

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

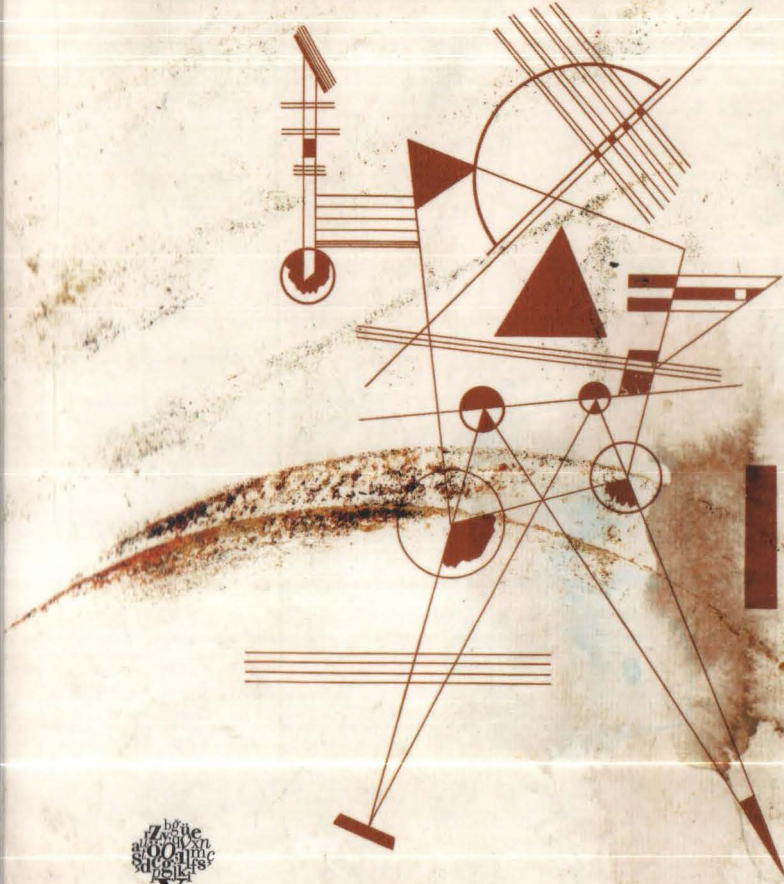
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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>

GYÖRGY LUKÁCS MARKSİZM Mİ VAROLUŞÇULUK MU?

Fransızcadan Çeviren: Mehmet Sert



Yordam Kitap

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

GYÖRGY LUKÁCS • MARKSİZM Mİ VAROLUŞÇULUK MU?



György Lukács (1885 - 1971)

1885'te Budapeşte'de doğdu. Marksizme önemli katkıları olan düşünür, felsefeci, edebiyat ve estetik teorisyenidir. Budapeşte Üniversitesi'nde felsefe ve hukuk okudu. Yayın yönetmenliği, üniversite profesörlüğü, kültür bakanlığı gibi çeşitli görevlerde bulundu. Marksist sınıf kuramı temelinde özellikle sınıf bilinci kavramı üzerine yaptığı çalışmalar ile ideoloji teorisi alanında çok sayıda eser verdi. Edebiyat, estetik ve tiyatro kuramlarına ve eleştirilerine dair çalışmalar yaparak bu alanda pek çok önemli esere imza attı, sınıf mücadelesi ve sanat arasındaki ilişkiyi takip etti. Özne, şeyleşme, yabancılaşma, sınıf bilinci gibi kavramlar üzerine eğilerek eserlerinde bütünlüklü bir Marksist bakış açısı sundu.

Türkçede yayımlanmış kitaplarından bazıları: *Estetik I-II-III* (Payel Yayınları, 1978, 1981, 1988, çev. Ahmet Cemal), *Avrupa Gerçekçiliği* (Payel Yayınları, 1987, çev. Mehmet H. Doğan), *Aklın Yıkımı 1-2*, (Payel Yayınları, 2006, çev. Ayşe Tekşen Kapkın), *Tarihsel Roman* (Epos Yayınları, 2010, çev. İsmail Doğan), *Goethe ve Çağı* (Sel Yayıncılık, 2011, çev. Ferit Burak Aydar), *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı* (Sözcükler, 2013, çev. Cevat Çapan), *Tarih ve Sınıf Bilinci* (Belge Yayınları, 2014, çev. Yılmaz Öner), *Lenin'in Düşüncesi: Devrimin Güncelliği* (Belge Yayınları, 2017, çev. Ragıp Zarakolu), *Toplumsal Varlığın Ontolojisi: Hegel-Marx-Emek* (NotaBene Yayınları, 2018, çev. Doğan Barış Kılınç), *Roman Kuramı* (Metis Yayınları, 2019, çev. Cem Soydemir).

Orijinal adı:

Existentialisme ou Marxisme

Macarcadan Fransızcaya Çeviren: E. Kelemen

Les Éditions Nagel, Paris, 1961



MARKSİZM Mİ VAROLUŞÇULUK MU?

György Lukács

Fransızcadan Çeviren:

Mehmet Sert

Yordam Kitap: 385 • Markölzm mi Varoluşçuluk mu? • György Lukács

ISBN 978-605-172-416-4 • Çeviri: Mehmet Sert

Düzeltilme: Cemre Cemri • Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç

Sayfa Düzeni: Gönül Göner • Birinci Basım: Şubat 2021

© Yordam Kitap, 2020

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 44790)

Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat: 3 34110 Cağaloğlu - İstanbul

Tel: 0212 528 19 10 • W: www.yordamkitap.com • E: info@yordamkitap.com

www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap

www.instagram.com/yordamkitap

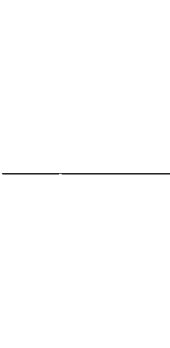
Baskı: Pasifik Ofset (Sertifika No: 44451)

Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1

Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2

34310 Haramidere / İstanbul

Tel: 0212 412 17 77



MARKSİZM Mİ VAROLUŞÇULUK MU?

İÇİNDEKİLER

YAZARIN İKİNCİ BASKI İÇİN NOTU	9
FRANSIZ YAYIMCININ NOTU	11
GİRİŞ	15
I BURJUVA FELSEFESİNİN BUNALIMI	23
1 Fetiş Olmuş Düşünce ve Gerçeklik	25
2 Burjuva Düşüncesinin Gelişimi	27
3 Emperyalizmin Felsefesi	33
4 Sözde Nesnellik	37
5 “Üçüncü Yol” ve Mit	42
6 Sezgi ve Akıldışıcılık	45
7 Bunalımın Belirtileri	51
II FENOMENOLOJİDEN VAROLUŞÇULUĞA	57
1 Tavır Alış Olarak Yöntem	58
2 Hiçlik Miti	67
3 Özgürlük Fetişi	78
III VAROLUŞÇU AHLAKIN ÇIKMAZI	89
1 Varoluşçuluğun Tarihsel Durumu	89
2 Niyet Ahlakı ve Sonuç Ahlakı	96
3 Sartre Marx’a Karşı	105
4 Belirsizliğin Ahlakı ve Varoluşçu Ahlakın Belirsizliği	118
5 Varoluşçu Ahlak ve Tarihsel Sorumluluk	144

IV LENİNCİ BİLGİ KURAMI VE MODERN FELSEFENİN SORUNLARI .	183
1 Maddeciliğin İdeolojik Güncelliği	
ve Modern Felsefenin Sorunları	183
2 Maddecilik ve Diyalektik	193
3 Bilgi Kuramında Kestirimin Diyalektik Anlamı	201
4 Bütünsellik ve Nedensellik	209
5 Bilginin Öznesi ve Pratik Eylem	216

YAZARIN İKİNCİ BASKI İÇİN NOTU



İtiraf etmeliyim ki, editörümün bundan on yıldan uzun bir zaman önce yayımlanmış incelemelerimi yeniden basma niyeti beni biraz endişelendiriyor. Bu küçük çalışmanın felsefi temeli konusunda böyle bir endişem yok. Varoluşçuluğa yönelik temel eleştirimin bugün de arkasındayım. Ancak, bazı tarihi olaylar konusundaki düşüncelerim zamanla değişti. Sözgelimi, Hruşçev'in 1956'daki konuşmasından sonra, 1938 yılındaki büyük davaların gereksiz olduğunu artık biliyorum. Kitabımda bu olaylara bağlı olarak öne sürdüğüm tarihî, felsefi ve ahlaki görüşler, soyut bir bakış açısından doğru olsalar da, verilen tarihî örnekler artık geçersizdir. Bu yeni manzaranın birtakım felsefi sonuçlar da getirmesi doğaldır. Ama bunların Marksizmin temelleriyle de, onun varoluşçuluğa karşı çıkışıyla da bir ilgisi bulunmadığı göz önünde tutulursa bunları göz ardı edebiliriz.

Bu arada Sartre'ın ve Merleau-Ponty'nin siyasi, dolayısıyla felsefi pozisyonlarını tamamen değiştirmiş olmaları çok daha önemli. Onlarla bugün girişilecek bir polemik, pek çok bakımdan farklı sonuçlara varacaktır.

Bugünlerde estetikle ilgili kitabımla fazlasıyla meşgul olduğumdan, *Marksizm mi Varoluşçuluk mu?* başlıklı çalışmamı yeni baştan ele almam mümkün gözüküyor. Ancak, Sartre'ın felsefesinin yeni sorunlarından pek çoğunu, estetikle ilgili kitabımı tamamladıktan sonra yazmayı düşündüğüm etikle ilgili kitabımda ele alabileceğimi umuyorum.

György Lukács

Budapeşte, 11 Nisan 1960

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

FRANSIZ YAYIMCININ NOTU



György Lukács'ın yapıtı birkaç sayfada değinip geçilemeyecek kadar önemli. Onun düşüncesinin gelişim çizgisini ve araştırmalarının sonuçlarını ortaya koyabilmek için uzun bir inceleme gerekirdi. Biz burada yalnızca onu kişisel yönden tanıtmaya çalışacağız, çünkü *Marksizm mi Varoluşçuluk mu?*, Lukács'ın Fransızcaya çevrilmiş ilk kitabı.

Lukács 1885'te Budapeşte'de doğdu. Öğrenimini bu kentte ve çeşitli yabancı üniversitelerde sürdürdü. Daha öğrencilik yıllarında, birkaç arkadaşıyla birlikte ilk Macar serbest tiyatrosunu kurdu: Ibsen, Strindberg gibi yazarların oyunları burada sahnelenecekti. Bu tiyatro deneyimi sayesinde, 1908'de iki ciltlik ilk kitabını, *Modern Dramın Gelişimi*'ni çıkardı.

Üç yıl sonra, denemelerden oluşan *Ruh ve Biçimler*'i yayımladı. Kitap, *Siyasetdışı Bir Adamın Gözlemleri* adlı yapıtında ondan övgüyle söz eden Thomas Mann'ın; Fransa'da ise Charles Andler ve Félix Berteaux'nun ilgisini çekecekti. Berteaux 1913'te NRF dergisinde çıkan yazısında şöyle diyordu: "Bu denemeler alışageldiğimiz eleştirinin çok ötesine geçen derinlemesine ve ayrıntılı felsefi değerlendirmelerle dolu. Ele aldığı yapıtı yeniden yaşatan ve oradan çok dikkate değer düşünceler çekip çıkaran bir metafizikçiyle karşı karşıyayız."

Lukács 1916'da estetik ile sosyolojiyi birleştiren *Roman Kuramı* adlı incelemeyi yayımladı.

1918'de Macar Devrimi başladığında Lukács Budapeşte'deydi ve Milli Eğitim Bakanı oldu. Devrimci hükümetin düşmesinden sonra yurtdışına çıktı ve 1929'a kadar Viyana'da yaşadı. *Tarih ve Sınıf Bilinci, Lenin, Moses Hess ve İdealist Diyalektik* adlı yapıtlarını bu dönemde yayımladı.

1929'da Moskova'ya gitti ve Marx-Engels Enstitüsü'nde çalışmaya başladı. 1931'de Rusya'dan ayrıldıysa da 1933'te geri dönerek Bilimler Akademisi'nin Felsefe Enstitüsü'ne geçti. Bu dönemde çeşitli dergilerde pek çok inceleme yayımladı ve ancak savaştan sonra yayımlanabilen birçok kitap kaleme aldı.

Lukács 1945'te Macaristan'a döndü ve halen Budapeşte Üniversitesi'nin Estetik ve Uygarlık Tarihi Kürsüsü'nde çalışmakta. Son iki yılda yayımladığı incelemeler: *Balzac, Stendhal, Zola; Tarihsel Roman; Büyük Rus İdealistleri; Edebiyat ve Demokrasi; Nietzsche ve Faşizm; Alman Edebiyatı Tarihi; Goethe ve Çağı. Hegel ve Kapitalist Toplum Sorunu* adlı yapıtı ise yayımlanmak üzere.

Lukács'ın 1946'da Uluslararası Cenevre Buluşmaları çerçevesinde söyledikleri büyük ilgi uyandırdı. Bu konuşmasından ve Karl Jaspers ve Merleau-Ponty ile yaptığı tartışmadan uzun bölümler *La Nef* dergisinde yayımlandı.

Marksizm mi Varoluşçuluk mu? adlı çalışmayı kaleme alma fikri İsviçre'de doğdu. Lukács, varoluşçulukla ilgili denemelerinden birini esas alarak daha ayrıntılı bir incelemeye girişti. Marksizmin en gözde kuramcılarının birinin bu yeni felsefi akıma cephe alması yerinde bir çıkıştı.

Bu kitabın György Lukács'ın Fransızcaya çevrilen ilk kitabı olması da ayrıca önemli. Lukács bu yapıtında diyalektik maddeciliğin bilgi kuramının sorunlarıyla ilgili olarak da yeni pozisyonunu belirlemekte. Lukács aşağı yukarı on beş yıldır, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde öne sürdüğü bilgi kuramını geride

bıraktığını söylüyor. Bugüne kadar yayımladığı pek çok çalışmada bu sorunları yeniden ele alma fırsatını bulamamıştı. *Marksizm mi Varoluşçuluk mu?* incelemesinin son bölümünde, Marksist felsefenin temel sorunları üzerine yeni görüşünü nihayet ortaya koyma fırsatını buldu. Lukács'ın bu katkısı modern felsefenin gelişimini izleyenlerin gözünden umuyoruz kaçmayacaktır.

GİRİŞ



Okurlara bugün sunduğumuz inceleme, değindiği sorunları, yöntem düzeyinde de, tarihsel bakımdan da, her açıdan ele alma iddiasında değil.

Diyalektik maddecilik ile varoluşçuluk arasındaki tartışmalar bazen çok dar bazen çok geniş bir çerçevede cereyan etti. Tartışmaya her iki taraftan da pek çok kişinin katılmış bulunması, işin gelip geçici parlamalardan ibaret olduğunu düşündürmemeli; daha çok “ezeli” bir felsefi mücadelenin sürüp gittiğini söyleyebiliriz.

Aslında tartışmanın konusu emperyalist aşamaya özgü ideolojik bir sorundur. Ancak, bütün bu türden sorunlar gibi bu sorun da, köken itibarıyla, Fransız Devrimi’ni izleyen döneme aittir. Daha genel bir ifadeyle, düşüncedeki iki yönelimin çarpışması söz konusudur: Biri Hegel’den Marx’a uzanan yönelim; öbürü, 1804’ten başlayarak, Schelling’i Kierkegaard’a bağlayan yönelim. Marx ile Kierkegaard’ı birbirine paralel saymak çok revaçta bir moda haline gelmiş bulunsa da, felsefi açıdan savunulamaz; ama bunun arkasındaki gerçeği, yani nesnel idealizmin iflasını açıkça ayırt edebiliriz. Buradan bize kalan miras, sol yönelim, yani diyalektik maddecilik ile varoluşçuluk tarafından temsil edilen sağ yönelim arasındaki tartışmada karşımıza çıkıyor. Kierkegaard’ın felsefesinde de Schelling’in son dönem felsefesinde de varoluşçu anlayış ilahi ve mistiktir.

Etkili olacak bir düzeye varamamasının ve bu ilk biçimiyle, tamamen gerici bir çıkmaza girmesinin sebebi de budur.

1848 Devrimi'nin yenilgisinin ardından, burjuvazinin egemenliğine bağlı olarak, iktisadi ve siyasi açıdan "güvenli" uzun bir dönem geldi. Dolayısıyla, felsefi düzlemde de bu dönemin, "utangaç maddecilik" (Engels) ile tekbencilik [solipsizm] arasında gidip gelen bir bilinemezlikle [agnostisizm] yetinmesi olağandı.

Ancak emperyalist aşamanın başlarında bir değişiklik söz konusu oldu. Felsefi idealizmi kurtarma fırsatı işte o dönemde, Mach ile Nietzsche'den varoluşçuluğa uzanan bir "üçüncü yol" olarak ortaya çıktı. Bu yönelim maddecilik karşısında olduğu kadar bilgi kuramı açısından geride bıraktığını öne sürdüğü idealizm karşısında da tarafsız kalmak niyetindeydi. Öte yandan, felsefi revizyonizm, işçi sınıfının ideolojisini burjuva anlayışına doğru çekerek maddeciliğe ve diyalektiğe cephe aldı. Bu "uyarlama" çabası, "güvenli" döneme ait burjuva ideolojisinin eksiksiz ve yalın biçimde kabulünden, iyice gerici ideolojilerin ortaya konmasına kadar uzanıyordu (sözgelimi de Man'ın çizgisi rastlantı eseri ortaya çıkmış değildir). Bu gelişime karşı, tutarlı bir maddecilikten hareket ederek diyalektiği yenileyen Lenin'in tavrından söz edebiliriz. Onun tavrı, yeni tarihsel olguları ve doğa bilimlerinin gelişimiyle ortaya çıkan yeni felsefi sorunları eksiksiz bir biçimde tanımlamaya dayanmaktadır.

Böylece, günümüz düşüncesinin durumunu en iyi açıklayan dikkat çekici gerilimin kaynağına geliyoruz: Nesnel idealizm uğradığı nihai bozgundan sonra artık ancak birtakım gerici mitlerden beslenebilir; öznel idealizm geleceğe dair söyleyecek bir şeyi kalmayınca hızla kötümserliğe sürüklenmekte, eski tip maddecilikse aşılmış bulunmakta. Asıl felsefi mücadele, "en re-

vaçta” (*up to date*) biçimini varoluşçulukta bulan “üçüncü yol” ile diyalektik maddecilik arasında cereyan etmektedir.

İşaret ettiğimiz tarihsel durumdan başlıca üç grup sorun ortaya çıkıyor: Bilgi kuramı alanında ağır basan konu nesnelliğe ulaşmak çabasıyken, ahlak düzeyinde, özgürlüğü ve kişiliği kurtarmak ve nihayet, tarih felsefesi açısından, nihilizme karşı mücadelede yeni perspektifler açmaktır.

Bu üç grup sorun arasında çok sıkı bir bağ var; felsefi açıdan bunları bir arada çözmek gerekiyor.

Söz konusu üç grup sorunun gelip dayandığı ortak temel, içinde yaşadığımız toplumsal ve tarihsel gerçekliğin artık iyice göze batan eğretiliğidir. Fransız Devrimi’nden önceki felsefe bu sorunun farkında değildi. Ona göre, tarihsel ve toplumsal mücadele akıl (yükselen burjuva toplumu) ile akıldışı (çöken feodal mutlakiyet) arasında cereyan ediyordu. Gerçek tarihsel durum ile onun felsefi tanımlanışı arasındaki çelişkiler ancak bu dönemin sonlarında ve o zaman bile tam bilincine varılamayan felsefi biçimlerde ortaya çıktı. Sözelimi Kant’ta bu durum dogmatizm (doğrulanmamış nesnellik) ile kuşkuculuk (görelilik) arasındaki çatışkı olarak kendini gösteriyordu. Ama Kant sorunun gerçek temelini göremediğinden ancak yarım, sözde çözümler bulabildi. Oysa bu sözde çözümler, özellikle “güvenli” dönemin felsefesinde bütün Avrupa düşüncesini etkisi altına alacaktı. Görelilik ile mutlak arasındaki ilişkinin diyalektik bir sorun olduğu ancak daha sonra doğru bir biçimde belirlenebildi ve çözüme ulaştırılabildi; bunun için de gerçekliğin bütünündeki tarihsel özelliğin ve her şeyden önce de, süregiden kapitalist dönemin eğreti, geçici olduğunun bilincine varmak gerekecekti.

Yukarıda sözünü ettiğimiz üç grup sorunun çözümünü bulmak ancak Hegel tarafından ortaya konan ve Marx tarafın-

dan gerçek temellerine oturtulan bir anlayışla; mutlak ile görelinin iç içe geçtiği ve birbirinden ayrılamayacağı anlayışıyla mümkün oldu. Bilgide nesnellik sorunu ancak insan bilincinin öznenen bağımsız bir dış dünyayı yansıttığını savunan diyalektik teori sayesinde çözülebildi. Bilgi teorisinde öznelliğin işlevi sorunu da (teori ve pratik ile gerçekliğin bilinmesinde öznel tarihsel durum birbirinden ayrılmaz bir birlik oluşturduğu içindir ki, bilgi öznesi etkin bir role sahiptir), dış dünyanın nesnelliğini göz ardı etmeksizin öznenin bilgisinin mutlak bir değer taşıdığı gerçeği de, bu diyalektik teoride karşılıklarını buldular. Sorunun somut, diyalektik maddeci bir açıdan ortaya konmasıyla birlikte, tarih içinde öznelliğin işlevi de, insanlığın kendi kendini yaratması ve geliştirmesi anlamında somut insani etkinliğin bir işlevi olarak ortaya çıkar. Aynı şekilde, kişilik sorunu da, genel bir tarihsel sosyolojinin parçası olarak ortaya çıkacaktır. Bu tür bir sosyoloji, kapitalizmin insan kişiliğini, iktisadi yaşamından en farklı ideolojik noktalara kadar uzanan tehlikelerle, yok etme tehditleriyle nasıl karşı karşıya bıraktığını en ince ayrıntısına dek gösterecektir. Sözü ettiğimiz tarihsel sosyoloji bu betimlemenin yanı sıra, ona sıkı sıkıya bağlı somut çözümler de sunacaktır (kamusal yaşama ilişkin sorunlar, kişiliği boğan ve zedeleyen bireyci bağımsızlık anlayışının eleştirisi vb.). Bu çerçevede insan özgürlüğü, insana aykırı, kaderci ve yaşamdan uzak bir mecburiyetin soyut kutbu olarak değil, zorunlulukla olan diyalektik birliği içinde ortaya çıkacaktır.

Yeni bir perspektif arayışı elbette somut bir sonuca ulaşmalıdır. Leninizm perspektif sorununa somut bir içerik kazandırmayı başardı. Buna göre, artık yalnızca sosyalist perspektiflerle yetinilemez, toplumun ve onu oluşturan bireylerin somut tarihsel gelişiminin de belli somut eylemlerle belirlenmesi gerekir,

öyle ki, sosyalist perspektif hem toplumun bütünü hem de onu oluşturan bireylerin süregiden yaşamı açısından somut bir anlama sahip olabilsin.

Bu inceleme çerçevesinde göstermeye çalışacağımız gibi, sosyalizm ancak diyalektik maddeciliğe dayanarak gerçekleştirilebilir. Bu felsefe ile sosyalizm arasında kaçınılmaz, zorunlu bir bağ var.

Aynı durum karşıt görüşün saflarında da geçerli: Maddeci bilgi kuramına ve maddeci diyalektiğe gösterilen direniş ile burjuva ideolojisinin sosyalizme gösterdiği direniş arasında sıkı bir bağ var. Zamanımıza özgü, yeni olan şey yalnızca sosyalizme gösterilen genel kabul ile sosyalizmin somut ve gerçek perspektifine gösterilen belli bir düşünsel muhalefetin atbaşı gitmesidir. Söz konusu kabul “arttıkça” muhalefet de yükseliyor. O yüzden ki, seçmeci ve çelişkili özellikler gösteren bu kabul, felsefi idealizmin güncel biçimlerine de bürünebiliyor.

Varoluşçuluk da işte bu muhalefetin en son ve en gelişmiş biçimi olarak boy göstermekte. Varoluşçuluğun fenomenolojiyi esas alan varlıkbilimi, emperyalist aşamaya özgü “üçüncü yol” felsefesinin günümüzdeki zirvesini ve en ileri biçimini temsil ediyor.

Kişilik ve özgürlük sorununa gelince, toplumsal yapının kişilik üzerinde oluşturduğu tehditlerin kapitalizme özgü bir olgu olarak düşünülmemesi burjuvazi açısından hayati bir öneme sahiptir ve burjuvazinin düşünce yapısına ve anlık tepkilerine uygun düşer. Onun açısından asıl tehlikenin sosyalizm olduğu şüphe götürmez. Burjuvazi içgüdüsel olarak, kendi sömürü kapasitesini kendi kişilik ve özgürlük anlayışıyla organik bir bütünlük içinde düşünür. Kişiliğin silinmesine yol açan ağır baskıdan zerrece rahatsızlık duymayan kapitalizme özgü aldatıcı özgürlüğü özgürlüğün asıl biçimi saymak, burjuvazinin içi-

ne kadar işlemiş genel bir anlayıştır. Bunun sonucu, tamamen biçimsel ve öznel bir özgürlük anlayışıdır ve Eskiçağ düşünürlerinin yanı sıra, Hegel ve Marx'ın da bize aktardığı somut ve nesnel özgürlük anlayışına ters düşer.

Varoluşçuluk bu konuda da, vardığı sonuçların bir “üçüncü yol” oluşturduğu göz önünde tutulursa, burjuva anlayışının doruk noktasını temsil eder. Emperyalist aşama, hemen her yerde, kapitalizmin, özellikle de kültürel cephelerine karşı bir mücadeleye yol açmış ve bu yönelim sosyalist perspektifle bir tutulur olmuştur. Faşizmin kaba demagojisinin de ahlak alanında bir “üçüncü yol”u işaret ettiği ve kapitalizm ile sosyalizmi özdeşleştirdiği görülüyor. Bu demagojinin bir ölçüde boşa çıktığını söyleyebiliriz. Ama faşizme karşı olanların bile, faşizm ile Bolşevizmi birbirine karıştırdığına bakılırsa, onun pek de üstüne çıkamadıkları anlaşılıyor. Bunların bakış açısına göre, faşizm ve Bolşevizm aynı “totaliter” yönelimin farklı cephelelerinden ibarettir ve özgürlüğü de kişiliği de yok saymak ve yok etmek konusunda hemfikirdirler (bu noktada Silone'nin tavrını örnek verebiliriz).

Özgürlük kavramı çerçevesinde felsefeye hâkim olan korutucu kaosu sorumlusu bu tür fikirlerdir. Söz konusu kaosu daha da büyüten şey ise, burjuva “intelligentzia”sının büyük bölümünün anlayış kısıtlılığıdır; bunlar zamanımızın temel toplumsal sorununun somut bir şekil aldığından, kapitalizmin işine gelen ve ondan kaynaklanan eski demokrasi biçimlerine karşı mücadele veren yeni demokrasi biçimlerinden habersizdirler. Varoluşçuluk bu noktada da, “üçüncü yol”un en gelişmiş biçimini temsil ediyor ve en uç noktaya taşınmış, soyut ve öznel bir özgürlük anlayışından hareket ediyor. Varoluşçuluğun sosyalizmi soyut bir şekilde onaylarken, kapitalizmin iyice göze batan özgürlükten yoksunluğuna karşı çıkması bu anla-

yışın sonucudur. Dolayısıyla varoluşçuluk, ideoloji düzeyinde de günümüz burjuva anlayışının manevi ve ahlaki kaosunu yansıtıyor.

Nihilizm konusuna gelince, hem bütün bu sorunlarla hem de tarihsel gelişimin insanlara giderek daha çok duyurduğu, toplumsal ve bireysel yaşamlarının temelindeki eğretiliğin bilincine varmalarıyla çok yakından bağlantılıdır. Nihilizmin doğmasına yol açan şey, somut ve gerçek bir perspektife oturulamayan bu bilincine varıştır. Emperyalist aşamada büyük bir patlama yaşayan mitsel perspektiflerin bugün de nihilizmle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. En yüksek noktasına faşizmin sahte dünya görüşünde ulaşan bu eğilimleri, Nietzsche’de, ama özellikle Spengler ve Klages’te teşhis edebiliriz.

İdeoloji düzeyinde ise, mitleri ortaya çıkaran toplumsal ihtiyaç, düşünürlerin felsefede yaşamaya devam eden ilahiyat kalıntılarından tamamen kurtulmayı başaramamalarıyla açıklanmalıdır. İlahiyat kökenli bu tasvirlerin korunması, insan kişiliğinin toplumsal temellerindeki eğretilikten kaynaklanan sonuçların bir ideoloji çerçevesinde ortaya çıkmasını engelleyen, çoğu kez bilinçsiz bir çabayla sağlanır. Dostoyevski kahramanlarından biri bu duyguyu başarılı bir şekilde yansıtarak sorunu şöyle formüle eder: “Eğer Tanrı yoksa benim yüzbaşılığımın ne kıymeti kalır?”

Varoluşçuluk da, bu ilahiyat kökenli kalıntıları aşmayı başaramadı. Heidegger ve Sartre’ın tanrıtanımazlıkları da, Kierkegaard’dan kaynaklanan Nietzsche’ci tanrıtanımazlık kadar dinî özellikler taşır. Bu şekilde ortaya çıkan dinsel çizgi ile modern mitler arasında tehlikeli bir yakınlık vardır. Dolayısıyla, varoluşçuluğa da, bütün modern burjuva ideolojilerinde gördüğümüz kendiliğinden nihilizmin mührü vurulmuştur. Birazdan göreceğimiz gibi varoluşçuluk –özellikle en

yeni tanımlarında bunu teşhis edebiliriz- bu uçurumu ancak açık bir seçmecilikle aşabilmiştir.

Burada yapmaya çalıştığımız şey, önümüzdeki sorunların bir dökümünü çıkarmaktan ibarettir. Bu yapıtın önümüze konan bütün sorulara kuşatıcı bir cevap verdiğini kesinlikle düşünmüyoruz. Bu kitaptaki incelemeler polemik denemelerden başka bir şey değildir ve burada ele aldığımız sorunlar da ne tarihsel ne de sistematik bir açıdan ortaya konmuştur. Bu sebeptendir ki, bu kitabı yayımlarken iddialı olmaktan kaçındık. Bu yapıt yeni demokrasi uğruna mücadele ederken doğdu ve bu mücadele bu kitabı sonuna kadar, istediğimiz gibi yazabilmeniz için gereken rahatlığı bize tanımadı. Dolayısıyla onu bir deneme olarak, en önemli sorunları tanımlamaya ve çözüm yollarını göstermeye yönelik bir girişim olarak düşünmek gerekiyor.

Matrahaza (Macaristan)

Temmuz 1947

BURJUVA FELSEFESİNİN BUNALIMI



Biz Marksistler, burjuva felsefesinin bunalımını teşhis eden yegâne kişiler değiliz. Bunalım kavramına burjuva felsefesi-nin kendi içinde de sık sık başvuruldu. Sözgelimi Rickert'in felsefi çizgisini ortaya çıkarmak isteyen yeni-Hegelci Siegfried Marck, onun bunalımdan önceki dönemin temsilcisi olduğunu öne sürer. Gerçekten de, son zamanların burjuva felsefesi-nin gelişim çizgisini dikkatli bir şekilde incelemek istersek, bu felsefenin temellerinin bile zaman zaman irdelendiğine şahit oluruz. Ve söz konusu gelişim çizgisinin başlangıç noktasında Nietzsche'nin programının, yani değerler tablosunu yeniden çizme çabasının bulunması tesadüf değildir. Düşüncenin her-hangi bir alanında ciddi bir bunalımın patlak vermediği bir yıl neredeyse yok gibidir.

Ancak, bunalımın en ciddi işareti, gelişim çizgisinin, bi-raz da abartarak, faşist dünya görüşü denen noktaya varma-sıdır. Ne var ki, burjuva felsefesinin bu dünya görüşüne karşı gösterdiği direncin "sıfır" düzeyinde kaldığı da bir gerçektir. Faşizm tarafından ele geçirilmiş pek çok felsefi akım (sözge-limi Nietzsche'nin felsefesi) antifaşist burjuva çevrelerin geniş bir kesiminde hâlâ büyük bir rağbet görmeye devam ediyor.

Bunalımın gerçekliği tartışma götürmez. Bunalımın tas-viri ve eleştirel bir gözle incelenmesi, tarihsel düzeyde oldu-

ğu kadar, tamamen felsefi bir açıdan da çok yönlü bir çabayı gerektiriyor. Her şeyden önce şu soruyla karşı karşıyayız: Emperyalist dönemin felsefesinde özellikle yeni olan ne var? Bu felsefe gerçekten esaslı bir yenilik getiriyor mu? Getiriyorsa bu yenilik neye dayanıyor?

Bu tür soruları incelerken temkinli olmak esastır. Rus Komünist Partisi programıyla ilgili tartışmada, kapitalizmin genel gelişim çizgisini kenara bırakarak emperyalizmin iktisadi yapısını ve iç yasalarını incelemeyi öneren akıma Lenin karşı çıkmıştı. Bu yöntemsel ilkenin ideoloji ve felsefeye de pekâlâ uygulanabileceğini düşünüyoruz. Emperyalizmin felsefesi ancak kapitalist toplumun temel yasaları bilinirse anlaşılabilir ve eleştirilebilir, çünkü iktisadi yapının felsefeyi de etkileyeceği açıktır.

Pek de derinlerde olmayan birtakım belirtiler bunalımın varlığına işaret ediyor. Bu durum modern felsefenin kendi kaynaklarını hiç bıkmaksızın geçmişte aramasından da anlaşılıyor. Sözgelimi Kant'ın etkisini, Houston Stewart Chamberlain'a ve onun üzerinden de Rosenberg'e kadar uzatmak mümkündür. Sartre, Descartes'a kadar geri dönerken, Alman akıldışıcılığı modern felsefedeki sapmayı Descartes'tan başlatır. Bu örnekleri daha da çoğaltabiliriz. Her seferinde farklı eski kaynakların düzensiz, ama hep yinelenerek aranışından da anlıyoruz ki, tarihsel düzeyde karşımıza çıkan şey bunalımın işaretleridir. Bu bunalım derin bir rahatsızlığı dile getirmekte: Felsefe yolunu kaybetmiş gözüküyor. Pusulasını nerede ve ne zaman şaşırmış olabilir? Doğru yolu bulmak için nereye kadar uzanmak gerekiyor?

1

FETİŞ OLMUŞ DÜŞÜNCE VE GERÇEKLİK

Emperyalist dönem felsefesinde yeni olan bir şey var mı? Bir bütün olarak ele alındığında bu felsefe emperyalizmin, yani kapitalizmin çelişkilerle dolu en yüksek aşamasının düşünce düzeyindeki yansımasıdır. Burjuva felsefesinin gelişme çizgisini, biçimini ve içeriğini belirleyen kapitalist topluma özgü çelişkiler, emperyalist aşamada en uç noktasına varan nesnel bir biçim kazanırlar. Ancak, burjuvazi açısından kendi düşüncesinin bu temelden çelişkili özelliğini kabul etmemek hayati bir öneme sahiptir. Başka bir deyişle, söz konusu çelişkiler ne kadar derin ve uzlaşmaz olursa, burjuva felsefi düşüncesi ile toplumsal gerçekliğin gelişimi arasındaki kopuş da –felsefenin bunalıma düşmesinin sebebi de budur– o kadar belirgin hale gelir. Ancak sorun burjuva felsefesi ile emperyalizmin toplumsal gerçeği arasındaki bir çelişkiden ibaret değildir; buna eklenen bir başka çelişki ise söz konusu toplumsal gerçekliğin fiili gelişimi ile gözle görülebilen yüzeyi arasındaki çelişkidir. İyi niyetli de olsalar, bazı düşünürlerin, yalnızca bu gözle görülür yüzeyi incelemekle yetindikleri için, bize toplumsal gerçekliğin tamamen çarpıtılmış bir sunumunu vermelerinin altında bu çelişki yatar.

Söz konusu çelişkinin burjuva düşüncesi açısından kalıcı bir sorun olması doğaldır. Kapitalist toplumda fetişizm bütün ideolojik dışavurumlara sızmıştır. Kabaca şöyle de diyebiliriz: Pek çok durumda nesneler [eşyalar] aracılığıyla kurulan insan ilişkiler, toplumsal gerçekliğin yüzeydeki aldaticılığına kapılanlara eşyadan farksız görünürler; bu durumda insanlar arasındaki ilişkiler de bir eşya, bir fetiş görünümüne bürünecektir. Bu yabancılaşmanın en açık örneği, kapitalist üretimin

temel unsuru olan metada gözlenebilir. Meta, üretimi açısından da dolaşımı açısından da somut insan ilişkilerinin (kapitalist-işçi, satıcı-alıcı) aracısı durumundadır ve ortada çok somut ve çok kesin toplumsal ve ekonomik koşullar ve ona bağlı insan ilişkileri bulunmalıdır ki insan emeğinin ürünü meta haline gelebilsin. Oysa kapitalist toplum söz konusu insan ilişkilerini maskeler ve bunları nüfuz edilemez hale getirir; özellikle de, insan emeğinin ürünü olan metanın insanlar arasındaki belli ilişkilerin sonucunda ortaya çıktığını gizler. Bu yüzden, ürünün metaya özgü nitelikleri (örneğin fiyatı) üründen koparak, elmanın kokusu ya da gülün rengi gibi nesnel bir özellik kazanır. Aynı yabancılaşma süreci para, sermaye ve kapitalist ekonominin bütün kategorileri için de geçerlidir: İnsan ilişkileri şeylere benzemeye başlar, eşyanın nesnel özelliklerini kazanır. Söz konusu kategorilerden herhangi biri fiili somut üretimden ne kadar uzaklaşırsa, fetişin içi de o kadar boş, insani içerikten o kadar yoksun hale gelir. Bu durumda burjuva düşüncesi açısından da, kendi fetiş etkisinin giderek daha da derinleşmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Emperyalist aşamadaki kapitalist gelişimin genel fetişizmi derinleştirmesinin sebebi, finansal sermaye egemenliğinin etkisiyle, bütün insan ilişkilerindeki şeyleşmeyi ortaya çıkarmamızı sağlayacak olguların ortalama insan düşüncesi için giderek daha az anlaşılır hale gelmesidir.

Felsefe açısından, fetişizme doğru bu kaymanın düşünce üzerinde diyalektik karşıtı bir etki yarattığını bilmek önemli. Giderek toplum burjuva düşüncesine, olduğu gibi, yani insan ilişkilerinin kesintisiz ve her an değişen yeniden üretimi olarak değil; ölü bir nesneler yığını ve eşyalar arasındaki ilişkiler olarak görünmeye başlar. Böylesi bir zihinsel ortam, diyalektik düşünceye hiç de yatkın değildir. Emperyalist aşamaya özgü

bozucu etkiler bu durumu daha da zorlaştırır. Entelektüellerin çoğu, toplumun asıl yapısını ve gelişme yasalarını belirleyen fiili çalışma sürecine epey yabancıdır; toplumsal üretimin çok önemli sandıkları ikincil cephesine o kadar hapsolmuşlardır ki, yabancılaştırmanın maskeleyiği insan ilişkilerini ortaya çıkarmak onlar için imkânsızdır.

Sonuç olarak, gerçeklik ile onun ancak yüzeysel dışavurumlarını yansıtan düşünce arasında derin bir uçurum açılmıştır, toplumsal gelişmedeki her değişim düşünceye beklenmedik bir kopuş olarak yansır ve sürekli bir bunalımlar dizisine yol açması kaçınılmaz olur. Emperyalist aşamada felsefenin sürekli bunalım içinde bulunduğundan söz ettiğimize göre, bu bunalımın çeşitli evrelerini de ortaya koymalıyız. 1914'e kadar, felsefenin bunalımı örtüktü; ancak 1918'den sonra apaçık hale geldi.

2

BURJUVA DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ

Buraya kadar söylediklerimiz, emperyalist aşamanın genel özelliklerini ideolojik bakımdan özetlemekten uzak kalıyor. Bununla birlikte felsefe özel bir ideolojik dışavurumdur ve gelişme çizgisi öbür ideolojik dışavurumların, sözgelimi matematik bilimlerinin ya da edebiyatın gelişim çizgisiyle tam bir paralellik göstermez. Felsefenin bu özelliği, yaşamın ve bilginin nihai sorularını, yani en soyut ve en genel biçimleriyle dünya görüşünün kendisini konu almasından gelir. İdeolojik dışavurumun doğrudan doğruya, yaşanan toplumsal gerçekliği konu alması durumundaysa (yani toplumsal gerçekliğin soyut bütününe ya da genel ilkelerini dışta bırakması durumunda) gerçekliğe cesurca ve tavizsiz bir bakış, ideolojik bakışın eksiklerini telafi etmeyi çoğu kez başarır. Edebiyattan bildiği-

miz pek çok yazar, kişisel fikirleri fetişizmin etkisinde kalmış olsa bile, edebi yaratılarında bundan kurtulmayı başarmışlardır. Başka bir deyişle, bu yazarlar, kişisel fikirleri karşıt yönde olsa bile, yapıtlarında insan ilişkilerini olduğu gibi aktarmayı bilirler. Oysa nihai ilkelerin sorgulandığı felsefede, inceleme konusu, benzer bir kurtarıcı etkiye sahip olamaz.

Bu değerlendirmelerden hareketle, burjuva felsefesinin belli gelişme evrelerini kabaca da olsa belirleyebilir ve böylece bu tarihsel özetin de yardımıyla, felsefenin emperyalist aşama boyunca gösterdiği temel özellikleri daha iyi inceleyebiliriz.

XIX. yüzyılın ilk üçte birine, çok çok 1848'e kadar uzanan evre klasik burjuva felsefesi dönemidir. Burjuvazinin dünya görüşünün en yüksek ifadesine kavuştuğu bu dönemde, burjuvazinin çöken feodal topluma karşı ayaklandığı görülür. Bu dönemin felsefesi, nihai ilkelerin ve genel dünya görüşünün esaslarını ortaya koyar ve bu sayede toplumu temelden değiştiren kapsamlı bir ilerici ve özgürleştirici hareket ortaya çıkar. Gene bu dönemde, mantık, doğa bilimleri ve toplum bilimleri devrimci bir dönüşüme uğradı. Felsefenin doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin büyük sorunlarına müdahalesinden verimli sonuçlar çıktı ve felsefe artık en yüksek soyutlama düzeyine ulaştı. Felsefe böylece evrensel bir özellik kazandı ve bilimlere maya olarak yepyeni perspektifler açmayı başardı.

Şimdi bu felsefenin, mevcut toplumsal sınıflar açısından neyi temsil ettiğini ele alalım. İlk bakışta, cevap basit gibi gözüküyor; oysa somut gerçeklik düzeyinde, formüle edilmesi o kadar kolay değil. Burada, dünya tarihi sahnesine çıkmış ve nesnel olarak, toplumun bütününe ilerleme yönünde dönüştürmeye talip bir sınıfın hayati çıkarları söz konusu ve bunlar da en uygun ifadelerini klasik felsefede buluyor. Bu felsefenin bu hayati çıkarlara ve bunların yol açacağı çatışmalara sıkı sıkıya

bağlı bulunması bu yüzdendir. Bu dönemin düşünürleri hem ince hem sağlam bir gerçeklik duygusuna sahipti ve hataları bile dünya tarihinin akışıyla bağlantılıydı; çünkü tarihin dayattığı kahramanca hayallerle bağlıydılar.

Felsefe ile yükselen burjuvazinin genel çıkarları arasındaki bu derin ve içten bağ filozoflara hem kendi sınıflarının hem de bu sınıfın belli kesimlerinin geçici taktikleri karşısında önemli bir özgürlük sağlıyordu. Bu özgürlük onlara çok ciddi bir eleştiri imkânı da tanıyordu. İçeriden gelen bu eleştiri burjuvazinin büyük tarihsel misyonuna dayanıyor ve filozofun konumu en açık, en kararlı ve en cesur tavrı almasına izin veriyordu. Ve nihayet, sözünü ettiğimiz cesaret yalnızca bireysel bir erdem değildi, filozof ile sınıfı arasındaki bağın sonucuydu; öyle ki, filozof tarihsel misyondan en küçük sapmayı, bu misyon adına en esaslı şekilde eleştirecek hakkı kendinde görüyordu.

Ancak 1830 devrimleri, özellikle de 1848 devrimleri, burjuvazinin toplumsal ilerlemeden geri düştüğünü ortaya koydu. Klasik burjuva felsefesinin dağılma süreci 1830'da başladı ve 1848 Devrimi'yle sona erdi. Bu tarih, felsefenin gelişim çizgisinde, emperyalist evrenin başlangıcıyla sona eren yeni bir dönemin eşiğidir. Burjuvazinin feodal kalıntılara karşı yürüttüğü saldırı savaşı artık sona ermiş bulunuyordu, artık yükselen proletaryaya karşı savunmaya geçmek söz konusuydu. Burjuva devrimleri döneminin diğer büyük tarihsel süreci, yani ulusal devletlerin kuruluşu da, gerici devletler arasına katılan Alman ve İtalyan ulusal birliklerinin sağlanmasıyla sona ermişti. III. Napolyon ve Bismarck örneğinde gördüğümüz, baskıcı toplumsal uzlaşmalar dönemiymiş başlayan. Eski burjuva demokrasisi 1848'den itibaren yıkıma koşuyor ve sürekli çözülüyordu. Liberaller ve demokratlar ayrıldılar ve birbirlerine cephe aldılar. Liberalizm tutucu bir "ulusal liberalizm"e dönüştü.

Kapitalist üretimin bütün Batı ve Orta Avrupa'da göz alıcı bir şekilde gelişmesi, demokrasinin yozlaşmasının iktisadi arka planını oluşturunuyordu. Kapitalizm görünüşte alabildiğine büyümeye devam ediyor ve böylece her türlü sorundan kurtulduğuna inanıyordu. (Bu gözlemlerin Rusya için geçerli olmadığını belirtelim. Rusya'nın siyasi ve iktisadi gelişiminde ve buna bağlı olarak da ideolojik mücadelelerinde 1905 yılı, 1848'in Batı ve Orta Avrupa için taşıdığı anlama denk gelir. Bu yüzden ki, Rusya'da XIX. yüzyılın ikinci yarısında Çernişevski ve Dobrolyubov gibi düşünürler çıkabilmiştir.)

Bu dönemin felsefesi, düşünce düzeyinde, toplumsal uzlaşmanın tam bir yansıması olarak ortaya çıkar. Felsefe zihninin nihai sorularına cevap aramak iddiasından vazgeçer. Bilgi kuramı düzeyinde ise bu eğilim bilinemezcilik (agnostisizm) şeklinde kendini gösterecektir. Bilinemezcilik, dünyanın gerçek özü hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi ve böyle bir bilginin de zaten işimize yaramayacağını öne sürer. Bizim yapmamız gereken şey, bilimlerin başarılarıyla ilgilenmektir; uzmanlaşmış ve birbirinden ayrılmış bulunan bilimler de her zaman işimize yarayacak gerekli bilgilerin peşindedir. Bilinemezciliğe göre felsefenin işi, kimsenin bilimler tarafından tanımlanmış sınırların ötesine geçmemesini ve gene kimsenin iktisat ve toplum bilimlerinden siyasi rejimi sarsacak sonuçlar çıkarmaya yeltenmemesini sağlamak olmalıdır. Bilinemezcilik, aynı şekilde doğa bilimlerine ait buluşların dinsel dogmalara karşı kullanılmasını yasaklar. Bu felsefe, ilke olarak, tutarlı bir dünya görüşü ortaya koymaya çalışan her türlü araştırmayı reddeder; çünkü bütünsel bir bakış onun en yüksek otorite saydığı bilim tarafından konmuş sınırları tanımlamaya kalkışabilir.

Çoğu kez yeni-Kantçılık ya da pozitivism çizgisinde ortaya çıkan bu felsefe, o dönemin tek felsefesi değildir. Ama söz

konusu iki eğilim ağır basmaktadır. Onların gelişimine paralel olarak, eski mekanik maddeciliği canlandırmaya çalışan daha zayıf çıkışlar da vardır (Moleschott, Büchner vb.). Özellikle bağımsız entelektüeller arasında Schopenhauer'ın etkisi oldukça önemlidir. Kötümserliğin filozofu olan Schopenhauer, her türlü anlamdan yoksun hale gelmiş bir yaşamı aşağılayan, peygamberce bir tavır almıştır.

O dönemin hâkim felsefesi, profesörlerin felsefesidir. Henüz başlangıç aşamasında bulunan psikoloji dışında, felsefe yalnızca soyut bilgi kuramıyla ilgilenmektedir ve kendisi de özel bir bilime dönüşmüştür. Eski toplumsal misyonundan, yani burjuvazinin hayati tarihsel çıkarlarını düşünce düzeyinde ortaya koymaktan vazgeçer ve her türlü ideolojik sorunla bağını keser. O dönemin burjuvazisi için elzem olan bir çeşit "sınır muhafızı" işlevi görür, çünkü gerici güçlerle kalıcı bir toplumsal uzlaşmanın sağlanması ancak bu şekilde mümkündür. Ne var ki, yöntemleri ve konularıyla, gelişimi ve ortaya koyduklarıyla diğerlerinden farksız, uzmanlaşmış bir bilime dönüşen bu felsefe, burjuvazinin ilgi alanından çıktı. Burjuvazi, kendi yöntemlerinden ve ulaştığı sonuçlardan yararlanma hakkını devlet aygıtına katılmış bulunan bürokratlaşmış entelektüellere bıraktı. İleri kapitalizme özgü işbölümüne tamamen uygun olarak bu entelektüeller tabakası, belli bir bağımsızlık da elde ederek yeni felsefenin temsilcisi oldu.

Ancak, bu bağımsızlık her bakımdan sınırlıdır. "Sınır muhafızlığı" işlevinin gereklerine tam bir bağlılık ister. Felsefenin konusu ve şekli artık bu entelektüel tabakaya özgü sorunlara bağlı olacaktır; bu tabaka belli bir özgürlükten yararlanmakla birlikte burjuva felsefesinin gelişiminin bu yeni döneminde, düşüncenin toplumsal güvencesi haline gelmiştir. Sosyolojik açıdan burada ilk bakışta bir çelişki varmış gibi gözükür, çün-

kü klasik felsefenin başlangıcında da aynı toplumsal tabakayla karşı karşıya gelmişizdir. Ama o dönemde felsefenin bakışı tamamen farklıysa, bunun sebebi, o felsefeyi doğrudan dile getiren entelektüellerin toplumsal işlevinin de tamamen farklı olmasıdır ve değişiminin açıklaması da bu farkta aranmalıdır. Burjuva felsefesinin kaynağı olan entelektüeller tabakası, yükselen burjuvazinin evrensel perspektifleri adına söz alıyordu. Oysa bu perspektifler proletaryaya karşı sürdürülen savunma mücadelesinde ve 1848'i izleyen sınıf uzlaşmaları sırasında bozulacak ve yok olacaktı. Burjuvazinin felsefi özlemleri azaldı, hatta olumsuzlaştı ve en sonunda tamamen sınırlayıcı ilkelere dönüştü. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, entelektüeller, belli sınırlar içinde tam bir hareket özgürlüğüne sahiptiler, felsefe onların işi haline geldi. Burjuvazi felsefenin "sınır muhafızı" işlevini yerine getirmesi koşuluyla, şu ya da bu profesörün ne söylediğine kesinlikle bakmıyordu. Üniversitedeki felsefe öğretimi toplumun giderek artan umursamazlığıyla karşı karşıyaydı.

Şimdi emperyalist aşamadaki felsefeyi ondan önceki dönemlerin felsefesinden farklı kılan şeyin ne olduğuna bakalım. İlk bakışta bir yeşermeden söz edebiliriz. Felsefe yeniden "ilginç" olmaya başlamıştı – elbette yalnızca entelektüel çevrelerde; oysa burjuvazinin felsefe karşısındaki genel umursamazlığı devam ediyordu. Bu yeşerme, hiçbir değişim göstermeyen üniversite felsefesine muhalefet biçiminde kendini gösteriyordu daha çok. Emperyalist aşamada ortaya çıkmış büyük düşünürlerin (Nietzsche, Spengler, Keyserling, Klages vd.) çoğu resmî kurumların dışında bulunuyordu; Simmel ve Scheler gibi isimler de uzun süre fakültelerden uzak durdular. Zamanla resmî öğretim kurumlarında yeni bir yönelim ortaya çıktı; buna göre felsefe "ilginç" olmalıydı (Croce, Bergson, Huizinga vd.).

Peki, ortada kökten bir değişiklik mi vardı? Sanmıyoruz. Sorun daha yakından incelenecek olursa, 1848'den sonra kendini duyurmuş yönelime uygun bir hareket görülüyor, çünkü gene felsefeyi kendileri için önemseyen bir entelektüel tabaka söz konusu. Aynı şekilde, en keskin toplumsal belirlenmişliğin hiç azalmadan sürdüğüne tanık oluyoruz. Ancak bu belirlenmişlik, felsefenin biçimini ve konusunu doğrudan tanımlamak yerine burjuvazinin çıkarlarına uygun bir özgürlük payı bırakıyor, ama aynı zamanda bu özgürlüğü söz konusu çıkarlarla da sınırliyordu. "Intelligentzia" bu payın içerisinde kalarak kendi ideolojik öğretilerini istediği gibi ortaya koyabilirdi.

Toplumsal belirlenmişliğin bu aşırı keskinliği en somut biçimini faşizmde bulur. Gerçekte tröstlerin gerici kapitalizminde ya da milliyetçi ve toplumsal gerici demagojide ifadesini bulan faşizm, emperyalist aşamadaki felsefenin "başarılarına" da tercüman olur. Faşizm bu felsefenin salonlarda ve kafelerde üst perdeden dile getirdiği ideolojik soyutlamaları sokağın diline aktarır.

3

EMPERYALİZMİN FELSEFESİ

Felsefe "ilginç" hale gelerek belli bir özgürlüğe kavuştu. Bunun anlamı şudur: Burjuva entelektüelleri özel durumlarından yararlanarak kendi özel sorunlarını önceki döneme göre daha somut ve daha bilinçli bir şekilde ortaya koydular. Bağımsız entelektüellerin bürokratlaşmış entelektüellerden daha önemli bir rol oynadığı açıktır. Bürokratlaşmış entelektüeller yükseliş dönemindeki burjuvazinin büyük evrensel sorunlarını ortaya koymaktan uzaklaşmış ve XIX. yüzyıl sonu burjuvazisinin çıkarlarını savunmakla yetinmişlerdir.

Bütün bu söylediklerimizden yeni felsefenin içeriği ve biçimi hakkında nasıl bir sonuç çıkarılabilir? Bir kere, burjuvazinin temellerinin, hiçbir ciddi eleştiriye maruz kalmaksızın varlığını koruduğu ortadadır. Ayrıca, yeni felsefenin temsilcisi durumuna gelen toplumsal tabaka, burjuva toplumunun iktisadi ve toplumsal yapısı hakkında bilgi sahibi olmaktan giderek uzaklaştı ve bu yapıyı felsefi bir sorun olarak incelemek konusunda giderek isteksizleşti. Eleştirinin tonu görünüşte daha da keskinleşmekteydi ama kendisini neredeyse dar anlamda kültürel konularla ve bireysel ahlakla sınırlamış, yani toplumsal tabaka olarak entelektüelleri doğrudan ilgilendiren sorunlara yönelmişti. Söz konusu “intelligentzia”nın iktisadi, siyasi ve sosyal sorunlardan bilerek uzak durduğu ve emperyalist burjuvazinin felsefeye çizdiği sınırlara da bu yüzden titizlikle uyduğu anlaşıyor. Bu saygının ona belli bir özgürlük sağladığını ve bu sayede “ilginç” kalmayı, kimi kez de “başkaldırıyormuş” gibi yapmayı başardığı söylenebilir.

Toplumsal, ekonomik ve siyasal yaşama ait sorunlardan uzak durmanın, emperyalist burjuva sınıfının çıkarlarıyla da, “intelligentzia”nın toplumsal konumunun gerekleriyle de uyumunu belirtmeliyiz. Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, sınırlamalara titizlikle uymak, birey olarak filozof açısından emperyalist burjuvazinin taleplerine bilerek boyun eğmek anlamına gelmese de, bu durumun farkında olmadan ve iyi niyetle gerçekleşmesi sonucu değiştirmez.

Bu yüzdendir ki felsefenin gerçek özgürlüğünün ve temel eleştirel tavrının önlenemez bir yozlaşmaya sürüklenmesi kaçınılmazdı. Karşıt örnekler olarak Hobbes, Rousseau ya da Fichte anılabilir. Eksik kalan nokta, ütöpik kurgular, bunlara ilişkin gerekirse devrimci kültür dönüşümleri (Nietzsche’de olduğu gibi) değil, kapitalizmin toplumsal ve iktisadi temeline doku-

nulmamış olmasıdır. Sözelimi Nietzsche kapitalist işbölümünün kültürel sakıncalarını acımasızca eleştirdiği halde toplumsal düzenin değiştirilmesi konusuna hiç değinmez.

Felsefi eleştirinin hedef tahtasında ilerleme fikri vardır ve bunu da neredeyse devrimci bir çıkışla ortaya koyar. Sorunun böylesine “cesurca” ortaya konmasının arkasında, burjuvazinin gelişiminin ideolojik yansımasının, yani onun ilerlemeye karşı çıkışının bulunduğunu kimse aklına getirmez – çoğu durumda filozof da, onun entelektüel çevresi de bunu düşünmez. Burada, burjuvazi ile toplumun gerici güçleri arasındaki uzlaşmanın ideolojik yansıması söz konusudur yalnızca. Bu sorun emperyalizmin felsefesinde bu kadar baskın bir biçimde ortaya çıkıyorsa, bunun sebebi kapitalist üretimin yöneticileri ile toplumdaki bütün gerici güçler arasındaki uzlaşmanın, tröstler kapitalizminin hâkimiyeti altında çok daha ileri bir noktaya varmasıdır. Çok farklı kesimlerden gelmiş pek çok düşünür, gerici içerik ile devrimci jestin bu “ilginç” birleşmesini onaylamaktan geri kalmamıştır (Lagarde, Nietzsche, Sorel, Ortega y Gasset ve diğerleri). Hatta faşizmin iktidara geçmesinin hemen öncesinde Freyer, “sağ devrim” (*Revolution von rechts*) diye haykırmıştı.

Tamamen ideolojik sorunların öne çıktığı bu gelişmelere paralel olarak, felsefe ile din arasındaki ilişkilerde de önemli değişiklikler görüldü. Önceki dönemde bilinemezliğin koyduğu sınırlar her şeyden önce tanrıtanımaz maddeciliği gözden düşürmeyi amaçlıyordu. Daha olumlu bir anlayışı savunan filozofların bir bölümü dini meşrulaştırmaya, bir bölümü ise dini dışlamayan yeni bir tanrıtanımazlığa yöneldiler; ancak bu tür bir tanrıtanımazlığın ideolojik ve ahlaki yönden, maddecî tanrıtanımazlığın tam tersi olduğu açıktır. Bu çizginin Nietzsche’den Heidegger ve Sartre’in varoluşçuluğuna uzandığı gözden kaçmıyor.

Emperyalist aşamada doğa bilimlerini bayağılaştırma eğiliminin daha çok, gerici ideolojiye hizmet etmeyi amaçladığını da belirtmeliyiz. Bir önceki evrede felsefe savunma pozisyonunda kalmayı tercih ediyordu. Sözgelimi Du Bois Reymond'nun bilinemesciliği, her şeyden önce Haeckel'in maddeciliğinin ideolojik sonuçlarını etkisizleştirmeye yönelikti. Mach, Avenarius ve Poincaré okulu ise gerici görüşleri savunmaya yönelik bir platform oluşturuyordu. Bu noktadan sonra, söz konusu yönelim giderek güçlendi ve felsefe doğa bilimlerindeki bütün yeni buluşları gerici ideolojilerin lehine yorumlamaya başladı.

