiye) geçebilirdi. Bunun, Hızır’ın düşüncesinde, diyalektik ve bireşimci görüşün gizil (kuvve halinde) olarak var olduğunu ve bu tür bir gelişimin olabirliğini (imkânını) içinde taşıdığını açıklamak için söylüyorum. Bu görüş, aynı yazıda, başka bir yerde de açıkça ortaya çıkıyor: “Evet, örneğin bu ikisi (Rousseau ve Hume), Barok’un tanımını-

10 a.y., s. 5.

11 a.y., s. 24.

na girmiyor, ama unutmamalı ki bunlar ve bu gibiler başat akımın içinde, onun karşı savını teşkil eder durumlardır. Hiçbir akım yoktur ki içinde böyle karşı savlar taşımasın.”¹²

Felsefe Yazıları, Füsun ve Metin Altıok tarafından derlenerek, basıma titizlikle hazırlanmış. Bazı dizgi yanlışları var, ama bunların anlamı bozdukları söylenemez. Öte yandan, Hızır'ın yazılarının ilk yayın tarihleri ve yayımlandıkları yerler belirtilseydi, sanırım daha iyi olurdu. Bir de Hızır'ın, “Prof. Macit Gökberk'in Felsefe Tarihi”¹³ gibi kitap tanıtma ve eleştiri yazılarından örneklerin alınmaması bir eksiklik sayılabilir. Hızır'ın, düşünce dünyamıza ilişkin gözlemleri, eleştirileri ve açıklamaları, bu tür yazılarından öğrenilebilirdi.

Felsefe Yazıları, düşünceye ve bilgiye adanmış ömür boyu çalışmanın ürünlerini kapsıyor. Gösterişten, modalardan, aldatıcı güncellikten uzak, gerçek bir felsefecinin verimi; düşünceye ve kültüre ilgi duyan okurun tatla okuyacağı, yararlanacağı bir kitap ve çağdaş Türk düşüncesinin kilometre taşlarından biri.

Politika Gazetesi, 26-27 Temmuz 1967

12 a.y., s. 37.

13 *Belleten*, C. XXVI, Sayı: 10.

Heidegger Üzerine

Heidegger'in ölümü, felsefede, belki de bir düşünüş tarzının sona erişini belirtiyor. Gerçekten de, Marksizm dışında, çağdaş felsefede harcanmış en derin ve kapsayıcı çabalardan biri olan varoluşçuluğun artık bir atılım yapması pek beklenemez. (Sartre'ın da gerçek anlamıyla varoluşçu ürünler vermeyi bir yana bıraktığını biliyoruz.)

Heidegger'in bütün bilinenin ve düşünülenin altına inerek varlığın ne olduğunu araştırması, sahih bir felsefe çabasıydı; felsefenin yeniden kurulması yönünde harcanmış cesur bir çabaydı. Vardığı sonuçlar üzerinde farklı değerlendirmeler yapılabilir, ama bu arayış ve çabanın önemi yadsınamaz.

Beni, Heidegger'de her zaman ilgilendiren, insanın gerçek varlığı ve sahihliğini kaybetmesi; gerçek varlığından kaçması üzerinde önemle durmasıdır. Sayısız "varolan" var acunda, diyor Heidegger (bilim ve teknik de bunların içinde). Ama hepsi, gerçek "varlık"tan kaçmamızı, "varlık"ı sorguya çekmemizi ve varlık tarafından sorguya çekilmemizi engelliyor. Özellikle kişilik-dışı, sıradan ve farklılaşmamış (günlük) toplumsal yaşam bizi biz olmaktan alıkoyuyor; "varlık"ı unutturuyor bize. İnsanların çoğu kendinin ne olduğunu bilmeyen, kendi bilincinde olmayan "varolanlar"ın varolma biçiminden kurtulamıyor. Böyle bir durumun içinde bulunduğunu bile fark etmeden yaşayıp ölüyor. Kendisini açan, bozulmamışlığı içinde hakikat olarak kendini veren varlığı doğrudan doğruya kavramak için Heidegger'in giriştiği çaba yani felsefesinin sonunda bulduğu bu "sahih (authentique) olmayan insan" kavramı, Marksist fel-

sefedeki "yabancılaşmış insan" kavramına yakın düşer. Ama, Heidegger, insanın kendi öz varlığını kaybetmesini ve bir varolan haline, bir "şey" haline gelişinin ekonomik ve toplumsal nedenlerinden söz etmez. Daha doğrusu, bu durumu Marx'ın yaptığı gibi "içerikli" bir biçimde ele almaz. Sadece, dolaysız olarak kavradığı bu olguyu "tasvir etmekle" yetinir.

Ama insanın, bu sahte varlık tarzında kalmamasını ve sahil varlığa geçmesini, ister. Jean Lacroix'nin dediği gibi onun felsefesi "cesarete çağrı"dır. Marx, sahil bireysel varlığa dönüşü, tarih ve topluma ilişkin bilimsel bilincin doğrultusundaki eylemde görüyordu. Heidegger, ise bu dönüşü tasa ya da boğuntu (angst) içinde olan ve "ölüm için-varlık" (Sein-für-Tode) aşamasına ulaşan insanda görür. Ancak bu koşulla, insan, günlük yaşamdan; kişiliksizlik kategorisinden kurtularak, sahilliğe yönelir.

Bu kısa yazıda, Heidegger'in "varlık tarzları", "kararlı hayat", "hiç", "acuna atılmış olmak", "zamansallık" ve "özgürlük" kavramları üzerinde durmam olanaksız. (Bu konu için Nusret Hızır'ın *Felsefe Yazıları*'ndaki hayranlık verici açıklamalarına bakılabilir [Çağdaş Yayınlar, s. 74-83])

Heidegger'de ilk bakışta dikkati çeken bir başka nokta da, bu tanrı tanımaz filozofun, her şeye rağmen kötümser bir görüşe ulaşması. Heidegger'e göre varlık aslında bir "başarısızlık"tır. Bundan ötürü felsefesinin, hümanist olmayan bir yanı da var. Varlığın sorguya çektiği insan, dönüp varlığı sorguya çekiyor ama ne yaparsa yapsın, onu, yine de kavrayamıyor. Böyle bir düşünce, manevi değerlerin üzerinde durabileceği temeli ortadan kaldırıyor. Bu da Heidegger'in "akıl-karşıtı" (irrationaliste) bir anlayış içine düşmesine yol açıyor.

Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuram Üzerine Notlar

Frankfurt Okulunun kuruluş olarak serüveni şöyle: Weimar Almanya'sında kuruluyor (Toplumsal Araştırma Enstitüsü olarak). Enstitü çevresinde bir araya gelen bilginler ve düşünürler, 1930'ların ilk yıllarında Almanya'yı terk etmek zorunda kalıyorlar. Enstitü önce New York'a sonra Kaliforniya'ya taşınıyor. 1940'ların son yıllarında, topluluk dağılıyor ama bazı üyelerin çabasıyla Enstitü, Savaş'tan sonra Frankfurt Üniversitesi'nin bir bölümü olarak yeniden kuruluyor. Bu süreklilik, özellikle, Enstitü'nün 1939'da başkanı olan Max Horkheimer'in çabalarıyla sağlanıyor.

Enstitü çevresinde toplanmış olan bilgin ve düşünürlerin başlıcaları şunlar: Horkheimer'in yanı sıra, estetik, yöntembilim, bilgi kuramı, müzik, sosyoloji gibi hemen her dalda yazan Theodor Adorno; Heidegger'in etkisinde kalan, fenomenoloji ile Marksizmi kaynaştırmaya ve Freud'çuluğu yenileştirmeye çalışan Marcuse; ekonomi bilgini Friedrich Pollock; psikanaliz konularını irdeleyen Erich Fromm; Çin tarihi ve uzmanı Karl Wittfogel (*Doğu Despotluğu* adlı kitabı dolayısıyla ve Asya-Tipi Üretim kavramıyla ilintili olarak 1960'ların son yıllarında bizde hayli sözü edilmmişti); siyaset ve hukuk bilginleri Franz Neumann ve Otto Kricheimer; edebiyat sosyolojisi alanında çalışan Leo Lowenthal; ölümünden yıllar sonra büyük bir edebiyat eleştirmeni ve estetikçi olarak ün yapan Walter Benjamin (Brecht'in iki ustasından biri; öteki Karl Korsch).

Frankfurt Okulu geleneğini yenileyen Savaş sonrası ikinci kuşak temsilcilerini de unutmamak gerek; Toplumsal bilimler yöntembilimini; doğa bilimlerinin gelişimi ile aletsel (instrumental) denetime duyulan ilgi (yöneliş) arasındaki ilintiyi ve gelişmiş kapitalist toplumlarda bilim, politika ve kamuoyu arasındaki ilişkiyi irdeleyen Jürgen Habermas; ekonomi politik üzerinde çalışan Claus Offe ve psikanaliz üzerinde duran Alfred Lorenzer.

Bu bilgin ve düşünürlerin araştırmalarının çoğu, 1932 ile 1941 arasında Enstitünün yayın organı *Zeitschrift für Sozialforschung*'da yayımlanıyor. Frankfurt Okulunun araştırma programı ve genel görüşü, *Eleştirel Kuram* diye adlandırılıyor ve tanınıyor.

Eleştirel Kuramın düşünce dünyasında geçirdiği serüven ise şöyle: 1930'larda ortaya konan Kuram, ancak 1960'larda genel bir ilginin konusu oluyor ve tanınmış düşünürler arasında (Pöpper, Adorno, Gadamer, Hans Albert, Habermas ve başkaları) çetin ve karmaşık bir tartışmaya yol açıyor. Özellikle yöntem konusunda bir tartışma (*Methodenstreit*) bu.

Eleştirel Kuramın temel ilkelerinden biri de şu: toplumsal yaşamın tek başına ele alınan herhangi bir yanı ya da yalıtılmış bir olay, ancak tarihsel bütünüyle; topyekûn (global) bir gerçek olarak görülen toplumsal yapıyla ilişkisinde incelendiği zaman kavranabilir. Eleştirel kuramcılar, Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirilmesi*'ni örnek olarak alıyorlar; Hegel ve Marx'tan kaynaklanan Lukacs'çı *bütünsellik* kavramını benimsiyorlar. Amaç, bu çıkış noktalarından hareket ederek çağdaş toplumun (özellikle tekelci kapitalizmin) sorunların (özellikle toplumsal-psikoloji ve kültür üzerinde durarak) irdelemek; ampirik saptamalarla yetinmeyen derinlemesine bir toplum kuramı ve bilimi ortaya koymak. Eleştirel özellik taşıyan bir tür bir bilgi, kuram ile pratik arasındaki ıraksamayı kapatma amacı da güdüyor.

Genel çizgilerinde ve Marksizimle arasındaki oranda ele alındığında, Eleştirel Kuramın, çağdaş ekonomik-toplumsal deneyimler (yaşantılar) ve bilimsel bulgular (örneğin psikanalizin bulguları) ışığında, Marksizmi yenileştirme amacı güttüğü söylenebilir. Bir başka açıdan, aynı yönelişi, "Tarihsel Maddeciliği,

Tarihsel Maddeciliğe uygulama" yönelişi olarak adlandırabiliriz. Nitekim, daha önceleri, bu iş "yapılabilir ve yapılmalıdır" demişti Lukacs (*Critical Socology*, Penguin Books, 1976, s. 94). Aynı düşünceyi Karl Korsch'un *Marxismus und Philosophie*'sinde de buluyoruz. Daha sonraları da, Althusser'de, "Marksizmin Marksizmi" biçiminde dile getirilmiş olarak bulacağız. Ne var ki, Eleştirel Kuramın, bu yenileştirme işini ne ölçüde başardığı ayrıca ve başka yerde ele alınması gereken bir konu.

Frankfurt Okulunun Eleştirisi, Marx'ı örnek alıyor dedik. Ama eleştiriye gerçek kimliğini kazandıran Aydınlanma felsefesi, Eleştirel Kuramın bir başka önemli kaynağı. Bu bakımdan Frankfurt Okulu, eleştiriye, *karşı çıkan düşünce* olarak; gerçeklerin iç yüzünü ortaya serme eylemi olarak anlıyor. Ama Aydınlanmanın eleştiri anlayışı, Frankfurt Okulu Eleştirisi üzerindeki asıl etkisini, iki süzgeçten geçtikten sonra gerçekleştiriyor. Her ikisi de Alman İdealizminin ürünleri olan bu ayıklama, özümleme ve yeniden dile getirme (formüle etme) işlerinden biri, Kant'ın *Salt Aklın Eleştirilmesi*'nde, ikincisi ise Hegel'in *Tin'in Fenomenolojisi*'nde yer alıyor.

Bilindiği gibi Kant'ın eleştirisi, sağlam bilginin hangi koşullarda ortaya çıktığını ve sınırının ne olduğunu saptamaya yönelir. Burada amaç (eleştirinin amacı), bilgiyi olabilir (mümkün) kılan zorunlu öznel koşulların saptanmasıdır. Bu saptama sonucunda, dış dünyanın sunduğu karmakarışık izlenim ve uyumların, öznedeki algılama yetisince düzene sokulduğunu; böylece dünyayı, karmakarışık değil, düzenli nesnelerin dünyası olarak algıladığımızı; bilgi edinebilme olanağının böylece ortaya çıktığını; nesnelerin, "oldukları gibi değil de, bize göründükleri biçimde" bilindiğini, bizim (öznenin) tarafımızdan *kurulduğunu* söyler Kant.

Yüzyılımızda, bilimsel ve kuramsal açıdan dil olgusuyla gittikçe daha fazla ilgilenilmesi, Kant'ın bu modelinin yeniden biçimlendirilmesine yol açıyor (Wittgenstein'in "bir kuralı izleme"; Chomsky'nin "doğurucu kurallar" ve "dilbilimsel yeterlik" kavramları; Lévi Strauss'un "transandantal öznesiz Kant'çılık"ı, vb.) Böylece, dili, bilmeyi ve eylemeyi olabilir kılan koşulların akılsallığa dayanılarak kurulması alanında yeni bir gelişime tanıklık ediyoruz.

Yukarda sözü edilen ve Hegel'den kaynaklanan eleştiri (terimin, Frankfurt Okulu açısından taşıdığı ikinci anlam) ise, insan-oğlunun kendisinin ürettiği *kısıtlamalar* üzerinde düşünmek anlamına geliyor. Bireylerin, birey gruplarının ya da tüm insan ırkının, kendi oluşumu süreci içinde boyunduruğu altına girdiği çarpıtıcı baskılar, kısıtlamalar ve bunlar üzerinde düşünme (eleştirme) sözkonusu burada. Ayrıca bu tür bir düşünmenin, insanoğlunu yanıltan hayallerden (kendisine ilişkin hayaller yanılsamalar) kurtulması (sıyrılması) olanağı da var bu düşünmenin içinde. (Hegel'in Efendi-Köle ilişkisi ve diyalektik; tarihte *olumsuzlama* -*négativité*- sorunu).

Kant'ın modelinin yeniden ortaya konması gibi, insanın kısıtlaması olgusuna duyulan ilgi ve araştırmalar da, daha sonra gittikçe gelişiyor. Marx'ın ideolojiler eleştirisi ve Freud'un psikanalizi bunun başlıca örnekleri. (Freud'un sinir hastası, davranış ve algılamının kısıtlayıcı şemalarının zorlayıcı baskısı altındadır; davranışları konusunda kendini aldatır; kendisine zorlamayla kabul ettirilmiş kısıtlamalarla ağızbirliği eder. Ancak bu yanılsamaların içyüzünü kavradığı zaman, kendisini körletmiş olan iç çatışmalardan kurtulur, vs.).

Hegel, Marx ve Freud'un bu açıdan ortak noktası, eleştirel kavrayış (bilinç) aracılığıyla, kısıtlayıcı ilişkinin aşılabileceği düşüncesindedir. Ama Marx'ın sadece bununla yetinmediğini unutmamak gerekir. Yani Marx'a göre bilginin ideoloji alanında oynadığı kurtarıcı ve özgürleştirici rol sınırlıdır; bu sadece bir basamaktır (moment); kurtuluşun tümleşmesi ve etkin varlık kazanması, bu bilgiye dayanan eylem dolayımından (*médiation*'undan) geçilmesini zorunlu kılan -yani, örgüt, parti, sınıf gerçeğine dayanan- devrimci etkinlik zorunludur.

Frankfurt Okulu, eleştiri kavramını yukarda açıklanan iki anlamda birden kullanılıyor (kimi zaman aralarında açık ve kesin bir ayırım gözetmeden).

Okulun Eleştirel Kuramının dört dönemden geçtiğini söylüyor Paul Cannerton (*Critical Sociology*, Penguin Books, s. 23):

Birinci dönemde, Marx'ın liberal kapitalizme ilişkin olan ve onun sınırları içinde kalan eleştirisi yeterli bulunmayarak örgütlenmiş kapitalizm ve faşizmin özellikleri üzerinde duru-

luyor; çözümlemede bu gerçeklerden hareket ediliyor. Eleştirel Kurama göre, Marx'ın *emtiyanın fetişizmi* eleştirisi de, rekabet piyasası ekonomisine ilişkin analizler de yeterli değil. Bunların her ikisi de kapitalist toplumda ortaya çıkan yeni egemenlik biçimini kavrayamıyor. F. Okuluna göre, ilk olarak faşizm, elektronik araçların kesin sonuç alıcı politik rolünü ortaya koyuyor. Bu arada, araçları sistemli bir biçimde geliştiren örgütlenmiş kapitalizm de, üstyapıdaki üretimin koşullarını kökten değişikliğe uğrattırıyor. Ama bu etki sadece üst yapıda kalmıyor: Örgütlü kapitalizm yerine oturmaya başlayınca, bilincin biçimlendiricisi olan endüstri, üretiminin bütün öteki alanlarına da sızıyor; insan gereksinimlerinin çarpıtılması ya da inkârı da, emek piyasasının ekonomik mekanizmalarından, *boş zaman* ya da *eğlence* piyasasının toplumsal-psikolojik yönlendirilişlerine, yani tüketimin yönlendirilmesine ve güdülmesine kayıyor.

F. Okulu çevresinde toplananların çağdaş örgütlü kapitalizm ile faşizm arasında ayırım yapmadıkları ve ikisine ilişkin özgül yanları gözden kaçırdıkları söylenir. Bununla birlikte, faşizmin de örgütlü kapitalizmin de ortak bir noktası var. Bu nokta, liberal döneminin ayırt edici özelliği olan kamu ve özel yaşam alanları arasındaki sınırın yok edilmesidir. Bunun sonucu olarak, politik propaganda ve pazarlama psikolojisi bireysel yaşamın en özel alanlarına sızıyor ve bunu, belli bir sistemin yararına olacak biçimde, kişideki çatışmaları sömürmek ya da yapay gereksinimler uyandırmak için yapıyor. (Burada faşizmin psikolojisini; genellikle ruhsal çatışmalar ve özellikle cinsel kısıtlamalardan nasıl yararlandığını hatırlamamak olanaksız. W. Reich, ilk kitaplarında bu konuyu çok iyi irdeler. Reich özellikle psikanalizin, Marksizm içine oturtulmasına ilişkin yöntembilimsel soruna ilgi çekici biçimde parmak basmış bir düşünür: tabii, Amerika'da uzaydan biyolojik enerji toplamaya kalkışmadan önce. Ayrıca Politzer'in bu alandaki irdelemeleri de üzerinde önemle durulmayı gerektirecek nitelikte. Politzer'in Marksizm ve psikanaliz ilişkisi üzerine yazıları, F. Okulundan birkaç yıl daha önce. Ne var ki, bizim gibi genellikle toplumsal kısıtlamaları ve özellikle cinsel baskıları çok farklı ve belki de çok daha ağır ve gaddar bir toplumda yaşayanlar bakı-

mından büyük önem taşıyan bu sorunu başka yerde ele almak gerekiyor.)

Aynı soruna ilişkin olarak F. Okulu, ideolojinin eleştirilmesini toplumsal-psikoloji alanına yayıyor. Gereksinimler, tarihsel durumlarla ilişkileri açısından ele alınıyor ve toplumsal koşulların bireyin içine nasıl yerleştirildiği (çöktürüldüğü) aranıyor. Toplumun psikolojik aracısı olarak görülen aile alanında, ekonomik sürecin, psikik sürece de dönüştürülerek pekiştirildiği ileri sürülüyor. F. Okulunun faşizmin temel bir ögesi olarak yurttaş-bireyde saptadığı ve aile biriminden kaynaklandığını ileri sürdüğü *otoriter kişilik* kavramı ilgi çekici; ama bizim için pek de yabancı değil. Yalnız, Batı'da, bu *otoriterlik* kavramının, liberalizmden geçmiş bir toplumun daha sonraki serüveninde (faşizmde) ele alındığını; bizde, liberalizm diye bir şeyi hiçbir zaman *tanınmamış* bir toplumda ise, doğal ve yaygın bir olgu gibi yaşandığını unutmamak gerekir. Batı kapitalizminin içindeki faşizm ile geleneksel Doğu faşizminin farkını belirleyen özelliklerden biri bu; ama yine bir başka sorun.

İkinci dönemde, F. Okulu altyapıya ilişkin bir sorunu ele alıyor ve bu konuda Marx'tan ayrılıyor; Marx'a göre, burjuvazi, daha güçlü üretim yöntemleri ortaya koyabildikçe ayakta durabilir. Ama mülkiyet ilişkilerinde dile gelen üretim ilişkileri, üretim güçleri oranında artmadığı için kaçınılmaz bir çelişki ortaya çıkar ve ikisi arasında bir ayarlamayı gerektiren devrim kaçınılmazdır.

F. Okuluna göre, üretim güçlerinin artışı Marx'ın ileri sürdüğüne karşıt bir sonuç vermiştir. Tarihi altüst eden bir güç olmak yerine, statu quo'yu haklı çıkaran bir öge olmuştur bu artış. Bugün, kapitalist toplumlardaki üretim ilişkileri, akla uygun bir toplum için teknik açıdan gerekli bir örgütlenme biçimi olarak ileri sürülebiliyor. Yine bu toplumda, bütün sorunlar, bir teknik uyarlanma sorunu olarak ortaya atılabiliyor (sunulabiliyor). Böylece, çok yüksek bir gelişim düzeyine ulaşan üretim güçleri, üretim ilişkileri ile yeni bir ilişki içine giriyor; eskiden toplumun baskı ve güce dayanan yapısının eleştirilmesini sağlarken, şimdi toplumun haklı çıkarılması olanağını yaratıyor.

Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı yapıtlarında, bu açıklamaların ötesinde daha somut ve felsefi bir temellendirmeye de yönelenerek iki karşıt akıl kavramını ileri sürüyorlar. (Bu iki kavram, Eleştirel Kuramın ve çevresindeki tartışmaların bir ölçüye kadar temelini oluşturuyor.)

İki akıl kavramından ya da aklın iki türünden birincisi pratik akıl, ikincisi aletsel (instrumental) akıldır (çok kötü bir söz olmasına rağmen, aletsel diyorum; araç'la özdeşleştirilemeyeceği için alet sözcüğünden hareket etmek zorunda kalıyorum; belki de bambaşka-işgören, işgörücü, vb.-diye karşılamak gerekir bu terimi). Pratik akıl, dıştan kabul ettirilen zorlamalardan kurtulmada ve sıyrılmada kendini gösteriyor; bireylerin ve yurttaşların özel ve kolektif iyi yaşamını içeriyor. Onu amaçlıyor. Aletsel akıl ise, doğa bilimlerinde ve teknolojiye dile geliyor. Zamanla, ikinci akıl birinci akıllı gölgede bırakıyor. Doğanın egemenlik altına alınmasına yönelen bu akıl insanın egemenlik altına alınmasına da yöneliyor; aletsel akıl, pratik aklın yolunu tıkıyor.

Frankfurt Okulunun toplumsal çözümlemeden ve bilimsel irdelemeden soyut ve hatta metafizik denebilecek bir kavramlaştırmaya yöneldiği görülüyor burada. Bu, bir bakıma Marx-öncesine; Alman idealizminin köhneleşmiş alışkanlıklarına dönüş gibi bir şey. Ama önemli olan, F. Okulunun akla ilişkin bu kavramlaştırmayı ve sınıflaşmayı bilimsel araştırmalarda, bir varsayım olarak kullanıp kullanmaması ve kullanmışsa ne ölçüde başarı elde ettiğidir -burada ele alınamayacak bir başka sorun.

Horkheimer, felsefeye, bu iki tip akıllı eleştirme görevini veriyor. Böylece, gerçek alanındaki olabilir bir uzlaşma, düşünsel alanda daha önceden hazırlanacakmış...

Bu arada Horkheimer ve Adorno, potansiyel olarak devrimci bir proletaryanın ortadan kalkmış olduğunu da ileri sürüyorlar (kuşkusuz, Batı'da). Bu da, düşünürlerimize göre, aletsel aklın elde ettiği bir başarı. Aletsel akıl gereksinim ve nedret (bolluğun karşıtı olan durum) yaşantısını (deneyini) hafiflettiği ve bulandırdığı için bunlar arasındaki politik eklemlenmeyi de gözden kaybettirmiş. Bu durumda şu sorun karşımıza çıkıyor: Özgürlük isteminin, kitle temelinden yoksun ve bundan ötürü

politik açıdan aciz (gücsüz) olduğu iyi işleyen ve bolluk içindeki bir toplumda, kurtuluş ve özgürlüğün gerektiği nasıl ileri sürülebilir? Böylece F. Okulunun üçüncü aşamasına ulaşıyoruz. Bu aşamada, tarihteki "olumsuz", negatif-öğenin araştırılması odak noktasını oluşturuyor.

İşte burada ünlü Marcuse'nin ortaya çıktığını görüyoruz. Marcuse, bu soruya, Frankfurt Okulunun öteki üyelerinden çok daha açık bir biçimde ve cesaretle cevap veriyor.

Özgürlük istemi ve eleştiri, belli bir toplumsal kitle ya da grup tarafından temsil edilmediğine göre, işlerliğinin yönelmiş olduğu düzeyi değiştirmelidir, diyor Marcuse. Böylece düşünürümüzün eleştirisi, çağdaş kapitalizmden çok, teknik akılsallığa (rasyonalite) yöneliyor. Marcuse, Freud'u gözden geçirip onarıyor ve eleştiriye eskiden beri temellik eden ama yetersiz olan ekonomik ileri-sürüşlerin yerine bu yenileştirilmiş psikanalizi ve Marx'taki "ekonomik sömürü"nün yerine de "içgüdüsel bastırma"yı (bilinçaltına itme) koyuyor. Ana çatışmanın, teknik akılsallık ile gizli insansal gereksinimler arasında aranması gerektiğini söylüyor.

Marcuse, görüşünü şöyle temellendiriyor: Freud'a göre insanlığın tarihi, bastırmanın tarihidir; insanoğlu, içgüdülerini boyunduruk altına almış ve toplumsal açıdan yararlı etkinliklere yönelmiştir. Bütün kültürlerin ve uygarlıkların temelinde, hemen edinilebilen belirsiz tatminleri bir yana bırakıp, onların yerine, ertelenmiş ve zaptedilmiş zevkleri koyma mekanizması vardır. Marcuse, bu mekanizmanın bugüne kadar uygarlığın gelişmesine temel olan özel koşullarda geçerli olduğunu söylüyor. Yani, bugüne kadar, ekonomik bolluğun bulunmayışının ve bu bulunmayışı etkisiz duruma getirmek için doğayı egemenlik altına alma çabasının bu mekanizmayı işlettiğini ileri sürüyor. Başka bir deyişle, içgüdüsel yaşamın bastırma altında örgütlenmesinin, içgüdülerin iç yapısından ve özünden gelen etkenlerden değil, bu içgüdülerin uyarlanmak zorunda kaldığı özgül tarihsel koşullardan doğduğunu savunuyor. Ama uygarlığımız artık "nedreti" kaldırdığına ve onun yerine bolluğu koyduğuna göre içgüdülerin bastırılması artık "artı-bastırma"dır"; yani uygarlığın ayakta durması için gerekli olanı fersah

fersah aşan bir fazla bastırmadır. "Artı-değer"e benzeştirilerek ortaya atıldığını sandığım bu terim, anlam ve içerik bakımından asıyla herhangi bir paralellik (alanların farklı olmasına rağmen böyle bir paralellik olabilir) göstermiyor. Bundan ötürü belki de, "artı-bastırma" diye karşılanmaması gerekir. Fuzuli-bastırma sözü Marcuse'nin belirtmek istediğine herhalde daha uygun düşer. Marcuse, belki de, Marx'ın, Hegel'in terminolojisini kullanırken benimsendiğini açıkça söylediği "k-oketliği" deniyor burda; ama Hegel-Marx oranı, Marx-Marcuse oranı değil.

Marcuse, uygarlığın artık ulaşmış olduğu aşamada, doğayı egemenlik altına almaya yönelten enerji niceliğinin, eskisine oranla çok azaldığını, enerjinin tümünün bastırma altına alınmasının gerekli olmadığını; büyük bir içgüdüsel enerji niceliğinin boş kalabileceğini söylüyor. Böylece, düşünürümüze göre aletsel akıl ve bundan ötürü yönetici ilkesi teknik etkinlik olan bir toplum, kendi mezarını kazıyormuş. Başka bir deyişle Marcuse, bir ütopya olabilirliğini (imkânını), ileri endüstri toplumlarının teknolojisinin özünde bulunan bir şey olarak görüyor. Bunun, toplumsal ve politik olduğu kadar, psikik-biyolojik bir evrimi içerdiğini de ileri sürüyor. (Marksizmin bütünsel insan kavramına bir gönderme var burada.)

Eleştirel Kuralın üçüncü aşamasında Habermas'ın kişiliği ağır basıyor. Habermas, her şeyden önce *iletişim* sorunu üzerinde duruyor. Düşünceleri, kabaca, şöyle özetlenebilir; Aletsel ve iletişimsel eylem arasında, köklü bir fark vardır. Aletsel eylemde, örneği hareket eden cisimler olan nesnelerle karşılaşırız. Bunları şöyle ya da böyle kullanabiliriz; bunlar kullanılmaya, işletilmeye yatkındır, iletişimde ise, örneğin konuşan ve eyleyen özneler olan nesneler karşımıza çıkıyor; bunlar, ilkece, simgeler (semboller) aracılığıyla anlaşılabilirler. Ana karşıtlık, doğayı egemenlik altına almaya yönelen aletsel akıl ve egemenlik isteği duymayan ve iletişime yönelen (iletişimle ilgilenen) kavrama arasındadır.

Bu temellerden davranarak bir politika kuramı ortaya koyan Habermas, Yunan sitesinde, kölelerin gerekli işleri yaptıklarını ve yurttaşlara, politik tartışma yapma olanağını bol bol

sağladıklarını ve çağdaş toplumda, kölelerin yerine otomatikleşmenin (automation) alabileceğini söylüyor. Ama bilimin ve teknolojinin, kamu denetiminden geçmesi ve özgür bir tartışmanın yapılması için emekçilerin özerkliğinin ve sorumluluğunun güvence altına alınması sağlanmadıkça, bilimsel-teknolojik bir toplum, akılsal (rasyonel) bir nitelik kazanamaz diyor Habermas.

Ayrıca, yeterli bir iletişimin sağlanması için nasıl davranılması gerektiğini de açıklıyor düşünürümüz. Bunun için de, çarpıtılmış iletişim üzerinde duruyor önce. Çarpıtılmış bir iletişimin nasıl doğrultulabileceği; yanılsamaların nasıl giderileceği, başka birçok düşünür gibi Habermas'ın da üzerinde önemle durduğu bir konu. Frankfurt Okulunun başka birçok üyesi gibi Habermas da bu konuda Freud'a baş vuruyor; ayrıca Dilthey'dan kaynaklanan *yorumsamacılıktan* (hermeneutics) da yararlanıyor (Habermas'ın Marx ile Dilthey arasında bir bireşim gerçekleştirmeye çalıştığı söylenir). Habermas'a göre Freud, yeni bir yorumsamacılık ortaya koymuştur. Freud, iletişimi çarpıtılmış olan rüyaları ele alır; onların aldatıcı dış görünüşlerinden, kaynaklandıkları gerçeğine ulaşır; bu gerçeği bilinç düzeyine getirir ve böylece çarpıtılmış iletişimi ortadan kaldırır. Demek ki, psikanaliz bir çeşit dilbilimsel çözümlemedir. Bu çözümleme yöntemi, olumlu sonuçlar almak için, topluma da uygulanabilir. (Burada, Frankfurt Okulu, yorumsamacılık, yapısalcılık, semioloji imbilim ve bu çıgırların çeşitli temsilcileri arasındaki eklem noktası açıkça görülüyor. Roland Barthes, Marx'ın ideoloji analizlerini de Freud'un psikanalizini de semiolojinin tikel alanlardaki türleri olarak görür *Mythologies*'de; Paul Ricoeur ise, Marx, Nietzsche ve Freud'u, Dilthey'in yanı sıra, yorumsamacılığın belli bir türünün simgelerden gerçek anlama yönelen değil de, yanılsamaları ortadan kaldıran kuşkucu yorumsamacılığın öncüleri olarak görüyor. Marksist-yapısalcı Althusser'in ünlü yapıtı *Kapital*'i Okumak da adı dolayısıyla ve bu ilişkiler içinde ister istemez hatırlanıyor.)

Habermas, yöntem tartışmaları sırasında, (yukarda adı anılan *Methodenstreit*), özgürleştirici bir toplum bilimine örnek olarak psikanalizi aldığını daha açıkça belirtiyor. Psikanalizcinin,

hastayı belli düşünce ve anımsamalara yönelterek, bastırılmış gereksinimlerinin ve güdülenmelerinin bilincine vararak, bunların kendi gereksinimleri ve güdülerini olduğunu kavramasını sağladığı gibi; toplumsal kuramcının da, konuştuğu kimselere, toplumsal dünyadaki yerlerinin ne olduğunu kavratarak bunları, kısıtlamalardan ve yanılgılardan kurtarması gerektiğini ileri sürüyor.

Habermas'ın psikanaliz modelini toplumsal alana uygulamaya kalkışması eleştiri konusu olmuş. Psikanaliz tedavilerinde hasta ve doktorun aynı sonucu almaya istekli oldukları; ikisinin birden kısıtlamalardan kurtulma amacına yöneldikleri, oysa, toplumsal sınıflar arasında, böyle bir ilişki bulunmadığı; bunun yerine, karşılıklı bir çatışma ve direnmenin etkili olduğu haklı olarak ileri sürülmüş. Bu haklı eleştirilerin yanı sıra (bunlar ampirik alanda kalıyor sadece), Habermas'ın da, Frankfurt Okulunun öteki üyelerinden birçoğu gibi, bilim alanlarının kuramı ve pratiği açısından, Marx-öncesi bakış tarzlarından sıyrılmamaları dikkati çekiyor. Başka bir deyişle sadece eleştiri, diyalog ve bilince getirme aracılığı ile toplumsal sorunların çözülebileceğinin; hem de devrimci bir doğrultuda çözülebileceğinin düşünülmesi garip, Marx şöyle diyordu: "Fikirlerle, gerçek bir durumun ötesine geçilmez." Eleştiri konusunda da şu sözü akla geliyor. "Eleştiri silahının yeri, silahların eleştirisi almahdır."

Eleştirel Kuram temsilcileri ile Viyana Okulundan Karl Popper ve Hans Albert arasındaki tartışmalar, ayrıca ele alınacak bir konu. Sadece, Frankfurt Okulunu, soyutlamalar yaptığı, doğa bilimleri yöntemlerine önem vermediği için eleştiren ve böylece bir çeşit akıldışıcılığa kayıyormuş gibi gören Popper'in toplumsal idealinin de, eleştirdiği düşünce doğrultularından, son kertede pek farklı olmadığını belirtmek gerekir. Popper, anlam olarak şöyle diyor: denetimli bilimsel düşüncenin yönlendirdiği inançları benimsemiş olan aydının davranışı, iyi örgütlenmiş bir eğitimin, tüm olarak topluma yöneltebileceği modeli ortaya koyabilir. Şiddetin bir yana atıcı (tasfiye edici) işlevinin yerini, akılsal eleştirinin bir yana atıcı işlevinin aldığı bu amaca ulaşmak için çalışmak aydınların görevidir. Böylece Popper, si-

yaseti, bir tür akılsal (rasyonel) toplumsal deneyim olarak görüyor. Ama Marcuse, Habermas ve daha başka düşünürlerde de rastladığımız böyle göz yaşartıcı, yüce ve güzel bir idealin (tarihte buna benzer sayısız başka örnek vardır) gerçekleştirilmesine, içinde yaşanan ve eleştirilen bu toplumun olanak tanıyıp tanımayacağı sorunu unutulmuşa benziyor.

Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuramı, genel olarak Alman düşün tarihinin ve özellikle Alman İdealizminin çizgilerini taşıyor. Gücü de, zayıflığı da bu kaynaktan geliyor. Özellikle, ampirik araştırmalar içinde kaybolan ve yalınkat bir pragmatizme yönelen Anglosakson sosyolojisine oranla, kuramın ve görünüş altındaki özün irdelenmesi açısından bir üstünlük taşıyor bu akım. Ama bu doğrultuda, bir diyolog-düşünce-tin abartması ve düşünce-eylem tamlaşmasının ve diyalektiğinin gözden kaçırılması (Marx-öncesi eleştirel olmayan bir tutum bu), Eleştirel Kuramın, bir yanıyla, Eleştirel Ütopya olmasına yol açıyor gibi görünüyor.

Papirüs Dergisi, 1980 Bahar

Lacan Üzerine

1969'da kendisiyle yapılan bir konuşmada, kişiliği ve yapıtı konusunda büyük bir değişikliğin gerçekleşmekte olduğunu; bir oyun oynandığını belirtiyor Lacan. İç yüzünü sürekli olarak açığa vurmaya çalıştığı dilin, söylemin, imleyenin, kendi düşüncelerini ele geçirdiğini; yaymaya, aktarmaya başladığını söylüyor. Açıklanmak, belli kalıplara oturtulmak, yaygınlaştırılmak, Lacan'ın pek istemediği şeyler. Bundan ötürü, yapıtları üzerinde yazılanlardan hoşnut değil. Özellikle "üniversitelerdeki deme"den, "üniversite söylemi"nden, (Lacan'vâri bir dil kullanımıyla "üniversite cavcavı"ndan diyebiliriz) yakınıyor. Eğitsel kaygılar üzerinde temellenen, yani aktaran ve "içten" değil de "dıştan" öğretmeye çalışan bu tür bir söylem, gerçek bilgiye ve bilime değil, "doksa" ya, "kanı" ya, "sanı" ya yakındır Lacan'a göre. Oysa gerçek bilgi, dilin imlerinin (göstergelerinin) alışlagelmiş kullanımının yol açtığı yanlışları, yanıltmaları ortaya koyan, onların iç yüzünü açığa vuran bilgidir.

Bu tutum, Lacan'ı, kendi özel alanında, yani psikanalizde, büyük bir atılganlıkla, "dernekçilik"e; psikanalizin kurulu topluma yararlı bir teknik; bireyleri, bu toplumla uyumlu hale getiren ve onunla bütünleştiren bir tedavi uygulaması olarak kullanılmasına karşı çıkmaya götürüyor. Lacan, bunu, kimi zaman skandallar yaratarak yapmaktan geri kalmamıştı.

Bir yazarı ya da bilim adamını, yazınsal yaratışında ve bilimsel araştırmasında güdüleyen (belirleyen) ve farkında olmadığı şey isteğinin (bilinçaltının) sürekli olarak aradığı yasaklanmış nesnedir. (Lacan'ın ünlü nesne "a"sı) ve imgelemsele girip

yerleşmiş; orada varlığını sürdürmüş olan bu nesne, yazarın ya da bilim adamının bir toplumsal yer edinme, kendini ortaya koyup beğenilme arayışına dönüşmüştür, diyor Lacan. Bundan ötürü, kendini bir "salt doğru" olarak ileri sürdüğü anda, bilimden bile kuşkuluyor; güvenmiyor ona. Ve her insan eyleminin (en özgeci davranışın bile) kökçe, başkası (öteki) tarafından beğenilip benimsenme (kabaca "adam yerine konma", "takdir edilme" diyebiliriz); şu ya da bu biçimde kendini beğenme, kendine bir değer verme dileğinden kaynaklandığını, düşünüyor.

Kısacası, alışlagelmişe, kalıplaşmış düşünce ve değerlere, yaygın olana karşı Lacan. Kültür-karşıtı ya da kültür-düşmanı derecesine varan bir "non-conformisme" bu. Louis Althusser, *Freud ve Lacan* adlı incelemesinin İngilizce çevirisinin yayımlanması dolayısıyla 21 Şubat 1969'da Ben Brewster'e gönderdiği mektupta şöyle der: "Özellikle, bu incelemede, Lacan'ın kuramı, sakıncalıyla davranılmış olmasına rağmen 'kültür-yanlısı' anlamlar taşıyan terimlerle açıklanmıştır (oysa, Lacan'ın kuramı, iliklerine kadar kültür-karşıtıdır)". Başka bir deyişle, insanoglunun uygarlık ve kültür içinde, bir yerde kazandığını, bir başka yerde kaybettiğini ileri sürer Lacan; ilerlemeye inanmaz. Politikanın, "gerçek üzerinde oynanan bir oyun" olduğunu ve bundan ötürü de gerçeğe işlemediğini; bir dış görünüş olarak kaldığını, ve dolayısıyla "kurulu düzen"i, "olan"ı değiştirmektense, en iyi biçimde "yönetmeyi" seçmenin daha akılcıca bir şey olduğunu düşünür.

Dilinin göz kamaştırıcı çetrefilliğiyle, alışılmadık ve çok özel bir terminoloji kullanması ve hiç kuşkusuz bazı yeni görüş açıları ve açıklamalar getirmesiyle dikkati çeken Lacan'ın, psikanaliz ve felsefe alanında ortaya koyduğu özgünlükten çok, yukarda özetlemeye çalıştığımız kalıplara karşı çıkan, eleştirici ve bir ölçüde kötümser düşüncelerinden ve ona uygun düşen davranma biçimlerinden ötürü büyük yankı yarattığını ve ün kazandığını söyleyebiliriz. Çağdaş Fransız düşüncesi, her on yılda bir (kimi zaman birçok) ilginç "ustalar" çıkarır. Birbirleriyle sürekli olarak tartışmalarına rağmen bu ustaların ortak yanları, genellikle eleştirici ve "non-conformiste" olmalarıdır. Örneğin, "burjuva düşmanlığı" ve "özgürlüğün kısıtlanması"na karşı

çıkma bakımından Sartre ve Lacan arasında ortak bir nokta bulunmasına rağmen, iki düşünür "bilinç" ve "bilinçdışı"nın insan yaşamında oynadığı rol ve taşıdığı ağırlık konusunda, birbirini dışarda bırakan düşünceleri ileri sürerler. Bu düşünürlerin her birinin özgün yanı, yüzeysel ortak yanlarından çok, bu sonuca götüren düşünce ilkelerinde ve sonuca vardırıan açıklamalar zincirinde aranmalıdır. Başka bir deyişle, modanın, ilginç olanın ve ün kazanmışın altındaki kökçe farklı kaynağa, ilkeye yönelmek gerekir bu durumda.

Örneğin, Lacan'ın felsefede *Cogito*'ya (ve dolayısıyla bu arada Sartre'a da); ruhbilimde de "bilinç ruhbilimine", "tasarımcı" ve "uyarlamacı" ruhbilime, "Ben"e karşı olduğunu söylemeliyiz. Yani Lacan, insan varlığında, *Cogito*'ya, bilince karşı, bilinçdışının ağır bastığını ileri sürdüğü gibi; insanın oluşumunu tasarımsal bir modelle özdeşleşme ve duygusal yaşam bakımından olgunlaşmayı, çevrenin sunduğu toplumsal ve kültürel modele uyarlanma olarak anlayan ruhbilimin de, bir "bilim" olmadığını ileri sürer. Lacan için önemli olan, insanın Dil'e ve dolayısıyla toplum ve kültür düzenine "girmesinden" önceki dolayimsız tasarım özdeşliği (çocuğun aynada kendini tanıyarak, ilkel bir biçimde kendini algılaması ve konumlaması gibi) değil, araya bir üçüncü öğenin (Dil, toplum, kültür) girmesinden sonra insanın geçirdiği trajik gelişimdir; başka bir deyişle, temel kategorisi "istek" olan bilinçaltının toplumsal düzenle ve düzenin taşıyıcısı olan imleyenlerle bastırılmasıdır; insanın ilk ve en temel varlığını (hakikatini) kaybedişi ve toplumsallaşma sürecinde, ne yaparsa yapsın, hangi "ben"lere bürünürse bürünsün hiçbir zaman doyuma ulaşamamasıdır; yani bütün olumlu sonuçlarına rağmen, bilincin bilinçaltına, toplumun doğal isteğe, imleyenin imlenene denk düşememesi, onu tamutamına kaplamaması ve arada bir yarığın, bir çatılamanın kalmasıdır ve bu, insanoğlunun ilk bütünlüğünü, *isteğini*, *hakikatini* bir türlü ele geçirememesi, gerçekleştirememesidir. Lacan insanoğlunu, imleyen ile imlenen arasındaki bir "yarılma" ve hakikatin "sonuşmazsal" (asymptotique) tasarısıyla (projesiyle) tanımlar. Tam anlamıyla Lacan'a özgü olan bu iki terim ("yarılma" ve "sonuşmaz"), kuramının belkemiği ve aşırı bir özeti olarak da görülebilir.

Bir eğriye sürekli olarak yaklaşan ama hiçbir zaman onunla birleşemeyen ya da sonsuzda birleşen düzçizgiyi belirten sonuçmazı Lacan, istekte dile gelen bilinçdışının (ki bu isteğin en kök ve temel biçimi, "anneyle-birleşmek"tir), yani insanın asıl varlığını, hakikatini; toplum ve kültür düzeni içinde ne kadar başarılı çözümler gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, kendini hiçbir zaman bulamayışını, sürekli eksik kalışını; insanoğlunun, bitip tükenmez bir arayışa yönelmesini, hiçbir zaman doyuma ulaşmamasını belirtmek için kullanıyor. *Yarılma* ise, dilden önceki imgelemsel dönemde, bir başkasında kendini bulan, onunla dolayumsuz olarak özdeşleşip "ben"i belli bir doyuma ulaştıran (burada narkislik -narcissisme- söz konusu) insan yavrusunun, bir "üçüncünün" yani toplumsalın, simgenin, imlemin araya girmesiyle, isteğini bir başka yöne çevirme, bastırma, dolayım içine girme ve bundan ötürü *çatlama ve ayrı düşme* durumunu yaşamasını belirtiyor.

* * *

İnsanın oluşumu, bilinç, bilinçdışı, toplum ve kültür düzeni, bireydeki varoluşsal eksiklik ve sonsuz arayış konusunda Lacan'ın ileri sürdüğü bu temel ve felsefi düşünceler, psikanaliz alanındaki belli bir tavır alışının ve bu alandaki bilimsel çalışmalarının (praksis'inin) ve buluşlarının üzerinde temelleniyor kuşkusuz.

Lacan'ın amacı, bilinçdışının eklemlerini bulmak; yapısını, temel mekanizmalarını açıklamak. Psikanalizin kendine özgü nesnesi olarak bilinçdışını, yabancı bir alana dayatmaksızın bir başına açıklayabilmek. Bundan ötürü, psikanalizi ve dolayısıyla bilinçdışını, öteki bilgi dallarına (felsefe, biyoloji, ruhbilim, toplumbilim, nöroloji, vs.) indirgeyen kuramsal açıklamalar ve bireyi topluma (ideolojiye) uygulamaya, onunla uyum haline getirmeye yönelik tedavi anlayışlarına karşı çıkıyor ve eleştiriyor bunları. Ama bu olumsuzlayan (ne olmadığını söyleyen) eleştiriyi, olumlayan (ne olduğunu söyleyen) açıklamalara dayandırıyor. Bunun yaparken de Freud'un gerçek düşüncesine dönüyor; onu bulup çıkarmaya, belirlemeye ve geliştirmeye yöneliyor.

Bu çalışmada, yani bilinçdışının eklemlenmelerini ve mekanizmalarını göstermede, yapısalcılıktan, çağdaş antropolojiden, dilbilimin getirdiği aydınlıktan yararlanıyor.

Lacan'a göre, toplum yaşamının simgeselliği ve dilselliği, insan yavrusu-öznesinden önce ve onun dışında vardır ve ona kendini kabul ettirir. Çocuk, bu toplumsal-simgesel düzen yani Dil'in düzeni içine girer girmez, onun tarafından, ona özgü yapılar tarafından biçimlendirilir. Dilin ve toplumun simgesel düzeni ise, belli ve kesin bir takım imlerin düzenidir. İmleyenden ve imlenenden oluşan imde, imleyenlerin dizisi (düzeyi), imlenenlerin dizisiyle yani kavramlarla, ancak imleyenlerin tümünün dolayımı aracılığıyla (dolayımından geçerek) ilişki kurabilir (onlara ulaşabilir).¹ De Saussure'un ünlü algoritması S/s'in taşıdığı anlam budur. Bir imleyen imlenene olan ilişkisi, ancak Dil'in imlerinin tümünün dolayımından geçerek gerçekleşir.

Lacan'a göre, öznenin kurulması bakımından bu dolayım çok büyük önem taşır. Burada konumuz dil değil de bilinçdışı olduğuna göre, öznenin derinlemesine ve derinlerinde yaşadığı bir şeyi (duygu, istek, vs.) imlenene benzetebiliriz ve bu imlenenin düşüncede (bilinçte), imleyenlerin karşılıklı bağıntılarıyla dolayımlandığını; zamanla sayıları çoğalan bu imleyenlerin, imlenenin yerine geçtiğini söyleyebiliriz. Bunun sonucu, öznenin, bir simgeler (imleyenler) düzeni içine girmesidir. Ve simgeler düzeni, özü gereği, bir dolayımlayıcıdır (araya giren bir şeydir, bir aralıttır). Aynı zamanda bu düzen, özneyi, doğrudan doğruya, yani dolayım-sız olarak yaşadıklarından (iç yaşantılarından); dolayım-sız *hakikat'*inden ayırır, uzaklaştırır (araya bir mesafe koyar).

Böylece Dil, öznenin kendisi ve derin yaşantısı konusunda yanılması, kendini aldatması olanağını yaratmış olur. Ayrıca, bilinçdışının oluşması ve ortaya çıkması olanağı da doğar. Başka bir deyişle, "söylenen" ile "yaşanan"; asıl öz ile sözlü söylemde özün ortaya çıkışı arasında ortak bir ölçü yok demektir bu. Özne, kendisine ilişkin söyleminde, özünün hakikatinden gitgide uzaklaşır. (Lacan, nevroz kuramını bu noktadan geliştirecektir).

1 Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, Bruxelles, 1977, s. 36. (Bu yazının hazırlanmasında, özellikle A. Lemaire'in kitabından yararlandık.)

Lacan, De Saussure'ün algoritmasında, imleme karşı koyan, onu engellemeyi dile getiren direnen çizgi üzerinde önemle durmuştur. Ona göre bu çizgi, Dil'de, anlamı arayan düşüncenin (zihnin) dolaylanmasını simgeler; psikanalizde ise, imlenenin bastırılmasının simgesidir. Psikanalizin simgeselliğinde, onu Dil'inkinden ayıran şey, simgenin, ayrıca (ek olarak) bir kişisel güdülenmeyle kullanılması, bireysel özneliliğin de buna eklenmesidir. Ruh hastasını normal insandan ayıran da, simgeyi kişisel yaşantılarıyla farkına varmadan ve önceden yüklemesi ve zamanla çarpıtmasıdır. Hasta, bu durumda, imlem çizgisini geçip imleyenden imlenene, ancak psikanaliz pratiğiyle, yani çözümlemeyle (tedaviyle) ulaşabilir.

Lacan'ın insan varlığındaki üç düzeyde de bu ayırıcı çizgiyi bulduğunu söylemeliyiz (Böylece, De Saussure'ün Dil'e ilişkin olarak ortaya koyduğu S/s algoritmasını çok daha geniş alanlara yayarak geliştiriyor Lacan): 1. Bilinçdışının bilinmesi olanaksız *berisi* ile bilinçdışının kendisi arasında; 2. Dil olarak bilinçdışı ile bilinçli dil arasında; 3. Bilinçli dilin kendi düzeyinde; imleyenle imlenen arasında, bu aşılması güç çizgi vardır.

Lacan, "ben" in bilinçli ve kavrayıcı gibi görünen örtüsü altında bilinçaltının, gizli bir yapı olarak durduğunu söyler. Bu, onun, bir yapısalcı olduğunu açıkça gösteren kuramsal özelliklerinden biridir. Bilinçdışının, Dil gibi yapılaşmış olduğunu söylemesi de bu özelliklerden bir başkasıdır. Nitekim, öğrencisi J. Laplanche'ın "bilinçdışı, Dilin koşuludur" sözünü yanlış bulur ve kendi kuramının, "Dil bilinçdışının koşuludur" diye açıklanması gerektiğini söyler Lacan.

Öte yandan, yakın akrabayla cinsel ilişki kurma yasağı, toplumların dışta yansıyan örgütlenişinin derininde yatan bir yapıdır. Böylece insan yavrusu, toplumsal ve kültürel düzene girerken, Oidipus sorunuyla karşılaşacak ve bunu çözmeye çalışacaktır. Toplum yaşamına katılması, bu sorunu çözüşteki başarısına bağlı olacaktır. Dil olgusu ve Oidipus durumunun keşif noktasında çocuk bir özne olarak bağımsızlığını edinme olanağıyla; toplumun bir üyesi olabilme durumuyla karşılaşır. Bu açıdan, simgesel düzenin, insanlar arasında, genellikle, dolayimli bağıntılar kurduğunu; benin (kendinin) başkasıyla (öte-

kiyle) bağıntısını bir simgeyle dolayımładığını söyleyebiliriz. ("Ben", "sen", "o" sözcükleri bunun en temel örnekleridir.) Lacan'a göre Dil (söz), eşyanın özünü simgeler; *insan için var olan anlamı* kurar. İnsanoğlu için anlam taşıyan her şey, varlığının, bilinçdışının en derinlerine, biçimsel, retorik, semantik yapıları içinde işleyen Dille, Dilin yapıları aracılığıyla kazanır, yerleştirilir. Toplumsal ve akrabalık ilişkileri içinde kültür düzeni, Dil'in düzeniyle eşdeğerlidir. Ama Lacan, toplumsal yapıların, oluşumların (örneğin akrabalık), dilbilimsel taslaklara, krokilere dönüştürülebileceğini; onların yerine bu taslakların konabileceğini, bir değiş-tokuşun söz konusu olabileceğini ileri sürmez. Bu açıdan, benzer görüşleri ileri süren birçok düşünürün ve bilim adamının "Dil idealizmi"ne katılmaz.

İnsanlar arası ilişkilerin, dolayımılı olduğunu söyledik biraz önce. Bu dolayımın en önemli ve kurucu işlevi, kişinin, bireyin, kendi ayrı ve tekil öznelliğini kavramasını sağlamasıdır. Oysa, dolayımsız (simgelerin olmadığı) bir bağıntıda benin (kendinin) ve başkasının (ötekinin) ayırt edilmesi olanaksızdır.

Gerçekten de bir şeye bir ad vermek, onu simgelemek, (dolayımılamak), o şeyin "ben" (kendi) olmadığını saptamak, onu kendinden ayırt etmek demektir. Böylece, bir öznellik ve adlandırılan şeyin bir imleyeni elde edilmiş olur. Bundan ötürü, simgesel düzene giriş, öznelğin, tekilliğin koşulunu da birlikte getirir.

Lacan'ın yapısalci dilbilimle psikanaliz verileri arasında kurduğu bağlantıyı; dilbilimin modelini bu verilere uygulamasını başka bir açıdan yaklaşıarak da kavrayabiliriz. Dilbilimde *yapı*, karşılıklı ve işlevsel koşullanmanın belli kurallarına göre, bir bütünün parçalarının düzenlenimidir; örgütlenişidir. Dilbilimde, aralarındaki çeşitli ve farklı bağıntılar bakımından farklı düzeylerin dil birimlerinin ayırt edilmesi amaçlanır; aralarındaki bu bağıntılar, aynı düzey içinde ve daha üst düzeylerle olan ilişkisinde ele alınır. Farklı düzeylerdeki dil birimleri, sesbirimler, anlam birimleri, sözcükler, deyimlerdir. Demek ki yapısalci yöntem, bağlantının terimlerinden çok terimlerin bağlantıları üzerinde duruyor; çeşitli öğelerin aynı düzeyde örgütlenişini, her dilde, farklı düzeylerdeki özel (tikel) düzene girişlerini, bir araya gelişlerini

inceliyor; bu düzenlemenin biçimsel yasalarını, ilkelerini bulmaya yöneliyor. Parçaların bu biçimsel düzenlenimlerinin onlara bir işlev kazandırdığını; kurucu parçaların farklı düzeylerin birimleri olduğunu, bu düzeylerin bir kademeleşme içinde yer aldığını, her birimin, üst düzeyin bir alt birimi olduğunu ortaya koyuyor.

Lacan da, dilbilimin bu açıklayıcı modelini benimseyerek, öznenin *yapılar* halinde kademeleşmiş (katlaşmış) bir şema olarak kavranması gerektiğini ileri sürer. Lacan'ın katları ya da kademeleri, bilinç, ön bilinç, bilinçdışı arasında Freud'un belirlediği farklı özne alanlarını, yerleri yeni bir aydınlık içinde ele alıyor. Bilinçdışını da, benin (kendi'nin) bilinçli ve kavrayıcı durumunun örttüğü (maskeleydiği) ikincil bir yapı olarak görüyor. Böylece, imlemlerden oluşan bilinçdışının yapılaşmış olduğunu söylüyor. Bu öğeler birbirinden ayrı ve eklenebilir, toplanabilir şeyler; ama yine de kategoriler ve altöbekler halinde eklenmiyorlar ve bu, belli düzenlenim yasaları uyarınca gerçekleşiyor.

Dilbilimde, söylemin katlaşmış bir yapısı var ve bu S/s'le belirtiliyor. Bu, söylemin, anlama, kavramlara, fikirlere oranla belli bir ölçüde özerk (bağımlı) olduğunu belirtmek demektir. Gerçekten de, düzenlenimleri ve birleşimleri içinde sözcükler, tümcenin bütünlüğünden çıkan anlama doğrudan doğruya göndermiyorlar (ulaştırmıyorlar) bizi. Psikanalizde de benzer bir temel özellik görüyoruz. Psikanaliz, bilinçdışının oluşumlarının (bunlar karanlık bir eklemleme içindedir); imleyici birleşimlerin kendi düzenlenimlerinde, bilinçdışı imleme oranla, bir ayrışıklık (hétérogénéité) taşıdığını ortaya koyuyor.

Söylemdeki bu belli ölçüde özerklik nereden geliyor? Bu konuyu irdelemek için iki dilsel mekanizmayı, iki söz işlemini yakından incelememiz gerekiyor.

* * *

Dilde, birimler ya da terimler, iki temel işlemle bir araya gelir. Dilin iki büyük eksenini diyebileceğimiz bu iki işlemden birincisi *seçme*, ikincisi *birleşimdir*. Seçme, kullanılabilecek terimler arasından birini seçmektir ve bir terimin yerine bir başkasını koyma olanağını birlikte getirir. Seçme, belli bir benzerlik ya da

karşıtlık ilişkisi üzerinde işler. Birleşim ise, ilintiye, bağlama, ilişkiye, bitişikliğe dayanır. Örneğin, "bekar, evlenmemiş, baki-re, kız" sözcükleri benzerlik temeli üzerinde birbiriyle ilinti halindedir ve biri ötekinin yerine geçebilir. Konuşmada ve yazmada bu sözcükler arasında bir seçme işlemi yapılır. Öte yandan, "çatal, bıçak, içmek, yemek" bitişiklik ilişkisi içinde yani bireşimle birbirinin yerine geçebilir.

Demek ki, Dilin terimleri, *benzerlik* ve *bitişiklik* ilintisi aracılığıyla bir araya gelirler, toplanırlar. Düşüncenin bu iki ilerleyiş biçimi, eğretileme (métaphore) ve düzdeğişmecede (métonymie) yoğun olarak dile gelir.

Lacan bu işlevlerin ve mekanizmaların, bilinçdışının oluşumlarında (rüyalar, dil sürçmeleri, nükteler, belirtiler) benzer bir biçimde bulunduklarını söyler. Hastanın, sözcüklerle, tıpkı şair gibi oynadığını, benzetmeler, eğretilmeler, düzdeğişmeceler yaptığını ileri sürer. (Freud'un, bilinçdışı oluşumlarda bulduğunu söylediği "yoğunlaşma" ve "yer değiştirme"nin yerine, eğretilmeyi ve düzdeğişmeceyi koyar). Ama hastanın benzetmeleri, yaklaştırmaları, ya da imleyenler arasında gerçekleştirdiği başka işlemler, kimi zaman yeni ve çoğunlukla tam anlamıyla kişiseldir. Dilde daha önce hazır bulunan eğretilmeleri ve düzdeğişmeceleri kullansa bile hasta, bunları iç ruhsal güdülenmeleriyle yükler. Örneğin normal bir insan bir genç kıızı bir taya benzetebilir (bu bir eğretilmedir). Ama bu hastanın kullandığı aynı eğretileme, başkalarının anlayamadığı ve anlatılamayan (iletilemeyen) kişisel bir yaşantıdan kaynaklanır ve onu taşır. Dildeki bu tür normal ve yaygın işlemler ile bilinçdışındaki işlemler arasında işte bu fark vardır. Düzdeğişmeceler için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Örneğin Freud'un isterik bir hastası, yanık kokuları duyuyor ve bundan rahatsız oluyordu. Yapılan psikanaliz uygulaması, yani çözümleme sonucunda yanık kokusu, bir yemeğin yanması gibi eski bir olaya, küçük bir drama geri götürüldü. Ama bu yanmış yemek aslında hastanın belleğinde çok daha acı bir dramın yerine geçmişti. Yani burada bir yer değiştirme, yerine geçme; bir düzdeğişmece söz konusuydu. Gerçekten de, hasta yemek yanarken bir ayrılık mektubunu tekrar tekrar okuyarak büyük acı çekmişti. Yanık kokusu,

düzdeğişmece yoluyla bağlı olduğu bir gönül yarasını gösteriyordu. Kısacası dil, bilinçdışının yapısını sunuyor bize ve böylece psikanalizci, serbest çağrışım uygulamasıyla, bilinçdışı oluşumlarının derinlerine inebiliyor ve bunu hem dille, hem de dilde gerçekleştiriyor. Yani dili, hem üzerinde çalıştığı nesne, hem de araç olarak kullanıyor.

Bilinçdışının yapılaşması, dilbilimsel mekanizmalar (işlemler) ve bilinçdışındaki benzer işlemler konusunda Lacan'ın ileri sürdüğü görüşlere kısaca değindikten sonra, insanın oluşumundaki evrelere ve özdeşleşme fenomenine ilişkin kuramını ana çizgilerle ele almaya çalışalım.

