

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>



Ateş Uslu'nun önsözüyle...

TOPLUMSAL VARLIĞIN ONTOLOJİSİ

HEGEL, MARX, EMEK

GEORG LUKÁCS

CEVİRİ EDITÖRÜ: DOĞAN BARİS KILINÇ

NOTA
BENE

Doğru bir biçimde kavranan refleksiyon belirlenimleri, o nedenle, özerkmiş gibi görünen varlıkların teolojiden miras alınmış olan ama bugün de hâlâ etkisini sürdüren katı düalitesini olduğu gibi, şey-lik ile analogi yoluyla oluşturulan dolaysız biçimde sabitlenmiş nesnellik formlarının, bu formları birleştirip ayıran ve edimsel etkileşimlerini ifade eden salt ilişkiler, bağıntılar, vb. karşısında bir tür ontolojik önceliğe sahip olduğu yönündeki eski önyargıyı da yok etmektedir.

Toplumsal Varlığın Ontolojisi'nin Hegel bölümünde yazdı bunları Lukacs; 1960'lı yıllar boyunca kaleme aldığı binlerce sayfa ölümünden sonra öğrencileri tarafından derlendiğinde Marksist literatürün en verimli tartışmalar ve bu tartışmalarda ortaya çıkmış sorulara ikna edici cevaplardan örülü muazzam bir kaynaktı karşımızdaki. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Hegel'in Doğru ve Yanlış Ontolojileri, Marx'ın Temel Ontolojik Düşünceleri* ve *Emek* başlıklı üç bölümü seçilerek 1972 yılında yayınlanmıştı. Neo-pozitivist, varoluşçu, mekanik materyalist ve Yeni-Kantçı ontolojilere yöneltmiş olduğu güçlü ve diyalektiği merkeze alan polemiklerinin yer aldığı *Neo-Pozitivizm ve Varoluşçuluk, Nicolai Hartmann'ın Hakiki Bir Ontolojiye Yönelişi* bölümleri ile Toplumsal Varlığın *Emek* dışındaki *Yeniden Üretim, İdeal ve İdeoloji* ile *Yabancılaşma* başlıklarını da içeren tam basımı için Macarca'da 1976'ya, Almanca'da ise 1986'ya beklemek gerekecekti.

Tertium datur; nesne ve özne, yapı ve fail ya da doğa ve toplum gibi varlık formlarını mutlak bir dualite içinde dikatomik olarak ele alan düşüncelere karşı üçüncü yol Lukacs'ı anlamak için belki de en verimli ifadedir. "Doğanın nesnelliği"ni analogi yoluyla topluma yansıtarak diyalektiği insan dünyasının "doğa-yasası" haline getiren görünüşte ontolojik savların Marksizm içindeki yorumları ile pozitivistimin ve neo-pozitivistimin, diyalektik olmayan, doğa ve toplum yasalarını formca bir gören anlayışları yapının (nesnenin, doğanın) özne karşısındaki önceliğini vurgulayan mekanik materyalizme yol açarken; Öznenin varoluşunu ve bu varoluşun belirli kategorilerini yapı karşısında önceleyen, ontolojiyi epistemolojiye indirgeyen Varoluşçu, Yeni-Kantçı savlar da idealizmin düalist 'ontolojisinin' öznelci biçimlerini üretmektedir. Toplum ve doğanın birbirlerinin karşısındaki *tözsellliğini* vurgulayarak bunlardan birinin diğerini belirlediğine yönelik bir öncelik koyutlaması ile çalışan bu 'öznelci' ve 'nesnelci' teorik pozisyonlar *toplumsal varlığın yapısını* açığa çıkaramaz. O halde toplum ve doğanın *birbiri karşısındaki* değil *birbiriyle ilişkisinin* kategorileri belirlenmek suretiyle üçüncü bir yol bulunmalı ve *Toplumsal Varlığın Ontolojisi* bu yeni yolda açığa çıkarılmalıdır.

Tertium daturun sonuçları kısırtıcı sorulara yol açar: daha önceden toplum karşısında "yasallığı" nedeniyle ideal olarak gözüken doğanın, kapitalizmde ancak ve ancak toplumla dolayımınmak suretiyle mi anlaşılabilceği bunlardan ilki ve temel olanıdır. Hadi biz daha da kısırtıcısını soralım; Lukacs'ın karşı çıktığı bir pozisyondan, Klasik ve mekanik materyalizmin toplumu doğa formu olarak "yasallık" aracılığıyla ele alan teorik konumu, kapitalizmin toplumu mantık formu olarak "yasallık"ta işlem yapılabilir bir "doğa" ya da toplum karşısında maalesef bir geçerlilik kazanmamış mıdır?

Cebimizde bir çok soru; Lukacs'ın önemi budur...



TOPLUMSAL VARLIĞIN ONTOLOJİSİ

HEGEL, MARX, EMEK

GEORG LUKÁCS

Ceviri Editörü: **Doğan Barış Kılınç**

Cevirenler: **Doğan Barış Kılınç**
Ekrem Ekici - Umut Yener Kaya

İngilizce ve Almanca Karşılaştırmalı Okuma: **Ateş Uslu**

Türkçe Son Okuma: **Ersin Vedat Elgür**



NotaBene Yayınları

The Ontology of Social Being 1: Hegel, The Merlin Press, Londra, 1978.
The Ontology of Social Being 2: Marx, The Merlin Press, Londra, 1978.
The Ontology of Social Being 3: Labour, The Merlin Press, Londra, 1980.

TOPLUMSAL VARLIĞIN ONTOLOJİSİ

Hegel, Marx, Emek

Georg Lukács

Çeviri Editörü: Doğan Barış Kılınç

Çevirenler: Doğan Barış Kılınç, Ekrem Ekici, Umut Yener Kaya

İngilizce ve Almanca Karşılaştırmalı Okuma

(Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins): Ateş Uslu

Türkçe Son Okuma: Ersin Vedat Elgür

Kapak tasarımı ve dizgi: Can Kaya

Baskı ve Cilt: Şan Ofset Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 12049
Hamidiye Mahallesi, Anadolu Caddesi No:50 Kağıthane/İstanbul 0212 289 24 24

1. Baskı

Eylül 2018

İstanbul

ISBN: 978-605-260-145-7

www.notabene.com.tr • facebook.com/NotaBeneYayinlari • twitter.com/NotaBeneY

© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.

Rasimpaşa Mah. Duatpe Sok. 59/B Yeldeğirmeni Kadıköy/İstanbul • Tel: 0 216 337 20 26

Sertifika No: 18074

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

TOPLUMSAL VARLIĞIN ONTOLOJİSİ

HEGEL, MARX, EMEK

GEORG LUKÁCS

Ceviri Editörü: **Doğan Barış Kılınç**

Cevirenler: **Doğan Barış Kılınç**
Ekrem Ekici - Umut Yener Kaya

İngilizce ve Almanca Karşılaştırmalı Okuma: **Ateş Uslu**

Türkçe Son Okuma: **Ersin Vedat Elgür**



Georg Lukács

1885'te Budapeşte'de doğan Lukács 1971 yılında aynı kentte öldü. 21 yaşında hukuk öğrenimini tamamlayan düşünür bu arada birçok oyun da yazdı. Felsefe doktorasını 24 yaşında Budapeşte Üniversitesi'nden aldı. 1918'de Macaristan'da cumhuriyetin ilan edilmesi üzerine Bela Kun önderliğindeki Macar Komünist Partisi'ne giren Lukacs, 5 yıl boyunca partinin faaliyetlerinde yoğun şekilde yer aldı. 1931 ve 1944 yılları arasında Berlin ve SSCB'de yaşayan düşünür, Macaristan'a döndükten sonra parlamentoya ve Macar Bilimler Akademisi üyeliğine seçildi. Sonrasındaki yıllarda birçok kere Marksizm'den "sapma" ile suçlanan Lukács'ın Türkçe'deki başlıca kitapları şunlardır: *Roman Kuramı* (Metis, 2003) *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı* (Payel, 1986), *Avrupa Gerçekçiliği* (Payel, 1987), *Estetik 1, 2, 3* (Payel, 1985, 1988, 1992), *Tarih ve Sınıf Bilinci* (Belge, 1998), *Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru* (Payel, 2014).

İÇİNDEKİLER

<u>EDİTÖR'ÜN NOTU</u>	7
------------------------------	----------

<u>LUKÁCS'IN ONTOLOJİ'Sİ: BAĞLAM, SİSTEM VE TEMEL KAVRAMLAR</u>	11
--	-----------

ATEŞ USLU

TOPLUMSAL VARLIĞIN ONTOLOJİSİ

BİRİNCİ BÖLÜM: HEGEL

<i>Hegel'in Yanlış ve Doğru Ontolojileri</i>	31
---	-----------

<i>“Çelişkiler yığını ortasında” Hegel'in Diyalektiği</i>	33
--	-----------

<i>Hegel'in Diyalektik Ontolojisi ve Refleksiyon Belirlenimleri</i>	89
--	-----------

İKİNCİ BÖLÜM: MARX

<i>Marx'ın Temel Ontolojik İlkeleri</i>	135
--	------------

<i>Metodolojik Hazırlıklar</i>	137
---------------------------------------	------------

<i>Politik İktisadın Eleştirisi</i>	161
--	------------

<i>Tarihsellik ve Teorik Genellik</i>	201
--	------------

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: EMEK

<i>Teleolojik Bir Koyutlama Olarak Emek</i>	297
--	------------

<i>Toplumsal Pratiğin Bir Modeli Olarak Emek</i>	337
---	------------

<i>Emekte Özne-Nesne İlişkisi ve Sonuçları</i>	385
---	------------

<u>TOPLUMSAL VARLIĞIN ONTOLOJİSİ'NİN GENEL İÇERİĞİ</u>	417
---	------------

EDİTÖR'ÜN NOTU

Georg Lukács'ın tüm önemli girişimleri arasında belki de en çok hatırlamamız, tekrar tekrar dönüp bakmamız ve zihnimize kazınamız gereken, onun tüm ömrü boyunca ısrarla vurguladığı ve bu yolda *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden *Genç Hegel*'e, *Aklın Yıkımı*'ndan *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'ne dek didinip durduğu şu çaba gibi görünüyor: Kriz dönemlerinde, özellikle de dünyayı değiştirme mücadelesinin çıkmaza girmiş gibi görüldüğü ve gerçekten de girdiği dönemlerde, felsefi geleneklerimize dönüp entelektüel tarafı ya da bilinç yanını tazeleyip yaşamın somut problemlerinin karşısına öyle dikilmek gerekir. Şüphesiz bu, dünyanın bir eksikliğini düşüncenin bir eksikliğine, nesnedeki değişme yönündeki 'isteksizliği' öznedeki 'beceriksizliğe' indirgemek değildir. Felsefi geleneklere dönüş –ki, Lukács bağlamında, bundan esas olarak Hegel'e ve Marx'a bir dönüşü anlamak gerekir– tam da dünyayla düşünce, nesneyle özne arasındaki ilişkinin bu tarzda, onları birbirinin karşısı olarak ele alan bir tarzda, kavranmaması gerektiğini gösterir. Bu, insanı da doğanın bir parçası olarak saymak gibi yüzeysel bir şekilde görülmemelidir.

Düşüncesinin temel zeminini Hegel'de ve Marx'ta bulan Lukács'a göre, insanlar kendi emeklerinin ürünü olan, kendi yaratımları olan bir varlık içerisinde yaşarlar, ki bu yaratma süreci aynı zamanda insanın insan olarak kendi kendisini yaratma sürecini de içerir: Toplumsal varlık. Kuşkusuz böylece doğal varlığımıza son vermiş değilizdir, ama

“doğal sınırın sürekli geri çekilmek” zorunda kaldığı, en derin doğallığımızın bile toplumsallık dolayımından geçtiği ve ancak bu temelde anlaşılır olabileceği bir durum söz konusudur. Kısacası, gerçeklikle kurulan ilişki, *insanın* gerçeklikle kurduğu bir ilişkidir ve ayrıca insan özellikle *emek yoluyla* gerçekliğin kendisini de, kendi gerçekliğini de *kurmaktadır*. Dolayısıyla, insan-toplum söz konusu olduğunda, bu temel ontolojik noktaları akılda tutup yerli yerince kavranabilir hale getirmedeğimizde dünyayı değiştirme mücadelesinin aşılma bir duvarla karşılaşacağı, sekteye uğrayacağı, güdük kalacağı açıktır. İçinde yaşadığımız varlığın spesifik özelliklerini kavramak böylece dünyanın şimdiki halini değiştirmek açısından bize en azından bir yol, yordam, *yöntem* sunacaktır. Elinizdeki kitapta Lukács’ın derdi her şeyden önce budur.

Bununla beraber, böyle bir tartışmayı açmak, gerçekliğimizin bilinç ve emek dolayımından geçtiğini, dahası nesnenin öznenin ürünü olarak ortaya çıktığını öne sürmek, idealizme, hatta teolojiye giden bir yolun köşe taşlarını döşemek anlamına gelebilecektir; sıradan tasarıma göre konuşacak olursak, amacımız Marx’ı anlamakken kendimizi Hegel’in kollarında bulabiliriz. İşte elinizdeki kitap, bu tür düşüncelerden geri durmayarak, hatta örneğin *teleolojiyi* artık doğa bilimlerinin kayıtsız şartsız egemen olduğu bir dönemde bile toplumsal varlık bağlamında yeniden gündeme taşıyarak, idealizmin ve teolojinin kimi temel problemlerinin bile kökenlerinin bu toplumsal varlığın üretim ve yeniden-üretiminde bulunabileceğini ileri sürmektedir. Lukács toplumun doğa gibi ele alınamayacağını, onu bambaşka bir varlık formu olarak ele almak gerektiğini gösterirken aynı zamanda materyalizmin, diyalektikle bütünleşmiş materyalizmin, asla elden bırakılmaması gerektiğini ve bırakılmayacağını vurgulamaktadır. Kısacası *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*’nde Lukács diyalektikle dans etmektedir. Amacını bu kitapta şöyle özetliyor:

Elinizdeki çalışma Marksizm’in büyük gelenekleriyle yeniden bağ kurma amacını taşımaktadır. Tema olarak toplumsal varlığın ontolojisini seçmesinin nedeni budur, çünkü ustalıklı çarpıtılmış, sıkı bir şekilde indirgemeci ve sahte bir biçimde ‘derin’ teorilerin mevcut kaosunda, Marksizm’in ihtiyaç duyduğu yenilenme, doğanın nes-

nel gerçekliği içinde toplumsal varlık için gerçek bir temel bulan ve toplumsal varlığı doğayla hem özdeşliği hem farklılığı içinde betimleyebilecek iyi temellendirilmiş ve kurucu bir ontolojiyi gerektirmektedir.¹

Eserin arka planına ve içeriğine dair daha ayrıntılı şeyler söylememize gerek yok, zira giriş yazısıyla Ateş Uslu bunu ziyadesiyle yapmakla kalmayıp aynı zamanda Lukács'ın konumundan hareketle başka düşünürlerle kimi tartışma noktalarına da değiniyor.

Daha çok editöryal süreçle ilgili bir noktayı belirtmekte fayda var. Bu kitabın çevirisi –ki, Lukács'ın kapsamlı eserinin sadece üç bölümünü kapsamaktadır– aslında 2012 yılında tamamlanmıştı, ama kimi sebeplerden ötürü yayına hazırlanması gecikti ve bu zamana dek yayınlanmadan kaldı. Bu zaman zarfında kitap ayrı ciltler halinde Payel Yayınları tarafından yayınlandı. Ancak bu basımda büyük emekler verilmiş de olsa, kitabı yeniden yayınlamakta karar kıldık, zira kitabın felsefeciler tarafından çevrilip yayına hazırlanması şimdi daha da elzem görünüyordu. Bu yolda, metni mümkün olduğunca aslına sadık, anlaşılır ve akıcı kılmaya çalıştık. Şüphesiz her çeviri, hele hele Lukács'ınki gibi zorlu bir metnin çevirisi mutlaka kimi yanlışlar, en azından eksiklikler ya da ifade güçlükleri içerecektir, bunu en aza indirmeye büyük özen gösterdik.

Ufuk açıcı bir giriş bölümü kaleme aldığı ve metni gözden geçirdiği için en başta Doç.Dr. Ateş Uslu'ya, metnin ilgili olarak muazzam emek ve zaman harcayan ve çeviriye büyük katkıları olan Dr. Ersin Vedat Elgür'e ve yine hiçbir desteğini esirgemeyen Dr. Aydın Gelmez'e teşekkür ediyoruz.

Doğan Barış Kılınç

Ağustos 2018/Diyarbakır

¹ Bkz. Bu kitap s. 88.

LUKÁCS'IN ONTOLOJİ'Sİ: BAĞLAM, SİSTEM VE TEMEL KAVRAMLAR

ATEŞ USLU

Giriş

Georg (György) Lukács (1885-1971) 1960'lı yılların başına gelindiğinde altmış yıllık bir entelektüel kariyeri geride bırakmış bir düşünürdü. Budapeşte'nin büyük burjuva ailelerinden birine mensuptu; "Büyük Savaş" öncesinde Avusturya-Macaristan'ın ve Almanya'nın felsefe, sosyoloji ve sanat çevreleri içinde yer almış, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Max Weber ve Friedrich Nietzsche gibi düşünürlerin etkisiyle ilk eserlerini vermiş, Birinci Dünya Savaşı yıllarında ise G. W. F. Hegel'in etkisi altına girmişti. Savaş biterken komünist hareket ile tanışması hayatının belki de en önemli dönüm noktasıydı: 1918'den itibaren Marksist düşünce ile Hegel düşüncesi arasında bir sentez yaptı, 1923'te yayımlanan *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Tarih ve Sınıf Bilinci), dönemin Komünist Enternasyonal çevrelerinde en çok tartışılan felsefe kitabı oldu. Çalışmalarını 1930'lardan itibaren gerçekçilik, rasyonalizm ve irrasyonalizm konuları üzerine yoğunlaştırdı. Budapeşte'de görelî bir inziva içinde geçirdiği 1957-1971 yıllarında ise estetik, ontoloji, etik ve politika başlıklarını kapsayan bir sistem-

li felsefe çalışması yaptı. Estetik üzerine çalışmalarını *Die Eigenart des Ästhetischen* (Estetiğin Özgüllüğü) başlığıyla 1963'te yayımladı.² Ontoloji üzerine 1960'lı yıllar boyunca yaptığı, yarı tamamlanmış yüzlerce sayfalık çalışma ölümünden sonra öğrencileri tarafından derlenerek *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Toplumsal Varlığın Ontolojisine Doğru) başlığıyla yayımlandı. Politika üzerine 1968 yılı sonunda kaleme aldığı notlar ölümünden sonra *Demokratisierung heute und morgen* (Bugün ve Yarın Demokratikleşme) adıyla kitaplaştı.³ *Etik* üzerine yazmayı planladığı çalışma ise dağınık notlardan ibaret olarak kaldı.

Genel olarak Marksist literatür içinde, özel olarak da Lukács külliyatı içinde en az okunup tartışılan eserler arasında yer alan *Toplumsal Varlığın Ontolojisine Doğru*, iki temel bölümden oluşur: “Tarihsel Bölümler” ve “Sistematik Bölümler”. “Tarihsel Bölümler” dört kısma ayrılmıştır, Lukács bunlarda sırasıyla “Neo-pozitivizm ve Varoluşçuluk”, “Nicolai Hartmann’ın Hakiki Bir Ontolojiye Doğru Yönelişi”, “Hegel’in Yanlış ve Doğru Ontolojileri” ve “Marx’ın Temel Ontolojik Düşünceleri” başlıkları altında inceleme yapar. “Sistematik Bölümler” de dörde ayrılır, düşünür burada toplumsal varlığın ontolojisinin dört temel kategorisi üzerine inceleme yapar: “Emek”, “Yeniden Üretim”, “İdeal ve İdeoloji”, “Yabancılaşma”. Yazar bu metinlerin elyazmalarını tamamladıktan sonra 1971 yılı başında, ölümünden hemen önce, *Ontoloji*’ye giriş olarak “Prolegomena” (Genel Giriş) başlığı altında üç yüz sayfalık toparlayıcı bir metin kaleme almıştır.⁴ Eserin birinci bölümünün son iki kısmı (“Hegel” ve “Marx”) ve ikinci bölümün ilk kısmı (“Emek”) yazarın ölümünden hemen sonra, 1971-1972 yıllarında üç ayrı kitapçık halinde yayımlanmıştır. Bu üç bölümün İngilizce çevirisi ise 1978 ve 1980’de yayımlanmıştır. Eserin Türkçe

² Kısmi Türkçe çeviri için bkz. *Estetik I*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınları, 1999; *Estetik II*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınları, 1992; *Estetik III*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınları, 1988.

³ Georg Lukács, *The Process of Democratization*, çev. Susanne Bernhardt - Norman Levine, Albany: State University of New York Press, 1991.

⁴ Nicolas Tertulian, “Introduzione”, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale: Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuto possibile*, Milano: Guerini e Associati, 1990, ss. ix-xii.

çevirilerinde de üç bölümden oluşan bu seçki temel alınmıştır. Eserin tam metninin Macarca üç ciltlik çevirisi ve İtalyanca iki ciltlik çevirisi 1976'da yayımlanmıştır. Almanca özgün metnin iki ciltlik tam basımının yapılması için ise 1984 ve 1986 yıllarını beklemek gerekmiştir.⁵

Bu yazıda öncelikle *Ontoloji*'nin entelektüel bağlamından söz edilecek, daha sonra eserde yer alan bütünlük kavrayışı ile düşünürün erken dönem Marksist çalışmalarında (*Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde) ortaya koyduğu bütünlük anlayışı arasındaki benzerlik ve farklılıklar incelenecektir. Son bölümde ise *Ontoloji*'nin temel sorunsalını oluşturan nedensellik-teleoloji ilişkisine, zihin kavramına ve emek kategorisine değinilecektir.

***Ontoloji*'nin Entelektüel Bağlamı**

Ontoloji'de sürekli olarak tekrarlanan terimlerden birinin *tertium datur* (Lat. "üçüncü bir yol vardır") olması çarpıcıdır: Düşünürün kitaptaki başlıca amacı, idealizm (ve onunla bağlantılı olarak değerlendirildiği varoluşçuluk gibi özne merkezli düşünce okulları) ile mekanik materyalizm arasında üçüncü bir yolun mümkün olduğunu, gerçek anlamda diyalektik ve materyalist bir anlayışın da ancak bu yol üzerinden tanımlanabileceğini göstermektir. Lukács bu anlayışın Marksizm'in özü olduğunu söyler, mekanik ve öznelci unsurlardan oluşturulmuş bir Marksizm yorumu geliştirme çabasını da 1960'larda çeşitli vesilelerle "Marksizm'in Rönesansı"nı başlatma çabası olarak adlandırır.

Lukács'ın 1960'lı yıllarda bu çabasını geliştirirken yalnız olmadığını belirtmek gerekiyor. İkinci Dünya Savaşı sonrasında, özellikle de 1950'li yılların ortalarından itibaren çok sayıda Marksist düşünür, İosif Stalin dönemi Sovyet Marksizmi yorumlarının dışına çıkmaya çabalıyordu. Polonya'da Adam Schaff, Çekoslovakya'da Karel Kosík, Yugoslavya'da Mihailo Marković, SSCB'de ise Evald İlyenkov ve Pyama Gaidenko gibi çok sayıda düşünür eşzamanlı olarak benzer girişimler ortaya koyarak diyalektiğin yasalarını şematik bir şekilde

⁵ *Ontoloji*'nin İspanyolca çevirisi "Marx", "Emek" ve "Yabancılaşma" kısımlarını, Fransızca çevirisi ise "Prolegomena"yı ve ikinci bölümün tamamını kapsamaktadır.

sıralayan ve toplumun diyalektik gelişmesinin doğal diyalektiğinin bir tür izdüşümü olduğunu savunan Sovyet diyalektik materyalizm (*Diamat*) yorumlarının dışına çıkmışlardı. Bütün bu düşünceleri ortak bir zeminde buluşturan çeşitli nedenlerden söz etmek mümkündür:

İlk olarak, tüm bu düşüncelerin Stalin döneminin basitleştirici-indirgemeci Marksizm yorumlarına alternatif yaklaşımlar geliştirdikleri söylenmelidir. Stalin dönemi ders kitaplarının basitleştirilmiş Marksizm yorumu 1930'ların ortasından itibaren yerleşiklik kazanmıştı; bu dönem boyunca entelektüel faaliyetler üzerine sıkı bir denetim uygulanması ve SSCB'nin 1940'ların ilk yarısında savaşta olması gibi nedenlerle bu yoruma alternatifler ortaya çıkmamıştı. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ise bir yandan Polonya, Çekoslovakya ve Yugoslavya gibi ülkelerde komünist partilerin iktidara gelmesiyle üniversite çevrelerinde genç kuşaktan komünistlerin ve Lukács gibi önceki kuşaklardan Marksist düşüncülerin sayısı artmıştı; bu da İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda Orta ve Doğu Avrupa'da Marksizm üzerine canlı tartışmaların yaşanmasına zemin hazırlamıştı. Lukács da 1920'li yılların başından itibaren Viyana, Berlin ve Moskova'da sürgün hayatı yaşadıkdan sonra İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda Budapeşte'de profesör olarak ders verme imkânı bulmuş, *Eстетik* ve *Ontoloji* kitaplarına temel oluşturan düşünsel çerçevesini bu derslerinde geliştirmeye başlamıştı. Önceki dönemlerde aristokratik gericiğin ya da burjuva ideolojisinin temsilcisi olarak reddedilen Hegel'in itibarının İkinci Dünya Savaşı sonrasında iade edilmesi de Lukács başta olmak üzere dönemin Orta ve Doğu Avrupa düşüncülerinin Hegel'in eserleri üzerinden Marksizm yorumu geliştirmelerine elverişli bir ortam hazırlamıştı.

Çok sayıda Marksist düşünürün 1950'li ve 1960'lı yıllarda benzer kaygılar taşıyarak mekanik ve şematik Marksizm yorumlarını reddetme çabalarının bir diğer nedeni Stalin sonrası SSCB politikalarında yaşanan değişimlerdir. Stalin'in 1953'teki ölümü ve Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin 1956'da gerçekleşen yirminci kongresinin gizli oturumunda partinin birinci sekreteri Nikita Hruşçov'un Stalin dönemini açıkça eleştirmesi entelektüel yaşam üzerine önemli bir etki

yapmıştı. *Ontoloji*'de Stalin'in basitleştirici ve şematik Marksizm yorumlarını hedef alan çok sayıda değerlendirmenin yer alması bu bağlam içinde değerlendirilebilir. Yirminci Kongre sonrasında Lukács'ın da destek verdiği 1956 Macar Devrimi'nin Sovyetler Birliği orduları tarafından bastırılmasıyla birlikte ise bu eleştirelliğin sınırları çizilmiştir: Lukács 1956 sonrasında Budapeşte'deki dairesinde yoğun bir okuma ve yazma faaliyeti içinde olsa da aktif kamusal bir rol üstlenmemiş ve döneminin şartlarını doğrudan doğruya eleştiren eserler yayımlama fırsatı bulamamıştır.

Lukács ile birlikte çok sayıda Marksist düşünürün 1960'lı yıllarda idealizm ve mekanik materyalizmin dışına çıkan yorumlar geliştirmesine zemin hazırlayan üçüncü neden, dönemin entelektüel yaşamında varoluşçuluğun büyük bir etki yapmasıyla açıklanabilir. Jean-Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty gibi varoluşçu düşünürler Marksistlerle yoğun bir diyalog geliştirirken Marksizm içinde yaygın olan determinist anlayışları eleştirmişlerdi. Trần Đức Thảo Husserl'in fenomenolojisi ve Marksizm arasında, Lucien Goldmann ise Martin Heidegger'in felsefesi ve Marksizm arasında sentez yapma girişimlerinde bulunuyorlardı.⁶ Bütün bu düşünürler özne, bilinç, insan varoluşu ve faaliyeti gibi konuları Marksizm ile ilişkili olarak tartışmaya açmışlar ve Marksizm'in klasik yorumlarını nesnel şartlar lehine özneyi geri plana atmakla itham etmişlerdi. Lukács ve dönemindeki pek çok düşünür Marksizm'i nesnelci yorumlara hapsedmeye karşı çıkmakla beraber varoluşçuluğun ve fenomenolojinin özne merkezli çözümlemelerini de reddetmişler, nesne-özne diyalektiğini merkeze koyarak inceleme yapmışlardır. *Ontoloji*'nin ilk bölümlerinden itibaren Lukács'ın varoluşçulukla hesaplaşması bu çerçevede ele alınabilir.

Böyle bir entelektüel bağlamda Lukács'ı ontoloji üzerine bir çalışma yapmaya götüren neydi? Bu soruya yanıt vermeden önce, "ontoloji" terimi üzerinde durmak gerekiyor. Eski Yunanca "*on*" (varlık) teriminden türeyen ontoloji, "varlığı konu edinen felsefe dalı" anlamında

⁶ Trần Đức Thảo, "Phénoménologie et matérialisme dialectique", Jocelyn Benoist – Michel Espagne (ed.) *L'itinéraire de Tran Duc Thao Phénoménologie et transfert culturel*, Paris: Armand Colin, [1951] 2013; Lucien Goldmann, *Lukacs et Heidegger: Pour une nouvelle philosophie*, Paris: Gonthier, 1973.

XVII. yüzyıl başından itibaren kullanılmaya başlamıştı. İnsan, doğa ve doğaüstü arasındaki ilişkiler başta olmak üzere önceki dönemlerde “metafizik” başlığı altında çalışılan konular zamanla ontoloji ile ilişkilendirilmişlerdi. Buna karşılık, bu terim üzerine yoğun bir düşünme faaliyeti XX. yüzyılın ilk yarısına kadar geliştirilmemişti. Ontoloji üzerine tartışmaları Lukács’ın yaşadığı dönemde güncelleştiren, Heidegger’in 1920’lerde ve Nicolai Hartmann’ın 1930’larda kaleme alıp yayımladıkları çalışmalar olmuştu. Hartmann’ın eserleri İkinci Dünya Savaşı Sonrasında Batı Almanya’da olduğu gibi Doğu Almanya’da da ilgi çekmişti: Lukács’ın iki arkadaşı, Wolfgang Harich ve Ernst Bloch, Hartmann’ın eserlerini eleştiren metinler kaleme almışlardı; özellikle Bloch 1960’lı yılların başlarında ontoloji alanına müdahalelerini yoğunlaştırmış, “Henüz Olmayanın Ontolojisi” üzerine metinler yazmış ve diyalektiği yeniden tanımlama çabalarını ontoloji ile birleştirmişti.⁷ Lukács’ın *Ontoloji*’si böyle bir bağlamda şekillenmiştir.

Ontoloji’de Bütünlük Anlayışı: Bir İnceleme Konusu Olarak Doğa

Lukács’ın 1960’lı yıllardaki temel amacı toplumu genel varlık alanı içinde konumlandırmak, “toplumsal varlığın ontolojisi” üzerine araştırma yaparak doğa ile insan arasındaki ilişkileri ve insanların doğaüstü/tanrısal alan üzerine tasarımlarının hangi nedenlerle ortaya çıktığını ortaya koymaktır. “Prolegomena” metninde, çağdaş felsefe de epistemolojinin öncelikli bir yere sahip olduğunu ve ontolojik sorunların ihmal edildiğini yazar.⁸ Kimi düşünürler, örneğin varoluşçular, görünürde ontolojiyle ilgilenseler de gerçekte ontolojik sorunları epistemolojiye indirgemekte, ontolojinin konusu olan varlık alanları (Lukács’ın anlayışında, “toplumsal varlık” ve “doğa” alanları) arasındaki ilişkileri göz ardı etmektedirler. Bu ihmal, epistemoloji, estetik

⁷ Bu konuda bkz. Doris Zeilinger, “Ontologie bei Bloch und Lukács: Einleitende Vorbemerkungen”, *Die Russische Revolution als philosophisches Schlüsselereignis: Georg Lukács’ und Ernst Blochs politisch-philosophische Antworten auf Lenin(ismus) und die Oktoberrevolution: Konferenzbeiträge – Teil 1*, Berlin: Halle Panke, 2018, ss. 22-39.

⁸ Georg Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins: I. Halbband*, haz. Frank Benseker, Darmstadt – Neuwied: Luchterhand, 1984, s. 7.

ya da etik gibi alanlarda yapılan çalışmaları da temelsiz kılmaktadır, zira bilgi, sanat, özgürlük ya da sorumluluk gibi kategorilerin gereğince tartışılabilmesi için bunların dar bir felsefi uzmanlaşma alanında incelenmesi yetmez; genel olarak varlık içinde ve insan-doğa ilişkileri üzerinden bir inceleme yapılması gerekir.

Lukács, toplumsal olguları bütünlüklü bir çerçevede inceleme çabasıyla, *Tarih ve Sınıf Bilinci* başta olmak üzere erken dönem Marksist yapıtlarında benimsemiş olduğu çerçeveyi geliştirmeye devam eder. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki pek çok tezini 1920'lerin ortasından itibaren reddetmiş olması, bu kitabın pek çok başka unsurunu hayatı boyunca geliştirmiş olduğu gerçeğini değiştirmez. Kaldı ki *Ontoloji*'nin dipnotlarından birinde *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni Birinci Dünya Savaşı'nın ve Ekim Devrimi'nin ortaya çıkardığı devrimci kriz koşullarında "sosyal demokrasinin burjuvalaşmış gelenekleri"ne karşı Marksizm'in özgün yorumunu geliştirme çabalarından biri olarak gördüğünü söyler ve bu erken dönem kitabının Antonio Gramsci'nin ve Christopher Caudwell'in çalışmalarıyla benzer özellikler taşıdığını belirtir. Marksizm'in özgün yorumunu geliştirme çabalarının Stalin'in indirgemeci ve şematik Marksizm yorumunun baskın gelmesiyle son bulduğunu da değerlendirmesine ekler.

Düşünür *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Marksizm'in diyalektik anlayışını bütünlük kavramından hareketle tanımlamış; toplumsal gerçekliğin çeşitli unsurlarının tekil olgular olarak anlaşılmasına karşı çıkmış, Marksizm'in yönteminin olguların arasındaki dinamik ilişkiselliği ve bu olguların oluşturduğu toplumsal bütünü tarihsel bir perspektiften incelemek üzerine kurulu olduğunu yazmıştı.⁹ *Ontoloji*'de de tekil unsurları bütünlük içinde ve ilişkisellik üzerinden inceleme çabası baskındır. Yine *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde toplumun çeşitli unsurlarının dar uzmanlaşma alanlarına sıkışıp kalan bilim dallarının inceleme konusu olarak görülmesine de karşı çıkmış, bu "uzmanlaşma"nın kapitalizmin gelişiminin bir sonucu olduğunu yazmıştı. Burjuva bilim anlayışı toplumsal bütünlüğü ve onun içindeki çelişkileri görmeyi reddedip tekil olguları incelemekle yetinip toplumsal çelişkileri eleştirme

⁹ Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1998, ss. 69, 72.

ve toplumsal bütünlüğü dönüştürme ihtimalini yadsırken,¹⁰ Marksizm bütünlüklü bir inceleme çerçevesi ortaya koyuyor ve böylece toplumun bir bütün olarak gelişimini, bu gelişim süreci içindeki çelişkileri, gizli kalan sömürü biçimlerini ve bu çelişkileri aşma imkânlarını düşünmeyi de sağlıyordu. Yazar *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin yayımlanmasından kırk yıl kadar sonra başladığı *Ontoloji* çalışmasında da benzer vurgular yapar, örneğin Marx üzerine yaptığı değerlendirmelerde Marx'ın iktisat üzerine bilimsel kaygılarla yapıtlar kaleme almış olsa da bu çalışmalarını “burjuva iktisat kavrayışı”nın uzmanlaşma üzerine kurulu bakışıyla yapmadığını özellikle belirtir. Modern bilim anlayışını kapsamlı bir eleştiriye tâbi tutar. Ona göre XVII. yüzyıl başında, Kardinal Roberto Bellarmino ile birlikte Kilise ve bilim çevreleri arasında bir uzlaşma gerçekleşmiştir; din, öz ile ilişkili konularda söz sahibi kabul edilmiş, bilim insanları ise görüngülere dair gözlemler yapmaya başlamışlardır. Lukács *Ontoloji*'nin pek çok sayfasında bütünlüğe ilişkin konularda dinin söz sahibi olmasına neden olan ve bilim dallarını tekil olgulara ya da gerçekliğin tikel alanlarına hapseden bu “Bellarminocu” yaklaşımı eleştirir.

Lukács'ın erken ve geç dönem Marksist çalışmaları üzerine benzerliklerin yanında önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Düşünür *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde doğa alanını dikkate almadığının altını titizlikle çiziyordu.¹¹ Bu konudaki duyarlılığının temelinde, XX. yüzyıl başında yaygın olan pozitivist Marksizm yorumlarını reddetme kaygısı yer alıyordu. Karl Kautsky başta olmak üzere İkinci Enternasyonal Marksistlerinin çoğundan farklı olarak Lukács toplumsal olguların gelişiminin doğal bir gelişim yasasına tâbi olmadığını söylüyor, böylece toplumsal olguları doğal unsurlar olarak gören mekanik materyalist anlayışları da reddediyor, bunun içinse doğa ve toplum alanları arasında keskin bir ayırıştırma yapıyor ve diyalektiğin yalnızca ve yalnızca insani-toplumsal alanın içindeki ilişkiselliği konu aldığını savunuyordu. Düşünür *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden farklı olarak *Ontoloji*'de Marksizm'in inceleme alanının toplumsal-insani alan ile sınırlı olduğunu savunmaz ve temel çıkış noktası olarak insan-insan-doğa ilişkilerini alır.

¹⁰ Örn. bkz. *a.g.e.*, s. 179.

¹¹ *a.g.e.*, s. 322.

Tarih ve Sınıf Bilinci'nde inceleme dışı bırakmış olduğu doğayı *Ontoloji*'de temel inceleme alanlarından biri haline getirmesi, Lukács'ı pozitivizm tuzağına düşürmez: İkinci Enternasyonal Marksistlerinin ve Stalin dönemi *Diamat* yorumcularının aksine Lukács insani ilişkilerin doğal yasalara tâbi olduğunu savunmaz, toplumun işleyişini doğal bir mekanizmaya indirgemez. Aksine, *Ontoloji*'nin başından sonuna kadar mekanik materyalizmin ontoloji konusundaki anlayışlarını hatalı olarak değerlendiren çözümlemeler ortaya koyar, ayrıca Rudolf Carnap başta olmak üzere neo-pozitivist düşünürlerin doğa-toplum ilişkileri konusundaki görüşlerini de ayrıntılı bir eleştiriye tâbi tutar.¹²

Lukács'ın doğayı toplumla birlikte inceleme konusu yapmasıyla sonuçlanan “eksen kayması”nın nedenleri ne olabilir? Öncelikle, Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki toplumsal alanla sınırlı diyalektik anlayışını 1930 yılı civarında reddederken hangi kaynakları okuduğuna değinmek gerekiyor. Lukács 1930-1931 yıllarında Moskova'da David Riyazanov ile birlikte Marx'ın *İktisat ve Felsefe Elyazmaları* (1844 *Elyazmaları*) ve V. İ. Lenin'in *Felsefe Defterleri* metinlerinin deşifre edilerek yayıma hazırlanmasına katkıda bulunmuştu. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni yazdığı dönemde haberdar olmadığı bu metinler Lukács'ın özellikle doğa-insan ilişkileri konusundaki yaklaşımını değiştirecek nitelikte değiniler içeriyorlardı. Düşünür bu iki metni okuduktan sonra diyalektiği doğal bir gelişme kanununa indirgeyen mekanik materyalist yaklaşımları eleştirmeye devam etmekle birlikte, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin diyalektiği toplum ile sınırlayan yaklaşımını da reddetmiş, insan-doğa ilişkilerinin ve “insanın insanlaşması” sürecinin Marksizm'in inceleme alanı içinde merkezî bir konuma sahip olduğunu ortaya koymuştur. Hegel'in *Fenomenoloji* ve *Mantık Bilimi* başta olmak üzere çeşitli eserlerini ve Marx'ın *Kapital*'ini de bu çerçeveden yeniden okuyup değerlendirmiştir.

Lukács'ın doğa-insan ilişkilerini temel alarak inceleme yapmaya iten bir diğer neden, Yeni-Kantçılık ile hesaplaşmasının olgunluk döneminde yeni bir seyrir almasıdır. Yeni-Kantçılık on dokuzuncu yüzyıl sonunda başlıca iki okula ayrılmıştı: Heidelberg/Baden/Güneybatı

¹² Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins: I. Halbband*, ss. 343-370.

Okulu ve Marburg Okulu. Her iki okul da Kant'ın metafiziği reddettiğini savunuyor, bilgi teorisini merkeze alarak incelemeler yapıyorlardı. Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert ve Emil Lask'ın mensubu olduğu Güneybatı Okulu doğa ve toplum arasında keskin bir ayrım yaparken Marburg Okulu düşünürleri (Herman Cohen, Paul Natorp ve Ernst Cassirer) doğa bilimleri ve matematiğin bilgiye ulaşmaya yardımcı olduğunu savunuyorlardı. Lukács en erken dönem eserlerinden itibaren Yeni-Kantçı düşüncenin yoğun etkisi altındaydı; *Tarih ve Sınıf Bilinci* döneminde Yeni-Kantçılığı reddederek Hegelci bir Marksizm yorumu geliştirmesine rağmen doğayı bütünüyle inceleme alanının dışında tutma çabasıyla Rickert ve Lask'ın çizgisini devam ettiriyordu.¹³ *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni reddettiği dönemden itibaren bu düşünce geleneğinden bütünüyle uzaklaştı, ancak Kant sonrası Kantçı geleneklerle olan hesaplaşmasını da sürdürdü. *Ontoloji* üzerine çalışma yaparken yararlandığı başlıca düşünürlerden olan Hartmann, Marburg Okulu mensuplarından Natorp ve Cohen'in öğrencisiydi, temel eserlerini yazdığı 1930'lu yıllarda Yeni-Kantçılığın pek çok unsurunu reddetmiş olsa da tıpkı Marburg Okulu'nun diğer düşünürleri gibi insan ve doğa ilişkileri üzerine eser vermeye devam etmişti.¹⁴ Dolayısıyla Lukács, Hartmann'ın ontolojisi üzerine düşünürken dolaylı olarak Marburg Okulu'nun pozitivist Kantçı yorumlarına yönelik yanıtlar da geliştiriyordu.

Zihin, Emek ve Teleoloji

Lukács *Ontoloji*'de üç temel varlık alanı tarif eder, bunlar “anorganik doğa”, “organik doğa” ve “toplumsal varlık”tır.¹⁵ Düşünür burada Hartmann'ı takip eder. Hartmann *Neue wege der Ontologie*'de (Ontolojide Yeni Yollar)¹⁶ varlığın dört katmanı arasında bir ayrım yapmıştı: Bunlar inorganik varlık, organik varlık, psişik varlık ve tinsel varlık

¹³ Konstantinos Kavoulakos, *Ästhetizistische Kulturkritik und ethische Utopie: Georg Lukács' neukantianisches Frühwerk*, Berlin: De Gruyter, 2014.

¹⁴ Alicja Pietras, “Nicolai Hartmann as a Post-Neo-Kantian”, Roberto Poli - Carlo Scognamiglio - Frederic Tremblay (ed.) *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin: De Gruyter, ss. 237-251.

¹⁵ Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins: I. Halbband*, s. 8.

¹⁶ Nicolai Hartmann, *Ontolojide Yeni Yollar*, çev. Lütfi Yarbaş, İzmir: İlya, 2001.

idi. İnorganik varlık cansız varlıkları kapsayan, mekanik nedenselliğin hâkim olduğu katmandır; organik varlık ise organik sistemlerin, canlı metabolizmaların katmanıdır. Diğer iki katman ise insan ile ilişkilidirler: Psşik varlık bilinç ve bilinçsizliği, zevk gibi unsurları kapsar; tinsel varlık ise düşünce, biliş, arzu, özgürlük ve kişilik gibi unsurları içerir. Lukács tinsel ve psşik varlık katmanlarını tek bir alanda, “toplumsal varlık” alanında birleştirir; ona göre bu tinsel ve psşik unsurlar arasında keskin bir ayrım yapmak mümkün olmadığı gibi, insana dair olan herhangi bir varlık unsurunu salt bireysellik üzerinden ele almak da mümkün değildir. Dolayısıyla insan bireyi ile ilişkili olan tüm faaliyetler hem birbirleriyle bağlantılı, hem de toplumsal niteliktedir.¹⁷

Lukács'a göre üç temel ontolojik alanın (“anorganik doğa”, “organik doğa” ve “toplumsal varlık”ın) arasında bir tâbiyet ilişkisinden bahsetmek mümkün olmadığı gibi, bir mutlak kopukluktan bahsetmek de mümkün değildir. İnsanlar birbirinden ayırlamayacak şekilde biyolojik ve toplumsal varlıklardır; zihin ve beden arasında bir mutlak ayrılık yoktur.¹⁸ Cinsellik gibi biyolojik olduğu söylenen ya da hayvanlarla ortak olduğu düşünülen özellikler de salt biyolojik nitelik taşımazlar. Buna karşılık, bu iki alanın birbirine indirgenmesi de söz konusu değildir: İnsanın hem biyolojik, hem de zihin sahibi bir varlık olması onun zihninin bedenine tâbi olduğu anlamına gelmez, ya da genel olarak bakıldığında toplumun doğa yasalarına göre işlediği söylenemez. İnsanlarla ilişkili olan her konuda biyolojik varlık ile toplumsal varlık diyalektik bir birlik içindedir. Bu tez, insan türüne ilişkin ontogenetik (doğuşa dair) bir açıklama getirdiği gibi, cinsiyet ve ekoloji gibi doğa-toplum ilişkisine dair tartışmaları gerektiren konuların başlıklarında da önemli açılımlar sağlar. Örneğin Gülnur Acar-Savran, cinsiyete dayalı işbölümünün doğal/biyolojik bir temele sahip olmakla beraber, giderek artan şekilde toplumsal bir işbölümüne dönüştüğünü belirtirken *Ontoloji*'nin teorik perspektifini sosyalist feminist teori ile sentezler.¹⁹ Buna karşılık, *Ontoloji*'nin az okunup az tartışılan bir

¹⁷ Bu konuda bkz. Carlo Scognamiglio, “Nicolai Hartmann's Theory of Psyche”, Roberto Poli – Carlo Scognamiglio – Frederic Tremblay (ed.) *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin: De Gruyter, ss. ss. 155-156.

¹⁸ Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins: 1. Halbband*, s. s. 13.

¹⁹ Gülnur Acar-Savran, *Beden Emek Tarihi: Diyalektik Bir Feminizm İçin*, İstanbul: Kanat, Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

metin olması, bu konuda yapılan tartışmaları kısıtlayıcı etki yapmıştır. Örneğin Kevin Floyd *Queer Marksizme Doğru*²⁰ çalışmasında çıkış noktası olarak Lukács'ın düşüncesini almasına rağmen *Ontoloji*'yi tartışma konusu yapmamış ve Lukács üzerine incelemelerini *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile sınırlamış, dolayısıyla *Ontoloji*'nin doğa-toplum ilişkisiyle ilgili olarak sunduğu verimli tartışma olanaklarını queer teoriye uygulamamıştır. John Bellamy Foster ise Marksist ekoloji üzerine yaptığı çalışmalarda²¹ yine *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile sınırlı kalarak Lukács'ı doğa alanını diyalektik tartışmalarının bütünüyle dışına çıkarmakla suçlamış, *Ontoloji*'nin doğa üzerine kapsamlı değerlerini dikkate almamıştır.

Lukács'ın biyolojik-toplumsal unsurların diyalektik birliğine dair incelemesi, zihin-beden ikiliği tartışmasına bir açılım sağlar. Lukács'ın anladığı şekliyle zihin ve beden birbirini ayrılmaz bir şekilde tamamlarlar; birinin diğerine üstün olması ya da birinin diğerini alt etmesi mümkün değildir. Zihin insanın tasarımlar yapmasını, geleceğe yönelik amaçlar ortaya koymasını sağlar, dolayısıyla insanın doğadan ayrışmasını mümkün kılan unsurdur, ancak insan her zaman biyolojik bir canlı olma özelliğini de muhafaza eder. Zihin-beden ikiliği üzerine tartışma Lukács'tan hareketle kafa emeği-kol emeği sorunsalına doğru genişletilebilir: Toplumsal varlık olarak insanın hem biyolojik varlık olma özelliğini koruması, hem de zihinsel faaliyetleriyle insani varoluşunu sürdürmesi, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren bedensel işler ile zihinsel işlerin ayrılmaz bir şekilde bir arada bulunmasını getirmiştir. Üretimin planlanması ve yürütülmesi için gerekli olan zihinsel faaliyetler zamanla tek bir kişi ya da küçük bir grup tarafından yürütülmeye başlanmıştır.

Lukács beden ve zihin arasında yapılan ayrıştırmayı ve bedenin zihinden aşağı görülmesini insanlık tarihinin temel bir olgusu ve so-

2004. Acar-Savran'ın *Ontoloji*'nin teorik çerçevesinden hareketle yaptığı diğer çalışmalar için bkz. *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau-Hegel-Marx*, Ankara: Dipnot, 2013; *Özne-Yapı Gerilimi*, İstanbul: Kanat, 2006.

²⁰ Kevin Floyd, *Arzusun Şeyleşmesi: Queer Marksizme Doğru*, çev. Pınar Büyüktaş & T. Onur Çimen, Ankara: NotaBene, 2018.

²¹ Örn. bkz. John Bellamy Foster, *Marx'ın Ekolojisi: Materyalizm ve Doğa*, çev. Ercüment Özkaya, İstanbul: Epos, 2014. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

runu olarak görür. Lukács'ın düşüncesi zihni beden karşısında üstün gören görüşlerin bir eleştirisini içerir. Onun düşüncesinde bedenden bağımsız bir zihin ve zihinden bağımsız bir beden yoktur; dolayısıyla zihin-beden hiyerarşisinin çözümü bedenin ve ona bağlı olarak görülen unsurların (örneğin arzuların) özgür kılınması olamaz, kaldı ki Lukács'ın anlayışında akıldan bağımsız ya da salt “doğal” nitelikte arzular yoktur. Bu noktada Lukács'ın teorisi Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Œdipe* (1972, Kapitalizm ve Şizofreni: Anti-Oidipus) çalışmalarında ortaya koydukları arzular incelemesiyle karşılaştırılabilir. Deleuze ve Guattari bedenle (ve bilinçaltı ile) doğrudan bağlantılı olan “arzulayan üretim” ve “toplumsal üretim” arasında bir ayrım yaparlar. Onlara göre kapitalistlerin denetiminde olan toplumsal üretim, arzuların üretimini baskılamaktadır. Böylece Deleuze ile Guattari bedenle ilişkilendirdikleri arzuları zihinden ve toplum yapılarından ayırksı olarak düşünmenin yolunu açarlar. Lukács'ın *Ontoloji*'de geliştirdiği çözümleme çerçevesinde ise insanların en içgüdüsel ya da bedensel görülen dürtü ve arzuları da bütünüyle doğal ya da nesnel olmaktan uzaklaşmış, toplum ve beden ayrılmayacak bir nitelik kazanmıştır. Deleuze ve Guattari aynı eserde arzunun kendiliğinden devrimci olduğunu belirtirler, bedene ve arzulara atfettikleri kendiliğindenliği, topluma ve zihne atfettikleri düzenlilik ile karşı karşıya koyarlar.²² Buradan yola çıkarak örgütlü politikanın karşısında kendiliğinden gelişen toplumsal hareketlere atfettikleri devrimciliği överler. Lukács ise *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni yazdığı dönemde olduğu gibi *Ontoloji*'yi kaleme aldığı dönemde de kendiliğinden hareketlerin faaliyeti ile komünist partinin örgütlü faaliyetinin diyalektik bir birlik içinde birbirini tamamlaması halinde devrimci dönüşümlerin mümkün olduğunu düşünür.²³

Ontoloji'nin zihin konusundaki çözümlemeleri, Lukács'ın 1930'lardan 1950'lere uzanan dönemde *Der junge Hegel* (1938, Genç Hegel) ve *Die Zerstörung der Vernunft* (1954, Aklın Yıkımı) gibi eserlerinde yaptığı rasyonalizm-irrasyonalizm tartışmasının bir

²² Gilles Deleuze – Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Œdipe*, Paris: Minuit, 1972, s. 17, 138.

²³ Öm. bkz. Lukács, *The Process of Democratization*, s. 126, 151.

uzantısı olarak okunabilir. Lukács bu eserlerinde Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard ve Friedrich Nietzsche başta olmak üzere çok sayıda XIX. ve XX. yüzyıl düşünürünü akıl-dışı olana ağırlık vererek düşünce geliştirdikleri için eleştirmiş, Hegel gibi düşünürleri ise rasyonalist ve realist bakış açılarından dolayı övmüştür. Buna karşılık, Lukács'ın bu çalışmalarında irrasyonalite karşısında rasyonaliteyi öne çıkardığı gibi bir sonuç çıkarılamaz. Lukács akıl ve akıldışı arasında keskin bir ayrım yapmaz, akıllı/zihni akıldışı olana üstün bir konumda görmez. İrrasyonalist düşünce geleneklerine yönelttiği başlıca eleştiri ise bu geleneklerin açıklayamadıkları olgu ve olayları irrasyonel/açıklanamaz olarak ele almalarıdır. Dolayısıyla *Ontoloji*'nin (ve genel olarak Lukács'ın 1930'lardan sonraki çalışmalarının) rasyonalizm vurgusu basit akıl/zihin yüceltmesi ya da Aydınlanma rasyonalizminin kayıtsız-şartsız bir övgüsü olarak anlaşılamaz. Lukács bu eserlerinde zihin ve bedenin diyalektik birliğini vurgulamakta, gerçekliğin insan zihniyle anlaşılabilir/açıklanabilir olduğunu savunmakta, açıklayamadıkları toplumsal ya da doğal unsurları akıldışı olduğunu düşündükleri kategorilere izafe eden düşünürleri eleştirmektedir.

Lukács insanın ontolojik konumunu anlamak için temel ontolojik kategori olarak gördüğü “emek” ve “teleoloji” kavramlarını incelemeye özel bir önem verir. Ona göre doğada nedenselliğe dayalı birliktelikler ve süreçler varken teleolojiye yer yoktur. Emek faaliyeti ve onunla eşzamanlı olarak gelişen konuşma ile birlikte ileriye dönük tasarımlar yapılır ve bu tasarımlara (erekselliğe) uygun olarak emek süreci gerçekleşir. Lukács'a göre gelişmiş hayvanların bilişleri, nedensel-biyolojik bir kurallılığın uzantısıdır. İnsanlar ise hayvanlardan farklı olarak tasarımla emek faaliyeti yürütür, doğayı bu tasarımlara, “koyutlama”lara (*Setzung*) uygun olarak dönüştürürler. Düşünür, *Ontoloji*'nin “Emek” bölümü başta olmak üzere tüm bölümlerinde bu tezin çeşitli açılımlarını geliştirir.

Bu noktada Lukács'ın tezleri ile Yuvel Noah Harari'nin *Sapiens* (2011) kitabında geliştirmiş olduğu inceleme çerçevesi karşılaştırılabilir.²⁴ Harari insanın (“sapiens”) ikili gerçeklik içinde yaşadığını

²⁴ Yuvel Noah Harari, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*, çev. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rante.org>

söyler: Bunlar, nehirlerin, ağaçların ve aslanların “nesnel gerçekliği” ile tanrıların, ulusların ve şirketlerin “hayal edilmiş gerçekliği”dir. Harari böylece biyolojik olan (“nesnel gerçeklik”) ve biyolojik olanın ötesi (“hayal edilmiş gerçeklik”) arasında bir ayrım yapar, biyolojik alanın ötesini insan ile ilişkilendirir. Bu noktaya kadar Harari’nin yaptığı ayrım ile Lukács’ın doğal nedensellik ve teleolojik koyutlama arasında yaptığı ontolojik ayrım arasında paralellik kurulabilir: Gerek Lukács’a, gerekse Harari’ye göre insanlar bir yandan doğanın içinden doğru gelişirler, diğer yandan da kalıcı hale gelen bilişsel faaliyetlerde bulunarak doğadan uzaklaşırlar. Lukács’ın teleolojik koyutlamaların sürekli hale gelip insan faaliyetine etki etmelerine dair değerlendirmelerini hatırlatan bir şekilde Harari “hayal edilmiş gerçekliğin” bir “yalan” olmadığını ve dünya üzerine güç uyguladığını da söyler. Buna karşılık, Harari’nin çalışmasında, toplumsal olanın hangi alana dâhil olduğu konusunda bir belirsizlik vardır. Yazar şempanzelerin “alfa erkek”lerini Peugeot CEO’ları ile aynı kategoride değerlendirir, gerek şempanze gruplarının, gerekse CEO’ların etki alanının yaklaşık yüz elli kişi ile sınırlı olduğunu söyleyerek sosyal ilişkileri ve liderlik olgusunu biyolojik temelde açıklar. Sınıf aidiyetinin genetik olarak aktarılmadığını söylemesi de sınıf olgusunun temelini biyolojide aradığı gerçeğini değiştirmez. Hayal edilmiş olanı kendine özgü bir ontolojik alana yerleştirir, bunun toplumsal olanı nasıl güçlendirdiğini de anlatır, ancak onun toplumsal olan ile ilişki içinde nasıl doğduğu ile ilgilenmez. Kaldı ki ona göre biyolojik varoluşun ötesine geçmeyi mümkün kılan “bilişsel devrim”in doğuşu da biyolojik bir temele sahiptir: Bilişsel devrimi mümkün kılanın “genetik başkalaşma” olduğunu açıkça söyler. Şempanzelerin toplumsallığından insanlarınkini ayıran kriter Harari’ye göre dilin karmaşıklığından ibarettir. Hayvan “alfa”ları üreyerek soyu (biyolojik olanı) devam ettirirken, insan “alfa”ları “hayal edilmiş olanı” (örneğin dinleri ve şirketleri) devam ettirirler. Harari bütün bu anlatıda üretime herhangi bir yer tanımaz, hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da temel ikilemin “hayatta kalma ve üreme” olduğunu söyler. Dolayısıyla Lukács’ın doğa-insan ilişkileri tahlilinde üretim, yeniden üretim ve toplumsal işbölümü merkezî bir

öneme sahipken Harari üretim yerine hayatta kalmayı ve dili, yeniden üretim yerine üremeyi, sınıf yerine şirketi temel alır.

Lukács'ın insan-doğa ilişkisi üzerine geliştirdiği perspektif, Hannah Arendt'in (Lukács'ın büyük ihtimalle haberdar olmadığı) *The Human Condition* (1958, İnsanlık Durumu)²⁵ kitabında ortaya koyduğu çözümlemeye karşılaştırılabilir. Arendt bu kitapta emek (*labor*) ve iş (*work*) arasında bir ayrım yapar. İnsanların hayvanlarla paylaştıkları bir faaliyet olarak tanımladığı emek, doğanın kendi döngüsü içinde yer alan beslenme, barınma ve üreme gibi faaliyetleri kapsayan bir kategoridir. İş ise insanların doğaya müdahale edip zihinleriyle yaptıkları tasarımlara uygun olarak kalıcı ürünler oluşturma faaliyetleridir. Lukács'ın *Ontoloji*'sinde böyle bir ayrıma yer yoktur: Lukács'a göre insanların en "doğal" görünen beslenme, barınma ve üreme faaliyetleri bile hayvanların benzer faaliyetlerinden farklılaşmıştır. Dolayısıyla Arendt'in "iş" olarak adlandırdığı faaliyetleri yaparak insanlık özelliklerini kazanan insanlar, doğal-biyolojik özelliklerini muhafaza etmekle birlikte geri dönülemeyecek bir şekilde doğadan ayrılmışlardır. İnsanın insanlaşmasından itibaren tüm faaliyetlerinde biyolojik ve toplumsal olan ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir; (Arendt'in "emek" olarak adlandırdığı) beslenme ve üreme gibi faaliyetler de salt biyolojik niteliklerini kaybetmişlerdir. Lukács iki farklı emek türü (salt ihtiyaca dayalı emek ve dolayımlanmış, istek tatminine yönelik emek) arasında bir ayrım yaparak Arendt'inkine kısmen benzer bir yorum ortaya koyar, ancak Arendt'ten farklı olarak bu ikisini de toplumsal alanın parçası olarak görür.

Arendt'in sözünü ettiği üçüncü faaliyet türü olan "eylem", akıl sahibi bireylerin farklı kanaatlerini ve dünyaya verdikleri farklı anlamları ortaya koyarak başka insanlarla beraber yaptıkları kendiliğinden faaliyetlere verilen isimdir. Arendt eylemin iş ve emekle birbirine karışmaması gerektiği konusunda son derece titizdir; ona göre eylemin iş ile iç içe geçmesi, insan yaşamının tıpkı bir "iş" faaliyetinde olduğu gibi tasarlanmasını gerektirir. İşin emek haline gelmesi insanları yalnızca temel ihtiyaçlarını doyurmaya yönelik olarak hareket eden can-

²⁵ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2018.

hılar haline getirip bir bakıma hayvanlaştırır. Lukács'ın *Ontoloji*'de geliştirdiği çerçeve bu ayrımları yapmayı olanaksız kılar: Onun düşüncesinde insanların hayatta kalma faaliyetleri, üretim faaliyetleri ve kanaatlerini ortaya koyarak birlikte yaşama faaliyetleri birbirlerinden keskin bir şekilde ayıramayacak derecede iç içe geçmişlerdir ve bu faaliyetler sürekli olarak ilişki içindedirler. Dolayısıyla Arendt emeği doğanın nedensellik ve döngüsellik içinde, işi teleolojik tasarımlarla bağlantısı içinde, eylemi ise tasarımı kesinlikle dışlayan bir kendiliğindenlik içinde tanımlarken, Lukács tüm insan faaliyetlerinin hem doğayla belirli düzeylerde bir ilişkiyi, hem de insani tasarım unsurları ile kendiliğinden/rastlantısal olanı içerdiğini savunur.

Lukács *Ontoloji*'de insan bilincinin dış unsurlar tarafından mekanik bir şekilde belirlendiğini savunan teorilere karşı çıkar. Bu açıdan, varoluşçu filozoflar da dâhil olmak üzere öznenin özgür düşünme faaliyetini merkeze koyan düşünürlerle birleşir. Kaldı ki gerek Lukács, gerekse varoluşçu düşünürler kendi dönemlerinin olgu ve sorunlarından (örneğin sanayi kapitalizminin gelişmesini ortaya koyduğu yabancılaşma, anlam kaybı ve bürokratikleşme gibi gelişmelerden) hareketle ortak bir zeminde düşünürler; insanların nesnel şartlara tâbi hale gelmesi, anlam arayışının yitirilmesi gibi tespitlerde birleşirler. Buna karşılık “özne”nin konumlandırılması sözkonusu olunca ayrıştıkları temel noktalar vardır. Gerek Heidegger ve varoluşçular, gerekse Arendt insan faaliyeti, özne-nesne, insan-doğa, birey-toplum ilişkilerini dikkate alırlar, ancak esas çıkış noktaları eyleyen özne/insan/birey'dir. Varoluşsal düzlemde insan faaliyetlerini tarif eder, buradan hareketle öznelerarası ilişkiselliği ya da özne-nesne ilişkilerini kurarlar. Bu anlamda öznenin pozitif faaliyeti üzerinden, kendini ortaya koyması, var olması (ya da tam tersine, kendini ortaya koyma sürecinin yabancılaşma gibi bir nedenle sekteye uğraması) üzerinden bir inceleme yaparlar. Lukács ise (tıpkı Kosik, Marković ve Gaidenko gibi) Hegelci anlamda negatif bir insan faaliyeti anlayışına sahiptir. Onun çıkış noktası öznenin kendini ortaya koyması ya da koymaması değildir; özne-nesne, insan-doğa ve birey-toplum ilişkileridir. Bireylerin çoğulluğunu ve aktifliğini dikkate alsa da özneleri ilişkisellik üzerinden tanımlar. Arendt'in tarif ettiği insan faaliyetleri olan emek, iş ve

eylem (Max Weber'in ideal-tiplerini de hatırlatacak şekilde) insanların pozitif anlamda faaliyetleri üzerinden tarif ettiği varoluşsal alanlara tekabül eder. Lukács ise toplumsal gerçekliğe baktığında öncelikle insanlar-doğa arasında ve insanların kendi aralarında bir ilişkiler ağı görür; insan faaliyetlerini de bu ilişkisellik ağı içinde konumlandırır. Buradan hareketle, toplumsal varlığı incelerken birbirinden varoluşsal anlamda ayrı alanlar tespit etmez, toplumsal varlığı ontolojik bir bütünlük olarak değerlendirir ve bu bütünlüğün içsel ilişkiler ağı ile ilgilenir.

İçsel ilişkiler ağı içinde belirlenimlerin neredeyse sonsuz çoğulluğunu dile getirmesi, Lukács'ın anladığı şekliyle diyalektiği her şeyi tek bir nedenle açıklayan bir teori olmaktan da kurtarır. İnsanın aktif ve düşünen varlık olma özelliğini yoğun bir şekilde vurgular, böylece ilişkiselliğin bireyleri fuzulileştirmesine de izin vermez. Toplumsal varlığın temelinde insanın emek yoluyla doğayı dönüştürmesi olduğunu belirtip üretimi temel ontolojik kategorilerden biri olarak ele almasına rağmen, emek süreci ve üretim içinde öznel faktörün belirleyici bir öneme sahip olduğunu sürekli vurgular. Tam da bu nedenle bir yandan tüm insan faaliyetlerinin ontolojik bir temeli olduğunu belirtir, diğer yandan da bu temelin hem nedensellik unsurunu, hem de düşünsel/tasarımsal unsuru içerdiğini sürekli olarak vurgular. Dolayısıyla Lukács *Ontoloji*'de çizdiği perspektifle bir yandan insan faaliyetini doğa-insan ilişkisi üzerinde temellendirir, diğer yandan da insan faaliyetlerini tek yanlı olarak ekonominin ve/veya doğanın fonksiyonuna indirgemeyi reddeder.

Ontoloji, nedensellik ve öznellik ilişkisine dair fikirlerle birlikte, düşünce tarihi okumaları için bir metodoloji sunar. Lukács XX. yüzyılın ilk yarısında İkinci Enternasyonal ve Komünist Enternasyonal Marksistlerinin önemli bir kısmından farklı olarak felsefe tarihini basit anlamda materyalizm ve idealizm arasındaki mücadelenin tarihi olarak okumaz. İdealist metafizik ve diyalektik materyalizm arasındaki karşıtlığı nedensellik-teleoloji ikiliği üzerinden ele alır. İdealistler insana has bir özellik olan düşünme, tasarlama ve amaca göre hareket etmeyi (teleolojiyi) insanüstü bir varlığa ve/veya doğaüstü bir

kavrama izafe ederler. Mekanik materyalistler ise doğaya has mutlak nedenselliğin insan eylemleri üzerinde belirleyici olduğunu düşünür, böylece doğal özellikleri insanlara izafe ederler. Lukács'ın çizdiği genel çerçeveden hareketle şu sonuca varmak mümkündür: İdealizm görünürde doğaüstü varlıkların karşısında insanı küçültürken aslında akıl, tasarım ve üretim gibi insani özellikleri yüceltir, ancak onların insani niteliğini yok sayar. Mekanik materyalizm ise görünürde doğa karşısında insanı överken gerçekte insanlara özgü unsurların doğanın uzantısı olduğunu iddia ederek insanı doğaya tâbi kılar.

Sonuç

Bu yazının başında, *Toplumsal Varlığın Ontolojisine Doğru*'nun Marksist literatür içinde az okunup tartışılan eserler arasında yer aldığı belirtilmişti. Bu noktada, kısaca bu ilgisizliğin nedenlerine değinmek gerekiyor. *Ontoloji*'nin tamamlandığı ve ilk basımlarının yapıldığı 1970'li yıllarda düşünce tarihi içinde önemli bir dönüşüm süreci gerçekleşiyordu: Bu dönemde bir yandan yapısalcı düşünce okulunun özne-nesne diyalektiğine dayalı bir toplum ve tarih okumasını reddedip öznesiz bir tarih anlayışı üzerinden yapısal değişimleri incelemeye yoğunlaşan yorumları yaygınlık kazanıyor, diğer yandan da toplumsal varlığı maddi üretim (ve yeniden üretim) sürecindeki temelleriyle bütünlüklü olarak inceleyen yaklaşımlar reddedilerek insan faaliyeti özerk ya da bağımsız varoluşsal alanlar üzerinden incelenmeye başlanıyordu. Siyasal iktidar-toplum ilişkileri yerine iktidarın ya da politikanın özerkliğinin vurgulandığı; genel bir özne-nesne teorisi geliştirmek yerine belirli öznellik biçimlerinin dikkate alındığı; ontoloji gibi bütünlüklü bir felsefe dalının reddedilip tekil inceleme alanlarının merkeze alındığı bir dönemde Lukács'ın ilişkisel bütünlükten yola çıkan, tüm insan varoluşunu ve toplumsal varlığını yapı-özne ya da doğa-teleoloji ikiliği üzerinden okuyan yaklaşımı sol düşünce dünyasında muhatap bulamadı.

Ontoloji'nin tamamlanmasının üzerinden kırk beş yıl kadar süre geçtikten sonra, kitabın güncelliği üzerine yeniden düşünmek büyük bir anlam taşıyor. Lukács'ın bu eseri, çağdaş felsefede kapsamlı tar-

tışmalara konu olan zihin-beden ikiliği, kendiliğindenlik, nedensellik/olumsallık, toplumsal cinsiyet ve ekoloji gibi konularda Marksist perspektiften yeni soruların sorulmasına ve yeni yanıtların aranmasına ilham kaynağı olabilecek nitelikte çok sayıda açılım içermektedir.