Bilgi açısından ise önceki dönemin öznel idealizminin, hiç değişmeksizin emperyalist aşamanın bilgi kuramının temelini oluşturmaya devam ettiğini belirtmeliyiz. Bu durum rastlantı eseri gerçekleşmiş değildir, çünkü idealizm "intelligentzia"nın kendiliğinden, hatta neredeyse doğal ideolojisi. Birey ile dünya arasındaki ilişkiyi nihai olarak belirleyen maddi emek bize iki anlamda yol gösterir. Bir yandan, maddi dünyanın bilinçten bağımsız var olduğunu gösterir. Diğer yandan, her türlü emek sürecinin bir amaca yönelik olduğunu, yani daha fiili emek süreci başlamadan, amacın emekçinin zihninde hazır bulunduğunu gösterir. Oysa "intelligentzia"nın bilincinde maddi emekten gitgide uzaklaşma ağır basar. Birçok bilim adamının, uzmanlık alanlarında kendiliğinden maddeciler gibi davranırken, felsefe söz konusu olunca tam tersi yönde hareket etmelerinin sebebi bu eğilimdir. Sözgelimi Rickert, bazı büyük bilginlerin kendi uzmanlık alanlarında "naif gerçekçilik"e eğilim duymalarına hayıflanır. "Intelligentzia"nın felsefe içindeki bağımsız ve özgül rolü arttıkça, bilgi kuramı alanında öznel idealizmin pozisyonu da güçlenir.

4

SÖZDE NESNELLİK

Bilgi kuramının temeli aynı kalmakla birlikte, emperyalist aşamanın felsefesi önceki döneme göre önemli bir gelişme gösterir. Bu gelişmenin en önemli özelliklerini aşağı yukarı şöyle özetleyebiliriz: Nesnellik eğiliminin yanı sıra sözde nesnelliğin ortaya çıkışı; bilgi kuramında biçimciliğe (*formalisme*) karşı mücadele –bunun yeni felsefenin yeni aracı olarak sezginin öne sürülmesiyle atbaşı gittiğini belirtelim– ve nihayet, önceki dönemin felsefesi olan bilinemezliğin tutarlı tavrının yerine, ideolojik sorunları yeniden ele alma eğilimi.

Bu temaların toplumsal gelişmenin bu evresinin gereklerine uygun düştüğü görülüyor. Bunların hepsi felsefedeki bunalımın göstergeleridir. Sözde güvenli ortam; görünüşte tam bir istikrar sunan ve hep süreceği sanılan toplumsal koşulların dengede oluşu ve iktisadi ve siyasi gelişme yanılsaması öyle bir felsefi iklim yaratmıştı ki, bütün nesnel, yani gerçek sorunlar bir yana bırakıldı ve bunların incelenmesi, bu konularda uzmanlaşmış bilimlere, sanayileşmiş tekniğe ve nihayet “yetkili makamların” “ciddi yönetimine” bırakılarak bilgi kuramının çizdiği sınırlara titizlikle uyuldu.

Bir ideoloji ihtiyacı giderek daha çok hissediliyordu ve bu durum bunalımın bir işaretiydi; en azından bir ön işaretti. Bu arayış, görünüşteki istikrara ve hatta yüzeysel birliğe rağmen, her şeyin temelden sarsılabileceği önsezisini açığa vuruyordu. “Intelligentzia”nın felsefi soyutlamalara duyarlı öncü kesimi, yaklaşmakta olan bunalımı hissetti. Felsefenin azımsanmayacak bir bölümünde bu öncü işaretlere 1914’ten çok önce parmak basılmıştı. Bununla birlikte bu işaretler o tarihe kadar tamamen soyuttu. Tabii bunlar o dönem için, kapitalist işbölümü-

nün yarattığı parçalanmışlık karşısında, yalıtılmış insan kişiliğinin bütünlüğünü kurtarmayı amaçlayan kararsız çıkışlardan ya da kapitalist ve emperyalist kültürün yarattığı içinden çıkılmaz çelişkilerin uzun uzun yorumlanmasından ibaretti. Bütün bunlarda kapitalist kültürün çelişkilerinden hiç söz edilmeyip genel anlamda kültürün, daha doğrusu yalnızca kültürün çelişkilerinden söz edildiğini belirtmemize gerek yoktur herhalde. Bu örtük bunalımın felsefesini en iyi yapan kişi olarak belki Georg Simmel'i gösterebiliriz.

İdeoloji ihtiyacının bir bunalım işareti olduğunu söylemiştik. Bu saptamanın ilk bakışta bir şaka ya da paradoks olarak algılanması mümkündür. Ama gerçek ancak somut bir gerçek olursa anlaşılabilir. Bunun için, burjuva düşüncesinin yukarıda saydığımız üç evresi boyunca ideolojinin nasıl bir toplumsal işleve sahip olduğunu hızlı bir şekilde gözden geçirmeliyiz.

Klasik burjuva felsefesi, ilerleme fikrine bağlı evrensel ve güçlü bir ideolojinin ortaya çıkmasını ve gelişmesini sağladı. Bu dönemde felsefe insan bilimlerinin doruğuna yerleşmişti; her türlü bilginin çerçevesini, temelini ve son varacağı noktayı gösteriyordu. Buna göre ideoloji felsefenin asıl konusuydu ve felsefe de, hep devam eden toplumsal gelişmenin organik ürünü ve toplumsal gelişmenin her evresindeki bilimsel etkinliğin tamamı ermesi ve doğal sonucuydu.

Toplumsal uzlaşmaların iktisaden sorunsuz dönemlerinde, her türlü ideolojik sorun tembelce ve korkakça bir kenara bırakıldı; böyle dönemlerde ideolojik sorunları incelemek gereksiz görülüyor, önceki dönemlerin büyük ideolojik başarıları bilim dışı sayılıyordu. Bunalım döneminin "intelligentzia"sına gelince, o yeni bir ideoloji sayesinde ulaşacağı tevekkülü ve teselliye arıyordu.

Görünüşe bakılırsa, burada da tam bir paradoksla karşı karşıyayız. Nietzsche, Spengler, Klages ya da Heidegger'in kop-koyu kötümserliğinden bir teselli beklenebilir mi? Bunun pek çok paradokstan yalnızca biri olduğunu ve örtük olarak felsefi idealizmin içinde zaten bulunduğunu belirtmeliyiz; felsefi idealizm, tarih karşıtı ve soyut bir bakışla emperyalist dönem insanının yazgısını genel insan yazgısıymış gibi sunar. Böylece bu felsefe, farkında olmaksızın yargılarımızı paradoksa dönüştüren bir ortam hazırlamaktadır. Onun teselli dediği şey aslında alınyazısından, kaderden başka bir şey değildir (Nietzsche'de *amor fati* [kaderini sevmek], Heidegger'de ölüm-için-varlık, faşizm öncesi ve faşizm dönemlerinde kahramanlığa dönüşen kötümserlik vb. örnek olarak verilebilir). Bütün bu eğilimlerin öncüleri ise Schopenhauer ve Kierkegaard'dır. Bu kaderci öğretinin karşısına tevekkülü koyacak değiliz, çünkü tevekkül hiçbir şeyin karşısına konulamaz. Ancak, Keyserling ya da Jaspers gibi bazı modern düşünürlerin kendi içine kapanmayı vaaz ettiklerine dikkati çekelim; böyle bir yaşam tarzı, kamu yaşamından uzak durmayı ve dış dünya karşısında tam bir kötümserliği esas alır.

Söz konusu eğilimin asıl amacı, bunalımın yol açtığı hoşnutsuzluğun kapitalist toplumun temellerine yönelmesini ve böylece bunalımın "intelligentzia"yı emperyalist topluma karşı ayaklanmaya kışkırtmasını önlemektir. Artık eskiden olduğu gibi birtakım paralı ya da gönüllü dalkavuklar bulup kapitalist toplumu açık ve kaba bir biçimde övmek söz konusu değildir. Aksine, kapitalist kültürün eleştirisi zaten yeni felsefenin en önemli konusudur. Bunalım derinleştikçe, "üçüncü yol" fikri toplumsal düzeyde de öne çıkacaktır; bu ideolojiye göre, kapitalizm de sosyalizm de insanların gerçek özlemlerine cevap verecek durumda değildir. Bu bakış açısı, kapitalist sistemin

şu anki durumuyla kuramsal düzeyde savunulamayacağını örtük olarak kabul ediyor gibidir. Ancak, nasıl ki “üçüncü yol”un bilgi kuramı artık savunulamaz hale gelmiş felsefi idealizmin yerini ayrıcalıklarıyla birlikte doldurmak niyetindeyse, “üçüncü yol”un felsefesi de, “intelligentzia”nın bunalımdan sosyalist sonuçlar çıkarmasını engellemek gibi toplumsal bir misyon üstlenmiştir. Dolaylı bir yoldan gitse de, “üçüncü yol”un kapitalist sistemi savunmayı amaçladığı ortadadır.

Demek ki sosyalizme karşı mücadele giderek temel ideolojik sorun haline gelmekte. Diyalektik maddeciliğe karşı bu felsefi mücadele maddeciliği olduğu kadar diyalektiği de hedef almakta. İdeolojik düzeydeyse, bu yönelim her türlü ekonomik ve sosyal değerlendirmeyi kesin bir şekilde aradan çıkarmak niyetindedir. Bu felsefe sosyalist görüşlere karşı dişe dokunur gerekçeler ortaya koyabilecek durumda değildir; dolayısıyla, uzmanlaşmış bir bilim olan burjuva ulusal iktisadının Marksizmin iktisadi öğretisini boşa çıkardığına inanmış gibi gözüktür ve herkesi de buna inandırmaya çalışır. Demek ki aslında onun amacı her türlü toplumsal ve ekonomik bakış açısını gözden düşürmek ve bunların ideoloji düzeyindeki önemini küçümsemektir.

Burjuva sosyolojisi, iktisattan bağımsız, uzmanlaşmış bir bilim haline gelince, felsefe de ona karşı tutumunu değiştirdi. Bir önceki dönemin felsefesi sosyolojiyi bilimler arasında saymazken, yeni dönemin felsefesi sosyolojiye kucak açtı ve bunalımın en ağır zamanında, Scheler ve Mannheim’ın “bilgi sosyolojisi”ni (*Wissensoziologie*) göreliliğin [rölativizm] hizmetinde değerli bir silah olarak benimsedi. Buradan türeyen açıkça gerici sosyoloji, daha sonra, Freyer ve C. Schmidt üzerinden faşist görüşlerin temellerini atacaktı.

İlerlemeye düşman felsefelerin gelişmesi, sosyalizme yönelik ikinci büyük ideolojik saldırıya zemin hazırladı. Sosyalizmin ilerleme fikrine karşı ciddi gerekçeler ortaya koymaktan uzak bulunan burjuva felsefesi, ona doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin alanında saldırmayı seçti. Öte yandan, bunalıma batmış “intelligentzia”nın taleplerini karşılayabilecek yeni perspektifler sunmaya çalıştı. Bu iki yönelimin bir araya gelmesi –ilerleme fikrinin bir yandan mitleştirilirken, öbür yandan düpedüz yadsınması– faşizmin öncülerinin kafasında toplumun ve tarihin “gizlerini” çözebilecek mitsel bir kuramı, yani ırkçı kuramı öne sürme düşüncesini uyandırdı.

Bütün bu girişimlerin, tarafların çoğu bunu açıkça dile getirmese de, tarihsel maddeciliği hedef alan büyük mücadeleye hizmet ettiği bellidir. Batı ve Doğu Avrupa’da sosyalizm, entelektüelleri işçi hareketinin ağırlığıyla orantılı bir düzeyde yanına çekemedi. Burjuva felsefelerinin bu görelî başarısı büyük ölçüde reformizmin onlara sağladığı destekten kaynaklandı. Reformizm Marksizmin ideolojik cephesini kabul etmez; onun bakış açısına göre Marx, iktisat ve sosyolojide söz sahibi olan bir “uzman kişi”dir ve yöntemi de buluşları da bilimsel gelişmenin kısmen ya da tamamen gerisinde kalmıştır. Bu durumda reformistlerin Marksizmi ya Kant’ın (Max Adler) ya da Mach’ın (Friedrich Adler) desteğiyle “tamamlamak” istemeleri çok doğaldır. Reformizmin kuşkusuz en bilinçli temsilcisi olan Bernstein da, diyalektiği, “vakti geçmiş ve aldatıcı” bir yöntem sayarak açıkça tavır alacaktır. Reformizmin siyasi görüşleri Batı ve Orta Avrupa’da önemli bir muhalefetle karşılaştı ama bu muhalefet diyalektik maddeciliğin hakkını vermekten uzaktı. Batı ve Doğu Avrupa’da işçi hareketinin ideolojik bakımdan zayıf kalması, demokratik ve emperyalizm karşıtı muhalefetin ideolojik yetersizliklerinden kaynaklandı; söz konusu muhale-

fet zayıftı ve emperyalizmin gerici felsefesiyle ciddi bir mücadeleye girişebilecek durumda değildi.

5

“ÜÇÜNCÜ YOL” VE MİT

Buraya kadar dile getirdiğimiz görüşler, felsefenin emperyalist aşamada karşılaştığı başlıca sorunları ele almamız için yeterli. Önce, öznel idealizmin bilgi kuramına dayanan nesnellik kavramını inceleyeceğiz.

“Üçüncü yol”dan daha önce, bilgi kuramı konusunda söz etmiştik. Bunun kökeni, kısmen Nietzsche’ye, kısmen Mach ile Avenarius’a, oradan da Husserl’den geçerek, bilince bağımsız bir varlık tanıyan ama bu varlığın tanımında, bilgisinde ve yorumunda eski idealist yöntemi izlemeye devam eden varoluşçuluğun varlıkbilimine uzanır. Önceki dönemde başat olan bilgi kuramları, nesnel gerçekliğin kavranabileceğini reddediyordu. Öznel idealizmin bilgi kuramının bütün ilkelerini olduğu gibi devralan “üçüncü yol”, yalnızca bilinçte var olan düşünce ve kavramların kendilerinin de nesnel gerçeklikler olduğunu örtülü bir biçimde kabul eder gibi görünerek, öznel idealizmin daha önce koymuş olduğu sınırları hissettirmeden ortadan kaldırıyor.

Öyleyse biz de, bu felsefenin sözünü ettiği gerçekliğin ne olduğuna bakalım. (Bu arada, burjuva felsefesinin maddeciliğin adını bile anmaksızın hep idealizm/gerçekçilik kutuplaşmasından söz ettiğini hatırlatalım.) Mach ve yeni-Kantçıların bilgi kuramı, doğa bilimlerinin terimlerini ödünç almakla yetinir ve bilginlerin “naif gerçekçilik”inin keskinliğini azaltmak peşindedir. Berkeley gibi onlar için de fikirler ve gerçeklikler arasında fark yoktur. Bu durumda onların sözünü ettiği gerçeklik fi-

ilen tek ve bölünmez olmalıdır, ki bu da öznel idealizmin kabul ettiği gerçekliktir. Ancak, bu yeni bilinemezcilik önceki dönemin, Engels'in haklı olarak "utangaç tanrıtanımazlık" diye adlandırdığı bilinemezçiliğinden çok uzaktır; çünkü gerçekliğin bilinemeyeceğini savunan bir öğreti, felsefenin doğa bilimlerinin buluşlarından ideolojik sonuçlar çıkarmasını yasaklamakla yetiniyordur. Oysa Mach okulu, bu tamamen olumsuz tavrın çok ötesine gitmekte; onun bilinemezçiliği, doğa bilimlerinin buluşlarının herhangi bir gerici ideolojiyle de pekâlâ uyuşabileceğini öne sürmektedir.

Ancak, bu noktaya varması felsefenin gelişimini hiçbir şekilde durdurmamış. Bilinemezçiliğin modern biçimi gizem ve mit yaratmaya devam etti. Emperyalist dönem düşüncesinin genel gelişim çizgisi üzerinde Nietzsche'nin belirleyici bir etkisi olduğunu asla görmezden gelemeyiz, hatta onun mitleştirmenin ana örneğini yarattığını bile söyleyebiliriz. Bu mitlerin belli başlı konuları üzerinde uzun uzadıya durmak istememekle birlikte Nietzsche'de vücut ve tenin oynadığı role işaret etmek zorundayız. Aslında Nietzsche, resmî felsefenin soyut maneviyatçılığını ve küçük burjuva ahlakını bir kenara bırakır. Onun bilgi kuramı ve ahlakı, felsefi maddeciliğe taviz vermeksizin vücudun haklarını öne çıkarır ve savunur. Ancak, maddeden yoksun bir vücudun felsefedeki anlamı ancak mitsel olabilir. Biyolojinin böylesine özel bir biçimde vurgulanması ve psikolojinin de bu biyoloji üzerinden temellendirilmesi Nietzsche'de bir toplum görüşüne varır. Bu görüş insanlığın evrimi üzerine mitsel bir perspektifle, emperyalizmin kabulüyle, yeni bir aristokrasinin yaratılmasıyla ve yerine kendi biyolojik mitini koyarak sosyalizmin reddiyle tamamlanmış, hatta taçlandırılmıştır. Böylece ırkçılığın bütün felsefi temelleri hazırlanmış bulunuyordu.

Fazla ayrıntıya girmeden diğer mitler (Bergson, Spengler, Klages vd.) üzerine de bazı gözlemlerde bulunacağız. Daha baştan belirtmeliyiz ki bu mitler ile ilk bakışta onlar kadar mitsel görünseler de, bazı eski felsefe sistemlerinin kimi unsurlarını birbirine karıştırmamak gerekir. İdealizm, hangi türden bir idealizm olursa olsun, bilinemezcilikten uzaklaştığı anda, mitler üretmeye başlar, çünkü gerçek olguları zihnin tamamen kurgusal yapılarıyla açıklamak istediğinden, bunları gerçekmiş gibi sunmak zorundadır.

Bir felsefi sistem nesnel idealizme ne kadar yaklaşırsa, mitler üretme eğilimi o kadar artar. Bu eğilim Fichte'nin "*Ich*" ["Ben"] kavramında Kant'ın "*Bewusstsein überhaupt*" ["Üst bilinç"] kavramına göre daha güçlü; Hegel'in "*Weltgeist*" ["Dünya Ruhu"] kavramındaysa Fichte'ci kurguya göre daha berrak biçimde ortaya çıkar. Ancak, gerçekmiş gibi düşünülen bu zihinsel yapılar, bu aşamada bile, gerçekliğin tamamen meşru bir keşfine zemin hazırlar. Bu zihinsel kurgular gerçekliğin hem ilk ipuçlarını hem de onun düşünce düzeyindeki çarpık sunumunu ortaya koydukları için, hemen her noktalarında gerçekliğe ait unsurlar da taşırırlar. Bu mitsel kurgular aslında felsefenin bilgi güneşinin doğuşunu haber veren sis perdeleridir.

Emperyalist dönemin felsefesindeyse tamamen farklı bir durumla karşı karşıya geliriz. Burada zihinsel kurgu, mit, öncelikle bilimsel bilgiyi karşısına alır; mitin ilk görevi bilimsel başarıların toplumsal sonuçlarını gizlemek ve bulanıklaştırmaktır. Felsefenin bu döneminin daha başından itibaren Nietzsche'ci mitleştirme, Darvencililiğin buluşları karşısında böyle bir rol oynamıştır. Klasik felsefe döneminde mit, bilimsel bilginin kendisiymiş gibi ortaya çıkıyordu; oysa emperyalist dönemde, bilimsel bilgiye açık olanın üstüne çıkabilen, hatta bilimi yadsımaya kadar varan bir tavır alış ya da dünyaya bakış olarak kendini

gösterdi. İdeolojinin sosyal işlevi, yani mitler artık şu şekilde ortaya çıkıyordu: Bilimin toplu bir bakış açısı ortaya koymakta yetersiz kaldığı her noktada emperyalizmin felsefesine denk düşen bir dünya görüşü belirtmek ve bilimin sunduğu perspektifin emperyalist aşamanın paradoksal felsefesine ters düştüğü her durumda onun yerine geçmek. Böylece felsefe bir yandan bilinemezlikten miras alınan öznel idealizmin bilgi kuramına sahip çıkarken, diğer yandan bizi bu bilinemezliğin yepyeni bir işleviyle karşı karşıya bırakıyor, onu mitten ayıran sınırı aşarak yeni bir sahte nesnellik yaratıyor.

6

SEZGİ VE AKILDIŞICILIK

Yeni nesnellik anlayışı yeni bir bilgi aracının varlığına dayanır. Modern felsefenin en önemli meşguliyetlerinden biri, bu yeni anlayışı, sezgi denilen bu yeni bilgi aracını, akılcı ve gidimli düşüncenin karşısına koymaktır; oysa sezgi, bilgiyle ilgili her türlü bilimsel yöntemin psikolojik parçasıdır. Psikoloji düzeyinde sezgi, soyut kavramlarla iş gören gidimli düşünceden daha somut ve daha birleştirici olma iddiasındadır. Bu elbette bir yanılgıdan ibarettir; çünkü sezgi, psikolojinin bakış açısıyla okunursa, o ana kadar bilinçaltında bulunan bir düşünce sürecinin birdenbire bilinç düzeyine çıkmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla her titiz bilimsel düşünce, bu bilinçdışı süreci kendi akılsal sistemiyle bütünleştirmeyi öncelikli bir görev saymalıdır. Bu birleştirme tamamen organik olmalıdır ki, gidimli düşüncenin sonuçlarını *a posteriori* [sonradan] bir biçimde sezginin sonuçlarından ayırmak kesinlikle mümkün olmasın. Şunu son kez belirtelim ki, sezgi gidimli düşüncenin karşıtı değil, tamamlayıcısıdır ve ona başvurulması bir haki-

kat ölçütü sayılmasını hiçbir şekilde sağlamaz. Ancak bilimsel düşüncenin üstünkörü psikolojik bir değerlendirmesi böyle bir yanılgıya, yani sezginin gidimli düşünceden bağımsız ve yüksek hakikatlerin anlaşılmasını sağlayacak bir araç sayılmasına yol açmış olabilir.

Öznel bir çalışma yöntemi ile nesnel bir yöntembilimi birbirine karıştıran ve emperyalist aşama felsefesine özgü genel öznelcilikten beslenen bu yanılsama bütün modern sezgi kuramlarının esasını oluşturacaktır. Kimi kez diyalektik yöntemle yapılan yanlış atıflarla bu yanılsama daha da büyüdü. Öznel felsefe gidimli düşüncenin kutuplaştırıcı diyalektiğini bir başlangıç olarak memnuniyetle kabul etse de, daha üst düzeyde, sentez sonucu ortaya çıkan çözümü sezgiye mal eder. Bunun bir yanılgı olduğu çok açıktır, çünkü gerçek diyalektik her türlü senteze tamamen akılsal bir anlam kazandırır ve hiçbir senteze de kesin ve mutlak bir anlam yüklemeyebilir. Bu yüzdendir ki, somut gerçeği yansıtan diyalektik düşünce her zaman gidimli bir sistem oluşturur. İşte bu sebepten, ister bilgi aracı, ister bilimsel bir yöntembilim unsuru olarak düşünölsün; sezginin diyalektikle hiçbir ilgisi olamaz. Aslında bütün bunlar Hegel'in *Fenomenoloji*'nin önsözünde Schelling'e verdiği cevapta açıkça ortaya konmuştur.

Emperyalist aşamanın felsefesi nesnel yöntembilimi içinde sezgiye merkezi bir yer verir. Sezgi bu kadar önemli bir yere sahip bulunuyorsa, bunun sebebi filozofların, bir önceki döneme özgü olan, bilgide biçimcilik kaygısını terk etmeleridir. Aslında terk etmeleri de gerekiyordu, çünkü bir ideoloji arayışı onları felsefenin içeriği sorusunu sormak zorunda bırakıyordu; bırakıyordu ama öznel idealizmin bilgi kuramı tamamen kurgusal kavramların diyalektik dışı analizinde tükenip gidiyordu. Düşünce bu sınırları aşip somut felsefi bilgiye ulaşmak istedi-

ğinde, zorunlu olarak bir yandan, düşüncenin gerçek dış dünyayı yansıtabileceğini savunan maddeci kurama; bir yandan da, diyalektiğin evrensel gidimli sistemine başvuracaktır. Düşünce açısından bu sistem, dış dünyaya ait bütünlerin statik bağlaşımını varsayan bir öğreti olarak değil, sürekli gelişimin ve akılsal tarihin evrensel yasası olarak kabul edilmelidir. Modern felsefe, sezgi aldatmacasını kullanarak bilgide biçimcilik kaygısını da, dokunulmaz saydığı temeller üzerinden aslında muhafaza etmeye çalıştığı öznel idealizmi ve bilinemezliği de bir kenara bırakmış gibidir.

Bu koşullarda, bu felsefenin konusu, ulaşmaya çalıştığı ideolojik hedef, her zaman, üst düzeyde ve gidimli düşüncenin ulaşabileceğinden nitelik olarak farklı bir gerçekliktir. Böyle bir kurnazlık sayesinde, sezgi kavramının kendisi, daha üstün bir bilginin tartışılmaz kanıtı gibi görünecektir. İşte bu noktada, her türlü analitik eleştirinin reddi, yeni felsefe açısından bir ölüm kalım sorunu haline gelir. Bu türden eski felsefi sistemlerde, hatta eski dinî mistik düşüncelerde bile, sezgi ancak aristokratik bir bilgi kuramına dayanarak savunuluyordu. Bu tür bir anlayış, daha ilk adımda, üst gerçeği sezgisel bir biçimde kavramanın herkesin harcı olmadığını öne sürer. Sezgisel buluşları akılsal bir çerçeveye hapsetmek isteyenler, aslında üst gerçeğe sezgi yoluyla ulaşma gücünden yoksun olduklarını kanıtlamış sayılırlar.

Bu durumda Andersen'in masalını düşünmeden edemiyoruz; kralın şahane giysisini göremeyenler kabalıkla suçlanıyorlardı ama gerçekte kral çıplaktı. Sezgiyi esas alan bilgi kuramı da övgüye değer bulunuyor ama sezgi aracılığıyla kavranan bilgiler keyfidir ve denetlenebilir olmaktan uzaktır. Üst bir bilginin aracı olarak sunulan sezgi, keyfi olanı onaylamaya hizmet ediyor.

Kısa bir özet, felsefenin emperyalist aşamadaki ana çizgisini daha iyi anlamamızı sağlayacak. Klasik dönem felsefesi ideoloji sorununu bilimsel bilgiye bağlı olarak ortaya koyuyordu. Başka bir deyişle, onun ideolojisi bilimin ideolojisiydi. Geçiş döneminin felsefesi, uzmanlaşmış bilimlerin ortaya koyduğu bilginin son bulduğu noktalarda aşılmaz sınırlar çiziyordu. Emperyalist aşamada felsefe ise bir yandan bu sınırları kabul ederken, bir yandan da, sezgi, yani bilginin yeni aracı sayesinde bilim üstü ya da bilim karşıtı yeni bir ideoloji yaratma peşinde.

Bu yeni ideoloji her şeyden önce akılı alaşağı etmeye çalışmaktadır. Bu yönelimin öncüleri bir yandan Schopenhauer ve Kierkegaard, bir yandan da felsefi romantizmdir. Dilthey yeni döneme doğru köprü işlevi görürken; Nietzsche, Bergson, Spangler, Klages ve nihayet varoluşçuluk en önemli aşamaları temsil eder. Bir kez daha hatırlatmak gerekirse; bilgi kuramı alanında bilinemezlik asıl temeli oluştururken, görelilik onunla atbaşı gider. Tek fark, yeni felsefenin akılcı düşünceye karşı saldırısında eskisinden daha ileri gitmesidir. Simmel, kitaplarından birinde, güncel bilimin vardığı son sonuçları topluca eleştirirken, doğmakta olan akılcılığın, Ortaçağ hurafelelerine karşı ortaya koyduğu eleştirilerle bir karşılaştırma yaparak şu sonuca varıyordu: Önümüzdeki yüzyılların bugünkü bilimimiz hakkında bizim Ortaçağ hurafeleri için söylediğimize benzer şeyler söylemeleri kuvvetle muhtemeldir. Bu görelilik yanlısı bilinemezlik, her şeyden şüphe eden bu anlayış, bizi doğrudan doğruya yeni felsefenin mitine götürür; bu felsefenin değer verdiği en önemli şeyin ise, akıl karşıtlığı, hatta akıldışıcılık ve her durumda akıüstü yöntemlerin ve gerçeklerin kabulü olduğunu biliyoruz. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Bergson bu felsefenin en gözde öncüsüydü. 1918'i izleyen genel bunalım, akıldışıcılığı somut bir tarih felsefesine dönüştürdü ki, o da

Spengler, Klages ve Heidegger aracılığıyla faşizmin cehennemi saplantılarına varacaktı.

Akılüstücü bu felsefeye özgü konuları ele alırken, onu daha eski felsefi sistemlere bağlayan sıkı ilişkilere değineceğiz. Ayrıca onun, burjuva felsefesinin bazı zayıf noktalarını elden geçir-mekten başka bir şey yapmadığını da göreceğiz. Diyalektik kar-şıtı her felsefe, tarihi tam olarak kavramaktan uzak bulunduğu için, şimdiyi “öncesiz sonrasız bir yasa” ya da “öncesiz sonrasız bir varoluş” haline getirerek gerçeklik konusunda yanılgıya dü-şer. Öncesiz sonrasız kapitalizme inancın tam olduğu dönemde, deneycilik yanlısı tarihçiler bile, kapitalizmin temel anlayışını tüm tarihe mal etmişlerdi (sözgelimi Mommsen). Kant’ın soyut ahlakı da bu görüşlere destek olmuştu. Emperyalist bunalımın patlak verdiği sırada, her şey sallanırken ve yıkılmak üzerey-ken, burjuva “intelligentzia”sı, öncesiz sonrasız sandığı haki-katlerden kuşku duymaya başlamış, yeni bir felsefi seçeneğe yönelmişti. Bu koşullarda entelektüel açıdan tüm hakikate ula-şamayacağını kabul etmek zorundaydı. Bu durumda, gerçeklik akılsal özelliğini yitirmedigine göre, burjuva düşüncesinin if-las ettiği ortaya çıkıyordu. Oysa burjuvazi kendi iflasını kabul edemezdi, çünkü o zaman sosyalizmi benimsemesi gerekecekti. İşte bu yüzden burjuva felsefesi öbür seçeneğe yönelmek ve ak-lın iflasını ilan etmek zorunda kaldı. Aklı, gerçek dünya karşı-sında öznel bir tavır olarak muhafaza eden, ama bu dünyanın da her an bu öznel akla var gücüyle saldırdığına dikkati çeken burjuva felsefesi kaçınılmaz olarak öbür seçeneğe yöneldi (bkz. Scheler, Benda, Valéry, “aklın iktidarsızlığı”). Bununla birlikte, bu şemanın bunalım felsefesinin genel yönelimine uymadığı-nı da belirtmeliyiz. Bu dönemin en gözde düşünürlerine göre, aslında akıl gerçekten var olmaz; asıl gerçeklik, üst gerçeklik, akıldışı ve akılüstüdür. Felsefenin görevi, her şeyden önce in-

sani gerçekliğin bu temel özelliğini göz önünde tutmaktır. Bunalım felsefesinin ideolojisi, yani akıldışıcılık işte bu şekilde doğmuştur.

Bu hedefe doğru ilerleyişte dikkat çeken ve ona hız kazandıran şey, kapitalizmin, özellikle de emperyalizmin, kişiliğin gelişmesi için gerekli her türlü özgürlüğü yok etmesi ya da en azından sınırlandırmasıdır. Bu sorunun soyut bir şekilde ele alınması iki farklı tepkiyi gündeme getirdi. Bir yandan bu durumu kapitalizmin toplumsal ve ekonomik düzenine bağlamak ve buradan gerekli sonuçları çıkarmak pekâlâ mümkündü. Emperyalist dönemin başlarında, bu tavır belli belirsiz de olsa dile getirilmişti; sözgelimi Nietzsche'nin kapitalist kültüre karşı romantik saldırısında; Simmel'in genel "kültür eleştirisi"nde ("*Kulturkritik*") ve "kültürün trajedisi" kuramında bunu görüyoruz. Ama bütün bu belli belirsiz karşı çıkışlar, sonunda "üçüncü yol"a, yani kapitalizmin dolaylı savunusuna vardı. Nietzsche'de öne çıkan unsur yeni bir toplumun mitsel öngörüsüyken, Simmel'de bireyin kendine, içe dönüşü, kapitalist toplumda hüküm süren katı fetişizm sayesinde kolaylaşıyordu. Simmel fetişleşmiş kapitalist dünyanın soğuk "akılcılığını" bir sıçrama tahtası gibi kullanarak tamamen bireyci bir varoluşu yüceltip akıldışıcılığa varıyordu.

Burada akıldışıcı ideolojinin en önemli unsuruyla karşı karşıya geliyoruz: Emperyalist kapitalizmin dünyasındaki insanın durumunu mitleştirerek, bunu genel ve evrensel bir insanlık durumuna dönüştürmek. Bu hedefe ulaşmak yöntemde ikileştirmeyi gerektiriyordu. Toplumsal, akılsal ve gelişme yasalarına uygun olan her şey insana aykırı ve kişiliğe düşman sayılmalıydı. Böylece kişilik, doğası gereği akıl karşıtı ve akıldışı ilan edilmiş olacaktı. Bu tavrın kökenlerinin Windelband ya da Rickert gibi son yeni-Kantçılarda bulunduğunu belirtmeliyiz. Bu tavrın

çeşitli mitsel biçimleri o dönemin evrensel taleplerine gayet iyi uyuyordu ve “üçüncü yol”un belirtilerini gösteriyordu. İnsana aykırı ve aşağı sayılan akıl ile üstün, insani ve akıldışı sayılan üst gerçeklik birbirinin karşısına konur konmaz, ikisi de soğuk aklın eseri olan kapitalizm ve sosyalizm, birbirine benzer ve aynı düzeyde iki bütün olarak ortaya çıkıyordu. Dolayısıyla kişiliği, bu tamamen bireysel kategoriye kurtarmak adına, her ikisinin de alaşağı edilmesi gerekiyordu (bkz. Klages, Stefan George çevresi). Faşizmin kaba demagoji eseri birkaç açıklama eklemekle yetinip bu yöneme bütününüyle sahip çıktığını söylememe bilmem gerek var mı?

7

BUNALIMIN BELİRTİLERİ

Şimdi de, akıldışıcılığın yöntembilimini kısaca ele alalım. Hegel’in de daha önce belirttiği gibi, aklın, yani gidimli düşüncenin kaçınılmaz çelişkilerini ortaya çıkardığımız zaman, önümüzdeki sorun doğrudan doğruya akıldışıyla ilgilidir. Bu durumda, çelişkili terimlerin üst düzeydeki sentezini ortaya koymak diyalektiğe düşer ve o bu işi layıkıyla tamamladığında, nihai sonucun, akıldışıymış gibi görünen, gidimli akıl yürütmenin kaçınılmaz çatışkılarından doğduğu anlaşılacaktır.

Ama daha önce de belirttiğimiz gibi emperyalist dönemin felsefesinde diyalektik yöneme yer yoktur. Emperyalist dönemin felsefesi, gidimli aklın kaçınılmaz çelişkilerinden doğan akıldışılıkla karşı karşıya kaldığında duruverir. Sorulan soruyu cevaba dönüştürerek çarpıtır ve sorunun geçici konumlandırılmasının içinde taşıdığı çelişkiden iki farklı dünya yaratır: Bir yanda güçsüz ve insana aykırı akıl vardır; öbür yandaysa ancak sezgiyle ulaşılabilen anlaşılmaz ve “yüksek” “gerçeklik” vardır.

Uzmanlaşmış bilimlerin kendi aralarındaki ilişkiler de, kapitalist işbölümünün sonucu olarak, aynı sorunla karşı karşıyadır. Yaşadığımız toplumda, uzmanlaşmış bilimler birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmıştır. Bunlardan her biri, anlığın diyalektik olmayan kategorilerini esas almış kendi biçimsel yöntemibilimine sahiptir. Bu yüzden, bu uzmanlaşmış bilimlerden herhangi birinin kendi alanına ait saydığı kimi karşılıklı bağlar, başka bir uzmanlaşmış bilim tarafından pekâlâ akıldışı veriler olarak kabul edilebilir. Yeni-Kantçı Kelsen'in hukuk felsefesi bu durumun çok anlamlı bir örneğidir. Kelsen, o dönemin sosyolojisinde de bir ölçüde ele alınan hak sorununu incelerken, yasa koyuculuğun kökeninin hukuk bilimi açısından "büyük bir sır" olduğunu sonucuna varacaktır. Hukuk biliminin inceleme konusu olan hak'kın biçimsel geçerliliği, burjuva iktisatçılar için de tamamen benzer bir sır haline gelecektir.

Bu spekülative zorlukları aşabilmek için birleştirilmiş bir ideolojiye duyulan toplumsal ihtiyaç, bizi bilimler kuramını ve onların tarihsel tablosunu ortaya koyma noktasına getirir. Önceki dönemin sıradan filozoflarının tersine, şimdi bütünselliğe ve birliğe varılmak isteniyor. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, araştırmacılar yanlış bir yol tutmuş durumdalar. Gerçekteyse, iktisadi etkenin belirlediği toplumsal gelişmeyi inceleyerek bütün bilimlerin diyalektik maddeci yöneme uygun olarak yeniden dökümünün yapılması tamamen mümkündür. Emperyalist aşama, kapitalist işbölümünden doğmuş uzmanlaşmış bilimlerin diyalektik karşıtı yöntemibilimlerinden ötürü gelip takıldığı temel çelişkileri çözmedi bilemedi ve istemedi. Bunları çözmesi de mümkün değildi, çünkü daha önce de söylediğimiz gibi, uzmanlaşmış bilimlerin yöntemibiliminin felsefi temeli durumundaki öznel idealizmi hiç değiştirmeden benimsemiş bulunuyordu.

Demek ki, spekülâtif sentezin yeni bir şeyler sunabilmesi ancak akıldışı bağlantıların mitleştirilmesiyle mümkündür. Dilthey'in "dâhice sezgi"sinden bu yana, sezgi her yerde kurusal sentezin başlıca yöntemi oldu. Bir dizi mitsel ve fetişleştirilmiş sembolün ortaya çıkmasını sağlayan sezgi; gerçek olduğu öne sürülen, ama aslında tamamen bireysel ve akıldışı figürlerden yeni bir mitleştirme de yaratacaklı.

Sonuç olarak bütün bunlar felsefe sorunlarına, çoğu kez, iyice ruhani sözde çözümler sunma noktasına varıyor. Sezginin "dâhice" keyfiliği, felsefenin genel yöntemi haline geliyor. Sözelimi Nietzsche bu keyfiliği gizlemek için hiçbir çaba göstermediği halde, daha sonra her şey bir nesnellik görüntüsü verecek şekilde düzenleniyor. Bu gizleme çabası en gelişmiş şeklini tam anlamıyla spekülâtif fenomenoloji, gerçeği seyre dalışa, yani varoluşçu varlıkbilime dönüştüğü zaman alacaktır. Ama bu çözüm ancak sözde bir çözüm olabilir, çünkü kimi parlak, kimi karanlık, kimi "derin" bütün yeni yöntemlere, bütün mitlere rağmen felsefenin büyük sorunları cevapsız kalmaya devam ediyor ve hatta denebilir ki, modern felsefe klasik döneme göre birçok bakımdan önemli bir gerileme içindedir.

Modern felsefenin çözmekte tamamen yetersiz kaldığı büyük sorunlar içinde özellikle düşünce ile gerçeklik arasındaki ilişkiler sorunu vardır ki bu da mantığın iç yapısı sorunundan ayrı düşünülemez. Akıldışıcılığın zaferi de bu noktada bir gerileme anlamı taşır, çünkü akıldışıcılığa göre, diyalektik olmayan mantıksal düşünce ile gerçeklik arasındaki çelişki, mutlak ve aşılmaz bir çelişkidir. Demek ki akıldışıcılık bir yandan keyfi mitleri felsefi düzeyde doğrulamaya çalışırken, bir yandan da spekülâtif felsefenin biçimsel mantığa kaymasına yol açar. Aslında felsefeyi biçimsel mantığa hapseden de, sezginin üs-

tünlük iddiasıdır (oysa klasik felsefenin diyalektiği bu tuzaktan kurtulmayı başarmıştı).

Özgürlük ve belirlenmişlik sorunu için de durum aynı. Klasik felsefe, özellikle de Hegel, bu iki terimi birbirine bağlayan ilişkileri aydınlatmayı önemli ölçüde başarmıştı; oysa bugün katı ve mekanik bir kaderciliğin karşısına konmuş soyut, tözleştirilmiş ve saçma bir özgürlükle karşı karşıyayız. Nietzsche, Spengler ve nihayet Sartre, bizim tezimizi tamamen doğruluyor. Faşist “dünya görüşü” saçma hale gelmiş bu soyut ve katı ikiliğin karikatüründen başka bir şey değil.

Aslında faşizm, modern burjuva felsefesindeki bunalımın karikatürüdür. Ne var ki bu karikatür, uzadıkça uzamış kanlı bir gerçektir aynı zamanda. Ve belki de burjuva felsefesindeki bunalımın en önemli belirtilerinden biri, faşizm denen sözde ideolojiyi ortaya çıkarmış olmasıdır; bu ideolojinin tek yaptığı iş, emperyalist aşamadaki burjuva felsefesinin, başlangıcını Nietzsche’de teşhis ettiğimiz demagojik bir basitleştirmesinden ibarettir. Gene aynı sebepten, ideoloji düzeyinde yalnızca diyalektik maddecilik, faşizme karşı etkili bir direniş gösterdi. Hiç kuşkusuz antifaşist hümanizm de faşizmin bazı uygulamalarına karşı sesini yükseltti, hatta faşizmin barbarlığını protesto etti; ama keyfi mitlere ve faşizmin sözde ideolojisine karşı gerçekten etkili ve ilerici bir ideoloji ortaya koymayı başaramadı.

Toplumsal düzeye gelince, Fransız varoluşçuluğu ile faşizm hayranı Heidegger arasındaki tek fark şudur: Varoluşçuluk soyut protestosunu bunalımın bütününe değil, yalnızca faşizme karşı yükseltti. Ancak bu protesto soyut kalmaya mahkûmsa bu hiç de tesadüf değildir. Faşizm karşıtı düşünürlerin çoğu ideolojik ve yöntemsel hareket noktalarını hasımlarıyla aynı yerden seçer. Nietzsche’ye ve Schopenhauer’a sahip çıkmak, onları hümanist düşünürler saymak faşizm karşısında başarısızlığa

mahkûm bir tavidı; çünkü faşizm, bütün kabalığına rağmen, Nietzsche ve Schopenhauer'ın gerçek manevi sürdürücüsü olmak gibi bir üstünlüğe sahiptir.

Burjuva felsefesinin bunalımı halen devam ediyor. İşgalden kurtuluş, faşizmin entelektüel terörünün sona ermesi, burjuva felsefesinde bir çığır açamadığına göre, bu durum bunalımın işareti olmalı. Edebiyattaki avangard hareketin tersine burjuva felsefesi faşizmin iktidara geldiği dönemde hangi noktadaysa şimdi de aynı noktada. Bu açıdan bakıldığında varoluşçuluğu da bunalımın dışavurumlarından biri olarak görmek gerekir. Yeni dünyanın sorunlarını yepyeni bir yaklaşımla ele alan ve onları kendi ideolojisiyle organik bir şekilde bütünleştiren yalnızca diyalektik maddecilik oldu.

Kapitalist toplumun daha ne kadar ayakta kalacağını ve sosyalizmin ne zaman onun yerini alacağını bugün için kimse ön-göremez. Ancak günümüzde burjuvazinin bağımsız, evrensel ve ilerici bir ideoloji yaratabileceğini gösteren hiçbir işaret yok.

FENOMENOLOJİDEN VAROLUŞÇULUĞA



Olup bitenlere bakıyoruz da, sanki dünya, insan ve dünya içinde insan, ancak kusurlu, eksik bir Tanrı yaratabilmiş.

(J.-P. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*)

Hiç şüphe yok ki, varoluşçuluk çok yakında zamanımızın burjuva entelektüellerini etkisi altına alacak bir düşünce akımına dönüşecek. Bu gelişme çok uzun zamandır hazırlanıyordu; Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı yayımlandığından beri avangard düşünce, varoluşçuluğu felsefi bir rönesansın müjdecisi ve zamanımızın ideolojisine en uygun ifade tarzı olarak görüyordu. Daha savaş sona ermeden varoluşçuluk Batı dünyasını istila etmiş bulunuyordu. Almanya'ya karşı yürütülen kanlı ve acımasız mücadele yıllarında, en gözde Alman varoluşçuları ve onların yöntemlerinin öncüsü Husserl, Fransa, ABD, hatta Latin Amerika'da çok önemli başarılar elde etmişti. Batı varoluşçuluğunun bu bölümün başında alıntıladığımız en önemli yapıtı, 1943'te yayımlandı ve o tarihten bu yana, felsefi tartışmalarda, dergilerin özel sayılarında, ayrıca roman ve tiyatro oyunlarında varoluşçuluğun görkemli ve karşı konulmaz ilerleyişine tanık oluyoruz.

1

TAVIR ALIŞ OLARAK YÖNTEM

Burada ancak birkaç yıl sürecek geçici bir moda mı, yoksa kendini kabul ettirecek yeni bir felsefe mi söz konusu? Bu sorunun cevabı ancak bu yeni felsefenin varlık sebebi incelemek ortaya konabilir; başka bir deyişle, öncülerin zihninde yeni ideolojiye esas olan dünya görünüşünün derinliğini ve yeni ideolojinin günümüz insanlığını meşgul eden önemli sorunları nasıl ortaya koyduğunu ve kavradığını bulmak gerekir. Demek ki, bu yeni felsefenin konusunun insanların yaşamında nasıl bir yer tutabildiğini ve tutması gerektiğini ölçmeliyiz. Ayrıca onun yöntemini insani bir tavır alış olarak incelememiz gerekecektir. Bu felsefenin çıkış noktası nedir, hangi amaca yönelmiştir ve hangi güzergâhı kullanmaktadır? Daha önce büyük felsefe sistemlerinin, kendi dönemlerine ait sınırlar içinde yaptıkları gibi, insan yaşamının bütününe mü kucaklamaktadır; yoksa derinliği olmayan bir toplumsal tabakanın bile isteye seçtiği parçalı ve çarpık bir dünya anlayışını mı bize sunmaktadır? Cevabını aramamız gereken sorular bunlardır; çünkü ancak bu şekilde, geçici bir hevesle mi yoksa kalıcı, yeni bir felsefeyle mi karşı karşıya bulunduğumuzu anlayabiliriz. Az önce saydığımız noktaları hesaba katmadan salt akademik bir çizgi tutturacak bir felsefi eleştiri boş bir bilgiçlik olarak kalır. (Hegelci diyalektiği “mantık hataları” üzerinden eleştirenleri bir kez daha anmak istemiyoruz.)

Düşünce tarihinde ses getirmiş büyük felsefelerin hepsi orijinal bir yöntemle dayanır. Platon ve Aristoteles, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel ve başka pek çok filozof için durum budur. Şimdi varoluşçu yöntemi orijinallik açısından irdeleyelim.

Varoluşçuluğun Husserl'in fenomenolojisinden türediğini söylemek bizim sorumuz açısından tatminkâr bir cevap olamaz. Sözelimi Descartes'tan aldıklarına bakarak Spinoza'nın orijinallliğini inkâr etmek mümkün müdür? Husserl varoluşçu değildi ama fenomenolojinin yöntemi varoluşçuluğu derinden etkilemişti.

Asıl sorun, varoluşçu yöntemin gerçekten yeni olan katkılarını bilme sorunudur. Bu sorun özel bir bilim olarak felsefeden değil, zamanımızın büyük insani sorunları karşısında aldığı soyut insani tavır olarak felsefeden kaynaklanıyor. Sorunu bu şekilde ortaya koyduğumuzda, modern fenomenolojinin idealizm kadar maddeciliği de aşmak için düşüncede “üçüncü yol” a yönelen ve her türlü gerçek bilginin kaynağını sezgide arayan pek çok felsefi yöntemden biri olduğunu görürüz. Nietzsche ile başlayıp, Mach ve Avenarius üzerinden Bergson'a ve hatta daha ötesine uzanan çizgide pek çok modern burjuva düşünürünün bu doğrultuda ilerlediğini söyleyebiliriz. Husserl'in *Wesensschau* [özü] kavramı bu çizginin uğraklarından yalnızca biridir.

Ancak, bu saptama fenomenolojinin yöntemine karşı belirleyici bir gerekçe oluşturmaz. Bu soruya bir cevap verebilmek için, “üçüncü yol” un gerçek felsefi ve tarihî değerini tam olarak irdelemek ve bilgi süreci açısından sezginin yerini belirlemek gerekecek.

Peki, idealizm ve maddecilik dışında bir “üçüncü yol” varmıdır? Soruyu ciddiyetle, yani geçmişin büyük felsefelerinin bakış açısından ele alıp, bazı modern düşünürlerin içi boş cümlelerine kulak asmayan biri için cevap ancak olumsuz olabilir. Ancak iki ihtimalden söz edilebilir: Varoluşun bilince önceliği ya da tersine, bilincin varoluşa önceliği. Revaçta olan ve “üçüncü yol” a yönelen felsefi sistemler genellikle, birinin öbü-

rü olmadan var olamayacağını öne sürerek, varoluş ile bilincin bağılıklığını vurguluyor. Böyle bir sav, kapıdan kovulan idealizmi pencereden içeri almak anlamına gelebilir ancak; çünkü varoluşun bilinç olmadan var olamayacağını kabul etmek, varoluşun bilinçten bağımsız olduğunu savunan maddeciliği reddetmektir.

Burjuva düşünürlerine felsefi araştırmalarında “üçüncü yol”u dayatmak emperyalist dönemin acımasız gerçeğinin sonucudur. Tavizsiz idealizm ancak tamamen istikrarlı bir dönemde söz konusu olabilir. Fichte’nin öznel idealizmine takılmadan edemeyen Goethe’yi anımsayalım. Bir gün öğrenciler üniversitedeki bir gösteri sırasında profesörler bölümünün camlarını kırınca, Goethe fırsatı kaçırmamış ve şöyle demişti: “Fichte’yi dünyanın gerçekliğini kabul etmek zorunda bırakacak tatsız bir olay bu.”

Bu masum maddi olayın ruhsal düzeyde verdiği zarar eşine az rastlanır boyuttaydı. Bu zararın ilk kurbanlarından biriye samimi felsefi idealizmdi. Düzene bağlı ama sıradan birkaç düşünürü saymazsak, son idealistler derin bir sessizliğe gömüldüler ve idealizmin gerçek dünya karşısında iflas ettiğini onaylamak zorunda kaldılar (Valéry, Benda vd.).

Geçen yüzyılın ortalarında yaşamış idealistlerin küçük burjuva çileciliği de eski idealizmin çöküşüne katkıda bulundu. Nietzsche’den bu yana vücudun burjuva felsefesinde yeniden önem kazandığını görüyoruz. Modern düşüncenin ihtiyaç duyduğu kavramsal donanım, dünya nimetlerine ve acılarına kesinlikle önem verecek, ama maddeciliğe en küçük bir taviz vermeyecek şekilde düzenlenmelidir. Bu çekincenin altını çizmek gerekir, çünkü bu yeni idealizm geliştikçe maddecilik de devrimci proletaryanın ideolojisi haline gelecekti. Dolayısıyla Gassendi ya da Hobbes’un pozisyonu burjuva düşünürleri için

savunulabilir olmaktan çıkacaktı. Kısacası, idealist yöntemi bırakmak, ama onun çıkış noktalarını ve vardığı sonuçları muhafaza etmek gerekiyordu. Emperyalist aşamaya gelmiş burjuvazinin yaşamında ve zihninde “üçüncü yol”un tarihsel bir zorunluluk olarak doğuşu böyle gerçekleşti.

Özellikle Husserl sonrası gelişiminde fenomenoloji, *Wesensschau* [öзgörü] kavramında, insan bilincini, yani bireysel bilinci aşmaksızın nesnel gerçekliğin özünü kavrayabilecek bir bilgi aracı bulduğunu sandı. *Wesensschau* [öзgörü] bir çeşit sezgidışı içebakıştır ve psikolojik süreç olarak düşünce sürecinin kendisini değil, bu süreçteki nesnelerin yapısını ve düşünmenin kendi nesnesini ortaya koyarken yararlandığı soyut edimin niteliğini konu alır. Fenomenolojik kavramlar olarak yönelimsel edim ve yönelimsel nesne bu şekilde ortaya çıkar.

Yalnızca katışıksız, saf mantık sorunlarıyla ilgilenen Husserl açısından bu yöntem gayet uygundu. Ancak, ahlak ve sosyoloji sorunlarına yönelen Scheler ya da felsefenin nihai sorunlarını inceleyen Heidegger ve Sartre açısından bu yöntemin doğrulanabilmesi o kadar kolay değildir. Bu yöntemin nesnel gerçekliği kavramaya uygun olup olmadığı, hatta doğası gereği öznel ve keyfi olup olmadığı pekâlâ sorulabilir.

Toplumsal gerçekliğin can alıcı sorunları söz konusu olduğunda fenomenologlar konuyu hemen bilgi kuramının temel sorunlarına doğru kaydırıyorlar. Kuramsal tedirginliklerini hafifletmek için de fenomenolojik yöntemin esasının, yönelimsel nesnenin gerçekliği sorununu “paranteze almaya” dayandığını belirtiyorlar. Bu yöntemin titiz bir şekilde uygulanmasından anladığımız kadarıyla, gerçekliğin bilgisine ulaşmak fenomenolojinin düpedüz uzağında kalan bir konudur.

Birinci Dünya Savaşı yıllarında Scheler, Heidelberg’e beni görmeye gelmişti. Bu konu üzerine çok ilginç ve dikkate değer

bir sohbetimiz oldu. Scheler'e göre, fenomenoloji evrensel bir yöntem olduğuna göre, istediği her şeyi yönelimsel nesne olarak konu edebilirdi. Sözelimi pekâlâ Şeytan'ın fenomenolojik incelemesine girişebilirdik, onun var olup olmadığı konusunu paranteze almak yeterliydi.

Elbette, dedim. Şeytan'ın fenomenolojik incelemesi sona erdiğinde, parantezleri kaldırmak onu yeniden karşımızda bulmamızı sağlayacaktır.

Scheler güldü, omuzlarını silkti ve cevap vermedi.

Fenomenolojik sezginin kavradığı şey, gerçekliğin düpedüz kendisi midir? Fenomenoloji ele aldığı nesnenin gerçekliğinden hangi hakla söz edebilir? Bu sorular yöntemdeki keyfiliği açıkça ortaya çıkarıyor. Sezgisel yöntemin en ünlü temsilcileri tarafından bulunan "gerçekler" hem tipleri hem yapıları bakımından birbirlerinden çok farklıydı ve bu şaşırtıcı duruma parmak basmak nedense kimsenin aklına gelmedi. Sözelimi Dilthey'in sezgisi tarihsel sürecin "rengini" ortaya çıkarırken, Bergson'un sezgisi gerçekliği süreklilikle, yani gündelik yaşamın katı biçimlerini dağıtan süre ile özdeşleştiriyor; buna karşılık Husserl'in sezgisi, mevcudiyetin mantıksal kategorilerini katı, hatta uzamsal bir anlayışla yan yana getiriyor. Bu gerçekliğin doğası konusunda her akımın az çok uyuşum içinde olması yeterli sayılıyor. En ilginç ise, birbirine en karşı olan sezgi yandaşları bile, dostça bir işbirliği içinde görünüyor.

Bu şaşırtıcı durum hem "üçüncü yol"un gereği, hem de belli ideolojik sebeplerin sonucu olarak anlaşılmalıdır. Emperyalist aşamada felsefeye egemen olan eğilim, toplumsal koşulları göz ardı etmek, onları "insan gerçeğinin özünü" etkilemeyen ikincil veriler olarak kabul etmektir. Soyut nihai açıklamalara varmak için, yapısına ve koşullarına dokunmadan, yaşantının dolaysız verilerini değişmez çıkış noktası kabul eden *Wesensschau* [öz-

görü], tam bir bilimsel nesnellik görüntüsü vermekte zorlanmıyordu. Böylece, günümüz burjuva “intelligentzia”sının tavrına çok uygun düşen mantıksal bir mit ortaya çıktı: Hem nesnel olduğu iddia edilen, hem de bilince bağımsız bir varoluş hakkı tanıyan bir dünyanın mitiydi bu; bilincin eski idealistlerde olduğu gibi yaratmadığı, yalnızca bilmekle yetindiği bu dünyanın yapısı ve özü gene de bireysel bilinç tarafından belirleniyordu.

Fenomenolojik yöntemin eleştirisine bir başlangıç olarak, bu yöntemin uygulanışını gösteren bir örneğe kısaca değineceğiz. Bunun için Husserl ve Heidegger’in iyi bilinen bir izleyicisinin, Wilhelm Szilasi’nin, *Wissenschaft als Philosophie* [Felsefe Olarak Bilim] başlıklı kitabını seçtik, çünkü Szilasi ciddi, bilimsel zihniyete sahip bir düşünürdür; Scheler gibi bir mit imalatçısı değildir. Ayrıca, kitabından seçtiğimiz örnek kısaca ele alınmaya çok uygundur.

Szilasi, konuşmasına kendisinin ve dinleyicilerin oluşturduğu birlikte varlığı fenomenolojik bir incelemeye tabi tutarak başlıyor. *Wesensschau* [öзgörü] ona dış dünyanın, yani içinde bulundukları salonun “nesnel” bir görünümünü veriyor: “Farklı biçimlerde imal edilmiş tahtalarla kaplı bu mekânın bir konferans salonu oluşturmalarının biricik nedeni, bu tahta yığınının bu belirli anlamı yüklememizdir. Bunu yapabiliyoruz, çünkü söz konusu anlam ortak işimizle sıkı bir *önsel* bağıntı içinde bulunuyor.” Bu belirlemelerin ardından Szilasi şu sonuca varıyor: “*Miteinandersein*’in [birlikte-varlık] şu andaki durumu, *Wassein*’i [varlığın ne olduğunu] her zaman *a priori* olarak [önceden] belirler.”

Wesensschau [öзgörü] ile ilgili bu sonuçları yöntembilim açısından kısa bir incelemeye tabi tutmakta fayda var. Öncelikle belirtmeliyiz ki, bir konferans salonunu “farklı biçimlerde imal edilmiş tahtalar” olarak görmek ve bunun yerine masalar ve

sıralar dememek sahte ve ilkel bir soyutlamadır. Kullanılan yöntemin bizi kaçınılmaz olarak bu noktaya getirdiğine şüphe yok, çünkü Szilasi konferans salonunun, döşenişi itibarıyla, dilbilim ya da matematik konferanslarında kullanılmaya da uygun olduğunu belirtseydi, yönelimsel deneyim kavramına, yani *Wassein*'in *a priori* olarak yaratılmasına özgü o büyülü etki, anında ortadan kaybolacaktı.

Bununla birlikte, bu açıklamalarda eksik kalan kısmın, ortaya konandan çok daha önemli olduğunu belirtmeliyiz. Söz konusu konferans salonu Zürih'te bulunuyordu ve andığımız konferans ise, aşağı yukarı 1940'da verilmişti. Demek ki Szilasi konferansını Zürih'te vermişti ve bu durum birtakım toplumsal verilerle bağlantılıydı. Hitler'in iktidara gelişinden önce Szilasi derslerini Fribourg'da veriyordu. 1933'te ders vermesi yasaklandı ve birkaç yıl sonra da, can güvenliğinin tehlikeye girmesi yüzünden Almanya'yı terk etmek zorunda kaldı. Peki, "*Miteinandersein*'in [birlikte-varlık] özünün seyri-ne dalış, farklı biçimlerde imal edilmiş tahtalar" kadar önemli olan söz konusu verileri kapsamada ve ortaya çıkarmada niçin yetersiz kalıyor?

Ama biz bir kez daha tahtalar konusuna dönelim. Bunların masa, sıra ve benzerlerine dönüştürülmesi, hem toplumun hem de sanayinin belli bir gelişmişlik düzeyine varmış olmasını gerektirir. Bunların ve salonun koşulları –ısıtma, pencereler, havalandırma, aydınlatma vb.– gene toplumsal özelliğe sahip diğer olay ve gruplardan ayrı düşünülemez. Bunları daha da çoğaltabiliriz.

Fenomenolojik yöntemin spekülatif eleştirisini derinleştirmenin kesinlikle gereği yok; bu yöntemin en ciddi ve en nesnel yandaşlarının düşüncesinde bile iş sonunda yalıtık bireyin bilinci ile, eşyanın ve insanların sözde kaosunu karşılaştır-

mak noktasına varıyor; çünkü itiraf edilmese de bu yöntem her türlü toplumsal unsuru dışlıyor. Buna göre, bu kaosa nesnel bir düzen kazandırabilecek tek unsur düşünen öznedir. Sonuç olarak, maddeciliği ve idealizmi aşacağı iddia edilen ünlü “üçüncü yol” ve fenomenolojik nesnellik bizi aslında yeni-Kantçılığa götürüyor.