İnsan bireyinin oluşum tarihi içinde, kendini arayan çocuk, libidosunu narkislik (narcissisme) bağlamında, kendisini temsil eder gördüğü her şeye yadırır (yükler).

İlk olarak 6 ile 8 aylar arasında bebek, bir aynada gördüğü görüntüsü aracılığıyla bedeninin bütünselliğini ve bir varlık olarak kendini kavrar. Bir buçuk yaşına kadar süren bu evrenin yankıları, işte bu özelliğinden ötürü çok önemlidir. Lacan'ın gözünde, daha sonraki bütün yabancılaşma ve öznelleşme diyalektiklerinin dramı, bu evrenin yani aynı döneminin yapılaştırmacı etkisiyle ilk olarak burada önceden görülmüştür ve bundan ötürü de daha kapsayıcı bir açıklama olanağını içerir.

İnsanın birey olarak oluşumunun çeşitli evrelerinde görülen ve içerden (benden, kendi'den) dışa (simgesel alana girmiş olan özneye) yönelen bağın (çemberin) kopuşu, bir bölünme ve yabancılaşma dramıdır. Nitekim çocuğun, simgesel düzeye geçişi, aile ve toplum tarafından kabullenilmesi demektir ve bu, ayna devresinden sonra gelen Oidipus döneminde gerçekleşir kabaça. Oidipus, daha önceki dönemden, yani narkislik üzerinde temellenen ikili ve dolayumsuz "yansı döneminden ya da aynasal dönemden" (Lacan'ın çok özel bir terimi olan "spéculaire", "yansısal" ya da "aynasal" diye çevrilebilir), simgesel döneme, dolayimli bağlantıya geçirir ve insanoğlunun kökten ve evrensel bir dönüşümünü dile getirir.

Ayna evresinde küçük çocuğun, kendi imgesiyle, bir başka çocukla, annesiyle ya da onun yerine konulabilen bir şeyle dolayumsuz bağlantıya girmiş olduğunu söyleyebiliriz. Çocuk bu

yolla libidosunu bir dış nesneye yöneltmiş ve belli bir ölçüde doyum bulmuştur. Ama dilden önceki ayna evresinde çocuk "tekillik" anlamında "öznellik" kazanmış değildir (oysa biz "öznellik"i genel olarak bu anlamda kullanırız.) Ama yine de, bu ikili ve dolayumsuz bağlantıda, daha önce bölük pörçüklük olarak yaşanan bedenin, bütünlük olarak algılanması söz konusudur ve öznelliğe doğru bir adımdır bu.

Ayrıca bu ilk özdeşleşmede çocuk, kendini karşısındakinden ayırt edemediği için tam bir "geçişlilik" gösterir. Başka bir çocuğu dövdüğü halde, dövüldüğünü söyler, birisinin düştüğünü görünce ağlar, vs.

Demek ki, ayna evresi, "ben" in ilk eklemlenişidir; simgesel düzene girmeden önce, imgesel (imgelemsel) içinde "ben" oluşturan ilk aşamadır.

Psikoz durumunda, çocuk bu evreye çakılıp kalmış; simgesele geçememiş, "sen, ben, o" düzeyine yükselememiştir. Ve bundan ötürü, ne kendini ne de ötekileri gerektiği gibi konumlayamaz. Nitekim psikozlularda ve buna yaklaşan "normal" durumlarda çevredekilerin iyice ayırt edilemediği, birbirine karıştırıldığı görülür. Çevredeki belli kişiler, kimi zaman aranan, sevilen ve tercih edilen, kimi zaman da kötülük yapan kişiler olurlar.

Demek ki, dünyanın ve eşyanın, insansallaştırılması için simgeselin düzeyine ulaşmak, orada yerleşmek gereklidir. Dil (toplum, kültür, aile düzeni) gerçek üzerinde egemenlik kurmasını sağlar insanoğluna ve bu dolayumsuzluktan dolayına geçilerek, yani dolayumsuzluk olumsuzlanarak gerçekleştirilir.

Ayna evresinde, içdünya ile çevreyi (dış dünya) bağlayan çemberin kırılması (bu, imgesellik içinde olmaktadır), "ben" in, kendini sürekli olarak bir başka şeye (imgeye, simgeye, ideale) "yapıştırma" zorunluğunun, özdeşleşme gereksiniminin başlangıcı ve ön örneğidir. Ama daha sonra, öznenin gerçekliğini, başlangıçtaki varlığını, "hakikatini" bulmak, ona yeniden ulaşmak için yapacağı diyalektik sentezler ne gibi nitelik taşırsa taşırsın, Ben ile "hakikat" i arasında hiçbir zaman tam bir çıkışma, kaynaşma, kavuşma gerçekleşemeyecektir. Yani burada bir sonuçsuzluk durumu bulunacaktır her zaman. Lacan, ayna evre-

sinde, gerçek bir "yapısal dört yol ağzı" görüyor. Çünkü bireyin, kendisini yabancılaştıran bir imgeye erotik bir bağlantıyla bağlanmasının ve başkasına yönelik bir geçişkenliğin yanısıra, başkasının istek nesnesine (beğenmesine) yönelen bir nesne tercihi ve ölüm pahasına da olsa, başkasında (ötekinde) kendi yerini kazanmak, yuvalanmak isteyen ve insan varlığını kuran saldırganlık bu evrede kendini gösteriyor.

Oidipus döneminin özü ise, üçlü ve simgesel düzenin kabbullenilmesiyle, daha önceki (ayna dönemindeki) ikili yabancılaşma bağlantısının aşılmasıdır.

Anne ile imgelemsel birliğin yerine, yeni idealler geçer bu dönemde; istek (libido), kendi gerçekliğini dile getiremez ve çeşitli talepler biçiminde ortaya çıkar. İsteğin nesnesi artık geri dönmemesine kaybolmuştur. Onun yerine çeşitli varlıklar konmuştur; ama bu yüzden, doyum da eski varlığı içinde ulaşılmaz bir şey olarak kalacaktır artık.

Bütün bunların temelinde, ailenin yani baba, ana ve çocukların oluşturduğu üçlemen oluşmasını sağlayan simge vardır. Başkasının bakışına göre ve idealler uyarınca kendini biçimlemek, bu dönemde de benliğin donması ve kendine hıyanet etmesi demektir. Oidipus döneminde yüceltimler gerçekleşir. İstek, kültürel ve toplumsal ideallere yönelir, kendini onlara aktarır. Böylece hem libidonun normalleşmesi, hem de kültürel bir normalleşme sağlanır.

Lacan, bu açıklamalarıyla, "ben" (moi) ile "kendi"yi (soi) birbirine karıştırmanın büyük bir yanılgı olduğunu gösteriyor. Benin, gerçek doğasının, dış ideallere (imagolara) narkisliğe dayanan bir özdeşleşme diyalektiği içinde bağlanmaktan başka şey olmadığını kavrayamamanın bu yanılgıya yol açtığını söylüyor. Böylece, benin bir merkez değil, yapıların bir işlevi olduğunu, merkezden yoksun bir varlığı dile getirdiğini belirtmek istiyor. (Yani klasik "ben ruhbilimini" "bilinç ruhbilimi"ni olumsuzluyor Lacan)

Böylece Lacan'ın, bu yazının başlangıcında açıklamağa çalıştığımız, insana, yaşamına ve yaşamının anlamına ilişkin genel ve felsefi düşüncelerine yeniden dönmüş oluyoruz.

İnsanın yabancılaşması, yabancı varlıkla özdeşleşmesi, her zaman bir vazgeçişle sonuçlanır diyor Lacan. İçimizdeki doğru-
dan, *hakikatimizden* vazgeçmedir; daha doğrusu onu kaybetme-
dir bu. İşte, Ben ile varlık arasındaki bu ilerleyip duran uyuş-
mazlık, ayrılık, bütün ruhsal tarih boyunca koyulaşacak ve kat-
merleşecektir. Öznenin tarihindeki her yüceltme, normlara her
uyarlanma (toplumsallaşma), bir yıkımı da birlikte getirir. İnsa-
noğlu, toplumsal ve kültürel alanda kendini kabul ettirmeye
çalışırken, kendi idam fermanını da imzalamaktadır.

Uzun yıllar boyunca hekimlik deneyinden elde ettiği so-
nuçlara dayanan Lacan, sadece hastalar için değil, genellikle
normal insanlar ve insanlık için de geçerli bir doğruyu dile ge-
tirdiğini düşünerek simgenin ve imleyenin kişiyi tutsak ettiğini
ezdiğini söyler. Lacan'a göre simgesele boyun eğmek, insanlık
için yararlı ama insan için sınırlayıcı ve kısıtlayıcı bir şey ol-
muştur. Kendisinde merkezleşmiş olan insan, kendi kendini
beyhude aramanın bitimsiz bir diyalektiğinden başka şey de-
ğildir. Ben, bu arayışın ortaya çıkardığı, oluşturduğu bir yapı;
ama yapıdaki her taş da, insanın özünün taşıdığı hakikatin bir
bölümünün kurban edilmesinden başka şey değil. İnsanı hay-
vandan ayıran simgesel düzen, onun hem yüceliği hem de düş-
künlüğü. Buradaki yanılgıyı, insanın kendini aldatışını ve har-
cayışını ortaya koymak, bunun iç yüzünü göstermek hem psi-
kanalizcinin hem de filozofun görevi. Simgesel insanı hayvan-
dan ayırt ediyor; ama insanın yüceliğinin de düşkünlüğünün
de kaynağı bu ayırt edilişte. Bir toplum bireyi, bir insan olmak,
simgeselin ve toplumun biriktirdiği bütün bayağılıkları ve al-
çaklıkları da özümlemeyi, benimsemeyi gerektiriyor. Başkası-
nın gözüne girmek, kendini beğendirmek, beğenilmek zorunda
insanoğlu. Ve bunu yapmak için, varlığını, gerçeğini, halis ya-
nını, en gerçek eğilimlerini, örtüyor kalıplaştırıyor, çarpıtıyor;
kısacası öz varlığına "hakikatine" hıyanet ediyor. Önemli olan
bununla savaşmak, Lacan'a göre.

Dilde Özleşme ve Yerel Ağızlar Üzerine Notlar

I- Dilimizdeki özleşme, arlaşıma, yenileşme akımı, yalnızca yönetici ve aydın çevrelerin ilgi alanını oluşturuyor. Onlardan başkası çekişip tartışmıyor bu konuda. Oysa, "ulusal dil"in, "ortak kültür dili"nin gerçekleştirilmesi söz konusu. Ama birçok başka "ulusal sorun"da olduğu gibi bunda da halk kitleleri ilgisiz bir seyirci durumunda; edilgin tepkiler gösteriyor yalnızca. Üretilen ya da yeni anlamlarla donatılmak istenen sözcüklerin, amaçlanandan hayli farklı bir biçimde kullanılması; "doğru ve kural" olarak kabul edilen özleşmeye oranla belli bir takım anlam karışıklıklarının, sakatlıklarının, aykırılıklarının ortaya çıkması, bir ölçüye kadar bu edilgin tepkilerle açıklanabilir. Bazı gözlemlere ve saptamalara dayanarak, dilin kullanımında ortaya çıkan ve dil içinde yeni iletişim kopukluklarına yol açan ya da açabilecek olan bu tür anlam karışıklarına ve çarpıklaşımalarına (déformation'larına) değinmeye çalışacağım bu Notlar'da.¹

II- Yerel ağızlarda dil, dünya ile çakışıyor, örtüşüyor diyebiliriz. Ağız, kendi sınırlı ve kapalı dünyasını sindiriyor ve belli bir şaşmazlıkla dile getiriyor; dünya, dilden taşmıyor; bir uygunluk ve devinimsizlik var burada. Oysa, varolagelen dilden sürekli olarak taşan bir yabancı dünyanın gerçeklerini adlandırıp sindirmek zorunda olan yönetici ve aydın zümrelerin dili,

1 Gözlemler ve saptamalar, Bodrum'a bağlı Türkbükü köyünde yapıldı. Bir mikro-dil çalışması için toplanan bu malzemeden ancak birkaç örnek sunacağım. Malzemenin toplanmasına, bilerek ve içtenlikle yardım eden "Turist Başkanı" Osman Çavuş'a, Ahmet Tokcan'a, Sabri Tokcan'a ve bilmeden katkıda bulunan öteki köylü yurttaşlara teşekkür ederim.

durmadan genişlemek ve devinmek zorunda. Devinimsizlik ile devinim gereksinimini birbirine kavuşturup kaynaştıran ve ortak bir sürece sokan köklü bir toplumsal dönüşüm, bir iç dinamik olmadığı için de, *dil çevresi* (ağızlar) ile ortak dili yaratmaya yönelik *dil merkezi* (özleşmenin, arılaşmanın taşıyıcısı olan kaynak)² gerektiği gibi bağ kuramıyor; yabancılık, dışta kalma, kopukluk bir ölçüye kadar yine de sürüp gidiyor. (Birbirleriyle çatışmalarına ve kendi içlerinde de belli uzlaşmazlıklar bulunmasına rağmen, birer merkezsel dil olmaları bakımından, Osmanlıca ile Öztürkçe, bu toplumsal belirlenim dolayısıyla, çevresel dillere oranla benzer bir durumda bulunurlar. Tamamen doğru olmamakla birlikte, Öztürkçenin yeni bir Osmanlıca olduğunun ileri sürülmesi, bu toplumsal belirlenimin bulanık bir biçimde algılanmasından kaynaklanmaktadır.)

III- Merkezin yanılgısı, bir yandan ulusal ortak kültür dilini gerçekleştirmek istemesinden, öte yandan bağdaşık ve geçirgen bir ulusal dilin somut olarak varolduğunu varsaymasından kaynaklanan çelişkidir doğuyor (Gerçekleştirilmek istenen dilin zaten var olduğu konusundaki yarı bilinçli inanış-ideolojik kökenli bir yanılgıdır bu- mantıkta, kanıtlanacak şeyin kanıtlanmada kullanılması gibi bir duruma; bir savı-kanıtsamaya yol açıyor). Çevrenin, yani yerel ağızların birer bütünsellik; kendi ölçüsünde birer dizge ve yapı olduğu, belli bir direnç gösterebileceği, içine sokulmak istenen dil öğelerini dönüşüme uğratabileceği hesaba katılmıyor. Başka bir deyişle, bütün Türk "lehçeleri"ni (gerçekte, bunların birçoğu bağımsız dillerdir)³ kapsayan çok geniş ve dolayısıyla soyut bir Türkçe kavramından yo-

2 Yönetmenler/yönetilenler, buyuranlar/buyurulanlar ilişkisini dile getiren "merkez" ve "çevre" terimlerini, Prof. Şerif Mardin'den esinlenerek ve dili kapsayacak biçimde anlamını genişleterek kullanıyorum. Prof. Mardin, geleneksel ve bir yere kadar da çağdaş Türk toplumunu, bu terimlerin dile getirdiği iki anahtar-kavramla açıklamaya yönelir. Türk toplumunun bilimsel incelenmesine büyük bir aydınlık getiren ve dolayısıyla ideolojinin köklü bir eleştirilmesini içinde taşıyan bu kavramlar için bkz. "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Political Participation in Turkey*'de, Boğaziçi University Publications, 1975.

3 "Dil" yerine "lehçe" sözünün bugüne kadar bilimsel temeli olmayan bir yanıltmaca olarak kullanılmış olduğunu, Prof. Talât Tekin, "Türk Dilleri Ailesi: 1" başlıklı değerli incelemesinde açıklıyor (*Türk Dili*, Sayı: 316, Ocak 1978)

la çıkılıyor; soyut ve düşünsel bir varlık, yani varoluşsuz bir "ide", çıkış noktası olarak benimseniyor ve kökçe Türkçe olan ya da tikel bir yerel ağızda kullanılan her sözcüğün, hiçbir engelle rastlamadan yaygınlaşarak tümelleşeceği, yöneltildiği hedefe kolayca varacağı sanılıyor. Yani bir yandan, Türkiye Türkçesinin içinde taşıdığı ve yüzyıllardır derinleşen özgül eğilimler ve olanaklar (öteki dillerden özümlediği öğeler, kendisine açtığı sözcük kurma yolları, ortak bir dil olma yönünde şimdiye kadar taşıdığı yatkınlık ve taşıyabileceği gizil güç potansiyel) gereken bilimsellik göz önünde tutulmuyor ve öte yandan, ağızların direnci diye bir şey yokmuşçasına davranılıyor. Oysa, ağızların yalnızca merkeze değil, birbirlerine bile direnç gösterdiklerini unutmamak gerekir.

IV- ÖRNEKLER: *Bilinç*, yerel ağızda, *bilgi* anlamında kullanılagelmiş. *Bilgili bir kaptan* yerine, *bilinçli kaptan* deniyor, örneğin. Bu durumda, *şuur karşılığı* olarak ileri sürülen *bilinç* ile *bilgi* arasındaki ayrımın yerine oturması hayli güç. Merkez, *bilinçli bir yurttaş* dediği zaman çevre, bunu, kaçınılmaz bir biçimde *bilgili bir yurttaş*; çevre, *bilgili bir yurttaş* demek isterken *bilinç'i* kullandığı zaman da merkez bunu, *bilinçli bir yurttaş* olarak kavrayacaktır büyük bir olasılıkla. Anlam tekliğine ulaşılmasını sağlayabilecek el kol ve yüz hareketleri ya da nesnenin elle gösterilmesi soyut varlıklar söz konusu olduğunda işe yaramadığından (bilgiyi de bilinci de, bu tür hareketlerle anlatamam ve maddesel varlıklar söz konusu olmadığı için elle gösteremem), merkezle çevrenin, sürekli olarak bir anlam kesinsizliği, bir iletişim kopukluğu içinde kalması kaçınılmaz gibi görünüyor. Buna karşılık, varolagelen merkezsel dille (İstanbul ağzı-Osmanlıca) yerel ağız arasında çoğunlukla eşya adlarına ilişkin olarak zaten var olan aykırılıklar, elle gösterme yoluyla bir ölçüde giderilebilir. Örneğin yerel ağızda, *testi'ye bardak*, *bardak a kupa* deniyor. Ama buna rağmen, yemek sırasında, elle göstererek ciddi ve kimi zaman tehlikeli olabilecek bir anlaşmazlığın önüne geçebilirim. (Bu durumda, dıştan bakılınca aynı dili konuştuğu söylenmesi gereken insanların, el-kol hareketleriyle ve göstermelerle desteklenen ve yalnızca belli bir somut-pratik durum için geçerli olan, yazıya dökülemeyen; bu

somut durum ortadan kalktıktan sonra, kendisi de ortadan kalan ortalama bir "hayalet dil"le konuştuklarına dikkati çekmek isterim. Bizde, merkezle çevre, kentliyle köylü, hem telaffuz farkları, hem de sözcüklerle imledikleri nesneler arasında kesin bağlar olmamasından ötürü bu tür "yaklaşık bir dil"le anlaşmak zorundadır.)

IV/A- *Etki*, yerel ağızda *büyü* anlamında kullanılıyor: *Ayşe Ahmet'e etki etmiş/yapmış* dendiğinde, bir büyü olayı söz konusu. Merkezsel dilin *tesir* karşılığı önerdiği *etki*, Türkçe kökenli olduğu halde, bu istenen anlamı yüklenemiyor ve IV'te açıkladığımıza benzer serüvenlerden geçiyor. Radyodan ya da televizyondan duyulan *ekonomik etkiler* sözü, kesin bir şey anlatmıyor, anlamın karışmasına yol açıyor ya da *ekonomik büyüler* olarak anlaşılıyor ve baştaki tümcenin ters yönde, *Ayşe Ahmet'i güzelliği ya da bir başka özelliği ile tesir altına almış* anlamını, merkezsel dilde edinebilmesi gibi tehlike doğuyor.

IV/B- Bu örnekler (IV, IV/A) Türkçe kökenli ve yeni sözcüklerden seçildi. Merkezle çevre arasındaki dil anlaşmazlığına bir başka açıdan bakmak için daha eski bir örneğe dönelim.

Yerel dilde, hemcinslerinden çok daha zeki bir hayvanın özelliği şöyle dile getiriliyor: "Bunda akıl var ama his yok." Burada, Osmanlıcadan sızmış *akıl* sözcüğü, *zekâ*, *sezgi*, *duyarlık* anlamında; yani mantıksal düşünce ve akıl yürütme yetisi'nin, *bilinç*'in *iyiyi kötüden ayırt etme yetisi*'nin (Osmanlıcadaki kök anlamları bunlardır) tam karşısı bir anlamda kullanılıyor. Yine aynı tümcedeki his ise, *kendini bilme*, *iyiyi kötüden ayırt etme*, *yaptığının bilincinde olma* anlamlarını dile getiriyor. Yani burada da, sözcüğün merkezsel dilde imlediğinin tam karşısı olan kavramlar söz konusu. Sonuç olarak "hayvanın pratik zekâsı, duygusu, sezgisi olduğu ama akıl yürütme, ne yaptığını bilme, iyiye kötüden ayırt etme yetisi olmadığı" olgusu, birbirine tepeden tırnağa karşıt sözcüklerle dile getiriliyor.

IV/C- Bir de Batı'dan alınmış bir sözcüğün geçirdiği anlam serüvenine göz atalım: *Romantik* sözcüğü yerel dilde *kurallara aldırmayan*, *ipini satmış*, *şen-şakrak*, *matrak*; *ilginç kimse* anlamlarında kullanılıyor. Bu sözcüğün, doğrudan doğruya bir Batı dilinden değil de, merkezsel dilden geçerek yerel ağıza sızdığını

dan kuşku duyulamaz (*suppa*: "balık çorbası", *kolona*: "sütun" gibi sözcükler için durum değişik). Batı'dan gelerek merkezsiz dil dolayımından geçen *romantik*'in çevresel dile ulaşana kadar içindeki özellikleri bir bir döktüğünü ve ayrıca çarpıklaşma uğradığını görüyoruz. Ne var ki, sakatlanmanın büyük bir bölümünün merkezsiz dilde gerçekleştiği apaçık. Büyük Batı dillerinden herhangi birinde, genel olarak şu düşünüş ve davranış biçimlerini dile getiriyor *romantik* sözcüğü: sanat alanında, klasik kalıplara baş kaldırma, akla karşı duyguyu ve kendiliğindenliği yüceltme; sanatçının tavrında, duygu yoğunluğu, nedensiz bir üzünc ve mutsuzluk, doyumsuzluk, karamsarlık, dünyadan el etek çekme ya da devrimci etkinliğe ve eyleme yönelme, doğa aşkı, erdem, mertlik, özgürlük gibi değerlerin benimsenmesi ve yüceltilmesi, alay ve küçümseme (özellikle burjuvaziye ve değerlerine yönelmiştir); tarihi ve kültürü ele alıştır, Yeniçağların değerlerine karşı çıkarak ve onları yadsıyarak İlkçağlara, ilkel uygarlıklara, ulusalcılığa ve ulusal verimlere, halkın dehasına önem verme, sanat yaratışının kaynaklarını burarlarda arama, yerel kültüre yönelme, bir yana bırakılmış ya da küçümsemiş sanat formlarını (özellikle halk sanatınıninkileri) değerlendirip geliştirme, gelişmeye ve ilerlemeye inanma, vb.

Bizim merkezsiz dilde ise *romantik*, yalnızca *duygulu*, *coşkun*, *hamhayalci* anlamlarında kullanılıyor. (TDK'nun *Yazın Terimleri Sözlüğü*'nde *romantisme* karşılığı olarak *coşumculuk*'un önerilmesi de, kavramın kök içlemine ve kapsamına bakmadan kuşa çevrilmiş bir *romantik* sözcüğüne dayanılmış olmasından ileri geliyor herhalde. Böylece, birçok karasevda- lı, içine kapanık, bezgin romantik sanatçı, kendi akımının dışına atılmış oluyor.)

Bir de *romantik*'in merkezsiz dilin bilgi kesimindeki kullanılışı. Batı'daki her şeyin bizde de zaten bulunduğu inancının getirdiği bir yalıtkanlığın ve cehaletin sonucu olan bu kullanıma, "Dede Efendi romantik bir bestecidir," yargısını örnek verebiliriz. Oysa Dede Efendi'de ve genellikle geleneksel Türk musikisinde, ne kadar aramp taransa, yukarda romantizmi belirttiğini söylediğimiz özelliklerin ancak birkaç tanesi bulunabilir (son dönemde, duygunun ve duygusalın ağır basması, yerel-

leşme eğilimi, önemsenmemiş müzik formlarının -şarkı, türkü, köçekçe- üzerinde durulması, birkaç mürekkep makamın oluşturulması, gibi). Tarihsel evrimde, Batı-Doğu karşısında yenik düşmüş olsaydı ve Fransızlar, bizim gibi, Doğu'daki her şeyin zaten kendilerinde bulunduğunu düşünerek avunsalardı "Hugo, Mevlevidir" yargısını ileri sürebilirlerdi ve Dede Efendi'de romantizme benzeyen özellik kadar Hugo'da (romantizmde) da Mevleviliğe benzeyen öge bulunabileceğinden bu yargı, "Dede Efendi romantik bir bestecidir" yargısı kadar doğru olurdu.

Burada asıl ilgimizi çeken, *romantik* sözcüğünün anlam sakatlanması geçirdikten sonra, merkezsel dilde ve çevresel dilde bazı ortak belirlenimler (coşkululuk, şen-şakrak olma) taşınması, ama ikincide, birincide bulunmayan ve kökel anlamda yer alan bir belirlenime (kurallara aldurmama/başkaldırma) rastlanmasındır. Merkezsel dilden geçerken yoksullaşan bu sözcüğün, oradan çevresel dile ulaştığında, bu belirlenimi nasıl olup da taşıdığı, rastlantı kavramına başvurulmazsa açıklanması hayli güç bir sorun olarak ortaya çıkıyor ve bizi burada şimdilik ilgilendirmiyor.

V- Yerel ağızda bulunmayan Türkçe kökenli yeni sözcüklerin kullanımında bir başka özellik de görülüyor. Örneğin *yönetim* sözcüğü *idare* anlamında değil de *durum* (bu yerel ağızda var) anlamında kullanılıyor: "Yönetimi bozuk" sözüyle, "durumu kötü" demek isteniyor. Burada *bilinç*'ten (IV) farklı bir durum var. Türkçe kökenli, ama içi boş bir sözcük (*yönetim*), bilinen bir başka sözcük (*durum*) yerine kullanılıyor ve kendisine verilmek, yüklenmek istenen anlamı almayarak, öteki sözcüğün anlamıyla doluyor. (Burada imlenenin tekleşip, imleyenin ikileşmesi; *bilinç*'te ise, imlenenin ikileşip imleyenin tek kalması söz konusu.)

VI- Dilimizin, bugün, anlam aykırılıkları, sapaklıkları, çarpımları ile dolup taşıdığı söylenebilir. İ.Ö. II. yüzyılın ünlü dilbilginleri olan *aykırılıkçılar*'ı anımsamamak elde değil. Bu eski Yunan bilginleri, dilde kurala verilmesi gereken önem konusunda ortaya çıkan tartışmada, aykırılıkları, kuralsızlıkları, çarpıklaşmaları ve kuraldan çok kullanıma önce-

lik tanınması gerektiğini savunmuşlar; kurala önem veren, dilin yalnızca uzlaşma ürünü soyut ve ideal bir dizge olduğunu savunan *örneksemeciler*'i yenilgiye uğratmaya çalışmışlardı. Günümüzde yaşayıp da bizim dilimizi tanımamaları; savundukları görüşü, çevresel dilin nasıl sık sık doğruladığını ve merkezsel dilin örneksemecilerini kimi zaman nasıl yenilgiye uğrattığını görmemeleri, bu bilim adamları adına gerçekten esef edilecek bir şey.

Eleştiri Dergisi, Mayıs 1982

Schopenhauer'ın Felsefesi

Yaşamöyküsü ve yapıtları

Schopenhauer, çağının en büyük felsefeci-yazarı olarak ün kazanmıştır. Felsefeden çok edebiyat alanında önemli olduğunun sık sık ileri sürülmesi, bunun bir kanıtıdır. Ama doğru bir görüş değildir bu. Bir filozof olarak Schopenhauer'ın, Kant'tan sonra gelenler arasında ön sırada yer aldığını söyleyebiliriz. Çağdaşı olan filozoflardan bazıları, sistem kurmak ve kapsayıcılık bakımından onu aşmışlardır. Ama, felsefenin temel ve en önemli sorunlarını canlı, açık ve derin olarak kavramak açısından Schopenhauer'ın kimi zaman onları geride bıraktığı söylenebilir. Gerçekten de, şiirsel sezgi ile gerçekçi ve kül yutmaz bir gözlem yeteneğini, çok zengin ve sindirilmiş bir kültürle kaynaştırarak parlak ve çarpıcı bir üslupla yazan Schopenhauer; bilgikuramı, gerçekliğin özü ve doğası, güzelliğin ve iyiliğin anlamı gibi kuramsal sorunlarda da, özgün bir düşüncenin ürünü olan açıklamalar getirmiştir.

Eleştirmenler, Schopenhauer'ın düşünce tarzının, genellikle Avrupa felsefesinden farklı olduğu üzerinde durmuşlar; Doğu düşüncesinde ağır basan "dünyadaki kötülük" sorununun onu her şeyden fazla ilgilendirdiğini söylemişlerdi. Gerçekten de, onun felsefesi, yaşamdaki ve insanın içindeki kötülükten sıyrılmaya yönelik bir çaba olarak görülebilir. Bu kötümser felsefenin ahlak alanında ileri sürdüğü öğretisi, Schopenhauer'ın kendisinin de belirttiği gibi "dünyadan kaçmaya" yönelik dinlerin görüşlerine yakın düşer. Ama Schopenhauer'a göre, ahlaksal

davranış ve kötülükten sıyrılma çabası, dinlerde olduğu gibi, "ötedünya", "cezalandırılma" ya da "ödüllendirilme" ilkeleri üzerinde temellendirilemez. Bu bakımdan onun felsefesi, yaygın, yüzeysel ve sıradan din yaşamının ve inançlarının eleştirilmesini de içinde taşır. Ve Schopenhauer'ın düşüncesi, dine ve genellikle kalıplaşmış toplumsal değerlere yönelen köklü bir eleştirme olması bakımından, çağdaş düşünceyle canlı bir ilinti kurar. Bu ilinti özellikle Nietzsche aracılığıyla gerçekleşmiştir.

Schopenhauer yaradılıştan kötümserdir; yaşamın anlamsızlığı, boşunalığı, insan varoluşunun acılı yanı, sürekli olarak kendini duyurur ona. Bu deneyimi irdelemek, ona ilişkin açık bir görüş ortaya koymak Schopenhauer'ın temel çabasıdır. Benliğinde duyduğu şeyi, yani sürekli doyum vermeyen her isteği, sevilen ve istenen her yeni şeyin elde edilmesi için harcanan çabayı, evrenin tümünü kapsayan, onun özünde bulunan bir gerçek olarak görür. Kötümserliği, kendi yaşamının güç olmasından, başına tatsız olaylar gelmesinden kaynaklanmaz. Kendisinin de belirttiği gibi, insanların en talihlileri arasında yer alan bir kimsedir Schopenhauer. Yaşamak için, istemediği bir işi yapmak zorunda kalmamıştır. Bu özgürlüğü de babasına, Danzig'li zengin tüccar Heinrich Floris Schopenhauer'a borçludur.

Arthur Schopenhauer, 22 Şubat 1788'de Danzig'de doğdu. Annesi ve babası Hollanda asıllıydı. Annesi Johanna Schopenhauer, romancı olarak ün kazanmıştı; kız kardeşi Adele de edebiyat alanında yetenekli olduğunu göstermişti. Kendi durumundan yola çıkıp bir genelleme yapan Schopenhauer, kafalı erkeklerin, karakterini babalarından, zekâlarını da annelerinden aldıklarını söylemişti. Ama annesiyle geçinemiyordu. "Bir evde iki dâhi olmaz" diyen annesi, oğluna soğuk davranıyordu. Kocasının ölümünden sonra, "serbest aşk hayatı" yaşamak için, bu işe elverişli bir yer olan Weimar'a gitmişti. Annesinin bu davranışı, bazı yazarlar tarafından, Schopenhauer'ın kadınları küçümsemesinin ve kıyasıya eleştirmesinin nedeni olarak görülmüştür. Annesi oğluna şöyle yazıyordu: "Çekilmez ve kasvetli bir insansın; kendini beğenmişliğin bütün iyi niteliklerini gölgeliyor ve başka insanlarda kusur bulma eğilimini önle-

yememen de, bu nitelikleri işe yaramaz şeyler haline getiriyor.” Böylece, anne ve oğul ayrı yaşamaya karar verdiler. Schopenhauer, annesini, verdiği davetlerde sadece bir yabancı gibi ziyaret ediyordu. Goethe'nin, Schopenhauer'dan söz ederken gelecekte çok ünlü bir kimse olacağını annesine söylemesi ise, bardağı taşıran son damla oldu. Sert bir kavga sonunda annesi, Schopenhauer'ı merdivenden aşağı yuvarladı. Bunun üzerine filozof da, gelecek nesillerin ancak kendisi dolayısıyla annesini hatırlayacağını söyleyerek intikam aldı ondan. Çok geçmeden de Weimar'ı terk etti ve bundan sonra yirmi dört yıl yaşayan annesini bir daha görmedi.

İntihar ederek yaşamına son veren babası (babannesi de delirdikten sonra ölmüştü) Schopenhauer'ı başarılı bir tacir ve bir hayat adamı olarak yetiştirmek istedi. Başlıca Avrupa dillerinde benzer bir biçimde telaffuz edildiği için “Arthur” adını vermişti ona. Schopenhauer, küçük yaşta Fransa'ya gönderildi ve bu ülkede 1797'den 1799'a kadar kaldı. Döndüğünde, Fransızca'yı, Almancayı unutacak kadar iyi öğrenmişti. 1803 ve 1804 yıllarında da İngiltere'de, Fransa'da, İsviçre'de ve Avusturya'da bulundu. Bağımsız bir cumhuriyet olan Danzig, 1793'te Polonyalıların eline geçince, bu olaya üzülen babası Hamburg'a yerleşti. Schopenhauer burada bir tüccarın yazıhanesine verildi (1805). Ama ticaret yaşamına dayanamayacağını anlayarak 1807'de resmi bir okula girmek için annesinden izin istedi. Böylece, daha önce gördüğü modern eğitimden sonra klasik öğrenime başlamış oldu. Bu öğrenimi Gotha ve Weimer'da devam etti. 1809'da tıp öğrencisi olarak Göttingen üniversitesine girdi. Tıp öğrenimini, hekimlik yapmak için değil, bilimsel bilgiler elde etmek için seçmişti. 1810'da felsefe fakültesine geçti. Derslerini izlediği Kantçı G.E. Schulze'nin etkisinde kaldı. Onun Aristoteles ve Spinoza'dan önce Platon ve Kant'ı okuyup öğrenmesi konusundaki öğüdüne kulak verdi ve bundan hiçbir zaman pişmanlık duymadı. 1811'den 1813'e kadar Berlin'de bulundu. Fichte'nin ünü bu kente çekmişti Schopenhauer'ı. Ama bu filozofun tumturaklı ve karanlık felsefesinden hoşlanmadı. 1813'te, *Yeter Neden Önermesinin Dört Çeşit Kökü (Die vierfache Wurzel des Satzes vom zu reichenden Grunde)* adlı teziyle Jena Üniversitesi'n-

de doktorasını verdi. Kant üzerine yaptığı çalışmaların ilk verimiydi bu. Bu arada Weimar'da Goethe ile tanıştı ve onun renk kuramını benimseyip geliştirdi. *Über das Sehen und die Farben* (Görüm ve Renkler Kuramı), bu çalışmalarının sonucu olarak 1816'da yayımlandı. Kafasında oluşmaya başlayan sistemini ortaya koyma tutkusuna kapılmıştı artık. Nitekim başyapıtı *Die Welt als Wille und Vorstellung* (İrade ve Tasarım Olarak Dünya) 1818 yılının bitiminden önce baskıya hazırды ve 1819'da basıldı. Böylece en erken olgunluğa ulaşmış filozoflar arasında yer alıyordu Schopenhauer. Çünkü otuzuna gelmeden tamamladığı bu kitabıyla, bütün sisteminin ana çizgilerini ortaya koymuştu. Daha sonra düşüncelerini bir iki doğrultuda geliştirmiş, ama daha çok, temel görüşünü yeni alanlara uygulayarak ayrıntılara inmiş, somutlaştırmış, doğrulamış ve pekiştirmişti. Bundan ötürü, kendisini tekrarlamadığını sandığı zaman yanılıyordu Schopenhauer. Gerçekte, temel görüşlerini, sayısız dile getiriş içinde tekrarlıyordu. *İrade ve Tasarım Olarak Dünya*, hemen hiçbir yankı uyandırmamış ve Schopenhauer'in beklentileri boşa çıkmıştı. Üniversite profesörlerinin düşmanlığından ötürü böyle olduğunu düşünen Schopenhauer, daha sonra bu kimselere sürekli olarak saldırdı. Hegel okulunun resmi temsilcilerinin, Hristiyanlığı savunuyormuş gibi görünerek mevki elde etmekten başka şey düşünmediklerini ve kendilerinden farklı düşünen herkese düşman olduklarını söyleyip duruyordu. Oysa Schopenhauer, bir komployla karşı karşıya değildi. Yapıtının yayımlandığı günlerde, Hegel'de doruğuna ulaşan Alman idealizmi düşünce dünyasında egemenlik kurmuştu. Almanya siyasal umutlarla doluydu ve geleceğe güvenle bakıyordu. Oysa Schopenhauer, devlete de, ilerlemeye de inanmıyordu. 1848 devriminin başarısızlığa uğraması, bu umutları ve coşkuyu silip süpürünce, Schopenhauer'in felsefesinin kavranıp benimsenmesi için elverişli bir ortam doğdu. Beklediği ün ve hayranlık, yaşamının son yıllarında belki de umduğundan daha büyük ölçüde gerçekleşti.

Başyapıtının başarısızlığa uğramasından sonra Roma'ya ve Napoli'ye gitti. Dönüşünde, Berlin Üniversitesinde sınav verip doçent oldu. Vereceği derslerin saatlerini, Hegel'in derslerine

rastgelecek biçimde seçti. Öğrencilerin Hegel'in derslerini bırakıp kendi derslerine geleceklerini sanıyordu. Ama bu umudu boşa çıktı. Ancak dokuz öğrenci onu dinlemeye gelmişti. İstifa etti ve Hegel'e daha ağır saldırılarda bulunarak intikam almaya çalıştı. 1831 yılında Berlin'de kolera salgını başlayınca (Hegel bu salgında ölmüştür) Frankfurt'a yerleşti. Ölümüne kadar (21 Eylül 1860) burada yalnız yaşadı.

Kitabının hiçbir yankı uyandırmaması, zaten hırçın ve işkilli olan Schopenhauer'ı daha huysuz bir kişi haline getirmiş, ama düşünür yanını düş kırıklığına uğratamamış, yaratıcılığını köstekleyememişti. Gerçekten de Schopenhauer'ın büyük yapıtları, ün kazanmasından önce yazılıp bitirildi. Kurduğu sistemi doğrulayan yeni buluşları büyük bir uyanıklıkla ve yakından izliyordu. Metafiziğinin son bilimsel buluşlarla doğrulandığını göstermek amacıyla 1836'da *Über den Willen in der Natur'u* (Doğadaki İrade Üzerine) yazdı. 1837'de bitirdiği *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (İnsansal İradenin Özgürlüğü Üzerine) Norveç Kraliyeti Bilim Akademisi'nin ödülünü 1839'da kazandı. Bunu ve Danimarka Kraliyet Derneği'nden 1840'ta ödül alamamış olan *Über das Fundament der Moral* (Ahla-kın Temeli Üzerine) adlı denemesini, *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Ahlakın İki Temel Sorunu) başlığı altında 1841'de yayımladı. Gerçek anlamda ün kazanmasını sağlayan iki ciltlik denemeleri *Parerga und Paralipomena'nın* (harfi harfine çevirilecek olursa "Yan Ürünler ve Geri Kalanlar" denebilir) yayın tarihi ise 1851'dir. Daha önce de belirtildiği gibi, *İrade ve Tasarım Olarak Dünya'dan* sonra yazdıkları, temel görüşlerinin köklü bir değişikliğe uğramadığını gösterir. Bunlar, titizlikle yapılmış genişletmeler, geliştirmeler ve uygulamalardır.

Schopenhauer, bir filozofun yaşamöyküsü ve kişiliği ile yapıtı arasında ilinti kurmaya kalkışmanın doğru olmadığını düşünüyordu. Ama kendisini eleştirenler bu konuya sık sık değindikleri için, karakteri üzerinde biraz durmamız gerekir.

Schopenhauer, daha genç yaşlarında ten zevklerine düşkün bir kimse olarak yaşamaya başlamış; eğlenceye, bohemliğe, cinselliğe düşkün bir kimse olarak davranmıştı. Bunun yanı sıra bencil, kendini beğenmiş, herhangi bir şeye kolayca inan-

mayan ve kapılmayan işkilli ve evhamlı bir kimseydi. Pipolarının çalınmasından korktuğu için onları kilit altında tutuyor, yatağının başucuna dolu bir tabanca koyarak uyuyor, berberin usturasına boynunu teslim edemediği için dışarda traş olmuyordu. En kızdığı ve dayanamadığı şeylerden biri de gürültüydü. Bu konuda şöyle yazmıştır: "Bir kimsenin rahatsız olmadan dayanabildiği gürültü niceliği, onun zihinsel yeteneğiyle ters orantılıdır." Büyüklüğünün kabul edilmediğini, hakkı olan başarının ve ünün elinden alındığını düşünüyor; bu konuda marazi bir duyarlık gösteriyordu. Ahlak öğretisinin amacı olan dünyadan el etek çekmek, doğal eğilimlerden uzaklaşmak ve isteklerden yüz çevirmek ile kendisinin bu kurallara karşıt olarak davranması arasında apaçık bir çelişki vardı. Ama Schopenhauer, bunu ısrarla ortaya koyanlara gülüyor ve bir ahlakçının sadece kendisinin sahip olduğu erdemleri örnek olarak göstermesinin saçma olduğunu söylüyordu. Ona göre böyle bir iddia, bir heykeltıraşın kendisinin, yarattığı yapıtlardaki güzelliğe sahip olmasını istemek kadar anlamsızdı. Ahlak felsefesi de öteki felsefe kolları kadar kuramsal bir nitelik taşıyordu. Schopenhauer'ın karakteri ve yaşamı ile dünyadan kaçış ve kurtuluş ilkesi üzerinde temellenen ve Buddha'cılığa yaklaşan ahlak öğretisi arasındaki çelişki, her şeyden önce doğruyu aramasıyla, doğruya tutkun bir kimse olmasıyla açıklanabilir. Başka bir deyişle, yaşadığı bu çelişki ve uyumsuzluk, insanoğlunun sınırlamadığı aldanışları ve yalanları, büyük bir cesaretle görmesine ve göstermesine yol açmıştır denilebilir. Schopenhauer'ın felsefesinin canlı ve ilginç yanı da buradan kaynaklanmaktadır. Bundan ötürü, yaşamı ve düşüncesi arasındaki çelişki üzerinde soyut bir biçimde ısrarla durmak, bu çelişkinin somut düşünce alanında onu özgün görüşlere nasıl götürdüğünü görmemeye, felsefesinin değerli ve geçerli yanını gözden kaçırmaya yol açabilir.

Schopenhauer felsefesinin ayırt edici ve özgün yanı, dünyayı anlamlı bir şey olarak görmemesi; dünyanın, anlamlı bir dünya olmadığını ileri sürmesidir. Dünyanın temelinde bir akıl; kendini yavaş yavaş ve gittikçe zenginleştirerek gerçekleştiren ve özü anlam olan ve sonunda bilinç haline gelen bir tin (Geist)

bulunduğunu söyleyen Hegel'e, bu bakımdan, tam olarak karşıttır Schopenhauer. Bundan ötürü, "gerçek olan akla uygundur; akla uygun olan da gerçektir" diyen ve hem varlığın hem de insanın taşıdığı anlamı büyük bir sistem içinde felsefe bakımından yorumlamaya yönelik Hegel'in tersine Schopenhauer, anlamsız bir dünyada insana "yolunu buldurtmak"¹, kötü ve varolunmaya değmez bu dünyada bir yaşama olanağı yaratmak ister.

Kant'ın Eleştirilmesi

Schopenhauer da tıpkı Fichte gibi Kant'ın *Katıksız Aklın Eleştirilmesi*'nden yola çıktığını söyler, ama Kant'ı eleştirir ve tek yanlı bir yorum doğrultusunda geliştirmeye çalışır. Schopenhauer'a göre, Kant'ın felsefeye yaptığı en büyük katkı, fenomenler (duyularla algıladığımız görünüşler) ile bunların arkasında bulunan kendinde-şey arasında bir ayırım gözetmesi ve bunu belirleyip ortaya koymasındır. Bilindiği gibi Kant, bütün gerçekliği (dünyayı), öznenin yapısındaki kalıplar, biçimler (formlar) aracılığıyla algıladığımızı; gerçeğe bu kalıpların biçim verdiğini ve onu bir kavranabilir nesne durumuna ancak bu formlar aracılığıyla getirdiğini ileri sürüyordu. Başka bir deyişle bütün bilğimiz (burada Kant'ın özellikle göz önünde tuttuğu bilimsel bilgidir), insan öznesindeki formlara göre, yani onlara bağımlı olarak oluşur. Bundan ötürü biz ancak *görünüşleri* (fenomenleri) bilebiliriz; onların arkasında ve bizden bağımsız olan şeyi; kendinde-şeyi, mutlağı bilemeyiz. Yani bilğimiz *bize-göre* bir bilgidir. Kant, öznenin bilgi oluşturan bu formlarının, duyu yetimizde zaman ve mekân; anlayışgücümüzde ise on iki kategori olduğunu söylüyordu. Böylece Kant, duyulara ve dolayısıyla özneye bağlı olmayan, ona göre olmayan gerçek varlığı, mutlağı, kendinde şeyi bilebileceğimizi ileri süren ve bu konuda çeşitli açıklamalar getiren akılcı metafiziğe bir sınır koyuyordu.

Schopenhauer da, zaman ve mekân içindeki dünyanın, yani zaman ve mekân bakımından kavranan dünyanın, öznenin

1 M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 1980, s. 449.

bir algılaması, bir tasarımı olduğunu, yani özneye bağlı olduğunu söyledi. Bundan ötürü felsefesini, "dünya, benim tasarımımdır" sözüyle başlattı. Başka bir deyişle Schopenhauer, duyularımızla ve mekân-zaman kalıpları içinde algıladığımız evrenin bir bağımsızlığı, kendi başına bir varlığı olmadığını; ancak *algılandığında var olduğunu* ileri sürüyordu. Ayrıca bu görüşün dünyasının, yani fenomen dünyasının bir kaynağı ve dayandığı bir töz olması gerektiğini; yani bir kendinde-şeyin, bir mutlak gerçeğin bulunması gerektiğini de söylüyordu. Schopenhauer, buraya kadar Kant felsefesiyle aynı görüşü paylaşıyordu. Ama ona göre, duyularımızdan bağımsız kendinde-şeyin irdelenmesinde, Kant iki önemli yanlış yapmıştı. Bunların birincisi, Kant'ın, kendinde-şeyi, bir kendinde-nesne, yani nesnel olarak varolan bir tikel şey olarak görmesiydi. Oysa, Kant'ın kendi söylediklerine göre, özne ile nesne arasındaki ilinti ve tek tek, yani tikel varolanların temeli (zaman ve mekân), algı etkinliğine bağlı olan bir şeydi. Bundan ötürü, nesnenin, yalnızca duyu yetisinin formları (kalıpları) açısından değil, her bakımdan özneye bağlı olduğunu; onun tarafından koşullanmış olduğunu söylemek gerekirdi: Kant bunu söylemeyecek, gerçek öğretisini çarpıtmıştı.

Kant'ın ikinci yanlışı, kendinde-şey ile fenomenler arasındaki ilintiyi, neden ile etki arasındaki ilinti olarak görmesiydi. Oysa yine Kant'ın kuramına göre, nedensellik, salt bir öznel kategoriydi ve öznenin algı dünyasının ötesine uygulanamazdı; yani özneye göre olan dünyayı aşan bir ilinti olarak görülemezdi. Kant'ın düşündüğü biçimde kendinde-şey, yani kendinde-nesne, varlığını kendinden alan gerçek bir kendinde-şey ya da mutlak olamazdı bu durumda. Kendinde-şey, bir İradeydi yalnızca ve bu İrade, bilinç ya da kişi olarak düşünülebilecek olan bir İrade değildi; kör ve bilinçsiz bir Güç'tü. Gerçek töz ve mutlak varlık, yani öznenin formlarına bağlı olmayan, onunla koşullanmamış bir varlık olan bu İrade vardı yalnızca; bütün öteki varolanlar, bütün evren, onun belirimlerinden (tezahürlerinden), ortaya çıkışlarından, nesneleşmelerinden başka şey değildi. Tek tek olma, yani tikellik yalnız tasarımda, yani fenomenlerde (görünüşlerde) söz konusu olduğuna göre, varolanların

tümünün öncesiz-sonrasız tözü olan bu İradede, farklılaşma ve ayrılıp bölünme diye bir şey söz konusu olamazdı. Bundan ötürü İrade, "tek ve bütün"dü.²

Demek ki, dünyanın özneye bağlı olmasını ileri sürmesi açısından, yani idealist yanı bakımından Schopenhauer'ın sistemi, Kantçı bir sistemdi. Ama bu sistem, özne dışında bir mutlak gerçeklik, tüm varlığı kuşatan bir kendinde-şey, yani nesneleşerek dünya halinde görünen bir irade olduğunu ileri sürmesi, yani felsefesal gerçekçilik yanı bakımından da, Giordano Bruno'nun ve Spinoza'nın sistemlerine yaklaşan bir "tümtanrıcılık"tı. Ne var ki, Kant'ın idealizmini yorumlarken, *Katıksız Aklın Eleştirilmesi*'nden hayli ayrılıyordu Schopenhauer. Kant'ın, bilgimizi oluşturan kategorileri inceden inceye temellendirmesini ve çıkarsamasını bir yana atarak, bu kategorilerin hepsini nedensellik kategorisine indirgiyordu. Ayrıca bununla yetinmeyip Kant'ın bilginin düzenleyici ilkeleri olarak ortaya koymaya çalıştığı ve karmaşık kanıtlarla temellendirmeye yöneldiği aklın idelerini (kavramlarını) de kabullenmiyordu. Üstelik, nedenselliği de, zaman ve mekânla eşgüdüm içine koyarak duyu yetimizin bütün deneyimlerden önce gelen bir formu, yani *a priori* bir formu olarak görüyordu sadece. Böylece Kant'ta düşünceye verilmiş olan kendiliğindenlik ve etkinlik, Schopenhauer'da, bir yana bırakılıyordu; bilgi Kant'ta olduğu gibi, yalnız deneyim ve algıya değil, doğrudan doğruya duyumlanabilir olana indirgeniyordu. Başka bir deyişle, bütün düşüncelerimizin ve kavramlarımızın kaynağının, duyum olduğunu söylüyordu Schopenhauer. Bu açıdan ele alındığında, onun felsefesinin tam olarak bir duyum ve algı felsefesi olduğunu; bilgi kuramının bu temele dayandığını söyleyebiliriz. Böylece Schopenhauer, Fichte'nin izlediği doğrultunun tam tersinde gerçek Kant'çı düşünceden, onun kadar uzaklaşmış oluyordu. Schopenhauer'ın estetik ve ahlak kuramları ise, irade öğretisi üzerinde temellenmişti. Bunların birincisi, kendisinin de söylediği gibi Platon'un, ikincisi ise, Buddha'cı görüşlerin etkisinde oluşmuştu.

2 A. Schwegler, *A History of Philosophy*, New York, 1899, s. 429-430.

Tasarım Olarak Dünya

Schopenhauer'ın bilgikuramı ve varlık felsefesi, "dünya benim tasarımımdır" ve "öznesiz nesne yoktur" sözlerinde dile getirilmiş ve özetlenmiştir. Tek tek varlıkların, varolanların, duyular aracılığıyla bilinen fenomenlerden (görünüşlerden) başka şey olmadığını ileri süren bu görüş, Yeniçağ filozofları arasında yaygındır ve en kesin biçimiyle Berkeley tarafından dile getirilmiştir. Schopenhauer da, Berkeley'e çok şey borçlu olduğunu açıkça söyler. Ama idealist filozofların çok önemli bir noktada yanıldığını da belirtir. Ona göre idealistler, dünyanın, yani tek tek varlıkların fenomen (görünüş) olmağını öznelikle özdeşleştirdikleri için yanılmışlardır. Tasarım, onların sandığı gibi tamıtamına öznel değildir. Tasarım, nesnel olarak varolan bir şeyin zihnimizdeki bir simgesi yani öznel bir simgesi de değildir. Öznede ortaya çıkan ve nesnel karşılığı olmayan bir değişim, bir etkilenim de değildir. Tam tersine, özne ile nesnenin bağıntısı yalnızca tasarımda *bulunur*. Özne ve nesne, karşılıklı bağıntı (bağlantı) içinde bulunan iki parçadır ve tasarım onların birliğidir. Bundan ötürü, "öznesiz nesne yoktur" sözü ne kadar doğruysa, "nesnesiz özne yoktur" sözü de o kadar doğrudur. Fenomen ya da tasarım sözcüğü, özneyi de nesneyi de, birbirinden farklı ama özünde içerdği iki terim olarak kapsar. Başka bir deyişle, öznenin nesneye bağıntısı (ilişkisi), fenomen dünyasının, görünüşünün temelidir. Çünkü hem özne hem de nesne, sonsuz tözden yani iradede kaynaklanır ve onun belirimleridir. Buna karşılık kendinde ele alındığında (yani belirimleri bakımından, fenomenler dünyası bakımından ele alınmadığında) bu sonsuz töz, yani irade, özne de değildir nesne de değildir. Dünya *benim* tasarımımdır, ama ben tasarımlar edindiğim sürece *varımdır*.

Öznenin ve nesnenin eşit olarak temeli oluşturdukları düşüncesine dayanarak Schopenhauer, maddeciliğin de, idealizmin de yanlış olduğunu ileri sürer. Maddecilik, nesnenin özneyi ortaya çıkardığını; idealizm ise öznenin nesneyi ortaya çıkardığını ileri sürmektedir. (Örneğin Fichte'de, Ben'in dışındaki her şey yani

Ben-olmayan, Ben'den türer, onun bir ortaya koyuşu, yaratışıdır.) Maddecilik yanlıştır; çünkü bilen özneyi, ancak bu öznenin bilişinden kaynaklanarak varolan (varlığını ondan alan) ve bu bilişe göre (bu bilişe bağlı olarak) varolan şeyle açıklamaya çalışmaktadır. Ayrıca maddecilik, dolayumsuz olanı dolayımlı olanla; daha fazla bilineni, daha az bilinenle açıklamaya çalışması dolayısıyla da yanlıştır. İdealizm de yanlıştır, çünkü, ileri sürdüğü nedensel ilinti (yani öznenin nesneyi ortaya çıkarmış olması), ancak açıklaması gereken şey dolayısıyla, yani öznenin nesneye bağıntısıyla (tasarımla) olanaklı olan bir şeydir. Demek ki Schopenhauer'a göre, özne ve nesne (zihin ve madde) karşılıklı olarak birbirine bağlıdır (bağıntı içindedir). Özne ve nesne, farklı yarlardan görülen bir ve aynı şeydir. Felsefesal açıdan ele alınan dünya, düşünce ve yer kaplamaya, zihin (tin) ve maddeye bölünemez; gerçek dünya ya da kendinde-şey (irade) ile ideal dünya ya da tasarıma bölünebilir ancak. Bu sonuncusu ise, hem öznel hem de nesnel olan bütün fenomen dünyasını kapsar.

Schopenhauer, *Yeter Neden Önermesinin Dört Çeşit Kökü*'nde görüşlerin (fenomenlerin) bağlı oldukları zorunlu yasaları yani görüşleri kavramamızı olanaklı kılan ve özcede bulunan deneyim-öncesi (a priori) formları (yapıları, kalıpları) inceleyerek sisteminin temelini kurar.

Yeter Neden Önermesi ya da İlkesi, bilişin (bilginin) en yüksek ilkesidir ve dolayısıyla fenomen dünyasının da temelidir. Başka bir deyişle, Yeter Neden İlkesi, tasarımlarımız arasındaki deneyim-öncesi ve yasalı (zorunlu) bağıntıları dile getirir. Başka bir deyişle bu ilke, her nesnenin temel formudur; tüm nesnel varlığın varoluş tarzıdır. Demek ki, hiçbir fenomen bağımsız olarak varolamaz; her fenomen için, onun varlık temelini (zeminini) oluşturan başka fenomenler varolmuş olmalıdır. Üstelik, bu başka fenomenler, kendilerine bağlı olarak ortaya çıkan fenomenin, nasılsa öyle varolmaktığını ve başka bir biçimde varolamamaktığını belirleyecek bir temel, bir zemin olmalıdır. Tümel, zorunlu ve dolayısıyla a priori olan Yeter Neden İlkesi, deneyimden çıkarılamaz. Çünkü o, deneyimin dayandığı temel koşuldur.

Tasarımlarımız arasında bulunan ve Yeter Neden İlkesinin dile getirdiği zorunlu bağıntılar, nesne çeşidine göre farklılık

gösterir. Özne için nesne olabilecek her şeyi dört öbeğe ayırabiliriz. Başka bir deyişle dört çeşit tasarımdan söz edebiliriz. Bundan ötürü, Yeter Neden İlkesi de dört çeşittir; bu İlkenin dört çeşit kökü vardır.

1. Oluş ve değişimin temeli; bunların kavranmasının zemini olarak Yeter Neden İlkesi, evrende herhangi bir olayın ortaya çıkması ve kavranabilmesi için, ondan önce gelen ve onu nesnel olarak belirleyen başka olayların olması zorunludur. Başka bir deyişle, nedensellik, hem öznel hem de nesnel bütün görünüşlerin (fenomenlerin) bağlı olduğu yasadır. Nedensellik, dar anlamıyla mekanik olayların birbirini belirlemesi olarak ortaya çıkar. Organik dünyada ise uyarım olarak görünür. Ama aynı zamanda güdülenmedir. Yani bir bireyin, zaman ve mekân bakımından kendinden uzakta olan nesnelere ulaşması, onları elde etmesi konusunda dış etkiler altında kalarak harekete geçmesidir. Güdülenimler, organizmayı, bilinç aracılığıyla etkileyen uyarımlardır.

2. Bilginin temeli olarak Yeter Neden İlkesi, kavramların ve yargıların oluşabilmesini sağlayan koşul olarak iş görür. Bir yargının yeter nedeni varsa, bu yargı bir bilgi dile getirir. Doğruluk da bu temele dayanır. Yani ancak böyle bir yargının doğru olduğunu söyleyebiliriz.

3. Varlığın temeli olarak Yeter Neden İlkesi, deneyim-öncesi, yani a priori duyu formları olan zaman ve mekânın kurduğu zorunlu bağıntılardır. Örneğin, bir üçgenin açılarının eşitliğinin nedeni, kenarlarının eşitliğidir ve bunun tersi de doğrudur. Nitekim, zamandaki herhangi bir anın ve mekândaki herhangi bir yerin konumu, bütün öteki anların ve yerlerin konumuyla belirlenmiştir. Böylece, varlığın Yeter Neden İlkesi, oluş, fizik nedensellik ve mantıksal art arda geliş kavramlarını aşar ve hem nesnel, hem de öznel varlığın öncesiz-sonrasız ve değişmez koşullarına dayanır. Matematikğin kaynağı burada; zaman ve mekânda bulunur.

4. Son olarak, Yeter Neden İlkesi, eylemin ortaya çıkmasının ve kavranabilmesinin koşuludur (temelidir). Burada, yenden güdülenime dönmüş oluyoruz. Ama burada söz konusu olan güdülenim, daha önce nesnel açıdan gördüğümüz güdüle-

nim değildir; öznel açıdan gördüğümüz güdülenimdir, yani bilinçli istektir, istemdir. İrade, kendinde ele alındığından, yani töz olarak, özgürdür; ama tek tek istekler birer fenomendir ve bundan ötürü de Yeter Neden İlkesine bağlıdır. İstekler de, tıpkı fizik etkilerin (sonuçları) nedenlerine bağlı oldukları gibi, güdülenimlere bağlıdır. Nitekim nedensellik bağıntısı en apaçık biçimde, istekte görülüp kavranır. Çünkü istek (bir şeyi isteme), iç sezgiyle açıkça gördüğümüz bir nedenselliğin oluşmasıdır. Yani burada nedenin etkiyi doğurmasını, iç sezgi gözüyle bütün çıplaklığı içinde görürüz. "Güdülenim, içeriden görülmüş nedenselliktir," diyor Schopenhauer.

Demek ki tek tek varlıkların, tikel varolanların dünyası, metafizik açıdan bakılınca, bir tasarım olarak görülmektedir. Bu tasarımın özünde bulunan ve onu kuran öğeler ise, özne-nesne, zaman, mekân ve nedensellik bağıntılarıdır. Öznel biliş (bilgi) bakımından ele alındığında ise, tasarımları, *sezgisel* ve *soyut* olarak iki öbeğe ayırabiliriz. Sezgisel bilginin yetileri, duyu ve anlayışgücüdür. Duygu yetimiz, yalnızca edilgin ve alıcı bir yetidir. Bundan ötürü algıyı bir başına oluşturmaz. Algının oluşması için anlayışgücünün, duyumlarda bir nedensellik bağıntısını kavraması (sezgilemesi) gereklidir. İşte ancak o zaman, zaman ve mekânda nesne olarak dünya ortaya çıkar ve algı tamamlanmış olur. Nedenselliğin kavranması anlayışgücünün biricik işlevidir. Soyut düşünme ya da dolayımli (yani sezgi gibi doğrudan olmayan) bilgi yetisi ise, akıldır. Aklın işlevi de anlayışgücü gibi kavramlar kurmaktır. Bütün soyut bilginin kaynağı akıldır ve fenomenler dünyasına ilişkin bilim de bundan ötürü akıldan kaynaklanır. Demek ki, bilgi kuramı alanında Schopenhauer'ın felsefesi, duyu yetimizin a priori formlarını kabul etmesinin yanında, tam anlamıyla bir ampirizm olarak ortaya çıkıyor.