1

HEGEL

HEGEL'IN YANLIŞ ve DOGRU ONTOLOJİLERİ

* Bu bölümü Ekrem Ekici çevirmiştir.

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

“CELİSKİLER YIĞINI ORTASINDA” HEGEL’İN DİYALEKTİĞİ

Klasik Alman Felsefesi, Kant’ın ontolojiyi teorik olarak reddetmesinden Hegel’in tam anlamıyla gelişmiş ontolojisine dek uzanan belli bir gelişmeyi sergilemektedir. Şüphesiz, Kant’ın ahlaksal pratiğinin hâlihazırda ontoloji alanına yöneliyor olmasının da gösterdiği üzere, bu reddiye hiç de mutlak değildi. Bu ilke Fichte’nin felsefesinde hakiki gerçekliğin biricik temeli haline getirilmişti ve bu gerçekliğin özü de etkin akıl tarafından yaratılmış olarak ve onunla özdeş olarak kavranıyordu. Klasik Alman felsefesi bu noktada bir kez daha Aydınlanmanın ontolojik sorununu devralmaktaydı –şüphesiz bu ikisi arasında her ne kadar Fransız Devrimi’nin Aydınlanmayı gerçekleştirmiş olması gibi bir uçurum duruyor olsa da. Aydınlanmanın devamından, ancak felsefi sorunsalın merkezî noktasını gene aklın ontolojik açıdan her şeye kadirliği oluşturduğu müddetçe söz edebiliriz. Hegel felsefesini şu ikili sınırlamayla ilişkisi dışında anlamak olanaksızdır: Fransız Devrimi’nin, daha özgül olarak da Devrim’in farklı tondaki Napolyoncu gerçekleşmesinin şekillendirdiği bir dünyada aklın egemenliği ve ontolojik önceliği. Devrimin bu tarzda gerçekleşmesi, tüm Avrupa’yı, karşısında Aydınlanmanın akıl krallığının, felsefi düşüncesinin merkezinin, doğrudan doğruya yıkılıp gitmek zorunda kalacağı yeni bir gerçeklik formunda gelişen burjuva toplumu ve bu toplumun içkin çelişkileri sorunuyla karşı karşıya bıraktı.

Bu yeni durum karşısında verilecek en basit ve en doğrudan tepki, aklın ontolojik geçerliliğini bütünüyle yadsımağıdır. Aklın yerine akıl-dışı'nı geçiren Romantikler, dünyadaki mevcut gidişatı çelişkili karakteriyle birlikte reddederek, geçmişe, güya hakiki ve henüz çelişki içermeyen bir uyum krallığına bir geri dönüş yolu aradılar. Bu yeni tarzdaki durumu mevcut çelişkilerin üstesinden gelecek hakiki bir akıl krallığına doğru giden bir geçiş aşaması olarak kavrayan düşünürler ise farklı bir tepki geliştiriyorlardı; sözgelimi Fichte kendi dönemini “tam bir günahkârlık çağı” olarak görmekteydi, fakat bu çağın ötesinde, gelecekteki hakiki bir akıl krallığı imgesinin parıldadığını düşünüyordu. (Aynı şekilde, büyük ütopyacılar da tamamen farklı yollardan geçerek, devrim sonrası durumun çelişkilerinden ileri gelen ve bir gelecek perspektifi olarak bu çelişkilerin gerçekten üstesinden gelineceğine işaret eden kapsamlı bir toplumsal-tarihsel dünya imgesi bulmaya çalışmışlardı.) Hegel'in bu iki uç arasındaki özel konumu, bir akıl krallığının tam da mevcut durum içerisinde var olduğunu felsefi olarak kanıtlamaya çalışmış olmasına dayanır –ki bu, çelişkinin Hegel'in düşüncesinde mantıksal ve epistemolojik olduğu kadar ontolojik açıdan da merkezî bir kategori olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır. Hegel büyük filozoflar arasında hiç de ilk bilinçli diyalektikçi değildi. Fakat çelişkinin, henüz Schelling'in ‘zihinsel götü’ kavramında olduğu gibi sadece şu ya da bu şekilde üstesinden gelinmek zorunda olan bir şey olduğunu değil de nihai ontolojik ilkeyi oluşturduğunu düşünmüş olmasıyla –Herakleitos'tan bu yana– ilktir. Aklın gerçekleşmesi olarak gerçek durumla birleşmiş felsefenin esası olarak çelişki, o nedenle, Hegel'in düşüncesinin temellerini oluşturmaktadır. Bu ikisinin birleşmesi, Hegel'de mantık ve ontolojinin daha önce bilinmeyen bir yakınlık ve yoğunluk içinde birlikte gelişmesi sonucuna yol açmıştır.

Bu, revaçtaki Hegel görüşüne uzun süre hükmetmiş olan şöyle bir görüntüye sebep olmuştur: Onun felsefesi akıl ile gerçekliğin daha önce hiç ulaşılmamış ve hiçbir sorunlu tarafı olmayan bir birleşmesini başarmıştır –burada Hegel'in tüm-mantıkçılığı [*Panlogismus*] konusundaki yaygın düşüncüyü hatırlamak yeterli olacaktır. İster çekici ister itici olsun bu birlik yakından bakıldığında dağılmaktadır; Marksizm daha baştan itibaren bu birliği bir sistem ve yöntem karşıt-

lığı olarak eleştirmiş ve “kafası üzerinde duran” Hegel’in idealizmini tersine çevirerek materyalist anlamda “ayaklarının üzerine” oturtmuştur. Hegel eğer bugün felsefi düşüncede ve gerçek dünyada canlı bir güç haline gelecekse, Marksist klasiklerin açmış olduğu yoldan ilerlemek gerekir. Hegel’i, bizzat Marx’ın Ricardo’yu ele aldığı gibi ele almamız gerekir: “Ustada [Ricardo], çelişkiler ‘yığınının’ ortasında, çelişkili fenomenlerden yeni ve anlamlı bir şey güçlü bir biçimde gelişmektedir.”¹ Bu “çelişkiler yığını” kendisini Hegel’de ilkin, *şimdinin* (*Gegenwart*) çelişkili karakterinin bilgisi olarak gösterir; sadece bir düşünce sorunu olarak değil, aynı zamanda bizzat bir edimsellik sorunu olarak, temel ontolojik sorun ortaya çıkar –bütün edimselliğin dinamik temeli olarak, dolayısıyla da sadece gerçekliğin değil, aynı zamanda bu gerçekliğe dair her rasyonel ontolojik düşüncenin de temeli olarak kavrandığı ölçüde, mevcut durumun çok ötesine işaret eden esasen ontolojik bir sorun. Dolayısıyla Hegel’in kendi döneminde çelişkinin etkili bir şekilde ortaya çıkması, Hegel açısından, inorganik doğadan başlayıp yaşam ve toplum üzerinden bu zirveye dek hızla ilerleyen diyalektik bir sürecin doruk noktasıydı.

Bu bize şimdiden “çelişkiler yığını”nın ilk uğrağını vermektedir. Diyalektik çelişkilerin dinamiği, Herakleitos’ta olduğu gibi genel bir oluştan (*Werden*) ibaret değildir, Cusanus’ta olduğu gibi dünyanın düşüncede kavranışının ardışık aşamaları da değildir; tersine, –eğer genç Schelling’in iç tutarlılığa sahip olmayan girişimlerini bir yana bırakacak olursak– diyalektik ardışıklık ile gerçek tarihselliğin ilk birleşmesidir. Bir tek bu şekildedir ki, diyalektik hâlihazırda tarihin gerçek bir aracı olmak gibi eskiden asla sahip olamayacağı ontolojik bir önem kazanmaktadır. Gene burada, bu felsefenin çelişkili aklı içerisinde “çelişkiler yığını”nın yeni bir uğrağı gün yüzüne çıkmaktadır: Gerçekte ulaşılmış akıl krallığı olarak *şimdiye* odaklanmak, bir yandan, (Fourier’deki gibi) –zorunlu olarak öznel olan– tüm öğeleri diyalektikten çıkarıp, diyalektiğin nesnel açıdan ontolojik karakterini vurgular. Bu aynı kavrayış, öte yandan, içerisinde derin ve çözülmez bir çelişkiyi gizlemektedir: *Şimdi* ancak geçmiş ile gelecek arasında bir köprü olarak hakiki bir ontolojik temel kazanabilir; ama *şimdi* eğer

¹ Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Stuttgart 1921, III, s. 94; MEW 26/3, s. 80.

diyalektiğin kendine özgü potansiyellerinin gerçekleşmesiyle, o zaman bu sürecin diyalektiğin gerçekleştirilmesiyle ve gerçekleştirilmesinin bir sonucu olarak sona ermesi gerekir ve bu ana dek gerçekliğin kendisinin ontolojik açıdan itici gücü olan şey, iç zenginleşmesine yönelik spesifik hareketi terk edip, salt bir kendini-yeniden-türetme uğrağı haline gelmelidir. Bir yandan, hep görelî bir tarzda da olsa, bu türden tekil süreçlerin var olduğu açıktır; yaşamın hem ontogenetik hem de filogenetik süreçleri, mutlak olarak değilse de önemli ölçüde benzer bir karaktere sahiptir.* Fakat öte yandan, bireysel örüntülerin varoluşuna hükmeden eğilimlere, hiçbir şekilde, bir bütün olarak gerçeklik süreci açısından genel geçerlilik verilemeyeceği de kesindir.

Bu ikilem ve bu ikileme kesin ve şaşmaz bir çözüm getirme girişi, tarih felsefesinde zorunlu olarak hep ortaya çıkar; örneğin, zaman açısından geriye ya da ileriye yönelik son derece değişik ütopyacı kavrayışlara sebep olmuştur. Bu ikileme verilen tepkilerle alakalı antinomiler şüphesiz ne homojendir ne de eşdeğerdedir. Geçmişteki bir durumu yeniden kurmayı hedefleyen ütopyalar özünde irrasyonalist bir karaktere sahip olmak zorundadır –şayet geriye yönelme, antik dönemin Rönesans'ta görünüşteki canlanmasında olduğu gibi, basitçe hayal gücünden, kendi temel amaçlarına ilişkin bir yanlış anlamadan kaynaklanmıyorsa. Eğer bu ütopyalar bilerek ya da bilmeyerek geçmişi canlandırmayı hedefliyorlarsa, zamanın ontolojik geri çevrilemezliğini yadsımak durumundadırlar, dolayısıyla da kendilerini rasyonel bir ontolojiyle daha baştan karşıtlık içinde bulurlar. Genellikle romantik çabalarda söz konusu olduğu üzere, eğer 'organik' olan model olarak alınıyorsa, bu çelişki daha da şiddetlenir, çünkü organik gelişmeyi en belirgin biçimde zamanın geri çevrilemezliği yapılandırır ve bu yüzden de iki temel ontolojik ilke birbirleriyle çözülemez bir antinomik ilişkiye girerler. Bundan kaynaklanan bir dünya görüşü olarak irrasyonalizm, bu antinomilerin üstesinden ancak düzmece-diyalektik ve sofist bir tarzda gelebilir; akla karşı yürüttüğü savaş, tam da bu türden çözülemez çelişkilerin gözden kaybolmasını sağlamak ve kâh şu kâh bu kavrayışı tamamen keyfî bir şekilde geçerli kılmak üzere tasarlanmıştır.

* Lukács *Ontoloji*'de türlerin oluşumunu anlatmak için 'ontogenetik', türler arası ilişkileri anlatmak için ise 'filogenetik' terimini kullanmaktadır –*Yayına hazırlayanın notu.*

Aydınlanmanın akıl krallığı konusundaki fikirleri hem genel felsefi açıdan hem de Hegel’in kendi temel kavrayışını anlamak açısından çok daha önemlidir. Aydınlanmaya göre akıl, doğanın ve toplumun varlığının ve oluşunun nihai ilkesidir. Felsefenin görevi, toplum ebedî ve değişmez doğa yasalarına denk düşsün diye, bu ilkeyi keşfedip işlemektir. Özü itibarıyla özdeş olan doğa ve aklın insanın toplumsal yaşamında pratik ve edimsel olarak örtüşmesi, böylece, *şimdinin* ontolojik bir karakteristiği değil, gelecekteki bir talep haline gelmektedir. (Aydınlanma tam olarak Fransız Devrimi için bir hazırlık felsefesidir, Hegel’de olduğu gibi onun sonuçlarının bir felsefesi değildir.) Gelgelelim burada da bu temelde çözülemez olan bir antinomi ortaya çıkmaktadır: Doğanın her şeye kadir oluşu göz önünde bulundurulduğunda, insan ve toplum doğadan nasıl ayrılabilirdi ki?

Bu antinomi, Aydınlanmanın doğa kavramının ontolojik açıdan muğlak olduğunu ortaya sermektedir. Doğa, bir taraftan, Galilei ve Newton’dan itibaren doğa bilimlerinde gerçekleşen büyük ilerleme anlamında tamamıyla nesnel, maddi, özerk ve yasalarla işleyen bir alan olarak kavranıyor ve böylece de doğanın incelenmesine dâhil edilmiş tüm teleolojik ve nihayetinde insan-merkezci kavrayışları radikal bir şekilde kapı dışarı eden bir dünya görüşü için sağlam ve sabit bir ontolojik temel sağlıyordu; doğa imgesi özünde halen mekanik ilkelere dayanıyor olsa da, teori bu sayede sağlam bir ontolojik temel üzerine oturtulabilmişti. Gelgelelim diğer taraftan, bu doğa kavrayışından doğrudan doğruya bir toplumsal varlık ontolojisi türetmek mümkün değildi. Kendisini Hobbes ve Spinoza gibi büyük öncülere dayandıran Aydınlanma ne pahasına olursa olsun hâlâ birleşik bir doğa ve toplum ontolojisi inşa etmeye çalıştığı ölçüde de doğa kavramı, Galilei’nin ve Newton’un kendiliğinden açık ontolojisinden hemen bir değer kavramına dönüşme eğilimine giriyordu. (Bu bütünleştirme geleneği geç antik döneme dek uzanmaktadır.) Çelişkili karakterini, değer olarak doğa kavramının sadece öznel bir ‘olması gereken’e değil, aynı zamanda benzer bir şekilde kendiliğinden nesnel bir toplumsal varlık ontolojisine de dayandığı olgusunun daha öte pekiştirdiği bu karşılıklı olarak birbirini dışlayan metodolojilerin bilinçsizce eşzamanlı olarak kullanılması, Aydınlanmacı dünya görüşündeki en derin uyuşmaz-

lıkların sorumlusudur: Her şeyden önce, doğanın materyalist irdele-nişinden tarihin ve toplumun idealist bir irdelenişine bilinçdışı, ama kaçınılmaz bir geçiş. Aydınlanma etiğinin rasyonel egoizminin, nesnel materyalist (mekanik materyalist) doğa kavrayışının bir devamı gibi görünmesi ve materyalist bir toplum öğretisinin öğelerini gerçekten de içeriyor olması hiçbir şekilde bu çelişkiyi azaltmaz, aksine daha da derinleştirir.

Bu kavrayışta, tüm bu çözülemez antinomilerden bağımsız olarak, Aydınlanma düşüncesinin gene de Rönesans'tan bu yana, eski aşkın, teleolojik ve teolojik ontolojinin yerini alacak bu-yanlı ve birleşik bir ontoloji kurmaya girişmiş eğilimlerin bir devamı ve uzantısı olduğu unutulmamalıdır. Bu projenin ardında, toplumsal varlığın ontolojisi-nin ancak bir doğa ontolojisi temelinde kurulabileceği gibi büyük bir fikir yatmaktadır. Tüm öncelleri gibi Aydınlanma da toplumsal varlı-ğın ontolojisinin temelini bir doğa ontolojisinde olduğunu fazla bir-leştirici, fazla homojen ve fazla doğrudan bir tarzda tasarladığı için başarısızlıkla sonuçlandı ve niteliksel farklılığa ilişkin ontolojik ilkeyi nihai birlik içerisinde kavramayı başaramadı. Doğa kavramı içerisindeki ontolojik boşluk, bu birlik içerisindeki ayrım ilkesini anlamak-sızın tutarlı bir ontoloji kurma olanaksızlığının bir görünüş tarzından başka bir şey değildir. O dönemde egemen olan mekanik materyaliz-min katı ve dogmatik birlik anlayışının bu ayrım açısından son dere-ce yetersiz olduğu açıktır. Diderot'nun toplumsal varlık içerisindeki gerçek bir diyalektik yönünde attığı önemli adımlar, onun bilinçli bir şekilde ilan ettiği kendi materyalizminin duruş noktasından, bir bakıma ancak *per nefas** ortaya çıkar ve toplumsal diyalektiğin kimi özsel uğraklarını, özellikle de doğadan yola çıkmanın sebeplerini ve dinamik zorunluluğunu keşfetmiş olmasına karşın Rousseau, dönemin materyalist ontolojisiyle bağını bilinçli bir şekilde koparmıştır –doğa, toplumsal ve hümanist ‘olması gereken’in merkezî kategorisi olarak, materyalist doğa ontolojisinden tümüyle koparılıp tamamen çelişkili bir biçimde de olsa giderek daha etkili bir şekilde idealist bir tarih felsefesinin odak noktası haline getirilmiştir.

* Yanlışlar içinde. Aslı *per fas et nefas* olan bu Latince deyim “doğrusuyla yanlışıyla” anla-mına gelir –*Ed. notu*.

Bu etkiler dizisini, Fransız Devrimi’ndeki Marat-Robespierre tarzı Jakobenler ile bağıntısı içinde ya da Alman Aydınlanmasının Herder veya Kant’taki seyri içinde izlememiz burada mümkün değil. Gönderme yapmamız kaçınılmazdı, çünkü Hegelci doğa ve tarih teorisi tam da devrim-sonrası dünyaya romantizm-karşıtı bir tarzda açıklık getirmeye çalışmış olduğu için kaçınılmaz bir şekilde bu sorunsalla ilişkilenecek zorunda kalmıştı. Burada, Hegel’in Rousseau ile olan iç tartışmalarının Herder ve Kant dolayımından ne ölçüde geçtiğini inceleme niyetinde değiliz; bununla birlikte, *Tinin Fenomenolojisi*’nde devrim-öncesi zihniyetin bir örneği olarak Diderot’nun *Rameau’nun Yeğeni*’ adlı eserine verilen belirleyici önemi de biliyoruz. Dahası, *Fichte’nin ve Schelling’in Sistemleri Arasındaki Fark*” adlı eserinde Hegel’in Reinhold’a karşı yürüttüğü polemik, onun gençken Fransız materyalizmini (özellikle Holbach’ı) genel olarak Alman idealizminin yaptığından tamamen farklı bir biçimde ve çok daha geniş bir tarihsel perspektiften hareketle değerlendirmiş olduğunu göstermektedir. Reinhold’un Fransız materyalizmini “Almanya’ya özgü olmayan bir kafa karışıklığı” olarak görmesine karşın, Hegel Fransız Aydınlanmasını ve Alman idealizmini, ‘kültürün yerelliği’nden dolayı tamamen farklı formlar almış olsalar da, paralel eğilimler olarak değerlendiriyordu; buna göre, [Aydınlanmanın] Fransız formu “nesnelin yerel ilkesinde ortaya çıkmıştı”, Almanya’da ise bu form “kendini ... genellikle spekülasyon olmaksızın ... öznel bir formda kuruyordu.”² İkinci ifade, Hegel’in dönemin Alman idealizmine Fransız materyalizmi karşısında herhangi bir diyalektik üstünlük atfetmemiş olduğunu göstermektedir; o böyle bir üstünlüğü yalnızca kendi felsefesinde ve –o dönemdeki– Schelling’in felsefesinde görüyordu. Hegel bu iki ulusal gelişme arasındaki antitezi incelemiş ve her ikisinde de dönemin ulusal gelişmeleri tarafından benzer bir koşullanmayı görmüştür. Tüm bunlara, Hegel’in sorunsalı ile bir bütün olarak Aydınlanma arasındaki bağıntı, belirleyici sorunlarda, açık bir şekilde görünsün diye değin-

¹ Diderot, Denis. Çev. Adnan Cemgil, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013

² Fichte, J., G., *Alman İdealizmi I: Fichte* (içinde), Doğu Batı Yayınları, Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güllü Ateşoğlu, İstanbul, 2006.

³ “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems”, *Hegel-Werke*, Frankfurt, 1970, cilt 2, ss. 119 vd.

memiz gerekti. Bütünü yeni sorunlar ve çözümler devrim-öncesi durum ile devrim-sonrası durum arasındaki zıtlıktan doğmaktadır.

Hegel'in doğa ontolojisini geniş bir bağlamda ancak daha sonra tartışabilecek durumda olacağız. Burada belirtilmesi gereken tek şey şu: Özünde idealist bir görünüm verilse de bunun Bellarmino'nun taleplerinin modern bir biçimde karşılanmasıyla ya da fenomen ve kendinde-şey antitezine dayanan Kantçı doğa felsefesiyle ortak hiçbir yönü bulunmamaktadır. Bir bütün olarak doğa, onyedinci yüzyılın büyük filozofları için olduğu gibi Hegel için de, insan-biçimli olmayan nesnelliğe sahiptir. İnsanın, toplumun ve tarihin gelişimi açısından hem ontolojik hazırlığı hem de temeli sağlayacak olan gerçekten de bütünsel kendinde-varlığı içindeki doğadır. Göreceğimiz üzere, Hegel böylece doğa ve tarih için nihayetinde birleşik bir ontoloji geliştirmeyi amaçlar ki, bu ontoloji içinde doğa, toplum için suskun ve amaç-sız bir temel ve tarih-öncesi teşkil eder. Bu bakımdan o, kendisinden önce en son Aydınlanmanın ifade etmiş olduğu modern çağın büyük ilerici geleneklerini devam ettirmektedir. Gel gör ki Hegel, doğaya yalnızca bir temel ve tarih-öncesi işlevi atfettiği için daha öteye ilerlemektedir; tarihin diyalektiği kuşkusuz doğrudan doğruya doğadan gelişse de niteliksel açıdan yeni kategoriler, ilişkiler ve yasalar zenginliği sergiler ki, onu doğadan türetmek ancak diyalektik ve genetik* anlamda mümkündür, içeriği bakımından –dolayısıyla da bu içeriğin özsel formları bakımından– ise doğanın çok ötesine geçer ve kendisini niteliksel açıdan doğadan ayırt eder. Aydınlanmanın konumundan ontolojik açıdan önemli bir ileri adımı temsil eden Hegel'in dünya görüşünde, model görevi görsün diye bir değer kavramı olarak yorumlanan doğanın muğlaklığına yer yoktur. (Hegel'in kavrayışındaki kaçınılmaz antinomilerin, doğa ontolojisi alanında bile, kendilerine özgü biçimde ne denli geriye dönük tutarsızlıklar barındırdığını ileride inceleyeceğiz.) Tüm bunlara karşın ilerleme belirleyicidir, çünkü Hegel'in tüm felsefesi, topluma ve tarihe, Aydınlanma felsefesinden daha dinamik ve daha tutarlı bir biçimde yönelmiştir; ayrıca bunun anlamı şudur ki, ontolojik varlık ile toplumsal ve ahlaksal 'olması gereken' arasındaki

* Lukács "genetik" terimini ontolojik ayrışmaları, ümeğin insanın doğadan ayrışmasını belirtmek için kullanmaktadır –*Yayına hazırlayanın notu.*

muğlaklığın ortadan kaldırılması kilit sorunların aydınlatılması açısından son derece büyük bir önem taşımaktadır.

Hegel’in felsefesinin, kendisini, kendi tarihsel *şimdi*sinin uygun bir kavranışında gerçekleştirmeyi amaçladığını daha önce belirttik. Bu, yalnızca, muğlak doğal ‘olması gereken’in ortadan kalkmasına değil, ayrıca her türden ‘olması gereken’ karşısında tamamen eleştirel bir ilişkiye de yol açmıştır. Hegel ‘olması gereken’in ‘olan’ karşısındaki her türden önceliğini reddetmişti. Bunun sağladığı şey, onun toplum ve tarih incelemesine salt dilek ve arzulardan üstün, dayatmacı bir nesnellik vermesi değildir sadece. Yeni ontoloji böylece daha şimdi-den ifade edilmiş olmaktadır; Hegel’in tüm düşüncesinin sırtlandığı proje de bu ontolojiyi uygun bir şekilde kavramaktır: Gerçekliğin bütün bir kategoriler sistemi içindeki merkezi ve en yüksek konumu; gerçek dünyanın olgusallığının öznel veya nesnel tüm diğer kategoriler karşısındaki ontolojik üstünlüğü. Bu ontolojik sorunu zaman zaman oldukça açık bir biçimde görüp tüm sonuçlarıyla kavramaya çalışmış olması, Hegel’in ne denli büyük bir düşünür olduğunu gösterir. Hegel’in çözülemez antinomilere yol açan sadece çelişkili ve genellikle de son derece tutarsız sonuçlar bulmuş olması da yine aynı şekilde onun tarih felsefesinin hem geçmişle hem de gelecekle katı bir karşıtlık içinde *şimdi*ye yöneliyor olmasıyla bağıntılıdır. ‘Olması gereken’in diyalektik eleştirisi, o nedenle, *şimdi*yle çağdaş olan bir ontoloji uğruna verilen bu belirleyici savaş açısında âdeta bir ön çarpışmayı oluşturmaktadır. ‘Olması gereken’in anlamı konusundaki bu mücadele, Hegel’in ömrü boyunca Kant’a karşı yürüttüğü polemikğin bir parçasıdır. İnsanın ontolojik konumuna hakiki (aşkın) bir gerçeklik veren tek şey, Kant açısından, bu ahlaksal ‘olması gereken’dir. İnsanın, onun teorisinde ötesine geçilmez biçimde verili olan fenomenler dünyasının üzerine yükselip, *homo noumenos* olarak, (aşkın) gerçeklikle ilişki kurabilmesi, ancak koşulsuz ve soyut bir ‘olması gereken’ olarak koşulsuz buyruğu yerine getirmesiyle mümkündür. Hegel açısından ise ahlakın bütünü, daha hakiki bir etiğe götüren insan pratiğinin bir parçasından ibarettir ve ‘olması gereken’in tek gerçek anlamı da insan iradesi ile ‘*varolan* herhangi bir şey’ arasındaki bir uyumsuzluğu ifade ettiği ölçüde söz konusudur; etik alanda irade, kavramıyla özdeş

hale gelir ve böylece ‘olması gereken’in merkezî konumu da pratiğin dünyasında bile alt edilmiş olur.³ Bu konumun engin doğruluğunu ve ortaya koyduğu o denli de engin soruları, ancak *Etik* çalışmamızda layıkıyla ele alabilecek durumda olacağız.

Bu aşamada şimdiden oldukça açıktır ki, Hegel’in felsefesinde doğru olan da sorgulanabilir olan da *şimdinin* onun ontolojisindeki merkezî konumuyla ilişkilidir. *Şimdi* içinde kendinde varolan şey etik alana uygun düşen bir form aldığı zaman, işte o zaman pratiğin öznesi ile bu öznenin özü arasındaki mesafe ve dolayısıyla da ‘olması gereken’ ortadan kaldırılmış, yani onun üstesinden hem nesnel açıdan hem özne açısından gelinmiş olur. Gelgelelim, Hegel’in *şimdiye* verdiği merkezî konum ontolojik açıdan savunulabilir bir konum mudur? Hegelciliğin çözülüşü Hegel’in ulaştığı sonuçların ve yöntemlerin sistematik eleştirisini gündeme getirdiğinden bu yana, bu sorunun esas olarak şu şekilde formüle edildiğini biliyoruz: ‘Tarihin sonu’. Bu sorun bağlamında Hegel’e yöneltilen eleştiride –ki, göreceğimiz gibi, özünde haklıdır–, Hegel’in doğal olarak ne *şimdiyi* ne de onun nihai karakterini kelimenin gerçek anlamında almasından –ki, bu saçma olurdu– ötürü, sık sık belli bir yanlış anlama ortaya çıkar. Tarih açısından herhangi bir sabit son öngörmemiş olduğunu görmek bakımından, örneğin Uexküll’e yazdığı 1821 tarihli mektupta, Rusya’daki geleceğe dönük sıradışı olasılıkları ayrıntılı bir biçimde ele almış olduğuna işaret etmek yeterli olacaktır.⁴ Gelgelelim tüm bunlara rağmen açıktır ki, Hegel’in tarih kavrayışında toplum, onun kendi çağında ideasına uygun hale gelmişti ve buna göre de bu noktanın ötesine temel bir ilerlemenin mantıksal açıdan olanaksız olduğunu göstermek gerekiyordu.

Bu konumlanış iki önemli ontolojik varsayıma dayanmaktadır. İlk olarak, tarih bireylerin ve insan gruplarının doğrudan doğruya teleolojik edimlerinden ibaret değildir –ki, bu haliyle bu tamamen doğrudur,– bu türden teleolojik projelerde, bireysel ve kolektif edimlerde hedeflenen şeye ilaveten başka bir şey daha ortaya çıkar; bu konum

³ *Rechtsphilosophie*, § 108, Ek; HW, cilt 7, s. 207. [T: *Tüzze Felsefesi: Anahatlarda Tüzze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2013, ss. 138-139.]

⁴ *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, 1953, cilt II, ss. 297 vd.

Hegel’in önemli ve birçok bakımdan da yeni bir keşfidir; fakat bu genel süreçten böylelikle ayrıca teleolojik bir hedefi gerçekleştirmesi de beklenir ve bu hedefe hâlihazırda Hegel’in kendi çağında esas itibarıyla ulaşılmıştır. Bu ikinci teleoloji, Hegel’in tarih teorisini *teodiseyle* ilgili eski kavrayışların arasına geri götürür; ileride birçok vesileyle göreceğimiz gibi, Hegel’in eseri tikel meselelerde çığır açıcı ve yeni fikirler sunarken, bütününde eski aşılmış fikirlerin zemininden kopma konusunda genellikle başarısız olur. Birinci varsayım ile yakından ilişkili olan ikinci varsayım ise gerçekleşmiş idea ile tarihsel *şimdinin* bu örtüşmesinin metodolojik olarak bir mantığa dayanıyor olmasıdır. İdeanın *şimdi* içinde gerçekleşmesinin ölçütü, herhangi bir türden vahye değil, Hegelci mantığın özel karakterine dayalıdır. Hegelci mantık daha en başından itibaren bir ontoloji meselesidir; yani sadece tek tek mantıksal kategorilerin gerçek varoluşla nihayetinde özdeş olduğu iddiası söz konusu değildir, aynı zamanda bunların bileşim ve ardışıklığının, hiyerarşik düzenlerinin de gerçekliğin ontolojik bileşimine tamı tamına denk düştüğü varsayılmaktadır. Hegel’in sisteminin ve yönteminin temel bir sorunu olan bu mantıkla ontoloji ilişkisi sorununa ileride ayrıntılı olarak geri döneceğiz; burada sadece şuna işaret etmemiz gerekiyor: Hegel’in mantığının bütün planı öyle bir şekilde tasarlanmıştır ki, bu mantığın İdea’da zirveye ulaşması kesin olarak belirlenebilir bir noktayı temsil etmez, yani aynı düzey, bölge, vb. terk edilmeden üzerinde bazen tözsel hareketin mümkün olduğu bir yüzey gibi değildir. ‘Saf’ denen mantığında Hegel, İdea’ya giden yoldaki farklı aşamaları (varlık, öz, kavram) ele alır, yapılarına göre bunları birbirinden ayırır ve kavramın mantıksal-ontolojik dünyasına dair şu belirlenime ulaşır: “Kavramın hareketi, bir bakıma, salt bir oyun olarak görülecektir: Ortaya koyduğu başkası gerçekte bir başkası değildir.”⁵ Bu noktada mantıksal ve tarihsel ontoloji arasındaki paralellik hemen ortadadır: İdea ile *şimdinin* örtüşmesi, o nedenle, Hegel açısından hareketin, basitçe yadsınması anlamına değil, özünde artık belirleyici değişiklikler içermeyecek bir sistem içerisindeki geçişlere indirgenmesi anlamına gelir.

⁵ *Enzyklopädie*, § 161, Ek; HW, cilt 8, s. 309. [T: *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* 1: *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2014, s. 254.]

Tarihin sonu kavrayışındaki antinomi şüphesiz böylelikle çözülmüş olmaz. Burada Hegel'in *şimdinin* sosyo-ontolojik bir belirlenimini hedeflediğini ve buna, önemli tarihçilerin çalışmalarıyla desteklenen felsefi bir formülasyon vermek istediğini göz önünde bulunduracak olursak, bu antinominin keskin ve çözülemez karakterinde bir azalma dahi söz konusu değildir. Burada söz konusu olan şey, genel ontolojik anlamda, dolayısıyla özel olarak da doğa ontolojisinde, sözcüğün güçlü anlamında alınan *şimdinin* ancak gelecekle geçmiş arasındaki, aynı anda koyulan ve ortadan kaldırılan, yitip giden bir geçiş-noktasından başka bir şey olamayacağıdır. Bilimde fenomenleri kavrayabilmek için zamanın çok daha kesin bir şekilde ölçülmesi gerekliliği, bu zaman kavrayışının temelde doğru olduğunu gösterir. Gelgelelim bu, 'naif realizm'in savunduğu, zamanın ontolojik doğasına ilişkin doğru kavrayışın bir sonucundan ibarettir; (ölçülecek şeye karşıt olarak) ölçme, kendinde zamanın varlığını hiç örselenmeden bırakan bir bilgi kategorisi olarak kalmaya devam eder. Başka her bilgi gibi bu ölçme sürecinin de toplumsal varlık temelinde ortaya çıktığını ve bu alandaki spesifik fenomenler açısından dahi büyük bir önem kazandığını söylemeye gerek bile yok. Bununla birlikte, tikel bir *şimdideki* sosyo-tarihsel görünüşlerin bütünlüğünü bu türden ölçümler vasıtasıyla kavramak da mümkün olmayacaktır. Hegel'in bizzat kendisi, uzay, zaman, madde ve hareket kompleksini, doğa felsefesi açısından asli gerçeklik olarak nitelemiştir. "Madde, Uzayda ve Zamanda gerçek olan şeydir. Fakat bunlar, soyut olduklarından, kendilerini burada İlk sunmak zorundadırlar...", bu da kompleksler ile bu kompleksleri oluşturan unsurlar arasındaki doğru ilişkiye dair hâlihazırda bir ipucu sunmaktadır.⁶

Bu soyutlama, sosyo-tarihsel örüntülerin çok daha karmaşık ilişkilerinde, daha yüksek bir düzeyde bizzat formları değiştiren dinamiklerle, hareketle zıt ve yakından ilişkili gibi görünmelidir. Pratikte ilgili görünüş tarzı hem dolaysızlığı içinde hem de tüm dolaylı formlarda hareketin ve hareket ettirilenin yapısına bağlı olduğu için, *şimdi*, bu yapının herhangi bir özsel ve algılanabilir değişime uğramadığı ya da uğramıyor gibi görüldüğü bir durum olarak, toplumsal varlığın onto-

⁶ *Enzyklopädie*, § 261, Ek; HW, cilt 9, s. 60.

lojisi açısından ancak göreceli bir kalıcılık taşıyabilir. Tarihsel anlamda *şimdi*, böylece bir dönemin bütününe, hatta bir çağa genişletilebilir; hiçbir zaman doğrudan çok fazla sözcükle ifade etmese de Hegel'in *şimdiyi* bu anlamda anladığı konusunda şüpheye yer yok. Anlamdaki bu değişiklik hem geleceği hem geçmişini toplumsal varlık içinde kapsamaktadır. Bu türden bir *şimdi* içinde, geleceğin tohumlarından ve geçmişin tortularından anlamlı bir biçimde söz edebilir ve bunlara gerçek bir pratik anlam yükleyebiliriz. Fakat burada söz konusu olan şeyin toplumsal varlığın nesnelliğinin spesifik formları olduğunu hiç unutmamak gerekir, ki bu spesifik formlar ne kadar dolaylı olurlarsa olsunlar ontolojik açıdan nihayetinde ayrılmaz bir biçimde zamanın fiilen geçmesine dayanırlar. Doğa hâlihazırda belli bir analogi sunmaktadır. Örneğin jeolojide görebileceğimiz ve muhtemelen astronomide de saptanabileceği üzere, formların çağlara ve dönemlere sahip bir tarihi olabilir. Burada da bu dönemler ve çağlar madde ve hareketin yapısal dönüşümleri ve yapısal değişmezlikleriyle ilgilidir. Ancak *şimdinin* kendine özgü şekilde vurgulanışı bu bağlamda ortaya çıkmaz. Bu, toplumsal varlık içinde, insanların yapısal bir durum ya da değişimden kaynaklı olarak farklı davranışlar göstermelerinin ve dolayısıyla da kendi pratiklerinin temeline geri tepki vermelerinin ontolojik sonucudur. Eğer bu türden yapıların dolaylı bir bileşeni olarak bizzat zamanla olan bu ilişki düşünce içinde keyfi bir şekilde keskinleştiriliyorsa, o zaman grotesk modern zaman kavramlarına ulaşırız –bu kavrayışların Bergson'dan Heidegger'e dek uzanan gelişimini daha önce açıklamıştık.* Aslına bakarsanız, bu kavramların başlangıç noktası, bundan böyle, nesnel zamanın hâlihazırda doğal olarak öznel bileşenler içeren bu sosyo-tarihsel dönüşümlerinden ibaret değildir, tersine bunların bireylerin şahsi yaşamına daha öte uygulanışdır. Bu türden bir zaman kavramı eğer ontolojik açıdan doğru ve hakikiymiş gibi ortaya konuyorsa, bu durumda zamana ait tüm nesnel karakteristikler zorunlu olarak baş aşağı durmaktadır.

Gerçekleşmiş İdea ile *şimdiyi* Hegelci yakınlaştırmamızın kimi felsefi yönleri böylelikle kısaca açıklanmış olsa gerek. Bu kavrayışın ken-

* Bkz. *Aklın Yıkımı: Cilt II*, çev. Ayşen Tekşen, İstanbul, 2006, s. 115-116. – *Yayına hazırlayanın notu.*

disi sosyo-tarihsel olarak koşullanmıştır ve burada ortaya çıkan anti-nomilerin gerçek kaynağını da bu temeldeki (Hegel'in bununla olan içsel çelişkili ilişkisiyle birleşmiş) çelişki oluşturmaktadır. Söz konusu olan şey, Almanya'nın Napolyon dönemindeki ve Napolyon-sonrası dönemdeki durumudur. *Tinin Fenomenolojisi*'nin tarih felsefesi, en baştan alıp Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nden geçerek klasik şiir ve felsefenin, Goethe ve Hegel'in Almanya'sına dek uzanır. Tarihsel gelişimi sona erdiren bölüm (bunu, bütünün 'anımsama' içindeki zihinsel özetlenişi takip eder), Fransız Devrimi'nin ve onun Napolyoncu akıbetinin Alman toprağında nasıl tine dönüştüğünün bir betimlenişidir. İdea'nın ideal tarihsel örtüşmesini, birleşmesini ve kendine-ulaşmasını meydana getiren de işte bu problemdir; burada yalnızca bu ilk büyük eserin dilsel ihtişamıyla değil, aynı zamanda ilerlemekte olan büyük bir atılım döneminin yansımasıyla da karşılaşırız –bu dönemde, Hegel'in Jena'da at sırtında görmüş olduğu ve bütün Alman perişanlığını silip atmak üzere uğramış gibi görünen 'dünya ruhu' rehberlik etmektedir. Bu fikirler *Mantık Bilimi*'nde parıltısını şimdiden önemli ölçüde kaybetmiş ve bayağılaşmıştır ve Hegel'in, İdea=şimdi eşitliğinde, Napolyon'un yerine III. Friedrich Wilhelm'i geçirmek zorunda kalması ölçüsünde daha da bayağı hale gelmiştir. Fakat –her ne kadar daha sonraki liberalizmin suçladığı gibi o kesinlikle hiçbir zaman Prusya devletinin resmî filozofu olmamışsa da– kişisel olarak daha da muhafazakârlaştığı zaman, Hegel'in tarih teorisi gerçek tarih ile sancılı bir karşıtlık içine girmiştir. Temmuz Devrimi* sırasında, “aksi durumda olsaydı geçerli olacak her şeyin sorgulanır hale gelmiş gibi görüldüğü bir kriz”den söz eder.⁷ Hegelciliğin çözülüşünü, en yakın öğrencilerinden biri olan Eduard Gans'ın Temmuz Devrimi coşkusu başlatmıştır.

Hegel'in felsefesinin kaderi açısından büyük önem taşıyacak olan bu özel problem, hiç şüphe yok ki hâlihazırda bu felsefenin kendine özgü çelişkilerinin karakterine işaret etmektedir; Hegel'in tek tek kimi iddialarını, metodolojik konumlarını, vb. doğru, kimilerini ise

* Fransa'da 27-29 Temmuz 1830'da gerçekleşen devrimle birlikte Bourbon hanedanı devrilmiş, dönemin liberalleri tarafından desteklenen Orléans hanedanından Louis-Philippe Fransa kralı olmuştu. – *Yayına hazırlayanın notu*

⁷ Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin, 1844, s. 416.

savunulamaz görmenin mümkün olmadığını göstermektedir. Hegel’in sisteminde ‘diri’ ve ‘ölü’ olan açık biçimde birbirinden ayırt edilemez; tersine, Hegel’de doğru olan ve yanlış olan şeyler ayrılmaz biçimde iç içe geçip birleşmiştir. Bunları birbirinden ayırma, onun düşüncesi-nin nerede bir gelecek felsefesine işaret ettiğini ve nerede bir çıkmaza saplanıp kaldığını gösterme işini, ayrı ayrı her bir özel ana problem açısından başarmak gerekir. Şimdiden incelemeye başlamış olduğumuz İdea ve *şimdi* yakınlaşmasında durum hâlihazırda böyledir. Engels’in sistem ile yöntem arasındaki karşıtlığa yönelik eleştirisi, bu durumda bu ayrımın nasıl gerçekleştirileceği konusunda doğru bir işaret sunmaktadır. Hegel’in sisteminin duruş noktasına göre *şimdi*, toplum ve devletin ideal ve mantıksal bir uyumunu sergiler ve bu-nun ahlaki pratik bakımından sonucu da, mevcut gerçeklikle İdea uzlaşmış gibi görüldüğü için, soyut ‘olması gereken’in tüm otantik anlamını kaybetmesidir. Bununla birlikte, metodolojik açıdan, yani bu uyumun temel bileşenlerinin kendine özgü diyalektiği açısından, uzlaşmaz çelişkilerin bir kördüğümüyle karşılaşmaktayız. Bu çelişkiler doğrudan doğruya Hegel’in felsefesinin en ilerici yönlerinden birinden kaynaklanmaktadır. Ondokuzuncu yüzyılın başında –Steuart ve Smith’ten Ricardo’ya dek– klasik İngiliz iktisadının sonuçlarını kendi tarih felsefesine dâhil etmekle kalmayıp, aynı zamanda bu ikti-sadın keşfetmiş olduğu nesnellikleri ve ilişkileri kendi diyalektiğinin organik bileşenlerine dönüştürmüş olan ilk önemli düşünür Hegel’di. O nedenle Hegel, *şimdi* hakkında tarihsel bağlamda konuşmayı ola-naklı kılan şeyin temeli olarak modern burjuva/sivil* toplumun yapı ve dinamiğinin önemi konusunda az çok açık bir kavrayış sergiler. Hegel’in fenomenleri somut bir biçimde kavramada öncellerinin ge-risinde ve hatta büyük ütopyacıların daha da gerisinde kalmış olması bu durumu esas olarak değiştirmez, özellikle de bu keşiflerden felsefi sonuçlar çıkarabilme yeteneğindeki tek kişi Hegel olduğu ölçüde hiç değiştirmez. (Fourier de şüphesiz aynı şeyi yapmıştır, fakat onun ge-nellemeleri öyle ayrıksıydı ve kategoriler teorisinin genel Avrupa’daki gelişiminden öyle keskin bir şekilde uzaktı ki, bu zamana dek etkisiz

* *Bürgerliche Gesellschaft*, ‘burjuva toplumu’ ve ‘sivil toplum’ olarak ikili bir anlam taşınak-tadır –Yayına hazırlayanın notu.

kalmışlardır; Fourier'nin *şimdiye* dair iktisadi ve toplumsal kavrayışındaki kategorilerin felsefi bir analizi ve eleştirisi, ondokuzuncu yüzyıl felsefesi tarihi bakımından bugün en önemli görevlerden biridir.)

Hegel'in *şimdi* kavrayışı, bu nedenle, sivil toplumla devlet arasındaki çelişkiye ve bu çelişkinin aşılmasına dayanır. Daha önce tartışmış olduğumuz çelişkililikle burada, alakalı ama farklı bir formda, bir kez daha karşılaşırız. Hegel burjuva toplumun gerçekçi bir betimlenişinden hareket etmektedir ve bu toplumun dinamiğini, doğrudan doğruya bireysel davranışın tesadüflerinden doğan düzenliliklerde görmektedir; Hegel bütün bu alanı, doğru bir biçimde, tikellik alanı, bireyler bakımından göreceli evrenselliğin alanı olarak düşünür.⁸ Burjuva devletin evrenselliğinin artık bu alanın içkin diyalektiğinden geliştirilmesi gerekmektedir; Hegel'in şu dedikleri doğrudur: "Ama tikellik ilkesi kendini bağımsız bir şekilde bütünlüğe geliştirerek evrenselliğe geçmektedir," ne var ki hemen ardından şunu da ekler: "Hakikatine ve pozitif edimselliğine tanınan hakka yalnızca orada ulaşır."⁹ Bu da hâlihazırda, burjuva toplumla burjuva devlet ilişkisinin tek-yanlı ve mekanik bir tarzda, devletin mutlak ve ideal üstünlüğü olarak kavrandığına işaret etmektedir. İlk bakışta bu, Hegel'in kavrayışının tarihsel açıdan koşullanmış bir sınırlılığından ibaretmiş gibi görünecektir, zira bizzat klasik iktisatçılar bu gerçek-dünya ilişkisini çok daha uygun bir biçimde kavramış olsalar da, kendi kategorilerinin tarihsel karakterinin hiçbir şekilde farkında değillerdi, daha ziyade bu kategorileri akla tekabül eden biricik formlar olarak alıyorlardı. Bu bakımdan, iktisadi açıdan oldukça geri kalmış bir ülkenin filozofu, iktisadi öğrendiği ustalarından üstündü. Hegel burjuva toplumun kategorik karakteristiği olarak aldığı bu tikelliğin şimdiki çağın spesifik bir özelliği olduğunu, daha kesin bir dille söylemek gerekirse, antik *polis*le –ki burada, tikellik "etik yozlaşmanın bir istilas ve bu dünyanın nihai çöküş nedeni olarak ... görünüyordu"¹⁰– tam bir karşıtlık içinde, çağdaş toplumsal formların temeli ve taşıyıcısı olduğunu açık bir şekilde görmüştü. He-

⁸ *Rechtsphilosophie*, § 181, Ek; HW, cilt 7, ss. 338 vd. ve § 184, Ek; HW, cilt 7, ss. 340 vd. [*Tiize Felsefesi*, s. 219, 220-221.]

⁹ *A.g.e.*, § 186; HW, cilt 7, s. 343. [*Tiize Felsefesi*, s. 223.]

¹⁰ *A.g.e.*, § 185; HW, cilt 7, s. 341. [*Tiize Felsefesi*, s. 221-222.]

gel’in kavrayışının kendine özgü sınırlılıkları, sivil toplumdan devlete geçişte, sivil toplumun devletle ilişkisinde daha açıktır. Genç Marx, bir felsefi materyalist olmadan çok önce, Hegel sistemindeki bu çelişkiyi açık bir biçimde görmüş ve bunu şöyle ifade etmişti: “[Hegel] argümanını sivil toplum ile siyasal devlet ayrımı (modern bir fenomen) varsayımına dayandırmış ve bunu *İdea’nın zorunlu bir uğrağı*, Aklın mutlak hakikati olarak gösterme yoluna gitmiştir... Devletin mutlak olarak evrensel çıkarını sivil toplumun tikel çıkar ve gereksinimleriyle karşı karşıya getirmiştir. Tek kelimeyle; her adımda devletle sivil toplum arasındaki *çatışmaya* dikkat çekmektedir.” Antinominin diğer yönü ise “onun *sivil ve siyasal yaşam* ayrımının *olmamasını* hedeflemesidir. ... *Zümre ögesini* [*ständische Element*] bu ayrımın ifadesine dönüştürür, fakat aynı anda da bunun –varolmayan– bir özdeşliği temsil ettiği varsayılır.”¹¹

Bunu basitçe Hegel’in kendi zamanındaki Prusya devletiyle bir uzlaşması olarak görmek sağlıklı olur ve Marx’ın eleştirisindeki temel noktayla çelişir. Hegel özellikle de sivil toplumun temeli olan iktisadi yaşamı, Ricardo’yu anımsatan bir ‘siniklik’le ele alır. Hegel üzerine olan kitabımda¹² bu sorunu ayrıntılı olarak ele almış olduğumdan, burada *Hukuk Felsefesi*’nden yapılacak tek bir alıntı yeterli olacaktır: “Dolayısıyla açıktır ki, aşırı zenginliğe karşın sivil toplum yeterince zengin değildir, yani aşırı yoksulluğu ve aşırı yoksul bir ayaktakımının oluşumunu dizginlemeye kendi öz kaynakları yeterli gelmez.”¹³ Genç Marx bu sorunu da tamamıyla nesnel bir tarzda, Hegel’in metodolojisinin merkezî odağından ilerleyerek ele almıştı. Bundan ötürü, Marx’ın düşünce zincirinin en önemli yönlerini burada uzun uzadıya aktarmak zorunlu görünmektedir:

Aile ve sivil toplum *kendilerini* devlete dönüştürürler. İtici güç onlardır. Oysa Hegel’e göre, onlar gerçek *İdea* tarafından *üretilmektedir*; devleti oluşturmak üzere onları bir araya getiren şey kendi yaşamlarının seyri değil, onları kendisinden ayırt etmiş olan *İdea’nın yaşamıdır*. Dahası, bunlar bu *İdea’nın* sonlu evresidir; varoluşlarını

¹¹ MEGA, I. 1/1, s. 489; MEW 1, s. 277. [T: *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 2009, ss. 108-109.]

¹² Lukács, *Der junge Hegel*, Werke, cilt 8, 3. bs., Neuwied-Berlin, 1967.

¹³ *Rechtsphilosophie*, § 245; HW, cilt 7, s. 390. [T: *Tüze Felsefesi*, s. 267-268.]

kendi tinlerinden farklı bir tine borçludurlar; kendi kendilerini belirlemezler, tersine başka bir şey tarafından belirlenirler; bundan ötürü, “sonluluk” olarak, “gerçek İdea”nın *sonlu evresi* olarak tanımlanırlar. Varoluşlarının hedefi bizzat bu varoluşun kendisi değildir; aksine, İdea “kendi realitesinin üzerine yükselip sonsuz gerçek tin olarak kendi için hale gelmek üzere” kendisini bu öncüllerinden sıyrır. Başka bir deyişle, ailenin doğal temeli ve sivil toplumun yapay temeli olmaksızın siyasal devlet varolamaz. Bunlar onun *sine qua non*’larıdır;* fakat hal böyleyken, koşul koşullanmış olan olarak, üretici de ürün olarak koyulmaktadır ... Gerçeğin kendisi salt bir fenomen haline gelir, gel gör ki İdea’nın bu fenomenden başka hiçbir içeriği de yoktur. Ayrıca, İdea’nın “sonsuz gerçek tin olarak kendi için olmak” gibi mantıksal bir hedeften başka bir hedefi de yoktur. Bu paragrafta *Hukuk Felsefesi*’nin ve genel olarak Hegel’in felsefesinin bütün gizeminin sergilendiğini görüyoruz.

Hegel’in sisteminin yapısı bakımından bunun şöyle bir sonucu söz konusudur:

Geçiş, o halde, ailenin *tikel* doğasından, vb. ve devletin *tikel* doğasından değil, *özgürlük* ve *zorunluluk* arasındaki *evrensel* ilişkiden kaynaklanmaktadır. *Mantık*’taki Öz alanından Kavram alanına geçişte de birebir aynı sürecin işlediğini görüyoruz. *Doğa Felsefesi*’nde de İnorganik doğadan Yaşama aynı geçişi gözlemlemek mümkündür. Kâh şu alana kâh bu alana bir ruh kazandıran hep aynı kategorilerdir. Mesele, bireysel somut belirlenimlere uygun düşen soyut belirlenimleri keşfetmekten ibarettir.

Marx tüm problemi şöyle özetler: “Felsefe Şeyin mantığıyla değil, mantığın Şeyiyle ilgileniyor. Mantık devlete bir kanıt sağlamıyor, tersine devlet mantığa bir kanıt sağlıyor.”¹⁴

Marx’ın dili, günümüz okuruna, hatta yeni-Kantçılık’la yetişmiş okura çok basit gelebilir: Hegel’in geliştirdiği mantık, olgulara denk düşmek bir yana, olguları ihlal eden bir mantıktır. Diyalektiğe karşı bugün halen bütünüyle ortadan kalkmamış olan yaygın önyargılar genellikle bu tür olgunlaşmamış ve yüzeysel argümanlarda destek bulmaktadır. Gerçekteyse durum, aynı şekilde açık ve basit olsa da

* olmazsa olmaz, –Ed. notu.

¹⁴ MEGA, I. 1/1, ss. 407 vd.; MEW 1, ss. 207 vd., 209, 216. [T: *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, ss. 16 vd., 19, 29.]

bambaşkadır. Başka bir deyişle, Hegel’in mantığı skolastik anlamda bir mantık, formel bir mantık olmayıp, mantık ile ontolojinin ayrılmaz bir zihinsel birliğidir –yukarıda aktarmış olduğumuz eleştirel açıklamaları yazarken Marx, bunu kendiliğinden açık saymış ve üzerine tek söz etmeye bile gerek görmemiştir. Hegel’le ilgili durum şöyledir: Bir taraftan, hakiki ontolojik ilişkiler uygun zihinsel ifadelerini mantıksal kategorilerin formlarında bulmaktadır, diğer taraftan ise bu mantıksal kategoriler basitçe düşünce belirlenimleri olarak kavranmazlar, tersine bunların Tinin kendine-ulaşma yolundaki aşamalar veya adımlar olarak, gerçekliğin dinamik bileşenleri olarak anlaşılmaları gerekir. O nedenle, daha şimdiden karşılaşmış olduğumuz ve sonra gene karşılaşacağımız temel antinomiler, iki ontolojinin çatışmasından doğmaktadır; bu iki ontoloji, Hegel’in sisteminde, bilinçli bir şekilde ortaya konmuş olarak, kabul edilmemiş bir mevcudiyete sahiptir ve birbirini değişik şekillerde etkilemektedir. İki aykırı ontoloji konusundaki bu karışıklığın temeli, felsefe tarihi göz önünde bulundurulduğunda, her ikisinin de aynı somut gerçeklikten kaynaklanmasında yatar. Hegel’in merkezi felsefi deneyimi devrim-sonrası gerçekliğin ehemmiyetine dairdir. Aydınlanma filozofları nasıl ki feodal-mutlakiyetçi dünyanın dönüşmesinin zorunlu olarak bir akıl krallığı yaratacağına derinden inanmışlarsa, aynı şekilde Hegel de en büyük zihinlerin uzun süredir hayalini kurdukları bu idealin tam da kendi *şimdi*sinde gerçekleşmeye başladığına kanaat getirmişti. *Tinin Fenomenolojisi*’nin Önsöz’ünde yazdığı gibi:

Çağımızın bir doğuş zamanı ve bir geçiş dönemi olduğunu görmek zor değildir. İnsanın tını, şimdiye dek egemen olmuş eski düzenle ve eski düşünme biçimleriyle bağlarını koparmış olup, bunların tümünü de geçmişin derinliklerine gömülmeye bırakma ve kendi dönüşümünü başlatma düşüncesindedir.¹⁵

Gelgelelim Hegel, pek çok ünlü çağdaşı gibi, hiç de bir hayalci, fantezici veya projeci değildi; o, Aristoteles’ten bu yana belki de hiçbir düşünürde eşi benzeri görülmemiş, güçlü ve kapsamlı bir gerçeklik algısına sahip, hakiki gerçeklik için yanıp tutuşan bir filozoftu. Onun

¹⁵ *Phänomenologie*, HWA, cilt II, s. 10; HW, cilt 3, s. 18. [T: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2016, § 11, s. 26.]

özenli felsefî ilgisini uyandırmamış neredeyse hiçbir tekil gerçeklik alanı ya da gerçeklik bilimi yoktu; bununla birlikte, olguların kendisinin özümsemişinde Hegel'in dikkatinin odak noktasını, olguların kategorik inşası oluştuyordu. Hegel böylece, kapsamlı bilgisini geliştirmenin yanında, tüm nesnelerin, ilişkilerin ve süreçlerin çelişkili yapısının ve dinamiğinin de giderek daha yoğun bir biçimde farkında olmuştu. Asli çelişki bizzat *şimdinin* sunduğu çelişkiydi: Fransız Devrimi ve İngiltere'deki sanayi devrimi ve ayrıca bu ikisi ile geri kalmış ve parçalanmış, ancak hâlihazırda şiddetli bir zihinsel atılımla nitelenen dönemin Almanya'sı arasındaki çelişki. Düşünce tarihinde ilk defa kendisini, Hegel'in esas itibarıyla dinamik ve süreçsel yönteminde, çelişkiler içinde hareket eden evrensel bir tarihselliğin bilgisinde ifade eden Hegel'in çelişkiler mantığına yol açan şey, bu değişik çelişkili olguları ve eğilimleri olgusalılıklarının birliği içinde kavrama girişimidir. Gerisinde daima derinden rasyonel bir şeyin işlediği, sıklıkla bahsi geçen, kavramların "Bacchus şölenini"¹⁶ meydana getiren de budur: Düşüncedeki, kavram, yargı ve tasımdaki hareket herhangi bir nesnenin, ilişkinin ya da sürecin yoğun sonsuzluğunun zihinsel yanından ibarettir. Düşüncenin süreç karakteri yalnızca tüm gerçekliğin süreç karakterinin bir sonucudur. Bilimsel ve felsefî bilgi, "tam da nesnenin kendi yaşamına çekilmek" demektir.¹⁷ Bunun nedeni şudur ki, "somut bütünün kendisinde ulaşılan şey, salt sonuç olmayıp, ulaşma süreciyle birlikte sonuç"tur ... "çıplak sonuç yönlendirici eğilimini gerisinde bırakmış olan sistemin cesedidir."¹⁸ Bu, tamamen yeni bir ontoloji doğrultusunda büyük bir adımı temsil etmektedir. Hakiki gerçeklik burada somut bir oluş olarak ortaya çıkar ve doğuş da (*Genesis*) herhangi bir nesnelliğin ontolojik türeyişidir; bu canlı önkoşul olmadan, bozulmuş bir katılık olarak kalacak ve kavranması hiçbir şekilde mümkün olmayacaktır. Hegel'in erken dönem gelişimini sonlandıran büyük eseri olan *Fenomenoloji*, bu fikirleri tüm yönleriyle ortaya koymaktadır. Engels daha önce isabetli bir biçimde, insanın ontogenetik ve filogenetik gelişiminin dinamik birliğini kavramsal

¹⁶ A.g.e., HWA, cilt II, s. 37; HW, cilt 3, s. 46. [T: *Tinin Görüngübilimi*, § 47, s. 46.]

¹⁷ A.g.e., HWA, cilt II, s. 42; HW, cilt 3, s. 52. [T: *Tinin Görüngübilimi*, § 53, s. 51.]

¹⁸ A.g.e., HWA, cilt II, s. 5; HW, cilt 3, s. 13. [T: *Tinin Görüngübilimi*, § 3, s. 22.]

düzeye yükselten ilk kişinin Hegel olduğunu söylemişti.¹⁹ Hegel’in yeni ontolojisinin merkezî sorunlarıyla ikinci kısımda ayrıntılı bir biçimde ilgilenecek olduğumuzdan, Hegel’in felsefe yapma tarzındaki bu içsel eğilimin bir örneğini sunmak açısından burada bu değerlendirmeler yeterlidir.

Hegel’in ikinci ontolojisi olarak tasvir ettiğimiz şeyin, birincisinden bağımsız bir şekilde ortaya çıktığını ve içsel açıdan ayrı kaldığını ileri sürmek hatalı bir abartı olurdu. Aksine, her iki ontoloji de maddi ve genetik açıdan ve hatta toplumsal ve kavramsal açıdan aynı kaynaktan doğmuşlardır ve bu gerçekliğin her bir nesnel formunun nasıl tam da tarihsel gelişimin dinamik ve diyalektik süreci yoluyla genetik açıdan üretilmiş olduğunun açıklanmasıyla, bu gerçekliğin zihinsel fethi ve birleşmesi olarak birbiriyle ilişki içindedirler. Hareket noktası gene Hegel’in şu temel sorusudur: Dünyanın devrim-sonrası *şimdi*-sinin nasıl akıl krallığının gerçekleşmesi olabileceği ve gerçek çelişkilerinde bile onun nasıl böyle görülmek zorunda olduğu. Burada da büyük bir fikir, Aydınlanmanın çabaladığı ve kendi düşüncesi içinde inşa ettiği en iyi şeyin önemli bir çağdaş uzantısı iş başındadır. Aklın ve doğanın birliği konusundaki Aydınlanmanın tutarsız fikrini Hegel’in terk ettiğini, ama bunu onun en önemli yönünü, yani akıl krallığının gerçek etkinlik içindeki insanların bizzat kendi orijinal ürünü olduğu düşüncesini feda etmeden yaptığını görmüştük. Aydınlanmanın merkezî bir konuma yerleştirdiği –tam da bu kavrayış için model sunan iktisadi eylemde takılıp kalmış olan– rasyonel egoizmin yerine, Hegel’in insanın tutkularını geçirmiş olması (Aydınlanmayla bir bağ burada da yok değildir), bu insansal bu-yanlılığı hiçbir biçimde ortadan kaldırmamış olduğu gibi, tersine genişletmiş, derinleştirmiş ve daha somut bir hale getirmiştir. “O halde, eyleyenlerin çıkarı olmaksızın hiçbir işin başarılmamış olduğunu ileri sürüyoruz; ve –eğer çıkara tutku denebilirse... *tutku* olmaksızın *Dünya’da hiçbir büyük işin* başarılmamış olduğunu kesin bir şekilde söyleyebiliriz.”²⁰ Burada

¹⁹ Engels, *Ludwig Feuerbach*, Wien-Berlin, 1927, s. 20; MEW 21, s. 269. [T: *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, s. 15.]

²⁰ *Die Vernunft in der Geschichte*, Leipzig, 1927, s. 63; 12, s. 37 vd. [T: *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabaalçı, 2014, s. 92-93.]

sözü edilen insanlığın genişliği, kapsamı ve derinliği, Aydınlanmanın genellikle buna ulaşamamış ve zaman zaman da ona sofistیک bir temel vermiş olsa da zaten çaba gösterdiği bir şeydir; bu girişim Hegel’de bile yaklaşık bir karakter taşımaya devam eder ve özellikle de yoğunluk ve içsellik bakımından çok yönlü bir gelişim geçirmez. Ne var ki, Hegel’in insan dünyasını bu-yanlı ve öz-yaratım olarak kavrama ve resmetme çabası gene de şimdiye dek bu yönde üstlenilmiş olan en uzun erimli ilerlemedir.

Hegel’in ikinci ontolojisi diye belirttiğimiz şeyin kökleri de bu dünya görüşünde bulunmaktadır. Tüm çatışmalarıyla birlikte doğa, Aydınlanma düşüncesi için ne ise, gene tüm içsel çelişkileriyle zihin ya da tin [*Geist*] (İdea, akıl) de Hegel için odur. Bunlar, her şeyden önce, Hegel’in, kendi dünyasını yaratma ve kavrama sürecinde bizzat insanın kendi oluşumunun hareket ettirici ve hareket ettirilen çelişkileri olarak –yani sürecin kavranışındaki çelişkiler değil, bizzat sürecin çelişkilerinin kavranışı– gördüğü şeylerdir. (Bu ilkinı tartışmaya başlayacağız.) *Fenomenoloji*’de Hegel, insanın içsel yönelimi ile kısmen doğal olarak verili olan, kısmen de insanın kendi etkinliğinin ürünü olan çevre arasındaki etkileşimden doğan insan bilinci sürecini; bilincin nasıl daha yüksek bir düzenin benzer bağıntılılıklarının bir sonucu olarak özbilinç aşamasına geliştiğini ve bu insansal gelişim sürecinin nasıl insanın temel özgünlüğünün belirleyici ilkesi olarak tini meydana getirdiğini betimler. Tinle birlikte ve dolayısıyla şüphesiz ona götüren yol ve onu inşa eden diyalektik ilkelerle birlikte, Hegel’in ontolojik yöneliminde amaçlanmamış başka çelişkiler de ortaya çıkar: Tinin bizzat kendi kavranışında yatan içsel çelişkiler.

Bu çelişkinin kökleri insanla toplum arasındaki ilişkide yatar. Hegel insana tin olarak ontolojik açıdan özerk bir form vermeye çalıştığı içindir ki nesnel hakikatten ayrılmaz, zira toplumsal varlık –kendinde ne olursa olsun– gerçekte belirli insanların bireysel bilincinden bağımsız bir varoluşa ve bireye göre daha üst düzey bir özerklikle belirleyen ve belirlenen bir dinamığe sahiptir. Fakat bu, söz konusu dinamığın hareketinin bireysel edim ve tutkuların, vb. spesifik bir sentezi olduğu gerçeğini değiştirmez, çünkü bunlar doğrudan (fakat

ancak doğrudan!) bireysel bilinçten kaynaklanıyor olsalar da onların nedenleri ve sonuçları gene de bireyin bizzat düşündüğü, hissettiği ya da amaçladığı şeylerden açık bir biçimde ayrıdır. Eğer bu yapı ancak toplumsal bir bağlam içinde varolabilen bireysel bilinç durumunda hâlihazırda mevcutsa, değişik bireysel edimlerin, ister tek tek birbirlerini desteklemeyi amaçlasınlar ister birbirlerine karşı yönelsinler, toplumsal bir hareket yaratmak üzere ayrılmazcasına iç içe geçtiği yerde niteliksel açıdan daha yoğun bir şekilde mevcuttur. Bundan dolayı, bir toplumsal varlık ontolojisinin duruş noktasından, bu bütünlüğe, bireysel edimlerin bu dinamik ve çelişkili ilişkisine *sui generis** bir varlık atfetmek tamamen meşrudur.

Hegel özellikle de *Fenomenoloji*’de, birey ile toplum arasındaki bu ayrılmaz karşılıklı bağıntı konusunda tümüyle açıktır:

Bu töz [tin] keza her birinin ve herkesin eylemiyle yoğrulup yaratılmış olan ve onların birliğini, benzerliğini ve anlam özdeşliğini oluşturan evrensel iştir [*Werk*]; çünkü o öz-varoluştur, kendidir, eylemdir. Töz olarak tin, sarsılmaz kendiyile-aynılık, kendiyile-özdeşliktir; kendi-için, öz-varoluş ve öz-belirlenimli olarak [*Fürsichsein*] ise sürekliliği ayrık unsurlara çözüldür, iyiliğin kendini feda eden ruhudur; içinde her birinin kendi özel işini yerine getirdiği, evrensel tözün sürekliliğini parçalayıp ondan kendi payına düşeni aldığı müşfik özsel doğadır. Özün bireysel formlara bu çözüldüğü tam da tüm ayrı ayrı bireylerin ayrı ayrı eylem ve ayrı ayrı kendilik yönüdür; etik tözün, sonuçta ortaya çıkan evrensel tinsel varlığın hareket eden ruhudur. Bu töz tam da *kendide* çözülen bir varlık olduğundan cansız bir öz olmayıp, aksine edimsel ve canlıdır.²¹

Tözün kendi kendine dayanan tözselliğinin burada şimdiden aşırı vurgulanmış olması, tin olarak adlandırılmış toplumsal formun doğru orantılarını gene de yok etmez. Hegel *Tarih Felsefesi*’nde, hayvansal yaşamı niteleyen doğal ilişkilerin dolaysızlığının geri çekilmesini toplumsal varlığın özsel yönü olarak, bireysel insanın tine katılmasının özsel yönü olarak vurgularken de ayaklarını gerçek dünyanın zeminine basmaktadır. “Tin özünde kendi etkinliğinin sonucudur: Etkinliği,

* kendine özgü, –Ed. notu.

²¹ *Phänomenologie*, HWA, cilt II, ss. 328 vd.; HW, cilt 3, ss. 325 vd. [T: *Tinin Görüngübilimi*, § 439, s. 269.]

dolaysız, yalın, yansımamış varoluşun ötesine geçmektir –bu varoluşun olumsuzlanması ve kendine geri dönüş.”²² Kuşkusuz, *Tarih Felsefesi*’nin daha sonraki gelişiminde ve özellikle de *Hukuk Felsefesi*’nde, tin formu zaman zaman, hatta sıklıkla fetişleşmiş ve katılaşmış bir hal alır; bireylerin etkinliği ile olan dinamik bağlarından –ki, genetik açıdan belirleyicidir– kopar ve tamamıyla kendisi için varolan bir özbi-linç haline gelir, yapının (özellikle de sivil toplumun) spesifik bileşenleri tinin evrenselliği içinde bütünüyle ortadan kalkmış gibi görünür ve toplumun ve tarihin gerçek diyalektiğinin yerini, kendine-dayanan saf tinin kavramsal formlar diyalektiği alır.