Fenomenoloji ve ondan türeyen varlıkbilim, öznel idealizmin bilgikuramsal bilinemezliğini ancak görünüşte aşabilir. Aynı sorunlara yeni bir tanım getirerek, bilgikuramsal bilinemezliğin yerine varlıkbilimsel bir bilinemezlik koymaktan öteye geçemez. Tıpkı kırk yıl önce Mach’ın çömezlerinin birbirlerini idealizme saplanmakla suçlaması ve her birinin, “üçüncü yol”u kendisinin gerçekleştirdiğine inanması gibi, bugünün varoluşçuları da idealist eğilimler gösteriyor. Sözgelimi Sartre, Husserl’e büyük saygı duymakla birlikte, onun Kantçılığı aşamadığını öne sürüyordu. Heidegger’e de aynı ölçüde saygı duymakla birlikte, onun hakkında şunları söylüyordu: “Benim varlığımın yapısı olarak düşünülen birlikte-varlık, beni en az tekbenciliğin gerekçeleri kadar yalıtık hale getiriyor... Dolayısıyla, *Varlık ve Zaman*’da her türlü idealizmin ve her türlü gerçekçiliğin aşıldığını sanmak boş bir beklentidir” (*Varlık ve Hiçlik*, s. 306). Burada gerçekçilik sözcüğünün yerine maddeciliği koymanın hiçbir sakıncası yok.

Sartre’ın felsefesi incelendiğinde onun da Husserl ve Heidegger’e yönelttiği eleştirilere açık olduğu görülecektir. Heidegger’de *Dasein* [orada oluş] varoluşun nesnel bir niteliği [kipliği] değil, insan varoluşunun (bilincinin) bir biçimidir. Oysa insan ile doğa arasındaki yaşantı bağına selefinden daha çok önemseyen Sartre, bu bağı bilince bağımlı olduğunu ısrarla belirtecektir. Kitabının bir yerinde doğanın yok etmekten habersiz olduğunu ve yalnızca dönüşümü bildiğini söyler.

“Hatta bu ifadenin de yersiz olduğu söylenebilir,” diyecektir, “başkalıktan söz edebilmek için, geçmiş bir şekilde aklında tutabilecek ve onu *artık öyle değil* biçimine sokarak şimdi ile karşılaştırabilecek bir tanık gerekir” (ay. y., s. 43). Kitabın bir başka yerindeyse şunları söyleyecektir: “Şu hilale baktığımda gelecekteki dolunayı görüyorum; insan gerçeğine kendini açan ‘dünya içinde’ oluyor bunlar; Gelecek’in dünyaya ulaşması insan gerçekliği sayesinde olacak” (ay. y., s. 168). İşte bir kavis çizerek babacan piskopos Berkeley’e dönmüş bulunuyoruz.

“Birlikte-varlık”ın yol açtığı sorunlara Heidegger’den çok daha sık değinen Sartre’ın görüşleri, bu tam anlamıyla idealist yönelimi iyice belirginleştirir. Bu zorluğu aşabilmek için Sartre, örneklerini enikonu rastlantısal sayılabilecek “birlikte-varlık”lardan seçer; böylece bunların ben’in yaşantılarına (kafede karşılaşma, metroda yolculuk vb.) indirgemesinde pek bir sakınca bulunmayacaktır. Gerçekten toplumsal bir veriye (emek, sınıf bilinci) değinmek gerektiğindeyse, Sartre kendi yönteminden uzaklaşarak şunları söyleyecektir: “Bu yaşantı varlıkbilimsel değil, psikolojik bir niteliğe sahip” (ay. y., s. 496). Başka bir deyişle, Scheler, Şeytan söz konusu olduğunda parantezi kaldırmaya hazırlarken; Sartre, emek ve sınıf bilinci söz konusu olduğunda bu adımı atmaya yanaşmaz. Birinin öyle öbürünün böyle davranma hakkını nereden aldığını açıklamak ancak özü seyre dalmakta ustalaşmış kişilerin yapabileceği bir şey.

Dolayısıyla, bireyi benzerlerine bağlayan ilişkileri incelerken Sartre’ın ancak aşk, dil, mazoşizm, umursamazlık, arzu, kin ve sadizme (hepsi bundan ibarettir) varlıkbilimsel bir önem atfetmesi tesadüf değildir. Yukarıdaki kategorileri bu sırada aktaran da Sartre’dır. Sartre’a göre, kendi için’e dahil olan insan ilişkileri bundan ibarettir. Birlikte-varlık düzeyinde bu katego-

rilerin dışına çıkan her şey; yani ortaklaşa yaşam, ortak emek, birlikte mücadele, Sartre'a göre yalnızca psikolojik, yani yalnızca bilinçten kaynaklanan kategorilerdir ve var olan gerçekliğe, varlıkbilime ait değildir.

Bütün bunları daha açık bir şekilde ifade edersek, ortaya çıkacak şey, küçük burjuva sıradanlığına tam anlamıyla uygun beylik sözlerdir. *Varoluşçuluk* başlıklı polemik incelemesinde Sartre, özgürce eylemde bulunan insanın arkadaşlarına nereye kadar güvenilebileceğini sorar ve şu cevabı verir: "Onların birlik içinde olacaklarına ve iradelerine güvenmenin, tramvayın vaktinde geleceğine ya da trenin raydan çıkmayacağına güvenmekten bir farkı yoktur. Ancak ben, insanın iyi yürekliliğine ya da insanın toplumun iyiliğinde çıkarı olduğuna güvenerek, hiç tanımadığım insanlara güvenemem; çünkü insan özgürdür ve güvenilebileceğim bir insan doğası yoktur" (*Varoluşçuluk*, s. 52). Biraz karmaşık ve özel terminoloji bir yana bırakılırsa, aktardığımız görüşlerin her küçük burjuva tarafından ortaya konabileceğini söyleyebiliriz.

2

HİÇLİK MİTİ

Doğmuş olmamız da, ölecek olmamız da saçmadır.

(J.-P. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*)

Gerçekliği soyut bir şekilde daraltmayı ve bu idealist çarpıtmayı, seçkin bir düşünürün sırf dünyayı aldatmak için yaptığına inanmak yanlış olur. Tam tersine, *Wesensschau*'nın [öz-görü] sezgisi sonucu ortaya çıkmış davranışa zemin oluşturan yaşantıların tamamen içten ve kendiliğinden olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, içtenliğin bunların nesnel hakikatine garanti

olamayacağı da ortadadır. Kendiliğindenlikleri, bu yaşantıların kapitalist toplumun temel bir olgusu olan fetişizme mutlak bağımlılığını ve her türlü eleştiriden yoksun bulunduğunu açıkça ortaya koyuyor.

İnsan varoluşu anlamını kaybetmiş durumda. Varoluşun birliğini ayakta tutan derin bağlar gevşemiş, insan kişiliğini kaybetmiş ve yaşamın kendisi onu bu durumun farkına varmaya zorluyor. Soğan soyan Peer Gynt'in öyküsünü anımsıyoruz; "soğanın kendisi"ne bir türlü ulaşmadan hep yeni yapraklarla karşılaşılıyordu Peer Gynt.

Demek ki insan, önünde sonunda şu soruyu sormak zorunda: Ne yapsam da yaşamıma bir anlam katsam? Fetişleşmiş bir dünyada yaşayan insan, varoluşunun zenginliğinin, değerinin ve gerçek anlamının, onu benzerlerinin ve toplumun yaşamına bağlayan sayısız, derin ve bilinçli kollarla bulunduğunun farkında değildir. Yalnızca kendisi için yaşayan yalıtılmış ve benbenci birey, yoksullaşmış bir dünyada yaşamaktadır. Yaşantıları, yalnızca ona ait olduğu ölçüde, salt içsel düzeyi aşamazlar ve gitgide içeriklerini kaybetme ve hiçlikte kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar.

Fetişleşmiş bir dünyada yaşayan insan, içindeki boşluğu ancak bir çeşit kesintisiz sarhoşlukla aşabilir (tıpkı bir uyuşturucu bağımlısının dozu artırmaktan başka çare bulamaması gibi); oysa ona gereken şey, artık o zehre ihtiyaç duymayacak şekilde yaşamını yeni baştan düzene sokmasıdır. Bu yüzden ki, fetişleşmiş bir dünyada yaşayan insan, ona bu sürekli sarhoşluk ihtiyacını veren şeyin, kamusal yaşamla her türlü bağının kopması, çalışma sürecinin şeyleşmesi, birey olarak toplumsal yaşamdan uzaklaşması –kapitalist işbölümünün sonuçlarıdır bunlar– olduğunu görebilecek durumda değildir. Gerçeği görebilecek durumda olmadığı için, kaçınılmaz gidi-

şatında ayak direr ve onun bu tavrı öznel bir zorunluluğun işaretidir; çünkü kapitalist toplum da zorunlu olarak fetişleşmiş, yabancılaşmış ve insanlıkdışı hale gelmiştir. Bu durumda, ancak bu toplumun temellerine karşı devrimci bir tavır alış, gerçeğe berrak bir toplu bakış sunabilir. İçer kaçış ise trajikomik bir çıkmaza varacaktır.

Kapitalist toplumun temelleri sarsılmaz görüldüğü sürece, yani Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesine kadar, burjuva "intelligentzia"sının avangard kesimi, fetişleşmiş iç dünyasının kesintisiz karnavalında yaşıyordu. Birçok büyük yazar, kaçınılmaz felaketi açıkça öngörmüştü. İbsen, Tolstoy, Thomas Mann ve daha birçoğunu sayabiliriz. Bu göz kamaştırıcı karnaval, içinden sık sık çatlak sesler gelse de, karşı durulmaz bir ayartıcılığa sahipti. O döneme büyük ölçüde egemen olan Simmel'in, Bergson'un felsefeleri, ne demek istediğimizi açıkça gösteriyor. En zarif örneği ise, Turner'ın tabloları olmadan Londra'nın sisi var olamazdı diyen Oscar Wilde'in şakasında bulabiliriz.

O dönemin birçok büyük yazarı ve düşünürü, bu işin sonunda fetişleşmiş ben'in özünü kaybedeceğini açıkça görmüştü. Ama bu gerçeğin bilinmesi ancak birtakım trajik ya da trajikomik perspektiflerin ortaya çıkmasına yaradı, ki bunlar da o gösterişli karnaval kutlamasına dekor olmaktan öteye geçemediler. Yaşamın fetişleşmiş temelleri o kadar doğal ve sarsılmaz görünüyordu ki, bunları az çok ciddi bir incelemeye ya da eleştiriye tabi tutmak olanaksızdı. Zaman zaman duyulan tek kuşku, dünyanın bir filin sırtında durduğuna inanan Hindu'nun duyduğu kuşkuya benziyordu. Bir gün sormasına izin verilirse, filin neyin üstünde durduğunu sormak niyetindeydi Hindu. Filin bir kaplumbağanın sırtına basarak ayakta durduğunu öğrenince, aldığı cevaptan tam anlamıyla tatmin olmuştu. Bireysel bilinç toplumsal fetişizmin telkinlerine o

kadar boyun eğmişti ki, Birinci Dünya Savaşı her türlü varoluş imkânını tehlikeye düşürdüğünde, bu dünya çapındaki sarsıntı insan düşüncesinin bütün konularını dönüşüme uğratıp, var olan bütün ilkeleri yeniden sorguladığında ve nihayet, saf bireyciliğin karnavalı yerini büyük pişmanlığa bıraktığında, felsefe sorunlarının temel yapısında hemen hiçbir şey değişmemiştir.

Fenomenolojinin yönelimi ve görevi bu arada önemli bir dönüşüme uğrayacaktı; Heidegger ve Jaspers'in felsefesi olan asıl varoluşçuluğun kökeninde de bu dönüşümün etkisi görülür. Bu felsefeye temel oluşturan yaşantıyı özetlemek oldukça kolaydır: İnsan hiç ile, Hiçlik ile karşı karşıyadır; insan ile dünya arasındaki temel ilişki *hiç karşısında* bulunma durumudur.

Varoluşçuluğa göre bu durum insan gerçeği'nin özünden kaynaklanır. Aslında bu durum, emperyalizmin bunalımını yansıtan fetişleşmiş bireysel bilincin durumuna karşılık gelir.

Kısaca özetlediğimiz yaşantının özgünlüğü tamamen görecidir. İnsanın bu durumunu ve ona bağlı tavır alışları ilk kez dile getiren E.-A. Poe'dan bu yana, modern edebiyat bizim, uçurumun kenarına kadar gelmiş, çıkış yolu bulamayan insanın durumuyla içli dışlı olmamızı sağladı; fenomenolojinin hiç karşısında bulunma kavramıyla özetlediği de budur.

İnsanın bu durumunun canlandırılması, büyük yazarlar açısından, nesnel bir durumun öznel yansımasını bulup çıkarmaktır. Daha doğrusu, koşulların ve kahramana özgü verilerin, somut, tamamen gerçek ve iyi belirlenmiş bir durum çerçevesinde kesin bir tavır alış olarak sunulmasıdır. Raskolnikov'un cinayetten sonraki durumunu ya da intihara sürüklenen Svidrigaylov ya da Stavrogin'in durumunu düşünmek yeter. Bu örneklerin her birinde, gelişim halindeki trajik çizginin özel bir biçimi söz konusudur; günlük yaşamdan alınmış ve gerçek bir

yazara günümüze özgü, ama kendi zamanlarındaki Oedipus ile Hamlet kadar canlı ve trajik hayatlar ve kahramanlar yaratma olanağını veren bir biçimdir bu.

Örnek/tip durumlar olarak düşünülmesi gereken aynı/benzer durumlar Heidegger'in de çıkış noktasını oluşturuyordu. Onun felsefesinin özelliği, fenomenolojinin son derece karmaşık yönteminden de yararlanarak, sorunun çerçevesini burjuva psikolojisinin fetişleşmiş, daha doğrusu iki dünya savaşı arasındaki dönemin burjuva anlayışının nihilist ve köşeye sıkışmış karamsarlığına uygun olarak çizmesidir.

Peki, Heidegger'e bu temel yaşantıyı varoluşçuluğun özerk felsefi sistemine bağlama olanağını veren, fenomenoloji ve varlıkbilim fetişizminden esinlenmiş işlemler nelerdir? İlk fetişleştirme, hiç, yani Hiçlik kavramının yaratılmasıdır. Böylece, Heidegger'de de, Sartre'da da, varlıkbilim açısından, gerçekliği araştırmak açısından temel olan soruna işaret etmiş bulunuyoruz. Heidegger için Hiçlik, Varoluş kadar temel bir varlıkbilimsel veridir. Oysa Sartre için Hiçlik, Varlık'tan bağımsız bir varoluşa sahip değildir, ondan kesinlikle ayrı düşünülemez.

Biz gene yöntembilimsel çözümlememize dönelim. Stavrogin'in kişiliğini ve Dostoyevski'nin kitabının sonunda onun hiç karşısındaki tavrını fenomenolojinin bakış açısından incelediğimizde ve fenomenolojik yöntemin kurallarına uygun olarak, nesnel gerçeklik sorununu paranteze alıp, Stavrogin'in ruhsal davranışlarını ve bunların yönelimsel nesnelerini göz önünde tutmakla yetindiğimizde, Stavrogin'in yaşantısının yönelimsel nesnesinin, çıkışı bulunmayan bir boşluk olduğunu görürüz. Bu adımı attıktan sonra, Scheler'in Şeytan karşısındaki tavrını izlersek, yani parantezi kaldırırsak, karşımızda Hiçlik'i, yeni varlıkbilimin temel değerini buluruz. Böylece, fenomenolojinin aldatmacasını anlamış oluyoruz: Her türlü nes-

nel ve somut gerçekliği sonuna kadar soyutladığımızda, bunun ahlaki ve psikolojik düzeydeki karşılığı yaşantı'dır. Dolayısıyla, Stavrogin'in belli bir nesnel durumdaki yaşantısı, fenomenoloji açısından yalıtık ve özerk bir nesne, yani fetiş haline gelir. Bu yaşantıya zemin oluşturan durumun ise gerçeklikle ilgisi kalmaz. Gerçek bir varoluş kazanan Hiçlik kategorisi işte böyle ortaya çıkar.

Varoluşçu akıl yürütme tarzını tam olarak ortaya koyduğumuzu iddia etmiyoruz. Hiçlik'in varlıkbilimsel kuruluşuna zemin oluşturan fenomenolojik sorgulamalar ve olumsuzlamalar kuramının Sartre tarafından kullanılan örneklerini (bunların bazıları açıkça yanlıştır, bazıları da sofizme bulanmıştır) ele almak için aslında kapsamlı bir inceleme gerekirdi. Her "hayır" yargısının bir "evet" yargısı kadar somut gerçekliği ifade edeceğini ve ancak öznел davranışın fetişleştirilmesinin söz konusu "olumsuzlama"ya özerk ve gerçek bir "varlık" kazandırabileceğini belirtmemiz yeterlidir. Sözelimi güneş sisteminde hangi yasaların geçerli olduğunu sorduğumda, Sartre'ın sandığı gibi, hiçbir "olumsuz varlık", hiçbir boşluk, nesnel gerçekliğin devamlılığıyla ilgili hiçbir sonuç öne sürmüş olmuyorum. Sorduğum soru olsa olsa benim bilgilerimde boşluklar bulunduğunu, eksik bilgiye sahip olduğumu gösterir, yoksa gerçeklikte bir boşluk söz konusu değildir. Cevaba gelince, gramer açısından da mantık açısından da, olumlu ya da olumsuz olabilir. İster "Dünya Güneş'in çevresinde döner", ister "Güneş Dünya'nın çevresinde dönmez" diyeyim, her iki ifade de aynı somut ve olumlu gerçekliği ifade ediyor olacaktır; burada söylenebilecek tek şey, olumsuz cevabın olumlu cevaptan daha az kesinlik taşıdığıdır. Ne olursa olsun, bu ifadelerden hareketle, sofizme başvurmadan Hiçlik'in varlıkbilimsel varlığını ortaya koymak imkânsızdır. Sartre'ın mantıksal ve yöntembilimsel kanıtlamasını ortaya koymadan

önce, Hiçlik'in fetişleşmiş yaşantısının sezgisine sahip olması, sofizme başvurma gereğini de açıklamaktadır.

Hiçlik bir mittir: Tarih tarafından ölüme mahkûm edilen kapitalist toplumun mitidir. Yirmi otuz yıl öncesine kadar, hiç karşısında bulunma durumu ancak Stavrogin ya da Svidrigaylov gibi tipleşmiş bireyler tarafından yaşanabilirdi. Şimdi ise toplumsal sınıfların tamamı ve bütün bir toplum bu durumla karşı karşıya.

Kapitalizm felsefi fikirlerden, ideolojik görüşlerden ve tarihsel bakıştan pekâlâ vazgeçebilir. Oysa yaşam tarzının tamamında, sözünü ettiğimiz ideolojik aygıtı benimsemiş bulunan entelektüel için durum böyle değildir. İçinde bulunduğumuz somut tarihsel durum ve bu tarihsel ve toplumsal durumun bir ürünü olan zihnin tavır alışı, yön bulmayı olanaksızlaştıran tam bir çıkmaza girdiğinde, bireysel bilinçler fetişleşme sürecine maruz kalırlar. Bireysel yaşamlarında her türlü perspektiften yoksun olan entelektüeller, durumu şu şekilde göreceklerdir: Her varoluşun varacağı nesnel perspektif Hiçlik'tir. Heidegger ya da Sartre'ın hacimli yapıtlarını okumaya niyetleri de vakitleri de bulunmayan kişiler açısından da bu miti anlamak pekâlâ mümkündür. Mümkündür, çünkü fiilen yaşadıkları durumların bir yansımasıdır bu mit.

Ancak, fetişleşme süreci orada sona ermez. Hiçlik benim şu ya da bu biçimde, hatta kaçınılmaz olarak içine düşeceğim uçurumdan başka bir şey olmasaydı bile, varoluşçuluk evrensel, varoluşun bütün sorunlarına çözüm bulabilecek bir felsefi sistem olamazdı. Heidegger, Jaspers ve Sartre, Hiçlik mitini bütün varoluşun üzerine yayarlar. Heidegger'e göre yaşamın kendisi Hiçlik'e fırlatıp atılmışlıktır (*Geworfenheit*) ve bu yaşamın her anı bu kökenin ve bu nihai perspektifin sözde diyalektik etkileşimiyle karşı karşıyadır.

Gene bu sebepten, varoluşçuluk insan hakkında herhangi bir şey bilebilmenin olanaksız olduğunu sonuna kadar savunur. Bir bütün olarak bilimi yadsıdığı için değil. Varoluşçuluk bilimsel bilginin pratik değerini kabul eder. Ancak, onun için önemli olan biricik sorun konusunda (kişi olarak insan ile yaşam arasındaki gerçek ilişki konusunda) özlü bir bilgiye varma hakkını hiçbir bilime tanımaz. Onun diliyle söylersek, insan kendi insani gerçeğine sahiptir. Varoluşçuluğun eski felsefeler karşısındaki sözde üstünlüğü, tam da bu tür bir bilginin araştırılmasını toptan reddetmesinden gelir. “Varoluşçuluk,” der Jaspers, “insanın ne olduğunu bilme iddiasını yeniden ortaya attığı anda kaybedeceğini bilmelidir.” Bu bile isteye aranan, radikal ve temel bilgisizlik, Heidegger kadar Sartre tarafından da vurgulanmıştır. İşte bu radikal nihilizmi ve en önemli bilgiden tutarlı bir şekilde uzak durması, varoluşçuluğun büyük bir başarıya ulaşmasını sağlayan en önemli şeydir ve bu kesinlikle bir şaka değildir. Yaşamın her türlü perspektiften tamamen yoksun bulunduğunu ve varoluşun anlamının her türlü bilgiye kapalı olduğunu öne süren bu öğretisi, yaşamın her türlü perspektiften yoksun bulunduğunu ve yaşamlarının hiçbir anlamının olmadığını düşünenler tarafından çok iyi karşılandı.

Varoluşçuluk modern akıldışıcılığa; aklı tahtından indirmeyi kafasına koymuş, zamanımızın bu güçlü ruhani akımına işte bu noktada katılmaktadır. İlk bakışta, fenomenoloji ve varlık bilim, kesinkes bilimsel özelliklerinden ötürü akıldışıcılığın bilinen akımlarıyla asla uyuşmayacak gibi gözükürler. Hatta Husserl’in en katı lojistik okulunun (Bolzano ve Brentano) yandaşı olduğunu biliyoruz. Bununla birlikte onun yöntemi biraz dikkatli incelenirse, modern akıldışıcılığın öncüleri olan Dilthey ve Bergson ile yakın ilişkisi saptanabilir. Daha sonra

Heidegger de Kierkegaard'ın bazı önemli fikirlerini benimseyince, bu ilişki iyice belirginleşti.

Burada basit bir yöntem uyuşmasından çok daha önemli bir olguyla karşı karşıyayız. Varoluşçuluk fenomenolojinin yöntemini benimsediği ölçüde, bireyin ve ona bağlı olarak varoluşun tamamının özünde akıldışı olduğunu esas alıyor demektir. Böylece akılcılığa karşı olan ruhani akımlarla paralelliği giderek belirginleşir. “Varlık sebepsiz, nedensiz ve gereksizdir; varlığın tanımına bakmak bile, onun köken itibarıyla olumsuzluğunu göstermeye yeter,” (*Varlık ve Hiçlik*, s. 713) diyecektir Sartre.

Şimdiye kadar yalnızca Hiçlik'ten söz ettik. Varlık'ın kendisine ve onun bilgiye kapalı olduğu iddiasına pek değinmedik. Haklı olarak bize şu soruyu sorabilirler: Varoluş varoluşçuluğun neresinde? Cevap olumsuzlama cephesinde aranmalı. Varoluşçuluğa göre varoluş insan varlığı'nda eksik kalan şeydir. Heidegger'e göre insani varlık, “varolan'ından, yani olduğu şeyi olmak ya da olmamak imkânından hareketle tanımlanabilir ancak”.

Burada insan varoluşunun, daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, sürekli bir öz kaybına uğraması sorunuyla karşı karşıyayız. Modern düşünceye egemen olan akımların bu soruna toplum karşıtı ve toplum dışı bir anlam atfettiklerini gördük. Burada da, bu çizginin tepesinde Heidegger'in yapıtı yer alıyor. İnsanın günlük yaşamı, daha önce sözünü ettiğimiz yöntemin yardımıyla, çok ayrıntılı bir çözümlemeye tabi tutulmuştur. Heidegger'de, insanın yaşamı, “insani-gerçek”, hem “birlikte-varlık” (*Miteinandersein*), hem “dünya-içinde-varlık”tır (*In-der-Welt-sein*). Bu “varlık”, mitleşmiş merkezî bir figür olan, “onlar” (*das Man*) çerçevesinde yapılaşmıştır. Heidegger'ci varlık-bilimin mitleşmiş bir kategorisi haline gelen bu belgisiz zamir, toplumsal yaşamın tüm işlevlerinin simgesi durumundadır; in-

sanı kendi varoluşundan uzaklaştıran, dikkatini öze vermesini engelleyen, insan yaşamını derin anlamından yoksun bırakan her şeydir o. “Onlar”ın çeşitli dışavurumları, Heidegger’e göre, gevezelik, merak, yanlış anlama, düşkünlüktür. Kendi yaşamını yaşamak isteyen kişi, Heidegger’e göre, kendi ölümü için yaşmalıdır: Kişi öyle yaşmalıdır ki, ölüm, varoluşuna göre ani bir kopuş olmasın, gerçekten “kendi ölümü” olsun. Heidegger’e göre, kendi adına yakışan varoluş, gerçek tamamlanışını ancak o kişisel ölümden bulabilir.

“Temel varlıkbilim”in tam bir keyfilik, ölçüsüz ve sözde nesnellikle maskelenmiş özneliliği burada da gün gibi ortadadır. “İki-savaş-arasına sıkışmış bir burjuvanın itirafları” sayılması gereken Heidegger’in yapıtı dikkate değer. *Varlık ve Zaman*, Céline’in ünlü romanı *Gecenin Sonuna Yolculuk* kadar merakla okunabilecek bir yapıttır; ama “nihai gerçek”in “varlıkbilimsel ifşası” olma konusunda, tıpkı Céline’in romanı gibi, pek bir başarısı yoktur. Bu yapıt daha çok, bir toplumsal sınıfın ve bir dönemin düşünsel ve duygusal dünyasını ortaya çıkaran bir belgedir. Bu yapıt günümüz “intelligentzia”sının psikolojik haline de çok uygundur, bu sayede onun sözde akıl yürütmelerindeki keyfiliği açıkça görmek mümkün olacaktır. Yaşamın saçmalığı ve onun karşısına konan ölümün soyut imgesi, çağdaşlarımızın büyük bölümü için kişisel bir deneyimdir. Bunlar bir bakıma onların dünya görüşünün bilinçdışı zeminini oluşturur. Bununla birlikte, geriye doğru bir bakışla, dağılma tohumlarına hâlâ yabancı olan bir dönemin felsefe dünyasına bakmak yeterli olacaktır; böylece, ölüm karşısındaki tutumun “varlık”ın varlıkbilimsel bir kategorisine değil, yalnızca dönemin bir belirtisine karşılık geldiği görülebilir. Spinoza şöyle demişti: “Özgür insan ölümden çok, başka şeyleri düşünür; onun bilgeliği ölüm üzerine değil, yaşam üzerine düşünmekten gelir.”

Jaspers ve Sartre, ölüm sorunuyla ilgili olarak Heidegger'in aşırılığından çok uzakta bulunsalar da, bu fark, toplumsal sınıflarının ve zamanlarının ürünü olan felsefelerinin temel özelliğini değiştirecek düzeyde değildir. Sartre, Heidegger'in anladığı anlamda kişisel bir ölümün varoluşçulukta yeri olmadığını söyleyecek kadar ileri gider. Jaspers'e gelince, onda, "onlar"ın hayaleti, Heidegger'deki kadar derinlemesine mitleşmiş olmayan, daha hafif bir şekilde ortaya çıkar ve Jaspers, varoluşun anlamını tamamen özelleşmiş ve kendi içine kapanmış bir yaşamda bulmaya yönlendirecektir insanı. Jaspers en son, Cenevre Buluşmaları'nda şunları söylemişti: "Siyasal ve toplumsal eylem, önemli sonuçlara asla varamaz ve insanlık ancak her birimiz var gücümüzle kendimizi kendi varoluşumuza adarsak ve yalnız ve benzer tutkulara sahip birkaç kişiyle 'yaşamsal' bağımızı korursak kurtulabilir."

Burada da felsefe dağlarının küçük burjuva zihniyetine sahip külrengi bir fare doğurmaktan başka bir şey yapmadığını görüyoruz. Antifaşist büyük Alman yazarı Ernst Bloch, Heidegger'ci ölüm kuramı hakkında şunları yazarken çok haklıydı (Jaspers'in bireyci ahlakı bu kuramın silik bir gölgesidir): "Ezeli ve ebedi ölüm karşısında insanın toplumsal durumunun hiçbir önemi olamaz. İsterse kapitalist olsun... Bugünün karşı devrimci anlayışı, ölümü mutlak ve çıkıksız bir yazgı saymakla, eskiden cennetin verdiği teselliye ulaşmış oluyor."

Bundan on iki yıldan daha uzun bir süre önce yazılmış bu anlamlı saptamalar, varoluşçuluğun yalnızca züppeler katında değil, gerici çevrelerde de kazandığı, giderek artan popülerliğinin sebeplerini çok iyi ortaya koyuyor.

3

ÖZGÜRLÜK FETİŞİ

Kendimi seçerek, evrensel olanı da kurmuş
oluyorum.

(J.-P. Sartre, *Varoluşçuluk*)

Varoluşçuluk yalnızca ölümün değil, mutlak özgürlüğün de felsefesidir. J.-P. Sartre'ın varoluşçuluğunun popülerliğinin en önemli sebeplerinden biri budur; ancak, ilk bakışta saçma gözüke de, günümüzde etkili olmasında rol oynayan gerici unsurun kaynağı da budur. Daha önce gördüğümüz gibi, Heidegger ölüm-için-varlık'ın, varoluşun tamamen ermesi için tek imkân olduğuna inanıyordu. Sartre zekice gerekçelerle bu kuramı çürütür.

Sartre ile Heidegger arasındaki bu farklılık, Fransız entelektüelleri ile Alman entelektüellerinin yaşamsal sorunlar karşısındaki duruşunda ortaya çıkmaz yalnızca; olayların gelişimiyle de ilgilidir. Heidegger'in temel yapıtı 1927'de, faşizmin iktidara gelişinden hemen önce, fırtınayı haber veren boğucu havada yayımlandı. J.-P. Sartre'ın kitabının hangi tarihte yazıldığını bilmiyoruz; ancak, yayımlandığı tarih olan 1943 yılı, faşizmin yıkılacağına öngörülebildiği ve çok uzun zamandır süren zorbalık nedeniyle, özgürlük arzusunun Avrupalı entelektüeller için en şiddetli ve en derin deneyim olduğu dönemdi; özellikle de eskiden beri demokratik geleneklere sahip ülkelerde. Bu entelektüeller için soyut, hiçbir şekilde farklılaşmamış bir özgürlüğün söz konusu olduğunu belirtmeliyiz. Her türlü çerçeveden yoksun bu mitleşmiş özgürlük imgesi, kökeni ve eğilimi ne olursa olsun tüm faşizm düşmanlarını kendine çekebilmeye çok uygundu. Çeşitli cephelerden gelmiş bu insanlar için geçerli tek şey, faşizme "hayır" demektir. Karşı çıkışları içe-

rikten yoksun kaldıkça, bu onların bilinçdışı özlemlerine daha uygun düşüyordu. Bu soyut protesto ve onun kuramsal yansıması olan soyut özgürlük kavramı, pek çok kişi için Direniş mitine dönüşüyordu. İleride göreceğimiz gibi, Sartre'da özgürlük kavramı, tam anlamıyla soyuttur. Bu nedenledir ki, o dönemin ruhsal iklimini sadakatle yansıtan varoluşçuluk, bir anda çok etkileyici başarılar elde etti.

Ancak, faşizmin çöküşünden sonra demokrasinin kurulması ve güçlenmesi bütün ülkelerin kamuoylarında en önemli konu haline geldi. Bütün ciddi tartışmalar yeni demokrasinin karakterini belirlemeye yönelikti; faşist barbarlığın geride bıraktığı yıkıntılar üzerinde kurulacak bu özgürlük rejiminin amacı, faşizmin ve savaşın geri gelmesini kesinkes önlemektir.

Varoluşçuluk bu dönüşüm halindeki dünyada popülerliğini korumayı başardı –elbette Sartre'ın varoluşçuluğundan söz ediyoruz, Heidegger'inkinden değil– ve görünen o ki, egemenliğini dünyaya da yaymak niyetinde. Varoluşçuluğun özgürlüğe verdiği merkezî önemin bundaki rolü yadsınamaz. Ancak, özgürlük artık bir mit değil: Özgürlük arzusu yeniden somut biçimlere büründü ve kendini güçlü bir biçimde ortaya koyuyor. Özgürlük kavramının yorumu tutkulu ve şiddetli tartışmalara yol açıyor. Bu koşullarda varoluşçuluğun ve onun katı ve soyut özgürlük anlayışının dünyayı fethetmesi nasıl mümkün oluyor? Daha doğrusu, varoluşçuluk yandaşlarını nereden devşiriyor ve bu yeni özgürlük felsefesinin inandırıcılığı nereden kaynaklanıyor? Bu soruya cevap verebilmek ve varoluşçuluğun başarısının sırrını çözebilmek için, özgürlük kavramının, Jean-Paul Sartre'ın felsefesindeki tanımını daha yakından incelemek şarttır.

Sartre'a göre özgürlük, insan varoluşunun temel verisidir. "Aslında," der Sartre, "bizler seçim yapan bir özgürlüğe sahi-

biz, ama özgür olmayı seçmiyoruz, özgür olmaya mahkûmuz” (*Varlık ve Hiçlik*, s. 565). Daha sonra ise, özgürlüğün içine fırlatıp atılmış olduğumuzu söyler. Sartre burada Heidegger’ci bir kavram olan *Geworfenheit*’ı [fırlatılmak] kullanır. Özgürlük bir bakıma insan varoluşunun yazgısıdır.

Özgürlüğün bu yazgısal özelliği, Sartre’da tüm insan varoluşunu kat eder. İnsan seçme özgürlüğünden kaçamaz, seçmemek de bir seçimdir ve eylemden vazgeçmek de özgürce seçilmiş bir eylemdir. Gündelik yaşamın en basit olaylarından metafiziğin nihai sorunlarına kadar, Sartre özgürlüğün bu temel rolünün altını sürekli çizer. Dostlarımla bir gezintiye çıkıyorum. Bir an yorgunluk hissediyorum, çantam ağır geliyor ve özgürce bir seçim yapmak zorunda kalıyorum: Ya arkadaşlarımla yürümeye devam ederim ya da elimdeki yükü bırakıp yol kenarına otururum. Sartre’da, insan varoluşunun en soyut sorunlarında da, insanın özgür seçimini ortaya koyduğu bütün tasarılar da hep böyledir. Zaten tasarı, Sartre’ın özgürlük kuramının kesinlikle önemli bir kategorisidir. İnsanın en esaslı tasarısı Tanrı olmaktan başka bir şey olamaz. “İnsan gerçeğinin temel tasarısını en iyi anlatan şey, insanın Tanrı’ya dönüşmek isteyen varlık olmasıdır... İnsan olmak Tanrı olmaya yönelmektir” (*ay. y.*, s. 653). Kendini tanrılaştırmak idealini, felsefe diliyle söylersek, bu eski felsefenin *causa sui* terimiyle ifade ettiği aşamaya varmaktır, yani varlığın tamamen bağımsız bir şekilde kendi kendini belirlemesidir.

Görüldüğü gibi, Sartre’cı özgürlük kavramı çok geniştir. Tam bir tanımı olanaksız kılan değişken bir karaktere sahip olması da bu yüzdendir. Sartre’ın özgürlüğün tanımına esas oluşturabilecek her türlü nesnel ölçütü ilkesel olarak reddetmesi nedeniyle bu zorluk daha da artar. Özgürlüğün özünü oluşturan seçme hakkı, Sartre’a göre, insanın kendini ilke gereği

henüz var olmayan ve tanınamayan olarak seçmesine dayanır. Bu tavır, olduğundan farklı birine dönmek tehlikesine açıktır her zaman. Dolayısıyla bu noktadan itibaren Sartre'da hiçbir ahlaksal ölçüt yoktur. Sözgelimi korkaklık tıpkı cesaret gibi özgür bir seçimin sonucudur: "Korkum özgürdür," der Sartre, "ve benim özgürlüğümü ortaya koyar; tüm özgürlüğümü korkuma vermişimdir ve şu ya da bu durumda korkak olmayı seçmişimdir; başka bir durumdaysa kararlı ve cesur olacağımı ve tüm özgürlüğümü cesarettime vermişimdir. Özgürlükle karşılaştırıldığında hiçbir psikolojik olgunun ayrıcalığı yoktur" (ay. y., s. 521).

Sartre'in burada da "bir parantez açtığını" ve bunu tamamen keyfi bir şekilde yaptığını belirtmeliyiz. Cesaret ve korkaklık aslında yalnızca ruhsal olgular değildir, aynı zamanda ahlaki kategorilerdir. Şu ya da bu kavramın gerçekliğe ait olup olmadığına karar vermek filozofun keyfine kalmış gibidir; çünkü Sartre'a göre sadizm ve mazoşizm varlıkbilimsel olgular sayılırken, cesaret ve korkaklık öznel ruhsal olgulardır yalnızca.

Böylece Sartre'cı özgürlük kavramı tam anlamıyla akıldışı, keyfi ve kontrol dışı hale gelir. Zaten Sartre da, her türlü sınırlandırmayı kaldırmaktan yanadır hep. Heidegger'de ölüm-için-varlık, insan davranışlarını özgerçekli ya da özgerçeklikten yoksun olmak üzere sınıflandırmamızı sağlar. Bu davranışlar, bireyin "onlar" düzeyini ve bunlardan kaynaklanan düşkünlüğü aşarak kişisel varoluşunu gerçekleştirmeyi başarıp başaramadığını görmemizi sağlar. Oysa Sartre, daha önce de belirttiğimiz gibi, Heidegger'in, insan varoluşunun özgerçekliği ölçütünü, yani kişisel ölüm ölçütünü reddeder. Ayrıca Scheler'in, ondan önce, fenomenolojinin keyfi araçlarına başvurarak temellendirmeye çalıştığı, etik değerlerin her türlü akılsal tanımını ve her türlü hiyerarşisini de reddeder. Sartre özgür seçim ile insan varlığı-

nın geçmişi arasındaki her türlü bağlaşımı, yani insan varlığının sürekliliğini de aynı şekilde reddeder. Ve nihayet Kant'ın kategorik buyruk ölçütünü de reddeder.

Görünen o ki, Sartre bu tavrının olası sonuçlarından biraz korkmuş, geri adım atmıştır. *Varoluşçuluk* başlıklı polemik yazısında, "Herkes için iyi olmayanın bizim için de iyi olması düşünülemez," demeyi tercih eder (*Varoluşçuluk*, s. 25-26). Ve daha ileride de, "Kendi özgürlüğümün yanı sıra, başkalarının da özgürlüğünü istemek zorundayım," diyecektir. "Ancak başkalarının özgürlüğünü amaçlıyorsam, kendi özgürlüğümü de amaçlayabilirim" (ay. y., s. 83). Bu kulağa elbette hoş geliyor ama bu durum Sartre açısından, daha önce reddettiği Kantçı ahlakın ilkeleriyle seçmeci bir uzlaşıdan başka bir şey olamaz. Burada Kant'ın öznel idealizmin ahlakını biçimsel olarak evrenselleştirmeyi niçin başaramadığını tartışacak değiliz; Hegel'in bazı gençlik yazılarında bu soruna verilmiş çok inandırıcı bir cevap bulmak mümkündür. Kant'ta kategorik buyruğun nesnel olarak evrenselleştirilmesi mantıksal açıdan savunulamazsa da, bunun Kant'ın felsefesinin en derindeki temelleriyle, özellikle de onun toplum ve tarih anlayışıyla canlı bir bağı bulunduğu kesindir. Oysa Sartre açısından bu genelleştirmenin klasik felsefe anlayışıyla seçmeci bir uzlaşıdan başka bir karşılığı olamaz, çünkü Sartre'cı özgürlük kavramının böyle bir nesnelleştirmeye konu edilmesi onun tüm varlıkbilimiyle biçimsel olarak çelişir.

Bu tür ödünlerin bulunmadığı *Varlık ve Hiçlik*'te, varlık-bilimsel tekbenciliğin eksiksiz bakışıyla karşı karşıyayızdır. Orada, özgür seçimin nesnesi ve amacı yalnızca seçimi yapan açısından yorumlanabilir ve bir anlama sahiptir. Böylece, *Varlık ve Hiçlik* ile *Varoluşçuluk* arasındaki biçimsel çelişkiyi görmek kolaylaşır. *Varlık ve Hiçlik*'te şöyle bir bölümle pekâlâ

karşılaşabiliyoruz: “Başkasının özgürlüğüne saygı boş bir laftır: Bu özgürlüğe saygı göstermeyi aklımızdan geçirsek bile, başkası karşısındaki her tavır alışımız, saygı gösterme iddiasında bulunduğumuz bu özgürlüğün çiğnenmesi olacaktır” (s. 480). Biraz yukarıda rastladığımız paradoksal ama özlü bir örnek bu anlayışı açıklamaktadır: “Başkasına hoşgörü göstermek, onu zorla hoşgörülü bir dünyaya sokmak olur. Bu da onun hoşgörüsüz bir dünyada özgürce cesurca direniş gösterme, sebat etme, kendini kabul ettirme şansını ilkesel olarak elinden almak demektir” (ay. y., s. 480).

Çelişki apaçık ortadadır. Varoluşçuluğun katı kuralcılığını denetlemek ve öğretinin yaygınlaşmasını sağlamak için, ödün verilip verilmediğine bakmak bize düşmez; konuyu kapatıyoruz. Ne var ki, bize göre bu çelişki varoluşçuluğun özünden gelmektedir. Varlıkbilimsel tekbencilikten ve akıldışıcılıktan söz ediyoruz. Varlıkbilimsel tekbencilik, yalnızca bireysel özgürlüğün, yani bireyin seçiminin var olduğunu ve gerisinin bu tek gerçek edime göre ölü nesneden başka bir şey olmadığını öne sürer. Akıldışıcılık ise, bu biricik gerçeklik konusunda, herhangi bir şeyin kesinlikle bilinemeyeceğini söyler; geçmişini olmayan ve geleceği ise gerçekleştiği anda yok olup geçmişe dönüşen bir gerçeklik söz konusudur. Demek ki burada hepten yeni, yepyeni bir karar gerektiren ve özgürlüğümüzün yeni bir edimini ortaya koyan bir durumla karşı karşıyayız.

Deliliğe yaklaşan bu nihilizmi bertaraf etmek için Sartre, mantığı çarpıtmak zorundadır. Fiilen var olan ve vazgeçemeyeceği bir dünyada ayakta kalması ancak bu şekilde mümkündür. Bu aldatmacanın aracı, biçimsel mantıktır, yani bir fikrin en katı şekilde genelleştirilmesidir. Bu yönüme bütün modern akıldışıcılık akımlarında rastlıyoruz. Sartre, özgürlüğü kader sayan anlayışını bu sayede kurmuştur.

Hiç değilse bir deneme olsun diye, bir an için bu anlayışın izinden gitmeye çalışalım. Bizi içinden çıkılmaz yeni çelişkilere sürüklediğini göreceğiz. Gerçekten de, her edim özgürlük demekse (tramvaya biniyorum, bir sigara yakıyorum ya da yakmıyorum), içinde yaşadığım dünya aşırı belirlenmiş bir dünya olacaktır. Heidegger, özgür bir edimden ancak özgür olmayan edimler de varsa söz edilebileceğini çok iyi biliyordu. Sartre'ın insan varoluşunun bütün dışavurumlarını aynı düzeye getiren anlayışı belirlenimci anlayışa yaklaşıyor; aradaki tek fark, belirlenimcilik açısından bu dışavurumlar akılsal bir şekilde oluşturulmuş sistemlerin içinde yer alırken, Sartre açısından hepsinin *a priori* olarak peşinen her türlü anlamdan yoksun bulunmasıdır. Sartre'cı özgürlük kavramı, özgürlüğün anlamının içini boşaltıyor.

Ancak bunun Sartre'a özgü rastlantısal bir kusur olduğunu düşünmekten kesinlikle sakınmalıyız. Tam tersine, modern felsefelerin tümünde yöntembilimsel olarak geçerli temel bir noktayla karşı karşıyayız. Akıldışıcı düşünce, insan varoluşundaki diyalektik olgulara da işaret eder. Ama bunları diyalektik yöntemden yararlanarak incelemek yerine öyle bir akıldışıcılıkla ele alır ki, bunları paramparça olmaktan ancak biçimsel mantığın demirden çemberi kurtarabilir. Böylece, ancak diyalektik bir ilişkinin parçası olarak anlam taşıyan bir şey, saçmalık haline gelir. Tözleştirilmiş olan her gerçeklik, kaçınılmaz olarak saçmalığa dönüşür.

Şimdi de, Sartre'ın felsefesindeki gerçek payının neredede olduğuna bakalım. Bize göre bu gerçek, burjuva belirlenimciliğinin ve kaba Marksizmin genellikle küçümsediği, kişisel kararın öneminin vurgulanması noktasındadır. Her toplumsal etkinlik bireysel edimlerden oluşur ve maddi koşulların etkisi, ne kadar önemli olursa olsun, Engels'in de belirttiği gibi, ancak

“son aşamada” ortaya çıkar. Bu demektir ki, bir karar anında bireyin önünde her zaman belli bir özgürlük alanı vardır ve tarihsel gerekler alınacak kararı şu ya da bu anda o alanın içinde belirler. Siyasal partilerin varlığından da anlıyoruz ki, böyle bir özgürlük alanı mevcuttur, gerçektir. Toplumsal gelişmenin başlıca eğilimleri pekâlâ önceden kestirilebilir, ama yine Engels’in de söylediği gibi, buradan Pierre’in ya da Paul’un şu ya da bu koşulda nasıl davranacağını tam olarak çıkarsamaya çalışmak gülünç bir bilgiçlik olur. Tarihsel gerçekler her zaman pek çok iç ve dış rastlantının eseri olarak ortaya çıkar. Bunların önemini ortaya koymak, işlevlerini çözümlemek çok ciddi bir bilimsel çaba ister.

Sartre’in bu çabayı göstermediğini söylemeye gerek var mı? Toplumsal düzeyde olduğu kadar bireysel düzeyde de, gelişmenin gerekliliğini, hatta gelişmeyi reddettiği düşünülürse (ona göre seçim her türlü geçmişten bağımsızdır), bu çabayı göstermediği ortada. Sartre, bireyi topluma bağlayan gerçek ilişkileri reddediyor, insanı çevreleyen nesnel bağlardan ayrı bir dünya oluşturuyor ve varoluşu dolduran insani ilişkiler onun gözünde yalıtık bireyler arasındaki ilişkilerden başka bir şey değil. Bu temel üzerinde yükselen yazgıcı ve mekanik özgürlük kavramı kendi kendini yok etmekten başka bir yere varmaz. Aslında bu özgürlük kavramının gerçek özgürlüğün ahlaksal kategorisiyle hiçbir benzerliği yok ve bilincin aracılığı olmaksızın gerçekleşmiş hiçbir insani edimin bulunmadığını belirten Engels’i doğruluyor.

Gördüğümüz kadarıyla, Sartre kendi özgürlük kavramının sorun yarattığının pekâlâ farkında. Ancak yönteminden vazgeçmek yerine, kaldırılabileceğinden çok yük altına girmiş saçma özgürlük anlayışını, aynı türden başka bir anlayışın, sorumluluk anlayışının karşısına koyarak sisteminin dengesini ko-

rumaya çalışıyor. Aslında Sartre'cı sorumluluk kavramı onun özgürlük kavramı kadar mutlak ve sınırsız. "Savaşı ölüme ya da onursuzluğa tercih etmişsem, bunun anlamı bu savaşın tüm sorumluluğunu üstleniyorum demektir" (ay. y., s. 640).

Sartre, biçimsel mantığa başvurarak görelî bir hakikati bir kez daha saçmalığın kapısına getirip bırakıyor. Sorumluluk kavramı da özgürlük kavramıyla aynı kaderi paylaşarak anlamını kaybediyor, çünkü bu kadar katı bir sorumluluk anlayışı kuramsal olarak hiçbir anlam ifade etmediği gibi, pratik eylem açısından da sorumsuzluğa eşdeğerdir. Psikolojinin eşsiz ustası Dostoyevski'nin de birçok kez gösterdiği gibi, aşırı yüksek tutulmuş ahlaki buyruklar onları ileri sürenlerin eylemleri üzerinde hiçbir etkiye sahip değildir ve sonuç olarak, bunlara bağlananlar ahlaki açıdan, o kadar katı ilkelere bağlı bulunmayanlara göre çok daha kararsızdır. Kuramsal düzeyde iyice abartılmış, tamamen sözde kalan bir sorumluluk duygusunun arkasına gizlenerek, uçarı bir kural tanımazlıkla ihanet üzerine ihanet etmekten daha kolay bir şey olamaz.

Aslında bu sorunun Sartre'a tamamen yabancı olmadığını kabul etmek gerekir. Ancak o, sorunu sezinlese de, buradan en ufak bir sonuç çıkarmaya istekli değildir ve sorunun içini boşaltarak mitleştirir. "Onu sonunda vazgeçme noktasına getiren bir sorumlulukla baş başa bırakılmış *olduğunu* sıkıntıyla fark eden kişi bundan ne acı, ne pişmanlık ne de suçluluk duyacaktır..." (ay. y., s. 642). Nasıl ki yüce ve gülünç arasında çoğu kez yalnızca bir adım varsa; ahlaken güçlülük de, bazı durumlarda kural tanımazlığın ve uçarılığın sınırına varabilir.

Sartre'da özgürlük kavramının felsefi iflası üzerinde bu kadar durmayı yararlı görmemizin sebebi, varoluşçuluğun bazı çevrelerde kazandığı başarının sırrını bu noktada görmemizdir. Toplumsal değerlendirmelere ve kamu yaşamına tepeden

bakmak, bireyin varlıkbilimsel bütünlüğünü korumak adına, özgürlük ve sorumluluk kavramlarını soyut, akıldışı ve saçma bir açıdan yorumlamak, Hiçlik mitini züppeler için cazip kılan tam tamına budur. Laftan ibaret bir aşırıcilık ile ahlak konusunda mutlak bir nihilizmin sıra dışı birleşmesinden daha çekici ne olabilir?

Sartre'cı özgürlük anlayışı ayrıca, demokrasinin kurulması ve sağlamlaştırılması çabalarına katılmayı reddedebilmek için aşırı bir bireyciliği benimseyen entelektüellere mükemmel bir ideolojik zemin sağlar. Mutlak özgürlüğü savunanların, metafizik bir özgürlüğü savunanların hepsi, bu anlayış pratikte özgürlük düşmanlarının anlayışıyla aynı kapıya çıksa bile, varoluşçuluğu coşkuyla selamlayacaklardır.

J.-P. Sartre'ın yapıtı hiç kuşkusuz faşist de faşizm yanlısı da değildir. Onu izleyenler arasında samimi demokratlar bulunduğu inanıyoruz. Ancak, manevi yanı ağır basan büyük akımlar, belli bir yöne döndüklerinde, düşünürlerin kişisel niyetlerini umursamazlar. Molière'i yorumlayarak diyebiliriz ki, bu büyük akımlar azıklarının nerede bulurlarsa oradan alırlar ve varoluşçuluk da bir gün hiç istemese de, gericiliğin ideolojisine dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

VAROLUŞÇU AHLAKIN ÇIKMAZI



1

VAROLUŞÇULUĞUN TARİHSEL DURUMU

Varoluşçuluk bir bunalımın bazı belirtilerini ortaya koyuyor ve bu bir rastlantının eseri değil. İnsan düşüncesinin tarihi bize her felsefenin yöntem açısından da, yapısı açısından da, hatta onu ortaya çıkaran koşullar açısından da kendi döneminin izlerini taşıdığını gösteriyor. Dolayısıyla tarihî dönemeçler felsefede neredeyse zorunlu olarak bunalımlara yol açar. Uzun zaman tartışmasız bir biçimde apaçık sayılan görüşler birden sorunlu hale gelir. O zaman da düşünce, her bir taraftan, hummalı bir şekilde yeni gerekçeler, değişiklik imkânları ve özgün perspektifler aramaya başlar. Çünkü aslında, yepyeni bir toplumsal ve ekonomik yapıya sahip yeni bir toplum ortada yoksa, eski egemen sınıflar ve sınıfsal kesimler, toplum içindeki konumları biraz sarsılmış bile olsa iktidarlarını ve itibarlarını koruyorsa, felsefenin bazı örtük belitleri [aksiyomları], bazı temel koşulları da geçerliliğini korur. Demek ki felsefedeki bunalımlar öncelikle yerleşmiş ilkeleri, dönüşüme uğramış bir toplumsal yaşamın olgularına ve sorunlarına ve değişikliğe uğramış insan davranışına uyarlama girişimleri olarak kendini gösterir. Haziran Devrimi'nden sonra Hegelci felsefenin ya da Birinci

Dünya Savaşı'ndan sonra yeni-Kantçılığın ve pozitivizmin durumu buydu.

Faşizmin yıkılması ve demokrasi için mücadelenin –öncelikle de yeni demokrasi mücadelesinin– bir bunalımın bütün özellikleri mevcutken burjuva felsefesinde birtakım değişikliklere yol açmaması gerçekten şaşırtıcıydı; burjuva felsefesi faşizmi hazırlayan dönemden başlayarak, Hitler iktidarı, Dünya Savaşı ve işgalden kurtuluş dönemleri boyunca varlığını ve duruşunu muhafaza etti ve günümüzde de tıpkı Spengler'in felsefesinin 1918'i izleyen yıllarda egemen felsefe haline gelmesi gibi, savaş sonrasının egemen felsefesi haline gelmeye hazırlanıyor.

Bu bunalımın arka planını oluşturan toplumsal olgular ve bunların felsefede meydana getirdiği yapısal değişiklikler hem çok basit hem de son derece karmaşıktır. *Varlık ve Zaman*'ın hastalıklı iklimi; eski varoluşçuluğun mutlak edilginliği desteklemesi ve her türlü kamusal yaşamdan uzaklaşmış soyut özgürlük anlayışı, işgalden Kurtuluş'u izleyen dönemin solcu aydınlarını tatmin edemezdi. Savaş sonrası dönemi oluşturan toplumsal ve tarihsel unsurlar elbette homojen değildi. Faşizm yalnızca askerî ve siyasi alanda değil, ahlak alanında da alt edilmişti. Ancak bütün bunlar nesnel olmaktan çok, öznel olarak gerçekleşmişti. Çünkü sonuçta faşistler gene oradaydılar ve onları sola karşı kullanılabilecek bir yedek kuvvet olarak gören bazı güçlerin desteğini almışlardı. Bu bekle gör politikası faşizme karşı ideolojik mücadelede bir yumuşamayla ve her şeyden önce de, düşünsel ve manevi düzeyde faşizme yolu açmış ideolojilere (Nietzsche, Spengler, Ortega y Gasset, Heidegger) tam bir hoşgörü gösterilmesiyle kendini belli ediyordu. Gerçekten de bu akımların etkisi, siyasi olarak solda yer alan entelektüeller arasında bile önemliydi. Dolayısıyla yeni toplumsal ve siyasal durum, ideolojik düzeyde çelişkili ve karmaşık bir biçimde

yansıyordu. Bu durum, Hitler'in bozguna uğramasından sonra faşist ve faşizm yanlısı mirasın kökten ortadan kalkacağını sanan iyimser beklentinin çok uzağındaydı.

Birçok ülkenin siyasal durumu ve uluslararası ilişkilerdeki bazı unsurlar söz konusu eğilimleri daha da güçlendirdi. Yeni bir dünya savaşı çıkarma ile böyle bir savaşı önleme, yeni bir demokrasi kurma ile katı faşizme benzerliği yüzde yirmi beşten yüzde yetmiş beşe kadar artabilecek bir faşizmi yeniden kurma girişimleri arasında geçen bu yılların hassas dengesinin ideolojik düzeye yansımaması düşünülemezdi. Bu hassas denge her şeyden önce eski hümanizmin içine düştüğü derin şaşkınlıkta fark ediliyordu; yeni bir demokrasinin kurulması kadar, faşizmin yeniden güçlenme olasılığı da aynı ölçüde korkutuyordu onu ve "soylu" bir kötümserlik görüntüsü altında formüle edilmiş soyut postulatlarla dayanan bir dünyaya giderek daha çok sığınmaktan başka bir şey gelmiyordu elinden. Sonuç olarak, faşizmi hazırlayan ideolojiler, kendi içlerinde yeniden toparlandıktan sonra etkili olmaya devam ettiler ve temelde hiçbir değişikliğe gitmeksizin yeni gerçeklere uyarlanmaya çalıştılar. Bazı işaretler Heidegger'ci öğretilerin Atlantik'in öbür yakasında, gerçek bir gerici felsefe olarak önemli bir etki uyandırdığını ve bazı Amerikalı fenomenologların da Heidegger ve Scheler'den gelen bu gerici yayılmaya karşı, doğrudan Husserl'e bağlanan katı bir tavır aldıklarını gösteriyor. Eski Dünya'nın da ideolojik bir homojenlikten uzak bulunduğu söylenebilir. Orada da pek çok entelektüelin, özellikle de savaş sonrasında kaynaklanan değişikliklere kuşkuyla bakan ve beklegörcü tavırlarına destek çıkacak, felsefi ve ahlaki bakımdan "yüksek" bir ideoloji arayanların kararsız kaldıkları görülüyor. Varoluşçuluğu başından beri ılımlı burjuvaların zihniyetine uygun hale getirmeyi başaran Jaspers ise manevi bir lider olarak kabul ediliyor.

Varoluşçuluğun J.-P. Sartre ve okulu tarafından temsil edilen asıl Fransız kanadının özel bir durumu var. Direniş yıllarında bu okul, öğretilerde Heidegger'in temel varlıkbiliminin özüne dokunmayan ufak değişiklikler yaparak pek çok yandaş kazandı. Direniş hareketinin pek çok militanı açısından, hareketin kendisi, amacı, yani özgürlüğe kavuşmak ve düşman, yani Hitlerciliğin temsil ettiği toplumsal ve ahlaksal "hiçlik", sonuç itibarıyla bir mitten başka bir şey değildi. Hiçliğe-fırlatılıp-atılmışlık, birlikte-varlık soyutlaması, soyut ve bireyci özgürlük ve sorumluluk anlayışı bu mitle pekâlâ bütünleşebilirdi. Ama Direniş Özgürlük'e dönüşünce, varoluşçuluk, oynadığı rolü de göz önünde tutarak, sol entelektüelleri, özellikle de gençleri harekete kazanmak için değişiklikler yapmak zorunda kaldı. O zaman, Özgürlük kavramının içeriği, özgürlüğe kavuşmanın bundan sonra izleyeceği yön, ahlak ve tarih felsefesi sorunları öne çıktı ve varoluşçuluk, yandaşlarını kendi safında tutabilmek ve yenilerini bulabilmek için Marksizme karşı ideolojik savaş açmak zorunda kaldı.

Bazı tarihsel benzerliklere daha önce değinmiştik. Ancak bu tür benzerliklerin kurulmasında çok temkinli olmak gerektiğini elbette unutmuyoruz; çünkü soyut yapısal benzerliklerin göndermede bulunduğu durumlarda, genellikle, tarihsel ve toplumsal bakımdan bu benzerliklerden çok daha önemli ve çok daha somut olan farklar bulunur. Dolayısıyla bu benzerlikler, ilgili oldukları konuya bağlı somut sorunların bütününe değil, ancak düşüncenin genel durumunu aydınlayabilirler. Bu çekişmeleri belirttikten sonra, varoluşçuluğun hâlihazırdaki durumunu aydınlayabilecek bu türden bir başka benzerliğe daha değinmeliyiz. Emperyalist aşamanın öncesinde, Schopenhauer felsefesinin bunalımına bağlı olarak düşünülmesi gereken Nietzsche'nin düşüncesinden söz etmek istiyoruz.