İrade Olarak Dünya

Öznenin biricik işlevi, yukarda açıklandığı gibi yalnızca edilgin bir biçimde tasarımlar edinmek olsaydı, felsefenin de yalnızca fenomenlerin varlığından söz eden bir öğretisi olması;

onların bir gerçek *nedeninin*, temelinin bulunmadığını ileri sürmesi gerekirdi. Böylece felsefe, her şeyin bir görünüş ve bir hiç olduğunu söylemek zorunda kalacak, *nihilizm'e* yönelecekti. Ama özne yalnızca kuramsal etkinlikte bulunmaz; yani onun işlevi yalnızca tasarımılamak ve bilmek değildir. Özcede, pratik bir yan da vardır; yani özne eylemde bulunur, iradesini uygular, bilinçli olarak belli şeyler ister. İmdi, bu türden her istek ve eylemin en son temeli olarak mutlak bir etkinliğin bulunması gereklidir ve mutlak olması bakımından bu etkinlik fenomen dünyasının koşullarından, belirlenimlerinden bağımsız olmalıdır, onların dışında yer almalıdır. Gerçi şu ya da bu bilinçli istek, yani tek tek istekler (tikel istekler), ancak tikel olmaları koşuluyla ortaya çıkabildiklerinden, yalnızca tasarımda bulunurlar ve bundan ötürü de, yukarda açıklandığı gibi, Yeter Neden İlkesine bağlıdır (dayanırlar). Ama iradenin edimleri olarak kendilerinde ele alındıklarında, ya da öznenin bir iç varlığının belirimleri (tezahürleri) olarak görüldüklerinde, bunlar, mutlak ve nedensizdirler. Schopenhauer öznenin, fenomenler dünyasını aşan bir bilgi edimiyle, bu iradenin mutlaklığını ve dolayısıyla kendi tözselliğini, yani kendisinin bir görünüş (bir fenomen) olmayıp, temeli ve tözü olan bir şey olduğunu kavradığını söyler. Yani özne kendini, bir kendinde-şey, bir *irade* olarak kavramaktadır. Ama yalnızca duyularla verilmiş olanı, tasarımı, fenomeni kavrayabilen özne, nasıl olup da böyle bir bilgi edimini gerçekleştirebilmekte ve tek tek nesnelerin, tikelliklerin dünyasının ötesine geçebilmekte, bilginin biricik ve zorunlu temeli olan Yeter Neden İlkesini nasıl aşabilmektedir? Schopenhauer, bu soruya cevap verilemeyeceğini söyler. Böylece Schopenhauer'in bilgi kuramı ile metafiziği arasında bir kopuş, bir tutarsızlık ortaya çıkmış olur.

Peki, töz ile eşanlamlı olarak kullanılan bu *irade* sözcüğünden ne anlamamız gerekiyor? Schopenhauer'ın felsefesinin temel kavramlarından biri olan *Bireysellik İlkesi'*ne göre, tikellikler, tek tek şeyler, farklar (şunun bundan farklı olması), ancak zaman ve mekân içinde, yani tasarımda olanaklıdır (gerçekleşebilir). Demek ki bu irade, kişi niteliğinde değildir. Çünkü kişi olma, belli bir öznenin nesnesinden ayrı (farklı) olmasını gerek-

tirir. Bundan ötürü Schopenhauer, Tanrıyı kişi olarak düşünmenin, saçma bir şey olduğunu söyler. Çünkü böyle bir kavram, mutlak varlıkta, yani Tanrıda, görünürlük (fenomen-olma-hali) olduğu düşüncesine dayanır. Ayrıca, töz olarak iradede, ister bilinçli, ister bilinçsiz olsun, güdüler ya da amaçlar da bulunamaz. Yani burada bilinçli isteme (istem) söz konusu değildir. Şöyle diyor Schopenhauer:

"Kendinde-şey olarak irade, her çeşit Yeter Neden İlkesinin dışındadır ve bundan ötürü tamıtamına nedensizdir; ama onun belirimlerinin her biri bu yasaya (ilkeye) bağlıdır. Ayrıca İrade de *çokluk* diye bir şey de yoktur; ama bu İradenin zaman ve mekândaki belirimleri sayısızdır."

"İrade, tektir; ama bir bireyin ya da kavramın tek olduğu gibi tek değildir; çokluğun dayandığı koşuldan yani *principium individuationis*'ten (*bireysellik ilkesi*'nden) bağımsız bir şey gibi tektir." Öyleyse bu iradeyi, ancak katışıksız bir kendiliğinden etkinlik, bir kör güç olarak düşünebiliriz ve eyleminin de katışıksız olduğunu, yani güdülenimi ve amacı olmadığını; bir hiçlikten bir başka hiçliğe yöneldiğini söyleyebiliriz.

Schopenhauer, bu biçimde kavranan iradenin, öznenin tözü olduğunun *kanıtlanamayacağını*, çünkü iradenin, bütün koşullar dışında yalnızca mutlak olarak kendini ortaya koyduğunu ve başka bir nedene dayanmadığını söyler. Nedene dayanmadığı için kanıtlanması da olanaksızdır. İrade, Schelling'in felsefesine benzeyen bir *sezgiyle* kavranmaktadır yalnızca. Böyle olduğu kabul edilse de bundan sonra, iradenin, dışımızdaki nesnelerin tözü olduğunu göstermek gerekmektedir. Schopenhauer, bu temellendirmeyi ve çıkarımı benzetmelere, örneklemelere dayanarak yapar. Burası, Schopenhauer'ın felsefesinin en zayıf olduğu yerdir diyebiliriz.

Schopenhauer, dış nesneler arasında bedenimizin de bulunduğunu ve bedenimizi hem fenomen, hem de kendinde-şey olarak bildiğimizi söyler. Çünkü bedenimizi zaman ve mekânda bulunan dünyanın bir parçası olarak ve dış bir şey olarak algıladığımız gibi, içten de algılarız ve bu sonuncu algı aracılığıyla onun, iradeyle bir ve aynı şey olduğunu söyleriz. Hareket etmek istediğimizde bedenimiz harekete geçer. Bu

harekette isteme ve hareket, neden ve etki olarak birbirine bağlanmış değildir; çeşitli yanlardan (açılardan) görülmüş tek bir gerçek söz konusudur burada. Demek ki beden iradeyse, bütün öteki varlıklar da iradedir. Schopenhauer, sistemini, işte bu pek sağlam olmayan çıkarsama ve kabul üzerine kurar.

Öte yandan, iradenin birliğinden tasarıma ve çokluğa nasıl geçildiğini de açıklayamaz. Ama iradenin, özü bakımından bir *varolma-iradesi*, bir *yaşama-iradesi* (isteği) olduğunu söyler ve bundan ötürü, belli biçimlere bürünerek kendini ortaya koymaya, nesneleşmeye yöneldiğini söyler.

İradenin bu kendini ortaya çıkarmasında, görünür kılmasında iki aşama vardır. İrade, önce *dolayımsız* olarak, daha sonra da *dolayımlı* olarak nesneleşir. Zaman ve mekânda tek tek var olan her şey dolayımlı olarak nesneleşmiştir; yani insan zekâsı ve düşüncesi aracılığıyla nesneleşmiştir. Ama duyuların konusu olan bu nesneler ile katışıksız ve mutlak irade arasında, iradenin dolayımsız nesneleşmeleri yer alır. Bunlar, *İdealar*'dır; yani bütün algılanan nesnelerin kaynağı, temel ve özgün tipi, örneği olan ilkelerdir. Bütün algılanan tek tek nesneler ise, onların kusurlu birer kopyasıdır. (Schopenhauer, burada, Platon'un ünlü *İdealar* kuramından yararlanıyor.)

Schopenhauer, iradenin üç nesneleşim aşamasından geçtiğini de söyler: 1. Çekim ve magnetizm olarak görüldüğü inorganik dünya; 2. Uyarım olarak görüldüğü bitkiler dünyası; 3. Uyarım ve aynı zamanda bilinçli güdülenme gibi daha yüksek biçimlere bürünerek ortaya çıktığı hayvansal dünya.

Zamanın, mekânın ve nedenselliğin dışında olduğu için irade özgürdür ve ortadan kaldırılamaz. İradenin varoluş tarzını, "öncesiz-sonrasız-şimdi" sözüyle dile getirebiliriz. Ölüm, yalnızca bir dış görünüştür; bir şeyin ortadan kalktığını, yok olup gittiğini düşünmemiz de bir aldanıştır. Çünkü, şeylerin içindeki öncesiz-sonrasız töz, nasılsa, her zaman öyle kalır. Bi-reyler silinip gider, yalnızca cinsler yani öncesiz-sonrasız *İdealar* ortadan kalkmaz ve silinip gitmez. Bundan ötürü insanoğlu, bir birey olarak, bir bilinçli ben olarak, ürünü olduğu organizma ile birlikte ortadan silinip gider, ama ırk ya da insanlık ölümsüzdür. Demek ki Schopenhauer'a göre, töz ile tasarım

arasında taban tabana karşıtlık vardır: Töz yani irade, kendi varlığı içinde kendine özdeştir, ortadan kaldırılamaz, yok olamaz ve özgürdür. Ama tasarım olarak irade, sonsuz olarak çeşitlilik gösterir, değişikliğe uğrar ve şaşmaz nedensellik yasasına boyun eğer.

Estetik

Schopenhauer'ın sanat kuramı, İdealar öğretisine dayanır. Bu öğretiye göre, tek tek nesneler, belli bir cinsin, bir tipin, bir İdeanın yetkin olmayan somutlanışlarıdır, dile gelişleridir. İdea açısından baktığımızda, tek tek nesnelerde, onların geçici özelliklerinin ve bir dış görünüş olmalarının yanında, ölümsüz ve değişmez bir şey de bulunduğunu görürüz. İşte sanatın alanı, tek tek nesneler, yani bireysel-olan aracılığıyla İdea'yı ya da tümeli görmek ve kavramaktır. Gerçek bir resim ya da heykel, doğadaki bir şeyin taklidi değildir. Gerçek bir resim ya da heykel, doğada gerektiği gibi eksiksiz somutlaşmış ve nesneleşmiş olsaydı, İdea'nın olacağı durumu dile getiren bir üründür. Bundan ötürü sanattaki biliş de, adım adım ilerleyen mantıksal düşüncenin değil, sezginin sağladığı bilistir (bilgidir). Sanat, bütün akılyürütmeleri, bilimleri ve iç düşünmeleri aşarak nesnesini doğrudan doğruya kavrar. Demek ki estetik sezgi, zamandan, mekândan ve nedensellikten sıyrılmıştır. "Estetik seyredişte (bakışta), tikel nesne, türünün İdeası haline gelir ve onu seyreden birey de katışıksız bir bilgi öznesi" olur, diyor Schopenhauer. Başka bir deyişle, bu seyredişte İdealar ve bilen özne aynı doğadan kaynaklanan şeyler haline gelerek özdeşleşirler. "Sanatçı, doğanın özüdür, nesneleşmiş iradedir." Sanat yaşantısında özne, nesnede eriyecek biçimde yükselir ve bu duruma eşlik eden ruh hali, tam bir kıvıltısızlık ve dinginliktir. Bundan ötürü estetik haz, tamutamina kendinde ve kendi-içindir. Nitekim dış bir çıkar ya da yarar işin içine girdiği anda, estetik haz da ortadan kaybolur. Schopenhauer, estetiğinde, Platon ile Kant'ı kaynaştırmaya çalışır.

Ahlak Felsefesi

Schopenhauer, düşünce ve edebiyat dünyasında, en fazla ahlak öğretisiyle etkili olmuş ve ün kazanmıştır. Bu öğretinin dayandığı temel düşünceleri şöyle özetleyebiliriz:

İrade, genel olarak bir yaşama-iradesi, var olma-iradesidir (isteğidir); sürekli olarak "yaşamaya yönelir ve akar". Çünkü yaşama isteği ve iradesi, özü gereği, kendini nesneleştirmeye yönelir. Gölge, insanın bedenini nasıl izliyorsa, fenomenler dünyası da iradeyi öyle izler. Var olmak için birbiriyle mücadele edip duran sayısız varlık da böylece ortaya çıkar. Bu varlıkların her biri, kendi İdeasını gerçekleştirmek, somutlaştırmak zorundadır. Ama onun bu amaç doğrultusundaki çabaları, bütün öteki varlıkların aynı tür çabalarıyla engellenir ve sınırlanır. Bundan ötürü İdealar, tam anlamıyla, kusursuz bir biçimde hiçbir zaman gerçekleşemez. Yine bundan ötürü her yanda kusur ve eksiklik, sınırlama ve yok etme görürüz. Başka bir deyişle, her yanda, sürekli bir ortaya çıkış ve yok oluş gerçekleşmektedir. Doğadaki bu sürekli hareket ve kaynaşmanın benzerini bilinçte de buluruz. Bilinçli istekler, dürtüler, içtepiler, bu sürekli kaynaşmaya yol açar. Bilinçli isteğin amacı, bireyin isteklerini ve dürtülerini doyuma ulaştırmaktır. Başka bir deyişle, düşman doğa güçleri ve öteki bireylerin sınırlayıcı ya da yıkıcı etkileri karşısında, bir bireyin kendisini koruması ve varlığını sürdürmesi söz konusudur burada. Bundan ötürü, bilinçli irade tam anlamıyla bencildir; bende başlar ve bende biter. İsteğin doyuma ulaştırılması ve sona ermesi ise, mutluluktur. Ama mutluluğa ulaşılabilir mi? Schopenhauer, bu soruya olumsuz cevap veriyor. Çünkü irade yöneldiği amaçlara ulaşmış olsaydı, tam bir hareketsizlik haline girecek; dürtü, içtepi, istek ortadan kalkacak ve böylece irade, yaşama-iradesi olarak ortadan silinip gidecekti. Demek ki doyuma ulaşmanın olanaksızlığının, yaşama-iradesinin doğasında ve özünde bulunması gerekir. Schopenhauer'ın kötümserliği, işte bu temele dayanır. Tedirginlik ve iç rahatlığının bulunmayışı acı duyurur bize; mutluluk ise, iç rahatlığı ve dinginliktir. Ama iradenin hiçbir zaman dinginlik içinde bulunmaması, sürekli olarak hareket etmesi, bütün varlık-

ların temelidir; varolanların hepsi bu kaynaşmadan doğmuştur. Mutluluk ulaşılması olanaksız bir amaçtır, ama insanoğlunu sürekli olarak peşinde koşturur. Bundan ötürü de dünya, çok kötü bir dünyadır; hatta kötülerin kötüsüdür. Ama dış etkilere ve güdülenmelerden sıyrılarak bu kötülükten kurtulmanın bir yolu vardır. Bu tür bir özgürlüğe ise ancak "iradenin olumsuzlanmasıyla" ulaşabiliriz. Yani bütün isteklerin, içtepilerin, dürtülerin ortadan kaldırılması özgürlüğe ulaştırır bizi ve bu dünyadan sıyrır. İnsanoğlunun iradesi tam anlamıyla güdülenmelerin nedenselliğine bağlı olduğuna göre, isteğin olumsuzlanması (ortadan kaldırılması), felsefesal ve estetik sezgiye benzeyen bir edimle olanaklıdır ancak. Böyle bir edim, sonlu dünyayı, yani fenomenler dünyasını aşacak ve özneye, mutlaktaki özgürlüğü ve huzuru kazandıracaktır. Yaşama-iradesinin olumsuzlanmasının birinci aşaması, başkalarına merhamet ve şefkat duymaktır. Bu duygular, insanın, kendi bencil bireyselliğini unutmaya ve genel yarar doğrultusunda davranmasına yol açar. Toplumsal ahlaklılığın ve adaletin temeli merhamettir Schopenhauer'a göre. Yaşama-iradesinin olumsuzlanmasının ikinci aşaması ise, bütün isteklerin sona ermesi; her çeşit kişisel ve toplumsal yarar düşüncesinin ortadan kalkması ve öznenin tam bir iç rahatlığına ve dinginliğe kavuşmasıdır. *İntihar*, iradenin kendisini, özünü ortadan kaldırmadığı ve ancak bir görünüşünü, yani bireyi yok ettiği için bir çıkış yolu değildir. Demek ki, gerçek ahlaklılık dünyadan el etek çekmek, her türlü istek ve hazdan yüz çevirmektir. Bu görüş Buddha'cılığın Nirvana kuramının işlenip geliştirilmesinden başka şey değildir.

Demek ki, Schopenhauer'ın felsefesi, Kant ve Fichte'nin transandantal felsefesinin, Locke'un ampirizminin, Spinoza ve Schelling'in tümtanrıclığının, Platon'un idealizminin ve Buddha'cılığın karamsarlığının birleştirilmesidir. Özgün yanı ise, töz ile iradeyi özdeşleştirmesidir.³

*Aşkın Metafiziği Çevirisi ve
Schopenhauer'ın Felsefesi, Yazko Yay., 1983*

*Felsefenin Başlangıcı, Doğu, Korku, Birey**

Felsefe, belli bir somut varlığa, bir tikelliğe; bir imgeye, bir tasarıma bağlı olmayan, ondan sıyrılmış olan düşüncenin ortaya çıkışıyla başlıyor. Bir somut ve tikel varlığa yönelik olmamak; onda bulunmamak ve kendine dönmüş olmak felsefenin iç-başlangıç noktası; onu öteki düşünce biçimlerinden ayıran düğümsel-nokta. Başka bir deyişle, imge değil de genel ve soyut düşünce yani kavram ortaya çıktığı zaman felsefenin başladığından sözedebiliriz. (Burada, felsefenin iç-başlangıcından söz ediliyor; hiç kuşkusuz bu ortaya çıkış, dolaylı olarak başka gerçeklere; onların ortaya çıkışına bağlıdır; onlar olmadan felsefe de söz konusu olamaz. Nitekim Hegel, kendini halk olarak tanıyan bir halkın; birey olarak koyan bireyin bulunmaklığını felsefenin başlangıcının koşulu olarak görür. Halkın kendi bilincine ulaşması bireyin, kendisi ve başkaları tarafından bir birey; dokunulmaz ve tümel bir varlık olarak kabullenilmesi ise, Hegel'de Tin'in deviniminin bir uğrağı, bir basamağıdır. Ama felsefeyle birlikte ve onun varlık koşulu olarak ortaya çıktığı ileri sürülen bu gerçekler, yalnızca Tin'in devinimiyle açıklanabilir mi? Açıklanır denince, Tin'in devinimini koşullandıran nedir? diye sormak gerekir. Bu, Hegel'e eskiden beri ve özellikle maddeci felsefe tarafından yönetilen haklı bir eleştirisi.)

* * *

* S. Hilav'ın, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap'ta yayımlanan Hegel çevirisine (s. 149-160) ilişkin açıklama ve notları (Ed.N.)

Tin (felsefe, halkın kendi bilinci, yasallık, bireysellik, kültür, vs.), kendi belirlenimlerini ve görece bağımsızlığını içinde taşıyor kuşkusuz. Ama, daha genel bir çerçevenin belirleyiciliği; insan-öğünün dünyayı ve kendini işleyip yoğurması, maddesel etkinliği; kısacası *praksisi* olmadan bu ortaya çıkışları kavramak hayli güç. Ne var ki, sözünü ettiğimiz eklemlemeler ve dolayimler (praksis/ekonomik üretim ve koşulları/bunlardan kaynaklanan, görece bağımsızlığı olan, bunları etkileyen ve hatta toplumsal bütünü ya da oluşumun kurucu öğeleri olan kültür yani üstyapı gerçekleri) irdelenmeyecek bu notlarda. Yalnızca, felsefenin başlangıcının, Doğru'nun, korkunun, bireyin iç belirlenimlerinin betimlenmesine ve saptanmasına yönelmek söz konusu.

* * *

Hegel'e göre, felsefesal düşünce, tümellik olarak, kavram olarak, öz olarak ortaya çıkar; varoluş tarzının temeli budur. Düşünce daha önce, çeşitli biçimlere bürünmüş olabilir (bu bakımdan Hegel'de düşünce ile felsefe arasında çok önemli bir fark var); mitoslarda da dinde de, düşüncenin işleyişiyle karşı karşıyayız, ama burada düşünce, tasarımın, imgenin, tikel varlığın; yani *doğanın* içindedir henüz; ondan sıyrılmamış, kendi bağımsızlığını kazanmamıştır. Tikellik, sınırlanmışlık demektir; bir başka deyişle, özgürlüksüzlüktür ve aynı zamanda kendisinden başka bir yerde, bir yabancı varlıkta bulunmak demektir (dinde, mitoslarda ve ekleyebiliriz *ideolojide* bulunmaktadır.) Ama doğallıktan, tikellikten, başka yerde olmaktan sıyrılıp kendine dönen, kendi yanına gelen, kendi yurdunda yerleşen düşünce, bu edimiyle birlikte, tümelliğe, özgürlüğe kavuşuyor; kendi başınlığını ediniyor; bir başka deyişle, *töz* oluyor. Yani artık, dünya düşünceden başlayacaktır; düşünce dışındaki bir varlıktan başlamayacaktır; onunla sınırlanmayacaktır.

* * *

Böyle bir görüş, hiç kuşkusuz haklı olarak, felsefeye, dıştan verilmiş her şeyin (mitos, din, otorite, ideoloji) eleştirilmesi gö-

revini yükleyecektir. Gerçi Hegel felsefesinin, böyle köklü bir eleştiriden çok, yaşadığı çağın kurulu düzenini haklı çıkarmaya uğraştığı söylenir ve bu, bir bakıma doğrudur. Ama aynı felsefenin buna ters bir doğrultuda (eleştirel/sol/devrimci) "geliştirilmiş" olduğunu biliyoruz. Ya da Alexandre Kojève gibi bilgin-düşünürlerin, Hegel'i bir tanrıtanıamaz ve maddeci filozof olarak yorumladıklarını da biliyoruz. Herhalde, Hegel'in canlı ve güncel yanı, bu sonuncu yorumlardadır.

* * *

Özgürlük ile felsefe arasında, kökçe bir birlik, beraberlik var. Halk ve birey kendini özgür olarak koyamadığı sürece, felsefenin varlığından söz edilemez. İnsansal varlığın (Hegel Tin der buna), doğal olandan (duygu, istek, tutku, korku) sıyrılmadığı ve bunları aşıp daha yüksek bir düzeyde örgütlenemediği yerde, yani gerçek anlamıyla bireyin ortaya çıkmadığı yerde yoktur felsefe ve olamaz.

* * *

Doğu, bize bu sıyrılmamışlık görünümünü sunuyor; daha doğrusu, bu sıyrılmamışlığın olduğu yere, özgürlüksüzlüğe ve bireysizliğe *Doğu* diyoruz. (Burada, *Doğu*, belli bir praksise ve onun gözlemlenebilir bir biçim edindiği, tenleştigi bir üretim biçimine sıkı sıkıya tekabül eden bir kategori olarak ele alınmış değildir. Yani bir ekonomik kategori değildir; bir coğrafya terimi de değildir. Hiç kuşkusuz bunlarla ilişkisi vardır *Doğu*'nun; ama burada *Doğu*, yalnızca iç varlığı, özü; yani insanın dünya karşısındaki bir duruşu, dünyaya belli bir *orani* olarak ele alınıyor ve nedensel bir açıklama değil, betimleme çevresinde irdeleniyor. Bu bakımdan, *Doğu*, ağır basmamakla ve kesin olmamakla birlikte Batı'nın bazı toplumsal kesimlerinde ve zümrelerinde bulunabilir; yani onlar da bu anlamda *Doğu*lu olabilirler. Öte yandan ekonomik ve coğrafi anlamda, *Doğu*'nun içinde de Batı'ya ve hatta onun aşılmasına rastlanabilir. Japonya, bir bakıma tam anlamıyla "*Batı*"dır; Çin ve Çinhindi

gibi ülkeler ise, çok daha yüksek bir toplumsal yaşama yönelmişlerdir. Demek ki, "Doğu", bu notların irdelemesi çerçevesinde, ekonomiyle birebir bir tekabül içinde ele alınmıyor. Bu da, belki daha sonra, ekonomiye bağlamak üzere, Doğu'nun bir öz olarak kavranması çabasını içermesinden ötürü böyle oluyor.)

* * *

Doğu dediğimiz böyle bir bütünsellikte, böyle bir özde, ne gibi belirimlerle (tezahürlerle) karşılaşılıyor ve karşılaşılabilir?

Özetle şöyle denebilir: bu bütünsellikte, düşünce saydam değil; kendini göremiyor; tek yönlülükten (verilmiş nesneye yönelmişlikten) sıyrılıp sınırlarını kaldıramıyor. Bundan ötürü düşüncenin tabanını, eleştiri değil, inanç oluşturuyor; düşünce de özgür bir devinim yok, özgürlük yok; yani düşünce kendisinden başlamıyor; olumsuzlama olarak değil, bir dış gerçeğin olumlanması olarak ortaya çıkıyor. (Hegel, Çinlilerden söz ederken, "eşittirler, ama özgür değildirler" diyerek, bütün geleneksel Doğu için geçerli olan ilginç bir saptamada bulunur.)

Bu düşünceyle donanmış olan insan teki, kendini gelip geçici bir şey, varlığı kendinde olmayan ve kendinden başlama-yan bir varlık, bir görünüş; özsellik taşımayan bir varoluş; kısacası bir ilinek olarak görecektir. Yani, dışındaki bir tözün (Doğa, sonsuzluk, tanrılar ya da Tanrı ve Hegel'e eklemeler yapalım; devlet, cinsellik, toplumsal yer -mevki-) karşısında bir ilinek olarak duracaktır; varoluşacaktır. Gerçek anlamında bir birey olmadığı için iradesini tözsel bir gerçek olarak tanımayacak ve tanıtamayacaktır (kabul ettirmeyecektir).

* * *

Despotluk ve onun duygu ve heyecan alanındaki tabanını oluşturan *korku*'nun kaynaklarıdır bunlar. Doğu'da insan teki, iradesinin irade olarak kabullenilmesinin değil, isteğinin nesnesini her ne olursa olsun elde etme peşindedir. Burada, dolayım-dan (iradelerin karşılıklı olarak kabullenilmesi demek olan ya-sadan) geçmek; onunla dolayımınmak diye bir şey yok; bir

kör döğüşü ve *keyfilik* içinde herkesin her istediğini elde etme savaşı söz konusu ("gücü gücü yetene" deyiminde belirtildiği gibi). Bu da, korkunun ve onunla birlikte kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkan, ikiyüzlülüğün, gizli kapaklı iş çevirmenin, açıkgozlülüğün, kaytarmacılığın, öyle olmadığı halde öyleymiş gibi *görüñmenin*, yalanın, övünmenin, övmenin, aldatmanın, *temel kategoriler olarak* yaşama egemen olmasına, genellik kazanmasına yol açacaktır. Bu durumda bir iç ahlâksallığın, vicdanın, toplumsal ahlâkın bireyi belirlemesi değil, cezalandırılma korkusu ve cezayı atlatma umudu söz konusudur; temel psikolojik güdülenimlerdir bunlar.

* * *

Doğ'u'nun eski bütünselliğinin çözölüp dağıldığı; yasanın yokluğunu dolduran korkunun ve töresel yaptırımların geçerliğini yitirdiği, bütünselliğin öteki dengeleyici öğelerinin etkili olmaktan çıktığı ve üstelik bu durumun üzerine yasa, toplumsal ahlâklılık ve vicdan yani iç ahlâksallık üzerinde temellenen Batı ilişkilerinin, yani kabaca kapitalist ilişkilerin (bu, kapitalizmde yasaya ve vicdana aykırılık yok demek değildir) getirdiği olanaklar eklendiği zaman Doğulu insan tekinin (açıkgozlülüğün, kurnazlığın) inanılmaz serüvenleri de başlayacaktır. Başka bir deyişle, bütün öteki yaşam alanlarında görüldüğü gibi, burada da, eski ve artık parçalanmış tözün (din, inançlar, töreler) yeni ilişkiler ve onların getirdiği olanaklarla örtüşmezliği ortaya çıkacaktır. Yani yeni biçim, eski ve köhne tözle (hiçbir zaman tamıtamına elenip ortadan kalkmaz bu töz) yani içerikle örtüşemeyecektir; ortada, indirgenmez bir "uymazlık" süregidecektir. Siyasal yaşam, sanat ve edebiyat, cinsellik, giyim kuşam, davranış biçimleri, hep bu yeni biçim ve eski içerik aykırılığını göz önüne seren kasvetli örneklerini yineleyip duracaktır.

Hegel'in Doğ'u'da, Batı'daki anlamda "vicdan yokluğu"ndan ve yalnızca cezalandırma korkusundan söz etmesi, özellikle Batı darbesi altındaki Doğ'u'da daha belirgin bir anlam kazanır. Gerçekten de, naylon pirinç yapmak, zeytinyağına makine yağı karıştırıp ihraç etmek, öldürücü etkileri olan ya da beklenen et-

kilerden hiçbirini göstermeyen ilâçlar hazırlayıp satmak, bataklık araziye ruhsatsız ve kaçak inşaat yapıp kadın, erkek ve çocukluğun ölümüne yol açmak gibi etkinlikler ve “girişimler”, başka türlü nasıl açıklanabilir?

* * *

Daha önce, ilksel olarak dinde ve devlette (tözde) bulunan insan tekinin (Doğu’daki durum); yani kendi başına varlığı olmayan, dünyayı kendinden başlatmayan, ama yine de tarihsel toplumsal bir bütünlük içinde görece bir dengede yer alan Doğu “birey”inin iki yüz yıldır, eski tözden yeni bir töze (töz-bireye, yani ilineksellikten çıkıp tözleşmiş kişi tipine ve onun bütünselliğine) kendini aktarmaya çalıştığı bir toplum düşünelim. Bu sefer de, Batı’nın ilineği olma söz konusu olacaktır burada... (Doğulu insan teki, bir töz değişimini gerçekleştirmemişse ve içinde bulunduğu bütünsellik köklü bir değişimden geçmemişse). Çünkü Batı serüvenini yaşamadan, yani *töz-birey* ve *kişi* olmadan onu özümlemenin olanaksız olduğu (ideolojinin iddiasına rağmen) kendini somut yaşamda her an gösterecektir. Böylece yabancı bir bütünselliğin içindeki ilineksellik; yani ilineğin ilineği olma durumuyla (*katmerli ilinekleşme*) karşı karşıya kalacağız. Başka bir deyişle, bu durumda Doğulu insan teki, hakkı olmayan bir yerde bulunmak isteyecek; bunun için eğreti ve beyhude çözümler bularak (açıkgözlük, kurnazlık ve taklit kategorilerinin alanıdır burası) didinip duracaktır. *Taklit*, görüldüğü gibi olmamak ve olduğu gibi görünmemek, eski korkunun yerini alan yeni korku, yani yabancılardan korkmak ve kendi gerçeklerini onlardan saklamak; işine geldiği zaman Doğulu, işine geldiği zaman Batılı olmak, bu katmerli ilinekleşmenin temel belirlenimleri olarak ortaya çıkacaktır. Doğu’nun Batı’ya yönelmek isteyişinin, yani genellikle Batıcılık hareketlerinin kendinde (nesnel) varlığıyla bilinçsel yansıması yani kendini *sanması* (ya da Hegel’ci anlamda fenomenolojik yarı) arasındaki örtüşmezlik buradan kaynaklanıyor denebilir. Böylece burada, eski tözünü yadsıdığı halde, ondan (köklü bir bireysellik değişimi, nitel bir toplum-ekonomik dönüşüm gerçekleşmediği

için) hiçbir zaman kurtulamayan; her iki töze de bağılmış gibi görünen bir *kalp bireysellik*'in yırtılışı söz konusu olacaktır. Ama bu yırtılma, bağdaşık (homogène) bir birey varlığında ortaya çıkmadığı, yüzeyde kaldığı için yaratıcı ve trajik bir olumsuzlamayı ve dolayısıyla daha yüksek bir düzeye çıkıp gelişmeyi, yani aşmayı getirmeyecektir; gerçekleştirmeyecektir. Bu yerinde sayış, aynı gerçeklerin, olayların, birbirinin kopyası olan kişilerin sürekli olarak yinelenmesinde; bir çeşit gülünç *zamansızlık* ta; bireysel ve toplumsal bellek yokluğunda kendini gösterip duracaktır.

* * *

Ama ilineksel olan insan teki, aslında, kendisinin hiçbir zaman gerçek bir varlığa değil, ancak bir *görünüşe* sahip olduğunu için için bilmektedir. Bundan ötürü, örneğin siyasal alanda, yüz yaşındaki politikacılardan hâlâ bir şeyler beklemek; yaptıkları eski ve feci yanlışlara rağmen onlardan bir şeyler ummak; onları yanlışlarından sorumlu tutmamak; bir düşünceyi temsil ettikleri için değil, yalnızca ortada *görüldükleri* için onları önemli kişiler olarak görmek de aslolanın varlık değil, görünüş olduğu düşüncesinden kaynaklıyor denebilir. Burada ilk bakışta tek kişiye veriliyor gibi görünen önem, son çözümlemede, insanın ve bireyin hiçliğinin kabul edilmesi karşısında, görünüş olarak sürekliliğine duyulan bir hayranlıktan başka şey değildir. Yine burada, bireyin içsel ve tözsel varlığı değil, sürekli olarak görünmesi önem kazanmaktadır. Böylece, çok yaşayan ve görünmekte ısrar eden bir kimse, töze o ölçüde çok benzediği için beklentilerin ve önemsenmenin konusu olacaktır.

* * *

Gazete, film ya da televizyonda görünmenin hayranlık uyandırması da bu bağlam içinde açıklanabilir. İlineksel olan insan teki bir ikinci varlığı olan görüntüyü, yazı ya da imge olarak gazetede, filmde, televizyonda gördüğü zaman şaşır-

makta; kendi uçucu ve geçici varlığının bu dışlaşmasına karşı sınırsız bir hayranlık duymaktadır.

* * *

Ekonomi alanında, tözsel bir varlığı varmuş gibi davrandığı halde, sürekli olarak töze sığınan davranışı da, ilineksel girişimcinin ayırt edici özelliği olarak görebiliriz. Başka bir deyişle, Batı ilişkileri içindeki eski ilineksel insan teki, hem girişimci (müteşebbis) hem de sıkıştığı zaman töze (devlete) sığınan, ondan yardım dilenen bir insan olmak ve bundan ötürü de hiçbir zaman gerçek bir girişimci (Batılı, kapitalist) olarak (hem kişi hem de sınıf olarak) ortaya çıkamamak durumunda olacaktır. Milyarlık özel girişim kurumlarının, işler ters gidince, devlete satılmaları ve devletin bunları ekonomik yaşamın "düzeltilmesi" için satın alması, bu durumda, töz olamamış girişimci ile töz olma niteliğini kaybetmemiş devletin ("devlet baba"nın) işbirliği olarak görebilir.

* * *

Düşünce ve bilim alanında, Batı etkisindeki Doğu, kendi ilinekselliğine sarılarak sahte ve taklit bir dünya yaratmaya çalışacaktır. Bilim ve düşünce adamı, eleştirel bir tavırla ve kendi başına var olan bir "birey" olarak davranamayacak, ideolojinin yardakçılığını yapacak; "evet efendimcilik"ten ileri gidemeyecektir. Somut yaşamda ise, üniversitelerde ya da okullarda, birbirinin ayağını kaydırmak, "hulus çakmak" tavırlarının dışına çıkamayacaktır. Entrikalar çevirerek, oda, masa iskemle, kıdem mücadelelerine, hiçbir özgün düşünceye sahip olamamanın zavallılığı eşlik edecektir. Ve "ithal" edilen düşüncelerle sahte bir "özgünlük" yaratılmaya çalışılacaktır.

Aynı bağlam içinde asistanın profesöründen *korkacağını* ve daha sonra profesör olduğu zaman aynı korkuyu çevresine ve alt kademelerdekilere salacağını söyleyebiliriz. Bu arada hiç kimsenin kendisinden önce geleni bir "birey" olarak merak etmemesi de ilgi çekicidir. Kişiler ilineksel olduğu için, bir önceki

ve sonraki arasında fark yoktur bu durumda; sadece elde edilen kıdem ve "mevki" önemlidir; çünkü o mevkiyi herhangi bir kişi bireysel yeteneklerinden ötürü elde etmemiştir, ama oraya geçebildiği için bireysel bir önem kazanmıştır. Bu nokta, ilineksel birey ile töz arasındaki bir insan-dışı formu gösterebilir bize. Başka bir deyişle, memuriyet ya da bürokrasi dediğimiz şey, aslında, tözün (devletin ya da dinin) somutlaşması ve tenleşmesidir; ama insanı, bütün gerçek bireyselliğinden soyarak gerçekleşen bir tenleşmedir bu. Resmi durumlar, memurluk ve çok daha genel olarak cinselliğin insana yüklediği formlar, aslında, tözün ikincil ortaya çıkışları; *ikincil tözler* olarak görülebilir. Çok daha geniş olarak, düşünme ve sanat yaratışı alanında ortaya çıkan kalıplaşmalar (örneğin Divan şiirinde *mazmunlaşma*) da, ilineksel insanla töz arasındaki uğraklar ve formel dolayimler olarak görülebilir. (Mazmunlaşma; hem düşünce hem sanat alanında kendini kalıplaşma ve moda olarak gösterir ve ayrıca incelenmesi gereken bir konudur.)

* * *

Bu durumda, en özgür bir alan olması gereken felsefede bile resmi çerçeve içinde, "evladiyelik akımlar ve filozoflarla" sürekli olarak karşılaşmamıza şaşmamak gerekir. Çünkü, daha alt kademede olan memur-düşünür, daha üst kademede olan memur düşünürün yani hocasının ileri sürdüğü akımı kabullenmek ve bağlılığını belirtmek için aynı doğrultuda çalışmak zorundadır. Batı'nın yaratıcı düşüncesinin, ilineksel insan teki alanına düştüğü zaman geçirdiği kasvetli bir serüvendir bu.

* * *

Bilim alanında, herhangi bir görüş, bir tür kurtarıcı ve yabancı uzman olarak görülecektir. En son bilimsel buluşlar, son ve mutlak gerçekler gibi alınıp benimsenecektir. Yaratıcı düşünceden yoksun olan ilineksel insan teki, son aldığı kurtarıcıdan hemen sonra bir başkasının ortaya çıkarıldığını (yaratıldığını) hiçbir zaman anlayamayacak ve sürekli olarak onu ithal ettiği

düzeyde kalacaktır. Yaratılmayan bir şeyin özümlemesi söz konusu olmayacağına göre, teknoloji alanında da motor üretemeyen insanların kullandığı motorlu araçlar, kaza yapma bakımında dünya rekorları kırarak birinciliği kazanacaktır.

* * *

Herhangi yeni bir bilimsel akımın hemen moda olması da taklit ve yaratışsızlık üzerinde temellenen insan tekinin tipik davranışlarından biri olarak görülebilir. Nitekim, Batı'da yaygınlaşan bir bilimsel yöntemin (örneğin edebiyat bilimi konusunda), bütün edebiyat fakülteleri öğretim üyeleri tarafından hep birlikte kabul edilip bir çeşit "toplu din değiştirme" görünümü edinmesi de, düşünceyi kendinden başlatamayan ve hâzıra konmak isteyen insan teklerinin ayırt edici özelliğini göz önüne seren bir davranıştır.

* * *

Kök ve yaratıcılıkla sonucun aynı şey sayılması, düşünce ve sanat alanında gülünç sonuçlar doğurabilir bu durumda. Örneğin, F. Coppée (Baudelaire ve Rimbaud varken) büyük şair ya da P. Bourget büyük romancı sanılabilir. Kök anlaşılmadığı, yaratıcılık; yani dünyanın bireyden başlaması diye bir şey bilinmediği için, sonuçların tümü arasında bir eşitlik olduğu sanılabilir (yani Batı'daki her ürünün eşit değerde olduğuna inanmanın getirdiği bir aldanma söz konusudur burada ve bu hak etmediği bir dünyayı/kültürü özümlediğini sanan Doğunun çekmesi gereken bir acı ceremedir).

Batı/Doğu karşılaşmasının, yani tözsel bireyle, ilineksel insan tekinin karşıtlığını bir başka alanda da görebiliriz. Bu gerçek, bilim gibi kültür yaşamının üst katlarına ilişkin bir olgu değil; ama dolaylı olarak onlarla yakından ilişkili. İntihar, yani insanın yaşamına iradesiyle son vermesi olayı da Doğu'da (çocuk ve yaşlı insan intiharları dışında) görülmeyen bir olay. Bu kültür bağlamında yani Doğu'da, intihar eden birisi "zayıf iradeli" olarak nitelenir. (Burada "irade"nin ne anlama geldiğini anlamak

hayli güçtür.) İradesini, istemini, başkalarına irade ve istem olarak kabul ettirmeyen, yani despotluktan, korkudan ve keyfilikten kurtulamamış olan insanların "irade" sözünü sık sık kullanmaları da ilginçtir. (Her şeye rağmen burada, "irade"nin, *doğaya bağlılık*, biyolojik değere baş eğme anlamına geldiğini söyleyebiliriz.) Yaşamın anlamını kavramaya yönelik bir insanın, bir sanatçının ya da düşünürün canına kıyması Doğu'da hemen hiç görülmemiş bir olaydır. Batılıların ünlü "mutlak peşinde koşarak" canına kıyan bireylerine, Doğu'da rastlayamayız. Batı'daki bireylere benzer çabalar harcayan Doğulu insan teki, hemen bir mevki edinip toplumda saygınlık kazanmaya; beğenilmeye yönelir ve bu durumundan memnun olur; intiharı aklının ucundan bile geçirmez; intihar eden Batılılardan bol bol söz eder; onların satışını yapar. Bu, doğayla, biyolojik değerlerle, yaşamakla kendi arasına bir dolayım koyamayan; onları olumsuzlamaya uğratabilmeyen, onlara "hayır" diyemeyen doğa içine batmış (Hegel'in deyimiyle) ilineksel insan tekinin davranışlarıdır aslında. Doğu'da, büyük ıstıraplar ve sıkıntılar, en sonunda bir yer edinmeye ve saygınlığa götürür; kendi varlığını ortadan kaldırmaya değil. Zaten, varlığını kendinden başlatamayan bir insan tekinin, varlığına son vermesi de düşündürülemez.

* * *

Doğu'da "birey" in töze oranla ilineksel olduğunu söylüyor Hegel. Tözü de mutlak olarak, dinsel gerçeklik olarak düşünüyor. Biz bu töze, devletin ve onun toplumsal yaşam içindeki form kazanmalarından biri olan resmiliği, otoriteyi, bürokrasiyi katabiliriz. Bu, merkezi/despot gücün, korkuyla ve keyfilikle hüküm süren gücün tenleşme biçimlerinden biridir. Biyolojik olarak verilmiş olan ve her toplum tarafından şu ya da bu biçimde örgütlenmesi gereken bir başka temel gerçek de cinseliktir. Ve cinsellik, Doğu gerçeği içinde, ilineksel insan tekiyle ilişkili olarak özgül belirimler (tezahürler) ediniyor diyebiliriz. Töz olan, tözü içselleştirmiş ve bireyselleştirmiş olan (Batı'da) kadın/erkek ile, ilineksel ve tözü dışında kadın/erkek arasında (Doğu'da) bağdaşmaz bir ayrılık olduğu ileri sürülebilir.

İlineksel insan teki söz konusu olduğu zaman, kadın/erkek, birey olarak değil, kadınlık/erkeklik tözünün ilineklere olarak davranacaklardır. Burada cinselliğin, içselleşmemesi ve bireyselleşmemesi; töz olarak insan tekinin dışında kalması; insanı yöneltmesi ve kendisinin bir geçici temsilcisi olarak kullanılması söz konusu olacaktır.

Bireyselleşmeden yoksun kadın/erkek, birbirine hiçbir zaman, "kişi" olarak yaklaşamayacaktır. Yalnızca, tözün bir parçası olarak, bir "kişilik-dışı" varlık olarak yaklaşabilecektir. Tek tek bir yaklaşma ve birleşme (gerçekleşse bile) söz konusu değildir burada. Yalnızca tözlerin birleşmesi söz konusudur.

Nitekim, erkeklerin kadınlarla olan serüvenlerini yine erkeklere anlatmaları ve bu anlatmalarında yaşadıkları serüvenlerden daha fazla tat almaları; kadınların, kendilerine en yakın olan erkekten çok, yine kadınlara açılmaları, sırlarını dökmeleri bunun olgusal bir kanıtı olarak görülebilir.

Kadın/erkeğin bu bireydışı tözsel varlığı, geleneksel bütünsellik yani eski bir kültür içinde, anlaşılabilir bir şeydir ve bir tür dengeye dayandığı için sağlıklı bile sayılabilir. Ama, aynı tözsel ilişkiler değişmeden, bambaşka biçim ilişkileri gelip eklendiği zaman, yani Doğu ile Batı karşılaştığı zaman, bu alanda çok garip olguların kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Kadının ve erkeğin birbirinden uzak yaşadığı bir kültür bütünlüğünün getirdiği içeriği taşıyan kadın/erkek, birbirine yakınlığı gerektiren Batılı yaşam biçimleri içinde, yukarıda değinilen ve toplum yaşamının bütün kesimlerinde görülen aynı içerik/biçim örtüşmezliğinin trajik yanları içine düşeceklerdir. Birbirine alışık olmayan varlıkların, birbirine alışıkmuş gibi rol yapmaları sonucunu doğuracaktır bu. Ve bu durumda, örneğin iş hayatı dolayısıyla bir arada bulunma, bir yerde yalnız kalma (dış ve mekânsal ilişki) birey olmayan kadın/erkeğin yaşamında son sözü söyleyen dış etkenler olacaktır. Cinsel seçme ve yakınlaşma mekanizması; düşünce, değerlendirme, beklenti, bellek gibi ruhsal öğelerden yoksun olarak sadece tözlerin etkileşmesi, heyecanlanma, telkin (suggestion) altında kalma gibi etkilerin ve dolayısıyla raslantısallığın sonucu olacak; alınyazısı ya da "başına bir şey gelme" olarak görülecektir sonunda. Çünkü birey-

selliliğin en fazla gerekli olduğu yerde; insan tekleri, hiçbir dolaşımdan (médiation) geçmeden, dolaylımsız bir etkilenim altında kalarak ilişki kuracaklardır. Ve bu açıdan ilineksel "birey" in cinselliği, içerikle biçimin örtüşmezliği de söz konusu olunca, yalnızca etkilenim ve telkine dayanan "genelleşmiş bir isteri" olayı olarak görülebilir.

* * *

Aynı durum, ilksel tözün yani cinselliğin, ikiye bölünerek erkek ve kadın tözü olarak ortaya çıkmasına yol açacaktır. Ama töz içselleşmediği ve bireyselleşmediği için erkekle kadını tümel birtakım dış görünüşler birbirinden ayıracaktır. Erkeklerde, bıyık, tespih, sallanarak yürümek, sert bakıp gülmemek vs. kadınlarda ezilip büzülme, sesini yükseltmeme ya da yayvan konuşma, saklama vs... Bütün bunlar, birey olarak kadın/erkeğin değil, töze ait olan ilineksel kadın/erkeğin varoluş tarzlarıdır denebilir.

* * *

Töze özlem ve köke dönme isteği, "homoseksüel şarkıcıya ya da sanatçıya" duyulan ilgide de kendini gösterir. Burada hem kadın hem de erkeğin bu tür bir "şarkıcı ya da sanatçı"ya hayranlık duyması, cinsel ayrımın ve getirdiği sıkıntıların, tatsızlıkların ve külfetlerin olumsuzlanması ve en baştaki ilksel tözü aramadır, özlemedir denebilir. Cinselliği ileriye doğru yani bireyselleşmeye doğru çözemeyen ve aşamayan insan teklerinin, hem erkeği hem de kadını varlığında birleştirmiş olan *Androgyne'e*, *otoerotizme*, *belirlenmemişliğe* özlem duyması bir açıklayıcı ilke olarak kabullenilmezse, bu tür olguları kavramak olanaksız olacaktır.

* * *

Hegel, düşünce doğadan (doğasallıktan) kurtulmadıkça felsefe de, özgürlük de bireysellik de söz konusu olamaz diyor. Bir

bakıma bireyi yani gerçekten "insanvarlığı" olmayı kastediyor bu sözleriyle. İnsan toplulukları için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Örneğin ulus olmak, bir biyolojik gerçekle, doğallıkla, verilmişlikle açıklanamaz. Ulus olmak da insanoğlunun yarattığı bir şeydir, dememiz gerekir. Bir kavim ulus olarak evrilmeyebilir ya da evrilebilir. Buna karşılık, çeşitli kavimlerden ve halklardan insanlar bir araya gelip bir ulus oluşturabilirler (tarihin gösterdiği olgulardır bunlar). Burada, kişilerin kendilerini, bir ulusun üyeleri olarak bilinçle ve özgürlükle belirlemeleri gerekecektir. (Ulus olmanın praksise dayanan maddesel ve ekonomik koşullarını bu *notlarda* ele almıyoruz.) Bir kültür içinde kendini yoğunlaştırarak, kendi bilincine ulaşan insanlar topluluğu bir ulus olur sözü, her halde Hegel'in de kabul edeceği bir saptamadır. Başka bir deyişle, ulus olmak, biyolojik olanın ve verilmiş olanın aşılmasını; tözün olumsuzlanmasını ve insan varlığının kendine dönmesini gerektirir (tıpkı gerçek bireysellikte olduğu gibi).

* * *

Bu bağlamda, sınıf ve sınıf bilinci de, bireyle, düşünceyle, eleştiriyle, düşüncenin özgürlüğü ve (Hegel'in çok sevdiği bir deyimle) "cesaretiyle" başlıyor diyebiliriz. Başka bir deyişle, töze, otoriteye karşı çıkmayan bireylerin oluşturduğu bir toplumsal katman, hiçbir zaman bir kendü için sınıf olamaz; sınıf bilincine ulaşamaz. Sınıf bilinci, toplumsal bilincin bir bölümünün kendisine dönmesi ve kendini görmesidir, diyebiliriz. Yani dışarda ve tözde değil içerde ve kendi varlığında olmak diye tanımlanabilir sınıf bilinci. Dinsel düşüncenin mutlak olarak egemen olduğu, otoritenin ve ideolojinin en azından düşünsel alanda olumsuzlandığı; yani bu ikincil tözlerin (din, otorite, ideoloji) insanı kendi dışına çıkardığı yerde, sınıf bilinci de olmayacaktır. İkincil tözlerin en güçlülerinden biri olan cinselliğin, kadın/erkeği yatay olarak iki ayrı öbeğe böldüğü bir toplumda ise, dikey bir sınıf bilinci varolabilir, denemez. Çünkü böyle bir toplumda, kadın/erkek ayrımının tözsel ağırlığı, sınıf bilincinin saydamlığını tıkayacak ve engelleyecektir. İnsanları belli işler yapan, ürünleri ile kendilerini tanımlayan, yani varlıkları kendilerinden başlayan

yaratıcı bireyler olarak değil de, bir töze ait olan biyolojik insan tekleri (kadın/erkek) olarak görmek, sınıf bilincini edinme olanağını sürekli olarak ortadan kaldıracaktır.

* * *

E. Bloch, Hegel'in *Felsefe Tarihi* için, "en eksik ama gerçekten ilginç kitabı", der. Batı etkisindeki Doğu'nun, dışardan her tür düşün ürününü ithal ettiği halde, Hegel ve özellikle *Felsefe Tarihi* üzerinde pek fazla durmaması (en azından bizde böyledir) da ilginçtir. Hegel, Doğu konusunda ağır bir yargı getiriyor gibi görünüyor. Bir tür değişmezliğe mahkûm ediyor Doğu'yu. Ama Hegel'den sonra Doğu bambaşka serüvenlerden geçti (bir coğrafya alanı olarak). Marx'ta bile, kurduğu modelin, Batı dışında geçerli olmadığını söylemesinden gelen bir tür susuş vardır Doğu'ya ilişkin ve bu, Hegel'in mahkûm edişini uzaktan hatırlatır. Ama Marx, yaşamının son yıllarında Rusya'da komün yapısından bir yeni toplumsal düzene geçilebileceğini (V. Zasuliç'e mektup vs.) ve daha önceleri Çin'de devrimin gündemde olabileceğini söylemişti. Ne var ki, her iki düşünür de (aralarındaki kökel farklara rağmen) Doğu'nun Batı'dan *farklı* olduğunu vurgulamaktan geri kalmıyordu. Ve böylece her iki düşünür de (ve daha birçokları), Doğu'nun Batı'dan nitel olarak farklılık taşıdığını düşünüyorlardı, diyebiliriz. Böyle bir farklılığın (ki soyut ve içsel gerçekler bakımından doğrudur) saptanması ve ileri sürülmesi, hiç kuşkusuz bütün "ıslahatçı" düşüncelere ve görüşlere ters düşecektir. Çünkü "ıslahatçı" ve bir kültürden ötekine kolayca geçebileceğini (köklü toplumsal değişiklikler yapmadan) sananların ve böyle bir iddiayı ileri sürenlerin, hiçbir zaman hoşlanmayacağı bir saptamaydı bu. Hegel, Doğu'nun bazı kesimlerinde ve ülkelerinde haksız çıktı; Marx, Doğu'nun belli ülkelerinde haklı çıktı; ama "ıslahatçılar" Doğu'nun olduğu her yerde haksız çıktılar ve Hegel'den, özellikle de *Felsefe Tarihi*'nden söz etmemeyi yeğlediler; belki de korktular.

*Düşünce ve Felsefe Tarihimize İlişkin Saptamalar**

Pozitivist olduğunu söylediği için “pozitivist” olarak nitelenen (günümüze kadar, bir kalıp, bir “mazmun” gibi sürüp gitmiştir bu nitelendirme) Ahmet Rıza şöyle diyor: “Hepimizin, kendisine karşı savaşıcağımız bir düşmanımız vardır.. Genç Türkiye partisi üyelerinden bazılarının çok mutaasıp, diğerlerinin pozitivist olmaları ne ifade eder?..” (Dr. M.Ş. Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, s. 33). “Pozitivist” sözcüğünün burada, “bağnazlığa, yüzeysel ya da abartılı dinsel inanç, onun yargılarına, değerlerine karşı çıkan kimse” anlamında kullanıldığını görüyoruz. Öte yandan, A. Rıza’nın, ideal ilkelere dayalı “gerçek” İslam dinini savunduğunu ve Batı düşüncesi ile bu din anlayışı arasında bir uzlaştırmaya yönelmek istediğini de biliyoruz. Yani A. Rıza, pozitivist, her şeyden önce dinin karanlık yanına karşı çıkan bir görüş olarak anlamış olmalı. Başka bir deyişle, bir bilgi kuramı olarak pozitivist değil de, bağnazlığa ve belki de genellikle inanç ve duygu üzerine kurulmuş dine karşı bir düşünüş olarak pozitivist önemli onun için. (A. Rıza’nın dinsizlikle suçlandığını da unutmamalıyız). Oysa pozitivist, pekin (sağlam) bilginin kaynağına ve sınırına, yani bilgi kuramına ilişkin bir görüştür ve her şeyden önce metafiziğin aşılmış ve işe yaramaz bir bilgi çabası olduğunu ileri sürer. Pozitivistin, tinsel-duygusal gereksinimleri karşılayan bir öznel yaşantı olarak inanç karşı olduğu kolayca söylenemez. Metafiziğe karşı çıkan bir başka filozofun,

* S. Hilav’ın 1908’den Sonra Bizde Felsefe adlı çalışmasının notlarından (Ed.N.)

yani Kant'm, dini, pratik akıl üzerinde temellendirmeye ya da en azından dinsel inanca açık kapı bırakmaya yöneldiğini biliyoruz. Auguste Comte'un da "insanlık dini"ni kurduğunu ve mistisizme kaydığını biliyoruz. Daha sonraki gelişmesi içinde pozitivistizmin, *bilinemeciliğe* ve dolayısıyla dine elverişli zemin hazırlamakla suçlandığını da söylemeliyiz. Öte yandan "taas-suba" karşı olma da pozitivistizmin ayırt edici özelliği değil; bu tutumu onunla paylaşan birçok öğretisi vardır. A. Rıza'nın içine düştüğü durum, kaynağa inmemenin, onu gerektiği kadar tanı-mamanın sonuçları. Hilmi Ziya Ülken şöyle diyor: "Ahmet Rıza, gerek bu, gerek İstanbul'da yayımladığı risalelerde, ahlak eğitimine dair -daha çok şarklı düşünceye bağlı görünen- bazı fikirler ileri sürmüşse de, bunların ne pozitivistizmle, ne de Auguste Comte'un eserleri ile doğrudan doğruya ilgisi yoktur. Onun için, onun (A. Rıza'nın - S.H.) pozitivistliği daha çok *Société positiviste* denen ve filozofun hayatında eserlerini yayımlamak maksadıyla dostları tarafından kurularak sonradan bir nevi fikir, ahlak derneği halinde devam eden cemiyete mensup olmaktan ileri gitmiyordu." (*Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, s. 127-128). Kaynakla ilişki kurmamanın örnekleri, düşünce tarihimizde çok bol ve bu örnekler, hiç kuşkusuz, daha derinlerde yatan belirlenimlerin doğurduğu ve sürekli olarak yinelenen bir *form*, bir *örüntü* (pattern) oluşturuyor. Farklı dönemlerde, çeşitli görüşlerin, hep bu aynı formun içinde ortaya çıktığı gözlemleniyor. Örneğin "pozitivist" Hüseyin Cahit, Taine'le yetiniyor; Cenap Şehabeddin ve A. Haşim, sembolizmi açıklarken, bu akımın kökü olan Hegel estetiğini birinci elden okumaya gerek görmüyorlar ve Haşim yalnızca R. de Gourmont'la yetiniyor (y.a.g.y., s. 144-145). Böylece, "pozitivist" ya da "sembolist" sözcüklerinin gerçek içlem ve kapsamı göz önünde tutulunca, bizde, "şu ya da bu kişi, pozitivistti ya da sembolistti" gibi ileri sürüşlerin ne gibi bir anlam taşıdığı sorulabilir. Bir şair, yarım yamalak etkilenererek de, hatta bilmeden de sembolist olabilir diyebiliriz ve bu, edebiyat tarihinin irdelene konusuna girer. Ama kişinin, pozitivist düşünür ya da sembolizm kuramcısı olabilmesi için, benimsediği görüşü, kaynağına inerek felsefesal bir çabayla kavraması ve şu ya da bu

biçimde yeniden üretmesi (yaratıcı olması) zorunludur. İyi bir "aktarmacılık" için bile gereklidir bu. Öyleyse bizde, "pozitivist" ya da "sembolist kuramcı" gibi nitelermelerin, göz önünde tuttukları kişilere genellikle "isabet etmediğini", terimle içerik arasında örtüşme bulunmadığını söyleyebiliriz. Bu durumda, "şu ya da bu kişi, şu ya da bu akımı nasıl anlıyordu?" sorusu bir anlam taşıyabilir ancak. Ama böylece, felsefe tarihinden, düşünce tarihine ya da kültür etkileri tarihine geçilmiş olur.

* * *

Ülken, yine aynı yapıtta şöyle diyor: "Türkiye'de, Aydınlanma Devri diye bir devir olduğunu söylemek güçtür. Çünkü... bu fikir cereyanının kendi bünyemizde doğabilmesi için, ondan önce bu fikirleri hazırlayan tecrübecilik ve akılcılık çığırının, Renaissance ile başlayan, Descartes ve Locke ile gelişen bütün modern felsefenin Türkiye'de yaşanmış olması gerekir." (s. 61). Dışardan alınan ve aşılınmak istenen bir görüşle, bu görüşün farklı bir toplumsal-kültürel çevrede (bütünsellikte) uğradığı biçim ve içerik çarpılmalarına (deformation'larına) dik-kati çekmesi ve alışlagelmiş kalıpcı düşünce tarzından farklı olması bakımından ilginç bir saptama bu. Bir çığırın ya da görüşün, bir başka bütünsellik (yapı) içine aktarıldığında ne gibi bir anlam ve işlev edindiğini, o düşüncenin kaynağına bak-maktan çok, içine düştüğü yeni ortamın derinliklerindeki özgül belirlenimleri göz önünde tutarak kavrayabileceğimizi örtük bir biçimde belirtmesi bakımından da ayrıca dikkate değer.

* * *

Tanzimat'tan bu yana, genel düşünce yaşamının bir alt kat-manında (tabakasında) etki gösteren başlıca temel düşünce ka-tegorilerinin, "dogmatiklik" ve "ilerleme (terakki) kavramı" ol-duğu söylenebilir. Doğruluğun (hakikatin), bir yerde, hem de hazırlop olarak bulunduğu ve yapılması gereken işin, bunu alıp kullanmak olduğuna inanıyor aydınlarımız. Onlara göre bilim, mutlak, kesin ve olmuş-bitmiş doğrulukları içermektedir

ve bilimi üretmeye pek de gerek kalmadan, sonuçlarını devşirmek, kültürün yükselmesini, yurdun ilerleyip kalkınmasını kolayca sağlayacaktır. Bu dogmatik ya da eleştirisiz görüşe, aşağı yukarı bütün düşünce adamlarımızda rastlarız. Pozitivizmin, bilime ve sağlayacağı ilerlemeye verdiği önem, aydınlarımızın beklentilerine denk düştüğü için, bu çığır çok yakın ve sevimli gelmiştir onlara. Bu anlamda bir "pozitivizm etkisi" olduğundan söz edilebilir bizde. Ama çarpıtılmış, yalınkatlaştırılmış, orası burası soyutlanmış, soyusopu iyice bilinmeyen bir "pozitivizm"dir bu ve dogmatik iyimserlikle, "otomatik" bir ilerleme inancıyla elele yürür. İlerlemeyi (terakkiyi) sağlayacak bir araç olarak, yani "pragmacı" bir tutumla yaklaşılmaktadır bilime (pozitivizme de). Batı dünyasının temelindeki kapitalizm ve yaratma (üretme), icat, keşif tutkusuyla donanmış, merak duygusuyla büyülenmiş yırtıcı birey (tarihte daha önce rastlanmadık bir bireydir bu), aydınımızın ve düşünürümüzün gözünden kaçır genellikle ya da ekonomik etkinliğin, toplum yaşamında *bağımsızlığa* ulaşamadığı, *sivil toplum*'un kurulamadığı bir geleneksel (kapitalizm-öncesi) topluluğun gözlükleriyle bakılır bunlara; bu topluluğun Batı'dan nitel olarak farklı ve kapalı dünyasına indirgenerek yorumlanır bunlar. İyimserliğin ve bir tür bölünüşün kaynağı da buradadır. Oysa kapitalizm, o dönemde de, ortak kabul etmeyen, ilerlemeyi kendisine saklayan ve dolayısıyla dışındakileri ezerek, sömürerek varlığını sürdüren ve dünyayı avucunun içine almaya yönelen bir etkinlikti (praksisti) hiç kuşkusuz. Başka bir deyişle, bilimlerin sonuçlarını kolayca devşirerek ve bunları eğitim yoluyla yayarak bir ülkenin kalkınmasına izin verecek yansız (nötr), evcil ve evrensel "terakki" süreci diye bir şey yoktu ortada. Aydınlarımızın ve düşünce adamlarımızın benimsedikleri bu *idealist* ve *soyut* evrensel ilerleme düşüncesi, ekonominin, toplumsal yaşam üzerindeki belirleyici etkisini kavrayamamalarından ya da en iyi ihtimalle ekonomiyi, geleneksel düşüncenin etkisi altında, bir üstyapı gerçeği gibi görmelerinden ileri geliyordu. Oysa yine aynı yıllarda, bazı komşu ülkelerde, kapitalizmin ve dolayısıyla dünya egemenliğinin, yalnızca bir kültür ve eğitim sonucu değil, bir ekonomik yapı sonucu olduğu ve kapitalizmle, evrensel

ilerleme düşüncesi içinde dostça yaşanamayıp, köklü ekonomik ve toplumsal devrimle başa çıkılabileceği, bilimsel incelemelerle ortaya konuyordu. Ama bunlar, ithalatçı bilgi anlayışının değil, temele inen yaratıcı felsefesal ve bilimsel düşünce çabalarının ürünüydü. Yani savaşın üstte değil, altta verilmesi gerektiğinin bilincine varılmıştı artık.