Şimdi eğer nasıl oldu da Hegel’in tarihsel diyalektiği bu şekilde katılışp bozuldu diye soracak olursak, daha önce Hegel’in ikinci ontolojisi olarak tarif ettiğimiz sorunlar kompleksine gelmiş oluruz. Aydınlanmanın resmettiği ilişkiler için ve kendi sisteminin bütünü için bir temel oluşturan doğa ilkesi, ne kadar içsel çelişkilerle dolu olursa olsun, sistemi oluşturan nesnellikleri ihlal etmek zorunda değildi, fakat toplumsal fenomenleri bu doğa kavrayışından kesin bir şekilde türetmenin maddi olanaksızlığı, bu doğa görüşünün (mekanik) materyalizminin, toplum alanında, bilinçdışı ve dolayısıyla da felsefi açıdan yetersiz bir idealizme dönüşmesine yol açmak zorundaydı. Hegelci Tin, ancak yeni güçlükler ve çelişkiler yaratma pahasına bu güçlüğü ortadan kaldırmıştır. Bunun gerektirdiği ontolojik tersine çevirmenin tartışmalı karakterini daha sonra ele alacağız: Aydınlanma (mekanik) materyalizmden idealizme ilerlemek durumundayken, klasik Alman felsefesi de homojen ve birleşik bir doğa ve toplum resmi oluşturabilmek için doğa bilgisini bile idealizmin felsefi diline taşımak zorunda kalmıştı. Böyle bir felsefi sistematikleştirme yönünde ilk önemli adımları Fichte ve Schelling attı; Hegel’in giriştiği sistemde dolaysız biçimde yeni olan şey ise yeni ontolojiye mantıksal bir temel kazandırma işini üstlenmiş olmasıydı. Başka bir yerde ayrıntılı olarak göstermiş olduğum gibi,²³ bu, klasik Alman felsefesinde yeni bir uğraktır; Kant, Fichte ve Schelling, oldukça farklı değerlendirmeleri olsa da, formel mantığı devralmışlar, fakat ontoloji tarzında söylemeleri ge-

²² *Die Vernunft in der Geschichte*, Leipzig, 1927, 35, s. 2; 12, s. 104. [T: *Tarihte Akıl*, s. 80.]

²³ Lukács, *Der junge Hegel*, ss. 541 vd.

reken şeyi, esas olarak bu mantıktan bağımsız olan felsefî terimlerde ifâde etmişlerdi; mantık diyalektik bir formda yeni bir biçimde şekillendirilmiş olarak ancak Hegel’le birlikte yeni ontolojinin taşıyıcısı haline geldi.

Bu eğilim, Hegel’in eserinin daha başında, kendini şimdiden belirgin bir biçimde göstermektedir. Hegel, Fichte’nin felsefî eğilimlerine karşı Schelling’in eğilimlerini, Kant ve Fichte’nin öznel idealizmine karşı nesnel idealizmin ilk teorik manifestosunu savunarak programatik açıdan Spinoza’nın kavrayışına geri döner.²⁴ Ondan ismiyle değil de sadece “eski bir filozof” diye söz etse de, bu polemikte Spinoza’nın bir önermesi belirleyici bir yer tutmaktadır: (Öznel olanın) “fikirlerin düzen ve bağıntısı”, (nesnel olanın) “şeylerin düzen ve bağıntısıyla aynıdır.” Her şey sadece *tek* bir bütünlüğün içindedir; nesnel bütünlükle öznel bütünlük, doğa sistemiyle akıl sistemi bir ve aynı şeydir; öznel bir belirlenime tam da aynı nesnel belirlenim karşılık gelmektedir.”²⁵ Spinoza’ya bu geri dönüş, Kant’ın bilgi teorisini düşünce tarihindeki salt bir bölüme indirgemek adına tasarlanmıştır. Spinoza’nın orijinal konumu doğal olarak sonraki sorunsalı ancak *in nuce** içermekteydi; dünyanın yüce dogmatik ve statik birliği, kendi uygun düşüncesini taşıyan her şeyle birlikte, özdeşliğini koşulsuz olarak belirleyecekti. Ancak Aydınlanmanın *mimesis*** teorisyledir ki, öznel ve nesnel uğraklar, refleksiyonun kendi gerçek nesnesiyle maddi ve biçimsel örtüşmesi olarak epistemolojik açıdan yeniden birleştirilmek üzere, kesin bir şekilde birbirinden ayrıldı. Hegel burada Kant’ın bilgi teorisine saldırıyor olduğu ölçüde, modern bir idealist olarak (antik dönemin idealizmi *mimesis*le henüz birleştirilebiliyordu) Kant’ın ve Fichte’nin epistemolojik ve ontolojik öznelciliğine karşı açık bir *mimesis* teorisi ortaya koyamazdı, daha ziyade buna karşı Schelling’in açtığı yolu ilerleterek özne ve nesne özdeşliğini seferber etmek zorundaydı. “Doğa eğer özne ve nesne değil de sadece madde ise, o zaman

²⁴ Spinoza, *Ethik* II, Propos. VII. [T: Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürtüşken, İstanbul: Alfa, 2014, s. 114.]

²⁵ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, HW, cilt 2, s. 106.

* nüve, çekirdek halinde, –Ed. notu.

** Eski Yunancada taklit, öykünme. Lukács bunu epistemoloji bağlamında ‘yansıma’ anlamına gelecek şekilde kullanıyor, –Ed. notu.

ona dair hiçbir bilimsel inşa mümkün değildir, çünkü bu, bilen ve bilinenin bir ve aynı olmasını gerektirir.”²⁶

Özne ve nesne özdeşliğiyle birlikte, Hegel’in ikinci ontolojisi dediğimiz şeyin, tartışmalı karakteriyle birlikte, ortaya çıktığı noktaya ulaşmış bulunuyoruz. Zira nasıl ki Aydınlanmanın mekanik *mimesis* öğretisi gerçek dünyada öznenen bağımsız olarak varolan nesnelerin öznedeki doğru bir yansımalarını açıklayamıyorsa, özdeş özne ve nesne teorisi de amaç edindiği özne ve nesnenin birleşmesine ulaşabilmek için temel ontolojik olguları ihlal etmek zorunda olan felsefi bir mitedir. Bu teoriye dair, en azından bazı çekincelerle de olsa, ağır bir yargıda bulunurken, onun bilgi açısından yeni yollar açmış olan ilerici yanını gözden kaçırmamamız gerekir. Spinoza’ya yapılan gönderme aslında tesadüf değildir: Öznenin nihai bu-yanlılığı, gerçek nesneler dünyasıyla ayrılmaz ilişkisi ve dünyaya ilişkin uygun bir kavrayışın bu-yanlı iki gerçekliğin karşılıklı bağıntısından doğması; tüm bunlar burada felsefi bir mit formunda ifade edilmiş olmalarına rağmen, Kant’ın aşkınsal öznelcilik epistemolojisinden çok daha güçlü bir biçimde nesnel gerçekliğe yönelmiştir –her ne kadar bu, pratik empirik düzeyde bir manipölasyon pratiğine izin vermiş olsa da. Klasik Alman felsefesinin –felsefe tarihi açısından– ve özel olarak da Hegel’in trajedisini, hem materyalizmin mekanik yönünün hem de Kantçı idealizmin aşkınsal öznelciliğinin üstesinden gelmeye çalışırken, özne ve nesne özdeşliğini koyutlamak ve böylece de gerçekçi bir ontolojinin duruş noktasından kendi içinde dayanaksız olmasının yanı sıra, pek çok bakımdan geçmişte kalmış ve aşılmış bir döneme, antitez noktasında materyalizm ile idealizm arasındaki farklılaşmanın Aydınlanma döneminden itibaren olduğu gibi henüz yeterince gelişmemiş olduğu bir döneme, ait bir konuma geçmek zorunda kalmış olmasıydı.

Hegel’in Spinoza’ya yaptığı başvurunun, Spinoza’nın kendi döneminde ortaya koymuş olduğu orijinal teze kıyasla kaçınılmaz bir şekilde daha tartışmalı olmasının bir nedeni budur. Fakat bu, birbirleriyle ilişkili çeşitli nedenlerden dolayı, Hegel’in durumunda çok daha tartışmalı hale gelmiştir. Bu nedenlerden ilki şudur ki, Spinoza’nın

²⁶ A.g.e., s. 106.

“*more geometrico*” tasarlanmış durağan felsefesinden alınmış olan, şeylerin ve fikirlerin düzen ve bileşiminin özdeşliği [düşüncesi], Hegel’de tarihsel ve dinamik bir karakter alınca, orijinal modelinde olduğundan çok daha fazla aykırılıklarla yüklü hale gelmiştir. Özellikle de fiziksel nesnellikleri ve bunlar arasındaki karşılıklı bağıntıları, o dönemin doğa bilimi sonraki tarihlerde mümkün olduğundan çok daha ‘geometrik’ bir düzen içinde görebiliyor olduğu için, bu “*more geometrico*” olgusu, gerçeklikle gerçekliğin yansıması arasına Spinoza döneminde olanaklı olan, zayıf da olsa ontolojik bir ışık tutmuştur. Fizik henüz Hegel’in döneminde belirleyici bir dönüşümden geçmemiş olsa da, kimya biliminin doğuşu, biyoloji alanındaki keşifler, vb. doğa imgesini Spinoza’nın çağındaki doğa imgesinden zaten bir hayli uzaklaştırmıştı. Toplumsal fenomenleri ele alma biçimleri arasındaki zıtlık ise daha da belirgindi. Spinoza’da muğlaklığa yer bırakmayacak kadar mantıksal, etik temelli ve son derece açık olan doğru ile yanlış, gerçek ile sahte, iyi ile kötü, vb. ayrımı, Fransız Devrimi’nin ardından daha dinamik ve tarihsel bir karakter kazandı; bu kompleksi son derece belirleyici bir şekilde ve son derece kapsamlı ve derin bir biçimde bilinçli bir soruna dönüştürmüş olması, önemli çağdaşları karşısında Hegel’in hiç de azımsanamayacak bir başarısıdır. Henüz Schelling’le belli bir ittifaka işaret eden yukarıda alıntıladığımız metinde, Hegel pekâlâ Spinoza’ya başvurmuş olabilir ve öznellik ile nesnelliğin bu ilan edilmiş birliğini genel metodolojik bir hareket noktası olarak almış da olabilir; fakat daha bu erken dönem metninde bile, özne ve nesne özdeşliğine doğru daha ileri adımlar atmak ve yeni ve dinamik bir bilginin baş döndürücü aydınlığı karşısında, nesne ile onun *mimesisi* arasındaki niteliksel ontolojik heterojenliğin algılanamaz olduğu eski alacakaranlığın dağılıp gittiği bir alana girmek zorundaydı.

Özdeş özne-nesnenin gelişimini ve bu gelişiminin iç zorunluluğunu, kısa da olsa sunmanın yeri burası değil. Şu anki görevimiz, bu kavrayışın Hegel’in ontolojisi açısından ne gibi sonuçlar taşıdığını göstermekten ibaret. Burada bile Hegel’in Schelling’den çok daha temkinli ve gerçekçi olduğunu belirtmeden geçmemek gerekir. Schelling’e göre doğa ile insan dünyası arasındaki fark şuydu: Özdeş öz-

ne-nesne doğada bilinçsizdir, insanın dünyasında ise nesnelliğin, nesnelliğin bağıntılarının, hareketlerinin, vb. bilinçli taşıyıcısıdır; buna karşılık Hegel, doğada herhangi bir türden etkin, öznel ilke kabul etmez. Bu öncelikle Schelling'in ilerisine doğru atılmış büyük bir adımdır, çünkü –göreceğimiz gibi, ontolojik olarak yanılısamalı bir temelde de olsa– doğanın öznesiz, her türden öznelliğe bütünüyle kayıtsız bir varoluş tarzında ele alınmasını olanaklı kılmaktadır. Buna göre, doğa bilgisi söz konusu olduğu kadarıyla, “doğa nesnelerini kendi hallerine bırakarak ve kendimizi onlara uyarlayarak, onlardan geri dururuz.”²⁷ Bu, Romantik doğa filozoflarının tersine, bir bütün olarak doğaya dair ve doğa bilgisinin olanağına ve kipliğine dair, bilimsel araştırmanın herhangi bir tikel sorunu konusunda nesnel, insan-merkezcilikten arınmış bir yönteme hiçbir şekilde asli bir engel çıkarmayan bir kavrayışın önünü açmaktadır. (Hegel'in kendisinin bunu o dönemde mümkün olan düzeyde başarıp başaramadığı ya da ne ölçüde başardığı sorusu, bu incelemenin kapsamını ve mevcut yazarın yetkisini aşmaktadır.) Kesin olan şudur ki, Kantçı kavrayış modern, doğa-bilimsel bir incelemeyi ne kadar dışlıyorsa, bu temel kavrayış da onu ancak o kadar dışlar –şu önemli ontolojik ayrımla ki, bilginin nesnesi Kant için fenomenler dünyasından ibaretken, Hegel'de gerçek varlığın kendisidir.

Özdeş özne-nesnenin kendine-ulaşma noktasına dek gelişiminin ontolojik hiyerarşisinde en aşağı yeri, doğal olarak, doğa alır. “Doğa kendini *başkalık* formundaki İdea olarak sunmuştur. İdea kendisinin olumsuzu ya da *kendine dışsal* olduğu için, Doğa bu İdea (ve onun öznel varoluşu olan Tin) karşısında salt dışsal değildir; daha ziyade gerçek şudur ki, *dışsallık* Doğa olarak Doğa'nın var olduğu kendine özgü karakteri oluşturur.”²⁸ Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde söylediği gibi, “Doğa Kavramın sıklığına bağlı kalıp onu sergileyemez ve kör irrasyonel [*begrifflos*] çeşitlilik içinde taşkınlık edip durur, ki bu onun güçsüzlüğüdür.” Bunun Hegel'in doğa kavrayışı bakımından son derece geniş kapsamlı sonuçları olmuştur. Yukarıda alıntılanan pasajın hemen ardından Hegel, bunları son derece açık ve keskin

²⁷ *Enzyklopädie*, § 246, Ek; HW, cilt 9, s. 16.

²⁸ *A.g.e.*, § 247; HW, cilt 9, s. 24.

biçimde ifade eder: "Çoklu doğal cinsleri veya türleri, tinin kendi tasarımları içindeki değişken düşlerinden daha fazla bir şeymiş gibi saymamak gerekir. Gerçekte ikisi de her yanda Kavramın izlerini ve işaretlerini gösterir, fakat Kavramın özgür öz-dışsallık yanı olduklarından onun sadık bir kopyasını sunmazlar. Kavram, farklılığını, *hiçliğin* soyut yönünden daha fazla bir şey olarak alınmaması gereken kendine-dayanan türülülük, dış zorunluluk, olumsuzluk, heves, sanı şekline özgürce terk edebildiği içindir ki mutlak güçtür."²⁹ Hegel'in doğa felsefesinin bu başlangıç noktasının sonuçlarını burada ayrıntılarıyla incelemeyi amaçlamıyoruz ve zaten mümkün de değil. Hegel açısından doğanın tarihselliğini algılayıp tanımayı olanaksız kılan şeyin, onun sisteminin ihtiyaç duyduğu bu ontolojik doğa belirleniminin spesifik karakteri olduğunu belirtmek yeterli olacaktır. Kendisinin bizzat toplum alanında çığır açan bir tarihsellik teorisi yeni olsa da, evrim teorisinin hâlihazırda dolaşımda olmasına ve Almanya'da Goethe ve Oken, Fransa'da Lamarck ve Geoffroy de St. Hilaire gibi Hegel'in çağdaşlarının bu teorinin yerleşmesi yönünde şimdiden çoğu şeyi başarmış olmasına rağmen, Hegel bu soruna kayıtsız kalmak şöyle dursun, genel olarak problemin kendisini temelden reddetmiştir.

Eksik ve formsuz olandan başlayan evrimin yolu şöyledir: Başlangıçta sıvı öge ve suyla alakalı yaşam formları vardı ve bitkiler, polipler, yumuşakçalar ve nihayet balıklar bu sudan evrimleşti; ardından balıklardan kara hayvanları evrimleşti ve son olarak da bu kara hayvanlarından insan ortaya çıktı. Bu tedrici değişim fikrinin bir açıklama olduğu söyleniyor; Doğa Felsefesinden kaynaklanan bir kavrayıştır ve halen gelişme halindedir. Fakat tüm teoriler arasında anlaşılması en kolay olan bu niceliksel farklılık olsa da gerçekte hiçbir şeyi açıklamaz.³⁰

Bu şekilde ortaya çıkan son derece tartışmalı hiyerarşi içindeki doğanın yeri tarafından kesin bir biçimde belirlenmiş olan, Hegel'in ontolojisindeki en önemli çelişkilerden birine ulaşmış bulunuyoruz ve bu çelişkiye özgü özelliklere birazdan döneceğiz. İlk olarak, Hegel'de

²⁹ *Wissenschaft der Logik*, V, ss. 44 vd.; HW, cilt 6, ss. 282 vd. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2014, s. 466]

³⁰ *Enzyklopädie*, § 249, Ek; HW, cilt 9, s. 32 vd.

genellikle olduğu üzere, her ne kadar Hegel'in genel doğa kavrayışının türetiliş ve uygulanışı çözülemez bir ontolojik antinomiler labirentine götürüyor olsa da bu kavrayışın ontolojik açıdan sağlıklı ve doğru olan diğer yüzüne işaret etmemiz gerekiyor. Burada göz önünde tuttuğumuz şey, böyle bir doğa kavrayışının insan ve insan etkinliği açısından sonuçlarıdır. Doğaya yönelik bu ilişkinin etik açısından içermelerini ilk formüle eden kişi, Hegel'in birçok yerde yanlış ve haksız yere mahkûm ettiği Epikuros'tu. Hegel'i iyi tanıyanlar, onun doğa ontolojisinin bu yanını doğru bir biçimde anlamış ve kabul etmişlerdir. *İtiraf*lar adlı eserinde Heinrich Heine, Hegel'le olan bir diyalogundan söz ederken şunları anımsar:

Güzel, yıldızlı bir gecede, pencerenin yanında duruyorduk ve yirmi iki yaşındaki genç bir adam olarak ben de güzel bir yemeğin ve kahvenin ardından, hayranlıkla yıldızlardan söz ediyor ve onlara kutsalın mekânı diyordum. Gel gör ki üstat kendi kendine mırıldanıp duruyordu: 'Yıldızlar, hm, hm! Yıldızlar gökyüzündeki parlak bir cüzzamdan ibarettir.' 'Tanrı aşkına' diye bağırdım, 'orada, ölümden sonra erdemin ödüllendirilebileceği mutlu bir yer yok mu?' Fakat o, solgun gözleriyle dik dik bana bakıp, incitici bir tonla şunları söyledi: 'Demek, hasta annene bakmak yahut kardeşini zehirlememek için bir tür bahşış bekliyorsun sen?'³¹

Lafargue da Marx ile olan hatıralarından şunları nakleder: "Onun, gençken felsefedeki ustası olarak gördüğü Hegel'in şu ifadesini sık sık tekrar ettiğini duyardım: 'Bir caninin suçlu düşüncesi bile, cennetin tüm harikalarından daha büyük ve daha yücedir.'"³² Bunlar hiçbir surette Heine'deki ya da Marx'taki nüktelerden ibaret olmayıp, zamanın genel bir duygusunu ifade etmektedir. Genç Goethe bile Prometheus'a şunları söyler:

Was haben diese Sterne droben

Für ein Recht an mich

*Dass sie mich begaffen?*¹

³¹ Heine, *Werke und Briefe*, ed. Kaufmann, Berlin, 1961, Cilt 7, s. 126.

³² Paul Lafargue, *Das Recht auf Faulheit & Persönliche Erinnerungen an Karl Marx*, ed. I. Fetscher, Frankfurt-Wien, 1966, s. 62.

Ve *Harzreise im Winter*¹’da:

Hinter ihm schlagen

Die Straüche zusammen

*Das Gras steht wieder auf...*²

¹ *Şu yukarıdaki yıldızların*

Üzerimde ne hakları var da

Bana böyle dik dik bakarlar?

² *Yakındaki çahılar,*

Onun arkasında

Otlar yeniden ayaklanırlar...

Hegel’in ne amaçladığı ne de tarihsel olarak bilincinde olduğu, fakat tüm bunlara rağmen teorik bakımdan nüfuz edici bir eğilim olarak Epikuros’un bu etik biçimde yeniden canlandırılması, felsefedeki panteizm ara dönemini sona erdirmiş oldu. İnsan varoluşunda ve eyleminde içerilen aklın dinsel bir aşkınlığın ürünü olduğu yönündeki felsefi düşünceyi, Rönesans’ın büyük ontolojik devrimi özü itibarıyla yok etmişti. Fakat kimi istisnalar dışında temel eğilim, dogmatik açıdan durağan, dinsel bir dünya görüşünün yerine, halka ve dünyaya açık olmasına rağmen gene de yarı-dinsel olan bir görüşü geçirmekti. Aşkın Tanrı ontolojiden silinip giderken ya da en azından tam bir nesnel-olmayışa geçerken, onun yerini yine kimi istisnalarla bir *Deus sive natura*’nın^{*} alması kendiliğinden gelişti. Schopenhauer sinsice ama ustalıkla bir biçimde panteizmi kibar bir ateizm olarak adlandırarak, onun içerdiği ana eğilimi yüzeysel olarak da olsa karakterize etmişti. Giordano Bruno’dan Spinoza aracılığıyla Goethe’ye dek doğanın ‘tanrılaştırılması’ olarak görünen şey, dünya-tarihsel açıdan bakıldığında dinsel dünya görüşünün son çırpınışlarıyken, aynı zamanda insan ile doğa arasındaki yeni bir ilişki için de öncü bir mücadeledir. Bu görüş,

^{*} Spinoza’nın tek töz anlayışını ifade eden deyim: Tanrı veya Doğa, –*Ed. notu.*

geçiş karakterine rağmen, hatta belki de bu karakter sayesinde, köklerini hakiki ve tarihsel temelli bir dünya görüşünde buluyordu. Özet ve basitleştirilmiş biçimde denebilir ki, aslında birbirlerinden çok farklı olan panteizmleri birleştiren şey, Kopernik ve Galilei ile birlikte ortaya çıkan doğayla yeni ilişkinin koşulsuz ve mutlu kabulünün yanı sıra, bundan, insanın yabancı ve sonsuz bir evren içindeki yalnızlığına dair Pascalcı sonuçlar çıkarmanın reddidir. Gelgelelim burada yeni doğa görüşünün yarattığı bir paniğin salt reddedilmesinden çok daha fazlası söz konusudur; panteizm bu yabancı kozmosta insana bir yuva bulma, hümanizmi doğanın yabancı, insansal-olmayan unsurlarıyla uzlaştırma yönündeki büyük bir girişimdir. (Goethe'nin *Prometheus*'u burada da önemli bir dönüm noktasını işaret etmektedir.) Bu eğilimin gelişimini burada ana hatlarıyla bile ortaya koymamız şüphesiz mümkün değildir. Bununla birlikte, Hegel'in sık sık panteizmle suçlandığından ve onun bu suçlamaya karşı her zaman kendini savunmak zorunda kalmış olduğundan bahsetmek gerekir. İnanıyoruz ki, Hegel haklıydı da. Goethe ya da genç Schelling gibi bir panteist değildi Hegel. Başkalığı içindeki İdea olarak doğa kavrayışı, yani ontolojik açıdan özneye yabancılaşmış bir doğa kavrayışı, her türden panteizmi dışarıda bırakır ve bu bakımdan Hegel'in doğa felsefesini Epikürosçu materyalizmin safına yerleştirir. Elbette bu yalnızca Hegel'in doğa felsefesinin panteizme karşıtlığı açısından geçerlidir. Hegel'in doğa kavrayışının doğrudan sonuçlarına daha önce işaret etmiştik; ileride ise onun din karşısındaki konumu bağlamında bu kavrayışın taşıdığı çözülmez antinomileri göreceğiz.

Hegel'in doğa kavrayışını 'yabancılaşmış' [*entfremdete*] diye tasvir ettik ve böylece herhangi bir insansal duruş noktasına yabancı ve kayıtsız olarak yeni bilimin ve felsefi materyalizmin benimsediği doğa görüşünden ayrımını vurgulamış olduk. (En büyük panteistlerin bu kavrayışa eğilimi olması bu sonucu hiçbir şekilde etkilemez, kaldı ki Hegelci kavrayış da birçok bakımdan benzer sonuçlara götürür.) Yabancılaşma [*Fremdsein*] ile yabancılaşmışlık [*Entfremdetsein*] arasındaki ayrım tamamıyla ontolojik bir anlamda tasarlanmıştır. Bu ayrım tözün kendini özneye dönüştürmesinin beklendiği bir süreç içinde, özdeş özne-nesnenin dinamik ve diyalektik somutlaşmasından doğar. Hegel,

sisteminin özünü, “nihai hakikati Töz olarak değil, Özne olarak da kavramak” olarak görmektedir. “Canlı töz ... gerçekte özne olan, ya da aynı şekilde, kendini koyma sürecinde ya da bir durumdan veya konumdan bunun karşısına geçişlerini kendi kendisiyle dolayimli kıl-mada gerçekleşen ve edimselleşen varlıktır.” “Kendi kendisinin oluş sürecidir, ereğini kendi amacı olarak önvarsayan ve ereğine başlangıcı olarak sahip olan çemberdir; ancak gerçekleştirilerek ve taşıdığı erek yoluyla somutlaşır ve edimselleşir.”³³ Hegel gerçekten ve tutarlı bir biçimde bunu ontolojik bağlamda sürdürmüş olsaydı, tözün özneye bu geri dönüştürülmesi mistik bir mucize olurdu. Fakat Hegel bunu yapmayacak kadar temkinli ve gerçekçiydi. *Fenomenoloji*’de tözün özneye geri dönüşü üzerine yazdığında, hiç şüphe yok ki, öznenin töze dair tam (mutlak) bilgisini göz önünde tutmaktadır, ki bu –tamamıyla ontolojik bakış açısından– soyut olarak ilan edilmiş bir teoriyle aynı şey değildir. Hegel şöyle der:

O halde, başlangıçta, özbilince yalnızca töze ilişkin soyut uğraklar aittir. Fakat bu uğraklar saf etkinlikler olduklarından ve kendi doğa-ları gereği ilerlemeleri gerektiği için, özbilinc bütün tözü bilinçten koparıp, tüm oluşturuca unsurlarıyla birlikte tözün bütün yapısını kendi içerisinde özümseyene, ... bu unsurları kendinden üretene ve böylelikle de onları bir kez daha bilincin nesneleri haline getirene dek kendini zenginleştirir.³⁴

Daha yakından ve daha somut bir biçimde incelendiğinde, burada yeniden ifade edilen dışsallaşma [*Entäußerung*], aynı şekilde mistik bir ontolojik edimden ibaret olmayıp, bilgi alanı içerisindeki bir so-rundur; Hegel’in söylediği gibi, “şeyliği kuran ... özbilincin dışsallaşmasıdır [*Entäußerung*].”³⁵ Fakat bazı önemli tikel durumlardaki bu epistemolojik şerhe karşın, Hegel’in temel ontolojik düşüncesinin yalnızca bu rasyonelleştirici sınırlama içerisinde varolduğunu varsay-mak yanlış olacaktır. Aslında Hegel’in bütün bir nesnellik teorisi, ilan edilmiş olan ontolojik temeli asla terk etmez; genç Marx’ın *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*’ndaki eleştirisinin bu mantıksallaştırıcı ontoloji-

³³ *Phänomenologie*, HWA, cilt II, s. 14 vd.; HW, cilt 3, s. 23. [T: *Tinin Görüngübilimi*, § 17-18, s. 29-30.]

³⁴ *A.g.e.*, HWA, cilt II, s. 604; HW, cilt 3, s. 584. [T: *Tinin Görüngübilimi*, § 801, s. 480-481.]

³⁵ *A.g.e.*, HWA, cilt II, s. 594; HW, cilt 3, s. 575. [T: *Tinin Görüngübilimi*, § 788, s. 476.]

nin odak noktasıyla ilgili olmasının nedeni de budur:

Öyleyse bu, *bilincin nesnesinin* üstesinden gelmeyle ilgili bir sorundur. *Nesnelliğin* kendisi, *insan doğasına*, özbilince karşılık gelmeyen yabancılaşmış bir insan ilişkisi gibi görülmektedir. Yabancı bir şey olarak yabancılaşma formunda üretilmiş olan insanın nesnel özünün *yeniden sahiplenilmesi*, o halde, yalnızca *yabancılaşmanın* değil, ayrıca *nesnelliğin* de ötesine geçilmesi demektir. Başka bir deyişle, insan *nesnel-olmayan*, *tinsel* bir varlık olarak düşünülmemektedir.³⁶

Ama Hegel'in yabancılaşmanın yeniden kabulü ve üstesinden gelinmesi konusunda sunduğu olanakta bile, doğa yine de aşılmaz bir biçimde yabancılaşmış kalmaya devam eder ve dolayısıyla da tüm önceki vurgulu ontolojik belirlenimlere, fazlasıyla çaba sarf edilmiş bir tinselciliğin ölümcül tadı yapışıp kalır.

Bu analizler daha şimdiden, Hegel'in özdeş özne-nesne ve tözün özneye dönüşmesi konusundaki ontolojisinin belirgin bir mantıksal temeli olduğunu göstermektedir. Mantığa dayalı bir ontolojiye, en uygun ifadesini ancak mantıksal kategorilerde ve mantıksal ilişkilerde bulan bir ontolojiye yönelik bu eğiliminden dolayı, Hegel'in klasik Alman felsefesinin gelişiminde tek başına durduğundan daha önce söz etmiştik. Buna göre, bir taraftan, dünyaya dair bu yeni bilgiyle bağlantılı olarak Hegel'in yeni, diyalektik bir mantığın temellerini tek başına atmış olması ve diğer taraftan da bu mantık onun yeni ontolojisini ifade etmenin bir aracı olduğu ölçüde, mantıksal kategorilerin ontolojik içeriklerle aşırı yüklenmesi ve ontolojik ilişkilerin de kabul edilemez bir biçimde bu kategorilerin bağıntıları üzerine inşa edilmesi, aynı zamanda da son derece önemli ontolojik buluşların mantıksal formlar içine sıkıştırılarak çarpıtılması söz konusudur. Burada, her şeyden önce, ontoloji alanında bu şekilde ortaya çıkan antinomilere itiraz etmemiz gerekir; Hegel'in en özsel ve en ileriye dönük ontolojik keşiflerini bir sonraki bölümde ele alacağız. Bu antinomiler öncelikle Hegel mantığının kendine özgü doğasından kaynaklanır. Bu, bir yandan, her mantığın spesifikliğini diyalektiğin daha yüksek bir dü-

³⁶ Marx, "Ökonomisch-philosophische Manuskripte", MEGA, I.3, s. 157; MEW Ek Cilt, 1. Bölüm, s. 575. [T: 1844 Elyazmaları, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim, 2013, s. 165.]

zeyinde muhafaza etmek, yani en genelleşmiş gerçeklik ilişkilerini saf düşünce ortamında ifade etmek üzere tasarlanmıştır. Fakat öte yandan, gerçek dünyanın nesnellik formlarını, bunların ilişkilerini, vb. spesifik mantıksal formları işlemek için basitçe verili olarak, bir temel olarak almayı kendiliğinden-açık sayan tüm geleneksel mantığın tersine Hegelci mantık, ondan aynı zamanda ontoloji (ve epistemoloji) olması da beklendiğinden, sadece bu nesneleri, vb. kabul etme ve basitçe bunları mantıksal olarak ele alma değil, aynı zamanda bunlarla en azından birlikte-varolma işine de soyunur. Nesneler mantıkta sadece bu disipline özgü bir düzeni almakla kalmamalı, tersine, onların gerçek doğası ilk defa bu eksiksiz düzenlemeden doğuyor olmalıdır. Bunun daha şimdiden şöyle bir sonucu bulunur ki, hakiki bir kategoriler zenginliğine sahip olmasına ilaveten, Hegelci mantık gerçek dünyanın nesnelerini ve bu nesnelerin ilişkilerini mantıksal nesnellikler ve ilişkiler olarak ele almaktadır –mantıksal burada olsa olsa bunların çok-yönlü, özsel ve maddi yapısının bir uğrağından ibaret olsa da. O nedenle, şüphesiz hakiki mantıksal ilişkiler tartışılıyor olmasına rağmen, örneğin, çekme ve itme kendi-için-varlığın uğrakları olarak görülmektedir. Belki de en çarpıcı olan şey, görünüşte karşı tarafa düşen bir örnektir. Belirli varlık kategorisini ele alırken Hegel şunları söyler: “O salt varlık değil, belirli varlıktır [*Dasein*], etimolojik olarak alındığında, belli bir yerdeki varlıktır; fakat uzay düşüncesinin burada konuyla ilgisi yoktur.”³⁷ O her ne kadar mantığı tüm psikolojik bileşenlerinden arındırmaya çalışmış olsa da, herhangi bir Kantçı ya da fenomenolog da aynı şeyi söyleyebilirdi. Fakat burada söz konusu olan şey uzay düşüncesi değil, tersine belirli varlığın özsel nesnel formuna *şimdi ve buradan*ın ait olup olmadığı sorusudur. Formel bir mantık bunu yadsıyabilir, fakat gerçek ontolojik nesnellığe bir yönelim bunu yapamaz; çünkü ontolojik olarak, *şimdi ve buradası* olmayan hiçbir belirli varlık söz konusu olamaz. Hegel şüphesiz bunu iyi biliyordu, fakat uzay ve zamanın ancak mantık tamamlandıktan sonra, doğa felsefesinde ortaya çıkabildiği özdeş özne-nesne ontolojisi, onun bunu kabul etmesine imkân vermemiştir. Bu nedenle, son derece önemli pek çok sorunda,

³⁷ *Wissenschaft der Logik*, HWA, cilt III, s. 107; HW, cilt 5, s. 116. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 81.]

ontolojik duruş noktasından, Hegel'in iki ontolojisi birbirine karşıt olup, biri diğerini engellemekte ve tahrip etmektedir.

Hegel'in mantığı aynı zamanda bir bilgi teorisi olduğu ölçüde, bu metodolojik kopukluk daha da keskinleşir. Şüphesiz, sözcüğün Kant'taki ve özellikle de onun ardıllarındaki anlamında değil. Özdeş özne-nesnenin mantıksal ve ontolojik temeli, bu türden bir epistemolojinin 'eleştirel' düalizmini dışarıda bırakır. Bu bir *mimesis* epistemolojisi sorunu da değildir –en azından bilinçli ya da kasıtlı bir biçimde değil– ki, buna göre, refleksiyon ile esasen varolan gerçeklik arasındaki karşılıklılığı kurma görevi söz konusu olurdu. Bu sorunda, Hegelciliğin çözülüşünün ardından gelen tepki genellikle Hegel'in dogmatizminden söz etmeyi uygun bulmuştur –ancak tamamen haksızdır. Esas varoluşun bilinebilirliği varsayımı, hiçbir şekilde, eleştirel-olmayan bir dogmatizme işaret etmez. Hegel daima tüm esas varoluşun yoğun sonsuzluğundan hareket eder ve her bilgi ediminin salt yaklaşık karakterinin bütünüyle farkındadır; bu yaklaşıklığı diyalektik epistemolojisinin merkezine yerleştirmiş olmak kesinlikle onun bir meziyetidir. Tam da bu nedenledir ki, epistemoloji kökten yeni ve son derece verimli bir tema kazanmıştır, fakat bu tema ancak diyalektik materyalizmin bilinçli *mimesis* epistemolojisinde tam olarak serpilip gelişebilirdi. Fakat Lenin'in Hegel'in epistemolojisi diye nitelediği diyalektiğin kendisi, gerçekliğe sadık bir ontolojiye doğru bir biçimde bağımlı kılındığında, kimi temel olarak önemli ve doğru ilişkiler bakımından epistemolojiyi bazı özsel noktalarda düzenleyebilmektedir. İleride tartışılacak daha öte ayrıntıları şimdilik bir kenara bırakıp, burada özellikle, Hegel'in aşırı genişletilmiş rasyonalizm ile buna karşıtlık içinde gelişmiş yanlış irrasyonalizm arasındaki geleneksel sahte antinomileri âdeta bir vuruşta çözmeyi başardığı, anlak [*Verstand*] ile akıl [*Vernunft*] arasındaki diyalektik bağıntıya gönderme yapıyorum.

Epistemolojik perspektiflerin Hegel'in ontolojik mantığına önemli ölçüde müdahil olmasına rağmen, mantıksal formalizme sıkışıp kaldıkları için özsel olarak çarpıtılmış olan ontolojik olguların bir sonucu olarak ortaya gene de belirleyici antinomiler çıkmaktadır. Son derece önemli örneklerden burada yalnızca ikisini ele alabilirim, çünkü bu-

rada ortaya çıkan sorunların gerçekten kapsamlı bir biçimde sergilenmesi Hegel'in mantığını kapsamlı bir şekilde sunmayı gerektirecektir. Bu sorunlardan ilki, diyalektiğin dinamik gerçekleşmesinde olumsuzlamanın oynadığı rolle ilgilidir. Spinoza'nın "*omnis determinatio est negatio*" ifadesi, sonraki mantığın bütünü için olduğu gibi, Hegel için de belirleyici bir öneme sahiptir, çünkü tam da olumsuzlama ve olumsuzlamanın olumsuzlanması, Hegel'de, kavramların diyalektik hareketinin temel itici gücüdür. Bu hem mantıksal hem epistemolojik bakımdan temellendirilmektedir. Şimdi soru, bu evrensel yasanın ayrıca ontoloji için de geçerli olup olmadığı sorusudur. Hegel'in kendisi burada ortaya çıkan zorlukların büyük ölçüde farkındadır. Oluşu varlık ve yokluğun diyalektiğinden türetirken daha başta Hegel, buradaki yokluğun hiçbir şekilde "ükel bir şeyin yokluğu, belirli bir yokluk" olmadığını, tersine "belirsiz spesifikliği içindeki ... yokluk" olduğunu vurgular. Fakat Hegel için bile, eğer yokluk yokluktan ibaret kalsaydı, bir oluşun ondan asla (mantıksal olarak dahi) türetilmeyeceği açıktır; yokluk daha ziyade "kendi başkasına, varlığa"³⁸ geçmelidir.

Paradoksal karakteri bakımından yalnızca büyüleyici bir 'başlangıç' sağlamaktan ibaret değildir bu; Hegel, varlıktan sadece "başkası olmanın varlığı olmama" ["*Nichtsein des Andersseins*"]³⁹ anlaşıldığı ölçüde, yokluğun asla harfiyen, gerçek anlamında alınamayacağını, her somut durumda daraltılması gerektiğini de –istmeden ve farkında olmadan– ağızından kaçırır. Gelgelelim bu, varlıkla yokluğun gerçek diyalektiğini, olumsuzlamanın ontolojideki dinamik rolünü köreltmektedir. Hegel başkalık ve başkası-için-varlık gibi gerçekte ontolojik olan kategorileri mantıksal bir dil içinde ifade eder, oysa bu başkası-için-varlık kategorisini kendinde-varlık'ın olumsuzlanması olarak tanımladığını iddia etmektedir. Burada söz konusu olan şey, tamamen soyut varlık kavramları arasındaki niteliksel bir ilişkiden daha fazlası değildir, ilişkinin kendisi hiçbir ontolojik olumsuzlama unsurunu barındırmamaktadır. Gerçek bir olgu mantığın ya da epis-

* Her belirleme olumsuzlamadır, –Ed. notu.

³⁸ *Wissenschaft der Logik*, HWA, cilt III, s. 74 vd.; HW, cilt 5, s. 84 vd. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 62.]

³⁹ *A.g.e.*, HWA, cilt III, s. 119; HW, cilt 5, s. 128. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 89]

temolojinin diline tercüme edildiğinde, kendilerini belli eden –ve ontolojik bakımdan bütünüyle olumlu olan– farklılıkları olumsuzlama formunda ifade etme fikri akla gelir; bu bağlamda daha öte belirtmek gerekir ki, olumsuzlama, ayrımı ancak son derece eksik ve belirsiz bir biçimde ifade edebilmektedir ve bu nedenle, somut diyalektik türetimde olumsuzlama uğrağına daima olumlu yandan –*per nefas*– ilave yapılması gerekir. Hegel, o nedenle, oluşu varlığın yokluk tarafından olumsuzlanmasından türettiği kendi ünlü diyalektik türetimi konusunda şunları söyler: “Henüz yokluk vardır ve bir şey oluşacaktır. Başlangıç saf yokluk değildir, tersine içerisinden bir şeyin çıkacağı bir yokluktur; öyleyse daha şimdiden varlık da başlangıç içerisinde yer almaktadır.”⁴⁰

Engels bu durumu kendine has açık ve popüler üslubuyla örneklemiştir. Örneğin bir arpa tanesinden doğan bitki, tohum halindeki önceki varoluşunu ‘olumsuzladığı’ zaman işbaşıda olan Hegelci olumsuzlamayı, Dühring’e açıklamaya çalışıyordu:

Bir arpa tanesini alalım. Böyle milyarlarca arpa tanesi toplanır, kaynatılır, bira yapılır ve sonra da tüketilir. Fakat böyle bir arpa tanesi kendisi için normal olan koşullarla karşılaşır da uygun bir toprağa düşerse, o zaman ısı ve nemin etkisiyle spesifik bir değişime uğrayıp filizlenir; tane olarak tane varolmaya son verir, olumsuzlanır ve onun yerine ondan doğmuş olan bitki ortaya çıkar –tanenin olumsuzlanması.⁴¹

Dolayısıyla, gerçek dünyada arpa tanesi sayısız durumda *yok edilmektedir*; belli bir mantıksal anlamı olan, ancak ontolojik bakımdan çok da fazla bir şey ifade etmeyen ‘olumsuzlama’ teriminin uygun ontolojik ifadesi budur. Arpa tanesi kendisinin biyolojik açıdan normal başkalığını, bitkiyi ancak belli bir somut durumda oluşturur. Fakat bir yandan, arpa tanesinin ‘olumsuzlanması’ olarak düşünüldüğünde bu başkalığın somut açıdan belirleyici karakteristikleri soyut biçimde göz ardı edilmektedir, diğer yandan da ‘olumsuzlama’ terimi bu süreci maddi anlamda bu süreçle çok da ilgisi olmayan durumlarla biçim-

⁴⁰ A.g.e., HWA, cilt III, s. 63; HW, cilt 5, s. 73. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 54]

⁴¹ Engels, *Anti-Dühring*, MEGA Sonderausgabe, Moskau-Leningrad 1935, S. 139; MEW 20., S. 126. [T: *Anti-Dühring: Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1977, s. 233.]

sel bir birliktelik içine getirdiği ölçüde, bu gerçek diyalektik süreç karartılmış olmaktadır. Engels’in karşı karşıya kaldığı görev, bu nedenle, ontolojik, diyalektik olumsuzlamayı salt mantıksal ve biçimsel karakterdeki sayısız olumsuzlamadan ayırmaktır; bu şekilde, bu ayırım açısından hiçbir biçimsel, mantıksal veya epistemolojik kriterin söz konusu olamayacağı, tersine daima gerçek sürecin kendisine, somut gerçekliğe başvurma zorunlu olduğu açık hale gelmektedir; ayırt edici uğrak böylece tamamıyla ontolojik ve olumlu bir bağlamda tanımlanmaktadır. O nedenle, bu tür heterojen fenomenlerin mantıksal ‘olumsuzlama’ teriminin kapsamı altına getirilmesi, ilişkileri aydınlatmak bir yana yalnızca daha da karışık hale getirir.

Böyle olması tesadüf değildir, çünkü en genel ve soyut ontolojik kategoriler nihayetinde tüm varlığın temelinde olsa da, onların en saf ve katışıksız görünüş tarzı inorganik doğanın basit olgularıdır (yani, henüz Nicolai Hartmann’ın örüntüler olarak betimlemiş olduğu şeyler bile değil). Burada ortaya çıkan ontolojik özellikleri önyargısız bir şekilde gören herkesin de burada olumsuzlama diye bir şeyin olmadığı, yalnızca bir varlık formundan diğerine dönüşümler zincirinin, her bir ögenin eşzamanlı olarak bir başkalığa ve bir başkası-için-varlığa sahip olduğu salt bir ilişkiler dizisinin söz konusu olduğu sonucuna ulaşması gerekir. Spinoza’nın olumsuzlama yardımıyla tanımlama yönteminin mantıksal ve epistemolojik doğruluğu ve önemi, bu ontolojik problemi hiçbir şekilde etkilemez. Çünkü bir başkalığın somut doğası (Engels’in örneğindeki bitki) olumsuzlama yardımıyla mantıksal ve epistemolojik bağlamda tanımlansa bile, bu, ontolojik bakımdan başkalığın daha önceki bir durumun olumsuzlanması olduğu anlamına gelmez. Spinoza açısından bile olumsuzlamanın metodolojik bir tanımlama uğraşı, onun zorunlu olarak mantıksal görünüş tarzı olduğunun da unutulmaması gerekir; Hartmann’ın kavrayışlarına ilişkin analizimiz, bu tezin reddinin mantıksal-epistemolojik tanımlamanın da tam bir çözülüşüne götüreceğini, çünkü olumsuzlamanın, varolan, niteliksel olarak spesifik nesnelere ve süreçlere uygulandığında, kendi tanımında hiçbir surette açık ve seçik olamayacağını göstermiştik. Başkası olmanın temel varlık tarzını ortadan kaldırmadığı bir nesneler ve süreçler sorunu olduğu sürece, olumsuzlama kategorisiyle iş

yapmamız bütünüyle olanaksız görünüyor; bu varlık alanının zihinsel yansıması olarak olumsuzlama, öznenin yabancı olduğu bu türden ontolojik nesnelerin varlık tarzına uygun değildir. Bunun nesnel ontolojik bir bağlamda olumsuzlama olarak da kavranabileceği tek yer, başkası olmanın, nesnellik ya da süreç formlarında radikal bir dönüşümü ya da geçişi nesnel olarak içerdiği yerdir. Örneğin, canlı bir varlığın biyolojik yeniden üretimi fiziksel ve kimyasal yasaları aşılmış bir formda içerir (yani bu yasalar biyolojik yeniden üretim yasalarına tabidir); bu yeniden-üretim ölümle birlikte sona erdiğinde, eski organizmanın oluşturuca maddesi, tekrar kendi maddiliğinin normal fiziksel ve kimyasal yasalarına tabi olur. Bu durum, her ne kadar hiçbir öznesi olmasa da nesnel ontolojik bir olumsuzlama içermektedir; organizmayı oluşturan kendini yeniden-üretme sürecinin olumsuzlanması söz konusudur ve olumsuzlama farklı bir şeyi değil de bu şeye göre ontolojik açıdan yeni olan bir şeyi ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, toplumsal varlıkta daha yüksek bir düzeyde yinelenir. Fakat burada olumsuzlamanın bir öznesi vardır, ne var ki bu özne doğanın ilişkilerindeki gibi salt *mimesis* karakterinde değildir; öznenin etkinliği ve bunda içerilen olumsuzlama, burada hâlihazırda toplumsal varlığın ontolojisinin nesnel bir uğrağıdır. Olumsuzlamayı her türden diyalektik sürecin temel bir uğrağına soyut bir biçimde evrensel ve mantıksal açıdan genelleştiren Hegelci mantık, böylelikle, toplumsal varlığın özgünlüğünü silip atmaktadır –her ne kadar Hegel genel olarak tam da bunu aydınlatma konusunda büyük çaba sarf etmeyi amaçlamış ve sarf etmiş olsa da. Olumsuzlama pratik toplumsal etkinliklerle ilişkili olduğunda, durum her şeyden önce budur. ‘Yedi başlı ejderler yoktur’ gibi, mantığa dayalı, tamamıyla teorik yargılarda, olumsuzlama formu gerçek bir duruma tekabül eder (çünkü bu ejderlerin varlığını gerçekten yadsımdan başka bir şey yapmıyorum). Fakat eğer ‘Bir cumhuriyetçi olarak, monarşiyi reddediyorum’ dersem, bu durumda bu cümle bütünüyle farklı türden bir gerçekliğe karşılık gelir: Monarşi vardır, ancak var olmaması gerekir; başka bir deyişle, onu varolmayan haline getirmek için toplumsal etkinlik gerekir. Benzer gibi görünen mantıksal bir ifade, böylece tamamen farklı gerçeklikler içermektedir ve dolayısıyla da spesifik ontolojik olguları çarpıtabilmesi mümkün-

dır. Zira gerçek dünyada söz konusu olan şey başka bir şeydir ve salt teorik olumsuzlamadan çok daha fazlasıdır. Gündelik pratikte bu ayırım genellikle belirleyici bir rol oynamaz. Fakat gerçek ayrımlar bu şekilde ifade edildiği zaman, bu belirsizlik, Hegel'in olumsuzlamanın geçerliliğini genişletmesinde olduğu gibi, olguların çarpıtılmasına götürür. Örneğin, olumsuzlamanın olumsuzlanması konusundaki türetiminde (olumsuzlama olarak başkalık) benzer mantıksal formlardan yararlanan Engels, manevra yaptığı, felsefi açıdan tehlikeli durumun bizzat farkında olduğunu gösterir. Çünkü bu görünüşte evrensel yasa-yı çok çeşitli alanlara uyguladıktan sonra şunları söyler: "Tüm bu süreçlerin olumsuzlamanın bir olumsuzlanması olduğunu söylediğimde, bu süreçleri tek bir hareket yasasının altında toplamış oluyorum ve tam da bu nedenden ötürüdür ki, her bir tekil sürecin spesifik özgünlüklerini açıklama dışı bırakmış oluyorum."⁴² Bununla birlikte, birbirleriyle karşılaştırıldıklarında, tikel gerçekleştirmeleri saçmalıklara yol açacak hakiki bir evrensel yasa bulmak da hayli zordur. Kanserden ölmekle bir kahramanın büyük bir dava için ölmesi açıkça birbirinden farklıdır; ama ikisini de ölüm olarak (yaşam sürecinin gerçekten sona erdiği uğrak olarak) betimlemem herhangi bir saçmalık formuna yol açmaz. Zira varlığın gerçek ilişkilerinde, genellikleri ve tikellikleri birbirinin karşısına koymak hiçbir şekilde saçma değildir. (En büyük farklılık, şüphe yok ki, gene de saçma değildir.) Bu ancak formel mantıksal benzerlikler varlık formlarına genelleştirildiği zaman mümkündür (hatta zorunludur). Olumsuzlamanın olumsuzlanmasına dair türetiminin sorunlu ontolojik karakterine bizzat Engels'in kendisinin işaret etmiş olmasının nedeni budur.

Bir özne olmaksızın gerçekleşen bildiğimiz tek olumsuzlama durumu, organizmanın doğumundaki ve ölümündeki olumsuzlamadır; bu, ontolojik bakımdan farklı iki varlık düzeyi arasındaki dinamik sınıra işaret ediyor gibi görünmektedir. Toplumsal varlık alanında karşılaştığımız olumsuzlamalar ise ontolojik açıdan öznelere edimleriyle bağlantılı olmakla kalmaz, ayrıca bu olumsuzlamaların karakteristik doğaları da insanın her toplumsal etkinliğinin zorunlu olarak alternatiflerin bir ürünü olduğu olgusunun bir sonucudur ve bu alternatifler

⁴² A.g.e., s. 144; s. 131. [T: *Anti-Dühring*, s. 240.]

bakımından bir seçimi ya da kararı önvarsayar. Alternatif, böylece dünyayla olan etkileşimin sebep olduğu tepkiler bakımından, nesnenin bilinen özellikleri temelinde öznenin etkide bulunduğu nesnel dünyanın çatallanmasına yol açar. Bu silsile pek çok toplumsal dolayım vasıtasıyla yararlı-yararsız, faydalı-zararlı karşıtlığından, iyi ve kötü gibi ‘en yüksek değerlere’ dek uzanır. İnsan pratiğinin ve onu yönlendiren düşüncenin hem bağıntılı hem ayrı olan bu karşıtlık çiftlerini koyutlayabilmesi için kendi çevresini homojenleştirmesi gerekir. İlkel insanın bir şeyler kesebilmek için işine yarayan şeyleri ayıklayıp işine yaramayanları geride bıraktığı etrafındaki taşlar, bu durumda, doğal formları gereği uygundu veya değildi, fakat bu özellik ancak insan emeğinde ve insan emeği yoluyla edimselleşebilirdi; taşın yalın varoluşu açısından ise asla gerçekleşmeyen bir olanak olarak kalırdı.

Taşları uygun veya uygunsuz diye koyutlayan bu edim, bu açıdan pratik yoluyla aynı zamanda gerçek dünyanın bütün bir kısmını da homojenleştirmektedir. Neyin uygun olup olmadığının saptanması, kendilerinde, doğal durumlarında yalnızca nesnelerin başkalığını oluşturan nesnelerin nesnel açıdan mevcut özelliklerini, yerine getirdikleri bu işleve odaklayan ve indirgeyen *mimesis* içerisinde zihinsel bir homojenleşmeyi önvarsayar; bu şekilde ortaya çıkan homojen ortamda pratik alternatiflere de olumlama ve olumsuzlama yoluyla karşılık verilir. (Etkinliklerin dayandığı homojenleşen varlık alanlarının birbirleriyle tümüyle heterojen biçimlerde ilişkiye girebiliyor olmaları, toplumsal varlığın heterojenliğinin azımsanmayacak bir nedenidir.) En karmaşık alternatiflerin yine de aynı türden bir toplumsal hazırlık sürecini önvarsaydıkları gösterilebilir. Bunun anlamı şudur ki, olumsuzlama ilkin insan pratiğinin nesnel gerçeklikle etkileşiminden, bu pratiğin önemli bir zihinsel aracı olarak doğmaktadır ve ikinci olarak da, pratiğe ve dolayısıyla da pratiğin nesnel doğal önvarsayımlarına ayrılmaz bir biçimde bağlı olan gerçekliğin bir yansımasıdır, ama gerçekliği değiştirme konusundaki vazgeçilmezliğinden ötürü, ontolojik açıdan kendinde varolan toplumsal-olmayan gerçekliğin bir kategorisi olamaz. Kendinde var olduğu şekliyle gerçekliğin doğru bir yansıması, dolayısıyla da başarı vaat eden bir yansımaya açısından en önemli metodolojik koşullardan biri, olumlamanın ve olumsuzlamanın ortaya

çıktığı homojen ortamdır. Spesifik nesnellik formları itibarıyla yansıma, gerçek dünyadan çok uzaklaşabilir (matematiğe ya da geometriye gönderme yapmak yeterli), fakat eğer gerçeklik içindeki özsel olan şeyi yeniden üretip hedefler koyarak insan ve toplum açısından doğru olanı keşfediyorsa, toplumsal varlık bakımından ontolojik olarak belirleyici bir önem kazanan eylemlere neden olabilir.

Hegel’in tüm felsefesi esas itibarıyla toplumun ve tarihin bilgisine yönelmiştir. Bundan ötürü, bu felsefenin kategorileri de doğaları gereği bu varlık alanına uyarlanmıştır. Mantığa tabi kılınmalarının bir sonucu olarak bu kategorilerin, bu alanın çok ötesinde neredeyse şaşmaz biçimde genelleşmiş olmaları ve dolayısıyla da kendinde varlığın ontolojisi bakımından çarpıtılmış olmaları, sistemin salt bir görünüş formundan çok daha fazlasıdır. Gelgelelim, eleştirel bir ontolojinin, teorik bakımdan çarpıtılmış olanı acımasızca ifşa etse de altta yatan önemli niyeti gözden kaçırmaması gerekir. O nedenle Marksist klasikler, Hegelci diyalektiği reddetmekten değil de bu diyalektiği “tersine çevirmekten” ve “ayakları üzerine dikmekten” söz ederken haklıydılar. Bu eleştirel süreç, hiç şüphe yok ki, gömülü hakikatin salt dışsal izleri değiştirerek gün ışığına çıkarılabileceğine inanmış olan taklitçilere görüldüğünden çok daha karmaşık ve çok daha radikaldir. Gereken şey, daha ziyade, esasen varolan gerçekliğin kendisine geri dönmek ve hakikatin ve yanlışlığın genel olarak iç içe geçmiş düğümünü bu temelde çözmektir. Lenin, örneğin, pratiğin mantıksal bir tasım olduğu yönündeki Hegel’in uç bir formülasyonunu kabul etmişti. Fakat bu kabul, kendiliğinden bir ontolojik tersine çevirmeyi önvarsayıyordu. Tasım formu, pratikte “gerçekleştirilmez”, tersine her pratik eylemin barındırdığı en genel formel unsurlar insan düşüncesinin pratiğinde, “milyarlarca kez tekrar edilerek” en sonunda bir aksiyom sağlamlığı kazanana dek, daha da soyut bir formda pekiştirilirler.⁴³

Mantık, insan pratiğinin ve düşünsel emeğinin yaratmış olduğu en önemli homojen ortamlardan biridir. Mantıkta nihayetinde gerçek dünyanın öğelerine ve ilişkilerine geri götürülemeyecek ve nihaye-

⁴³ Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlaß*, Wien-Berlin, s. 139. [T: *Felsefe Defterleri*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul: Sosyal Yayınlar, t.y., s. 176.]

tinde bu şekilde gönderme yapılmak zorunda olmayan tek bir öge veya ilişki söz konusu değildir. Gelgelelim, insanlığın tarihsel gelişimi içinde mantığın ulaştığı sonuca göre, söz konusu hareket noktaları mantığın homojen ortamında sönüp gitmiş gibi görünmektedir, homojenleşmiş sistem karakteri kendi evrenselliği için temel sağlayan bu homojen ortam, içkin bir şekilde kapalı ve kendi kendini koyutlayan bir sistemde katlaşıp kalmış gibi görünmektedir. Gerçeklikle uyuma ve gerçeklikten sapma konusundaki son derece karmaşık sorunları burada ayrıntılarıyla ele alamayacak olsak da, mantığın bu şekilde ortaya çıkan homojen ve sistematik karakterinin, düşünürleri çoğu kez, mantıksal olarak homojenleşmiş fikirler dünyasına dair kusursuz bir sistemin insanların gerçek ilişkilerinden kaynaklanan tüm sorunlara çözüm getirebileceğinin varsayıldığı yanılsamalara götürmüş olduğunu belirtmek gerekir. Raimundus Lullus'ta, Leibniz'in "*mathesis universalis*"inde* bu türden eğilimleri görmek mümkündür ve günümüzde de bunlar, görmüş olduğumuz gibi, her türden ontolojik göndermeyi yadsıyan neo-pozitivist evrensel manipülasyon teorileri olarak yaygındır. Hegel, sistemindeki tüm belirleyici üstün konumuna karşın mantığı asli hareket noktası olarak görmemesi, kendi evrenselci sistemini hiçbir şekilde mevcut mantığın, matematiğin, vb. salt bir genişletilişi ve tamamlanışı yoluyla inşa etmeye çalışmış olmayıp tam aksine kendinde-varlık alanının bütününde varlık ve oluşun mantıksal bir sistemine ulaşmak üzere ontolojik değerlendirmeler ve içgörüler temelinde radikal biçimde yeni bir mantık, diyalektik mantık, yaratmaya çalışmış olması itibarıyla, kendisini öncellerinden ayırmıştır ve evrensel bir mantık sisteminin çağdaşımız olan temsilcilerinden daha da uzak bir noktada durmaktadır. Özdeş özne-nesne ve tözün özneye dönüştürülmesi, ontolojik bütünlüğün bir mantık sistemine dönüştürülmesinin araçlarıdır.

Mantığın, esasen heterojen olan gerçeklikten yapısı itibarıyla niteliksel açıdan farklı olması gereken homojen bir düşünce ortamı yarattığını gördük, ki bunun tek nedeni de heterojen nesnelerin, kuvvetlerin, vb. birbirlerine gerçekten etkide bulundukları duruma göre

* Evrensel bilim, -Ed. notu.

homojen bir ortamdaki ilişkilerin farklı bir şekilde düzene koyulması gerektiği idi. Örneğin matematiksel form içinde ifade edilmiş olan gerçek fenomenlerin fiziksel bir şekilde yorumlanması gibi, böylelikle zorunlu hale gelen zihinsel işlemleri daha önce tartışmıştık.* Burada söz konusu olan şudur ki, matematiksel olarak homojenleştirilmiş olan şey, bileşenlerinin heterojen karakterinin zihinsel açıdan vurgulanıp açık hale getirilmesi yoluyla, nesnel gerçeklikle bir kez daha bağını içine getirilmelidir. (Bu matematiksel homojenleştirmenin, aksi takdirde algılanamayacak olan gerçekliğin önemli yönlerine ışık tutabileceğini vurgulamaya gerek yok.) Bilgi ilişkisinin temeli olarak işgören homojen ortam eğer mantıksal bir ortam ise, bu durumda, homojen bilgi araçları ile heterojen gerçeklik arasındaki zıtlığı şu özel nitelik belirtir: Dolaysız bir şekilde sistematikleştirilip hiyerarşik bir düzen içine getirilme yeteneğinde olmayan sonu gelmez bir heterojen fenomenler kompleksi, düşüncede, homojen şekilde kapalı bir hiyerarşik sistem olarak yeniden üretilir.

Burada belirleyici olan şey hiyerarşinin sorgulamaya açık karakteridir, zira heterojenliğin homojenliğe çevrilmesi tüm bilginin bir özelliğidir ve eğer bilgi araçları uygun bir biçimde ve yeterince eleştirel bir tarzda kullanılıyorsa, daima gerçek nesnelere yönelik doğru bir yaklaşıklık (*einer richtigen Annäherung*) yoluna yönelmesi mümkündür. Hiyerarşi sorunu başka bir şeydir. Çünkü hiyerarşik bir sistemdeki düzenleme ancak homojen bir ortamda mümkün olduğu için, ilişkilere dair heterojen gerçekliğe tamamen yabancı bir perspektifin getirilmesi söz konusudur –bu homojenleştirme belli bir bakış açısından hareketle nesneleri daha üst ya da daha alt bir konum içinde düzenleme, onları bir birlik oluşturmak üzere birbirinin altına ve üstüne eklemleme konusunda bir temel sağlar. Gördüğümüz gibi, spesifik sorunların çoğunda bilim, bu sorunlar ne kadar soyut ve genel olurlarsa olsun, bu aykırılığı düzeltebilir, fakat bir bütün olarak gerçeklik bakımından bu tür bir düzeltme temelden olanaksızdır. (*Estetiğin Özgüllüğü* adlı kitabımda, gerçekliğin kapsamlı ya da heterojen bütünlüğünün, duyulara homojen olan, spesifik olarak niteliksel ve yoğun bir bütünlük olarak

* Lukács bu tartışmayı *Ontoloji*’nin bu çeviride yer almayan Neo-pozitivizm ve Nicolai Hartmann’a ilişkin bölümlerinde yapmıştır –*Yayına hazırlayanın notu*.

öykünmeci [*mimetisch*] bir tarzda yeniden üretildiği sanatın özel doğasını ele almıştım. Bir sanat yapıtının tekilliği, tikellik yoluyla, tipik olan yoluyla evrenselleşme, vb. gibi bu aktarım açısından zorunlu olan kategoriler, bilim ve felsefe durumunda söz konusu değildir.)⁴⁴

Felsefi olarak görece basit bir dizilim durumunda bu rahatlıkla gösterilebilir. Bir örüntünün, organizmanın ya da bir toplumsal formasyonun gelişimi ontolojik açıdan gerçek bir türeyiş (*Genesis*) sorunudur. Doğumun (ve ölümün) yasaları, her şeyden önce, söz konusu spesifik varlığın bir karakteristiğidir. Fakat mantıkta, türetimin genelden özele mi, yoksa özelden genele mi ilerlediğine bakılmaksızın, bir kavram bir diğerinden türetilir. Mantık gerçekliği belirlemeyen, tersine soyutlama yoluyla gerçeklikten edinilen bir şey olarak metodolojik açıdan kullanıldığı sürece, bu farklılığın gerçekliğe dair bilgimizi çarpıtacak herhangi bir şeye yol açması gerekmez. (Kuşkusuz bunun daima olabileceğini görmüştük.) Fakat mantık, Hegel’de olduğu gibi, ontolojinin teorik temeli olarak kavrandığında, mantıksal türetimlerin ontolojik türeyişin uygun formları olarak kavranması kaçınılmazdır. Sistematiğeleştirilmiş mantıksal bir hiyerarşi, bu şekilde, özne ve nesne özdeşliğinin kendini-gerçekleştirmesine ve tözün özneye dönüşmesine giden ontolojik yolun temelini oluşturmaya başlar. Her kategori o halde kendi karakteristik tanım ve anlamını hem mantıksal bir kavram olarak hem de aynı zamanda ontolojik bir nesnellik olarak, bu yol içinde işgal ettiği yerden edinmelidir. Bu şekilde ortaya çıkan hiyerarşik düzeni Hegel, sonraki, daha üstteki kategorinin, önceki, daha alttaki kategorinin ‘hakikat’i olduğu şeklinde betimler, öyle ki iki kategori arasındaki mantıksal ilişki gerçek nesnel komplekslerin özsel bağıntısını oluşturmaktadır. Gerçeklikler arasındaki gerçek ilişkileri yaratan ontolojik koşulla, bu hiyerarşinin kendinde hiçbir ilişkisi yoktur. Ontolojik bağıntılar ile mantıksal hiyerarşinin örtüşmesi, en iyi ihtimalle, şanslı bir tesadüf olabilir; normaldeyse ancak aşırı ölçüde keyfi bir özdeşleştirmeye yol açabilir. Hegel örneğin *Ansiklopedi*’nin ikinci bölümü olan *Doğa Felsefesi*’nin Giriş’inde şunları yazmaktadır:

⁴⁴ Lukács, *Ästhetik I, Die Eigenart des Ästhetischen*, Werke Band 11 & 12, Neuwied-Berlin, 1963. [T: *Estetik I*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınları, 1999; *Estetik II*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınları, 1992; *Estetik III*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınları, 1988.]

Hayvansal doğa bitkisel doğanın hakikatidir, bitkisel de mineralin; Yeryüzü güneş sisteminin hakikatidir. Bir sistemde ilk olan en soyut terimdir, her bir alanın hakikati ise son terimdir; fakat bu son terim de gene daha yüksek bir alanın sadece ilk terimidir. Her bir alanın daha yüksek başka bir alana geçerek kendini tamamlamasına İdea'nın zorunluluğu neden olur ve formların çeşitliliğini de zorunlu ve belirli olarak görmek gerekir.⁴⁵

Bu belli somut örnekte, Hegel'in bir kez daha doğa ontolojisinden insan toplumu için tali bir temel çekip çıkarma girişimini görüyoruz. Fakat Hegel bir yandan, Yeryüzünde yaşam ve toplumun rastlantısal bir şekilde ortaya çıkışını mantıksal bir zorunluluğa çevirerek bu tabi kılmanın gerçek ontolojik içeriğini çarpıtmaktadır ki, yasa benzeri [*gesetzmäßige*] nedensel ilişkiye böylece müsaade edilemez teleolojik bir vurgu katılmaktadır. Mantıksal türetim formu ile söz konusu ilişkinin ontolojik içeriği arasındaki bu türden aykırılıkların, mantıksal türetimin kendisinde az çok önemli keyfilik unsurlarına yol açması gerekir. Engels "bir kategoriden ya da bir çelişkiden bir sonrakine geçişin neredeyse daima keyfi"⁴⁶ olduğunu belirtmişti. Öte yandan, konuyla yakından bağlantılı olarak burada, Hegel'in toplum felsefesinin, gerçek ilişkilerin sunuluşunun yerine mantıksal ilişkilerin formel uygulanışını geçirdiği yönündeki genç Marx'ın daha önce aktarmış olduğumuz eleştirisinden bahsetmemiz gerekiyor, ki bu yine ontolojinin mantık tarafından zihinsel açıdan ihlaline işaret etmektedir.

Engels'in doğru ve ileri görüşlü eleştirisi, ne yazık ki, sistemin mantıksal olarak hiyerarşik inşasındaki kategorilerin konumu konusundaki ontolojik açıdan daha önemli sorunu değil de yalnızca kategorilerin formel bağıntısı sorununu ele almaktadır. Yeryüzünün güneş sistemi içindeki konumu sorununda görmüş olduğumuz gibi, bu salt formel bir düzenleme sorunu olmayıp, tersine herhangi bir nesnenin özel karakteristiklerine dair bir sorundur, öyle ki mantık ile ontoloji arasındaki güçlü aykırılıklar burada son derece bariz bir şekilde açığa

⁴⁵ *Enzyklopädie*, § 249, Ek; HW, cilt 9, 32.

⁴⁶ Engels'ten Schmidt'e [mekrup], 1 Kasım 1891, Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, Moskav-Leningrad 1934, s. 392; MEW, c. 38, s. 204. [T: "Engels'ten Berlin'deki Conrad Schmidt'e, Londra, 1 Kasım 1891", Marx – Engels, *Seçme Yazışmalar: 2: 1870-1895*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol, 1996, s. 262.]