Tıpkı günümüzde J.-P. Sartre için olduğu gibi, Nietzsche de –elbette çok farklı koşullarda ve dolayısıyla çok farklı bir biçimde– tarihdışı felsefeyi ya da nesnel tarih karşıtlığını, yani tamamen kendi içine kapanmayı öngören bir felsefeyi, bir eylem felsefesine, toplum tarihinin felsefesine dönüştürmek ve bunu kendi bilgi kuramının temellerini değiştirmeksizin yapmak istiyordu. Demek ki Sartre’ın Heidegger karşısındaki durumu –*mutatis mutandis* [tam tamına]– Nietzsche’nin Schopenhauer karşısındaki durumuna benzer. Nietzsche Schopenhauer’ın pasif, gerici ve çekimser nihilizmini, aktif ve küçümseyici bir nihilizme ve tarihdışıcılık mitini de, Barbarlık Tarihi mitine dönüştürerek sorunu çözdü. Aslında bu mit Nietzsche açısından, Schopenhauer’da tarihin özünün tamamen perdelenmesine karşılık gelecek şekilde öznelliğin yüceltilmesiyle bağlantılıdır. Dolayısıyla burada Schopenhauer’ın bilgi kuramına dokunmaksızın gerçekleştirilen bir siyasal-toplumsal ve ideolojik-ahlaksal dönüşüm söz konusudur; Nietzsche bu dönüşümü özne açısından samimi bir köktencilığe başvurarak gerçekleştirir. Nesnel düzeyde, yani toplumsal gerçeklik düzeyindeyse, bu dönüşüm dünya savaşları dönemi yaklaşırken emperyalizm yönünde ilerleyen iktisadi gelişmeyle bağlantılıdır. Bu dönem boyunca Nietzsche’nin felsefesi söz konusu gelişmenin ondan beklediklerini tam olarak karşıladı; yani fiili olarak devrimci eğilimler gösteren pek çok muhalif entelektüeli tarafsızlaştırdı, Marksizme karşı bir çıkış yolu gösterdi ve hoşnutsuzluk içindeki aydınları ya gerici güçlerle uzlaşmaya ya da bu güçler karşısında zayıf kalmaya özendirdi.

Nietzsche’ci düşünceyi, onu Schopenhauer’a bağlayan ilişkileri, oradaki kötümserliği ve nihilizmi aşma çabasını ve bunların “kahramanca kötümserlik” ve “kahramanca gerçekçilik”e dönüştürülmesini (faşizmin daha sonra yücelteceği kavramlar-

dı bunlar), Marksizme karşı bir savunma girişimi olarak değerlendirilmek, bu değerlendirmeyi Marksizmi ve etkisini abartmak olarak kabul edecek burjuva felsefe tarihçilerinin itirazlarına yol açacaktır. Ne var ki, Nietzsche'nin fikirlerinin kabul görmeye başladığı dönemi göz önünde tutarak Alman düşüncesinin gelişimini ele aldığımızda, Marksizme karşı savunma girişiminin, Tönnies'ten başlayarak, Simmel, Sombart ve Max Weber'le devam edip Mannheim, hatta C. Schmitt ve Freyer'e kadar uzanacak şekilde sosyoloji ve felsefeye hâkim olduğunu görmezden gelemeyiz; bu çaba bazen Marksizmle açıkça mücadele etmek, bazen de Marksizmin bazı unsurlarına sahip çıkmak, onları çarpıtmak ya da -etkisizleştirmek için- iyice basitleştirmek şeklinde kendini gösteriyordu.

Nietzsche'ci ahlakın, toplum ve tarih felsefesinin, sosyalist ideolojiye karşı polemik bir bütün oluşturduğunu ancak bu açıdan ve bu belirlemelere bağlı olarak teşhis ediyoruz. Nietzsche, Treitschke tarzı gerekçelerin yeterli olduğuna inandığı halde, onu izleyenler ortaya koydukları sorunları yüceltmek konusunda çok daha ileri gittiler. Bu gelişme Simmel ve Weber'de olduğu kadar, Spengler ve Scheler'de de kolayca teşhis edilebilir ve nesnel düzeyde yanılmadığımızdan kesinlikle emin olarak şuna inanıyoruz ki, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı Marksizmin fetişizm anlayışını ve ondan kaynaklanan felsefi ve toplumsal sonuçları hedef alan geniş ölçekli bir polemik yapıtıdır (sorunun öznel ve filolojik cephesi için ne denirse densin). Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda sınıf mücadelelerinin inanılmaz ölçüde keskinleşmesi, Marksizmin etkisinde sürekli bir artışın işaretidir. Ve günümüzde evrensel bir geçerlilik kazanmak, geniş bir toplumsal etki uyandırmak ve yalnızca üniversiteyle sınırlı bir öğreti olmaktan çıkmak isteyen her ideoloji Marksizmle açıkça hesaplaşmak zorundadır.

Varoluşçu söz dağarcığının en gözde ifadelerinden biriyle söylersek, J.-P. Sartre ve okulunun günümüzdeki “durum”u budur; az önce değindiğimiz Schopenhauer-Nietzsche ve Heidegger-Sartre paralelliği artık çok somut bir anlam kazanıyor – elbette bizim de kaydettiğimiz çekinceler çerçevesinde. Benzerlik her şeyden önce felsefenin toplumsal işleviyle ilgili – şu an için çok soyut bir biçimde ele alınmış olsa da. Düşüncelerinin toplumsal oluşumundaki tüm farklılıklara ve yöntemleri arasındaki neredeyse toptan karşıtlığa rağmen, Schopenhauer ve Heidegger’in her ikisi de, nihilist bir edilgenliğin, insanın her türlü toplumsal etkinliğinin ilkesel olarak mahkûm edilmesinin ve yalıtık, kendi içine kapanmış bireyin yüceltilmesinin sözcülüğünü yapar. Ancak, her ikisinin de bu edilgin nihilizme sıkı sıkıya bağlı olan bilgi kuramı ve varlık-bilimi, bir eylem felsefesinin taşıyıcısı durumuna gelince, çelişkilerin ve seçmeci tutumların kaçınılmaz olarak ortaya çıkması benzerliğin sürdüğünü gösterir. Nietzsche’de söz konusu olan da tam tamına budur. Ne var ki, onun düşüncesinin temellerindeki kırılğanlık –felsefesinin öncülleri kabul edildiğinde bu kırılğanlığın da kabulü gerekir– onun her yerde saygı görmesini engellememiştir. Aslında söz konusu kırılğanlık onun yaşadığı toplumsal ortamın kırılğanlığının ve çelişkili özelliğinin ideolojik yansımasıdır; onun düşünce yapısını taşıyan ve yaygınlaşmasını kolaylaştıran da bu ortamın olgunlaşmasıdır.

Alman varoluşçuluğunu bir eylem felsefesine dönüştürmek Hitler yönetiminde hiç de zor bir şey değildi. Heidegger’in, Fribourg Üniversitesi’nin rektörüken, öğrencilerini saflarını sıklaştırmış olarak oy kullanmaya götürüşünü anımsayalım (burada Almanya’nın Milletler Cemiyeti’nden ayrılması yönünde oy kullanacaklardı). Ya da Karl Löwith’in aktardığı daha eski bir öyküyü anımsayalım. Öğrencilerinden biri Heidegger’in ah-

lak anlayışı karşısında şunları söylemişti: “Tam bir kararlılık içindeyim, ama neye kararlıyım onu bilemiyorum.” Bu öğretinin psikolojik ve sosyal özelliğini yeterince vurgulayan bu öyküyü faşist nihilizme özgü, “tehlikeden korkmadan yaşamak” özdeyişiyle birlikte düşünürsek, Heidegger’in benimsediği kuramsal iç sıkıntısından eyleme nasıl geçildiğini anlayabiliriz. Ama hayır! Heidegger’e göre eyleme geçmenin hiçbir felsefi sonucu olamazdı.

Ancak, Fransız varoluşçuluğunun durumu tamamen farklıdır. Fransız varoluşçuluğu, ilerlemenin ve demokrasinin dostları olan sol sosyalist entelektüellerin felsefesi olmayı amaçlıyordu. Dolayısıyla o, ne Nietzsche gibi sövgülerle sosyalizmin “defterini dürmeyi”, ne de Heidegger gibi toplama kamplarının arkasına gizlenerek onu görmezden gelmeyi düşünebilirdi. Tam tersine, onunla açıkça savaşıarak hesaplaşmak, ahlak ve tarih felsefesi alanlarında ona üstünlüğünü kanıtlamak; varoluşçu öğretinin, tarihin insan davranışlarıyla ilgili bütün sorularına Marksizmden daha iyi, daha açık, daha kesin ve daha somut cevaplar verebileceğini göstermek peşindeydi.

2

NİYET AHLAKI VE SONUÇ AHLAKI

Günümüzdeki durumun somut koşulları bilindiğine göre, sorun varoluşçu bir ahlak kurmak sorunudur. Sorunun bu şekilde ortaya konması, varoluşçuluğun, kendi öncüllerinden hareket etse bile, daha baştan savunma durumuna geçmek zorunda kaldığını ve taraftarlarının mücadeleyi ancak onlara yabancı topraklarda yürütebileceklerini gösteriyor.

Başlı başına bu olgu bile Marksizmin zafere doğru ilerlediğinin göstergesidir. Yirmi otuz yıl öncesine kadar Marksizmin

bir ahlak anlayışının bulunmadığı küçümseyerek dile getirebiliyordu. Böyle bir yargı o dönemin *ex cathedra* [üst perdeden] bilgeliği açısından pekâlâ öne sürülebilirdi, çünkü onlara göre ahlak tamamen biçimsel, zaman dışı ve soyut postulatlardan oluşmuş bir bütündü. Ancak bu eleştirinin yalnızca Marx'ı değil, onunla birlikte düşünce tarihinin en büyük ahlakçıları, özellikle de Aristoteles ve Hegel'i hedef aldığını belirtmeliyiz. Ama bu sorun söz konusu olduğunda, varoluşçuluğun peşinen *ex cathedra* [üst perdeden] bilgeliğin yanında yer aldığı görülüyor. Varoluşçuluğun atası Kierkegaard, aynı bakış açısından Hegel'i eleştirirken gerçek anlamda ahlaki sorunları anlamakta yetersiz kaldığını göstermiş olmuyor muydu? (Üniversite felsefesinin Marx karşısındaki tutumu da buydu.) Max Weber'in benimsediği terminolojiyi kullanırsak, Kierkegaard da tıpkı Kant, Fichte ve –özellikle *Varlık ve Hiçlik*'teki– Sartre gibi, niyet ahlakından yanayken; Marx, tıpkı Aristoteles ve Hegel gibi, niyet ahlakı ile sonuç ahlakı arasındaki modern açmazın ötesine geçer.

Burada, Max Weber'in popülerleştirdiği bilimsel terimleri günümüz etiğinin bu temel ikilemini göstermek için bilerek kullanıyoruz (Hegel de bu ikilemin boşluğuna daha önce işaret etmişti). Bu sahte ikilem Bay Koestler'in pespaye edebiyatında, Yogi ile Komiser'i karşı karşıya getiren gizemli ve gösterişli bir çerçevede ifade edilmişti. Sorunun varoluşçuları epey uğraştıran bu biçiminin, sorunun çözümüne hiçbir katkıda bulunmadığını ileride göreceğiz.

Öznenin bireysel ediminden başka bir şeye önem vermeyen ve bu edimin arkasındaki niyeti ahlakın temel ölçütü sayan bir ahlak anlayışı, ancak bir niyet ahlakı olabilir. Böyle bir ahlaka göre, edimin sonuçlarıyla bağlantısı ancak başka bir çerçevede ve tamamen farklı yasalara bağlı olarak kurulabilir. Böylece

ahlaki düzey ile insani gerçekliğin geri kalan, “dış” bölümü arasında bir bölünme meydana gelir ve bu bölünmeyi niyet ahlakının kategorileri ya da yöntemiyle telafi etmek mümkün değildir, çünkü bunlar zaten söz konusu bölünmenin eseridir.

Bu yüzden, niyet ahlakının radikal yandaşları –aslında yalnızca onlar tutarlı sayılabilirler– edimin sonuçlarıyla ilgilenmeyi kesinlikle reddederler (Dağda Vaaz, Kierkegaard, Heidegger). Bununla birlikte, hiçbir ahlak anlayışı, içerik ve niyet bakımından dünyayı tamamen reddetmek, toplumsal gerçekliğe nüfuz etmekten büsbütün vazgeçmek peşinde değilse, bireysel edim ile bunun sonuçları arasında bağ kurmaktan kaçınamaz. Bu bağ kurulduğu andan itibaren ise, ahlak ile toplum ve tarih felsefesi arasında şu ya da bu biçimde bir köprü kurmak gerekecektir. Niyet ahlakının, öznel edimin kesinkes önceliğini ve bireysel niyeti kurtarmak adına, ahlakın temel davranışından her türlü toplumsal ve tarihsel içeriği bertaraf etmeyi gözettiği düşünülürse, söz konusu köprünün nasıl kurulacağı bir sorun olarak karşımızda duruyor.

Kantçı ahlakın nereye vardığını biliyoruz. Kant niyet ahlakının ve kesin buyruğun katı biçimciliğinden kurtulabilmek için, her somut ahlaki edimin karşısına nesnel çelişkinin yokluğu ölçütünü koymuştu. Onun verdiği örneği anarsak, hiçbir emanetin çalınmaması gerekir, çünkü hırsızlık emanet kavramıyla çelişki halindedir. “Bu durum yasanın kendi kendini yok etmesi sonucunu doğurur ki artık emanetten de söz edilemez.” Hegel, Kant’ı hedef alan *Eleştiri*’sinde şunları söyler: “Diyelim ki artık emanetten söz edilemez; peki çelişki bunun neresinde? Emanet olmasaydı, bu durum başka verilerle çelişecekti; aynı şekilde, bir emanetin var olabilmesi de başka verilere bağlıdır ve böylece mümkün hale gelir. Ancak, başka amaçlara ve maddi nedenlere başvurmamak gerekir; birinci ya da ikinci varsa-

yımın doğruluğunu belirleyecek olan şey, kavramın dolaysız biçimidir. Ama biçim açısından, karşıt veriler birbirinden tamamen farksızdır...”

Hegel burada Kant’ın, kendi ahlak anlayışının felsefi temellerini bir kenara bıraktığını kanıtlıyor; yani Kant ekonomik ve sosyal bir kategorinin varlığını ya da haklılığını ve ona bağlı ahlaki davranışı kesin buyruktan çıkarsamak istiyor. Biçimsel niyetin ahlaki olarak Kantçı ahlak, bu sorunu ait olduğu zamanda çözemez. Sorunu doğru bir biçimde ortaya koymayı da başaramaz, çünkü Kant nesnel gerçekliğin bütününe bilgisini –yaptığımız alıntıda Hegel, sorunun bu yönü üzerinde durmuyordu–, yani tarihsel-toplumsal dünyanın bilgisini, yalnızca fenomenlerin bilgisi olarak ele alır ve onun karşısına da, ahlaksal edimin çizgisinde ilerleyerek kendinde dünyayı, numenin dünyasını koyar. Böylece Kant’ın bu çabasının sonucu –çelişkiden uzak olduğu varsayılan ahlaksal edim aracılığıyla– tarihsel-sosyal dünyanın bilgisini kendinde bir bilgiye dönüştürmek noktasına varır ki bu da Kant’ın tüm bilgi kuramını boşa çıkarır.

Kant’ın biçimsel mantığın yardımıyla ahlaka toplumsal bir içerik kazandırma çabasına karşı çıkanın yalnızca genç Hegel –o, nesnel idealizm adına karşı çıkmıştı– olmaması ilginç ve çok anlamlıdır. Georg Simmel, daha yakın bir zamanda, buna bu kez Kantçı öznel idealizm adına karşı çıkacaktı. Simmel de Hegel gibi, kesin buyrukta mantıksal çelişkinin yokluğunu savunan sözde ölçütten hareket eder. Ancak, Simmel’e göre, bu ölçüt ancak salt ahlaki bir anlamda, yani niyet ahlaki çerçevesinde kullanılabilir, çünkü ona göre, “eylemlerimizin kendi içindeki mantıksal tutarlılığı onun ahlaki değerinin de ölçütüdür”. Kant’ın verdiği örneğe dönersek emanetin çalınması onun muhafaza edilmesi kadar ahlaki olabilir; yeter ki, ahlaki edimin “kendi içindeki mantıksal tutarlılığı” bozulmasın.

Biçimsel niyet ahlakının toplumsal içerikleri de kapsayacak şekilde genişletilip genişletilemeyeceği tartışmasını bu kadar ayrıntılı ele aldıysak, bunun sebebi, öncelikle, bize işlediğimiz konunun en önemli sorunlarına parmak basma fırsatını vermesi, ama aynı zamanda Sartre'ın geniş kitle için kaleme aldığı küçük broşüründeki tutumunun açıkça Kant ahlakına yaklaşmasıdır. *Varlık ve Hiçlik*'te formüle edilmiş ilkeler üzerinden bir ahlak anlayışı ortaya koymak mümkün olduğu ölçüde, bu ahlakın öznel edime mutlak bir öncelik tanıdığı görülecektir. Başka bir yerde, bu radikal öznelciliğin sonuçlarını açıklama fırsatını bulmuştum; özneyi benzerlerine bağlayan ilişkiler söz konusu olduğunda, Sartre'ın temel yapıtındaki tavrını gösterecek bazı alıntılar yapmakla yetinebileceğimi sanıyorum. Özellikle de şu alıntı: "Savaşın en acımasız sahneleri, en berbat işkenceler, insanlıkdışı durumlar yaratmaz: *İnsanlıkdışı durum* diye bir şey yoktur; ancak korku, kaçış ve büyüünün etkisiyle insanlıkdışı *yargısına varırım*; ama bu yargı insanidir ve onun tüm sorumluluğunu taşıyabilirim" (*Varlık ve Hiçlik*, s. 639) [vurgular G. L.'a aittir]. Sartre'ın geniş kitle için kaleme aldığı broşür, daha önce de belirttiğimiz gibi, "özgürlüğe kavuşma" sonrasındaki genel durumu göz önüne alır ve varoluşçuluk açısından geçerli olan gerekleri kabul eder. Bu yüzden Sartre söz konusu broşürde şöyle der: "Kendi özgürlüğümle birlikte başkalarının özgürlüğünü de istemek zorundayım; ancak başkalarının özgürlüğünü de amaçlarsam kendi özgürlüğümü amaçlayabilirim" (*Varoluşçuluk*, s. 83). Başka bir yerdeyse, çok daha radikal, ama daha belirsiz bir ifadeyle karşılaşıyoruz: "Bizim seçimimiz her zaman iyiden yanadır ve aynı zamanda herkes için iyi olmayan hiçbir şey bizim için de iyi olamaz." Kant'ın felsefesini bilen herkes, Sartre'ın pozisyonunun Kant'ın pozisyonuna çok yakın olduğunu açıkça görecek; onun burada formüle ettiği postu-

lat doğrudan doğruya kesin buyruktan kaynaklanıyor gibidir; bu buyruğa göre, dünyada her şey bir araç olarak alınabilir ama “yalnızca insan *kendisi için* bir amaçtır” (ay. y., s. 25-26). Bu anlayışın varoluşçu ahlakın oluşumu açısından nasıl kesin bir rol oynadığını göreceğiz.

Doğrusu Sartre’ın ne hakla başlangıçtaki özgürlük anlayışını bu şekilde genişlettiğini bilmek isterdik. Kant’tan esinlenen bu ahlakın varoluşçulukla canlı bir birlik oluşturduğu söylenebilir mi? Varoluşçu öğretiyi katı kuralcı bir şekilde gözetmek bize düşmez elbette; kesinlikle hayır. Ama J.-P. Sartre ve izleyicileri, temelini Heidegger’den aldıkları ve bizim nihilist ve gerici diye belirlediğimiz felsefelerinin ilerici ve demokrat bir ideolojiyi temsil ettiğini öne sürerlerse onları protesto etmek bizim için bir görev olur. Bu öğretinin felsefi temelleri ile ahlaki postulatları arasında bir çelişki bulunduğunu belirtiyoruz; bu durumda felsefeyi ve ahlaki ciddiye alan herkes, ya Heidegger’ci felsefi temelleri ya da bunları esas alan ilerici ve demokrat anlayışı terk etmek zorundadır.

Sartre’ın tutarsızlığı ve benimsediği yeni duruştaki seçmencilik, her şeyden önce, yeni özgürlük anlayışının, temel yapıtındaki özgürlük anlayışına uymaktan çok uzak oluşunda kendini gösteriyor. Sartre o yapıtında, Kierkegaard ve Heidegger tarafından atılan temelleri, ayrıntılardaki bazı farklara rağmen benimsemişti. Buna göre özgürlük, edimin içeriği ya da amacı hesaba katılmaksızın, öznel edimin kararı ve eylemi anlamına geliyordu. İşkence gören kişi ister konuşsun ister suskun kalsın, silahaltına alınmış kişi ister silahını kuşansın ister kaçınsın, burada bireysel edimden kaynaklanan özgürlükten başka bir şey söz konusu değildir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, *bu tür bir* özgürlüğü başkası için gerçekten ister miyiz istemez miyiz? Cevap ancak olumsuz

olabilir. Çünkü başkasının özgürlüğünü (sözcüğün bilinen anlamında özgürlüğünü) en dolaysız şekilde engellediğimde bile, bu edimim, varoluşçuluğa göre, hâlâ *benim* özgürlüğümün bir edimi *olabilir*. Öte yandan, başkası da Heidegger ve Sartre'ın benimsedikleri özgürlük anlayışına göre, kesinlikle sınırsız olan karşı koyma özgürlüğüne sahiptir. Bu şekilde davranmakla, onun için bir "durum" yaratıyorum; ama bu durum çerçevesinde, o da boyun eğmek ile kendini savunmak edimlerinden birini seçmekte kesinlikle özgür olacaktır. Seçimi ne olursa olsun, Sartre'a göre o kişi seçimini özgürce *yapabilir* ve bu özgürlüğünü, boyun eğmeyi ya da kendini savunmayı kendisi seçerek ortaya koyabilir. Dolayısıyla, başkası üzerinde yaratabileceğim en güçlü etki, onun için bir durum yaratmaktan ibarettir: Bu, benim açımdan onun özgürlüğüne bir müdahale *sayılamaz*.

Sartre'ın geniş kitle için kaleme aldığı broşürdeki ahlaki postulat gene de anlamını kaybetmiş değildir. Tam tersine, apaçık bir anlam kazanmıştır ama temel yapıtının en önemli görüşleriyle de bir uyuşmazlık söz konusudur. Bu uyuşmazlık mantiki sebeplerden kaynaklanmıyor yalnızca; broşürde söz konusu edilen özgürlük anlayışı salt bireysel edimin özgürlüğünden ibaret değildir; tam tersine, sözcüğün *toplumsal* anlamında özgürlüktür. Salt kendi özgürlüğümü öne sürdüğümde, onunla birlikte başkalarının özgürlüğünü de öne sürmüyorsa, Antikçağ ahlak geleneğine göre, benim irademin bir anlamı yoktur. Çünkü bu durumda özgürlük, özgür bir devletin özgür yurttaşı olmak demektir ve yurttaşlarımdan özgürlüğü de benim özgürlüğümün *sine qua non* [olmazsa olmaz] koşuludur. Bu akıl yürütme şekli apaçıktır ve bu özgürlüğün *Varlık ve Hiçlik*'te formüle edilen, yalnızca öznel edimden kaynaklanan özgürlük anlayışıyla hiçbir ilgisinin bulunmadığı da gene apaçık ortadadır.

Daha yakından incelenirse, birbirinden tamamen farklı oldukları halde aynı anda kullanılan bu iki özgürlük anlayışı, Sartre'ın Kant'tan ödünç aldığı yöntemi yepyeni bir açıdan görmemizi sağlıyor. Unutmamak gerekir ki, bilinen tüm tutarsızlıklarına rağmen, Kant'ın kendi niyet ahlakına evrensel bir değer atfetmeye hakkı vardı, çünkü onun öğretisinde ahlaksal edimin Ben'i ile insanın dolaysız varoluşu birbirine karıştırdı ve bu Ben, örtük biçimde, insanın akıllı, insanlığa ait bir varlık olarak, kendisiyle ilgili değerlendirmesini de kapsar. Dolayısıyla, insanı araç olarak görmenin yasaklanması, yukarıdaki anlayışla hiçbir şekilde çelişmez. Bu durum yalnızca Kant ahlakının biçimci örtüsünün, Kant'ın da fark etmediği tarihsel ve toplumsal unsurları gizlediğini ortaya koyar.

Sartre'cı biçimcilik de, daha sonra göreceğimiz gibi farkına varılmayan tarihsel ve toplumsal öğeler içerir ama bunlar bütünü farklı, hatta tamamen karşıt bir özelliğe sahiptir. Simmel de, Kant ahlakının zamansal bileşenlerini modernleştirmek istemiş; "esas itibarıyla aynı türe ait bireylerin özgürlüğü" ile yeni bireyciliği, seçkin bireyi karşıtlaştırmıştı. Fransız Devrimi'nin manevi hazinesinden kaynaklanan eşitlik ideali (Simmel bunu köhnemiş sayıyordu), Kant'a, yukarıda sözünü ettiğimiz evrenselleştirmenin yöntemsel bakış açısını sağlamıştı. Bununla birlikte, Simmel'in ahlak anlayışı, seçkin kişi ahlakı, emperyalist aşamanın egemen eğilimi olarak, ahlakı, seçkin kişilerin öznel edimlerini konu alan akıldışı bir tekbenciliğe dönüştürecekti. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı ile Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'i bu gelişimin doruk noktalarını temsil eder. Sartre kendi özgürlük anlayışına evrensel bir değer katabilmek için, Kant'ın yaptığından daha ileri bir hamleye kalkıştı, çünkü çok daha uzağa gitmek niyetindeydi. Herkes için özgürlük talep etmek, insanı bir araç olarak görmeyi yasaklamaktan çok daha ileri gitmeyi

gerektirir. Dolayısıyla burada mucizevi bir sıçrama gerekiyordu. Ve Sartre, cesareti ele alıp, Kierkegaard'ın adı dudaklarında sıçradı. Ne olduğu çok iyi bilinen bir özgürlük anlayışından, ona tamamen karşıt bir anlayışa sıçradı.

Geniş kitle için kaleme aldığı yapıtında Sartre'ın, bir araya gelemeyecek, hatta tümüyle uyuşmaz olan iki özgürlük anlayışını nasıl kullandığını göreceğiz.

Varoluşçuluk, bütünü itibarıyla iyi sunulmuş bir toplu bakış ortaya koyar; buradan açıkça anlaşıldığı üzere, yeni özgürlük anlayışı, yazar açısından günün gereklerine verilmiş bir ödündür, ama özünde ona Kierkegaard ve Heidegger'den intikal etmiş olan ahlak anlayışına bağlıdır. Bir açmazla karşı karşıya kalan genç bir adamın durumu örnek verilir: Ya annesinden ya özgürlük mücadelesinden vazgeçmesi gerekecektir. Sartre yeni özgürlük anlayışını gerçekten ciddiye alıyorsa, söz konusu genel tanımdan (özgürlüğümün herkesin özgürlüğüne bağlı olması), o genç adamı bir karar vermeye yöneltebilecek genel bir ahlaki davranış çizgisi çıkarmaya çalışmalıdır. Ama onun böyle bir niyeti yoktur. Tam tersine, kendisinininkine çok yakın olan ve hiçbir insanın bir araç olarak kullanılmamasını savunan Kantçı anlayışın, bu genç adamı çözülmez bir ikilemle karşı karşıya bıraktığını ortaya koyar. Genç adam ya annesini ya da silah arkadaşlarını araç olarak düşünmek zorundadır. *Varlık ve Hiçlik*'teki ahlak anlayışından hareket eden Sartre, bir tavsiyede bulunmayı reddeder. Genç adama şöyle der: Siz özgürsünüz, seçiminizi yapın. Hiçbir genel ahlak anlayışı ne yapmak gerektiğini size gösteremez. Peki, Sartre'cı yeni ahlak anlayışı, benim özgürlüğümü herkesin özgürlüğüne bağlayan anlayış da bir "genel ahlak" değil midir? Öyleyse, -Sartre'ın eski özgürlük anlayışına uygun olarak- bu da, etkin özneyi karar vermeye hiçbir şekilde yöneltmeyecek ve yöneltmemesi gereken de bir ahlak anlayışı değil mi-

dir? Durum buyrsa, o zaman bu ahlakın, genel bir sistem kurmak söz konusu olduğunda değeri nedir? Karar verme edimi tek kesin ölçütse, kararın bu edim sayesinde yeniden kurulacak olan kişilikle içsel uyumu, özgürlüğümün tek mümkün gerçekleşmesi olmaya devam ediyorsa, o zaman varoluşçuluk, bırakınız tarihsel-toplumsal bir genelleştirmeyi, ahlaki bir genelleştirmeyi bile hiçbir şekilde mümkün kılmıyor demektir. Bu durumda, geniş kitle için kaleme alınmış bu yapıtta formüle edilen ahlak anlayışı, seçmeci, çelişkilerle dolu, asıl varoluşçuluğa tamamen dışarıdan eklenmiş bir düzenlemeden başka bir şey değildir.

3

SARTRE MARX'A KARŞI

Yönteme ilişkin bazı sonuçlar, yukarıda yapmış olduğumuz kısa çözümlemede bile kendini gösteriyor. Her ahlak anlayışı, dolayısıyla her etik kategori, bilerek ya da farkında olmadan, toplum ve onun gelişimiyle ilgili bir bakış içerir. (Bu bakış her türlü gelişmeyi de pekâlâ yadsıyabilir.) Bir etik yapının iç çelişkilerden uzak kalabilmesi ve salt biçimsel açıdan düzgün olabilmesi için, tarihin yapısı ve dinamizmiyle ve ona bağlı olarak, bireyle ilgili homojen bir anlayışa dayanması gerekir. Bu değerlendirmelerin ışığında, Sartre'ın küçük yapıtında içine düştüğü tutarsızlığın kuramsal anlamını belirtmeden geçemeyiz: Burada yazarın toplum, tarih, tarihsel durum vb. ile ilgili olarak, hiç kuşkusuz farkına varılmamış bir değişikliğe gittiğini görüyoruz. Sartre buna bağlı olarak felsefi görüşlerini de değiştirmeyi düşünmediğine göre, söz konusu değişiklik ancak bizim ortaya koyduğumuz biçimde, yani iki farklı özgürlük anlayışının (bunlardan ikincisi varoluşçuluğun yöntemiyle kesinlikle uyuşmuyor) kullanılması biçiminde kendini gösterebilir.

Bize göre varoluşçuluğun içine düştüğü bunalım, varoluşçuluğun temel ilkeleri ile (bunlar emperyalist aşamada toplumsal açıdan belli bir entelektüel sınıftan, kuramsal açıdan ise Kierkegaard, Husserl ve Heidegger'den kaynaklanmaktadır) "özgürlüğe kavuşma"yı izleyen tarihsel dönemin getirdiği yeni sorunlar ve kavramlar arasındaki giderek keskinleşen farklılıklarda kendini duyurmakta. En önemli varoluşçuların ve başta Sartre'ın bu bunalımın farkında olmamasına hiç şaşırmıyoruz. Burada tarihsel benzerlikleri anmaya gerek yok. Fenomenolojinin yöntemsel bulanıklıklarını hatırlamak yeter; iyi temellendirilmiş olduğu öne sürülen temel varlıkbilimin ortaya konmasıyla birlikte giderek büyüyen yöntemsel bulanıklıktan söz ediyoruz. Oysa bu bulanıklık, o ünlü parantezin tamamen keyfi bir biçimde açılıp kapanmasına imkân veriyor ve böylece, gerçeklik ile tasarım arasındaki ilişki iyice belirsizleşiyor. Bu koşullarda nesnel ile özneli tam olarak ayırt etmek gerçek bir eleştirel ustalık gerektiriyor. Ancak, varoluşçuluğu zamanımızın *felsefesi* yapma hevesi, diyalektik maddeciliğe karşı zafer kazanma arzusu, eleştirel zihniyetle bağdaşacak şeyler değil.

Sartre'ın kendisi, bizim uyarılarımızın yerinde olduğunun en iyi örneğidir. Simone de Beauvoir, özellikle de Maurice Merleau-Ponty, Marksizmin kavramsal düzeneğiyle çözümlenmiş güncel sorunları anlamak yönünde belli bir çaba göstermekten kaçınmıyor. Bu çaba belki de varoluşçuluğun nihai üstünlüğünü gösterme umuduyla atbaşı gidiyordur, ya da kimi zaman varoluşçulukta bazı düzeltmeler yapma gereğini hissetmiş olabilirler. Ama Sartre'ın kendisi, can sıkıcı rakibini yok etmek için çoğu kez demagojik yollara başvuruyor; bu ucuz yöntem onun çapında bir düşünüre yakışmıyor.

Sartre, çıkardığı dergide Marksizmle tartışmaya giren iki önemli inceleme yayımladı. Doğal olarak, çıkış noktası onun

varoluşçu pozisyonuna bağlıydı; bu da çıkardığı sonuçların tamamen yanlış olmasına yol açtı. Sözgelimi, Fransa'nın ya da Avrupa'nın süregiden durumunu çözümlemek, hâlihazırdaki devrimci eğilimleri incelemek ve tarihin nesnel gelişimini iki ideolojiden hangisinin daha iyi yansıttığını sormak yerine, Sartre, günümüz gençliğinin zihniyeti üzerine düşünmek noktasından hareket ediyor; onlara göre, idealizm tamamen yönetici sınıfla uzlaşmak anlamına gelirken, maddecilik karşısında da benzer çekinceleri var. Sartre'a göre, maddecilikten yana seçim yapılmazsa, ister istemez, itibar edilmeyen idealist kesimi benimseyeceklerini söyleyerek gençliğin gözünü korkutmaya çalışıyorlar. Dolayısıyla, Sartre, oldukça demagojik yollardan bu zihniyeti sömürmek, maddeciliği iyice gözden düşürmek ve böylece, maddeci de, idealist de olmayan varoluşçuluğun "üçüncü yol"unu zafere taşımak peşindedir.

"Demagoji" sözcüğünü, bilimsel bir tartışmada kaba kaçacağını bildiğimiz halde kullandık. Kendimizi bu sözcüğü kullanmak zorunda hissettik, çünkü Sartre'ın maddeciliğe karşı giriştiği polemik başka türlü nitelendirilemez. Gerçekten de, Sartre'ın geniş kesime hitap eden düzinelerce broşürde ele alınmış pek çok sorundan habersiz olduğuna inanamayız. Bu koşullarda, tam bir iyi niyet gösterdiğini düşünmek neredeyse imkânsız.

Tartışmaya bir terminoloji sorunundan başlayacağız. Sartre, maddeciliğin bir "metafizik öğretisi" olduğunu öne sürüyor. Halis ve üst sınıf bir düşünür olan Sartre'ın, diyalektik maddeciliğe karşı ancak mekanik maddeciliğe karşı öne sürülebilecek gerekçeler kullanması üzücüdür. Aslında "metafizik", diyalektik maddeciliğin sözcük dağarcığında, "diyalektik" ile çatışan, özel bir anlama sahiptir. Sartre giriştiği polemikte dürüst olsaydı, yalnızca Marksistlerin sıklıkla başvurduğu bu kullanıma, kısaca da olsa

değinirdi. Sartre, diyalektiği ancak Kierkegaard ve Heidegger tarafından tamamen çarpıtılmış biçimiyle bildiğinden, onu bilimsel zihniyete aykırı saymasını çok iyi anlıyoruz. Bu yanlış anlama nedeniyle Fransız Marksistleri kınadığını, “metafizik” teriminin iki farklı kullanımını ustaca birbirinin içine sokarak, sorunu daha da karıştırdığını görüyoruz. Sözelimi, bilimin “niceliğin gerçekleşmesi” olarak, diyalektiğin karşısında yer aldığını söylüyor (*Temps Modernes*, IX. Cilt, s. 1544). Peki, Sartre, hem Hegel’de hem Marx’ta, nicelik kategorisinin diyalektiğin kavramsal düzeneğinin bir parçası olduğunu bilmiyor mu? Sartre sorunu bulandırmaya devam ederek, Marksistlere göre madde-nin, “Bilim adamlarının hakkında konuştuğu madde” olduğunu öne sürüyor (*Temps Modernes*, IX. Cilt, s. 1543). Maddenin yapısını söz konusu eden somut bir sorun açısından bu doğru olabilir. Oysa Sartre’ın burada tartıştığı şey, bilgi kuramı açısından madde kavramıdır ve büyük felsefi yapıtı olan *Materiyalizm ve Ampiryokritisizm*’de Lenin, maddenin felsefi tanımını (bilincimizden bağımsız olarak var olan şey) en açık şekilde, somut bilimsel bilginin sürekli değişen ve gelişen madde tanımlarından ayırır; Sartre’ın da bunu bilmesi gerekirdi. Şimdilik bu kısa bilgiyle yetiniyorum, çünkü bu kitabın son bölümünde bu sorunu ayrıntılı olarak ele alacağım. Sartre maddecilikle bu türden silahlarla mücadele eder ve onu, “Bu canavar, bu ele avuca sığmayan Proteus, bu aldatıcı, anlaşılmaz ve çelişkilerle dolu görüntü,” diye tanımlar (*Temps Modernes*, IX. Cilt, s. 1560).

Şimdi somut sorunlara geçelim. Sartre maddeciliği öncelikle “öznelliği dışlamak” ve “insanı özgürlükten yoksun bırakmakla” suçlar; bunlar biz Marksistlerin onlarca yıldır duyduğumuz suçlamalardır; bunların hasımlarımızın silah depolarının demirbaşları olduğunu biliyoruz. Her Marksist, bu noktada da Sartre’ın Marksizmi alt edebilmek için onu çarpıttığını kolay-

ca görebilir. Savunma pozisyonundayken bunu ustaca saldırı pozisyonundaymış gibi gizlemeye, varoluşçuluğun bir bakıma nişanesi sayılan öznelliği öne çıkarmaya aslında mecburdur. Pekâlâ nişane diyebiliriz, çünkü varoluşçu öğretisi bu kavrama o kadar yükleniyor ki, sonunda onu bir saçmalığa dönüştürüyor. Ayrıca ne kadar varoluşçuluğun nişanesi olursa olsun, bu kavram biz Marksistlere de kesinlikle yabancı değildir. Burada, özel yaşamlarında olsun, kamu yaşamında olsun, insanların kendi tarihlerini kendilerinin yaptığını vurgulamak gerekir. Buna göre, insanlık tarihi boyunca cereyan etmiş, etmekte olan ve edecek olan her şey, insan eylemlerinden oluşmuştur; bunların kaynağı doğrudan doğruya insanların kararlarıdır ve bu kararlar da her zaman somut, açık seçik durumlarda (varoluşçuların önem verdikleri anlamda “durum”larda) alınmıştır. Bireysel düzeyde düşünüldüklerinde bu kararlar şu ya da bu şekilde alınmış olabilir. Akli başında hiçbir Marksist, sözgelimi işçiler bir gösteriye çağrıldıklarında, her işçinin buna katılıp katılmayacağına kendisinin karar vermek zorunda olduğundan kuşku duymaz; bütün bu bireysel kararların genel gidişatını önceden kestirmenin mümkün olmadığı ve bu tür öngörülerin bazen yanıltıcı olabileceğinden de aynı şekilde kuşku duyulamaz.

Varoluşçuluk bu noktayı, insan bilincini mekanik bir kaçınılmazlık çerçevesinde iktisadi belirlenmişliğe bağlayan kaba Marksistlere karşı diyalektik bir ilişki kurarak aydınlatmakla yetinseydi, çok doğru ve yararlı bir iş yapmış olurdu. Ancak, böyle bir tavır, onun Marksizme karşı bağımsız bir felsefe olarak çıkmasına yetmezdi. Sartre tarihin bu zorunlu geçiş noktasını yalıtıp mutlaklaştırarak öğretisinin merkezine yerleştirir ve doğa ile tarihin nesnelliğini ortadan kaldırmayı da gerekli bulur, çünkü onun gözünde yalnızca katışıksız iç öznellik önem verilmeye değer. Özneliği kurtarmak için doğanın ve tarihin

nesnelliğiyle ilişkisi kesmekten başka çaresi yoktur. Böyle bir yol, Heidegger'deki gibi, yalnızca anlığa özgü iç sorunlar söz konusu olduğu sürece mantıklıymış gibi görünebilir; bu durumda, tarihin öznelleştirilmesi, entelektüeller sınıfının tarihsel ve toplumsal gerçeklikle ilişkilerinde düştüğü yanılgıların oldukça yerinde bir karşılığıdır. Ancak bu görüşü Marksizme karşı, tarihin gerçek felsefesi olarak savunmak o kadar kolay değildir. Bu koşullarda varoluşçuluğun önünde iki seçenek kalıyor: Marksizmi karikatürleştirerek kolay bir zafer kazanmak (Sartre'ın yaptığı budur) ya da Marksizmin bazı sonuçlarını varoluşçulukla birleştirerek, bu iki ideolojinin pratikteki karşıtlıklarını gizlemek ve böylece varoluşçuluğun felsefi temellerini kurtarmak. Bayan de Beauvoir'ın, özellikle de Maurice Merleau-Ponty'nin seçtiği yol ise budur.

Sartre, Marksizm "öznelliği dışlıyor" demekte. Bu konuda Engels'e kulak verelim: "Kendi tarihimizi biz kendimiz yapıyoruz, ama belli ön kabuller ve koşullar çerçevesinde. Bunlar arasında sonuçta belirleyici olan iktisadi koşullardır... Ama ikincisi, tarih o şekilde oluşur ki, nihai sonuç her zaman çok sayıda bireysel iradenin çatışması sonunda ortaya çıkar; ancak bu bireysel iradelerden her biri de, pek çok özel yaşam koşulunun bir araya gelmesiyle oluşmuştur; dolayısıyla burada birbirini karşılıklı olarak engelleyen sayısız güç, sonsuz sayıda güç kesişimi vardır ve buradan çıkan bileşkeye –tarihsel olaya– da, gene aynı şekilde, bilmeden ve *körlemesine* davranan, bütünlüşmüş bir etkin güç olarak bakılabilir. Çünkü her bireyin istediği şey, bir başkası tarafından engellenmiştir ve bütün bunların sonucunda ortaya çıkan şey ise, kimsenin istemediği bir şeydir... Ama farklı iradelerin kendi istediklerini gerçekleştiremeyip, ancak genel bir ortalamada, ortak bir bileşkede buluşmalarına bakarak, bunların sifıra eşit olduğunu söyleyemeyiz.

Tam tersine, her biri bu bileşkeye katkıda bulunur, dolayısıyla onun tarafından kapsanmıştır.”

Marksizm Sartre tarafından çizilen karikatürüyle değil de, gerçek görüntüsüyle ortaya çıkınca, varoluşçulukla esaslı bir uyuşmazlık içinde bulunduğu kolayca anlaşılabilir. Varoluşçuluk –en azından ilk biçimiyle– yalıtık bireysel kararların ve eylemlerin psikolojik ve fenomenolojik çözümlemesine girişmekle yetinir; bazen de bunlara ahlaki yorumlar ekler ya da abartarak bunlardan bir varlıkbilim çıkarmaya çalışırken, Marksist tarih çözümlemesi varoluşçuluğun oyunu bıraktığı yerden işe koyulur. Marksist, bu bireysel edimler kaosunun nasıl bizim Tarih adını verdiğimiz yasalara bağlı bulunan nesnel bir sürece dönüştüğünü inceleyerek işe başlar.

Tarih’i anlamak için Marksist çözümleme insan eyleminin maddi temellerine, insan yaşamının maddi üretimine ve yenisinden üretimine kadar geri gider. Buradan nesnel tarihsel yasaları keşfeder, ama Tarih’te öznelliğin rolünü de hiçbir şekilde yadsımaz. Doğa ve toplumun gelişimindeki nesnel bütünsellikte ona düşen doğru payı belirlemeye çalışır.

Sartre’ın polemiği sözünü ettiğimiz nesnellığe karşıdır. Sartre öncelikle zamanımızın burjuva bilginlerinin önemli bir bölümüyle ve bütün modern gerici felsefeyle tam bir fikir birliği içinde, doğanın tarihselliğini reddeder. Tarih olarak da yalnızca insanlık tarihini kabul eder. Peki, nesnel temelden, nesnel yasalardan, nesnel olarak var olan genel eğilimlerden yoksun bir insanlık tarihi mümkün müdür? Sartre’ın bu soruya bir cevabı yok; olamaz da. Marksizmin bazı sonuçlarını kullanarak ve basitleştirerek somut bir soruya değindiği zaman da, öznel ve akıldışına bir an önce dönme peşindedir.

Sartre emek sorununu incelediğinde de durum değişmez. Sartre, emeği tanımlarken kullandığı neden-sonuç ve araç-

amaç arasındaki sıkı ilişkiyi de Marx'tan ödünç alır. Ama hemen ardından varoluşçu gizemleştirme başlar. Sartre'a göre amaç, "evrende daha önce var olmamış bir şeydir" (*Temps Modernes*, X. Cilt, s. 19) ve böylece, emeğin doğru diyalektik bilgisi, *her* çalışma sürecinde amacın önceliği, çarpıtılmış ve içi boşaltılmış olur. Hegel'in de daha önce kabul ettiği gibi, bir amaç belirleme imkânı, yani nesnel gerçeklikte öznel olarak belirlenmiş amaca ulaşma imkânı, nesnel gerçeklik hakkında belli bir bilgiye sahip olmayı gerektirir; Hegel'de erekliliğin, mekanik olanın ve kimyasalın "gerçeği" olması sebepsiz değildir. Aslında Marksizm daha da ileri gider, çünkü amacın kendisinin de, onun gerçekleşme imkânlarını belirleyen toplumsal gerçeklikten kaynaklandığını kabul eder.

Sartre'cı mitleştirmeyi en açık şekilde ortaya koyan şu cümleye bakalım: "Bu anlamda denilebilir ki, atom, atom bombasından doğmuştur (? - G. L.) ve bu bomba da ancak savaşı kazanmayı amaçlayan İngiliz-Amerikan projesi göz önünde tutularak anlaşılabilir" (*Temps Modernes*, X. Cilt, s. 19). "Proje" sözü varoluşçu sözcük dağarcığının sihirli formüllerinden biridir. Bu sözcüğün ağızdan çıkması, varoluşçuların sorunun çözüldüğüne inanmaları için yeterlidir. Böyle olunca, bu formül atom bombası "proje"sinin ancak emperyalist kapitalizmin belli bir gelişme düzeyinde ortaya çıkabileceğini ve bu "proje"nin de doğanın -insan bilincinden bağımsız olarak var olan doğanın- gelişiminin belli bir aşamasını varsaydığını, ya da daha somut söylersek, bizim atom -gene bizim bilincimizin dışında var olan atom- konusundaki bilgimizin artmasının belli bir aşamasını gerektirdiğini gizlemektedir. Bu gizleyiş, atomu, atom bombası "projesi"nin bir buluşu gibi göstermeyi sağlıyor; oysa bu proje, gerçekte, bilimin emperyalist amaçlarla kötüye kullanılmasının eseridir.

Bu idealist “proje” anlayışının fiilen çalışan emekçi açısından bir hükmü yoktur. Bu yüzdendir ki, Sartre’ın emek çözümlemesi, konuya üst perdeden, belli bir ilgisizlikle yaklaşır. Sartre özetle şöyle demektedir: Emekçi özgürlüğünü çalışma çerçevesinde keşfeder, ama bu özgürlük varoluşçu ideale uymaz. “Onun özgürlüğünün ilk görünüşünü veren, maddenin belirlenmişliğidir” (*Temps Modernes*, X. Cilt, s. 15).

Sartre bu noktada hoşnutsuzluğunu belli ediyorsa, bu tesadüf değildir. İşçinin çalışma çerçevesinde keşfettiği özgürlük (insanlar arası ve toplumsal ilişki olarak çalışma değil de, toplum ile doğa arasındaki maddi ilişki olarak çalışma anlamında elbette), halis ve gerçek özgürlüktür, yani zorunluluğun kabulüdür. Nesnel gerçekliğin yaklaşık ve uygun bir bilgisine dayanır, ama bu bilgi her zaman bilimsel, hatta bilinçli bir biçimde ortaya çıkmaz. Çalışma sıkı sıkıya ve zorunlu olarak maddeye, alete vb.’ne bağlıdır ve bu onu özgürlükteki o “mükemmellik”ten epey uzaklaştırır; bu mükemmelliği ancak katışıksız zihnin boşluğunda ortaya çıkan ve *Varlık ve Hiçlik*’in özgürlük anlayışının temelini oluşturan spekülasyonlarda bulabilirsiniz. Sartre çalışmanın varlıkbilimsel aşağıdalığını şöyle tanımlıyor: İşçi için “özgürlük fikri, belirlenmişlik fikrine bağlıdır” (*Temps Modernes*, X. Cilt, s. 16) ve işçi açısından insanlar arası ilişkiler, “ister istemez kabul edilen özgürlük ile aşağılanmış itaat” arasındadır. İşçi bu ilişkilerin yerine önce, insan ile onun hâkim olduğu eşya arasındaki ilişkiyi ve sonra, eşyalara hâkim olan insan da bir eşya olduğuna göre, eşyalar arasındaki ilişkiyi koyar. “Bütün insanlar eşya haline geldiğinde,” der Sartre, “artık köle de olmayacaktır” (*Temps Modernes*, X. Cilt, s. 16).

Demek ki Sartre, var olduğu biçimiyle çalışma süreci (toplum ile doğa arasındaki bağ) ile toplumun farklı sınıfları arasındaki ilişkilerin temeli olarak çalışmayı özdeş sayıyor. Emek

kavramının bu iki biçimi, gelişimleri bakımından elbette diyalektik bir birlik oluştururlar; ancak Sartre, bu iki biçimi ayıran temel farkı ve bunların işçinin bilincini tam anlamıyla farklı bir biçimde etkilediğini bütünüyle ve açıkça gizleyerek büyük bir hata yapıyor. Çalışma süreci, zorunlu olarak ve kendiliğinden pratik bir maddeciliği gerektirir. Nesnel gerçekliğin yaklaşık da olsa bir bilgisine sahip olmaksızın en basit çalışmayı yapmak bile olanaksızdır. Buna karşılık, emeğin toplumsal özelliğini maddeci bir şekilde kavramak ancak yavaş yavaş, bunalmaların ve yüzyıllarca süren sınıf mücadelelerinin sonunda mümkün olmuştur. Emekçiler olarak İngiliz işçileri XIX. yüzyılın başında (daha yüksek bir bilgi seviyesine ulaşmış olsalar bile), Antikçağ Mısır'ındaki köleler kadar kendiliğinden maddecidiler, ama Luddite hareketinin taraftarı olarak, yani öznel ve toplumsal bakımdan yanlış, nesnel toplumsal gerçekliğin bilgisinden habersiz fikirlerle hareket ettiklerinde ise, eylemleri tamamen idealistti.

Temel varlıkbilimden hareketle Marksist şeyleşme kuramının bu şekilde sözüm ona derinleştirilmesinin nereye vardığı görülüyor. Marx gerçek toplumsal olgulara işaret eder: Her emekçinin çalışma gücü –Sartre'ın verdiği örneği sürdürürsek– onun geçinebilmek için satabileceği yegâne metadır. Bu metanın alımı ve satımı –her türlü bilinçten bağımsız olarak– insanlar arasında, eşyalar arasındaki ilişkilere *benzeyen* toplumsal ilişkiler kurar. Marksist şeyleşme çözümlemesi, tam da bu ilişkilerin altındaki, daha doğrusu içindeki insan ilişkilerini (sınıflar arası ilişkiler) ortaya çıkarmayı sağlar. Sartre'ın varlıkbilimi, karşıt yönde hareket eder. Kapitalizm içinde, olduğu biçimiyle bilincin yapısı, bu varlıkbilime göre, emekçinin tayin edici “durum”u olarak belirlenmiştir. Söz konusu varlıkbilim, bu “durum”dan hareketle, emekçinin gerçeklikte var olmayan

ve tüm olguları bütünüyle çarpıtan bir “fenomenoloji”sini ortaya koyar. Gerçekte, emekçilerin özgürlüğe kavuşması, insanlar arasındaki bütün şeyleşmiş ilişkilerin sona ermesi anlamına gelirken, Sartre emekçinin özgürlük idealini şeyleşmenin sınırsız olarak evrensellesmesinde bulur. Sartre’ın varlıkbilimi kapitalist şeyleşmenin nesnel toplumsal gerçeklikte, yani hem kapitalistin hem işçinin bilincinde var olmadığı, yalnızca işçinin bilincinde var olduğu yanılışına yol açar. Buna göre şeyleşme yalnızca, emekçinin gerçeklik karşısındaki tutumunun sonucudur. Bu da Sartre’ın, faşizmi önceleyen bazı yazarlara yaklaşıp, “Maddeci anlayış zorbaların anlayışıdır,” (*Temps Modernes*, X. Cilt, s. 20) sonucuna varmasını sağlıyor. Aynı şekilde Sartre, “Maddecilik miti, devrimin gereklerine en iyi uyan tek mittir,” (X. Cilt, s. 21) diyerek kendine göre bir etki uyandırmayı da başarıyor. Sartre’a göre, pragmatizm anlayışı devrimcileri tatmin edemeyeceği için, “maddeci mit yaratıldı” (*Temps Modernes*, X. Cilt, s. 25).

Sartre bu saydığımız türden gerekçelerle Marksizmin kuramsal yapısını yıkmaya çalışıyor. Şundan emin olabiliriz; bu, Marksizmin başına ilk kez gelmiyor ve bundan etkilenmesi de söz konusu değil. Sartre gençlere Marksizm yerine “durum” ve “dünya-içinde-varlık” gibi “yeni kavramlar” (*Temps Modernes*, X. Cilt, s. 29) sunuyor – bunların gerçekte ne anlama geldiğini ileride ele alacağız. Bunun dışında, yepyeni bir perspektif daha sunarak, “insan özgür olduğuna göre, sosyalizmin zaferi şüphelidir” güvencesini veriyor. Sosyalizm, elbette bir “insani tasarı”dır. “İnsanlar ondan ne ortaya çıkarırlarsa o olacaktır” (*Temps Modernes*, X. Cilt, s. 30). Sartre bu arada *Komünist Manifesto*’dan önemli ve somut bir anlamı olan bir bölümü, soyut ve anlamdan yoksun beylik sözlere dönüştürerek çarpıtmayı da ihmal etmiyor.

Ancak, bütün bu saldırıların ve bütün bu yanlış yorumların belli bir amacı var. Aslında Sartre, devrime ilişkin ideolojik anlayışını ezilenlerin “durum”una bağlama ve aynı zamanda bunu tek bir sınıfa ait olmayan evrensel bir felsefe haline getirme peşinde. Proletarya dışında bir sınıfa, hatta burjuvaziye mensup olduğunda da pekâlâ devrime katılmanın mümkün olduğunu göstermeye çalışıyor. “Baskıcı bir burjuva da kendi baskısının altında ezilebilir” (*Temps Modernes*, X. Cilt, s. 31). Sartre böylece, yeni bir varlıkbilim operasyonu, başka bir Marksist fikri soyut ve saçma beylik sözlere dönüştürebilir. Aslında Engels, burjuvanın, hatta tembel rantiyenin de kapitalist işbölümünün yasalarına tabi olduğunu gösterir ve Marx da, çok berrak bir biçimde ortak ve karşıt unsurların burjuva ile proleterin toplumsal yaşamında nasıl bir birlik oluşturduğunu ortaya koyar. “Mülk sahipleri sınıfı da,” der Marx, “proletarya da aynı insani yabancılaşmaya maruzdur, ama birincisi bu özyabancılaşmada kendini rahat hisseder ve onda kendi onaylanışını bulur; onu *kendi gücü olarak* görür ve onda insani bir yaşam *yanılsamasına* sahip olur. İkinci sınıf ise, ona kendi güçsüzlüğünü ve insanlıkdışı bir yaşamın gerçekliğini duyuran yabancılaşmada, yok olduğunu hisseder.”

Elbette Marx da, işçi olmayanların devrimciye dönüşebileceğini kabul eder. *Komünist Manifesto*’nun daha sonra döneceğimiz ve çok iyi bilinen belirlemelerini düşünmek yeterlidir. Ama Sartre bu kuramı hiçbir şekilde kabul etmez. Varoluşçu zırhın en zayıf noktası, akıldışı kusuru da burada ortaya çıkıyor. Varoluşçuluk insanların kararlarının oluşumunda görüş ve fikirlere, yani nesnel gerçekliğin insan bilincindeki yansımalarına belirleyici bir rol vermeyi reddeder. Çok dikkat çekici bir şekilde Sartre, pratik eylem ile seyre dalışı biçimsel olarak birbirinin karşısına koyar. Ona göre bu iki kavram karşılık-

lı olarak birbirini dışlar; öyle ki, nesnel bilginin tutucuların “durum”undan kaynaklandığını belirtir: Tutucu düşünce, der Sartre, “Dünyayı *olduğu şekliyle seyre daldığını* öne sürer. Bu düşünce, toplumu ve doğayı katışıksız bilgi açısından göz önüne alır; ancak, yalnızca bilgi kuramıyla sınırlı tavrının evrenin süregiden durumunu devam ettirmeye yönelik olduğunu kabul etmez; çünkü evreni değiştirmekten çok, tanımanın mümkün olduğuna ve değiştirmek için de onu en azından tanımak gerektiğine inanmıştır” (*Temps Modernes*, X. Cilt, s. 5). Bu birkaç cümlede doğru olan noktayı, yani pratikten uzaklaşmış bir kuramın boşluğunu, katışıksız bilgi iddiasının aldatıcılığını biz zaten Karl Marx’ın 1845 tarihli, Feuerbach üzerine ünlü *Tezler*’inden biliyoruz. Sartre’ın bunlara eklediği tek şey, gerçekliği bilmenin onu değiştirmek için ilk koşul olduğunu reddetmesidir. Anlaşılması zor bir fenomenolojik seyre dalışla bu reddi tutuculara atfediyor ama tutucu düşünürler tarafından asla formüle edilmemiş böyle bir bakış açısına tutucu bilgi kuramında da yer yoktur.

Simone de Beauvoir’ın ve Maurice Merleau-Ponty’nin çalışmalarından söz ederken, bilginin toplumsal ve ahlaki rolünün reddedilmesinin sonuçları üzerinde yeniden durma fırsatını bulacağız. Şimdilik yalnızca şunu belirtmekle yetineceğiz: Sartre’ın Marksizmle ilgili itirazları, çoğunlukla onu anlamaktan tamamen uzak olduğunu açıkça gösteriyor. Durumların ve toplumsal güçlerin bilgisinin belirleyici etkisini kabul etmeye yanaşmayan da Sartre’dır, Marksizmin sınıf bilinci olgusunu açıklamaktan uzak olduğunu öne süren de Sartre’dır. *Temps Modernes*’de (X. Cilt, s. 13), “Dünyanın belli bir durumu, hiçbir zaman bir sınıf bilinci yaratamaz,” demektedir Sartre. Hatta şunları da ekler: Marksistler bu konuda neye güvenmek gerektiğini iyi biliyorlar; kitlelerin içine kendi memurlarını

gönderiyorlar ki, onları kışkırtırsınlar ve sınıf bilinçlerini uyardırsınlar. Ardından Sartre zafer kazanmış edasıyla şunu sorar: “Peki bu memurlar, onlar durumu anlamayı nasıl başarıyor?” (ay. y.). Tabii, bilginin nesnel gerçekliğin bilinçteki yansıması olduğunu reddederseniz; devrimci eylemi, nesnel gerçekliğin bilgisiyle ve onu belirleyen gene nesnel yasalarla hiçbir ilgisi bulunmayan bağımsız bir fetişe dönüştürürseniz; çok basit bir şekilde, bu sorunların anlaşılmasında aşamalar bulunduğunu ve daha eksiksiz bir kavrayışın, kişisel eylemi, hatta başkalarının da eylemini yüreklendireceğini görmek sizin için bir sorun olur. Can sıkıcı bir durum, ama bunun sorumlusu Marksizm değil. Nesnel bilginin tüm ışıklarını söndürdükten sonra Sartre, karanlıkta kaldığı için Marksizmi suçlamasın; bunun tek sorumlusu kendisidir.