* * *

Devşirmeci ve hazırlopçu düşüncenin felsefe alanındaki bir başka belirlenimi de şu: dışardaki tartışmaları, dayandıkları terimler (kavramlar) ve ortaya kondukları soru içinde ve olduğu gibi ele almak. Doğruluk (hakikat) tartışmadaki iki terimden birinde bulunduğu göre (bir üçüncü terimde bulunabileceği ya da hazırlop olmadığı düşünülüyordu), kanıtların ağır bastığı düşünülen bu iki yandan biri benimseniyor, ona *inanılıyor*du. Yani sorunun ve dayandığı terimlerin irdelenip eleştirilmesi ya da aynı konuya ilişkin yeni bir sorunun ortaya atılması söz konusu değildi. (Bu, felsefe söz konusu değildi, demektir.) Yani Osmanlılar dönemindeki "ahlak mı, yoksa fen mi daha önemlidir?", "insan yaşamında, beyin mi, yoksa yürek mi son sözü söyler?" ve daha sonraları, "sanat cemiyet için midir, yoksa sanat sanat için midir?", "fert mi, cemiyet mi?" gibi ikiye bölücü akıl yürütmelerin çemberinden çıkamayan düşünce, skolastik ve çözümleyici düşünceden sıyrılmamıştı (izlerine bugün hâlâ sık sık rastlanan bir düşünme biçimidir bu). Terimleri ve soruları, verildikleri biçimiyle olduğu gibi kabul eden bu tutumda, diyalektik olmak şöyle dursun, bireşimci (sentezci) bile olmayan ve kökü çok gerilere ve derinlere giden bir düşünce tarzının, yeni içeriklerle, ama eski formla su yüzüne çıktığını söyleyebiliriz.

* * *

Bir başka belirlenim, çözüm arayıcılıktan, toplumsal ve siyasal bakımdan yararlı olmak kaygısından yani geniş anlamda pratik bir davranıştan ötürü, düşüncenin hiçbir zaman *kendisi*

için işleyememesi ve kendi dışına atılmasıdır. H.Z. Ülken şöyle diyor: "Yüzyıllar boyu savaş halinde bulunduğumuz bir dünya karşısındaki mukavemetler ve devrimler, sonunda İmparatorluğun yıkılmasıyla yeni bir siyasi bünyenin meydana çıkışı, bu bir asırlık fikir hayatını çoğu ihtiraslı, günlük siyasi eyleme bağlı ve derin olmaktan uzak bırakmış. Batı'nın fikir köklerine nüfuz etmek ve yeni fikirleri geniş buutlarıyla kavramak imkânı bırakmamıştır ... Türk düşünürleri, yakın yıllara kadar gazete ve haftalık dergi sayfalarında günlük sorulara cevap vermeye çırpınan dar bir çerçeveye sıkışıp kalmıştır. Bu açıdan bakınca, Tanzimat ve Meşrutiyetin olduğu kadar Cumhuriyetin fikir tarihinin de sathi olduğunu belirtmek lazım gelecektir... Hatta içtimai eyleme aşırı bağlılık, belki de bir bakıma bir devir Türk düşüncesinin kusuru gibi görülebilir. Derinleştirilmiş fikir eserlerini, bu bağlılıktan kurtulabildiği nispette vermesi beklenmelidir." (y.a.g.y., s. 13-14). Örneğin, pratik açıdan yararlı olma kaygısının felsefeye yaklaşmayı nasıl belirlediğini, yakın geçmişteki bir tartışmada açıkça görüyoruz: Emin Erişirgil, Mustafa Şekip Tunç'un *Bergson* adlı kitabından söz ediyor ve şöyle diyor: "Şekip, *Bergson*'u niçin sevdiğini anlatıyor ve James'ten geçerek *Bergson*'a ulaştığını söylüyor. İtiraf ederim ki benim düşüncelerim James'in durduğu noktada kaldı. Yani bir nevi Mutlak'ı bildirecek sezginin bir bilgi kaynağı olabileceğine inanmadım." Erişirgil'in James'in düşüncesini niçin benimsediğini özgün bir biçimde temellendirdiğini söyleyemeyiz. Erişirgil, yalnızca *Bergson*'un "sezgici" yöntemine *inanmadığını* belirtmekle yetiniyor.

Öte yandan Şekip Tunç da, *Bergson*'un önsözünde, bu filozofa yaklaşmasını felsefesal gerekçeleriyle ortaya koyarak temellendirmez; bir çeşit duygusal-düşünsel yaşamöyküsü dili mi olarak açıklamaya yönelir. (*Bergson*, Ön Söz, İkinci Basılış, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul, 1934). Erişirgil, aydınlarımızın soyut, yaşamdan kopuk, etkinliği olmayan bilgilerinin yerine, "ilmin rehberliğini" koymak istiyor; "bir takım kavramları bilen değil, vakalar üzerinde düşünebilen kuvvetli aydın bir zümrenin (ortaya çıktığını) görmek" amacını göz önünde tutuyor. (Ülken, y.a.g.y., s. 421). Ş. Tunç da, kişisel eği-

limlerinin yanı sıra, toplumsal sorunların çözülmesine götürececek bir düşünce atılımı olarak görüyor Bergsonculuğu. Ama kendi işini yapamayan, gereklilerini yerine getiremeyen, yeneden üretilemeyen bir "felsefe"nin, pratik sonuçlar vereceğini beklemek gerçekçi bir tutum değil. Üstelik bu "felsefe"nin, resmi ideolojinin çemberinden hiçbir zaman çıkamadığını, köklü bir eleştiriye girişemediğini de unutmayalım. Ülken şöyle diyor: "E. Erişirgil, bu yazısıyla (*İdealsizlik Tehlikesi*), *Eski ve Yeni Nesillerin Düşünce Farkı*'na ait yazısı arasında çelişmeye düşmektedir. O yazıda, eski nesilleri tembel ve soyut bir fikir savunucusu olarak gösteriyor. Soyut fikirlerden hayata inemediklerini iddia ediyor. Halbuki bu yazısında kendisinin de mensup olduğu *eski nesiller*'in ruhunda daima mücadele şevkinin ve ideallerinin hâkim olduğunu söylerken onları tam ülkücü olarak göstermektedir. Tam ülkücü olmak için hayata bağlı, hayat tecrübelerinden faydalanmış olmak gerekmez mi? Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Meşrutiyetçiler, her yöndeki ideologlar hayata bağlı ve tecrübeyle pişmiş insanlar olmasaydı, memleketin kıvrandığı dertlerle bu kadar yakından ve fedakârca uğraşırlarmıydı? Hatta diyebiliriz ki, Türkiye'de eksik olan cihet hayata bağlı düşünce değil, soyut düşünce, gündelik soruların üstüne yükselen asıl felsefi düşünce idi. Çünkü bu düşüncenin, uzmanlık şeklinde, cemiyette fonksiyonu yoktu. Bir yangını söndürme telaşı içinde bulunanlar, bazı yanlış tedbirler almış olsalar bile, o dakikanın üstüne yükselmeleri ve huzur içinde fikir hayatını yaşamaları imkânsızdı" (y.a.g.y., s. 425-426) Ülken'in, "(felsefi) düşüncenin, uzmanlık şeklinde, cemiyette fonksiyonu yoktu" sözü, çağdaş düşünce ve felsefe yaşamımızın bir başka temel belirlenimine parmak basması bakımından ayrıca önem taşıyor. Bu işlevsizlik (fonksiyon yokluğu), geleneksel dünya görüşünün ve dinin, toplumun düşünsel gereksinimlerine yeterince cevap vermesinin sonucudur ve felsefenin felsefe olarak yapılmasının bir çeşit "lüks" ya da "moda" olarak yalnızca aydınlar arasında kalmasını, genel kültürün ve düşünüşün tabanını oluşturmamasını açıklar. Gerçekten de dine dayalı yekpare bir ideoloji, felsefenin, yani özgür ve eleştirel düşüncenin, tinsel (manevi) dünyaya sızmasını ve bu dünya tarafından özümle-

mesini her zaman olanaksız kılmuştı bizde ve Batı'ya açılma dönemi boyunca da aynı olumsuz etkiyi gösterdi. Böylece, Taine-Renan-Fouilleé-Gustave le Bon gibi ikinci dereceden felsefecilerin görüşlerinin açtığı yataktan akan yalıtıma uğramış ve yüzeysel bir felsefe geleneği kurulabildi ancak. Gerçek kaynağından (Platon'dan, Aristoteles'ten, Herakleitos'tan, Descartes'tan Locke'tan, Kant'tan, Hegel'den, Marx'tan, Husserl'den, Russell'dan) ayrı düşmüş, içine kapanık bir sözde-gelenektir bu. Daha sonra getirilmek istenen taze hava (Bergsonculuk, pragmacılık, enerjetizm, fenomenoloji vb.) da, kendi kısıtlayıcı çemberi içinde kalıyor ya da üniversitelerin duvarlarından dışarıya taşamıyordu. Bundan ötürü, hem bizde "felsefe" yapmaya çalışanların düşüncesini biçimlendirmesi, hem de genel kültür yaşamının felsefeye gereksinim duymamasına yol açması bakımından bir dolayım (bir uğrak) olarak geleneksel dünya görüşünün, dinin ve ideolojinin ve bunlarla, kaynaklarını oluşturan daha derindeki belirlenimler arasındaki bağintılarının ayrıca irdelenmesi gerekir.

* * *

Bütün bu temel nedenler (dogmatiklik, kaynağa inemeyen yüzeysellik, köktenci düşünce ve eleştiri yoksunluğu, toplumsal ve pratik yarar sağlama ve çözüm getirme kaygısı), düşünce dünyasında cephe değiştirmenin, bir görüşten ötekine atlamanın sık rastlanan bir olay olmasına yol açmıştır. Düşüncenin işlevsizliği ve ciddi bir gereksinimin karşılığı olmaması da, bu tür davranışların doğal karşılanmasıyla kaynağıdır, diyebiliriz. Özellikle siyasal alanda, görüş ve parti değiştirmenin yadırganmaması, kendisiyle hiçbir zaman hesaplaşmayan, yani hiçbir zaman kendisi olmayan bireylerin ve bu tür davranışın hesabını sormayı hiçbir zaman aklımdan geçirmeyen yığınların oluşturduğu toplumlarda görülebilen bir olaydır. Bizdeki düşünce ve felsefe tarihini, 1908'den önce olsun sonra olsun, işte bu ortamda ve bu belirlenimleri göz önünde tutarak incelemeye girişmemiz gerekiyor.

* * *

Kaynağa inmeme, birinci elden okumama, bizde düşünce ve felsefe yaşamının temel belirlenimi olarak görünüyor (derin nedenleri var bunun). Bu tutum, eski bir sözün, “söyleyene değil, söylenene bak”ın gizli etkisinin bir tanığıdır. Başka bir deyişle, bizde, düşünce adamı, bir gerçekle ya da düşünceyle doğrudan karşılaşmaya, hesaplaşmaya yanaşmıyor; kaçınıyor bundan, korkuyor ya da böyle bir alışkanlığı hiçbir zaman edinmemiş. Geleneksel bir davranış bu. Burada, nesne karşısında dolaylımsız (médiation’suz) ilişki kuramayan bir özne söz konusu. Bir bakıma eski “nakli ilimler” geleneğinin kalıntısı da denebilir. Doğruluğun (hakikatin) bir yerde bulunduğu ve oradan alınabileceği, devşirilebileceği ve özümmlenebileceği (kullanılabileceği) inancı dinsel kökenlidir ve düşünce dünyamıza her zaman egemen olmuştur. Üretmeksizin, yaratmaksızın sahip olma, kendinin kılma, yararlanma, pratik yaşamda (bilimler ve teknoloji) olduğu gibi kuramsal alanda (felsefede) da olanaklı sanılıyor. Bu tutumun incelenmesi, dogmatik, iyimser, bön (naif), boyun-eğici, hazırlapçı bir düşünce altyapısını ortaya çıkaracaktır ve bütün bunlar, gerçek felsefesal düşüncenin tamıtamına karşıtıdır.

Ama alınan, devşirilen, toplanan, derlenen, yani yaratılmayan şey, kendini bir başkasının özümlemesine bırakmaz, gerektiği gibi kavranamaz, kendisine egemen olunmasına izin vermez; geliştirilemediği gibi işe de yaramaz. Yabancı ve eğreti bir öge olarak kalır. Batı felsefesinin darbesi altındaki düşünce yaşamımızda bu belirlenimler, çeşitli akımlarda, düşünürlerde kendini sonsuz olarak yineler.

* * *

Matematik, akılsal sezgiyle apaçık kavranan düşünsel nesnelere ve bunların, adım adım ilerleyen mantıksal düşünce işlemiyle geliştirilmesine; doğa bilimleri de, gözlem ve deneyimin saptanmasına ve denetlenmesine dayandığı için daha kolay aktarılabilir, öğrenilebilir ve özümmlenebilir. Ama bu özellikler,

matematikte ve doğa bilimlerinde yaratıcılığın, mekanik bir biçimde elde edilmesini sağlamaz. Bilimlerin gerektiği gibi özümlenmesini ve bu alandaki yaratıcılığı olanaklı kılacak gereksinim ve elverişli koşullar yoksa, aktarılan bilgiler donmuş "malumat" olarak kalır çoğunlukla ve biz bunu geçirdiğimiz deneyimler dolayısıyla çok iyi biliriz. Teknolojiden ise, ürünlerinin kuramsal temeli bilinmeden ve bu ürünler üretilmeden de kolayca yararlanılabilir. Örneğin, makine ve motorlu araç kullanmakta görüldüğü gibi, bir düzen oluşturacak biçimde birbirine bağlanmış belli bedensel hareketleri yapmayı öğrenmek, bu yararı gerçekleştirmeye yeter. Ama motorlu aracı üretemeyen (yaratamayan) kimselerin, çok "usta" da olsalar, trafik kazalarında, ülkelerine dünya birinciliğini kazandırdıklarını biliyoruz. Yaratıcılığın, hazırlopçuluktan aldığı bir intikamdır bu. Felsefeye gelince, durum daha da vahimleşiyor. Felsefe, kolayca aktarılıp özümленemez. Hatta, "felsefe öğretilemez" denmiştir ve bu, bir bakıma doğrudur. Felsefe öğrenmek, felsefeyi yaratan çabayı, bireysel boyutta yeniden gerçekleştirmeyi zorunlu kılar. Yani burada, alışlagelmiş anlamıyla bilgi olarak aktarılma ve özümленme söz konusu değildir. Örneğin bir filozofu anlamak, onun yaratıcı düşünsel deneyimini, bireysel düşünce de yeniden yaşamak demektir. Bundan ötürü, yaratıcılığa dayanmayan "felsefe", kolayca fark edilmeseler ve istatistiklerde dile gelmeseler de, korkunç "düşünsel kazalar"a sık sık yol açar.

* * *

Düşünce alanındaki bu özümleme, kendinin kılabilme ve yaratma güçlüğüünün derinlerinde, doğrudan doğruya üretime dayanmayan ama üretimin gerçekleştirilmesi için gerekli koşulları sağlayan devşirici (toplayıcı) bir ekonomik *bütünselliğin (yapının)* bulunduğunu bir varsayım olarak ileri sürebiliriz. Bu durumda, genellikle kültür yaşamında ve özellikle inceleme konumuz olan düşünce ve felsefe tarihi alanında bu *yapının* izdüşümlerini, benzeşik (homologue) formlarını, görüntülerini bulmamız, somut ortaya çıkışlarını saptayıp göstermemiz gereke-

cektir. Savaşa ve üretimin koşullarının hazırlanmasına dayalı bir haraç ve vergi rejiminin, doğrudan üretime dayalı bir ekonomiye, yani asya-tipi bir üretim tarzından kapitalist bir üretim tarzına geçme zorunluğu doğduğunda, birincinin, ikincinin içine sızarak yarattığı sonuçların; din, siyasa ve genel kültür alanında doğurduğu benzeşik formların, bilimsel incelemelerde (örneğin M. Ali Şevki'nin, S. Ülgener'in, N. Berkes'in, Ş. Mardin'in ve başkalarının yapıtlarında) büyük ölçüde ortaya konduğu söylenebilir bizde. Üzerinde pek az çalışılmış düşünce ve felsefe tarihi konusunda da aynı şeyi yapmak söz konusu.

* * *

Üretim dışında kalmışlığın insansal ve varoluşsal açıdan ir-delenip derinleştirilmesi, dünya karşısındaki belli bir duruşa, bir insan tipine, bir bireye ve kendine özgün yanları olan bir maddesel ve tinsel etkinliğe, yani tikel bir praksise götürebilir bizi. Örneğin şöyle diyebiliriz: bu tür bir üretim tarzında, yaratıcılığın merkezi ve kaynağı olmayan insanın varlığı, *kendisinde değil dışıdadır*. Yani ötekine göre konumlanma, bir başka-yerde olmaklık söz konusudur burada. Genellikle yaşamın, dıştaki bir güç tarafından yönetildiğine inanma ve her şeyi ondan bekleme; ekonomi alanında yönetilenin (üreticinin) doğrudan ve yönetenin dolaylı olarak bütün talihini, egemenlik altına alınmamış doğa güçlerine (örneğin meteoroloji koşulları), devlete ya da dış borçlanmaya bağlamasında; siyasal yaşama atılmış olanların eninde sonunda devlete ya da iktidara kapılanmasında; kültür ve düşünce adamlarının resmi ideolojiden ya da dışardaki modalardan medet ummasında açıkça görülür. Dünyayı kendisinden başlatamayan ve Batı'dakinden çok farklı olan bu "birey", felsefe söz konusu olunca, dıştan verilmiş olanı (doğru diye kabul ettirilmiş inançları, değerleri, yargıları ve resmi ideolojiyi) kökten bir eleştiriden geçiremeyecek ve olumsuzlayamayacaktır. Başka bir deyişle, yapayalnızlık tehlikesini göze alamayacak, kendisinden başka birinin yaşamadığı bir serüvene girişemeyecek, *cogito* deneyiminden hiçbir zaman geçemeyecektir. Kişinin, tekliğini sonuna kadar yaşayamamasıdır

bu, yani Ş. Mardin'in kültürümüzdeki ve aydınımızdaki "demonik" boyut eksikliği (*Toplum ve Bilim*, Kış 1984, s. 9-16, 24) diyerek parmak bastığı gerçektir ve düşünce alanında *felsefesizlik* olarak kendini gösterir. (Bu "birey" in temel belirlenimlerini, başka açılardan, daha önce irdelemeye çalışmıştık. Bkz. "Tarihsel Gerçeğimiz ve Felsefe", *Felsefe El Kitabı*, V. Bölüm, Gerçek Yayınevi, 3. Baskı, 1981; "Felsefenin Başlangıcı, Doğu, Korku, Birey", *Yazko Felsefe Yazıları*, 5. Kitap, 1983)

Düşün Dergisi, Aralık 1984

Felsefenin F'si

Felsefe, bir bilgi dalı olarak görür kendini. Evrene ilişkin kapsayıcı bir açıklama olmak ister. Bundan ötürü de, sağladığı bilginin sağlamlığı (pekinliği) konusunda, hem içerden (kuşkuculuk, görecilik, olguculuk, vb.) hem de dışardan (bilimsel görüş, dinsel ya da sıradan düşünce) sorguya çekilir, eleştirilir. Bu eleştirilerdeki ortak nokta, felsefeyi, kendisini görmek istediği gibi görmeleri, yani öznenen nesneye yönelen tek doğrultulu bir bilgisel etkinlik, bir kavrama edimi olarak ele almalarıdır.

Ama bu etkinliğin, nesneden özneye de yöneldiğini ve burada bir etkileşimin söz konusu olduğunu ileri sürersek, bir bilgi çabası olarak felsefeden varlığın bir belirlenimi olarak felsefeye ulaşırız. Yani felsefenin, giriştiği bilgi çabasıyla, bu çabanın taşıyıcısı olan özneyi de değişikliğe uğrattığını, evrimleştirdiğini söylemiş oluruz. Bir başka deyişle, tinsel (manevi) bir praksis (etkinlik) olan felsefenin, tıpkı elin nesneyi (doğayı) dönüşüme uğrattığı bir ürün (örneğin bir alet) ortaya koyarken bu ürünün de eli dönüşüme uğratmasında görüldüğü gibi, bu felsefeyi ortaya koyan özneyi, yani insansal varlığı değişikliğe uğrattığını, dönüştürdüğünü ve tinsel varlıkta bir yeni belirlenim, bir yeni nitelik ortaya çıkardığını ileri sürmüş oluruz.

Tinsel ve kuramsal bir praksis olarak felsefenin diyalektiği, yabancı öğelerden gittikçe temizlenen bir akılsal evren görüntüsü sunar bize ve öte yandan, yarattığı bu evren görüntüsünün dönüşüme uğrattığı bir insansal varlık doğurur. Felsefe çabası (praksisi), insanoğlunun mitlerde, dinde, ideolojide yabancılaşmış tinsel varlığını bu yabancılaşmadan sıyrıp kendi öz

varlığı kılarak, yani kendiiçin varlığı haline getirerek, insansal gelişiminde yeni bir düzey ortaya çıkarır. Başkasındaki-varlığın bu kendine dönüşünün, tinsel açıdan bir nitel değişim ve ilerleme olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, siyasal bilinç olarak felsefe, egemen ideolojide kendini kaybetmiş bir sınıfın varlıksal gelişiminde indirgenmez bir düzeyin ortaya çıkması demektir. Yani siyasal bilincinde (felsefede) kendini tanıyan ve bulan bir sınıf, tanımamış sınıftan nitel olarak farklıdır. Böylece felsefenin, önü-açık insan varlığı gelişiminin, bu sürekli yaratılışın kaynağı olduğu ileri sürülebilir.

Demek ki, felsefe ve felsefesizlik iki çelişik terim olarak ortaya çıkıyor. Tarih ve güncel yaşam, felsefesizliğin, toplum ve birey yaşamındaki belirimlerini ve bu yoksunluğun felsefeyle karşı karşıya kalmasının doğurduğu ilginç ve kimi zaman acıklı, kimi zaman gülünç sonuçları gösteriyor bize. Felsefeyle donanmamış toplumların ve bireylerin, felsefe belirleniminden geçmiş toplumların ve bireylerin kültürünü (tinselliğini) ve düşünme biçimini gerektiği gibi özümlemesi, kendinin kılması olanaksız denecek kadar güç. Ama bu güçlüğü gösteren ve dolayısıyla aşılmasını sağlayan da yine felsefe. Yani felsefeyle ve felsefede, insansal gelişime katılma olanağı var. Mitlerin ve dinin eleştirilmesinden sonra bugün, ideolojinin ve yeni bir yabancılaşma kaynağı olan teknolojinin eleştirilmesi, insanoğlunun öz varlığına sahip çıkmasının ve kendini yaratmasının, yani özyaratılışının izlemesi gereken bir yol olarak önümüzde uzanıyor.

Sanat Olayı Dergisi, Haziran 1985

Tarihsel Gerçeğimiz ve Felsefe

Soru 96: Türk-Osmanlı toplumunda felsefenin yeri nedir?

Felsefenin ne olduğunu ve belli başlı felsefe sorularına verilmiş cevapları özet olarak gördük. Burada, en başta ileri sürdüğümüz tanıma dönerek felsefenin, sürekli bir arayış ve eleştirme; doğruları akıl yoluyla bulmaya çalışan, bilgiyi ve bilgeliği elde etmeye yönelen özgür bir çaba olduğunu tekrarlayacağız. Çeşitli felsefe görüşlerinin ve sistemlerinin altında yatan, ama tarihsel ve toplumsal koşullara göre değişik görünümler edinen öz budur. Felsefesel düşünce deyince, bu özü, bu arayışı, bu eleştirmeyi anlamamız gerekir. Kısacası, felsefesel düşünce, "özgür düşünce"dir; evrene ve varolanlara karşı kendini koymuş olan insanın, topluma karşı bireyin, nesneye karşı öznenin akla dayanan kayıt tanımaz düşüncesidir. Felsefe, sürekli bir "hayır" deyiş aracılığı ile "evet"i bulmaya çalışmaktır. "Evet" bulunduğu zaman, onu irdeleyip eleştirerek aşmaya yönelme, yani yeni bir "hayır" aracılığıyla daha da derinleşme çabasıdır. Felsefe, bir "olumsuzlama, olumlama ve yeniden olumsuzlama"dır; insan düşüncesinin, kendini ve nesnesini sürekli olarak evirip çevirmesi, düşünmesi, irdelemesi, eleştirmesi ve kendinden uzaklaşmışlığının farkına vararak kendine yeniden dönmesi; kendini bilinçli kılmasıdır.

Akla dayanan özgür düşünce olarak bir boyutunu tanımladığımız felsefenin, belli tarihsel dönemlerde, belli toplumlar ve kültür çevrelerinde ortaya çıkıp boy attığını da daha önce gördük. Buradan yola çıkarak, tarihsel ve toplumsal gerçekler (koşullar) ile felsefe arasındaki bağıntı sorunu üzerinde durabi-

liriz. Ama kitabımızın çerçevesi içinde bizi doğrudan ilgilendirmediği için bu genel sorunu sınırlı olarak ve tikel bir tarih-toplum alanı bakımından ele alacağız. Yani kendi tarihsel gerçeğimiz ile felsefe arasındaki bağı tı sorununa değineceğiz. Başka bir deyişle, Türk-Osmanlı toplumsal gerçeği ile felsefe arasındaki ilişki üzerinde duracağız ve ilkin, bu toplumda felsefenin yerinin ne olduğunu; felsefeye ne gözle bakıldığını irdelemeye çalışacağız.

Türk-Osmanlı toplumunun bağlı bulunduğu İslam düşünce ve kültürü içinde, on dördüncü yüzyıldan sonra, "felsefe" diyebileceğimiz özgür düşünce çabasına rastlanmadığını söyleyebiliriz. Demek ki bu toplumun örgütlenip yerine oturma süreci, aşağı yukarı, İslam felsefesel düşüncesinin kapanışına rastlamaktadır. Gerçekten de, on beşinci yüzyıldan başlayarak İslam düşüncesi ve dolayısıyla Türk-Osmanlı toplumu çerçevesi içinde özgün felsefesel düşüncelerin ortaya çıktığı, yeni görüşlerin ortaya atıldığı görülmemektedir. Bu dönemde, eski felsefesel düşüncelerin şu ya da bu biçimde tekrarıyla yetinilmiş; ya da dinsel düşüncenin ve bağnazlığın ağır basması dolayısıyla, felsefeye güvensizlik gösterilmeye başlanmış ve felsefesel çaba da, batını akımlar ve tasavvuf içinde kılık değiştirip gizlenerek varlığını sürdürmek zorunda kalmıştır. Felsefe, tehlikeli ve boş bir çaba olarak görülmüş; İslam tanrıbilimi (ilahiyatı) olarak niteleyebileceğimiz "kelâm"ın açıklamaları, bu dönemde, özgür düşüncenin ve felsefesel arayışın yerine geçmiş; mutlak doğrular olarak kabul edilmiş, dinsel inanç ve düşünceyle birlikte, ideolojik dünyayı oluşturmuştur. Gerçek felsefesel düşünceye duyulan bu güvensizlik, başka birçok yazar ve şairin yapıtlarında (örneğin *Mevlânâ*'da) görüldüğü gibi, *Nâbi*'nin şu mısralarında da açıkça dile gelir:

Hikmet ü felsefeden eyle hazer
Evliya zümresine eyle nazar

Demek ki Türk-Osmanlı toplumunda kelâm ve dinsel düşünce, felsefenin yerine geçmiş; felsefe tehlikeli ve kaçınılması gereken bir çaba olarak görülmüştür.

Soru 97: Toplum, birey ve felsefe arasında ne gibi ilişki vardır?

Kitabımızda felsefeyi, kendi başına bağımsız olarak gelişen bir düşünce çabası olarak ele aldık. Felsefenin toplumsal köklerine, felsefeyi belirleyen toplumsal koşullara değinmedik. Okurun dikkatini dağıtmamak ve felsefesal düşünceye doğrudan yöneltmek istediğimiz için yaptık bunu. Aslında, en kuramsal felsefesal düşüncelerin bile kökleri, tarihsel-toplumsal koşullardadır. Felsefesal düşünce bir kere ortaya çıktıktan ve birikimini yaratıp geleneklerini pekiştirdikten sonra, maddesel, yani ekonomik koşulların ve toplumsal gerçeğin etkisinde değilmiş gibi görünür. Felsefenin bağımsızlığı ve özgüllüğü belli bir dereceye kadar doğrudur. Ama işin derinine inildiğinde, felsefenin tam (mutlak) anlamda bağımsız olmadığı ve kendisini doğuran tarih-toplum koşullarınca belirlendiği, doğrudan doğruya olmasa da dolaylı olarak yani bu maddesel koşulların çeşitli dolaşımlardan (médiation'lardan) geçen etkisi altında bulunduğu; son kertede onlar tarafından biçimlendirildiği görülür. Felsefe ancak belli bir toplumsal oluşumda ortaya çıkabilir; belli felsefesal görüşler, belli toplumsal ve kültürel koşullarda boy atıp gelişebilir. Gerekli ekonomik-tarihsel-toplumsal koşullar yoksa, felsefenin de gereği yoktur.

Örneğin eski Yunan felsefesi, köleci bir toplumun ürünüdür. Yani kölecilik aşamasına ulaşmış olan, işbölümü hayli gelişmiş bulunan; birbirinden ayrılmış ve birbirine karşıt sınıfları kapsayan ve bireyin belli bir dereceye kadar toplumdan kopmuş, kendini toplumun karşısına dikebilmiş olduğu bir toplumun ürünüdür. Marx bu durumu, "insanın, göbekbağını toplumdan kopartmış olması" sözüyle dile getirir. Gerçekten de bireyin, göbekbağını toplumdan kopartmamış olduğu durumlarda özgür düşüncenin; kendini toplumdan ayırt ederek sorular soran, kendine verilmiş olanı eleştiren insanın, kendisi-için varlığın, kısacası bağımsızlaşmış bilincin ve dolayısıyla felsefenin sözü edilemez.

Kitabımızın en başında ele aldığımız bir soruya burada yeniden dönmemiz gerekiyor. İnsanoğlunun, "evreni kuran, varolanların kökünde bulunan anamaddedir?" sorusunu sorabilmesi için toplum tarafından, yani mitolojiler ve din tarafından

evrene ilişkin olarak yapılmış (verilmiş) açıklamalardan sıyrılıp uzaklaşması, onları eleştirici bir biçimde bilinçle ele alabilmesi; kendini, toplum karşısında bir "birey" ve "kişi" olarak koyabilmesi zorunludur. Toplumun doğru olarak ileri sürdüğü ve genellikle kabul edilmiş bir görüşü ya da değer yargısını irdelemek, eleştirmek yani "hayır" diyebilmek ve başka bir cevaba varabilmek için kendini hem dış dünya, hem de yine kendisi karşısında bağımsız bir özne olarak kavrayan bireyin ortaya çıkması zorunludur. Oysa bu durum, genellikle Yakındoğu ve özellikle Türk-Osmanlı toplumunda görülüyor. Gerçi Türk-Osmanlı toplumu, insanla toplumun tam anlamıyla birlik ve bütünlük oluşturduğu bir toplum değildir. Bu tür bir topluma ancak, ilkel topluluk ya da aşiret dediğimiz yapılarda rastlıyoruz. Ama Türk-Osmanlı toplumu; köleci, feodal ya da kapitalist toplumlar gibi, sınıfların birbirinden iyice ayrılacak biçimde oluştuğu ve bireyin giderek tam anlamıyla ortaya çıktığı bir toplum da değildir. Türk-Osmanlı toplumu, bunlardan farklı bir sınıflı toplumdur. İlkel toplum ile, art arda ortaya çıktıklarını Batı'da gördüğümüz toplumsal oluşumlardan aynı uzaklıkta bulunan bir toplumdur. Bu toplumda, birey ile toplum arasındaki kaynaşmışlık ve birlik tam ve mutlak değildir; ama birey kendini topluma bağlayan göbekbağını da tamamen kopartmamıştır. Bu toplum, yapının üst bölümünde yer alan ve merkezci yönetimin (devletin) taşıyıcısı olan yönetici yani egemen kişi ve zümrelerle (sultan, yönetim görevlileri, askerler, din adamı-bilginler, vb.) köy topluluklarında yaşayan üretici köylülerden oluşmuştur. Bu toplumda geniş anlamda sınıflar (yöneticiler, zanaatkârlar, köylüler) vardır, ama bu sınıflar arasında kesin sınırlar olmadığı gibi, herhangi bir sınıfın bir başka sınıfı devirerek iktidarı ve yönetimi ele alması gibi bir durum da yoktur. Yani tek tek sınıflara karşılık toplumun birliği ve bütünlüğü ağır basar. Bu toplumda, "kendinde" sınıflar söz konusudur. Batı'da görülen "kendisi-için" sınıflar, yani toplumsal varlığının bilincine vararak öz mücadelesini yürüten ve ölüm kalım savaşına giren sınıflar söz konusu değildir. Toplumun birlik ve bütünlük olarak ağır basması ve sınıf mücadelelerinin iktidara yönelik bir ölüm kalım sorunu durumuna gelmemiş olması,

Türk-Osmanlı toplumundaki bireyin de Batı'daki gibi bir "birey" durumuna gelmemesi sonucunu doğurmuştur.

Soru 98: İdeolojinin farklılaşmamışlığı, felsefe açısından ne gibi önem taşır?

Tam anlamıyla birey haline gelemeyiş ise, felsefesal düşüncenin ortaya çıkamayışını açıklar. Öte yandan özgür ve eleştireci düşüncenin ortaya çıkamayışı, bu tür bir düşünceye gereksinim duyulmaması, ideolojinin farklılaşmamışlığının (yekpareliğin) da sonucudur. Üretim biçimi değişikliklerine götürecek olan sınıf mücadelelerinin keskin ve amansız olmayışı, ideolojinin (din ve onun üzerinde temellenen geleneksel ve yaygın düşünce ve değer sisteminin), bütün sınıfları kapsayan ve farklı sınıfların bireylerini aralarında fark yokmuş gibi topluma bağlayan bir manevi dünya niteliği kazanmasına yol açar. Buradaki ideolojik yabancılaşma, Batı'da görülenden hayli farklıdır ve ayrıca incelenmesi gerekir. Böylece tam anlamıyla gelişmemiş olan ve yekpare bir ideolojik dünya içinde yaşayan bireyi, üyesi olduğu ilkel topluluktan kendini ayıramayan insana ya da aile çevresi içinde bağımsızlıktan yoksun yaşayan çocuğa benzetebiliriz. Din temeli üzerinde eşitlik "aldanışı" yaratan bu ideolojinin, yine de, bütün ideolojiler gibi varolan üretim biçimini ve sınıf egemenliğini pekiştirici bir rol oynadığını unutmamak gerekir.

Sınıf mücadelesi, felsefenin yer aldığı üstyapı kesiminde, dünya görüşlerinin ve ideolojilerin çatışması olarak dile gelir. Felsefe, bu mücadeleye, ideoloji aracılığı ile yani ideolojinin sağladığı dolayım (médiation) aracılığıyla katılır. Kesin ideoloji ve dünya görüşü çatışmalarında, felsefenin de kendini toparlayıp yeni çıkış noktaları ortaya koyması, nitel diyebileceğimiz değişiklikler ve yenilikler gerçekleştirmesi bundan ötürüdür. Kendi birikimine ve geleneğine dayanarak bağımsızlığını belli ölçüde koruyan felsefe ile ideoloji arasındaki etkileşim, bu çerçevede içinde ortaya çıkar ve köklü toplumsal değişimlerin gerçekleşmesine katkıda bulunur.

Herhangi bir sınıf, bir başka sınıfın egemenliğine son vermek istediği zaman, onun ekonomik gücünün temellerine saldırdığı kadar, ideolojik dünyasına da saldırarak ve onunla he-

saplaşmak zorundadır. Örneğin Rönesans diye adlandırılan ve özgül düşünce ve kültür belirlenimleri taşıyan olay, Batı tarihinde belli bir zamanda zorunlu olarak ortaya çıkmış bir olaydır. Rönesans, feodalizme karşı mücadele eden burjuvazinin kültür, düşünce ve her şeyden önce ideoloji alanındaki mücadelesinin ürünüdür; bu mücadelenin görünümüdür. Descartes'ın bir yandan dinsel düşünceye ödün vermesi, bir yandan da fizik bilimlerinin gelişimine yol açabilecek bir doğa görüşü ileri sürmesi ve bu "ikinci" görüşten kurtulamayışı da bir rastlantı değildir (aynı ikiliği, yani inanç ile bilgi arasındaki ikiliği Kant'ta da görmüştük). Descartes, doğmakta olan yeni bir dünyanın düşünsel mücadelesini, ideolojik çatışma alanında ve felsefenin özgül silahlarıyla yürüten bir "birey" olarak (burjuvazinin yaratmağa yöneldiği yeni maddesel ve dolayısıyla manevi dünyanın aracılığı ve etkisiyle kendini daha önceki dünyanın karşısına diken ama yükselen sınıfın mücadelesine -praksisine- kendi alanında katkıda bulunan bir birey olarak) dine ödün verirken, burjuvazinin hem kendini hem de sömürdüğü sınıfları aldatmasına yarayan yeni bir ideolojik görüşü savunuyor, hem de mekanik ve bilimsel bir doğa görüşü ileri sürerek, aynı burjuvazinin doğayı boyunduruk altına almak ve sömürsünü temellendirmek için gereksinim duyduğu bilimlerin gelişmesine zemin hazırlıyordu. Başka bir deyişle, sınıf mücadelesinden kaynaklanarak ideolojik çatışmada yansıyan toplumsal praksis, belli bir "birey" de (Descartes'ta) köklü eleştirmeye dayanan yeni bir felsefesal çabanın gerçekleştirdiği özgün bir çıkış noktası buluyor ve yeni bir ideolojinin zeminini oluşturunuyordu.¹

Oysa yukarda açıkladığımız nedenler (kesin sınıf mücadelelerinin ve derinlemesine bireyselliğin bulunmayışı), Türk-Os-

1 Toplumsal gerçek ile felsefe arasındaki bağıntıyı, burada, bile bile soyutlayarak ve en kaba çizgileriyle belirtmeye çalışıyoruz. Oysa bu bağıntı somutta, çok daha ayrıntılı ve karmaşık biçimde gerçekleşir. Bağıntı ve etkileşim, çağlara, dönemlere, toplumsal yapılar, sınıflar arası ve sınıf içi ilişkilere, ideolojilere, üst-yapının öteki tikel yanlarına, geleneklere, toplumsal ve kişisel psikolojiye ve bunların oluşturduğu yapılanmalara (bütünselliklere-totalite'lere) göre değişiklik ve çeşitlilik gösterir. Her belli felsefe ya da filozof, bu karmaşık bütünsellik, bu bütünselliği oluşturan tikel dolayimler ve katmerli belirlenimler göz önünde tutularak incelenmelidir. Toplumsal gerçekten felsefeye yönelen etki dolaysız olmadıgı gibi tek yönlü ve dönüşsüz de değildir.

manlı toplumunda ideolojilerin ve dünya görüşlerinin çatışmasını ve köklü eleştirileri olanaksız kılmuş; bunların yerini tutan kapsayıcı ve yekpare bir ideoloji, felsefe gereksinimine var olma hakkı tanımamıştır. Bu açıdan bakınca, felsefenin niçin ortaya çıkmadığını kavradığımız gibi, kapitalizmin darbesi altında Batılılaşma yönünde daha sonra gösterilen çabalar sırasında felsefenin niçin gerektiği gibi toplumumuza aşılanamadığını ve bir akılcı düşünce geleneğinin gerçekleşemediğini de kavrayabiliriz.

Soru 99: Batılılaşma akımı içinde yer alan felsefesal görüşlerin ayırt edici özellikleri nelerdir?

Türk-Osmanlı toplumunun, yapısı gereği, felsefeye ve akılcı düşünceye değil, dinsel görüşlere ve bunların üzerinde temellenen kapsayıcı ve yekpare bir ideolojiye olanak tanıyan bir toplum olduğunu açıklamaya çalıştık. Ne var ki bizde, aşağı yukarı iki yüz elli yıldır sürdürülmekte olan ve “ıslahat”, “muasırlaşma”, “Batılılaşma” gibi çeşitli adlar verilen bir akım (hareket) vardır ve bu akım içinde bazı düşünürler ortaya çıkmış, bazı felsefesal görüşler ortaya atılmıştır. Acaba bu görüşler ile gerçek felsefesal düşünce arasında ne gibi bir ilinti vardır? Başka bir deyişle bizde, son yüzyıllarda ortaya çıkmış felsefelerden ve filozoflardan söz edilebilir mi?

Batılılaşma hareketinin, Osmanlı İmparatorluğu’nu hem paylaşmak hem belli bir biçimde ayakta tutmak isteyen kapitalist Avrupa devletleri ile onlara boyun eğen içerdeki yönetici ve sömürücü zümre ve kadroların etkilerini ve egemenliklerini sürdürmek amacıyla giriştikleri bir hareket olduğu, bilimsel araştırmalarla iyice gösterilmiştir ve bizde ancak son yıllarda açıkça söylenebilmektedir. Batılılaşma, bizde, egemenliklerini yeni ekonomik ve tarihsel koşullara uydurmak ve pekiştirmek isteyen sınıf ve zümrelerin ideolojik silahıdır. Bu akımın nesnel ve ayırt edici özelliği, gerçek ve köklü ıslahat hareketlerine (reformlara) girişmeden “ıslahat” yapmak, “devrimci” hareketin gereklerini yerine getirmeden “devrimler” yapmaktır. Başka bir deyişle Batılılaşma, olmayan şeyi oluyormuş gibi gösteren, örten, başka kılığa sokan ideolojik ve aldatıcı bir görüştür. Türkiye’nin Batılılaşma ile kalkınaca-

ğına gerçekten inanan ve içtenlikle çaba harcayan kimselerin bulunması, bu gerçeği değiştirmez. Herhangi bir ülkenin kalkınması, insanların sadece iyi niyetleriyle ve özlemleriyle gerçekleştirilebilecek bir şey değildir.

Kapitalizm çağında bir ülkenin kalkınması, ancak, gerçek kapitalist düzene geçmesi ya da sosyalizme yönelmesiyle gerçekleştirilebilir. Tarih, bugüne kadar bir başka olabilirlik göstermemiştir. Demek ki, kalkınmanın önkoşulu, toplumun altyapısının (ekonomik düzeninin) köklü (nitel) bir değişikliğe uğratılmasıdır. Bu değişiklik, kapitalist doğrultuda da, sosyalist doğrultuda da olsa, mülkiyet biçiminin devrimsel dönüşüme uğramasını zorunlu kılar. Ne var ki egemen bir sınıf, egemenliğini tam olarak ortadan kaldıracak altyapı değişikliklerini bile isteye hiçbir zaman yapmaz. (Bu, hakkını dışa dış bir mücadeleyle koparıp alan halk kitleleri yoksa, devrim de yok demektir.) Egemen sınıf ancak, şu ya da bu ölçüde etkili olan bazı "ıslahat" (reform) hareketlerine girer. Bu hareketlerin amacı, egemen sınıfın iktidarını pekiştirerek yeni koşullara uydurmak ve uzun ömürlü hale getirmektir. Böyle bir ıslahat hareketi içinde, egemen sınıfın ya da zümrelerin, kendilerine bir yardımcı yaratarak yani yeni bir sınıf türeterek iktidarı bölüştükleri ve böylece egemenliklerini, kısıtlanmış biçimde de olsa güven altına aldıkları ve yeni koşullara belli bir süre uydurdukları görülmüştür (Rusya'da, feodallerin burjuvaziyi oluşturarak işbirliği yapması ya da Japonya'da, babaerkil aile yapısının burjuvaziyi türetmesi gibi). Gecikmiş olarak kapitalizme katılan ülkelerde görülen bir toplumsal değişim mekanizmasıdır bu. (Bizde de, özellikle son altmış yılda denenmiştir). Ama yeni bir sınıfın yaratılması, toplumun iç yatınlıklarına uygun düştüğü gibi tarihsel durum ve koşullara da uygun düşmelidir. Yani belli bir ölçüde altyapı değişikliklerine yol açarak, zamanla bu değişiklikleri yapan sınıfın da denetiminden kaçan ekonomik ve düşünsel köklü değişimlerin gerçekleştirilebilmesi için, toplumun her şeyden önce bu değişimlere yatkın olması gerekir. Ayrıca, kapitalizmin bir dünya sistemi haline gelmeye ve kendine yeni bir ortak yaratmaktan kaçınmaya yöneldiği tarihsel durumda, zaman bakımından da geç kalmamış olmak zorunludur. Bu tür

köklü bir değişiklik, kapitalizmin iyice güçlenmediği bir zamanda gerçekleşebilir ancak. Köklü değişikliği gerçekleştirmek isteyen ülkenin, kapitalist dünyanın tam karşısında yer alan bir ülke olmaması (bu ülke, ya kapitalist ülkelerin arasında ve yanı başında ya da çok uzağında olmalıdır) da bir başka zorunluktur. Demek ki bir yeni sınıfın (ulusal burjuvazinin) yaratılması ve kapitalistleşmenin başarıya ulaşması için, açıklamaya çalıştığımız “katmerli” belirlenimin işlemesi gerekir.

Oysa Türk-Osmanlı toplumunun iç yapısında, bu tür köklü değişikliği olanaklı kılacak yatkınlık yoktu. Bu toplum özellikle, ulusal bir burjuvazinin ortaya çıkmasını engelleyen ön belirlenimleri içinde taşıyordu. Devletin yani merkezci iktidarın her şeyi kuşatan geleneksel gücü, yeni bir sınıfın ortaya çıkarak bağımsızlaşmasını; yeni bir insan tipinin oluşmasını olanaksız kılıyordu. Özel mülkiyetin ve birikimin, bir burjuva sınıfının (dolayısıyla da işçi sınıfının) dayanacağı temeli oluşturacak kadar gelişmemesi ve bu gelişmenin sürekli olarak engellenmesi, bu olanaksızlığın ekonomik kaynağını oluşturuyordu. Engels şöyle diyor: “Gerçekten de, tıpkı bütün öteki Doğu egemenlikleri gibi Türk egemenliği de, kapitalist bir toplumla uzlaşmayacak bir şeydir; çünkü elde edilen artı-değeri, zorba-valilerin ve gözü doymaz paşaların pençesinden kurtarmak olanaksızdır; burada, burjuva mülkiyetinin ilk temel koşulunu yani tüccarın ve malının güven altında bulunması halini görmüyoruz.”²

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti, bir burjuva sınıfı yaratarak kapitalistleşme konusunda, zaman bakımından da geç kalmıştı. Çünkü kesin ıslahat hareketlerine girildiği zaman (on dokuzuncu yüzyıl) ve daha sonra kapitalizm, bir yeni ortak kabul etmeyecek kadar yaygınlaşma ve güçlenme yoluna girmiş bulunuyordu. Türkiye’de ancak, yabancı kapitalistlerle işbirliği yapabilecek kökü dışarda ve derme çatma bir ticaret burjuvazisinin oluşmasına izin verilebilirdi. (Nitekim Türk burjuvazisi bugün de genellikle ulusal nitelik taşımaz; ticaret alanında ithalatçı ve vurguncu, sanayi alanında montajcı-

2 “Das Auswaertige Politik des russischen Zarentum” adlı makaleden, *Neue Zeit*, 1890; Bkz. K. Marx, *Türkiye Üzerine*, Çev. S. Hilâv - A. Tokatlı, Gerçek Yayınevi, s. 9.

dır. Siyasal alanda dış buyruğa bağlı ve kişiliksizdir. Kültür alanında sığ bir taklitçilik, cehalet, görmemişlik ve kuntluk içindedir). Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu, kapitalist ülkelerin arasında ya da uzağında (bu sonuncu durum, geç kalmış da olsa Japonya'nın on dokuzuncu yüzyıl sonlarında ve yirminci yüzyıl başında otuz-kırk yıl içinde kesinlikle kapitalistleşmesini olanaklı kılan belirlenimlerden biridir) bulunmuyordu; kapitalist dünyanın tam karşısındaydı ve bu dünyanın yoğun mücadelelerinin yöneldiği en önemli nesneydi. Bu gerçekler, bizdeki ıslahat hareketlerini (Cumhuriyet dönemi de bu hareketler içinde yer alır ve sadece biçimsel ve nicel farklılık gösterir) ve kapitalistleşme çabalarını (Batılılaşmanın altındaki gerçek ekonomik anlam budur) belirlemiş ve bu hareketlerin başarısızlığına yol açmıştır. Başka bir deyişle bizdeki Batılılaşma akımı, iç dinamikler ve sınıf mücadelelerinden yani aşağıdan gelmediği gibi, egemen zümrelerin (önce padişah ve yönetici çevrelerin daha sonra bürokratların ve toplum yaşamında etkili zümrelerin) iktidarlarını pekiştirmek ve sürdürmek için giriştikleri halde herhangi köklü ve toplumsal bir yapı değişikliğine yol açacak nitelik de taşımayan yalınkat bir hareket olarak kalmıştır.

Batılılaşmanın ekonomik, toplumsal ve siyasal alandaki bu yalınkatlığı, düşünce dünyasında ve felsefede de aynen yansımış ve benzerini yaratmıştır. Batılılaşma, ekonomik ve toplumsal açıdan derinlemesine etki gösteren bir hareket değildir; toplumun temellerine de, halkın yaşamına da işlememiştir. "Tehlikeyi savuşturma", "vaziyeti idare etme", "yabancılarla rezil olmama", "taklitçilik" ve "ithalatçılık" gibi davranış ve anlayışların ötesine geçememiştir. Hiçbir gerçek felsefeseli gereksinimin karşılığı olmadan sadece taklitçilikle; Batı'daki şu ya da bu felsefeyi Türkiye'de tanıtmakla yetinmek, yani fikir ithalatçılığı yapmak ve Batılı gibi görünmeye çalışmak da, kültür ve düşünce yaşamımızın temel özelliklerinden biri olmuştur. Batılılaşma hareketi içinde herhangi bir gerçek felsefeseli davranıştan ve üründen; bir "filozof"tan söz edilemez. Ancak, Osmanlı toplumunun eski ideolojik yapısının yerine konmak üzere siyasal ve pratik bir amaçla aktarılmış olan ve günün gereksinimleri olduğu sanılan şeylere cevap verme amacı güden yalınkat dü-

şünceler ileri süren "ideologlar"dan ya da mesnetsiz bazı düşünce fantezilerinden söz edilebilir. Ne var ki, bu durumu ve "düşünürleri" fazla kınamamak gerekir. Islahat çağının aydını iki dünya arasında kalmış; eski dünyasını kaybetmiş ama yeni dünyasına da henüz ulaşamamış bir aydın tipidir. Kendi durumunu açıkça göremez; kendi bilincine ulaşmasını sağlayacak koşullar ve birikim henüz ortaya çıkmamıştır. Taklitle ve "kendini şu ya da bu sanma" ile doyuma ulaşır. Düşüncesini derinleştirmeye, köklü eleştirilere yönelmeye, kendini aşmaya gereksinim duymaz. Henüz iyimserliğini kaybetmemiş, düşünceleri ile toplumsal gerçek arasındaki örtüşmezliği, içinde bulunduğu çıkmazı fark etmemiştir. (Bu fark etmeyişin, çok uzun sürdüğünü de söylemeliyiz). Le Play'nin "toplumsal bilim" yöntemini ya da Durkheim'ın "sosyoloji"sini Batı'dan aktarmakla, her derde deva bulabileceğini sanır. Islahat çağı aydını hem iyimser hem de felsefe bakımından "idealist"tir. Yani eğitim, düşünce ve bilgi yoluyla, toplum yaşamının düzene kavuşturulacağına, benimsediği toplum idealine varılacağına inanır; temel sorunun, "her şeyden önce bir kültür ve ahlak sorunu" olduğunu söyler. Kültür ve ahlakın, bir neden değil bir sonuç olduğunu göremez. Felsefesel idealistliği (eski dinsel düşüncenin yüzeysel bir kalıntısıdır) ve "volontarizm"i (eski güçlü merkezci iktidardan arta kalan bir dünyaya bakış ve alışkanlıktır), siyasal alanda, buyrukla ve zorla, tepeden inme "devrim" yapılacağını sanmasına yol açar; halkın, bu "devrimleri" benimsemeyişini bir türlü anlayamaz ve hayretle karşılar. Kısacası bu aydın tipi ve "düşünür", kendi yalınkat düşüncelerinin ötesine geçememiş; kendini, içinde yaşadığı toplumu ve bu toplumun öteki toplumlarla olan ilişkisini nesnel ve bilimsel bir biçimde kavrayamamıştır. Böyle bir durum ve davranış, felsefesel düşüncenin ortaya çıkıp boy atmasına; bir felsefesel görüşün yaratıcı biçimde sindirilmesine engeldir.

Soru 100: Bizde felsefenin görevi ve geleceği üzerine neler söyleyebiliriz?

İslâhat hareketine ön ayak olan siyasal iktidarların düşünce yaşamını yasaklarla ve buyruklarla yönetmekten hiçbir zaman vazgeçemediklerini de unutmamalıyız. İktidarlar, Batılı bir

yaşam istedikleri halde, bu yaşamın vazgeçilmez temeli olan akılcı ve araştırmacı düşünceyi kendi akıllarınca "zararlı" ve "yararlı" diye bölerek kısırlaştırmaya ve köleleştirmeye yönelmişlerdir. Nitekim Osmanlı dönemi din ve ideolojisinin gördüğü iş, Cumhuriyet döneminde resmi ideolojiyle ve onu biricik doğru dünya görüşü olarak sunan, koruyan ve pekiştiren yasaklamalarla sürdürülmüştür. Bu tutum, akılsal bir düşünceye yönelmek isteyen iktidarların akıldışı özünü açığa vurur. Belli felsefesal ve bilimsel görüşlerin yasaklanması ve ağıza alınmaz oluşu, özlenen "çağdaş düşünce"ye ulaşılmasını kaçınılmaz biçimde olanaksız kılan bir beyin yıkamayla sonuçlanmıştır. Altmış yıl gibi uzun bir süre sonunda genel kültür düzeyinde bugün görülen düşüklük (özellikle siyasal yaşamda apaçık bir biçimde görülür bu), kaçırılmış bir tarihsel fırsatın en belirgin kanıtıdır.

Duruma hangi açıdan baksak, resmi çabanın, Türkiye'yi hem "tarih dışı" bırakmayı özlemek, hem de tarihsel evrime katmayı istemek gibi bir çelişki içinde debelendiğini açıkça görürüz. Ama tarih, bu çabaya rağmen, kaçınılmaz ekonomik ve toplumsal değişikliklerini gerçekleştirerek Türk toplumunu kavrayıcı akışına bir başka biçimde sokmuş ve ideolojiyi parçalamıştır. Bugün, resmi ideoloji ile Türk toplumu gerçekliğinin örtüşememesi, bu gelişimin sonucudur. Böylece, sürekli hayal kırıklıklarının doruk noktasına ulaşmasının yarattığı şaşkınlıktan, hiçbir toparlayıcı gücü olmayan bölük pörçük ideoloji parçalarından, düşünce kargaşasından ve akıldışılığından oluşan bir tablo karşımıza çıkmış bulunuyor. Bu durumda, felsefeye ve bilimsel düşünceye ne gibi görevler yüklenecek?

Yüzeyde kalan siyasal biçim değişikliklerinden sonra Türk toplumunun son otuz yıldır "ortalama tarihsel zaman"a girmek ve hızla değişmek zorunda kaldığı bu dönemde felsefe, her zamanki temel görevini yerine getirmek zorundadır kuşkusuz. Bu görev, köklü eleştiridir. Felsefesal eleştiri, geleneksel akıldışı düşünce alışkanlığını ve resmi ideolojiyi bu eleştirinin nesnesi olarak kaçınılmaz bir biçimde karşısında bulmaktadır. Başka bir deyişle bugün felsefeye ve bilimsel düşünceye, her şeyden önce, ideolojiyi çözümleme, ayıklama, eleştirme, değer-

lendirme ve yerine oturtma ve böylece ideoloji olarak ortadan kaldırma görevi düşüyor. Nitekim son on yıllarda, felsefenin ve bilimsel düşüncenin ideolojiden bağımsızlaşarak "olumsuzlayıcı" ve eleştirici bir döneme girdiğini görüyoruz. Düşünür ve bilgin, eskiden olduğu gibi sığ bir taklitçilik ve iyimserlikle yetinemiyor artık. Özellikle toplum ve tarih felsefesi ve bilimi alanında, resmi ideolojinin ötesine geçerek, onun sunduğu hazırlop tabloyu eleştirerek köklere ve gerçeklere, hiçe sayılmış doğrulara ve değerlere dönme eğilimi ağır basıyor. Felsefenin geleceği ve başarılı olabilme derecesi de, bu eleştiriye derinleştirme derecesine bağlı görünüyor.

Felsefenin, kendi öz alanında üzerine düşecek görevi yerine getirmesi için gerekli olan birikimi, son on yıllarda önemli ölçüde gerçekleştirdiğini de söylemeliyiz. Bu birikim özellikle, felsefenin varolabilmesinin önkoşullarından biri olan "dil"de görülüyor. Sınırsız güçlüklerin yenilmesini sağlayan uzun ve zahmetli çabalar, felsefe dilinin bugün büyük ölçüde duruluğa ve kesinliğe kavuşmasını sağlamış bulunuyor.³ Öte yandan, bu biçimsel birikime oranla, ideolojik nedenlerden ve yasaklamalardan ötürü daha geride kaldığını gördüğümüz içerik birikimi de, son yirmi beş yıldaki düşünce açılımı ve görüş çeşitliliği ile giderilme yoluna girmiş gibi. Özellikle çağımızda her felsefesal düşüncenin kendisine oranla bir tavır almak zorunda olduğu Marksçı yazını oluşturan yapıtların ve başka görüşlerin Türkçeye aktarılması ve bir "felsefe" olarak işlenmesi, bu eksikliğin giderilmesinin en önemli boyutlarından biri olarak ortaya çıkıyor.

Felsefe El Kitabı, V. Bölüm,
Gerçek Yayınları, 1985

3 Dil ve içerik birikimini sağlayan ilk çalışmaları yaparak "Türkçe felsefe"nin zeminini hazırlayanlar arasında özellikle Prof. Nusret Hızır'ı, Prof. H. Z. Ülken'i, Prof. Macit Gökberk'i ve Prof. Nermi Uygur'u anmak gerekir.

“Evrensel Kültür”

Sık sık kullanılan deyimlerin birçoğu gibi “evrensel kültür” deyiminin de açık ve kesin bir anlam taşımadığı söylenebilir. Hiç kuşkusuz, buradaki “kültür” sözcüğü, okuma, öğrenme, düşünme gibi çabalar yoluyla zihinsel yeteneğin genelde (ansiklopedik kültür, genel kültür, vb.) ya da özelde (müzik kültürü, felsefe kültürü, vb.) geliştirilmesini belirtmiyor. Bu tür çabalar sonunda, eleştiri anlayışının, beğenin, yargı gücünün geliştirilmesini de belirtmiyor. Yani öznel ve bireysel düzeyde gerçekleştirilen ve pedagojiyle ilişkili olan “kültür” söz konusu değil burada. Daha çok, bir uygarlığın, bir toplumun tinsel (manevi) yanı sıra toplumsal düşünüş ve duyuş tarzları ve bunların yarattığı bilimsel düşünsel sanatsal, ahlaksal, vb. verimler söz konusu olmalı. Bunlara, maddi kültürü, yani tekniği ve ayrıca yaşam ve davranış biçimlerini de eklemek gerekir. Etnologlar (özellikle Amerikan okulu), kültürü, bir ülkedeki geleneksel yaşam ve davranış biçimleri olarak tanımlarlar. Yukardaki deyimde, “kültür” sözcüğü altında bu son iki anlamın toplandığını sanıyorum.

“Evrensel” sözcüğü ise, “ulusal”ın, “bölgesel”in, “yerel”in, karşılığı olarak kullanılıyor bu deyimde. Yani “evrensel kültür”, “genel geçerliği olan kültür” demek. Burada dikkati çeken, “kültür”ün, donmuş bir özü olan, bir kere ve her zaman geçerli olarak tanımlanabilen bir olgu, bir nesne olarak görülmesi. Bu öz, “evrensellik” ya da “ulusallık” gibi çeşitlemeler gösteriyor yalnızca ve bu çeşitli kültürler karşı karşıya geliyor. Kısacası, dinamik bir kültür görüşü, kültürün bir süreç olarak

ele alınması söz konusu değil. Kültürlerin farklılığı da, etkileşimler açısından değil, birbirlerine karşı olmaları, birer nesne gibi çatışmaları ya da ilişki kurmaları açısından ele alınıyor. Böyle bir görüşün, kültürler arası akışkanlığı, geçişkenliği; farklılıklara, çatışmalara ve direnmelere rağmen, tinsel, düşünsel, sanatsal ve ahlaksal verimlerin ve değerlerin sürekliliğini, aşılp geliştirilmesi ve yaşaması olgusunu açıklamaya elverişli olmasa gerek.

Kültürlerin farklılığı, apaçık bir olgudur kuşkusuz. Ama, bir yana tek tekliği (tikelliği) ve öte yana mutlak genel geçerliliği (evrenselliği ya da tümelliği) koymadan, kültür çabasının bu tikelliklerde kendini gösteren canlı özüne inmeye çalışırken şöyle bir görünümle karşılaşırız: Kültür, insanoğlunun, doğaya dayanarak doğadan sıyrılma, kendi dünyasını ve dolayısıyla kendisini kurma, yaratma çabasıdır. Başka bir deyişle, gelişmiş bir canlının, insan oluş (anthropogène) serüvenidir; insanla doğa arasındaki kaynamışlığın, ilksel birliğin, henüz çatlayıp yarılmamış, dolaylanmamış birliğin olumsuzlanmasıdır (oysa hayvan, bu kaynaşmışlıktan hiçbir zaman kurtulamaz). Böylece, kültürde ve kültürle insanoğlu, hem dışındaki, hem de içindeki doğayla kendi arasına bir mesafe, bir araltı, bir dolayım koyar ve kendi dünyasına (olanaklarına ve özgürlüğüne) yönelen sonsuz bir sürece girer. Tarih boyunca, bu sürecin çeşitli ve farklı ürünlerinin ortaya çıktığını gözlemleyerek ve soyutlama yaparak bunların altındaki bu canlı öze, kültürün kavramına varabiliriz; ama bu çeşitlilikleri (tikelleri) ve farklılıkları da ancak bu kavramla gerektiği gibi kavrayabiliriz. Kavram (tümel) ile tikel arasındaki bu diyalektik, varlığın olduğu gibi kültürün de yasasıdır.