çıkarak. Burada yalnızca özel önem arz eden bir durumdan söz edeceğiz. Hegel, yaşam durumunda, öznenin tözle olan yeni ilişkisinin henüz doğal olsa da organik doğanın ötesine geçerek ifadesini bulduğu noktada, İdea'ya geçişin yolunu açabilmek için teleolojiyi, daha yüksek ilke olarak, mekanik ve kimya diyalektiğinden türetmeye çalışır. Teleoloji böylece, Hegel'in sisteminin inşasının şemasına göre, mekaniğin ve kimyanın 'hakikat' i olarak ortaya çıkar.⁴⁷ Şimdilik halen doğanın alanında olsak da onun sınırındayızdır; böylece doğanın içkin bir kendi-ötesine-geçiş'i mantıksal olarak üretilmektedir. Fakat Kant'tan itibaren diyalektik gelişme, onsekizinci yüzyıl *teodisecilerinin* bolca sunduğu doğadaki amaç konusundaki 'örnekleri' ciddiye alamayacak derecede ilerleme göstermişti. Hegel'in gözünde bu örnekler "ıvır zıvır" ve "önemsiz"dir.⁴⁸ Hegel erek ile araç arasındaki kategorik ilişkiyi ve bu ilişkinin mekaniğin ilkeleriyle olan bağıntısını model bir tarzda analiz eder; fakat bunu ancak kendi zihinsel modeli emek modeli olduğu için yapabilmektedir. Hegel'in analizinin mantıksal soyutluğu, gerçekte her adımda görünmesi gerekse de genellikle bu modeli gizler, fakat Hegel belirleyici noktalarda doğrudan doğruya emeğe ve emekteki erek ve araca gönderme yapmaksızın bu özel incelemeyi sürdüremez. Burada bir kez daha Hegel'in felsefesinin çift taraflı karakteriyle karşılaşıyoruz. Bir yandan, teleolojinin hakiki formunu, bilinçli özne tarafından ereğin koyulmasını ve edimsel gerçekleştirilmesini ifade eden ilke olarak emeği keşfeder; diğer yandansa, bu hakiki ontolojik kategori, mantıksal ilkelerin hükmettiği bir sistemin homojen ortamı içinde yapılandırılır ve bu sisteme göre halen yaşamı, insanı ve toplumu henüz üretmemiş olan bir aşamada bulunuruz. Zira özdeş özne-nesnenin mantıksal gelişim ilkelerine göre, yaşam ancak İdea aşamasında şekillenebilir, oysa teleolojinin işlevi burada tam da kavram aşamasından İdea aşamasına mantıksal ve sistematik geçişi sağlamaktır.⁴⁹ Mantıksal hiyerarşi böylece, mantıksal-ontolojik dizi-

⁴⁷ *Wissenschaft der Logik*, HWA, cilt V, s. 220; HW, cilt 6, s. 453. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 568.]

⁴⁸ *A.g.e.*, HWA, cilt V, s. 206; HW, cilt 6, ss. 439 vd.. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 560-561.]

⁴⁹ *A.g.e.*, HWA, cilt V, s. 228; HW, cilt 6, ss. 461 vd. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 573-574.]

de, yaşam daha varlığa gelmeden önce emek kategorilerinin geliştirilmesi gibi saçma bir duruma götürür.

Bu saçmalığın ardında şüphesiz daha derin bir aykırılık bulunur. Bir yandan, Hegel teleolojinin gerçek ontolojik formunu emekte keşfetmiş ve böylelikle de çok eski bir felsefi antinomiye, yani aşkınsal yönelimli teleoloji ile dışlayıcı bir nedensellik egemenliği arasındaki katı ontolojik karşıtlığı çözmüştür. Doğa nedenselliği ile emek teleolojisinin doğru bir karşılaştırılması olmaksızın, bunların somut diyalektik karşılıklı bağıntıları sunulmaksızın, toplumsal varlığın gerçek bir ontolojisi mümkün değildir. Hegel yalnızca toplumsal varlığın bu temel olgusunu değil, aynı zamanda ona içkin olan diyalektik dinamik olgusunu da doğru biçimde tanımış ve onu daha ileriye ve daha yüksek bir düzeye taşımıştır. İngiltere’deki klasik iktisat ile Hegel diyalektiği arasındaki derin paralellik özellikle şu olguya dayanır ki, bu fenomenin iktisadi ve toplumsal analizini ilk defa klasik iktisat ortaya koymuş, ontolojik önemini ise Hegel açığa çıkarmıştır. Bu son derece girift, inişli çıkışlı daha yüksek gelişim ilkesinin, Hegel’de “aklın hilesi” denen şeyin, kulağa mistik gelen formülasyonuna karşın, ontolojik temelini ve belirlenimini tam da Hegel’in emek konusundaki araştırmasında bulduğu hiçbir zaman yeterince vurgulanmamıştır. Bu düşünce Hegel’in eserinde oldukça erken bir dönemde, *Fenomenoloji*’den bile önce, hâlihazırda gün yüzüne çıkmaktadır; örneğin aletin önemi konusunda şunları söyler: İnsan “doğanın kendi kendine didinip durmasına izin verir, sakince bunu izler ve çok da zahmete girmeden bütünü düzenler: *Hile*.”⁵⁰ *Mantık*’taki bir pasajda da oldukça açık bir biçimde emeğin somut durumlardaki ilerletici uğraklarına işaret eder: “... *saban* sağladığı dolaysız hazlardan –ki bunlar ereklere– daha saygıdeğerdir. Dolaysız hazlar geçip gitse ve unutulsa da *alet* varlığını sürdürür. İnsan her ne kadar ereklere bakımından doğaya tabi olsa da araçları itibarıyla dışsal doğa üzerinde iktidar sahibi olur.”⁵¹ Koyutlanmış teleoloji olarak bu büyük, çığır açıcı emek kavrayışı, ne var ki, Hegel açısından, teleolojinin mantıksal açıdan kavranan bir

⁵⁰ *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig, 1931, II, s. 199.

⁵¹ *Wissenschaft der Logik*, HWA, cilt V, s. 220; HW, cilt 6, s. 453. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 569.]

doğa içerisinde henüz mekaniğin ve kimyanın ‘hakikat’i olarak, yani bizzat doğanın bir kategorisi olarak görüldüğü mantıksal ilişkinin bir örneğinden –ve gerçekte kabul edilemez bir örnekten– ibarettir; burada söz konusu olan şey, daha önce gördüğümüz üzere, kavramdan İdea’ya mantıksal geçiş olup, hiçbir şekilde mantıksal açıdan içkin bir türetimin karakterini, başka bir deyişle, burada ifade edilmiş olan yeni ve büyük düşüncüyü hükümsüz kılan, teleolojinin doğa içinde saptanmış olduğu olgusunu değiştirmez.

Fakat bu, özdeş özne-nesneye giden mantıksal olarak belirlenmiş yol üzerindeki teleolojinin konumu ile onun doğayla toplum arasındaki farkı ve karşıtlığı ifade eden kategori olarak tanımlanışı arasındaki aykırılığın –son derece önemli bir formu olsa da– sadece bir formudur. Bu antinominin Hegel’in felsefesinin bütününe etkileyen, Marksist klasiklerin haklı olarak sistem ile yöntem arasındaki çelişki diye tarif ettiği temel bir sorunu açığa çıkardığını unutmamak gerekir. Hegel’in sisteminin (mantığa dönüştürülmüş ontolojisinin) bakış açısından, mantığın onun sisteminin daha dar ve daha doğru bir anlamda başlangıç noktasını oluşturması son derece tutarlıdır. Mantığın ontolojinin temeli olmadığı başka sistemlerde ise bu, özsel olan hiçbir şeyi etkilemeyen basit bir düzenleme sorunu olacaktır. Fakat durum Hegel’de böyle değildir. Burada, Mantık’ın Doğa ve Tin Felsefelerinden önce gelmesinin dolaysız bir ontolojik anlamı söz konusudur; her ne kadar mantıksal kategorileri başlangıçta düşünce kategorileri olarak ele alıyor olsa da, kendi sistemi, onu, bu düşünsel karaktere daha öte bir ontolojik öz yüklemek zorunda bırakmıştır. Hegel *Mantık Bilimi*’nin hemen başında bunu oldukça kesin ve şaşmaz bir biçimde yapar: “Buna göre, mantıktan saf aklın sistemini, saf düşüncenin alanını anlamak gerekir. Bu alan, örtüsüz ve kendi mutlak doğası içinde olduğu şekliyle hakikattir. O nedenle denebilir ki, bu içerik doğanın ve sonlu bir tinin yaratılmasından önce kendi ebedî özü içinde olduğu şekliyle Tanrı’nın bir açınımıdır.”⁵² Mantıksal kategoriler böylelikle düşünce kategorileri olmaya son vermezler, ama aynı zamanda, dünyanın teleolojik koyutlanışında model olarak hizmet eden ve gerçekleştirilen düşünce işlevini elde ederler. O halde *Mantık Bilimi*’nin

⁵² A.g.e., HWA, cilt III, s. 33; HW, cilt 5, s. 44. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 34.]

sonunda, İdea’nın kendine ulaşma aşamasında, İdea’nın “kendini özgürce gerçekleştirmesi” ve doğanın da İdea’nın kendini koyması olarak bu edim yoluyla ortaya çıkması, bu kavrayışın tamamen tutarlı bir başarısıdır.⁵³

Bu bağlamda bizim için önem taşıyan şey, bu tür bir koyutlamanın sonucu olarak, doğanın bütününe ve tüm toplumsal dünyanın tek bir teleolojik sürece çevrilmesidir; bu süreçte, İdea’nın mantıksal gelişiminin kategoriler formunda işlediği her şey, gerçek hale gelir ve gerçeklik olarak da hâlihazırda Mantık’ta işaret edilen ve artık İdea’nın kendi gerçekliğiyle zenginleşmiş olan yolu bir kez daha arşınlar. Çünkü sistemin sonucunu oluşturan şey, İdea’nın bu defa yalnızca İdea olarak değil, fakat aynı zamanda kendi gerçekliği olarak da yinelenen kendine ulaşmasıdır. Bu büyük anıtın temel yapısının, yaratıcı Tanrı’nın daha önceden tasarlanmış İdea’yı gerçekleştirdiği teolojik sistemi fazlasıyla andırdığı açıktır. Mantıksal sistem, bu nedenle, Hegel’i sistemin işlenişinin ayrıntılarında değil de sadece Hegel’in temel kavrayışında olsa da— çoktan aşılmış olan geleneksel bir dünya görüşüne geri götürmektedir. Daha önce dikkat çekmiş olduğumuz emekteki teleolojiye dair analiz, bunun ortaya çıkardığı çelişkiyi çok daha çarpıcı hale getirir. Eski teleolojik ve teolojik sistemlerin ‘model’i de salt bilinçdışı ve kendiliğinden bir tarzda da olsa gene emekti (‘Demiurgos’ olarak Tanrı).’ Gelgelelim, Hegel doğru bir biçimde emeğin özünü gerçekçi ve bu-yanlı bir tarzda kavramış ve bilinçli hale getirmiştir, fakat yanlış temel kavrayışını işler kılabilmek için kendi teorik keşiflerini bir yana atmak zorunda kalmıştır. Hâlihazırda görmüş olduğumuz ve ileride de sıklıkla göstereceğimiz üzere, hem Mantık’ın kendisi hem de tinin gelişim tarihi, doğru ilişkilere, vb. dair derin ve yeni ontolojik kavrayışlar içeren özel sunuşlarla ve açıklamalarla doludur. Fakat bunlar ne tek tek ne de bütün olarak, köklerini mantıkta temellenmiş bir ontolojide bulan sistemin bu temel zayıflığının üstesinden gelebilecek bir konumda değildirler. Hegel’in kendi çağının ve

⁵³ A.g.e., HWA, cilt V, ss. 342 vd.; HW, cilt 6, s. 573 [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 642] ve *Enzyklopädie*, § 244 [T: *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, s. 317.]

* Eski Yunancada “zanaatkâr” anlamına gelen *Demiurgos*, geç Antikçağ’da “fiziksel dünyayı şekillendirici/yaratıcı Tanrı” anlamını almıştır –*Yayına hazırlayanın notu*.

günümüze dek uzanan sonraki zamanın düşüncesi üzerinde muazzam ve olağanüstü ölçüde verimli bir etkisi olmuştur; ancak onun sistemi göz önünde bulundurulduğunda, fikirlerin gelişimini engelleyen bir etki her daim söz konusu olmuştur.

Hegel'in sisteminin çerçevesinde, mantığın konumunun, bu sisteme dinsel bir vurgu katılmasına yol açtığını gördük. Hegel'de dinsel unsurların rolü önemli ölçüde tartışmaya açıktır. Bir zamanlar, gerici ortodoks teologların büyük bir kısmı kendilerini Hegel'e dayandırırken, takipçilerinin radikal kanadı ise onu kılık değiştirmiş bir ateist olarak görmüştü.⁵⁴ Bu türden çelişkili yorumlamalar kaçınılmaz bir şekilde Hegel'in din kavrayışındaki derin muğlaklığı gizler. Daha önce söylemiş olduğumuz şeyi tekrar etmek gerekirse, Hegel'in din karşısındaki konumu Bellarmino'nun seküler egemen formdaki ikilemiyle hiçbir ortak noktaya sahip değildir. Bu bağlamda en çarpıcı şey, Hegel'in genelde dinsel gereksinimi neredeyse hiç dert edinmemiş olmasıdır: Schleiermacher'ın *Din Üzerine Konuşmalar*'ını ironik bir tarzda ele alır; Jacobi'nin din yönelimli dolaysız bilgi arayışını tutarlı bir biçimde reddeder; onun Jena notları dinin gündelik yaşamdaki rolü üzerine aşırı ölçüde mesafeli ironik değerlendirmelerle doludur, vb. Daha sonraları da Hegel'in, örneğin dolaysız bilgiye karşı ve katı bir biçimde dogmatik içeriklere dayalı olmayan benzer inançlara karşı yürüttüğü polemğinde, dinsel gereksinimi tamamen küçümsediği ve kilisenin resmen saptamış olduğu içerikleri, esas olarak Hristiyan inancındaki toplumsal anlam bakımından gördüğü açık bir biçimde ortadadır.⁵⁵ Tüm bunların ardında Hegel'in dinin kendisi karşısındaki muğlak konumu yatar. Bir yandan, Aydınlanmanın rasyonel bir din geleneğini değişen koşullara uygun olarak farklı bir biçimde sürdürmektedir. Fakat Alman Aydınlanmasının önemli figürleri dönemin dinsel gereksinimlerindeki ilerici eğilimlerden, bu eğilimler ile aklın talepleri arasında bir uyum bulabilmek üzere yola çıkmışken –ki bu,

⁵⁴ Krş. Bruno Bauer'ın broşürü: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* [Ateist ve Deccal Hegel Üzerine Son Yargı Borazanı], Leipzig, 1841. Bu çalışmaya Bauer ile birlikte, Genç Marx da katkıda bulunmuştur.

⁵⁵ *Enzyklopädie*, § 68 ve § 73; HW, cilt 8, ss. 158 vd. ve 163. [T: *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, s. 143 ve 146.]

onları, ortodoks Kilise’nin* yanı sıra dine dayalı yarı-feödal devletle de karşıtlık içine sokmuştur– Hegel’de dinin içeriklerine karşı hiçbir polemik bulamıyoruz; Hegel’e göre, bunlar tarihsel gerçekliklerdir ve dolayısıyla da dinin kendini geliştirme yolundaki adımlardır. Hegel açısından din konusunda akla uygun olan şey, ancak felsefenin kavram düzeyine çıkarabileceği içeriği, dinin daha aşağı resimsel tasarım [*Vorstellung*] düzeyinde ifade etmiş olmasından ibaretti. Dolayısıyla dinin ne içeriklerinin ne de formlarının eleştiriye tabi tutulması söz konusuydu. Hegel, aynı diyalektik kategorilerin ve ilişkilerin bizzat felsefede olduğu gibi bunlarda da keşfedilebileceğini, ancak bunun henüz kavram düzeyinde olamayacağını göstermişti. Bu en tam biçimiyle *Fenomenoloji*’de ifade edilmektedir:

Resimsel tasarım [*Vorstellen*] dinin bu kendi dinsel cemaati içinde kendisinin bilincinde olduğu karakteristik formu oluşturur. Bu form henüz dinin kavram olarak kendi kavramına ulaşmış özbilinci değildir; dolayım süreci halen tam değildir. O halde, varlık ile düşüncenin bu bağlantısında bir kusur bulunmaktadır; tinsel yaşam halen uzlaştırılmamış bir ‘burası’ ve ‘ötesi’ ayrılığıyla yüklüdür. İçerik gerçek içeriktir; fakat içeriğin tüm uğrakları, salt imgesel sunuş ögesine yerleştirildiğinde, kavramsal olarak kavranmış olma karakterine değil, birbiriyle dışsal açıdan ilişkili, bütünüyle bağımsız yönler olarak görünme karakterine sahiptirler. Gerçek içeriğin bilinç için de kendi gerçek formunu edinebilmesi için, bilinç mutlak Tözün sezgisel olarak idrak edilmeyip kavramsal olarak kavrandığı ve bilincin *kendi için* kendi özbilinç düzeyine çıkarıldığı daha yüksek bir zihinsel gelişim düzlemine geçmek zorundadır; –bu bizim için ya da *kendinde* hâlihazırda gerçekleşmiştir.⁵⁶

Bütün *Fenomenoloji*’nin Napolyoncu bir tin yayması gibi, bu din kavrayışı da derin bir biçimde Napolyon’un dine yönelik tavrından etkilenmiştir: Dinin içsel doğasına yönelik engin bir kayıtsızlıkla birlikte, dinin tarihsel varoluşunun ve gücünün kabulü. Din, Napolyon Fransa’sı için yeni burjuva devlete entegre edilecekti, Hegel’in Almanya’sı içinse zihinsel olarak buna karşılık gelen felsefeye.

* Lukács “Ortodoks Kilise” ile Rum Ortodoks Kilisesi’ni değil, ondokuzuncu yüzyıl başlarında Alman prensliklerin büyük bir bölümünde resmî bir konuma sahip olan Lutherci Kilise’yi kastetmektedir –*Yayına hazırlayanın notu*.

⁵⁶ *Phänomenologie*, II, ss. 573 vd.; HW, cilt 3, ss. 556 vd. [T: *Tinin Görüngübilimi*, § 765, s. 460.]

Şimdinin ve varolan durumun, Hegel için, Napolyon'un devrilmemesinden sonra Restorasyon döneminde bile tinin merkezi kategorileri olmaya devam ettiğini biliyoruz. *Ansiklopedi*'de buna karşılık gelen tanım şu şekildedir: "Şeklin ve bilginin dolaysızlığı ve duyusalılığı aşıldığında; Tanrı içerik bakımından doğanın ve tinin özsel ve edimsel tinidir, form bakımından ise öncelikle bilince zihinsel bir tasarım olarak sunulmaktadır. Bu yarı-resimsel tasarım, Tanrı'nın içeriğinin öğelerine, bir yandan, ayrı bir varlık vererek bunları birbirleri karşısında önvarsayımlar ve birbirlerini izleyen fenomenler haline getirir; onların ilişkilerini sonlu refleksiyon kategorilerine göre bir olaylar dizisi haline getirir."⁵⁷ Hiç şüphe yok ki, geç dönem Hegel'in bu yorumlarının bağlamı, büyük Napolyoncu özlemler çağındaki bağlamdan farklıdır ve hatta dine yönelik dışsal uzlaşma Tanrı'nın varoluş kanıtları üzerine geç dönem derslerinde doruk noktasına ulaşmaktadır. Hegel'in etkin bir zihinsel gerçeklik olarak dine dair tarihsel kabulü devamlı olarak artar, fakat bu durumda bile, dinin içerikleriyle daha derinden içsel bir ilişki söz konusu olmaz. Bauer'in *Borazan*'ı gibi yazılar ve Heine'ninki gibi anılar, bu bağıntıların bütünlüğünü kavramamış olsalar da gene bazı belirleyici uğraklarını ifade ederler. Hegel'in din ile felsefe arasındaki farkı aynı içerikteki imge ile kavram arasındaki fark olarak tanımlarken 'burası' ile 'ötesi' arasındaki zıtlığı güçlü bir şekilde vurgulamış olması, din karşıtı yorumların tamamen doğru olduğunu göstermektedir.

Bazı önemli tartışmaları çoğu kez aynı eğilimi sergilese de Hegel'in bu-yanlılığı kuşkusuz sonraları genel tanımlarda artık bu denli doğrudan ön plana çıkmaz. *Tarih Felsefesi*'ndeki Cennet tartışmaları bunun bir örneğini sunmaktadır: "Çünkü masumiyet durumu, cennet koşulu, vahşinin durumudur. Cennet insanların değil, yalnızca vahşilerin kalabileceği bir bahçedir. Çünkü vahşi, Tanrı ile yalnızca kendinde birdir. Yalnızca İnsanın Tini kendini-bilen bir varoluşa sahiptir. Bu kendi için varoluş, bu bilinç, aynı zamanda Evrensel ve Tanrısal Tin'den ayrılmaktır."⁵⁸ Burada söz konusu olan şey yine, ilk günahın dinsel aşkınlığı karşısında insanın gelişiminin içkin bu-yanlılığıdır.

⁵⁷ *Enzyklopädie*, § 565; HW, cilt 10, s. 374.

⁵⁸ *Philosophie der Geschichte*, HWA, cilt IV, s. 391; HW, cilt 12, s. 389.

Hegel'in din kavrayışıyla Restorasyon döneminin romantik kavrayışı arasında ortak hiçbir şey yoktur. Hiç kimsenin bir sol kanat radikal demeyeceği Treitschke, Hegel'in baş koruyucusu ve öğrencisi olan bakan Altenstein'dan şöyle söz eder: "Bazen bu konuksever masada, serinkanlılıkla, Hristiyanlığın bir yirmi ya da elli yıl daha yaşayıp yaşayamayacağı sorusu soruluyordu."⁵⁹ Geç dönem Hegel'de, *Fenomenoloji* döneminin aksine, resmî Protestanlıkla bir uzlaşma görebiliyor olsak da bu, Hegel'in genel görüşleriyle belirgin bir karşıtlık oluşturmaz. Çünkü Altenstein'ın yemek masasında dillendirilen tahmin gerçekleşmiş olsaydı, bu durumda tin kavram düzeyine daha tam biçimde ulaşmış olurdu; *Vorstellung* olarak din, o zaman, sistem içinde çelişkilerle yol açmaksızın, *Fenomenoloji*'nin anladığı anlamda 'anımsama' olarak, tamamıyla tarihsel bakımdan ele alınabilirdi.

Bu problemler kompleksinin kapsamlı ve ayrıntılı incelenişi bir felsefe tarihi kitabının görevi olacaktır. Mantıksal sistemin teleolojik öte-yanlılığı ile ontolojik açıdan kavranmış diyalektik yöntemin bu-yanlılığı arasındaki bu zıtlığı tespit etmek bizim için yeterlidir. Bu zıtlık, gerçekte her iki yandan da Hegel'in felsefesinin nasıl olup da dinsel gereksinime felsefi bir temel kazandırma konusundaki modern ideolojik mücadelelerde hemen hemen hiçbir rol oynamamış ve bugün de halen oynamamakta olduğunu açıklamaktadır. Bu eğilimler, destek ve argümanlarını, yalnızca Romantiklerde ve onların yan ürünlerinde, özellikle de her ikisi de Hegelciliğe düşman olan Schleiermacher ve Kierkegaard'da bulur, buna karşılık Hegel'in felsefesi, dünyasal ve bu-yanlı yönelimiyle, Strauss ve Feuerbach'tan Marx ve Marksizm'e dek karşıt eğilim üzerinde önemli bir etki sahibi olmuştur. Bu hareketin tarihsel zorunluluğu ve toplumsal varlığın doğru kavranışı bakımından önemi, Hegel'le kesintisiz bir tartışmayı Marksizm için, ikili ve gene de birleşik bir anlamda, yaşamsal bir sorun haline getirmiştir: Zira Hegel'deki gerici unsurlara yönelik en sert eleştiriyi, ondaki ilerici öğelerin eleştirel genişletilmesinden ayırmak mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki, henüz kendi felsefesine ulaşmadan önce genç Marx, doktora tezinde Hegel'i eleştirmiş ve nihayet Lenin de özellikle Hegel'in *Mantık Bilimi* üzerine böyle eleştirel yorumlarda

⁵⁹ Treitschke, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1927, III, s. 401.

bulunmuştur. Bu eleştiriler olumlu olanla olumsuz olanı birleştirmiş değillerdi sadece, onlar aynı zamanda günün gerekliliklerine de sıkı sıkıya bağlıydılar ve bundan dolayı da belli bir dönemde Marksizm'in daha öte gelişimi açısından kilit sorunlar haline gelmiş olan yönleri odaklanmaktadırlar. O nedenle, örneğin Lenin'in Hegel eleştirisinde epistemolojik yön hâkimdi. Lenin'den sonra bu büyük gelenek unutuldu. Bir yandan, Marksizm kendi gerçek yurdunda, işçi hareketi içinde neredeyse kaybolma noktasına dek geriledi (bu elbette yalnızca kapitalist ülkelerde oldu), diğer yandan da Marksizm'in yorumlanması Stalin ve takipçileri tarafından, içerik bakımından pratikçi olsa da skolastik dogmatik biçimde biçimsel bir şemacılık içinde yozlaştırıldı.

Elinizdeki çalışma Marksizm'in büyük gelenekleriyle yeniden bağ kurma amacını taşımaktadır. Tema olarak toplumsal varlığın ontolojisini seçmesinin nedeni budur, çünkü ustalıkla çarpıtılmış, sıkı bir şekilde indirgemeci ve sahte bir biçimde 'derin' teorilerin mevcut kaosunda, Marksizm'in ihtiyaç duyduğu yenilenme, doğanın nesnel gerçekliği içinde toplumsal varlık için gerçek bir temel bulan ve toplumsal varlığı doğayla hem özdeşliği hem farklılığı içinde betimleyebilecek iyi temellendirilmiş ve kurucu bir ontolojiyi gerektirmektedir. Hegel'in sistemindeki derin antinomilerin analizi, problemin bu şekilde açıklığa kavuşturulması açısından bir hazırlıktan ibarettir. Görevimiz şimdi, Hegel'in büyük diyalektik keşiflerine yalnızca onun kendi mantıksalci sisteminin yanlış inşalarıyla çeliştikleri belli durumlarda işaret etmek değil, daha ziyade onun diyalektiğinin ontolojik temellerini ve ilkelerini kendi özsel bağıntıları itibarıyla göstermektir.

HEGEL’İN DİYALEKTİK ONTOLOJİSİ VE REFLEKSİYON BELİRLENİMLERİ

Mantık ilkelerinin metodolojik hakimiyetinin Hegel’in ontolojisinin neden olduğu çarpıklıkları ayrıntılarıyla incelememiz gerekiyordu. Şimdi, Hegel’in hakiki ontolojik konumlarını “çelişkiler yığınınından” kazıp çıkarmak ve bunları elden geldiğince saf bir formda sunabilmek üzere, bu eleştirinin bize sağlamış olduğu durulaştırmayı kullanmamız gerekiyor. Hegel’in çığır açıcı özgünlüğünü, ontolojinin, özellikle de toplumsal bir varlık ontolojisinin bugün çözmesi gereken sorunlar açısından büyük önemini gerçekten açıklığa kavuşturmak ancak bu şekilde mümkün olabilir. Burada bile mantığın metodolojik önceliğinin Hegel’in sistemindeki çarpıtma etkisine sıklıkla işaret etmek zorunda olsak da, bu, zorunlu hale gelmiş analizlerin önemli ölçüde pozitif karakterini hiçbir şekilde değiştirmemektedir. Hegel’in insan düşüncesinin tarihindeki kaderi –ilk büyük etkisi felsefi gelişme sürecini sonlandırmış, onu yolun sonuna getirmiş olma görünümü sunmak olmuştı, oysa gerçekte yeni bir alanın kâşifiydi, sekülerliğe verilen önemin tetikleyicisiydi– onun kendisi hakkındaki fikirleriyle ve ilk takipçilerinin fikirleriyle çelişse de, hiçbir şekilde felsefe tarihinde eşi benzeri olmayan bir kader değildir. Nihayetinde Aristoteles’e de değişik çağlarda uzun bir süre benzer biçimde nihai bir karakter atfedilmemiş miydi, daha öte gelişmenin önünde bir engel gibi görülüp ona karşı da tutkuyla savaşılmamış mıydı? Ancak onun etkisi yine de

sıradışı bir yenilikçi, –genellikle yanlış ve kafa karıştırıcı biçimlerde olsa da– sayısız alanda yeni ufuklar açmış ilk isim olarak bizim kendi zamanımıza dek ulaşmıştır.

Günümüzün sorunsalında Hegel’in konumu da benzer bir konumdur. Fakat herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermemek için bu konumu somutlaştırmak gerekmektedir. Devrim sonrası dönemin büyük Hegel-karşıtı dalgası geri çekildikten ve kendini çok ortodoks gören yeni-Kantçılığın son derece tartışmalı doğası daha da büyük krizlerle belirgin hale geldikten sonra, en başta tarihçiler arasında, Hegel’in somut gerçekliğe ilişkin kapsamlı bilgisi ve engin kavrayışına yönelik bir ilgi uyandı ve bu yükselen ilgi de günbegün Hegel’i yeniden canlandırma amacı taşıyan bir felsefi harekete dönüştü. Bunun tartışmasına girmeden,¹ bizim yorumlarımızın bu eğilimlerle hiçbir ortak noktasının olmadığını belirtmek gerekir. Oradaki amaç, tarihsel açıdan Hegel’i dönemin hâkim burjuva felsefesine dayandırmaktı, ki bu, Hegel’in Kant’la ve Romantiklerle olan ilişkilerine temelsiz ve aşırı bir önem yüklemeyi gerektiriyordu; Hegel böylece ikinci kez bir muhafazakârlık filozofu haline getirilmekteydi. Biz ise, bunun aksine, Hegel’de geleceğe işaret eden şeyin, onun Marksizm’in doğuş ve kuruluşundaki etkisi olduğunu iddia ediyoruz. Bu, doğal olarak, tamamen inişli çıkışlı bir gelişimi içerir. Hegel’in diyalektik mirasının unutulmaması konusunda Engels nafile uyarılarda bulunmuştu. Fakat Kantçılık ve pozitivism, diyalektiği dönemin sosyalistlerinin bilincinden uzaklaştırmıştı. Marksizm’in Stalin döneminde katılaştırılıp çarpıtılması Hegel’in imgesini maskemsi bir karikatüre dönüştürmüştü olduğu için, Hegel’i yeniden canlandırma yönündeki ikinci girişim de daha baştan başarısızlığa uğramıştı. (Bazı şahısların karşı yöndeki çabaları bu dönemde de süreklilik taşımamıştır.) Marx’ın büyük felsefi gelenekleriyle bir kez daha bağ kurma zamanı ancak son birkaç yıl içerisinde gelmiş gibi görünüyor. Aşağıda Hegel’le ilgili yapacağımız tartışmalar bu amacı taşımaktadır; Hegel’in ontolojisinin, özellikle de onun toplumsal varlık ontolojisinin ayrıntılı bir şekilde irdelenmesi,

¹ *Die Zerstörung der Vernunft* [*Aklın Yıkımı*] adlı çalışmamda bu sorunu ayrıntılı olarak işledim; *Werke Band 9*, Neuwied-Berlin, 1962, ss. 474 vd. [T: *Aklın Yıkımı: Cilt II*, çev. Ayşen Tekşen, İstanbul, 2006, ss. 149 vd.]

hem yakın bağıntıları hem niteliksel farklılıkları, hatta karşıtlıkları itibarıyla iki büyük düşünürün konumunu açıklığa kavuşturmak üzere tasarlanmıştır. Bu defa ontolojik problemlerin ön plana çıkıyor olması, yazarın konuyla ilgili bir tercihten değil, tersine başka alanlar karşısında bu alandaki problemlere öncelik tanıyan dönemimizin içinde bulunduğu felsefi durumdan kaynaklanmaktadır.

Herkesin bildiği bir olguyla, yeni bir ontolojinin merkezî kategorisi olarak süreç karakteriyle başlıyoruz. Doğa bilimlerinin büyük keşifleri, yüzyılların devrimlerle dolu tarihsel deneyimi, dünyanın somut, gündelik imgesinde bile, ebedî, durağan, hareketsiz bir tözsellğin çok eskilerden kalma üstünlüğünü, ikincil olarak düşünülen devinimin karşısında birincil, şeyssel [*dinghaften*] bir nesnelliğin mutlak hakimiyetini sarsıntıya uğratmıştı. Şüphesiz, felsefede bu açıdan kendini yaşama uydurma yönünde ara ara girişimler olmuştu (burada aklım-da özellikle Leibniz var), fakat temel felsefi kategoriler, tüm bunlara karşın, gene de kendinde ve kendi için değişmez olan bir şeyler dünyası düzeyinde kalmaya devam ediyordu. Kant kendinde var olduğu haliyle gerçekliğin bilinemezliğinden söz ederken, bu bilinemez olana karakteristik biçimde bir kendinde-şey olarak gönderme yapıyordu ve Fichte de felsefi sistemine sistematik bir hareket getirmeye çalışırken, bunu ancak özne yanından üstlenmeye cesaret ediyordu. Herakleitos'tan bu yana, oluşa, varlıktan nesnel açıdan daha büyük bir ontolojik ağırlık veren ilk büyük düşünür Hegel'di; onun felsefi önemi, varlığın oluş karşısındaki önceliğinin bu üstesinden gelmenin basit ve doğrudan bir karakterde olmayıp, tam tersine kapsamlı ve evrensel bir yöntemin yolunu açmış olmasına dayanır. Hegel, şüphe yok ki, Herakleitos'un tüm tezleriyle hemfikirdi: "Herakleitos'a ait olup da Mantık'ta benimsemediğim hiçbir önerme yoktur."² Geç dönem eserlerinden olan *Felsefe Tarihi*'nin esas metodolojik değeri, Hegel'in, bu yeni ontolojik eğilimin ortaya çıkışını başlangıcından itibaren incelemiş ve bu eğilimin gelişimini, gerçekte insan düşüncesinin iç tarihi olan şeydeki ilk yaklaşımlardan ve filizlenme aşamasından itibaren, nesnel gerçekliğe egemen olmanın bir tarihi olarak görmüş olmasıdır. Hegel'in özdeş özne-nesne, tözün özneye dönüşmesi

² *Geschichte der Philosophie*, HWA, cilt XIII, s. 301; HW, cilt 18, s. 329.

konusundaki temel metafizik fikri, çifte yüzünü sadece şu bağlamda gösterir: Bir yanda, görmüş olduğumuz gibi, mantıksalci ve hiyerarşik katılığıyla Herakleitosçu yeni ontoloji eğilimini çarpıtan mantığın hükmettiği bir ontoloji, diğer yanda ise insanın yeterince anlaşılması bir dünyada yaşaması gerektiği talebi –her ne kadar bu yeterli kavrayış birçok alanda, öznenin çevresinde işleyen süreçlerin yabancılığını, içkin kendi-kendini-koymuşluğunu ve ilgisizliğini anlamayı öğrenen düşünce yoluyla ortaya çıkıyor olsa da. Hegel’in, diyalektik hareketin doğuşunu, yalnızca Herakleitos’ta değil, aynı zamanda ona doğrudan doğruya karşıt olan Eleali filozoflarda, hatta ilk atomcular olan Leukippos ve Demokritos’ta keşfedebilmiş olmasının nedeni budur.

Fakat Herakleitos’ta görünür olan basit süreç karakteri, dünyaya dair bu yeni anlayışın ilk ve zorunlu olarak da soyut formundan ibarettir. (Birazdan, soyutluğun ontolojik ve epistemolojik bir kategori olarak yeni tarihsel ve diyalektik yorumundan söz edeceğiz.) Bu, kaçınılmaz bir şekilde, verimli, ama dolaysız formları itibarıyla çözülmez paradokslara yol açmaktadır. Zira gerçekliğin süreç karakteri de çelişkili ve diyalektiktir ve eşitsiz gelişimin nesnel olarak koşullanmış bir görünüş tarzı olmasının nedeni de budur. Aynı nehirde iki kez yıkanılmayacağı kuşkusuz doğrudur, fakat nehrin tam da bu sürekli değişiminde, sürekli olarak kendi özdeşliğini ortadan kaldırmasında, eşzamanlı ve sürekli olarak bu özdeşliği yeniden ürettiği de aynı ölçüde doğrudur; Zenon havada uçan bir okun hareket etmediğini söylediğinde, uzay, zaman ve hareket ilişkisindeki, benzer biçimde verimli ve paradoksal olan kimi diyalektik çelişkileri, bu çelişiklere diyalektik bir çözüm getiremeden ifade ediyordu. Tikel diyalektik ilişkilere dair en parlak keşifler bile, tüm genel geçerliliklerine rağmen tekil ilişkiler olarak kalıp, varlığın –düşüncede olduğu kadar gerçekte de– bütünlüğünü kapsamadıkça, insanın dünya görüşünü temelden değiştirememiştir.

Bu dikkat çekici gelişmelere rağmen bu dünya görüşü, evrensel sürece değil de tözsellığe ve şey-liğe yönelmiş olarak, bütününde değişmeden kaldı. Yalnızca antik dönemdeki diyalektik düşüncenin dahi-yane başlangıçları değil, aynı zamanda, gerçeklikteki tikel çelişkileri

aydınlatmakla ya da temel bir çelişki ışığında gerçeğin süreç karakterini resmetmekle yetinmeyip, evrensel bir hareket ettiren ve hareketli çelişki sistemi kurma çabasındaki girişimler de bu somut olarak kapsamlı evrensellik noksanlığından muzdaripti. Cusanus'tan Schelling'e dek hem dünya hem de dünyaya ilişkin bilgi bakımından, kategorik olarak, bu türden evrensel bir süreç karakteri anlamında çelişkinin sistematik biçimde her yerde bulunduğunu tasarlayan her şeyi kapsayan sistemler ortaya çıkmıştır. Fakat bu, süreç-nedenli çelişkiyi ontolojik hakimiyet düzeyine ancak görünüşte çıkarabildi, çünkü çelişkilerin ortadan kaldırılması bu çelişkilerin yitip gitmesine neden olduğu ölçüde, tam da mutlaktaki *coincidentia oppositorum** temelinde mutlağın bilgisiyyle bağlantılı olarak nihai ortadan kaldırma, dünyayı durağan bir karaktere geri götürmüş oluyordu. Süreç ve çelişki, bilerek veya bilmeyerek, salt bu-yanlı bir 'burası'nın, salt bir sonluluğun kategorik özellikleri düzeyine düşürülürken, 'öte' olarak mutlak da tüm çelişkiyi çok gerisinde ve aşağısında bırakarak, 'burası'nın süreç karakteri karşısında üstün konumunu koruyordu. Hegel gelişiminin daha başından itibaren bu kavrayışla bağını koparmıştı. Schelling'e ilişkin savunmasında, onun sürekli olarak ileri sürdüğü temel kavrayışına örtülü bir karşıtlık içinde şunları söyler: "Fakat mutlak bizzat ... özdeşliğin ve özdeşsizliğin özdeşliğidir; antitez ve birlik onda aynı anda kapsanır."³ İleride göreceğimiz gibi, bu yalnızca daha önce bilinç düzeyine çıkarılmamış olan bir diyalektik devrim aşamasının tanınmasını içermekle kalmaz, tersine bütün dünya görüşü böylelikle ontolojik bir devrim de geçirir. Eğer aynı diyalektik süreç yasası sonlu dünyanın bütünü için geçerli olduğu gibi mutlak için de geçerliyse, bu durumda 'burası' ve 'ötesi' arasındaki fark ve karşıtlık, tutarlı bir biçimde kurulmuş bir diyalektik ontolojiden yitip gider, ki bu da 'buraya', sonluluğa, dünyasala, vb. ait tüm nesnelerin (süreçlerin) mutlakla aynı nihai ontolojik yapıya sahip olduğu anlamına gelir. Bu nihai ve evrensel diyalektik

* karşıtların birliği, -Ed. notu.

³ Bu radikal biçimde yeni formülasyonun bilinen en eski ifadesi, Hegel'in dağınık Frankfurt sisteminde bulunacaktır. Hegel orada şunları yazar: "Yaşam, birlik ile birlik-olmanın birliğidir"; H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907, s. 348. Jena'daki kavrayış şüphesiz daha bilinçli ve evrensel, fakat Schelling tipi diyalektiğe ve bunun öncülerine muhalefeti, Hegel'in gençliğindeki bir başarısıdır.

homojenlik içerisindeki dereceler, bu temel yapı içinde asli olan hiçbir şeyi değiştirmez. Evrensel, çelişkili sürecin ontolojik zaferi, bir bütün olarak birleşik gerçeklik kavrayışını, geçmişteki tüm girişimlere kıyasla niteliksel açıdan daha yüksek bir düzeye çıkarır.

Bütünlük kategorisi böylece daha önce asla sahip olamayacağı bir önem kazanmaktadır. Programatik olarak, *Fenomenoloji*'de "Hakikat bütündür,"⁴ der Hegel. Fakat bütünlük kategorisi, yeni bir ontolojinin temelini bu soyut ve çıplak durumda hiçbir şekilde oluşturamazdı; göstermiş olduğumuz gibi, diyalektik süreci tam da doruk noktasında yarıda kesen diyalektik sistemlerde kendini daha önce bu durumda göstermişti. Fakat Hegel'e göre bütünlük, kapsamlı evrenselliğin salt sentetik bir özetlenişinden çok daha fazlasıydı; kapsamlı evrenselliğin inşasındaki temel yapıydı ve bir bütün olarak gerçekliğin inşasındaki temel yapıydı. Gerçeklik yalnızca genelde bir bütünlük özelliği taşımaz, daha ziyade, sıraları geldiğinde benzer biçimde bütünlükler olarak yapılanan parçalardan ya da 'öğelerden' oluşur. Hegel'in programatik açıdan gönderme yaptığı bütün, görelî ve kısmî tikel bütünlüklerin dinamik bağıntılılığından oluşmuş bir bütünlüktür. Somut bağıntısı içinde Hegelci dünya görüşünün gerçek ontolojik özünü bu ilkede bulunduğu söylenebilir. Bu kuşkusuz yalnızca onun içrek formunda böyledir; zira, görmüş olduğumuz gibi, bu temel ilkenin kuruluşunda, mantıksalci ve hiyerarşik karakterde birçok düşünce dizisi saklıdır. Fakat Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin sonuç pasajlarındaki kendi düşünce süreci, bizim burada, Hegel'in düşüncesinin genellikle gizlenmiş olsa da gerçek özünü açığa çıkarıyor olduğumuzu ve kendi yorumumuzu onun içrek içeriği olarak gizlice empoze etmediğimizi göstermektedir. "Az önce işaret ettiğimiz yöntemin doğasından ötürü, bilim kendini, sonun dolayım yoluyla başlangıca, yalın zemine geri döndürüldüğü, kendi etrafına dolanan bir çember olarak sunar; bu çember öyleyse çemberlerin çemberidir, çünkü yöntemin ruh kazandırdığı tek tek her üye kendisine yansır, öyle ki başlangıca geri dönerken aynı zamanda yeni bir üyenin başlangıcıdır."⁵

⁴ *Phänomenologie*, HWA, cilt II, s. 16; HW, cilt 3, s. 24. [T: *Tinin Görüngübilimi*, § 20, s. 31.]

⁵ *Wissenschaft der Logik*, HWA, cilt V, s. 341; HW, cilt 6, ss. 571 vd. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 641.]

Fakat bu yeni ontoloji anlayışını sunmak için sadece bütünlük fikrine işaret etmek yeterli değildir. Çünkü eğer o tamamıyla mantıksal açıdan düşünülürse, bu kısmi bütünlükler ve onlardan oluşan genel bütünlük durağan, 'şeyssel' bir karakter taşıyabilecektir. Hegel, yukarıda aktardığımız *Fenomenoloji*'nin genel programatik deklarasyonunda, kendisini buna karşı savunur ve hemen bu bütünlük kavrayışının diyalektik dinamizminin kimi önemli karakteristiklerini göstermeye geçer.

Fakat bütün, kendi gelişimi yoluyla kendini tamamlayan özden ibarettir. Mutlağın, özünde bir sonuç olduğu, kendi hakikatinde ne ise ancak sonda o olduğu söylenmelidir; edimsel, özne ya da öz-oluş, öz-gelişim olacak olan doğası sadece buna dayanır. Mutlağın özünde bir sonuç olarak kavranması gerektiğini söylemek çelişkili gibi görünüyorsa, azıcık bir dikkat bu çelişki görünümüne gerçek bir ışık tutacaktır. Başta ya da dolaysız olarak ifade edildiği şekliyle başlangıç, ilke ya da Mutlak salt Evrenseldir.⁶

Doğal olarak Hegel, mutlağı özdeş özne-nesne olarak ontolojik biçimde kavrayışına sadık kalır. Fakat yorumlarının gene de bunun ötesine geçen genel bir anlamı bulunmaktadır; mutlak, ancak kendi oluşum süreci aracılığıyla gerçek bir içeriğe ulaşabilen bir sonuç olarak kavrandığı ölçüde, bu oluşum ve gelişim sürecinin ontolojik açıdan birincil olduğu deklare edilmektedir. Dahası, bu sonucun içinde kendini bir sonuç olarak sergilediği varlık, onun bir ürünü gibi görünür. Mutlağın en başta evrensel olduğunun belirtilmesi bunu vurgulamaktadır, ki bu, Hegel açısından hiçbir şekilde somut ve tikel olanın taşınması/sudûr [*Emanation*] aracılığıyla ortaya çıktığı ontolojik bir tamlik anlamına gelmez. Önceki alıntının hemen ardından gelen açıklamanın da gösterdiği gibi, evrensel burada açık bir şekilde salt evrensel, henüz somut olmayan anlamında kullanılmaktadır: "‘Tüm hayvanlar’ dediğimizde, bu, zooloji sayılmaz." Dahası, burada evrenselden hakiki sonuca giden yola yalnızca bir bilgi süreci olarak işaret edilmektedir, fakat Hegel süreç karakterini aynı şekilde hem gerçekliğin hem de gerçekliğin bilgisinin belirleyici karakteri olarak ele alır. Bundan dolayı daha sonra aynı bağlamda şunları söyler: "Embriyo kuşkusuz

⁶ *Phänomenologie*, HWA, cilt II, s. 16; HW, cilt 3, s. 24. [T: *Tinin Görüngübilimi*, § 20, s. 31.]

kendinde, örtük olarak bir insan olsa da kendi için [*für sich*] bir insan değildir,” gerçeklikte *kendindeden kendi içine* giden yol, burada daha şimdiden bu ontolojik bakımdan asli süreç karakterinin kesin kategorik doğasını ve yönünü belirlemektedir. Bu da bu tezin daha öte belirleyici ontolojik sonuçlarına götürür: Ontolojik anlamda gerçeklik eğer ancak bir sürecin sonu olabiliyorsa, bundan zorunlu olarak, bu ‘sonucun’ uygun bir biçimde ancak bu süreç yoluyla, yani oluşumu yoluyla anlaşılabilmesi sonucu çıkar. Onu bir varolan olarak, yani durağan bir biçimde ele alan her inceleme, zorunlu olarak, dolaysızca verili olan düzeyinde sıkışıp kalmak durumundadır ve dolayısıyla da onun merkezî belirlenimlerini görmezden gelecektir, ki bunlardan en önemlisi, tam da gerçekliğin karmaşık süreç karakteridir. Hegel’in sık sık bu gerçek oluşumun yerine mantıksal bir ‘türetim’i geçirdiğini daha önce görmüştük; bunu eleştirmek gerekir, fakat bu eleştirinin esas mihenk taşı, gerçek oluşumu her türden nesnelliğin (ve her türden sonucun) dinamik temeli olarak gören Hegel’in kendi ontolojisi sağlamaktadır. Spinoza’nın şeylerin ve fikirlerin düzeni ve bağıntısı arasında kurduğu özdeşlik ancak bu şekilde gerçekten dinamik ve diyalektik, süreçsel hale gelir. Eğer bu bağlamda, ‘üyeler’e dair bilginin her bir sonucun aynı zamanda yeni bir üyenin başlangıcı olmasını gerektirdiği konusundaki Hegel’in *Mantık*’taki açıklamalarına gönderme yaptığımızda, o zaman bu bize, gerçek, ontolojik oluşumun tüm ‘sonuçların’ bilgisinin anahtarını sağladığı Hegel’in kavrayışının bu evrensel süreç karakterinin ölçüsünü verir.

Hegel’in ontolojisinin bu merkezi sorunu açısından, *Fenomenoloji*’nin Önsöz’ü daha da önemli belirlenimler sunar. Burada söz konusu olan şey, doğrudan doğruya toplumsal varlığa ilişkin ontolojik sorunlardır ve elbette doğal olarak, Hegel’de sıklıkla görüldüğü gibi, bu alanla sınırlanacağı açık bir şekilde belirtilmemiştir; hatta burada verilen örneklerden bazıları, Hegel’in genel bir ontolojik yasa formüle etme amacında olduğuna işaret ediyor gibi görünmektedir. Hegel, eserini kaleme aldığı dönemde, dünyadaki yeni durumu değerlendirerek argümanına başlar; 1806 sonbaharında verdiği dersleri tamamlarken, bu fikirleri eserin kendisinde olduğundan daha da şeffaf bir biçimde ifade etmiştir: “Bugün önemli bir çağda, tinin önceki formundan çıkıp

yeni bir form olarak ani bir sarsıntı yarattığı bir mayalanma döneminde bulunuyoruz. Bütün bir eski fikirler, kavramlar kitlesi ve dünyanın sınırları çözülüyor, rüyadaki bir imge gibi paramparça oluyor. Tin ileriye doğru yeni bir adım atmaya hazırlanıyor.”⁷ *Fenomenoloji*’de bu yeni aşamadan şöyle söz eder: “Yeni dünya kendisini ilk olarak salt ana hatlarıyla, salt çıplak bir soyutluk içine gizlenip saklanmış bir bütün olarak gösteriyor.” Bu nedenle, yalnızca bazı bireylerin içrek bir bilgisi olanaklıdır: “Aynı zamanda dışrak ve kavranabilir ve herkesin öğrenip sahiplenebileceği şey, ancak form bakımından eksiksiz biçimde belirli olandır.”⁸ Hegel, yeni tarihsel aşamanın soyut ve yalın karakteri konusundaki bu fikirlerini açık kılmak üzere, yetişkin karşısında çocuk, meşe karşısında palamut gibi örnekler verir.

Yeni olanın soyut karakteri fikrinin, genel olarak doğaya genişletilip genişletilemeyeceğine, ne ölçüde genişletilebileceğine karar vermek bugün bile oldukça zor görünmektedir. Ortaya çıkmakta olan yeninin karakterinin benzer bir yalınlık ve soyutluk sergileyip sergileyemeyeceği, ne ölçüde sergileyebileceği, ancak inorganik doğadaki örüntülerin oluşumu bugünkünden daha iyi bilindiği zaman, onların tarihinden daha somut ve kesin olarak söz etmek olanaklı olduğu zaman açık hale gelecektir. Burada hemen akla gelen şey, bu fikrin, insanın tarihiyle gene hiçbir gerçek homojenliğin söz konusu olmadığı organik doğaya uygulanmasıdır. Çocuk daha şimdiden canlı bir varlık olmakla kalmayıp, eşzamanlı olarak ve bundan ayrılmaz bir biçimde toplumsal ve tarihsel bir varlıktır da. Her halükârda, yeninin ortaya çıkış tarzı konusundaki Hegel’in analizinden bilinci çıkarıp atmak zordur, fakat bilincin, bilinip bilinmemeye ontolojik açıdan tümüyle kayıtsız kalan bir şeyin bilincinden ibaret olmaması, tersine varlığı veya yokluğuyla, doğruluğu veya yanlışlığıyla, bizzat varlığın bir bileşenini oluşturuyor olması, toplumsal varlığın kendine özgü bir karakteristiğidir; o nedenle, ontolojik anlamda bilinç, verili durumdaki somut rolünün önemli mi yoksa önemsiz mi olduğuna ilgisiz, salt bir gölge-fenomenden ibaret değildir. Bu soru genel ontolojik düzeyde

⁷ Rosenkranz, *Hegels Leben*, s. 214.

⁸ *Phänomenologie*, HWA, cilt II, s. 11; HW, cilt 3, ss. 19 vd. [T: *Tinin Görüngübilimi*, § 13, s. 27.]

nasıl yanıtlanırsa yanıtlanırsın, Hegel'in tezi, süreç karakterinin, toplumsal varlığın ontolojisi bakımından, daha ileri, son derece önemli ve verimli bir somutlaşmasına işaret etmektedir. Emeği incelemeye başladığımızda, 'yeni' kategorisinin toplumsal varlığın içerikleri, yapısı ve eğilimi bakımından ne denli önemli olduğunu daha ayrıntılı bir şekilde tartışmamız gerekecek. İçerikleri yanına kuşkusuz sık sık değinildi. Fakat Hegel genelde bu yapı sorunu üzerine –yapısal değişim olarak, dolayısıyla da gene süreç formu içinde– konuşmaya başlayan ilk filozoftu. Hegel'in başlıca polemiğini dolaysız bir şekilde Schelling'in diyalektiğine, yani mutlak söz konusu olduğunda süreç karakterini ortadan kaldıran kavrayışların nihai formuna yöneltmiş olması, bu düşüncelerin Hegel'in genel kavrayışında ne ölçüde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Hegel bu karşıtlığı son derece keskin bir tarzda şöyle ifade eder: “‘Mutlakta her şey birdir’ gibi tek bir iddiayı, belirli ve tam bilginin veya en azından tam gelişmeyi amaçlayan ve talep eden bilginin karşısına çıkarmak –Mutlağını, hani deriz ya, içinde tüm ineklerin siyah olduğu gece olarak ilan etmek– bu, bilgi boşluğundan kaynaklanan bir safliktir.”⁹

Şimdi, ulaştığımız noktalardan hareketle, Hegel'in ontolojisindeki en özsel olan şeyi özetlemeye çalışacak olursak, şu sonuca ulaşırız: Hegel gerçekliği, kendilerinde, dolayısıyla da görelî olarak bütünsel olan komplekslerin bir bütünlüğü olarak kavramaktadır, nesnel diyalektik bu komplekslerin gerçek oluşum ve öz-gelişimine, etkileşim ve sentezine dayanmaktadır ve o nedenle de bu bütünsel hareketlerin ideal örneği olarak mutlağın kendisi hiçbir zaman somut hareketlere yönelik ilgisiz bir durağanlık haline ulaşamamaktadır, tersine, mutlak karakterine bir hâlel getirmeksizin o bizzat gerçek hareketlerin somut sentezi olarak harekettir, süreçtir ve Hegelci çelişkinin kökensel formu, özdeşlikle özdeşsizliğin özdeşliği, mutlakta da aşılmaz bir biçimde etkin kalmaya devam etmektedir. Hegel'in felsefesinin bu diyalektik ontolojik özü, sisteminin mantıksal bakımdan hiyerarşik inşasıyla belirgin bir karşıtlık içinde durur. Hegel'in bizzat kendisi de kimi zaman bu karşıtlığı deneyimlemiş olsa da, defalarca onu kasıtlı bir şekilde bir kenara bırakıp sisteminin mantıksal birliğine bağlı kal-

⁹ *A.g.e.*, HWA, cilt II, s. 14; HW, cilt 3, s. 22. [T: *Tinin Görüngübilimi*, s. 29.]

mıştır. Kavram öğretisinin başında, o nedenle, özün varlıktan, kavramın da özden, dolayısıyla da nihayetinde varlıktan doğduğunu yineler. Fakat ilginç ve karakteristik bir biçimde şunu ekler: “Fakat bu oluş, bir kendini-*itme* anlamına sahiptir, öyle ki, *koşulsuz* ve *kökensel* olan daha ziyade aslında *sonuçtur*.”¹⁰ Mantıksal sonucuna götürüldüğünde Hegel’in bütün mantıksal sistemini kaçınılmaz bir şekilde alaşağı edecek ya da en azından temelden değiştirecek olan bu kabulde, Hegel’in ontolojik kavrayışının nihai gerçekliğinin –yani gerçekliğin (kavramın dünyasının) ontolojik açıdan öncelikli olduğu, soyutlama yoluyla ontolojik olarak özün gerçeklikten, varlığın da özden edinildiği ve bu nedenle de mantığın gerçek ontolojik ilişkileri, mantıksal ve metodolojik açıdan zorunlu olsa da çarpıtılmış bir sıralama içinde yeniden ürettiği olgusunun– zaferini görürüz. Bu içgörü, *Ansiklopedi*’deki benzer bir irdelemede daha da görünür bir şekilde ortadadır. Burada Hegel, kavramın önceliği göz önünde bulundurulduğunda, onu neden sisteminin başında ele almadığı sorusunu doğrudan gündeme getirir. Nesnel açıdan (ontolojik açıdan) gerçek başlangıcı kavramın oluşturduğunu ve varlık ile özün nesnel (ontolojik) bir duruş noktasından ondan türemiş olduğunu burada kendiliğinden-açık sayar. Gidiş yönünün savunmasını sunuş tarzı temelinde yapar:

Kavram Mantık’ın başına oturtulup, içerik bakımından tamamen doğru bir şekilde Varlık ile Öz’ün birliği olarak tanımlansaydı, şu soru ortaya çıkardı: ‘Varlık’ ve ‘Öz’ terimleri altında neleri düşüneceğiz ve bunlar Kavram’ın birliğinde nasıl kapsanacak? Ama bu sorulara yanıt vermiş olsaydık, işe Kavram’la başlamamız o zaman salt lafta kalmış olurdu.¹¹

Bu metodolojik tavinin ardında, şüphesiz, Hegel’in bizzat farkında olduğundan daha fazlası bulunur. Marx’ın bu soruna dair diyalektik materyalist irdeleyişi, henüz analiz edilmemiş, ontolojik açıdan öncelikli ve görece bütünsel kompleksin başlangıç noktasının, düşüncede soyutlanmış unsurlara geri çekilmeyi dışlamak bir yana, aslında tam da bunu gerektirdiğini gösterecekti. Bu bağlamda, gerçek hareket noktasının bizzat gerçekliğin kendisi olduğunun, gerçekliğin soyut-

¹⁰ *Wissenschaft der Logik*, HWA, cilt V, s. 35; HW, cilt 6, s. 274. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 461.]

¹¹ *Enzyklopädie*, § 159, Ek; HW, cilt 8, s. 306. [T: *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, s. 252.]

lama yoluyla parçalara ayrılmasının refleksiyon kategorilerine götürdüğünün ve bunların gerçekliğin bilgisine giden yolu sunan sentetik inşasının gerçekliğin kendi ilerleyişi olmadığının –şüphesiz, bu şekilde ortaya çıkan kategoriler ve ilişkiler, gerçekliğin zihinsel yeniden üretimleri olarak, mantıksal değil de ontolojik bir karakter taşımak zorunda olsalar da– tümüyle açık olması gerekir. Hegel’in mantığının iç bölümlenişinin kökleri burada da özdeş özne-nesne kavrayışında yatar, ki bu, ontolojik kategoriler ile mantıksal ve epistemolojik kategoriler arasında açık bir ayrıma izin vermemekle, devamlı olarak onları birbirine karıştırmakla kalmaz, ayrıca ontolojik konumları da sürekli olarak mantıksal hiyerarşinin perspektiflerine tabi kılmakta ve böylece onları ihlal edip çarpıtmaktadır. Hegel’in epistemolojik bağlamda verimli kılınabilecek yeni bir şey bulduğu nokta da, ister bilinçli ister bilinçsiz olsun, doğrudan doğruya Hegel’in gerçek ontolojisine dayanır.

Hegel’in en önemli metodolojik keşfi olan refleksiyon belirlenimlerine gönderme yaptığımızda, bu durum son derece açık hale gelir. Hegel’in diyalektiğinin –hem bilinçten bağımsız olan gerçekliğin bizzat kendi dinamiğinin ve yapısının diyalektiğinin hem de onun öznel bilinçteki farklı yansımalarının diyalektiğinin– merkezinin bu olduğuna inanıyoruz ve aşağıdaki sunuşumuzda bunu göstermeyi umuyoruz. Bu sorunu Hegel’in kendisinin, öncellerinden ve ardıllarından son derece farklı olan kendi epistemolojisinin, yani *Tinin Fenomenolojisi*’nin epistemolojisinin, büyük yeni anlamında olsa da, doğrudan doğruya bir epistemoloji sorunu olarak ortaya koyması tamamen anlaşılır bir durumdur. Bununla birlikte, bu eserde temel önemde olan şey metodolojik yöndür: Gerçekliğe zihinsel ve pratik anlamda egemen olmanın hem ürünleri hem de araçları olan insan düşüncesinin değişik aşamalarının, kategorilerinin, vb., kendi gelişimlerine paralel bir şekilde, insan bilincinde ortaya çıkma yolu; bunların birbirini takip eden kısmen ya da topyekun işlevsiz hale gelmesinin, gerçeklik özne formunda hakiki bir şekilde özümzenene dek, gerçekliğin doğru kavranışına daha iyi uyum sağlayan bilgi tarzlarının evrimine götürme yolu. Aşağıdaki tartışmada, bir önceki bölümdeki eleştirimiz temelinde, Hegel’e özgü çözümü, tözün özneye dönüştürülmesini, bir yana bırakarak, bu sürecin yalnızca gerçek sonuçlarını analiz etmeyi amaçlıyoruz. Hegel’in

refleksiyon belirlenimlerinin ortaya çıkışını, *Ansiklopedi*'de gene 'Fenomenoloji' başlığını taşıyan bir bölümde ele alması karakteristiktir. Hegel burada duyu-algısı düzeyindeki dünya görüşünden hareket eder ve gerçeklik ile insanın öznellik yoluyla gerçekliğe egemen olma girişimleri arasındaki karşılıklı ilişkiden, öznelğin kendini nasıl soyutlayıcı anlık ya da anlık [*Verstand*] düzeyine yükselttiğini araştırır. İnsanın 'doğal' gidiş yolu, gerçeklikte tekil nesneler bulmak ve bu nesneleri doğrudan doğruya verili formlarında, görünürdeki yalıtılmışlıkları içinde kavramaktır. Fakat bu girişim kendiliğinden kendi karşıtını, yani doğrudan görünür nesneleri birbirleriyle ilişkilendirme sonucunu üretir, refleksiyon belirlenimleri de gerçeklik karşısındaki kendiliğinden davranışta yatan bu çelişkiden doğar.

Duyusal bilincin içeriği kendinde diyalektiktir. Onun tek, yalıtık tekilin *kendisi* olması beklenir; fakat ... bir başkasının tekil içeriğini tam da kendinden geliştirerek kendisini bir başkasıyla ilişkilendirir, kendisinin dışına ve ötesine geçtiğini, bir başkasına bağımlı olup onunla dolaylı kılındığını ve başkasını içinde taşıdığını kanıtlar. O nedenle, *dolaysız biçimde* tekil olan şeyin yaklaşık hakikati bir başkasıyla ilişkili olmaktır. Refleksiyon belirlenimleri denen şeyler bu ilişkinin belirlenimleridir¹²

Gerçekliği düşüncede kavrama çabası içindeki öznelğin bu hareketi, refleksiyon belirlenimlerinin ilk dolaysız yurdu olan anlağı ortaya çıkarır.

Bu öncelikle bir epistemoloji sorununu içeriyor gibi görünmektedir. Dahası, salt bu dönemle sınırlı tamamıyla tarihsel bir anlamda değil, daha ziyade gerçeklik hakkındaki her ciddi düşüncenin önemli ve hatta merkezî bir sorunu olarak, içinde Hegelci felsefenin şekillendiği geçiş açısından belirleyici önemdeki bir sorun söz konusudur. Bu refleksiyon belirlenimleri daha önce Kant'ta, özellikle de onun en diyalektik eseri olan *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde gün yüzüne çıkmıştı. Şüphesiz burada tamamıyla epistemolojik bir karakter taşıyorlardı; tamamıyla, düşüncede tümelden tikele giden yolu mu, yoksa tikelden tümele giden yolu mu izlediklerine göre ayırt edilmektedirler. Onların Hegel için belirleyici olan sorunla, yani anlaktan akla geçiş sorunu-

¹² *A.g.e.*, § 419, Ek; HW, cilt 10, s. 208.

la doğrudan hiçbir bağıntısı yoktur. Kant'ta anlık ve akıl, metafizik bir biçimde, birbirine açık bir karşıtlık içinde konumlandırılmaktadır. Saf akıl tüm fenomenler karşısında aşkındır ve asla uygun bir empirik kullanıma ulaşamaz. Fakat Kant'ın akıl kavramı beraberinde aşkınsal diyalektiği, kendinde-şeyleri bilme konusundaki her olanağın yadsınmasını getirirken, Schelling'le başlayan romantik felsefe, refleksiyonu "felsefenin mutlak yönteminin karşıt kutbu ve ezeli düşmanı"¹³ olarak gören irrasyonalist bir aşkınlık üretmişti. Bu şekilde, salt anlağın diyalektikten yoksun karakterinin tek taraflı eleştirisi, aşkınsal irrasyonelliğe doğru bir sıçramaya götürmektedir; anlağın karşısına konan şey, Hegel'de olduğu gibi, kendi çelişkilerinden doğan bir akıl değildir, sıçrama daha ziyade soyut bir zihinsel kavrayışa, başka bir bağlamda göstermiş olduğumuz gibi, mutlakta silinip giden çelişkilerin ortadan kaldırılmasına yol açan bir şeye doğru yapılmaktadır. Schelling'le beraber çalıştığı dönemde Hegel, daha şimdiden, anlağın böyle bir indirgenişine itiraz etmişti. Jena notlarında şunları yazar: "Akıl olmaksızın anlık bir şeyse de, anlık olmaksızın akıl hiçbir şeydir. Anlaktan vazgeçilemez."¹⁴

Yaşamda, nesnel gerçekliğe karşılık gelen kategoriler ve kategorik ilişkilerde ve doğru düşüncede, tamamen özerk ve bağımsız bir şekilde varolan nesneler gibi görünen şeyler arasındaki gerçek –çelişkili ve diyalektik– ilişkiyi tanıdığı ölçüde akıl, Hegel'e göre, kendini anlağın üzerine yükseltir. Aklın her edimi, o nedenle, anlağın gerçeklik kavrayışının hem olumlanması hem de ortadan kaldırılışıdır. Hegel kimi tikel kategoriler bağlamında, bu karşıtlığı şu terimlerle tarif eder: "Nesne, ikincisi [akıl] açısından, kendinde ve kendi için belirlenir, içerikle biçimin, evrenselle tikelin özdeşliğidir, birincisi [anlık] açısından ise biçimle içeriğe, evrenselle tikele ve belirliliğin dışarıdan eklendiği boş bir 'kendinde şey'e ayrılır; bu nedenle, Anlağın düşüncesinde içerik, biçimine ilgisizdir, buna karşılık Aklın kapsamlı düşüncesinde içerik,

¹³ *Wissenschaft der Logik*, HWA, cilt IV, s. 21 vd; HW, cilt 6, s. 31. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 307.]

¹⁴ Rosenkranz, *Hegels Leben*, s. 546; *Aphorismen aus Hegels Wastebok*, Werke, Cilt 2, s. 551.

formu kendinden üretir.”¹⁵ O halde, anlak ve akıl aynı nesne dünyasıyla karşı karşıya gelmektedir (Kant'ta olduğu gibi, salt fenomenler dünyasıyla ve bilinemez kendinde şey dünyasıyla değil); şüphesiz bu nesne dünyasıyla farklı biçimlerde ilişki kurarlar, fakat bu farklılık, (anlağın yüzeysel empirik içeriği ile aşkın ve irrasyonel bir soyut zihinsel kavrayış arasındaki aşılmaz bir karşıtlık anlamında değil) taçlandırılıp tamamlanışı olarak içkin diyalektik zorunluluk gereği, anlağın kendisinin zorunlu olarak çelişkili karakterinden doğar. Bu organik ve diyalektik bağıntı, doğal olarak, bu ikisi arasındaki içsel karşıtlığı yok edemez; aklın tavrı, gerçekliğe yönelik, gerçekliğin doğasına uygun düşen bir davranışı ifade eder: Bunun esas olarak çok-katlı dinamik komplekslerden ve onların çok-yönlü dinamik bağıntılarından oluştuğunun bilgisi. Oysa anlak ancak doğrudan görünüşü ve onun soyut imgelerini kavrayabilecek durumdadır. Bununla birlikte, bu karşıtlık ne kadar keskin olursa olsun, akıl daima anlaktan yukarıya doğru gelişmekle kalmaz, –aynı gerçekliğe yönelmiş olan– hem anlak hem de akıl farklı biçimlerde kavranan aynı gerçekliği düzenleme ilkeleri olarak aynı kategorileri, yani refleksiyon belirlenimlerini kullanırlar; ‘tek fark’ şudur ki, bunu anlağın yanlış bir doğrudan ayırım içinde, aklın ise diyalektik olarak çelişkili bir hakiki eşgüdüm içinde yapmasıdır.

Hegel'in anlaktan akla giden epistemolojik yolunu ele alacak olursak, bu yolun çığır açıcı önemini açıklığa kavuşturmak kolay olacaktır. Daha önceki düşünürlere ya da çağdaşlarına karşıt olarak Hegel, bütünlüklerden oluşan kompleks ve dinamik açıdan çelişkili bir gerçekliğin bilgisinin temellerini atmaya başarmıştır; öncellerinin epistemolojisini yenilgiye uğratmış olan bir şeydir bu. Hegel ulaşmanın artık mümkün olduğu aklın daha yüksek düzeyini bilginin bütün alanına uygulamıştır; Aydınlanma gibi anlak düzeyinde kalmamıştır; rasyonel bilgiyi, Kant gibi kendinde-şeyin bilinemez alanına kaydırmamış ve anlağa yönelttiği eleştiri, onu, Schelling ve Romantiklerle birlikte irrasyonel bulutlu alanına götürmemiştir. Öyleyse, Lenin'le birlikte, diyalektiğin bir bilgi teorisi olduğu haklı olarak söylenebilir.¹⁶ Fakat Marksist epistemoloji, öznel bir diyalektik teorisi olarak, aynı

¹⁵ *Enzyklopädie*, § 467, Ek; HW, cilt 10 s. 286.