4

BELİRSİZLİĞİN AHLAKI VE VAROLUŞÇU AHLAKIN BELİRSİZLİĞİ

Simone de Beauvoir’da varoluşçuluğun iç çelişkileri Sartre’da olduğundan daha belirgindir. Bayan de Beauvoir, varoluşçu öğretinin varlıkbilimsel temellerini ona bir ahlak ekleyerek güçlendirme niyetindedir. Aslında pek şaşırtıcı olmasa da, dikkatimizi çeken nokta, Bayan de Beauvoir’ın ahlaki çözümlemelerinin aynı zamanda Marksizmle tartışmalara da yer vermesidir: Sovyetler Birliği’nin varlığı, Komünist Parti’nin üyelerinden ve kitlelerden bekledikleri ve buna benzer şeyler. Bayan de Beauvoir yer yer diğer ahlak sistemlerinden söz etse de, ahlak anlayışı bulunmadığı söylenen Marksizmle sürekli tartışma halindedir. Bu durum Bayan de Beauvoir’ın sağlam bir gerçeklik duygusuna sahip olduğunu gösteriyor, çünkü ka-

ranlık duygularıyla varoluşçuluğa yakın olan bir entelektüel tabakanın, Marksizmin ortaya koyduğu sorunların çekiciliğine kapılıp varoluşçuluktan dönebileceğini hissediyor. Kant'ın ya da Hegel'in öğretisi ya da Stoacıların ya da Epikürosçuların öğretileri salt akademik kanıtlarla pekâlâ bertaraf edilebilir. Oysa Marksizmin varlığı, varoluşçu bir ahlakın kurulması açısından, bir "durum" oluşturuyor.

Sartre'in kullandığı yöntemlerin tersine, tartışma bu kez demagogik bir saldırıdan ibaret kalmıyor. Bayan de Beauvoir, tam tersine, Marksizme' bazı varoluşçu ilkeler ekleyip, onu "düzelterek" ya da "tamamlayarak" sanki iki öğretiyi bağdaştırmak mümkünmüş gibi yorumlamaya çalışıyor Marksizmi. Sözelimi, Marksizmi öznelletirmeye çalışmasını örnek verebiliriz: Marx bazı insani durumların kendiliğinden pekâlâ başka durumlara tercih edilebileceğini öne sürmez; amaçları ve niyetleri belirleyen şey, bir halkın ihtiyaçları, bir sınıfın ayaklanmalarıdır; ancak reddedilen bir durumun içinden, o reddedilişin ışığında, arzulanabilecek yeni bir hal ortaya çıkar (*Temps Modernes*, XIV. Cilt, s. 200). Bayan de Beauvoir, bakış açısının tamamı göz önünde tutulursa, bütünüyle keyfi bir şekilde, bu iradenin şaşırtıcı biçimde tarihsel ve ekonomik gerçekliğe kök saldıgını ekliyor. Ne var ki, Marx ile ilgili yorumunda bu bağlantı tamamen yüzeyseldir: İnsan, Marx'ın tarih yerine, kitle hareketlerinin bir fenomenolojisini ya da temel varlıkbilimini yazmış olduğu izlenimine kapılıyor. Devrim söz konusu olduğundaysa Bayan de Beauvoir'ın tavrı değişmiyor: "İsyan dünyanın uyumlu gelişimiyle bütünleşmez; bütünleşmek istemez; onun yerine, bu dünyanın kalbinde infilak etmek ve sürekliliği bozmak ister" (*Temps Modernes*, XIV. Cilt, s. 465).

Her iki durumda da, insanlar arasındaki tarihsel ve toplumsal ilişkilerin ekonomi yoluyla ve toplumun iktisadi yapısının da

tarihsel olarak dönüşümü Marksizm tarafından somut bir şekilde ortaya konduğu halde, bunlar tamamen göz ardı edilmektedir. Ortada kazayla yanlış anlaşılmış bir şey yok. Fenomenoloji bir nesneyi incelemeye başlarken, onun gerçekliği sorununu “parantez”e alır. Fenomenolojik bağlaşımlardan varlıkbilimsel sonuçlar çıkarır ve bunun sonunda, yöntembilim ve bilgi kuramı düzeyinde, nesnenin somut gerçekliği ortadan kalktığı gibi, en önemli gerçek belirleyici özelliklerinin fenomenolojik ya da varlıkbilimsel sunumu da kaybolur. Bu şekilde gerçekleşen indirgeme, Marx’ın deyimiyle “akla yatkın bir soyutlama”dan ibarettir, çünkü en önemli ilişkileri çarpıtmaktadır.

Günümüz burjuva düşüncesi bir bunalımdan geçiyor. Teori karşıtı bir deneycilik ile her türlü gerçek içerikten yoksun bir soyutlama arasında sürekli bir tartışma var. Burjuva düşüncesinin yaşadığı zorlukların yöntembilimsel sebebi (bunların açıklaması elbette toplumsal gerçekliktedir) aslında yalnızca şu olgudan kaynaklanıyor: Bu düşüncenin temel kategorileri soyut, tarih üstü bir insanı esas alıyor ve buradan hareketle günümüz tarihsel gerçeğinin sorunlarına ulaşmak mümkün değildir. Yunan felsefesinin büyüklüğü, Antikçağ’ın büyük düşünürlerinin, site yaşamının tarihsel gerçekliğinden kaynaklanan soyutlamaları, kendiliğinden bir şekilde kullanmalarının bir sonucuydu. Göz önünde bulundurdıkları toplumsal bütünün az çok homojen olması –çünkü köleleri hesaba katmıyorlardı– genel olan ile somut tarihsel olgu arasında, köken itibarıyla belli bir birlik görmelerine olanak veriyordu. Burjuva toplumunun doğuş döneminin büyük düşünürleri ise –Kant bu zincirin son halkası kabul edilmelidir– bütün ilgileri oluşum halindeki bu yeni dünyaya yöneldiği ve feodal geçmişi felsefi, akla aykırı bir hiçlik olarak kesinkes reddettikleri için, mantıksal bir tutarlılığa ve abidevi bir tasarıma ulaşıyorlardı. Elbette, bunalım sona

erer ermez ve Fransız Devrimi'yle birlikte bu toplumun tarihsel anlamda geçici yapısı açıkça ortaya çıkınca, bu tasarımın mantıksal tutarlılığı da tartışmalı hale geldi. Aynı yöntemlerin ve kategorilerin taklit yoluyla, gitgide iğretileşen bir toplumsal gerçekliğe uygulanmasıysa, yukarıda sözünü ettiğimiz, deneycilik ve soyutlamadan beslenen bu ikileme yol açtı.

Bu önemli sorun çerçevesinde, temel fenomenoloji, zamanımızın burjuva felsefesinin ufkunu kesinlikle aşamıyor. *Dasein*'in tarihselliği –sözsel tanımı içinde– elbette Heidegger'in varlık-biliminin temel verisidir. Ama somut ve gerçek biricik zamansallık olan iktisadi ve sosyal tarihi “sıradan” zamansallık olarak bir kenara atan, yalıtık bireyi ve onun yaşantılarını çıkış noktası kabul eden Heidegger, diğer burjuva düşünürlerinin kuramsal gereçlerinden pek bir farkı olmayan kuramsal gereçler kullanıyor. “İnsan-gerçeği”nin (yani insanın) özü ile onun değişken durumlarının varlıkbilimsel çekirdeği, Heidegger'e ve onun Fransız çömezlerine göre, soyut ve tarih üstüdür. Bu durum, Bayan Simone de Beauvoir tarafından çok açık bir şekilde ifade edilmiştir: “Hiçbir toplumsal altüst oluş, hiçbir manevi tavır değişikliği, insanın kalbindeki o boşluğu ortadan kaldıramaz” (*Temps Modernes*, XVII. Cilt, s. 848). Ancak, insanın “özü”nden yöntemsel bir kesinlikle, bütün tarihsel ve toplumsal unsurlar, insan yaşamının bütün iktisadi temelleri, “gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimi” (Engels), insan ile doğa arasındaki bütün toplumsal ilişkiler (insan toplumunun şu ya da bu tarihsel döneminin somut iktisadi yapısında ifadesini bulan ilişkilerdir bunlar) elendiğinde; bütün bunlar elendiği zaman, yapılabilecek tek şey, şuraya buraya deneysel ve inorganik eklentilerden öteye geçemeyecek birtakım eklemeler ilıstırmektir. Her şey olup bittikten sonra (*post festum*) bireyin düzmece yalıtıklılığını, birlikte-varlık ya da dünya-içinde-varlık gibi gösterişli katego-

rilerle süsleyerek aşmak olanaksızdır. Bu fenomenolojik ya da varlıkbilimsel yalıtma, insanı tanımanın özünü o derece çarpıtmaktadır ki, iktisadi olguların deneysel açıdan doğru bir şekilde ortaya konması bile onu ayağa kaldırmaya yetmez. Somut, tarihsel ve toplumsal insan kavramını ortaya koyabilmek için, önce iktisadi kategorilerin tam anlamıyla “varoluş biçimleri” ve “varlığın belirlenimleri” olduğunu (Marx) anlamak gerekir.

Biz gene Bayan de Beauvoir’ın metninden yaptığımız iki alıntıya dönelim. Bunlardan ilki, üretim güçlerinin gelişimiyle birlikte, bu gelişimin üretim güçleri ile üretim koşulları arasında yarattığı çelişkiyi de ortadan kaldırır ve bu çelişkiyle birlikte tarihsel durumlardaki her türlü somut unsur da ortadan kalkar (oysa Bayan de Beauvoir’ın işaret ettiği iradeler bu tarihsel durumların içinde oluşmuştur). Daha önce gördüğümüz gibi Sartre, Marx’ı haksız yere her türlü özneliği reddetmekle suçlamıştı. Bu suçlamanın yanlışlığını daha önce göstermiştik: İnsanlık tarihindeki öznel etken, daha önce gördüğümüz gibi, Marksizm için temel bir öneme sahiptir; ancak, nesnel etken ile birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte, temeli nesnel etken oluşturur. Marksizm, ilk bakışta öznel gibi gözüken bir gerçeklikle karşı karşıya geldiğinde bile, hemen onun temelindeki ve doğrudan ortaya çıkarılması çoğu kez güç olan nesnel etkeni bulmaya çalışır. Ustalarının artık değer kuramından devrimci ve sosyalist sonuçlar çıkaran, Ricardo’nun köktenci çömezlerinin, iktisadi açıdan yanlış pozisyonlarını çözümlerken Engels şöyle yazıyordu: “İktisadi açıdan biçimsel anlamda yanlış olan şey, tarih açısından pekâlâ doğru olabilir. Kitlelerin ahlaki bilinci, zamanında kölelikte ve feodal angaryada olduğu gibi, iktisadi bir olguyu mahkûm ettiğinde, bu durum söz konusu olgunun, araya başka iktisadi olgular girdiği halde varlığını koruduğunu ve bu yeni olgular karşısında katlanılamaz

ve savunulamaz hale geldiğini gösterir. Demek ki, biçimsel anlamda iktisadi yanılının arkasında tam anlamıyla yerinde bir iktisadi içerik bulunabilir.” Bayan de Beauvoir’ın Marx ile ilgili yorumu, “kolektif psykhe”ye [“kolektif ruh”] uyarlanmış bir varoluşçuluktan başka bir şey değildir; ama ne Marksizmle ne de tarihsel gerçeklikle ilgisi vardır.

Bayan de Beauvoir’dan ikinci alıntıda yer alan fenomenoloji ve varlıkbilimin yöntemlerine özgü çarpıtma, devrim kavramı ile tarihsel süreklilik kavramının karşılaştırılmasında kendini gösterir. Burada elbette burjuva edebiyatında geçerli olan bir yöntem söz konusudur. Fransız Devrimi’ni, tarihin sürekliliğini bozan “tarih dışı” bir olay olarak gören ilk kişi Burke’dır. Alman romantizmi, özellikle de tarihsel hukuk felsefesi okulu aracılığıyla, bu katı karşıtlık modern insan bilimlerine kadar uzandı. Romantik karşı devrimin manevi silah deposundan çıkmış bu yüzyıllık katı karşıtlığı benimseyen ve onu açık bir sempatiyle devrime uygulayan Bayan de Beauvoir –bunun karşı yönünde sonuçlar çıkarsa da– felsefi ve sosyolojik romantizmin ufkunu aşmıyor. Devrimleri tarihin sürekliliğinin diyalektik öğeleri olarak yorumlama başarısı Hegel’e aittir; Marx, Hegel’deki “ölçü ilişkilerinin düğümlü çizgisi”ni iktisadi bir temele oturttu ve böylece ona somut bir tarihsel ve toplumsal anlam kazandırdı. Özellikle, ilkel birikim çözümlemesinde, devrimci ve “olağan” dönemlerin ya da evrelerin art arda gelişinde iktisadi ve tarihsel bir zorunluluk bulunduğuna işaret etti. Demek ki, tarihin sürekliliği –Hegel’in önemseddiği sözcüklerle ifade edersek– süreklilik ile süreksizliğin diyalektik bir birlikte bir araya gelmesi demektir.

Soyutlama ve çarpıtma eğilimi, fenomenoloji ve varlıkbilimde örtük olarak bulunan bu eğilim, Bayan de Beauvoir’ın kafasını meşgul eden temel sorunun da ayırt edici özelliğini belirler.

Şiddet sorunundan ve ona karşı benimsenecek ahlaki tutumdan söz ediyoruz. Bayan de Beauvoir sorunu çok açık bir biçimde ortaya koyar. Ona göre her türlü şiddet bir skandaldır; ama öte yandan, şiddete başvurmaksızın hiçbir siyasi eylemin mümkün olamayacağını da kabul eder. Bu durumda, Kantçı tarza oldukça yakın bir şekilde şunları belirtir: “Bireylerin topluma karşı çıkararak işledikleri bütün suçları, hatta cinayetleri affedebiliriz; ama bir insan bir diğerine, bile isteye eşya muamelesi yaparsa, yeryüzünde kimsenin telafi edemeyeceği bir skandala yol açar” (*Temps Modernes*, XVII. Cilt, s. 828). Bununla birlikte, başka bir sorun dolayısıyla söylenmiş de olsa, söz konusu tavrın, çözülmez bir çelişkiye yol açtığını kabul edecektir: “Peki bir eylemi canice ve saçma diye mahkûm etmekle, insanın eyleme geçmesini de mahkûm etmiş olmuyor muyuz?” (*Temps Modernes*, XVII. Cilt, s. 854).

Elbette, Bayan de Beauvoir bu çelişkiyi açıkça ve yalın bir biçimde ortaya koymakla yetinmiyor. Ama onun önerdiği çözümün analizine geçmeden önce, sorunu ortaya koyuş tarzı üzerine bazı açıklamalar yapmak istiyoruz. Bu tarzın ilk defa benimsenmediğini söyleyerek buradan kendimize bir gerekçe çıkarmak niyetinde değiliz. Burada varoluşçuluğun özgünlüğünü tartışmaktan çok, zamanımızın büyük sorunlarını iyi ortaya koymayı ve iyi çözmeyi ne ölçüde başarabildiğini saptamak söz konusu. Dolayısıyla, bu soruna ilişkin birkaç tarihsel gözlemde bulunacak olursak, bunu söyleyişe önem vermek için değil, bu sorunun ortaya konuşunun arkasındaki toplumsal gelişmeyi aydınlatmak için yapacağız. Sorun öncelikle, bastırılan devrimlerin ardından ortaya çıktı; daha XVII. yüzyılda İngiltere ve İskoçya’daki bazı Protestan tarikatlarında, ardından 1905 Rus Devrimi’nin yenilgisinden sonra, Tolstoycu “kötülüğe direnmeme” öğretisinin daha geniş bir yorumu çerçeve-

sinde ve 1918'de, devrimci dalganın çekilişinin ardından, dışavurumculuk, Gandicilik vb. şeklinde ortaya çıktı. Ancak bu sorun, devrim öncesi dönemlerde de ortaya çıkar ve o zaman da kendini, şaşkınlık, gelmekte olan karşısında geri çekilmek şeklinde gösterir. Bu durum, geçmişten miras alınan toplumsal düzen az çok belirgin biçimde bozulduğu halde, devrimin öznel ve nesnel koşullarının henüz tam anlamıyla olgunlaşmadığı bazı dönemlerin karakteristik özelliğidir. Şiddet karşıtı bu ideolojik akımların varlığını saptamak kolaydır: Anabaptistlerden ütopyacı sosyalistlere ve Tolstoy'a, oradan da en yakın döneme kadar uzanır. (Bu arada, devrim öncesi ile devrim sonrası ayrımının biraz şematik olduğunu belirtmekte fayda var. Sözgelimi ütopyacı sosyalistlerin şiddeti mahkûm etmesi, bir yandan kapitalizmin ve proletaryanın yeterince gelişmemiş olmasına, bir yandan da Fransız Devrimi'nde halkçı Jakobenliğin yenilgisinin yankısına bağlanabilir.)

Buraya kadar söylediklerimiz, her durumda şunu görmemizi sağlıyor: Özgürlük aracı olarak şiddetin radikal bir şekilde mahkûm edilmesi, tarihte bugüne kadar bir toplumsal zayıflık belirtisi olmuştur. Zayıflık diyoruz, çünkü bu durum hem gerçekleşme imkânları karşısında geri çekilmek, hem de düşlenen toplumsal düzeni ütopyacı bir şekilde ülküleştirmek anlamına gelir. Baskının yarattığı şiddet, hem mahkûm edilen toplumsal düzenin en dolaysız biçimde hissedilmesini, hem de nesnel olarak gitgide ona daha az katlanılmasını sağlayan etkidir. Devrimlerin hazırlık dönemi ve özellikle de bastırılan devrimleri takip eden evreler, egemen sınıfları meşruiyetlerinin sınırlarını aşmaya ve gayrimeşru baskı yöntemleri uygulamaya zorlar. Bunun sunucu olarak şiddete şiddet karşıtı soyut bir muhalefetle karşı çıkmak da, her anlamda şiddet karşıtlığını ülküleştirmek de, devrimci eylemden korkanlar açısından tamamen

anlaşılabilir bir şeydir. Tamamen anlaşılabilir olması ise, toplumsal açıdan son derece anlamlı bir durumdur.

Şunu da eklemeliyiz ki, ezilen sınıfların uyanışı bir dizi devrimci hareketle kendini gösterir ve devrim dünyanın bir bölümünde zafere ulaşır ulaşmaz, yönetici sınıfların kiralık ya da gönüllü kalemleri, şiddete karşı yoğun bir propaganda kampanyası başlatırlar. Bu propaganda baskıcıların tüm şiddet hareketlerini ya görmezden gelir ya haklı bulurken, bütün ahlaki değersizleşmeyi devrimin ilan ettiği şiddet tedbirlerine yükler. Günümüzde bu emperyalist gerici ideolojik eğilimin en gösterişli temsilcisi sayılabilecek kişi gazeteci Arthur Koestler'dir. Sözelimi Koestler'in Sovyet karşıtı romanının Troçkist kahramanı –yazar onu Ortodoks Marksist, tam bir Bolşevik olarak takdim etmeye özen gösterir– günlüğüne şunları yazar: “*Fair play*’i, yani dürüst oynamayı esas alan XIX. yüzyılın liberal ahlakının yerine, XX. yüzyılın devrimci ahlakını koyan ilk biz olduk.” Kitabın bütününden anlaşıldığı kadarıyla, devrimci ahlak şiddet ahlakı demektir. Demek ki Arthur Koestler’in gözünde, XIX. yüzyıl burjuvazisinin yapıp ettikleri; Peterloo katliamından, Paris’teki Kanlı Hafta’ya, 1905 Rus Devrimi’nin Stolipin ve hempaları tarafından bastırılmasına vd. kadar, *fair play*’e uygundur. Açık konuşmak gerekirse, Koestler gibi, burjuvazi tarafından satın alınmış bir adamın tarihi bu kadar berbat bir şekilde çarpıtması bizi şaşırtmaz. Ama Sartre ile Merleau-Ponty’nin ve Bayan de Beauvoir’ın Koestler’in teorilerini ciddiye alması üzücüdür.

Artık başka bir önemli konuya, şiddet karşıtlığının ideolojisine geçebiliriz. Bayan de Beauvoir’ın devrim ile sürekli evrim arasında kurduğu son derece katı karşıtlığı anımsayalım. Bu karşıtlık, daha önce de gösterdiğimiz gibi, onun dünya görüşünün tarih dışı karakterini ortaya koyuyor: Bu, modern

burjuva düşüncesinin genel bir göstergesidir. Bütünüyle tarih dışı tavırlarından ötürü, burjuva düşünürlerinin çoğu, şiddeti gizli ve gayrimeşru sayarak özel bir kategoriye yerleştirir. Buna karşılık, yasayla düzenlenmiş ve yasanın öngördüğü şiddet tedbirleri, şiddet kategorisinin dışında görülür. Böyle bir ayrımın keyfiliği ve saçmalığı, Makyavel'den Max Weber'e, ciddi hiçbir hukuk felsefecisinin ya da sosyoloğunun gözünden kaçmamıştır. Max Weber'in hukukun özünü tanımlamak için kullandığı renkli ve çok veciz formülü anmak isteriz: Hukuk öyle bir şeydir ki, sınırları aşıldığında, insanları ona saygı göstermeye zorlamak için ortaya birtakım zırhlı başlıklı adamlar çıkar.

Bayan de Beauvoir'ın şiddet sözcüğünü bu oldukça geniş, ama bilimsel açıdan yegâne doğru anlamda kullandığından pek emin değiliz. Ancak ne olursa olsun, ahlakın şiddeti tasvip mi mahkûm mu etmesi gerektiğini bilmek sorununu bilimsel bir şekilde tartışacaksak, esas almamız gereken, terimin bu geniş anlamıdır. Aslında varoluşçuluğun bireyci ahlakı açısından bakıldığında, sözgelimi bir hainin Direniş hareketi tarafından öldürülmesi ile vatana ihanet edenlerin ölüm cezasına çarptırılmasını öngören bir yasaya oy vermek arasında ayrım yapmak çok zor olmalıdır.

Ama bu şekilde, Bayan de Beauvoir'ın akıl yürütmesindeki çatışkı yepyeni bir ışıkla önümüze geliyor. Hepimizin bildiği gibi, şiddete başvurma hakkı, yani şiddetin meşru kullanımı (aynı şekilde ezilenlerin ona başkaldırması) sınıflaşmış toplumdan kaynaklanır. Toplumun bu şekilde bölünmesinin kaçınılmaz bir sonucu da; her toplumsal düzende, taraflardan yalnızca birinin şiddetin meşru kullanımında ortaya çıkan hakkın içeriğini ve uygulanmasını tasvip ederken, diğer tarafın her zaman bu içeriğin ve uygulamanın değiştirilmesini sağlamaya çalışmasıdır.

Bu koşullarda, şiddete başvurmak nasıl ahlaki bir sorun ya da Bayan de Beauvoir'ın deyimiyle bir skandal olabilir? Dinsel ideolojiler burada bir skandal görmekte haklı olabilir, çünkü onlar açısından her şey insan ruhunun ebedi selametine bağlıdır. Şu an için, şiddetin mahkûm edilmesi, ezilenlerin altüst oluş umutlarını mı, yoksa bu umutların yönetici sınıflar tarafından kurban edilmesini mi temsil etmektedir, üstünde durmak gerekmez. Her iki durumda da, yeryüzündeki insan yaşamı sonsuz yaşam açısından pekâlâ gözden çıkarılabilir bir girizgâh oluşturur ve her türlü bireysel şiddete başvurmanın ahlaki açıdan mahkûm edilmesi de, dünya yaşamının gerçekten önemli olmadığını ve toplumsal yapısı ne olursa olsun ahlaki açıdan kesinlikle yargılanmaması gerektiğini ortaya koyar. "Sezar'ın hakkını Sezar'a veriniz."

Ancak, insan yaşamının öbür dünyada devamına ve tamamen ermesine inanmayan ideolojiler açısından durum farklıdır. Bu ideolojiler açısından mümkün tek eylem alanı kesinlikle dünya yaşamıdır, yani somut ve gerçek yaşamdır; farklı sınıflara bölünmüş ve şiddete başvurmanın meşruiyet sorununu gündeme getirdiği somut bir toplumsal sistem söz konusudur burada. Böyle bir ideolojinin ahlak anlayışı, bu türden bir dünyasal yaşamın koşullarına kesinlikle uymak zorundadır. Heidegger'in çıkışından bu yana tanrıtanımaz varoluşçuluk için de durum budur; oysa Kierkegaard açısından ruhun tanrı katındaki selameti ahlakın dinen tamamen ermesi anlamına geliyordu.

İşte bu noktada kaçınılmaz olarak şu sorun ortaya çıkıyor: Kavrayışlı ve tutarlı bir ahlak anlayışı, toplumsal yaşamın en çok karşı karşıya kalınan olgularından birini nasıl olur da skandal diye değerlendirir? Hem de bu skandalı ortadan kaldırmayı hiç düşünmeden! *Toplumsal* sözcüğünün altını çiziyoruz: Çok açıktır ki, hiçbir ahlak anlayışı doğal unsurları yok etmeyi

amaçlayamaz. (Elbette, istisnai olarak bir ahlak anlayışı bunların toplumsal dışavurumlarını ortadan kaldırmayı isterse, onları da ortadan kaldırabilir.)

Bayan de Beauvoir'ın ve öbür varoluşçuların bu sorunla ilgili tavrı öğretilerinin oluşumundaki inorganik karakteri açıkça ortaya koyuyor. Aslında Heidegger, üzerinde hiçbir ciddi değişiklik yapmaksızın Kierkegaard'ın bütün kategorilerini ödünç aldığı halde, Kierkegaard'ın Tanrı'sını bir kenara atmıştı; oysa bu kategoriler ancak Tanrı'ya atfen içkin bir anlam taşıyabilirdi. Sartre'a gelince, Heidegger'i izlemekten başka bir şey yapmadı. Jaspers'in Heidegger'ci anlayışa paralel olarak, Protestan renkler taşıyan bir varoluşçuluk ortaya koymasının ve Fransa'da Sartre okulunun yanı sıra Katolik bir varoluşçuluğun da bulunmasının sebebi budur. Bayan de Beauvoir'ın mücadele etmeye çalıştığı karşıtlıklar ve açmazlar hiç de azımsanmayacak bir ölçüde, bu tanrısız varoluşçu tanrıbilimin eseridir. Tutarlı bir tanrıbilimsel sistem söz konusu olduğunda, Tanrı'nın kesinkes ve açıkça ortadan kaldırılması, her türlü nesnelliğin saf dışı bırakılması anlamına gelir ve sonuçta ancak bir hiççiliğe [nihilizme] varabilir.

Bayan de Beauvoir hiççi bir ahlaka varmayı reddediyor – onur verici bir tavır. Kaçınılmaz olandan kaçmak için çeşitli girişimlerde bulunuyor. Ancak, onun bu çabasının tümüyle boşa çıkacağını göreceğiz; bu duruma, öğretisinin biçimciliği yol açıyor ve bu biçimcilik tanrısız tanrıbilimden aynı düşünülemez. Bayan de Beauvoir bu şekilde, şiddetin hizmet ettiği amacı takip ederek, şiddet karşısındaki tavrı ahlaken değerlendirme yolunu tutuyor: “İnsanın kendisini değil, bir Biçim'i tercih eden her türlü idealizmi, gizemciliği reddediyoruz. Ancak, gerçekten insana hizmet eden bir dava söz konusu olduğunda sorun kaçınılmaz olarak can sıkıcı bir hal alıyor” (*Temps Modernes*, XVII.

Cilt, s. 865). Bayan de Beauvoir burada Sovyetler Birliği sorunu ele almaya çalışıyor. Daha önce ele aldığımız sorunlara dönmek niyetinde değiliz ve Bayan de Beauvoir'ın canını sıkmak ve bir toplum düzeni insana hizmet etmeyi başarıyorsa varoluşçuluğun onu hangi yoldan yargılayacağını sormak istemiyoruz. Buna karşılık, herkes için özgürlük isteyerek Sartre'ın kendi öğretisinin temelleriyle çeliştiğini biliyoruz. Bayan de Beauvoir'a gelince, tam bir varoluşçu ortodokslukla her türlü "gelecek miti"ni (*Temps Modernes*, XVII. Cilt, s. 854), yani her türlü tarihsel perspektifi bir kenara atarak, sorunun çözüm yolunu gene kendisi kapatıyor ve her defasında bireyin "tasarı"sından somut olarak ortaya çıkan o "canlı gelecek"i tek gerçek sayıyor.

İşte bu nedenle, Bayan de Beauvoir'ın cevabı, kendi felsefi öğretilerine aldırımsızın özgürlüğün peşine düşen bir kadının içgüdülerinden esinleniyor yalnızca. Sözelimi, linçte kendini gösteren şiddeti, "tarihe karışmış bir uygarlığın kalıntısından, ortadan kalkması gereken bir ırk savaşının sürüp gitmesinden başka bir şey olmayan mutlak bir kötülük" olarak teşhis ediyor (*Temps Modernes*, XVII. Cilt, s. 865-866). Sovyetler Birliği'ndeki şiddete gelince, bunu, Koestler'e özgü bir Troçkizmin çarpıtıcı gözlüklerinden bakarak inceliyor: "Çok büyük bir insan topluluğuna kaderini iyileştirme imkânı veren bir düzeni sürdürmek söz konusu burada," diyor (ay. y.). Çok iyi. Ama buradan herhangi bir sonuç çıkarmak gerektiğinde, bu değerlendirme hiçbir yere varmıyor, çünkü Bayan de Beauvoir'ın kendi yöntemi ona en ufak bir başlangıç ölçütü dahi veremez. Bu durumda varoluşçuluğun soyut niyet ahlakından vazgeçip, gene onun kadar soyut bir sonuç ahlakına geçmekten başka seçeneği yok. Dolayısıyla şu soruyu ortaya koyacaktır: "Buharin'in ölümüne karşı Stalingrad öne sürülüyor; ancak, Moskova mahkemelerinin Rus zaferinin şansını ne kadar artırdığını bilmek gerekirdi" (ay. y.). Yalnızca

komünistler arasında değil, burjuva gözlemcileri arasında da – elbette Troçkist ya da emperyalist bir devletin ajanı olmamak koşuluyla– bu soruya net bir cevap verebilecek pek çok kişi vardır. Ama bunun dışında, bu tarz bir cevabın varoluşçuluk tarafından ne ölçüde tatminkâr bulunacağını kendimize sormadan edemiyoruz. Tartıştığımız konu, aslında varoluşçu ahlak ve onun tarih felsefesiydi; Buharin ve Stalingrad birer denek taşından ibarettir. Bayan de Beauvoir'ın soruyu sorma tarzı, olumlu ve tatmin edici bir cevap alması durumunda, Buharin'in idamını tamamen haklı bulacakmış izlenimi veriyor.

Bu da iyi. Ancak, Bayan de Beauvoir bu şekilde akıl yürüterek, bir önlemin yararını (kabul edilen amaca hizmet etmesi durumunda elbette), onun ahlaklılığının ya da ahlaka aykırılığının ölçütü haline getiriyor. Ama işin garip yanı, aynı incelemede yararı ahlaki ölçüt olarak kesinlikle reddediyor ve doğrusunu söylemek gerekirse, varoluşçuluğun da benimseydiği niyet ahlakı açısından bu reddediş çok yerindedir. Bayan de Beauvoir yararı ahlaki ölçüt olarak reddediyor, çünkü bu ölçüte başvurulması ahlakı şöyle bir çözülmez çatışkiyla karşı karşıya bırakacaktır: “Kendini feda etmenin tek gerekçesi sağladığı yarardır, ama yarar insana hizmet ederse yarardır” (*Temps Modernes*, XVII. Cilt, s. 662).

Niyet ahlakı ile sonuç ahlakı; biri öbürü kadar yanlış, aşırı ve soyut bu iki ahlak anlayışı arasında gidip gelmesi, Bayan de Beauvoir'ın, varoluşçu temellere dayanarak zamanımızın ahlak sorunları karşısında tavır alabilmekten iyice uzak olduğunu gösteriyor. Daha önce Kant ahlakı ile varoluşçuluğun yeni sihirli formülü (ancak herkesin özgürlüğünü talep ederek kendi özgürlüğümüzü talep edebiliriz) arasındaki yakınlığa işaret etmiştik. Bu yakınlık, öğretinin akıbetinde de kendini gösterir. Kant'ın idealizm ile maddecilik arasında gidip gelmesi ve bilgi

kuramı konusundaki tavrının belirsizliği –Lenin de bu noktalara işaret etmişti– onun bütün kuramsal felsefesinin bir çatışkılar toplamına hapsolmasıyla sonuçlanmıştır. Aynı şekilde, Bayan de Beauvoir da, ahlak sorunlarına varoluşçu bir çözüm bulmaya çalışırken, sonuç ahlakının karşılaştığı aynı açmaza takılmaktan kurtulamadı.

Burada bir tesadüften söz edilemez. Çatışkı kaçınılmaz olarak, yalıtılmış, mutlaklaştırılmış bireyin, bu ahlakın hem hareket hem varış noktasını oluşturmasından kaynaklanıyor. Bu durum, zorunlu olarak öncelikle şu yanlışa; inancın, kanının (*Gesinnung*) –nesnesine, yönelimine bakmaksızın– özgürlüğü temellendirmeye tek başına yeterli olduğu yanlışına yol açıyor. Bundan kaynaklanan, en az öbürü kadar kaçınılmaz yanlışa, insanların bilincinden bağımsız olarak var olan, insanların toplumsal dünyasını, taşlaşmış katı bir nesnelliğe sahip, insana aykırı bir gerekliliğin denetiminde, ancak teknik olarak üstesinden gelinebilecek bir dünya olarak tasarlamaktır. Oysa ahlak adına yaraşır bir ahlak anlayışı, özgürlük ile zorunluluğu uzlaştırmaya çalışmalıdır. Bayan de Beauvoir bu gereğin tamamen farkındadır. Gerçeklik duygusuna sahip olması, tarihin nesnelliğini ve zorunluluğunu göz ardı eden salt bireysel bir ahlakın söz konusu uzlaşmayı gerçekleştiremeyeceğini görmesini sağlıyor. Bugünkü durum ve Marksizmin günümüzde oynadığı rol, Bayan de Beauvoir’ı ortodoks varoluşçuluğun sınırlı bireyciliğinin dışına çıkmaya zorluyor. “Ahlak ile siyasetin uzlaştırılması, insanın kendiyle uzlaşmasıdır” (*Temps Modernes*, IV. Cilt, s. 266). Ancak, temel tanımları itibarıyla, varlıkbilimsel açıdan özgürlük ile zorunluluğu birbirinin karşısına koyan bir öğretilerde söz konusu uzlaşma nasıl sağlanacaktır? Kant’ın ahlakı da özgürlük ve zorunluluğu seçmeci bir ikici anlayışla gizemli bir şekilde yan yana getirmenin ötesine geçemedi.

Daha önce gördüğümüz gibi, Bayan de Beauvoir da, onun açısından çözülmez olan bazı çatışkılarının sınırını aşmayı başaramayacaktı. Onun çözüm çabaları, niyet ahlakı ile sonuç ahlakının seçmeci bir anlayışla bir araya getirilmesi noktasına varır.

Hegel çok daha önceden burada, akıl yürütmenin soyut çıkış noktasınca belirlenmiş tek yanlı soyutlamaların söz konusu olduğunu iyi görmüştü. *Hukuk Felsefesi*'nde şöyle diyecekti: "Edimlerin sonuçlarının hesaba katılmamasını öngören ilke ile edimlerin sonuçlarına göre yargılanmasını ve yapılması iyi ve uygun olanın da bunlara göre belirlenmesini öngören diğer ilke; her ikisi de soyut akıldan kaynaklanır." Maurice Merleau-Ponty de, buradan çıkarılacak yararlı sonuçları çıkarmaksızın bu parçayı aktarmıştı. Onun açısından da, ileride göreceğimiz gibi, bir tesadüf söz konusu değildir. Niyet ve sonuç, öznel ve nesnel, özgürlük ve zorunluluk kutuplaşmalarından kurtulabilmek için, önce mutlak değer haline getirilmiş bireyden felsefi anlamda kopmak gerekir. Sartre'in öne sürdüğünün tersine, bu kopuş hiçbir şekilde insan kişiliğinin ya da özneliğin yok edilmesi anlamına gelmez. Çözüm mutlak ile görelî arasındaki diyalektik ilişkinin doğru bir biçimde bu soruna uygulanmasıyla elde edilir yalnızca. Bundan sonraki bölümde bu son sorun üzerinde ayrıntılı olarak duracağız. Dolayısıyla burada yalnızca, bu doğru uygulamanın insanın *a priori* [her şeyden önce] ve bütünüyle toplumsal bir varlık olduğu ve en yalnız bireyin en kişisel sorunlarının bile toplumsal bir cephesi bulunduğu görüşüne dayandığını belirtmekle yetineceğiz. İnsanın özgürlüğü sorunu aynı zamanda toplumsal ve tarihsel bir sorundur. Özgürlük somut bir içeriğe ve zorunlulukla somut bir diyalektik ilişkiye ancak tarihsel ve toplumsal oluşumu içinde, insanın çeşitli toplum biçimleri üstünden doğayla mücadelesi olarak anlaşılırsa sahip olabilir. Demek ki özgürlüğün tarihsel

ve toplumsal oluşumu, insanın doğanın güçlerine ve doğayla mücadeleden doğarak onda ikinci bir doğa haline gelen toplum biçimlerine kökensel bağımlılığıyla açıklanmalıdır.

Yukarıda da ele aldığımız iki sorun, Bayan de Beauvoir'ın ahlakla ilgili çözümlemesinde de ortaya çıkar. Bayan de Beauvoir doyurucu bir cevap ortaya koyabilecek durumda değilse de, durumun ilginç olmadığı söylenemez. Varoluşçuların günümüzdeki durumunu değerlendirmek açısından bundan daha iyi bir örnek düşünülemez; kendi yöntemlerine yabancı sorunlar üzerinde düşünmek zorunda kalmışlardır ama bu sorunları onların önüne getiren de Marksist öğretinin parlak başarısıdır. Bayan de Beauvoir, Sartre'ın temel felsefi yapıtının kendisini meşgul eden sorunlara verimli bir metodolojik temel sağlamakta yetersiz kaldığını çok iyi bilmekte, hatta bunu saklamamaktadır. Aynı sorunları ondan farklı bir düzlemde ele aldığı için Sartre'ın kitabını hem mazur göstermekte, hem de onu suçlamaktadır: “*Varlık ve Hiçlik*’in konumlandığı betimleyici düzeyde, yararlı sözcüğü henüz bir anlam kazanmış değil: Yararlı, ancak insan tasarılarının ve onun koyduğu hedeflerin oluşturduğu insani dünyada tanımlanabilir. İnsan manevi terk edilmişlik içindeyken, hiçbir şey yararlı da değildir, yararsız da” (*Temps Modernes*, XVII. Cilt, s. 196). Bağışlama da kınama da kuramsal olmaktan çok, duygusal düzeyde kendini gösteriyor. Bir kere, Sartre'ın yapıtının tasarıları ve hedefleri henüz formüle etmediği doğru değildir; ayrıca yararlı, “kökensel terk edilmişliği” içindeki insan açısından mevcut değilse, nasıl olacak da ortaya çıkabilecektir? Bizim açımızdan, Bayan de Beauvoir'ın gerekçelerinin niteliğinden çok, dışavurduğu koyu hoşnutsuzluk önemli. Yazılarındaki soyut çıkış noktasını, ondan vazgeçmeksizin geliştirmeye kararlı olduğu fark ediliyor. Bu çabanın sonunda boşa çıkması onun hatası değil.

Bu yanılgılar, varoluşçuluğun bugüne kadar bilincine varmadan yaşadığı örtük bunalımı en iyi şekilde ele veriyor. Sartre'ın temel varlıkbiliminde ortaya çıkan ve Bayan de Beauvoir'ın çekingence eleştirdiği insan varlığının oluşumuyla ilgili açıklama, nihilist ve dekadan [çöküş halindeki] ideolojinin Robinson'vari entelektüel kaçışından başka bir şey değil. Burjuva ideolojisinin oluşma döneminde, Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe*'si ilk klasik burjuva romanı olarak ortaya çıkarken, Adam Smith ve Ricardo, kapitalist üretimi ve burjuva toplumunun yapısını ilkel, yalıtılmış ve yalnız avcı ve toplayıcıların kendi aralarındaki trampadan hareketle açıklıyorlardı. Varoluşçuluk modern insanı, onun dünyasını ve sorunlarını yalnız ve terk edilmiş insanın "kökensel fırlatılıp atılmışlığı" ile açıklamaya çalıştığı anda aynı yolu izliyordu. Marx, Adam Smith ve Ricardo'nun kuramlarını eleştirirken, o yalnız ve terk edilmiş bireyin, oluşum halindeki kapitalist toplumun bir ürünü olduğunu gösterir: "Serbest rekabete dayalı bu toplumda," diye yazar Marx, "birey doğal bağlardan kopmuş gözüktür; oysa toplumsal gelişimin önceki evrelerinde bu bağlar onu belli ve sınırlı bir insan kitlesinin parçası kılıyordu." Adam Smith ve Ricardo'nun bu adamı, "bir yandan toplumdaki feodal biçimlerin dağılmasının, öte yandan XVI. yüzyıldan beri gelişen yeni üretim biçimlerinin eseridir". Ancak, diye ekler Marx, Smith ve Ricardo o adamı "tarihsel bir sonuç olarak değil, tarihin başlangıç noktası olarak" düşünüyorlardı. Dolayısıyla, Kantçı ahlakın "akıl sahibi varlık"ının da felsefi düzeyde, aynı türden tarihdışı bir soyutlamanın, sonucu kökenle, şimdiyi ise başlangıçla karıştıran bir soyutlamanın eseri olduğunu göstermek zor değildir.

1848 Devrimi'nin yenilgisinden ve burjuva karakterinden vazgeçmeksizin, tarihdışılığının burjuva düşüncesine koyduğu sınırları aşmaya çalışan Hegel felsefesinin kapanmasından

sonra, Robinson maceraları devri yeniden başladı. Ancak bunlar daha öznelci, dolayısıyla daha soyuttular. İktisat alanında marjinalist teori, felsefedeyse yeni-Kantçılık söz konusuydu. Bunların her ikisi de, klasiklerin getirdiği bütün tanımları bir kenara bırakma ve her şeyi, yalıtılmış Robinson'larının bilincinin çözümlenmesinden (onlara alıcı ve satıcı ya da ahlaki özne adını veriyorlardı) çıkarsama niyetindeydi. Klasik yazarların avcıları ve balıkçıları hiç olmazsa kuşları ve balıkları kendileri avlıyor ve avladıklarını da kendi aralarında trampa ediyorlardı. Marjinalist teorinin belli belirsiz hayaletleri, kökeni belirsiz mamul malları alıp satıyor, yeni ekonomi bilimiye, Sahra'daki bir matara suyun değerini bile o hayaletlerin haletiruhiyesine göre hesaplayabileceğini öne sürüyordu...

Bu eğilimin gelişimi doğrultusunda varoluşçuluk, itiraf etmek gerekir ki, o zamana kadar erişilmemiş bir zirveye ulaştı. Soyut satıcı ve alıcının "haletiruhiyesine göre değeri belirlenen" Sahra'daki o su matarası; Heidegger ve Sartre'ın, emperyalist aşamanın dekadan entelektüellerinin ruhsal dünyasına çok uygun düşen varlık kuramlarının halisane yarar gözetmezliğiyle karşılaştırıldığında hâlâ somut bir toplumsal temsil gücüne sahiptir. Özellikle de Heidegger, zekice çözümlediği ve çoğu kez canlı ve pitoresk bir tarzda betimlediği bu dünyayı en iyi bilen kişidir.

Böyle bir yöntemin kullanılmasıyla kaçınılmaz olarak ortaya çıkan yapısal çarpıtmaların çözümlemesine yazık ki burada giremeyiz. Bu çarpıtmaların genel anlamından daha önce söz etmiş olmamız yeterli sayılmalı. Gene de karakteristik bir unsuru, Robinsonculuğun esasıyla birlikte düşünülmesi gereken keyfiliği açığa çıkarmayı gerekli buluyoruz. Burjuva sınıfının bilincine sahip olmaları ve kapitalist ekonominin gerçek sorunlarını derinlemesine bilmeleri, klasik yazarların, hiç ol-

mazsa bir ölçüde, Robinsonculuklarının keyfiliğini disiplin altına almalarını sağlıyordu. Ama Robinsonculuk öznelci bir renk kazandıkça, keyfiliğin önlenmesi de zorlaştı. Cuma'nın Robinson'un adasına çıkmasını sağlayan rastlantı, edebî açıdan tamamen yerindedir ve Defoe, bu rastlantıdan hareketle, gerçek iktisadi sürecin somut ve bilinçli bir bilgisine sahip olarak, iki kahramanı arasındaki efendi-köle ilişkisini işler. Ama klasik yazarların daha geç dönemdeki çömezleri bu gerçeklik duygusundan ve bu nesnel bilgilerden uzaklaşınca, keyfilik hâkim oldu. Engels, Dühring'in Robinsonculuğuyla ilgili olarak şunları yazar: "Robinson elinde kılıçla Cuma'ya boyun eğdirir. Peki, bu kılıcı nereden bulmuştur? Hayali Robinson adalarında bile kılıçlar ağaçlarda yetişmez ve Bay Dühring'in bu soruya bir cevabı yoktur. Nasıl Robinson bir kılıç sahibi olabiliyorsa, Cuma'nın da günün birinde elinde dolu bir tabancayla çıkagelip güç dengesini değiştirebileceğini düşünebiliriz. O zaman Cuma efendi olacak, Robinson ise ölesiye çalışacaktır." Engels'in metni varoluşçuluğa da pekâlâ uyarlanabilir; varoluşçuluk ne zaman toplumsal olgularla ilgili somut sonuçlar çıkarmaya kalksa, birlikte-varlık ve dünya-içinde-varlık gibi kategorilerden hareket eder. Oysa bu kategoriler o kadar soyut ve her türlü toplumsal içerikten o kadar yoksundur ki, onlardan hareketle istediğiniz sonucu çıkarır ya da herhangi bir şeyin tam tersine varabilirsiniz. Belki buna dişe dokunur tek istisna, Heidegger'ci "onlar" (*das Man*) kavramıdır; bu kavram oldukça inandırıcı bir şekilde, dekadın entelektüelin kitlelere beslediği kini, onlardan duyduğu korkuyu ve o değerli bireyselliğinin biricikliğinin toplumla temas sonucunda bir saldırıya uğramasından duyduğu dehşeti temsil eder.

Bir an için Bayan de Beauvoir'ın düşündüğü şekliyle özgürlüğün tarihsel oluşumu üzerinde duralım: Onun bu sorunu or-

taya koymuş olması bile, varoluşçuluğun bunalımını göstermeye yeter; kendisi bu bunalımın bilincinde olmasa bile, varlığını hissetmektedir. Varoluşçuluğun temel varlıkbilimi açısından ele alındığında, özgürlüğün gerçek oluşumuna ilişkin her türlü varsayım, kendiyle çelişmek anlamına gelir. Gerçekten de, varoluşçuluk için özgürlük aslında mutlak bir insani veridir; ne oluşabilir ne de yok olabilir.

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te şöyle yazar: "Daha ilk bölümümüzde, olumsuzlama dünyaya insan gerçeğiyle birlikte geliyorsa, bu gerçek hem dünyayla hem kendiyle hiçleştirci bir kopuş gerçekleştirebilen bir varlık olmalıdır ve bu kopuşun sürekli tekrarlanabilmesi ile özgürlük aynı şeydir, demiştik" (s. 514-515). Demek ki özgürlük, insan varoluşunun temel bir verisidir. Varlığının öbür tanımından da, yani temel varlıkbilimin getirdiği tanımdan da ayrılamaz. Varoluşun varlıkbilimsel temeli olarak, Heidegger'ci fırlatılıp atılmışlığın tamamlayıcısı durumundadır. Ve Robinsonculuk da işte bu noktada yeniden gündeme gelir ve varoluşçulukla karşılaştırıldığında Defoe'nun yapıtı iki kez dâhiyanedir. Robinson Crusoe'nin yazarı, fırlatılıp atılmışlığı –nesnel insani varoluşun fırlatılıp atılmışlığını değil de, onun "Robinsoncu" çözümlemesini– gerçekten bulan kişidir; çünkü Robinson söz konusu adaya bir deniz kazası sonucunda fiilen fırlatılıp atılmıştır. Ayrıca Robinson terk edilmişliği içinde, "özgürce" çaba göstererek adada kendi dünyasını kuracaktır; bu onun istemeden dışına çıktığı kapitalist ekonominin dünyasıdır (yalnızlığına gömülmüş, ama "tamamen özgür" olarak çalışacaktır orada). Defoe'nun yapıtında her şey somut bir düzlemde cereyan eder: Adada kurulan dünya, Robinson ile Cuma'nın yaşam koşulları gerçek kapitalizme aittir; oysa Heidegger ve Sartre'da, dekadan Robinson dünyasının bu büyük yazarlarında terk edilmişlik; mit, katışıksız içsellik ve metafordan ibarettir.

Ancak, terk edilmişlikten doğan hiçleştirme özgürlüğü, dekadant entelektüellerin ruhsal durumunu, tıpkı Robinson'un kapitalist üretim çerçevesindeki etkinliği kadar iyi yansıtır. Nasıl ki Defoe'nun romanı kapitalist üretimin kaçınılmaz karakterini sergiliyorsa, Heidegger ve Sartre'in varlıkbilimi de, ruhsal bir durumu, özgürlüğü, insan varoluşunun nihai, aksiyomatik, zorunlu ve doğal temeli olarak göstermek peşindedir.

Bayan de Beauvoir'ın özgürlüğün oluşumunu varoluşçu bir tarzda yorumladığına kuşku yok. Onun somut özgürlüğün oluşum tarihini, insan toplumunun gelişimine bakarak ortaya koyduğunu sanmak yanlış olur. Bayan de Beauvoir özgürlüğün oluşumunu bireysel düzeyde belirlemeye çalışıyor; bunu da, aşağı yukarı Sartre'in *Varlık ve Hiçlik*'te işaret ettiği varoluşsal bir psikanalizin perspektifinden yapıyor. Ayrıca bu oluş bir görünüşten ibarettir. Bayan de Beauvoir'da bulduğumuz şey daha çok, iki karşıt durumun birbirine paralel olarak betimlenmesidir; özgürlüğün şahsi çocukluk yaşamı ile yetişkinlerin özgürlük içindeki yaşamı. Ancak, bu çaba, Bayan de Beauvoir fenomenolojik betimlemeler ile bazı somut toplumsal sorunlar arasında benzerlikler bulmaya çalıştığı zaman ilginç hale geliyor. Sözgelimi şöyle diyor: "Köleliklerinin bilincine henüz varmamış kölelerin durumunu örnek verebiliriz" (*Temps Modernes*, XV. Cilt, s. 386). Bayan de Beauvoir'a göre, köleler çocuğun durumuna benzeyen bir özgürlükten yoksunluk içinde yaşarlar. Biz burada Bayan de Beauvoir'dan özgür olmayan bilinçten özgür bilince geçişin unsurlarını, hiç değilse bir dene- me olarak saymasını beklerdik; böylece okurlar varoluşçuluğun insanlığın gelişiminde özgürlük kavramına atfettiği rolü daha iyi anlayabilirlerdi.

Bayan de Beauvoir, söylemeye bile gerek yok, bunu yapmayacaktır ve buna şaşdırmamak gerekir. Çünkü Bayan de Beauvoir

özgürlük bilincinin oluşumunu betimlemekle yetinseydi bile, özgürlüğün toplumsal bilincinin varoluşçu özgürlük kavramından tamamen farklı bir gerçekliğe işaret ettiği kolayca görülebilirdi. Somut gerçeklikle en küçük bir temas, varoluşçuluğun özgürlük kavramının tamamen ve basit bir görünüşten ibaret olduğunu göstermeye yeter.

Haklı bir beklentiyi karşılamak yerine, Bayan de Beauvoir, çocukluğun özgürlükten yoksun dünyasına saplanıp kalmış bazı insanları gözden düşürmek amacıyla, yukarıda sözünü ettiği çocuk dünyasına başvuruyor. Bunun ilk bakışta epeyce masum ve bazı küçük burjuva tipleri hakikate uygun olarak canlandıran bir eğlenceden ibaret olduğu sanılabilir. Ama daha yakından bakarsak, görüntülerin sağladığı benzeşmeler kötüye kullanıldığında bu hakikatin de çoğu zaman çarpıtıldığını söyleyebiliriz. Faşistleri insan yiyenler ve Ortaçağ'ın en karanlık tipleri olarak adlandırmak başarılı bir gazetecilik yöntemi sayılabilir ama toplumsal düzeyde, bu benzetmelerin faşist barbarlığın kapitalist karakterini bulandırmaktan başka bir işe yaramadığı da ortadadır. Bazı toplumsal tiplerden söz ederken çocuksu teriminin kullanılması da benzer bir durumdur.

Büyük bir çözümleme gücüyle yazılmış bu incelemelerin vardığı sonuçları değerlendirdiğimizde, yazık ki bunların, tahmin edilebileceği gibi epeyce zayıf ve belirsiz kaldığını görüyoruz. Bunlarda bazı ahlaki sorunların çözümüne yarayacak yöntembilimsel bir taslak bulunabileceğini ummak, büyük bir hayal kırıklığını göze almak demektir. Çünkü. Bayan de Beauvoir, "Bu tür kararlar aceleye getirilmemeli ya da hafife alınmamalı," (*Temps Modernes*, XVII. Cilt, s. 868) dediğinde, ya da, "ahlaki karar anını belirlemeden önce çok ayrıntılı bir siyasi çözümleme"ye başvurmak gerekir uyarısını yaptığında, aslında bunlar iyi niyetle söylenmiş boş laflardır. Bayan de

Beauvoir'ın, "Eylem kendi hakikati içinde, yani içerdiği çatışkılarının bilincinde olarak yaşanmalıdır," (*Temps Modernes*, XVII. Cilt, s. 855) tercihini öğrendiğimizde de pek bir yol almış olmuyoruz. Zaten hemen ardından şu açıklamayı yapıyor: "Bu, eylemden vazgeçmek gerektiği anlamına gelmez." Ancak çok fazla beklemeden de özveriden dem vuracak ve asıl konuya girecektir: "Eylem onun anlamını yok edecek araçlara başvurarak yapılmak istenmemelidir. Öyle ki, bazı durumlarda insan için reddetmekten başka çare kalmaz. Siyasal gerçekçilik denen şeyde reddetmeye yer yoktur, çünkü orada şimdiki zaman geçici kabul edilir; ancak insan, varoluşunu mutlak bir değer olarak şimdi'den talep ederse reddetmek söz konusudur; bu değeri inkâr eden şeyi muhakkak reddetmek gerekir" (*Temps Modernes*, XVII. Cilt, s. 856).

Nihayet kesin bir tavır alışla karşı karşıyayız. Şiddeti skandal sayan bütün bu açıklamalardan sonra, bu tavrın Tolstoyculuğa ya da bazı Alman dışavurumcularının şiddet karşıtı ideolojisine varması beklenirdi. Ancak, Bayan de Beauvoir buradan doğacak bütün sonuçları çıkarmak istemiyor ve onun bu tavrına saygı duyuyoruz. Görünüşte yüce, gerçekteyse korkakça bir reddedişi kararlılıkla sürdürmektense, çözülmez çelişkilerle dolu bir ağa takılıp kalmayı yeğliyor. Ne yazık ki, onun son derece saygın tutarsızlıklarını haklı göstermek için öne sürdüğü gerekçeler tamamen aldatıcıdır. Bayan de Beauvoir, Fransa'daki Direniş hareketini hatırlatıyor. "Direniş hareketi olumlu bir etkinliğe yönelmemiştii," diyor, "inkâr, isyan ve şehitlikte ve bu olumsuzlayıcı harekette özgürlük, olumlu ve mutlak olarak kendini gösteriyordu" (ay. y.). Burada bir mitten söz ediliyor. Trenleri havaya uçurarak, Gestapo ajanlarını öldürerek, tutukluları kurtararak, partizan savaşlarına girişerek, Direniş hareketi çok somut siyasal eylemler ortaya koyuyordu ve besbelli ki,

olabildiğince büyük bir etkinlik gösteriyordu; tek tek her eylemiyle de, bütünü itibarıyla da Fransa'yı özgürlüğe kavuşturmayı amaçlıyordu. Siyasal cephelerin izlediği çizgi de o dönemde, özgürlüğün elde edilmesinden sonraki döneme göre çok daha yalındı ama bu konuda yalınlık da bir mitten ibarettir. Bazı kişilerin günün karmaşık ve kaba sorunlarına sırtlarını dönüp Direniş döneminin şiirsel yalınlığına sığındıklarını görmek –Bayan Simone de Beauvoir bu konuda yalnız değildi– insani açıdan tamamen anlaşılabilir bir şeydir (özellikle de bu sorunları felsefi ve siyasi açıdan hazmedebilecek durumda değillerse).

Dediğimiz gibi bu nostalji insani açıdan anlaşılabilir bir şeydir. Ancak bu tutumun kuramsal olarak genelleştirilmesi mitlerin doğmasına yol açar (kaçınılmaz biçimde bir yanlış kaynağı olan şeyin, mutlak değer haline getirildiği durumlardan ise hiç söz etmiyoruz). Bayan de Beauvoir'ın, "Yalnızca isyan saftır," (*Temps Modernes*, XVII. Cilt, s. 857) dediğinde içine düştüğü durum budur. Bu söz, "isyan"ın zafere ulaşmasından duyulan korkuyu gizlemektedir aslında – Bayan de Beauvoir da bunu itiraf etmekten çekinmeyecektir: Zaferin bir "yozlaşma"ya yol açmasından duyulan korkudur bu (ilkelere kökenindeki saflığın ve başlangıç dönemindeki romantik coşkunun yozlaşmasından duyulan korkudur). Devrimci insancılık, diye sözünü sürdürür Bayan de Beauvoir, "bir Kilise yarattı; eskiden vaftiz ve tövbeyle satın alınan selamet, artık Parti'ye üye olarak elde ediliyor" (ay. y.). Bu noktada varoluşçuluk yeniden gerçek yüzünü, anarşist nihilizmini gösteriyor; emperyalist tröstler kapitalizmini hiç kuşkusuz hor gören, ama gerçek devrimden de büyük bir dehşet duyan entelektüellere özgü bir tavidir bu. Bu elbette onların korkak olduğu anlamına gelmez: Onları korkutan şey, "varoluş"larının yalıtık karakterinin dönüşmesine şahit olmaktır.

Bayan de Beauvoir'ın görüşleri, tarihsel-toplumsal varoluş düzeyinde olgunlaşmışlıktan korkan belli bir toplumsal tipin karakteri açısından oldukça önemli bir noktayı açığa çıkardığı ölçüde ilgi çekici. Her şeye rağmen, nesnelliğin nesri, gençliğe özgü şiirselliğin yerine geçmek zorundadır; katı, dirençli, ama gerçek karşısında her zaman yumuşak başlı maddeyi işleyen nesir; tanıma gelmez, karanlık durumların kaygılı şiirinin yerini almalıdır. Hegel, Hölderlin'in anısının duygusal izini taşıyan *Çağların Tipolojisi* başlıklı çalışmasında, yeniyetmeliğin zihinsel tavrını şu şekilde betimler: “Yeniyetmelik, dünyada gerçekleşmiş fikri [ide'yi] o şekilde bozar ki, fikrin [ide'nin] doğasına ait olan tözün tanımını –doğruyu ve iyiyi– kendine mal ederken, rastlantısal ve keyfi olanın tanımını ise dünyaya mal eder.”

Romantiklerin çoğunun yaşamı, yeniyetmeliğin bu zihinsel tavrını mutlaklaştırmaya çalışan trajikomik iradenin izini taşır. Özellikle de, gençlik çağlarında tarihin kahramanca, “mit-sel” bir dönemini yaşama fırsatını bulmuş olanlar açısından durum böyledir. Romantikler olgunlaşmayı ve yaşlanmayı reddederler ve romantik siyaset, altüst oluşun ya da kahramanca gizli faaliyetin şiirinin yerine gerçekleşmenin, olgunlaşmanın nesrinin geçmesi gerektiğini kabul etmez. Yukarıda andığımız çalışmasında Hegel, pek çok yeniyetmenin olgunluğa adım atmaktan, gerçekliğin önlerine koyduğu somut sorunlarla uğraşmaktan çekindiğini yazar. Bayan de Beauvoir da açıkça böyle bir eğilim gösteriyor ve Goethe'nin isyankâr gençliğini, “devlet hizmeti”ndeki olgunluk çağından “daha özgerçekli” sayıyor. *İkinci Faust*'un ya da *Tutkular Üçlemesi*'nin “özgerçekliğini” Bayan de Beauvoir ile tartışmak istemiyorum ama Goethe'nin bütün olgunluk çağını “devlet hizmeti”nde saymak da bana gençliğe özgü bir soyutlamaymış gibi geliyor; Goethe, Barrès ve Aragon'un gelişimleri arasında kurulan paralellik de bana aynı

ölçüde “gençliğe özgü” bir yaklaşım olarak görünüyor. Bütün bunlar sonuç itibarıyla tamamen yanlış olsa da, psikolojik açıdan anlaşılabilir şeylerdir; gençlerin her türlü uzlaşma karşısında duydukları kopkoyu korkunun karanlığında –Hegel’in deyişiyle–bütün inekler siyah gözüktür; bireysel olsun toplumsal olsun, bütün gerçekleştirmeler, bütün olup bitmeler yozlaşma gibi görünür ve sonunda asıl yozlaşmaları (sözgelimi Barrès’in yozlaşmasını) ayırt etmek olanaksız hale gelir.