Açık ve sonsuz bir süreç olarak kültür, çeşitli coğrafya alanlarında ve tarih dilimlerinde, farklı biçimlenmeler, yapılar olarak kendini gösterir (bu anlamda, -Mısır kültüründen, Grek kültüründen, ortaçağ kültürlerinden, İslam kültüründen, Batı kültüründen, vb. söz ediyoruz). Tek başına kalan kültürler var, çağlarındaki bilinen dünyayı egemenlik altına alan, ama sonra içlerine kapanan etkileri dışlayan, direnen kültürler var, çelişen, çatışan ve etkileşen kültürler var ve bütün öteki kültürleri

özümlemeye yönelen ya da en azından etkileyen ve yıkan bir kültür de var...

Bu sonuncusu, modern çağların bir olgusudur; yani, Batı kültürüdür; kapitalizm üzerinde temellenen burjuva kültürüdür. Yukarda anlambilimsel açıdan irdelediğimiz "evrensel kültür" deyimıyla, pek yerinde olmayarak, bu kültürün belirtilmek (imlenmek) istendiğini sanıyorum. Eğer böyleyse, bu kültür ile ulusal kültür (burada bizim ulusal kültürümüz üzerinde durmamız gerekiyor) arasında ne gibi bir ilişki vardır sorusuna şöyle cevap verebiliriz:

Batı kültürü, akılsal düşünceye, eleştiriye, araştırmaya, keşfe, icada dayanan açık bir kültürdür; zamansallık bilincini içinde taşır, insanlığın tüm verimlerini saptamaya, özümlemeye yönelir; bireye ve özgürlüğüne önem verir (en azından kendi alanı içinde). Bizim kültürümüz ise, inanca dayanan; her şeye bir çözüm getirilmiş olduğu, doğruların sadece öğrenilmesi gerektiği ilkesine dayanan ve dolayısıyla eleştiriye, araştırmaya, keşfe, icada gereksinim duymayan; zamandışılık içinde devinip duran; bireylerden çok topluluğa, özgürlükten çok dinsel, töresel ve siyasal buyruklara uymaya önem veren daha geniş bir kültür çevresi içinde yer alır ve dolayısıyla genelde, kapalı bir kültürdür. Böyle bir kültürün Batı kültürüyle bütünleştirici bir ilişkiye girmesi zordur ve bunun böyle olduğu iki yüz elli yıllık deneylerin ve bugün karşılaştığımız olayların açıkça gösterdiği bir gerçektir. Ama, ekonomik, siyasal ve askeri zorunluluklar dolayısıyla böyle bir ilişki kurmak kaçınılmaz olmuştur. Bu durumda, Batı kültürünün özünden çok biçimsel yanının alındığını biliyoruz. Ayrıca, geleneksel ve kapalı kültür yapısının, Batı darbesi ve içerdeki reform çabaları sonucunda çözüldüğünü ve ortaya çıkan parçaların görece bir bağımsızlık, ama çatışkılı ve çelişkili bir bağıntı içine girdiğini de biliyoruz. Böylece, zaten iki odaklı ve dolayısıyla iki kültürlü (halkın kültürü ve yöneticilerle onların yandaşlarının kültürü) olan geleneksel yapının, bitişmeyi ve birliği sağlayan dinsel ideolojinin kapsayıcı etkisinden de sıyrıldığını ve ortaya çıkan parçaların birbirinden daha da uzaklaştığını söyleyebiliriz. Batıda da bu tür parçalanmaların olduğunu, ama burjuvazi gibi devrimci ve güçlü bir sını-

fın, ortak bir ekonomik etkinlik, bir ulusal pazar ve dolayısıyla ulusal bir dille, ulusal bir kültür yaratarak parçalanmalar karşısında ağır bastığını ve dolayısıyla kültür alanında bir birlik sağladığını, burada belirtmemiz gerekiyor. Oysa bu tür bir sınıf ve bu tür etkinlikler bizde ortaya çıkmamıştır. Daha önceki toplumsal yapıyı altüst eden bir sınıfın, başta siyasal yaşam olmak üzere her alanda ağır basmamasının sonuçlarından biri ve belki de en önemlisi, kültürün birleştiricisi, “deposu”, taşıyıcısı ve ileticisi olan dilde açıkça görülür. Bizde siyasal iktidar, zümreler arasında el değiştirdiği için, tıpkı on yılda bir tekrarlanan hükümet darbeleri gibi dilde de on-onbeş yılda bir tekrarlanan gel-gitler görülmüş ve ulusal dil için gerekli birikim sağlanmamış ve bir keşmekeşin içine düşülmüştür (bu konuda gazetelerdeki başlıklara bakmak, televizyondaki yazılara göz atmak ya da konuşmaları dinlemek yeterlidir). Oysa ulusal bir kültürün önkoşulu, genelgeçer yazım kurallarına dayanan, yerel ağız farklarının büyük ölçüde ortadan kalktığı, saydamlaşmış ve bütünleşmiş bir dildir. Yani, “ilerici”lerin, “gericiler”in, siyasetçilerin, Batı’dan “kültürlenmiş” seçkinlerin, edebiyatçıların ve halkın farklı söylemlerinden oluşan bir dil değildir. Sonuç olarak, tam anlamıyla ulusallaşmamış olan kültürümüzle bizi hazırlıksız yakalayan Batı kültürü arasında biçimde kalan bir ilişkimiz (ekonomik alanda bile kapitalizmin yalnızca biçimini aldığımız son yıllarda daha açık görüldü) olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıklamalar, şimdiye kadarki durumun genel bir saptanmasıdır.

Ne var ki, en kapalı bir kültürde bile, özünden, yani bir işleme ve biçimlendirme, bir praksis olmasından gelen ve sınırlı da olsalar, daha geniş ve kapsayıcı bir kültürle yaratıcı ilişkilere girmeye olanak sağlayan öğeler vardır. Batı kültürü gibi akılsal düşünceyi, bilimi ve teknik etkililiği en temel kurucu öğe olarak içeren bir kültürle bu açılardan başa çıkmak zor olsa bile, kültürlerin en ortak ve akışkan öğesi olan sanat ve edebiyat alanında yaratıcı buluşmalar gerçekleştirmek olanaklıdır. Nitekim bizde de, gerçek sanatçıların ve yazarların, Batı kültürünü özümleyerek ve geleneksel sanat değerlerimizden yararlanarak dikkate değer yapıtlar verdikleri (az olsa da) görülüyor. Bunun

önkoşulunun, Batı sanat ve edebiyatının biçim ve içerik öğelerinin özümlemesi ve bizdeki aynı türden ama farklı öğelerin yaratıcı bir biçimde ortaya konması olduğunu biliyoruz (bu konu üzerinde çok yazılıp çizilmiş ve konuşulmuştur). Ama burada dikkat edilmesi gereken nokta, bizdeki bu tür yapıtların, bir Fransız ya da Alman ulusal kültüründen söz edildiği gibi, bir Türk ulusal kültüründen de söz edilebilmesi için yeterli olup olmadığı sorusunun ortaya çıkmasıdır.

Dikkatimizi çeken bir başka nokta da, Batı kültürü içinde de, aynı özgün yaratışın sürekli olarak gündemde bulunmasıdır. Eğer, "evrensel kültür"den bu ortak ve yaygın özgün yaratış çabasını, yani insanın, içindeki ve dışındaki doğayı ve kendi yarattığı kültür dünyasını sürekli olarak işlemesini ve aşmasını anlıyorsak, o zaman bu çabaların tümüne "dünyasal kültür" dememiz belki daha doğru olur. Ama bu durumda, dikkatimiz, bir kültürden etkilendiğimiz ölçüde onu da etkilememiz gerektiği gerçeğine çevrilecek ve kültürün dinamik özü, kavramı ön plana geçerek, "evrensellik", "ulusallık" ya da "yerellik" ikinci plana itilmiş olacaktır.

Cönk Dergisi, Ocak 1989

Felsefeyi Tanınamış Toplmlar

FATMA ORAN: *Siz ÷lkemizde "nevi şahsına münhasır" bir düşünürsünüz. Ancak Türk okurları arasında felsefeniz pek tanınmıyor. Düşüncelerinizi bir kitapta toplamak ve ÷lkemizdeki çağdaş felsefe birikimine (varsa) katkıda bulunmak istemez misiniz?*

HİLAV: *"Nevi şahsına münhasır" bir düşünür olduğumu söylüyorsunuz. Bu deyim, "acayip, garip" ve "özgün" anlamlarında, yani her iki anlamda da kabulleniyor ve teşekkür ediyorum. "Felsefemin" Türk okurları arasında pek tanınmaması da bundan ötürüdür sanırım. Çeşitli yazılarda açıklamaya çalıştığım düşüncelerim, yakında bir kitapta toplanacak. Bu tür bir kitabın yayımlanmasının gecikmiş olmasının (böyle söyleniyor) nedeni, düşüncelerimden, birçok kimsenin memnun olmadığı gibi benim de memnun olmamamdır.*

÷lkemizdeki çağdaş felsefe birikimine gelince; bu alanda kırk yıl önce atılan tohumların, bugün hem çeviri hem özgün yapıt bakımından nitelikli ürünler verdiğini, gerçek felsefecilerin yetiştüğünü, hem dil (biçim) hem de içerik (düşünce) bakımından bir felsefe birikiminin gerçekleşmekte olduğunu söyleyebilirim...

F.O.: *Sokrates'e: Otuz Zalimler seni ölüme mahkûm ettiler, dedikleri zaman: "Doğa da onları!" demiş...*

Felsefenin insanlara, yaşamaya başlarken de, ölüme doğru giderken de söyleyecekleri olduğuna göre sizin "ölüm" üzerine düşüncelerinizi öğrenmek isterdim...

HİLAV: *Ölüm konusuna gelince, felsefenin belki de en önemli sorununa değinmek gerekiyor. Dünyayı "iki kapılı bir*

han” gibi görürseniz, ölüm pek önemli değildir. Ama bu durumda yaşam da önemli değildir. Çünkü nasıl olsa bir başka yerde yine de yaşayacaksınız. İdeallere bağlı kişiler için ölüm, bir başka dünyada değil, gelecek kuşaklarda, ilerideki insanlıkta yaşamaktır. Burada bir yolculuk değil de, bireyselliğin ortadan kalkışı ve bir tümellik içinde eriyip gitme söz konusu. Ama her iki durumda da somut bireyin (varoluşun) mutlak olarak ortadan kalkışı söz konusu değil. Yani ölüm, bireye göre ve dolaysız olarak konmuş değil; ölümle birey arasında bir dolayım var. Başka bir deyişle, son sözü söyleyen siz ve ölüm değilsiniz. Oysa her an ölümle birlikte olduğumuzu; her şeye onun anlam verdiğini, daha doğrusu her şeyin ona göre anlam taşıdığını; insanı insan kılan şeyin ölüm olduğunu; insansal varoluşun, genelliklerden, yüzeyselliklerden, aldanışlardan, kendini şu ya da bu sanmalardan, ancak ölüm olgusundan kaçmazsa kurtulabileceğini; has (*authentique*) insan varoluşunun, *Heidegger*’in dediği gibi “ölüme-doğru varlık”ta bulunabileceğini söylemek gerekiyor. Ama bu tür bir ölüm anlayışı, belli değerlere bağlanmaya, *Nietzsche*’nin dediği gibi “kahramanca kötümser”liğe, düşünce ve duyum erotizmine engel değil. Yani gerçek bireysellik ile ölüm arasındaki ilişkiden bir ahlak çıkarılabilir ve ahlakın temelini bir başka yerde aramamak belki de doğrudur.

F.O.: *Bizim toplumumuzda öteki (Batı ve Doğu) kültürlerinden farklı bir şiddet, buyurganlık ve büyüklük saplantısı yaşanmakta. Değininir misiniz?*

HİLA V: Demokratik ve laik kültür sürecinden geçmemiş, özgür düşünceyi ve eleştiriye (dolayısıyla felsefeyi) tanınamış toplumların tümünde, şiddet ve buyurganlık egemendir. Üstelik, buyurganlık, toplumun yalnızca yönetici sınıf ve zümreleri değil, halkın çeşitli katları tarafından da benimsenmiştir. Büyüklük saplantısı ise daha güçlü bir toplumla ve kültürle karşılaştığı zaman, bu tür buyurgan, yani geleneksel toplumların yakasını bırakmayan yetersizlik ve aşağılık duygusunun tersine dönerek ve gözü kapalı bir savunma mekanizması olarak ortaya çıkmasıdır. Bireylerde görüldüğü zaman psikanalizle giderilmeye çalışılan bu saplantı, toplumlarda kendini gösterince

bir "toplumsal psikanaliz" yapılabilir mi ya da saplantıdan rahatsız olanlar böyle bir tedaviyi kabul ederler mi, bilmiyorum. Felsefe ve toplumbilim, her zaman tedavi yollarını göstermese de eleştiriyile bu yaraya parmak basar. Bu tür toplumlarda, şiddetin, buyurganlığın içyüzünü ortaya döktüğü gibi büyüklük saplantısının temelini de gün ışığına çıkarttığı için felsefe ve gerçek toplumbilim araştırmalarının sevilmemesi, bir bakıma bundan ötürüdür...

F.O.: *Felsefe ile din arasında ne gibi ilişkiler vardır?*

HİLAV: Felsefe ve din, birbirine karşıt iki düşünüş ve davranış biçimidir. İlkel dinlerde olduğu gibi gelişmiş dinlerde (Musevilik, Hıristiyanlık, Müslümanlık) de inanç, yani iman temeldir. Herhangi bir dini benimseyen kişi, evren (kâinat) ve insanoğlunun hayatı hakkında belli birtakım görüşleri ve yargıları (hükümleri) kabul etmiş, bunlara inanmış kimsedir. Başka bir deyişle, hakikatin kendisine verilmiş olduğunu ve hakikate sahip bulunduğunu sanan kimsedir; evreni ve insanoğlunu bu hükümler, bu dogmalar (naslar) açısından gören kimsedir. Dinde, "bu acaba böyle midir?" diye sorulmaz. Çünkü dinde, her şeyin cevabı verilmiş ve inanç sahibi kimse, bu cevaplara inanmış, onları doğru diye bellemiş ve benimsemiştir. Evreni kim yaratmıştır? İnsanoğlu nereden ve nasıl türemiştir? İnsanoğlunun dünyadaki yeri, tanrı ve hemcinsleri ile ilişkileri nelerdir? İnsanoğlu mutluluğa nasıl ulaşabilir, "iyi" ve "kötü" nedir, ölümden sonra ruhlarımız ne olacaktır, gibi sorulara dinlerde (özellikle, gelişmiş dinlerde) inceden incelece cevap verilmiştir. Bunlar, her dinin kutsal kitabında ve din öğretisinde açıklanmıştır. Dindar kimse, bu sorulara verilecek cevapları hazır olan kimsedir. Oysa felsefe, bunlara ve buna benzer bütün öteki sorulara, mantığa ve akıl gücüne dayanarak cevap vermeye çalışır. Hazırlap cevapların hiçbirini kabul etmez; dinleri, inançları, peşin hükümleri, gelenekleri sürekli olarak irdeler ve eleştirir. İşte bundan ötürü, bu iki tavır, yani din ile felsefenin tavırları, birbirleriyle bağdaşması mümkün olmayan iki ayrı düşünce tarzıdır. Dinin, neden, nasıl ve ne için ortaya çıktığını ve neden ötürü etkili olduğunu felsefe araştırabilir ve açıklayabilir. Bu tür bir inceleme, din

felsefesinin konusunu teşkil eder. Ama din ve dini düşünüş, felsefeyi kapsayamaz ve açıklayamaz. Din, felsefeye karşı sadece belirli bir tavır takınır. Felsefenin "*dinsizlik*" olduğunu, insan aklının, tanrı ve evren hakkında bilgi edinemeyeceğini, felsefeyle uğraşmanın gereksiz ve beyhude bir çaba olduğunu söyler...

Çerçeve Dergisi, Mart 1989

Beşir Fuad ve Unutulmak

Edebiyat tarihlerinde Beşir Fuad'a ilişkin ve durmadan tekrarlanan birkaç satırdan başka bir şeyin bulunmaması gerçekten ilginç. Bu birkaç satır bile çarpıcı bir kişilikle karşı karşıya olduğumuzu duyuruyor bize. Otuz beş yaşında intihar eden, ölüm izlenimlerini kâğıda geçiren, Batı kültürünü çağdaşlarına oranla şaşılacak bir yetkinlikle sindirmiş, Türk edebiyatında gerçekçiliği ve doğalcılığı (natüralizmi) sistemli bir biçimde ilk olarak açıklamış ve savunmuş; eleştiri alanında, kara çalmaların, kişisel ayrıntılara girerek küçük düşürmenin, yalanın, adam kayırmanın karşısında, nesnel bakışa, bilgiye ve mantıksal düşünceye dayanan kanıtlamanın örneğini vermiş bir düşünür canlanıyor zihnimizde. Ama hepsi bu kadar... Gözden kaçmış, gerektiği gibi üzerinde durulup değerlendirilmemiş birkaç çalışma dışında, Beşir Fuad imgesini genişletecek ve belirginleştirecek hemen hiçbir şey yok. Son yıllarda bu düşünüre duyulan ilgiye rağmen, kitapları da makaleleri de yeniden yayımlanmış değil; ikinci, üçüncü elden bilgilerle yetinmek zorundayız. Gözden kaçmış birkaç çalışma arasında en başta Orhan Okay'ın *Beşir Fuad*'ını saymak gerekir (İstanbul, 1969). Daha önce yapılmış çalışmaların sayısı ise ancak dört: Ahmet Mithat (*Beşir Fuad*, İstanbul, 1304), Bahaattin Arık (*Beşir Fuad*, yayımlanmamış mezuniyet tezi, Türkiyat Enstitüsü, Sayı: 339, 1949-50), Lütfi Erişçi ("Beşir Fuad Kimdir?", *Küllük*, Sayı: 1, 1940) ve Güzin Dino (*Tanzimat'tan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru I*'de bir bölüm, Ankara, 1945). Buna karşılık, Mustafa Nihat Özön'ün *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde (İstanbul, 1945),

Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'sında (Ankara, 1973) ve A. Hamdi Tanpınar'ın 19. *Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde (5. baskı, İstanbul, 1982) yukarda sözünü ettiğimiz birkaç satır yer alıyor ancak. H. Ziya Ülken'in biricik kapsayıcı ve ayrıntılı kaynak olma niteliğini hâlâ koruyan *Türkiye'de Çağdaş Düşüncenin Tarihi*'nde ise, B. Fuad'ın adının bir kere geçmesi gerçekten şaşırtıcı.

Ne var ki edebiyat ve düşünce tarihçilerine fazla kabahat bulmamak gerekir. B. Fuad'ın böylece birkaç satıra indirgenmesinin ardında daha derin bir dünya görüşü mekanizması yatıyor. Adının anılmayışının ve unutulmaya terk edilmesinin toplumsal ve kültürel nedenleri var. Yaşarken ün salmış, etkili olmuş bir düşünür, ölümünden sonra birdenbire anılmaz oluyor. Görüşlerini paylaşan Nabizâde Nazım, Mehmed Celal, Ali Kemal, B. Fuad'ın ölümünden sonra kendisinden ancak üstü kapalı ve adını anmadan söz ediyorlar. 1890'da yani ölümünden üç yıl sonra, B. Fuad'ın roman konusundaki görüşlerini savunan ve *Tercüman-ı Ahval*'de yayımlanan mektubun yazarı, Ravî diye takma bir ad kullanıyor. Orhan Okay, bu suskunluğu ve unutuşu, B. Fuad'm dinsizliğine ve intihar etmesine bağlıyor. Gerçekten de, intihar edenlerin, intihar araçlarıyla birlikte cehenneme gittiği konusundaki İslami inanç ve İslam bilginlerinin, insanın canına kıymasının haram olduğuna ilişkin yorumlarına dayanan geleneksel ve yaygın düşünüş, hiç kuşkusuz bu konuda etkili olmuştur. Bu arada Ahmet Mithat'ın, B. Fuad'ı yalnızca müslümanlar için kullanılan "merhum" sözcüğüyle değil de "müteveffa" sözcüğüyle anması da bu açıdan ilginç. Böylece dinsizlik ve üstüne bir de intihar, o dönemin resmi-dinsel ideolojisinin baskısıyla, B. Fuad'm yerine bir boşluğun ve unutuşun geçmesine yol açıyor diyebiliriz. Bu arada, kural dışı bazı durumları da belirtmek gerekir: B. Fuad ile Muallim Naci'nin yazışmalarını kapsayan *İntikad* intihar olayının ardından, B. Fuad'ın Fazlı Necip'le yazışmaları *Mektubat* da dokuz yıl sonra yayımlanıyor. H. Cahit Yalçın da 1935'te yayımlanan *Edebî Hatıralar*'ında B. Fuad'dan söz ediyor.

Öte yandan, B. Fuad'ın anılmamasına yol açan resmi ve yaygın ideoloji etkisine, edebiyat ve düşünce tarihçilerinin res-

mi ya da kalıplaşmış görüşünü de eklersek, bu büyük unutulusun nedenlerini belki de tamamlamış oluruz. Gerçekten de, son yıllara kadar, en Batı düşünceli edebiyat ve düşünce tarihçileri bile, kendilerine resmen devredilmiş malzemenin ötesine geçip el değmemiş konuları irdelemeye yönelmemişler ve önceden çizilmiş bir çerçeve içinde ve belli bir içerik üzerinde hünerlerini göstermeye yönelmişlerdi. Kaynaklara inerek ilk elden çalışma yaptıkları zaman bile, belli yazarların, düşünürlerin ve yapıtların ve bunların ilişkilerinin dışına çıkamamışlardı. Keşif duygusunun bizdeki geleneksel eksikliği, edebiyat tarihi alanında da kendini gösterir. En iyi ihtimalle, saptanmış ve kalıplaşmış çerçeve içinde, şu ya da bu konuda ufak tefek yorumlar ya da eklemeler yapılır; parlak sözler söylenir. Başka bir deyişle, edebiyat tarihi malzemesini altüst ederek yeni değerlendirmelere yönelmek ve yeni bir edebiyat haritası çizmek zahmetine katlanılmaz. Bu yüzden, B. Fuad'ın (belki daha başkaları da vardır) yeniden hatırlanması için yüz yıl geçmesi gerekir. Daha sonra ünlü yazarlar olmuş kişilere, üstat olarak kabul ettikleri B. Fuad'ın adını anmak cesaretini gösterememek ve tarihçilerle eleştirmenlere de, bilinenleri tekrarlayıp durmak ne ölçüde yararlı diye sorabiliriz. Ama bu başka bir soru!

Materyalist-Dinsiz-Müntehir Dizisi

Bu suskunluk ve unutturma, A. Mithat'ın sözcülüğünü ettiği ve okumuşları hedefleyen bir takım *felsefesi* düşüncelerle de pekiştirilmiştir. A. Mithat, *Beşir Fuad* adlı kitabında, bu çok yetenekli ve bilgili "zavallı çocuk"un, materyalizm denilen felaket hastalığa yakalandığını, dolayısıyla dinsizliğe sürüklendiğini ve bunun sonucu olarak da intihar ettiğini ve devletine, "millet"ine ("ümme" anlamına gelir) yararlı olmadığını belirtiyor. Materyalizm-dinsizlik-intihar gibi bir nedensellik dizisinde, birinci terimden ikinci terime geçişin doğru, ama ikincinin üçüncü terime geçişin yanlış olduğunu ve dolayısıyla birinci terimden üçüncü terime mantıksal olarak geçilemeyeceğini söylememiz gerekiyor. Yani materyalizm (maddecilik), dinsizliği,

tanrıtanımazlığı içerir, ama intiharı içermez. Başka bir deyişle materyalistler dinsizdir, ama insanlar ile de dinsiz oldukları için intihar etmezler (tam tersine, bilimsel sosyalizmi benimsemiş maddeci ve dinsizler gibi, intihara karşı olanlar da vardır). İntihar edenler arasında tanrıya inananlar da, bilinemezçiler (agnostikler) de, romantikler de, hür düşünceliler ve libereller de, hiçbir felsefe görüşünü benimsememiş sıradan kişiler de; çocuklar, yaşlılar ve ruh hastaları da bulunabilir. A. Mithat'ın resmi ideolojiye sevimli görünmek için ileri sürdüğü ve herhalde kendisinin de inandığı bu garip görüş, daha sonraları bütün bir düşünce geleneğinin temelini ve çerçevesini oluşturmuştur. Üstelik, dinsizliğe, manevi değerlerden ve milliyet duygusundan yoksunluk da eklenerek bu şema, daha da geliştirilmiştir. (Oysa, A. Mithat döneminde "millet", "ümme" anlamına geliyordu ve herhalde üstadın kendisi de, maddecilik ve dinsizlikle, modern anlamda milliyetçilik [nationalisme] arasında kesin bir bağ olmadığını ve hatta siyasal düzeyde, teokratik [dinsel] devlet ile ulus-devleti arasında bir karşıtlık olduğunu fark edecekti.) Böylece zamanla B. Fuad'ın felsefesal anlamda benimsediği materyalizm, iyilik, namus, sadakat, sevgi, merhamet, yardımseverlik, acıma gibi değer ve tutumlardan yoksun bir tür canavarın benimsediği görüşle özdeşleştirildi. Ayrıca, okumuşların, aydınların ve hatta araştırmacıların bile bir ilke olarak benimsedikleri bu "materyalizm" anlayışı, milliyetçilik- mukaddesatçılık-maneviyatçılık ile maddecilik arasında siyasal açıdan ve ideolojik düzeyde anlam taşırsa da, felsefe düzeyinde hiçbir anlam taşımayan bir çelişmenin oluşmasına; "madde" ve "mâ-nâ" gibi yine felsefe açısından ne anlam taşıdığı kesinlikle kestirilemeyen kavramlar karşıtlığının ortaya çıkmasına yol açtı. B. Fuad konusunda en sağlam ve toparlayıcı çalışmayı yapmış ve bugün yararlandığımız bilgileri bize aktarmış olan Orhan Okay gibi değerli bir araştırmacının bile, Fuad'ın intiharı konusunda en önemli neden olarak maddecilik-dinsizlik-milliyet duygusundan yoksunluk ilkesini ileri sürdüğünü ve yukarda belirttiğimiz yorumun dışına çıkamadığını görüyoruz.

Bir Kavram Serüveni

Fransızcadaki “matérialiste” sözcüğünün iki ayrı anlam var. Birincisi, felsefi anlamı ve bu dilde, XVIII. yüzyılın başında kullanılmaya başlanmış. Maddeden başka bir tözün (cevherin) varlığını kabul etmeyen öğretiyi benimseyen kişi anlamına geliyor Sözlüklerde, bunun felsefe terimi olduğunu belirtmek için başına bir kısaltma (“*Philo.*”) konur. Felsefi anlam taşımayan ve aynı dilde 1873’ten sonra kullanılan gündelik anlamı, yani “ten zevkleri, mal ve para pul peşinde koşma eğilimi” ise satırbaşıyla ve ayrıca belirtilir. (*Le Petit Robert*, 1983 baskısı, s. 1165) Bir de, eskiden beri kullanılan “materiel” sıfatı var ve bu sözcük, “manevi”ye karşıt olarak “maddi”yi belirtiyor ve “para pula, özellikle paraya ve bunlara sahip olmaya ilişkin” anlamına geliyor. Küçültücü anlamı da “dünya malına mülküne, ten zevklerine aşırı ölçüde bağlı olan” anlamında. Yani felsefi anlamda ve isim olan “matérialiste” ile felsefi anlam taşımayan ve sıfat olan “matériel” arasında yalnızca sözcük kökünün ortak olmasından başka bir ilinti yok. Nitekim Ş. Sami’de, “matérialisme”in karşılığı olarak “Maddiyattan başka bir şeye inanmamak meslek ve itikadı, maddiyyun, tabiiyyun ve dehiyyun mezhebi” deniyor. Buradaki “maddiyat”ın, “mal, para pul” değil de, “maddesel dünya, maddesel varlıkların tümü” anlamına geldiğini unutmamak gerekir. “Mal, para pul” anlamı, bizdeki anlambilimsel kaydırma sonunda ve elçabukluğuyla daha sonra bu terime yüklenmiştir. Bundan ötürü, Mehmed Salahî’nin *Kamus-u Osmani*’sinde “maddiyat”ın “maddi olan hususat” ve hatta Bahaattin’in daha sonra yayımlanan *Türkçe Lügat*’inde bile aynı sözcüğün “gözle görülür, el ile tutulur maddi ve cismani şeyler”le karşılandığını görüyoruz (F. Devellioğlu da *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*’ta sonuncu tanımı tekrarlıyor).

Böylece, büyük bir iyimserlik göstererek burada bir yanılgı sonucu felsefi maddecilik ile manevi değerlerden ve ideallerden yoksunluk ve para pul düşkünlüğü durumunun birbirine karıştırıldığını ve zamanla özdeşleştirildiğini söyleyebiliriz. Fransızları bile şaşırtacağından kuşku duymadığımız bu anlam-bilimsel işlem, herhalde II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dö-

nemleri ideolojisinin bir marifetidir. Öte yandan nasıl olup da günümüze kadar sürüp geldiğini ve etkili olduğunu açıklamak, bir başka soru olarak karşımıza çıkıyor.

İntiharın Diyalektiği

B. Fuad'ın intiharını açıklayacak birçok neden var: kalıtıma inanması ve dolayısıyla annesi gibi delireceğini düşünmesi, çok bağlı olduğu annesinin ve daha önce oğlu Namuk Kemal'in küçük yaşta ölümü, aile ve aşk yaşamı sorunları, servetini ziyan edip çocuklarına birşey bırakamama endişesi, vb. Ama burada açıklanması gereken, herkes için aynı sonucu doğurmayan bu nedenlerin B. Fuad'ın intiharına nasıl yol açtığı, nasıl işlerlik kazandığı. Nedenlerin ve sonucun birbirinden ayrı olduğu ve aralarında tek yanlı bir nedensellik ilişkisi bulunduğu düşünce-sini aşarak ve Hegel'in, sonuç aynı zamanda nedendir, yani neden ile sonuç bir diyalektik bütün (birlik) oluşturur düşüncesinden yola çıkarak şöyle bir açıklama yapabiliriz: B. Fuad'ın durumunda, bu nedenlerin, *onun intiharının* nedenleri olmasının asıl nedenini, ölüme ve dolayısıyla intihara ilişkin düşüncesinde ve bunlardan kaynaklanan kararında aramak gerekir. Yani herkesin başına gelebilen ve her yerde rastlanan bu olayların, neden niteliğini edinmesi, ancak B. Fuad'ın dünyayı anlamlandırması göz önüne alınarak açıklanabilir. B. Fuad için ölüm, doğaüstü güçler ya da dinsel açıklamalarla anlamlandırılmış bir olay değil, maddesel bir olaydır. Bütün öteki olaylar gibi doğa yasalarına bağlı olan bu olaya ilişkin bu bilimsel bilgi de, kişiye ölümü konusunda kendisinin karar vermesi ve özgürce davranması olanağını sağlar. Bir öte dünya olmadığı için Lucretius'un dediği gibi cezalandırılma korkusu da yoktur. Başka bir deyişle, B. Fuad'ın benimsediği maddeci görüş kişiyi körükörüne ve kaçınılmaz bir biçimde canına kıymaya sürüklemeyi, ama ölüm karşısında kendi bedenini istediği gibi kullanabilme bilincini ve özgürlüğünü verir. Yani burada korkudan ötürü intihardan kaçınma, elinde olmadan nasıl doğmuşsa yine elinde olmadan öyle ölme, başeğme düşüncesi söz konusu değildir. Öy-

leyse, B. Fuad'ın intiharında, A. Mithat'ın ve yoldaşlarının sandığı gibi düşüncelerinin doğurduğu kaçınılmaz bir sonuç, bir tür sürüklenme değil, tam tersine bilimsel bilgilere dayanan bir dünya görüşünden kaynaklanan bir seçme özgürlüğü, yani yaşamı ya da ölümü seçme özgürlüğü söz konusudur. Nitekim B. Fuad'ın bilimsel bir deney yapar gibi intihar etmesi, intiharına iki yıl önceden karar verip belli bir tarih saptaması, cesedini Mekteb-i Tıbbiye'de öğrencilere teşrih dersinde yararlı olsun diye bağışlaması, intiharından söz ederken, "... bu fikri, yaz gelirse Kâğıthane'ye gideceğim gibi telakki ettim" demesi, tartıştığı şairlerin intiharı konusunda çıkaracakları söylentilerle alay etmesi, saydam bir bilincin ve gelişmiş bir bireyin öz yaşamı konusunda karar verme özgürlüğünün sonucudur, yoksa dinsizliğin ve manevi değerlere bağlı olmayışın değil. Bu açıdan bakılınca, bir manevi değer olan onurun, B. Fuad'ın yaşamında ve kişiliğinde mi, yoksa, ölümünden sonra adını ağızlarına almayan çömezlerinde mi, ya da iki yüzlülük dolu yazılar yazan A. Mithat'ta mı bulunduğunu sormamız gerekir.

İlk Felsefecimiz

B. Fuad'a gelinceye kadar, Batı felsefesinden söz edenler, bazı kimselerin bazı düşünceler ileri sürdüklerini ve bunların bazılarının doğru, bazılarının yanlış olduğunu düşünmekten ileri geçememişler, bu düşünceler arasından işlerine geleni seçmişler ve savunmuşlardı. Hakikatin, bir araştırma, irdeleme ve eleştirme sürecinin ürünü değil de, olmuş-bitmiş ve hazırlop halde bir yerde bulunan ve hemen alınabilen bir yargı olduğu anlayışı, dinsel kökenlidir ve düşünce dünyamıza, manevi değerler alanımıza ve günlük yaşamımıza bile egemen olan ilkedir.

Oysa B. Fuad, bilimin ve felsefenin zaman içinde yer alan bir araştırma ve eleştirme sürecine dayandığını; hakikate, bu çabaların art arda gelişile; mantığa, deneye ve gözleme dayanan görüşlerin karşılıklı etkisi ve çatışmasıyla adım adım yaklaşıldığını kavramıştı. Bundan ötürü, şuradan buradan seçilmiş

fikirleri önemsemeyip, felsefe ve bilim alanındaki temel uğrakları ve çıgırları ilk olarak net bir biçimde ele alarak birbirleriyle ilintilerini açıklayan kişi de B. Fuad oldu. Böylece, B. Fuad, metafizik, müsbet bilimler, gerçekçilik (realizm), doğalcılık (natüralizm), mekanizm, maddecilik, gözlem, deney gibi Batı dünyasının felsefe, bilim, edebiyat ve sanat dünyasının kurucu öğelerini ilk olarak saydam bir düşünce ve bilgiyle gündeme getirdi. Kendisine yöneltilen eleştirilerde benimsediğı tavır, gerçekten, çağı için, hayran olunacak bir tutarlılık gösterir. Örneğın, abartılı imgelerle şiir yazma konusundaki iddiaları eleştirirken sistemli düşüncesinin gereğı, ampirizmin bilgi kuramanın temel ilkesini hemen ileri sürer ve "... dimağımızda hiçbir şey yoktur ki, havass-ı hamse vasıtası ile girmiş olmasın" der (O. Okay, a.g.y., s. 162). "Zihnımızde hiçbir şey yoktur ki beş duyu aracılığıyla girmiş olmasın" anlamına gelen bu sözler, ampirizmin klasik formülü "Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu"nın ("Zihnımızde hiçbir şey yoktur ki, daha önce duyulardan geçmemiş olsun") cümlesinin tam ve hiç kuşkusuz ilk çevirisidir.

Dil, Şiir ve A. Hamdi Tanpınar'ın Durumu

B. Fuad'm dil konusundaki düşünceleri, bugün de geçerliğini koruyor. Bu konuda Muallim Naci ile anlaşıyorlar. M. Naci, Osmanlıcanın, bağımsız bir dil olduğunu, Arapça ya da Farsçadan aldığı sözcükleri kendi yapısına göre yoğurup özümlediğini ve buna hakkı olduğunu, dolayısıyla bu tür sözcüklerin aslını kullanmanın bir gereğı olmadığını ileri sürüyor. Beşir Fuad ona hak vererek, dilin canlı bir varlık olduğunu, sözcüklerin anlamının kendi içlerinde olmadığını ve ancak belli bir anlamı belirttiklerini, yani birer işaret (bugün "gösterge" ya da "im" deniyor) olduklarını ve dilbilimin bu görüşü temellendirdiğini belirtiyor. Başka bir deyişle her ikisi de, dilin, canlı bir organizma olarak yabancı öğeleri (sözcükleri) kendi içinde ve kendine göre yoğurup özümlediğı; dili geliştirirken bu işleyişe dikkat etmek ve onu izlemek gerektiğı

üzerinde anlaşıyorlar. Yani her ikisi de, bir canlıya, özümleyemeyeceği besinleri (örneğin Cumhuriyet döneminde eli kalem tutan hemen herkesin salt yabancı kökenli olduğunu ileri sürerek yaşayan bir sözcüğün yerine bir başka sözcük icat etmesi ya da çok uzak diyalektlerden ya da eski kitaplardan seçilmiş kelimelerin tepeden inme ithal edilmesi) vermemek gerektiği düşüncesinde birleşiyorlar.

B. Fuad'ın şiir konusunda söyledikleri de ilginç ve yıllar sonra Nâzım Hikmet'in "Tab-ı şairane" eleştirisini akla getiriyor. B. Fuad, şiire değil, ama şiirde o zaman ün salan Batıcı şairlerin ürettikleri abartmalı ve inandırıcı olmayan yapay imgelere karşı. Mecazın ya da imgenin anlamlı olmasından çok gerçekdışı ve yapay olmaması üzerinde duruyor. Romanda da aynı görüşü savunuyor ve bu açıdan gerçekçileri ve özellikle doğalcı (natüralist) Zola'yı örnek gösteriyor. Yani B. Fuad, genellikle şiire değil de, Divan Edebiyatı'nın ve döneminin Batıcı şiirinin abartılı, gerçekdışı, yapay imgelerine karşı. Bu arada, B. Fuad gibi tutarlı bir düşünürün, "şiir mi, yoksa fen mi üstündür?" gibi saçma bir soruyu ciddiye alması ve elmalarla armutları karıştırıp böyle bir tartışmaya içtenlikle katılması şaşırtıcı bir olay.

A. Hamdi Tanpınar'a gelince; bu büyük yazar, B. Fuad'ı "bir ilim mistiği" diye tanımlıyor. Çok tekrarlandığı ve büyük bir bilgeliği kapsadığı sanılan bu sözün anlamını kestirmek güç. Tanpınar, herhalde, bilime tutku duyan bir kimse demek istiyor. Çünkü hem bilime bağlı olmak, hem de mistik olmak akıl alacak şey değil. B. Fuad da yaşamı süresince bu tür süslü, ama gerçek bir anlam taşımayan sözlerden bezmişti. Ayrıca Orhan Okay'ın çok iyi belirttiği gibi, A. H. Tanpınar, B. Fuad'ın Voltaire biyografisinden, "tercüme ve iktibas" diye söz ediyor. Ama kimden tercüme ve iktibas edildiğini belirtmiyor. Oysa, (burada sözü Orhan Okay'a bırakıyoruz) "B. Fuad gibi, devrinin en ileri Garp anlayışı ile eser yazan, tercümesini tercüme, derlemesini derleme diye gösteren ve o devirde bizde ender rastlanan dip notlarıyla me hazlarını belirten bir müellifin tercüme ve iktibas yoluyla yazdığı kitabına imzasını koymasını kabul edemeyiz. Eserin içinde Hugo hakkındaki sözlerin kaynağını esasen kendi zikretmiştir. Kaldı ki, bu kitabın birçok yerle-

rinde, Victor Hugo dolayısıyla, meseleyi bizdeki hayal-gerçek münakaşalarına da intikal ettirmesi kendisinden birçok şeyler ilave etmiş olduğunun delilidir. Olsa olsa, bu kitap için 'telif ve derleme şeklinde' tabiri doğru olabilir." (a.g.y., s. 138) A. Mithat'ın B. Fuad'ı etkilemesi sorununa gelince, O. Okay, Tanpınar'dan çok farklı ve çok haklı bir görüş ileri sürüyor. Başka bir deyişle, A. Mithat'ın B. Fuad'ı teşvik ettiğini, ama B. Fuad'ın hiçbir zaman onun tilmizi olmadığını belirtiyor. Oysa Tanpınar, bu tilmizliği delil göstermeden ileri sürer, diyor.

Bütün bunlar edebiyat tarihçiliği alanının ne kadar tehlikelerle dolu olduğunu ve Tanpınar gibi bir yazarın bile bu alanda nasıl köstekleyeceğini gösteriyor. Bunu ancak, yukarda sözünü ettiğimiz resmi edebiyat tarihi anlayışının, en yetenekli yazarların bile aşan kalıplarının ve bu kalıpları aşamayışın bir göstergesi olarak düşünebiliriz.

Beşir Fuad'ı Yeniden Bulmak

Çağdaşlarının ve izleyicilerinin B. Fuad'dan söz etmek cesaretini gösteremediğini yukarda belirttik. Bizdeki edebiyat tarihlerinin de belli bir çerçeveyi ve değerlendirme sistemini hiçbir zaman aşamadığını açıklamaya çalıştık. Bu durumda, B. Fuad'ı yeniden bulmak için, onun çığırını sürdüren yazarlara ve onunla tartışanlara göz atmak gerekiyor. Dr. Abdullah Cevdet ve Baha Tevfik, B. Fuad'ın gerçek izleyicileridir. Araştırmacıların, onların dergilerde kalmış yazılarına eğilmeleri gerekir. Belki böylece, unutuşun kurbanı, unutturulmanın konusu olan bu gerçek düşünürün imgesi daha belirginleşir ve kendisine yaraşır bir saygınlığa ulaşır.

Düşünce Tarihi (1908-1980)

II. Meşrutiyet Düşüncesi

II. Meşrutiyet ile birlikte, dinsel temele dayanan yekpare bir ideolojik dünyanın içindeki bölünmeler apaçık bir biçimde su yüzüne çıktı. Tanzimat döneminde bilimin öneminin kavranması ve Aydınlanma felsefesinin belli bir ölçüde benimsenmesi, düşünce alanında gerçekleşmiş dikkate değer olgulardı. Yeni Osmanlıların Fransız Devrimi'nin ürünleri olan eşitlik, adalet, özgürlük, vb. gibi kavramları benimsemelerinin yanı sıra, Osmanlı toplumunun kimlik arayışı ve Türklük düşüncesinin ilk belirtilerinin ortaya çıkışı da bu dönemin ayırt edici bir yanı olarak görünüyor. Abdülhamit döneminin de, siyasal ve düşünsel baskıya rağmen, ters bir tepkisiyle, kendisine rağmen belli bir birikim gerçekleştirmiş olduğunu biliyoruz. On dokuzuncu yüzyıl Türk düşüncesinin, bazı felsefi özellikler taşımakla birlikte, genel olarak topluma ve siyasal yaşama ilişkin bir düşünce olmaktan ve pratik çözümler aramaktan kurtulamadığını söylememiz gerekir. Devleti ve milleti kurtarma ve bir yeni yaşam yolu tutturma tasası çevresinde kümelenen bu düşünce, yüzeysellikten hiçbir zaman kurtulamadı. Dogmacı ve dinsel bir kültür dünyasında yetişmiş olan kişiler, Batı'nın bilimine ve düşüncesine de sanki bunlar kuşku duyulmayacak birer hakikatmış gibi yaklaştılar; yani temele inmeyi, işi başından almayı, irdelemeyi, eleştirmeyi düşünmediler. Onlar için, önemsiz bir Batılı düşünürün görüşleri bile, bir kitapta yazılı olduğu için, doğru olarak kabul edilmesi gereken şeylerdi. Eleştirel düşün-

ce, çeşitli görüşlerden birinin doğru ya da yanlış olduğunu göstermeye çalışmaktan ileri gidemiyordu. Yani Batı'nın düşünce dağarcığı, şu ya da bu hazırlap düşünceyi alıp ithal etmeyi sağlayan bir depoydu ancak. II. Meşrutiyet dönemine işte bu zemin üzerinde ve bu yönelimlerle girildi. Ama bu dönemde, bir birinin içine geçmiş durumdaki çeşitli düşüncelerin ve görüşlerin, kendilerine dönerek birbirlerinden ayrıldıklarını, biçimlendiklerini, billürleştiklerini söylemeliyiz. Bu düşünsel toparlanma sonucu karşınıza üç ayrı ve belirgin düşünce akımı çıkıyor: *İslamcılık*, *Baticılık* ve daha sonra onlara katılan *Türkçülük*.

II. Mahmud döneminde ilk olarak açıkça ortaya atılan bir "Osmanlı Milleti" yaratma düşüncesi, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içindeki çeşitli ulusları birleştirme amacı güdüyordu ("ittihad-ı anasır" ve "imtizac-ı akvam"). Çeşitli olaylar, bu görüşün pratikte geçerli olamayacağını gösterince, farklı ulusların ve kavimlerin birleştirilmesi düşüncesinden, İslam birliği (ittihad-ı İslam) görüşüne geçildi. Panislamizm diye de adlandırılan bu görüş, Abdülhamid döneminin resmi politikasıydı. Bu görüşü ilk ortaya atan Cemaleddin Afganî'dir. Ama Afganî, bütün İslam ülkelerinin, ulusal kurtuluşlarını tek tek gerçekleştirmelerinden sonra İslam birliğinin kurulabileceğini düşünüyordu. Bir politik tutum niteliği taşıyan bu görüş, II. Meşrutiyet'ten sonra bir düşünce akımı olarak, yani *İslamcılık* olarak ortaya çıktı. İslamcıların daha önce yayımlanan *Sırat-ı Müstakim* dergisinin yerini 1908'de *Sebilürreşad* aldı. Derginin yazarları arasında İzmirli İsmail Hakkı, Babanzade Naim, Bursalı Tahir, Aksekili Hamdi, Mehmet Âkif, Şemsettin Günaltay vb. vardı. İslamcıların gözünde Müslümanlık, yaşama biçim veren, kurallarını belirleyen, halkçı ve demokratik bir dindi. Halifelik de, İslam yasalarını ve kurallarını uygulayan kurumdu. İslamcılar, Baticılara karşı çıkarak tekniğin Avrupa ülkelerinden alınması gerektiğini, ama manevî alanda tam bir çöküntü halinde bulunan Batı dünyasının hiçbir etkisi altında kalınmaması gerektiğini savundular. İslam birliğini bozmaya yöneldiklerini düşündükleri için her tür ulusçu hareketi ve bu arada Türkçülüğü şiddetle eleştirdiler. Kadınların örtünmesi, birden fazla kadın almak, tiyatronun ahlaksızlık yuvası olması, çıplak modele ba-

karak resim ve heykel yapmanın günah olması İslamcılarının savunduğu görüşlerdi. İslamcılarının etkisi altında kaldıkları Muhammed Abduh, *Kur'an*'ın Fil suresinde Ebabil kuşlarının Ebrehe ordusunu mucizeli taşlarla çerçöp haline getirmesini, çiçek mikrobu ve hastalığıyla açıklıyor ve cinlerin bir tür mikrop olduğu ileri sürüyordu. Said-i Nursi de, bilim ve tekniğin gerçekleştirdiği her şeyin *Kur'an*'da dolaylı bir biçimde belirtilmiş olduğunu ve artezyenin Hz. Musa'nın asasıyla vurup taştan su çıkarılmasından esinlenerek gerçekleştirildiğini yazıyordu. İslamcılarının, *Volkan* ve *Sada-yı Hak* gibi halka hitap eden kolay anlaşılır yayınlarının yanı sıra *Ceride-i İlmîyye* gibi bilgi ve kuram bakımından yüksek dergileri de vardı. İslamcılık içinde çok geçmeden görüş farkları belirdi. Örneğin Şemsettin Günaltay, Batıcı görüşlere; Mehmet Âkif, ulusçuluğa kaydı. Babanzaade Naim ise, İslam'da kavmiyet diye bir şey olmadığını ileri sürerek Türkçülere ve özellikle Z. Gökalp'e karşı çıktı. Bu arada Meşrutiyet döneminin sadrazamlarından Said Halim Paşa, Osmanlılarda toplumsal sınıflar olmadığı için demokrasi, meclis, senato ve benzeri düzenlerin ve kurumların yerleşeceği bir zemin de bulunmadığını; hürriyet, eşitlik, vb. gibi herkesin benimseyip önem verdiği terimlerin İslamdaki anlamlarının bambaşka olduğunu, yani Batı ile İslamiyet arasında kökçe bir ayrılık olduğunu ileri sürerek ödün vermez bir tutumu temsil etti. Ama çağdaşçı ya da modernist İslamcılar, bu akımın en dikkate değer grubuydu.

Modernist İslamcılar, geleneğin içinde kalmaktan kaçınıp çağdaş uygarlığın sorunlarına eğilmek, İslam dini ile bu sorunlar arasında bir uyuşma yaratmak ve bu konuda bir çözüm getirmek istiyorlardı. Özellikle de dinsel inancın dayandığı ilkelere, çağdaş bilimlerin sonuçlarıyla uzlaştırmayı ve dinsel hukuk sistemini yaşamın doğurduğu yeni gereksinimlere cevap verir hale getirmeyi amaçlıyorlardı. Onlara göre İslamiyet, donmuş bir dogmalar bütünü değildi ve "içtihat kapısı" açıktı. Ama bu düşünürlerin karşısında, geleneksel İslam tanrıbilimi, yani kelâm, bir engel olarak duruyordu. Bundan ötürü, kelâmı yeni-lik yapmaya yöneldiler. Modernist İslamcılık akımının Türkiye'de en ilginç temsilcisi, H.Z. Ülken'in de belirttiği gibi İzmirli

İsmail Hakkı'dır (1868-1946). Klasik din eğitiminden geçmiş, Fransızca öğrenmiş ve Batı filozoflarını çok iyi özümsemiş olan bu düşünür, kelâm ve fıkıh (İslam tanrıbilimi ve hukuku) üzerine ilk araştırmaları yapan kişidir. Farabî ve İbni Sina gibi Türk kökenli İslam filozofları üzerine incelemeler yapmış; İhvan üs-safa grubunun görüşleri ile Darwinciliği karşılaştırmış; kelâmın çağdaşlaştırılması için büyük çaba harcamış (*Yeni İlm-i Kelâm*, 1939) ve birçok kitabının yanı sıra modern anlamda bir mantık kitabı da yazmıştı (*Felsefe Dersleri*, 1914).

Aynı doğrultuda maddeciliği eleştiren Şehbenderzade Ahmet Hilmi (1865-1913) de, modernist İslamcıların ilgi çeken temsilcilerinden biridir. Ahmet Hilmi'ye göre maddecilik, Luc-retius'un *Evrenin Yapısı Üzerine*'de ileri sürdüğü kanıtlara yenilerini ekleyememiştir. Madde denen her şey enerjidir ve ne zaman, ne de mekân maddeye indirgenemez. Maddeciliği zamanındaki bilimin son verileri ile eleştirmeye yönelen bu düşünür felsefesiz bir toplumun kalkınamayacağını ileri sürdü ve Baha Tevfik ile Celal Nuri gibi maddeci düşünürlerin yanı sıra II. Meşrutiyet iktidarının uygulamalarını da eleştirdi. *Maddiyyun Meslek-i Dalaleti* (1916) adlı kitabı çok ünlüdür ve döneminde etkili olmuştur.

Tümtanrıcılık (panteizm) görüşü ile Batı çağdaş felsefesini uzlaştırmaya çalışan İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946) da aynı düşünce akımı içinde yer alır. Maddeciliğin eleştirilmesi ve reddedilmesi konusunda Ahmet Hilmi'nin ileri sürdüğü kanıtlara yenilerini ekleyen bu düşünür, Muhyiddin-i Arabî'nin tümtanrı görüşünü, Batı felsefesiyle karşılaştırmasıyla ve ciddi bir çalışma olan *Lugatçe-i Felsefe*'si ile dikkati çeker. En tanınmış kitabı, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali*'dir (1928). Özellikle felsefe çevirileri üzerine yazdığı güçlü eleştirilerle dikkati çeken bir başka modernist İslamcı da Mehmet Ali Aynî'dir. Bu düşünür, Batı felsefesiyle karşılaştırdığı Muhyiddin-i Arabî'yi örnek bir düşünür olarak benimsemiş bir gizemciydi ve tasavvufa çağdaş bir yorum getirmek istiyordu. Bursalı İsmail Hakkı üzerine Fransızca yazdığı *İsmail Hakkı, Philosophie Mystique* adlı kitabı Paris'te yayımlandı (1933). İslamcılar, felsefe terimlerinin ortaya konması ve geliştirilmesi konusunda da çaba harcadılar ve çeşitli çeviriler yaptılar.

Batıcılığın geçmişisi bir uygulama ve görüş olarak İslamcılıktan daha eskilere uzanır. III. Ahmet döneminde askerlik ve toplum yaşamı alanında benimsenen Batılı yöntemler ve davranış tarzları, III. Selim döneminde daha da pekişti ve sistemli bir hale geldi. Aralarındaki farklara rağmen Batıcılar maddeci ve/ya da pozitivist görüşü benimsiyorlar; Batı uygarlığının ve kültürünün tümüyle alınıp benimsenmesini istiyorlar ve dinin, toplumsal gelişmeye engel olduğunu ileri sürüyorlardı. Din konusundaki bu düşüncelerini kimi zaman açıkça dile getirmedikleri gibi, Batıcı görüşü halka benimsetmek için dinsel inançlara ve kanıtlara dayanmaktan da geri kalmıyorlardı. Özel girişim eksikliği, yaratıcı bireylerin yetiştirilmesi, eğitimin çağdaştırılması, kadın hakları, yeni bir etik, yani manevi ve ahlaksal dünya görüşü yaratılması, Batıcıların üzerinde durdukları temel konulardı. Balkan savaşları, Batıcılar arasında bölünme yarattı; Batı'yı tümüyle savunan ve benimsenmesini isteyen ve Batı'nın belli bir yere kadar örnek alınmasını savunan farklı kümeleşmeler ortaya çıktı. *Servet-i Fünun* ve *Ulum-u İktisadiye ve İhtimaiye* dergisinde yazan pozitivistlerin yanı sıra, daha radikal maddeciler ve sosyalistler, düşünce alanında boy gösterdi. Batıcıların birçoğu, Osmanlı birliğini koruyarak Batılılaşmayı savundular. Kılıçzade Hakkı, *İctihad* dergisinde Batıcıların görüşlerini özetleyerek bir program yayımladı. Bu program, Atatürk devrimlerinin bir taslağı niteliği taşıması bakımından ayrıca dikkati çeker. Batıcılar, kendi aralarında tartışmakla birlikte, İslamcılara topluca karşı çıktılar ve Türkçülerin bazı tezlerini de eleştirdiler.

Türkçülük görüşünün ilk belirtileri Türkiye dışında kendini gösterdi. Özellikle Rusya'da, 1860 yılından sonra Müslümanlar arasında Türkçülük düşüncesi etkili oldu. Çarlık Rusyasının Batı'ya daha fazla açık olması ve Rusya'daki Türklerin kendilerini "Osmanlı" olarak görmemeleri, ulusçuluk uyanışının onlar arasında daha erken ortaya çıkışını açıklayabilir. Öte yandan, tarih alanındaki belli birtakım çalışmalar, Türkçülük düşüncesinin ilk tohumlarını attı ve az sayıda da olsa, Osmanlı aydınları üzerinde etkili oldu. Bu alanda Musevi asıllı üç Avrupalı dikkati çeker. Bunlar, Arthur Lumley Davids (1811-1832), Arminius

Vambéry (1831-1913) ve Léon Cahun'dur (1841-1900). Davids, *Grammer of the Turkish Language*'de (1832), Türk dilini ve eski çağlardan II. Mahmud dönemine kadar Türk tarihini inceledi. Türklerin, çeşitli dönemlerde çeşitli adlar alarak büyük işler görmüş olan Moğollarla ilintisi bulunmayan Kafkas kökenli büyük bir ırksal topluluk olduğunu ileri sürdü. Cahun, *Introduction à l'histoire de l'Asie*'de (1896), Türkleri dünya fatihleri olarak niteledi ve Cengiz Han'ın Türk olduğunu ileri sürdü. "Fin-Japon" diye adlandırdığı Turan kökenli bir ırkın, Keltlerden, Cermenlerden ve Latinlerden önce Avrupa'ya uygarlık getirdiğini savundu. *Yeniçeri Hasan* adlı romanı, Türkçeye defalarca çevrildi.

Ahmet Vefik Paşa (1823-1891), Türk tarihi ve dili üzerinde ilk çalışmaları yaptı. Molière'in piyeslerini, sade bir dille Türkçeye çevirdi, ilk Türkçe-Osmanlıca sözlük olan *Lehçe-i Osmanî*'yi (1876) yazdı ve Osmanlı Türkçesinin, Türk dilinin lehçelerinden biri olduğunu ileri sürdü. Müslümanlığı benimseyen bir Polonyalı olan Mustafa Celaleddin Paşa da Fransızca yazdığı *Les Turcs, anciens et modernes*'de (1870), Cahun'un tezlerine benzer görüşler ileri sürdü. İslam uygarlığında Türklerin önemli rol oynadığını ileri süren Ali Suavi (1838-1878) de Türkçülüğün öncüleri arasında yer alır. Süleyman paşa'nın (1838-1892) *Tarih-i Âlem*'i (1876) de Türkleri, Asya'nın geniş alanlarında yaşayan ve Osmanlıların ataları olan bir ulus olarak ele alması bakımından ilgi çekicidir. Osmanlı dilinin çözülerek ulusal Türkçenin gelişme sürecinin başlayacağını ileri süren Şemseddin Sami (1850-1904) de, dil alanında Türklük bilincine ilk katkılarda bulunmuş bir bilginidir. Öte yandan Yusuf Akçura, siyasi düşünce düzeyinde, radikal bir tutum benimseyerek İslamcılığı ve Osmanlıcılığı eleştirdi ve Türklerin izlemesi gereken biricik yolun ulusalcılık olduğunu ileri sürdü (*Üç Tarz-ı Siyaset*, 1904).

II. Meşrutiyet'le birlikte Türkçülük hem örgütlerine, hem yayın organlarına kavuştu. 1908'de, Yusuf Akçura'nın da içinde bulunduğu bir grup, Türk Derneği'ni kurdu. Bu arada Ömer Seyfettin'in çevresinde toplanmış olan ve dilde Türkçülüğü savunan bir başka grup *Genç Kalem*ler (1911) dergisini çıkarıyordu. Yine 1911'de Türk Yurdu Cemiyeti kuruldu ve bu örgüt kı-

sa bir süre sonra yeni kurulan Türk Ocağı ile birleşti. Türkçülüğün organı olarak da *Türk Yurdu* dergisi yayımlanmaya başladı. Derginin yazarları arasında Ziya Gökalp, Hüseyinzâde Ali, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Fuat Köprülü gibi kimseler vardı. Türklerin, Osmanlılıktan sıyrılarak ulusal bir bilinç ve kimlik edinmeleri, Osmanlılardan önceki Türk tarihinin incelenmesi, derginin temel amaçları arasındaydı. Türkçüler, uluslaşmanın doğal ve kaçınılmaz bir süreç olduğunu, Osmanlı diye bir milletin varlığından söz edilemeyeceğini ve bu adla ancak bir devletin belirtilebileceğini savunuyorlardı. Böylece, önceleri dil ve kültür alanında kendini gösteren Türkçülük, siyasal bir boyut da kazandı. Balkan Savaşı yenilgisinin yarattığı şaşkınlık ve hayal kırıklığı, Türkçülerin tezlerinin güçlenmesine ve yaygınlaşmasına yol açtı. Ayrıca İmparatorluk içindeki Türk olmayan Müslüman halkların (Araplar, Arnavutlar, Kürtler) ulusalcı görüşleri benimsemeleri ve bu doğrultuda eylemlere girişmeleri de Türkçülüğü haklı çıkaran bir başka olguydu. Osmanlıcılığın bir hayal olduğunun kavranması; din yaşamının, ulusal bir nitelik kazanması gerektiğinin düşünülmesi ve Batı karşısında ulusçuluk bilincinin ve ulusal kimliğin korunmasının zorunlu olduğuna inanılması, Türkçülüğün radikalleşmesine ve düşünce çerçevesinin belirlenmesine yol açtı. Ziya Gökalp'in bu konuda getirdiği çözümlerle de, Türkçülüğün temelleri, daha sonra bu alanda ortaya çıkacak gelişmeleri özü bakımından belirleyecek şekilde atılmış oldu.

Ziya Gökalp (1876-1924): Diyarbakır'da doğdu. Asıl adı Mehmet Ziya'dır. Babası, devlet memuriyetlerinde bulunan ve vilayetin resmî gazetesi *Diyaribekir*'in başyazarlığını yapan Tevfik Efendidir. Gökalp, ilk ve orta eğitimini, doğduğu kentte yaptı; Arapça ve Farsça öğrendi, idadi öğretmenlerinden Yorgi efendiden Fransızca dersleri aldı. Batı düşüncesini tanumasında ve felsefeyle ilgilenmesinde bu öğretmenin etkisi oldu. Gökalp, dindar ve tutucu bir çevrede yetişmişti. Bu çerçevenin aşıladığı inançlarla Batı felsefesinden ve biliminden edindiği görüşler ve bilgiler arasındaki uzlaşmazlık, şiddetli bir düşünce bunalımına düşmesine yol açtı. İntihar girişimi ölümle sonuçlanmadı ve sıkıtığı kurşun beyninde kaldı. Abdullah Cevdet tarafından te-

davi edildi ve onun aracılığıyla, bazı ileri gelen Jön Türklerle tanıştı. Yüksek öğrenimini İstanbul'da Baytar Okulu'nda yaptı (1896). Gizli örgüt İttihat ve Terakki'ye girdi; siyasal nedenlerden ötürü koğuşturmaya uğradı; Okul'dan çıkarıldı ve Diyarbakır'a döndü. Küçük memuriyetler aldı; hem yöneticisi hem de sahibi olduğu *Peyman* gazetesinde dikkate değer ilk yazılarını yayımladı (1909). Bu dönemde, Fransız düşünürlerinden Alfred Fouillée'nin ve Gabriel de Tarde'nin kitaplarını okudu; toplum felsefesiyle ve toplumbilimle ilgilendi. Osmanlı "milleti"nin (topluluğunun) yapısını ve ayırt edici özelliğini saptamaya çalıştı. Toplumbilimden yararlanarak böyle bir saptamanın yapılabileceğini ve buna dayanarak toplumsal sorunlara çözüm getirebileceğini düşünüyordu. Gökalp'e göre, Osmanlılar ırk fikrini bir yana bırakmışlardı. Bundan ötürü onlara, Türk dene mezdi. Ama Osmanlılar, çeşitli kavimleri kaynaştırmışlar ve yeni bir "millet" yaratmışlardı. İlerlemeden yana olmayan eski Osmanlıların yerini artık ilerlemeyi benimseyen yeni Osmanlılar almıştı. Osmanlı "milleti"nin bir benzeri Amerikalılardı ve bu "millet", "Doğu'nun ilerleme sever Amerikalısı"ydı. Osmanlı vatani, "Doğu'nun özgür ve ilerleyen Amerika'sı" olacaktı. Gökalp bu dönemde, Osmanlı düşünür ve ideolog kimliğiyle karşımıza çıkar. Daha sonra Türkçülüğünün ağır basmasına rağmen, bu eğilimin izleri tamamen silinmeyecektir.