¹⁶ Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlaß*, s. 288. [T: *Felsefe Defterleri*, s. 293.]

zamanda daima bir ontolojiyi, yani gerçeklikte nesnel bir diyalektik teoriyi önvarsayar ve *mimesis* sürecini gerçekliğin düşüncede yeniden üretilmesinin özerk bir formu olarak kavradığı için, bu tezin açıklayıcı bir ilaveye ihtiyacı vardır. Modern çağın epistemolojisinde *mimesis*in yok olmaya yüz tuttuğu iyi bilinmektedir; bunun tek istisnası –Diderot’un dahice önsezilerini bir yana bırakacak olursak– *mimesis*in sınırlı, mekanik bir fotoğrafik form aldığı felsefi materyalizmdir. Şimdi, Hegel’in özdeş özne-nesne öğretisine egemen olan muğlaklığın ilerici yönlerinden biri, bu öğretinin saklı bir bileşen olarak diyalektik *mimesis*in tohumunu taşımasıdır. Zira Hegel’in *Fenomenoloji*’sinin yönteminin gerektirdiği üzere, epistemolojik bir ilerleyiş, bir bütün olarak dünyaya düşüncede egemen olma konusunda bir ilerleyiş söz konusudur ve bu, gerçekliğin doğrudan görünüş tarzından gerçekliğin özüne ilerlemeye paralel bir şekilde, anlaktan akla ilerlemeyi de içerir. Özdeş özne-nesne öğretisi, o halde, kendinde-varlığın, bilgide onun bizim-için-oluşu karşısındaki mutlak önceliğinin kabul edilmesine kolay kolay izin vermez; fakat şeylerin bizzat kendi mantığı’da, öznel ve nesnel ilkelere doğru bir uyum içine sokulduğu durumlarda, kendinde-varlığın bizim-için-oluşunun, hiçbir zaman bilinçli olarak işlenmemiş olsa da, kesin egemenliğini üretir. Hatta, öznellik nesnelliğin bu iç içe geçmiş paralel seyirleri bir *mimesis*e yaklaşıyor olsalar da, benzer bir muğlaklıkla birlikte, aynı zamanda onun modern, mekanik uygulamasının üstesinden gelinmesine ve Aristoteles’in daha diyalektik *mimesisi*yle uzlaşmaya da yol açarlar. Bu dönemdeki Alman felsefesinin aslında Kant’tan itibaren bilgi sürecinde öznenin etkin rolünü işlemeye başlamış olduğunu da şüphesiz bu bağlamda gözden kaçırmamak gerekir. Fakat burada, Kant’ın ve Fichte’nin anladığı anlamda öznenin yaratıcı etkinliğini, Hegel’in kesin bir biçimde reddettiği de ayrıca belirtilmelidir. Bu etkinlik, Hegel’e göre, öznellik nesnellik arasındaki yok edilemez bir karşılıklı bağıntı uğrağından asla daha fazla bir şey değildi ve böylece etkinliğin özü de dünyayla, dünyanın nesnel doğasının açığa çıkmasını engellemeyip, tersine tam da dolaysız görünüş formlarına nüfuz edip onları aşarak bunu geliştirecek bir ilişkiyi kurmada başarılı olacaktı. “Dünyaya rasyonel olarak bakan kişiye, dünya da rasyonel bir

yön sunar; her ikisi de karşılıklı belirlenim içindedir.”¹⁷ Bu, Heine'nin “dünyanın aynası” dediği Goethe'ye, Kant ve Fichte'nin tek-yanlı zihinsel etkinsizliğine olduğundan çok daha yakındır.

Hegel'in diyalektik bilgi teorisini ontolojiden bağımsız olarak ele almak son derece haklı olacaktır; *mimesis*e yönelik içrek yaklaşımlar, nesnel gerçeklik karşısındaki bu nihai konumun ancak yan ürünüdür. Bunu saptadıktan sonra, şimdi daha yüksek bir kavrayış düzeyiyle refleksiyon belirlenimlerine geri dönebiliriz. Bilindiği üzere, bu belirlenimler Hegel'in öz öğretisinin merkezî kategorilerini oluşturmaktadır. Fakat öz, Hegel'in yanlış mantıksalci ontolojisinde bile, düşüncenin değil, varlığın ürünüdür. Hızla anladıkça aklı ilerleyen düşünce, böylece özü ancak –öz-görünüş-yanılsama [*Schein*] refleksiyon belirlenimleriyle– kavrayabilir, çünkü gerçeklik, Hegel'e göre, düşünceden bağımsız olarak, varlıktan öze giden yoldan nesnel olarak geçmiştir. Bu belirlenimlerin hakikati, derinliği ve evrenselliği giderek açık bir biçimde geçerli hale geldikçe, onların gerçek ontolojik karakteristiği, özde özne-nesnenin mantıkçı sınırlamalarından daha da belirleyici bir biçimde kurtuluyor. Zira Hegel'in bu kavrayışında, tamamen soyut varlıktan daha spesifik ve somut öze ontolojik geçiş, kafa karıştırıcı, açıklanamaz, idealist bir deklarasyon olarak kalmaktadır, oysa aksi yöndeki varsayıma göre, bilginin yolu (soyutlama yolu boyunca) şüphesiz soyut varlıktan somut öze geçse de, gerçekte ontolojik başlangıç noktasını çok daha somut ve karmaşık olan öz oluşturur ki, bu durumda, soyutlama yoluyla varlık kavramını (doğal olarak aynı zamanda esasen ontolojik bir kavram) edinmek mümkündür ve böylece bütün bu mantıksalci sis dağılmış olur. (Aşağıdaki tartışmada, özün ontolojik anlamdaki bu kompleks ve bütünsel karakterinin aynı zamanda görelî bir karakter olduğunu ve somut gerçeklik tarafından belirlendiğini göreceğiz.) O halde, (görece) bütünsel bir komplekse yaklaşıklık olarak, özün kategorik inşasının, görünüşte özerk olan, ama gerçekte ayrılmaz bir biçimde birbirlerini koşullayan kategorilerin karşılıklı bir düzenlenişine dayandığını anlamak zor değildir. Şimdi akıl düzeyindeyiz ve refleksiyon belirlenimlerine ulaşmış bulunmaktayız.

¹⁷ *Die Vernunft in der Geschichte*, s. 7; HW, cilt 12, s. 23. [T: *Tarihte Akıl*, s. 37.]

Hegel özün varoluşsal karakterini nasıl türetmiş olursa olsun, bu sadece (kendisi yeni ve önemli bir şey olan) gerçekliğin bir kısmı ve gerçekliğe doğru bir adım olarak kavranmakla kalmaz, aynı zamanda yalıtık bir kategori olarak değil de bir kompleks olarak kavranır. Burada tam da refleksiyon belirlenimlerinin kökeniyle karşı karşıya bulunuyoruz. Mevcut özerklikleri bakımından öz, görünüş ve yanılama çok eski kategorilerdir ve onları birbirleriyle karşılaştırmak da yeni bir keşif olmayacaktır. Agnostisizm ve kuşkuculuk, Kant'ın teorilerinde de belirleyici rol oynayan buradaki algılanır antitezlerden yola çıkar hep. Yanılama, görünüş ve öz kavrayışı bağlamında bizzat Hegel'in kendisi bilginin tarihindeki bu geleneği vurgular ve bir yandan, bunun varolan dünyanın bütün içeriklerini taşıdığını, diğer yandan da öz ile içsel bir bağlaşıklığın yadsındığını ve antitezin tek-yanlı olarak merkezî bir konuma yerleştirildiğini gösterir.¹⁸ Bu son derece farklı kavrayışların gerisinde, zamanla giderek daha görünmez hale gelen teolojik bir miras hüküm sürmektedir: Özün kavranışı tanrısal düşünceye özgüdür, insan düşüncesi ise ancak yanılama ve görünüş dünyasını kavrayabilir. Modern burjuva toplumunun ve bu toplumun bilimlerinin gelişimiyle, bu antitezin giderek daha fazla sekülerleştiği açıktır. Fakat daha önceki analizlerimizin göstermiş olduğu üzere, köken itibarıyla teolojiye dayanan felsefi ilkeler, herhangi bir radikal dönüşüm geçirmek zorunda kalmamıştır. Son tahlilde, izlerine defalarca rastladığımız, bilim konusundaki Bellarminocu şart, bilimin özün araştırılması işini dine bırakıp, görünüşler dünyasındaki pratik araştırmalarla yetinmesini gerektirir. Söz konusu yöntemler, doğal olarak, zaman içinde giderek daha rafine hale gelmişlerdir. Epistemolojik problemlerin hakimiyeti, özü insanın bilimsel kavrayışına görünüşte erişilebilir kılan bir öz kavrayışına bile götürmektedir, şu şekilde ki, öz basitçe öznenin yarattığı, soyutlama yoluyla duysal deneyimden edinilen bir soyutlamadan ibaret olmaktadır, ama tam da bundan ötürü onun kendinde varolduğu şekliyle gerçeklikle olan ilişkisi kendi temelleriyle, gözlem ve algıdaki duysal deneyimle olan ilişkisinden daha fazla değildir, hatta bazen bunlardan daha azdır. Bu soyutlama süreci deneyimden ayrılıp,

¹⁸ *Wissenschaft der Logik*, HWA, cilt IV, ss. 10 vd.; HW, cilt 6, ss. 19 vd. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 299 vd.]

özerk bir form –Kant'ın durumunda, *a priori* bir form– kazansa bile, (ontolojik kategoriler olarak) görünüş ile öz arasındaki aşılama ayrım değişmeden kalmaya devam eder. Pek çok varyasyonlarıyla bu gelişim hatları doğrudan çağdaş neo-pozitivizme dek uzanır.

Hegel'in felsefi devrimi, refleksiyon belirlenimlerini keşfedip onlara odaklanması, her şeyden önce, görünüş ile öz arasındaki mutlak ayrılık boşluğunun ontolojik olarak ortadan kaldırılmasına dayanır. Öz, varolan ve aşkın olarak ya da bir zihinsel soyutlama sürecinin ürünü olarak değil de tam tersine özün, görünüşün ve yanılmanın sürekli olarak birbirlerine geçtikleri dinamik bir kompleksin bir uğrağı olarak kavrandığında, refleksiyon belirlenimleri kendilerini bu yeni kavrayışta esas olarak ontolojik bir karakterde gösterirler. Saf mantıksal sunuşlar gibi görünen şeylerin ardına gizlenmiş ontolojik ilişkileri görmemizi engelleyecek bir şekilde, Hegel'in bu ontolojik bağıntıları ağırlıklı olarak mantıksal bir kompleks içinde ele aldığını zaten iyi biliyoruz. Hegel yaptığı betimlemede, bu tür komplekslerin başlangıçta doğrudan ve dolayısıyla da soyut ve gelişmemiş verililiğinden yola çıkmaktadır, fakat özün ilişkilerini daha bu bilgi aşamasında bile açık bir biçimde görmek mümkündür: "... onun [özün] karşısına çıkan şey, *yanılsamalı* varlıktan [*Schein*] ibarettir. Yanılsamalı varlık, bununla birlikte, özün kendi koymasidir ... bu yanılsamalı varlık, öze dışsal ya da özden başka bir şey değildir; aksine, özün kendisinin yanılsamalı varlığıdır. Bu yanılsamalı varlığın özün kendi içerisinde görünmesi *yansımadır*."¹⁹ Keskin karşıtlıklarından bağımsız olarak, özün ve yanılmanın ayrılmaz biçimde birbirine ait olması ve biri olmadan diğerinin hiçbir surette varolamaması, anıktan akla giden epistemolojik yolun ontolojik temelini sağlar; birincisi bizzat kompleksin bir ontolojik özelliği olan çelişkinin dolaysız verililiği düzeyinde hapis kalırken, ikincisi ise kendisini adım adım –burada analiz edilemeyecek bir dizi geçiş yoluyla– kompleksi diyalektik bir bütünlük olarak kavrayacağı düzeye yükseltir.

Akıl tarafından tanınan edimselliğin diyalektiği, böylece, gerçekliğin eşzamanlı olarak ve ayrılmaz bir biçimde hem özerk hem bağla-

¹⁹ A.g.e., HWA, cilt IV, ss. 7 vd; HW, cilt 6, s. 17. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 298.]

şık olan uğraklarına dayanmaktadır ve bu ilişkilerden birine, karşısını dışlayan mutlak bir önem verildiği takdirde ve farklılıklarla çelişkiler onun kendi saflığı içinde silinip atıldığı takdirde, bu uğrakların hakikati dolaysız bir şekilde yanlışlanmış olur. O halde öz, görünüş ve yanılısma, her biri kendi ilişkilerini ifade ettiği ölçüde, refleksiyon belirlenimleridir; her görünüş özün görünüşüdür ve her öz de şu ya da bu şekilde görünmektedir, bu dinamik ve çelişkili ilişki olmaksızın ikisi de varolamaz ve bunların her biri de bu karşıt ilişkiye girdikleri ölçüde sürekli olarak kendi varlığını muhafaza etmekte ve kendi varlığından vazgeçmektedir. Doğru bir biçimde kavranan refleksiyon belirlenimleri, o nedenle, özerkmiş gibi görünen varlıkların teolojiden miras alınmış olan ama bugün de hâlâ etkisini sürdüren katı düalitesini olduğu gibi, şey-lik ile analogi yoluyla oluşturulan dolaysız biçimde sabitlenmiş nesnellik formlarının, bu formları birleştirip ayıran ve edimsel etkileşimlerini ifade eden salt ilişkiler, bağıntılar, vb. karşısında bir tür ontolojik önceliğe sahip olduğu yönündeki eski önyargıyı da yok etmektedir. Bu ilişkiler, dar anlamda, ontolojik bakımdan nesnelerle aynı gerçeklik düzeyinde dururlar. Her ikisi de benzer biçimde akıl tarafından tanınır ve her iki durumda da gerçeklikle uyuma doğru düşüncenin tek kriteridir. O halde, Hegel'in görüşünde, artık şu ya da bu şekilde varolan nesnelerden değil, onların ilişkilerinden, bağıntılarından, vb. bir soyutlama sürecinin ya da başka bir deneyimin zihinsel ürünleri olmalarından söz etmek olanaklıdır.

Bu diyalektiği doğal olarak burada daha ayrıntılı incelememize imkân yok. Öz, görünüş ve yanılısma arasındaki bağıntılara dair bu kavrayışlarla ilgili olarak, Hegel'in refleksiyon belirlenimlerinin genel temeline işaret ettiğini belirtmek yeterli. Hegel'in *Mantık*'ının bu orta bölümündeki daha ileri argümanlar gerçekliğin en önemli kategorilerine ve aklın gerçekliğe dair uygun bilgisine dek uzanır. Burada da problemlerin kapsamlı ve çok yönlü bir sunuluşu olanaksızdır ve kendimizi kimi merkezî noktalarla sınırlamamız gerekir. Gerçekliğin yapısının ve dinamiğinin karakteristiği olarak refleksiyon belirlenimlerinin bilgisinin, teoloji ve gizli-teoloji tarafından çarpıtılmış olan çok eski bir soruna nasıl diyalektik bir yanıt sağladığını görmüş olduk. Bu yeni yöntemin uygulandığındaki daha öte somutlaşmalar, bizi,

doğrudan doğruya diyalektiğin merkezine götürmektedir. Başka bir deyişle, Hegel'in incelediği ilişkiler, tüm nesnelerin (süreçler, vb. de dâhil olmak üzere) en ilkel varlık formunun, kendileriyle ve aynı anda başka her varlık tarzıyla ilişkileri olarak, özdeşlikten çelişkiye geçen nesnellığe yönelik bir dizi tepki kategorisinde görünür oldukları ilişkililerdir. Yine, burada da geleneksel görüşten bir kopuş gerçekleşir, zira Hegel özdeşliğin kendi içindeki farklılığı ve çelişkinin yalın ayırımıdaki örtük mevcudiyetini göstermektedir; refleksiyon karakteri görünüşte mantıksal ve totolojik özdeşlik kategorisinde keşfediliyorken, Hegel bununla yakından bağıntılı bir biçimde, başkasına gönderme yapmanın sarsılmaz gerçekliğini ortaya koyar. Özellikle bu bölüm, esas olarak mantıksal bir gelişmenin nesnesidir ki, doğrudan doğruya ve kendiliğinden bir şekilde, tartışılan maddi varlığın mantıksal irdelelenişinden doğar, fakat tam da bu nedenle, verimli ve yeni olanı açığa vurmak bir yana daha da gizler; zaman zaman metnin ötesine geçen serbest bir yorumun burada kaçınılmaz olmasının sebebi de budur. Bu tür bir sunuşun, bununla birlikte, tamamen Hegel'in esas amaçlarının çerçevesi içinde kalabileceğine ve onun fikirlerine yabancı olan bir şeyi ya da en azından, onun düşüncesinde sürekli olarak iş başında olan bir eğilime yabancı hiçbir şeyi dolaşıma sokmak zorunda olmadığına inanıyoruz. Jena defterleri, edimsel araştırmanın evrensel ilkelerle olan ilişkisi konusunda son derece ilginç bir itirafı içerir; bu itiraf açık bir biçimde, genç Hegel'in mantıksal ilkeler ile ontolojik açıdan kavranan nesnellik arasındaki içsel mücadelesini yansıtmaktadır. Şu pasaj Hegel'in kendi zihinsel çatışmalarına ilişkin yorumumuza bir temel sağlar: "Bir bilim üzerine çalışırken, ilkelerin dikkati başka yöne çevirmemesi gerekir. Bunlar geneldir ve çok bir şey anlamına gelmez. Öyle görünüyor ki, sadece tikel olan anlamlıdır. İlkeler hatta genellikle kötüdür. Onlar şeylerin bilincidir ve şeyler de bilinçten genellikle daha iyidir."²⁰

Hegel'in $A=A$ totolojisine karşı polemiği de gene, yalıtılmış öğeleri karşısında kompleksin ontolojik önceliğinden hareket eder. (Bu bağlamda, mantıksal totolojinin neo-pozitivist epistemolojide oynadığı

²⁰ Rosenkranz, *Hegels Leben*, s. 545; *Aphorismen aus Hegels Wastebook*, Werke, Cilt 2, s. 549.

belirleyici rolü unutmamamız gerekir.) Hegel'in buradaki çabaları, özdeşliğin başkasıyla ilişkisinde olduğu gibi, bizzat özdeşliğin kendisinde de farklılığın ortadan kaldırılamayacağıdır; Hegel'in bunu ifade ettiği mantıksal form şöyledir: "Özdeşlik yasasının kendisi ve dahası çelişki yasası, salt *analitik* değil, *sentetik* bir doğaya da sahiptir."²¹ Bu, Hegel'in gözünde, özdeşliğin varolan nesnelliğin bir kategorisi olduğunu ve sadece formel mantığa ait olmadığını gösterir. Bu sorunlar dizisinin ontolojik kavranışı bakımından, bunun Hegel'in nadiren kendi sözleriyle dikkat çektiği, ama gene de argümanlarında örtük olarak mevcut olan iki önemli sonucu söz konusudur.

Bunlardan ilkinin şu terimlerle ifade etmek mümkündür: Özdeşliğin devamlılığının ve yitirilmesinin kendisi bizzat gerçek bir süreçtir. Burada, oluşun evrenselliği ve her şeye kadirliği konusundaki Herakleitos'un öğretisinin Hegel'e özgü bir şekilde geliştirilmesi, yeni bir açıdan ifade edilmektedir. Başka bir deyişle, eğer özdeşlik nesnel bir özellikse (bir şeyin kendiyile özdeşliği) ve eğer bu nesne çevresindekilerle devamlı süreçsel bir etkileşim halindeyse, varoluşu bileşenlerinin karşılıklı oyunun ortaya koyduğu içsel bir sürecin gelip geçici bir sonucuysa, bu durumda zorunlu olarak sürekli değişiklikler meydana gelecektir ve daima bu değişim durumundaki nesnenin halen 'aynı' olup olmadığı sorusu ortaya çıkacaktır. İçsel ve dışsal karşılıklı ilişkilerde içerilen son derece farklı yapıya ve dinamiğe göre, farklı varlık düzeylerinde tamamen farklı biçimlerde yanıtlanması gerektiği ölçüde, bu sorunun özel bir ontolojik önemi vardır. Bu, inorganik doğa düzeyinde bile, özellikle de Hartmann'ın 'örüntüler' olarak adlandırdığı alanda önemli ve ilginç sorunlara sebep olur. Organik doğada durum daha karmaşıktır ve ontolojik bakımdan daha önemlidir. Her organik varlık içsel bir yeniden üretim sürecinde (çifte anlamda hem ontogenetik hem filogenetik olarak) varoluşunu sürdürdüğü ve gene de aynı zamanda kendi çevresiyle sürekli etkileşim içerisinde olduğu için, özdeşliğin bu devamlılığı veya yitirilmesi, ciddiye alınacak tek tek her bilimin sürekli olarak kafa yorması gereken türden somut bir problemdir.

²¹ *Wissenschaft der Logik*, HWA, cilt IV, s. 36; HW, cilt 6, s. 45. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 316.]

Toplumsal varlık düzeyinde daha da karmaşık karşılıklı ilişkiler ortaya çıkar. Bunun dinamik bileşenlerine burada işaret edebilecek durumda olmasak da bir ulusun, bir sınıfın ya da bir bireye ulaşana dek başka herhangi bir varlığın kendi özdeşliğini sürdürüyor mu yoksa yitiriyor mu olduğu konusunda birinci dereceden bilimsel bir soru söz konusu olduğu açıktır. Hegel'in öznenin tikelliği ilkesini nasıl ele aldığını belirtmek yeterli olacaktır. Bu ilke, antik dönemde devletin ve toplumun çöküşünün belirleyici uğrağıydı, günümüzde ise onların varoluş temelidir.²² Hegel'in burada ideolojik bir formda anlattığı şeyi, daha sonra Marx'ın bu iki dönem arasındaki ticari-sermaye ve para-sermayenin sosyo-ekonomik işlevlerindeki bir değişim olarak bilimsel bir kesinlikle kavramış olması, belki de toplumsal varlığın ontolojisi bakımından bu problemin önemini daha açık bir biçimde göstermektedir. Bu problemin Hegel'in elinde maruz kaldığı ağırlıklı olarak mantıksalci irdeleme, genellikle yine mantıksal temellerde ya ona saldırılmasına ya da onun savunulmasına yol açmıştır, ki bunlar son derece verimsiz işlerdi. Şu anki tartışmalarımız, gizli ontolojik yönleri yanıt vermek şöyle dursun, bunları kapsamlı bir şekilde betimleme iddiası bile taşımamaktadır. Yapmaya çalıştığımız şey, problemin kendisine ve geniş kapsamlı sonuçlarına işaret etmekten ibarettir; bu sonuçlar aynı zamanda problemin özdeşlik ve özdeşsizlik olarak formüle edilmesinin Hegelci diyalektik açısından ne denli belirleyici olduğuna ışık tutmaktadır.

Bu bizi ikinci probleme, özdeşlikten başlayıp, farklılık ve ayrım aracılığıyla, karşıtlık ve çelişkide sonlanan diyalektik zincire götürür. Burada da yine Hegel'in sunuşunun mantıksal formu içinde barındırdığı ontolojik içerikleri gizlemiş olduğu için, Hegel'in özünde önemli analizlerinin sonraki etkisi görece hafif kalmış ve özdeşlik ve çelişki gibi iki uca çokça dikkat çekilirken, iki bağlayıcı geçiş aşamasının genellikle göz ardı edilip yok sayılmasına neden olmuştur. Metodolojik açıdan benzer bir sorun olan nicelikten niteliğe geçiş sorununun hem Marksistler hem de Marksizm karşıtları arasında büyük bir popülerliğe sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu çok daha dikkat

²² *Rechtsphilosophie*, § 124 ve § 185; HW, cilt 7, ss. 232 ve 341. [T: *Tiize Felsefesi*, s. 151-152, 221-222.]

çekicidir. (İleride, bu yapısal yakınlığın epistemolojik ve ontolojik temellerine geri döneceğiz.) Söz konusu olan şey, çok genel olarak söylemek gerekirse, refleksiyon belirlenimlerinin ontolojik alanında, bir uğrağın gelişme ya da gerilemesinin, herhangi bir kompleksi oluşturan diyalektik ilişkide, sürekli bir süreç formunu almamasıdır; aksine, bu etkileşimler farklı noktalarda sıçramaları, somut bağlama göre değişkenlik gösteren kompleksin yapı ve dinamiğindeki ani değişiklikleri içerir. Bu özellikler, Hegel'in şimdi ele almamız gereken argümanlarının temelinde nesnel olarak yer alan özelliklerdir ve ne yazık ki burada da ağırlıklı olarak mantıksal bir formda, en yüksek genellik düzeyinde bulunurlar. Fakat önemli ontolojik konumların arada bir patlak verip, mantıksal argümanların gizli ontolojik temellerine ışık tuttuğunu gözlemlemek yine de ilginçtir. Nitekim Hegel farklılık konusunda şunları söyler: "Farklılık olarak farklılık, hâlihazırda örtük olarak çelişkidir; zira o, ancak *bir olmadıkları* ölçüde varolan yanların birliğidir ve ancak *aynı ilişki içinde* ayrılmış oldukları ölçüde varolan yanların ayrılığıdır."²³ Hegel'in burada gördüğü dinamik ve diyalektik bağlantı, yani farklılığın çelişkinin kendinde var olduğu form olması, onun tüm gelişmeye ilişkin kavrayışıyla genel olarak uyum içindedir; *Fenomenoloji*'deki yukarıda aktarmış olduğumuz pasajlara gönderme yapabiliriz, ki buna göre, yeni olan her şey başlangıçta soyut bir formda (salt kendinde) ortaya çıkar ve giderek daha somut formlara gelişir. Bu tür gelişme eğilimleri bu yüksek genellik düzeyinde artan bir önem kazanırlar. Bunlar, basit büyüme sürecinde, kimi nesne komplekslerinin ve ilişkilerinin, sadece 'ani' ve nihayetinde şans eseri olmayıp, tam da başkası oluşlarında tedrici ince değişikliklerin ürünü olan radikal ve niteliksel değişikliklerden geçebildiğini göstermektedir. Bu tür bulgular bir bütün olarak ontoloji açısından son derece önemlidir. Daha yüksek ve daha karmaşık varlık tarzlarıyla ilgili olarak, bu ilişkilerin böylelikle daha yüksek form karakteristikleri kazandığına kısaca işaret edebiliriz. Bu da gene, inorganik doğa nesnelliğinin yalın formlarından gelerek örüntüler aracılığıyla, organik dünya (örneğin, mutasyon fenomeni) aracılığıyla toplumsal varlığa dek uzanan çok

²³ *Wissenschaft der Logik*, HWA, cilt IV, s. 56; HW, cilt 6, s. 65. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 328.]

daha büyük ve dolayısıyla da niteliksel açıdan farklı bir komplikasyonlar dizisi, –gene ontolojik diyalektik yasasını takip ederek– daha yüksek formların içlerinde türetilemez ölçüde yeni bir şey taşıdığı, fakat gene de ancak daha yalın olan temelinde varlığa gelebilen bir dizi üretir; kendinde-varlık olmaksızın, kendi-için-varlık olamaz.

Şimdi refleksiyon belirlenimlerinin üçüncü ana grubuna –dolaysızlık ve dolayım– geçecek olursak, sunuşumuzda, bu belirlenimler çiftini tüm felsefesinde sürekli olarak ve merkezî biçimde konumlandırmasına karşın Hegel'in, onları refleksiyon belirlenimleriyle ilgili olarak bile hiçbir yerde özel olarak ele almamış olması gibi bir güçlüklerle karşılaşırız –her ne kadar üstünkörü bir bakış bile bu belirlenimler çiftinde neyin özsel olduğunu, yani bağımsız ve özerk görünüş tarzları durumunda onların nesnel açıdan ayırlamaz olma özelliğini ve öznel açıdan da anladığı aklı yükselişteki rolünü algılamaya yetecek olsa da. Hegel bu görünüş tarzını doğal olarak şu olguya dikkat çekerek de vurgular: “Bu iki ‘uğrak’ ya da etken kendilerini ayrı olarak sunsalar da, ikisi de ne bulunmamazlık edebilir ne de biri diğerinden ayrı varolabilir.”²⁴ Hegel bundan önceki açıklamalarında, bunların her ikisinin de ‘bilinçte’ bulunacağına işaret etmişti. Tek-yanlı bir şekilde görececek olsak da, o burada bu refleksiyon belirlenimlerinin önemli bir özelliğine, yani onların bilen özne ile bağına değinmektedir. Şimdi, biz inanıyoruz ki, Hegel'in bu iddiası dolayım bağlamında değil de ancak dolaysızlık bağlamında doğrudur. Dolayım, bir kompleksin varlığa gelişini, işleyişini ve olgusalılığını nesnel bir şekilde belirleyen tüm kuvvetlerin, süreçlerin, vb. son derece nesnel ve tamamen genel bir kategorik özetlenişidir. O nedenle, bu anlamda –Hegel'in aklındaki anlam da budur– dolaylı bir nesne olmayan, yani dolayım-ların bir ürünü olmayan herhangi bir nesne ne doğada ne de toplum-da söz konusu olabilir. Bu anlamda dolayım, öznenin bağımsız olan herhangi bir gerçeklikte mevcut olması gereken nesnel, ontolojik bir kategoridir.

Öte yandan, Hegel dolaysızlığı bir bilinç kategorisi olarak tanımlama konusunda büyük ölçüde haklıdır. Bilincin dolaysızlık olarak

²⁴ *Enzyklopädie*, § 12; HW, cilt 8, s. 55. [T: *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, s. 63-64.]

kavradığı şey de şüphesiz aynı şekilde belli nesnel olgularla bağıntılı olup, ancak onlar tarafından harekete geçirilebilir. Zira, bir yandan, tüm dolayım süreçleri komplekslerin varoluşunu gerektirir ve bu durum da bir bilinç tarafından bu komplekslerin dolaysızlığı olarak kavranmasa bile nesnel olarak vardır. Bu özellikle de bu şekilde kendinde varolan bir dolaysızlığın ancak insan bilincinde bizim için bir varoluş haline geldiği ve dolayım süreci açısından hiçbir ontolojik anlam taşımadığı inorganik doğa için söz konusudur. Fakat öte yandan, hiçbir bilinç türünden geçmek zorunda olmayan ve tüm durumlarda dolayım ile bir refleksiyon ilişkisine gerçekten giren dolaysız olanın gerçek bir etkisi de vardır. İster bitki ister hayvan olsun, canlı varlığın kendi kendini yeniden üreten bir bütün olarak çevresiyle karşılıklı bir ilişkiye girdiği organik doğada durum budur. Kompleksler burada başka komplekslerle nesnel olarak dolaysız bir etkileşim içindedir, geçici olarak tamamlanmış ve işleyen bir bütün, yok olmadan, benzer başka bir bütünle dolaysız olarak zorunlu bir bağıntı içine girmektedir. (Bilimin gitgide bu dolaysızlık ilişkilerinin birbirleriyle sahip oldukları dolayimleri keşfetmiş olması bu sorunu etkilemez.) Dolaysızlık ve dolayımın hem ayrı hem birleşmiş olması ve ontolojik refleksiyon belirlenimleri olarak ortaya çıkması, ancak spesifik olarak insansal, toplumsal varlıkta, hâlihazırda oldukça ilkel bir aşamada da olsa emekte ve konuşmada mümkündür. Burada o halde, görmüş olduğumuz gibi, bu türden spesifik olarak toplumsal bir belirlenim bile doğada ‘öncelleri’ olmaksızın mevcut olamasa da bir tek toplumsal varlığa özgü olan kategorik bir ilişkiyle karşılaşırız. *Tin Felsefesi*’ndeki “ikinci doğa” olarak alışkanlık analizinin de gösterdiği üzere, Hegel bu refleksiyon belirleniminin toplumsal anlamını da gözden kaçırmaktadır.

Bu taslak tam bir cilt haline getirilmedikçe, öz öğretisinin bütünü bu anlamda yorumlamak mümkün olmayacaktır. Bir bütün olarak alınabildiği ölçüde, idealist özdeş özne-nesne ontolojisinin belirli çarpıtıcı öğeler –bir refleksiyon belirleniminden bir diğerinin mantıksal ‘türetimi’ ve bunun sonucu olarak da bu belirlenimlerin hiyerarşik düzenlenişi (sonraki, daha yüksek kategorinin önceki, daha alt bir kategorinin ‘hakikat’i olması)– sergilediği yerin tam da burası

olduğu belirtilmelidir. Mantıksal hiyerarşinin daha önce işaret etmiş olduğumuz anomalilerinin yanında, bu, yeni ve son derece önemli bir ontolojik problemi, kategorilerin boyutları problemini ortaya çıkarır. Doğası gereği heterojen bir gerçekliğin karakteristikleri olarak hakiki ontolojik kategorilerin ne ölçüde bunun çok boyutlu karakterinin ifade biçimleri olduğunu, ancak bu tartışmanın daha ileri safhasında aydınlatılabilecek durumda olacağız. Eğer form ve içerik ya da öz ve görünüş gibi refleksiyon belirlenimlerini ele alacak olursak, bunların karşılıklı olarak heterojen oldukları, süreç içerisinde gerçekliğin değişik boyutlarını açığa çıkardıkları ve o nedenle de sık sık kesiştikleri açıktır; karşılıklı bağıntıları ancak düşüncede, özelliğinin analiz edilmesiyle geçici ve esasen somut tekil durumda uygun biçimde kavranabilir. Bununla birlikte, düşünce nasıl ki zorunlu olarak homojenleştiriyorsa, kendinde varolan gerçeklik de heterojendir. Bu da ontoloji açısından bu genellik düzeyinde ancak ortaya konabilen ama çözölemeyen oldukça önemli metodolojik problemlere yol açmaktadır. Bu noktada vurgulayabileceğimiz şey, bu homojenleştirici düşüncenin kendini sürekli olarak ontolojik bakımdan düzeltmesinin burada zorunlu olmasıdır. En güçlü homojenleştirme eğilimlerinin tam da mantıksal ve matematiksel kavramların oluşturulmasında işbaşında olduğu da keza açıktır. Hegel'in ontolojisini mantıksal yönelimli sunuşunda olduğu gibi, zıt yönde, yani neo-pozitivizmin gerçekliği çarpıtmasında da tekrar tekrar vurguladığımız içsel aykırılıkların nedeni budur. Ontolojik irdeleme tarzına duyulan vazgeçilmez gereksinim, hiçbir şekilde genel olarak felsefeyle sınırlı kalmayıp, aksine her bir bilimsel alanda kendiliğinden ortaya çıkması gereken bir yöntem olarak bu işbirliğinde kendini gösterir; böylece, somut problemler çarpıtmaya uğratılmayacaksa eğer, fizikteki, biyolojideki, iktisattaki, vb. matematiksel formüllerin daima fiziksel, biyolojik, iktisadi, vb. açıdan ele alınması gerektiği yönündeki koşul, ontolojik bir temele sahiptir, fakat aynı zamanda, aksi yöndeki önyargıların baskısına rağmen 'naif gerçekçiliğe' sıkı sıkıya bağlı kalan önemli bilim insanlarının, bunu uygun bir dille ifade etmelerine yetecek felsefi donanıma her zaman sahip olmasalar da açık bir biçimde hissettiği, gerçek bilimsel doğruluk ve kesinlik için vazgeçilmez bir postülatır.

Bu çok boyutluluğa ilişkin böyle bir sorun, Hegel'in bir refleksiyon belirlenimi olarak form incelemesinde gizlenmiştir. Formu üç bakımdan, özün, maddenin ve içeriğin refleksiyon eşi olarak tartıştığı ölçüde, Hegel burada sorunun ontolojik açıdan kompleks yapısını görmektedir. Sunuşun en verimsiz yönü, gene bir belirlenimin diğer bir belirlenimi takip ediyor ve ondan türetiliyor olmasıdır. Bu üç refleksiyon ilişkisinin karşılıklı olarak birbirlerini koşulladığı ve birbirlerine geçtiği kuşkusuz doğrudur, fakat form ve madde ilişkisi hiçbir şekilde öz ve form ilişkisinden 'çıkamaz', ne de form ve içerik ilişkisi form ve madde ilişkisinden; ardışıklık ve 'sonuç' tam tersi de olabilir, çünkü burada söz konusu olan şey form karakteristiğinin genelliği olsa da, bu, birbirleriyle kesişen ve örtüşen değişik boyutlarda devreye girer ve bu türden bir 'türetim'le ortak hiçbir noktası yoktur. O nedenle, Hegel'in formun evrenselliğine diyalektik bir temel sağlama girişimleri çok daha önemlidir. Bu, Hegel'in, hem içeriği nesnelliğin tek belirleyicisi sayıp forma salt bir aksesuar anlamı atfedenlere karşı hem de maddeyi 'ilgisizce belirlenmiş', edilgin bir şey gibi alıp etkin, işleyen bir ilkeyi sadece formda görenlere karşı ikili bir polemikğin içine girmesine sebep olur. Bu her iki uç noktanın da insan düşüncesinde büyük bir rol oynamış olduğunu ve halen kimi durumlarda rol oynamaya devam etmekte olduğunu görmek için felsefe tarihine gidip bakmamız gerekmiyor. Hegel'in çürütmeleri ağırlıklı olarak epistemolojik karakterdedir; o, dolaysız olarak verili resimsel tasarımlardan yola çıkar, anlağın ayıran ve yalıtan işleyiş biçiminin çelişkilerini analiz eder ve akıl düzeyini, refleksiyon belirlenimlerinin diyalektik bağıntısını ve karşıtlığını bu şekilde kavramaya çalışır. Böylece genellikle refleksiyon ilişkilerinin hakiki diyalektik formülasyonlarına ulaşır. "*Formun etkinliği* olarak ortaya çıkan bu şey, *bizzat maddenin kendisine ait bir hareketten ibarettir.*"²⁵ Veyahut, form ve içerikle ilgili olarak, "Form ile İçerik karşıtlığı konusunda akılda tutulması gereken esas nokta, içeriğin formsuz olmadığı, tersine form ona ne kadar dışsal olursa olsun formu kendi içinde taşıdığıdır ... Burada kendinde, içerikle formun şu mutlak ilişkisiyle karşılaşırız: Bunların karşılıklı

²⁵ *Wissenschaft der Logik*, HWA, cilt IV, s. 81 ve 83; HW, cilt 6, s. 92. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 345.]

olarak birbirlerine dönmeleri, öyle ki, içerik formun içeriğe dönmesinden, form da içeriğin forma dönmesinden başka bir şey değildir.”²⁶

Hegel'in formu bir refleksiyon belirlenimi olarak kavramasının temsil ettiği büyük ilerleme, her şeyden önce, emek yoluyla teleolojik olarak koşullanmış form kavrayışının, bundan böyle, Aristoteles'in ontolojisinde çarpıcı bir biçimde olduğu gibi, doğaya yansıtılamayacak olmasına dayanır; böylelikle de etkinliğine ve görece belirleyici işlevine gölge düşürülmeksizin, formun tek etkin ilke olarak tek-yanlı ve yanlış önceliğine son verilmiş olur. Bu işlev artık daha ziyade diyalektik bir etkileşimin bir uğrağı olarak neredeyse doğru orantılı olarak ortaya çıkar. 'Neredeyse' kaydını düşmemizin nedeni, Hegel'in etkileşim konusundaki genellikle doğru ve derin kavrayışının halen sisteminin çarpıtıcı eğilimlerine maruz kalıyor olmasıdır. Sistem, gerçek anlamda belirleyici, yön-verici bir ontolojik rolü, yalnızca İdea'nın kendisine atfedebildiği için, bu etkileşimin esasen eşit statüdeki kuvvetler arasındaki bir tür denge, dinamik kuvvetlerin bir tür durağan sentezi olması gerekir. Fakat gerçek, ontolojik bakımdan önemli gelişme açısından, belirleyici etkileşimler, her şeyden önce, Marx'ın sonraları 'başat uğrak' olarak adlandıracağı şeyin devreye girdiği etkileşimlerdir. Gelgelelim, Hegel böyle bir rolü sadece İdea'nın kendisine atfetmektedir ve dolayısıyla da başka türlü olsaydı doğru bir biçimde anlaşılabilir bu etkileşim türünün ontolojik önemini kaçınılmaz biçimde hafife almaktadır. Hegel kendi kavrayışını şöyle ifade eder:

Karşılıklık, hiç şüphe yok ki, neden ve etki ilişkisinin yaklaşık hakikatidir ve deyim yerindeyse, kavramın eşiğinde durmaktadır; fakat tam da bu zeminde, amacımız kavramsal bilme olduğuna göre, bu ilişkinin uygulanmasıyla yetinmeyiz. Verili bir içeriği karşılıklılığın bakış açısı altında incelemenin ötesine geçmediğimiz takdirde, meseleleri tamamen kavranamaz halde bırakan bir tutum takınıyoruz demektir.²⁷

Bu, refleksiyon belirlenimlerinin ortaya çıkardığı son derece önemli bulgular açısından ikili bir dezavantaja neden olur. Bir yandan, doğa, bir bütün olarak düşünüldüğünde, durağan bir şey gibi görünür, ki bu,

²⁶ *Enzyklopädie*, § 133, HW, cilt 8, ss. 264 vd. [T: *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, s. 222.]

²⁷ *A.g.e.*, § 156, Ek; HW, cilt8, s. 302.

görmüş olduğumuz gibi, Hegel'in yanlış genel kavrayışına tekabül eder; öte yandan, varlığın değişik aşamalarındaki etkileşimlerde ve karşılıklı ilişkilerde 'başat uğrak'ın artan önemini doğru bir biçimde incelemek çoğu durumda olanaksız hale gelir. Kimi örneklerde bizzat Hegel bunu bir problem olarak görmektedir; örneğin *Ansiklopedi*'de, demin alıntılanmış olduğumuz aynı paragrafta, genel formsuzluk kavramını reddeder ve bununla tanımlanan şeyi "doğru form eksikliği"²⁸ olarak adlandırır. Toplumsal varlığın ontolojisiyle ilgili olarak bu bütünüyle doğrudur ve Hegel'in örnek verdiği yer de burasıdır; fakat durumun böyle olmasının tek nedeni, formun burada doğru ve yanlış gibi zorunlu alternatiflere dayanan teleolojik bir projeden kaynaklanıyor olmasıdır. O nedenle, örneğin, ölçülüp biçilmiş bir sanatsal üretim Hegel'in anladığı anlamda 'formsuz' olabilir, buna karşılık, elverişsiz koşullar nedeniyle bodur kalmış bir bitki, bodurluk formuna rağmen, hiçbir şekilde formsuz değildir. Çoğu yerde son derece önemli olsalar da Hegel'in parçayla bütün ya da içselle dışsal konusundaki tartışmaları bakımından da benzer bir zayıflık saptanabilirdi. Bunun dolaysız nedeni, emekte söz konusu olan teleolojiyi doğru bir biçimde asli olarak kabul etmesine karşın, Hegel'in bunu oldukça genel bir ilkeye (doğa felsefesinde mekaniğin ve kimyanın 'hakikat'ı olarak teleoloji) genişletmiş olmasıdır, ki bu da teleolojinin özünün ve onun toplumsal varlığın ontolojisindeki spesifik anlamının –refleksiyon belirlenimleri olarak, 'koyulmuş' teleoloji ve kendiliğinden etkin nedensellik– karartılmasına yol açmıştır.

Refleksiyon belirlenimlerinin yurdu olarak Hegel'in öz öğretisine ilişkin analizimizi sonuçlandırmak için, Hegel'in kiplik kategorilerini nasıl irdelediğine kısaca göz atmamız gerekmektedir. Burada, kimi önemli pasajlarda onun hakiki ontolojik eğilimleri, başka alanlarda olduğundan çok daha güçlü bir şekilde ortaya çıkar. Özellikle, kiplik kategorilerini salt bilgi kategorileri olarak alan Kantçı kavrayışı reddeder ve kesin bir biçimde bu kategorilerin ontolojik yorumlanışına yönelir. Hegel'in gerçekliği bu alanın merkezi olarak kavraması bakımından, bu daha şimdiden ifade edilmektedir. Zira açıktır ki, hem epistemoloji hem de mantık bakımından, kipliğin göz önünde bulun-

²⁸ A.g.e., § 133, Ek; HW, cilt 8, s. 265.

durulmasının odak noktasını zorunluluğun oluşturmaları gerekir, buna karşılık, herhangi bir hakiki ontoloji açısından gerçeklik, zorunluluk da dâhil olmak üzere tüm kiplik belirlenimlerinin tabi kılınması gereken bütünlüktür. Burada aklımızda tuttuğumuz şey, şüphe yok ki, teolojik ya da gizli-teolojik bir ontoloji değil, dünyaya içkin, bu-yanlı bir ontolojidir. Çünkü ilkinde, evren her şeyden önce mutlak zorunluluğun hükmettiği bir şey gibi ele alınır; gerçekliğin değiştirilemez olgusalılığı, belki de onun en önemli bu içkin ontolojik belirlenimi, böylece, gerisindeki mutlak zorunluluk, amaç, Tanrı'nın iradesi, vb. değişik teolojilere göre değişik biçimlerde sözümona vahiy yoluyla görünür hale gelen bir yanılsama değilse de salt bir görünüş tarzı haline gelir. Fakat kozmosu mutlak ve katı bir zorunluluğun hükmettiği bir şey olarak kavradıkları zaman doğa-bilimsel dünya görüşüne dayalı teoriler bile, istemeyerek de olsa doğaya odaklanmış benzer bir kaderci gerçeklik kavrayışına ulaşarak, doğanın içkin, edimsel karakterini yitirmesine ve bilinsin ya da bilinmesin (Tanrısız) bir yazgı türüne tabiymiş gibi görünmesine sebep olurlar. Bu ikinci varyant bugün esas olarak sadece tarihsel bir önem taşımaktadır, çünkü gelişmiş doğa-bilimsel kavrayış, bu konumu aşalı çok oldu; kara çalmalar Nietzsche'nin "ebedî döngü"sü gibi boş edebi fantezilerle dadanıp durur sadece; şüphe yok ki Hegel'in döneminde bu, bugün olduğundan çok daha yaygın ve etkiliydi.

Hegel'in kiplik teorisi bu tür tutumların üstesinden gelme ve gerçeğe hak ettiği merkezi konumu verme yönünde güçlü bir eğilim sergiler. Zorunluluk üzerine çetrefilli argümanlarını, "öyledir, çünkü vardır"²⁹ sözleriyle bitirdiğinde, bu cümle gerçekliğin zorunluluğa değil de zorunluluğun gerçeğe dayandığına işaret etmektedir. Fakat öte yandan, teolojinin irdelenişindeki tutarsızlıkları ele alırken başka bağlamlarda daha önce tartıştığımız nedenlerden ötürü, sonraları ünlü ve verimli hale gelecek olan sorun, 'kör' zorunluluk sorunu, teolojik, hatta teolojik bir şeye dönüşür, çünkü bu körlüğün üstesinden gelmek amacın açığa vurulmasıyla ilişkilendirilmektedir. Burada, Hegel doğru bir biçimde tekrar emek konusundaki muhteşem yorumuna gönderme yapsa da, bunu eleştirel olmayan bir biçimde genelleştirme-

²⁹ *A.g.e.*, § 149, HW, cilt 8, s. 294.

si, onu bir ilahî takdir koyutlamaya götürür. ‘Körlüğün’ zorunluluğa dair içgörüsü aşılması rasyonel, somut anlamını yitirir ve genelleme toplumsal varlığın ötesine, bilinen zorunluluğun toplumsal açıdan ontolojik anlamının ötesine geçtiği için, tekrar eski teleoloji içerisine düşer. Zorunluluğun gerçekliğe tabi kılınması konusundaki hakiki ontolojik yaklaşım tutarlı bir biçimde sürdürülmemiştir.

Tüm bunlar, kaynağı Hegel’in ikili ontolojisinde bulunan derin bir belirsizliği yansıtmaktadır. Hegel, bir yandan, gerçekliği bütün çelişkili kompleksliği içinde –dinamik komplekslerin karmaşık ve dinamik karşılıklı ilişkisi olarak– kavramaya çalışanların öncülerinden biridir, diğer yandansa değişik biçimlerde önceki birçok felsefeye de egemen olmuş olan aklın aşırı genişletilmesi, onun kendi felsefesinde de halen güçlü bir şekilde iş başındadır. Sıradan yaşamın en basit deneyimleri, insanlara, nesnel gerçeklikteki varoluş süreçlerinin rasyonel olarak kavranabilir olduğunu, yani anlağın ve aklın genişletilmesinin gerçekliğe egemen olmada önemli olabileceğini, çünkü bu araçların olgulardaki ve olguların ardışıklığındaki özsel ve evrensel olanı düşüncede aslına sadık bir biçimde yeniden üretebilecek durumda olduğunu öğretmiştir. Bundan ötürü, anlağın ve aklın özerkliği bir yanılsama değildir, çünkü özsel, evrensel ve yasaya dayalı olan, yeniden üretilecek doğrudan verili ve yalın bir şey değildir, tersine zor, özerk bir çalışmayla işlenmelidir. Gerçekliğin rasyonelliği düşüncede ne kadar işlenirse, gerçekliğin bütünlüğünün birleşik ve rasyonel bir sistem olarak kavranabileceği yanılsaması da o kadar güçlü bir biçimde büyür. Pek çok teolojik ve teleolojik sistemin temelinde bu tür kavrayışlar bulunur ve bunlar ayrıca daha seküler formlarda da ortaya çıkarlar. Doğa, toplum ve insan ile ilgili olguların giderek artan somut bilgisi bu kavrayışı çok büyük bir güçle çürütmektedir ve bu bilgi, Hegel durumunda görmüş olduğumuz üzere, birleşik bir aklı açığa çıkaran her şeyi yöneten evrensel zorunluluğun hem bir kabulü hem de bir reddedilişi gibi çelişkili bir formda ve gerçekliğin nihai, aşılmaz olgusallığının tanınmasında ifade edilmektedir. Bu ikinci eğilim, Hegel bu sorunda da kendi önemli içgörülerini sonuçlarına vardırılmamış olsa da, Hegel’in eserinde, özellikle de bağlaşıklık refleksiyon belirlenimleri olarak zorunluluk ve olumsallık kavrayışında son derece verimlidir.

Örneğin, Hegel'in zorunluluğu “olanakla edimselliğin birliği” olarak tanımlamasında olduğu gibi, bu noktada da mantıksalcı totolojiler buluyor olmamız oldukça normaldir. Bunu “doğru bir biçimde tanımlanmış” gibi almasına karşın, hemen ardından, “ama bu ifade tarzı, oldukça çetin zorunluluk kavramının yüzeysel ve dolayısıyla da anlaşılmaz bir tasvirini sunmaktadır”³⁰ diye eklemesi, onun bu türden sorunlar karşısındaki isabetli eleştirel algısının ürettiği güvensizliğinin karakteristik bir örneğidir.

Hegel'in zorunluluk ile olumsallık arasındaki refleksiyon ilişkisine yakınlaşma çabaları daha önemlidir. Burada Hegel, olumsal, “olabilen veya olmayabilen, şu veya bu biçimde olabilen, varlığı veya var-olmaması ve şu biçimdeki veya aksi biçimdeki varlığı kendine değil de başka bir şeye dayanan şey olarak görür.”³¹ Hegel şüphesiz böylece olumsallığın bir yönünü doğru bir biçimde kavramaktadır, fakat burada da doğru olan amaç tutarlı bir şekilde yerine getirilmemektedir. Zira nihai temel, şüphe yok ki, bu başkasına yapılan göndermeye, yani şu olguya dayanır: Yalıtık bir şekilde göz önünde bulundurulan tekil bir neden dizisi pekâlâ nedensel olarak sıkı sıkıya belirlenebilir, oysa gerçekte kendini ancak bir kompleks içerisinde geliştirip tamamlayabilir, ki bu kompleks içinde, söz konusu olayların ilişkisi olumsallık formunu almaktadır. Örneğin, birinin kafasına çatıdan kiremit düştüğünde, kiremidin hareketi şüphesiz nedensel olarak belirlenmiştir; büyük olasılıkla bu insan tam o anda bu yerden şans eseri geçmiştir, belki de bu her gün işe giderken kullandığı yoldur. O halde, olumsal ancak somut kompleks bağlamında, kompleks bir sürecin heterojen uğraklarının karşılıklı ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, tek tek her bir irade türle ilişkisinde olumsallık unsurlarına sahip olduğu ölçüde, olumsalın tam da içsel belirlenim dizisinden ortaya çıktığını söylemek de mümkündür. Hegel doğanın bu heterojen zenginliğini açık bir biçimde görmüştü, fakat doğanın bizzat kendisinde tamamlanan bir gelişmeyi reddetmiş olduğu için, sonraları Darwinizm'in kategorik temelini oluşturacak olan olumsallık ve zorunluluk diyalektiğine ulaşamamıştır. Toplumsal varlık durumunda ise içgörüsü çok daha

³⁰ *A.g.e.*, § 147; HW, cilt 8, s. 288.

³¹ *A.g.e.*, § 145, Ek; HW, cilt 8, s. 285.

açıktı. Örneğin, olumsalın konuşmada, hukukta, sanatta, vb. oynadığı ‘belirleyici rolü’ tanıdı. Gelgelelim, daha önce sözünü ettiğimiz aklın aşırı genişletilmesi, Hegel’i, olumsallığın ortadan kaldırılışını tamamiyle epistemolojik bir şekilde insan pratiğine dair tek-yanlı bir duruş noktasından düşünmeye ve dolayısıyla da, olumsallığa neden olan ilişkilere yönelik içgörude, olumsallığın sonuçlarına egemen olma konusundaki pratik kabiliyette olumsallığı gerçekten ortadan kaldırılmış olarak görmeye götürmüştür; oysa ontolojik açıdan bu basitçe bir bilgi ve olumsallığa pratik olarak hükmetme sorunudur. Ancak tam da Hegel’in doğru tanımları göstermektedir ki, olumsallık hem doğanın hem de toplumun gerçekliğini oluşturan komplekslerde zorunluluk ile aşılmaz bir refleksiyon ilişkisi içinde durmaktadır ve her türden gerçekliğin olgusallığında zorunluluk ile aşılmaz biçimde iç içe geçmiştir. Hegel’in iki ontolojisi de ayrılmazcasına iç içe geçmiştir: Bir yanda zorunluluğun aşırı genişletilmesi, diğer yanda gerçekliğe dair doğru kavrayış. Bunlar, heterojen olan ama refleksiyon belirlenimlerine ayrılmazcasına bağlı bulunan kendilerine özgü sentez kategorilerinde birbirlerine bağlanırlar.

Bu noktada, Hegel’in refleksiyon belirlenimlerinin yöntemi-ni kiplik kategorilerine uygulama girişimleri verimli olmuştur. Bu bağlamda, Hegel kiplik çiftlerini daima birlikte ele almaktadır ve böylece, mantıkçılığı yolu kapatmadığında da doğru konumlara ve çözümlere oldukça yaklaşmaktadır. Onun olanak problemini gerçeklikle reflektif bir birlik içinde düşünme girişimi, o nedenle, özellikle verimlidir. Hegel’e göre, olanak daima gerçekten varolan bir şeydir; ancak başka, değişen bir gerçeklik bakımından olanak olarak kalmaya devam eder. “Bir şeyin olanağını oluşturan edimsellik, o nedenle, *kendisinin olanağı* değil, başka bir *edimselin* kendinde’sidir; o bizzat aşılması gereken edimsellik, sadece olanak olarak olanaktır.”³² Bu ince ve derin düşünce zinciri ontoloji açısından geniş kapsamlı sonuçlar taşıyabilir. Hegel kimi yerlerde bunları sezdirir ve zaman zaman da açık bir biçimde ifade eder. Böylece özellik kavramını,

³² A.g.e., § 146, Ek; HW, cilt 8, ss. 287 vd. [T: *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, ss. 238-239.] ve *Wissenschaft der Logik*, HWA, cilt IV, s. 202; HW, cilt 6, s. 209. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 419.]

tamamen başka bir bağlamda, ama ayrıca refleksiyon belirlenimleri bağlamında da şu şekilde tanımlar: “Bir şey, başka bir şeyde şunu veya bunu etkileme ve kendini onunla ilişkisinde özel bir biçimde dışavurma özelliğine sahiptir. Bu özelliği ancak diğer şey de karşılık gelen bir yapıya sahipse gösterir, ama aynı zamanda bu özellik o birinci şeye *özgüdür* ve onun kendine-özdeş zeminidir [*Grundlage*]; bu nedenledir ki, bu yansıma niteliğe *özellik* denir.”³³ Özellik o halde burada, ancak başka bir varolanla ilişkili olduğu ölçüde bir olanak olarak, hem özelliğe sahip olan şeyin hem de başka bir sürecin olanağı olarak ortaya çıkmaktadır.

Gerçeklik içerisindeki olanağın kavranışına giden yolun artık açık olduğuna inanıyoruz. (Gerçekliğin, kendileriyle çelişmedikleri takdirde homojen bir şekilde niceliğe indirgenen spesifik yansıma formlarının, matematik ve geometride olduğu gibi, gerçekliği açıklamaya hizmet edebildikleri form ile bu ontolojik olanak formunu açık bir biçimde ayırt etmek gerekir.) Özelliğin olanak karakteri –ki bu, gerçek nesneler açısından varlık formuyla süreç formu arasındaki akışkan sınırların da bir örneğidir– Hegel bu yönde hiçbir çaba sarf etmemiş olsa da varlık düzeylerindeki farklılığın kategorik olarak spesifikleştirilmesini de sağlar. Yaşam sürecinin ontolojik bir analizi, canlı varlığın içsel yapı ve süreçlerinde belli bir değişkenlik olmaksızın yeni adaptasyonların, yeni gelişmelerin, vb. olanaksız olacağını göstermektedir (özellikle de Hartmann, temel olanak kavrayışı genel olarak hatalı olsa da bunu görmüştür). Kökten bir şekilde değişmiş koşullara uyum sağlama ve bunun içerdiği, bireyin ve türün korunması veya daha yüksek gelişimi, yaşam sürecinde, bilimin ne ölçüde doğru bir şekilde açığa çıkardığına bakılmaksızın bir başkası olma açısından bu tür bir değişimin olanaklarını ifade edebilecek kimi özellikleri önvarsayar. Yaşam koşullarının temel değişiklikler yoluyla sürekliliği, kimi durumlarda ontolojik açıdan bu anlamda da kavranabilir. Özelliklerin bu olanak işlevinin, toplumsal varlıkta, tamamen yeni niteliklerin ortaya çıkmasını sağlayacak kadar hem içerik hem kapsam bakımından arttığını göstermek için ayrıntılı kanıtlara pek gerek yok.

³³ A.g.e., HWA, cilt IV, s. 125; HW, cilt 6, s. 134. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 372.]

Burada da, bu şekilde kavranan refleksiyon belirlenimlerinin Hegelci diyalektikğin merkezinde durduğu konusunda hiçbir tartışma sözü konusu olmayacaktır. Tek soru bu merkezin ne denli büyük bir etkiye sahip olduğudur. Hegel'in bizzat kendisi bunların geçerliliğini Mantık'ının orta kesimiyle, öz öğretisiyle sınırlamaktadır. *Ansiklopedi*'de bu sorunun temellerini özetleyen bir paragrafta Hegel, mantıktaki hiyerarşik gelişmenin ve onunla birlikte de refleksiyon belirlenimlerinin geçerlilik alanının taslağını sunar: "Başka bir şeye geçiş Varlık alanındaki, refleksiyon (başka bir şeyi gün ışığına çıkarmak) Öz alanındaki diyalektik süreçtir. Kavramın hareketi ise *gelişmedir*: Hâlihazırda örtük olarak mevcut olan ancak onunla belirtik hale gelir."³⁴ Hegel'in yaptığı bu bölümlemenin kendi hiyerarşik mantığı açısından ne denli savunulabilir olduğunu tartışmaya açmadan, bunun, Hegel'in şimdiye dek ayrıntılandırmaya çalıştığımız hakiki ve verimli ontolojisiyle kesin bir biçimde çeliştiğini öne sürecek kadar ileri gidiyoruz. Hegel'in varlık mantığıyla öz mantığı arasındaki, diğer bir deyişle, 'başka bir şeye geçiş'le 'başka bir şeyi gün ışığına çıkarmak' arasındaki belirleyici ayrım olarak formüle ettiği şeyin ontolojik açıdan savunulabilir olmadığına inanıyoruz.

Savunulamaz olması, her şeyden önce, varlık mantığının tekil kategorilerini diyalektik açıdan incelerken, Hegel'in, açık bir biçimde dile getirmeksizin, refleksiyon belirlenimlerinin yöntem ve yapısını öngörmek zorunda kalmış olmasında açıktır. O nedenle, 'bir şey' hakkında şunları söyler: "Bir şey ... o halde kendi başkalığıyla bir *ilişki* içinde durur ve kendi başkalığından ibaret değildir. Başkalık hem onda kapsanır hem de gene ondan *ayrıdır*; o, *başkası-için-varlıktır*." Daha öte açıklamalarında Hegel, 'bir şey' ve 'başkası' karşıtlarını başkası-için-varlık ve başkalık terimlerinde sabitler. Haklı olarak, bir şeyin ve başkasının ayrı düştüğünü ileri sürer ve bu ilişkiyi hakiki diyalektik terimlerde somutlaştırmaya geçer:

Fakat bunların hakikati ilişkileridir; başkası-için-varlık ve kendinde-varlık, öyleyse, bir ve aynı şeyin *uğrakları* olarak, ilişkiler olan ve birlikleri içinde, belirli varlığın birliği içinde kalmaya devam eden belirlenimler olarak koyulmuş üstteki belirlenimlerdir. O hal-

³⁴ *Enzyklopädie*, § 161, Ek; HW, cilt 8, ss. 308 vd. [T: *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, s. 254.]

de, her biri de aynı anda içlerinde kendisinden ayırt edilmiş olan kendi başka uğrağını da taşımaktadır.

Hegel'in bir şeye dair bu betimlemeyi refleksiyon belirlenimleri düzeyinde ve bu belirlenimlerin kategorik formlarında sonlandırdığı açık bir biçimde görülmektedir:

Kendinde-varlık ve başkası-için-varlık ilkin ayrıdır; ama bir şey kendinde olan şeyi de *içerisinde* taşımaktadır ve diğer taraftan, kendinde başkası-için-varlık olan şeydir de –bir şey bizzat her iki uğrağın da bir ve aynı bir şeyidir belirlenimine uygun olarak, bu, kendinde-varlıkla kendisi-için-varlığın özdeşliğidir ve bunlar ondadır, dolayısıyla da bölünmemiştir.³⁵

Bir şeye dair bu son derece doğru diyalektik analizin, öz öğretisine harfi harfine yerleştirilebileceği konusunda hiçbir şüphe bulunmadığına inanıyorum. Ve bu düşünce dizisini sonlandırırken Hegel bizzat, analogi yaparak, refleksiyon belirlenimleri temelindeki bir ilişkinin tipik bir örneği olarak, içsellik ve dışsallık konusundaki açıklamalarına gönderme yapar. İncelemenin her belirleyici aşamasında refleksiyon karakterinin işbaşında olduğunu göstermek üzere bütün bir varlık öğretisini gözden geçirmemiz burada mümkün değil. Ancak Hegel'in, kendi-için-varlığın kendisiyle ve çekme ve itme olarak kendileri için varolan diğer nesnelerle ilişkisini analiz ettiği kendi-için-varlık kısmına işaret edebiliriz. O, bu iki uğrağın birbiriyle olan ilişkisini ve uyumluluklarını, itmenin kendisinde işbaşında olan çekme açısından saptar; kendi-için-varlığı dışlayıcı bir şeye dönüştürecek olan ikilik bu şekilde ortadan kaldırılmış olur: “Çokun koyulması olarak itme, *birin* koyulması olarak çekme,” göstermektedir ki, “itme nasıl ki çekme dolayımı yoluyla itmeyse, çekme de ancak itme dolayımı yoluyla çekmedir.”³⁶ Ontolojik açıdan alındığında bu ilişkinin de öz öğretisinde refleksiyon belirlenimleri olarak sunulan durumlardan özünde farklı olmadığına inanıyoruz.

Refleksiyon ilişkisi, varlık öğretisinin en ünlü ve etkili kısmında, nitelik ve nicelik ilişkisinde, çok daha yalın ve aşikâr biçimde ortaya

³⁵ *Wissenschaft der Logik*, HWA, cilt III, ss. 118 vd.; HW, cilt 5, ss. 127 vd. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 89.]

³⁶ *A.g.e.*, HWA, cilt III, ss. 188 vd.; HW, cilt 5, 196 vd. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 133.]

çıkar. Hegel'in ilkin niteliği mantıksal hiyerarşiye uydurması ve ancak mantıksal araçlarla niceliği türettikten sonra, ölçü ve ölçü ilişkileriyle ilgili bölümde bunların somut diyalektik bağınılarından söz etmeye başlaması –öyle ki, nitelik ile nicelik sanki farklı bir düzende ve birbirlerinden bağımsız olan nesnelerin varlık formlarıymış gibi görünür– ve bunların belli bir aşamada birbirleriyle, birinden diğerine geçiş olarak ifade edilen karşılıklı ilişkiye girmesi, tamamen Hegel'in *Mantık*'ının yapısının ilkelerine denk düşmektedir, ki bu ilkeleri önceki bölümde betimlemiştik. Bununla birlikte, bu görünüş, Hegel'in önceki bölümde eleştirdiğimiz sunuş tarzının ve onun ontolojik karakterine dair bununla bağlantılı olan ve kökleri gene idealist özdeş özne-nesne metafiziğinde bulunan yanlış fikirlerin bir ürünüdür. Ölçüyle ilgili olarak Hegel bizzat şunları söyler: “Varolan her şeyin bir büyüklüğü vardır ve bu büyüklük bir şeyin bizzat kendi doğasına aittir.”³⁷ Herhangi bir nesnenin niceliksel belirleniminin niteliksel varlık tarzıyla ayrılmaz bir eşzamanlılık ilişkisine sahip olduğu burada açık bir biçimde ifade edilmektedir. Hegel nitelik ve niceliğin bu varlık tarzını, kuşku götürmez açıklıktaki terimlerle, herhangi bir nesne durumunda gerçeklikte değil, ancak soyutlamada ayrılabilen bir şey olarak açıklar:

Bu nitelikler birbirleriyle ölçü olma belirlenimlerine göre ilişkilidirler –onları temsil eden bu belirlenimdir. Ama onlar ölçünün *kendi-için-varlığında* birbirleriyle zaten örtük olarak ilişkilidir; ikili karakteri itibarıyla nice hem dışsal nice hem spesifik nice, öyle ki ayrı niceliklerin her biri bu ikili belirlenimi taşır ve aynı zamanda diğerleriyle ayrılmazcasına iç içe geçmiştir; nitelikler bir tek bu şekilde belirlenirler. Onlar, bu nedenle, birbirleri için varolan belirli varlıklardan ibaret olmayıp, ayrılmaz olarak koyulmaktadırlar ve onlarla bağıntılı spesifik büyüklük niteliksel bir birliktir –Kavramlarına uygun olarak, birbirlerine örtük bir şekilde bağlı oldukları ölçünün *tek bir* belirlenimi. Ölçü öyleyse *iki* niteliğin birbiriyle olan *içkin* niceliksel ilişkisidir.³⁸

Nitelik ve niceliğin gerçek ilişkisi konusundaki Hegel'in bu açıklamalarını ve benzer başka açıklamalarını okuduğumuzda, bunun form

³⁷ A.g.e., HWA, cilt III, s. 390; HW, cilt 5, s. 396. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 253.]

³⁸ A.g.e., HWA, cilt III, s. 397; HW, cilt 5, ss. 402 vd. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 258.]

ve içerik, içsel ve dışsal, vb. gibi tipik refleksiyon belirlenimlerinden farkını görmek zordur. Nitelik ile niceliği birbirinden ayrı olarak incelemenin daha önce mümkün olması, bu görüşe bir karşıtlık oluşturmaz. Öz ve görünüş gibi tipik refleksiyon belirlenimleri bile, uzun bir süre, felsefede bile, bağımsız varlıklar olarak birbirinin karşısına konmuştu. Bunun, nitelik ve nicelik gibi nesnelliğin temel ve çarpıcı karakteristiklerinde de böyle olması son derece anlaşılırdır. Tek fark, birinci durumda ayrı fikirlerin anlak düzeyine atfedilmesi, buna karşılık burada ise –sistemin mantıksal hiyerarşisi nedeniyle– anlaktan akla, görünüşte bağımsız uğrakların ayrılmaz diyalektik bağıntılılığının bilgisine, geçiş sorununun gündeme getirilmemiş olmasıdır. Fakat meselenin özüyle bunun hiçbir ilgisi yoktur. Nicelik ve nitelik, ontolojik doğaları gereği, tipik refleksiyon belirlenimleridir. Tam da burada, gelişmenin daha ilkel aşamalarının kanıtı bu ontolojik konumu destekleyebilecek durumdadır. Sayı saymanın, yani nesnelerin niceliksel kavranışının ortaya çıkmasından çok önce, bugün niceliksel açıdan kavramaya alıştığımız olgu komplekslerine insanların niteliksel algılar temelinde, tamamıyla niteliksel bir tarzda pratik olarak egemen olduğunu, bize çok uzun zaman önce etnografya öğretmiştir; dolayısıyla, örneğin, çobanlar sürülerini saymıyorlardı, ama her bir hayvanı tek tek tanıyor ve böylece, saymaya gerek duymaksızın, her kaybı derhal son derece kesin bir biçimde tespit edebiliyorlardı. Pavlov'un deneyleri de köpeklerin 30'luk, 60'luk, 120'lik, vb. vuruşlara, sayma olanağına sahip olmaksızın, farklı niteliklere tepki verir gibi tepki verdiklerini göstermektedir. Bu bakımdan, bu refleksiyon belirlenimlerinin anlak tarafından ayrılma düzeyinin, aklın bu belirlenimleri diyalektik olarak birleştirmesine öncel bir aşamadan ibaret olmayıp, aynı zamanda kökensel doğrudan birleşik algı karşısında uygarlıkta bir gelişme olduğu açıktır.