Bu durumda Bayan de Beauvoir’ın, yazısının sonuna kısadan hisse kabilinden koyduğu özlü söz çok yerindedir: “Ne pahasına olursa olsun, yapman gerekeni yap!” Böylece Bayan de Beauvoir, yer yer zekice kaleme alınmış bütün görüşlerinin ve akıl yürütmelerinin meyvesini bir kenara atıp, *Varlık ve Hiçlik*’in baştan sona bozulmamış, soyut ve bütünüyle verimsiz niyet ahlakına geri dönüyor. Böyle bir sonuca varmak için daha önce söylediklerine gerek yoktu ve bunlar varoluşçuluğun bunalımı açısından birer belirti değeri taşıyor yalnızca.

5

VAROLUŞÇU AHLAK VE TARİHSEL SORUMLULUK

Merleau-Ponty’nin metinlerinde bütün bu sorunları daha üst bir düzeyde yeniden karşımızda buluyoruz. Bunun sebebi Merleau-Ponty’nin, Marksizmi öbür varoluşçulardan daha iyi tanıması ve ondan büyük ölçüde etkilenmiş olmasıdır. Dolayısıyla Marksizm karşısında çok anlayışlı bir tutum almaya çalışıyor. Bunun sonucunda, bir yandan sorunlarını çok daha somut şekilde ortaya koyabilecek durumdadır; öte yandan ise, nesnelliğe ve hakikate yönelmiş düşüncesinin ilerleyişi ile benimsediği varoluşçu ilkeler arasındaki uyumsuzluk, Bayan de Beauvoir’da teşhis ettiğimizden daha büyüktür. Çünkü varo-

luşçuluk, Merleau-Ponty'nin de akıl yürütme tarzının temelini oluşturur. Bayan de Beauvoir'da az çok utangaç bir şekilde ortaya çıkan eleştirel çekinceler, Merleau-Ponty'de çok daha açık bir şekilde kendini gösterir. Yeni bir içerik ile eskimiş bir yöntem arasındaki makas somut bir biçimde ve açıkça ortaya çıkamıyor ve kendisi de bunun tam olarak bilincine varamıyorsa, bunun sorumlusu, Merleau-Ponty'nin zihnini meşgul etmekten geri kalmayan Troçkizmdir. Troçkizme duyduğu sempati Merleau-Ponty'yi Marksizmi gerektiği gibi anlamaktan ve kafasındaki sorunlara tam nüfuz etmekten her seferinde uzaklaştırıyor. Aslında, sapkınlıkları ile varoluşçu ortodoksluğu arasında aracı rolü oynayan, onun Troçkistliğidir: Kafasındaki soruları Marksizm ile varoluşçuluğun karışımı olan seçmeci bir çözüm tasarlayarak ortaya koymasına imkân veren de onun Troçkizme eğilimidir. Sartre'a gelince, her an içine düşme tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu çelişkilerden rahatsız olmadan sürekli pozisyon değiştirmektedir ve varoluşçular arasında bunun bilincinde en az olan kişi de odur.

Merleau-Ponty'nin kafasında kendi okulunun temel kuramsal kitabı *Varlık ve Hiçlik* ile ilgili olarak yavaş yavaş ortaya çıkan eleştirel tavrı hızla ele alarak başlayacağız. Elbette, Merleau-Ponty'nin niyetinin varoluşçuluğu iyileştirmek ve tamamlamak olduğunu, yoksa onu aşmak, geride bırakmak olmadığını gayet iyi biliyoruz. Merleau-Ponty de, belirlenmişlik ile özgürlük arasındaki bilinen ikilemden hareket eder ve buna varoluşçu bir çözüm bulmaya çalışır. Özellikle şu açıklamasına bakalım: "Bilinç ile eylem paradoksunun *Varlık ve Hiçlik*'te tamamen aydınlatıldığını söyleyemeyiz. Bize göre kitap fazlaca karşı savlarla dolu: Benim kendim hakkındaki görüşüm ve başkasının benim hakkımdaki görüşü; kendi-için ile kendinde'nin karşı savı; bütün bunlar alternatif figürler olarak sunuluyor; oysa bir terimin öbü-

rüyle canlı bağlantısı ve birbirleriyle iletişimi olarak betimlenmeliydi... Dolayısıyla *Varlık ve Hiçlik*'ten sonra, her türlü açıklamaya ve tamamlayıcıya ihtiyacımız var" (*Temps Modernes*, II. Cilt, s. 345-346). Başka bir yerdeyse, Marksist teoriyle çelişen biçimde, insanın toplumsal karakterini ortaya koymaya çalışıyor: "Toplumsal üzerine bu kuramı *Varlık ve Hiçlik* bize henüz vermiyor" (*Temps Modernes*, II. Cilt, s. 355). Merleau-Ponty, kabul edilebilir pek çok çözüm içeren Marksizmin bazı düzeltmelere ve ilavelere, özellikle de "karşıtlık ve bağımlılığı birlikte düşünecek yeni bir bilinç anlayışı"na ihtiyacı olduğuna inanıyor (*Temps Modernes*, II. Cilt, s. 356) ve en sonunda canlı bir Marksizmin varoluşçu araştırmayı "kurtarmak" ve onu boğmak yerine onunla bütünleşmek zorunda olduğunu belirtiyor (ay. y.).

Merleau-Ponty'nin Marksizmi anlama isteğinin bir başka işareti de, Husserl'den beri kendi yöntemini *felsefenin nihai yöntemi* olarak gören fenomenoloji okulunun geleneklerine karşı çıkarak, varoluşçuluğu zamanımızın felsefi ifadesi olarak tescil etme çabasıdır. Zamanın bilincine varmak şeklinde kendini gösteren bu felsefe anlayışı, Hegel ve Marx'a önemli ölçüde yer açmanın yanı sıra, Husserl, Heidegger ve Sartre'a karşı da ister istemez muhalefeti gündeme getirir. Buradan doğal olarak bir iç çelişki ortaya çıkacaktır, çünkü zaman, Merleau-Ponty açısından, ortodoks varoluşçuluğun dogmalarına uygun olarak öznel bir kategoridir ve tarih de ona göre gerçek bir nesnelliğe sahip olamaz. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde şöyle yazar (s. 471): "Zaman benim kaydetmekle yetineceğim gerçek bir süreç, fiili bir art arda geliş değildir. Benim eşyayla olan *ilişkimden* doğar." Bu öncüllerden hareket edildiğinde, tarihin nesnelliğini ortaya koymak elbette mümkün değildir. Merleau-Ponty, zamanımızın bilincine varmak olarak gördüğü varoluşçuluğu tescil etmeye çalışırken, kendi çıkış noktasıyla çelişiyor.

Ancak, onun bu tavrının, görüşlerinin önemini kesinlikle azaltmadığını belirtelim. Aksine. Merleau-Ponty yazılarından birinde, Marksist felsefenin varoluşçu bir yorumuna girişir ve bu amaçla, Marksizmin özneci felsefeye karşı çıkardığı en güçlü gerekçenin varoluşçu bir karaktere sahip olduğunu kanıtlamaya çalışır. Merleau-Ponty gerekçelendirmesini genç Marx'ın bazı felsefi görüşlerine dayandırır. Marksizm ile varoluşçuluğun ortak felsefi ideali olarak gördüğü şeyi de şu şekilde özetler: "Hiçlik ve özgürlük olarak kendi kendinin bilincine varan filozof, zamanının ideolojik biçimini ortaya koyar, tarihin bu dönemini kavramlarla ifade eder; söz konusu dönemde insanın özü ve varoluşu, *henüz* birbirinden ayrıdır; insan kapitalizmin çelişkilerine bulandığı için kendisi olamamıştır" (*Temps Modernes*, II. Cilt, s. 352, vurgulayan G. L.). Merleau-Ponty, bu uzlaştırma çabasının aslında onu bütün varoluşçu varlıkbilimden kopardığının kesinlikle farkında değil. Varoluşçu varlıkbilim her şeyden el etek çekmek pahasına, insanın özünü de insan gerçeğinin varlıkbilimsel unsurlarını da (özgürlük, durum, birlikte-varlık, "onlar" vb.) her türlü toplumsal etkinin ötesinde, tarih üstü kategoriler olarak yorumlamak zorundadır. Bir döneme özgü iktisadi kategoriler, böyle bir yöntem açısından, ancak söz konusu zaman-üstü varlıkbilimsel ilişkiler çerçevesinde arızı olarak, sabit ve zaman dışı bir öze sahip toplumsal, tarihsel ya da bireysel çeşitlemeler ya da değişimler olarak ortaya çıkabilirler. Husserl, Heidegger ya da Sartre'a kadar geri gitmeye gerek yok; Bayan de Beauvoir'ın insanın özünü zaman-üstü bir gerçeklik olarak düşündüğünü hatırlatmak yeter.

İktisadi kategorileri varoluş biçimleri ve varlığın belirlenimleri olarak kabul eden Marksist felsefe, tam tersine, insanı belli bir tarihsel süreklilik içinde devamlı değişen bir varlık olarak ele alır. İnsan, emeğiyle kendi kendini yaratmıştır, yani hayvan-

ken, çalışma sayesinde insan haline gelmiştir. Ve insanlık kendi “tarihöncesini” sona erdirip sosyalizmi kesin ve tam olarak kurmayı başardığında, insanın özünün esaslı şekilde dönüştüğüne şahit olacağız ve bunun ardından, insanlar yaşadığımız devrin insanlıkdışı ilişkilerini unutacaklardır. Kendini tarihsel olarak yaratan ve tarihsel olarak dönüştüren insan, dünyaya *da* bazı değişmez bağlarla (çalışmayla ve ondan kaynaklanan bazı değişmez niteliklerle) bağlanmıştır, ama bu durum, tarihin bu nesnel diyalektiği ile özneliğin zaman dışı varlıkbilimi arasında da bir yakınlık kurmamıza kesinlikle izin vermez.

Bu iki görüş arasında hiçbir uzlaşma mümkün değildir: İkisinden birini seçmek gerekir. Varoluşçu özgürlük anlayışı ile; özgürlük ile zorunluluğun diyalektik ve tarihsel birliğini ortaya koyan Marksizm arasında da bir uzlaşma mümkün olamaz. Orada da bir seçim yapmak gerekir, çünkü yukarıda aktardığımız alıntıda Merleau-Ponty’nin yapmaya çalıştığı gibi bu iki görüş arasında bir uzlaşma sağlamak söz konusu değildir.

Sonuç olarak, alıntıladığımız yazılarında Merleau-Ponty’nin varoluşçuluğu değil, Marksizmi (yani varoluşçuluğun öznel-leştirdiği bir Marksizm imgesini) ortaya koymayı amaçladığını belirterek bizi eleştirebilirler. Bununla birlikte, Merleau-Ponty’nin başka bir yerde, bu soruna kendisinin işaret ettiğini görüyoruz: “Bu felsefenin (varoluşçuluk) parçalanıp dağılmış bir dünyanın ifadesi olduğu söyleniyor. Doğrudur, zaten onun hakikati de buradan kaynaklanıyor. Bütün sorun, çatışmalarımızı ve bölünmelerimizi ciddiye alarak bizi boğacak mı yoksa iyileştirecek mi onu bilmektir. Hegel sık sık *talihsiz bir özdeşlikten* söz eder ve bununla da farklılıkları bütünleştirmemiş ve bunların ortaya çıkmasından sonra da ayakta kalamayacak soyut bir özdeşliği kasteder. Bu anlamda, *talihsiz bir varoluşçuluktan* söz etmek mümkündür; yaşantının çelişkilerine çarpan

aklın şaşkınlığını betimlemekten öteye geçmeyen ve bu başarısızlığın bilincine varınca da orada tıkanan bir varoluşçuluktur bu” (*Temps Modernes*, XVI. Cilt, s. 711). Ancak, Merleau-Ponty düşüncesini daha ileri götürmeye çekiniyor ve özellikle de, “talihsiz varoluşçuluk”un daha kesin bir sunumunu yapmaktan kaçınıyor. Yalnızca “talihsiz varoluşçuluk”un, bu öğretinin nihilist sonuçlarıyla yakından bağlantılı olduğunu belirtiyor. Bize kalırsa, Merleau-Ponty’nin bu konuda söylediği her şey, rahatlıkla *Varlık ve Hiçlik* için de söylenebilir ve onun yukarıda aktardığımız çekinceleri, böyle bir düşüncenin Merleau-Ponty’nin de kafasından geçtiğini destekler nitelikte. Hatta bize göre, varoluşçu yöntemler derinleştirildiğinde, yerinde bir varoluşçuluk –yani nihilist olmayan bir varoluşçuluk– kesinlikle akla yatkın değildir.

Bu tavrın Merleau-Ponty’de aldığı ortodoks biçim ne olursa olsun, ortaya koyduğu sorunlar açısından Bayan de Beauvoir’dan (Sartre’dan hiç söz etmiyoruz) çok daha öteye uzandığı ortadadır. Anglosakson demokrasilerinin savunuculuğunu yapan Koestler hakkında açıkça şunları söyleyecektir: “Onun açısından söz konusu olan şey, Yogi ile Komiser arasındaki tartışma değil, bir komiserin bir başka komiserle tartışmasıdır” (*Temps Modernes*, XVI. Cilt, s. 706), başka bir deyişle, şiddet ile şiddet arasındaki bir karşıtlıktır. Bir başka yerdeyse, Bayan de Beauvoir’ın gerekçelerinden açıkça uzaklaşarak daha kesin bir dille şunu belirtir: “Saflik ile şiddet arasında seçim yapma şansımız yok, yalnızca farklı şiddet türleri arasında seçim yapabiliriz... Önemli olan ve tartışılması gereken şey, şiddet değil, onun anlamı ya da geleceğidir” (*Temps Modernes*, XIV. Cilt, s. 276). Nihayet, Bayan de Beauvoir ile bilerek ya da bilmeden karşıtlaşarak şu görüşü ortaya koyacaktır: “Yalnızca ölümü göze almak değil, yabancılardan ya da faşizmin egemenliğinde yaşamaktansa

ölmeyi göze almak ya da bundan kaçınmak kararı, tıpkı intihar etmek gibi, siyasi bir tavır değil, kişisel bir tutumdur” (*Temps Modernes*, XIII. Cilt, s. 26). Merleau-Ponty’nin sorunlarını bu kadar somut bir şekilde ortaya koyarken, görüşlerinin Koestler gibi pespaye bir edebiyatçıya bağlanması üzücüdür. Koestler’in en tanınmış kahramanının entelektüel ve ahlaki gelişimi konusunda Merleau-Ponty şunları söyler: “Bilimcilikten iç dünyanın teşhirlerine, kısacası bir aptallıktan diğerine geçiyor” (*Temps Modernes*, XIV. Cilt, s. 264). Merleau-Ponty, dünyanın bir bölümünün diğer bölümü tarafından sömürülmesini görmezden gelerek, Anglosakson demokrasisine övgüler düzen Koestler’in ikiye bölünmüşlüğüne açığa vurmadan geri kalmayacaktır. Koestler’de “komünizm karşıtlığı” ile “hümanizm”in iki farklı ahlaka hizmet ettiğini gösterir: İş lafa gelince ruhani ve tavizsiz, iş uygulamaya gelince, dünyevi, hatta acımasız (*Temps Modernes*, XVI. Cilt, s. 703). Bu antikomünist edebiyattan yükselen bayağı hıncın onda uyandırdığı tiksintiyi ise en sonunda şöyle dile getirir: “Sonuç olarak Koestler’in gençlik suçlarının kefareti biz ödeyecek değiliz... Olgunlaştığı ve bugün dünyadan daha çok şey anladığı için değişen bir adamı severiz. Ama daha önceki pozisyonundan dönen bir adam değişmez, yanlışlıklarını aşamamıştır” (*Temps Modernes*, XVI. Cilt, s. 700-701).

Koestler karşısındaki bu keskin horgörüye, ahlak ve estetik duygusunu onurlandıran bu horgörüye rağmen, Merleau-Ponty bu “edebiyat”ı çözümlemeye bu kadar zaman ayırmakla hata etmiştir. Bunun en üzücü sonucu, birçok gereksiz açıklamaya girişip asıl sorundan uzaklaşması ve can sıkıcı sapmalara ve yalpalamalara maruz kalmasıdır. Merleau-Ponty’nin asıl meselesi, hiç kuşkusuz, ahlaki sorumluluk ile tarihsel sorumluluk arasındaki ilişkidir. Siyasal ve tarihsel dönemeçlerle dolu her dönemde zorunlu olarak kendini gösteren ciddi bir sorundur

bu ve güçlü bir direniş hareketinin ortaya çıktığı ve zaman zaman işbirlikçilerin cezalandırılmasının gündeme geldiği bütün ülkelerde kamuoyunu hep meşgul etmiştir: Simone de Beauvoir'da bu sorunun daha çok psikolojik, ahlaki ve öznel bir düzeyde ortaya çıktığını görmüştük. Bayan de Beauvoir'ın, istemediği halde ve bunu varoluşçu inançlarına rağmen kabul etmek zorunda kaldığında (olguların nesnel ağırlığı onu buna zorladığı zaman), siyasal ve tarihsel etkileri de göz önünde bulundurduğu olmuştur.

Oysa Merleau-Ponty açısından siyasal ve tarihsel etkenler en önde gelir. Onu ilgilendiren şey, öznel dürüstlük ile nesnel ihanetin dramıdır. 1938'de Moskova'da görülen Buharin davasını hatırlatarak formüle ettiği sorun budur. Pétain ve Laval ile ilgili olarak da, para uğruna ihanet ihtimalini dışta bırakır: "Bu anlamda suçlu olmasalar da, açıkça yanıyla düşmüş kişiler olarak onları aklamayı reddediyoruz" (*Temps Modernes*, XIII. Cilt, s. 23). Ancak bu fikri ileri sürmekle, Merleau-Ponty bir yığın hata ve doğruyu garip bir biçimde bir araya getiriyor. Önce, nice doğru ile yanlışın her şey olup bittikten sonra (*post festum*), tarih yargısını verince ayırt edilebileceğini söylüyor. İşbirlikçilerin siyasetinin suçlarla dolu yanlışlığı bizim için apaçık ortadadır. "Ama 1940 yılının olaylarıyla ilgili olarak, her şeyi nasıl öğrendik? Müttefikler'in zaferi sayesinde" (*Temps Modernes*, XIII. Cilt, s. 26). Ancak, durum buysa, her şey devasa bir yanılığın, rastlantısal unsurların toplamından ibaret olacaktır. Böyle bir sonuç çıkarmak *Varlık ve Zaman* ile *Varlık ve Hiçlik*'in öğretilerine tam anlamıyla uygun olsa da, Merleau-Ponty bunu kabul etmeye yanaşmaz ve bu durum onu onurlandırır. Ancak öbür açıklama, yani direnişçilerin Tarih'in sırlarını doğru çözdükleri, işbirlikçilerin ise yanlış oldukları açıklaması da Merleau-Ponty'yi tatmin etmez. Çünkü, demek-

dir özet olarak, “bir tarafta hor gördüğümüz şey yanlı, öbür tarafta takdir ettiğimiz şey soğukkanlılık ve uzgörü değildir” (*Temps Modernes*, XIII. Cilt, s. 27). “Direnişçilerin zaferi kadar, işbirlikçilerin bayağılığı da, aynı anda hem Tarih’in olumsuzluğunu (bu olmadan siyasette suçludan söz edilemez) hem de Tarih’in akılsallığını (bu olmadan da ancak delillerden söz edebiliriz) varsayar” (ay. y.). Merleau-Ponty bu alıntıdan biraz geride de, Hegelci “aklın hilesi”ni hatırlatarak şu açıklamayı yapar: “Tarihte bir çeşit kem göz vardır; bu güç insanları kışkırtır, onları doğru yoldan çıkarır, onları kendi yolundan gitmeye ikna eder, sonra birden ortadan kaybolunca işin rengi değişir, başka bir şeyin de mümkün olduğu ortaya çıkar. Onun yarı yolda bıraktığı ve onun suç ortağı olduğunu düşünen insanlar, birdenbire onun teşvik ettiği suçun elebaşısı haline gelirler” (*Temps Modernes*, XIII. Cilt, s. 26).

Bu düşünceler, sorumluluk meselesini somut tarihsel bir düzeyde kavramaya çalışıyor ve bu çabanın kavrayış gücü, ortodoks varoluşçuluğa çok daha yakın duran Bayan de Beauvoir’ın kavrayışını açıkçası geride bırakıyor. Bununla birlikte, Merleau-Ponty’nin düşüncesinde de derin boşluklar fark ediyoruz. Öncelikle, tarihi biraz fazlaca gizemli bir tarzda ele alıyor. Tarih onun açısından mitsel bir kişiliğe bürünüyor ve bu durumda ona esrarlı dolambaçlar ve niyetler atfedilmesi kolaylaşıyor. Hegelci mitleştirmelerin çok ötesine geçen bir durum bu ve burada yalnızca rastlantıdan söz edemeyiz. Hegel’de tarihin nesnel bir içeriği ve nesnel bir yönü vardır. Aklın hilesi açıklayıcı bir benzetmeden başka bir şey değildir ve Hegel’in her anlamda kabul ettiği bir gerçeği; tarihe bireysel iradelerin hâkim olmadığını özlü bir şekilde ifade etmeye yarar. Oysa bu nesnel içerik ve yön, Merleau-Ponty’nin yorumunda kaçınılmaz olarak eksik bırakılmıştır. Aslında Merleau-Ponty birey ya da

siyaset adamı olarak sosyalizme yer açsaydı bile, bir varoluşçu sıfatıyla bu yönelim, onun açısından, tarihin içeriğinden ve yönünden kaynaklanmayan özel ve tamamıyla bireysel bu kâ-nıdan ibaret kalırdı. Bu yüzdendir ki, Merleau-Ponty’de Tarih, cilveli ve uçarı bir kadının çizgileriyle karşımıza çıkar; ne istediğini ancak son anda, daha da kötüsü her şey olup bittikten sonra (*post festum*) açığa vuracaktır. Başarı, zafer (bizim örneğimizde Müttefikler’in zaferi), gerçekten en yüksek ölçüt kabul edilebilir mi? Hitler zafer kazansaydı Direniş partizanlarının övüncü daha az mı olacaktı ya da işbirlikçilerin alçaklığı azalacak mıydı?

Etkili olmayı yegâne ölçüt sayan tavır, faşizmde tepe noktasına ulaşan gerici *Realpolitik*’tir. Goebbels, etkili olmanın sınırsız gücüne biçtiği rolü (buna göre bilgi ancak her şey olup bittikten sonra göz önünde tutulacaktır) tam bir ikiyüzlülükle şu şekilde formüle eder: “Bizim hedefimiz ideolojimizi bilimsel olarak doğrulamak değil, içerdiği özlemleri gerçekleştirmektir. İleride onun eylem olarak pratiğini düşünme konusu yapmak isteyenler çıkabilir.” Ve Goebbels bu tezden faşist ideolojiyi tam anlamıyla tatmin edecek sonuçları bir an önce çıkarmak ister: “Bizim zamanımızda yaşayanların görevi siyasal olaylar karşısında bilimsel, tarafsız ve nesnel bir tavır almak değildir... Onların görevi tarihsel gerçeklerin yaratılmasına katkıda bulunmaktır...”

Merleau-Ponty elbette bu tavrı paylaşmaz. Tam tersine, her türlü faşist kalıntıya var gücüyle karşı çıkar. Ama varoluşçu felsefi duruştan kaçınılmaz biçimde doğan, tarih konusundaki bilinemezlik, onu kuramsal düzeyde bu ikiyüzlü “*Realpolitik*”e yanaşmak zorunda bırakır (yalıtık bireyin ahlaksal edimini yegâne ölçüt saymak her defasında bu noktaya varır). *Realpolitik* ile düpedüz aynı anlama gelen, niyet ahlakı

ile sonuç ahlakı arasındaki sahte ikilem, tarih karşısındaki bu bilinemezci tavrın sonucudur. Bu sahte ikilemin yapısını daha önce incelemiştik. Varoluşçuluk kendi ortodoksluğuna uyan tek tavrı, yani salt niyet ahlakını, kendi felsefi temellerini nesnel bir çözümlemeye tabii tutmadan bir kenara bırakırsa, kendini her ikisi de yanıltıcı olan bu iki uç arasında sürekli gidip gelmeye mahkûm etmiş olur.

Katışksız *Realpolitik*'in tarihi yorumlama biçimine karşı çıkan hareketler elbette her zaman var oldu. Lucanus, "*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*" [Tanrılar yenenlerin davasından yanaydı, Cato ise yenilenlerin] diyordu; nazik ruhlar Marksizmin daha en başından ikiyüzlü ve ahlakdışı bir *Realpolitik* izlediğini öne sürerken, Marksizm, Paris Komünü'nün başını vuran Bay Thiers'i alçaklıkla suçlamış ve mağlup kahramanların şanlı anısını yüceltmıştır. Tarihsel koşulların bir özgürlük hareketinin zafere ulaşma şansını daha baştan sildiği durumlarda bile, Marksizm hep aynı tutumu izlemiştir; Spartaküs ya da Thomas Müntzer örneklerini anmak yeterlidir.

Direniş hareketi partizanlarının tarihi doğru okumasını takdir etmekten kaçınan Merleau-Ponty ile aynı fikirde değiliz. Hiç kuşkusuz inanç tek başına kahraman çıkarmaya yetmez. İnancı Don Kişot'un ki kadar saf bir kahraman düşünmek, olanaksız olmasa da zordur. Peki, Don Kişot'u harekete geçiren eksiksiz kahramanlığı, onun dayanılmaz gülünçlüğünden ayıramayışımızı nasıl açıklamalı? Ve erken patlak vermiş, ümitsiz bir devrimin kahramanlarının hiçbir zaman komik olmamalarının sebebi nedir? Spartaküs ve Thomas Müntzer bir yana, Shakespeare gibi bir dehanın bile John Cade'ı gerçekten komik bir figür yapmakta yetersiz kaldığını kabul etmeliyiz. Demek ki tarihin doğru anlaşılması ile ahlaklı bireyin buradan çıkarması gereken sonuçlar arasındaki diyalektik ilişki çok karmaşık bir

yapıdadır. Burada, yalnızca yaşanan tarihsel durumun somut olarak anlaşılması (Hitler zafere ulaşacak mı?) değil, yaşanan somut durumun arka planını oluşturan tarihsel ilişkilerin bütünü de önemlidir.

Demek ki, tarihsel düzeyde hareket eden kişilerin kahramanca mı haince mi, trajik mi komik mi davrandıklarını belirleyen şey, büyük ölçüde tarihin nesnel içeriği ve gerçek yönüdür. Zafer de bozgun da elbette her zaman gerçek bir mücadelenin sonucudur ve bu mücadelenin aşamaları, rastlantının oyunu kadar, bu mücadeleye katılan insanların zekâsı, enerjisi, cesareti ve dayanıklılığına bağlıdır. Ancak bu mücadelenin gerçek perspektifleri, bu mücadelede kullanılabilecek manevi güçler, bunların karakteri ve değeri –kaderci ve dolaysız bir biçimde değil, ancak son aşamada ortaya çıkarlar– gene tarihin nesnel hareketiyle belirlenir. Trajik ve komik olanın psikolojik göreliliğinden söz etmek modern nihilizmin sahte bir başarısıdır; bunların tarihsel göreliliği ise nesnel tarihsel gelişmenin son derece önemli yapısal ve nesnel bir özelliğini oluşturur. Aslında büyük yazarlar bu gerçeği her zaman görmüşlerdir. Balzac’ın devrimci ordunun subayları ve askerleri ile Chouanlar’ın manevi tutumları arasındaki karşıtlığı nasıl dile getirdiğini biliyoruz. Balzac’ın betimlemelerinden çok iyi anlıyoruz ki, bireysel ahlak açısından iki taraf birbirine denk olduğu halde, bağlı bulundukları davaların ahlaki açıdan farklı içeriği onların farklı, hatta karşıt ahlaki yapılarla sahip olmasına yol açıyor. Marx da, gençlik yazılarından birinde, trajik ile komiğin tarihsel belirlenmişliğini çarpıcı bir şekilde formüle etmiştir: “Gelişmiş Batı ulusları açısından, kendi topraklarında, *trajedisini* oynayan *ancien régime*’den¹ sonra, şimdi onun

1 *ancien régime*: Fransız Devrimi’yle yıkılan, Fransız monarşisinin siyasal ve toplumsal kurumlarına verilen ad. –çev.

Alman hayaleti olarak *komedisini* oynadığını görmek öğreticidir. *Ancien régime*'in tarihi, dünyanın eskiden beri var olan şiddetini temsil ettiği ölçüde trajikti; özgürlük ise kişisel bir fikirdi; kısacası, *ancien régime*'in temsilcileri onun meşruluğuna inandıkları ve inanmak zorunda oldukları ölçüde trajikti. *Ancien régime*, kurulu bir düzen olarak, oluşum halindeki bir dünyaya karşı mücadele ediyordu ve yanında tarihsel bir yanlışı taşıyordu; ama bu bireysel bir yanlışı değildi. Dolayısıyla onun bozgunu trajik oldu... Oysa *modern ancien régime*, *gerçek kahramanları* ölmüş bulunan bir düzenin *komedyeninden* başka bir şey değildir. Tarihin derinlikleri vardır, eskimiş bir biçimi mezara göndermeden önce pek çok aşamadan geçer. Tarihsel bir biçimin son aşaması o biçimin *komedisidir*.” Trajik ve komik elbette karşıt kutuplardır. Ancak, karşıtlar hakkında söylenebilecek her şey, elbette onların arasında kalan her şey için de söylenebilir.

Böylece temel soruya geliyoruz: Tarih belli bir doğrultuda nesnel olarak ilerler mi? Bu doğrultuyu hissedilir hale getiren rastlantıların öngörülemezliği ve dönemeçlerinin karmaşıklığı çok da önemli değildir. Merleau-Ponty, Marksizme yaklaşmak için gösterdiği bütün iyi niyetine, kendi bakış açısı ile asıl varoluşçu okulun tarihsel nihilizmi arasındaki makasın zaman zaman açılmasına rağmen, bu soruya ancak seçmeciliğe bulanmış bir cevap verebilir. Onun açısından Tarih hem akılsal hem rastlantısaldır.

Marksizm bu noktada rastlantı ile zorunluluğun nesnel diyalektiğini ortaya koyar. Ancak, Tarih'i fiilen belirleyen bu diyalektiği anlamak için onun bütün bağlaşımlarını kavramak gerekir (Merleau-Ponty'nin Tarih'e kuramsal açıdan nüfuz etmekte yetersiz kalması onu ortodoks varoluşçuluktan uzaklaştırıyor ve seçmeciliğe yöneltiyor). Öncelikle, özgürlük ile zo-

runluluğun kutuplaşmasına takılıp kalmaktan kurtulmak gerekiyor; diyalektiğin yasasına göre, özgürlük zorunluluğun kabulüdür. Demek ki zorunluluk katı ve şeyleşmiş karakterinden uzaklaşmalı, ancak nesnelliğini ve insan bilincinden bağımsız olma niteliğini kaybetmemelidir. Öte yandan, rastlantının nesnelliğini ve zorunlulukla olan somut ve diyalektik etkileşimini de kavramak gerekir. Tarihin yapısına en sonunda nüfuz etmek ancak bu şekilde mümkündür (tarih zorunluluğun ancak rastlantılar aracılığıyla üstün gelmesine, son aşamada nesnel tarihsel eğilimlerin ağır basarak zafere ulaşmasına izin verir).

Merleau-Ponty'nin seçmeciliği rastlantı eseri değildir. Tam tersine, onun diyalektik anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır. Marksizme karşı polemğinde, “Marksistlerin çoğu”nun Leninci bilgi kuramını “en azından yetersiz” bulduklarını belirtir. Merleau-Ponty'ye göre Marksistler, Leninci bilgi kuramında, “farklı yapıdaki fenomenler arasında kaçınılmaz olarak karşılıklı ilişkiler gören diyalektik bir felsefe yerine”, “bütün fenomenleri tek bir öze, maddeye bağlayan metafizik bir felsefe” görüyorlar (*Temps Modernes*, II. Cilt, s. 351-352). Ancak, Merleau-Ponty'nin esaslı biçimde yanıldığı; basit karşılıklı ilişkiyi diyalektiğin temel ilkesiyle karıştırdığı görülüyor. Hegel bile basit karşılıklı ilişkinin “ancak kavramın eşliğinde durduğunu” ve “belli bir nesneyi yalnızca karşılıklı etki açısından” ele almanın gerçekte tamamen anlaşılmaz bir tutum olduğunu belirtmişti.

Özellikle de, “aşkınlık uğrağı” olmaksızın, karşılıklı etkiyi diyalektik olarak kavramak mümkün değildir. Oysa bilgikuramsal önceliği zihin ya da maddeden birine atfetmeksizin “aşkınlık uğrağını” kavramak mümkün değildir. Merleau-Ponty, varoluşçuluğun “üçüncü yol”unu, yani idealizmi ve maddeciliği aşma iddiasında bir yol aradığına göre, onun düşüncesin-

de, Marx'taki gibi maddeci anlamda da, Hegel'deki gibi idealist anlamda da "aşkınlık uğrağı" (ki bu, tarihin nesnel içeriğinden başka bir şey olamaz) söz konusu değildir. Demek ki Merleau-Ponty'nin diyalektik gerçeklere nüfuz etmek çabası seçmeciliğin ötesine geçemez.

Merleau-Ponty'nin seçmeciliği, yalnızca onun tarihin nesnel ilerleyişiyle ilgili görüşünde değil, belki daha da çok, öznenin tepkisini çözümleme çabasında ortaya çıkıyor. Merleau-Ponty'nin ortaya koyduğu bu sorunu incelememizi sağlayan şey, onun iyiden iyiye küçümsediği yansıtma kuramıdır aslında. Merleau-Ponty'ye göre, eylem halindeki tarihsel öznenin görüşü, varlıkbilimsel nitelikte bir nihai gerçekliktir. Ancak, bu görüşlerin oluşumu ve tarihin nesnel ilerleyişiyle olan diyalektik etkileşimleri varlıkbilimsel çözümlemeye yatkın değildir ya da en azından bu çözümleme tikel olana kadar ulaşmayı sağlayamaz. Bu durum edebi bir örnekle hiç kuşkusuz daha iyi anlaşılacaktır. Az önce Balzac'ın devrim ile karşı devrim arasındaki savaşı nasıl betimlediğini hatırlatmıştık. Şimdi Balzac'ı, Bay Jean Anouilh'ın *Antigone*'u gibi bazı dekadan yapıtlarla karşılaştıralım. Balzac'ın bize sunduğu şey, somut tarihsel koşullar ve bunların somut toplumsal yansımalarıdır; ancak yine de, kahramanların bize aktarılan görüşlerinde bireysel düzeyde farklılıklar vardır. Görüş, bir bütün olarak kişilik ve eylem arasında canlı diyalektik bir karşılıklı etkileşim mevcuttur. Oysa Jean Anouilh, bize dram şekline bürünmüş bir temel varlıkbilim çözümlemesi sunar. İnsan ruhunun bütün nesnel tarihsel belirlemeleri kaçınılmaz olarak dışta bırakılmıştır (belki de farkında olmadan fenomenolojik indirgeme yöntemi uygulanmıştır); edebi açıdan kahramanların sıradan kuklalara dönüşmesinin sebebi budur; psikolojik ve ahlaki açıdan bakıldığında ise bunların deli ve takıntılı kişiler olduğu görülecektir. Merleau-Ponty,

tarih akılsal değilse, eylem halindeki tarihsel kişilerin ancak deliller olabileceğini söylememiş miydi? Ancak, tarihin bu akılsal karakteri soyut (ve belki de ulaşılamaz) bir kendinelik olarak kalmamalıdır. Az çok doğru ya da yanlış bir bizim için'i gösterebilmek gerekir. Tarihin nesnel akışı ile özdeşleşmenin, bu kendineliliği, bu tarihsel kendineliliği gerçekleştirmeye aday sınıfa mensup bireyde nasıl bir bizim için'e dönüştürdüğünü gösterebilmek gerekir.

Bu sorunun gerçek çözümünü bize sağlayacak olan tek şey, insan bilincini belirleyen somut toplumsal yaşam ile bu somut gerçekliğin bilinçteki yansıması arasındaki diyalektik etkileşimin ortaya çıkarılmasıdır. Eylem halindeki tarihsel öznelerin görüşlerinin aynı nesnel gerçekliğin yansımaları olduğunu kabul ettiğimiz zaman; bu yansımanın karakteri, niceliği ve derinliği ile bunların özne tarafından kuramsal, duygusal vb. anlamda kendine mal edilmesinin söz konusu etkileşim tarafından belirlendiğini anladığımız zaman; işte o zaman, soruna nüfuz etmemizi sağlayacak yöntemle nihayet sahip olacağız.

Merleau-Ponty haklı olarak, bu bağlaşımların bireysel düzeyde açığa çıkmasını istiyor. Ancak, bu talebi karşılayabilecek olan da kesinkes Marksizmdir (bunu yalnızca Marksizm başarabilir). Toplumsal bilincin genel bir kuramı ancak ortalamayı ve tipik olanı konu edinebilir. Bununla birlikte Marksizm, bu tanımı mutlak bir belirlenim ya da modern yazarlarda gördüğümüz gibi, ancak kaydı tutulabilecek soyut bir tipoloji olarak kabul edecek bir sosyoloji değildir. Marksizmin sunduğu, tam tersine, bu bağlaşımların kaygan yapısı; yani bireysel bilincin bu tipolojisinin üzerinde oynanacağı ve kaydolacağı sahne olan gerçek toplumsal uzamdır. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nden, iyi bilinen bir parçayı aktarmakta fayda görüyorum. Marx burada bireyin kapitalist toplumdaki durumunun iktisadi ve tarihi

betimlemesini yapar ve bireyin gerçek toplumsal uzamını belirleyen yasaları tanımlarken şöyle yazar: “Bireyler her zaman kendilerinden işe başlarlar; ancak bunu, ideologların anladığı ‘saf birey’ olarak değil, içinde bulundukları koşulların çerçevesinde yaparlar. Ancak, tarihsel gelişim boyunca, özellikle de işbölümü çerçevesinde, toplumsal koşullar kaçınılmaz olarak özerk hale geldi; her bireyin kişisel yaşamı ile bir iş dalına ve bu dalın gerektirdiği iş koşullarına bağlı yaşamı arasında bir ayrım ortaya çıktı. Ancak buradan, rantiyenin, sermayedarın vd.’nin kişi olmaktan uzaklaştığı anlamı çıkarılmamalıdır; tam tersine, bunların kişilikleri her anlamda sınıf koşulları tarafından belirlenmiştir ve aradaki fark ancak başka bir sınıfla karşıtlık ilişkisi içinde ve kendi aralarında da ancak iflas ettiklerinde kendini gösterir. Devlet bünyesinde (ve daha da büyük ölçüde kabile bünyesinde) bu olgu henüz örtüktür: Sözgelimi bir soylu her zaman soylu kişi, soylu olmayan da her zaman soylu olmayan olarak kalır (diğer koşulları göz önünde tutmazsak); bu onların bireyliklerinin ayrılmaz bir özelliğidir. Kişi olarak bireyin, bir sınıfın mensubu olarak bireyden ayırt edilmesi, yani birey açısından yaşam koşullarının değişkenliği, aslında burjuvazinin eseri olan sınıf karakterinin ortaya çıkmasıyla kendini gösterir. Bireylerin birbiriyle rekabeti ve mücadelesi bu değişkenliğin bu şekilde ortaya çıkması ve gelişmesi için zorunludur. Bireyler, kendi tasavvurlarında, burjuvazinin egemenliği altında daha öncesine göre görünüşte daha özgürseler, bunun sebebi yaşam koşullarının rastlantısallığıdır; oysa gerçekte daha az özgürdürler, çünkü nesnel bir güce daha çok bağılırlar.”

Bilinemezci burjuva düşüncesi, bireyin sınıf durumunun kavranmasını birey için mümkün kılan –ama kaçınılmaz olmayan– şeyin, nesnel gerçekliğin insan bilincinde yansımaları olduğunu, tam da bu gerçeği kabullenmekte zorluk çeker.

Görüyoruz ki, çok basit durumlarda bile, nesnel gerçekliğe ilişkin olguların bilincine varmak; kendiliğinden ve doğrudan bireysel bilinci etkileyen toplumsal yaşama ait belirleyici unsurlara rağmen gelişen bir şeydir. Bu gelişimin etkililiği, toplumsal ve tarihsel duruma göre, her bireysel durumda farklılık gösterir; ancak, bireyin toplumsal yaşamı, genelde ve son aşamada, her zaman kesin rolü oynar. *Komünist Manifesto*, gelişmiş bireyler için, “geleceği elinde tutan sınıf”ın saflarına katılma olanağının bulunduğunu belirtir. Burada bizi ilgilendiren sorun açısından, Marx ve Engels’in bu tür kaçışlar üzerine söyledikleri çok önemlidir: “... Burada özellikle çalışıp çabalayarak tarihsel hareketin bütününün kuramsal ifadesine kadar ulaşmış burjuva ideologları” söz konusudur.

Ancak, sınıf bilincindeki bu diyalektik gelişimin proletarya için söz konusu olmadığına inanıyorsak, Marksistliğimizden şüphe duymak gerekir. *Ne Yapmalı?* başlıklı ünlü eleştirel incelemesinde Lenin, bu sorunu derinlemesine ele alır ve nesnel sınıf durumunun kendiliğinden ancak “sendika bilinci” adını verdiği bir noktaya varabileceği sonucunu çıkarır. İşçide gerçekten devrimci bir siyasal bilinç uyandırabilmek için, toplumsal bütüne çok daha iyi uyarlanmış bir anlayış (diyalektik yanşıma) geliştirerek, kendiliğinden dolaysız olarak bilinenin dar sınırını aşmak gerekir. Lenin’e göre, “siyasal sınıf bilinci işçiye ancak *dışarıdan* kazandırılabilir; yani, iktisadi mücadelenin, işçiler ile patronlar arasındaki ilişkilerin dışına çıkarak kazandırılabilir. Bu bilginin elde edilebileceği tek alan, tüm sınıfların ve tüm halk kesimlerinin devlet ve yönetimle olan ilişkilerinin; bütün sınıfların birbirleriyle olan ilişkilerinin alanıdır”. Ve daha ilerideki bir bölümde Lenin, işçi sınıfı profesyonel devrimcilerden meydana gelmiş bir örgütlenmeyi başardığında, bu örgüt içinde “*işçiler ile entelektüeller arasındaki ve elbette bütün*

meslekler arasındaki *her türlü ayrımın* kesinlikle kalkması gerekir” diyecektir.

İnsanların, nesnel gerçekliğin ve bizim ele aldığımız durumda tarihsel sürecin yansımaları olan görüşleri, onların tarihsel rolünü takdir mi etmek, yoksa küçük mü görmek gerekir sorusuna cevap arayan Merleau-Ponty’nin hiç düşünmediği kadar büyük bir öneme sahiptir. Bizim çözümlememiz iki noktayı dikkate alacak: Önce insanların görüşlerinin tarihsel süreci ne şekilde yansıttığını açıklamaya çalışacak; daha sonraysa, bu yansımaların nesnel gerçekliği iyi uyarlanmış bir görüntüyü ne ölçüde aktardığını ele alacağız.

Merleau-Ponty’nin çözümlemeleri, bu yansımanın iyi uyarlanmış ya da uyarlanmamış olmasından kaynaklanan sorunu bütünüyle gözden geçiriyor. Bu yüzdendir ki, vardığı sonuçlar kaçınılmaz olarak seçmeciliğe maruz kalmış durumdadır. Merleau-Ponty’nin seçmeciliğini öncelikle, çıkardığı sonuçtan anlıyoruz; buna göre, bir siyasi inancın doğruluğu ya da yanlışlığı ancak sonradan (*a posteriori*), daha önemli olaylar (kendisinin örnek verdiği durumda, Müttefikler’in zaferi) sayesinde belirginleşir; mitleştirilmiş Tarih anlayışı da onun düşüncesine özgü seçmeciliğin bir başka biçimidir. Söz konusu olan şey, Hitler’in 1940’ta zafere ulaşma şansını kimin daha iyi değerlendirdiğinden ibaret olsaydı, Merleau-Ponty’nin sorunu ortaya koyma tarzı doğru değilse de, en azından anlaşılır olacaktı. Ancak, 1940 yılı, nesnel gerçeklikte de, tarafların inançlarında da, uzun bir “geçmiş”e sahipti ve bu süre içinde, 1940 sonrası iç savaşın karşıt cephelerini oluşturacak olan İşbirlikçiler ve Direnişçiler, karşı karşıya gelmişlerdi bile. Oysa 1940 öncesi bu karşılaşmada, sorun hiçbir şekilde Hitler’in zafer şansını az çok doğru tahmin etmek değildi; söz konusu olan şey, bu iki siyasal tutumdan hangisinin Fransız halkının çıkarlarına uygun düştü-

günü bilmekten ibaretti. Ama öncelikle, somut olarak, “Fransız halkı” teriminden ne anladığımızı söylemeliyiz. Bundan, “200 aile”yi ve onların sivil ve askerî bürokrasideki müttefiklerinin egemenliğini mi, yoksa Fransız emekçilerinin egemenliğini mi anlamalıyız? Soruna bu açıdan baktığımızda, o dönemde söz konusu olan şeyin, Hitler’in zafere ulaşma şansını doğru olarak belirlemek ya da belirleyememek olmadığını –en azından bunun temel konu olmadığını– açıkça görebiliriz. Halk Cephesi’ne karşı olanların, yani Münih taraftarlarının, işbirlikçilerin (bu terimler, aynı yönelimin farklı aşamalarını belirtir) görüşüne göre, her türlü fedakârlığı kabul etmek (önce Fransa’yı bütün müttefiklerinden uzaklaştırmak, büyük devlet olmaktan vazgeçmek ve nihayet ulusal bağımsızlıktan da feragat etmek), böylece o “200 aile”nin egemenliğini aşağıdan gelebilecek her türlü saldırıya karşı güvence altına almak gerekiyordu. Zafer şansını hesaba katmak o kadar az düşünülüyordu ki, bu görüşlerin taraftarları Fransa’nın şansını azaltabilmek için ellerinden geleni yaptılar (ordunun düzenini bozmak, Fransız-Sovyet işbirliğini sekteye uğratmak, Polonya’nın işgali sırasında kuşku uyandıran bir tavır almak gibi). Öbür cephedeyse, faşizmin yayılmasını Fransız halkı için en büyük kötülük sayanlar ve en önemli siyasi görevin antifaşist mücadelenin yanı sıra, daha 1940’tan önce Hitler ile nesnel olarak işbirliği yapan toplumsal tabakaların alaşağı edilmesi olduğunu savunanlar vardı. O döneme kadar sessiz kalıp, 1940 olayları üzerine tavır almak zorunda kalan bazı toplumsal tabakaların varlığı, bu tablonun temel verilerini hiçbir şekilde değiştirmez.

Merleau-Ponty iyi bir varoluşçu olarak, hâlihazırdaki sınıfların karşılıklı pozisyonunun da, onların belirlediği görüşlerin ve siyasal davranış tarzlarının da çok önemli bir anlama sahip olduğunu düpedüz görmezden geliyor. Varoluşçu varlıkbilime

uygun olarak 1940'taki "durum"u inceliyor. Ancak, bu noktada da onun ortodoks varoluşçuluğunun sallantılı olduğunu görmek zor değil. Aslında ortodoks varoluşçuluk, her "durum"da, hani neredeyse hiçlikten tamamen yeni bir kararın çıkması gerektiğini belirtir. Ancak kısa sürede, bu aşırıya giden pozisyonun, yalnızca bireysel kararlar için değil, özellikle de siyasal ya da tarihsel düzeyde savunulamayacağı ortaya çıkacaktır. Merleau-Ponty, Kierkegaard ve Heidegger'in katışıksız öğretilerini, istemeye istemeye de olsa sulandırmak zorunda kalacak, ancak gene de, "durum"un ve onun yol açtığı kararın tartışmasız önceliğini kurtarmaya çalışacaktır. Merleau-Ponty'nin bir yandan 1940'ı tarihsel olarak anlamaya çalışırken, bir yandan da onu bir "durum"un içinde yalıtım istemesinden doğan seçmeci uzlaşma bu şekilde ortaya çıkmıştır.

"Durum"a ve ondan doğan her türlü metodolojiye bağlılık, psikolojik açıdan tamamen anlaşılabilir bir şeydir. Gerçekten de burada, yalnızca her türlü varoluşçu varlıkbilimin değil, varoluşçuluğun kendisinin varlık sebebini de tartışmalı hale getiren temel bir sorun söz konusu. Bireysel yaşamın sürekliliği de, bireysel yaşamlardan meydana gelen toplumsal yaşamın sürekliliği de, her an bir kesintiye uğrayabilir – soyut bir ihtimaldir bu. Sartre'a özgü bir örneği hatırlarsak, bir gezinti yapmak üzere dışarı çıktığımda, gerisin geri eve dönme, bir restorana ya da bir tiyatroya vb. gitme imkânına her an sahibimdir. Gündelik yaşamda bu türden duraksamalara sık sık rastlanır. Toplumsal yaşamdaysa daha ender görülür ve bu son derece yalın saptama hiç de küçümsenmeyecek bir kuramsal öneme sahiptir. Bu kez gezinti örneği değil de, resmî görev gereği üniversitede verdiğim ders söz konusu olsun; burada da soyut bir düzeyde kalındığında, bir karar vermek gerekir ve ilke olarak, bu durumda da ders vermek yerine kafeye gitmeye özgürce karar verebili-

rim. Ama aslında kafeye gitmem ve geçerli bir mazeret yoksa derse giderim. Bütün bu sorunun düpedüz komik bir yanı bulunduğu inkâr edilemez ve buradan şu sonucu da çıkarabiliriz: Tamamen toplumsal bir pratiğin ötesine geçerse, burada önemli bir kuramsal saptamayla da karşı karşıyayız; bu tür “durumlar”ın varoluşçu çözümlemesi, her türlü nedenin, hatta her türlü güdünün varoluşçu açıdan reddi tamamen yanlıştır ve daha baştan yanıltıcıdır. Varoluşçuluk bu yola başvurarak, kısmen haklı bulunabilecek bir tutumu katı, yanlış, hatta saçma bir kurguya dönüştürüyor. Örnek verilen betimleme, yaşamın sürekliliği içindeki bir anın betimlemesi olarak doğrudur; soyut olabilirlik, belli durumlarda somut bir olabilirliğe, hatta bazı koşullarda bir gerçekliğe de dönüşebilir; çünkü yaşamımın geçmişteki sürekliliğinden kopmaya karar vermekte özgürümdür. Dolayısıyla söz konusu betimleme, somut değerinin sınırları içerisinde ve kararın iç ve dış sebeplerini ve gerekçelerini ve elbette “durum”un diyalektik bağlaşımlarını gözden kaybetmemek koşuluyla yararlı ve öğreticidir. Ancak, bu betimlemeyi insan edimini sınırlayıcı bir tarzda yöneten özerk, yalıtık ve temel bir ilke haline getirmeye çalıştığımızda, soyut olabilirlik ile somut olabilirlik arasındaki esaslı farklı gizleyerek bu betimlemeyi “durum”un varlıkbilimsel çözümlemesi haline getirdiğimizde, bu bakış açısı insan ediminin bütün yapısını ve bütün oranlarını bozduğu ve çarpıttığı gibi, kendi görelî gerçeğini de kaybeder. Merleau-Ponty’nin “durum” olarak 1940 yılına ait çözümlemesi de bizim bakış açımızı bütünüyle doğruluyor.

Ancak, bu sorunun bütünü, tarihsel gerçekliğin de, onu yansıtan görüşlerimizin de, bu yansımanın yapısını ve derinliğini belirleyen toplumsal yaşamımızın da, değişmez olmadığı kabul edildiği anda, çok daha karmaşık –ve elbette çok daha somut– bir biçimde zihnimizde canlanacaktır. Bunlar aslında

ne değişmez ne de hareketsizdir; sürekli olarak dönüşüme uğrar, hareket eder. Somut düzeyde, bu kesintisiz değişimi hesaba katmaktan hiçbir zaman geri kalmayız, ancak artık buradan doğan kuramsal sonuçları çıkarmamız gerekiyor. Ama önce, biri nesnel öbürü öznel bu iki dönüşüm sürecinin mekanik ve kaçınılmaz bir paralellik ortaya koymaktan çok uzak olduğunu belirtelim. Mümkün olduğu kadar basitleştirerek şunu söyleyebiliriz: Bireysel görüşler, bir yandan nesnel gerçeklikteki olayları önceden kestirebilirler, yani gerçeklikte bir süre için örtük olarak kendini gösteren yönelimlerin derin anlamını kimi zaman sezebilirler. Öte yandan, bu görüşler olaylar tarafından aşılabilir, yani elbette nesnel gerçekliğe ait olmakla birlikte (en azından onun bazı cephelerini yakalamakla birlikte) er geç gerçekliğin nesnel gelişimi sonunda yanlışlıkları ortaya çıkabilir.

Yukarıda çizdiğimiz basit şemayı kabul ettiğimizde bile, Merleau-Ponty'nin çok önemsedığı, tarihin "kötücüllüğü" miti bizim yöntemimizle yapılacak bir çözümlemeden geçer not alamayacaktır. Ancak, sorunun çerçevesi çok daha önemlidir, çünkü varoluşçulukta gerçekliğin bağlandığı ilke sorunuyla; yani dış dünyaya ait bilgilerimizin salt olabilirliği sorunuyla yakından ilgilidir. Varoluşçu tavır, mekanikçi ve kaderci nesnelcilikle; yani gerçekliğin öğelerinin bilgisi ve bunları belirleyen yasaların bilgisi, gelecekteki unsurların da, tıpkı astronomide olduğu gibi önceden hesap edilmesi için yeterlidir diyen anlayışla polemige girmekten başka bir şey yapmamış olsaydı, elbette belli bir geçerliliğe sahip olurdu. Günümüzde bu kuramı savunan kimse kalmamıştır. Sartre'ın Marksizmi bu kurama sahip çıkmakla suçlaması onun Marksizm hakkında hiçbir şey bilmediğini kanıtlar ancak. Marx bu tür çocukluklara her zaman şiddetle karşı çıkmıştır ve bu fikirlerin etkisinde kalan Buharin de Lenin'in ciddi eleştirilerine hedef olmuştur.

Ancak, olasılık kavramının varoluşçular tarafından hatalı kullanımı bu düzeyin ötesine geçiyor. Felsefe meraklıları, sözcüğü teklifsizce kullanarak modern fiziğin olasılıklar hesabıyla ilgili bazı görüşlerini basitleştirdiler. Varoluşçuluk bundan hemen yararlanarak, olasılık ile nedenselliği dar bir anlamda kutuplaştırdı. Başka bir deyişle, varoluşçuluk temel varlıkbilimden kaynaklanan kendi bilinemezci tarih anlayışını modern bilimin sözdağarcığının altına gizleyerek olasılık kategorisini kötüye kullandı. Oysa saygın bilim adamlarının da çok iyi bildikleri gibi, gerçek durum bunun tam tersidir: Modern olasılık hesabı, bilimsel bildirimlerin, hatta öngörülerin kesinliğinin artmasını sağlamıştır. Ayrıca Marksizm hiçbir zaman mekanikleştirici ya da kaderci yasalara başvurmamıştır. Marx'ın *Kapital*'de, temel bir kavram olan eğilim kavramına verdiği nesnelci anlam bunu kanıtlamaya yeter. Zaten bir sonraki bölümde de göstereceğimiz gibi, diyalektik maddeciliğin doğasına da uygun olarak, insan bilgisi nesnel gerçeğin ancak yaklaşık bir bilgisi olabilir. Nihayet Marksizm, tarihin insanlar, yani bizim tarafımızdan yapıldığını kabul eder. Tarihin bu temel tanımını Marksizmin bütün kategorilerinde (örneğin ücretlerin fiili düzeyinin iktisadi ve öznel alandaki durumu) ortaya çıkarmaya çalışır. Bu nedenle, tarihsel değişiklikler ve her şeyden önce de devrimler, Marksizme göre, bir siyasal düzenin mekanik bir şekilde çökmesinin değil, bir mücadelenin sonucunda ortaya çıkar.

Merleau-Ponty bu durumda, benimle Marksistler arasında bir fikir ayrılığından hâlâ söz edilebilir mi, diye sorabilir. Sorunun konumlanması daha önce sözünü ettiğimiz "durum" sorunuyla belli bir benzerliğe sahipmiş gibi görünüyor. Ancak bu kez, sorun şu şekilde ortaya çıkıyor: Tarihsel gerçekliğe, şimdiye ait ve geleceğe yönelik bilgilerimizin olabilirliği, nes-

nel gerçekliğe ilişkin bilginin olası tek *kestirimi* midir? Eğer öyleyse, kapsadığı görelilik anından ayrı olarak ve bu sınırlar içinde nesnel gerçekliği doğru olarak yansıttığı ölçüde bu kestirim, aynı zamanda, mutlak bir bilgidir. Tersî durumdaysa, bu görelilik anının bizim gerçeklik bilgimizin ve her şeyden önce de, tarihsel gerçekliğin bütünüünün göreliliğini belirlediği sonucuna varmak gerekir.

Ortodoks varoluşçuluğun ikinci seçenekten yana olacağı açıktır. J.-P. Sartre'a göre (onun küçük broşürünü özellikle anıyorum, çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi orada *Varlık ve Hiçlik*'in nihilizminden uzaklaşmaya çalışıyordu) her türlü perspektif bir kenara bırakıldığından, insanın kararlılığı bütünüyle hiçliğin içine dalar: "...yarın, benim ölümünden sonra, insanlar faşizmi kurmaya karar verebilir..." (*Varoluşçuluk*, s. 53-54) diyecektir ve aynı cümlede, "...işte o anda, faşizm insani hakikat olacaktır ne yazık ki; gerçekte her şey, insanın olması-na karar verdiği gibi olacaktır" (ay. y.) Aynı kitabın bir başka yerinde, Bayan Simone de Beauvoir'ın da bir kenara bıraktığı ilerleme fikrini açıkça kenara atar: "...İlerleme bir iyileşmedir; insan değişen bir durum karşısında her zaman aynıdır ve seçim her zaman bir durum karşısında seçim olarak kalır" (ay. y., s. 79). Bu alıntılarını istediğimiz kadar çoğaltabiliriz; ama verdiği-miz örneklerin yeterince inandırıcı olduğunu sanıyoruz.

Merleau-Ponty elbette Sartre'dan daha ileri gider: "Tarih bize geleceğe doğru ilerletilmesi gereken olay hatları sunuyor, ama süregiden tarihin tamamen ermesini sağlayacak ayrıcalıklı olay hatlarını geometrik bir kesinlikle bize göstermiyor. Ayrıca, en azından bazı anlarda olaylar duraklamaksızın ilerler ve tarih bir biçim kazanmak için bizim müdahalemizi ya da duraksamamızı bekler. *Bu bizim ne istersek yapabileceğimiz anlamına gelmez; hiç de önemsiz sayılamayacak gerçeğe yaklaşma dere-*

celeri, basamakları vardır” (*Temps Modernes*, XIV. Cilt, s. 206). Bu alıntıda sapma açıkça görülüyor. Özellikle son cümlelerde, nesnel bir tarih anlayışına açıkça yaklaşıldığına tanık oluyoruz. Ancak biz gene de ısrarımızı sürdürerek Merleau-Ponty’ye şu soruyu sorabiliriz: Nereden biliyorsunuz? Olabilirlik derecelerini neye göre hesap ediyorsunuz? Bunları ironi gücümüzü göstermek için değil, yöntem sorunlarını aydınlatmak için soruyoruz. Eleştirimizi şu şekilde özetleyebiliriz: Öncelikle Merleau-Ponty aslında tarihsel bilinemezliği karşıt yönden tamamlayan “geometrik kesinlik” kavramını kullanıyor. Sonra bize, daha önce kaprisli diye nitelediği, Tarih denen kötücül Hanım’ı takdim ediyor: Bu Hanım kimi zaman nereye gittiğini az çok açık bir şekilde belirtme lütfunda bulunsa bile, kimi zaman da niyetlerini tamamen gizliyor. Bu anlayış kuramsal bakımdan hiçbir şekilde savunulamaz; çünkü eğilimlerin nesnel olarak bilinebileceği bir kez kabul edilince, bunların zorunlu olarak her zaman bilinebileceği sonucu çıkar; ama sınıfsal önyargılar vb. tarafından engellenmiş bazı bireyler bunu ortaya koyabilecek durumda değildir.