Gökalp, 1909'da İttihat ve Terakki kongresine, Diyarbakır temsilcisi olarak katılmak üzere Selanik'e geldi. Dilde Türkçülük tezini savunan gruba katıldı. Ömer Seyfettin'in ve Ali Canip'in önderliğindeki bu grubun çıkardığı *Genç Kalemler* dergisinde yazmaya başladı. Dilde Türkçülük, şu dört ilkeye dayanıyordu: 1. Arapça ve Farsça tamlamaların kullanılmaması; 2. Arapça ve Farsça çoğul takılarının bir yana bırakılması; 3. Arapça ve Farsça edatlardan vazgeçilmesi; 4. Türkçede karşılığı olan Arapça, Farsça sözcüklerin kullanılmaması. Böylece, yabancı dil kuralları Türkçeden çıkarılacak ve yazı dili ile konuşma dili birbirine yaklaştırılacaktı.

Gökalp'in bu grupla ilişki kurması, düşünce hayatında önemli bir değişikliğe yol açtı ve Türkçülüğün ön plana geçmesi sonucunu doğurdu. Örneğin dil alanında, Ali Suavi, Süley-

man Paşa ve Şemsettin Sami'den geçen Türkçecilik çizgisi, Gökalp'te "Türkçeleşmiş, Türkçedir" sonucuna ulaştı. Başka bir deyişle, "Osmanlı dili"ne oranla Türkçe merkeze yerleşmiş oldu. Böylece ulusallık kategorisi, Gökalp'in düşüncesinde, her şeyin kendisine göre düşünüldüğü, değerlendirildiği bir mihenk taşı, bir temel haline geliyordu.

Gökalp, Tefvik Sedad takma adıyla *Genç Kalem*'de yayımladığı ilk yazısı *Bugünkü Felsefe*'de (1911), düşünce dağarcığının en temel ve uzun ömürlü kavramını açıkladı. Bu kavram, Fouillée'den aktarılmış olan "idée-force" ("kuvvet-fikir") kavramıydı. Gökalp, "mefkûre"lerin (ideallerin-ülkülerin) ve değerlerin, yani kuvvet-fikirlerin, toplum yaşamına yön veren, ilerlemeyi sağlayan en gerçek temeller olduğunu düşünüyordu. Felsefenin görevi, gerçek yaşamdaki eğilimleri saptayarak bu tür değerleri ortaya sürmektir. Bir başka yazısında, II. Meşrutiyet gerçekleştirilerek, bir siyasal devrim yapıldığını, ama bunun yeterli olmadığını ve daha zor olan bir toplumsal devrimin yapılması gerektiğini belirtti. Eski yaşamın yetersizliğini görerek gerçekleştirilecek olan bu toplumsal devrim; iktisat, hukuk, ahlak, sanat, siyaset, aile gibi çeşitli alanları kapsayan bir bütün, bir yeni yaşam yaratmak anlamına geliyordu. Bunu gerçekleştirmek için yeni değerler, yeni idealler ileri sürmek gerekiyordu. Gerçi yeni yaşamın ne olduğu somut olarak önceden kestirilemezdi ve bir program belirlemek de olanaksızdı. Ama eldeki bilimsel yöntemle yapılacak araştırmalar, insanları, kesinlikle belirlenmemiş oldukları için kendilerine çeken, büyüleyen ve dolayısıyla ilerleten ideallerin, geçici de olsa saptanmasını sağlayabilirdi.

Böylece *Yeni Hayat* düşüncesi ortaya atılmış oldu. Bu düşünceyi benimseyenler, kendi uzmanlık alanlarına göre bilimsel incelemeler yaparak Türk toplumundaki aksayan yanları belirlemek istediler. Önemli olan, hangi toplumsal kurumların işe yaramaz olduğunu saptamak ve bunları bir yana atarak ilerlemeyi sağlamaktır. Yani Gökalp'e göre sorun, toplum yaşamındaki hastalıklı yanlarla normal yanları saptamaktır. Bu yapıldıktan sonra, hastalıklı yanları ortadan kaldırmak için önlemler alınabilir ve normal yanlar geliştirilebilirdi. Ama hastalıklıyı ve nor-

mali ayırt etmek için bir ölçüt gerekiyordu. Gökalp, bu ölçütün akla uygunlukta ya da yararda aranamayacağını ileri sürerek Batıcılardan ve İslamcılardan ayrıldı. Ona göre, toplum yaşamı, akıl ve yararla yönlenmiyordu; toplum yaşamının doğrultusunu, değerler ve idealler belirliyordu. Önemli olan, akla uygun ve yararlı programlar uygulamak değil, toplumun benliğini ve bilincini irdelemek ve özlemlerinin yönünü saptamaktı. Liderlerin, düşünürlerin, reformcuların ve sanatçıların yapabileceği tek şey vardı. Bu da, bilinçsiz arayışları ve beklentileri bilinçli, sistemli ve eşgüdümlemiş ideallere dönüştürmektir. Bu idealler, İslamcıların savundukları değerlerde aranamazdı. Çünkü bu değerler, dine dayanıyordu ve bir ulusun değil bir "ümme"nin idealleriydi. Oysa Türk toplumu, "ümme" döneminden "millet" dönemine geçiyordu. Bundan ötürü İslamcıların değerleri, toplumun ilerlemesini engelleyen ideallerdi. İslam dini ancak ulusal kültürün canlı bir parçası olduğu ölçüde ayakta kalabilirdi. Öte yandan, Batı bilimi ve tekniği olduğu gibi alınmalıydı, ama Batı'nın kültürü, ulusal kültürün geliştirilmesinde ancak model olarak benimsenebilirdi. Asıl amaç, Türk kültürünün geliştirilmesiydi. Gerçek bir reform yapmanın ve çağdaşlaşmanın başka bir yolu yoktu. Yani çağdaşlaşma, Batılılaşmadan değil, Türkleşmekten geçiyordu. Gökalp, böylece, Fouillée'nin felsefesine dayanıyor ve Durkheim'ı benimsemesinin zeminini hazırlıyordu. Bu aynı zamanda, yukarıda belirttiğimiz gibi, Osmanlı milliyetçiliğinden Türkçülüğe ya da Türkçü-Osmanlıcılığa geçti. Uluslaşma sürecine oranla ve bu süreç açısından sınırlandırılıp tanımlamaya çalıştığı din sorununu da bir yana atmış değildi ve hiçbir zaman atamayacaktı. Bütün bu kavramlar, daha sağlam bir çözüm ve sentez bekliyordu ve son gelmez tartışmaların konusu olarak ortadaydı.

Gökalp, 1913'te İstanbul'a geldi. İttihat ve Terakki'nin Genel merkez üyesiydi. Çeşitli dergilerde yazılar yazmaya başladı. *Türk Yurdu*'nda *Türkleşmek*, *İslamlaşmak*, *Muasırlaşmak* adlı denemesini yayımladı (1918'de kitap olarak yayımlanmıştır). Bu arada Darülfünunda (Üniversitede) görev aldı; metafizik ve toplumbilim kürsülerini kurdu, genç ve yetenekli bilim adamlarını çevresinde topladı. Fuat Köprülü'nün Türk edebiyatı,

Necmettin Sadak'ın toplumbilim, Ahmet Emin'in istatistik, İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun pedagoji, Mehmet Emin Erişirgil'in felsefe tarihi dersleri vermesini sağladı. Felsefe tarihi profesörü Gunther Jacobi ve deneysel ruhbilim profesörü Anschust da bu öğretim kadrosu içinde yer almıştı.

Bu yıllarda Gökalp, Tarde'nin hâlâ etkisinde olduğu gibi Bergson'la ilgilenmeye başlamış ve Durkheim'a yönelmişti. Nitekim yazılarında, görüşleri birbirini tutmayan bu düşünürleri bir araya getirmeye yönelik bir seçmecilik (*électicisme*) açıkça görülür. *İçtimaiyat Mecmuası*'nda yayımladığı bir yazısında, Fouillée'yi ve Gustave Le Bon'u, her telden çalan ve bilimsel düşünceden yoksun ideologlar oldukları için eleştiriyordu. Ama Hilmi Ziya Ülken'in belirttiği gibi Gökalp, Yeni Hayat görüşünü, Fouillée'ye dayandırmış ve *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*'ta kaynak olarak Tarde'dan yararlanmıştı. Üstelik, ideal ("mekûre") kavramını ileri sürmekten hiçbir zaman vazgeçmemiş, yani Fouillée'den hiçbir zaman kopmamıştı.

Bu arada ahlak sorununu ele alan Gökalp'te Durkheimcılığın ağır bastığı görülüyor. Gökalp, ahlakı, yalnızca toplumsal bir gerçek olarak ele alıyor; amacını da bireyin üstünde olan toplumda görüyor. Böylece, idealin (bireysel manevî yükselişin), toplumla bir ve aynı şey olduğunu söylüyor. Millet sorununa da eğilen Gökalp, ırk, kavim, ümmet, halk ve devlet ile millet kavramı arasındaki farkı ortaya koymaya çalışıyor. Milletin varlığının, kendine özgü kültürünü bulmasına ve geliştirmesine bağlı olduğunu söylüyor. Bir milletin içinde bulunduğu genel çerçevenin, yani uygarlığın, kimi zaman bu kültürü eritebileceğini vurguluyor. Ama genel çerçevelerden (örneğin bir imparatorluktan) geçmeden ve sıyrılmadan, millet haline gelinemeyeceğini belirtiyor. Ortak bir uygarlığa girmenin koşulu da, bir kavmin, bu uygarlığa kendi bilincinin ve dilinin rengini vermesinde; onu, kendi ruhuna uydurmasında buluyor. Bunun gerçekleştirilmesi için de, millet haline gelecek bir kavmin, kendine özgü olmayan daha aşağı dereceden kurumları içinden çıkarıp atması gerektiğini ileri sürüyor. Burada Gökalp'in daha aşağı ve kalıntı niteliği taşıyan kurumlar derken, toplumdaki hastalıklı yanları ve öğeleri kastettiğini belirtmeli-

yiz. Böylece Gökalp, Yeni Hayat'ın temel bir görüşüne yeniden dönüyor ve aynı doğrultuda, hastalıklı yanların saptanması (bilim yoluyla) ve böylece iyileştirilmeleri için önlem alınması gerektiğini belirtiyor. Bu durumda, Türk toplumu söz konusu olduğuna göre, Türklerin çeşitli tarih dönemlerinde hangi uygarlıklardan geçtiğini; Türk kavminin, dinsel-hukuksal yönetim altındaki uluslarda görülen dönemlerden hangisinde bulunduğunu; Türk kavminde, içinde yer aldığı toplumsal türle uyuşmayan ne gibi hastalıklı haller görüldüğünü; uluslararası uygarlıklardan hangi kurumların, Türk yaşamına girerek değişikliğe uğradığını saptamak gerekiyor.

Gökalp, bu bakış açısından, eski Türklerin toplumsal örgütlenmesi, dini, kültürü vb. konusunda yazdıklarını daha sonra bir araya getirerek *Türk Medeniyeti Tarihi* adlı kitabını hazırladı.

Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*'ta ulus kültürü kavramına dayanarak birbirlerinin zorunlu sonucu olduğunu ve dolayısıyla çatışmalarını gerektiğini söylediği bu üç akımı uzlaştırmaya çalıştı. Ona göre, Türkler, uluslaşma yoluna geç girmişlerdi. Devlet kuran ve yöneten Türkler, toplumsal-ekonomik sınıfların işine karışmamışlar ve ancak iki sınıf oluşturmuşlardı (çiftçi ve memur). Ama yakından bakıldığında, bu iki sınıfın da temel bakımından özdeş olduğu görülür. Başka bir deyişle, bunların biri toprak, öteki fikir alanında çalışan emekçidir. Her ikisi de girişimci değildir. Çiftçi toprağa, memur da devlet kapısına bağımlıdır. Türk ahlaki ulusallaşmamış ve birey ya da aile düzeyinde kalmıştır. Bu eksikliğin giderilmesi için de ulusallaşmak gereklidir ve bu anlamda Türklük, Osmanlılığın karşıtı değil, tamamlayıcısıdır. Gökalp, gazetenin ulus duygusunu yarattığını ve taklit yoluyla bu duygunun yaygınlaştığını ileri süren Tarde'a dayanarak uluslararası düzeye yükselmeyi de kitabın sağlayacağını düşünüyor. Kitaplar, halk diline değil, bilimsel terimlere dayanırlar. Kültürce ilerlemiş ülkelere baktığımızda, kullandıkları terimlerin, benimsedikleri dinin yazılı olduğu dilden türetildiğini görüyoruz. Avrupalılar Latinceyi kaynak aldılar. Bundan ötürü bizim de, bu alanda, Arapçaya dayanmamız gerekir. Gökalp'in, günlük dilde ve

edebiyatta Türkçenin önceliğini kabul etmesine karşılık, felsefe ve bilim terimlerinin Arapçadan alınması ve eski yazının değiştirilmemesi tezini savunması, bu akıl yürütmeye dayanıyor. (Bu arada, Cevdet Paşa'nın Fransızcadan, Ahmet Mithat'ın Yunanca ve Latince'den terim alınmasını savunduğunu ve bu konuda, Türkçe, Arapça ve Fransızcadan yararlanılması gerektiğini ileri süren bir başka tezin ortaya atıldığını da belirtmeliyiz.) Gökalp ayrıca, biz terimlerimizi Fransızcadan alırsak ve Rusya'daki Türkler de Rusçadan alırlarsa, Türkçelerimiz birbirinden uzaklaşır diyerek bir gerekçe daha ileri sürüyor. Demek ki çözüm, terim bakımından İslamlaşmakta, ama gramer ve yazış bakımından Türkçeleşmekte.

Gökalp, düşüncesinin belkemiği olan kültür ("hars") ve uygarlık ("medeniyet") ayrımını da *Türkleşmek*, *İslamlaşmak*, *Muasırlaşmak*'ta ileri sürdü. Buna göre, nesnel bilimsel doğrular, matematik kavramları, teknik, sağlık kuralları, çiftçilik ve ticaret teknolojisi, uygarlığın temelini oluşturur. Bunlar bizi bilgilendirirler; neyin ne olduğunu gösterirler. Başka bir deyişle bunlar haber kipinden ("ihbarî") yargılardır. Kültür alanını ise dinsel, ahlaksal, sanatsal, vb., değerler; bireysel inançlar, idealer oluşturur, yani burada manevî dünya dediğimiz şey söz konusudur. Kültür, olması gerekenin, yönelinenin alanıdır ve bundan ötürü dilek kipinden ("inşâî") yargılar üzerinde temellenir. Bireyin, toplumsal bilincin ("ma'şerî vicdan") ve iradesinin etkisinde olduğu alan, kültür alanıdır. Toplumsal aklın mantıksal çerçeveler içinde devindiği alan ise, uygarlık alanıdır. Uygarlığın bütün insanlığa yayılması bu uygarlığın bilimsel kavramlarının ve tekniklerinin, taklit yoluyla halktan halka geçmesinin sonucudur. Ama bireyler, tek başlarına olmadıkları ve klan, aile, meslek örgütü, dinsel topluluk, toplumsal sınıf, ümmet ve devlet gibi kültür grupları ya da oluşumlar içinde yer aldıklarından, bu etki dolaysız değildir. Bu dolayım, uygarlık etkisinin, yöneldiği kültüre göre değişikliğe uğramasına yol açar. Nitekim ekonomi alanlarında devletlerin gümrük uygulamaları, kavimlerin ulusal dillerini korumak için yabancı kelimelere direnç göstermeleri ve kendi edebiyatlarını benimsemeleri, ümmetlerin, uluslararası hukuk ve ahlakı, kendi dinlerine

dayandırmaları, bunun örnekleridir. Böylece, uygarlık dediğimiz oluşum, parçalanır; bireyin bağlı olduğu kültür grupları ya da oluşumlarının bilinci ile uygarlığın akla ve mantığa dayanan kalıpları arasında bir çatışma ortaya çıkar. Ne var ki, manevî bağlılık bilinci ("vicdan") ile akıl, yani kültür ile uygarlık arasındaki bu çatışma kaçınılmaz bir zorunluk değildir, çünkü bunların alanları ayrıdır. "Vicdan" değerlere (ideallere) yönelir; akıl ise, nesnel doğrularla uğraşır. Kültür, dilek kipinden yargılara dayanır ve iradeyi yönlendirir. Böylece, "niçin yaşamalı?" sorusunun cevabını, bu yargılarda buluruz. Uygarlık ise, haber kipinden yargılarla, düşünsel ve bilgisel etkinliğimizi yönlendirir ve "nasıl yaşamalı?" sorusuna cevap verir. Birincisi, amaçları; ikincisi, araçları belirler.

Gökalp'e göre, toplumsal gruplar arasında bir kademeleşme vardır. Bu kademeleşmenin ne olduğunu iyice saptamak ve aralarındaki çatışmalara, barışçıl bir çözüm getirmek gerekir. Bu görevi de, toplumbilim yerine getirecektir. Bu sorun karşısında Gökalp, Durkheim'ın *Socialisme* adlı kitabına dayanarak, grup, zümre ya da sınıf çatışmalarını, meslek örgütleri dayanışmasıyla yani korporatizmle çözmeye çalışır. Burada, siyasal politika düzeyinde korporatizm, toplum felsefesi düzeyinde dayanışmacılık (*solidarisme*-tesanütçülük) görüşünün ağır bastığını ve daha sonra Cumhuriyet döneminin resmî ideolojisinde de bu görüşün sürüp gittiğini belirtmemiz gerekiyor. Gökalp, ideal toplum düzeninin, "meslek örgütlerine dayalı bir halkçılık" olduğunu her zaman söylemiştir. Hatta toplumların evriminde, sınıflı toplumlardan sonra meslek örgütleri dayanışması döneminin geleceğine inanır. Böylece, burjuvazinin, küçük burjuvazinin, gündelikçilerin (işçilerin ve proleterlerin) dönemi, Gökalp'e göre, meslek örgütleri dayanışması (korporatizm) dönemiyle son bulacaktır. Ama meslek örgütleri, eski loncalar gibi yerel olmayacak, ulusal nitelik taşıyacak ve kapsayıcı olacaktır. Korporatizm ve temelinde yatan dayanışmacılık, toplumsal sınıfların kaldırılmasını ve dolayısıyla, sınıf mücadelesine dayanan sosyalizmi geçersiz kılan bir tez olarak ileri sürülmüştür. Burada söz konusu olan, bireyciliğin ve toplumculuğun ("fertçiliğin" ve "içtimaîciliğin"), aynı potada eritilip kaynaştırılma-

sıdır. Yani böylece, özel mülkiyetle toplumsal (kamusal) mülkiyet kaynaştırılacak; toplumsal adalet ve "sosyal devlet" gerçekleştirilecektir. Gökalp'in, daha sonra şu ya da bu şekilde tekrarlanıp duran "fert yok, cemiyet vardır" sözünün temeli, işte bu düşüncelerdedir. Nitekim Gökalp, bir yazısında Rusya'da Ekim devrimini gerçekleştikten sonra bu ülkedeki Türklere seslenerek, sosyalizmden etkilenen Türklerin gereksiz yere kardeş kanı döktüklerini, oysa bu tür aşırılıklardan kaçınmalarını; sınıf mücadelesini bir yana bırakıp halkın tümünün hoşnutluğunu ve mutluluğunu sağlayacak olan dayanışmacılığı benimsemelerini ileri sürerek öğüt verir.

Gökalp'e göre, işbölümü içindeki bireyler, kendi özel çıkarları için çalışırlar. Ama onların yeteneklerinin ortaya koyduğu etkinlik, ulusal gerçeği ve yararı doğurur. Tıpkı bunun gibi tek tek uluslar da, farklı yetenekleriyle ve işbölümüyle uluslararası uygarlığı yaratırlar. Öyleyse, çağdaşlaşmak ("muasırlaşmak") bilim ve teknikte, hiçbir ulustan geri kalmamak, hatta hepsinden ileri gitmektir. Bunun yolu da, çağdaş uygarlığın aklıyla ve bilimiyle donanmaktır. Ama bilim ve tekniği aldığımız halde, manevî dünyamızı, kültürümüzü kendimizden çıkarmamız ve geliştirmemiz zorunludur. Yani, amaç, bir Türk-İslam kültürü yaratmaktır.

Uluslaşmanın yararları konusunda Gökalp'in ileri sürdüğü görüşleri de şöyle özetleyebiliriz: Ulusal uyanışın ardından dinsel uyanış gerçekleşecektir. Böylece, bağlı olduğumuz ümmeti ve uluslararası düzeyi belirlemiş olacağız. Ulusal ahlakın ve ekonominin, gençlerde ideal duygusunun, bireylerde sorumluluğun oluştuğunu göreceğiz. Bu perspektif, İslamcı-Türkçülere ya da Türkçü-İslamcılara şöyle bir programı gerçekleştirmeye ödevi yüklüyor: 1. İslam kavimleri arasında ortak Arap alfabesini bozmadan korumak ve sürdürmek; 2. İslam kavimlerinin bilimsel terimlerinin ortak olmasını sağlamak ve bu amaçla terminoloji kongreleri yapmak; terimleri, Türkçeden değil Arapçadan ve bir ölçüde Farsçadan almak; 3. İslam kavimlerinin ortak eğitiminin temelini oluşturmak için eğitim kongreleri düzenlemek; 4. Aynı kavimlerin müftülük örgütleri arasında sürekli bir bağlantı kurmak; 5. İslam ümmetinin simgesi

olan "Ay"ın kutsallığını korumak ve sürdürmek. Eğitimin temelleri olarak da, ulusal dil ve tarihin öğretilmesini, İslam dini ilkelerinin ve tarihinin okutulmasını, matematik ve doğa bilimleri öğretimini amaç edinmek.

Gökalp'e göre, Türklerin ideal vatanı Turan'dır. Türklerin oturduğu, Türkçenin konuşulduğu ülkelerin toplamı Turan'ı oluşturur. Buna, ulusun vatanı, diyebiliriz. Bir de ümmetin vatanı var. Yani bütün müslüman ulusların yurdu da İslam vatanı. Osmanlı ülkesi, İslam vatanının bağımsızlığa sahip bölümüdür. Bu ülkenin bir bölümü Türk yurdu (Turan'ın bir parçası); öteki bölümü, Arap yurdudur (büyük Arap vatanının bir parçası). Türkler, Türk yurduna ve Turan'a özel bir sevgi ve ilgi duyabilirler. Ne var ki bu durum, küçük İslam vatanı olan Osmanlı ülkesini ve büyük İslam vatanını göz ardı etmelerini, unutmalarını gerektirmez. Bunun nedeni, ulus, devlet ve ümmet ideallerinin farklı gerçekler olmasıdır. Bunların her üçü de yüce ve kutsal şeylerdir.

Gökalp'in *Yeni Mecmua*'daki (1917-18) yazılarında, Durkheim'in etkisinin daha kesin ve belirgin olduğu görülür. Bu dönemde Gökalp, toplum ve birey ve bunların ilişkileri gibi sorunlar üzerinde durur. Yığın ve toplum arasındaki farkı belirtir. Birey ve kişilik arasında bir ayrım yapar ve kişiliğin, toplumun aynası olduğunu ileri sürer. İşbölümünün gelişmemiş olduğu dönemde, bireysel kişilik ortaya çıkar; geliştiği zaman da toplumsal kişilik oluşur. İlkel toplumlarda ancak toplumsal ahlak vardır; toplum ilerledikçe kişisel ahlak ortaya çıkar. Kişisel ahlak ile bireysel ahlak, yani bireycilik arasında köklü bir fark vardır. Türk toplumunda, kişisel ahlak gerektiği gibi oluşmamıştır. Tanzimat hareketi, Avrupa'nın kişisel ahlakını değil, bireyciliğini getirmiş ve olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Cinsel ahlak, ailenin daralması ve çağdaşlaşmasıyla birlikte gelişir. Cariyelerin, odalıkların bulunduğu bir toplumda gerçek cinsel ahaktan söz edilemez.

Gökalp çeşitli yazılarında, savaş sırasında türeyen vurguncu yeni zenginleri eleştirdi; devlet yönetiminde ulusal ve himayeci bir ekonomi siyasetinin uygulanması gerektiğini savundu. Ama ardından, ulusal bir zengin zümresi yetiştirmek; yasallık

çerçevesi içinde bir burjuva sınıfı oluşturmak gerektiği üzerinde durdu. Ne var ki, Durkheimci dayanışmacılık ve korporatizm görüşünden hemen hiçbir zaman ayrılmadı ve buna da "iktisadî vatanperverlik" adını verdi.

Hukuk sorununu da ele alan Gökalp, toplumun, ümmet durumundan ulus durumuna geçmesinin, hukukun çağdaşlaşmasını da zorunlu kıldığını ileri sürdü. İslam fıkının, değişen toplumsal koşullara göre yeni kurallar getirme temeline dayandığını ve bundan ötürü çağdaş hukuk anlayışıyla çelişmediğini söyledi. Hukuk alanında devrimci ya da köktenci değil, evrimci bir gelişim gerçekleştirilmesinin doğru olacağını savundu. Laikliği tam anlamıyla kabul etmedi, ama yargının, tek bir temele dayandırılması gerektiğini ve bundan ötürü dinsel (şer'i) ve sivil iki ayrı mahkemenin bir arada bulunamayacağını ileri sürdü.

İttihatçıların ileri gelenleriyle birlikte Malta'ya sürülen (1918) Gökalp, geri döndüğünde Diyarbakır'a giderek *Küçük Mecmua*'yı yayımladı; Ankara'ya çağırılıp Maarif Vekaleti Telif ve Tercüme heyeti başkanlığına getirildi ve 1924'te öldü.

Küçük Mecmua'daki yazılarında Durkheim'ın yanı sıra Bergson'un da etkisinde kaldığı görülüyor Gökalp'in. Genellikle, toplum felsefesi sorunlarını irdeliyor. Çağdaşlaşmada, bilimin oynadığı olumlu rol üzerinde duruyor. Din, ahlak ve sanatın, değer ve ideal olmaları açısından taşıdıkları anlam üzerinde de duruyor ve ahlaksal değerlerin, sanatsal değerlerden dinsel değerlerin de bu sonunculardan daha yüksek olduğunu ileri sürüyor. Ulus ve ümmet arasındaki farklara değinirken; birincisinin, kavim gerçeğine dayandığını özel bir siyasal örgütü olduğunu (Gökalp burada Büyük Millet Meclisi Hükümeti'ni kastediyor), ikincisinin ise, aynı dine bağlanmış olma gerçeğine dayandığını, ve örgütünün de yalnızca din olduğunu ve başında halifenin bulunduğunu söylüyor. Halifenin, İslam ulusları arasında müftülük örgütü kurmak, dinsel sorunları ele alan uluslararası kongreler düzenlemek, dinsel terim sorununu çözüme ulaştırmak gibi görevleri olduğunu belirtiyor.

Gökalp'in sanat ve edebiyat konusundaki görüşleri de ulusal kültür kavramına dayanır. Dolayısıyla, folklorun, halk ede-

biyatının, Batı tekniğiyle işlenmiş halk müziğinin önemi üzerinde durur ve özgün sanat verimlerinin ancak bu temellere dayanabileceğini ileri sürer.

Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda (1923), bütün görüşlerini, yeni toplumsal ve siyasal koşulları da göz önüne alarak ve onlara uygun duruma getirerek derleyip topladı ve özetledi. Eski düşüncelerinden bazı noktalarda ayrıldı, ama temel bakımından onlara yine sadık kaldı. Nitekim bu kitabında, "Meselâ biz Türkiyelilerin müşterek vicdanımızda, 'Türk milletindeniz, İslam ümmetindeniz, Garp medeniyetindeniz' tere'ileri (tasarımları-düşünceleri) vazih görüşler gibi mer'i (geçerli) olmaya başlayınca, bütün içtimaî (toplumsal) hayatlarımız değişmeye başlayacaktır", diyor. Türkçülüğün gerçekleşmiş idealinin Türkiyecilik olduğunu, en yakın hedefinin Oğuzculuk ya da Türkmencilik diye adlandırılabilceğini ve "Oğuzistan"dan söz edilebileceğini; en uzak amacının da Turancılık (Oğuzları, Tatarları, Kırgızları, Özbekleri, Yakutları, dilde, edebiyatta ve kültürde birleştirme düşüncesi) olduğunu söylüyor.

Gökalp'in çeşitli koşul ve durumlarda ileri sürdüğü ve kimi zaman birbirini tutmayan düşüncelerinin altındaki belirleyici yapıyı açıklamaya çalışırsak şöyle diyebiliriz:

Gökalp, zamandaşlarının hemen hepsi gibi, Türk toplumunun Batı karşısındaki ezilmişliğini ve geri kalmışlığını giderecek bir yol, bir çare bulmaya çalışıyordu. Ekonomik devrimlerin, çalkantıların ve sınıf mücadelesinin olmadığı bir toplumda, bu çarenin, manevî dünyada ve düşünce alanında aranması gerekiyordu. Ama metafiziğe ya da dine dayanan düşünceler ve değerler böyle bir kurtuluşu ve ilerlemeyi sağlayamazdı (Gökalp, İslamcıları bu açıdan eleştirir). Bireysel değerlerden de medet umulamazdı (Gökalp, Türk toplumunda, bireyin Batı'daki gibi kişilik haline gelmemiş olduğu üzerinde durmuştur). Öyleyse, toplumu canlandıracak ve ayağa kaldıracak bazı düşünceler, değerler ve idealler bulmak, ama bunları hem içinde yaşadığımız dünyaya, yani gerçekliğe dayandırmak, hem herkes için geçerli doğrular (hakikatler) olarak ortaya koymak gerekiyordu. Herkes için geçerli doğrular ise ancak bilimde bulunabilirdi. Gökalp, bundan ötürü Durkheim'ın pozitivistinde

ve bilimselliğinde, aradığı çözümü bulduğuna inandı. Düşünce dünyasının belkemiği olan ideal, yani "mekûre" (bu terimi, Arapça "fikir"den türetmiştir) kavramını oluştururken, önce Fouillée'nin kuvvet-fikirlerini kabul etti, ama bunları bireye fazlaca önem veren ve bilimsellikten yoksun kavramlar olarak görerek Durkheim'a yöneldi. Durkheim, ortak bilincin ("conscience collective") ve toplumun üyelerinin benimsediği ortak tasarımların (Gökalp, Durkheim'ın bu Fransızca terimini, yani "représentations collectives"i, *maşerî tere'îler* sözüyle Türkçeye aktarmıştır), bütün toplum yaşamını hareket ettiren temeller olduğunu ve bireyin de bunlara bağımlı bulunduğunu ileri sürüyordu. Üstelik, bunalım dönemlerinde, bu ortak ya da kolektif tasarımların, insanların arasındaki ayrılıkları ortadan kaldıran ve hepsini bir amaca yönelten idealler olduğunu söylüyordu. Böylece Gökalp, "mekûre" teriminin anlamını gerektiği gibi yoğunlaştırmak ve temellendirmek olanağını Durkheim'da bulunduğunu düşündü. Nitekim, ilgilendiği Nietzsche, Boutroux, Gustave le Bon, Bergson (tabii Fouillée ve Tarde) gibi düşünürlerin Gökalp üzerindeki etki payı da ancak, toplumu ve dolayısıyla insanı harekete geçiren "mekûre" kavramı göz önüne alınarak kavranabilir. Yani Gökalp, bu düşünürlerin ileri sürdükleri görüşlerle, ancak kendi özel sorunları açısından ilgilenmiş, felsefelerinin gerçek özünü (özellikle Nietzsche, Boutroux ve Bergson söz konusu olduğunda) bilerek ya da bilmeyerek göz ardı etmiş ve kitaplarını ilk elden okumamıştır. Gökalp, toplumsal bir kurtuluşun yolunu göstermek ve siyasal bir program çizmek isteyen bir düşünürdür. Bu pragmacı tutum, Batı'nın Descartes, Hume, Kant, Hegel, vb. gibi büyük filozoflarıyla ilgilenmemesinde ve zamandaşları olan Husserl, Freud, Russell gibi büyük bilgin ve düşünürlerden haberdar olmamasında açıkça görülür. Üstelik, ustası olarak kabul ettiği Durkheim, ulusu, çağdaş insanın içinde yer aldığı çeşitli toplumsal gruplardan biri olarak gördüğü halde, Gökalp, bu kavramı yine Durkheim'ın toplum kavramıyla bir tutar. Böylece ustasının, "Tanrı inancının yerini topluma bağlılık almıştır" düşüncesini, "ulusa bağlılık almıştır" diye değiştirerek, ulusu Tanrılaştırır. Öte yandan, tarihi maddecilikten söz ederken, bu anlayışın,

toplum yaşamının biricik belirleyicisi olarak ekonomik olayları gördüğünü, bütün öteki toplumsal olayları da birer sonuç, birer gölge-olay olarak ele aldığını ileri sürer. Oysa H.Z. Ülken'in de belirttiği gibi "tarihî maddecilik, karşılıklı tesiri ve faktörler bütününü kabul eden bir görüştür". (Bildirdiğimiz kadarıyla, Gökalp'in diyalektikten hiç söz etmediğini de burada belirtelim.) Gökalp, "komünizm ne zaman gerçekleşecektir?" sorusuna, Lenin'in şöyle cevap verdiğini de yazar: "Komünizmin ne zaman tatbik olunacağını şimdiden kestirmek mümkün değildir. Bu, Hazreti Muhammed'in cenneti gibi ne zaman ve nerede görüneceği malûm olmayan bir şeydir". Gökalp'in, alıntı yaparken kaynağı belirtmeme huyu, bu ilginç sözlerin Lenin'in hangi kitabından ya da yazısından alındığını öğrenmemizi engelliyor. Başka bir yerde de belirttiğim gibi Gökalp, Lenin'in böyle bir sözü gerçekten söylemiş olduğunu gösterebilseydi, bu devrimci konusunda şimdiye kadar bilinenlerin tümünü altüst etmiş ve düşünce tarihine büyük bir katkıda bulunmuş olacaktı!

Yukarıda söylediklerimiz, Gökalp'in yararlanmaya ya da eleştirmeye yöneldiği felsefeler ve görüşler karşısındaki tutumunu göz önüne sermeye çalışıyor. Bir de, kendi söylediklerine oranla Gökalp'in tutumunun ne olduğunu irdeleyebiliriz. Gökalp, bilimde, tarafsızlıktan, nesnel incelemeden ve tümevarım yönteminden yana. Ama Uriel Heyd'in çok iyi belirttiği gibi, yazılarında, olgulara dayanan irdelemelerden yola çıkarak bir kurama varmadığını görüyoruz. Gökalp, bunun tam tersine, doğru diye bellediği kuramları, kavramları ya da tanımları temel olarak benimseyip; olguları, olayları ve gerçekleri, bunlarla açıklıyor ya da bunlara uyduruyor. Başka bir deyişle, olguları, eleştirel bir süzgeçten geçirmeden hemen yorumluyor, genellemeler yapıyor ya da kurama uymayan olguları görmezlikten geliyor ve bunlar da yetmezse, tarih çalışmalarında görüldüğü gibi, bilimsel temeli olmayan etimolojik yorumlarla, kuramına uygun birtakım olgular yaratıyor. Bunun sonucu olarak da, yazış tarzında, kuşkunun ve olasılığın yer almadığı dogmatik bir düşünüş açıkça kendini gösteriyor. Nitekim H.Z. Ülken, Gökalp'in düşünüş ve yazış tarzını, "eski fetvacılık ruhunun Avrupaî şekle bürünmesi..." olarak tanımlıyor.

Gökalp'i eleştiren zamandaşları arasında Nüzhet Sabit dikkati çeker. Durkheimcılığın, toplumsal olayları kökten ve derinlemesine incelemeyi gerektirdiğini, oysa Gökalp'in gerektiği kadar bilimsel olmadığını, ele aldığı soruları bir gazeteci kolaylığıyla irdelediğini söyleyen Nüzhet Sabit, ayrıca, Durkheim'in kuramlarını açıklamanın, Durkheimci olmaya yetmediğini, bu kuramları toplumsal sorunlara bilimsel bir biçimde uygulamak gerektiğini de ileri sürer. Gerçekten de Gökalp, toplumbilimin kuramsal alanının dışına çıkamamış ve bizde "sosyolog" olarak tanındığı halde, bilimsel tarihin, etnografyanın, demografinin ve istatistiğin verilerine dayanan somut araştırmalar ya da "alan çalışmaları" yapmamıştır. Nüzhet Sabit'in bunu daha o yıllarda görmesi ilginçtir. Mustafa Şekip ise, Gökalp'in Durkheim'a dayanarak kurduğu "toplumbilim"i indirgemeci olduğunu, yani toplum olaylarını daha alt düzeyden olaylarla açıkladığını; başka bir deyişle, canlı bir varlık olan toplumu, kimya bilimi anlayışıyla ele aldığını ve çok geçmeden etkisini kaybedeceğini ileri sürer. M.E. Erişirgil ise, Gökalp'in bir mistik olduğunu, toplumsal ya da kolektif bilinci doğaüstü ve soyut bir varlık haline getirdiğini, kendisinin savunduğu idealler doğrultusunda davranan devlet adamlarını birer "insanüstü" saydığını ve bunları vahiy sahibi bir tür peygamber gibi gösterdiğini söyler. Erişirgil'e göre bu anlayış, bireyi edilgenleştiren, hiçe sayan bir görüştür ve içgüdüleri, yaşam güçlerini sakatlar. "Gözlerimi kaparım, vazifemi yaparım" sözünde dile gelen buyruk, bireysel varlığa önem vermeyen; kişinin yaşamla ilişkisini ve deneyimlerini hiçe sayan bir düşüncenin ürünüdür.

Felsefeci ve toplumbilimci olarak Gökalp'in aksayan daha başka yanları da gösterilebilir. Ama Gökalp'e hakça davranmak için, bazı konulardaki saptayıcı ve eleştirici düşünceleri ile getirdiği çözümleri ve önerileri birbirinden ayırt etmek gerekir. Gökalp'in bazı eleştirileri, yani düşüncesinin olumsuzlayıcı yanı, zamanı için olduğu gibi bugün de geçerliğini çoğunlukla koruyor. Aydınların halktan kopukluğu; okulların topluma yabancı ve ters düşen insan yetiştirmesi; bilgi edinmenin, amacı kendi içinde bulunan bir çaba, bir de-

rinleşme ve uzmanlaşma değil de, "kendini beğendirme", "tafra satma" ya da en kısa yoldan başarıya ulaşma olarak görülmesi, kadının toplum içinde insan saygınlığına yaraşır bir durumda bulunmaması, ulusal olmayan bir din kültürünün yetersizliği; dilin, canlı bir varlık olarak görülmemesi ve dolayısıyla geliştirilecek yerde buyruklarla zorlanması; ulusallığın ırka dayanmaması gerektiği ve ancak toparlayıcı bir süreç olarak düşünebileceği, vb. gibi saptamalar ve eleştiriler bunun örnekleridir. Bu açıdan bakılınca Gökalp, isabetli gözlemler yapan ve haklı eleştiriler ileri süren bir düşünce adamı olarak karşımıza çıkıyor.

Gökalp'in çözümleri ve önerileri yani düşüncesinin olumlayıcı yanı ise günümüzde, bir ölçüde gerçekleşmiş, bir ölçüde gerçekleşmemiş ve özellikle önerileri, yerlerini kendilerinin tersi ya da kendilerinden farklı durumlara bırakmış görünüyor. Örneğin bilimsel düzeyde, Durkheim'ı yorumlayan Gökalp'in temel görüşlerine dayanan bir toplumbilim okulunun kurulduğu ve bu doğrultuda somut toplumbilim araştırmaları yapıldığı söylenemez. Gökalp'in "sosyologluğu"ndan ve temel görüşlerini benimsediklerinden söz edenler, yazık ki, tekrarlayıp durma ve övgü aşamasından ileri geçememişlerdir. Kültür düzeyindeki birçok düşüncesi (Arap harflerinin bırakılmaması, İslam ulusları arasında ortak eğitim, müftülük örgütü, Türk kavimleri arasında yazı ve lehçe farklılıklarının büyümemesi) de gerçekleşmemiştir. Avusturya-Macar İmparatorluğu modeli uyarınca bir Türk-Arap İmparatorluğu oluşturma konusundaki siyasal çözümü de gerçekleşmemiş ve Gökalp daha sonra Misak-ı Millî ilkesini benimsemiştir. Bunlara karşılık, Cumhuriyet döneminde resmî düzeyde gerçekleştirilenlerin hemen hepsinde Gökalp'in şu ya da bu biçimde etkisi vardır. II. Meşrutiyet'in olduğu gibi Cumhuriyet döneminin de, iktidardaki asker ve sivil bürokratlarının ideolojik dağarcığını dolduran kişi genellikle Gökalp'tir. Ve bu açıdan bakılınca da Gökalp, derin ve geniş etkiler yapmış bir ideolog olarak karşımıza çıkar.

Meşrutiyetin Diğer Düşünürleri

II. Meşrutiyet'in düşünce dünyasını belirleyen birikimlerden biri, on dokuzuncu yüzyıl sonunda *Servet-i Fünun* dergisi çevresinde toplanan yazarlar ve düşünürler tarafından gerçekleştirildi. Abdülhamid döneminin baskısı altında siyasal düşüncelerini sanat felsefesi aracılığıyla dolaylı olarak dile getirmek isteyen Batılılaşmacılar, bu dergide toplandılar. Bunlar arasında düşünür olarak dikkatleri üzerinde toplayan, edebiyat ve eleştiri ürünleri verdiği gibi siyasal alanda da etkinlik gösteren Hüseyin Cahit'tir (1874-1957). Durkheim, S. Mill, V. Pareto gibi düşünürlerin önemli yapıtlarını Türkçeye de çeviren H. Cahit, sanat felsefesinde H. Taine'in görüşlerini benimsedi; toplum ve kültür olaylarının sıkı bir nedensellik bağıyla ve çevrenin etkileri gözönüne alınarak açıklanması gerektiğini; bilimdeki, gerçekçi (realist) görüşteki ve pozitivistteki ilerlemelerin, sanat yapıtlarının da gelişmesini sağlayacağını ileri sürdü. Böylece, bilimci ve pozitivist geleneği sürdüren H. Cahit, belki de bizde Hegel'den ilk söz eden yazar olması bakımından da dikkati çeker. *Servet-i Fünun* çevresinde gerçek bir felsefeci diye nitelenebileceğimiz kişi, Taine'in görüşlerini ve bunlara yöneltti- len eleştirileri belirterek E. Boutroux'nun ve H. Bergson'un felsefelerine de değinen Ahmet Şuayip'tir (1876-1910). Genç yaşta ölen, bizde pek az rastlanan kaynaklara inme eğilimiyle ve sindirilmiş geniş kültürüyle dikkati çeken bu düşünürün yazıları *Hayat ve Kitaplar*'da (1910) toplandı.

II. Meşrutiyet dönemi düşünce yaşamı açısından *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye* dergisinin yayımlanması büyük önem taşıyor. A. Şuayip, M. Cavit ve Rıza Tevfik tarafından kurulan bu dergi, o zamana kadar ihmal edilmiş ekonomik sorunları irdelemeyi, çözümler getirmeyi, amaç edindi ve toplum bilimlerinin önemini vurguladı. Dergide, düşünür olarak yine A. Şuayip'in ağır bastığını görüyoruz. Buradaki yazılarında, bireye oranla toplumun daha belirleyici ve kapsayıcı bir etkisi olduğunu ileri süren Şuayip, uygarlık ve kültür alanında devrimlerin değil de evrimin daha büyük ve kesin bir rol oynadığını söylüyor ve bir tür biyolojik toplumbilim anlayışını savunuyor. Siya-

sal gücün, bir toplumsal evrim sonucu olduğu; zayıfların kuvvetliler tarafından ezildiği; baskı ve sömürünün yalnızca ekonomik gerçeklerden ileri gelmediği (Şuayip burada Marx'ı eleştirmek istemektedir) ve düşüncelerden, dinden ve ahlak anlayışlarından da kaynaklandığı üzerinde duruyordu. Darwinciliğin ağır bastığı bir toplum yaşamı ve "hayat mücadelesi" görüşünün aynı dergide Bedi Nuri (1875-1913) tarafından da savunulduğunu görüyoruz. H.Z. Ülken toplumbilim yöntemini, somut olgulara uygulayarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki aşiret yapılarından biri üzerinde ilk deneysel çalışmayı ortaya koyan kimsenin, B. Nuri olduğunu söyler. Bu çalışmada, Arnavutluk toplumundaki aşiret yapısı ve kan gütmeye olgusu incelenmiştir (*Şehbal*, Sayı: 59-65). Aynı dönemde, toplumsal olayları Darwinçiliğe dayanarak açıklama eğilimini aşmaya, toplumsal adalet görüşünü savunmaya ve sosyalizme yaklaşılmaya çalışan ilginç bir düşünürle karşılaşırız. Toplumsal sorunların ahlakla çözülemeyeceğini, yöneticilerden, iyi davranmalarını istemekle hiçbir çözüm getirilemeyeceğini, asıl sorunun ezenlerle ezilenler arasındaki mücadelede bulunduğunu ileri süren bu düşünür, *Asaf Nef'i* dir. Ona göre, meşrutiyet'i getirenlerin eksikliği, ilerleme, uygarlık, özgürlük gibi kavramlarla yetinmeleri ve bunların her derde deva olacağını sanmalarıdır. Oysa, insan haklarının ve özgürlüğün doğal ve kaçınılmaz sonucu, toplumsal adalet kavramı ve uygulamasıdır. Hükümetin ya da yöneticilerin, siyasal sorunu çözmeleri yetmez; toplumsal görevi, yani insanların toplumsal adalet ve güvenlik içinde yaşamalarını da sağlamaları gerekir.

Felsefede maddeciliği, edebiyatta gerçekçiliği ve doğalcılığı savunan Beşir Fuad'ın (1853-1887) açtığı çığır Abdullah Cevdet'le devam ederek II. Meşrutiyet döneminde en önemli temsilcisini *Bahâ Tevfik*'te (1881-1914) buldu. Biyolojik maddeciliği benimseyen B. Tevfik, yaygın olarak kabullenilmiş ahlaksal değerlere karşı çıktı ve Türk toplum yaşamına ve dolayısıyla gelenekleri savunmak isteyenlere sert eleştiriler yöneltti. Yayımladığı *Felsefe Mecmuası*'nın ilk sayısında (1912), Türk toplumunda en önemli sorunlardan birinin, felsefesizlik olduğunu ileri sürdü. Doğu kültür kaynaklarının yaratıcılık niteliğini kaybetmiş

olduğunu savundu ve Türkçe felsefe dili yaratmanın gerekli olduğu üzerinde durdu. B. Tevfik'e göre, Batı dünyasının üstünlüğü, felsefesinin üstünlüğünden kaynaklanmıştı. Ama bu felsefe, bilime sıkı sıkıya bağlı bir felsefeydi ve bugünün bilimi dünün felsefesi, dünün felsefesi ise bugünün bilimidir. Felsefenin inceleme alanında ortaya çıkan iki temel sorun, iyi düşünmek ve bu iyi düşünceye göre hareket edebilmektir, yani mantık ve ahlak sorunlarıydı. B. Tevfik, o yıllarda üzerinde tartışılan ulusçuluk (Türkçülük) sorunu üzerinde de önemle durdu. Ona göre, uluslaşma sorunu, gereken ciddiyetle ele alınıp incelenmemiş, işin duygusal yanına, riyakârlığına kaçılmıştı. Oysa bir ulusun geleneksel değerleri arasından, günün gereksinimine uygun düşen ve cevap verenleri ötekilerden kesinlikle ayırt etmek gerekiyordu. Örneğin, eskiden beri birer üstünlük olarak görülen göçebelik, akıncılık, ticaretten ve faizden kaçınmak gibi özellikler bugün birer eksiklik ve engel haline gelmişti. B. Tevfik, bu görüşünü desteklemek için şu kanıtı ileri sürüyordu: Geçmişteki bu tür üstün niteliklerin yaşayabilirliği ve olumlu etkileri olsaydı, bugün içine düştüğümüz durumda bulunmazdık. Radikal ve cesur düşünceleriyle dikkati çeken B. Tevfik, bugünkü tembellik, ahlaksızlık ve uygarlık dışı davranışlar, ulusal kibir ve gururun, göçebeliliğin ve akıncılığın şekil değiştirmesinden ve yeni adlar almasından başka şey değildir demekten de çekinmiyordu. Ona göre, geçmişteki özelliklerin bugün olduğu gibi diriltilmesi ancak zararlı sonuçlar doğurabilirdi. Asıl sorun, ulusal bir özellik kazanmaktır ve ulusallaşmaya da ancak bu yoldan varılabilirdi. Ama ulusal özellik kazanmak da, hak ve görev bilinci, düşünce alanında bağımsızlık ve eleştiri, ekonomi alanında kişisel girişim gibi ilkelerin gelişmesinin ürünü olan gerçek bireylerin ortaya çıkmasına bağlıydı. Geçmiş ve geleneklere körü körüne dayandırılan bir ulusallık ile bir baskı rejimi arasında fark yoktu. Önemli olan, çağın gereklerine uygun düşünceleri ve idealleri benimsemektir. Başka bir deyişle, Batılaşmak, ileri ve uygar bir toplum olmaktır. Ama burada dikkat edilmesi gereken nokta, ideali ulusallığımıza değil, ulusallığımızı ideale yaklaştırmak için çaba harcamak ve çalışmaktır. B. Tevfik, ahlak felsefesi alanında da çağı için çok değişik ve

yadırgatıcı görüşler ileri sürdü. Antikçağ'ın ve Ortaçağ'ın kuramsal ahlaklarının yanı sıra, Kant'ın kural koyucu ve biçimci ahlakını da eleştirdi ve ahlakın, bilimsel incelemeler sonunda ortaya konacak bir temele dayandırılması gerektiğini ileri sürdü. Ayrıca, aşırı duygusallığın ahlakla uyuşmayan eylemlere yol açtığını; insanların bireysel olarak daha doğru düşünüp davrandıklarını, toplumun yarattığı duygu ve heyecanların etkisinde ise sağduyularını yitirdiklerini, bizdeki ahlak çöküntüsünün gelişmemiş birey karşısında topluluk psikolojisinin ağır basmasından kaynaklandığını söyledi. B. Tevfik'in birey sorununa çok önem verdiğini, bu konuda Nietzsche'nin etkisinde kaldığını ve her şeyi yıkmaya yönelmeyen, ama bilime dayanan bir anarşizm anlayışını savunduğunu da söylemeliyiz. Kısa yaşamında gerçekleştirdiği inanılmaz çalışmanın ürünü olarak B. Tevfik makalelerinin yanı sıra *Felsefe-i Ferd*, *Muhtasar Felsefe* gibi kitaplar yazdı; L. Büchner'den *Madde ve Kuvvet*'i, E. Haeckel'den *Vahdet-i Mevcut*'u, Fouillée'den *Tarih-i Felsefe*'yi çevirdi. Maddeci görüşü savunan ve bilimin verilerine dayanan Büchner'den yaptığı çeviri, zamandaşları üzerinde derin ve kalıcı bir etki yaptı.

II. Meşrutiyet döneminin en ünlü felsefecisi Rıza Tevfik'tir (1868-1951). Felsefeciliğinin yanı sıra sporculuğuyla, Bektaşî ve Mason olmasıyla, kuraldışı davranışlarıyla, çalkantılı siyasal yaşamıyla (Sevr antlaşmasına imza atanlardan biridir ve daha sonra Yüzellilikler arasına dahil edilerek yurt dışına sürgüne gitmiştir), Bektaşî edebiyatı ve tekke şiiri anlayışına dayanan etkileyici şiirleriyle dikkati çeken R. Tevfik, ülkemizde, felsefeyi belirli ve sürekli bir öğretim konusu haline getiren ilk kişiydi. Yazılarında kimi zaman, adının başına "feylesof" sözcüğünü eklemesi, özgün bir sistem ortaya koyamadığı için birçok kimse tarafından gereksiz bir öğünme olarak görülmüş ve kınanmıştı. Ama H.Z. Ülken'in belirttiği gibi, R. Tevfik, bu sözcüğü "özgür düşünceli kişi" anlamında kullanıyordu ve yepyeni düşünceler ortaya koyamamış olmakla birlikte, belli bir felsefe görüşünü sistemli bir biçimde benimsemekten de geri kalmamıştı. Onun düşünce uğraşında, felsefe açısından ilk dikkatimizi çeken nokta, pozitivism; maddecilik, evrimcilik gibi görüşlerin etkisinde

kalmış; bilime ve ilerlemeye bir ölçüde safdil bir biçimde inanmış olan düşünce dünyamıza, bilgi sorununu getirmesi ve bilgi kuramı üzerinde çalışmasıdır. Bu tutumun, hazırlopçu ve dogmatik bir anlayıştan, daha derinlere inmek ve kurcalamak isteyen eleştirel bir sorgulamaya geçişe tanıklık ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim R. Tevfik'in özel bir lisede ve daha sonra Mütareke yıllarında Edebiyat Fakültesi'nde okuttuğu felsefe derslerinin çıkış noktasını bilgi kuramı oluşturunuyordu. Yazılarında ve derslerinde açıkça belirttiği gibi, İngiliz filozoflarına dayanarak ampirizmi ve bilinmezliği benimsemiş ve savunmuştu. Ona göre, insan bilgisi, duyum ve deneyimden kaynaklanıyor ve bunlarla sınırlanıyordu. Yani insanın bilgisi, kendi öznel yapısına bağlı bir bilgiydi ve varlığın özünü, mutlağı bilmek yani metafizik yapmak olanaklı değildi. Türkiye'de Bergson'u ilk tanıtanlardan biri olan R. Tevfik, genel felsefe sorunlarının yanı sıra, güncel sorunları da kendi görüş açısından ele almasını bilen ve ilginç eleştiriler getiren bir düşünce adamıydı. Örneğin, toplumda, tutucu güçlerle yeni öğeler arasında sürekli bir çatışma olduğunu ve bunların bir dengeye ulaştığını ve toplum yaşamının sağlıklı olmasının da bu dengeye bağlı olduğunu söyledikten sonra, sosyalizmin Avrupa'da çok ciddi bir sorun olarak ortaya çıktığını, ama Türk toplumunda böyle bir sorunun gerçekliğinden söz edilemeyeceğini, çünkü sanayinin ilerlememiş olduğunu ve dolayısıyla bizde, toplumsal dengenin gerçek ve canlı olan iki kuvvetin, yani tutuculuk ve ilerlemecilik akımlarının çevresinde kurulacağını ileri sürüyordu. R. Tevfik'in, bugüne kadar ilerçilik ve gericilik akımları olarak sürüp giden, ama düşündüğünün tersine, olumlu ya da dengeli bir sonuç vermeyen bu çatışmayı o zaman sezmiş ve belirtmiş olması ilgi çekicidir. R. Tevfik, aynı konuyla ilintili olarak, kadınların durumu, eğitim, ulusal amaç, aydınların tutumu gibi konuların, temel sorunlar olarak ortaya çıktığını da söylüyordu. Bu sorunların, bugün de doyurucu bir çözüme ulaştığını söylemek zordur. R. Tevfik, üzerinde en çok tartışılan ulus ve uluslaşma sorununu üzerinde de eleştirel bir tutum benimsiyordu. Kitlelere ulusallık duygusunun aşılmasını doğru buluyor, ama bunun için, her şeyden önce bireylerin bilinçlendirilmesi gerektiğini

ileri sürüyordu. Ulus olmanın, yalnızca dile ya da ırka dayanmadığını, vatan ve ulus kavramlarının ne demek olduğunu halka iyice anlatılması gerektiğini, *Kur'an*'ın Türkçeye çevrilmesinin soruna bir çözüm getiremeyeceğini; çeşitli ırklardan oluşan ve hem toplumsal hem de siyasal nedenlerden ötürü yekpare bir kitle haline gelmemiş olan bir toplulukta, uluslaşmanın ancak inançta ve amaçta birlik sağlanarak gerçekleştirilebileceğini savunuyordu. R. Tevfik'in, daha o yıllarda, her şeyden önce başarıyı amaç edinen ve yüzeysel bir maddeci görüşe dayanan "Amerikanizm"i, yani Amerikalıların etkisi altında kalma ve onlara benzeme eğilimini eleştirmesi de ilginçtir. Ona göre, bu eğilimin temelleri, pratik amaçlar uğruna düşüncenin bir yana atılması, reklam ve modanın ağır basması, insan aldatmanın meşru bir davranış olarak görülmesidir. Bu yozlaştırıcı eğilimin karşısına, köklü bir tavırla çıkmak, bir yeni Rönesans gerçekleştirmek gereklidir. O dönemin bugün de değerini koruyan bir başka sorununa, yani bizdeki birey ile Batı'daki birey arasındaki farka da değinen R. Tevfik, insan ideali açısından, bunun üzerinde düşünülmesi gereken çok önemli bir konu olduğunu vurguluyordu. Ona göre, Batı'nın insan ideali, yaratıcı, iradeci ve mücadeleci insandır. Doğu'da ise, kendine verilmiş olanla yetinen ve almyazısına inanıp bağlanan bir insan ideali vardır. Batılılaşmak için birçok çaba harcanmış, ama bu önemli fark gözden kaçırılmıştır.

Cumhuriyete Doğru ve Cumhuriyet

Düşünce alanında daha önce etkili olan iki yazar (Prens Sabahattin ve Abdullah Cevdet), II. Meşrutiyet'ten sonra da görüşlerini yaymaya devam ettiler.

Prens Sabahattin (1877-1948), bu dönemde yayımlanan iki yapıtında (*İttihat ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar*, 1911 ve *Türkiye Nasıl Kurtulabilir?*, 1918), daha önce Le Play toplumbilimine dayandığı görüşlerini geliştirdi. Özellikle Abdülhamid istibdadının, Türk toplumunun yapısından ileri gelen bir olgu olduğunu, bu hükümdarın yönetimden uzaklaştırılmasıyla

herhangi bir çözüm getirilemeyeceğini, önemli olanın toplumu değiştirmek olduğunu ileri sürdü. Sabahattin, Türk toplumunun, kendisine güvenen, girişimci ve yaratıcı bireylerden değil; aileye, zümreye, resmî makamlara bağlı bireylerden oluştuğunu bir kez daha vurguluyordu. Gökâlp gibi, ideallerden ("mefkûreler"den) yola çıkmıyor, bunların birer neden ya da kaynak olmadığını, ama birer sonuç olduğunu ileri sürüyor ve ilk defa, toplumsal yapı kavramı üzerinde duruyordu. Düşünceleri, değerleri ve inançları temel ilke olarak alıp toplum yaşamını ve gelişimini bununla açıklayan öznel ve idealist görüşe açıkça cephe alıyordu. Sabahattin'e göre, Türk toplumunun ve genellikle Doğu toplumlarının siyasal alanda merkezîyetçilik olarak kendini gösteren toplulukçu ("tecemmüî") yapısı ile Batı'nın gelişmiş topluluklarında görülen ve tek tek kuruluşların çokluğuna ve özerkliğine dayanan "infiradî" yapısını birbirinden kesinlikle ayırt etmek ve aradaki farkı çok iyi görmek gerekir. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nda kamusal mülkiyetin ağır basması, toplulukçu yapının ekonomi alanında belirleyici olduğunu gösterir. Bundan ötürü kamusal mülkiyetten özel mülkiyete geçmeyi sağlayan dönüşümleri gerçekleştirmek zorunludur. Buna paralel olarak, her şeyi devletten bekleyen memur sınıfından bambaşka özellikler taşıyan ve hem tarım, hem de sanayi alanında başarılı olacak özel girişimcilerden oluşan bir sınıfı yaratmak gerekir. Siyasal alanda da merkezîyetçilikten sıyrılacak yerel yönetimi köylere kadar yaymak, İmparatorluğun çeşitli bölümlerinde belediye ve hukuk işleri konusunda özerk yönetimler kurmak gerekir. Maliye ve bayındırlık işlerinde de aynı çoğulcu yönetim uygulanmalıdır. Ama en önemlisi, yaratıcı ve girişimci bir gençlik yaratacak olan ve Anglosakson sistemini model alan bir eğitimin kurulmasıdır. Batı eğitimi olduğu gibi almakla bir çözüm getirilemez. Eğitim ancak, toplum tipine uygun olduğu zaman başarılı sonuçlar verebilir. Sabahattin'in, genel toplumsal yaşamdan özel toplumsal yaşama kaymayı olanaklı kılacak bir programı ileri sürmesi ve köke inen değişiklikler gerçekleştirmek gerektiği üzerinde durması, biçimsel reformlardan yana olan İttihat ve Terakki çevresinin sert eleştirileriyle karşılaşmasına yol açtı. Merkezîyetçiliğe karşı çık-

ması ve azınlıkların haklarını vurgulaması, İmparatorluğu parçalamakla suçlanması sonucunu doğurdu. Kişisel ve özel girişim görüşü, bir çeşit gerçekleşmeyecek hayal olarak görüldü. Düşünce planında ise Gökalp, Sabahattin'in biricik bilimsel yöntem olarak kabul ettiği Le Play ve Edmond Demolins'in *Science Social* (İlm-i İctima) anlayışını, H.Z. Ülken'in de belirttiği gibi "maddecilik" ya da "tarihî maddecilik" olarak yanlış bir biçimde yorumladı ve tanıttı. Sabahattin, Mütareke döneminde, İttihat ve Terakki yönetiminin ve Meşrutiyet'in iflas etmesi ve biçimsel siyasal değişikliklerin sadece bir istibdadın yerine bir başka istibdadı koyduğunu; yönetimde merkezîyetçilikten kurtulamadığı için siyasî birliğin kurulamadığını ve İmparatorluğun dağıldığını, özel toplumsal yaşamına oranla genel toplumsal yaşamı ağır basan Almanya'nın Dünya Savaşı'nı kazanamayacağını daha önceden belirttiği halde, bunu kimsenin dinlemediğini ve kaçınılmaz yenilginin ortaya çıktığını ileri sürerek uyarılarının haklı çıktığını ve olayların, görüşlerini doğruladığını ileri sürdü. Toplumbilimde, anketlere ve monografilere dayanan somut araştırmaların önemi üzerinde durması, siyasal gerekçelerden ve pratik çözümlerden sıyrılarak bilimsel bir görüşle ülke sorunları üzerinde düşünmeye çalışması ve birçok konuda haklı çıkması dolayısıyla Sabahattin, dönemin en önemli düşünürlerinden biri olarak görünüyor. Ama Gökalp konusunda söylediğimiz gibi, onun yöntemleri doğrultusunda da bilimsel bir çıkış açılmamış ve kapsayıcı araştırmalar yapılmamış ya da yapılamamıştır. Özellikle resmî siyasal ideolojinin daha sonraki gelişmeleri dolayısıyla Sabahattin'in bir yana itilmesinin de, gerektiği gibi tanınmasını ve değerlendirilmesini engellediğini belirtmemiz gerekiyor. Bu arada Prens Sabahattin'in yolundan yürüyen bir toplumbilimciyi, *Mehmet Ali Şevki*'yi (1881-1963) unutmamalıyız. Türkiye'nin toplumsal kimliğini belirleyecek monografinin yapılması için soru cetvellerini Anadolu'ya gönderen (Yunanlılar'ın İzmir'i işgali ve savaşın başlaması, elde edilen sonuçların incelenip çözümlenmesini olanaksız kılmıştır), 1918'de *Meslek-i İctimaî* derneğini kuran ve çevresinde öğretim üyelerini ve araştırma yapmak isteyen öğrencileri toplayan M.A. Şevki, derneğin dergisinde, Osmanlı ta-

rihini İlm-i İctima açısından ele aldığı yazılarını yayımladı. Bu çözümlemeler sonunda, ülkeler ele geçiren fatih Türk tipinin temelinde, göçebe-çoban bir toplumsal yapı tipinin bulunduğu sonucuna vardı ve Osmanlıların yayılmasının dayandığı istila olgusunu inceledi. Ayrıca, bizde memur zümresinin egemenliğinin, toplumsal bunalımlara yol açtığını ve dolayısıyla girişimci çiftçi, tüccar ve sanayici sınıflarının yaratılması gerektiğini vurguladı. En geniş birey özgürlüğünün bulunduğu ülkelerde bile kişilerin belli birtakım özerk toplumsal oluşumlarda (meslek kuruluşları, dinsel ve ahlaksal amaçlarla kurulmuş dernekler, vb.) yer aldığı ve dolayısıyla Batı toplumlarının, Doğu toplumları gibi yalın ve tekçi değil, karmaşık ve çoğulcu olduğunu; bizim toplumumuzda, bireylerin topluluk ("cemaat") baskısından ötürü ezildiğini, kişilikten yoksun hale geldiğini; gelişemeyen bireylerden oluşan bir topluluğun ise ilerleyemeyeceğini ileri sürdü. Prens Sabahattin'de de görüldüğü gibi bu düşünceler, günümüzde sık sık sözü edilen "Sivil toplum" ya da Durkheim'ın "ikincil yapılar" dediği ve devletin ya da merkezi iktidarın karşısına bir denge ögesi olarak çıkan toplumsal kuruluşların bizde bulunmadığına parmak basması dolayısıyla ilginçtir.