Şimdi, *Mantık*'ın üçüncü bölümü olan kavram öğretisine kısaca göz atacak olursak, Hegel'in bu alandaki genel kavrayışına hemen temelden bir itiraz getirmemiz gerekir. Daha önce aktarmış olduğumuz mantığın üç aşamasının genel nitelenişiyle bağıntılı olarak, Hegel bunlardan üçüncüsüyle ilgili olarak şunları söyler: “Kavramın hareketi, bir bakıma, salt bir oyun olarak görülecektir: Ortaya koyduğu başkası

gerçekte bir başkası değildir.”³⁹ Bu tez de özdeş özne-nesne konusundaki ontolojik teorinin mantıksal bir sonucudur. Kavram tözün özneye dönüşmesinin en yüksek aşaması olduğundan, uğrakların bütünle olan ilişkisinin özdeşliğe giderek daha da yaklaşması, uğrakların bağımsızlıklarına ve birbirlerine yabancı olmaya son vermesi mantıksal açıdan zorunlu gibi görünür. Nasıl ki, varlık öğretisiyle ilgili olarak göstermiş olduğumuz gibi, Hegel, doğru ontolojik anlamı onu somut argümanlarındaki zekice geliştirilmiş bu öncülleri sessizce göz ardı etmeye ve gerçekliğe daha yakın refleksiyon belirlenimlerini öngörmeye götürse de, bağımsızlığın bileşenlerini sınırları aşarak abartmışsa, burada da uğraklar ile uğrakların fazla homojenleşmiş süreç formundaki bağıntıları arasındaki ilişkinin kritik bir şekilde indirgenmesi gerekmektedir. Aynı paragrafta Hegel’in bizzat vermiş olduğu örnek, ona, evrimin, içinde belirlenimlerin bu yeni uyumunun varolacağı türden bir süreç ve bir ilişki olduğunu vurgulama konusunda bir fırsat sunmaktadır. Canlı varlıklar durumunda, bir bitkinin sonraki gelişmiş formunun aslında tohumda zaten mevcut olduğu yönündeki mekanik kavrayışı Hegel şüphesiz reddeder, buna karşılık burada, bu kavrayışın, “gelişme sürecinde kavramın kendi içine kapanıp içerik noktasında herhangi bir ekleme yapmaksızın sadece formda bir değişiklik meydana getirdiğini algılamasında” bir hakikat de görür.⁴⁰ Bu pekâlâ özdeş özne-nesne ontolojisine karşılık gelebilir, ama Hegel’in kendi somut kavrayışında bile, gerçekliğe karşılık gelmez. Çünkü gelişmenin tam da devamlı olarak yeni sorunlar ortaya koyduğu ve alt düzeylerde bilinir olmayan yeni antitezlere ve çelişiklere yol açtığı açıktır ve bunu salt ‘form değişikliğinden’ ibaret görmek de mümkün değildir. Hegel canlı varlıklar açısından evrim teorisini reddetse de, toplumsal varlık alanı gene de onun kavrayışında, tıpkı yaşam gibi, ama daha yüksek bir düzeyde, en yüksek mantık düzeyinin bir bileşenidir. Yeni olanın daha da önemli ortaya çıkışı, bunu, gerçekliğin kendisinde ve özellikle de yaşam düzeyinin –ki, o da aynen inorganik varlık düzeyinin üzerine yükselmektedir– üzerine yükselen nesnelerin ve çelişiklerin doğuşunda gösterir. Hegel’in öncülünün nitelenişi, tam da kavram mantığındaki en önemli

³⁹ *Enzyklopädie*, § 161, Ek; HW, cilt 8, s. 309. [T: *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, s. 254.]

⁴⁰ *A.g.e.* [T: *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, s. 254.]

nesnelleşmeler açısından dayanaksızdır. Göreceğimiz üzere, Hegel'in kendi argümanlarında bu açıktır. Eğer kavram mantığının yapısında onun bu yeni olanın varoluşunu kanıtlamaya çalıştığı tartışmaları, yaşam sürecini bir bütün olarak doğa bağlamında betimlediği tartışmalarla karşılaştıracak olursak, Hegel'in, bu komplekslere ve ilişkilere dair diyalektik kavrayışında, metafiziksel bakımdan sınırlanmış kendi programının çok ötesine geçtiği açıktır, öyle ki bu programın çürütülüşünü ve hakiki anlamda diyalektik refleksiyon belirlenimlerine geri dönüşü daha şimdiden görmek mümkündür. Bütününde yaşam sürecine dair Hegel'in kategorik betimlemesi şu şekildedir:

Canlı varlık, bir efendi gibi davrandığı ve kendisinde özümlediği inorganik bir doğa karşısında durur. Bu özümlemenin sonucu, kimyasal süreçte olduğu gibi, içine, karşılaştıran iki tarafın bağımsızlığının karıştığı tarafsız bir ürün değildir; tersine, canlı varlık, gücüne karşı koyamayan başkasını kucaklayacak genişlikte olduğunu göstermektedir. Canlı fail tarafından boyunduruk altına alınan inorganik doğanın kaderidir bu, çünkü yaşam *edimsel olarak* neyse o da *potansiyel olarak* öyledir. Canlı varlık, o nedenle, başkasında yalnızca kendisiyle bir araya gelmektedir. Ama ruh bedenden göçüp gittiğinde nesnelliğin asli güçleri oyuna başlar. Bu güçler âdetâ sürekli tette olup, organik bedende kendi süreçlerini başlatmaya hazırdır; ve yaşam da onlara karşı sürekli savaştır.⁴¹

Bu konuda vurgulamak istediğimiz sadece üç uğrak söz konusu. İlk olarak, Hegel'in burada betimlediği şey, bileşenleri aynı anda hem özdeş hem çelişkili olan bir etkileşim sürecidir. Doğanın kendinde-varlığının bu özdeşliğinde ve eşzamanlı çelişkisinde, bütün ilişkisi tam olarak bir refleksiyon belirlenimine özgüymüş gibi görünür. İkinci olarak, bu karşılıklı bağıntıda, çelişkili olan 'yeni' hem organizmanın kendini genel olarak oluşturduğu başlangıçta hem de ölüp tekrar inorganik doğanın normal döngüsüne karıştığı sonda yaşamsal bir zorunlulukla ortaya çıkar. Bu ikili biçimde ortaya çıkan yeninin derinden çelişkili karakteri, daha önce aktardığımız 'uyumlu' gelişme kavrayışıyla bağdaşmaz. Kavramın mantığındaki tipik durumlardan farklılaştığı ölçüde, bunun diyalektik uğrakları daha da keskin hale gelir. Üçüncü olarak belirtmek gerekir ki, daha önce tartıştığımız

⁴¹ A.g.e., § 219, Ek; HW, cilt 8, ss. 375 vd. [T: *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, s. 304.]

genel etkileşim teorisine karşıt olarak, Hegel burada aslında ondaki basat uğrağı keşfetmektedir ve bundan dolayı da sunuşu, refleksiyon belirlenimlerinin doğru bir kavranışına daha çok yaklaşmaktadır.

Evrensellik, tikellik ve tekillik kavram öğretisinin kendisinde spesifik biçimde yeni kategoriler olarak ortaya çıkarlar. Bu kategorilerin felsefî içeriği, Hegel'in bütün dünya görüşü açısından son derece önemlidir, ama bu kategorilerin nihai uygulanışı kavram, yargı ve tasım öğretisi içinde oluşturulduğu ölçüde, mantıkçılık tarafından da sık sık karartılıyor gibi görünmektedir. Gene de Hegel'in bu kategorileri esasen refleksiyon belirlenimleri olarak kullandığı rahatlıkla görülebilir. Hegel'in onları kavram mantığına ait gibi sunmasına karşın, ilk diyalektik ilişkilerini hâlihazırda öz öğretisinin sonunda ele alması ve sunuşunun şüphesiz onları refleksiyon belirlenimleri olarak sergileme anlamını taşıyor olması buna işaret etmektedir:

Ama evrensel ancak *belirliliği* kendi içerisinde *aşılmış* olarak taşınması bakımından kendiyle-özdeş ve böylece de olumsuz olarak olumsuz olduğu için, dolaysız olarak *tekillikle aynı olumsuzluktur*; tekillik de aynı şekilde belirli olarak belirli, olumsuz olarak olumsuz olduğu için, dolaysız olarak *evrensellekle aynı özdeşliktir*. Onların bu *yalın özdeşliği tikelliktir* ki, tekilin *belirlilik* uğrağını ve evrenselin *kendi-içine-yansıma* uğrağını dolaysız birlik içinde taşır. Bu üç bütünlük, o halde, bir ve aynı refleksiyondur...⁴²

Bu kategoriler kavram öğretisinde tam olarak aynı tin içinde incelenirler; tekillik “tikellik tarafından koyulmuş” olarak ortaya çıkar ve tikellik de ‘belirli evrensellik’ten daha fazlası değildir. “*Evrensellik ve tikellik... tekilliğin oluş uğrakları olarak ortaya çıktı.*” “Aynı sebeple, belirli evrenselinden ibaret olduğu için *tikel* de aynı zamanda bir tekildir ve diğer taraftan, belirli evrensel olduğu için *tekel* de aynen tikeldir.”⁴³ Bununla birlikte, bu ilişkiyi basitçe bir geçiş ilişkisi olarak görmek, Hegel'in amaçlarının tek-yanlı bir yanlış değerlendirilmesi olacaktır. Hegel tam da bu kategorileri toplumsal varlık alanına uygulayarak, bazı önemli pasajlarda, bu kategorilerin hepsinin de kendi özgün-

⁴² *Wissenschaft der Logik*, HWA, cilt IV, ss. 234 vd.; HW, cilt 6, s. 240. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 438.]

⁴³ *A.g.e.*, HWA, cilt V, ss. 58 vd.; HW, cilt 6, ss. 296 vd. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 475.]

lükleri bakımından toplumdaki belli yapıları ve yapısal değişimleri ontolojik açıdan karakterize edebileceğine tekrar tekrar işaret eder; başka bağlamlarda, tikelliğin böyle bir rolüne antik dönem ile modern dönem arasındaki belirleyici karşıtlık olarak işaret etmiştik. Hegel'in yazılarında benzer örnekleri, istenirse çoğaltmak mümkündür.⁴⁴

Hegel'in sistemi kavramdan İdea'ya ilerledikçe, burada ortaya çıkan komplekslerin yapısal temelinin ve çelişkilerinin daima refleksiyon belirlenimlerinde bulunduğu daha da açık hale gelir. Organizmanın çevresiyle olan ilişkisinde bunu görebilmıştık. Doğal olarak, bu ilişkiler ancak özdeş özne-nesne ontolojisi bir yana bırakılır ve Hegel'in dahice mantıksal amaçlarının kendilerini gerçek iç dinamikleri içinde geliştirmesine izin verilirse ortaya çıkabilir ve ancak o zaman rasyonel olarak anlaşılabilirler. Örneğin, daha önce ele aldığımız nedensellik ile teleoloji arasındaki ilişki durumundaki konum budur. Eğer bu ikincisi, Hegel'in deyişiyle, mekaniğin ve kimyanın 'hakikat'iyse, o zaman eski moda metafiziğe bir geri çekilmeyle karşı karşıyayız demektir. Fakat eğer Hegel'in emek teleolojisi örneği, yalnızca biricik ait olduğu yer olan toplumsal varlık bağlamı içerisindeki bir ilişki olarak ele alınırsa, bu durumda, Marx'ın toplum ile doğa arasındaki metabolizma olarak adlandırdığı şeyin ontolojik temelini oluşturan refleksiyon belirlenimlerinin hakiki bir ilişkisi karşımızda demektir. Nedensellik ve teleoloji, anlık için, ne kadar bağımsız, farklı, hatta karşıt olursa olsun, onların emekteki refleksiyon ilişkisi, kendiliğinden nedenselliğin ve koyulmuş teleolojinin diyalektik olarak birleşmiş olduğu, şimdilik ayrılmaz süreçleri yaratır. Emek toplumsal pratik açısından orijinal bir örüntüyü yarattığı için, bu şekilde yorumlandığında toplumsal varlığın ontolojisinin temel bir belirlenimi Hegel'in emek teleolojisi kavrayışında bulunacaktır. Gelgelelim bu analizi daha öteye ilerletmek mümkün değildir, çünkü Hegel'in kendisinin sunmuş olduğu şekliyle toplum felsefesi, onun amaçlı ontolojisinin çarpıtma kuralı yanında, kendi döneminin tarihsel önyargılarını göz önünde tutacak olursak gerçek olguların çarpıtmalarını da barındırır, öyle ki, her şeye rağmen verimli olan noktalara ancak

⁴⁴ Lukács, "Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik", *Probleme der Ästhetik*, Werke Cilt 10, Neuwied-Berlin, 1969, ss. 539 vd., ss. 565 vd.

temelden bir yeniden yorumlama ışık tutabilir. Şu anki tartışmalarımız, diyalektik bir ontoloji açısından, özellikle de toplumsal varlığın bir diyalektik ontolojisi açısından refleksiyon belirlenimlerinin genel geçerliliğine ve metodolojik verimliliğine işaret etmiş olmakla yetinmek zorundadır.

Refleksiyon belirlenimlerinin birleşik karakteri konusundaki kayrayışımız, Hegel'in yapmış olduğu ayrımları basitleştiriyor gibi gelebilir. Fakat gerçek ayrımın yolu gerçekte ancak bu mantıksalci şemaların ortadan kaldırılmasıyla açılabilir. Bu, her şeyden önce, özdeşlikten farklılık ve ayrım yoluyla antitez ve çelişkiye uzanan Hegel'in dahiyane diyalektik dizisini somutlaştırmayı gerektirecektir. Hegel'in kendisi bunu hiçbir zaman başaramadı; bu ancak Marksizm'in klasiklerinin eserinde işler hale geldi ve sonra gene unutuldu. Bu ayrımın önemi fazla abartılmamalıdır, çünkü diyalektik karşıtları, genellikle diyalektik yanlılarının yalnızca en gelişmiş ve keskin çelişki formlarıyla işgörüp geçiş formlarını göz ardı etmeleri temelinde diyalektiği gözden düşürmeye çalışırlar ve bunda da bazen haklıdırlar. Dahası, bu şekilde anlaşılan bir diyalektiğin değişik görünüş formlarını, değişik varlık düzeylerine ve bu düzeylerin ontolojik özelliklerine göre ayırt etme olanağını ancak bizim önermiş olduğumuz, refleksiyon belirlenimlerinin birleştirilmesi sağlayabilir. Burada da, yalnızca en yüksek varlık düzeyinde ortaya çıkan diyalektik ilişkilerin genellikle eleştirel olmayan bir şekilde daha alt varlık formlarına uygulanmış olması ve karmaşık diyalektik komplekslerin daha basit komplekslere indirgenmesine yönelik tekrar tekrar girişimlerde bulunulması diyalektiğin itibarını zedelemiştir. Bu içgörü, nihayetinde, epistemoloji ile ontolojiyi doğru bir biçimde ayırma ve ikincinin birinciden bağımsızlığını doğru biçimde saptama imkânını sunar. Bu da diyalektik olarak yapılanmış komplekslerin kendi öğeleri, bileşenleri, vb. karşısındaki ontolojik önceliği, gerçekliğin olası en uygun bilgisi lehine, anladan akla epistemolojik değişime zorladığı ölçüde, öz ve görünüşün nesnel diyalektiğinin bir sonucu olarak anladan akla bu epistemolojik geçişi açıklayarak yapılabilir. Refleksiyon belirlenimleri, felsefe tarihindeki, komplekslerin bu ontolojik önceliğinin açık bir biçimde göz önüne çıktığı ilk durumdur.

Özne ve nesnenin de ancak toplumsal varlık düzeyinde etkin olan refleksiyon belirlenimleri olduğu olgusu da bu noktayla ilgilidir ve Hegel de bizzat durumun böyle olduğundan şüphelenmiş, ama bunu tutarlı bir biçimde sürdürmemiştir. Bu şüphe, Hegel'in açık bir şekilde duyurduğu gelişme mitolojisinde içerilen hakikatin özüdür. Bunu görmek için, Hegel'in özellikle de *Fenomenoloji*'deki sunuşunu öncelleriyle karşılaştırmak gerekir. Descartes ve Spinoza açısından bu refleksiyon belirlenimi doğrudan verili olan düzeyinde (düşünce ve uzam) ikiye ayrılmıştı, Kant'ta ise ontolojik nesne dünyasının epistemolojik öznelleştirilmesi yönünde bir gelişme görüyoruz; ve Schelling bilinçsiz doğayı bilinçli tarihin karşısına koyduğu zaman, bilinci doğadan sofist bir tarzda geliştirmek üzere, bilinci gene de bilinçsiz form içindeki doğaya yansıtmaktadır. İleride, Hegel'in şüphesinin ve sonuçlarının gerçekleşmesinin toplumsal varlığın ontolojisi bakımından belirleyici bir önem taşıyacağını göreceğiz.

Sonuç olarak, refleksiyon belirlenimlerinin işleyiş karakterinin ve alanının aydınlatılmasının, sık sık kullanılsa, oldukça popüler olsa da pek analiz edilmeyen, çelişkilerin ortadan kaldırılması kavramına ışık tutabileceğini de kısaca belirtmek istiyoruz. Gördüğümüz gibi, gerçekliğin kendisinin alanındaki ortadan kaldırmayla salt gerçekliğin bilgisinin alanındaki ortadan kaldırma arasına, her ne kadar her iki durumda da varlığın ontolojik ilişkileri söz konusu olsa da, kesin bir ayrım çizgisi çekmek gerekir. Eğer refleksiyon belirlenimleri –örneğin, form ve içerik durumunda olduğu gibi– bir varlık kompleksi içerisindeki somut bir boyutu tanımlıyorsa, o zaman bunların ortadan kaldırılması ancak epistemolojik bir ortadan kaldırma, bilincin anlayışın bakış açısından aklın bakış açısına, edimsel diyalektik bağlantıya dair içgörüyü yükselmesi olabilir. Bu tür refleksiyon belirlenimlerinin ontolojik olarak ortadan kaldırılması olanaksızdır, çünkü gerçekte verili bir nesnelliğin *de facto** ortadan kaldırılması söz konusu olsa bile, form-içerik ilişkisi, karşılık gelen varyasyonlarla birlikte ortaya çıkan yeni nesnellik veya yeni nesnellikler içinde kendini basitçe yenileyecektir; bir form-içerik ilişkisi daima mevcut olacaktır. (Yeni form-içerik ilişkilerinin somut incelenişi, doğal olarak, önemli bir bilimsel sorun olarak kalmaya devam etmektedir.)

* fiilen, –Ed. notu.

Süreçler de dâhil olmak üzere gerçek nesnellik kompleksleri, hiç şüphe yok ki, toplumdaki eşgüdümlü karşıt sınıflara dek birbirleriyle çelişecek biçimde düzenlenmiş doğal güçlerden dolayı, birbirleriyle bir refleksiyon ilişkisi içinde durabilirler. Burada, çelişkilerin dinamiği ve bu dinamiğin ortadan kaldırılması tarafından belirlenen her görelî denge, bir kompleksin diğer kompleksler tarafından tümünden ya da kısmen ortadan kaldırılması kadar olanaklıdır ve bu ortadan kaldırma gerçeklikte meydana gelmekte olup böylelikle de gerçekliğin kendisini de az çok kökten bir şekilde değiştirir; ortadan kaldırma ve muhafaza etme oranları da gerçekte ve ontolojik bakımdan, ortadan kaldırma ediminin kendine özgü edimine (veya sürecine) göre değişir. O halde, düşüncedeki ortadan kaldırma, form ile içerik arasındaki ilişkiye yönelik içgöründe olduğu gibi (bu kuşkusuz söz konusu refleksiyon belirlenimlerinin somut özelliklerinin somut bir incelenişini asla gereksiz kılamaz), genel bir teorik karaktere sahiptir, oysa doğadaki gerçek ortadan kaldırma, zorunlu olsa da ancak 'kör' bir zorunluluğa sahip olabilen komplekslerin yasa benzeri etkileşimini içerir, toplumsal varlıkta ise ortadan kaldırmanın gerçek bileşenler dizisinde, ister yanlış bilinç ister doğru bilinç olsun, toplumsal bilinç yer alır. Ortadan kaldırmaya doğru ilerleyen veya ortadan kaldırmadan uzaklaşan komplekslerin uygun bir bilgisi, o halde, kimi durumlarda, ortadan kaldırma sürecindeki ontolojik bakımdan gerçek bir bileşen haline gelebilir. Doğal süreçlerin bilgisi de, doğal olarak, komplekslerin gerçekten ortadan kalkmasına yol açabilir; atom yapısının biliminden bitkilerin ve hayvanların üremesine dek, bu tür gerçek ortadan kaldırımların bütün bir dizisi söz konusudur. Bilgi onların diyalektiğine etkin bir müdahaleye olanak tanıdığı ölçüde, süreç toplumsal varlık alanında, toplumla doğa arasındaki metabolizma olarak gerçekleşir, ki bu durumda, doğanın diyalektiğinin doğru kavranışı şüphesiz vazgeçilmez bir önkoşuldur.

2

MARX

MARX'IN TEMEL ONTOLOJİK İLKELERİ*

* Bu bölümü Doğan Barış Kılınç çevirmiştir.

METODOLOJİK HAZIRLIKLAR

“Kategoriler varlığın formları, varoluşun karakteristikleridir.”

Marx

Marx’ın ontolojisini teorik anlamda özetleme girişimi biraz paradoksal bir duruma götürür. Bir yandan, doğru bir şekilde ve revaçta olan önyargılar olmaksızın anlaşıldığında, Marx’ın somut ifadelerinin tümünün de, son tahlilde, doğrudan doğruya bir varoluş hakkındaki ifadeler olarak amaçlandığının, eşdeyişle onların spesifik olarak ontolojik olduğunun önyargısız Marx okuru açısından açık olması gerekir. Gelgelelim, öte yandan, Marx’ta ontolojik problemlere ilişkin bağımsız bir inceleme de bulamıyoruz. Marx onların düşünce içindeki spesifik yerlerine, epistemolojiden, mantıktan, vb. ayrımlarına yönelik sistematik ve sistematiklik kazandıran bir betimlemeye hiçbir zaman girişmedi. Bu durum, birbiriyle bağıntılı iki yönüyle birlikte, hiç şüphe yok ki, Marx’ın –en baştan itibaren eleştirel de olsa– Hegel’in felsefesindeki belirleyici başlangıç noktasıyla ilgilidir. Daha önce gördüğümüz gibi*, Hegel’de, felsefesinin dizgesel doğasından kaynaklanan, ontoloji, mantık ve epistemoloji arasında belli bir birlik söz konusudur. Hegel’in diyalektik kavramı, doğası gereği, bu üç alanı dolaysızca ve edimsel olarak iç içe geçmelerine yol açacak biçimde birleştirir. O nedenle, henüz Hegel’in hükmettiği en eski yazılarında Marx’ın, doğrudan ve bilinçli bir şekilde herhangi bir ontolojik ko-

* Bkz. Bu kitapta 1. bölüm.

num formüle edememiş olması oldukça doğaldır. Bu olumsuz eğilimi güçlendiren şey, büyük olasılıkla, özellikle Engels'in ve Lenin'in çok sonradan gün yüzüne çıkardığı Hegel'in nesnel idealizminin taşıdığı muğlaklıktır. Özellikle, Marx da Engels de bilinçli bir şekilde kendilerini Hegel'den ayırarak, hem polemik bakımdan hem de gerçek sunuşlarında dikkatlerini, son derece haklı olarak, Hegel'in idealizmiyle kendilerinin yeni materyalizmi arasındaki apaçık ve özel karşıtlığa yoğunlaştırdılar, daha sonra ise nesnel idealizmde zaten örtük bir şekilde bulunan etkin materyalist eğilimleri canlı bir biçimde vurgulamaya başladılar. O nedenle, Engels *Ludwig Feuerbach*'ta, Hegel'in "[idealist bir biçimde] baş aşağı çevrilmiş materyalizm"inden¹ ve Lenin de Hegel'in *Mantık*'ındaki materyalizme yakınlaşmalardan² söz eder. Kuşkusuz, Bruno Bauer ve Max Stirner gibi sol Hegelcilere karşı yürüttüğü en sert polemliklerinde bile Marx'ın, onların idealizmlerini Hegel'inkiyle özdeşleştirmedeğini de belirtmek gerek.

Hegelci felsefenin çözümlene sürecinde Feuerbach'ın temsil ettiği dönüm-noktası, hiç şüphe yok ki, ontolojik bir karaktere sahiptir, çünkü Alman gelişiminde, idealizmle materyalizmi açıkça, cepheden ve nüfuz edici bir etkiyle ilk defa karşı karşıya getirmiş olan Feuerbach'tı. Konumundaki daha sonra gün yüzüne çıkan zayıflık bile, sözgelimi tanrı ile insan arasındaki soyut ilişkiyle sınırlı kalması, ontoloji sorununun bir çırpıda ve apaçık bir biçimde bilince getirilmesine katkıda bulundu. Bu etki, pek bir felsefi netlik taşımayan 'Genç Almanya' hareketiyle yol çıkıp bir sol Hegelci olmaya ilerleyen genç Engels durumunda son derece açıktır; burada, Feuerbach'tan türetilen yeni ontolojik yönelimin ilk etkisinin ne kadar radikal olduğunu görebiliriz. Gottfried Keller ve Rus devrimci demokratlarını dışarıda tutmak kaydıyla, uzun vadede bundan 18. yüzyıl materyalizminin soluk bir yeni versiyonunun dışında bir şey çıkmamış olması hiçbir şekilde bu yeni hareketin gücünü azaltmaz. Ancak bu sarsıntıya dair Marx'ta pek bir iz bulunmaz. Yazıları, daha çok, Feuerbach'a yönelik

¹ Engels, *Feuerbach*, Wien-Berlin 1927, s. 31; MEW 21, s. 277. [T: *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, s. 42]

² Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlaß*, Wien-Berlin 1932, ss. 87, 110, 138. [T: *Felsefe Defterleri*, çev. Attila Tokatlı, İstanbul: Sosyal Yayınlar, t.y., s. 122, 135, 172]

olumlu ve anlayışlı olan ama daima eleştirel kalan ve daha öte eleştirel gelişme isteminde bulunan bir onayı gösterir. Bunu ilk mektuplarda (daha 1841’de) ve daha sonra Hegelcilerin idealizmine karşı yürütülen mücadelenin ortasında görmek mümkündür; *Alman İdeolojisi*’nde hiçbir muğlaklığa yer bırakmayacak biçimde şöyle formüle ediliyor: “Feuerbach materyalist olduğu ölçüde tarihle ilgilenmiyor ve tarihi hesaba kattığı ölçüde de bir materyalist değil.”³ Marx’ın Feuerbach’a dair yargısının bu nedenle iki yanı bulunur: Bu dönemde yapılan tek ciddi felsefi iş olarak Feuerbach’ın ontolojik dönüşünün kabulü ve aynı zamanda, onun sınırlarının, yani toplumsal varlığın ontolojisi problemini Feuerbach’ın Alman materyalizminin tamamen göz ardı ettiği olgusunun saptanması. Bu sadece Marx’ın felsefi netliğini ve evrenselliğini göstermekle kalmayıp, aynı zamanda onun erken dönem gelişimini ve toplumsal varlığın ontolojik problemlerinin onda aldığı merkezî yeri açıklığa da kavuşturan bir konumdur.

Marx’ın doktora tezine bir göz atmak bu bakımdan yol gösterici olacaktır. Marx, bu bağlamda, tanrının varoluşunun ontolojik kanıtına dair Kant’ın mantıksal ve epistemolojik eleştirisinden söz eder ve şu itirazda bulunur:

Tanrı’nın varoluş kanıtları salt *boş totolojiler*dir. Örneğin ontolojik kanıtı alalım. Bu sadece şu anlama gelir: ‘Kendim için gerçek bir biçimde (*realiter*) kavradığım şey, benim için gerçek bir kavramdır’, benim üzerimde etkide bulunan bir şeydir. Bu anlamda, *bütün tanrılar*, Hristiyan tanrıların yanı sıra pagan tanrılar da gerçek bir varoluşa sahip olmuşlardır. Antik Molokh hüküm sürmemiş miydi? Delphoi’li Apollon, Greklerin yaşamında gerçek bir güç değil miydi? Kant’ın eleştirisi bu açıdan hiçbir anlam taşımaz. Eğer birisi yüz talerinin* olduğunu hayal ediyorsa, eğer bu kavram onun için keyfi, öznel bir kavram değilse, eğer ona inanıyorsa, o zaman bu hayali yüz taler onun için gerçek yüz talerle aynı değere sahiptir. Mesela, bu hayal gücünün kuvvetine güvenerek borçlanacaktır, hayal gücü *tüm insanlığın tanrılara güvenerek borçlanmasıyla aynı şekilde çalışacaktır*.⁴

³ MEGA, I.5, s. 34; MEW 3, s. 45. [T: *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok -- Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel, 2013, s. 51.]

* Eskiden Alman devletlerinde kullanılan gümüş para, –Ed. notu.

⁴ MEGA I.1/1, s. 80; MEW *Ergänzungsband I*, s. 370. [T: *Demokritos ile Epikuros’un Doğa*

Marx'ın düşüncesindeki en önemli öğelerden bazılarının izlerini daha şimdiden burada bulabiliriz. Burada, bir fenomenin toplumsal açıdan varolmasının ya da varolmamasının nihai ölçütü olarak toplumsal gerçekliğin görülüyor olması son derece büyük bir önem taşır; şüphesiz bu, genç Marx'ın o dönemde henüz ontolojik açıdan hakimiyet kurmayı başaramadığı geniş ve derin bir sorunsalı ortaya çıkarmaktadır. Çünkü bir taraftan, doktora tezinin genel tını, onu, hiçbir türden tanrının varoluşunu kabul etmeme sonucuna götürür, öte taraftan ise kimi tanrı fikirlerinin edimsel tarihsel etkililiği bunların bir tür toplumsal varoluşa sahip olmalarını gerektirir. Marx o halde burada, bir iktisatçı ve materyalist olmuş Marx için daha sonra önemli bir rol oynayacak bir problemi ortaya koymaktadır: Genel ontolojik anlamda doğru veya yanlış olmalarına bakılmaksızın, kimi bilinç formlarının pratik toplumsal işlevi. Marx'ın düşüncesinin sonraki gelişimi açısından önemli olan bu fikirler, ilginç bir şekilde, bu Kant eleştirisi içinde geliştirilirler. Kant düşünceyle gerçeklik arasında herhangi bir zorunlu bağıntıyı reddettiği ve içeriğin ontolojik açıdan uygun bir karaktere sahip olduğunu tamamen yadsıdığı ölçüde, ontolojik kanıt denen şeye mantık ve epistemoloji temelinde saldırıyordu. Genç Marx –toplumsal varoluşun ontolojik özgünlüğü adına– buna itiraz eder ve hayali yüz talerin kimi durumlarda nasıl uygun bir toplumsal varoluş kazanabildiğini ustaca gösterir. (Düşünsel ile gerçek para arasındaki bu diyalektik, Marx'ın daha sonraki iktisadında, bir dolaşım aracı olarak para ile onun bir ödeme aracı olarak işlevi arasındaki ilişkide önemli bir öğe olarak ortaya çıkar.)

Daha önce, Hegel'i ele alırken Marx'ın toplumsal formların somut ontolojik özgünlüğü adına, somut ontolojik açıdan araştırılması çağrısında bulunduğunu ve bu türden ilişkileri mantıksal şemalar temelinde sunan Hegel'in yöntemini reddettiğini görmüştük. Bu, genç Marx'ın gelişim sürecinde, toplumsal varoluş formlarının, ilişkilerinin, vb. giderek somutlaşmasına doğru bir eğilim –ki, tam olarak onun iktisat çalışmalarında felsefi bir dönüm-noktasına ulaşır– olduğunu açık bir biçimde gösterir. Bu eğilimler ilk tam ifadelerini *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'nda bulurlar; özellikle, iktisat kategorilerinin *Felsefeleri*, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara: Sol, 2000, s. 106.]

insan yaşamının üretim ve yeniden-üretim kategorileri olarak felsefe tarihinde ilk defa ortaya çıkması ve böylece de toplumsal varoluşu materyalist bir temelde ontolojik açıdan betimlemeyi olanaklı kılması bu metinlerin çığır açıcı yönünü oluşturmaktadır. Fakat Marx'ın ontolojisinin iktisadi merkezi onun dünya görüşünün hiç de 'ekonomist' olduğu anlamına gelmez. (Bu kavrayış Marx'ın felsefi yönteminin tüm emarelerini kaybetmiş olan taklitçilerinde ilk defa ortaya çıkmış olup, Marksizm'in felsefi açıdan çarpıtılmasına ve lekelenmesine de çok fazla etkisi olmuştur.) Marx'ın materyalizme doğru felsefi gelişimi, bu iktisada dönüşte zirveye ulaşmıştır; her ne kadar doğa felsefesinin esinlendirdiği Feuerbach'ın ontolojik ve din karşıtı görüşlerine Marx ilkesel olarak doğrudan doğruya katılmış olsa da, Feuerbach'ın bu noktada önemli bir rol oynayıp oynamadığını veya ne kadar rol oynadığını saptamak şüphesiz mümkün değildir. Gelgelelim, Marx'ın bu alanda Feuerbach'ı eleştirme ve onun ötesine geçme konusunda oldukça hızlı davrandığı da o denli kesindir: Doğa felsefesinde, Marx doğa ile toplum arasındaki Feuerbach'ın üstesinden gelemediği geleneksel ayrıma karşı daima açık bir konum belirliyor ve doğa problemini de daima esas olarak doğanın toplumla olan etkileşimi açısından ele alıyordu. Marx'ta Hegel'e olan karşıtlık, o nedenle, Feuerbach'ta olduğundan daha keskindir. Marx yalnızca tek bir bilimi, doğanın yanı sıra insanların dünyasıyla da ilgilenen tarih bilimini tanır.⁵ Din sorununda, insanla tanrı arasındaki soyut ve temaşacı [*kontemplative*] ilişkiyle yetinmemiş ve Feuerbach'ın materyalist bir esin taşısa da kaba olan ontolojisinin karşısına, insan yaşamının tüm ilişkilerinin, özellikle de toplum ve toplumun tarihinin ilişkilerinin somut ve materyalist bir şekilde incelenmesi talebini koymuştur. Böylece doğa problemine tamamen yeni bir ontolojik ışık tutulmuştur.

Marx insan yaşamının üretim ve yeniden-üretimini merkezî sorun haline getirdiği için, tüm nesnelerinin, koşullarının, ilişkilerinin, vb. yanı sıra insanın kendisi de aşılmaz bir doğal temel ve bu temelin sürekli olarak toplumsal dönüşümü gibi çifte bir belirlenim kazanmaktadır. Marx'ın tüm eserlerinde olduğu gibi, burada da diğer tüm

⁵ MEGA 1.5, s. 567; MEW 5, s. 18. [T: *Alman İdeolojisi*, s. 28].

belirlenimlerin kendilerini onda zaten *in nuce** sergiledikleri merkezi kategori emektir:

Bu nedenle emek, kullanım-değerinin yaratıcısı olduğu, yararlı emek olduğu ölçüde, tüm toplum formlarından bağımsız olarak, insan soyunun varoluşu için zorunlu bir koşuldur; o, doğanın yüklediği ebedî bir zorunluluktur, insan ile Doğa arasında onsuz hiçbir alış-veriş ve dolayısıyla da hiçbir yaşam olmaz.⁶

Emek ikili bir dönüşüme neden olur. Bir yandan, çalışan insanın kendisi kendi emeği yoluyla dönüşür; dış doğa üzerinde çalışarak aynı zamanda kendisini de değiştirir, “uyuklayan güçlerini geliştirir ve onları kendi boyunduruğuna itaat içinde hareket etmeye zorlar.” Öte yandan, doğal nesneler ve doğal güçler de emek araçları ve nesnelerine, hammaddelere, vb. dönüştürülür. İşçi “bazı maddeleri kendi amaçlarına bağımlı kılmak için başka maddelerin mekanik, fiziksel ve kimyasal özelliklerinden yararlanır.” Doğal nesneler burada, özellikleri, ilişkileri, koşulları, vb. insan bilincinden bağımsız olarak varolduğu sürece, doğal olarak oldukları şey olarak kalırlar ve ancak emek tarafından harekete geçirilip doğru bir şekilde tanınarak yararlı kılınabilirler. Bu ‘yararlı kılma’, bununla birlikte, teleolojik bir süreçtir.

Her emek sürecinin sonunda, emekçinin imgeleminde başlangıçta daha şimdiden varolan bir sonucu elde ederiz. O üzerinde çalıştığı malzemede sadece bir form değişikliği yapmaz, aynı zamanda kendi faaliyetini yürütme biçimine yasa veren ve iradesini ona bağımlı kılmak zorunda olduğu kendi amacını da gerçekleştirir.⁷

Emekteki teleolojinin ontolojik anlamını bu eserin ikinci kısmında özel bir bölümde ele alacağız.” Kendimizi şimdilik, Marx’ın toplumsal varlık ontolojisinin başlangıç noktasını en genel özellikleri içinde nitelemekle sınırlayacağız.

* nüve halinde, –Ed. notu.

⁶ Marx, *Das Kapital I*, 5. Basım, Hamburg, 1903, s. 9; MEW 23, s. 57. [T: *Kapital: Ekonomi Politikin Eleştirisi: I. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci*, çev. Mehmet Selik – Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2011, s. 56.]

⁷ A.g.e., s. 140, 141, 140; a.g.e., s. 192, 194, 193. [T: *Kapital: I. Cilt*, ss. 182, 183, 182.]

** Lukács, “Emek”, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*’nin II. Kısım, I. Bölümü; bu kitapta üçüncü bölüm.

Aşağıdaki unsurların özellikle vurgulanması gerekiyor. Toplumsal varlık, her şeyden önce, genelde ve tüm spesifik süreçlerde, inorganik ve organik doğanın varoluşunu önvarsayar. Toplumsal varlık, pek çok burjuva filozofun ‘tinsel alan’ denen şeyle ilgili olarak yapmaya çalıştığı gibi, doğal varlıktan bağımsız olarak ve onun kendine has karşısı olarak kavranamaz. Marx’ın toplumsal varlık ontolojisi, sözelimi ‘sosyal-Darwinizm’ çağında moda olduğu gibi, doğa yasalarının topluma basit ve kaba materyalist bir aktarılışını da kesin biçimde olanaksız kılar. Toplumsal varlığın nesnel formları, toplumsal pratiğin doğuş ve gelişme süreci içinde, doğal varlıktan kaynaklanırlar ve giderek daha açık biçimde toplumsallaşırlar. Bu gelişme kuşkusuz bir sıçramayla, doğada eşi benzeri olmayan emekteki teleolojik koyutlamayla (*Setzung*) başlayan diyalektik bir süreçtir. Gerçekte sayısız geçiş formuna sahip, oldukça uzun bir süreç içermesi bu ontolojik sıçramayı hiçbir biçimde olumsuzlamaz. Toplumsal varlığın kendisi, emekteki teleolojik koyutlama edimiyle birlikte vardır. Toplumsal varlığın tarihsel gelişim süreci, bu ‘kendinde’nin ‘kendi için’e son derece önemli dönüşümünü ve dolayısıyla da giderek daha tam ve spesifik bir biçimde toplumsal olan form ve içeriklerin varlığın salt doğal form ve içeriklerinin üstesinden gelme eğilimini gerektirir.

Maddi gerçekliğin maddi dönüşümünün bir formu olarak teleolojik koyutlama, ontolojik bakış açısından, temelden yeni bir şey olarak kalır. Genetik açıdan, varoluşu kuşkusuz kendi geçiş formları aracılığıyla açıklanmalıdır. Gelgelelim, eğer bu formların sonucu –sözcüğün gerçek anlamında emek– ontolojik anlamı içinde doğru bir şekilde anlaşılmaz ve eğer kendinde hiçbir şekilde teleolojik olmayan bu genetik süreç sonucu açısından anlaşılmaya çalışılmazsa, bu formlar konusunda doğru bir ontolojik yorum sunmak mümkün olmayacaktır. Bu sadece bu temel ilişki için geçerli değildir. Marx toplumdaki genel bir yöntem olarak şeyleri bu şekilde kavrama tarzını ısrarla vurgulamıştır:

Burjuva toplum, üretimin en gelişmiş ve en karmaşık tarihsel örgütlenmesidir. Onun ilişkilerini ifade eden kategoriler ve yapısının kavranışı, böylelikle, kendisini harabelerinden ve öğelerinden inşa ettiği, bir dereceye dek henüz fethedilmemiş kalıntılarından onda taşıdığı, küçük farklılıklarının onda açık bir anlam kazandığı, vb. or-

tadan kalkmış olan bütün toplumsal oluşumların üretim yapısını ve ilişkilerini kavramaya da olanak tanır. İnsanın anatomisi maymunun anatomisinin bir anahtarını içerir. Gelgelelim, alt hayvan türleri arasındaki daha yüksek gelişimin işaretleri ancak daha yüksek gelişme hâlihazırda bilindikten sonra anlaşılabilir. Burjuva ekonomisi bu nedenle antik ekonomi, vb. için anahtar sunar.⁸

Tam bu pasajdan sonra Marx, her ‘modernleştirme’ girişimine, yani kategorileri daha gelişmiş bir aşamadan daha ilkel bir aşamaya aktarmaya karşı çıkar. Ama bu sadece açık ve genellikle mevcut olan bir yanlış anlamaya karşı bir savunudur. Bu metodolojik konum içindeki özsel olan şey, gene de, kendinde varolan bir süreç olarak gerçeğin, bu gerçeğin bilinme yollarından tam olarak ayrılması olarak kalmaya devam eder. Marx’ın eleştirisinde daha ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, Hegel’in idealist yanılsaması tam da ontolojik varlık ve gelişme süreci ile epistemolojik açıdan gereken kavrama süreci arasında yeterince ayırım yapmayı başaramamasından, hatta ikincisini birincisinin vekili olarak ve onun ontolojik açıdan daha yüksek formu olarak görmesinden kaynaklanır.

Eğer bu zorunlu arasözden doğa ile toplum arasındaki ontolojik ilişkiye geri dönecek olursak, o zaman hem inorganik hem de organik doğanın kategori ve yasalarının toplumsal kategoriler için son tahlilde (özlerinin asli bir değişikliği anlamında) indirgenemez bir temel sunduğunu görürüz. Emeğin teleolojik koyutlamasının dönüştürücü işlevini gerçekleştirebilmesi, ancak en azından şeylerin ve süreçlerin gerçek özelliklerine dair dolaysız bir bilgi temelinde olanaklıdır. Artık doğada eşi benzeri olmayan, tamamen yeni nesnellik formlarının ortaya çıkıyor olması bu durumu hiçbir biçimde değiştirmez. Doğal nesne doğrudan doğruya doğasal (*naturhaft*) kalmaya devam ediyor gibi görünse de, onun kullanım-değeri olarak işlevi doğayla ilişkide niteliksel açıdan daha şimdiden yeni bir şeydir ve kullanım-değerinin nesnel toplumsal oluşumuyla birlikte, toplumsal gelişim sürecinde, yalıtık olarak ele alındığında herhangi bir doğasal nesnelliğin onda yitip gittiği değişim-değeri ortaya çıkar; Marx’ın dediği gibi, o “hayali

⁸ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Moskova, 1939-1941 (bkz. Berlin 1953), ss. 25 vd. [s. *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri (Ham Taslak) 1857-1858 [Birinci Kitap]*, Ankara: Sol, 2013, ss. 40-41.].

nesnellik”ten⁹ oluşur. Marx, bir yerde, bazı iktisatçılara karşı ironik bir biçimde, “şimdiye kadar hiçbir kimyager ne bir incide ne de bir elmadada değişim-değerini keşfedebilmiş değildir”¹⁰ der. Gelgelelim, öte yandan, büyük ölçüde dolaylı da olsa bu türden saf bir toplumsal nesnellik, gene de toplumsal açıdan dönüştürülmüş doğal nesnellikleri önvarsayar (kullanım-değeri olmaksızın hiçbir değişim-değeri olmaz, vb.), öyle ki saf toplumsal kategoriler şüphesiz varsa da ve onların bileşimi toplumsal varlığın özgünlüğünü oluşturuyor olsa da, bu varlık somut maddi oluşum sürecinde basitçe doğal varlığın üzerine yükselmekle kalmaz, sürekli olarak kendisini bu çerçeve içinde yeniden-üretir ve kendisini (ontolojik anlamda) bu temelden asla tamamen ayıramaz. ‘Asla tamamen’ ifadesinin burada vurgulanması gerekiyor, çünkü toplumsal varlığın kendini-oluşturmasındaki özsel eğilim tam da saf bir biçimde doğal olan belirlenimlerin yerini doğallık ve toplumsallığın ontolojik karışımlarının almasına (sadece evcil hayvanları düşünmemiz yeterli) ve saf bir biçimde toplumsal olan belirlenimlerin bu temel üzerinde daha öte gelişmesine dayanır. Bu şekilde ortaya çıkan gelişim sürecinin ana eğilimi, saf bir biçimde veya ağırlıklı olarak toplumsal olan bileşenlerin hem niceliksel hem de niteliksel açıdan devamlı artmasıdır, Marx’ın dediği gibi, “doğal sınırın geri çekilişi”dir. Bu problemler kompleksinin bu noktada daha öte ayrıntılarına girmeden, toplumsal varlığın içerisinde ekonominin ontolojik önceliğinin keşfedilmesinin yol açtığı toplumsal varlığın ontolojisindeki materyalist dönüm-noktasının, materyalist bir doğa ontolojisini önvarsaydığını söylemek şimdiden mümkündür.

Marx’ın ontolojisindeki materyalizmin bu ayrılmaz birliği, Marksist araştırmacıların bu ilişkileri doğa biliminin çeşitli alanlarında somut ve ikna edici biçimde resmedebilmede ne denli başarılı olduğuyla ilgili değildir. Bu tür eğilimler gerçek dünyada keşfedilmeden çok önce, Marx bizzat tek bir tarih biliminden söz etmişti. Marx ve Engels’in tüm çekincelerine rağmen Darwin’in eserinin yayınlanışını “düşüncemizin temeli”¹¹ diye selamlamaları, astronomideki

⁹ *Kapital* I, s. 4; MEW 23, s. 52. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 52.]

¹⁰ *A.g.e.*, ss. 49 vd.; *a.g.e.*, s. 98.. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 92.]

¹¹ Marx’tan Engels’e, 19 Aralık 1860; MEGA III.2, s. 533; MEW 30, s. 131.

Kant-Laplace hipotezini Engels'in coşkulu bir biçimde desteklemesi, vb. kesinlikle bir tesadüf değildir. Marksizmin bu anlamda daha öte ve çağdaş bir gelişiminin önemi azımsanamaz. Beraberinde tarihselliği, süreç formunu, diyalektik çelişkiyi, vb. getiren materyalist bir doğa ontolojisinin temelini, Marx'ın ontolojisinin metodolojik temelinde örtük olarak içerildiğini burada vurgulamak gerekiyor.

Bu noktada, Marx'ın kavrayışının felsefe ve bilim tarihinde temsil ettiği yeni tipi ana hatlarıyla birkaç kelimeyle ifade etmek uygun görünüyor. Felsefi bir sistem şöyle dursun, Marx asla spesifik bir felsefi yöntem yaratmış olduğuna dair açık bir iddia ortaya koymamıştır. Marx 1840'larda Hegel'in idealizmine karşı ve özellikle daha da öznelleşmekte olan Hegel'in radikal öğrencilerinin idealizmine karşı felsefe içinde mücadele etti. 1848 devriminin araya girmesinden sonra, çalışmalarının odak noktasını bir iktisat biliminin kurulması oluşturmaya başladı. Marx'ın 1840'lardaki erken dönem felsefi yazılarına değer veren birçok kişi, bundan, Marx'ın felsefeye sırt çevirdiği ve 'basitçe' bir iktisadi uzman olduğu sonucunu çıkarmıştır. Bu çok aceleci bir sonuçtur; daha yakından bir inceleme, bunun tamamen dayanaksız olduğunu gösterecektir. Tamamıyla dışsal bir ölçüte, felsefe ve çeşitli pozitif bilimler arasında mekanik olarak katı bir karşıtlık hükmünde bulunan ve dolayısıyla da mantık ve epistemolojideki kendine özgü temeli nedeniyle felsefenin kendisini spesifik bir bilime indirgeyen 19. yüzyılın ikinci yarısının hâkim metodolojisine dayanmaktadır. Burjuva bilimi ve onun etkilediği düşünce biçimleri, bu bakış açısından hareketle, Marksizmin destekçileri arasında bile, olgun Marx'ın iktisadını gençlik döneminin felsefi eğilimlerine karşı spesifik bir bilim olarak görmeye başladı. Ve daha sonraki bir tarihte, özellikle varoluşçu öznelciliğin etkisi altında, Marx'ın eserinin iki dönemi arasında bir karşıtlık inşa eden pek çok kişi oldu.

İlerideki daha ayrıntılı tartışmalarımız, genç, felsefi Marx ile spesifik bir duruş noktası olmayan, daha sonraki saf iktisatçı Marx arasındaki bu tür bir karşıtlığın zayıflığını açık bir biçimde gösterecektir. Marx'ın giderek hiç de 'daha az felsefi' olmadığını, tersine felsefi kavrayışlarını tüm alanlarda önemli ölçüde derinleştirdiğini görece-

giz. Hegelci diyalektiğin aşılmasından söz etmemiz bile yeterli, ki bu saf bir şekilde felsefi bir şeydir. Marx'ın gençliğinde bile, özellikle mantıksal bir mutlak içerisine yerleştirilmiş bir çelişki öğretisinden kurtulmaya çalıştığı yerlerde, buna dair önemli yaklaşımlar bulabiliriz.¹² Filozof Marx'ın aceleci eleştirmenleri, başka şeylerin yanı sıra özellikle de kendisini tam olarak iktisada dayandırarak Marx'ın çelişkilerin ortadan kaldırılması konusunda oldukça yeni bir kavrayış formüle ettiği *Kapital*'deki pasajları göz ardı ederler:

Önceki bölümde, metaların değişiminin çelişkili ve karşılıklı olarak birbirini dışlayan koşulları ima ettiğini gördük. Metaların metalara ve paraya ayrışması, bu tutarsızlıkları ortadan kaldırmaz, ama bir *modus vivendi**, bunların yan yana varolabileceği bir form geliştirir. Bu, genel olarak, gerçek çelişkilerin uzlaştırılma biçimidir. Sözgelimi, bir cismi, devamlı olarak başka bir cisme uzanıyor olarak ve aynı zamanda da devamlı olarak ondan kaçıyor olarak resmetmek bir çelişkidir. Elips, bu çelişkinin devam etmesine izin verirken aynı zamanda onu uzlaştıran bir hareket formudur.¹³

Çelişkiye dair saf bir biçimde ontolojik olan bu kavrayış, komplekslerin dinamik ilişkiselliğinin ve bu tür ilişkilerden doğan süreçlerin kalıcı motorunun çelişki olduğunu gösterir. Çelişki, bu nedenle, Hegel'de olduğu gibi, sadece bir aşamadan bir başkasına aniden bir geçiş formu değildir, tersine olağan bir sürecin itici gücüdür. Kuşkusuz, niteliksel bir sıçrama olarak kriz benzeri karakteriyle birlikte ani geçişi reddetmek hiçbir şekilde mümkün değildir. Ama bu sıçramaların bilgisi artık onları ortaya çıkaran spesifik koşulların keşfedilmesine dayanır; onlar bundan böyle soyut bir çelişkinin saf bir biçimde 'mantıksal' olan sonuçları değildir. Marx'ın burada büyük bir açıklıkla gösterdiği gibi, bu aynı zamanda olağan bir biçimde meydana gelen sürecin bir aracı da olabilir; çelişki, tam da bu tür süreçlerin temeli olarak gerçeklik içinde bulunabildiği sürece, kendisinin varlığın bir ilkesi olduğunu gösterir.

¹² Özellikle de Marx'ın ilk Hegel eleştirisindeki önemli pasajlar akla geliyor: MEGA I. 1/1, ss. 506 vd.; MEW 1, ss. 292 vd. [T: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 2009, ss. 128 vd.]

* geçici anlaşma, –Ed. notu.

¹³ *Kapital* I, s. 69; MEW 23, ss. 118 vd. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 111 vd.]

Ciddi bir inceleme, yukarıda değinilmiş olan türden bir yanlışı güvenle bir kenara itmeye olanak tanır. Olgun Marx'ın iktisadi eserleri kuşkusuz tutarlı bir biçimde iktisadın bilimselliği üzerine odaklanırlar, ama basitçe spesifik bir bilim olarak burjuva iktisat kavrayışıyla hiçbir ortaklıkları yoktur: Bu kavrayış, sözde arı iktisat fenomenlerini bir bütün olarak toplumsal varlığın bütünsel ilişkiselliklerinden yalıtır ve bunları, –ilkesel olarak– bu şekilde ele alınmış olan alanın, o da yapay bir biçimde yalıtılmış olan bir başka alanla (hukuk, sosyoloji, vb.) soyut bir bağıntı içine yerleştirilmesine izin veren yapay bir yolda çözümler. Oysa Marx'ın iktisadı daima toplumsal varlığın bütünlüğünden başlar ve daima yeniden ona geri döner. Daha önce de açıkladığımız gibi, iktisadi fenomenlerin merkezi ve genellikle içkin olarak irdelenişinin temeli, bütün toplumsal gelişimin belirleyici itici gücünün son tahlilde burada aranması ve bulunması gerektiği olgusunda yatar. Bu iktisadın çağdaş ve sonradan aynı ad altında ortaya çıkan spesifik bilimle ortak olarak sahip olduğu tek şey, her ikisinin de (Hegel de dâhil) daha önceki filozofların *a priori* inşa yöntemini reddetmeleri ve bilimin gerçek temeli olarak olguların kendisini ve bağıntılarını görmeleri gibi olumsuz bir özelliktir. Fakat bu ortaklık onları aynı hale getirmez. Olgulardan başlayan ve soyut bir biçimde kurulmuş ilişkileri reddeden her işlemi empirik olarak tanımlamak kuşkusuz mümkündür, ama bu ifade alışıldık anlamda bile olguya yönelik son derece heterojen konumları kapsayabilir. Eski empirizm oldukça naif bir ontolojik karaktere sahipti: Başlangıç noktası olarak bu verili olguların indirgenemez varoluşunu alıyor, naif bir biçimde özsel olarak bu türden doğrudan veriler düzeyinde kalıyor ve genellikle belirleyici ontolojik ilişkiler olan daha öte dolayimleri açıklamaya dışı bırakıyordu. Pozitivist veya hatta neo-pozitivist bir esas temelinde ortaya çıkmış olan sonraki empirizmde, bu naif, eleştirel olmayan ontoloji ortadan kalktı, ama sadece soyut biçimde kurulmuş manipülasyon kategorileriyle yeri doldurulmak üzere. Önemli doğa bilimcileri, kendiliğinden ontolojik konumu, çeşitli idealist filozofların 'naif realizm' olarak etiketlendirdikleri şeye geliştirdiler; ama artık Boltzmann veya Planck gibi bilim insanlarıyla birlikte, pek de naif olmayıp, somut çalışma alanı içerisindeki belli fenomenlerin ve fenomen grup-

larının gerçek somut karakterini kesin bir biçimde ayırt etmektedir. Gelgelelim, naifliğin üstesinden gelme konusunda gene de eksik olan şey ‘basitçe’ bu bilim insanlarının kendi pratiklerinde aslında ne yapmakta olduklarına dair felsefi farkındalıktır, öyle ki bilimsel anlamda doğru bir biçimde tanınan kompleksler tamamen farklı bir doğada olan bir dünya görüşünü yapay bir biçimde kimi zaman beraberlerinde getirirler. Toplum bilimlerinde ‘naif realizm’in çok az örneği bulunur; olgularla sınırlanmış olduğu iddiası, genelde yüzeysel empirizmin yeni-versiyonlarına götürürken, dolaysız olarak verili olgusalığa pragmatik bağlılık, genel kavrayış açısından daha az dolaysızca açık olan önemli ve edimsel olarak varolan ilişkileri dışarıda bırakır ve böylece de nesnel açıdan genellikle fetişleştirilmiş ve tanrılaştırılmış olguların çarpıtılmasına götürür.

Marx’ın iktisat yazılarının ontolojik karakterini yeterli düzeyde sunmak, ancak tüm yanlarıyla sınırlarını bu şekilde belirleyerek olanaklıdır. Bu yazılar hiçbir biçimde felsefe çalışmaları olmayıp, spesifik olarak bilim çalışmalarıdır. Ancak bilimsel karakterlerine felsefe yoluyla ulaşılır ve felsefeyi asla geride bırakmazlar, öyle ki bir olguya dair her saptama, bir ilişkiye dair her kabul basitçe eleştirel bir biçimde doğrudan doğruya olgusal doğruluktan hareketle ele alınmaz, tersine ondan hareket etmekle birlikte o denli de sürekli onun ötesine geçerek, tüm olgusalılık gerçek varoluş içeriği, ontolojik doğası bakımından araştırılır. Bilim yaşamdan doğar ve yaşamın kendisinde, farkında olalım veya olmayalım, kendiliğinden ontolojik bir şekilde davranmak zorundayızdır. Bilime geçiş, kaçınılmaz olan bu eğilimi daha bilinçli ve eleştirel hale getirebilir, ama aynı zamanda onu zayıflatabilir veya hatta yitip gitmesine neden olabilir. Marx’ın iktisadına, ontolojik anlamda bu daha bilinçli ve eleştirel hale getirme sürecini asla terk etmeyip, tersine onu devamlı etkin bir eleştirel ölçü olarak bir olguyu ya da ilişkiyi saptamaya dair her süreçte uygulayan bilimsel bir ruh nüfuz eder. O halde burada söz konusu olan şey, genel olarak söylemek gerekirse, gündelik yaşamın kendiliğinden ontolojik yönelimini asla kaybetmeyen, tersine bunu eleştirel bir biçimde sürekli olarak saflaştırıp daha öte bir düzeye geliştiren ve her bilimin temelinde zorunlu olarak bulunan ontolojik belirlemeleri bilinçli bir biçimde

açındıran bir bilimselliktir. Tam olarak buradadır ki, kendisini ister mantıksal ister başka türlü olsun her türden inşacı felsefeye karşıtlık içinde konumlandırır. Ama felsefe içinde ortaya çıkan sahte ontolojilere karşı eleştirel savunma, hiç de bu bilimselliğin nihayetinde felsefe-karşıtı bir konum üstlendiği anlamına gelmez. Tam tersi. Söz konusu olan, daha çok, gündelik yaşamın kendiliğinden ontolojisiyle bilimsel ve felsefi doğruluk arasındaki bilinçli bir eleştirel işbirliğidir. İdealist felsefenin gerçekliği ihlal eden soyut inşalarına Marx'ın karşı çıkması, bunun özel bir örneğidir. Eleştirel bir perspektif, çağdaş bilimin eleştirel reddi, bu bağlamda, kimi durumlarda asli bir görev olabilir. Engels'in 17. ve 18. yüzyıldaki duruma ilişkin doğru bir biçimde belirttiği gibi:

Çağdaş doğa bilgisinin sınırlı durumu tarafından yoldan çıkarılmaya müsaade etmemiş olmak ve –Spinoza'dan, büyük Fransız materyalistlerine dek– dünyayı dünyanın kendisinden hareketle açıklamada ısrar edip ayrıntılı temellendirmeyi geleceğin doğa bilimlerine bırakmış olmak, dönemin felsefesi için son derece büyük bir onurdur.¹⁴

Doğal olarak tamamen farklı bir içeriğe sahip olan benzer bir eleştiri, mevcut durumda da zorunlu bir görevdir: Bilimi, bundan böyle esasen sadece dar anlamda felsefe alanıyla sınırlı kalmayıp aynı zamanda özsel olarak bilimlerin kendisinin de biçimini bozan neo-pozitivist önyargılardan arındırmak.

Bu problemlerle ayrıntılı olarak uğraşmanın yeri burası değil. Sadece, açıkça kilit önemde olan bir sorun konusunda Marx'ın yöntemini açıklığa kavuşturmak istiyoruz. Farklılığa, karşıtlığa ve öz ile görünüş ilişkisine dair ontolojik problem, tam da toplumsal varlık problemleri açısından belirleyici bir rol oynamaktadır. Fenomenler genellikle gündelik yaşamda bile varlıklarının özünü açığa çıkarmaktansa gizlerler. Bilim, sözgelimi Rönesans'ta ve Aydınlanmada yaptığı gibi, uygun tarihsel koşullarda büyük bir arılaştırma görevini başarabilir. Gelgelelim sürecin karşıt doğrultuda geliştiği tarihsel konjonktürlerin de ortaya çıkması mümkündür: Gündelik yaşamın doğru yaklaşımları veya

¹⁴ Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft - Dialektik der Natur (MEGA Sonderausgabe)*, Moskova-Leningrad, 1935, s. 486; MEW 20, s. 315. [T: *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol, 1977, s. 42.]

hatta salt kuşkuuları bilim tarafından karartılıp doğru olmayan bir anlama çevrilmektedir. (Nicolai Hartmann'ın '*intentio recta*'* konusundaki verimli sezgisi, daha önce gösterdiğimiz gibi, özellikle de onun bu son derece önemli süreci bir bütün olarak hesaba katmamasından ötürü sorunludur.) Hobbes toplumsal varlık alanında bu tür tavırların doğa alanında olduğundan daha sık ve daha güçlü olduğunu zaten açık bir biçimde görmüştü; o ayrıca bunun nedenine, yani çıkarın hükmettiği eylemin rolüne de işaret etmişti.¹⁵ Kuşkusuz doğa sorunlarında da, özellikle bunların genel dünya görüşü açısından içerimleri ile ilişkili olarak, bu tür bir çıkar söz konusu olabilir; Kopernik veya Darwin üzerine olan tartışmaları anımsamak burada yeterlidir. Ama çıkarın hükmettiği eylem toplumsal varlığın aradan çıkarılamayacak özsel bir ontolojik bileşenini oluşturduğu için, bunun olgular ve olguların ontolojik karakteri üzerindeki önyargıya dayanan etkisi burada niteliksel açıdan yeni bir anlam kazanır; bu ontolojik tavırların doğanın kendine özgü varlığını etkileyip etkilemediğine bakılmaz, oysa toplumsal varlıkta, tavırlar olarak, kendine özgü bir biçimde varolan bütünlüğün dinamik bir biçimde etkin öğeleri olabilirler.

Marx'ın "şeylerin dış görünüşüyle özü doğrudan çakışsaydı, tüm bilim gereksiz olurdu"¹⁶ iddiası, o nedenle, toplumsal varlığın ontolojisi açısından son derece büyük bir önem taşımaktadır. Bu tez, kendinde ve kendi için, genel bir ontolojik değere sahip olup doğanın yanı sıra toplum için de geçerlidir. Bununla birlikte, toplumsal varlıkta görünüşle öz arasındaki ilişkinin, toplumsal varlığın pratikle ayrılmaz bağının sonucu olarak, yeni özellikler ve yeni belirlenimler sergilediği daha sonra gösterilecektir. Burada sadece bir örnek vermek gerekirse, (görece) tamamlanmış her süreçte, bitmiş ürünün oluşumunun sonuçta doğrudan doğruya ortadan kayboluyor olması bu ilişkinin önemli bir bölümünü oluşturur. Bilimsel sunuşlar genellikle öyle gelişir ki, ürünün doğrudan ve görünüşte hâlihazırda tamamlanmış karakteri düşüncede anımsanır ve doğrudan algılanamayan bir süreç

* doğrudan tavır, --Ed. notu.

¹⁵ Hobbes, *Leviathan*, Zürich-Leipzig, 1936, cilt I, s. 143. [T: *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 76 vd.].

¹⁶ Kapital, III/2, 2. Basım, Hamburg, 1904, s. 352; MEW 25, s. 825.

olarak karakteri de bundan böyle görünür değildir. (Örneğin jeoloji gibi bütün bilimler de bu türden sunuşlar temelinde ortaya çıkmıştır.) Gelgelelim, ortaya çıkış süreci toplumsal varlık alanında teleolojik bir süreçtir. Bunun sonucu olarak, eğer sonuç hedeflenen amaca karşılık geliyorsa, ürün kendi oluşumunun doğrudan doğruya yitip gittiği hazır ve tam bir şeyin görünüş formunu alır; aksi takdirde, tam-olmayışı kesin olarak onun ortaya çıkış sürecine geri götürür. Bilerek fazlasıyla basit bir örnek seçtim. Toplumsal varlıktaki görünüşle öz ilişkisinin tikey karakteri aynı zamanda çıkarın hükmettiği eylemi de içerir ve eğer bu, genelde olduğu gibi, toplumsal grupların çıkarlarını içeriyorsa o zaman bilim, tam da Hobbes'un zaten kabul etmiş olduğu anlamda, denetleyici rolünü kolayca elden bırakır ve özü gizleyip ortadan kaldırmaya hizmet eden bir araç olur. Bundan dolayı, bilimin doğasına ve görünüşle öz ilişkisine dair bu tezi Marx'ın kaba iktisatçıların bir eleştirisi bağlamında –ontolojik bakış açısından saçma olan ve gerçek ilişkileri tamamen gizleyen bir şekilde kavranan ve yorumlanan görünüş formlarına karşı bir polemğin seyrinde– ortaya koymuş olması tesadüf değildir. Marx'ın felsefi iddiası, o nedenle, burada yanlış fikirlerin ontolojik bir eleştirisi işlevini görür –bu kendinde varolan hakiki gerçekliğin düşüncede yeniden-kurulması yoluyla bilimsel farkındalığa bir çağrıdır. Bu türden bir sunuş olgun Marx'ın eserinin içsel inşasına özgüdür. Tamamen yeni bir karakterde bir inşadır: Genelleştirme sürecinde bu düzeyi asla kaybetmeyip saptadığı her tekolguda, düşüncede yeniden-kurduğu her somut ilişkide, toplumsal varlığın bütünlüğünü daima göz önünde bulunduran ve tekey bir fenomenin gerçekliğini ve anlamını bu duruş noktasından hareketle ele alan bir bilimsellik; bu kendinde varolan gerçekliğin ontolojik ve felsefi bir irdelenişidir ki, soyutlamaların özerkleşmesiyle ele alınan fenomenin asla ötesine geçmez, tersine tam olarak ona özgü varlık formundaki her varoluşu somut bir biçimde kavrayabilmek için eleştiri ve özeleştiriyoluyla ona dair en yüksek farkındalık aşamasına ulaşmaya çalışır. Marx'ın böylece yeni bir genel bilimsellik formunun yanı sıra yeni bir ontolojiyi de yaratmış olduğuna inanıyoruz –yeni keşfedilmiş olguların zenginliğine rağmen varlığını sürdüren modern bilimselliğin oldukça sorunlu karakterinin gelecekte üstesinden gelmeye yazgılı bir onto-

loji. Marksizmin klasikleri Hegel'e yönelik eleştirilerinde, hep onun sistemine karşı mücadeleyi vurgulamıştır. Bu tamamen doğrudu, çünkü Marx'ın kesin bir biçimde reddettiği tüm bu felsefi eğilimlerin merkezi tam da burasıydı. Felsefi sentez idealiyle sistem, özellikle, varolan bir şeyin ontolojik tarihselliğiyle hiç bağdaşmayan fikirler olan tamamlanma ve kapanma ilkesini içerir ve hâlihazırda Hegel'in kendi eserinde çözülmez antinomilere yol açmıştır. Bununla birlikte, kategoriler spesifik bir hiyerarşik ilişki içinde düzenlenir düzenlenmez, bu tür durağan bir ideal birlik kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Tam da bu türden bir hiyerarşik düzenleme çabası Marx'ın ontolojik kavrayışıyla çelişmektedir. Formların üst- ve alt-bağımlılığı fikrinin ona yabancı bir şey olmasından değil; Hegel'e ilişkin sunuşumuzda, karşılıklı eyleme dair irdelemesinde başat uğrak fikrini sunmuş olan kişinin tam da Marx olduğuna daha önce işaret etmiştik.