Merleau-Ponty’nin tarihin ilerleyişini sarıp sarmaladığı o müstesna gizem tamamen aldatıcıdır, yanıltır. Bu gizem onun eylem ve karar gerekliliğini kuramsal olarak temellendirmesini sağlıyor herhalde; ya da devrimci durumun belirleyenleri arasına bir toptan vazgeçiş, umutsuzluk havası, kısacası bir “durum” katmasını sağlıyor. Gerçek tamamen farklıdır: Toplumdaki eğilimler en çok devrimci durumlarda özel bir berraklıkla ortaya çıkar ve bunun da sebebi, söz konusu eğilimler arasındaki çatışkının, insanların müdahalesinin tayin edici bir önem kazandığı tamamen dramatik bir evreye ulaşmasıdır. Dolayısıyla tarihte öznellik çok önemlidir ama Merleau-Ponty’nin sandığının tam tersi sebeplerden dolayı: Öznelliğin önemi, nesnel tarihin

suskunlaşıp gizlendiği anlara değil, nesnel gelişime sıkı sıkıya bağlıdır.

Merleau-Ponty'nin düşüncesi doğal olarak nesnelci tarih anlayışına sıkı sıkıya bağlı bulunsada; tam bir sıkıntı kaynağı olan “durum” kavramı, geleceğin bilinemezlik özelliği, gelecek üzerine söylenebilecek her şeyin göreliliği ve öznelliği ona dayanılmaz bir şekilde çekici görünüyor.

Onu kendine çeken en önemli güç Troçkizmdir. Troçki ve Buharin konusunda bir trajedi havası yaratabilecek tek şey ise bilinemezlik ve tarihsel göreliliktir: “Stalin, Troçki, hatta Buharin, tarihsel belirsizliğin ortasında, her biri kendi bakış açısına sahip ve yaşamını buna bağlamış. Gelecek ancak bir olasılık sunabilir, ama içine gerekçesiz projelerimizi koyacağımız boş bir bölge değildir; o günbatımının başlangıcına benzeyen bir resim çizer ve aslında o bizim kendi resmimizdir. Duyularla algıladığımız şeyler de ancak olasıdır, çünkü onlarla ilgili çözümlerimizi henüz tamamlamış değiliz... Bizim için sorun olan gerçektir; gerçeği hiçbir insani tecrübeye dayanmayan zorunlu bir kesinlik düşünce kapılarak değersizleştiremeyiz” (*Temps Modernes*, XIV. Cilt, s. 271). Burada da, o kati kesinlik ve görelilik karışımı, bize, çözümsüz olduğu kadar yanlış da olan bir ikilem şeklinde sunuluyor. Merleau-Ponty burada bilginin yaklaşıklığı ile göreliliğini birbirine karıştırıyor; belli ki Stalin ile Troçki'nin tarihsel öngörülerine ortak bir payda arıyor. Ve Merleau-Ponty başka yerlerde, Troçki'nin her türlü perspektiften yoksun olduğunu ve Stalin'in siyasal çizgisinin doğru çıktığını kabul etse bile; bu durum, daha önce 1940 yılının “durum”uyla ilgili çözümlemede olduğu gibi, hatta ondan da çok, ne yapacağı öngörülemeyen Tarih tanrıçasının sıradan bir kaprisinden kaynaklanıyor; yoksa tarihsel gerçekliğin daha doğru kestiriminin yanlış kestirime üstün gelmesinden değil.

Merleau-Ponty'nin bize sunduğu gelecek perspektifi bu trajik arınma atmosferini vurgulamaktan öteye geçmiyor. "Tıpkı Kilise gibi, parti de, tarihin yeni bir evresi onların davranış yönünü değiştirdiğinde, daha önce mahkûm ettiklerini belki de onurlandıracaktır" (*Temps Modernes*, XIV. Cilt, s. 268).

Merleau-Ponty hiç kuşkusuz Troçkizmin en kaba cahilliklerinden bazılarını kararlılıkla bir kenara itmiştir; sözgelimi İkinci Dünya Savaşı'nın Marksizm açısından mutlak bir dönemeç olduğu ve sosyalizmle sonuçlanmazsa Marksizmin bir ütopya olarak kalacağı iddiası bunlardan biridir. Merleau-Ponty siyasal yaşamın Troçki için olanaksız hale geldiğini (*Temps Modernes*, XIV. Cilt, s. 690) kabul etse de, kendi düşüncesi kesinlikle Troçki'nin etkisinde kalmıştır. Bunun en belirgin kanıtı, Merleau-Ponty'nin engin kültürüne ve sağlam eleştiri duygusuna rağmen, Sovyetler Birliği'yle ilgili, sakız olmuş bazı iftiraları tekrarlamakta yarar görmesidir; oysa bu görevi yerine getirecek Koestler gibi satın alınmış adamlar zaten mevcuttur. Bu tür sorunlar üzerinde duracak ne yerimiz ne de niyetimiz var; çünkü bizim amacımız öncelikle kuramsal sorunları aydınlatmaktır. Dolayısıyla Merleau-Ponty'nin eleştirilerinden yalnızca birini, örnek olarak anacağız. Stalin'in ücretlerin aynı seviyeye getirilmesine karşı çıkan tavrından kendine bir gerekçe çıkarmaya çalışıyor ve Bolşevizmin klasik Marksizmin kuramlarından uzaklaştığını, artık pragmatizme yaklaştığını savunuyor. Oysa Marx'ın daha 1875 yılında ücretlerin farklılaşmasının sosyalizmin ilk evresinin temel iktisadi eğilimi olduğunu belirttiğini bilmek için klasik metinlerin uzmanı olmak gerekmez.

Ancak, bu gibi ikinci dereceden ayrıntılar üzerinde oylanmanın da gereği yok. Asıl önemlisi, Troçkizmin Merleau-Ponty'yi derinden etkilemiş olmasıdır. Hiç kuşku yok ki, tarih

Troçki'nin bütün somut iddialarını yerli yerine oturttu; bununla birlikte, Troçki'nin kuramlarının etkisi bazı çevrelerde hâlâ hissediliyor. Söz konusu etki, her şeyden önce, günümüze ait temel ve somut sorunları dikkatlerden kaçırmak ve aynı zamanda devrimci bir demagojiye başvurarak kuramsal ve pratik nihilizmin üstünü örtmek şeklinde ortaya çıkıyor. Başlangıçta Troçki'nin niyeti, hiç kuşku yok ki, yukarıda sözünü ettiğimiz sorunlardan, her kim olursa olsun, insanları uzak tutmak değildi; ancak, köylülerin çıkarları ile işçilerin çıkarları arasında çözülmez bir çatışma bulunduğunu keyfi bir şekilde öne sürerek bütününü yanlış cevaplara ulaştı. Ancak, bu ilk hatanın sonucu kaçınılmaz olarak tek ülkede sosyalizmi kurmanın olabilirliğini reddetmek oldu ve bu reddediş de karşı devrimin etrafında toplanmanın önemli bir işareti haline geldi. Bu reddediş bazı entelektüellerin ve işçi unsurlarının SSCB'ye karşı gruplaşmasının dayanağı haline geldi. İktisadi, siyasi ve kültürel gelişme, tek gelecek perspektifi olarak sosyalizmin önemini vurgular ve Sovyetler Birliği karşısındaki bireysel tavır da, yalnızca bütün siyasal sorunların değil, ideolojik sorunların da köşe taşı haline gelir. Aslında, perspektif sorunu yalnızca siyasal değil, ideolojik düzeyde de ortaya konmalıdır. Yalnızca somut bir gelecek perspektifi ideolojik nihilizmi aşma gücüne sahiptir. Bizim gelişme çizgimiz de bize sosyalizmden başka bir perspektif sunmuyor.

Bize göre modern insan, entelektüel dürüstlükten yoksun değilse, sosyalizm perspektifi ile felsefi nihilizm arasında seçim yapmalıdır. Bugün bu seçim yüz elli yıl öncesine göre çok daha zorunlu hale gelmiştir.

Felsefenin, Fransız Devrimi'ne kuramsal bir girişten, yani bir bakıma "Aklın İmparatorluğu"na ideolojik hazırlıktan ibaret olduğu dönemde, nihilizmden sakınmak için doğrudan

doğruya tarihe başvurmasına gerek yoktu. Felsefeye temellerini sağlayan gerçek, gelişim halindeki burjuva toplumunun vaktini doldurmuş feodalizme karşı mücadelesiydi. Felsefenin deyimiyle, buna aklın akıldışına ve kaosa karşı mücadelesi deniyordu. XVIII. yüzyıl felsefesi spekülasyonlarının (bilgikuramsal, varlıkbilimsel, psikolojik; hangisi olursa olsun) çıkış noktası olarak, yalıtık bireyi almak ve toplumsal karakterini, örtük tarihselliğini ve dolayısıyla perspektifini kaybetmeksizin, Robinson konusu etrafında mit üzerine mit inşa etmek keyfiyetine sahipti. Aslında, Fransız Devrimi öncesinin en ilerici düşünürleri, bencil ve yalıtık bireyin eylemi çerçevesinde akla ve uyuma dayalı bir toplumun kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak kurulacağı hayalini besliyordu. Biraz paradoksal bir biçimde de olsa, çekinmeden söyleyebiliriz ki, Adam Smith'in iktisat anlayışı, Fransız Devrimi öncesinin büyük felsefi sistemlerine nihayet bir temel kazandırıyordu.

Bununla birlikte, felsefenin bu nesnel temeli, Fransız Devrimi'nin zaferi ve İngiltere'de sanayi devriminin tamamlanmasıyla birlikte esaslı bir değişime uğrayacaktı. Her şeyden önce, dünyanın, özellikle de insanlığın tarihselliği düşünceye kendini kabul ettirecekti. Bunun somut anlamı, düşüncenin "aklın imparatorluğu"nu insanlığın geçici bir durumu olarak kabul etmesi gerektiğidir – Engels'in esprili deyişiyle, "aklın imparatorluğu" bir kere gerçekleşince, kendini burjuvazinin imparatorluğu olarak ifşa eder. Kapitalizmin bu tarihsel olarak geçici karakterini gizlemeye çalışan her felsefe kendini her türlü perspektiften yoksun bırakmış olur. Kapitalizmi insanlığın gelişme perspektifi olarak kabul etmek, ancak mutlak bir tevekkülle, aklın yetersizliğini kabul etmekle mümkündür. Emperyalist aşamada, umutsuz ya da sinik bir nihilizm bu mütevekkil nihilizmle birleşir ve her türlü perspektiften yoksunluk

onların ortak temeli haline gelir. Nietzsche'den faşizme, bu arada Spengler'i de unutmadan, gerici tarih mitleri, bu nihilizmi gizlemek için gösterilen aldatıcı çabalardır - eminiz ki bunu kanıtlamak için daha fazla vakit harcamaya değmez.

Ancak, XIX. yüzyılın ortasından itibaren başlayan ve XX. yüzyılda devam eden iktisadi ve toplumsal gelişme, felsefeyi her türlü tarih üstü düşünce temelinden yoksun bırakmakla kalmadı; yalıtık bireyi ve onun bilinç durumlarını çıkış noktası olarak almayı da olanaksız hale getirdi. Gerçek anlamda iktisadi gelişim, Smith ve Ricardo'nun görüşlerinin yanlışlığını somut olarak gösterdi; bireysel edimlerin toplamı toplumsal bir uyum yaratmak yerine, bunalım ve savaşlarla oluşmuş bir kaosa neden olarak dünya ölçeğinde bir barbarlığın giderek yerleşmesine yol açtı. Böylece, felsefi düşüncenin (bilgikuramsal, varlıkbilimsel ya da psikolojik olmasının önemi yok) çıkış noktası kabul edilen yalıtık birey, daha önceleri tarihsel temeli olan bir yanılsamayla desteklenen örtük temellerini en sonunda kaybetti.

Bu durum bilince, dolayısıyla felsefi düşünceye girmiş olmaktan çok uzaktır. İnsanın yaşamında giderek daha çok ağırlığını duyuran toplumsal yaşam, insan düşüncesi, hatta filozofların düşüncesi üzerinde de artan bir etkiye sahiptir; ancak, filozofların düşüncesinde, yöntemle ilgili eski gelenekler çok dirençli ideolojik kalıntılar bırakır. Heidegger'ci varlıkbilimde birlikte-varlık (*Mitsein*) kategorisinin mevcudiyeti bu bilinçdışı gelişmenin kanıtlarından biridir. Daha önce sözünü ettiğimiz Fransız varoluşçuluğunun bunalımı, toplumsal yaşamın getirdiği sorunlar ile yöntemlerini tıkayan ideolojik kalıntılar arasındaki makası açıkça belli etmektedir. Merleau-Ponty'nin günümüz toplumsal gerçekliğini kavramak için ortaya koyduğu çaba bize, yazarın yeni sorunlara gösterdiği büyük duyarlıktan da yararlanarak, söz konusu kalıntıları inceleme fırsatını verdi.

Son olarak göstermemiz gereken nokta, sözünü ettiğimiz varoluşçu kalıntılar ile Troçkist görüş ve tavır tortuları arasındaki yakın bağıdır. Bu noktada bazı tarihsel açıklamalarda bulunacağız. Merleau-Ponty belki de, klasik Marksizm adını verdiği şeyle uzlaşmak niyetindedir; onun eleştirdiği nokta, Marksizmin komünist partilerce temsil edilen bugünkü biçimidir. Merleau-Ponty bu pozisyonu benimseyerek, biri öbürüne sıkı sıkıya bağlı iki Troçkist tavrı benimsemiş ve savunmuş oluyor (her ne kadar Troçki'nin ve yandaşlarının pek çok somut görüşünü bir kenara bıraksa da). Birincisi, komünist partilerin VII. Komünist Enternasyonal'den bu yana, yani 1935'ten beri izledikleri siyasete kuşkuyla bakmaktadır. Merleau-Ponty'nin Sovyetler Birliği'nde ücretlerin eşitsizliğini anlamakta zorlandığını yukarıda örnek verdiğimizde bu sorundan söz etmiştik. Merleau-Ponty ayrıca, SSCB'nin Avrupa'ya saldırabileceğinden bahseder ve bu tehdidin bugün için söz konusu olmadığını belirtir. Dolayısıyla Merleau-Ponty'nin karşı devrimin öne sürdüğü ve Sovyetler Birliği'ni emperyalist bir devlet olarak gören kuramı prensip olarak bir kenara atması söz konusu değildir. O yalnızca yakın gelecekte bir Sovyet saldırısının söz konusu olmadığını belirtmektedir. Demek ki, onun pozisyonu ile Sovyet karşıtı karşı devrimin pozisyonu arasında yalnızca taktik bir fark vardır. Ayrıca Merleau-Ponty'nin Fransa'da ya da başka ülkelerde yeni demokrasi mücadelesi için en küçük bir imada bile bulunmaması da çok anlamlıdır; oysa bu mücadelenin sonucu bizim açımızdan gelişmenin, hatta sosyalist perspektifin kaderini tayin edecektir. Anlaşılan Merleau-Ponty'ye göre Marksizmin sözde teori karşıtı gelişimi buradan kaynaklanmaktadır: Ona göre, klasik Marksizmden uzaklaşmanın sorumluluğu bu "pragmatist" *Realpolitik*'e aittir.

Merleau-Ponty'ye göre klasik Marksizm, Rusya'da devrimin dolambaçlı bir yoldan da olsa, gerçek anlamda sosyalizme geçebileceğini daha 1905'ten itibaren reddeden Troçkist anlayışla kesinlikle uyuşuyor. Daha sonra, Brest-Litovsk döneminde bu anlayışın temsilcileri devrimi kurtarmak ve etkisini artırmak için alınan yerinde önlemlere "parlak devrimci sözler"le (Lenin'in Troçki için kullandığı ifade) karşı çıktılar. Her Marksist bu "parlak devrimci sözler"in öne çıkmasının, her türlü ilkedden yoksun bir oportünizmle çok iyi uyduğuna bilir (Troçki'nin 1910'da oportünistlerin oluşturduğu Ağustos Bloku'nda oynadığı role bakınız). Lenin, *Ne Yapmalı?* başlıklı kitabında, siyasal oportünizm ile Sosyal Devrimciler'in bireysel terörü (parlak devrimci sözler) arasındaki çok yakın ideolojik bağı ortaya çıkarmıştır. Bu yakın bağ, bir Sosyal Devrimci ile o dönemde henüz teşhis edilememiş olan ve büyük çaplı suikastlar örgütlediği iddia edilen ajan provokatör Asev arasındaki konuşmada çok isabetli bir tanıma kavuşacaktır: "Sonuç olarak Asev, siz sıradan bir 'kadet'siniz (liberal); yalnızca bombalısı..."

Varoluşçuluğu bu söylediklerimiz çerçevesinde ele almakla ona iftira etmediğimizden eminiz, çünkü Merleau-Ponty'nin kendisi zaten bu çerçeveyi çiziyor. Moskova mahkemelerini hatırlatıyor; peki sonuç olarak bu mahkemelerin anlamı, Troçkizmin özünün ortaya çıkması, devrime ihanet, casusluğa varan bir ihanetten başka neydi? Ortaya çıkan şey, "hiçleştirilen hiçlik"tir ve bu dünyanın özü ve bu şahısların kişilikleri olarak karşımıza çıkar ve onların entelektüel ve ahlaki açıdan hepten iflasını ve "hiçlik karşısındaki" "durum"larını ortaya koyar. Merleau-Ponty istemeden de olsa bize bu konuda hak verecek şekilde şöyle yazıyor: "Kimse sebepsiz yere 'varoluşçu' olmaz ve Moskova mahkemelerinin steno tutanaklarında da, Heidegger'in bütün yapıtlarında da, aynı ölçüde varoluşçuluk

vardır – paradoks, bölünme, iç daralması ve kararlılık anlam-
larında” (*Temps Modernes*, XIV. Cilt, s. 711). Gerçekten de,
Buharin, Rikov, Rakovski ve diğer Yagoda’ların dünyası, aslın-
da *Varlık ve Zaman*’ın da, Henri Lefebvre’in yerinde benzetme-
siyle “felsefenin o koca soytarısı”nın da dünyasıdır.

Parlak devrimci sözlerin mahkûm edilmesi, Marksist an-
layışın, günümüzün hiççi [nihilist] eğilimlerinin aşılmasının
olmazsa olmaz koşuludur. Gelişme, yoluna devam ettiği süre-
ce, bu koşula duyulan gerek de artacaktır. Bundan yüz, hatta
elli yıl önce, bir entelektüelin sosyalizme inancını açıklaması
onun düşüncesinin seyri açısından gerçek bir devrim demektir.
Ama arkasında otuz yıllık gerçek bir sosyalizm tarihi bulunan
bizimki gibi bir devirde, sosyalizmin nihai amacı için soyut
bir inanç açıklaması, artık hiçbir değer taşımıyor. Günümüz
toplumsal gerçeğinin, onurlu düşünürü karşı karşıya bıraktığı
seçim, onun içinde bulunduğu “durum” şudur: Sosyalizm kar-
şısında, *var olduğu biçimiyle*, Sovyetler Birliği’nde doğduğu ve
geliştiği biçimiyle tavrı almak gerekir; sosyalizme götüren ve
faşizmin çöküşüyle açılmış bulunan yepyeni yollar karşısında
somut bir şekilde tavrı almak gerekir. Sosyalizmden yanayım,
ama Sovyet sosyalizminden yana değilim demek, ben yalnızca
kafamdaki tasarıya uygun bir sosyalizmden yanayım demektir
(isterse “kahramanca”, “yüce” ya da “şiirsel” bir şekilde söylen-
miş olsun, bunu söyleyen kişi ile, annelik ateşiyle yanıp tutuşu-
yorum, kadını kadın yapan annelik aşkının ta kendisiyim, ama
çocuğumu sevmeyi reddediyorum, çünkü o bir kepece kulaklı
diyen bir anne arasında hiçbir fark yoktur).

Parlak devrimci sözler ve bunların ahlaki sonuçları tıpkı,
Goethe’nin “*Urphänomen*”i [*“temel fenomenler”*] gibi, bu nok-
tada ortaya çıkar. Siyasal düzeyde “parlak devrimci söz” denen
şey, emperyalist aşamada, aydınlara özgü genel bir sıkıntıya

karşılık gelir. Bu sıkıntının belirtilerinden birini Simone de Beauvoir ile ilgili olarak ele almıştık; orada, olgunluğun karşısında şiirsel ve asi gençliğin hatalı biçimde abartılması söz konusuydu. Gerçeklik karşısındaki bu tavrın fenomenolojik çözümlemesine girişmek her ne kadar çekici görünse de, biz ancak birkaç açıklamayla yetineceğiz. Bu hiççi sıkıntı, erken bir dönemde Dostoyevski tarafından dâhice teşhis edilmiş ve betimlenmiştir. İvan Karamazov ile şeytan arasındaki konuşmayı hatırlayalım; burada şeytan asalak bir toprak sahibi kılığında karşımıza çıkar ve İvan'a şöyle der: "Aslında niye öfkeli olduğunu biliyorum; çünkü senin karşına 'şimşek ve gök gürültüsü'nün eşlik ettiği kırmızı bir ışıktaki, yanmış kanatlarla değil de, böyle daha mütevazı bir şekilde çıktım. Kendini hakarete uğramış hissediyorsun; estetik duygularının yanı sıra gururun da incindi. Nasıl olur da diyorsun, bu kadar sıradan bir şeytan bu kadar önemli bir adamın karşısına çıkabilir?" Parlak devrimci söz, entelektüelin ruh durumunun kendini bu tür saldırılara karşı koruması anlamına gelir yalnızca; kanatları yanmış meleş temsil eder. Ayrıca hiççilikten [nihilizmden] kurtulmayı belli belirsiz isteyen entelektüelin özsaygısını tatmin eder. Burjuva toplumuyla ilişkisini kestiğine ya da ona karşı entelektüel bir kınama ortaya koyduğuna inanan kişi, bu tavrın ona kahramanlık dönemlerinin şiirini de getirmesini ister. Burjuva toplumuna sırf partinin bir dişlisi olmak ya da köhnemiş istatistiklerle ilgilenmek için isyan edilmez. Bir şekilde uzlaşmaktan korkulur. Troçkizmin parlak devrimci sözlerine bu şekilde bağlanan kişi, proletaryadan ayrı düşer; Merleau-Ponty'nin de çok iyi gördüğü gibi, proletarya, komünist partilere ve Sovyetler Birliği'ne sadık kalacaktır. Ama ne gam! Tam tersine o, yakınmaktan geri durmayacak, kutsal bir yas havasına bürünerek, berbat bir dönemde, uzlaşmamanın yalnızlığını çekecektir.

Bundan önceki bölümlerde Merleau-Ponty'nin psikolojisini özetlediğimizi hiçbir şekilde iddia etmiyoruz. Bununla birlikte, betimlemiş olduğumuz tavrın onun pek çok arkadaşı ve okurunun psikolojisine uyduğunu ve ayrıca, varoluşçuluğun kusurları ve bulanıklıklarının da yukarıda sözünü ettiğimiz ideolojik tortuların sürmesini kolaylaştırdığını düşünüyoruz. Çünkü sonuç olarak, Merleau-Ponty'nin seçmiş bulunduğu yol, hiççiliğin [nihilizmin] aşılmasına hizmet etmiyor. Bunun için somut ve gerçek bir perspektif gerekir ve bu da ancak nesnel gerçekliğin somut çözümlemesinden hareket ederek, gerçek “şimdi”den gerçek “gelecek”e giden yolun somut güzergâhından hareket ederek oluşturulabilir. Varoluşçu varlıkbilimin soyutlamaları, özellikle Troçkizmin parlak devrimci sözleriyle sıvandığında, hiççiliğin ötesine geçemezler (tıpkı diğer emperyalist felsefelerin kendi yarattıkları mitlerin ötesine geçememesi gibi). Günümüze özgü pragmatik bir uzlaşmacılıktan söz etmiyoruz; Marx da buna vurgu yapar: “Güçlük yalnızca bu çelişkilerin genel tanımından kaynaklanıyor; bunların nitelikleri açıkça belirtildiğinde çelişkiler de çözülmüş olacaktır.”

Peki, Merleau-Ponty ahlaka ya da tarihsel sorumluluğa ilişkin pek çok soruna zekice değindikten sonra, günümüzle ilgili kendi pozisyonunu formüle etmeyi nasıl başardı? Komünizmle ilgili tavrını, katılmaksızın sempati duymak ve düşmanlıktan uzak özgürce bir inceleme olarak tanımlıyor. Böyle bir tavra hiçbir itirazımız olamaz, yeter ki Merleau-Ponty bunu pratikte her zaman gerçekleştirecek durumda olsun. Ayrıca onun bu pozisyonunu, daha somut ve Bayan de Beauvoir ile benzeşen bir biçimde, anlaşmazlıklara karışmadan, yani bir bakıma “kalabalıktan uzak” durarak geliştirdiği görülüyor. Bu da bize kesinlikle eleştirilmeyecek bir şey gibi görünüyor. Olsa olsa şunu hatırlatabiliriz: İşbirlikçiler sorununu, yani güncel bir sorunu

ele alırken, Merleau-Ponty, tavır almamanın yakışıksız olacağını, adil olanın tavır olmak olduğunu yazmıştı. Ayrıca şunu da hatırlatmak isteriz ki, Merleau-Ponty'nin tavrı bazen onun tarih anlayışının tam da en açıklıktan uzak ve en tutucu tanımlarına denk düşüyor. Sözelimi, entelektüellerin, düşünce özgürlüğünün yasaklandığı bazı tarihsel dönemlerde, kaçınılmaz olarak mesafeli durması gerektiğini yazıyor. Tarih anlayışının öznelci temeli göz önünde tutulursa bu çok doğaldır; kendisine doğru gelenin öznel tutumunun rengine göre onun anlayışı da değişecektir. Dolayısıyla, varoluşçu varlıkbilime göre, entelektüellerin düşünce özgürlüğünü kısıtlayan şey, Tarih'in akıldışılığı değildir; "kalabalıktan uzak" patetik bir savunmaya gerek duyulduğunda Tarih akıldışı hale gelir (yani akılsal ile rastlantısalın seçmeci bir toplamı haline gelir).

İyi de hangi entelektüelden söz ediyoruz? Romain Rolland, "kalabalıktan uzak"laştığı dönemden beri, insanlığın ilerlemesine aktif olarak gerçekten katıldığı yolu bulmuştur. Ait olduğu akıldışı dünyanın hiçi havasından ve parlak devrimci sözlerinden yola çıkan Sosyal Devrimci Savinhov-Ropçin, kendini karşı devrimci çetelerinin başında bulmuştur. Aynı manevi ve düşüncel kökenden gelen edebiyatçı Koestler ise, Churchill emperyalizminin en ateşli savunucusu olacaktır. Malraux'ya gelince –yetenek olarak Koestler'den çok daha üstün ve halis bir yazardır– parlak devrimci sözün peşinden giden tescilli bir hiçi olarak, general de Gauelle'ün entelektüel kurmayları arasında seçkin bir yer edinecektir.

Kendi adıma, varoluşçuluğun az çok haklı sayılabilecek hamlesini hiçbir zaman inkâr etmedim: Buna göre insan bir seçimle, ondan karar bekleyen bir "durum"la karşı karşıyadır. Tarihsel anlamda, varoluşçuluğun kendisi de bir "durum"la karşı karşıyadır ve Merleau-Ponty düzeyindeki ideologlar açığa

sından, yalnızca manevi ve siyasal anlamda değil, felsefi anlamda da karar vermek gerekir. Ancak bu karar, özellikle de aldığı tavırdan kaynaklanan bütün sonuçları korkmadan ve duraksamadan çıkarma kararı, kesinlikle cesaret ister. Bayan de Beauvoir genel olarak günümüz insanının “durum”unu belirginleştirmeye çalışırken, dürüst varoluşçuların tavrını çok doğru olarak –ve belki de farkında olmadan– şu şekilde formüle ediyor: “... özgürlükten korkuyorlar.” Bugün içinde bulundukları pozisyon göz önünde tutulduğunda, bu korku gerek Bayan de Beauvoir’da, gerekse Merleau-Ponty’de açıkça fark edilmektedir. Bugün için hâlâ özgürlüğe sahipler; ama onlardan beklenen tarihsel sorumlulukla, karar alma sorumluluğuyla karşı karşıyalar: Romain Rolland’ın mı yoksa Malraux’nun mu yolundan gidecekleri yalnızca kendilerine bağlı.

Bununla birlikte, olayların kendi mantıkları var ve nesnel gerçeğin bilincimizdeki yansıması için de aynı şey söz konusu. Varoluşçu pozisyon, doğası gereği hiççiliğe o kadar derinden bağlı ki, ona tutunanlar –isteseler de istemeseler de– Malraux’nun gittiği yöne sürüklenecektir. Ancak, dürüst varoluşçuların öznel kararı ne olursa olsun, alacakları karar insan ve düşünür olarak kaderlerini ne ölçüde değiştirirse değiştirsin, varoluşçuluğun kaderine karar verecek olan Tarih’tir ve esas itibarıyla, onun kararı çoktan şekillenmiştir.

LENİNCİ BİLGİ KURAMI VE MODERN FELSEFENİN SORUNLARI



1

MADDECİLİĞİN İDEOLOJİK GÜNCELLİĞİ VE MODERN FELSEFENİN SORUNLARI

Lenin, temel felsefi yapıtı *Ampiryokritisizm* ve *Materyalizm*'de, kendi dönemini Marx ve Engels'in döneminden ayıran ve tarihsel gelişimin sonucu olan farkın açık seçik bir tanımını yapar. *Komünist Manifesto*'nun yazarlarının ideolojisi, *diyalektik ve tarihsel* bir maddeciliktir, oysa Lenin'in etkili olduğı dönemde sorunun ağırlık merkezi değışmiştir: Düşüncenin gelişim çizgisi artık diyalektik ve tarihsel bir *maddeciliğe* yönelmiştir.

Felsefi maddeciliğin emperyalist dönemin düşüncesinde bu kadar önemli bir yer tutmasının nedeni nedir? Bize göre bu durumun sebebi, felsefi idealizmin günümüzde, tarihinin en ağır ve bugüne kadar da aşamadığı bunalımını yaşıyor olmasıdır. Gerçekten de, yaşadığımız tarihsel dönem, siyasal ve toplumsal düzeyde hepten gerici bir karaktere sahiptir ve bu durum, bunalımın çok özel bir cephesini oluşturmaktadır.

Doğa ve toplum bilimlerinin XIX. yüzyıldaki gelişimi felsefi idealizmi çözemeyeceğı çelişkilerle karşı karşıya bıraktı.

Ancak, zamanımıza egemen olan toplumsal ve siyasal akımlar idealist bir ideolojiden vazgeçemeyeceği için, bunalım kaçınılmaz olarak art arda gelen bir dizi girişime sahne oldu; bunlar modern burjuvazinin bilgi kuramına hem idealizmi hem maddeciliği aşmasını sağlayacak bir “üçüncü yol” bulmak zorundaydı. Ama aslında söz konusu olan şey, maddeciliğe karşı sürdürdüğü ideolojik savaşta idealizme yeni bir silah sağlayacak yenilenme çabalarından ibaretti.

Bu karmaşık ve çok biçimli süreci anlamak, ancak burjuva bilgi kuramının bitmek tükenmek bilmez spekülasyonlarında oylanmaktan hepten vazgeçmekle mümkündür. En önemlisi, maddeciliği idealizmin karşısına temelden ve her türlü yanlış anlama ihtimalini önleyecek şekilde koymaktır. Engels’in kullandığı ve bizim de bütünüyle benimsediğimiz formüle göre, maddecilik, yaşamın, varoluşun bilinçten önce geldiğini; idealizm ise tersini öne sürer.

Ancak, bu temel tanım idealist ideolojiye iki olası perspektif sağlar. Birincisine, yani öznel idealizme göre bilinç, bireysel bilincin bütün biçimleriyle özdeşleşirken; yaşam, varoluş ise, duyum, yanılgı, fikir vb. olarak ortaya çıkar ve bilincin ürünüdür. Buna göre, öznel idealizmin içinde çeşitli yönelimler belirlemek mümkündür; bazı öznel idealizm yandaşları bilincin dışında nesnel, ama ilke olarak bilinemez bir varoluşun (Kant’ın *kendinde şey*’i) bulunduğunu kabul ederken, diğerleri bilincin biçimlerini ve içeriklerini aşan hiçbir şeyin bulunmadığını öne sürer. Bu sonuncu yönelim en katıksız biçimini tekbencilikte bulur.

Nesnel idealizme gelince, asıl gerçekliğe tayin edici karakterini kazandıran kavram bilinçle eş tutulabilirse de, insan bilinci ya da bireysel bilinç değildir. Tam tersine, nesnel olarak var olan bu bilince göre insan bilinci onun ancak uzak bir

türevi, türümü ya da evresidir. Ancak, ne doğada, ne toplumda ne de başka bir yerde, insan bilincinden bağımsız böyle bir nesnel bilinç bulunmadığı kesindir. Dolayısıyla, nesnel idealizm bu nesnel bilincin varlığını ve evrensel yaratıcı rolünü kanıtlamak ve örneklendirmek için doğası gereği sürekli olarak mitler yaratma zorunluluğuyla karşı karşıyadır. Bu mitlerin en önemlileri çeşitli tanrı anlayışlarıdır; ancak, nesnel idealizmden kaynaklanan başka ideolojik mitler de vardır; sözgelimi Platon'un idealer dünyası mitini (bizim dünyamız onun bir yansımasından ibarettir) ya da Hegelci Dünya Ruhı (*Weltgeist*) mitini örnek verebiliriz (Hegelci Dünya Ruhı, görkemli bir gelişme süreci içinde doğanın ve toplumun bütününü, insanın maddi ve manevi dünyasını kuşatan bir anlayıştır).

Nesnel idealizmden kaynaklanan sistemlerin parlaklığı, etkisi ve süresi, yaratmak zorunda kaldıkları mit ile o dönemdeki bilimlerin genel düzeyi ve pozisyonu arasındaki ilişkiye bağlıdır. Nesnel idealizm, o dönemi belirleyen koşullar izin verdiği ölçüde, maddeci felsefenin kimi temel unsurlarını da kendi sistemine katabilir (Platon'un ve yeni Platoncuların bilgi kuramında olduğu gibi).

Öte yandan, nesnel idealizm, bilimlerin ilerlemesi sonucu ortaya çıkmış yeni metodolojik unsurları da gene mitleştirerek kendi miti içinde formüle edebilir (sözgelimi Hegel'de evrim fikri). Bu sayede, Antik toplumun çöküş döneminde nesnel idealizm en keskin şeklini Plotinos'la kazandı; gene aynı şekilde, Thomas Aquinas'ın düşüncesi Ortaçağ'da yüzyıllarca hâkim oldu; gene benzer bir şekilde, Fransız Devrimi'nin toplumsal ve bilimsel büyük altüst oluş döneminde ortaya çıkan ilerici yöntemibilim ilkeleri, o döneme göre en yüksek yetkinliğe ulaşarak Hegel'in nesnel idealizminde formüle edilebildi.

Bilimlerin XIX. yüzyıldaki ilerlemesi, nesnel idealizmin gelişimi için gerekli olan bu manevi iklimi yok etti. Bu bozgunu doğuran koşulları kısaca da olsa özetlemeye yerimiz yok. Bu durumda doğa bilimlerine olduğu kadar manevi bilimlere de kendini kabul ettiren tarihsel gelişme fikrine değinmekle yetineceğiz. Bu fikir sayesinde, insani dünyayı, doğanın ve toplumun bütününe tek bir yaratıcı edimin sonucu saymak tamamen olanaksız hale geldi; böylece bilim açısından insan bilinci, milyonlarca yıllık bir doğal evrimin tarihsel ürünü ve çok uzun bir toplumsal gelişmenin sonucu olarak kabul edildi. Bu arada nesnel idealizmin yandaşları, Kopernik'in keşiflerinden Darwin'in keşiflerine kadar bilimsel gelişmelere karşı yüzyıllarca süren çetin bir mücadele verdi. Belli bir sürenin sonunda da, bu sonuçları kendi sistemlerine katmak zorunda kaldılar – elbette değiştirilmiş, bozulmuş ya da sulandırılmış biçimlerde. Bununla birlikte, sürekli devam eden bu özümleme çabası, nesnel idealizmin yarattığı mitin de giderek daha soyut, daha içi boşaltılmış, gerçek yaşamın olaylarını az çok kabul edilebilir bir şekilde açıklamaktan giderek uzaklaşan bir hale gelmesine yol açtı. Nesnel idealizmin bu koşullarda oluşan mitlerinin, mitleştirilmiş biçimler çerçevesinde bile yeni bir bilimsel gelişmenin tohumlarını taşıması mümkün değildi, çünkü doğaları gereği, bilimlerin buluşlarıyla ve bilimsel ideolojiyle açık bir mücadeleye girişmekten başka çareleri yoktu. Böylece, emperyalist aşamaya özgü toplumsal ortamda, nesnel idealizm kaçınılmaz olarak en aşırı gericilerin ideolojisi haline gelecekti. Faşist mitin doğuşu bu gelişmenin tepe noktasını temsil eder.

Nesnel idealizmin bu bunalımı, idealist düşüncenin bütününe bir seçenek arayışına zorladı. Bir yandan ödünsüz bir tekbenciliğe yönelerek bireysel bilincin içerikleri dışında hiçbir

şeyi gerçek saymama olanağı hâlâ vardı. Ancak, böyle bir öğretiyi benimseyen düşünürün hemcinslerinin varoluşunu bile kuşkuyla karşılaması gerekecekti. Aslında ödünsüz bir tekbençilik olanaksızdır; Schopenhauer'ın da bir keresinde söylediği gibi, insan ancak bir tımarhanede tam bir tekbençi olabilir.

Öbür seçenek ise felsefi idealizmin iflasını kabul etmek ve onu rafa kaldırmaktı.

Emperyalist aşamaya özgü özel koşullar böyle bir gelişmeye izin vermedi. Bunun yerine, bir “üçüncü yol” bulmaya yönelik sayısız ve sonuçsuz girişime tanık olduk; ancak bunlar, ya demagogik bir aldatmacayla ya da –iyi niyetli düşünürler söz konusu olduğunda– farkına varmadan tuzağa düşerek bir yere ulaşmaya çalışıyordu. İdealizmi de maddeciliği de benimsemenden daha yüksek, daha bilimsel ve daha modern bir bakış açısı tutturmaya çalışan “üçüncü yol”un sırrı buydu.

“Üçüncü yol” anlayışı –söylemeye bile gerek yok– idealizmin iflasının gizlice itiraf edilmesidir. Klasik idealizmin tersine –bu idealizmin temsilcileri kendilerini idealist ilan etmekten gurur duyuyorlardı– “üçüncü yol”un modern yandaşları idealizmi benimsediklerini açıklamaktan çekiniyor, hatta ona saldırıyormuş gibi yapıyorlardı. Bu yol, iyi niyetli düşünürleri bile, ancak farklı sistemlerden alınmış unsurların seçmeci ve keyfi bir karışımına götürebilirdi.

Nesnel bir idealizmin bilimsel temellerinin çöküşü, “üçüncü yol” taraftarlarını ister istemez öznel idealizme yöneltti. Bazı istisnalar dışında, bu taraftarlar söz konusu durumdan kaynaklanan sonuçları hiçbir zaman kabul etmediler ve çıkış noktalarıyla çelişmek pahasına, öznel idealizmin kuramsal pozisyonlarını koruyarak belli bir nesnelliğe ulaşmaya çalıştılar. Dolayısıyla, nesnel idealizmin genel yapısından kaynaklanan mitler yaratma gereğinden kaçamadılar.

Klasik nesnel idealizm döneminde bu mitler evrensel ve görkemli ideolojiler ortaya koyduğu halde, “üçüncü yol”un hi-mayesinde doğan mitler, öznel idealizmin kategorilerine sözde bir nesnellik katmaktan öteye geçemediler. Sözgelimi Mach’ta bilincin içeriği nesnel gerçekliğin bir “unsur”u haline işte böyle geldi; bilinci, ancak nesnel gerçeklikten elde edebileceği nite-likler ve nesnelerle özdeşleştirerek bir kaçakçılık işlemi gerçek-leştirildi. Asıl mitleştirme, bu unsurların bilincin ya da nesnel gerçekliğin değil de, “başka bir şey”in içeriğiymiş gibi sunul-masıdır.

Mach okulunda son noktasına varan bu felsefi kararsızlıklar Lenin’in kişiliğinde muzaffer bir hasım bulacaktır. Lenin’in ku-ramsal eleştirisi o kadar yüksek bir seviyededir ki, onun gerek-çeleri emperyalizmin gelişimi boyunca daha sonra ortaya çıkan benzer sistemler için de geçerlidir. Leninci eleştirinin esası, bü-tün kof spekülasyonları sistematik olarak boşa çıkarıp, bütün bilgi kuramının dayanması gereken soruna, varoluş mu bilinç mi önce gelir sorusuna varmayı amaçlar. Buradan yola çıkarak, modern bilgi kuramının seçmeciliği ile bilimlerin vardığı so-nuçları karşılaştırır ve karşılaştırma şüpheyi yer bırakmayacak şekilde “üçüncü yol” yandaşlarının aslında öznel idealistler ol-duğunu kanıtlar. “Üçüncü yol”a özgü ideoloji, idealizm/madde-cilik karşıtlığını aşma iddiası, kof sözlerden ve yanıltıcı mitler-den oluşmuş bir dokümadır. Lenin, günümüz idealizminin çe-lişkili ve yanıltıcı bilgi kuramını, samimi ve tavizsiz atalarıyla, sözgelimi Berkeley ile karşılaştırmayı da ihmal etmez. Bu kar-şılaştırmının modernlerin lehine olmadığı açıktır. Ancak, ka-tıksız bir Berkeleyciliğin de, günümüz idealistlerinin önünü tıkayan sorunu çözmekten uzak kaldığını ekleyelim. Gerçekten de, Piskopos Berkeley, arı tekbenciliğin savunulamaz pozisyo-nundan ancak dış dünyanın, insani dünyanın nesnel gerçek-

liğini Tanrı'nın araya girmesiyle güvence altına alarak kurtulabilmiştir. Oysa bu çözüm, günümüz düşünürlerinin çoğuna uymaz. Nietzsche'den Sartre'a kadar, en ateşli mit imalatçıları tanrıtanımazlığı seçmişlerdir.

Lenin'in eleştirisinin yalnızca Mach'ın öğretisiyle ilgili olduğunu ve felsefenin daha sonraki gelişimine değinmediğini sanmak yanlış olur. Felsefenin emperyalist aşamadaki en önemli eğilimi değişmeyecektir: "Üçüncü yol"un aranması. Bunun en iyi örneği, Husserl'in fenomenolojisinden doğan varoluşçuluktur. Burada da felsefe, saf bilincin kategorilerinden yararlanarak nesnel gerçekliği kavramaya çalışır. Husserl'in fenomenolojisi ve ondan kaynaklanan varlıkbilim, bilinç içeriklerini, durumlarını ve edimlerini inceleyerek işe koyulur. Yanılgının kaynağında, bilincin alanından çıkmak için salt psikolojik yöntemlere sırt çevirmenin yeterli olacağı inancı vardır. Ne var ki, fenomenoloji bilinç içeriklerini ve durumlarını nesnel gerçekliğin yansıması olarak kabul etmediği için, bir mit yaratmaktan başka çaresi yoktur. Bu mitin çekirdeğinde, tüm bilinçlerin dışında var olduğu düşünülen bazı bilinç kategorilerinin özerk bir varoluşa sahip bulunduğu iddiası yer alır.

Başlangıç döneminde Husserl felsefesi, Mach okuluna oldukça yakındı. "Nesnel gerçekliğin varoluşu ve doğası sorunu metafizik bir sorundur," diyerek her türlü bilgi kuramından uzak duruyordu. Bir süre sonra, nesnecilik iddiası hem Husserl'de hem öğrencilerinde öne çıktı ve varlıkbilim de buna bağlı olarak, yani "üçüncü yol"un en yeni araştırması olarak gelişti.

Husserl'in fenomenolojisi gibi, varlıkbilimin de yalnızca bilinçten gelen bütünlüklere yönelmesinin sebebi, tamamen dogmatik bir biçimde ve en küçük bir delil göstermeksizin, bu şekilde ortaya çıkarılan "nesneler"in nesnel olarak gerçek oldu-

ğunu, hatta nesnel gerçekliğin de temelini oluşturduğunu iddia etmesidir.

Demek ki modern varlıkbilim, itiraf etmese de, maddeciliğin buluşlarını kullanıyor; çünkü nesnel bağlaşımlar kurduğuna göre bunlar nesnel gerçekliğin bilinçteki yansımalarından başka bir şey olamaz. Bu durumda modern varlıkbilim, –içebakışa dayanarak– her türlü varoluşun esası ilan ettiği şeyi kanıtlayabilmekten kesinlikle uzaktır.

Bu tutum, en iyi ihtimalle, düşüncenin bazı yaygın biçimlerini bunlar birer gerçeklikmiş gibi öne sürmek anlamına gelir. Sözelimi Heidegger, toplumsal varoluşun temel kategorilerini ortaya koymaya çalışırken, bunların bilgikuramsal tanımını yapamadığı gibi, bunları modern kötümserliğin özlemlerine uydurarak çarpıtır.

Varoluşçu çevrede de, Lenin’in Mach’ın öğrencilerinde teşhis ettiği aynı iç mücadelelere tanık olmamızın sebebi budur: Herkes gerçek “üçüncü yol”u kendisinin bulduğuna inanırken, yandaşların da hasımların da yaptığı şey, yeni bir terminolojiye bulanmış o düşkün tekbenciliği ortaya sürmekten ibarettir. Sartre’ın Husserl ve Heidegger’e yönelttiği eleştiri de tam budur.

Lenin’in başarısı, “üçüncü yol”u daha bu gelişmenin başından itibaren çözümlemesidir. Bu başlık altında oluşan mitin mekanizmasını ortaya çıkarmış, savunulamaz hale gelen nesnel idealizmin tekbenciliğe gömüldüğünü kanıtlamıştır. Lenin, bilimler ve felsefe arasındaki bağlarda meydana gelen esaslı değişikliği yeni bir ışıkla aydınlatmıştır; ona göre, eski felsefe, bilimlerin ilerlemesini destekliyordu; modern felsefe ise bütün gerici yönelimleri idealize ederek fren rolü oynamaktadır.

Lenin her şeyden önce, bilimsel bilgi açısından, felsefe ile bilimleri birleştiren ilişkinin açık bir tanımını yapar. Lenin için en önemli nokta, felsefi maddeciliğin bilgi kuramına ilişkin te-

mel duruşunu, herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermeyecek şekilde ortaya çıkarmaktır. Madde kavramının bilgikuramsal tanımını, doğa bilimlerinin gelişmelerinin her evresinde ortaya koydukları somut tanımlardan çok açık bir biçimde ayırt etmek gerekir. “Maddenin, felsefi maddeciliğe temel oluşturan tek özelliği,” der Lenin, “*nesnel gerçekliğıdir, yani bilincimizin dışında var olmasıdır.*”

Bu çok açık sınırlandırma, felsefenin bilimlerin elde ettiği sonuçlara aldırmadığı anlamına hiçbir şekilde gelmez. Doğru olan bunun tam tersidir. Lenin, kendisinden önce Engels’in de yaptığı gibi, birçok kez şu noktanın altını çizer: Maddeci felsefe açısından doğa bilimlerindeki bütün yeni gelişmeleri kavramak ve maddenin yapısının daha somut ve daha kesin bir bilgisine ulaşmak için her yeni keşiften yararlanmak bir görevdir.

Felsefe ile bilimler arasındaki ilişkiler şu şekilde belirginleştirilebilir: Tamamen felsefi sorunlarda bile felsefe bilimlerin izinden gider; ancak, bilgi kuramının temel sorunları söz konusu olduğunda kesinlikle bağımsızlığını muhafaza eder; bu bağımsızlık ona, bilim adamlarının gerek içinde yaşadıkları burjuva çevresinin etkisiyle, gerekse felsefi kültürden yoksun bulunmaları sebebiyle yönlerini şaşkınlıkları durumunda, doğa bilimlerine yol gösterme fırsatını da verecektir.

Günümüzde felsefenin bu görevinin önemini belirtmek hiç bu kadar zorunlu olmamıştı. İtiraf etmeseler de, laboratuvara girdiklerinde hepsi maddeci olan bilim adamlarının çoğu kuram ya da yöntem konusunda en küçük bir çıkış yaptıklarında gerici ideolojinin etkisinde kalıyorlar. Lenin’in de gösterdiği gibi, Mach’ın kendisi bile, bilimsel konularda maddeci olmak zorunda kaldığını itiraf etmemiş miydi?

Lenin’in militan maddeciliğinin asıl felsefi tartışmaya müdahale ettiği nokta burasıdır. Bilincinde olarak ya da olmaya-

rak, felsefi ve toplumsal anlamda açıkça taraf tutan profesörlerin sözde nesnelliğinin tersine, Lenin bütün ideolojik sorunlarda açık ve bilinçli olarak taraf tutar. Lenin'in de belirttiği gibi, bu zaten maddeci felsefenin genel karakteridir. Lenin'in yeni idealizme karşı mücadelesinde somut bir biçime bürünen de taraf tutmanın ta kendisidir.

Felsefi eleştiriye gelince Lenin, sağdan gelen eleştiri ile solun ortaya koyduğu eleştiri arasında açıkça ayrım yapar. Sözelimi, Kantçılığın en çok *Ding an sich* [kendinde şey] konusunda kendini açıkça belli eden maddecilik ile idealizm arasındaki kararsızlığı, soldan gelen eleştirilerde (Feuerbach ve Çernişevski), soyut maddecilikten uzaklaşıp idealist bilimezciliğe geri dönmek diye kınanırken; sağdan gelen eleştirilerde ise (Fichte'den Mach okuluna kadar), Kant'ın *Ding an sich*'in nesnel varlığını kabul etmekle, tutarlı bir idealist olmaktan uzaklaştığı belirtilir.

İdeolojik mücadelede bazı sorunların çevresinde nesnel ittifaklar kurulması bu şekilde olur; ancak, "müttefikler"in kendi aralarında bölünmelerine yol açan farklılıkları hiçbir şekilde göz ardı edilmemelidir. Lenin'in Hegel'in idealizmini çok keskin bir şekilde eleştirmesi, Hegel'in Kantçı *Ding an sich*'e yönelttiği diyalektik eleştiriye takdir etmesine engel olmamıştır. Lenin eski usul maddeciliğin kusurlarını, hem de çok keskin biçimde eleştirmekle birlikte, Mach ve Feuerbach'ın "üçüncü yol"una karşı, Haeckel'den, hatta Kantçı eleştiriye eğilimli bilimlerin bilimsel pratiğinden kendine müttefikler yaratmada başarılıdır. Gerçekten de Lenin, daha önce de belirttiğimiz gibi, idealist düşünürlerin birbirlerine yönelttikleri eleştirilere, idealizmin kendi kendini ortadan kaldırmasına hizmet ettiği için büyük önem verir.

Bütün bu sebeplerden, felsefe tarihi Lenin'in kaleminde canlı, hareketli, hatta dramatik hale gelir. Leninci eleştirinin üslubu canlı ve öfkeli; ve onun eleştiri anlayışı her türlü ilericili yönelimi, çelişkilerle ayağı bozulmuş bile olsa, destekler. Lenin'in kendi döneminin Marksist düşünürlerinde kınadığı nokta, eleştirilerin tamamen olumsuz karakteri, yeterince kuşatıcı ve inandırıcı olmamasıdır. "Plehanov'un Kantçılık ve genel anlamda bilinemezcilik eleştirisi," diye yazar, "diyalektik maddecilikten çok, kaba maddeciliğin bakış açısından ortaya konmuştur ve Kant'ın akıl yürütme tarzını (Hegel'in Kant'ı düzeltirken yaptığı gibi değil) derinleştirmeye, genelleştirmeye ve genişletmeye ve bütün kategorilerin bağlaşımlarını ve iç içe geçmesini ortaya çıkarmaya çalışıp düzeltmeksizin *a limine* [daha baştan] bir kenara atmıştır." Bütün büyük klasik düşünürlerde olduğu gibi, Lenin'de de, spekülasyon felsefe, eleştiri ve felsefe tarihi arasında kesin ayrımlar yoktur. Bu yüzden ki, Lenin akademik anlayışı ve felsefe tarihini "ilginç" bulan anlayışı acımasızca eleştirir.

2

MADDECİLİK VE DİYALEKTİK

Diyalektik sorununa varabilmek için bütün bu soruları sormak gerekiyordu. Lenin'in maddeciliğin önemini nasıl kesin biçimde vurguladığını gördük. Ancak, buradan diyalektiğin ihmal ettiği sonucunu çıkarmak tamamen yanlış olur. Tam tersine, Lenin, Marx ve Engels'ten sonra diyalektiğin incelenmesine yeni bir atılım kazandırmış ilk devrimci düşünürdür. Maddenin bilgikuramsal açıdan önemi sorunu, Lenin'de yeni bir biçim kazanır. Aslında maddecilik, düşüncenin bugünkü gelişiminde temel bir yere sahiptir; zaten diyalektik maddeci-

liğin maddeci ideoloji temelinde kendini kabul ettirmesi başka türlü mümkün olmazdı. Gerçekten de, idealizmin bunalımı, zamanımızda, hangi yanından bakılırsa bakılsın, Proklos, Nikolaus Cusanus, Vico ya da Hegel çapında isimlerin çıkmasını tamamen olanaksız kılmaktadır.

Ama hayat durmuyor; doğa bilimleri gelişimini sürdürüyor ve toplumsal sorunlar da insanlığın geleceğini etkileyecek kadar büyük bir ağırlığa sahip. Zamanımızın düşünürleri diyalektik yöntemin yandaşı olsalar da olmasalar da, bu süreçler akmaya devam ediyor. Yaşamın kendisi, toplumun gelişimi, doğanın evrimi diyalektik karaktere sahiptir ve bilgimiz onlara nüfuz ettikçe, nesnel gelişimimiz ilerledikçe, bu karakter de bize kendini daha çok açıyor. Böylece, bilim ve her şeyden önce de felsefe, ele almaktan kaçınamayacağı ve gitgide daha diyalektik bir özellik kazanan sorunlarla karşı karşıya kalıyor. Bununla birlikte, bilim ve her şeyden önce de felsefe, bu diyalektik sorunlara aynı ölçüde diyalektik cevaplar verebilecek durumda değil. İnsan açısından çoğu kez tayin edici olan asıl soruna, yanlış, çarpıtılmış, yanıltıcı bir çözüm sunuluyor. Cevabı çok büyük ilerleme olanakları sunacak olan gerçek sorun, bu yüzden gericiliğin hizmetinde bir silaha dönüşüyor. Lenin, modern felsefenin bu temel koşulunu dâhiyane bir şekilde teşhis etti. Gericiliği benimsemiş manevi bilimler alanındaki, onun açısından apaçık olan bu gelişimi tespit etmekle yetinmedi; ilgi alanını idealist felsefenin, hatta modern fiziğin bunalımına kadar genişleterek, modern doğa bilimlerinin daha sonraki bütün gelişimini de ana hatlarıyla öngörmüş oldu.

Modern fizikteki büyük altüst oluş; somut sonucu bizim için ancak kısa bir süreden beri ortada olan bu altüst oluş, bilindiği gibi, yüzyılımızın ilk on yılı içinde ortaya çıktı. Lenin bu altüst oluşun felsefe açısından önemini hemen fark etti; bu sa-

yede doğa bilimlerindeki bu altüst oluşun nesnel olarak ortaya çıkardığı diyalektik soruna diyalektik bir cevap bulabildi. Söz konusu altüst oluş öncelikle, on yıllardan, hatta yüzyıllardan beri, maddenin özellikleri ve yapısıyla ilgili olarak sarsılmaz biçimde kabul edilmiş görüşlerin “aniden” çökmesiyle ortaya çıktı. Klasik madde/enerji, madde/hareket ikilikleri “birdenbire” sallanmaya başladı. Yeni fizik kavramları ihtiyacıyla birlikte, keşfedilen yeni fenomenlere düşünce düzeyinde uygun karşılıklar bulma isteği de ortaya çıktı. Ne var ki, filozof fizikçilerin büyük bölümü ile doğa bilimlerinin gelişimini yorumlama konusunda uzman düşünürler, diyalektik yöntemin yardımı olmaksızın kesinlikle çözülemeyecek bu sorunlar karşısında çaresiz kaldılar. Gerici idealizme doğru korkulu kaçış, bilimsel çalışmalarında her şeye rağmen maddeci kalmış bazı fizikçileri bile peşinden sürükledi.

Doğa bilimlerindeki bu kuramsal bunalım, bir yandan yerleşik anlayışlardaki bunalım olarak, bir yandan da –özellikle spekülatif alanda– maddeciliğin bunalımı olarak kendini gösterdi. Bazıları için fiziğin dönüşümü, maddenin ortadan kalkması, buna bağlı olarak da maddeci ideolojinin çökmesi anlamına geliyordu. Bilindiği gibi, felsefedeki bu bunalım, Marksist çevrelerde de karışıklık yaratmaktan geri kalmadı; hemen her yerde ve II. Enternasyonal’de maddecilik zemin kaybediyor, felsefi revizyonizm, yani Kantçılık, Mach’ın öğretisi yeniden taraftar topluyordu.

Lenin bu bunalım sırasında maddeci ideolojinin verimliliğini ve etkililiğini gösterme fırsatı buldu. Lenin fizikteki altüst oluşun maddeciliğin felsefi temellerini kesinlikle etkilemediğini çok açık biçimde görüyordu. Fizik maddenin yapısının yepyeni bir tanımını verdiğinde, maddeci felsefenin bundan yararlanması gerektiği açıktır. Ancak, fiziğin keşifleri ne olur-

sa olsun; temellendirdiği yasaların ve hipotezlerin somut içeriği ne olursa olsun, tek önemli sorun, bilgi kuramının sorunu değişmeyecektir. Lenin bu konuda şöyle der: “Doğru olan tek bakış açısı, diyalektik maddeciliğin bakış açısı, şu şekilde formüle edilmelidir: Elektronlar, boşluk ve *geri kalan her şey*, insan bilincinin dışında, nesnel gerçeklik olarak var mıdır yok mudur? Bilim adamlarının duraksamaksızın cevap vermeleri gereken soru budur ve onlar da buna her zaman *olumlu* cevap vermişlerdir; aynı şekilde, doğanın varlığının da insanın ortaya çıkışından ve organik varlıktan önce geldiğini kabul ederler. Dolayısıyla, sorun maddeciliğin lehine çözülmüştür, çünkü daha önce de söylediğimiz gibi, madde kavramı, bilgi kuramı açısından nesnel gerçeklikten *başka bir anlama* gelmez (insan bilincinden bağımsız olan ve onun tarafından yansıtılan bir gerçekliktir bu).”