Abdullah Cevdet (1869-1931), II. Meşrutiyet döneminde ve daha sonraları, maddeci, laik, Batıcı görüşlerini savunmaya devam etti; yazılar yazdı, çeviriler yaptı, eski kitaplarını yeniden yayımladı. Bunlar arasında ilk baskısını 1901'de yapan ve 1913'te İstanbul'da yeniden yayımlanan *Gustave Le Bon*'dan *Ruh'ül-Akvam* ve yine aynı yazardan *İlm-i Ruh-i İctimaî* (1924) özellikle dikkati çeker. A. Cevdet'in yaşadığı ve gözlemlediği olayların etkisinde kesinleşen düşüncelerine bu yapıtlarda sağlam bir dayanak bulduğu inancını beslediğinden kuşku duyulamaz. Le Bon'un bu kitaplarda yer alan görüşlerini kısaca şöyle açıklayabiliriz. Bir ırkın, değişikliğe uğramayan akılsal ve manevi bir yapısı vardır. Bunu, ırkın anatomik yapısına, bünyesine benzetebiliriz. Atalardan kalan mirasın sonucu olan bu yapı, ya da "kavimler ruhu", toplumsal kuramların ve düzenin kaynağıdır. Topluluklar ya da kalabalıklar, belli uyarılar ve etkiler altında, bireyi sürükleyen kapsayıcı varlıklar haline gelir

ve bireyi aşar. Bu durumların incelenmesi, kalabalıklar ruhbili-minin konusudur ve bu bilim, toplumsal sorunların çözülme-sinde bize yardımcı olabilir. Toplulukta bilinçten çok; altbilinç, yani içgüdüler, duygular, tutkular ağır basar. Bunun sonucu da, bireyselliğin silinmesidir. Böylece birey telkin altında kalır ve şu ya da bu düşünceye kapılır. Mantıksal düşünme ve eleştiri yetisini kaybeden birey, bu açıdan, çocuğa ya da ilkel insana benzer. Artık onun için kavramlar değil, imgeler, efsaneler, san- rılar ve bunlara bağlanmak önemlidir. Dünyayı ayrıntıları baki- minden ele alamayan ve ancak yekpare bir varlık olarak algıla- yan bu bireyde, en ufak bir hoşnutsuzluk, korkunç bir kin ve nefrete dönüşür. Topluluk içinde sorumluluk duygusu da orta- dan kalktığı için hoşgörüsüzlük, tutuculuk, otoritecilik, doğma- cılık ağır basar. Kişiye tapınma, ondan korkma, buyruklara kö- rü körüne boyun eğme, eleştiriye düşmanlık duyma ve bağnaz- lık da toplulukların ya da kalabalıkların ayırt edici özellikleri- dir. Toplulukların kalkınmasında eğitimin olumlu rolü üzerinde durulmuş ve hatta bütün sorunların çözümü eğitimden beklen- miştir. Ama bir toplumun öteki belirleyici etkenleri göz önünde tutulmadan uygulanan soyut bir eğitim, sorunları çözmek şöy- le dursun yarım yamalak insanların yetişmesi sonucunu doğu- rarak, belli durumlarda zararlı bile olabilir. A. Cevdet, radikal ve atak düşüncesinin, toplumsal ve siyasal olaylardan duydu- ğu kırıngılığın ve karamsarlığın etkisiyle bu görüşleri benimse- miş olabilir. Ama Le Bon'un bu görüşlerinde, A. Cevdet'in için- de yaşadığı toplumun bazı yanlarını açıklamasını sağlayan dü- şüncelerin bulunduğunu da unutmamak gerekir. Her ne olursa olsun, bir çıkış noktasına ulaşmak ve bir çözüm bulmak için A. Cevdet'in, bir "elit" tabakadan medet ummak, Türk ırkının üs- tün bir ırkla karışarak melezleşmesinin, tarihi almyazısını de- ğiştireceğini savunmak, ya da anarşizmi benimsemek gibi fark- lı ve aşırı düşünceleri ve tutumları benimsediğini biliyoruz. Cumhuriyet döneminin birçok reformunu daha önceden for- müle etmesine rağmen, bu aşırılıkları ve yönetimde merkezi- yetçiliğe karşı olması ve müslüman azınlıkların özerkliğini ve haklarını savunması dolayısıyla tıpkı Prens Sabahattin gibi A. Cevdet de, daha sonraki dönemin resmî ideolojisi tarafından

bir tarafa itildi ve ancak son yıllarda yapılan incelemelerle döneminin dikkate değer bir düşünürü olarak ortaya çıktı.

Yukarda düşüncelerini açıklamaya çalıştığımız bütün bu düşünce adamları ve yazarlar, Türk toplumunun karşılaştığı ölüm kalım mücadelesinde bir çıkış yolu göstermek isteyen kişilerdi. Yıkılan bir topluluğa kalkınma ve ilerleme reçeteleri sunmak, onların en büyük amacıydı. Tarihsel ve toplumsal zorunluktan doğan bu arayışlar, farklı görüşlerine rağmen, onları belli birtakım konular üzerinde durmaya; istemeseler bile, ortak birtakım düşünceleri savunmaya yöneltti. Yani, belli bir çağın zorunluluklarının yarattığı sorunların tümünü belirtmek için kullanılan ve bugün çok moda olan bir terimi biz de kullırsak şöyle diyebiliriz: Onların "sorunsal"ı, kapitalizmin amansız darbesi altındaki geleneksel bir toplumun, toparlanmasını, kendine gelmesini ve ilerlemesini sağlayacak yolları, yordamları, yöntemleri bulmaktı. Mütareke döneminde de Cumhuriyet döneminde de düşünce akımlarını genellikle belirleyen temel etken budur.

Nitekim 1921 yılında *Dergâh* (1923'e değin çıkmıştır) mecmuası çevresinde toplanan genç düşünürler, savaştan yenik çıkmış ve parçalanmış İmparatorluk'tan arta kalan bir topluma, yaşama ve atılım gücü verecek bir felsefe aramışlar ve bunu Bergsonculukta bulmuşlardı. Daha önceki yaygın ve etkili görüşlerin ortak noktası olan bilimcilik anlayışına, pozitivizme ve belirlenimciliğe karşı çıkan, özgürlüğü temel ilke olarak alan bu anlayışın sözcüleri, Mustafa Şekip Tunç (1883-1958), İsmail Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978) ve daha sonra pragmacılığa kayan Mehmet Emin Erişirgil'dir (1891-1965). Gökalp'e karşı çıkmak ve İstiklal Savaşı'nı destekleme gibi iki ana temel üzerinde birleşmiş olan Türk Bergsoncuları, kalkınmanın ve başarının, içgüdülere, "yaşam atılımı"na bağlı olduğunu ileri sürdüler. Yerli bir kaynak olarak halkın mistik dünya görüşüne de dayanmak isteyen bu düşünce adamlarına, Yahya Kemal ve Yakup Kadri gibi ünlü edebiyatçılar da katıldılar. İslamcılığın Ortaçağ düşüncesinden sıyrılmadığını, Batıcıların da pozitivizmin ve evrimciliğin dar çerçevesi içinde kaldıklarını ileri süren Ş. Tunç, modern felsefe-

nin görüşüyle Doğu dünyasının gerçek değerlerini ortaya çıkarmak gerektiğini savundu ve o yıllarda etkili oldu.

Mütareke yıllarında, Marxist düşüncenin ilk belirtileri görüldü. 1919'da *Kurtuluş* ve daha sonra *Aydınlık* (1920-25) dergileri yayımlanmaya başladı. Şefik Hüsnü ve Sadrettin Celal'in çevresinde toplanan Aydınlıkçılar; Marxist-Leninist görüş uyarınca incelemeler, eleştiriler yayımladılar; devrimci siyasal eylemin zeminini oluşturmaya çalıştılar. Ş. Hüsnü'nün Türk toplumdaki siyasal sınıflara ilişkin incelemesi, bu yayınlar arasında ayrıca dikkati çeker. Ama klasik Marxçı şema ve kavramları mekanik bir biçimde Türk toplumuna uygulamak istemesi, toplumbilim araştırmasının gerektirdiği anket ya da istatistik verilerinin yetersizliği, bu incelemenin ister istemez yüzeysel kalmasına yol açtı. Türk toplumunda sınıf bilincinin ve dolayısıyla mücadelesinin Marxist-Leninist öngörülere ve beklentilere denk düşmemesi, maddeci diyalektiği benimseyenler arasında, daha sonra da tekrarlandığı gibi, bölünmelere ve çatışmalara yol açtı. Siyasal cephede sağlam bir birlik kuramadığı gibi, düşünce planında da toparlayıcı bir kuramsal görüş ileri sürülemedi. Hikmet Kıvılcımlı ve Kerim Sadi gibi diyalektik materyalizmi benimsemiş kimselerin, hedef olarak seçtikleri "burjuva" yazarlara yönelttikleri saldırıların yanı sıra, birbirleriyle kıyasıya çatışmaları, bu durumun doğal bir sonucuydu. Ne var ki, o yıllarda, Marxist düşüncenin Batı ülkelerinde bile bir tür kalıpcılık ve dogmatiklik içine girerek donmaya yüz tuttuğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla, Türk toplumu gibi, yapısal açıdan çok farklı nitel özellikler taşıyan bir toplumu Marxist yöntemle özgün bir biçimde incelemek hemen hemen olanaksızdı. Sovyet Rusya modelinin ve Marxizmin Stalinci yorumunun, maddeci diyalektiğin özünde taşıdığı bilimsel yöntemin özgürce uygulanmasını engellediğini biliyoruz. 1926'dan sonra sol düşüncenin yasaklanmasından ve Marxist-Leninistlerin koğuştırmaya uğramasından sonra, aynı doğrultuda yer almaya çalışan ama farklı yorumlar getiren bazı çevreler ve yayın organları ortaya çıktı. Halk Partisi'nin iktisadi devletçilik politikasına düşünce alanında bir destek sağlamak isteyen ve Marxist kavramlara dayanan *Kadro* dergisi (1931) bunlardan biriy-

di. Vedat Nedim, Burhan Belge, İsmail Hüsrev gibi eski Aydın-
lıkçılar ve Şevket Süreyya bu dergide yer aldılar. Yakup Kadri
de onlar arasında yer alıyordu. Kadrocuların amacı Rusya'da
kurulan komünist sistemin ve Batı dünyasında sürdürülmeye
çalışılan kapitalizmin yanı sıra, Türkiye'de sömürge ekonomisi-
ni bir yana iterek bağımsız bir ulusal ekonomi kurulmasının ze-
minini hazırlamaktı. Benimsedikleri temel kavramlardan biri
de "sürekli devrim"di ve onlara göre Türkiye bu süreç içinde
bulunuyordu. 1938'de yayımlanmaya başlayan *İnsan* dergisi de
Marxist düşüncenin etkisinde kalan bir eğilimi dile getiriyordu.
Temel kavramları da somuta dönüş, memleketçilik ve hüma-
nizmaydı. 1941'de Ankara'da yayımlanan *Yurt ve Dünya* dergi-
si Marxizmi savunarak *İnsan* dergisinin hümanist anlayışını
eleştirdi. 1946'dan sonra Marxist ve sol düşüncenin ağır bastığı
bazı yayınlar kısa bir süre için de olsa ortada görüldü. Siyasal
baskının bu tür yayınları yeniden yasaklamasından sonra,
1960'ları beklemek gerekti. Bu yıllarda, görece bir yayın özgür-
lüğü içinde, Marxist düşünce yapıtlarının yayımlandığını ve sol
dergilerin çıktığını görüyoruz. Böylece, Türk toplumunun ta-
rihsel ve somut özellikleri ile o güne kadar kabullenilmiş ve
hem kuramsal, hem de pratik açıdan olumlu sonuçlar verme-
miş geleneksel Marxist anlayış arasındaki aykırılık gündeme
geldi. Evrensel bir gelişme şemasının tek tek ülkelerin özgül
yanlarını saptayıp ortaya koymayı engellediği, Marxizmin bir
dogma değil, bir yöntem olduğu ve "Marx'a dönmek" gerektiği
düşüncesi üzerinde duruldu. Batı'da birkaç yıl önce irdelenen
bu sorun, böylece, Türk Marxistlerinin gündemine gelmiş olu-
yordu. Toplumsal oluşumların, ilkel topluluk-kölelik-feodalite-
kapitalizm-sosyalizm çizgisin zorunlu olarak izlediği konusun-
daki klasik şemanın dışına çıkılması ve başka üretim tarzlarının
da ele alınabileceği düşüncesi, Doğu toplumlarının ve dolayı-
sıyla Türk toplumunun mülkiyet düzeni, sınıf yapısı ve bilinci
üzerinde yeni araştırmalara yol açtı. Bu eğilim, Asya-tipi Üre-
tim Tarzı kavramında odaklaştı ve bir varsayım olarak bu kav-
ramın Türk toplum yaşamını, daha derinden ve gerçekçi bir
tarzda kavramayı sağlayacağı belirtildi. Ayrıca, Türk tarihine,
toplumuna ve düşünce yaşamına gerçek bilimsel araştırmala-

ıyla ışık tutan Niyazi Berkes ve Şerif Mardin gibi bilginlerin de, açıklamalarında bu varsayımdan kimi zaman yararlandıkları görüldü.

Cumhuriyet dönemiyle birlikte, tek parti ve tek ideolojinin, Meşrutiyet dönemindeki çeşitli düşünce akımlarının yerini aldığı ve tek tip düşüncenin egemen olduğunu görüyoruz. Tarih, toplum, kültür ve dile ilişkin kuramsal sorunlardan giyim kuşama ve nezaket kurallarına kadar her şeyi belirleyen bu tek tip düşünce, kendisinden farklı olan ya da kendisine karşı çıkan bütün düşünceleri bir yana itti ya da yasakladı. Böylece, düşünce, siyasal içeriği olmayan salt ve teknik felsefenin alanına gönderildi. Bu alanda bile, resmi ideolojiye aykırı felsefi görüşlerden söz edilemiyordu. Konya'da *Yeni Fikir* dergisinde toplanan Naci Fikret (1891-1945), *Namdar Rahmi Karatay* (1896-1944) gibi düşünürlerin temsil ettiği ve varlıkların temelinde enerjinin bulunduğunu ileri süren enerjetizm akımı; Emin Erişgil'in ve Avni Başman'ın (1887-1964) sözcülüğünü ettiği pragmacılık, Mehmet İzzet'in *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat* (1923) adlı ünlü kitabında birey ve toplum sorunlarını diyalektik bir bakışla çözmeye yönelik idealizmi, işte böyle bir çerçeve içinde ortaya çıktı.

Daha sonraları İstanbul ve Ankara Üniversiteleri içinde kapalı kalan felsefe alanında, Almanya'dan gelen Reichenbach gibi filozof hocaların da etkisiyle, bir canlanma ve yenilenme görüldü. Matematik mantık ile ampirizmin temel ilkelerine bağlanan ve olasılık kuramı üzerinde bir bilim felsefesi geliştiren Reichenbach'ın asistanlığını yapan Nusret Hızır (1899-1980), mantık, genel felsefe ve bilim felsefesi konusundaki incelemeleriyle olduğu gibi, toplumsal sorunlara ilişkin yazılarında da, Türkçede nasıl felsefe yapılabileceğinin ilk örneklerini verdi. Hızır, daha sonraları maddeci ve diyalektik bir görüşü benimsemeye yöneldi. H.Z. Ülken, geniş bilgisi, sınırsız merakı ve felsefenin hemen her dalındaki tükenmez çabasıyla genç kuşakları etkiledi. Macit Gökberk, felsefe tarihini Türkçeye döktü; dil konusundaki tutumu ve yazılarıyla özgün bir düşünmenin olanaklarını hazırladı. Daha önceleri H.Z. Ülken'in de ilgilendiği, ama 1945'ten sonra Takiyyettin Mengüşoğlu'nun felsefe çalışmala-

rında ilginç sonuçlara varmasını sağlayan fenomenoloji yöntemi ve Nicolai Hartmann ontolojisi, özellikle İstanbul Üniversitesinde giderek bir gelenek halini aldı. Nitekim Nermi Uygur'un ilk çalışmaları fenomenoloji çerçevesi içinde yer alıyordu. Daha sonra mantıkçı pozitivismle de ilgilenen Uygur, felsefenin teknik konuları kadar edebiyat, dil ve kültür sorunları üzerinde de durdu ve derin bir felsefi düşünceyle büyük bir dil ustalığını kaynaştırarak yazdığı denemeleriyle, salt felsefe mekamlarının dışındaki okurların da beğenisini kazandı.

Genel Değerlendirme

II. Meşrutiyet döneminde, düşünce akımlarının üç eksen çevresinde döndüğünü gördük. Bu eksenler İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülüktür. Gerçekten de, sözü geçen dönemde bu konulara gönderme yapmayan herhangi bir düşünürle karşılaşmıyoruz. Hepsinin düşünce dünyasında, bu üç öğeden en az biri ya da bu öğelerin belli dozlardaki bir bileşimi göze çarpıyor. Genel felsefi arka planı ise, on dokuzuncu yüzyılda da olduğu gibi, genellikle Aydınlanma felsefesi, pozitivism, maddecilik, evrimcilik oluşturuyor (İslamcılar'da bile bu görüşlerden bazılarına rastlanır). Düşünürlerin hemen hepsinin ortak sorunu, topluluğu ve ulusu kaldırmak, devleti kurtarmak, kültürü ve ahlakı geliştirmek, bilim ve teknik bakımından çağdaş uygarlığı yakalamaktır. Düşünüş bakımından ortak yanları da köke inmeyen, sonuna kadar gitmeyen bir eleştiri, dogmatiklik ve özellikle Batı düşüncesinin, kültürünün ve biliminin verilerini mutlak doğrular gibi kabul etmek; Batı'daki ilerlemenin her ülkede kolayca gerçekleşeceğine inanmak. Nitekim H.Z. Ülken şöyle diyor: "Ahmet Rıza... ahlak eğitimine dair... bazı fikirler ileri sürmüşse de, bunların ne pozitivismle ne de Auguste Comte'un eserleriyle doğrudan doğruya ilgisi yoktur. Onun pozitivistliği daha çok *Société positiviste* denen ve filozofun hayatında eserlerini yayımlamak maksadıyla dostları tarafından kurularak sonradan bir nevi fikir, ahlak derneği halinde devam eden cemiyete mensup olmaktan ileri gitmiyordu". Şerif Mardin, "sulandırılmış pozitivism" deyişiyle bu akımın biz-

deki niteliğini saptar. Kaynaklarla ilişki kurmamanın örnekleri, düşünce tarihimizde çok bol ve bu örnekler, hiç kuşkusuz, daha derinlerde yatan belirlenimlerin doğurduğu ve sürekli olarak yinelenen bir *form*, bir örüntü (*pattern*) oluşturuyor. Farklı dönemlerde, çeşitli görüşlerin, hep bu aynı formun içinde ortaya çıktığı gözlemleniyor. Örneğin "pozitivist" Hüseyin Cahit, Taine'le yetiniyor. Cenap Şahabeddin ve Ahmet Haşim, sembolizmi açıklarken bu akımın kökeni olan Hegel estetiğini birinci elden okumaya gerek görmüyorlar. İlerleme (terakki) fikrine körükörüne inanma ve pratik çözümler getirme kaygısı da bazı temel belirlenmelerin görülmesini engelliyor. Örneğin Batı dünyasının temelindeki kapitalizm ve öte yandan yaratma, üretme, keşif tutkusuyla donanmış, merak duygusuyla büyülenmiş yırtıcı birey (tarihte daha önce rastlanmadık bir bireydir bu), düşünürümüzün ve aydınımızın gözünden genellikle kaçıyor, ya da gerektiği gibi kavranmıyor. Ya da bu gerçeğe, toplum yaşamında çoğulculuğun kurulmadığı, sivil toplumun gerçekleştirilemediği kapitalizm-öncesi geleneksel bir topluluğun gözlüğüyle bakılıyor; bu topluluğun Batı'dan nitel olarak farklı ve kapalı dünyasına indirgeme yapan bir yorumla yaklaşıyor. Oysa kapitalizm, o dönemde de, ortak kabul etmeyen, ilerlemeyi kendisine saklayan ve dolayısıyla dışındakileri ezerek, sömürerek varlığını sürdüren ve dünyayı avuncunun içine almaya yönelen bir etkinlikti (*praksisti*) hiç kuşkusuz. Başka bir deyişle, bilimlerin sonuçlarını kolayca devşirerek ve bunları eğitim yoluyla yayarak bir ülkenin kalkınmasına izin verecek, yansız (nötr), evcil ve evrensel bir "terakki" süreci yoktu ortada. Düşünce adamlarımızın benimsedikleri bu idealist ve soyut evrensel ilerleme düşüncesi, ekonominin, toplumsal yaşam üzerindeki belirleyici etkisini gerektiği gibi kavrayamamalarından, ya da en iyi olasılıkla, ekonomiyi, geleneksel düşüncenin etkisi altında, bir üstyapı gerçeği gibi görmelerinden ileri geliyordu. Oysa yine aynı yıllarda, bazı komşu ülkelerde, kapitalizmin ve dolayısıyla dünya egemenliğinin, yalnızca bir kültürün ve eğitimin sonucu değil, bir ekonomik yapı sonucu olduğu ve kapitalizmle, evrensel ilerleme düşüncesi içinde dostça yaşanamayacağı ve ancak köklü bir ekonomik ve toplumsal devrimle başa çıkılabileceği, bilimsel incelemelerle ortaya konuyordu. Ama bunlar it-

halatçı bilgi anlayışının değil, temele inen yaratıcı felsefe ve bilim çabalarının ürünüydü. Yani savaşın üstte değil, altta verilmesi gerektiğinin bilincine varılmıştı. Devşirmeci ve hazırlapçı düşünce-nin felsefe alanındaki bir başka belirlenimi de şuydu: Batı'daki tartışmaları, dayandıkları terimler (kavramlar) ve ortaya koydukları soru içinde ele almak. (Bundan ötürü II. Meşrutiyet döneminde ve 1950'lere kadar bilgi kuramı ve varlıkbilim-ontoloji-sorun-larına derinlemesine değinilmemiştir.) Böylece, hakikatin bu iki terimden birinde olduğuna inanmak (üçüncü bir terimde bulunabileceği akla gelmiyordu) ve kanıtların ağır bastığı düşünülen iki yandan birini benimsemek ve savunmak söz konusuydu. Yani sorunun ve dayandığı kavramların irdelenip eleştirilmesi ya da aynı konuya ilişkin bir yeni sorunun ortaya atılması söz konusu değildi (bu, gerçek anlamıyla felsefe söz konusu değildi, demektir). Yeni Osmanlılar dönemindeki "ahlak mı yoksa fen mi daha önemlidir?" ve daha sonraları "fert mi cemiyet mi?" ya da "sanat cemiyet için midir, yoksa sanat sanat için midir?" gibi ikiye bölücü akıl yürütmelerin çemberinden çıkamayan düşünce, skolastik bir havaya bürünüyordu (izlerine bugün de sık sık rastlanan bir düşünme biçimidir bu). Terimleri, kavramları ve soruları, verdikleri biçimiyle olduğu gibi kabul eden bu tutumda, diyalektik olmak şöyle dursun, bireşimci (sentezci) bile olmayan ve kökü çok gerilere ve derinlere giden bir düşünce tarzının, yeni içeriklerle ama eski formlarla su yüzüne çıktığını söyleyebiliriz. Yukarıda sözünü ettiğimiz pratik çözüm getirme kaygısı sonucunda düşüncenin hiçbir zaman *kendisi* için işleyememesi ve sürekli olarak kendi dışına savrulması da ele aldığımız dönemlerin fikir dünyasında görülen bir başka belirlenimdir. H.Z. Ülken, bu konuda şöyle diyor: "Yüzyıllar boyu savaş halinde bulunduğumuz bir dünya karşısındaki mukavemetler ve devrimler, sonunda imparatorluğun yıkılmasıyla yeni bir siyasi bünyenin ortaya çıkışı, bu bir asırlık fikir hayatını, çoğu ihtiraslı, günlük siyasi eyleme bağlı ve derin olmaktan uzak bırakmış; Batı'nın fikir köklerine nüfuz etmek ve yeni fikirleri geniş buutlarıyla kavramak imkânı bırakmamıştır... Türk düşünürleri, yakın yıllara kadar gazete ve haftalık dergi sayfalarında günlük sorulara cevap vermeye çırpınan dar bir çerçeveye sıkışıp kalmışlardır. Bu açıdan bakınca, Tanzi-

mat ve Meşrutiyet'in olduğu kadar Cumhuriyet'in fikir tarihinin de sathi olduğunu belirtmek lazım gelecektir... Hatta içtimai eyleme aşırı bağlılık belki de bir bakıma bu devir Türk düşüncesinin kusuru gibi görülebilir. Derinleştirilmiş fikir eserlerini, bu bağimlıktan kurtulabildiği nisbette vermesi beklenmelidir." Kısacası, düşünen özne, bizde, gerçekte ya da düşünceyle doğrudan doğruya karşılaşmaya, hesaplaşmaya yanaşmuyordu, ya da böyle bir alışkanlığı hiçbir zaman edinmemişti. Burada, nesne karşısında dolayimsız ilişki kuramayan; varlığını kendinde değil de kendinden-başka'da bulmaya ya da kurmaya yönelen bir özne söz konusudur. Yaratmaksızın ve üretmeksizin kendinin kılmaya, sahiplenmeye, yararlanmaya yönelen bu öznenin oluşumunun kaynağındaki tarihsel-toplumsal koşulların incelenmesi ve aradaki bağıntının ortaya konması ise, başka yazılarımızda ele almaya çalıştığımız ve bu yazının çerçevesini aşan bir konudur.

KAYNAKÇA

Niyazi BERKES, *The Development of Secularism in Turkey* (Kanada, 1964).

Uriel HEYD, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* (Ank., 1979).

M. Şükrü HANİOĞLU, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İst., 1981).

Şerif MARDİN, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* (İst., 1983); *Din ve İdeoloji* (Ank., 1969).

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi (İst., 1985).

Hilmi Ziya ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İst., 1979).

Türkiye Tarihi, C. IV, Çağdaş Türkiye,
1908-1980, Cem Yayınevi

Antikçağ'da Maddeciliğin Başlangıçları

Antikçağ'da maddeciliğin başlangıçları, felsefenin de başlangıçlarıdır. Çünkü Yunan felsefesi, başlangıçta, doğal, kendiliğinden ve belirginleşmemiş bir maddeci dünya görüşü olarak ortaya çıkar. İlk filozoflar, varlıkların (varolanların) ve olayların sayıca sonsuzluğunun ve sınırsız çeşitliliğinin altında, bir birlik ve ortak temel bulunması gerektiğini doğallıkla düşünürler ve bu birliği, elle tutulur, cisimsel ve belirli bir anamaddede bulmaya çalışırlar. Örneğin Thales, anamaddenin su olduğunu söyler.

Ne var ki, çocuksu da diyebileceğimiz bu maddecilik, mantıksal tutarlılıktan ve bütünlükten yoksundur ve daha sonra Yunan düşüncesinde madde ve ruh kavramaları arasında ortaya çıkacak kesin bölünmeyi içinde taşır. Örneğin Thales, maddeyi canlı bir şey olarak görür. Hatta muknatsın bir ruhu olduğunu söyleyerek ruh ve beden arasında bir ayrım bulunduğunu ileri sürer. Pythagorasçılar için de ruh ölümsüzdür ve bir bedenden ötekine göç edebilir.

Maddeciliği bu eklemlenmemiş durumundan çıkararak bilinçli, tutarlı ve kesin bir düşünce sistemine dönüştüren filozoflar, Leukippos ve Demokritos'tur. Ama, doğa varlıklarının ve olayların ortaya çıkışını, dört temel ögenin (toprak, su, ateş, hava) yer değiştirmesi ve biraraya gelmesiyle, yani mekanik bir görüşle açıklayan Empedokles'in ve varolan her şeyin sonsuz ölçüde küçük "tohumlar"dan meydana gelmiş olduğunu ileri süren Anaksagoras'ın, maddeci düşüncenin gelişmesine zemin hazırladıklarını da unutmamak gerekir.

Antikçağ'daki bilinçli ve tutarlı maddeci görüşü, yani atomculuğu ("atom", fiziksel olarak "bölünemeyen" anlamına gelir) ilk olarak Leukippos'un ileri sürdüğü söylenir. Bu filozofun yaşamına ve görüşlerine ilişkin sağlam bilgilerden ne yazık ki yoksunuz. Öte yandan, Demokritos'u onun yetiştirdiği, felsefe tarihçilerinin genellikle benimsedikleri bir görüştür. Bundan ötürü, atomculuk denince, kişiliği ve yazıları konusunda az ama sağlam bilgiler elde bulunan Demokritos'un öğretisi göz önüne alınır.

Herakleitos, evrenin ve varolanların temelinde, değişmenin ve oluşun, yani her şeyi kapsayan evrensel bir akış sürecinin bulunduğunu söylemiş ve bu süreci, değiştiği her şeyde sürekli değişimlere yolaçan ateşe benzetmişti. Elea Okulu ise, değişme ve oluşu, varolmayan bir şey, bir dış görünüş ve aldatmaca olarak ele almış ve gerçek varlığın; yok olmayan, değişmeyen, bir ve tek, som ve her yeri kaplayan bir töz olduğunu ileri sürmüş ve buna "Bir-Olan" demişti. Thales'ten beri, varlığın özü ya da varolanların temelinde bulunan ana madde (töz) nedir? sorusu, her zaman gündemdeydi. Bunun yanı sıra, tek bir tözden, nitel farklar taşıyan çeşitli varolanların ve sürekli olarak değişen varlığın nasıl ortaya çıktığı sorusu da aynı ölçüde önem taşıyordu. Ama Herakleitos ve Elea Okulu'ndan sonra bu iki soru, bir ikilem oluşturacak biçimde birbirinden uzaklaşmıştı. Yani, değişmeyen töz ya da mutlak değişim arasında bir seçim yapmak zorunlu gibi görünüyordu. Asıl çözümün, bu ikilemi aşmak ve bir sentez getirmek olduğu da yine bir zorunluk olarak ortadaydı. İşte, bilinçli ve tutarlı bir maddecilik olarak atomculuk, Empedokles'in ve Anaksagoras'ın da cevap vermeye çalıştıkları bu soruya çözüm getirmek isteyen ilginç bir çabanın ürünü olarak ortaya çıktı.

Demokritos (İ.Ö. 460-370'te yaşadığı sanılıyor), atomların her zaman var olduğunu, yok olmayacağını ve değişikliğe uğramadığını söyler ve böylece Elea Okulu'nun öncesiz-sonrasız, yekpare ve değişikliğe uğramayan varlık kavramını sürdürür. Ama bu atomların mekanik bir biçimde ve zorunluk uyarınca biraraya gelerek çeşitli varolanların ortaya çıkmasına ve birbirlerinden çözülerek aynı varolanların ortadan kalkmasına yol

açtığını; değişmeyi ve oluşu doğurduğunu ileri sürerek Herakleitos'un temel görüşüne de katılır. Daha doğrusu, bu iki karşıt görüşü, atom öğretisi aracılığıyla özgün bir senteze ulaştırır.

Atomculuk şu temel ilkelere dayanır:

Hiçten hiçbir şey çıkmaz. Varolan şey, yok edilemez. Her değişme parçaların birleşmesi ve ayrılmasından başka şey değildir.

Hiçbir şey rastlantıyla meydana gelmez. Her şey, bir nedenden ötürü ve bir zorunluğun etkisiyle doğar.

Atomlardan ve boşluktan başka hiçbir şey yoktur. Geri kalan her şey sadece varsayımdır.

Atomlar sonsuz sayıdadırlar ve biçimleri de sonsuz çeşitlilik gösterir. Uçsuz bucaksız uzayda (mekânda) başlangıçtan beri düşerlerken, atomların en büyükleri küçüklerine çarpar (büyükler daha ağır olduğu için daha hızlı düşmekte ve küçüklere yani daha hafiflere çarpmaktadır). Bundan doğan sapma hareketleri ve anaförler, evrenin meydana gelişinin başlangıcını oluşturur. Böylece daha sonra yeniden yokluğa gitmek üzere, aynı zamanda ya da birbiri ardından sayısız dünyalar meydana gelir.

Şeylerin birbirinden farklılığı, atomların sayı, büyüklük, biçim ve düzenlenişlerinin farklılığından ileri gelir. Atomlar, nitel olarak birbirlerinden farklı değildirler. Onların iç durumları (içten değişimleri, iç dinamikleri) yoktur. Atomlar, birbirleri üzerinde ancak çarpma ya da basınçla dıştan etkide bulunabilirler.

Ruh, ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan yapılmıştır. Bu atomlar, en hareketli atomlardır. Bunların, bedenin içine işleyen hareketlerinden yaşam olayları doğar (Bkz. Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, C. 1, Çev. Doç. Dr. Ahmet Arslan, İzmir, 1982, s. 8-15).

Demokritos, atomların yanısıra, boş uzayı da ilke olarak kabul eder ve atomları "varlık", boşluğu da "varlık olmayan" olarak görür. Ama, buradaki "varlık-olmayan", "hiçlik" anlamına gelmez ve sadece cisimsel olmayan, ama "varlık" kadar varlığı olan bir ilke ya da töz anlamına gelir. Atomcular, dopdolu bir uzayda hareketin gerçekleşmesini olanaksız gördükleri

için boşluğun, yani "varlık-olmayan"ın varlığını kabul ederler ve atomları "doluluk"la bir tutarlar. Çünkü, gözle görülemeyen ve çok küçük olan atomlar, bölünemeyen ve içlerinde boşluk bulunmayan son parçacıklardır.

Atomların sürekli hareketinde, aynı türden ve benzer olanlar biraraya gelir. "Nitekim güvercinlerle güvercinler ve turnalarla turnalarda olduğu gibi canlı varlıklar da aynı soydan canlı varlıklara yoldaş oluyolar. Cansızlarda da bu böyledir; bunu, kalburlanan tohumlarda, dalgaların sürüklediği taşlarda görmek olanaklıdır", der Demokritos (W. Krantz, *Antik Felsefe*, Çev. Suat Baydur, İstanbul, 1976, s. 127-128). Atom çarpışmaları anaforlar doğurur; ağır atomlar ortada yığılıp toplanır, hafif olanlar ise, çevreye ya da yukarıya savrulur. Böylece altta toprak; yukarda ise, su, hava ve ateş oluşur. Göksel cisimler, tutuşmuş atom yığınlarıdır. Sayısız evrenler bu atom hareketlerinin sonucudur.

Demokritos, meydana gelen her şeyin altında bir zorunluk, bir neden olduğunu ileri sürer; rastlantıyı kabul etmez (rastlantı dediğimiz şeyler, nedenlerini bilmediğimiz şeylerdir). Meydana gelme, oluş, değişiklik ve çözülüp ortadan kalkma, atomların birbiriyle çarpışmasının ve birbiri üzerindeki basmanın sonucudur yalnızca. Bu mekanist görüş, Anaksagoras'ın evrende belirli erekler (amaçlar) bulunduğu ve varolanların, bu erekler uyarınca ortaya çıktığı görüşüne karşıttır. Demokritos, daha sonra Aristoteles tarafından benimsenen ve hem düşünce hem bilim dünyasına yüzyıllarca egemen olan "doğada ereklilik" kavramını bir yana atarak, nedenselliğe ve zorunluğa dayanan mekanist bir evren anlayışı getirir.

Demokritos, ruhun da atomlardan yapılmış olduğunu; algı ve düşünme gibi ruhsal olayların, vücuttaki en ince ve hafif ateş atomlarının hareket etmesinin sonucu olduğunu ileri sürerek, maddeciliğini, tüm olayları kapsayan tutarlı bir kuram olarak ortaya koyar.

Ahlak felsefesi de Demokritos'un üzerinde önemle durduğu bir alandır. Böylece, o güne kadar ağır basan doğa felsefesinin yanı sıra, insan ve yaşam sorununu da daha etraflıca ilk olarak ele alıp irdeler. Ona göre, ahlaklı ve mutlu bir yaşam, insan ruhunun dingin ve dengeli bir durumda bulunmasına da-

yanır. Ateş atomlarının hareketlerinden başka bir şey olmayan duygular ve istekler, ölçülü olduklarında, bu mutluluğu sağlarlar; ölçsüzlükleri ise, mutsuzluğa yol açar. Bundan ötürü, tutkularından kaçınmak gerekir. Şan şeref, zenginlik, coşkular ve heyecanlar görelî olarak iyidir ve mutlak iyi, ruh dinginliği ya da gönül ferahlığıdır. Bu duruma ulaşmış insan için iyilik, sevinç kaynağıdır, kötülük de istenmeyen bir şeydir. Düşünce ve bilgelik, ruh dinginliğini sağlar; böylece insan, duygularını, dış dünyanın belirlenimlerinden sıyrılmış olarak yaşayabilir. "Hazları, kendi içinden kotarmaya alışmış ruh mutludur", der Demokritos. Ruhun korkularından (bunların en önemlisi ölüm korkusudur) sıyrılması gerekir. Bunu sağlayan da bilgeliktir.

Leukippos ve Demokritos'tan sonra maddeciliğe yeni bir atılım kazandıran filozof, Epikuros'tur (İ.Ö. 341-270).

Döneminin büyük önem taşıyan sorunu, yani insanın ruh dinginliğine ve mutluluğa nasıl ulaşacağı, Epikuros'un düşüncelerinin de yöneldiği temel sorundur. Mutluluğu, hazlarda, alınan tatlarda aramak gerekir. Ama burada kastedilen, kendisini çekemeyenlerin ve kara çalmak isteyenlerin sandıkları gibi, kaba ve sığ hazlar, değildir. Epikuros'a göre, geçici doyum sağlayan şeylere değil, sürekli ve dayanıklı yaşantılara yönelmek gerekir. Bu sonuncular da ancak hazlarda bulunur kuşkusuz. Ama acının eşlik ettiği hazlarla, dingin hazlar arasında fark vardır. Asıl aranması gereken, bu dingin hazlardır. Acıdan kaçınmak, doğru ve mutlu yaşamın temelidir. Ne var ki, dayanılmaz acılar vardır ve intihar, bu acılara son vermenin bir aracıdır. Dayanılabilir acıları ise, geçmiş hazların hatıraları yumuşatır ve hafifletir. Kötülüklerin kaynağı, insanın istekleridir. İsteklerin bir bölümü, zorunlu olmadığı gibi doğal da değildir; bir bölümü de doğaldır, ama zorunlu değildir. Bu iki tür isteklerden de kaçınmak ve hem doğal hem de zorunlu istekleri gidermeye yönelmek en doğru yoldur. "Ekmek ve su bulduğunda, gövden hazla dolar", der Epikuros. Dostluk, yaşamın acılarına dayanmamızı olanaklı kılar; aşırılıklardan kaçınma ve uzak görüşlülük ise, tutkuların baskısından kurtulmamızı sağlar. Böylece, doğayla uyum içinde yaşayarak ve korkulardan, boş inançlardan, kaygılardan sıyrılarak mutluluğa erişebiliriz.

Epikuros, bu ahlak felsefesini temellendirmek için, evreni inceleyen varlık felsefesine yönelir ve aradığı öğretiyi atomculukta bulur. Bunun nedeni, mutluluğu ve ruh dinginliğini engelleyen boş inançların başlıca iki kaynağının, din ve ölüm korkusu olduğunu düşünmesi ve atomcu öğretinin, bu boş inançların temelsizliğini göstermeye elverişli olduğunu farketmesidir. Gerçekten de atomculuk, tanrıların varolmadığını ya da doğa olaylarına ve insan işlerine karışmadığını ve beden ortadan kalkınca ruhun çözülüp dağıldığını ve yok olduğunu ileri sürme olanağını içinde taşımaktadır. Böylece Epikuros, tanrılardan korkmak gerekmediğini ve ruhun da ölümsüz olmadığını söyleyerek bir öte dünyanın bulunmadığını ve dolayısıyla ölümden sonra ceza çekmenin boş bir inanç olduğunu ileri sürer. "Ölüm bizi ilgilendirmez, çünkü çözülüp dağılan şeyde duyum yoktur ve duyumdan yoksun olan ilgilendirmez bizi", der.

Epikuros, evrenin, atomlardan ve boşluktan kurulmuş olduğunu düşünen bir Demokritosçudur, yani maddecidir, ama belirlenimci (determinist) değildir. Atomların, doğal yasalar ve zorunluk uyarınca hareket ettiklerine inanmaz ve bu noktada Demokritos'tan ayrılır. Eski Yunan'da zorunluk kavramı dinsel kökenli olduğu için bu kavramı yadsımadan dine yöneltilen bir eleştirinin eksik ve yetersiz olacağını düşünmekle Epikuros'un doğru davrandığı söylenebilir (Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York, 16. basım, s. 246). Epikuros'a göre, atomların boşluk içinde bir yağmuru andıran düşüş hareketi, bunların birleşmesini açıklayamaz. Bu birleşme ancak, aşağı doğru dümdüz düşen bu atomlardan birinin özgürlüğe benzeyen bir gücün etkisiyle ve nedensiz olarak yana doğru kaydığı varsayılarak açıklanabilir. Böylece Epikuros, hem atom birleşmelerini ve bundan varlıkların ortaya çıkışını açıklamakta, hem de rastlantıya ve belirlenemezliğe yer vererek, ahlak felsefesi için gerekli olan insan özgürlüğüne, yani irade özgürlüğüne bir temel getirmektedir. Epikuros'un atom öğretisinde yaptığı en önemli değişiklik ve felsefesinin en özgün yanı budur.

Antikçağ'ın son büyük maddecisi olan Latin şairi Lucretius (İ.Ö. 95-55), sınırsız hayranlık duyduğu Epikuros'un öğretisini

benimser ve dolayısıyla Demokritos'un atomculuğuna dayanır. Yedi bin dört yüz dizelik yapıtı *Evrenin Yapısı* (Çev. Tomris Uyar-Turgut Uyar, İstanbul, 1974), dünya şiirinin en büyük örneklerinden biridir. Lucretius, atomlar üzerine şöyle der:

"Gökyüzünün, tanrıların gerçeklerini anlatmakla / Başlayacağım işe. Sana atomları açıklayacağım, ki / Doğa her şeyi onlarla yaratır, besler, onlara / Ayrıştırır tükenince - onlara hammadde ya da / Genellikle doğurgan gövdeler derim, yerine göre - / Nesnelerin tohumları diye de adlandıracağım / İlk-sen tozanlar da diyebilirim. Çünkü önce / Onlar vardır, her şey onlarda oluşur aslında."

Lucretius da Epikuros gibi, her şeyden önce ahlakla, yani insanın doğru yaşamasıyla ve mutluluğun gerçekleştirilmesiyle uğraşır. Amaç, boş inançlardan, ölüm korkusundan sıyrılmak, gönül ferahlığına kavuşmaktır. Mutsuzluğun temeli, dinsel kaynaklı boş inançların yanı sıra, toplum içinde kendini gösterme hırısı, şan şeref ve para düşkünlüğüdür. Bunlardan kurtulmanın yolu da, insanın, düşüncesine ve aklına güvenmesi, maddeci felsefeyi benimsemesidir. İnsan özgürdür ve atomların düz çizgi boyunca düşmekten saparak beklenmedik hareketler yapmaları, bu irade özgürlüğünün temelidir. Lucretius'un, duygu ve hayalgücü ile akıl yürütmeyi ve kanıtlamayı kaynaştırarak yarattığı *Evrenin Yapısı*, şiirle bilginin ve bilimselliğin hayranlık verici anıtsal bir bileşimi olarak ayrıca dikkati çeker.

Atomculuk, Epikuros ve Lucretius aracılığıyla, F. Bacon (1561-1626) ve P. Gassendi'yi (1592-1655) etkiledi ve modern doğa biliminin ortaya çıkışına katkıda bulundu. Ayrıca, Epikuros'un yorumladığı biçimiyle Demokritos'un ahlak felsefesi, Montaigne (1532-1592) ve J. Bentham'ın (1748-1832) öğretilerinde yeniden canlandı. Demokritos atomculuğu ile daha sonraki felsefi gelişme ve çağdaş bilim arasındaki yakınlıkları ve farkları Bertrand Russell'a başvurarak şöyle özetleyebiliriz (*ibid*, s. 66-73):

Aristoteles, rastlantı diye bir şey olmadığını söyleyen Demokritos'u ve "Hiçbir şey boşuna meydana gelmez, ama bir nedenle ve zorunluk uyarınca meydana gelir" diyen Leukip-

pos'u, atomların en başlangıçtaki hareketlerinin nedenini açıklamadıkları için eleştirir. Ama bu konuda atomcular, kendilerine eleştiri yöneltenlerden daha bilimseldirler. Çünkü nedenselliğin herhangi bir şeyden başlaması gerekir ve nereden başlarsa başlasın, en başlangıçtaki ilkenin (verinin), bir nedeni olduğu ileri sürülemez. Örneğin, evreni bir Yaradan'ın yarattığı söylenebilir, ama bu durumda bile Yaradan açıklanmayan bir şey olarak kalır. Dolayısıyla atomcuların öğretisi, modern doğa bilimine, Antikçağ'da ileri sürülmüş bütün kuramlardan daha yakındır.

Atomcular, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi davranmazlar ve evreni, erekle (amaçla) ya da son nedenle açıklamazlar; mekanist bir görüş benimserler. Bir olayın son nedeni, herhangi bir olayın ortaya çıkmasına yolaçan ve gelecekte yeralan bir olaydır. Bu anlayış, insanın yaptıklarını açıklayacak bir ilke olarak ileri sürülebilir. Örneğin, "Fırıncı niçin ekmek yapar" sorusuna, "İnsanlar yiyeceği için" diye cevap verilebilir. Bir olay konusunda "niçin" diye sordüğümüzda, şu ikisinden birini kastederiz: "Bu olay hangi ereğe hizmet ediyor" ve "Bu olaya, daha önceki hangi koşullar ve durumlar neden oldu?" İlk soruya verilecek cevap, ereksel bir açıklamadır ya da son nedenlerle açıklamadır. İkincisine verilecek cevap ise, mekanist bir açıklamadır. Deney, mekanist görüşe dayanan ikinci sorunun, bilimsel bilgiye ulaştırdığını, ama ereksel sorunun bu tür bir bilgiye ulaştırmadığını göstermiştir. Mekanist görüşle cevap veren atomculardan sonra gelenler, Rönesans'a kadar, ereksel soruya daha fazla ilgi gösterdiler ve böylece bilimi bir çıkmaza soktular. Öte yandan, her iki sorunun da bir sınıra gelip dayandığını söylemeliyiz. Tanrıyı kapsayacak biçimde bile olsa, bütün olarak ele alınan gerçeklik üzerine anlamlı bir soru sorulamaz. Anlamlı bir soru, gerçekliğin bölümleri ya da parçaları üzerine sorulabilir ancak. Nitekim ereksel açıklama, güttüğü amaç doğada gerçekleşmiş olan bir Yaradan'a dayanır sonunda. Ama erekliliği daha da ileri götüren bir kimse, Yaradan'ın kendisinin hangi ereğe hizmet ettiğini soracak olursa dinsizlik etmiş olur. Üstelik bu soru anlamsızdır da; çünkü soruya anlam kazandırmak için Yaradan'ın bir Üst-Yaradan tarafından yaratıl-

dığını ve bu Üst-Yaradan'ın ereğini yerine getirdiğini varsaymak gerekir. Demek ki erek kavramı, bütün olarak ele alınan gerçekliğe uygulanamaz, ama ancak gerçekliğin sınırları içinde uygulanabilir. Bu açıdan, mekanist açıklamanın da aynı güçlüklerle karşılaştığını görüyoruz. Nitekim, bir olayın nedeni, bir başka olaydır; onun nedeni bir başka olaydır ve bu böyle sürüp gider. Ama, bütün olarak ele alınan gerçekliğin nedeni nedir? diye sorulacak olursa bir Yaradan'a yeniden ulaşılabilir. Ne var ki, bu Yaradan'm da bir nedeni olması gerekir ve böylece soruya cevap verilmiş olmaz. Bundan ötürü, bütün nedensel açıklamaların mantığa değil, kanıya dayanan bir başlangıcı vardır. Dolayısıyla, atomların en başlangıçtaki hareketlerinin açıklanmaması, atom kuramının bir kusuru olarak görülemez.

Boşluk kavramının doğurduğu felsefi güçlüklerle daha iyi bir çözüm getirmek için, atomculardan sonra, madde ve uzay arasında kesin bir ayrıma başvuruldu ve uzay, bir bölümü maddeyle kaplı olabilen ya da olmayabilen boş bir kap gibi düşünüldü. Newton, bu görüşü benimsemiş ve uzayın mutlak varlığı olduğunu ileri sürmüştü. Descartes ise, uzayın mutlak olmadığını ve yer kaplayan maddenin bir niteliği olduğunu ileri sürdü. Ona göre boş uzay, saçma bir kavramdı. Leibniz, uzayın boş değil dolu olduğuna inandığı halde, aslında, bir bağın-tılar sistemi olduğunu ileri sürdü. Bu konudaki tartışma, Einstein'm Leibniz kuramını doğrulamasına kadar sürüp gitti.

Günümüz fizikçisi, maddenin atomlardan oluştuğuna belli bir anlamda inandığı halde, boş uzayın varlığına inanmaz. Maddenin olmadığı yerde, başta ışık-dalgaları olmak üzere bir *şey*'in bulunduğunu ileri sürer ve maddeyi, olayları kümелendirmeye yarayan bir kavram olarak düşünür. Yani ona göre, bazı olaylar, maddesel olarak nitelendirilebilecek kümeler içinde yer alır; ışık dalgaları gibi olaylar ise, bu kümelere girmez. Dolayısıyla, çağdaş fizikçi, Herakleitos'a daha yakındır. Ama bu, Einstein'dan ve kuantum kuramından sonra böyle olmuştur. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; her şeye rağmen, atomcuların evreni, içinde yaşadığımız somut evrene, herhangi bir başka Antikçağ filozofunun evreninden daha fazla benzemektedir.

Epikuros'un felsefesi, hem kendi çağında hem rönesanstan başlayarak daha sonraları, fikir ve özellikle edebiyat alanında büyük etki gösterir. Bu felsefe üzerine yapılan birçok yorum arasında bir tanesi, özellikle ilginçtir. Bu yorum, Karl Marx'ın felsefe doktorası tezi *Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie*'de ("Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri Arasındaki Fark") yer alır. Marx'ın yirmi bir yaşında yazdığı bu tezde, Hegelci bir idealist olduğu halde, felsefede yeni bir yol bulmak için çaba harcadığı görülür. Marx'ın o yıllardaki temel felsefi sorunu, hem Hegel'in tarihe sınır koymasını ve Tin'i mutlaklaştırmasını, hem de Genç Hegelciler'in Tin'in dünyaya ve yaşama mutlak ve sürekli olarak karşıt olduğunu ileri süren tezini aşmak ve Tin ile dünya arasında karşılıklı tepki ve etki, yani somut bir diyalektik olduğunu ortaya koymaktır. Marx bu dönemde, insanla dünya arasındaki ilişkiyi, somut etkinlik açısından değil, tinsel (felsefi) etkinliğin sonucunda dünyanın gittikçe daha fazla akılsallaştırılması olarak, yani idealist bir yaklaşım açısından görür. Başka bir deyişle, insan-dünya ilişkisini insan felsefe ilişkisi olarak ele alır. Marx'a göre, dünya tarihi diyalektik bir gelişmedir. Bu gelişim içinde, felsefi düşüncenin önce dünya ile birleşmiş halde olduğunu ve daha sonra dünya akıldışılığa saplanınca, felsefenin bu dünyaya karşı çıktığını ve dünyaya akılsallık kazandırıp onunla yeniden bütünleşerek kendini ortadan kaldırdığını, ama bundan sonra dünya yeniden akıldışı özellikler edinince felsefe olarak yeniden doğduğunu düşünür. Yunan felsefesine bu açıdan bakar ve dolayısıyla Epikurosçu, Stoacı ve Kuşkucu öğretileri, Hegel gibi küçümseyerek değil, insanlığın kendi bilincine ulaşmasının çok önemli aşamaları ve bu felsefenin özü olarak ele alır. Özellikle Epikuros'un öğretisini de bu açıdan yorumlar ve değerlendirir.

Marx'a göre, Demokritos ve Epikuros arasındaki fark, insan ve dünya anlayışlarının farkından ileri gelir. Epikuros, insan özgürlüğünü ve ruhun özerkliğini sağlama almak için Demokritos'un belirlenimci ve mekanist doğa felsefesini yadsır. Temelindeki belirlenimcilik insan özgürlüğü ve ruh dinginliği için bir tehdit oluşturduğu için bilime de yüz çevirir; duyuların sağladığı bilgilerin sağlam ve yeterli olduğunu düşünür. Dola-

yısıyla Epikuros, atomu da, Demokritos'tan farklı biçimde ele alır. Demokritos, atomun sadece maddesel yanı, içeriği üzerinde durur, ama Epikuros, tinsel yanını da gözönüne aldığı atomu, bireysel insan bilincinin simgesi olarak görür. Atomun, düz çizgi üzerindeki hareketinden saptığını ileri sürmesinin nedeni de budur. Bu sapışta, atomun tinsel özü, bireyselliği ve özerkliği kendini gösterir. Epikuros'a göre "atomlar mutlak olarak bağımsız cisimlerdir", der Marx (*Differenz*, MEGA, 1, 1, s. 27; Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*'te, Paris, 1955, s. 194). Böylece Marx, daha o yıllarda, düşünce aracılığıyla da olsa, dünyayı değişikliğe uğratmanın yollarını aramakta ve bunun izlerini Antikçağ felsefesinde bulmaya çalışmaktadır. Öte yandan Marx'ın yaptığı gibi, Epikuros'un, bilinç özerkliğinin, özgürlüğün ve insanın kendi bilincinin bir simgesini atomda bulduğunu ya da ona yansıttığını ileri sürmek, bu filozofun ahlak öğretisi ile varlık felsefesi arasında daha derin ve özel bir ilişki bulunduğu konusunda ilginç bir yorum getirmektir. Ayrıca bu yorum, Marx'ın daha sonra diyalektik ve tarihsel maddeci görüş alanına yönelmesini sağlayan ilk adım olması bakımından da dikkati çeker.

Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi,
İletişim Yay., No: 72, Nisan 1990

“Türkiye’de Bir Felsefe Geleneği Yok”

Selahattin Hilav, Fransa’da Sorbonne ve İşçi Üniversitelerinde felsefe eğitimi almış, “komünistliği” ve “solculuğu” yanında özgürlük içinde çalışma kaygılarıyla kenarda durup üretmeyi seçmiş bir felsefeci. Hilav felsefe üzerine sorularımızı yanıtladı:

METİN SEVER: Uzun yıllardan beri felsefe ile uğraşıyorsunuz; ama belki de bilinçli bir tercih kenarda durmayı tercih ettiniz. Neden?

HİLAV: Evet, bilinçli bir tercih bu. Ben, kurulu düzenden tiksinen bir insanım. Resmîyet, kural, hiyerarşi, mizacıma uygun değil. Bunun için, resmi kurum ve kuruluşlardan uzak durdum. Yaşam tarzım da kalıplar içine girmeye elverişli değil. Delikanlılığımdan beri ilgi duyduğum düşünce dünyası da, resmi ideolojinin tamamen karşıtı. Üniversitenin Felsefe bölümünde Marx şöyle dursun, Hegel’i bile okuyamadık biz. Sosyalist düşünce ve sanat yapıtları yasaktı o zamanlar; sosyalizm, sendika, işçi sınıfı, sömürü sözcükleri de öyle. Kültür açısından beslenebilmek için yabancı dil öğrenmek, dışarı gitmek gerekiyordu. Ben de öyle yaptım. Fransa’da, Sorbonne’da ve İşçi Üniversitesi’nde istediğim gibi bilgilenme olanağına kavuştum. Marx, Engels, Lenin, Nietzsche, Lukacs, Lefebvre, Antonio Labriola, Lucien Goldmann, Freud, Sartre, Heidegger, Breton düşünce dünyamın temelleridir. İttihat Terakki’nin ve onun uzantısı ve daha radikal biçimi olan Cumhuriyet devrinin resmi ideolojisi, benim için bir eleştiri konusundan başka şey değil. Beni asıl ilgilendiren, resmi ideolojinin bir ürünü olduğu ekonomik-

toplumsal yapıyı kavramaya çalışmak; birlikte yaşadığımız insanların duygu ve düşünce dünyasını, davranışlarını temelde yatan ve belirleyen bu yapı açısından irdelemek. Bunun için de özgürlük içinde çalışmak; "ortalarda görünmek" tense kenarda durup üretmek daha uygun bir davranıştı. Yurda dönünce gazetelerde çalışıp geri kalan zamanımda felsefe ve edebiyat çevirileri yapmaya; incelemeler ve denemeler yazmaya koyuldum. Ayrıca, nesnel bir durum da söz konusu. "Komünistliğim" ve "solculuğum"dan ötürü zaten resmi kurum ve kuruluşlarda görev almam pek söz konusu değildi.

M.S.: *Felsefenin bir anlamda özgür düşünme ile başladığını öngörürsek Türkiye'de bir felsefe geleneğinden söz etmek olası mı?*

HİLA V: Hayır. Türkiye'de bir felsefe geleneği yoktur. Bunun nedeni, dinsel kültürün ve ona dayanan genel dünya görüşünün, özgür düşünceye ve özellikle felsefeye var olma olanağı tanımamış olmasıdır. Özgür düşünce, ekonomik ve toplumsal temeli, soru sormayı, merakı, arayışı, eleştiriyi, keşfi, icadı, bilimsel irdelemeyi gerekli kılan açık kültürlerde doğar ve gelişir. Yakındoğu ülkelerinde ve bu arada Türkiye'de, bu tür açık kültürlerle değil, dinsel ve ideolojik açıdan kalıplaşmış, donmuş kapalı kültürlerle karşılaşılıyor. Bu kültürlerde bütün soruların cevapları bir kez ve her zaman geçerli olmak üzere verilmiştir. Tarihsel nedenler dolayısıyla kapalı bir kültür açık bir kültürle karşı karşıya geldiğinde ve bu kültürlerden birincisi, ayakta kalabilmek için ikincisinden yararlanmak ve istemese de onu özümleyip benimsemek zorunda kaldığında, ortaya konan yeni yaşam düzeni ve tinsel (manevi) dünya, eski kapalı geleneğin etkisinden kurtulamaz; açık kültürün biçimsel (şekli) yanlarını yüzeysel olarak alabilir ancak. (Tanzimat, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde görüldüğü gibi); eski içerik yeni bir biçim altında kıyafet değiştirmiş olarak varlığını bütün gücüyle sürdürür. Düşünsel araştırma, sorma, deşme, irdeleme, eleştirme demek olan felsefenin Türkiye'de boy göstermemesinin ve Tanzimat'tan bu yana felsefi düşüncenin sadece "ithal" edilmesinin ve ideolojik amaçlar için kullanılmak istenmesinin (Durkheim sosyolojisini, sığ bir biçimde ve pratik siyasal amaçlar için aktaran Ziya Gökalp'te görüldüğü gibi) nedenini burada ara-

mak gerekir. Bununla birlikte felsefesizliğin ebediyen süreceğini söylemek de doğru olmaz. Sanat, edebiyat, felsefe, düşünce ve bilim, az sayıda insan tarafından da olsa, yabancı ve karşıt bir kültürün (örneğin, Türkiye’de Batı kültürü), ekonomi, hukuk, siyaset, cinsellik ve genel insan ilişkileri alanlarında olduğundan daha çabuk benimsendiği ve yaratıcılığın da gösterilebildiği alanlardır. Nitekim son onyıllarda sanat, edebiyat ve bir ölçüde felsefi düşüncede önemli ürünler verildiğini, ama bu alanlarda, ekonomi, hukuk uygulamaları, siyasi tutumlar, cinsellik ve genel insan ilişkileri arasındaki uçurumun daha da derinleştiği; genel ve organik kültür birliğinin gerçekleşmek yerine daha da bozulduğunu görüyoruz. Bu aynı zamanda, sanat edebiyat ve felsefe alanının iyice sınırlanması ve yalıtılması da demektir.