Bununla birlikte, hiyerarşik bir sistem sadece tüm zamanlar için varolan bir şey değildir, aynı zamanda (içeriklerini yoksullaştırma ve bozma pahasına da olsa) belirli bir ilişki içinde düzenlemek üzere kategorilerini homojenleştirmesi ve onları mümkün olduğunca ilişkilerinin tek bir boyutuna indirgemesi de gerekir. Gerçekliğin dinamik yapısının zengin ve çeşitli karakterine dair hakiki bir ontolojik duyguya sahip olan düşünürler tam da herhangi bir sistem türüne yeterince dâhil edilemeyen bu tür ilişkiler üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu sistematikleştirme karşıtlığı tam da burada aynı derecede anti-sistematik olan bir empirizme kesin olarak karşıt bir karakter taşır. Bu ikincisinde, yer yer naif bir ontolojizm, yani doğrudan görünüşlerin gerçekliğine, tekil şeylere ve kolayca algılanabilen yüzeysel ilişkilere duyulan bir ilgiyi görmüştük. Ama gerçekliğe bu yönelim hakiki de olsa salt çevresel olduğundan, empirist biri, kendiliğinden aşına olduğu alanın sadece birazcık ötesine adım attığında kolaylıkla en fantastik entelektüel maceralara dalabilir.¹⁷ Kabul ettiğimiz ve Marx'ta bilinçli bir şekilde geliştirilmiş olduğunu gördüğümüz sistem eleştirisi ise tersine, varoluşun bütünlüğünden hareket eder ve bunu tüm girift ve çok-çeşitli ilişkileri içinde mümkün olduğunca yakından kavramaya çalışır. Burada bütünlük hiçbir biçimde biçimsel ve basitçe ideal

¹⁷ Karş. *Dialektik der Natur*, s. 707; MEW 20, s. 337. [T: *Doğanın Diyalektiği*, s. 71.]

olmayıp, gerçekten varolanın düşüncede yeniden üretilmesidir ve kategoriler de hiyerarşik bir sistemin yapı taşları olmayıp, gerçekte “varlığın formları, varoluşun karakteristikleridir”, karşılıklı ilişkileri hem genişlik hem de yoğunluk anlamında daha da kapsamlı kompleksler üreten görece bütünsel, gerçek ve dinamik komplekslerin inşasının öğeleridir. Bu komplekslerin uygun bilgisi karşısında mantık felsefesindeki yol gösterici rolünü yitirir; diğer bilimlerin yanında, düşüncenin saf ve dolayısıyla da homojen biçimlerini yöneten yasaları kavramanın aracı olarak özel bir bilim haline gelir. Felsefenin rolü, bununla birlikte, Hegelci ikili anlamda olumsuzlanır: Fenomenlere ve onların ilişkilerine hükmetme ve onları egemenliği altına alma iddiasında bulunmadığı takdirde, her türden varlığın bir ontolojik eleştirisi olarak bu yeni bilimselliğin yönlendirici ilkesi olarak kalmaya devam eder. Dolayısıyla, olgun Marx’ın kendi iktisadi eserlerini İktisat olarak değil de ‘Politik İktisadın Eleştirisi’ olarak adlandırması bir tesadüf ya da basitçe bilim tarihinin olumsuzluklarının bir ürünü değildir. Bu ifade elbette doğrudan burjuva iktisatçılarının fikirlerinin eleştirisine gönderme yapar ki, bunun kendisi de oldukça önemlidir; ama aynı zamanda her türden olgusallığın sürekli ve içkin ontolojik eleştirisini vurgulayarak, her ilişkinin, her yasa benzeri bağıntının bir eleştirisini de içerir.

Kuşkusuz bu yeni gelişme, Pallas Athena’nın Zeus’un kafasından birdenbire doğması gibi olmadı. Zorunlu olarak uzun ve eşitsiz bir gelişmenin ürünüydü. Olumsuz anlamda, gerçekliği hiyerarşik ihlale tabi tutan felsefi ilkelerin –genellikle kendiliğinden– eleştirisi bu türden girişimlere yol açar. Ayrıntılarıyla düşünülmüş ve biçimsel açıdan en tam sistem olan Hegel’in sistemini hedeflemiş olan bu eleştiri, Marx’ta bizzat bilinçli ve açık bir biçimde ifade edildiği üzere, yeni düşünce tarzının incelikle işlenmesi sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte, varlığın ana komplekslerinin asli varoluşunun bilinçli bir şekilde tanınmasının gelişmeye başladığı, sistemci idealist düşüncenin eleştirisiyle bağıntılı olarak, bu tür komplekslerin kavranması için ihtiyaç duyulan yeni türde düşüncenin ortaya çıkmaya başladığı olumlu anlamda da başlangıçlar da olmuştu. Aristoteles’in metinlerinden bazılarının, özellikle *Nikomakhos’a Etik*’in, burada söz ettiğimiz

olumsuz rolü oynayan Platon eleştirisiyle, hâlihazırda bu doğrultuda bir denemeyi temsil ettiğine inanıyorum. Varlık olarak toplumsal varlığı çok-yönlü bir biçimde kavramaya ve varlığın bilgisi önünde engel oluşturan bu sistem-ilkelerini saf dışı bırakmaya yönelik Rönesans'taki ilk büyük girişim, yani Machiavelli'nin girişimi de Vico'nun toplumsal dünyanın tarihselliğini ontolojik açıdan kavrama çabası gibi, buraya aittir.¹⁸ Ama bu eğilimler felsefi açıdan olgun ve tamamıyla bilinçli bir forma ancak Marx'ın ontolojisinde ulaşmıştır.

Bu genel kavrayış, Hegel'in yönteminin materyalist eleştirisinden ve aşılmasından doğmuş olmasına rağmen, dönemin hâkim eğilimleri için yabancıydı ve o nedenle de gerek karşıtları tarafından gerekse de destekçileri tarafından bir yöntem olarak anlaşılamıyordu. 1848'den, Hegelci felsefenin çöküşünden sonra ve özellikle de yeni-Kantçılığın ve pozitivizmin zaferinden sonra ontolojik problemler konusundaki bu anlayış ortadan kayboldu. Yeni-Kantçılar felsefeden bilinemez kendinde-şeyi bile çıkarıp attılar ve pozitivizm söz konusu olduğu kadarıyla da dünyaya ilişkin öznel algı dünyanın gerçekliğiyle tamamen örtüşmekteydi. O halde, böyle etkiler altında bulunan bilim insanları arasındaki kamuoyunun Marx'ın iktisadını özel bir bilim olarak görmesinde şaşılacak bir yan yoktu; öte yandan, burjuva metodolojisinin duruş noktasından ise 'tam' bilimsel işbölümünü ve 'değerden-bağımsız' sunuş tarzını uyguladığı için aşağı görünmek zorundaydı. Ölümünden hemen sonra Marx'ın açık destekçilerinin ezici çoğunluğu kendilerini bu tür eğilimlerin etkisi altında buldu. Marksist bir ortodokslik söz konusu olduğu ölçüde, bunun içeriği esas olarak Marx'ın, radikal sloganlar içerisine yerleştirilmiş, tek tek ve genellikle de yanlış anlaşılmış iddialarına ve sonuçlarına dayanıyordu; örneğin, sözde mutlak yoksullaşma yasası Kautsky'nin katkısıyla bu şekilde gelişmiştir. Özellikle mektuplarındaki eleştiri ve tavsiye formunda Engels'in bu katılığı esnekleştirip hakiki bir diyalektiğe geri döndürmeye çalışması fayda etmedi. Marksistler arasında revizyonist eğilimleri güçlendireceği inancıyla bu mektupların ilk defa ancak Bernstein tarafından yayınlanmış olması oldukça karakteristiktir.

¹⁸ Machiavelli'nin teorisinin bu yönüne dikkatimi çektiği için Ágnes Heller'e teşekkür etmem gerekiyor.

Engels'in talep ettiği kemikleşmiş kabalaştırmanın terk edilmesinin, diyalektik esnekliğin bu şekilde kavranabilmesi, iki rakip eğilimin de Marksist öğretinin metodolojik özünü anlamayı eşit ölçüde başaramadığını gösterir. Rosa Luxemburg ve Franz Mehring gibi, birçok özel meseleye önemli katkılarda bulunmuş olan Marksist teorisyenler bile Marx'ın eserindeki temel felsefi eğilimleri pek anlamamışlardı. Bernstein, Max Adler ve daha birçoğu Kant'ın felsefesinde Marksizm bir 'ilave' bulmayı umut ediyor ve Friedrich Adler'le diğerleri bu 'ilave'yi Mach'ta arıyorken, politik açıdan radikal olan Mehring ise Marksizmin felsefeyle herhangi bir ilişkisinin olduğunu yadsıyordu.

Gerçek bir Marx Rönesansının yolunu açan sadece Lenin oldu. Özellikle de savaşın ilk yıllarında kaleme aldığı *Felsefe Defterleri* Marx'ın düşüncesinin gerçek anlamda merkezî problemlerine bir kez daha geri döner; Hegelci diyalektiğe dair ayrıntılı ve sürekli olarak derinleşen eleştirel anlayış, önceki Marksizmden keskin bir vazgeçişte doruğuna ulaşır:

Hegel'in *Mantık*'ının *bütünü*nü adamakıllı incelemeden ve anlamadan, Marx'ın *Kapital*'ini ve özellikle de onun birinci bölümünü tümtüyle anlamak imkânsızdır. Dolayısıyla, Marksistlerden hiçbirisi, yarım yüzyıl sonra bile, Marx'ı anlamamıştı!!¹⁹

Lenin teorik açıdan başka türlü değerlendirdiği ve dönemin Marksistleri arasında Hegel'e başka herkesten daha yakın olan Plekhanov'u bile dışarıda bırakmaz.²⁰ O burada çalışmasını birçok meselede derinleştirerek ve devam ettirerek, geç dönem Engels'in belirlediği yolu başarılı bir biçimde takip etmektedir. Elbette, kimi önemli özel meselelerle ilişkili olarak göreceğimiz gibi, Engels'in Marx'ın kendisinden daha az tutarlı ve derin olduğundan ve Marx'ın daha derin bir ontolojik değerlendirme temelinde reddettiği birçok şeyi Hegel'den –materyalist bir tersine çevirmeyle olsa da– değiştirmeden veya en azından birazcık değiştirerek aldığından söz etmeden geçmemek gerekiyor. Genç Marx'ın tüm Hegelci felsefenin temellerinin üstesinden tamamen bağımsız olarak gelme biçimi ile Engels'in onun idealizminin üstesinden Feuerbach'ın etkisi altında gelme biçimi arasındaki

¹⁹ *Aus dem Philosophischen Nachlaß*, s. 99. [T: *Felsefe Defterleri*, s. 146.]

²⁰ *A.g.e.*, ss. 213 vd. [T: *Felsefe Defterleri*, s. 303.]

ayrımın, onların sonraki yazılarında da belli etkileri bulunur. Lenin kuşkusuz sadece Engels'in bir devamcısı olarak görülemez, ama gene de böyle bir ilişkinin kurulmasına olanak tanıyan kimi sorunlar bulunmaktadır. Fakat bunun nereye kadar salt bir terminoloji meselesi olduğuna ve nereye kadar gerçek problemlerin söz konusu olduğuna karar vermenin bazen zor olduğunu da aynı şekilde belirtmek gerekiyor. Bu nedenle Lenin *Kapital*'in genel bir diyalektik felsefeyle ilişkisinden söz eder:

Marx arkasında bir '*Mantık*' bırakmadıysa da... *Kapital*'in *mantığı*-nı bırakmıştır... *Kapital*'de Marx, *mantığı*, diyalektiği ve Hegel'de değerli olan her şeyi alıp daha öte geliştirmiş olan materyalizmin bilgi teorisini (üç sözcüğe gerek yok: Bir ve aynı şeydir) tek bir bilime uygulamıştır.²¹

Özerk bir biçimde kurulmuş (ve zorunlu olarak da idealist) olan mantık ve epistemolojinin modern felsefi üstünlüğünü kesin olarak reddetmiş ve burada olduğu gibi, mantık, epistemoloji ve diyalektiğin birliğine dair orijinal Hegelci kavrayışa, elbette materyalist anlamda, geri dönmüş olan döneminin biricik Marksisti olması, Lenin'in sadece bu durumla sınırlı kalmayan büyük bir meziyetidir. Ayrıca, bilincin dışında varolan maddi bir gerçekliğin yansıması olarak Lenin'in epistemolojisinin, özellikle *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de, pratikte daima materyalist bir ontolojiye bağımlı olduğunu da belirtmek gerekiyor. Gene burada, bu birlik içinde sayılmış olan diyalektiğin nesnel içeriğini de ontolojik açıdan yorumlamak mümkündür.

Gelgelelim, genel bir metodolojik ve felsefi karakter taşıyan tek tartışmasını incelerken göreceğimiz üzere, Marx'ın burada öne sürülen birliği kabul etmediği ve sadece ontoloji ve epistemolojiyi belirgin bir biçimde birbirinden ayırmakla kalmayıp, ayrıca Hegel'in idealist yanılsamalarının kaynaklarından birini de böyle bir ayrımı koruyamamada gördüğüne şüphe yok. Ama Lenin'in felsefi eserine ilişkin ayrıntılı bir inceleme, onun Hegelci diyalektiği aşmasıyla ve bunun Marksizmin daha öte gelişiminde kullanılmasıyla ilişkili olarak kimi itirazlara neden olsa bile (ve ben inanıyorum ki, bir filozof olarak Lenin'e dair eleştirel bir geniş kapsamlı sunuş, bugün en önemli ve ge-

²¹ A.g.e., s. 249. [*Felsefe Defterleri*, s. 266.]

rekli araştırmalardan biridir, çünkü fikirleri her tarafta kullanılmaktadır), Lenin'in eseri gene de Engels'in ölümünden bu yana Marksizmi bütünlüğü içinde yeniden kurma, onu *şimdinin* problemlerine uygulama ve böylece de daha öte geliştirmeye yönelik büyük ölçekli tek girişimi temsil etmektedir. Lenin'in eseriniengin ve derin bir teorik ve metodolojik etkiye sahip olmaktan alıkoyan şey sadece olumsuz tarihsel koşullardı.

Birinci Dünya Savaşı'ndan kaynaklanan büyük devrimci kriz ve Sovyet Cumhuriyeti'nin doğuşu, kuşkusuz, pek çok ülkede, sosyal demokrasinin burjuvalaşmış gelenekleri tarafından Marksizme dair çarpıtılmamış yeni ve taze bir incelemeye neden oldu.²² Bununla birlikte, eğilim uzun vadede Stalin'in politikası tarafından Marx'ın ve Lenin'in bastırılması yönündeydi ve biz bugün hâlâ buna dair eleştirel bir tarihsel sunuşun eksikliğini çekiyoruz. Başlangıçta Stalin'in özellikle Troçki'ye karşı Lenin'in öğretisinin savunucusu olarak ortaya çıktığı ve bu dönemdeki çeşitli yayınların, 1930'ların başlarına dek, İkinci Enternasyonal'in ideolojisine karşı Marksizmin Leninist yenilenişini gerçekleştirme eğiliminde olduğu konusunda herhangi bir sorun yok. Fakat Lenin'de yeni olan şeyi vurgulamak ne kadar doğru olursa olsun, bunun, Stalin döneminde, Marx'a dair incelemenin yavaş yavaş Lenin'e dair inceleme tarafından arka plana itilmesi gibi bir sonucu bulunuyordu. Bu gelişme, özellikle *SBKP(B)'nin Tarihi* (felsefe üzerine olan bölümüyle birlikte) basıldıktan sonra, Lenin'in Stalin tarafından bastırılmasında doruk noktasına ulaştı. Bu tarihten itibaren de resmî felsefe Stalin'in yayınlarının yorumlanmasına indirgendi. Marx ve Lenin işe sadece destekleyici alıntılar formunda katılıyordu. Bunun teori açısından yıkıcı sonuçlarını daha ayrıntılı olarak sunmanın yeri burası değil. Bunu yapmak da bugün son derece önemli bir görev olacaktır ve genellikle de pratik önem taşıyacaktır. (Sadece, resmî

²² Gramsci'den Caudwell'e dek bu türden bir dizi girişim oldu. Benim kendi kitabım *Tarih ve Sınıf Bilinci* de bu özlemlerden doğmuştur. Fakat Stalin'in indirgeyici ve şemalaştırıcı baskısı, Komünist Enternasyonal içinde bu tür eğilimlere kısa süre içinde son verdi ki, bu tür eğilimlerin kök salabileceği tek yer de Enternasyonal'di. Bu girişimler olgunluk ve doğruluk bakımından büyük ölçüde farklılık göstermiştir ve önyargısız olarak ve değerlerini abartmadan veya azaltmadan araştırılmaları gerekir. Böyle bir araştırma, şimdiye dek, İtalya'da Gramsci üzerine olan araştırmayla sınırlı kalmıştır.

planlama teorisinin nasıl Marx'ın toplumsal yeniden-üretim teorisini tamamen göz ardı ettiğini düşünmek yeterli.) Marksist terminolojinin baştan aşağı keyfî öznelcilik dediği şey ortaya çıktı ki bu, ne olursa olsun her kararı Marksizm-Leninizm'in zorunlu sonucu olarak akla-maya uygundur. Bu durum burada sadece öne sürülebilir. Ama bugün eğer Marksizm felsefî gelişme içinde yeniden canlı bir güç olacaksa, o zaman tüm sorunlarda bizzat Marx'ın kendisine geri dönmemiz gerekir; bu tür çabalar, kuşkusuz, pek çok biçimde Engels'in ve Lenin'in eserleriyle de desteklenebilir, ama şimdi başlamış olduğumuz türdeki incelemelerde, Stalin döneminin yanı sıra İkinci Enternasyonal döneminde de söz etmeden geçilebilir; her ne kadar bunlara yönelik en keskin eleştiri Marx'ın öğretisinin itibarını yeniden kurmak açısından önemli bir görev olsa da.

POLİTİK İKTİSADIN ELEŞTİRİSİ

Olgun Marx genel felsefi ve bilimsel sorunlar üzerine görece az yazı kaleme almıştır. Ara ara kendini gösteren, Hegel'in diyalektiğinin rasyonel çekirdeğine dair kısa bir sunuş planı hiçbir zaman gerçekleşmedi. Marx'ın bu konu üzerine elimizde bulunan biricik metni, iktisadi eserine tamamlanmış bir biçim vermeye çalıştığı, 1850'lerin sonlarında yazdığı *Giriş*'tir. Bu parça, Marx'ın o dönemdeki çalışmasından geriye kalmış olan kitabın, *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın, 1907 basımında Kautsky tarafından yayınlanmıştır. O zamandan bu yana yarım yüzyıldan fazla zaman geçti, fakat bu metnin, Marx'ın öğretisinin doğasına ve yöntemine ilişkin kavrayışları gerçekten etkilemiş olduğunu söyleyemiyoruz. Gelgelelim bu taslak toplumsal varlığın ontolojisine dair en temel meseleleri ve bu maddi varoluş düzeyinin merkezî alanı olarak iktisadi araştırmanın kullanacağı sonraki yöntemleri özetlemektedir. Bu taslağın göz ardı edilmesi daha önce sözünü ettiğimiz bir etkenden kaynaklanır ve genellikle de bilinçli bir şekilde gerçekleştirilmiş değildir: Politik iktisat eleştirisinden vazgeçilmesi ve yerine burjuva anlamda bir bilim olarak yalın iktisadın geçirilmesi.

Daha en başta, Marx'ın iki kompleksi tutarlı olarak ve keskin bir biçimde birbirinden ayırmasıyla ilgili metodolojik noktayı vurgulamak zorundayız: Ne denli doğru bir biçimde anlaşıldığından bağımsız

olarak varolan *toplumsal varlık* ve onu düşüncede kavramaya en uygun *yöntem*. Dolayısıyla, sadece genelde varlıkla ilgili salt bilgi karşısında ontolojik olanın önceliği değil, aynı zamanda somut yapısı ve dinamiğiyle birlikte tüm nesnel gerçeklik de son derece büyük bir ontolojik önem taşımaktadır. Marx'ın daha *İktisat ve Felsefe Elyazmaları* dönemindeki felsefi konumu buydu. O, bu incelemelerde, nesnel gerçekliğin karşılıklı ilişkilerini varolanlar arasındaki her ontolojik ilişkinin orijinal formu olarak görüyordu:

Kendisinin dışında hiçbir nesnesi olmayan bir varlık nesnel bir varlık değildir. Kendisi üçüncü bir varlık için bir nesne olmayan bir varlığın, kendi nesnesi için hiçbir varlığı yoktur, eşdeyişle hiçbir nesnel ilişkisi yoktur ve varoluşu da nesnel değildir. Nesnel-olmayan bir varlık bir *varlık-olmayandır*.²³

Burada Marx varlığın kimi 'nihai' öğelerinin daha kompleks ve bileşik öğeler karşısında ontolojik bir önceliğe sahip olduğu ya da bilen öznenin sentetik işlevlerinin bu öğelerin nesnelliğinin doğasında ve formunda bir tür rol oynadığı konusundaki her düşüncüyü daha şimdiden reddetmektedir. Daima bilincin ötesinde olan ve böylelikle de bilinemez olan soyut kendinde-şeye rağmen, edimsel somut nesnelliğin sentetik inşası teorisini en tipik formunda ortaya koyan Kant olmuştur, ki buna göre, edimsel somut sentezi gerçekleştiren, bir biçimde ona doğa yasası tarafından buyurulmuş olsa da, bilen-özneydi. Marksist ontolojinin gelişimini engellemenin baş sorumlusu, en başta, uzun süre devam etmiş olan Kantçı etki olduğundan, bu radikal karşıtlığa kısaca işaret etmek yararlı olacaktır, çünkü burjuva dünya görüşündeki birçok değişikliğe karşın güncelliğini hiçbir zaman tamamen yitirmemiştir.

Eğer nesnellik tüm varlığın asli bir ontolojik özelliğiye, o zaman bu, varoluşun kendisinin daima dinamik bir bütünlük, kompleksliğin ve sürecin bir birliği olduğu iddiasına götürür. Marx toplumsal varlıkla ilgilendiği için, ontolojik bütünlük kategorisinin bu merkezî konumu, Marx'a göre, doğaya dair felsefi araştırma durumunda olduğundan çok daha doğrudan verilir. Doğa araştırması söz konusu

²³ MEGA I.3, s. 161; MEW Ergänzungsband 1, s. 578. [T: 1844 *Elyazmaları*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim, 2013, s. 169.]

olduğunda bütünlük kategorisine güçlü bir biçimde ekleme yapmak genellikle mümkünken, bütünlük toplumda daima doğrudan verilir. (Bu Marx'ın dünya ekonomisini ve dolayısıyla da dünya tarihini aynı zamanda tarihsel sürecin sonucu olarak görmüş olduğu olgusuyla çelişmez.) Genç Marx evvelce her toplumun bir bütünlük olduğunu kabul etmiş ve bunu oldukça açık bir şekilde ileri sürmüştü.²⁴ Gelgelelim, bu sadece en genel ilkedен ibaret olup, hiçbir şekilde, doğrudan verili olduğu biçim ve ona dair uygun bir bilgiye ulaşmanın olanaklı olduğu biçim şöyle dursun, böyle bir bütünlüğün doğasını ve özelliklerini göstermez. 1857 tarihli *Giriş*'te Marx bu sorunlara açık bir yanıt sunar. "Gerçek ve somut olanla," yani iktisat durumunda "tüm toplumsal üretim etkinliğinin temeli ve öznesi olan nüfusla başlamak," der, "doğru gibi görünür." Gelgelelim daha yakın bir inceleme, gerçek ve somut bilgiye yönelik olarak bu olgunun çok az şey başardığını gösterir. İster doğrudan verili olan bütünlüğün kendisini alalım ister onu oluşturan kısmi kompleksleri alalım, bu şekilde dolaysızca verili olan gerçekliğe yönelen bir bilgi salt tasarımlarda sonlanır. Bunları, o nedenle, yalıtıcı soyutlamalar yardımıyla daha tam bir biçimde tanım-lamak gerekir. Aslında iktisat biliminin başlangıçtaki ilerleme biçimi budur; kendini yavaş yavaş kazanılan soyut öğelere dayandıran hakiki bir iktisat bilimi ortaya çıkana dek, soyutlama yolunu daha öte takip etmiştir. "Oradan da sonunda, bu kez kaotik bir bütün tasarımı olarak değil, birçok belirlenim ve ilişkinin zengin bütünlüğü olarak nüfusa yeniden ulaşmış olana dek yolculuğu tekrarlamam gerekirdi."²⁵

Bu şekilde, iktisadi bütünlüğün doğasının bizzat kendisi kendi bilgi-sinin yollarını belirtmektedir. Ama eğer varoluşun gerçek bağımsızlığı devamlı olarak akılda tutulmuyorsa, bu doğru işlem sırası gene de idealist yanılsamalara götürebilir: Bilgi sürecinin kendisi, yalıtıldığında ve özerk olarak görüldüğünde, içerisinde kendini-aldatma eğilimini taşır. Marx bu ikili yol içinde elde edilen sentez hakkında şunları söyler:

Somut, birçok belirlenimin bir yoğunlaşması, dolayısıyla da çeşitliliğin birliği olduğu için somuttur. Bu nedenle, her ne kadar ger-

²⁴ *A.g.e.*, 6, s. 180; krş. MEW 4, s. 130. [T: *Felsefenin Sefaleti*, çev. Erdoğan Başar, Ankara: Sol, 1966, ss. 122-123.]

²⁵ *Grundrisse*, s. 21. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 37.]

çeklikte hareket noktası, dolayısıyla da gözlem ve tasarımın hareket noktası olsa da, düşünme sürecinde bir hareket noktası olarak değil, bir yoğunlaşma süreci olarak, bir sonuç olarak görünür.

Hegeli idealizme götüren metodolojiyi bundan türetmek mümkündür. Birinci yol “tam tasarım”dan “soyut belirlenimler”e götürür, ikincisinde ise

soyut belirlenimler somutun düşünce yoluyla yeniden-üretilişine yönelir. Bu şekilde Hegel gerçek olanı, kendisini yoğunlaştıran, kendi derinliklerine inen, kendisini kendisi yoluyla kendisinden açındıran düşüncenin ürünü olarak kavrama yanılışına düşmüştü; oysa soyuttan somuta yükselme yöntemi, düşüncenin somutu sahiplenme, onu zihindeki somut olarak yeniden-üretme yolundan ibarettir. Ama bu hiç de somutun kendisinin ortaya çıkış süreci değildir.²⁶

İdealist kavrayış biçiminden kopuş öyleyse ikili bir kopuştur. İlk olarak, soyutlama yoluyla elde edilen ‘öğeler’den somut bütünlüğün bilgisine doğru giden bilginin zorunlu yolunun, gerçekliğin kendisinin hareketi değil de sadece bilginin bir hareketi olduğunun anlaşılması gerekir. Gerçekliğin hareketi, bileşik bütünlüğün etkin veya edilgen olarak işleyen bağlamı içerisinde, bu ‘öğeler’ arasındaki somut ve gerçek etkileşimlerden oluşur. Buna göre, bütünlükteki (ve ayrıca bileşen kısmi bütünlüklerdeki) bir değişiklik ancak gerçek bir oluşum süreci olarak araştırılarak incelenebilir. Kategorik fikirlerden türetim yoluyla çıkarımda bulunmak kolaylıkla, Hegel örneğinin gösterdiği gibi, dayanaksız spekülative kavrayışlara götürür.

Bu, elbette, soyutlanmış ‘öğeler’ arasındaki rasyonel ilişkilerin, hatta bir süreç karakterinde olan ilişkilerin gerçekliğin bilgisi açısından önemsiz olduğu anlamına gelmez. Tam tersine. Hiçbir zaman unutmamalıyız ki, soyutlanmış ve genelleştirilmiş formları içindeki bu öğeler, düşüncenin, yani bilginin ürünleridir. Ontolojik bakış açısından onlar da tıpkı süreç içindeki varlık kompleksleridir, özellikleri her ne kadar ‘öğeler’ini oluşturdıkları bütünsel kompleksin özelliklerinden daha yalın ve dolayısıyla da kavranması daha kolay olsa da. Bundan dolayı, onların yasa benzeri işleyiş tarzını kısmen empirik gözlem yoluyla, kısmen de soyut düşünce deneyleri yoluyla mümkün

²⁶ A.g.e., ss. 21 vd. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, ss. 37 vd.]

olduğunca tam olarak keşfetmek, yani onların kendilerinde ne gibi olduklarını, içsel kuvvetlerinin nasıl etkinleştiğini ve karışıklık çıkaran etkenler saf dışı bırakıldığında onlarla başka ‘öğeler’ arasında hangi etkileşimlerin olduğunu açık bir şekilde görmek son derece önemlidir. Dolayısıyla Marx’ın politik iktisadın yöntemi olarak tarif ettiği “tekrarlanan yolculuk”, düşüncenin tarihsel (genetik) biçimleri ile soyut ve sistematikleştirici yasa ve eğilimleri açığa çıkaran biçimler arasında sürekli bir işbirliği önvarsayar. Bununla birlikte, bu iki bilgi yolu arasındaki organik ve dolayısıyla verimli etkileşim ancak her adımda sürekli bir ontolojik eleştiri temelinde olanaklıdır, çünkü bu iki yöntem de aynı gerçek komplekslerle ilgilidir ve onları farklı yönlerden kavrar. Bundan ötürü, saf düşünceler temelinde irdeleme, onlar arasındaki ontolojik bağıntılılıkları kolayca koparabilir ve bu yönlere, empirik açıdan tarihsel ya da soyut açıdan teorik, yanlış bir özerklik atfedebilir. Fenomenlere dair doğru bir içgörüye ancak bir olgu ya da bir ilişki olarak, bir süreç ya da bir yasa olarak keşfedilmiş olan şeye yönelik kesintisiz ve ihtiyatlı bir ontolojik eleştiri düşüncede yeniden-kurabilir. Burjuva iktisadı, sürekli olarak, bu perspektiflerin katı bir şekilde ayrılmasından kaynaklanan düalizmden muzdariptir. Bir yandan, içinde tüm sürecin hakiki tarihsel bağıntısının ortadan kaybolduğu tamamıyla empirik bir iktisat tarihi; öte yandan, marjinal fayda teorisinden bugünün özel manipülatif araştırmalarına dek, tesa-düf eseri bazı durumlarda kimi gerçek ilişkileri ya da bunların izlerini keşfediyor olsa da, yalandan teorik bir biçimde, hakiki ve belirleyici bağıntılarla hokkabazlık yapabilen bir bilimi üretir.

İkinci olarak –ve yukarıda söylenenlerle en yakından ilişkili olan da budur–, ‘öğeler’ ile bütünlük arasındaki karşıtlık özünde yalın olan ile özünde bileşik olan arasındaki bir karşıtlığa asla indirgenmemelidir. Temel bir ilişki oldukları olumsuzlanmaksızın bütün ve bütünün parçaları gibi genel kategoriler burada ilave bir karışıklık edinir. Başka bir deyişle, her ‘öge’ ve her parça o denli de bir bütündür; ‘öge’ daima somut ve niteliksel açıdan spesifik özellikleri olan bir komplekstir, işbirliği içinde olan çeşitli güç ve ilişkilerin bir kompleksidir. Bu komplekslik, bununla birlikte, bir ‘öge’ olma karakterini olumsuzlamaz; iktisadın hakiki kategorileri –tam da her birinin kendi biçimine

ve kendi yerine sahip olduğu girift, süreçsel ve edimsel komplekslikleri içinde– daha öte çözümlenebilen, ama gerçeklikte daha öte çözüştürülemeyen gerçekten ‘nihai’ bir şeydir. İktisadın kurucularının büyüklüğü özellikle de hakiki kategorilerin bu temel karakterini tanımış ve onlar arasında doğru ilişkiler kurmaya başlamış olmalarında yatıyordu.

Fakat bu ilişkiler basitçe yan yana konulmaz, tersine üst ve alt bağımlılık ilkesini içerirler. Bu, idealist sistemlerin hiyerarşik ilkesine karşı yürüttüğümüz polemikte, hatta tam da Marksçı toplumsal varlık ontolojisi adına daha önce söylediğimiz şeylerle çelişiyor gibi görünebilir. Bu çelişki sadece görünüştedir ve görünüş her ne kadar önemli olsa da Marksizm hakkındaki birçok yanlış anlamının kaynağıdır. Özellikle de ontolojik öncelik ilkesini her idealist ya da kaba materyalist sistemci hiyerarşinin yakasını bırakmayan epistemolojik ve ahlaksal, vb. değer yargılarından açık bir biçimde ayırt etmek gerekir. Bir kategoriye diğerleri karşısında ontolojik öncelik atfettiğimizde, demek istediğimiz sadece bu kategorilerden birinin diğeri olmaksızın varolabileceği ve bunun tersinin söz konusu olamayacağıdır. Bu, varlığın bilinç karşısında ontolojik öncelik taşıdığı yönündeki tüm materyalizmin merkezî tezi için geçerlidir. Bunun ontolojik açıdan anlamı, basitçe, varlığın bilinç olmadan da olabileceği, buna karşılık tüm bilincin varolan bir şeyi kendi önvarsayımı veya temeli olarak almak zorunda olduğudur. Bu, varlık ile bilinç arasında herhangi bir türden değer hiyerarşisini gerektirmez. Aralarındaki ilişkiye dair her somut ontolojik araştırma, daha ziyade, bilincin ancak maddenin gelişimindeki görece daha yüksek bir aşamada olanaklı olduğunu gösterir; modern biyoloji, aslen organizmanın çevresine gösterdiği fizyo-kimyasal tepkilerin giderek ancak toplumsal varlık aşamasında olgunluğa ulaşabilen bilincin daha önemli formlarını ortaya çıkardığını gösterme sürecindedir. Bu, ontolojik açıdan, insanın varoluşunun üretim ve yeniden-üretimini başka işlevler karşısındaki önceliğiyle aynı şeydir. Marx’ın mezarı başındaki konuşmasında Engels, “siyasetin, bilimin, sanatın, dinin, vb. peşinden gitmeden önce insanlığın ilk önce yemesi, içmesi, barınması ve giyinmesi gerektiği... gibi basit bir olgu”²⁷’yu

²⁷ Karl Marx - Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen, Moskova – Leningrad,

ifade ettiği zaman, burada söz konusu olan şey de gene esas olarak ontolojik önceliklidir. Marx *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın Önsöz'ünde bunu açık bir biçimde bizzat söyler. Buradaki en önemli şey, Marx'ın, "üretim ilişkileri toplamı"nın bilinç formlarının gelişiminin "gerçek temel"i olarak görmesidir; bu bilinç formları da böylece toplumsal, siyasal ve zihinsel yaşam süreci tarafından koşullanmaktadır. "İnsanların varlıklarını belirleyen bilinçleri değildir, tersine bilinçlerini toplumsal varlıkları belirler"²⁸ şeklindeki Marx'ın ulaştığı sonuç, formları ve içerikleriyle birlikte bilinç dünyasını doğrudan iktisadi yapıya indirgemez, tersine onu toplumsal varlığın bütünlüğü ile ilişkilendirir. O nedenle, bilincin toplumsal varlık tarafından belirlenmesi tamamen genel bir anlamda söylenmektedir. Bunu ekonomi ya da hatta ekonominin tikel yönleri ile ideoloji arasındaki tek-yanlı ve doğrudan nedensel bir ilişkiye çeviren (İkinci Enternasyonal döneminden Stalin dönemine ve onun sonuçlarına dek) kaba materyalizm olmuştur. Marx'ın kendisi, bununla birlikte, yukarıda aktarılan ontolojik açıdan belirleyici pasajdan hemen önce, ilk olarak toplumsal bilincin belli formlarının üstyapıya "karşılık geldiğini" ve sonra da maddi yaşamın üretim biçiminin genel olarak toplumsal, siyasal ve zihinsel yaşamı "koşulladığını" söylemektedir.²⁹ Bu bölümde daha sonra ve ayrıca bu çalışmanın ikinci kısmında, bu düşünülüp taşınmış, oldukça genel ve açık ontolojik belirlenimde, hatta belirleyici Marksçı kategori olan 'başat uğrak' bağlamında ne kadar zengin bir etkileşimler ve ilişkisellikler alanının içerildiğini göstermeye çalışacağız.

Marksist yönetime dair bugünlerde genel olarak hâkim olan hatalı kavrayış bu kısa arasözü gerekli kıldı ve bizi mevcut araştırmamızın merkezî temasından bir dereceye kadar uzaklaştırdı. Şimdi iktisadın yönteminin kendisine yeniden dönecek olursak; bunu Marx'ın *Kapital*'de ortaya koymuş olduğu en üst ve en açık gelişme formu

1934, s. 21; MEW 19, s. 335. [Friedrich Engels, "Karl Marx'ın Mezarı Başında Yapılan Konuşma", Karl Marx – Friedrich Engels, *Seçme Yapıtlar: Üçüncü Cilt*, çev. Mihri Belli vd., Ankara: Sol, 1979, s. 196.]

²⁸ Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart, 1919, LV; MEW 13, s. 9. [T: "Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı"ya Önsöz", Marx - Engels, *Seçme Yapıtlar: Birinci Cilt*, çev. Muzaffer Ardos vd., Ankara: Sol, 1976, s. 609.]

²⁹ A.g.e., ss. 8 vd. [T: "Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı"ya Önsöz", s. 609.]

üzerinden ele alalım. (*Kapital*'de analiz edilmeyen yol gösterici komplekslerle ve ilişkilerle dolu olmasına karşın *Grundrisse* gene de tüm bileşiminde, tamamlanmış başyapıtın yöntemsel olarak açık ve ontolojik açıdan temel olan yeni sunuş biçiminden yoksundur.) Eğer onun inşasının belirleyici ilkelerini çok genel bir biçimde tanımlamaya girişecek olsaydık, hareket noktasının geniş-ölçekli bir soyutlama sürecini gerektirdiğini söyleyerek başlayabilirdik, ki bundan hareketle de yöntemsel açıdan kaçınılmaz olan soyutlamalara karar verilerek, tüm açıklığı ve zengince eklemelenmiş somutluğu içinde bütünlüğün düşüncede kavranmasına yönelen aşamalı bir yola girilmektedir.

Toplumsal varlık alanında tekil süreçlerin fiilî deneyler aracılığıyla gerçek bir biçimde yalıtılması ontolojik açıdan dışarıda bırakıldığı için, ancak soyut bir karakter taşıyan düşünce deneyleri söz konusu olabilir, ki bunlar spesifik iktisadi ilişkilerin, bağıntıların, güçlerin, vb. nasıl işlediğini, saf formu içinde geçerliliklerini engelleyen, önleyen ve değiştiren tüm durumların ne zaman dışarıda bırakıldığını teorik açıdan araştırmak üzere kullanılırlar. Marx'ın büyük önceli olan Ricardo evvelce bu sürece girişmişti ve bu türden düşünce deneyleri bir çeşit iktisadi teoremin doğmuş olduğu sonraki her durumda benzer bir eleme rolünü oynar. Ama Ricardo gibi düşünürler daima canlı bir gerçeklik algısı, ontolojik olana dair sağlıklı bir içgüdü temelinde ilerlemiş olmalarına karşın –öyle ki, genellikle sahte antinomiler (değer yasasıyla kâr oranı arasındaki aşılmaz çelişki) içerisine getirilmiş olsalar da kategoriler arasındaki gerçek ilişkileri daima çekip çıkarabilmişlerdir–, burjuva iktisadının düşünce deneyleri genelde gerçek dünya içinde sadece çevresel bir temele (marjinal fayda teorisinde Sahra'daki su) sahiptir ki, bu deneyler genel sürecin bilgisine işaret etmekten çok, mekanik genellemeler, ayrıntı manipölasyonuna yönelme, vb. yoluyla bu bilgiye gölge düşürürler. Marx özellikle de felsefi açıdan bilinçli hale getirilerek yükseltilmiş bir gerçeklik algısı bakımından öncellerinin en önemlisinden ayrılır ve bu onun hem dinamik bütünlük kavrayışında hem de tikel kategorilerin nasılına ve neliğine dair doğru değerlendirmesinde ortaya çıkar. Bu gerçeklik algısının, bununla birlikte, salt iktisadın sınırlarının ötesinde bir anlamı vardır;

Marx'ın tutarlı bir biçimde tamamen iktisadi alan içerisinde işlediği soyutlamalar, ne kadar çarpıcı olurlarsa olsunlar, toplumsal varlığın bütünlüğü bağlamında, tam anlamıyla iktisadi ve iktisat-dışı gerçeklik arasındaki canlandırıcı etkileşim de sürekli olarak işbaşında olup, soyut teorinin aksi takdirde çözülmeden kalacak olan teorik sorunları durulaştırmasına imkân tanımaktadır.

Marksçı toplumsal varlık öğretisindeki bu sürekli ontolojik eleştiri ve öz-eleştiri, salt iktisat alanındaki soyutlayıcı düşünce deneyine kendine özgü ve epistemolojik açıdan yeni bir karakter kazandırmaktadır. Soyutlama, ilk olarak, asla kısmi bir soyutlama değildir; eşdeyişle, Marx bu soyutlamada bir parçayı ya da bir 'öge'yi hiçbir zaman yalıtırmaz, tersine ekonominin bütün alanı, daha kapsamlı kimi kategorik ilişkilerin düşüncede geçici olarak dışarıda bırakılmasının sonucu olarak, merkezî bir yer verilmiş olan kategorilerin tam olarak ve bozulmadan geliştiği ve kendi içsel yasalılıklarını saf formlar içinde açığa çıkarabildikleri soyutlayıcı bir koyutlama içinde görünür. Öte yandan, düşünce deneyi soyutlaması gene de iktisat-dışı ilişkileri ve eğilimleri, vb. de dâhil olmak üzere toplumsal varlığın bütünlüğüyle devamlı olarak ilişki içinde kalmaktadır. Bu kendine has, nadiren anlaşılan ve paradoksal olarak diyalektik yöntem, toplumsal yaşamdaki iktisadi ve iktisat-dışı fenomenlerin sürekli olarak birbirlerine dönüştükleri ve aşılmaz bir etkileşim ilişkisi içinde durdukları sonucuna dair Marx'ın daha önce sözünü ettiğimiz içgörüsüyle ilgilidir; ama bu, daha önce de gösterilmiş olduğu gibi, ne yasadışı bir ilk ve son tarihsel gelişmeye ne de soyut ve salt iktisadi olana dair mekanik olarak 'yasa benzeri' bir kurala yol açar. Daha ziyade, başat uğrağın bir role sahip olduğu, ama artık iktisadın katı yasalarına düşmeyen, toplumsal varlığın organik bir birliği söz konusudur.

Toplumsal varoluşta iktisadi ve iktisat-dışı olanın bu karşılıklı olarak birbirine geçmesi kategoriler öğretisinin kendisinde derinleşir. Ücretleri genel değer teorisi içerisine yerleştirebildiği ölçüde Marx klasik iktisat çalışmasını devam ettirmektedir. Gelgelelim, emek-gücünün *sui generis** bir meta olduğunu kabul eder, ki "onun

* Kendine özgü, emsalsiz, -Ed. notu.

kullanım-değeri değerın kaynağı olma gibi özel bir özelliğe sahiptir, edimsel tüketilişı de o nedenle bizzat emeğin bir cisimleşmesidir ve dolayısıyla da bir değer yaratılmasıdır.”³⁰ Bu noktada bu keşfin geniş kapsamlı sonuçlarına girmeden, kendimizi, değer yasasının işleyişinde, hatta bu metanın normal alım satımında meta emek-gücünün bu spesifik özelliğinin zorunlu olarak iktisat-dışı yönlerin sürekli olarak müdahalesine sebep olduğu olgusuyla sınırlayacağız. Diğer metaların değeri basitçe yeniden-üretim maliyetleri tarafından belirlenirken, “emek-gücünün değerinin belirlenmesine tarihsel ve ahlaksal bir öge dâhil olur.”³¹ Sonuç olarak,

Metaların değişiminin doğası işgününe, artı-emeğe hiçbir sınır koymaz. Kapitalist, işgününü mümkün olduğunca uzatmaya ve mümkün olduğu yerde bir işgününden iki işgününü çıkarmaya çalışırken bir alıcı olarak haklarını ileri sürer. Öte yandan, satılan metanın kendine özgü doğası alıcının tüketiminde bir sınıra işaret eder ve emekçi işgününü belli bir normal süreye indirmek isterken bir satıcı olarak kendi hakkını ileri sürer. O nedenle, burada bir antinomi, hakka karşı hak söz konusudur, her ikisi de eşit ölçüde değişim yasasının mührünü taşımaktadır. Eşit haklar arasında, kararı veren güçtür. Dolayısıyla kapitalist üretimin tarihinde bir işgününün ne olduğunun belirlenmesi kendisini bir mücadelenin, kolektif sermayeyle, yani kapitalistler sınıfıyla, kolektif emek, yani işçi sınıfı, arasındaki mücadelenin sonucu olarak sunar.³²

Bu türden iktisat-dışı uğraklar, değer yasasının kendisinin emrettiği bir zorunlulukla ve kapitalist meta değişiminin gündelik yaşamında –deyim yerindeyse, değer yasasının olağan işleyişinde– ortaya çıkar. Ama Marx bu dünyayı katı iktisadi düzenliliğinin ona verdiği zorunlu ve kapalı karakterle birlikte sistematik bir biçimde çözümledikten sonra, onun tarihsel (ontolojik) oluşumuna ayrı bir bölüm ayırır ve ‘ilkel birikim’ denen şeyi, emek-gücünü ilk kez spesifik bir metaya dönüştüren tarihsel koşulların yaratılması için gerekli olan ve kapitalist ekonominin yasa benzeri karakterinin temelini oluşturan yüzyıllık

³⁰ *Kapital*, I, s. 129; MEW 23, s. 181. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 169-170.]

³¹ *A.g.e.*, s. 134; *a.g.e.*, s. 185. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 173.]

³² *A.g.e.*, s. 196; *a.g.e.*, s. 249. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 232.]

bir iktisat-dışı şiddet edimleri zincirini resmeder. “*Tantae molis erat*”, kapitalist üretim biçiminin ‘ebedî Doğa yasaları’ nı saptamak, emekçilerle emek koşulları arasındaki ayrılma sürecini tamamlamak, bir kupta toplumsal üretim ve geçim araçlarını sermayeye, karşıt kupta nüfus kitlesini ücretli-emekçilere, ‘çalışan özgür yoksullara’, modern toplumun bu yapay ürününe dönüştürmek.”³³

Kapital’in inşasını anlamak, ancak iktisadi olanın katı bir şekilde yasa benzeri karakteri ile iktisat-dışı olanın heterojen ilişkileri, güçleri, vb. arasındaki bu türden sürekli etkileşimlere dikkat çekildiğinde mümkündür: *Kapital*’in inşası, saf bir şekilde yasa benzeri ve soyut olarak homojen ilişkilerin deneysel olarak koyulmasından, gerçekliğe yakın olan daha geniş bileşenlerin peş peşe dâhil edilmesi aracılığıyla –ki bu, zaman zaman başlangıçtaki ilişkilerin olumsuzlanmasına götürür– sonuçta toplumsal varlığın somut bütünlüğüne ulaşılmasına uzanır. Marx *Kapital*’de gerçekleştirmeye çalıştığı yakınlaştırma ve somutlaştırma sürecinin programını daha önce 1857 *Giriş*’inde sunmuştu. Fakat *Kapital*’in kendisi bile tamamlanmadan kalmıştır; somut bütünlüğe yaklaşmanın sonucu olarak, toplumsal sınıfların görünür hale geldiği noktada elyazması kesilir.” Araştırmanın, bu somut biçimde doruk noktasına ulaşmak için, merkezî önemdeki ‘öğeler’le başlaması gerekir. Marx’ın yürümeye çalıştığı soyuttan somuta ve dolayısıyla da kavranan bütünlüğe giden yol, başlangıç noktası olarak hemen herhangi bir soyutlamayı alamaz. Bu Marx’ın vurgulamış olduğu görünüşle öz arasındaki ayrımın önemi konusundaki başka bir durumdan ibaret değildir. Çünkü yalıtılmış olarak alındığında, herhangi bir görünüş bir ‘öge’ olarak soyutlanıp başlangıç noktası yapılabilir, ne var ki bu türden bir yol hiçbir zaman bütünlüğün anlaşılmasına götürmeyecektir; tersine, başlangıç noktasının ontolojik anlamda nesnel açıdan merkezî bir kategori olması gerekir.

* öyle zordu ki, –*Ed. notu.*

³³ *A.g.e.*, s. 725; *a.g.e.*, s. 787 vd. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 726 vd.]

** Elyazmasında bunu şu not takip ediyor: “Bugün orijinal elyazmalarında sonuçta ne kadarının bulunacağını bilmek elbette henüz mümkün değil. Riazanov, 1930’ların başlarında bana, *Kapital*’in elyazmalarının tamamına on cilt tutacağını ve Engels’in bu elyazması kitlesinin sadece bir kısmını yayımlanmış olduğunu söylemişti.”

Tam da bu nedenledir ki, *Kapital*'de Marx değeri ilk kategori olarak, asli 'öge' olarak ve özellikle de bu kategorinin oluşumunun (*genesis*) kendisini sunduğu biçim içinde araştırır. Bir yandan, bu oluşum soyut bir şekilde bütün iktisadi gerçekliğin tarihinin en genel taslağını gösterir ve belirleyici bir uğrağa indirgenir, öte yandansa bu kategorilerin kendileri, zorunlu olarak onların varoluşundan kaynaklanan koşullar ve ilişkilerle birlikte, toplumsal varlığın yapısındaki en önemli şey olan üretimin toplumsal karakterini açık bir biçimde merkezî bir yere yerleştirdiği ölçüde, bu seçim verimli olduğunu hemen kanıtlar. Marx'ın burada sunduğu değer oluşumu onun yönteminin ikili karakterini dolaysız olarak açığa çıkarmaktadır. Bu oluşumun kendisi ne değer kavramından yapılan mantıksal bir türetimdir ne de onun saf toplumsal formuna ulaştığı noktaya dek gelişiminin tikel tarihsel aşamalarına dair tümevarımsal bir betimlemedir; tersine, toplumsal varlığın tarihsel ontolojisini, onun somut ve edimsel olarak etkin düzenliliklerinin teorik olarak keşfedilmesiyle teorik ve organik bir biçimde birleştiren spesifik ve yeni bir sentezdir.

Bu giriş niteliğindeki bölüm değer in iktisadi yaşam içindeki tarihsel gelişimini *in extenso** sunma iddiasında olmayıp, sadece bu kategorinin öz-hareketindeki teorik açıdan belirleyici adımları, önceki dağınık ve rastlantısal başlangıçlardan teorik doğasının saf form içinde ifade edildiği tamamlanmış gelişimine dek sunmaktadır. Değer kategorisinin tarihsel-ontolojik ve teorik ortaya çıkış aşamalarının bu çakışması onun iktisadi yaşam sistemi içindeki merkezî yerini daha şimdiden göstermektedir. Zira, aşağıda göreceğimiz üzere, burada ortaya çıkan olanağın iktisadın bütünü açısından genel bir metodolojik temel sağladığı sonucuna varmak ve genel olarak teorik ve tarihsel (ontolojik) gelişme arasında, iktisadi kategorilerin sırası ve farklılaşması arasında hiçbir istisna kaldırmayan tam bir koşutluk olduğunu varsaymak oldukça aceleci davranmak olacaktır. Marksçı öğreti konusundaki birkaç yanlış anlamadan daha fazlasının kaynağı Marx'ın kendisine daima yabancı olan bu türden aceleci genellemelerde bulunur. Tüm sürece hükmeden en özsel belirlenimlerin toplumsal üretimin merkezî kategorisi olan değer de çakışması nedeniyledir ki, değer in oluşumu-

* kapsamlı olarak, -Ed. notu.

nun sadeleştirilmiş ontolojik adımları –ki, onları en belirleyici yönlerine indirgeyen bir formda sunulurlar– aynı zamanda somut iktisadi adımların teorik temeli olarak bir öneme sahiptir.

Değer kategorisinin merkezî konumu ontolojik bir olgudur, saf bir şekilde teorik veya mantıksal türetimlerin hareket noktası işlevini görebilen bir tür ‘aksiyom’ değildir. Ama bu ontolojik olgusalılık kabul edilir edilmez, daha şimdiden salt olgusallığının ötesinde bir şeye işaret eder; teorik açıdan çözümlenişi, onun, herhangi bir toplumsal gerçekliğin en önemli eğilimlerinin odak noktası olduğunu dolaysız olarak gösterir. Elbette burada, bunda yer alan belirlenimlerin zenginliğine işaret etmeye çalışmamız bile söz konusu değildir. Mümkün olduğunca kısa bir şekilde, sadece en önemli yönlerden bazılarına değineceğiz. Toplumsal değer kategorisi, öncelikle, toplumsal varlığın esas temelini, yani emeği doğrudan gözler önüne serer. Aynı şekilde, emeğin değerın toplumsal işlevleriyle olan bağıntısı da insanların doğal varoluşlarından ve aynı zamanda doğayla olan metabolizmalarından kaynaklanan toplumsal varlığın temel yapılandırıcı ilkelerini, içinde her yönün kendisini –bu maddi temelin nihai olarak yok edilemez karakteriyle onun hem kapsam hem de yoğunluk bakımından sürekli ve devamlı olarak artan fethedilişi, saf toplumsallık doğrultusunda dönüştürülmesi arasındaki ayrılmaz ontolojik bağ– maddi doğadan, tıpkı değerın kendisi gibi, çoktan tamamıyla kopmuş olan kategorilerde doruk noktasına ulaşan bir süreç olarak gösterdiği bir süreci açığa çıkarır.

Bu nedenlerden ötürü, bir toplumsal varlık ontolojisine daima iki perspektifin hükmetmesi gerekir. Bunlardan ilki, her iki kutbun da, yani bir yanda doğrudan ve tamamen doğaya ait gibi görünen ama son tahlilde insan emeğinin ürünleri olan nesnelerin (meyve ağaçları, evcil hayvanlar, vb.) ve diğer yanda da herhangi bir doğal maddiliği çoktan yitirmiş olan toplumsal kategorilerin (her şeyden önce değerın kendisi) değer diyalektiğinde birbirlerine ayrılmazcasına bağlı kalması gerektiridir. Kullanım-değeri ile değişim-değerinin kendini bir çelişki olarak ifade eden ayrılmazlığı, görünüşte zıt olan ama gene de ayrılmaz bağıntısı yoluyla toplumsal varlığın bu ontolojik özelliğini

gösterir. Burjuva idealist toplum felsefesinin sürekli olarak yeniden ortaya çıkan teorik açmazının kökeni genellikle maddi ve zihinsel, doğal ve toplumsal arasındaki soyut ve antinomik karşıtlıkta yatar, ki bu da kaçınılmaz bir şekilde bütün hakiki diyalektik bağtıların yok edilmesine götürür ve böylelikle de toplumsal varlığın spesifik karakterini kavranmaz kılar. (Bu kompleksin ayrıntılarına bu çalışmanın ikinci kısmında girebileceğiz; şimdilik sadece iki kutbun ayrılmazlığına işaret etmemiz gerekiyor.)

İkinci olarak, maddiliği ve hatta nesnel varlığı sadece edimsel şeyler formunda tanıyan ve tüm diğer nesnellik formlarının (bağıntılar, ilişkiler, vb.) yanı sıra doğrudan doğruya düşüncenin ürünleri gibi görünen gerçekliğin tüm yansımalarını (soyutlamalar, vb.) güya özerk bir bilinç etkinliğine yükleyen ilkel bir dünya görüşünün üzerine yükselemeyen biri bu diyalektiği kavrayamaz. Hegel'in, doğrudan doğal bir temeli olduğu ölçüde anlaşılır olan, ama gene de nesnel bir duruş noktasından aşırı ölçüde ilkel ve hatta yanlış olan bu kavrayışların üstesinden gelme girişimlerini daha önce tartışmıştık.* Marksçı değer çözümlemesinin çığır açıcı karakteri, Marx'ın soyutlamaya dair irdelemesinde de aynı şekilde ortadadır. Giderek daha güçlü bir biçimde gelişen kullanım-değeri ile değişim-değeri arasındaki ilişkiyle ilgili olarak emeğin geçirdiği değişimler, spesifik bir nesne üzerine olan somut emeğin soyut, değer-yaratan emeğe dönüşme sürecini tamamlayıp toplumsal açıdan gerekli emeğin gerçekliğinde doruk noktasına ulaşır. Eğer bu süreç idealist metafiziğin zahmetlerinden muaf olarak ele alınırsa, bu soyutlama sürecinin gerçek toplumsal dünyadaki gerçek bir süreç olduğunu belirtmemiz gerekir. Toplumsal gelişiminin oldukça ilkel bir aşamasında emeğin ortalama karakterinin kendiliğinden ve nesnel olarak ortaya çıktığını ve bunun, nesnesinin ontolojik özelliklerinden bağımsız salt bir bilgi meselesi olmayıp, daha ziyade ancak çok sonraları bilince çıkarılan artan toplumsallaşma sürecindeki emeğin kendisine dair yeni bir ontolojik kategorinin ortaya çıkışı olduğunu daha önce başka bir bağlamda göstermiştik. Toplumsal açıdan gerekli (ve dolayısıyla da *ipso facto*** soyut) emek aynı zamanda bir

* Karş. Lukács, "Hegel'in Yanlış ve Doğru Ontolojileri". [bkz. bu basımda 1. bölüm.]

** bu durumun gereği olarak, -Ed. notu.

gerçekliktir, toplumsal varlık ontolojisinin bir yönüdür, bilinç tarafından başarılar ve başarılmadığından tamamen bağımsız olarak gerçek nesnelerde başarılmış gerçek bir soyutlamadır. On dokuzuncu yüzyılda milyonlarca bağımsız zanaatkar bu toplumsal açıdan gerekli emek soyutlamasının sonuçlarını bizzat kendi iflasları olarak yaşadı, eşdeğerle karşılaştıkları şeyin toplumsal gelişmenin başarılmış bir soyutlaması olduğundan şüphe etmeksizin somut sonuçları pratikte yaşadılar; bu soyutlama bir arabanın sizi ezip geçmesiyle aynı ontolojik olgusalılık sertliğine sahiptir.

Bağıntıları ve ilişkileri de aynı şekilde ontolojik açıdan kavramak gerekir. Bu noktada Marx'ın sunuşu en azından polemik bakımından daha öteye geçer; o, basitçe bu bağıntı ve ilişkilerin toplumsal varlığın bileşenleri olduğunu kanıtlamakla yetinmez. Aynı zamanda onları gerçekliğin bir parçası olarak deneyimlemenin ve onların olgusallığını pratik yaşamda hesaba katmanın kaçınılmaz zorunluluğunun, genellikle, düşüncede onları şeylere dönüştürmeye yol açması gerektiğini de gösterir. Ontolojik '*intentio recta*'nın ilkel görünüş biçiminin insan bilincindeki herhangi bir varoluşun bu türden bir 'şeyleşme'sine nasıl kolaylıkla yol açabileceğini ve bu sürecin bilim ve felsefede düşünce içinde nasıl daha öte bir kapsam ve sabitlik bulduğunu daha önce görmüştük. Metaların fetiş karakteri üzerine olan ünlü bölümde Marx, toplumsal bağıntı ve ilişkilerin bu 'şeyleşme' sürecini ayrıntılı olarak resmeder ve bunun dar anlamda iktisadi kategorilerle sınırlı bir şey olmayıp, giderek daha da toplumsal bir insan yaşamının en ince ve önemli zihinsel nesnelerinin ontolojik olarak çarpıtılmasına temel sağladığını da gösterir. Burada Marx, gelişiminin felsefi açıdan daha olgun bir aşamasında, Hegel'in dışsallaşma ve yabancılaşma kavramlarına yönelmiş olduğu eleştiriyi yeniden devam ettirir. Bu belirlemelerin burada yeterli olması gerekiyor, bu soruna ikinci kısımda özel bir bölüm ayrılacaktır.

Kapital'in birinci cildinin genel inşasına dönecek olursak, şeyin doğasında yatan değer için çelişkiler kompleksinin, en elzem iktisadi kategorilerin daha geniş ve daha olgun bir gelişimine sebep olduğunu görürüz. Kimi genel emek problemlerine daha önce işaret etmiş-

tik; bunlarla yeniden ilgilenmeye devam etmeden önce, genel değer formundan paranın gelişmesi konusunda bir şeyler söylemeliyiz. Marx'ın değer çözümlemesi eğer zorunlu, 'mantıksal' sonuç olarak para ile sona eriyorsa, bu 'mantıksal'ın ontolojik anlamını harfi harfine almamak ve dolayısıyla da bir düşünce meselesine indirgememek gerekir. Tersine, burada söz konusu olan şeyin öncelikle bir ontolojik zorunluluk sorunu olduğunu ve dolayısıyla Marx'ın 'türetim'inin de yalnızca içinde sunulduğu en genel karakteristiklere indirgenmiş, soyut olarak sadeleştirilmiş form nedeniyle mantıksal bir türetim olarak görüldüğünü açık bir şekilde görmek gerekiyor. Bununla birlikte, gerçekte burada aranmakta olan şey olgusal ilişkilerin teorik içeriğidir ve Marx'ın *Kapital*'in ikinci baskısına Sonsöz'de bizzat vurguladığı 'a priori yapı' görünüşü, araştırma yönteminden ziyade sadece sunuş yönteminin bir işlevidir.³⁴ Marx ontolojik olanın önceliğini, şüphesiz sıkı bir şekilde bilimsel metodolojiye dayanan ontolojik bir ilkeyi burada tekrar vurgular; felsefenin rolü öyleyse 'basitçe' sürekli bir ontolojik kontrol ve eleştiri rolüdür ve elverişli olduğu yerlerde de daha geniş ve daha derin bir genelleştirme rolüdür.

Bu felsefi genelleştirme işlevi tikel iktisadi-teorik çözümlemelerin bilimsel tamlığını hiçbir biçimde zayıflatmaz, onları 'basitçe', toplumsal varlığı bütünlüğü içinde uygun şekilde anlamak açısından vazgeçilmez olan ilişkilere yerleştirir. 'Şeyleşme' problemiyle sadece bu türden bir sorunu ortaya koymuş olduk, her ne kadar Marx kendini hiçbir biçimde salt bu problemle sınırlamış olmasa da. Zira salt tikel bir bilimle sınırlandığı takdirde değer, paranın, vb. ontolojik oluşumunun sıkı bir bilimsel sunuluşu, bu tarihin edimsel seyrinin tamamıyla rasyonel bir karaktere sahip olduğu gibi yanlış bir görünüş –ki, bu onun ontolojik doğasını tahrif etmek olacaktır– verebilir. Bu türden saf, yasa benzeri bir rasyonelliğin sadece tikel iktisadi süreçlerin doğası olmadığı, en azından eğilim olarak genel iktisadi sürecin bizzat kendi doğası olduğu doğrudur. Gelgelelim, unutmamak gerekir ki, bu yasa benzeri karakteristikler gerçek dünyanın kendisinde onların bilincinde olan bireylerin gerçekleştirdiği pratik iktisadi edimlerden doğan sentezler olsalar da, onların teoride sabitlenen nihai sonuçları bu

³⁴ *Kapital*, I, s. XVII; MEW 23, s. 27. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 28.]

pratik edimleri gerçekleştiren bireylerin teorik kavrayış ve pratik karar güçlerinin ötesine geçerler. Bundan dolayı, bizzat insanların kendi pratiklerinde gerçekleştirdikleri tikel iktisadi edimlerin sonuçlarının, eyleyenlerin kendileri için bile aşkın bir ‘yazgı’ görünüş formunu alması tamamen normaldir. Daha önce sözünü ettiğimiz ‘şeyleşme’ durumunda olan da budur ve özellikle de para durumunda dikkat çekicidir. Marx paranın oluşumunu rasyonel olarak meşru bir biçimde –veya katı mantıksal bir şekilde de denebilir– değer diyalektiğinden ‘türetmişti’. Para, insan etkinliğinin ürünü olarak zorunlu bir şekilde ortaya çıksa da, kendisini insan toplumuna gene de anlaşılmaz, düşmanca ve tüm kutsal bağları yok eden bir şey olarak zorla dâhil eder ve sırrından şüphe duyulmayan bu gücü de binlerce yıldır sürdürmüştür. Marx *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*’nda bu duyguyla ilgili özellikle önemli kimi şiirsel dışavurumlarını bir araya getirmişti.³⁵

Şüphe yok ki, bu sadece parayla ilgili bir mesele değildir. Burada ortaya çıkan şey toplumsal teori ve pratik arasındaki ilişkinin temel yapısıdır. Pratiğin önceliğini, bilgi açısından yol gösterici ve denetleyici işlevini keşfetmiş olması Marx’ın öğretisinin çığır açıcı meziyetlerinden biridir. Ama sadece bu temel ilişkiyi genel olarak açıklamakla yetinmeyip, aynı zamanda teori ve pratik arasındaki bu uygun ilişkinin toplumsal varlık kazanma biçimini ortaya çıkarma yöntemlerini de vurgulamıştır. Bu bağlamda, her pratiğin, en doğrudan ve gündelik pratiğin bile, anlak, bilinç, vb. ile ilişkide bu bağıntıya sahip olduğunun görülebileceği açıktır, çünkü daima teleolojik bir edim söz konusudur ve bunda da hedeflerin koyutlanması hem fiilen hem zamansal olarak hedeflerin gerçekleşmesini önceler. Tikel bir edimin toplumsal sonuçlarının bilgisi ancak bu tikel edim bütün (ya da kısmi bütünlük) toplumsal varlıkta bir değişikliğin kısmi bir nedeniye mümkündür demek değildir bu. İnsanın toplumsal ve iktisadi eylemi yalnızca insan pratiğinin bir sonucu olarak ortaya çıkan kuvvetleri, eğilimleri, nesnellikleri, yapıları, vb. –bunların doğaları her ne kadar onlardan sorumlu olanlar için tamamen ya da büyük ölçüde kavranamaz olabilse de– salıverir. Marx böylece asli gündelik olgunun özel bir çeşidinden, eşdeyişle değerler olarak emeğin ürünlerinin bağıntısının basit

³⁵ MEGA1.3, s. 146; MEW Ergänzungsband I, s. 563 vd. [T: 1844 *Elyazmaları*, ss. 148 vd.]

değişimden doğduğundan söz eder: “Farkında olmasak da bunu gene de yaparız.”³⁶ O nedenle, bu pratiğin özünün sadece dolaysız pratik düzeyinde değil, aynı zamanda teorinin de söz konusu olduğu yerde kavranması gerekir. Benjamin Franklin’in değeri emekte keşfetme girişimleri konusunda Marx, “Ama hiçbir fikri olmasa da bunu söylüyor,”³⁷ diye vurgular. Bu gibi noktalar iktisadi olan ve tarihi açısından ve iktisat teorisi ve tarihi açısından son derece önemlidir, ama yavaş yavaş bilimden felsefeye geçişte, iktisadi olanın alanının ötesine ulaşırlar ve bu açıdan toplumsal varlıkta ve bilinçte meydana gelen her şeye uyarlar. Ontolojik oluşum burada gene her şeyi sarıp sarmalayan kapsamını kanıtlar. Eğer pratikle bilinç arasındaki bu ilişki gündelik pratik yaşamın asli olgularında saptanırsa, o zaman şeyleşme, yabancılaşma fenomenleri, yanlış anlaşılan bir gerçekliğin kendini-yaratan bir taklitte fetişleştirilmesi bundan böyle insanın içindeki ya da dışındaki bilinmeyen ve bilinçdışı güçlerin kafa karıştırıcı ifadeleri olarak değil, tersine en asli pratiğin kendisinde oldukça yaygın bir şey olan dolayimler olarak görünürler. (Burada ortaya çıkan problemler de ayrıntılı olarak ancak ikinci kısımda tartışılabilir.)

İki spesifik ve niteliksel açıdan farklı metaya, para ve emek-gücüne dair Marx’ın sunuşu, ilk gerçekten toplumsal olan üretimin, yani kapitalizmin kapalı ve görünüşe göre tam bir resmini, sürekli olarak daha ilkel iktisadi oluşumlara dönüp bakarak, esasen kapitalist üretimin bu spesifik açıdan toplumsal karakterini, onun ‘doğal sınır’ın tözsel ve kategorik olarak üstesinden gelmesini aydınlatmaya yarayan farklılıkları elden geldiğince çok yönlü bir şekilde işleyerek tüm ayrıntıları içinde sunar. *Kapital*’deki ayrıntı zenginliğine değinmeye yeltenmeden, Marx’ın herhangi bir olgular kompleksinin ya da herhangi bir kategorinin saf bir şekilde toplumsal olana dek gelişimini araştırdığı ölçüde toplumsal varlığın gelişimine dair ontolojik bir teorinin temelini sunduğuna dikkat çekmemiz gerekiyor. İlerleme konusundaki düşüncelere küçümseyerek gülmek ve herhangi bir ilerleme düşüncesini, yani ontolojik açıdan daha alt bir aşamadan daha üst bir aşamaya herhangi bir gelişmeyi öznel bir değer yargısı olarak bilimsel açıdan

³⁶ *Kapital*, I, s. 40; MEW 23, s. 88. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 84.]

³⁷ *A.g.e.*, s. 17; *a.g.e.*, s. 65. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 63].

itibarsızlaştırmak için, her gelişmede zorunlu olarak ortaya çıkan ilişkilerden faydalanmak bugünlerde çok moda. Fakat toplumsal varlığa dair ontolojik araştırma, onun kategorilerinin ve ilişkilerinin ancak yavaş yavaş ve pek çok adım aracılığıyla ağırlıklı olarak toplumsal bir karakter kazandığını gösterir. ‘Ağırlıklı olarak’ lafını, tıpkı organik doğanın inorganik doğayı aşmış formda içermek zorunda olması gibi, toplumsal varlığın da doğası gereği doğadaki temelinden kendini hiçbir zaman tamamen kurtaramayacağı için vurguluyoruz –insan aşılmaz bir biçimde biyolojik bir varlık olarak kalmaya devam eder. Toplumsal varlık, bununla birlikte, doğada hiçbir benzeri bulunamayacak olan kategorilerin büyük rolü karşısında bu doğal kategorilerin asla ortadan kaybolmasalar da giderek arka plana çekildikleri bir gelişmeyi içerir. Doğaya yakın olan kimi formların (değişimin genel aracı olarak sığır) yerini paranın saf toplumsal formunun aldığı meta değişiminde olan budur; aynı şekilde, mutlak artı-değerin henüz kimi ‘doğal’ bileşenleri söz konusudur, buna karşılık emek-gücünün değerini azaltan üretkenliğin büyümesinden doğmuş olan göreceli artı-değer hâlihazırda artı-değerin ve dolayısıyla sömürünün ücretlerdeki bir artış bağlamında bile artabileceği bir sömürü formunu gerektirir. Benzer bir şey de gene insanın ve yetilerinin emek içinde belirleyici etkenler olmaya son verdiği ve bizzat insan emeğinin kendisinin insan-biçimlilikten çıkmaya başladığı sanayi devriminde olmuştur.