Ancak, bu doğru ve kesin cevap Lenin açısından yalnızca bir çıkış noktasıdır. Lenin bunalımı açıklarken, bunalımın doğurduğu gerici idealizmi çözümler ve yeni fenomenleri esas alan yeni hipotezlerin maddeci bilgi kuramının temellerine dokunmadığını da kesin bir şekilde ortaya koyar. Ayrıca, fizikteki bunalımın eski mekanik maddeciliğin bunalımı olduğunun altını çizer. Ortadan kalkan şey madde değildir; bilgikuramsal madde kategorisi sallantıda değildir; yıkılıp giden şey, yeni fenomenleri uygun bir şekilde kavrama gücünden yoksun bulunan mekanik maddeciliğin kuramsal yöntemidir. Bu yöntemin iflas etmesinin sebebi her şeyden önce kategorilerinin dogmatik katılığı, mekanikçi öğretinin ağır basması, bilimsel kuramların göreliliğini anlamaktan uzak olması ve nihayet, diyalektik yöntemin eksikliğidir. Lenin’in bize söylediği gibi, “Yeni fiziğin idealizme eğilimli olmasının sebebi, her şeyden önce, fizikçilerin diyalektikten bütünüyle habersiz bulunma-

larıdır. Onlar *metafizik* maddeciliğe karşıydılar (Engelsçi anlamda. Yoksa pozitivistlerin, yani Hume'un anladığı anlamda değil) ve söz konusu maddeciliğin tek yanlı ve mekanikçi özelliğiyle mücadele ederken sonunda çuvalla birlikte tohumları da fırlatıp attılar. Maddenin o döneme kadar bilinen yapısının ve özelliklerinin değişmezliğine karşı çıkarken, işi maddeyi de, başka bir deyişle fizik dünyanın nesnel gerçekliğini de yadsı-maya kadar vardırıdılar. En temel yasaların mutlak karakterini yadsımak onları doğada her türlü nesnel yasanın varlığını kuşkuyla karşılamaya ve doğa yasalarının basit 'uzlaşımlar'dan, 'mantıksal gerekler'den vb. ibaret olduğunu öne sürmeye yöneltti. Bilginin yaklaşık ve göreliliği karakterini kabul ettikleri halde, bilgiden bağımsız olarak var olan nesneyi, bilginin yaklaşık ve göreliliği olarak doğru biçimde yansıttığı nesneyi yadsımak noktasına geldiler."

Lenin'in eski maddeciliğe karşı çıkarken aslında amacının maddeciliği savunmak olduğunu ve vurguyu diyalektiğin sorunları üzerine yaparken de, gene maddeciliği savunduğunu görüyoruz. Lenin, bilginin göreliliği sorusunu ortaya koyarak bu sorulara cepheden saldırmış oluyor. Diyalektik yöntemin bu soruyu formüle ediş tarzı şöyledir: Nasıl oluyor da, bilginin göreliliği -yasaların, teoremlerin, vb.'nin göreliliği- mutlak zorunlu, vazgeçilmez bir unsuru olabilir? Nasıl oluyor da, bilginin göreliliği, yasaların, teoremlerin nesnelliğini ve onun yanı sıra dış dünyanın bilgisinin nesnelliğini ve ulaşılabilirliğini yerle bir etmiyor?

Bu sorunun cevabını bize yalnızca diyalektik verebilir. Her türlü mekanikçi, metafizik ya da biçimsel mantığa saplanıp kalmış düşünce açısından, gerçek ancak mutlak ya da göreliliği olabilir. Arada geçiş yoktur: İkisinden birini seçmek gerekir. Diyalektik olmayan maddecilik de bu seçme mecburiyetinden

kurtulamaz. Oysa, görecilik ve onunla birlikte bilinemezcilik, sonunda kaçınılmaz olarak kendilerini diyalektik karşıtı modern düşünceye kabul ettirdi; çünkü onlara göre bilimlerin gelişimi, yaşamın kendi gelişimi, bize olguların göreliliği ve onlarla ilgili bilgimiz hakkında her an yeni kanıtlar sunuyordu.

Lenin'in modern fiziğin bunalımı ve diyalektik olmayan maddeciliğin iflası karşısında sorduğu soru, ona gerekçe oluşturan fırsattan çok daha derin ve daha genel bir anlama sahiptir. Lenin modern fiziğin bunalımını yorumlarken, diyalektik olmayan maddeciliği sorgulamakla yetinmiyor, günümüz idealizminin de bilimin gelişimi sonucu ortaya çıkan yeni olguları kavrayacak durumda bulunmadığını belirtiyor. Özel bir anlam taşıyan tek şey, onun iflasının biçimidir (söz konusu maddeciliğin modern düşüncenin gelişimi boyunca öne çıkan göreci ideolojiye vardığı düşünülürse). Örnek vermek gerekirse, Fransız varoluşçuluğunda olasılığın rolünü hatırlamak yeterlidir.

Lenin'in sorduğu soruya Hegel daha önce diyalektik bir cevap vermiş, görelinin bir bileşen, yalnızca diyalektiğin bir bileşeni olduğunu belirtmişti. Demek ki bütünsellikle ilgili olarak, nesnel gerçeğin olumsuzlanmasına değil, gerçeğin kestiriminin tarihsel ve bilgikuramsal tanımına varılıyor. Lenin bu ilkeyi şu şekilde açıklıyor: "Modern maddecilik, yani Marksizm açısından, yalnızca nesnel gerçeğin kestiriminin *sınırları* tarihsel olarak belirlenmiştir; oysa bu gerçeğin kendisi de, bizim ona doğru ilerleyişimiz de mutlak... Tarihsel olarak belirlenmiş bulunan şey, bilgimizin şeylerin özüne doğru ilerleyişinin zamanı ve koşullarıdır; ama bu türden bir keşfin 'mutlak anlamda nesnel bilgi'ye doğru bir ilerleme olduğu gerçeği mutlak. Kısacası her ideoloji tarihsel olarak belirlenmiştir, ama her bilimsel ideolojiye bir nesnel gerçeğin, yani mutlak doğanın bir ögesinin karşılık geldiği kesindir. Görelî gerçek ile mutlak gerçek arasın-

da yapılan bu ayrımın çok belirsiz olduğu söylenerek beni eleştirenler çıkabilir. Benim yaptığım ayrımın bilimin, sözcüğün aşağılayıcı anlamında bir dogmaya, yani ölü, katı, taşlaşmış bir şeye dönüşmesini engellemeye yetecek kadar belirsiz olduğunu söyleyerek cevap vereceğim bu eleştiriye; ama aynı zamanda bu ayrım, bir yandan fideizm [inancılık] ve bilinemezcilikle, diğer yandan da Kant ve Hume'un çömezlerinin felsefi idealizmi ve sofizmleriyle araya açık ve tartışmasız bir sınır çekmek adına da yeterince belirgindir."

Göreliliği mutlak'ın uğrağı olarak gören bu hem esnek hem ödünsüz anlayışa, ancak diyalektik maddecilik ulaşabilir. *Weltgeist*'a (Dünya Ruhu'na) olan inancı Hegel'e, dış dünyanın nesnel varoluşu ve anlaşılabilirliği konusunda o kadar güçlü bir kanı veriyordu ki, göreciliğe düşmeksizin göreliliği uğrak olarak tasarlamayı eksiksiz başarıyordu. Gerçekliğin diyalektik doğasının bu şekilde kabulü, onu birçok kez maddeci diyalektiğin eşiğine kadar getirmişti. Oysa günümüz idealizmi, bilinemezliği ya da tekbenciliği aşmaya kalkıştığında, temelsiz, çoğu kez demagojik mitlerde kaybolup gidiyor ya da kimseye ait olmayan ve nesnel dünya ile öznel dünya arasında "ortak öğeler"e dayandığı öne sürülen düşünceler, fikirler, yaşantılar uyduruyor. Dolayısıyla modern felsefe açısından, kabul edilen mit ile gizlenmeye çalışan mit arasında seçim yapmaktan başka çare yoktur. Gene de bu felsefe kaçınılmaz olarak bilime ve ilerlemeye karşıdır, çünkü ortaya koyduğu sentezler tek bir unsura dayanır.

Bu şekilde temellendirilmiş düşünce diyalektik olamaz. İdealist olmasına rağmen, Hegel'in düşüncesi diyalektikti; onun *Weltgeist* (Dünya Ruhu) anlayışı, mitsel bir biçimde de olsa, doğanın ve toplumun bütünü'nün yanı sıra, toplumsal tarihi de kucaklıyordu. Ayrıca Hegelci anlayış dogmatik ve katı

bir bakış değil, ölüm aracılığıyla sürekli yenilenen yaşamın evrensel sürecinin hareketli bir sunumuydu.

Böyle bir anlayış modern idealizmin “üçüncü yol”u için olanaksızdır. 1848 Devrimi’nin Hegelci felsefenin bunalımında son nokta olması rastlantı değildir; bu felsefenin arkasından gelen çeşitli mekanik maddecilik ve öznel idealizm biçimleri birbirlerinden çok farklı olsalar da, hepsi aynı ölçüde diyalektik karşıtıdır. Diyalektiği “saçmalık” olarak niteleyen Schopenhauer’ın etkisinin bu dönemde zirveye ulaşması rastlantı sayılamaz. Aynı şekilde, Hegelci diyalektiğin en amansız düşmanı olan Kierkegaard’ın, faşizmin iktidara gelişinden önceki yılların en gözde düşünürü olması da rastlantı değildir.

Bu belirlemeler, diyalektik maddecilik ile emperyalist aşmanın diğer bütün düşünce akımları arasındaki aşılma uçuşumunu göstermeye yeterlidir herhalde. Zaten Lenin’in felsefi yazılarındaki gerekçelerin keskin gücü de, bu uzlaşmaz çelişkinin bilincinde olmasından kaynaklanmaktadır. Lenin daha en başından neyin yolda olduğunu açıkça görüyordu; bütün bu gösterişli, insanların çoğu için anlaşılma bir dille kaleme alınmış kuramların dünya çapındaki gericiliğe felsefi, siyasal ve toplumsal silahlar sağlayacağını biliyordu.

Lenin bir diyalektik düşünce ustası olarak bu olumsuz olgular bütününe olumlu yanını kavramayı başardı. Diyalektik yasalarının bize öğrettiği gibi, olumsuzlama ilerlemenin itici gücüdür. Gerici kavramlardan ve mitlerden değil, zihnin bu görüşlerini temellendiren olguların kendisinden söz ediyoruz elbette. İlerlemenin itici gücü olan verimli olumsuzlama, her zaman sorulardan gelir, cevaplardan değil. Oysa bizi ilgilendiren durumda, fiziğin bunalımı ve eski madde anlayışının çöküşü söz konusuydu. Lenin bu olguyla ilgili idealist yorumlara karşı çıkıyor ve doğa bilimlerinin bunalımında ortaya çıktığı

biçimiyle olgunun kendisini merakla ve anlayarak inceliyordu. Ayrıca, mekanik maddeci görüşlerin çöküşünün tam da diyalektik maddeciliğin yeni anlayışının doğduğu anı işaret ettiğini kavramıştı. “Modern fizik doğum yapıyor,” diye yazmıştı, “diyalektik maddeciliği dünyaya getirmek üzere.” Yukarıda Plehanov’un felsefe tarihiyle ilgili görüşlerini Lenin’in nasıl eleştirdiğini belirtmiştik. Lenin bu noktada eleştirisini dile getirmekle yetinmedi. Kendi pratik eylemiyle de, insanlığın ideolojik ilerlemesiyle ilgili gerçekten Marksist anlayışını, mekanik maddeciliğin çarpık ve kaba anlayışının karşısına koydu.

3

BİLGİ KURAMINDA KESTİRİMİN DİYALEKTİK ANLAMI

Lenin’e göre, mekanik maddeciliğin en önemli zayıflığı, diyalektiği bilgi sürecine uygulamaktan aciz oluşudur. Bu eleştirinin felsefe açısından anlamı nedir?

Mekanik maddecilik durağan ve hareketsiz bir dünyanın doğrudan izdüşümünü, gündelik deneyimimizin kaba yansımasını bilgiye aktarır. Bu deneyim elbette temel bir olgudur; her türlü düşünmenin kaçınılmaz çıkış noktasını oluşturur, çünkü bizim dünya hakkında sahip olduğumuz tek bilgi bize duyu organlarımız aracılığıyla ulaşır. Bilinemezciğe düşmeden bu gerçeği yadsımak olanaksızdır.

Ancak dış dünya, duyu organlarımız tarafından dolaysız olarak verilen şeyin ötesindedir. Dış dünya, aynı zamanda, hareket ve değişmedir. Değişmenin yönü ve yasalarının yanı sıra, dolaysız algımızdan kaçabilen, ama algıladığımız olayların parçası olmaktan geri kalmayan değişmez unsurları da kapsar. Marksizm öncesi maddecilik açısından ortada çözülemez bir

ikilem mevcuttur; genç Marx'ın Demokritos'ta teşhis ettiği ikilem, dolaysız algı ile atom kavramı arasındaydı.

Modern felsefe, aynı sorunun pek çok çağdaş biçimiyle karşı karşıyadır. Lenin, algı ile nesnel gerçeklik arasındaki zorunlu bağı açık bir biçimde kurmuştur –duyumculuk ona göre maddeci tavrın temel bir kurucu unsurudur– ama diğer yandan onun yalnızca bir unsurudur; bunun nesnel gerçekliğin bilgisini garanti altına alabilmesi için diyalektik bir bütünselliğe katılması gerekir. Kendi içine kapandığında, duyumculuk bu garantiyi sağlayamaz ve Lenin haklı olarak, Locke'un duyumculuğunun, hem Diderot'nun maddeciliğinin hem de Berkeley'in bilinemezliliğinin ortak çıkış noktası olduğunu belirtir. İkisi de maddeci olan Shaftesbury ya da Diderot'nun, varoluşun yasalarını formüle etmeye çalışırken, Platonculuğa yakın bir pozisyonda konumlanması da rastlantı değildir.

Fenomeni ve varoluşu, varoluşu ve yasayı vb.'ni birleştiren bağlar sorunu, bunların biryapılılığı [homojenliği] ya da diyalektik birliği sorunu, modern düşüncenin gelişiminde önemli bir yer tutar. Bu noktada da, en önemli adımı atan kişi, modern diyalektiğin öncüsü olan Hegel'dir ve Lenin, *Hegel Mantığı Üzerine Derkenar* başlıklı notlarında, bu adımın büyük yönetsel önemini belirtir. Düşünme edimi, dolaysız varoluşun ötesine geçerek, bu geçişin yalnızca bilginin konusu olduğu ve nesnel gerçekliğin dışında yer aldığı yanılgısına yol açar. Aslında bu geçiş, Hegel'in keşfinden ve Lenin'in de maddeci yorumlarından anlaşılabilceği gibi, varoluşun kendisi tarafından gerçekleştirilir. Bilgi, fenomenden öze doğru ilerleyerek yalnızca varoluşun kendi hareketini izliyorsa, yani "soyutlama", "doğa yasası" vb. adını vermeye alıştığımız şeyler, dolaysız algı için ulaşılamaz olsa da, var olanın kendisinin yeni biçiminden ibaretse; nihayet, bilginin bu ilerleyişi, ona özgü özerk bir

etkinlik değil de, yalnızca varlığın hareketinin ve değişiminin insan bilincindeki karmaşık ve dolaylı yansımasından ibaretse, o zaman maddeci bilgi kuramı, yani insan bilincinin, varoluşu, ondan bağımsız olan nesnel gerçekliği yansıttığını belirten kuram, yepyeni bir ışıkla aydınlanacaktır. Nesnel gerçeklik, karşıtlarına dönüşmek üzere gelişen fenomenlerin hareketinden oluşmuş bir süreç olduğu için, düşünme edimi de ancak kendisi de diyalektik olmak koşuluyla onu yansıtmayı öngörebilir.

Bu anlayış idealist bilgi kuramına çözümsüz gibi gözüken sorunları bütünüyle ortadan kaldırır. Fenomen ve öz, dolaysız ve kendi-için (*Ding an sich*) arasındaki keskin karşıtlık artık yoktur. Öz, nesnel olarak gerçektir ve bilgi kuramı açısından, dolaysız olanla “aynı özden”dir: Bu keşif, fenomeni görünüşle aynı düzeye indirme yanlısını ortadan kaldırır. Nesnellik kavramının genel ve soyut yorumu, dolaysız fenomene öz kadar varoluş atfeder. Onları ayıran fark, geçişlerin kesintisiz art arda gelişleri boyunca, varoluş derecelerinin çeşitliliğinde ortaya çıkar. Bu derecelendirmenin (*Sein/olmak, Desein/ordavarlık, Wesen/oluş, Existenz/varoluş, Realität/gerçek, Wirklichkeit/gerçeklik*) ortaya konması, Hegel mantığının en önemli buluşlarından biridir. Bununla birlikte, burada yeni-Platoncularda gördüğümüz soğuk ve katı hiyerarşi değil, diyalektik bir birlik, yani varlık ile varlık-olmayan’ın göreliliğiyle karşıtlaşan bir birlik söz konusudur. Öz, dolaysız fenomene göre daha derin bir varoluş kazanmıştır (dolaysız fenomen onun kurucu unsurlarından biridir yalnızca); öz, aslında, bu unsurların sentezi, birliğidir. Buradan çıkan zorunlu sonuç, bunların hiçbir zaman birbirlerinden ayrı olarak ele alınamayacağıdır. Nesnel ve dolaysız fenomenlerin karşılıklı bağlaşımının bilinmesi, kendi-için’in bilgisine giden yolu gösterir: Marx ve Engels gibi Lenin de, Hegel’in Kant ile ilgili bu eleştirisine sahip çıkar.

Yukarıda ortaya koyduğumuz görüşlerle, mutlak ile göreceli arasındaki diyalektik ilişkiler sorununu her yönüyle incelemiş olduğumuzu öne sürmüyoruz. Özün bilgisi ancak düşünme edimi onun içkin yasalarını ortaya çıkarmayı başarır, tam yerine oturur. Soyut bilimsel araştırma, ulaşma iddiasında olduğu en yüksek biçime işte bu şekilde ulaşır. Lenin de Marx ve Engels gibi, bu görüşün önemini ısrarla belirtti; özellikle de sıralama, betimleme ve dolaysız fenomenlerin mekanik düzende yolunu kaybeden kaba deneycilikle girdiği polemiklerde. Engels, bu kaba deneyciliğe karşı haklı olarak şunları yazıyordu: “Kinetik enerjinin genel dönüşüm yasası, şu ya da bu ‘somut’ örneklerden çok daha somuttur.” Lenin de, sözelimi Kant’ın anlayışına aynı kararlılıkla karşı çıkar (Kant’a göre, düşünce edimiyle kavranan öz nesnel gerçeğe ulaşamaz, çünkü duyular aracılığıyla ulaşılan zamansal ve uzamsal maddeden yoksundur). “Değer,” diye yazar Lenin, “duyum bilgisinden yoksun bir kategori olmakla birlikte, arz talep yasasından *daha gerçek*’tir.” Lenin, Hegel’in fenomen ile kendi-için arasındaki ayrım konusunda Kant’a karşı pozisyonunu tümüyle benimser. Lenin Hegelci diyalektiğin, kendi-için’in dünyası ile fenomenler dünyasının, birbirine karşıt olmakla birlikte birbirinden ayıramayacağını savunan genel yaklaşımına sahip çıkar; bunun anlamı, dolaysız fenomenler dünyasının da, kendi-için’in dünyasının da, bilgi açısından uğraklar, dereceler, geçişlerden başka bir şey olmadığıdır. Bununla birlikte Lenin, Hegel’in pozisyonunu bu kadar büyük ölçüde benimsedikten sonra, onu kendi-için’in dünyasının dolaysız fenomenler dünyasından gitgide uzaklaştığını göremediği için eleştirir.

Bu son belirleme, ilk bakışta diyalektiğin, maddeciliği Demokritos’tan beri güç durumda bırakan ikilemi, dolaysız fenomenlerin önemini hafifseyerek ortadan kaldırmaya çalıştığı-

nı düşündürebilir. Oysa böyle bir şey söz konusu değildir; nitekim Lenin, Hegel'in, yasalar dünyası var olan dünyanın, yani dolaysız fenomenler dünyasının *durağan yansıması*'ndan başka bir şey değildir görüşü üzerinde önemle durur. Buradan çıkan sonucu göre, yasalar dünyasına kıyasla fenomenler dünyası bütünü, bütünselliği temsil eder, çünkü bütün, yasayı içerdiği gibi, kendi kendine hareket eden biçimi de içerir. Başka bir deyişle, bunun anlamı, gerçekliğin bütününe en tamuyar yasadan bile her zaman daha zengin olduğudur ve bilimsel bilginin gelişiminde göreliliğin rolüne en iyi örnek bu durumdur. Yasaların giderek artan bilgisi hiç kuşkusuz bu sınırı gitgide azaltır, ancak öz ile dolaysız fenomen arasındaki diyalektik çelişkinin hiçbir zaman silinmeyeceği de ortadadır. Somut yasa, sürekli hareket eden, bütün sonsuz yönlerde sürekli değişen gerçek bütünselliğin *kestirim*'inden başka bir şey olmayacaktır; düşünce de bu bütünselliği hiçbir zaman tam anlamıyla tüketemeyecektir.

Bilginin göreliliği olarak doğru ortaya konmuş soruna, diyalektik maddeciliğin bilgi kuramı doğru cevabı verir. Bilgilerimiz gerçekliğin doluluğunun kestirimlerinden ibarettir ve buna bağlı olarak da her zaman görelidir; ancak, bizim bilincimizden bağımsız olarak var olan nesnel gerçekliğin gerçek bir kestirimini temsil ettikleri ölçüde de her zaman mutlaklırlar. Bilginin hem mutlak hem görelî karakteri bölünmez bir diyalektik birlik oluşturur.

İşte, bu noktada, diyalektik maddeciliğin bitimsiz kestirim anlayışı Kant'ın anlayışından açıkça ayrılır. Kant'ın anlayışı, bitimsiz süreç olarak bilginin kestirimsel karakterini hesaba kattığına göre diyalektiktir, ancak, *Ding an sich*, ilke olarak bilinemezse ve bilginin bitimsiz süreci ancak dolaysız fenomenler dünyasını konu alabiliyorsa, bilginin bütünü yeniden göreliliğe terk edilmiş demektir. Bu eleştiri, yeni-Kantçılar için de, *Ding*

an sich'i "gereksiz" sayan, Hume ve Berkeley'in çömezleri içinde fazlasıyla geçerlidir. Modern idealist düşünce, mutlağı göreliden katı biçimde ayırır; nesnel gerçekliğin gerçek ve canlı bağlantılarını cerrahi bir müdahaleyle ayırıp, tek bir unsur, göreliliği yalıtır ve bunu bilimsel düşüncenin biricik yol gösterici ilkesi yapar. Böyle bir yaklaşım gerçekliği çarpıtıp yanlış yola sokabilir ancak. Kaçınılmaz olarak, Lenin'in sık sık belirttiği noktaya varır: Her gerçek, kendi sınırlarından taşıtığında saçmaya dönüşür.

Leninci bilimsel bilgi anlayışı kestirim kavramına öncelikli bir yer verir ve bu durum, doğa bilimleri ve toplumbilimin yöntemi açısından büyük bir pratik öneme sahiptir. Eski maddeciliğin mekanikçi anlayışları ancak kaderci ideolojilere varabildi. Bu yüzdendir ki bazı ideolojiler, dünyanın "nihai öğeler"i ve bunların birbiriyle ilişkisini yöneten yasalar tam anlamıyla bilinirse, gelecekte ortaya çıkabilecek her durumun önceden ve doğru olarak betimlenebileceğine inanıyordu. Astronominin gelişimi, bir dönem, bu fikirleri gerçekten doğrular göründü. Ancak, modern fiziğin diyalektik dönüm noktası klasik anlayışların temellerini sarsınca, çeşitli idealist okulların yandaşları doğa yasası kavramının çöktüğü sonucunu çıkarmakta acele ettiler. Gerçekliğin gelişimi sonucu ortaya çıkan diyalektik soruna görelilikçi, bilinemezci, hatta mistik cevaplar vermekte acele ederek, popülerleşen doğa bilimlerini gerici ideolojilerin peşine taktılar.

Şu da var ki, bu anlayışlar, burjuva ya da burjuva etkilerine açık manevi bilimlerde çok yaygındır (Nietzsche'nin benci [ebedi] dönüş kuramı ya da Buharin'in, toplumbilimini gelecekteki olayları astronomi kadar kesin bir şekilde öngörmekten alıkoyan şeyin, yetersiz gelişim düzeyi olduğunu öne sürmesi örnek verilebilir). Bu türden, kuramsal açıdan savunulması

mümkün olmayan yanlışlara dayanan kadercilik anlayışının, her türlü insan etkinliğini, özellikle de toplumu gelişme yönünde köklü bir şekilde dönüştürmeyi amaçlayan etkinlikleri kötürümleştiren bir yanı vardır. Toplum bilimlerini bilginin mutlak ve görelî özelliğinin diyalektiğinden uzak tutarak, bilgiyi kes-tirimsel özelliğinden yoksun bırakarak, toplumsal etkinliğin felsefi “özgürlük alanı” yok edilmiş olur. Burjuva düşüncesinde bu yanlış, iradecilik ile kadercilik, sınırsız özgür istem ile kör ve mekanik zorunluluk arasındaki çözülmez ikilem şeklinde kendini gösterir. Sözelimi varoluşçuluk, burjuva bilgi kuramının sözde başarılarından yararlanarak, nesnel gerçeklik üzerine her türlü bilgiyi olasılık düzeyine indirger ve bunu, nesnel ger-çekliğe karşı tek mutlak yetke saydığı sınırsız bir özgür iradeyi çıkararak yapar.

Lenin’in diyalektik maddeciliğin gerçeklik ve bilgi anlayışını toplumsal bilimler ve toplumsal etkinlik alanlarına uygulaması dikkate değer bir verimlilik sağlar. Bu çok kapsamlı sorunların açıklamasını kısaca bile olsa yapmak için ne yazık ki yerimiz yok. Dolayısıyla, Leninci kuramlar ile burjuva ya da burjuva etkilerine uğramış sözde sosyalist kuramlar arasındaki mutlak karşıtlığı birkaç karakteristik örnek vererek aydınlatmakla yetineceğiz. Toplumun gelişme yasaları ile en ileri pratik toplumsal etkinliklerin en derinlemesine incelemesini ve bilgi-sini ancak Leninci anlayışın sağlayabileceğini göstereceğiz.

1920’den sonra artan dünya bunalımı sırasında Lenin, burada yalnızca geçici bir dengesizlik gören burjuva iktisatçıları ile bu durumun burjuvaziye hiçbir kurtuluş yolu bırakmadığını savunan devrimcilere aynı şiddetle karşı çıktı. “Kesinlikle çıkışsız durum diye bir şey yoktur,” diyordu Lenin; felsefi dilde bunun anlamı, Marksist yöntemin, kapitalizmin ağır bir bunalımının bazı somut durumlarda yıkıcı hale gelip gelmeyeceğini

tam olarak teşhis edebileceğidir; ama şu ya da bu bunalımın bir çıkış yolunun bulunup bulunmadığı sorusu ancak mücadeleyle, mevcut sınıfların pratik eylemiyle kestirilebilir. Nesnel olarak hiçbir çıkış yolunun bulunmadığını öngörmek, Lenin'e göre, sözcüklerle oynamak anlamına gelir; gerçekten hiçbir çıkış yolunun bulunmadığını ancak devrimci partilerin pratik eylemi *kanıtlayabilir*. Lenin'in bu tavrı, pek çok iktisadi sorunla ilgili olarak, Rosa Luxemburg ile onun arasında çıkan görüş ayrılıklarını da tam olarak açıklığa kavuşturur.

Böylece Lenin, diyalektik maddecilik yandaşının, bilinçten bağımsız olarak var olan nesnel gerçeklik karşısında ve toplumdaki kendi pratik eylemi karşısında alacağı tavrı kesin biçimde tanımlar. Bu tavır kuramsal olarak, bilgi ile nesnel gerçeklik arasındaki bağlantıları Lenin tarafından tanımlandığı şekliyle esas alır. Lenin, devrimci gelişmeden söz ederken bu bağlantıyı şöyle formüle ediyordu: "Tarih, özellikle de devrim tarihi, en iyi partilerin en bilinçli öncülerinin ve en ileri sınıfların düşündüğünden her zaman daha renkli, daha zengin, daha karmaşık ve daha 'kurnaz'dır."

Bu belirleme, bilginin mutlak ile görelinin diyalektik birliği olan kestirimsel özelliğini aydınlatır. Gerçek dünyanın nesnel özelliğini yadsıyan ve ondan ideolojik olarak, karanlık, tehlikeli ve hesaba gelmez bir güç olarak uzak duran burjuva düşüncesinin tersine, diyalektik maddecilik, nesnel dünyaya güvenmeyi ve sadık kalmayı önerir. Hiç kuşkusuz bilgi, bütün geçekliğe henüz ulaşmamıştır, ama bu, ilerleme için bir yüreklendirme olabilir ancak. Düşüncemizin en değerli, en yüksek konuları, her zaman nesnel gerçekliğin yansıması olmamış mıdır? İnsani gelişmemiz, bu karşılıklı etkileşimin derinleşmesine bağlı değil midir? Ve nihayet, mücadele konusu, insana en yakın gerçeklik olan toplumu ilgilendirdiğinde, diyalektik maddecilik, gerçeğe

duyduğu derin bağlılıkla, modern burjuva felsefesinin kötümserliğini daha da köktenci bir biçimde yıkar. Lenin'in de söylediği gibi, Tarih'in hareketi topluma ilerleme, gelişme ve dönüşüm konusunda en güzel hayallerimizden daha yüksek ve daha değerli perspektifler sunmaz mı? Daha derli toplu bir formülle ifade edersek, gerçeğin ilerleyişinin felsefi açıdan bizim en derin düşüncelerimizden daha doğru ve daha derin olduğunu söyleyebiliriz.

Diyalektik maddecilik taraftarı için bu görüşler, gerçek dünyanın giderek daha derinlemesine incelenmesi ve kaçınılmaz olarak daha kararlı ve kendinden daha emin bir pratik etkinlik için bir yüreklendirme anlamına gelir. Tarih'in hareketi, insan eylemlerinin bir toplamıdır; bizim kendi eylemimiz de, yani devrimci proletaryanın eylemi de, bu hareketin göz ardı edemeyeceğimiz bileşenlerinden birini oluşturur. Tarihsel gelişimin "hilelerini" diyalektik olarak kavramamızı sağlayacak bilgi, elde edilmesi ancak pratik eylem için fırsat oluşturduğu ölçüde geçerli ve etkilidir; bunlardan elde edilecek tecrübeler de, bilgiyi zenginleştirecek ve ona her zaman yeni bir atılım kazandıracaktır. Leninci bilgi kuramı pratik eylemin yüksekokuludur.

4

BÜTÜNSELLİK VE NEDENSELLİK

Mutlak ile görelî arasındaki ilişkinin bu kadar gelişmiş ve bu kadar verimli bir çözümlemesi ancak bilgi, nesnesini her yönden, bütün cepheleriyle kavrar ve incelerse mümkün olur. Marx, Engels ve aynı zamanda Hegel'in görüşlerini geliştiren Lenin, burada da modern felsefenin temel sorunlarından birini, pek çok sözde-ikileme ve hatalı ortaya konmuş pek çok soruna yol açmış bir sorunu gündeme getirir ve çözer. Ancak, bura-

da çok karakteristik olan nokta Lenin'in, sorunu daha burjuva düşüncesi onu bozup çarpıtmadan önce, ortaya koymuş ve çözmüş olmasıdır. Bütünsellik sorunundan söz ediyoruz.

Günümüzde bu sözcüğe tamamen haklı olarak, popülerlikten uzak bir anlam atfedilmiştir; pek çok kişi onun faşist sözdağarcığından geldiğine inanır. Ve bu durum kesinlikle bir rastlantının sonucu değildir. Kabul etmek gerekir ki, bu konuda, faşist "ideoloji" kendisinden önce gelen gerici felsefe akımlarından yararlanmayı ihmal etmedi. Emperyalist aşamanın başlarında, bir an önce "kesinlikle kararlı bir durum"a ulaşma (Petzold) çabasını belirten yaklaşım, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, tam da bütünsellik kategorisi sayesinde, çok daha gelişmiş ve açıkça daha gerici bir biçime büründü. Kavramın en radikal tanımını, Hitler yanlısı olmasa da, faşist bir filozof ve toplumbilimci olan Othmar Spann'a borçluyuz. Bütünsellik olarak toplum, Spann'a göre "düzen" ve hiyerarşinin mutlak üstünlüğü demektir; dolayısıyla bütünsellik nedenselliği, dahası evrimi, gelişmeyi reddeder. "Düzen"e bağlı hiyerarşik toplum organik bir bütün, ancak olduğu biçimiyle var olabilen, yani değişmez bir bütünsellik oluşturur. Faşist toplum ezeldir.

Elbette bu, burjuva, hatta gerici düşünce için bile, aşırıya vardırılmış ve karikatürleşmiş bir anlayıştır. Ancak, özellikle de bu aşırı karakteri yüzünden, bazı çevrelerde etkili olmaktan geri kalmadı. Ancak, bu etkinin gerçek yüzünü anlayabilmek için, Spann'ın görüşünü, sözelimi onun kadar tutarlı olmayan Mach okulundaki öncülerıyla karşılaştırmak gerekir.

Emperyalizm felsefesinin hemen her yerinde, Spann'inkine benzer alabildiğine aşırı anlayışlar, hiçbir zaman nesnel olarak diyalektik bir eleştiriye değil, ama her zaman aşırı ve aynı ölçüde yanlış bir tepkiye yol açıyordu. Othmar Spann bütünsellik kategorisini faşist bir karikatüre dönüştürdü. Onun mu-

halifleri ise, tarihsel ve toplumsal gerçekliği hor görmek pahasına, her türlü bütünsellik fikrini dışlayarak karşılık verdiler. Sözelimi Fransız varoluşçuları üzerinde gözle görülür bir etki uyandırmış olan Jaspers, toplumsal gerçekliğin tanınmasında bütünsellik kategorisinin işlevini reddeder. Onun felsefesinde bütünsellik, terimin Kantçı anlamında bir *Ding an sich*'e, yani en az Spann'ınki kadar karikatürleşmiş bir mutlağa dönüşür. Jaspers, bütünsellik kategorisini anlamdan yoksun bıraktıktan sonra, ondan kurtulmaya hak kazanmış olur. Böylece dünyayı nesnel anlamda bir kaosa dönüştürür ve bunu yapan tek kişi o değildir; insan bu kaosa ancak ereksel, teknik ve spekülâtif kavramlardan oluşmuş bir aygıtla düzen verebilir. Daha önce gördüğümüz gibi, bu kaosun karşısında, varoluşçuluğun yarattığı "özgür" özne, kargaşa içindeki yalıtık kişi vardır. Sonuç olarak burjuva felsefesi, katı bütünsellik ile nesnel kaosun sözde ikilemine saplanmışır.

Bu uç noktalar böylesine aşırı biçimlerde ortaya çıkmadan çok önce, Leninci Marksizm doğru çözümü bulmuştu bile. Bütünsellik kategorisi, her özlü kategori gibi, gerçek ilişkileri yansıtır. "Her toplumun üretim koşulları bir bütün oluşturur," diye yazar Marx. Dolayısıyla bütünsellik kategorisi, nesnel gerçeğin tutarlı bir bütün oluşturduğu anlamına gelir; bu bütün içinde bir yandan her unsur şu ya da bu şekilde diğer unsurlarla ilişki içindedir; öte yandan bu ilişkiler nesnel gerçeğin kendi içinde, birbirinden farklı ama her zaman belli biçimlerde somut bağlaşımlar, bütünlükler, birlikler oluştururlar. Zaten Lenin de, Hegel'in özlü sözünü, felsefenin çepeçevre çemberlerle çevrilmiş bir çember olduğu sözünü benimsememiş miydi?

Lenin, mutlak ile görelinin diyalektik birliği ilkesini, bilginin kestirimsel özelliğini ortaya çıkaracak şekilde uygular. "Nesneyi iyi tanımak için," diye yazar, "onun bütün cephele-

rini, bütün bağlaşımlarını ve bütün ‘dolayım’larını kavramalı ve incelemeliyiz. Bunu hiçbir zaman tam olarak başaramayız, ama çok yönlü bir yöntemin kabulü, bizi yanlışlara ve dogmatizme karşı koruyacaktır.” Bu çok yönlü yöntem, diyalektik mantığın esasını oluşturur. O olmaksızın her şey katılaşır ve tek yanlı hale gelir. Ancak, diyalektik mantık aynı zamanda bu ideale hiçbir zaman ulaşamayacağının da tam olarak bilincindedir. Bilgi doğru, yani bütünsel olduğu ölçüde, her zaman canlı bağlarla birleşmiş bütünselliklerden oluşan bir bütünlüğü yansıtır, ama ona ancak kestirimsel olarak ulaşılabilir. Bunun böyle olmasının sebebi önce, bilginin konu aldığı her “bütün”ün (Hegel’in deyişiyle her çemberin) –sözgelimi belli bir ülkenin iktisadi yapısının– aynı zamanda, hem tarihsel hem kuramsal olarak daha kapsamlı bir bütünselliğin parçası olmasıdır ki, bunun da anlamı bütünselliğinin nesnel olarak görelidir. Bunun böyle olmasının bir başka sebebiyse, bizim bütünsellik hakkında elde edebileceğimiz bilginin de, bir kestirimden ibaret olduğu için kaçınılmaz biçimde görelidir. Biz ancak unsurların, hareket halindeki, çok yönlü, sürekli değişen bağlaşımlarını kavrayarak nesnel gerçekliğe giderek daha büyük ölçüde nüfuz etmeyi başarıyoruz (elbette tarihsel olarak belirlenmiş olanaklarımızın sınırları içinde).

Yöntemle ilgili bu görüş, bilgi üzerinde, hem nesnel hem öznel yönden kesin bir etkiye sahiptir. Nesnel yönle ilgili olarak, Lenin’in tek bir sorunu, nedensellik sorununu ele alışı üzerinde durmakla yetineceğiz. İkisi de aynı ölçüde metafizik olan mekanik maddecilik ve modern pozitivist idealizm, nesnel gerçekliği tanıma imkânını, katı ve yalıtık neden sonuç zincirleri ile, onlara bağlı nedensellik yasasının yöntemsel gidişatına bağlamışlardı. Ancak, doğa bilimlerinin gelişimi ve toplumsal gerçekliğin karmaşık olguları bu fazlasıyla basitleştirici düşün-

sel düzeneğin iflasını kaçınılmaz hale getirdi. Lenin'in çağdaşı olan Mach okulu bile, nedensellik ilkesinin yerine, sözde kalan bir işlevsel ilişkiyi koymuştu. Fizik bilimine sızmış olan günümüz idealizmi, nedensellik ilişkisinin geçersizliği postulatından güç alır ve ona kesin biçimde karşı çıkarak olasılık ilişkisini öne sürer.

Bütün bu bunalımlarda –ister mekanik maddecilik ister pozitivist idealizm söz konusu olsun– emperyalist aşamanın başlangıcından beri ortaya çıkmış olan ortak bir çizgiyi saptamak zor değildir. Yeni gerçekler karşısında kendini kabul ettiremeyecek kadar katı ve tek yanlı olan eski düşünce kategorilerinin iflasını bu olumsuz koşullar çerçevesinde açıkça ve tamamen onaylamak, diyalektik maddeciliğe yaklaşmak anlamına gelebilirdi. Ancak XX. yüzyıl burjuva düşüncesi, doğası gereği, sorunun bu şekilde ortaya konmasını engellemişti. Dolayısıyla tam tersi oldu. Söz konusu kategorilerin katılığı ve metafizik özelliği, nesnel gerçekliğin nitelikleri olarak yorumlandı ve bu kategorileri yumuşatmak yerine, yeni bir öznelcilik öne sürülmeye çalışıldı. Sözelimi modern fizik, nedenselliğe dayanarak, hareket halindeki iyonların pozisyonunu belirlemenin olanaksız, ancak atomlar açısından bu hesaplamaların tamamen mümkün olduğunu açıklıyordu. Bu yeni olguyu, bilinçten bağımsız ve gerçek dünyadan kaynaklanan bir olgu olarak ele almak yerine, bunu öznelciliğin, artık “problemlili” hale gelen nesnel gerçeklik üzerindeki zaferi olarak sunmak için acele edildi. Fizikçilerin şu ya da bu iyonun pozisyonunu belirlemelerini sağlayan olasılık hesabı, bazı düşünörlere nedensellik ilişkisinin ve nesnel zorunluluk ilkesinin bir kenara atılabileceği fikrini verdi. Onlara göre doğa artık öznelci bir özgürlük ilkesine uyuyordu ve fizik bilimi, eski özgür irade öğretisine yeni deneysel temeller kazandırmıştı. Nihayet, bazı düşünörlere de, doğa bilimlerinin

gözlemlediği yeni olgulardan yararlanarak, gözlemci öznenin nesnel fenomenler üzerinde etkili olduğu kuramını öne sürdüler (sanki bu fenomenler gözlemci oradaysa başka, değilse başka cereyan ediyormuş gibi).

Burada, yeni olguları yorumlamak için ortaya çıkmış yeni formüllerle karşı karşıya olduğumuza şüphe yok; ama bunların ortaya koyduğu bilgikuramsal sorunun, tam da Lenin'in, Mach felsefesini eleştirirken çözdüğü sorun olduğu apaçık ortada. Kaldı ki, nedenselliğin sınırları ve bunların yöntem açısından sonuçları zaten bilinmeyen şeyler değildi. Sözgelimi istatistik, iyi mahsulün her zaman evlenme sayılarındaki artışla atbaşı gittiğini teşhis edebiliyordu; ama hiç kimse bu teşhisten hareketle, Durand'ların Marie'sinin, Dubois'ların Jacques'ıyla ve ancak onunla evleneceği sonucunu çıkaramaz. Mahsul iyiye, buradan çıkarılacak sonuç ancak, şu ya da bu aşkın ya da ilişkinin gerçekten evlilikle sonuçlanma olasılığının daha yüksek olduğudur. Ama hiçbir ciddi toplumbilimci, Marie ile Jacques'ın evliliğinin keyfi ve "sebepsiz" bir olgu olduğunu hiçbir zaman düşünmez, çünkü gerçek mantıksal zincirler arasındaki nesnel ilişkileri sıkı bir yöntembilimsel incelemeden geçirerek ve olasılık ilişkileri dizileri ile nedensellik ilişkileri dizileri arasında bir bağlaşım kurarak bu sonucu çıkarmak olanaksızdır. Bu ilke, Marksizmin iktisadi öğretisinin temel yasalarına da tam anlamıyla uyar: Aşırı kâr arayışı kaçınılmaz olarak ortalama kâr yüzdesinin düşmesine yol açar ve bu bunalım, sermayenin kısmi olarak değer kaybetmesiyle sonuçlanır. Ancak, hiçbir Marksist bu yasadan, genel sürecin, kumaş imalatçısı Bay X.'i ya da demir-çelik sanayi patronu Bay Y.'yi ne şekilde etkileyeceğini "çıkarsamak" iddiasında bulunmaz. Gene hiçbir Marksist, Bay X. ya da Bay Y.'nin kişisel kayıplarının ya da kazançlarının, mantıksal nedenden yoksun, "keyfi" olgular olduğunu söylemez.

Gerçekte, çağdaş düşüncenin bunalımı, diyalektik maddeciliği hiçbir şekilde etkilemez. Durum budur, çünkü diyalektik maddecilik öncelikle, nesnelcilikten koyu öznelciliğe “sıçrama” anlamına gelen tutarsız bir yüzeyselliğe kendini hiçbir zaman kaptırmaz. Bunun böyle olmasının bir başka sebebi de, diyalektik maddeciliğin, dogmatik nedensellik ilkesini hiçbir zaman gerçekliğin nesnel bağlaşımlarının ve yasalarının tek ifadesi saymamasıdır. Lenin bu ilkesel duruşun kökenlerini Hegel’e kadar geri götürür –kendisi de bu görüşü benimser– ve modern fiziğe dayanan idealist düşüncenin eleştirisine yolu açan şeyin de, bu ilkenin gerektiği gibi uygulanması olduğunu belirtir. “Hegel’in nedensellik üzerine yazdıklarını okurken,” der Lenin, “onun Kantçılar için o kadar popüler olan bu konuya böylesine az yer vermesine şaşırırız. Peki, bunun sebebi nedir? Çok basit bir sebebi vardır: Hegel’e göre nedensellik, evrensel ilişkilerin belirlenimlerinden yalnızca *bir tanesidir*. Hegel, daha başından itibaren nedenselliği derinlemesine ve en genel biçimiyle kavramış ve incelemiş, karşıtların birliğini her zaman vurgulamıştır. Hegel’in bulduğu sonuçları, hatta daha da iyisi, onun diyalektiğini, yeni deneyciliğin (modern fiziği temel alan idealizmin) ‘bunalım’ına uygulamak çok öğretici olurdu.”

Bir kez daha görüyoruz ki, doğru diyalektik çözüm ancak gerçekliğin karmaşık ilişkilerini ödünsüz bir şekilde inceleyerek elde edilebilir ve bu inceleme büyük bir esnekliğe sahip geçerlerle yürütülmelidir. Bu incelemenin amacı, her şeyden önce, inceleme konusu seçtiği fenomenin, nesnel bakımdan parçası olduğu somut bütünsellik içindeki yerini belirlemektir.

BİLGİNİN ÖZNESİ VE PRATİK EYLEM

Somut ve nesnel ilişkilerin bilinç tarafından somut ve nesnel olarak düşünülmüş uygun diyalektik kavranışı, bilgi öznesinin bilgikuramsal açıdan incelenmesi için kesin bir öneme sahiptir. Lenin, Mach okulunu hedef alan polemik yazılarında, burjuva düşüncesinin bu alanda kendini gösteren bunalımının akıldışı bir eğilime sahip olduğunu açıkça belirtir. Burjuva düşüncesinin daha sonraki gelişimi boyunca bu eğilim etki alanını genişletti. Bu eğilimin toplumsal kökenlerini daha önce ele aldığımız için, bu konu üzerinde artık duramayız; ancak, bir kez daha belirtmeliyiz ki, gerçek sorunlara verilen yanlış cevaplar, mekanik maddecilik kadar idealizm açısından da, tam yerini bulmamış bir inkâr anlamına gelmektedir. XVIII. ve XIX. yüzyıl felsefesi için akıl, uygun bilginin tek kaynağıydı: Duyum, duygu, yaşantı, fikir, hayal gücü, bilgi hiyerarşisi açısından, yanıltıcı olmasa da, ikincil önemde unsurlardı. Bu yanlış hiyerarşinin bazı izleri Hegel'de bile görülür.

Nesnel gerçekliğin giderek daha eksiksiz bir şekilde incelenmesi, en sonunda, dikkatleri bu hiyerarşik sistemlerin saçmalığına çekti ve bunlarda ifadesini bulan önyargıların, gerçekliğe egemen olmak isteyen bilginin atılımını engellediği anlaşıldı. Şunu da belirtmek gerekir ki, diyalektiğin burjuva düşüncesi tarafından bir kenara atılması, Kant tarafından ortaya konmuş ve Hegel tarafından idealist düşüncenin sınırları içinde en yüksek ifadesini bulmuş olan, akıl ile kavrayış gücü arasındaki diyalektik ilişkilerin göz ardı edilmesiyle sonuçlandı. Nasıl ki burjuva düşüncesi nesnel düzeyde nedenselliğin mekanikçi yorumu ile gerçekliğin nesnel varoluşunu birbirine karıştırdıysa, aynı şekilde, aklın (zekânın) hegemonyasının eleştirisi de onu

sınır tanımayan bir öznelliğe; duygunun, yaşantının ve sezginin ölçsüzce yüceltilmesine yöneltti. Bu türden kuramların çoğunun dolaysız nesneyle özdeşleştirdiği nesnel gerçeklik, aşağı bir düzeyde sayılarak, ya tekbenci yöntemlerle göz ardı edildi ya da sözde-nesnelciliğin bulanık mitleriyle ortadan kaldırıldı.

İnsanı bütünselliği ve birliği içinde kendini gerçekleştirmekten sürekli alıkoyan kapitalist işbölümü, burjuva psikolojisinde ve burjuva bilgi kuramının öznel yanında izlerini teşhis ettiğimiz bu işbölümü, burada, bilgi kuramı konusunda en aşırı biçimine varır. Ve gelişme yasalarının şu çarpıcı ironisini belirtmeden geçemeyiz: Kapitalist işbölümünün etkisini en ezici şekilde hisseden düşünürler, öznel tavırları bu işbölümüne karşı romantik protestolarla dolu olan Bergson, Klages gibileridir. İnsanın bölünmezliğini en yüksek perdeden savunan bu düşünürler, aslında yaptıkları her şeyle onun daha da parçalanmasına yol açmışlardır.

Lenin'in bilginin öznesi üzerine kuramsal görüşleri, aklın üstünlüğünü abartan eğilimler (Hegel'inki de içinde olmak üzere) kadar, modern akıldışıcılığa karşı da mücadele başlatmıştır. Bilgi konularının sonsuzluğu, bunların tükenmez karakteri, sürekli değişim içinde oluşları ve bilginin kestirimsel doğası, kestirim çabalarında esneklik gerektirir. Öznenin bütün nitelikleri, bütün yetileri arasında, en önde gelmesi gerekenler, somut duruma en iyi uyarlananlardır. Buna göre, Leninci kuram, insanın bütün özelliklerini, bunları birleştiren bağları ve birbirlerini tamamlayan ya da değiştiren yanlarını her zaman göz önünde tutar. Ancak, reçeteler sunmaktan her zaman kaçınır. "Hayal gücü gerçeğe düşünceden daha yakın olabilir mi?" diye sorar Lenin. "Evet ve hayır." Başka bir yerdeyse, hareketi yansıtmakla bilginin her zaman onun daha kaba bir imgesini verdiğini söyler ve şunları ekler: "Yalnızca düşünce düzeyinde

değil, duygu düzeyinde de böyledir.” Ya da, yansımanın “aynadaki tıpatıp yansıma gibi yalın ve dolaysız bir süreç değil, karmaşık, eşitsiz, zikzaklar çizen ve aynı zamanda, hayal gücünün yaşamdan koptuğunu görme imkânını veren bir süreç” olduğunu yazar. “Üstelik bu edim olabilirliği de kapsar... Soyut kavram, fikir, bir fanteziye dönüşür... Çünkü en yalın genelleştirme, tıpkı en soyut genel fikir gibi, belli bir ölçüde hayal gücü barındırır (Bunun tersi de doğrudur: En kesin bilimde bile, hayal gücünün rolünü yadsımak gülünç olurdu).”

İncelememizi basitleştirmek için, bilginin nesnel ve öznel etkenlerini ayrı ayrı ele aldık. Bununla birlikte, böyle bir ayırım, birbirine indirgenemeyecek kadar karşıt unsurların farklılaştırılması olarak yorumlanırsa, kolayca yanlış anlamalara yol açabilir. Lenin’in de özenle altını çizdiği gibi, madde ve bilinç karşıtlığı, bilgi kuramının temel sorununu oluşturduğu, yani birinin öbürü üstündeki belirleyiciliği söz konusu olduğu ölçüde mutlaktır. “Bu sınırın dışında,” diye yazar Lenin, “bu karşıtlığın göreliliği tartışmasızdır.” Başka bir yerdeyse, daha da kesinleştirerek belirtir ki, fikirlerin gerçekliklere dönüşmesi derin bir düşüncedir; tarihsel açıdan çok önemlidir ve doğruluğu bireysel yaşamın her noktasında ortaya çıkar. Böylece Lenin, bir kez daha, madde/zihin karşıtlığının görelî özelliğinin altını çizer (elbette bilgikuramsal öncelik sorunu dışında).

Bu görüşlerin Lenin’in düşüncesinde çok önemli yöntembilimsel sonuçları vardır. Nesnel ve öznel, maddi ve zihinsel etkenlerin göreliliği, bunların diyalektik birliği, karşılıklı olarak birbirlerine dönüşmeleri, Leninci bilgi kuramının temel sorununun, yani bilginin kesin ölçütü olarak insanın pratik etkinliği sorununun belirdiği her yerde somut olarak ortaya çıkar. Bilindiği gibi, Marx ve Engels bu soruna diyalektik maddeci öğretide temel önemde bir yer vermişlerdi; Lenin de, burjuva

felsefesiyle mücadele ederken, bu konuda onların fikirlerine yeni bir atılım kazandırdı. Engels'in de çok önceden belirttiği gibi, David Hume'un nedensellik ilkesine karşı başlattığı savaş, her türlü pratik eylemden uzak "salt" kuramsal düzeyde çözüme bağlanamaz. Neden/sonuç ilişkisi Hume'un çok önemseydiği o "zihinsel alışkanlık" değildir; Hume'a göre bu ilişki, birbirini yalnızca zamansal ya da uzamsal olarak izleyen nesnelerden çıkarsama yoluyla elde edilmiştir. Oysa burada, bilincimizden bağımsız olarak var olan nesneler arasındaki nesnel bir ilişki söz konusudur. Ama bunu, en küçük bir kuşkuyla yer veremeyecek şekilde kanıtlayabilmek için, nedensellik ilkesini nesnel gerçeklikte, bilinçli ve somut olarak uygulayıp, önceden belirlenmiş, hesaplanmış neden/sonuç ilişkileri yaratmalıyız. Daha önce de birçok kez söylediğimiz gibi bu ilişki diyalektik maddeciliğin bakış açısından bakıldığında zenginliği ve karmaşıklığıyla kendini belli eder. Şimdi bize onun bilgi kuramı açısından önemini hatırlatmak kalıyor.

Pratiği bilginin kesin ölçütü haline getiren Lenin, erekbilimin en önemli sorunlarını yepyeni bir ışıqla aydınlatır. Sorunun Hegel'deki pozisyonuna işaret ettiği gibi, Hegel'in en çok bu noktada (*Mantık* adlı yapıtının düşünce sorununu ele aldığı bölümlerinde) tarihsel maddeciliğe yaklaştığının altını çizer. Hegel'e göre insan gelişiminin temel sorunu, insani tasarım ile dış dünyanın (gerçeğin mekanik ve kimyasal yapısının) etkileşimine dayanır. Mekanik ve kimyanın kendi hakikatlerine tam da bu ilişki içinde vardıklarını gören Hegel, gene bu ilişki içinde, aracı durumundaki aletin, ulaşılan hedeflerden ve ona eşlik eden dış tasarımlardan daha yüksek bir değere sahip olduğuna işaret eder. "Saban," der Hegel, "üretilmesini sağladığı ve asıl amaç olan tüketim mallarına kıyasla çok daha büyük bir saygınlığa sahiptir."

Çoğu kez soyut kalan bu özlü sözlerde fazla oyalanmamakla birlikte, Lenin, bunları kendi maddeci ve somut yorumuyla ayağa kaldırır ve kullanır. Hegel’de, insani tasarı ile onun uygulandığı gerçeklik arasındaki ilişki henüz tamamıyla dışsaldır. Lenin açınsındansa, insani tasarı gerçeklikten ancak görünüşte bağımsızdır; tarihsel maddecilik aslında, burada ortaya çıkan sorunlara, tutarlı sistemler halinde gruplandırılmış çözümler bulmuştu. Lenin’in yaptığı, bunların bütün bilgikuramsal sonuçlarını ortaya koymak oldu.

Az önce sözünü ettiğimiz konuya ayrılmaz bir şekilde bağlı başka bir konuda Lenin, Hegel’in geliştirdiği fikirlerin kat kat ötesine geçecekti. Hegel sürekli olarak, insanın temel etkinliği, yani üretici çalışma ile tasım, yani mantıksal düşüncenin soyut biçimleri arasında mantıksal bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Elbette Lenin’e göre, burada spekülâtif bir oyun değil, eylem ile düşünce arasındaki ilişkileri gösteren temel bir sorun vardır. Oysa bu sorunun çözümünü ancak maddeci bilgi kuramı verebilir. İnsanın temel etkinliğinin, yani üretici çalışmanın, insanı hayvandan ayırt eden en belirgin ölçütün –yani çalışma aletlerinin kullanılmasının– nasıl olup da doğaya bilinçli bir şekilde hâkim olma pratiğiyle düşüncenin soyut biçimlerine dönüştüğünü açıklamayı ancak diyalektik maddecilik başarabilir. Bu noktada da dış dünya ve onu etkin insana bağlayan karşılıklı etkileşim –bilinç tarafından yansıtılan bu etkileşim elbette doğrudan değil, sayısız dolayım unsurunun araya girmesiyle gerçekleşmektedir– giderek soyutlaşan bir seyir izler. Ancak, bu soyutlama zihnın bir kurgusu değil, yalnızca eylemlerin ve gerçek etkileşimlerin en genel düzeydeki dışavurumudur (bu yüzdendir ki, söz konusu etkileşimler gerçek dünyanın tüm fenomenlerinde mevcuttur). “İnsanın pratik etkinliği,” diye yazar Lenin, “insan bilincini mantığın çeşitli temel kurallarını mil-

yarlarca kez yinelemek zorunda bırakmıştır ve ancak böylece bu kurallar aksiyom özelliğini kazanmıştır.”

Bilginin öznel şekillerinde mevcut her türlü dogmatik katılıktan uzak olan bu diyalektik anlayış, doğrudan Leninci nesne tanımının sonucudur. Lenin, idealizme karşı gerekçelerini sıralarken yaptığı açıklamalardan birinde, Hegel’in insan bilincini bir dizi çemberden oluşmuş bir eğriye benzeten imgesini yeniden ele alır. Lenin özetle şunu der: Bu eğrinin her parçası tamamen bağımsız bir doğru çizgi olarak düşünülebilir; sözgelimi idealist düşünce bunu yapar ve böylece öznelcilik batağına saplanır.

Tüketilmesi mümkün olmayan gerçekliğin bilgi aracılığıyla uygun bir biçimde kestirimi, eksiksiz insanı, nihayet bütünselliğine kavuşmuş insanı varsayar. Kapitalizmin eseri olan insanın yabancılaşmasını çoğaltmaktan başka bir yere varamayan romantizmin cılız itirazıyla karşılaştırıldığında, Lenin’in sade ve aşırılıktan uzak kuramı, her şeyden önce bilginin her anlamda pratik eylemden ve emekten ayrılmazlığını göstererek, insanın bütünselliğini yeniden elde etmek yolunda güvenilir bir yol gösterir. Sade ve tam anlamıyla ölçülü olan Leninci bilgi kuramı, özellikle de gerçeğin nesnel varlığını kabul ettiği için, insanlıkdışı ve insanlık düşmanı kapitalizm karşısında savunma pozisyonunda kalmayan insancılığın parlak bir manifestosudur. Bu insancılık, savaşçı, insanları mücadeleye, dünyayı tanımaya ve ona hâkim olmaya davet eden, yeniden insani bütünselliğine kavuşacak olan yeni insanın doğuşu için hem kuramsal hem pratik yönden çaba gösteren bir insancılıktır.

İdealizm ile varoluşçuluk arasında nasıl bir süreklilik vardır? Maddeci materyalizm ile idealizm arasındaki karşıtlık varoluşçu felsefede kendini nasıl gösterir? Varoluşçuluk burjuva felsefesinin bunalımına bir çözüm olarak mı ortaya çıktı? Varoluşçuluğun faşizm ile olan ilişkisi nasıl ele alınmalı? Varoluşçu ahlak felsefesinin çelişkileri nelerdir? Emperyalist aşamada idealizm hangi felsefi temellerle “kurtarılmaya” çalışıldı? Varoluşçuluğun maddeci bilgi kuramına ve diyalektiğe karşı gösterdiği direnişin burjuva ideolojisi ile bağlantısı nedir? Marksizm, öznellik ve nesnellik arasındaki ilişkiyi nasıl çözüme kavuşturdu ve bunun ne gibi tarihsel etkileri oldu? Varoluşçuluğun soyut ve öznel özgürlük anlayışı burjuva felsefesiyle nasıl iç içe geçti?

20. yüzyılın önemli Marksist düşünürlerinden György Lukács, Türkçede ilk kez yayınlanan bu yapıtında varoluşçuluğun Marksist bir çözümlemesini gerçekleştiriyor, İkinci Dünya Savaşı sonrasında yükselen varoluşçu düşüncenin felsefi ve politik bağlamlarını irdeliyor.

Diyalektik maddecilik ile varoluşçuluk arasında yaşanan tartışmaları gelip geçici bir parlama olmaktan ziyade köklü ve felsefi geçmiş olan bir karşılaşma olarak ele alan yazar, varoluşçuluğun önde gelen temsilcilerinden Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir ve Merleau-Ponty’yi derinlemesine inceliyor. Lukács, bu yazarların aralarındaki farklılık ve ortaklıkları, Heidegger, Schopenhauer, Nietzsche ve Kierkegaard’dan devraldıkları görüşleri, bu felsefenin karşısına Hegel’den Marx’a uzanan diyalektik maddeciliği koyarak tartışıyor.

Lukács’ın varoluşçuluğa yönelik temel eleştirilerini dile getirdiği bu kitap, okurları felsefe tarihine, felsefenin güncel politik yansımalarına ve tartışmaların yürütüldüğü tarihsel, toplumsal bağlama dair düşünmeye davet ediyor.

Çeviren: Vasilii Kandinski



Yordam Kitap

YordamKitap YordamKitap YordamKitap



26 TL. KDV’den muaf

ISBN 978-605-172-416-4



9 786051 724164