M.S.: *Türkiye genelinde Avrupa’daki düşünsel gelişmeleri 50 yıl geriden izler. Bunun düşünce hayatındaki etkileri neler, neden böyle oluyor?*

HİLAV: Bu sorunun cevabı, bundan önceki açıklamalarda bir ölçüde verilmiş durumda. Şunları da eklemek isterim: Türkiye’de, felsefeye genellikle gereksinim duyulmaması, bu düşünce etkinliğinin yaşamsal bir önem taşımamasına, bir “lüks” olarak kalmasına, boş ve beyhude bir uğraş olarak görülmesine yol açmış. Ya da felsefe sadece, resmi ideolojinin yararlanacağı bir etki alanı olarak görülmüş. Yani felsefeyle, hemen hiçbir zaman kendisi için ilgilenilmemiş; felsefe için felsefe yapılmamış. Dolayısıyla, Batı felsefesinin kendi iç dinamizminden gelen gelişimi, gerektiği gibi ve özgürce izlenmemiş; Türk toplumunda felsefenin toplumsal ve kültürel bir itici güçten yoksun oluşu, Batı’daki düşünsel gelişmelerin ve hatta klasik felsefi düşüncenin bile gerektiği gibi incelenip sindirilmesini engellemiş. Batı felsefesindeki gelişmeler, toplumların ekonomi, kültür ve yaşam gerçeklerine organik olarak bağlı ve onlardan kaynaklanan ve onları etkileyen gelişmelerdir. Birbirlerindeki gelişimleri zamanında ve dikkatle gözleyip yaratıcı bir biçimde özümleme olanağına, günlük ve somut yaşamı ile düşünsel ve tinsel dünyası arasında organik bağlar kurmuş toplumlarda rastlanır ancak. Yoksa Türkiye’de olduğu gibi, pratik ve ideolojik amaçlar

göz önünde tutularak bir felsefi kuram ithal edildiği ve işe yaradığı sürece kullanıldığı ve felsefe, okullarda, programda bunsun diye ders olarak konulduğu ya da birkaç düşünürün yankı uyandırmayan etkinliği olarak kaldığı zaman, dünya ölçeğindeki düşünsel değişim ve gelişimlerin gerisinde kalmak kaçınılmazdır. Bununla birlikte, son onyıllarda, Batı'daki düşünsel yaşamın çok daha yakından ve pek fazla zaman kaybetmeden izlendiğini, ama felsefeyle, toplum, kültür ve yaşam arasındaki bağın yine de eskisi gibi kaldığını, özce değişmediğini unutmamak gerekir.

M.S: *Felsefenin temel sorunlarından birisi yaşamın anlamı üzerinedir. Sizce yaşam nedir?*

HİLAV: Aslında, yaşamın bir anlamı yoktur. Bir Stoacı düşünür için, yaşamın anlamı; dingin, mutlu ve erdemli bir ömür sürmek; felaketlere ve ölüme hazır olacak biçimde kendini eğitmek ve geliştirmek, belli bir ruh olgunluğuna erişmektir. Dinsel inancı olan bir insan için, yaşam bu dünyada ve öte dünyada olmak üzere iki aşamalıdır; bu dünyadaki yaşam, bir dış görünüştür; aldatıcı ve geçicidir, asıl yaşama kavuşulacak olan öte dünyaya bir çeşittir, bir tür sınavdır; anlamını öte dünyadaki yaşamdan alır. Hegel'e göre yaşamın anlamı, evrensel ve temel tinsel manevi varlığın, ide'nin, tarihte ve toplumda çeşitli biçimlere büründükten sonra insanoğlunda ve Hegel'in felsefesinde bilince ulaşmasında ve bilinçte aranmalıdır. Marksizm'de yaşamın anlamı sorunu ele alınmamıştır. Ama Marksist öğretiden ve eleştirilerden, yaşamın anlamını, tarihsel ve toplumsal gerçeğin bilincine ulaşp ona göre davranmada; insansal, adil ve özgür bir dünyanın kurulmasına katkıda bulunmada aranması gerektiğini söyleyebiliriz. İnsanların çoğu ise, yaşamın anlamını, para pulda, lükste, mevki sahibi olmakta, gösterişte, şişinmekte bulur; bunları sağlamak için her yola başvurmaktan kaçınmaz.

Bence yaşamın anlamı, bu sorunun kendisindedir; yani yaşamın anlamının sorulmasındadır. Başka bir deyişle bu anlam, yaşamın sürekli olarak irdelenmesinde ve yaşama bir anlam kazandırma çabasıdır. Bu açıdan, yaşamın anlamı, bu anlamı sormaya mahkûm olmaktır, diyebiliriz.

M.S.: *Türkiye üniversitelerindeki felsefe eğitimi üstüne neler düşünüyorsunuz?*

HİLAV: "Felsefe öğretilemez" denmiştir ve bu bir ölçüde doğrudur. Felsefe tarihine ilişkin bilgiler aktarmak ve bunların öğrenilmesini sağlamak, önemli yararlar sağlasa da yeterli değildir. Felsefe, var olanların özüne yönelen ve kendine dönen düşünce hareketidir. Dolayısıyla, felsefi düşüncenin özümsemesi, bu hareketin yaşanması ve yeniden üretilmesidir; büyük filozofların düşünsel çabasının yeniden canlanmasıdır. Felsefe öğretilmekten çok aşılabilir demek, daha doğru olur sanırım. Öte yandan, düşünce özgürlüğünün kısıtlanmasının gelenek haline gelmiş olduğu bir ülkede, felsefi düşüncüyü aktarmak şöyle dursun, öğretmek bile pek olanaklı değildir. Ayrıca felsefe eğitimi, genel eğitimin bir bölümüdür. Genel eğitimin ise ne kadar düşük olduğunu her gün görüyoruz.

M.S.: *Bildiğim kadarıyla siz Kürt'sünüz. Uzun yıllar İstanbul'da yaşamınıza ve büyük oranda Türk kültür formasyonu ile beslenmenize karşın, bugünkü gelişmeleri, Kürt kültür ve düşünce hayatındaki dalgalanmaları bir düşünce adamı olarak nasıl değerlendiriyorsunuz?*

HİLAV: Evet, babam Kürt, anne tarafım Lezgi-Çerkes; annemin babası da Kürt ve onun annesi de zenci. Ben Türk dili içinde yetiştim; Osmanlıca ve onun taşıdığı kültür (özellikle de şiir) dışında Türk "kültür formasyonu"ndan pek bir şey aldığımı söyleyemem. Çünkü benim aradığım bilgi ve düşünüş tarzı başka yerdeydi; ona ulaşmaya çalıştım. Kürt sorununa bakışım eskiden beri Marksist ve sosyalist dünya görüşü içinde yer alır. Yani benim için, halkların ve azınlıkların kültürel ve siyasal kaderlerini kendilerinin belirlemesi, baskıdan kurtulması, özgür benliğe kavuşması söz konusudur; devrimci düşüncenin ve etkinliğin en önemli amaçlarından biridir bu. Kürt sözcüğü de, kültürü de, kimliği de son birkaç yıldır ağza alınabiliyor ancak. Resmi ideolojinin ve "ilerici"lerin kaba ve bağınaz milliyetçiliği; tasfiyeci, eritmeci ve asimilasyoncu siyaset ve anlayış, Kürt varlığını ve kimliğini 70 yıldır ortadan silemedi, ama belli ve yaygın bir Kürt imajı yarattı. Türk halkının zihninde yaratılan bu korkunç, kural dinlemez, vurucu kırıcı Kürt imajı, çok yaygın

ve derin; üstelik, Türk ve Kürt halkları arasındaki ilişkiyi bozucu ve olumsuz biçimde belirleyen bir imaj. Yanlış anlamaların ve şiddet olaylarının çoğu ekonomik ve siyasal gerçeklerin yanı sıra, bu yapay ve aldatıcı imajdan da kaynaklanıyor. Önemli olan, bu imajın silinmesine katkıda bulunmak. Dolayısıyla Kürt dili, kültürü, tarihi, töreleri konusunda araştırmalar yapmak, ürünler ortaya koymak gerekli. Bu çaba, siyasal ve hukuksal alandaki etkinliklerle tamamlanmalı.

Özellikle, sanat, edebiyat ve düşünce alanında etkinlik gösteren, insan haklarından ve daha adil bir dünyadan yana olanların yapması gereken iş bu. Türk solunun yakasını sıyıramadığı sürekli bölünme durumuna düşmemek de unutulmaması gereken bir gerçek.

Gündem Gazetesi, 6-7 Ağustos 1992

*Ansiklopedi ve Aydınlanma Felsefesi**

Ansiklopedi sözcüğünün etimolojisini veren İngilizce ve Fransızca kaynaklarda bir anlam farklılığı göze çarpıyor. İngilizce *Merriam-Webster* sözlüğünde, bu sözcüğün Latince “*encyclopaedia*”dan geldiği ve kaynağının genel eğitim anlamındaki Grekçe “*enkyklopaideia*” olduğu; bunun da “*enkyklios*” (genel) ve “*paideia*”dan (eğitim'den) oluştuğu belirtiliyor. Grekçe olduğu varsayılan “*enkyklopaideia*”ya Quintillianus'un bir elyazmasında rastlanmış. Dolayısıyla, sözcüğün kaynağının anlamı, genel eğitim ya da çocuk yetiştirme genel bilimi.

Fransızca sözlük *Le Petit Robert*'de de “*encyclopédie*”nin aynı Latince sözcükten geldiği belirtilmiş, ama bunun kaynağı olan Grekçe sözcüğün (“*egkyklios paideia*”) karşılığı olarak tüm bilgi dairesini (çevrimini) kapsayan öğretim, denmiş. Sözcüğü 1532'de Fransızcaya aktaran da Rabelais.

Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü'nün yayın yönetmeni Diderot bu yapıtta yer alan ansiklopedi maddesinde şöyle diyor: “Bu sözcük, bilgilerin art arda gelişini (zincirlenişini) belirtir ve Grekçe ‘an’ ilgeci ile iki addan; ‘*kyklios*’ (daire) ile ‘*paideia*’dan (bilgi'den) oluşur.”

Grekçe kaynak, sözcüğün anlamına ilişkin farklı açıklamalara karşın, İngilizce ve Fransızcada ansiklopedi dendiğinde, bütün bilgileri kapsayan ve abece düzenine ya da konuya göre düzenlenmiş yapıt anlaşıyor.

Ansiklopedi sözcüğü Osmanlıcada Muhîtü'l-maârif diye çevrilmiş; bilgilerin çeviren'i (çemberi) ya da çevrim'i anlamına

* *Diderot ve d'Alembert Ansiklopedisi*'ne (YKY, 1996) giriş yazısı (Ed. N.)

geliyor. Şemsettin Sami, *Kamus-u Fransevî*'de bu sözcüğün karşılığını şöyle veriyor: "Kâffei fûnun ve sanayie müteallik mebahisi câmî kitap ki ekseriya mevad-i mûndericesi huruf u heca sırasıyla mürettep olur. / Külliyyat-ı ulum ve fûnun, muhîtü'l-maârif...."¹ Emrullah Efendi'nin 1900'de ancak bir cildini yayımlayabildiği ansiklopedinin adı da *Muhîtü'l-maârif*. Bütün bunlar, ansiklopedi sözcüğünün aktarılmasında, Fransızca kaynakların verdiği etimoloji bilgisine dayanıldığını gösteriyor. Ansiklopedi sözcüğü, ancak 1920'lerde Türkçeye girmiş olsa gerek. M. Bahaettin'in 1926'da basılan *Yeni Türkçe Lûgat*'ında bu sözcüğe rastlıyoruz. Karşılığı da şöyle verilmiş: "Bütün malumatın heyet-i umumiyesi. / Bîlcümle ulum ve sanayiden bahs eden eser, muhîtü'l-maârif". Ansiklopedi sözcüğü bugün, belli başlı bütün yabancı dillerde olduğu gibi, Türkçede de, bilginlerin, bilimlerin, sanatların, zanaatların, tekniklerin tümünü kapsayan yapıt anlamında kullanılıyor.

Batı'da, ansiklopedi denebilecek yapıtların ilki, Martianus Capella'nın V. yüzyılda hazırladığı ve gramer, diyalektik, retorik, geometri, astroloji, aritmetik ve müzik olmak üzere yedi konuyu kapsayan kitaptı. Daha sonra buna benzer yapıtlar ortaya kondu. Moreiri'nin *Büyük Tarih Sözlüğü* (1674) ve Bayle'ın *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük*'ü, hem içerik hem de abece düzeniyle hazırlanmış olmaları bakımından modern anlamda ansiklopedinin ilk örnekleridirler. Aynı şeyi, Diderot ve d'Alembert'in yararlandığı Chambers'ın *Cyclopaedia*'sı için daha kesinlikle söyleyebiliriz.

İslam kültür çevresinde, konulara göre yazılmış olan ve ansiklopedi niteliği taşıyan yapıtların en ilginç, o dönemin hemen hemen bütün bilgilerini kapsayan ve İhvan-ı Safa diye adlandırılan bilginlerin X. yüzyılda hazırladıkları elli iki risaleden oluşan yapıttır. Osmanlılar'da, Taşköprülüzade'nin *Mevzuat'ul-ulum*'u (XVI. yy.), Katip Çelebi'nin *Keşf'üz-zünun*'u (XVII. yy.), Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifetname*'si (XVIII. yy.), ansiklopedik yapıtlar arasında sayılabilir.

1 "Tüm fenlere ve sanayilere ilişkin konuları bir araya getiren kitap ki, kapsadığı maddeler çoğunlukla abece sırasıyla düzenlenir. / Bilimler ve fenler toplu yapıt; bilgiler çemberi.

Diderot ve d'Alembert'in Ansiklopedi'si ise, kendinden önceki aynı türden yapıtlardan, hem biçim hem de içerik bakımından nitel olarak ayrılır. Bu Ansiklopedi'nin biçimsel özellikleri arasında, kendisinden önce pek az örneği olan abece düzenine göre gerçekleştirilmesini, hacmi bakımından, Zedler'in altmış sekiz ciltlik *Universal Lexicon*'u (1732-1750) dışında kendinden önceki bütün ansiklopedilerden daha büyük olmasını; iki yüzden fazla yazın adamı ve bilginin katkısıyla hazırlanmasını sayabiliriz.

İçeriksel özelliğini de, Ansiklopedi'yi yönlendiren bilgi anlayışında ve manevi ve ahlaksal amaçlarda aramak gerekir. Diderot şöyle diyor: "Gerçekten de, Ansiklopedi'nin amacı, yer-yüzündeki dağınık bilgileri toplamak; birlikte yaşadığımız insanlara, bu bilgilerin genel sistemini açıklamak ve bu sistemi, bizden sonra gelecek insanlara iletmek ve böylece, geçmiş yüzyıllarda gerçekleştirilen çalışmaları daha sonraki yüzyıllar için yararsız şeyler olmaktan kurtarmak ve daha bilgili hale gelen torunlarımızın aynı zamanda daha erdemli ve mutlu olması ve bizim de insan ırkına layık olmayı hak etmeden ölmememizi sağlamaktır." Burada önemli olan nokta, bilgilerin, insanoğlu ve bu dünya için olduğu ve insanı sadece onların erdemli ve mutlu kılacağı düşüncesinin ileri sürülmesi ve geleneksel, dinsel ve metafizik bilgi anlayışlarına karşıt bir tutumun benimsenmesidir². Bu da, Ansiklopedi'nin içeriğini genel olarak belirleyen ayırt edici bir özelliktir. Nitekim, insan yaşamı için büyük önem taşıyan zanaatlara ve tekniklere, Ansiklopedi'de, daha önce rastlanmadık biçimde önem verilmesi de bunun bir sonucudur. Ama, üzerinde aklın işlem yaptığı duyumların, gözlemlerin ve deneylerin bir sonucu oldukları için, bilgilerde bir art arda geliş, zincirleniş ve türeyiş de vardır; yani bilgiler bölük pörçük ve rastlantısal olarak verilmemişlerdir; bunun tam tersine belli bir sisteme dayanırlar. Bu durum, abece düzeni ile bilimlerin sistemini ya da soyağacını uzlaştırma sorununu ortaya çıkarmıştır ve Diderot'nun bilimlerin sınıflamasına çok önem vermesinin nedeni de, bilgi ve bilimlerdeki organik bağıntıların ve sistemin gözden kaybedilmemesini sağlamak istemesidir.

2 Bu konuyu, başka bir yerde tarihsel ve ekonomik nedenleri açısından incelemeye çalıştık: *Felsefe El Kitabı*, V. Bölüm.

İçeriği genel olarak belirleyen bu özellikleri belirttikten sonra, Ansiklopedi’de bazı konularda ileri sürülmüş düşünce ve görüşleri açıklamaya çalışacağız.

Bilginin kaynağı, sınırı ve değeri sorununa, yani bilgi kuramı’na ilişkin görüşlerde Ansiklopedi’nin tutumu çok açıktır. Bu görüş, Descartes’ın temel ve kesin bir ilkeden (“düşünüyorum, öyleyse varım”) yola çıkarak tündengelim yoluyla bütün varlığı düşünceyle temellendirmeye ve açıklamaya çalışan ve doğruluğu, Tanrı’nın metafizik güvencesine bağlı olan felsefesinden farklı ve ona karşıttır; Leibniz’in tözler arasında Tanrı’nın önceden kurduğu uyuma ve dolayısıyla mantık ile varlık arasındaki özdeşliğe dayanan bilgi anlayışından da farklıdır. Ansiklopedi’de benimsenmiş bilgi anlayışı, Bacon ve Locke’un doğrultusunda yer alan ve duyu verilerine, gözleme, deneye ve aklın bunlar üzerinde yaptığı işleme dayanan ampirik ya da duyumcu bir görüştür. Dolayısıyla bu anlayış, hem Skolastik’e hem de kendinden önceki yüzyılın ve özellikle Descartes ile Spinoza’nın sistemlerine ters düşer. Bu açıdan, Ansiklopedi düşünürlerinin akıl sistemi’ni bir yana bırakıp sistem aklı’na yöneldiklerinin ileri sürülmesi yerindedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, önceki yüzyılda olduğu gibi Ansiklopediciler’in de, aklın bütün insanlarda tek ve bir olduğuna ve bilgi bakımından en güvenilir kaynağı oluşturduğuna, duyumcu olmalarına rağmen inanmış olmalarıdır. Ama onların duyu verileri ve deneyler üzerinde işlemler yapan bu aklı, kapalı bir sisteme değil, ilerleyen bir bilgiye, açık bir bilgi dünyasına ulaştıran bir yetidir. Ansiklopediciler, kabullenilmiş bütün inançları, bilgileri, değerleri, gelenekleri, toplumsal kurumları, böyle bir aklın süzgecinden geçirip eleştirmeye yönelmişlerdir.

Ansiklopedi’nin savunduğu bilgi anlayışı, metafizik sorunların doğal olarak bir yana bırakılması sonucunu verdi. Gerçi Ansiklopedi’de metafizik sözcüğünün kullanıldığını görüyoruz, ama alışlagelmiş anlamından çok farklı bir anlamda kullanılıyor bu sözcük. D’Alembert Öndeyiş’te şöyle diyor: “Locke, metafiziği, aşağı yukarı Newton’ın fiziği yarattığı gibi yaratmıştır (...) Kısacası, metafiziği gerçekte olması gerekene, yani ruhun deneysel fiziğine indirgemıştır.” Dolayısıyla, mutlak

varlık, Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü gibi metafizik sorunlarda Ansiklopedi'de ağır basan görüşün kuşkuculuk, bilinemezcilik ya da maddecilik olduğu söylenebilir. Nitekim d'Alembert bilinemezcidir; Diderot ise, önce tek bir Tanrı'nın var olduğunu ve bu dünyayı etkilediğini ileri süren tanrıçılık görüşüne, sonra vahyi kabul etmeyen, ama bir tanrısallığın ve doğal bir dinin var olduğuna inanan yaradancılık'a bağlanmış, daha sonra doğalcılığı benimsemiş ve en sonunda, içkin bir tümtanrıçılıkta ya da maddecilikte karar kılmıştır. Ama Rousseau ya da Voltaire gibi din konusunda tanrıçılık ve yaradancılık gibi farklı görüşleri de benimsemiş olsalar, Ansiklopediciler'in hemen hepsinin hoşgörü-süzlüğü, bağnazlığı, kurumlaşmış dini ve dolayısıyla kurulu düzeni şiddetle eleştirdiklerini unutmamak gerekir. Gerçekten de bu düşünürlerin amacı, yaygın ve kalıplaşmış inançları aklın ışığında inceleyip geçersizliklerini göstermek ve insanoğluna eleştirel bilincini ve doğal özgürlüğünü kazandırmaktır.

Din sorunu, genellikle Aydınlanmacılar'ın ve özellikle Ansiklopediciler'in üzerinde en fazla tartıştıkları sorunlardan biridir. Özgür düşüncenin ve aklın yüceltilmesi, Ansiklopediciler'i din konusunda da bir akıl dini kavramına yöneltmişti. Bu, bütün dinsel inanç farklarından sıyrılmış, gelenekten kurtulmuş bir dindi; yani, doğal dindi. Ama bu din anlayışı, Ansiklopediciler'i ve o dönemin düşünce dünyasını etkileyen XVIII. yüzyıl Fransız maddeci düşünürlerinin tanrıtanımazlığıyla çatışma içindeydi. Voltaire'in, Hristiyan inançlarını kıyasıya eleştirmesine rağmen tanrıtanımazlığı da reddetmesinden ötürü, bir akıl dininin ve tanrının varlığının kabul edilmesi gerektiği sonucuna varması, bu çatışmayı çözmeye yönelik bir çabanın ürünüdür. Voltaire, maddeciliğin ahlaka bir temel sağlayamayacağını ve ancak yaradancılığın kabul ettiği anlamda bir tanrının varlığına inanmanın, bu gerekli temeli oluşturabileceğini de düşünüyordu. Dolayısıyla "Tanrı olmasaydı, onu yaratmamız gerektirdi" demesinin anlamını, bu bağlamda aramak gerekir. Diderot ise, tam anlamıyla tanrıtanımaz olmadığı halde, doğanın, organik ve dinamik bir yapısı olduğunu, kendi kendine çalan bir piyanoya benzediğini düşündüğü için, bir tanrıya da gereksinimi olmadığı sonucuna varmıştı. Maddeciliği mantıksal so-

nuçlarına kadar götüren ve sistemli bir biçimde açıklayan Baron d'Holbach ise, tanrı kavramının, insanoğlunun korkularından ve bilgisizliğinden kaynaklandığını ileri sürer; maddeden başka hiçbir şeyin gerçek bir varlığı olmadığını söylediği için de, hem Hıristiyanlıkla, hem tanrıçılıkla, hem de yaradancılıkla çatışır. Sadece felsefi gerekçeler yüzünden değil, insanın yozlaşmasının ve yaşamındaki sefaletin ve zavallılığın, Tanrı'ya inanmaktan kaynaklandığını düşündüğü için de dine karşıdır.

Devlet ve siyasal iktidar konusunda Ansiklopediciler'in genel olarak aydın ve bilgili bir hükümdar (aydın despot) yönetimini ya da meşruti monarşiyi savundukları söylenebilir. Bu belki de, düşüncelerini, iktidarın ve din çevrelerinin tehdidi altında özgürce açıklamaktan kaçınmak zorunda kalmış olmalarının bir sonucudur. Ama bu düşünürlerin hemen hepsi, dinin ve devlet işlerinin ayrılmasından; eğitimin ve başka toplum kurumlarının din adamlarının denetiminden kurtarılmasından, yani laiklikten yanadırlar. Onlara göre, devlet, toplum yararına çalışmalı; toplumun düzenini ve mutluluğunu sağlamalı; yurttaşların kişisel inançlarına ve düşüncelerine karışmamalıdır. Devletin yetkisi ve görevi, hukuk ve yasa alanına giren etkinlikler ve edimlerle sınırlıdır. Dolayısıyla devlet, yurttaşların yaşamına, ancak bu açıdan ve bu alanda müdahale edebilir. Bu arada, Ansiklopediciler'in, ekonomi alanında, din ve siyaset felsefesindeki kadar eleştirci ve "ilerici" olmadıklarını; genellikle özel mülkiyeti ve ekonomik liberalizmi savunduklarını belirtelim.

İnsanlık tarihinde ilerlemenin kaçınılmaz biçimde ve kesin-tisiz olarak gerçekleştiği düşüncesi, genellikle Aydınlanma felsefesine ve Ansiklopediciler'e bağlanır. Oysa, Diderot ve d'Alembert, tarih konusunda tam anlamıyla iyimser bir görüş benimsemiş değillerdir. Bu düşünürlerin her ikisi de, eski bir tarih görüşünü benimserler. Bu görüş, tarihte büyük kültür ilerlemeleri gerçekleştiğini, ama bunların, daha sonra "devrimler"le kesintiye uğradığını; büyük yıkımların ortaya çıktığını ve imparatorluklarla uygarlıkların silinip gittiğini ileri sürer. Diderot şöyle diyor: "Filanca adamın nereye kadar ilerleyeceği pek bilinemez. İnsan türünün nereye kadar gideceği, ilerlemelerine

set çekilmese neler yapabileceği konusundaki bilgimiz ise, bundan da az." D'Alembert de "barbarlığın yüzyıllar sürdüğünü" belirtiyor. Dolayısıyla Diderot, Ansiklopediciler'in ortak çalışmasının ve girişiminin, ileriye uzanan karşı konmaz bir yürüyüşün belirli bir evresi değil, uygarlıkların ölümüne karşı bir güvence; Batı'nın "yazın dünyasının Rönesansından" bu yana gerçekleştirdiği en değerli edinçlerin saklandığı sağlam bir depo olduğunu söylüyor.

Ansiklopediciler sanat konusunda, temeli Antikçağ düşüncesine ve özellikle Aristoteles'e dayanan taklit kuramından ve imgelemen etkinliğinden yola çıkarak çözümler getiriyorlar. D'Alembert, Ansiklopedi'ye yazdığı Öndeyiş'te şöyle diyor: "Ama ilksel fikirlerin birleştirilmesiyle oluşturulan kavramlar, zihnimizin gerçekleştirebileceği biricik şeyler değildir. Düşünümlü bilgilerin, şimdi sözünü etmemiz gereken bir başka türü de vardır. Bunlar, doğrudan fikirlerimizin nesnesi olanlara benzeyen varlıkları tasarlayarak ve birleştirerek kendimiz için oluşturduğumuz fikirlerdir. Eskilerin çok iyi bildikleri ve durmadan salık verdikleri Doğa'nın taklidi denen şey de, işte budur. Bizi en fazla etkileyen doğrudan fikirler, anılarını en kolayca sakladığımız fikirler olduğundan, ilişkin oldukları nesneyi taklit ederek yeniden canlandırmaya en fazla çalıştığımız fikirler de yine bunlardır. Hoşa giden nesneler, sadece tasarımlanmış olmaktan çok, gerçek oldukları için bizi daha fazla etkilediklerine göre, tasarımlanma durumunda yitirdikleri hoşlukların yeri, taklidin verdiği hazzın hoşluğuyla doldurulur. Gerçek olan ve ancak hüznün ve tedirginlik duyguları veren nesnelerin taklidi ise, kendilerinden daha hoşa gidicidir; çünkü bu taklit, bizi, rahatsız ediciliğini duymadan heyecanın zevkine varmamızı sağlayacak bir uzaklıkta tutar." Sanatın özüne ilişkin bu tür genel açıklamaların yanı sıra d'Alembert'in müzik konusunda çok ilginç düşünceleri var: "Nihayet, hem imgeleme hem de duyulara hitap eden Müzik, taklit bakımından en son sırada yer alır. Bunun nedeni, Müzik'in, canlandırmak istediği nesneleri daha az yetkin bir biçimde taklit etmesi değil, ama şimdiye kadar çok az sayıda imgeyle sınırlanmış gibi görünmesidir. Bu da, Müzik'in doğasından çok, bu sanatla uğraşanların

pek az sayıda buluş yapmasından ve az kaynaktan yararlanmasından ileri gelmektedir. Başlangıçta, belki de gürültüyü canlandırmaktan başka amacı olmayan Müzik, ruhtaki çeşitli duyguların ve daha doğrusu çeşitli tutkuların dile getirildiği bir söylem ve hatta bir dil haline yavaş yavaş geldi. Ama bu dile getirilişi sadece tutkularla sınırlandırmak ve olanaklı olduğu ölçüde duyumlara kadar genişletmemek için bir neden var mı? Çeşitli organlardan edindiğimiz algıların birbirlerinden farklı olmalarına rağmen, bu algıları, hepsinde ortak olan bir açıdan, yani ruhumuzu içine soktukları haz ve tedirginlik durumu açısından karşılaştırmak yine de olanaklıdır. Korkunç bir nesnenin ya da dehşet verici bir gürültünün her biri, bizde, onları belli bir noktaya kadar birbirine yaklaştırabileceğimiz bir heyecan yaratır ve bunu da, birinci ya da ikinci durumda, çoğunlukla, ya aynı adla ya da eşanlamlı adlarla belirtiriz. Bundan ötürü, korkunç bir nesneyi betimleyecek bir müzikçinin, bu nesnenin etkisine en benzer heyecanı yaratabilecek gürültü çeşidini doğada ararsa, başarılı olmaması için bir neden göremiyorum. Hoşa giden duyular için de aynı şeyi söyleyebilirim. Başka türlü düşünmek, sanatın ve hazlarımızın sınırlarını daraltmak demektir." Ses dünyasının ve dolayısıyla müziğin alanının genişletilmesini öngören bu anlayış, yüz altmış yıl sonra İtalyan fütüristlerinin, özellikle kentlerin ve makinelerin çıkardıkları gürültülerin müziksel önemine değinen kuramsal yazılarında yankılanır. Balilla Pratella 1911'de şöyle yazıyordu: "İnsanoğlunun çeşitli bilimsel keşifleriyle sürekli olarak ve her zaman bir başka biçimde evcilleştirilen doğanın bütün yeni başkalaşımalarını müziğe aktarmak gerekir. Kalabalıkların, büyük endüstri şantiyelerinin, trenlerin, transatlantiklerin, zırlıların, otomobillerin ve uçakların müziksel ruhunu dile getirmek gerekir."

Luigi Russolo da şöyle diyor: "Bazıları, gürültünün kulağa hoş gelmediğini söyleyerek itiraz edeceklerdir. Tatlı duyular veren hoş gürültüleri sayıp döken, çürütmeye değmeyen itirazlardır bunlar. Sizi, gürültülerin şaşırtıcı çeşitliliğine inandırmak için gökgürültüsünü, rüzgarı, çağlayanları, ırmakları, akarsuları, uzaklaşan bir atın tırısını, bir arabanın arnavut kaldırımında sıçramalarını, gece vakti bir kentin tımturaklı ve beyaz soluk-

larını, kedilerin, bütün evcil hayvanların ve insan ağzının konuşmaksızın ve şarkı söylemeksizin çıkardığı bütün gürültüleri sayabilirim. (...) Mağazaların kaydırma kapılarını, kalabalığın patirtisini, garların, demirhanelerin, iplik fabrikalarının, matbahların, elektrikle çalışan fabrikaların ve metroların farklı gürültülerini zihnimizde orkestralayarak eğleneceğiz." Diderot'un resim sanatına değinirken genellikle sanatın özünü irdelediği yazıları da ilginçtir. Goethe'nin açıklamalar yazarak Almanca'ya çevirdiği *Resim Üzerine Deneme* adlı yapıtında Diderot, hiçbir konuda mutlak ve değişmez kuralların olmadığını; sanatın sadece, gerçek olanı taklit etmesi ve betimlemesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre bir kambur, doğa bakımından, Medici Venüs'ü kadar kusursuz ve yetkindir. Dolayısıyla, doğadaki biçimler, geleneksel olarak güzel diye adlandırıl原因mış şeyden daha üstündür. Kant, yıllar sonra, sanatın özünün güzel bir şeyi anlatmak değil, bir şeyi güzel anlatmak olduğunu söyleyecek ve Baudelaire "Une Charogne"u ("Bir Leş") yazacaktı.

D'Alembert'in dil konusunda söyledikleri de ilginç. Ona göre, ulusal dillerin kullanılması, bilginin yayılması ve edebiyat alanında özgünlüğe ulaşılması bakımından yararlı. Ama, Latincenin tamamen bir yana atılması, özellikle felsefe açısından sakıncalı. Burada, genel olarak kabul edilen kapitalizm-burjuvazi-ulusal dil ilişkisinde, felsefe açısından da olsa bir geri adım atılmış gibi görünüyor. D'Alembert, ulus gerçeğine de pek iyi gözle bakmıyor; "büyük adamlar dehalarına, sıradan adamlar uluslarının dehasına adarlar kendilerini," diyor. Bu arada, bizde, ulusalcı Ziya Gökalp'in de bilim dili olarak Arapçadan yararlanmak gerektiğini ileri sürdüğünü belirtelim.

Ansiklopediciler'in büyük katkısıyla; akıl, deney bilgisi ve eleştiri üzerinde temellenmiş bir yeni düşünce tarzının radikal bir biçimde ortaya konması ve savunulması, Devrim'den önce Fransız halkının yaşam koşulları ve siyasal iktidarın tutumuyla derinden ilişkilidir. Halkın sefaleti, yozlaşmış ve çürümüş saray hayatı ve despot bir iktidar, iki yüzlü din adamları, o dönemde Fransa'da, geleneklerin ve manevi değer diye ileri sürülen şeylerin birer aldatmacadan başka şey olmadığını; insanların gözü önüne, ister istemez seriyordu. Bu durumda, Fransız

maddeci düşünürleri ve Ansiklopediciler, devlet, Kilise ve kurulu düzen ile hak duygusunun ve aklın istemleri arasındaki çelişkiyi irdileyip ortaya koydular ve tepki gösterdiler; insanların içinde bulundukları bu koşulların bilincine varmalarının ve özgürlüklerinin ellerinden alınamayacak birşey olduğunu kavramalarının düşünsel olanaklarını yarattılar ve böylece Fransız Devrimi'nin zeminini hazırladılar.

Antikçağ felsefesinde olduğu gibi Yeniçağ felsefesinde de, metafizik ve varlıkbilim sorunları üzerinde duran bir düşünce evresinden sonra, toplum, kültür ve insan sorunlarının ağır bastığı eleştirel bir evrenin geldiği felsefe tarihlerinde belirtilir. Gerçekten de Aydınlanma, XVII. yüzyılın büyük felsefe sistemlerinden sonra ortaya çıkıyor ve bu bakımdan Antikçağ'ın Sofistler dönemini hem hatırlatıyor hem de onunla birçok benzerlik gösteriyor. Aydınlanma, Rönesans'tan beri ele alınan, ama net ve kesin bir biçimde irdelenmeyen insan sorunları üzerinde duruyor. Bunu da, akla ve deney bilgisine dayanarak ileri sürdüğü görüşlerle temellendirmeye çalışıyor; doğaüstü ilkelere baş vurmaksızın, yaşadığımız dünyada insandan kaynaklanan ve insan-için olan bir yaşam kurmak amacını güdüyor. Aydınlanma'nın Sofistler'le başka birçok ortak noktası da var. Sofistler'in Grek aydınlanmasında, insanın her şeyin ölçüsü olarak kabul edilmesi; kendisinden önceki felsefeye karşıt olarak insan ve kültür sorunlarının ele alınması; gerçeğin, gözlem ve deney bilgisiyle irdelenmesi; toplum konusunda, devletin bir sözleşmeden doğduğu ve dolayısıyla ona göre düzenlenmesi gerektiğinin, insanların doğal bakımdan eşit olduklarının ve dolayısıyla özgür ve köle insan ayrımının savunulamayacağını; dinin, iktidardaki zeki kimseler tarafından halka boyun eğdirilmesini sağlamak için uydurulmuş bir kurum olduğunun ileri sürülmesi; düşüncelerin geniş kitlelere yayılmak istenmesi, bu tür ortak noktalar. Kültürün sorgulanması diye özetleyebileceğimiz bu ortak çaba, Aydınlanma'da ve özellikle Rousseau'da doruk noktasına ulaşır ve tarihsel olanın yapay ve yozlaşmış, doğal olanın ise sağlıklı ve doğru olduğu karşıtlığının ortaya konmasına yol açar. Bu bağlamda, Rousseau'nun Batı kültürünü radikal bir sorgulamadan geçirdiği; doğurduğu kötü

sonuçları ortaya koyduğu ve dolayısıyla kültür sorununun tam anlamıyla ilk olarak onun yapıtlarında ortaya konduğu ve kültürün kendi'nin-bilinci'ne vardığı söylenebilir.

Diderot, güttükleri amacın "yaygın ve ortak düşünce tarzını değişikliğe uğratmak" olduğunu söylüyordu. Gerçekten de Aydınlanmacılar ve Ansiklopediciler, bilginin yanı sıra, ona bağıntılı olarak eyleme de önem veriyorlardı. Lucien Goldmann'ın belirttiği gibi, Aydınlanmacılar, "bilme ile eylemin arasındaki sıkı bağın bilincindeydiler. Ama onlar, ister doğaya ister insan toplumuna ilişkin olsun, praksişi (insan etkinliğini), insan eyleminde ya da aynı amacı güden birçok bireyin eşzamanlı eyleminde, bilme yoluyla edinilmiş özerk bilgilerin doğrudan uygulanması olarak görüyorlardı. Onlar için, ister doğa bilimleri, ister toplum bilimleri sözkonusu olsun, bilim, varlığı ve gelişimi, hiç kuşkusuz pratik gereksinimlerle ve bireylerin deneyimleriyle desteklenmiş ve hatta olanaklı kılınmış özerk bir gerçeklikti; ama bu bilimin içeriği, insanların tarihsel eylemiyle hiçbir şekilde belirlenmemişti. Dolayısıyla praksisin, toplum yaşamında, kuramsal bilgilerin ve ahlaksal ilkelerin uygulanması olarak önemli bir rolü vardı ve praksis, merakın ve araştırmanın gelişmesinde yararlı ya da zararlı bir etken olabilirdi; ama sözcüğün gerçek ve dar anlamında, hakikatin içeriği üzerinde etki gösterebilen ve insan ile toplumu nitel bir dönüşüme uğratabilen bir yaratıcı etkinlik değildi. Kısacası, Aydınlanma düşünürleri, düşünce ile eylem arasındaki bağıntıların diyalektik karakterini hiçbir zaman sezinlememişlerdi."

Ayrıca, Aydınlanma'nın katışıksız akılsal bir düşünüş ve kavrayış üzerinde temellendirilmek istenmesinin, bu düşünce akımını, karşısına dikilip eleştirdiği nesneyle yani dinle diyalektik olarak belirlenmeye zamanla yol açtığı ve aynı akımın kendine özgü bir çeşit bağınazlığa ve hoşgörüsüzlüğe sürüklenmesine yol açtığı da söylenebilir. Katışıksız, salt ve formal bir düşünüşün insan gerçekliğini, dinin ve inancın kaynağını ve ona duyulan gereksinimin anlamını kavrayamayacağı; soyut bir insan imgesiyle yetinmek zorunda kalacağı, Aydınlanma'ya yönelik irdelemelerde çok kez dile getirilmiştir. Hegel ve Goethe de Aydınlanma'yı bu açıdan eleştirirler

ve dolayısıyla, romantik, trajik ya da diyalektik dünya görüşlerine, bir tür zemin hazırlarlar.

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi'*nde, önce, Aydınlanma'nın başlıca eleştiri konusunun din olduğunu belirtiyor. Ama bu din, insan yaşamındaki eski anlamını ve etkinliğini kaybetmiş bir dindir. Çünkü Hıristiyanlık, Aydınlanma döneminde, insan bilincinin geçirdiği dönüşümler dolayısıyla (Goldmann, bir Marxçı, "burjuvazinin yükselmesi ve onunla birlikte akılcı düşüncenin de gelişmesi dolayısıyla" sözünü kullanabilir burada, diyor) sadece, Tanrı'ya ilişkin basit bir bilme, "bir Tanrı bilim" haline gelmiştir. Dolayısıyla Aydınlanma, tarihsel gelişimde dinin, insanoğlunun insan olması sürecindeki dinin somut yerini; bir çeşit "uyuyan bilinç" olması durumunu gözden kaçırmış ve dolayısıyla ona yönelttiği eleştiri de ele aldığı nesneyle sınırlanarak ve belirlenerek parçasal ve soyut bir eleştiri olarak kalmıştır. Ama Aydınlanma, boş inanç haline gelmiş bir dinle savaştı sadece; bu felsefe aynı zamanda dünyaya yönelik bir eleştiri anlayışı ve insanla evren arasında bir ilişkidir de ve bu ilişki, akılsal bilgi ve katıksız düşünme ve kavrama üzerinde temellendirilmiştir. Dolayısıyla Aydınlanma felsefesi, "her şeyi yıkan" ve bundan ötürü "kendisini de paralayan" bir eleştirel anlayış, "katıksız bir zekâsal düşünce" olarak ortaya çıkmaktadır. Goldmann şöyle devam ediyor: "Ama bu durumda, insana ve topluma ilişkin akılcı dünya görüşü, biçimsellikten kurtulamıyor; manevi dünyanın (ya da tinin) her tür açıklayıcı ve bilimsel bilgisinin biricik özsel içeriği (ya da Marxçı olarak Hegelci idealizmden uzaklaşarak söylenebileceği gibi; "praksisin, insanların tarihte ve tarih üzerinde gösterdikleri eylem olarak insanlığın tarihsel oluşumunun bilgisi" denebilir), Aydınlanma düşüncesinin bir eksiği olarak kalıyor. Akıl gözüyle seyretmenin sağladığı bilgiyi etkin bilime, nesnenin bilimini öznenin bilimine dönüştüren ve böylece bunların biriyle ötekini özdeşliğinin bilincine ulaşan biricik içerik, Aydınlanma'da yok. (...) İmdi, etkinliğin ve içeriğin olmayışı, Aydınlanma'nın temsil ettiği bu bilmeyi yetersiz kılıyor ve bilmede örtük olarak bulunan has (authentique) yan -Aydınlanma'nın tarihçi anlayıştan uzak olduğu halde etki gösterdiği ve tarihi etkilediği ölçüde bu yan-

dan söz edilebilir ancak- Aydınlanma'yı aşan bir perspektifle kavranabiliyor. Bilinç düzeyinde tarihsel olarak etki göstermiş olan bu örtük içerik, doğanın sistemli ve kapsayıcı olarak açıklanması; teknik açıdan uygulanması, evrensel olarak yaygınlaştırılıp öğrenilmesi ve bütün bunların, toplumsal yaşamı dönüşüme uğratma konusunda katkıda bulunması ve dolayısıyla somut tarihsel işlevini yerine getirmesidir."

Hegel, Aydınlanma içinde bir ileri adım olarak gördüğü Ansiklopedi hareketini, gerçek eylem için verilen savaşa götüren kesin bir atılım ve tamutamına kuramsal bir bilgi olan kendisini aşma çabası olarak değerlendirerek şöyle diyor:

"Bu dil, verilen yargı bir anlık gevezelik olduğu ve kendini hemen unuttuğu için, ancak bir üçüncü bilinç karşısında bir bütün olarak gösterebilir kendini ve bu bilinç, kendini katıksız zekasal kavrayış olarak da, darmadağınık özelliklerini, genel bir imge içinde toplayarak ve herkesin kavrayabileceği birşey haline getirerek gerçekleştirebilir ancak."

Goethe'nin Aydınlanma'yı eleştirisi de bir bakıma aynı doğrultuda yer alır. *Faust*'un ilk dizelerinde, Aydınlanma'nın idealleri ile, insanın sadece soyut akıl ve düşünce gücüyle yetinemeyeceğini dolaylı olarak ileri süren bütünsel bir varlık özlemi, karşıtlık içinde ortaya konur. Faust, her şeyi öğrenmiştir, ama bu evrensel bilginin sınırlarının da bilincindedir ve gerçek yaşama, insansal gerçekliğin özüne ulaşmak için edindiği evrensel bilginin yetersizliğini ve onu aşmak gerektiğini duyar. Goethe, bilginin yanı sıra ve ondan daha fazla, eylemin gerekliliği üzerinde durur. Faust, geniş ve derin bilgiler edinerek sadece Hıristiyanlıktan değil, ama her çeşit dinden sıyrılmıştır; ne var ki, eleştirel düşüncesi kendine dönerek, katıksız bilmenin sınırlarını ve yetersizliğini göstermiştir ona. Böylece Faust, katıksız akıl bilgisinin, gerçekliği gerektiği gibi kavrayamayacağı sonucuna varır. Eylemden bağımsız ve ayrılmış bilginin bir tanrının elde edebileceği birşey olduğunu ve böyle bir tanrıya yetebileceğini; ama insan yaşamını doldurabilecek temel bir içerik sağlayamayacağını düşünür. Goldmann, Goethe'nin eyleme verdiği önemi değerlendirerek onun bilgi ve eylem arasında diyalektik bir ilişki gördüğü sonucuna varıyor ve Aydın-

lanma felsefesine yönelttiği eleştirileri de bu açıdan temellendiriyor. Ayrıca, Faust'un Aydınlanma felsefesinin idealini bir yana bırakırken, yeniden Hıristiyanlığa dönmediğini, ama tarihsel insan eylemi kavramına yaklaştığı ölçüde, dinin açık anlamlarının ötesinde, insansal, evrensel ve tözsel mesajını kavramaya başladığını ve bu mesajın ortaya attığı sorunlara bir başka düzeyde cevap verilmesinin gerekli olduğunu ve Aydınlanma'nın sözü geçen sorunların kavranmasına set çekmekle kalmayıp, ortaya konmaları hakkını da yadsıdığını söylüyor.

İnsanın, eylemiyle hem kendini, hem dünyayı dönüşüme uğrattığı ve dolayısıyla özneyle nesneden herhangi birine egemenlik tanınarak insanlığının açıklanamayacağı ve insanın kendini yaratan bir varlık olduğu görüşüne, temeline dayanan bu tür diyalektik bir düşünceden kaynaklanan eleştiriler, Aydınlanma'nın, içinde yer aldığı düşünce tarihi sürecinden ayrı düşerek bir başka kültür çevresine aktarıldığı zaman başına gelenleri açıklamak bakımından çok önemlidir.

Batı dünyasının ürünü olan düşünce akımları ve bu arada özellikle Aydınlanma, içinden çıkmış olduğu felsefi bağlama tamamen yabancı ve çoğunlukla karşıt kültür ortamlarına aktarılacak istendiğinde, genellikle yanlış bir kopyaya dönüşüyorlar. Doğu'nun genellikle akılsal düşünce geleneğinden yoksun, özgür düşüncenin ve eleştirinin ne olduğunu bilmeyen bireysiz ve felsefesiz toplumlarında bu durum açık bir biçimde kendini gösterir. Herhangi bir sanayi ürününü ithal edip sahiplenmek ve onu kendinin sanıp mutlu olarak tavra satmak, bir düşünce ya da bilim ürününü sahiplenmeye kalkışmaktan çok daha kolaydır. Ama her iki durumda da bir ithalat söz konusudur ve bir makineyi üretemeyen, bu aracı ne ölçüde sakarlık ve acemilikle kullanabiliyorsa, düşünce üretmeyen bir kültüre bağlı bir kişi de, dışardan aktardığı düşünce karşısında öylesine acemidir. Bu sorun, tam anlamıyla bir felsefe ve düşünce tarihi sorunu değildir; daha çok kültür etkileşimleri tarihi ve sosyolojisi kapsamı içinde yer alır. Çünkü, Batı ve genellikle Doğu düşünce tarihleri arasında bir zamanlar belli bir alışveriş ve ilişki gerçekleşmiş de olsa, bu ilineksel bağlantıya rağmen, organik ve öze değgin bir türdeşlik yoktur. Dolayısıyla Doğu'da ve Tanzi-

mat'tan bu yana Türkiye'de Batı düşüncesini, felsefesini ve özellikle üzerinde çok durulan Aydınlanma'yı benimseme ve özümleme çabaları da aslına sadık olmayan bir kopyadan ileriye geçememiş, öncesi ve sonrası olmayan havada, soyut ve bulanık bir düşünce yığını olarak kalmış; siyasal iktidarın resmi ideolojisinin gerekçesi ve çoğunlukla da bir baskı aracı olarak iş görmüştür.

Örneğin Türkiye'de, özellikle Cumhuriyet döneminde, resmi ideolojinin temeli olarak pozitivizmin yanı sıra benimsenmiş olan Aydınlanma, hemen hemen boyutlarından bir tanesine, yani laikliğe indirgenmiş; Aydınlanma'nın özgür düşünce ve eleştiri gibi öteki temel boyutları, resmi ideolojinin mutlak kısıtlamasına uğramıştır. Halkın cahil olduğunun ve bunun biricik temel nedeninin dinde aranması gerektiğinin düşünülmesi; akıl öğretme yoluyla bilgilendirme, emir verme ve baskı yapma gibi tutumların doğal bir davranış haline gelmesine yol açmıştır. Kendisinden başkasına tahammül edemeyen bu garip Aydınlanma anlayışı; körü körüne inanma ve savunma bakımından, yani biçimsel (formel) açıdan aralarında hiçbir fark bulunmayan, ama körü körüne inandıkları ve savundukları varlıklar ve görüşler bakımından, yani içeriksel açıdan birbirinden ayrılan "ilericiler" ve "gericiler" arasındaki karşıtlığı sürekli olarak beslemiş; manevi ve siyasal alanda tam bir anlayışsızlık, inat ve çözümsüzlük doğurmuştur ve bu, Türkiye'de Aydınlanma'nın başına gelen kötü serüvenlerden sadece bir tanesidir.

KAYNAKÇA

Kâmuran BİRAND, "18. Asır Fransız Tefekkürü ve Namık Kemal", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 1, 1945.

Lucien GOLDMANN, *La Bourgeoisie Chrétienne et les Lumières*.

Macit GÖKBERK, *Felsefe Tarihi*.

HORKHEIMER-ADORNO, *Dialectic of Enlightenment*.

Jean HYPOLITE, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*.

Alain PONS, *Introduction, Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences des Arts et des Métiers*.

Hilmi Ziya ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*.

Felsefenin Başına Gelenler

İslam kültür çevresinde, başlangıçta belli bir özgünlük gösteren, ama her zaman dinsel dogmaları göz önünde tutmak zorunda kalan felsefenin, XIII. yüzyıldan sonra silinip gittiğini biliyoruz. Felsefe, bundan sonra, Hristiyan Orta Çağı'ndaki gibi, tanrıbilimin hizmetkârı olarak bile varlığını sürdüremiyor. Kelam, yani İslam tanrıbilimi, tüketici bir biçimde felsefenin yerini alıyor. Zamanla Kelam da, başlangıçtaki cevvaliyetini kaybedip, ezberlenen ve sürekli olarak yinelenen kalıp düşünceler olarak donuyor. Osmanlı medreselerinde okutulan ve bir-iki kitapta kapsanmış olan Kelam, yüzyıllarca felsefeyi unutturuyor. Başka bir deyişle, mantıksal, özgür ve eleştirici düşünce olarak gerçek felsefe, insan bilincinden dışlanıyor ve varlığını, içi boş ya da anlamından kaydırılmış ve sadece bilgelik ya da ahlak anlamına gelen bir sözcük olarak sürdürüyor. Burada dikkati çeken, felsefenin, dinsel ideoloji alanından dine-karşıt-olan'ın alanına atılması; yoldan çıkarıcı ve tehlikeli bir şey olarak görülmesidir. Nitekim Nâbi şöyle diyor:

Hikmet ü felsefeden eyle hazer
Evliya zümresine eyle nazar

Yani, "Hikmet ve felsefeden kaçın / Evliyalara bak; onlara yönel".

Altı yüz yıllık bir kültürün, insan özneliliği üzerindeki etkilerinin, toplumsal-siyasal reformlarla kolayca değişmeyecek olduğunu düşünürsek, felsefenin de bu tür biçimsel reformlar

içinde, daha önce edinmiş olduğu statüden kolayca sıyrılama-yacağı sonucuna varabiliriz. Ama bu sonucu, felsefenin somut yaşamda edindiği anlamı saptayarak göstermemiz gerekir. Yani sözkonusu olan, reformcu resmi ideolojinin felsefeyi nasıl anladığının yanısıra, felsefenin pratikte ve günlük dilde ne anlama geldiğini ve yerini saptamaktır.

Türkiye’de, ekonomiye işlemeyen biçimsel reformların, özellikle II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde, eskiden dinsel ideolojinin dışladığı ve yok saydığı felsefeye, Batılılaşma iddiaları dolayısıyla, pratikte, kendine hizmet edecek bir düşünsel araç statüsü vermeye yöneldiği söylenebilir. Nitekim bu iki dönemde felsefe, aydınlanma ve pozitivizm görüşlerinin, derme çatma ve yüzeysel bir biçimde benimsenmesinin cenderesine sokulmuş ve resmi ideolojiye ters düşeceğinden korkulan gerçek felsefeye ise izin verilmemiştir. Kısacası, akılsal ve eleştirel bir düşünce çabası olarak felsefe, dine karşıt olmaktan çıkarılmış, ama resmi ideolojinin karşıtı olarak konmuş ve yasaklanmıştır. Bunun apaçık örnekleri, Hegel’in diyalektik felsefenin üniversitelerde yıllarca okutulmaması ve ondan kaynaklanan Marksçılığın en sert önlemlerle susturulmasıdır.

Ayrıca, resmi ideolojiye ters düşen ve eleştirici bir tehdit olarak görülen sosyalizm düşüncesinin ve ona dayanan siyasal yapının belki de fark edilmeden felsefeyle özdeşleştirildiğini söyleyebiliriz. Nitekim uygulanmış sosyalizmin ve SSCB’nin çöküşü, felsefeden duyulan korkuyu hayli gidermiş olmalı ki, bugün, politikacılardan işadamlarına kadar hemen herkes, “bizim felsefemiz” sözünü ağızından düşürmüyor ve resmi ideolojinin yordakçılığını yıllardır yapan bazı köşe yazarları da, felsefi düşünce sandıkları şeyleri geveleyip duruyorlar. Öte yandan günlük ve yaygın bilinçte “felsefe” sözcüğü, “boş söz” anlamını hâlâ koruyor.

İnsan Üzerine Bahis

Eski Doğu dinleri ya da tektanrıci büyük dinler, insanoğlunun şeytansal yanı, "kör nefsi" ya da hayvansallığı üzerinde önemle dururlar. Tanrı'nın inayeti, yol göstericiliği ve bunların yanı sıra cezalandırıcılığından kaynaklanan caydırıcı korkuyla insanoğlunun hayvansal ve bencil yanından sıyrılabilmesi düşünülür. Bu dinlerin ileri sürdükleri öğretinin özünü oluşturduğu söylenebilir. Ama kurtuluşa ulaşma olasılığına rağmen insanoğlunun aslında kötü bir yaratık olduğu düşüncesi, genellikle din öğretilerinde içermiş durumdadır.

Buna karşıt olarak, insanoğlunu, içgüdülerin ve bireysel dürtülerin tutsağı olan bir yaratık değil de, bir akıllı varlık olarak gören Antikçağ ve Yeniçağ felsefeleri, mutluluğun ve insanca yaşamın insanın kendi elinde olduğunu, bireysel tutumlar ya da toplumsal düzenlemelerle sağlanabileceğini genellikle ileri süren bir düşünce çizgisini izlerler.

Örneğin Sokrates, "İnsan bilerek kötülük işlemez" der; Platon, belli bir toplum örgütlenmesiyle insanın doğru dürüst yaşayabileceğini düşünür. Bütün ütopyaların da aynı düşünceye dayandığını söyleyebiliriz. Aydınlanma felsefesiyle birlikte, insanoğlunun bir düşünce ve bilgi varlığı olduğu görüşü doruğuna ulaşır; insanca yaşamın, aklın ışığı ve bilimsel bilgiyle gerçekleştirileceği ileri sürülür.

İnsanın varlığını sadece zihinsel kavrayışa ve bilgiye indirgediği ve bu varlığın öteki boyutlarını göremediği için Aydınlanma'yı eleştiren Hegel, yine de evrenin temelindeki manevi ilkenin, yani Tin'in, insanoğlunda kendine dönerek kendi'nin-

bilinci'ne ulaştığını, bireyin, toplumun ve devletin özgerçeklerine uygun varlığı nihayet bulduklarını ve bunun da sadece kendi felsefesinde açıklanmış ve temellendirilmiş olduğunu ileri sürer. Marxçılığın, Hegelci Tin'i bir soyutlama olarak gördüğünü ve onun yerine insanoğlunun doğa, toplum ve kültür üzerindeki etkinliğini (praksisini) koyduğunu biliyoruz.

Dolayısıyla Marxçılık, insanoğlunun gerçek ve eksiksiz varlığına ulaşmasını, yabancılaşma yüzünden elinden kaçmış ve kendisini tutsak etmiş ürünlerine egemen olmasında görüyor ve bu görevi yerine getirecek toplumsal gücün de işçi sınıfı olduğu söylüyordu.

Ote yandan, insanın kökçe kötü ve bencil olduğunu ileri süren düşünce, felsefi açıdan pek sistemli olmayan görüşler ileri süren liberalizm düşünceleri tarafından geliştirildi, ama *Bentham* ve *Nietzsche* ile temellendirilmiş bir kuram haline geldi. Batı dünyası, yani kapitalizm, gündelik ve yaygın insan anlayışını, bu tür düşüncelerde ve ekonomi kuramcılarında mantıksal ve bilimsel bir form içine sokulmuş halde buldu.

Sovyet sosyalizmiyle gelişmiş kapitalist dünya, birbirine karşıt bu iki insan anlayışı, insan üzerine oynanan bu iki bahis zemini üzerinde karşı karşıya geldiler. Başka bir deyişle bu çatışma, insana ilişkin iki felsefi görüşün tarih içinde ve uygulanmada sınavdan geçmesiydi.

Sosyalizmin çöküşüyle ortaya çıkan tek kutuplu dünya, şimdilik, insanoğlunun, toplumu kendi etkinliğiyle düzenleyerek ve hakça bir düzen kurarak yaşamayı değil de, bireysel bir kör doğuşuyla her şeyi mal ve kâr haline dönüştüren bir kargaşa ve gaddarlık içinde yaşamayı seçmiş olduğunu gösterir gibi.

Aydınlık Gazetesi, 20 Mayıs 1993

Bizdeki Laiklik

Hegel dini, "uyuyan bilinç" diye tanımlar. Demek ki din, insanın kendini bilişinin kendi'nin-bilincinin yetkinliğe ulaşmamış bir şeklidir. İnsanoğlunun çaresizlikleri, protestoları, özlemleri ve avunmaları başka bir mecra bulamadığı zaman dinde toplanır da diyebiliriz. Dolayısıyla din olgusunu Cumhuriyet dönemi resmi ideolojisinin sadece politika malzemesi olarak kullandığı "ilerici-gerici" "laik-yobaz" çerçevesi içinde ele almak ve bu soyut kavramlara indirgemek yetmiş yıllık hataları tekrarlamaktan başka şey değildir.

Laiklik, insan bilincinin, insanın insan olmasının çok önemli bir aşamasıdır kuşkusuz. Ama ortaya çıktığı tarihsel-toplumsal koşullardan soyutlanarak tek başına ele alındığında, kendi öz amacına ters düşen bir tutumdur. İnsanca yaşamının koşullarını gerçekleştirmeye yönelmeden, bireylerin düşsel de olsa doğru ve iyi bir düzeni özlemelerine karşı çıkmak ne ölçüde haklı olabilir? Dini sadece bilgisel açıdan ele alarak ve sadece düşünce planında kalarak eleştirmek, yasaklamak ne gibi olumlu bir sonuç verebilir, Marx'ın "düşüncelerle somut (fiili) bir durumun ötesine geçilmez" dediğini unutmayalım.

Türkiye'nin tarihsel-kültürel çerçevesi içinde laiklik iddiasının her tarafa çekilebilir bir tutum olarak ortaya çıktığını görüyoruz. Özellikle son yüz elli yılda kendi bilincine çoğunlukla varmamış halk hareketlerinin ve protestolarının yobazlık diye bastırıldığını, azınlıkların kimlik arayışlarının sadece dinsel bir başkaldırı olarak görüldüğünü ve gösterilmek istendiğini biliyoruz. İttihat-Terakki'den kaynaklanan ve Cumhuriyet döne-

minde radikal bir biçim alan din düşmanlığı ve yobazlık-karşıtı edebiyat, asker ve sivil bürokratlar zümresinin kendi iktidarını dayandırdığı ve sürekli olarak kullandığı bir ilke ve söylemdir aslında. Yetmiş yıllık bir iktidarın gericiliği ve yobazlığı doğuran koşulları ortadan kaldırmaması da kendi varlık nedenini elinden kaçırmak istememesinden kaynaklanır. Öte yandan dünyanın en büyük sömürücü ve sömürgeci devletlerinin de laik olduklarını hatırlayalım.

Birçok konuda olduğu gibi laiklik sorununda da Marxçı düşüncenin kendi bağımsızlığını kazanması, kendi ayakları üzerinde durması için yeni bir düşünsel çabaya girişmenin zamanıdır şimdi. Özellikle bazı sol çevrelerin haklı olarak belirttikleri gibi, "Kemalizmin tezgâhında dokunmuş solculuk" ile Marxçılık arasındaki örtüşmezliği ve uyuşmazlığı apaçık bir biçimde ortaya koymak gerekiyor.

Laiklik savunuculuğunun bazı gazetelerdeki köşe yazarlarının allayıp pullayarak ileri sürdükleri "Aydınlanma Devrimi" kavramı ile birlikte yürütülmeye çalışıldığını da görüyoruz. Yıllardır kendi daracık kafalarının ve buyruklarının dışına taşan düşünceleri ve yazıları yasaklayanlar meğer "Aydınlanma Devrimi"ni gerçekleştirmişler! Aydınlanma felsefesini insanlığın biricik ve en yüce fikir aşaması olarak görmenin ve bu köşe yazarlarından birinin yaptığı gibi bu felsefe ile Hegel'i aynı kefeye koymanın ve özdeşleştirmenin gülünç yanları da var. İnsan böyle bir şey yapmadan önce genel felsefe tarihleriyle yetinmeyip Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni okumaya çalışmalı. Hegel bu ünlü kitabında, Aydınlanma felsefesini köklü bir eleştiriden geçirir ve bu felsefenin insan bilincinin ilerlemesinde gerekli ama yetersiz bir aşama olduğunu gösterir. Gerçekten de Aydınlanma felsefesi, insanoğlunu salt bir düşünce ve bilgi varlığı olarak görür; onun duygularını, özlemlerini, umutlarını gereken önemle ele almaz. Başka bir deyişle insanı bütünsel bir varlık olarak görmez. Goethe de *Faust*'ta Aydınlanma'yı aynı doğrultuda eleştirir. İnsanı, düşünceyle, bilgiyle ve buyrukla yönlendirilebilir bir yaratık olarak gören Aydınlanma felsefesi, toplumsal ekonomik ve dolayısıyla kültürel dönüşümleri gerçekleştiremeyen Asya-ti-

pi bir despotluğun eline düştüğünde, kaçınılmaz biçimde yozlaşır ve bir baskı aracına dönüşür.

Son günlerde Salman Rüşdü'nün hiçbir sanatsal değer taşımayan romanı üzerinde tartışılıyor. Türkiye'nin bütün sorunları, Cahiliye döneminin bazı putlarına indirgenmiş gibi. Salman Rüşdü haklı olsa ülkenin ekonomik toplumsal manevi sorunları çözülmüş mü olacak? Hurafeleri ve genellikle dini sadece düşünce alanında kalarak eleştirmek yeterli mi? Marxçılığın dine soyut olarak karşıt bir görüş değil, dinin kaynaklandığı ekonomik ve toplumsal koşulların yerine insanca bir düzen koyarak dini *aşmaya* çalışan bütüncü bir düşünce ve eylem olduğunu unutmamak gerekir.

Aydınlık Gazetesi, 29 Haziran 1993