Bu türden tüm gelişme çizgilerinin ontolojik bir karakteri bulunur, eşdeyişle bunlar iktisadın belirleyici kategorilerinin nesnellikteki, bağlantılardaki ve ilişkilerdeki, vb. hangi değişikliklerle ve hangi doğrultuda başlangıçtaki başat doğal bağlarının giderek daha açık bir şekilde üstesinden geldiklerini ve giderek daha kesin bir şekilde ağırlıklı olarak toplumsal bir karakter kazandıklarını gösterirler. Şüphe yok ki, saf toplumsal bir karakterle doğan kategoriler de vardır. Toplumsal olarak dönüştürülmüş de olsa kullanım-değerinden ayrılmazlığı nedeniyle belli bir açıdan doğal bir temele bağlı olmasına karşın değerde olan durum budur. Bu yeni toplumsal varlık formu giderek kendisini gelişme sürecinin seyrinde gösterdiği, yani ona giderek bağımsız kategoriler içinde erişildiği ve o kendi doğal formlarını giderek ancak aşılmış bir biçimde sürdürdüğü ölçüde, saf bir şekilde ontolojik

bakış açısından burada bir gelişmenin söz konusu olduğundan kuşku duymak ve keza bir ilerlemenin saptanabileceğinden kuşku duymak mümkün değildir. Böyle bir ilerlemenin ontolojik olarak saptanması herhangi bir türden öznel değer yargısı içermez. Nasıl değerlendirildiğinden bağımsız olarak varolan ontolojik bir durumun saptanması söz konusudur. ('Doğal sınırın geri çekilmesini' övmek de yermek de mümkündür.)

Tüm bunlar doğru olsa da bu noktada durup kalmak iktisadi nesnelcilik olurdu ki, Marx da böyle yapmış değildir. Tersine, iktisadi kategoriler ile bir bütün olarak toplumsal varlığın nesneleri ve kuvvetleri arasındaki dinamik etkileşimi sunduğu ölçüde Marx, öznel değerlendirme yoluyla değil, nesnel ontolojik yollarla bunun ötesine geçer –doğal olarak bu etkileşimler kendi merkezlerini bu varlığın odak noktası olan insanda bulurlar. Ama insanın toplumsal varlığın bütünlüğündeki bu yeri bile bu süreçlerde ortaya çıkan problemler kompleksine dair herhangi bir öznel değerlendirmeden tamamen bağımsız, nesnel ontolojik bir yerdir. Bu ontolojik perspektif toplumsal varlığın süreçsel bütünlüğündeki görünüşe ve öze dair Marx'ın etkili kavrayışına dayanır. Marx'ın bu sorunlarla ilgili en açık ifadesi bu gelişmeyi öznel, ahlaksal ya da kültürel-felsefi bir duruş noktasından, vb. değerlendirenlere karşı yürüttüğü –hiç de tesadüfi olmayan– polemikte bulunmaktadır. *Artı-Değer Teorileri*'nde Marx'ın Sismondi ile Ricardo arasında yaptığı karşılaştırmayı alabiliriz. Marx Ricardo'yu savunarak şunu der:

Üretim için üretim insanın üretici güçlerinin gelişmesinden, yani kendinde bir erek olarak insan doğasının zenginliğinin gelişmesinden başka bir anlama gelmez... [Sismondi'nin] eğitici-olmayan düşünceleri ise şu olguyu anlama başarısızlığını açığa vurur: İnsan türünün yeteneklerinin gelişimi, başlangıçta insan bireylerinin çoğunun ve hatta sınıfların pahasına gerçekleşse de sonuçta bu çelişkinin üstesinden gelerek bireyin gelişimiyle çakışır; o nedenle de bireyselliğin daha üst gelişimine ancak bireylerin feda edildiği bir tarihsel süreçle ulaşılır...³⁸

³⁸ Marx, *Theorien über den Mehrwert*, II/1, Stuttgart, 1921, ss. 309 vd.; krş. MEW 26/2, s. 107 [T: *Artı-Değer Teorileri: İkinci Kitap*, çev. Yurdakul Fıncancı, Ankara: Sol, 1999, ss. 106-107]; daha fazla ayrıntı için ayrıca bkz. *Grundrisse*, ss. 312 vd.

Üretici güçlerin gelişiminin insan türünün gelişimine geri gönderilmesi hiçbir şekilde nesnel ontolojik duruş noktasından bir vazgeçiş değildir. Marx ekonomideki üretici güçlerin gelişimine dair nesnel olarak sunulmuş resme, basitçe, bu iktisadi gelişmenin (onu pratiğe geçiren) söz konusu insanlar açısından sonuçlarına dair özünde aynı şekilde nesnel olan bir resim eklemektedir. Aynı şekilde nesnel olarak mevcut olan çelişkiye, insan türünün daha üst gelişiminin ancak bütün insan sınıflarının pahasına gerçekleştiği olgusuna işaret ederken Marx, toplumsal varlığın ontolojisi zemininde kalmaya gene devam eder ve bu bağlamda açıkça ortaya çıkar ki, ontolojik gelişmenin özü (nihayetinde insan türünün yazgısını etkileyen) iktisadi ilerlemeye dayanır ve bunda yer alan ontolojik açıdan zorunlu ve nesnel çelişkiler onun görünüş formlarıdır.

Daha sonra bu bölümde, gerçeklikte pek çok dolayımın karmaşıklaştırdığı etiğin, estetiğin, vb. konuya ilgisiz gibi görünen problemlerine dek uzanan, komplekslerin karmaşık ilişkilerinin daha öte gelişiminden söz edeceğiz. Ancak şimdilik bu bir yana bırakılsa bile, *Kapital*'in birinci cildinin örgüsü hem içeriği hem de metodolojisi açısından son derece paradoksal kalmaya devam eder. Bilimsel açıdan katı ve kesin olan iktisadi çözümleme toplumsal varlığın bütünlüğüne dair ontolojik türdeki perspektiflere tekrar tekrar kapı aralar. Bu birlik Marx'ın bilimsel araştırma ve yöntemlerle saptanan olgulardan felsefi genellemeler geliştirme konusundaki esas eğilimini, yani hem bilimsel hem de felsefi iddiaların derin ontolojik temelini ifade eder. Marx'ın *Kapital*'ine son derece canlı atmosferini veren de iyice temellendirilmiş olgunun ve çarpıcı felsefi genellenenin bu birliğidir.

Bütün yapının temel bir yönü, yani iktisadi soyutlama öncülü, teori konusunda hünerli olmayan okur için silikleşir, hatta ortadan kaybolur: Tüm metaların kendi değerlerine göre alınıp satıldığı soyutlaması. Bu aynı zamanda *sui generis* bir soyutlamadır: Toplumdaki meta değişiminin gerçek temel yasasına, normalde işleyen bütünlükte tüm fiyat dalgalanmalarına karşın nihayetinde daima işbaşında olan bir yasaya dayanır. Dolayısıyla, onun hem saf iktisadi ilişkilerin keşfindeki hem de bunların toplumsal varlığın iktisat-dışı olgularıyla ve eğilimleriyle

karşılıklı ilişkisi üzerindeki etkisi bir soyutlamanın etkisi değildir ve *Kapital*'in bütün birinci cildi soyutlayıcı bir düşünce deneyi olarak değil, gerçek dünyanın bir resmi olarak ortaya çıkar. Köken, bir kez daha, bu soyutlamanın ontolojik karakterinde yatmaktadır. O, meta değişimindeki temel yasanın yalıtıcı vurgulanışından başka bir anlama gelmeyip, bu türden bir toplumda gene zorunlu olarak işbaşında olan başka yapısal ilişkiler ve süreçler tarafından zayıflatılmaksızın veya değiştirilmeksizin, bu örselenmemiş ve engellenmemiş geçerliliği sunar. Bundan dolayı, en özsel olana bu soyutlayıcı indirgeme hem iktisadi hem de iktisat-dışı tüm yönlerin çarpıtılmadan görünmesini sağlamaktadır, buna karşılık ontolojik temelli olmayan veya çevresel bir şeye yönelen bir soyutlama zorunlu olarak belirleyici kategorilerin yanlış sunulmasına götürecektir. Bu bir kez daha yeni yöntemin özsel noktasını gösterir: Soyutlamaların ve düşünce deneylerinin tarzını ve doğrultusunu epistemolojik ya da metodolojik (ve özellikle de mantıksal) duruş noktaları değil, şeyin kendisi, yani söz konusu malzemenin ontolojik doğası belirler.

Gerçek dünyadan getirilen tüm kanıtlara karşın, Marx'ın bir soyutlamayla ilgilenmekte olduğunu tam da *Kapital*'in inşası gösterir. *Kapital*'in kompozisyonu sonunda toplumsal varlığın ana dinamik merkezi gözlerimizin önünde düşüncede kapsanana dek, yeni ontolojik öğelerin ve eğilimlerin başlangıçta bu soyutlama temelinde resmedilen dünyayla artarda bütünleştirilmesi ve bundan doğan yeni kategorilerin, eğilimlerin ve ilişkilerin bilimsel olarak araştırılması yoluyla ilerler. Burada atılması gereken sonraki adım, başta genel bir biçimde kavranan tüm sürecin kendisine götürür. Zira her ne kadar *Kapital*'in birinci cildinin arka planını daima bütün toplum oluştursa da, merkezî teorik sunuşlar birçok işçiden, kompleks bir işbölümünden, vb. oluşan bütün bir fabrika gibi şeylerle ilgilenirken bile ancak tekil edimleri kavrayabilir. Önceleri ayrı ayrı ele alınmış olan tekil süreçlerle, daha sonra bütün toplumun duruş noktasından ilgilenmek gerekecektir. Marx ilk şeyin fenomenlerin soyut ve dolayısıyla da biçimsel bir sunuluşu olduğunu tekrar tekrar vurgular. Bu bağlamda, sözgelimi, “üretile metalenin cisimsel formu, çözümleme açısından tamamen önemsizdi”, çünkü soyut yasalar her meta için aynı şekil-

de geçerlidir. Bir malın satılmasının (M-P) hiçbir biçimde başka bir malın satın alınmasına (P-M) zorunlu olarak yol açmaması, aşılmaz bir olumsuzluk formunda tüm sürecin tekil edimlerden ayrılığına işaret eder. Tüm süreç ekonomiyi bir bütün olarak etkileyen yasa benzeri karakterinin duruş noktasından araştırıldığında, bu biçimsel kavrayış bundan böyle yeterli değerlidir:

Ürünün değerinin bir bölümünün yeniden sermayeye dönüştürülmesi ve başka bir bölümünün de işçi sınıfının yanı sıra kapitalistlerin bireysel tüketimine geçmesi, ürünün kendisinin değeri içerisinde bir hareket oluşturur ki toplam sermayenin sonucu bunda ifade bulur; ve bu hareket sadece değer in ikamesi olmayıp, aynı zamanda maddesel bir ikamedir ve bu nedenle de toplam toplumsal ürünün değer-bileşenlerinin göreceli oranlarına, nasıl kullanım-değerlerine, maddi biçimlerine bağlıysa, öyle bağlıdır.³⁹

Kuşkusuz merkezî bir problem olan bu tikel problem, daha şimdiden, tekil süreçlerden tüm sürece giden yolun modern düşünce alışkanlıkları tarafından varsayılıyor gibi görünecek daha öte herhangi bir soyutlama düzeyini hiçbir şekilde gerektirmediğine, tersine soyutlamanın kimi sınırlılıklarının ortadan kaldırılmasını, kavranan bütünlüğün somutluğuna yaklaşmanın başlamasını gerektirdiğine işaret eder. Burada da *Kapital*'in ikinci cildinin ayrıntılı bir özetine girişemeyeceğimizi söylemeye bile gerek yok; tek yapabileceğimiz bu aşamanın en önemli temel problemlerini ontolojik önemleri açısından örneklerle açıklamaktır. İktisadi yeniden-üretimin tüm süreci üç farklı düzeye sahip üç sürecin birliğidir: Para-sermayenin, üretken-sermayenin ve meta-sermayenin devreleri onun bileşenleridir. Burada da bir süreci saf metodolojik açıdan parçalara ayırarak incelemenin değil, tersine aslında üç gerçek iktisadi sürecin birleşik bir süreçte birleşmesinin söz konusu olduğunu daha baştan bir kez daha vurgulamamız gerekiyor; kavramsal olarak parçalara ayırma, üç yeniden-üretim sürecinin –sanayi-sermayenin, ticari-sermayenin ve para-sermayenin– düşüncedeki bir yansımasından daha fazlası değildir. (Bununla ilişkili problemler *Kapital*'in üçüncü cildinde daha da somutlaştırılmaktadır.)

³⁹ *Kapital*, II, 3. Basım, Hamburg, 1903, ss. 368 vd.; MEW 24, s. 393. [T: *Kapital: Ekonomi Politikin Eleştirisi*, II. Cilt: *Sermayenin Dolaşım Süreci*, çev. Mehmet Selik, İstanbul: Yordam, s. 377.]

Bu üç sürecin içeriği, öğeleri, aşamaları ve sırası tüm durumlarda aynıdır. Bununla birlikte, nerede başlayıp, tikel yeniden-üretim süreci sonuçlanır sonuçlanmaz nerede sona erdikleri ise onların özsel ayrımlarını oluşturur. Toplumsal yeniden-üretim sürecinin sürekliliği şüphe yok ki burada olumsuzlanmaz. Bir taraftan, her sona eriş o denli de yeni bir devrenin başlangıcıdır, diğer taraftansa bu üç süreç birbirine geçmektedir ve tüm yeniden-üretim sürecini oluşturan şey de onların birleştirici hareketidir.

Eğer üç formu da birleştirirsek, sürecin bütün öncülleri onun sonucu gibi, onun kendisinin ürettiği bir öncül gibi görünür. Her öge bir hareket, geçiş ve geri dönüş noktası olarak görünür. Toplam süreç kendisini üretim ve dolaşım süreçlerinin birliği olarak sunar. Üretim süreci dolaşım sürecinin aracıdır ve tersi... Sermayenin her bir form ve aşamasındaki yeniden-üretimi, tıpkı bu formların başkalaşımı ve peş peşe bu üç aşamadan geçiş gibi sürekli. Bütün devre, o nedenle, gerçekte onun üç formunun birliğidir.⁴⁰

Bu devrelerin analizi kapitalist toplumun en önemli oransal ilişkisinde sonuçlanır, 'şeyssel' bir nesnellik olarak dolaysız sermaye fikrini pek bir polemik yürütmeden yok eder ve sermayeyi kendine özgü varoluş tarzı kesintisiz bir süreç olan bir ilişki olarak ortaya koyar. Burada ortaya çıkan oransallıklar oldukça net bir biçimde görünebilirsin diye Marx, başlangıç noktası olarak birikimin olmadığı basit yeniden-üretimi seçtiği ölçüde, birinci cildin soyutlamalarının yerini alacak yeni bir soyutlama gerçekleştirir ve bundan edinilecek bilgiyi de hakiki yeniden-üretimle, geniş ölçekli yeniden-üretimle ilgilenmeye başlamak için kullanmayı amaçlar. Marx'ın yöntemini doğru biçimde değerlendirmek için, burada da söz konusu soyutlamanın bizzat gerçek dünyanın bir parçasını oluşturduğunu ve dolayısıyla da gerçek süreci hakiki belirlenimleri içinde yansıtmak için bir temel sağladığını vurgulamak gerekir, her ne kadar bu soyutlama daha sonra, birinci cildin soyutlaması gibi, bir ilaveye gerek duysa da. "Birikim gerçekleştirdiği sürece basit yeniden-üretim daima onun bir parçasıdır –ve o nedenle de kendi başına incelenebilir– ve birikimin edimsel bir etkenidir."⁴¹

⁴⁰ A.g.e., s. 72 vd.; a.g.e., ss. 104 vd. [T: *Kapital: II. Cilt*, s. 100.]

⁴¹ A.g.e., s. 369; a.g.e., s. 394. [T: *Kapital: II. Cilt*, s. 378.]

Geniş ölçekli üretime geçişte Marx, bu soyutlamayı bırakır, ama gene de gerçek süreçle ilişkisinde, üretkenlikteki artışa dikkat çekme gibi bir soyutlama varolmaya devam eder.

Üçüncü ciltte soyutlamalar terkedildiğinde, bu problem devamlı olarak tüm sürece ilişkin somut teorinin özerk bir yönü olarak ele alındığı ölçüde, bu durum daha da dikkat çekicidir. (Buna aşağıda ortalama kâr oranını ele alırken yeniden döneceğiz.) *Kapital*'in bütün metni yayınlandığında, Marx'ın bu konudaki görüşlerinin açık hale gelecek olması hiç şüphe yok ki olanak dâhilindedir. Ama bu olsun veya olmasın, bu probleme en azından dikkat çekmeye değer, çünkü kendi döneminden sonraki bir dönemin toplumsal varlığının bilgisini sağlamada Marx'ın iktisadının kullanılabileceğini açık hale getirmektedir. Özellikle de, gün yüzüne çıkan yeni karakteristikler ne kadar önemli olursa olsun, ontolojik duruş noktasından, üretkenlikteki artışın tüm sürecin analizine dâhil edilmesinin basit yeniden-üretimden geniş ölçekli yeniden-üretime geçişten zorunlu olarak farklı olmadığı olgusu doğruluğunu korumaya devam eder. Artan üretkenliğin dâhil edilmesinin ilişkilerin edimsel içeriğine yeni bir boyut kattığı varsayılabilir, Marx'ın yukarıda aktardığımız sözü bu yeni sorun için de geçerlidir.⁴² Bu türden daha öte somutlaştırmayı olanaklı kılan şey, metodolojik temelde en ufak bir değişiklik bile yapılmaksızın, tam da Marx'ın soyutlama yöntemindeki ontolojik temeldir. (Kuşkusuz bu sadece Marx'ın kendisinin yöntemi için geçerlidir. Takipçilerinin modern spesifik bilimlerin tinine uyarak gerçekleştirdiği yanlış soyutlamalar bambaşka bir karakterdedir; sözgelimi, Kautsky'nin öne sürdüğü versiyondaki 'mutlak yoksullaşma' denen teori.)

İkinci ciltte sunulmuş olan tüm yeniden-üretim şemalarına ilişkin somut iktisadi analiz gerçekte buraya ait değildir. Bu bağlamda ortaya çıkan oranların daima somut ve niteliksel açıdan spesifik kompleksler olduğunu vurgulamamız yeterlidir. Doğal olarak, oranların kendileri en açık şekilde niceliksel terimlerde ifade edilebilir, ama bunlar daima niteliksel açıdan spesifik komplekslerin oranlarıdır; ana bölünmenin üretim araçlarıyla tüketim araçları arasında olduğu ve bir bölümde sa-

⁴² Dikkatimi bu probleme çektiği için Franz Jánossy'ye teşekkür etmem gerekir.

bit sermaye ve diğer bölümde de değişken sermaye arasındaki ilişkilerin niceliksel bir oransallığı gösterdiği olgusu, zaten niceliksel değer oranlarının ontolojik olarak bağlı oldukları niteliksel açıdan farklı kullanım-değerlerini aşılmaz bir biçimde kendilerinde taşıdığını gösterir. Birinci ciltten ikinci cilde geçişte yer alan somutlaştırmamızın fark edilemeyen sonuçlarından biri budur. Genel probleme daha önce işaret etmiştik. Burada gene de vurgulanması gereken tek şey, genel dolaşımın bir yönü olarak üretim sürecinde kullanım-değeri ile değişim-değeri arasındaki ayrılmaz diyalektik bağın iki şekilde ortaya çıkmasıdır: Bir yandan, değişim-değerini gerçekleştirmek için bir kullanım-değeri kaçınılmaz bir şekilde zorunlu olduğu için doğal olarak her bir aşamanın sonucunda; ama o denli de her bir aşamanın başlangıcında ki, burada kapitalist üretmek için kendisine gerekli üretim araçlarını ve bu araçları harekete geçirmek için de emek-gücünü sağlamak zorundadır; o, üretimdeki kullanım-değerleri uğruna bu her iki etkeni de satın alır. Bu basmakalıp gibi gelebilir ve şimdiye dek sıradan gündelik pratiğin '*intentio recta*'sıdır. Ama bu durumda, burjuva iktisadının kavramsal açıdan boş P-P' (yeniden-üretim sürecinin başındaki ve sonundaki para) soyutlamasıyla yaptığı gibi, sözde-teorik bir genelleme yapılmış olur. Kendine Marksist diyen Stalin çağının iktisadı da değer teorisini basitçe değişim-değerinin nasıl işlediğini gösteren bir teori olarak ele almıştı. Ontolojik açıdan geçerli '*intentio recta*'nın bilimin ve felsefi genellenenin temelini oluşturduğunu ve gerçekliğin kendisinde mevcut olan ilişkilerden –bu durumda, kullanım-değeriyle değişim-değerinin birbirlerine karşıtlıklarında bile ontolojik ayrılmazlığından– yola çıkmaksızın hiçbir iktisadi fenomenin doğru olarak anlaşılamayacağını vurgulamak gerçek Marksizmi yeniden kurmak açısından gereksiz değildir.

Yeniden-üretim sürecinin bütünlüğü içinde kavranmasının bir sonucu olarak toplumsal varlığın somut özelliklerine yaklaşmış olmak, Marx'a aynı zamanda başlangıçtaki soyutlamalardan vazgeçme imkânını da verir. Kâr oranı teorisinde olan budur. Değer ve artı-değer kapitalist ekonominin temel ontolojik kategorileri olarak kalmaya gene devam ederler. Birinci cildin soyutlama düzeyinde, sadece meta emek-gücünün kendine özgü özelliğinin yeni bir değer yaratabildiği-

ni, üretim araçlarının, hammaddelerin, vb. ise kendi değerlerini yalnızca emek sürecinde muhafaza ettiklerini saptamak yeterlidir. Sabit sermaye, değişken sermaye ve artı-değer dolaşım sürecindeki öğeler olarak göründükleri ölçüde, ikinci cildin somutlaştırması, pek çok açıdan gene aynı temelde, tüm sürecin bir analizini sunar. Burada, değer yasasının –saf genelliği içinde ele alınan, dolayısıyla da onu oluşturan tekil edimlerden metodolojik olarak kasten soyutlanan– genel süreçte geçerliliğini değiştirmeden muhafaza ettiği olgusu meydana çıkar. Bu gene ontolojik açıdan doğru ve önemli bir olgudur, zira değer yasasından sapmalar bütünlükte zorunlu olarak birbirlerini geçersiz kılarlar. Basit bir formül açısından, (toplumun üretken tüketimi de dâhil olmak üzere) tüketicinin üretimden daha büyük olması mümkün değildir. Bu, bir soyutlama olarak, dış ticaretin gözden uzak tutulduğunu doğal olarak önvarsayar; doğru bir biçimde, çünkü burada herhangi bir daha öte ilavede bulunmaksızın bu soyutlamayı tekrar geçersiz kılmak ve yasalar kompleksinde sonuçlanan varyasyonları göz önünde bulundurmak tamamen mümkündür; geçerken, teori bir bütün olarak dünya ekonomisine uygulandığında, bütün bu problemin ortadan kaybolduğuna da işaret edebiliriz.

Şimdi üçüncü cildin problemiyle karşı karşıyayız: Tüm dolaşım süreci temelinde tekil iktisadi edimleri düzenleyen yasaları artıktılmışlık içinde değil, tüm süreç bağlamında incelemek. Tekil edimlerin tüm süreç üzerindeki kategorileri ontolojik açıdan değişikliğe uğratan etkisi iki gerçek tarihsel varsayıma dayanır: Bir yanda değeri-azaltan etkileriyle birlikte üretici güçlerin büyümesi, diğer yanda sermayenin bir alandan bir başkasına taşınması konusundaki geniş olasılık. Her iki etken de saf ve gelişmiş formları içindeki iktisadi kategorilerin toplumsal varlığın işleyiş tarzında gelişmiş bir varoluşu gerektirdiğini, eşdeyişle onların kategorik gelişiminin doğal sınırın kategorik olarak üstesinden gelmesinin toplumsal-tarihsel gelişmenin bir ürünü olduğunu gösteren toplumsal üretimin görece yüksek bir düzeyini önvarsayar.

Ama belirleyici bir iktisadi kategori olarak kâr oranının oluşumu, bu koşullar altında bile, ne insanın iktisadi etkinliğinden bağımsız

mekanik bir yasadır ne de bu etkinliğin doğrudan ürünüdür. Artı-değerin kâra ve artı-değer oranının kâr oranına dönüşmesi, hiç şüphe yok ki, birinci cildin soyutlamalarının üçüncü ciltte ortadan kaldırılmasının metodolojik bir sonucudur. Marx'ın tüm bu soyutlamaları ve onları aşan somutlaştırmalar durumunda gördüğümüz gibi, artı-değer burada bile temel olarak kalmaya devam eder; basitçe, aynı şekilde gerçek olan daha öte bir ilişkiye yol açıp başlangıçtaki ilişkiye bağlı kalmaktadır. Artı-değer sadece emek-gücünün değeriyle, dolayısıyla da kapitalist anlamda bunu işleme koyan değişken sermayeyle ilişkilirken, artı-değerle niceliksel anlamda doğrudan –her ne kadar sadece doğrudan olsa da– özdeş olan kâr sadece sabit sermayeyle ilişkilidir. Üretimi, dolaşımı, vb. oluşturan ayrı edimler o nedenle öncelikle kâr artışına yöneliktir. Zorunlu olarak ilkin belli yerlerde ortaya çıkan bir fenomen olan üretken güçlerin gelişimi bu durumlarda doğal olarak bireysel üreticilerin teleolojik hedefi olan ilave bir kâr üretir; bu şekilde elde edilen ürünün değerindeki bir azalma, metanın her ne kadar gene başkalarının sattığından daha ucuza da olsa değerinin üstünde satılmasını olanaklı kılar. Sermayenin az çok dilediğince bir alandan bir başkasına geçmesine izin veren bir gelişme aşamasına ulaşıldığında, birinci fenomen kalıcı bir tekele değil, tersine artan üretkenliğin neden olduğu değerdeki en büyük gerilemeye tekabül eden fiyattaki bir düşüşe yol açar. Dolayısıyla, sermayenin bu hareket imkânı bir yandan ortalama kâr oranını üretir, öte yandansa bu hareket tam da üretici güçlerin büyümesinin bir sonucu olarak, kâr oranının düşme eğilimini ortaya çıkarır.

Marx'ın bu yeni yasanın eğilimsel (*tendenziellen*) karakterini resmettiği kesin biçim, burada ayrıntısına girmemize gerek olmayan saf bir şekilde iktisadi bir problemdir. Bizim özel amacımızın saptamamızı gerektirdiği tek şey, öncelikle, toplumsal varlığın somut bütünlüğü içindeki bir yasanın zorunlu görünüş formu olarak *eğilimin*, gerçek komplekslerle başka gerçek komplekslerin karmaşık ve genellikle oldukça dolaylı karşılıklı ilişkiler içinde yer aldığı olgusunun zorunlu bir ürünü olduğudur; yasanın eğilim karakteri, komplekslerin çelişkilerle dolu bu türden dinamik hareketinin bileşkesi olarak onun özsel doğasının ifadesidir. İkinci olarak, her ne kadar kâr oranının düşme eği-

limi şüphesiz bireysel teleolojik edimlerin nihai ürünü ve dolayısıyla da bilinçli koyutlamalar olsa da, onun içeriğinin ve doğrultusunun, vb. hem nesnel hem de öznel açıdan bu edimlerde amaçlananın tam tersini doğurduğunu belirtmeliyiz. Toplumsal ve tarihsel insan varoluşunun ve etkinliğinin bu asli ve zorunlu temel koşulu burada kesin olarak denetlenebilir ve olgusal bir formda görünür; iktisadi ilişkiler dinamik ve somut bütünlükleri içinde kavranır kavranmaz, her ne kadar insanlar şüphesiz kendi tarihlerini kendileri yapıyor olsalar da, tarihsel seyrin sonuçlarının ne bireysel ne de genel bir etken olarak saf dışı bırakılamayan insan iradesinin amaçladığından farklı ve genellikle de karşıt olduğu tekrar tekrar açık hale gelir. Aynı zamanda burada, nesnel bir ilerleme fenomeninin tüm hareket içerisinde ortaya çıkması durumu söz konusudur. Kâr oranındaki düşüş, ürünlerin değerinde, bu ürünleri üretmek için toplumsal açıdan gerekli olan emekteki azalmanın bir sonucu olarak bir değişikliği önvarsayar. Bunun, insanın doğal güçlere olan egemenliğinde, insanın yeteneklerinde bir artış ve üretim için toplumsal açıdan gerekli emek-zamanında bir azalma gibi daha öte bir anlamı da bulunur.

Üçüncü ciltte soyutlamaların sonlandırılmasında ve somut komplekslerin kurulmasında yer alan diğer büyük kompleks ise kâr olan artı-değerin toplumsal bölüşümüdür. Birinci ve ikinci ciltlerin soyutlamalarında basitçe birbirleriyle karşılaşan sanayi kapitalistleri ve işçileri söz konusudur. Ticari ve para sermayenin dolaşım sürecinde yer alıyor görüldüğü ikinci ciltte bile, onların sadece tüm hareketteki yerleri resmedilir ve bunu henüz şimdilik ayrılaşmamış değer ve artı-değer kategorileri düzenler. (Toprak rantının yanı sıra) ticari ve para sermaye kârların bölüşümündeki somut rollerini ancak üçüncü ciltte alırlar. Burada bile, önceleri kendi başına egemenliği içinde resmedilmiş olan artı-değerin ontolojik önceliği aşılamaz olduğunu kanıtlar, çünkü yeni değerın ortaya çıkacağı biricik nokta burasıdır; kâra dönüşen artı-değer, herhangi bir yeni değer yaratmasalar da iktisadi açıdan zorunlu olan toplumsal işbölümünün tüm temsilcileri arasında şimdi bölüştürülür ve üçüncü cildin özsel bölümünü de bu sürecin burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz analizi oluşturmaktadır. Bununla birlikte, iktisadi yaşamın tüm etkin faktörlerinin bu şekilde

somutlaştırılmasının, toplumsal eklemleniste herhangi bir süreksizlik söz konusu olmaksızın, dar anlamdaki iktisattan sınıf ayrımına geçişi olanaklı kıldığını gene de belirtmek gerekir. (Bu noktada elimizde ne yazık ki Marx'ın yazdığı giriş niteliğindeki sadece birkaç satır bulunuyor. Fakat önümüzdeki yol metodolojik açıdan oldukça açıktır.)

Bunun sonucu olarak, üçüncü cilt aynı zamanda burada yeni yeni ortaya çıkan iktisadi kompleksin tarihi üzerine en uzun ve en ayrıntılı arasözü içermektedir. Bu olmadan, toprak rantının yanı sıra ticari ve para sermaye de bütün ekonominin genel düzenlenişi içine yerleştirilemezdi. Bunların tarihsel oluşumu, her ne kadar (ya da, daha tam olarak, çünkü) bu tarihsel türetim onların nihayetinde üstlendikleri rolü kendi başına açıklayamasa da, gerçek bir toplumsal üretim sistemi içinde mevcut etkililiklerinin teorik olarak anlaşılmasının önkoşuludur. Bunu belirleyen, daha ziyade, uzun süredir bağımsız olarak varolmalarına ve belli bir sabit özgünlük söz konusu olsa da tamamen farklı iktisadi ve toplumsal işlevleri yerine getirmelerine rağmen, onların sanayi üretimine alt güdümlü olmalarıdır. Bu bağlamda açıktır ki, burada sunulan değer oluşumuna dair türetimlerin çoğu bambaşka karakteristikler sergilemektedir. Birlikte ele alındığında tüm bunların tarihsel gelişmenin birleşik bir resminde sonuçlandığının gösterilmesi, önceki tartışmalarımızın daha önce sürekli olarak değinmiş olduğu genel Marksist tarih teorisinin problemlerine geri götürür. Ama bunu tartışmaya geçmeden önce, bir kez daha *Grundrisse*'nin Giriş'indeki kategorilerin analizine odaklanmamız gerekiyor; burada, kategorik yapı ve ilişkilerin kompleksliği ve dinamiği tarihsel problemlerle ilgilenmek için bize daha geniş ve daha sağlam bir temel sunabilir.

Burada Marx üretimin tüketimle, bölüşümle, vb. olan genel ilişkisini tartışmaktadır. Marksist toplumsal varlık ontolojisinin üretime öncelik vermesi bilindik bir olgudur, ama tüm genel doğruluğuna karşın, genellikle Marx'ın gerçek yöntemini anlamayı zorlaştırıp insanları yanlış yollara götüren kabalaştırıcı bir biçime dek genişletilmiştir. Bu önceliği daha yakından karakterize etmek gerekir ve kompleks etkileşimler alanındaki Marx'ın başat uğrak kavramı da daha kesin bir biçimde anlaşılmalıdır.

Buradaki sorun iktisadın en genel ve temel kategorilerine –üretim, tüketim, bölüşüm, değişim ve dolaşım– ilişkin bir sorundur. Marx’ın dönemindeki burjuva iktisadı kısmen bu kategorileri özdeşleştiriyor (sözgelimi, üretim ve tüketim), kısmen onlardan özel karşıtlıklar oluşturuyor, kısmen de aralarında yanlış hiyerarşiler kuruyordu. Özellikle de bu yanlış ilişkiler konusunda Marx, onları bir tasıma uydurmaya –mantıksal genellik, tikellik ve tekillik kategorileri yardımıyla– çalışan Hegelci varyantla uğraşır. “Kabul edilmelidir ki, bu bir uyum ama sığ bir uyumdur” diye belirtir Marx ve tasımı üreten mantıksal düzeneğin yalnızca yüzeysel ve soyut karakteristiklere dayalı olabileceğini gösterir. Politik iktisatçıların burjuva destekçilerine ya da “onları birbirine ait şeyleri barbarca ayırmakla suçlayan” karşıtlarına karşı kısa bir polemik ekler. Gene ilişkilerin mantıksal tanım terimlerinde ele alınmasını reddetme adına Marx, bu ilişkilerin varoluşsal, ontolojik bir karakteri olduğu cevabını yapıştırır: “Sanki bu kopukluk gerçeklikten ders kitaplarına değil de tersine ders kitaplarından gerçekliğe gelmiş gibi ve sanki işimiz gerçek ilişkilerin kavranması değil de kavramların diyalektik dengelenmesiymiş gibi!”⁴³ Marx üretim ve tüketimi özdeş olarak gören Hegelci duruş noktasına karşı da aynı kesinlikte bir konum alır. Bu bakış açısını temsil eden “sosyalist edebiyatçılar” ve kaba iktisatçılar “toplumu tek bir özne olarak”, yani yanlış ve spekülâtif bir şekilde ele alma yanlışlığına kapılırlar.⁴⁴ Başka pek çok vesileyle olduğu gibi burada da Marx, toplumun indirgenemez, diyalektik ve çelişkili birliğini –sayısız heterojen süreçlerin etkileşiminin nihai ürünü olarak ortaya çıkan bir birlik– özünde homojen bir birliğe dönüştürmeye ve bu türden kabul edilemez ve basitleştirici homojenleştirmelerle bu birliğin uygun bilgisine sekte vurulmasına karşı uyarır. Bu homojenleştirmenin ister spekülâtif ister pozitivist olsun bu açıdan aynı anlama geldiğini de ekleyebiliriz.

Marx gerçek ilişkisellikleri en karmaşık durumdan, üretim ve tüketim arasındaki ilişkiden başlayarak çözümlemeye devam eder. Başka eklemelenişlerde olduğu gibi burada da ontolojik yön öne çıkarılır, eşdeyişle birbirleriyle oldukça girift karşılıklı ilişkiler içinde olabilseler

⁴³ *Grundrisse*, s. 11. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 27.]

⁴⁴ *A.g.e.*, s. 15. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 31.]

de tüm bu kategoriler “varlığın formları, varoluşun karakteristikleridir”, dolayısıyla da bir bütünlük oluşturmakta olup ancak bu bütünlüğün varolan öğeleri ve uğrakları olarak bilimsel açıdan anlaşılabilirler. Bundan iki şey çıkar. İlk olarak, her bir öge ontolojik özgünlüğünü diğer kategorilerle olan bütün etkileşimleri içinde muhafaza eder ve açığa çıkarır, ki bu aynı zamanda bu ilişkiler için herhangi bir genel mantıksal form olamayacağı, tersine her bir ögenin kendi karakteristik özgünlüğü içinde anlaşılması gerektiği anlamına gelir; ikinci olarak, bu ilişkisellikler ister çifter çifter olsun ister bir bütün olarak olsun eşit değerde değildir, tersine hepsine başat uğrak olarak üretimin ontolojik önceliği hâkim olur. O nedenle, eğer üretim ve tüketim ilişkisini bu içgörülere dayanarak ele alırsak, o zaman Hegel’in refleksiyon belirlenimi olarak ele aldığı şeye son derece yakın türden bir ilişkiyle karşılaşırız. Bu metodolojik akrabalık kendisini, karşılıklı ilişkinin anlak düzeyinde kendini devamlı soyut bir özdeşlik olarak ya da tıpkı görünüşteki bir ayırım gibi soyut olarak sunduğu ve iki bakış açısının ancak somut etkileşimlere dair rasyonel görüş içinde aşılabileceği olgusunda gösterir. Fakat bu saf bir şekilde metodolojik bir yakınlıktır. Marx’ta egemen olan varlık yönüdür; bu karakteristikler gerçeğin gerçek yönleridir ve gerçekten dinamik komplekslerdir ve onların refleksiyon ilişkisi ancak bu ikili ontolojik karakter (karşılıklı etkileşimler içindeki varlık ve bu spesifik varlık içerisindeki kompleks bağ) temelinde anlaşılabilir. Materyalist diyalektikte, şeyin kendi diyalektiğinde, gerçekten varolan ve genellikle de heterojen olan eğilimlerin bir gelişimi kategoriler çiftinin çelişkili bir bağlaşıklığı olarak ortaya çıkar. Ontolojik olana gerçek anlamını geri vermek üzere salt mantıksal belirlenimlerin reddedilmesi, o nedenle, ikisi-bir-arada ilişkinin sıradışı bir somutlaştırılmasını temsil etmektedir.

Marx bu durumu, tüketimin nesnesini, tarzını ve amacını üretim belirleyecek şekilde, üretim temelinde özetler. Birinci yön hemencecik kavranabilir. İkinci yön ise insan yaşamının bütününe dair oldukça kapsamlı perspektifler sunar. Marx bu noktada şunu söyler:

İlk olarak, nesne genel olarak bir nesne değildir, bizzat üretimin dolaylı kıldığı, belirli bir biçimde tüketilmesi gereken belirli bir nesnedir. Açlık açlıktır, ama çatal bıçakla yenen pişirilmiş etle giderilen

açlık, çiğ eti el, tırnak ve diş yardımıyla atıştırarak giderilen açlıktan farklı bir açlıktır. Dolayısıyla, üretim sadece nesnel açıdan değil, aynı zamanda öznel açıdan da tüketimin sadece nesnesini değil, aynı zamanda tarzını da belirler.

Üretimin bu işlevi üçüncü yönde daha da açık bir şekilde görülür. Bu ilişkinin ontolojik tarihsel karakteri, Marx'ın onun etkililiğini tüketimin “başlangıçtaki doğal kabalık ve dolaysızlık aşamasından” çıkmasıyla, yani insanın hakiki insanlaşmasının toplumsal varlığın kategorilerini özerk olarak oluşturma eğiliminin ilan edildiği bir aşamayla ilişkilendirmesi olgusunda daha şimdiden gösterilmektedir. Nesnenin dolaylı kıldığı ve değişikliğe uğrattığı gereksinim için genel tüketim eğilimi ilk defa burada özünde toplumsal karakterini ortaya çıkarır. Kendinde bu dolayım, soyut olarak doğal durumda ve doğal karakteristiklerin henüz hâkim olduğu aşamada bile mevcuttur, ama bu aşamada nesnenin gereksinimle olan ilişkisi sabit kalmaya devam eder, öyle ki gereksinim doğasal ve içgüdüsel karakterini tamamen ya da ağırlıklı olarak muhafaza eder. Yeni ilişki ancak nesne üretimin sonucu olarak bir değişikliğe tabi tutulduğu zaman ortaya çıkar: Bir süreç olarak nesnenin gereksinimi şekillendirmesi. Burada söz konusu olan şey evrensel türde bir toplumsal ilişkidir: Bu doğal olarak öncelikle maddi üretimde başarılı, ama nasıl dolaylı kılınırsa kılınırsın ya da karakter olarak ne kadar zihinsel olursa olsun, zorunlu olarak her türden üretkenliği etkisi altına almaya dek uzanır. Marx'ın bu bağlamda vurguladığı gibi, “Sanat nesnesi –başka her ürün gibi– sanata duyarlı olan ve güzellikten haz alan bir kesim yaratır. Dolayısıyla üretim sadece özne için bir nesne yaratmaz, aynı zamanda nesne için de bir özne yaratır.”⁴⁵

Tüketimin üretimle olan ilişkisinin çözümlenmesi aynı zamanda üretici sürecin varoluşu ve işleyişi açısından vazgeçilmez olan önemli karşılıklılıklar da üretir. Özellikle, üretim gerçekte ancak tüketimde

⁴⁵ A.g.e., ss. 13 vd. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 29] Bu pasajı, *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'ndaki müziğin ve müzikalitenin gelişimi üzerine olan pasajla karşılaştırmak, genç ve olgun Marx arasında her ne pahasına olursa olsun bir karşıtlık kurmak isteyenler için öğretici olacaktır. Marx burada “beş duyunun yetişmesini” bütün önceki dünya tarihinin bir ürünü olarak ele alırken, aynı düşüncüyü benzer bir genel biçimde formüle eder. MEGA 1.3., s. 120; MEW *Ergänzungsband I*, ss. 541 vd. [T: *1844 Elyazmaları*, ss. 117-118.]

başarılır; tüketim olmadan tüm üretim salt bir olanak ve nihayetinde amaçsız olacaktır ve toplumsal anlamda da bir varlığı olmayacaktır. Şu karşılıklı belirlenimde bu daha somut hale gelir: Tüketim “üretim itkisini yaratır; aynı zamanda belirleyici amacı olarak, üretimde etkin olan nesneyi de yaratır”. Bu, daha sonra ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, üretimde harekete geçen ve ona hükmeden teleolojik koyutlamanın özsel içeriğinin tüketim yoluyla belirlendiği anlamına gelir; tam olarak ifade etmek gerekirse, “tüketim üretimin nesnesini içsel bir imge olarak, bir gereksinim olarak, itki olarak ve amaç olarak *düşünsel olarak koymaktadır*.”⁴⁶ O halde, etkileşimin çok-yanlı ve pek çok bakımdan iç içe geçmiş olduğunu görüyoruz; fakat aynı zamanda, materyalist diyalektiğin temel koşulunun bu zengin biçimde ifade edilmiş refleksiyon belirlenimlerinin ilişkisinde kendisini gösterdiğini de görüyoruz: Başat bir uğrak olmaksızın gerçek hiçbir etkileşim (gerçek hiçbir refleksiyon belirlenimi) yoktur. Eğer altta yatan bu ilişki yok sayılırsa, o zaman ya fenomenleri çarpıtan ve basitleştiren tek-yanlı ve dolayısıyla da mekanik bir nedensel ardışıklık ya da kuşkusuz bir çözüm bulamamış da olsa anlamsızlığını Hegel’in de daha önce doğru bir biçimde eleştirmiş olduğu görünüşte göz kamaştırıcı, ama doğrultusuz bir etkileşim elde ederiz. Üretimle tüketim arasındaki etkileşim durumunda, birincisinin “gerçek hareket noktası ve dolayısıyla da başat uğrak olduğu”⁴⁷ açıktır. İktisadi kategorilerin analizinin bu en son sonucu; bu kategorilerin ontolojik önvarsayımlarına riayet edilmeden Marksçı yöntemin merkezî sorunu olarak kavrandığı içindir ki, önvarsayımları ve bunların ekonomi açısından içerimleri olmadan bu doğruluğun toplumsal varlığa uygulandığında yanlışlığa düşeceğini göstermek mutlak bir zorunluluktur.

İkinci en önemli ilişkiyi, üretim ve bölüşüm ilişkisini, şimdi biraz daha yakından ele alacak olursak, tamamen farklı türden problemlerle karşılaşırız. Nihayetinde burada söz konusu olan şey, son tahlilde, saf iktisadi formlar ile önceki tartışmalarımızda iktisat-dışı olarak karakterize ettiğimiz toplumsal ve tarihsel dünya arasındaki bağıntıdır. Eğer bu göz ardı edilirse –ki, kaba Marksizm içinde buna yö-

⁴⁶ *Grundrisse*, s. 13. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 29.]

⁴⁷ *A.g.e.*, s. 15. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 31.]

nelik güçlü eğilimler vardır— o zaman Marksizm bir ‘ekonomizm’e, burjuva anlamda sınırlı bir ‘tekil bilim’e indirgenmiş olur. O nedenle, bunun radikal olarak tek-yanlı bir biçimde mi yapıldığı yoksa – epistemolojik değerlendirmelerden hareketle— başka tekil bilimlerle mi ‘tamamlandığı’ özsel bir fark yaratmaz. Her iki durumda da bu, toplumsal varlığın ontolojik birliği ve özgünlüğüyle ve dolayısıyla da toplumsal varlığı kavramanın en uygun yöntemi olan birleştirici diyalektik materyalist bilim ve felsefeyle bağları koparmada sonuçlanır. Marx üretim ve bölüşüm arasındaki bağıntıların ayrıntılarına inerek iktisadi olanla iktisat-dışı olanın diyalektik karşıtlığını, iktisat bilimiyle organik ve yasa benzeri bir ilişkiye çevirir; bu özellikle de genel olarak hâkim olan kaba bölüşüm kavrayışıyla bağları koparmayı gerektiriyordu. Bölüşüm, bu kavrayışta, basitçe ürünlerin bölüşümü olarak ortaya çıkıyor ve üretimden tamamen bağımsız gibi görünüyordu.

Ama bölüşüm, ürünlerin bölüşümü olmadan önce, (1) üretim araçlarının bölüşümüdür ve (2) aynı ilişkinin daha öte bir spesifikleşmesi olarak, toplumun üyelerinin farklı üretim türleri arasında bölüştürülmesidir. (Bireylerin belirli üretim ilişkilerinin altına koyulması.) Ürünlerin bölüşümü, açıktır ki, üretim sürecinin kendi içerisinde oluşan ve üretimin yapısını belirleyen bu bölüşümün bir sonucudur.⁴⁸

Yanlış görünüş, bireyin toplumdaki, üretimdeki konumunu belirleyen toplumsal bir yasanın işleyişine burada doğrudan tabi olan bireyin bakış açısına tekabül eder. Benzer bir görünüş, fetihler gibi kimi tarihsel olaylar bazı durumlarda yukarıdaki Marksçı anlamda bölüşüm ilişkilerini yeniden düzenleyebildiği ya da dönüştürebildiği ölçüde, bir bütün olarak toplum için de varolur. Bu türden durumlarda fethin genellikle yeni bir bölüşümü ortaya çıkardığına şüphe yok. Ya fethedilen halk kazananların üretim koşullarına tabi kılınır, ya üretim tarzı haraç yoluyla daha ağır hale gelir, ya da etkileşim yeni bir şeye götürebilir. Tüm bu varyantlar saf bir şekilde iktisat-dışı güçlere atfedilebilir gibi görünür. Gelgelelim, somut inceleme altta yatan üretim ilişkilerinin gelişme eğiliminin, iktisat-dışı sebeplerden doğmuş olan

⁴⁸ A.g.e., s. 17. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 33.]

bölüşüm koşulları arasındaki bu karşılıklı ilişkilerin kendilerini geliştirme biçimini daima belirlediğini gösterir, öyle ki üretim başat uğrak rolünü oynar. Saf gücün dolaysız ilişkileri her ne olursa olsun, şu olgu varolmaya devam eder: Bu ilişkileri temsil eden ya da onlara tabi olan insanlar, kendi yaşamlarını belirli koşullar altında yeniden-üretmek zorunda olan, buna uygun olarak belirli eğilimlere, becerilere, yeteneklere, vb. sahip olan ve ancak bu doğrultuda davranışta bulunabilen ve uyum sağlayabilen insanlardır. Bu yüzden, eğer iktisat-dışı güç ilişkilerinden kaynaklı olarak yeni bir nüfus dağılımı gerçekleşiyorsa, bu hiçbir zaman geçmişteki gelişmelerin iktisadi mirasından bağımsız değildir ve gelecekteki iktisadi ilişkilerin sağlam bir şekilde yerleşmesi de bu şekilde sınıflara ayrılmış insan grupları arasındaki etkileşimden zorunlu olarak doğar. Marx başat uğrağın bu tür ilişkiselliklerdeki işlevini üretim tarzına atfediyor olsa da bunu ekonomist bir pratikçilik ya da faydacılık anlamında anlamaktan kaçınmamız gerekir. Üretimin belirlediği davranış tarzı, Marx'ın Rusya'daki Moğol istilasının yıkıcılıkları konusundaki örneklerde gösterdiği gibi, yıkıcı bir karakter bile taşıyabilir. Ama bu davranış türü bile, üretim ilişkilerine, her şeyden önce geniş yerleşilmemiş yerleri gerektiren pastoralizme geri gönderir. Son olarak, Marx bu bağlamda kimi ilkel halkların yaşam tarzı olarak yağmacılıktan söz eder. “Ama yağmacılığın olanaklı olabilmesi için, yağmalanacak bir şeyin, dolayısıyla da üretimin olması gerekir.”⁴⁹

Öyleyse burada, başat uğrak olarak üretimin, son derece ilkel düzeylerde bile (Moğol hayvancılığı) salt biyolojik geçimin çok ötesine geçen ve belli bir sosyo-ekonomik karaktere sahip olması gereken insan yaşamının üretimi ve yeniden-üretimi olarak en geniş (ontolojik) anlamda anlaşıldığını görüyoruz. Marksçı anlamda bölüşümü üretimin bu genel formu belirler. Bu, daha tam olarak söylemek gerekirse, yetenekleri, gelenekleri, vb. belli üretim tarzlarını olanaklı kılan insanlarla ilgili bir sorundur; bu yetenekler, kendi paylarına, somut üretim tarzları temelinde ortaya çıkar. Bu iddia, insanın özsel gelişimini insanın üretme biçiminin belirlediği konusundaki genel Marksçı öğretiyeye geri götürür. En barbar ve en yabancılaşmış üretim tarzı bile

⁴⁹ A.g.e., s. 19. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 34.]

insanları belirli bir biçimde oluşturur, ne kadar ‘iktisat-dışı’ görünürse görünsünler insan grupları arasındaki ilişkiselliklerde nihai belirleyici rolünü oynar.

Eğer bölüşümün üretim tarafından belirlenmesi bu şekilde kendini üretimde oluşturup dönüştüren insanın önceliği noktasından ele alınırsa, o zaman bu ilişki dolaysızca açık görünür. Kafa karıştırıcı hale gelmesi ancak, geçmişte genellikle Marksizm içerisinde olduğu gibi –ki bugün de halen geçerlidir–, iktisadi ilişkiler insanlar arasındaki ilişkiler olarak kavranmayıp –örneğin, üretici güçleri özerk ve kendinde varolan bir şey olarak görülen bir teknolojiyle özdeşleştirilerek– fetişleştirildiği ve ‘şeyleştirildiği’ takdirde mümkündür. Böylece, örneğin gelişmekte olan ülkelerin mevcut sanayileşmesi gibi çözülmesi zor olan ve ancak üretim ve bölüşüm ilişkilerine dair bu fetişleşmeden-arındırılmış Marksçı kavrayış temelinde çözülebilecek problemler kompleksi ortaya çıkar. Genel olarak söylemek gerekirse, iktisadi olanın iktisat-dışı olanla ilişkisi ancak üretimin başat karakterinin bölüşümün oluşum ve dönüşümündeki konumu açık bir şekilde görünür hale getirildiği zaman doğru biçimde anlaşılabilir. Zira iktisadi hareketin iktisat-dışı olanda bile nihayetinde belirleyici olduğu konusundaki önceki iddiamız hiçbir şekilde bu farklılığın varolmayan olarak, salt görünüş olarak görülebileceği anlamına gelmez. İkel birikim konusundaki analizimizde, örneğin, kapitalizmin hakiki ve saf iktisadi yasalarının ancak bu ilkel birikim tamamlandığı zaman etkin olabileceğine işaret etmiştik, ki bu, toplumsal varlıkla ilgili olarak, bölüşüm ilişkilerinin bu önceki iktisat-dışı yeniden-karılması olmaksızın kapitalizmin yeni iktisadi sisteminin mümkün olamayacağı anlamına gelir. Fakat bu hiç de basitçe her türden fenomene uygulanabilen soyut ve genel bir gelişme yasası değildir.

Bir yandan, bölüşüm ilişkilerindeki böyle temel değişikliklerin bile, sözgelimi İngiltere’de makine sanayiinin doğuşu durumunda ya da onlarca yıldır ABD’de olduğu gibi, saf iktisadi sebeplerden ötürü gerçekleşebilecek olması mümkündür. Aynı gelişme farklı koşullarda oldukça farklı bir karaktere de bürünebilir; Lenin kapitalist çağın tarımsal gelişiminde Prusya ve Amerika tarzları arasında bir ayrım yap-

mıştı; birincisi toprak konusundaki feodal bölüşüm ilişkilerinin son derece yavaş bir şekilde yok edilmesini gerektiriyordu, tam tersi olan ikincisi ise feodalizmin radikal bir tasfiyesinin olmamasını.⁵⁰ Buna göre, bu dönüşümün değişik temposuna göre kapitalizmin gelişiminin son derece farklı yollardan ilerleyebileceği açıktır.

Öte yandan, doğrudan doğruya iktisat-dışı olan dönüşümler bile, son tahlilde, iktisadi açıdan belirlenir; feodal bölüşüm ilişkilerini ortadan kaldırmanın İngiliz formu doğrudan zora dayanan araçlarla başarılmıştı, fakat bunu belirleyen şey İngiltere'nin feodal tarımdan koyun-yetiştiriciliğine, tekstil sanayisi için hammaddelerin üretimine geçiş durumunda olmasıydı. Bu türden sayısız örnek vermek mümkündür. Gelgelelim buradaki mesele, olguları diyalektik açıdan ele almak, olguların iktisadi ve iktisat-dışı doğaları arasında yalın bir özdeşlik veya dışlayıcı bir karşıtlık kurmayıp tersine özdeşliğin ve özdeşsizliğin özdeşliğini görmek gerekliliğini hatırlatmaktan ibaret değildir; mesele daha ziyade bu durumda da Marksçı gerçeklik kavrayışını benimsemektir. Bütün fikirlerin başlangıç noktası toplumsal varlığın edimsel ifadeleridir. Görmüş olduğumuz gibi, yarım ağızlı ve eksik de olsa ontolojik bir '*intentio recta*' içerebilmesine rağmen herhangi bir türden empirizm anlamına gelmez bu; daha ziyade, her tek olgunun başka komplekslerle karşılıklı ilişki içinde duran ve içsel olarak olduğu kadar dışsal olarak da çeşitli yasalar tarafından belirlenen dinamik bir kompleksin parçası olarak kavranması gerekir. Marksçı toplumsal varlık ontolojisi (doğal olarak ilişkiler ve koşullar da dâhil olmak üzere) yasayla olgunun bu materyalist ve diyalektik (çelişkili) birliğine dayanır. Birincisi ikincisinde gerçekleşir; ve ikincisi de somut belirlenimini ve spesifikliğini birincisinin kesişen ilişkilerde ona nüfuz etme biçiminden edinir. İnsan yaşamının gerçek toplumsal üretiminin ve yeniden-üretimnin bu komplekslerdeki başat uğrağı oluşturma biçimini anlamaksızın, Marx'ın iktisadını anlamak imkânsızdır.

Bu tartışmayı sonlandırmak üzere, zor ile iktisat arasındaki oldukça popüler olan karşıtlığın aynı zamanda metafizik ve diyalektik-dışı

⁵⁰ Lenin, *Sämtliche Werke*, XII, Moskova, 1933, s. 333. ["1905-1907 İlk Rus Devrimi'nde Sosyal-Demokrasinin Tarım Programı", *Seçme Eserler: Cilt 3: 1905-1907 Devrimi*, çev. Saliha N. Kaya, İstanbul: İnter, 1994, s. 169.]

olduğuna da kısaca işaret etmek istiyorum. Zorun da içkin bir iktisadi kategori olabilmesi mümkündür. Emek-ranta ilişkin irdelemesinde Marx, sözgelimi, onun özü olan artı-değerin “ancak iktisadi baskıdan başka baskılarla... çekip alınabileceğine”⁵¹ işaret etmişti. Bu karşılıklı nüfuz etmenin izi insanlık tarihi boyunca sürülebilir. Temeli insanların geçimleri ve yeniden-üretimleri için gerekli olandan daha fazlasını üretme (yavaş yavaş kazanılan) yeteneğinde bulunan kölelikten işgününün kapitalizm altındaki belirlenişine dek zor, tüm sınıflı toplumların iktisadi gerçekliğinin ayrılmaz bir uğrağı olarak kalır. Ontolojik ve somut bir diyalektiğin burada da işbaşında olduğunu görüyoruz: Onların zorunlu olarak yasa benzeri iktisadi ilişkiler içerisine yerleşmiş olması, aralarındaki karşıtlığı silemez ve kendi payına bu özsel yasalılık da ilişkilerin zorunluluğunu ortadan kaldıramaz. Bir kez daha görüyoruz ki, varlığa dair doğru ontolojik kavrayış daima tekil öğelerin, süreçlerin ve komplekslerin temelde heterojen olduğundan yola çıkmalı ve onların her somut ve tarihsel toplumsal bütünlükteki çok yakın ve birbirine nüfuz eden ilişkiselliğinin zorunlu karakterini kavramalıdır. Ne zaman bu türden bir bağdan, heterojen ve karşıt komplekslerin bağından söz etsek, onun düşüncede kavranışının somutluğuna (varoluşunun somutluğunun yansıması olarak) dikkat çekmemiz ve tıpkı soyut bir ‘biricikliğe’ olduğu gibi soyut bir ‘yasalılığa’ karşı da uyarmamız gerekir. Şimdiye kadarki tartışmalarımızın düzeyinde, somutluk talebi gene soyut ve saf bir şekilde metodolojik bir postülat olarak kalmaya devam etmektedir ve henüz şeyin kendi somutluğuna ulaşmış değiliz. Bu soyutluk, Marx’ın toplumsal varlık ontolojisinin en önemli ve en genel karakteristiklerinin ayrıntılarına inmek amacıyla onun en belirleyici boyutlarından birine, bir bütün olarak, parçalarının toplamı içinde bu varlığın tarihselliğine, bu parçaların birbirlerine yönelik ilişkilerine ve bütünlükteki ve onu oluşturan komplekslerdeki değişikliklerin bir sonucu olarak dönüşmelerine şimdiye dek yeterince eğilmemiş olmamızdan kaynaklanıyor –şüphesiz bu ontolojik anlamı tamamen saf dışı bırakmış değildik, ki bu zaten imkânsızdır. Şimdi bu eksikliğin giderilmesi gerekiyor; aşağıdaki bölümün görevi budur.

⁵¹ *Kapital*, III/2, ss. 324 vd.; MEW 25, ss. 799 vd.

TARİHSELLİK VE TEORİK GENELLİK

Hem bütün açısından hem de ayrıntıları itibarıyla herhangi bir toplumsal varlığın tarihselliği şimdiye kadarki tüm ontolojik tartışmalarımızda varoluşsal bir belirlenim olarak örtük şekilde varsayıldı. Daha önce bu noktaya, örneğin genç Marx'ın evrensel tek tarih bilimi kavrayışını –onun hiçbir zaman terk etmediği bir kavrayış– ele alırken işaret etmiştik. Ancak toplumsal varlığın spesifik ontolojik problemlerini kavramak açısından, tarihsel olanın bu yarım ifade edilmiş edimselliğinin elverişli bir temel olmadığına inanıyoruz; daha ziyade, en azından, tarihselliğin doğası gereği onlarda yer aldığı en önemli kategorilerle ve kategorik ilişkilerle düşüncede karşılaşılmaması gerekir.

Tarih geri çevrilemez bir süreçtir ve dolayısıyla ontolojik tarih araştırmasına zamanın geri çevrilemez oluşuyla başlamak doğal gibi görünür. Burada hakiki bir ontolojik ilişkiyle karşı karşıya olduğumuz açıktır. Eğer zamanın bu karakteristiği her varoluş için aşılmaz bir temel olmasaydı, varlığın zorunlu tarihselliği probleminin ortaya çıkması bile mümkün olmazdı. Kuşkusuz, böylelikle inorganik varlığın birçok sürecinin geri çevrilebilir oluşu ortadan kaldırılmış olmuyor, ki bu zaten buradaki gerçek problemle dolaysız bir ilişki terimlerinde başa çıkmanın olanaksız olduğuna işaret eder. Zira kimi fiziksel süreçlerin geri çevrilemez oluşunu basitçe zamanın soyut geri çevrilemez oluşundan türetmek hiçbir şekilde mümkün değildir. Bu süreçler

gerçekten vardır, ama ancak somut maddi işleyiş ve ilişkiler açısından anlaşılabilirler; şüphesiz zaman içinde meydana gelirler, ama geri çevrilebilir süreçler de aynı yasalılıkla zaman içinde meydana gelirler. Herakleitos'un "aynı ırmağa hiçbir zaman iki defa girilemez" sözünde yatan derin kısmi hakikat bile maddenin asla kesintiye uğramayan hareketine, hareket ve maddenin aynı tözsellik ilişkisinin iki yanını ve iki uğrağını oluşturduğu yönündeki temel ontolojik olguya dayanır; bu hoş kısmi hakikatin diyalektik bir şekilde düzeltilmesi ancak (dinamik süreklilik formundaki) tözsellüğün kendisini temel ilke olarak görmekle mümkündür. Herakleitos'un kendisinin de bu ilişkiyi bizzat görmüş olması bu durumu hiçbir biçimde değiştirmez.

Burada 'töz' terimini işe dâhil etmemiz tesadüf değildir. Zira felsefede, ondokuzuncu yüzyılın başından itibaren, tözü dünya görüşünden tasfiye etme yönünde bir hareket olmuştur. Bu açıdan Hegel'i kastettiğimiz pek de söylenemez, çünkü onun tözü özneye dönüştürme eğilimi, bu girişimin kendisi de yeterince tartışmalı olsa da, nihayetinde töz kavramını felsefeden tasfiye etmeyi değil, tersine onu dinamik, tarihsel ve insan soyu öznesine bağlı olarak kavramayı amaçlamıştı. Gel gör ki, bu kavrayışın hiçbir yaygın ve kalıcı etkisi olmadı. Bununla birlikte, Yeni-Kantçılık ve pozitivistizmde, töz kavramının epistemolojik yönelimli feshi önerildi; Cassirer'in töz ve işlev kavramları arasında yaptığı karşıtlık burada hem pozitivistizmin hem de neo-pozitivistizmin programı olarak hizmet etti. Bu eğilimler en son bilginin kazanımlarına, özellikle de doğa bilimlerine dayanıyor gibi görünüyordu ve o nedenle de eski töz kavramlarına –kaba materyalizm, biyolojide dirimselcilik, vb.– yönelik eleştirilerinde doğru olan pek çok şeyi içeriyordu. Ne var ki meselenin özünü göz ardı ettiler. Değişim yoluyla kalıcılığın ontolojik ilkesi olarak töz, şüphe yok ki, oluşun tam karşıtı olma konusundaki eski anlamını yitirmiştir, ama kalıcılık kendini sürekli olarak sürdüren, kendini yenileyip gerçekliğin gerçek kompleksleri içinde geliştiren bir şey olarak kavrandığı ölçüde, kompleksin hareketinin içsel bir formu olarak süreklilik soyut ve durağan kalıcılığı oluş içerisindeki somut bir kalıcılığa çevirdiği ölçüde, töz yeni ve daha derin bir geçerlilik kazanmaktadır. Bu, inorganik türden kompleksler için bile geçerli olup, organizma ve toplumdaki yeniden-üreti-

min ilkesini oluşturur. Bilimin tüm yeni kazanımları, eski durağan töz kavramının bu dinamik töz kavramına, görünüş dünyasını tek bir töz uğruna aralarında büyük ölçüde farklılaşan dinamik komplekslerin tözselliğine indirgeyen bir kavrama dönüşmesine işaret etmekte olup, her türden yalın göreceliği, öznelciliği, vb. de çürütürler. Gelgelelim bunun şimdiki problemimiz açısından son derece önemli daha öte bir sonucu söz konusudur: Töz kavramı, Spinoza'da büyük ölçüde olduğu gibi, tarihselliğe karşı dışlayıcı bir antitez içinde durmaya son verir. Aksine, dinamik komplekslerin varoluşsal ilkesi olarak kalıcılıktaki süreklilik varlığın kendisinin bir ilkesi olarak tarihselliğe yönelik ontolojik eğilimleri kanıtlar.

Fakat tarihsel olanın spesifik somutluğunu belirlemede hareketin kalıcılığı henüz yeterli değildir. En genel biçimde ifade etmek gerekirse, tarihsel olan sadece genelde bir hareketi değil, ama ayrıca ve daima bir değişim doğrultusunu, spesifik komplekslerin hem kendilerinde hem de başka komplekslerle olan ilişkilerindeki niteliksel değişikliklerinde dışavurulan bir doğrultuyu da içerir. Burada, kökensel ve hakiki olarak ontolojik olanı genelde metafizik olarak tanımlanan eski ontolojinin ortaya attığı yanılgıdan ayırmak için birkaç söz etmek gerekiyor. Daha önce başka bağlamlarda, gelişmenin (daha yüksek bir aşamaya doğru gelişme de dâhil) etik, kültürel ya da estetik, vb. anlamda nasıl değerlendirildiğiyle hiçbir ilgisinin olmadığından söz etmiştik. Bu türden yargılar, ontolojik bir zorunlulukla, toplumsal varlık bağlamında ve sürecinde ortaya çıkarlar ve onların kesin ontolojik anlamını, yani değerlerin kendilerinin ontolojik nesnellliğini belirlemek özel ve önemli bir görevdir. (Gerçekten somut bir biçimde bununla ancak *Etik*'te ilgilenecek olsak da, bu bölümde de ele alacağız.) Bu yargıların –değerlerin kendilerini şimdilik dışarıda tutacak olursak–, her ne kadar onların toplumsal oluşumunu ve etkilerinin önemini kabul etsek de, burada tartışılmakta olan genel anlamdaki tarihsel olanın ontolojisiyle hiçbir ilgisi yoktur. Ayrıca doğrultuyu, tempoyu, vb. oldukça genelleşmiş bir anlamda, dolaysızlıktan kurtulmuş bir duruş noktasından kavramamız da gerekir. Milyonlarca yıl sürebilen astronomik gelişmenin ontolojik gelişme alanının dışında tutulması, sadece saatlik ya da dakikalık varolan yaşam formlarının gelişimini

gözden kaçırmakla aynı hataya düşmek olur. Gelgelelim bu ilkel, üstesinden kolayca gelinebilecek ve özünde antropomorfik türden bir hatadır. Gelişmeyi bilimsel olarak kavrama açısından çok daha tehlikeli olanı, gelişme kavramının ontolojik açıdan temelsiz bir biçimde genelleştirilip genişletilmesi ya da daraltılıp sınırlandırılmasıdır. ‘Ontolojik’ ifadesi burada özellikle vurgulanmalıdır. Zira gelişim olgularını bilimsel açıdan temellendirmek mümkün olmadan çok önce, gündelik yaşamın ‘*intentio recta*’sının bu olgulara hiç kuşku olmadan işaret edebildiği önemli durumlar söz konusudur; şüphesiz bu durumun en önemli örneği türün filogenetik gelişimidir ki, onu bilimsel olarak anlama girişiminde bulunmadan önce, hayvan veya bitki yetiştiricisinin pratiğinde uzun süredir bilinmektedir. Ama N. Hartmann’a yönelik eleştirimizde vurguladığımız gibi, bu ‘*intentio recta*’ya herhangi bir sağlam doğrultu atfedilemez. Onun dolaysız ama kuşkusuz bir zeminde sağlamca durabileceği, bilimsel bilgiden önce olabileceği ve bunu bazen ontolojik olarak düzeltebileceği doğrudur; ama tam da gündelik bir yönelim olduğu içindir ki ona sıklıkla ve zorunlu olarak gündelik önyargılar nüfuz eder ve onu çarpıtırlar. Tempo çok hızlı ya da çok yavaş olduğunda gelişmenin dolaysızlık standartları tarafından reddedilmesi de aynı sonucu verir. Bununla birlikte, daha da önemlisi, emek sürecinden yapılan güvenilmez genellemelerden kaynaklanan son derece değişik antropomorfik fikirlerin gelişmeyi gerçekte oluşturan şeyin ölçütü haline getirilmesidir. Bu bağlamda özellikle öne çıkan şey, ontolojik açıdan ele alındığında hiçbir biçimde teleolojik bir karaktere sahip olmayan hareket komplekslerine doğrudan ya da dolaylı olarak böyle bir karakterin atfedilmesidir. Kendiliğinden aşkın ve dinsel bir anlamla yüklü olan bu varolmayan ve salt varsayılan teleolojik koyutlamalar, böylece, bir gelişmenin mevcut olup olmadığını ve onun ontolojik doğasının ne olduğunu belirlemesi beklenen temel ilkeler haline getirilmektedir. Bu türden kavrayışların değişik sonuçlarıyla tartışmaya girmenin yeri burası değil. Kavrayışlarımızın sadece inorganik ve organik doğadaki değil aynı zamanda toplumdaki her genelleşmiş teleoloji formunu da reddettiğini ve bunun geçerlilik alanını insanın toplumsal davranışının tikel edimleriyle –ki, en önemli form ve modeli emektir– sınırladığını vurgulamak yeterli.

Ne var ki, emek olgusu ve bunun sonuçları tamamen spesifik bir yapı ortaya çıkarır. Zira her ne kadar teleolojik bir koyutlamanın tüm ürünleri nedensellik açısından ortaya çıkıp işgörseler de –öyle ki bunların teleolojik oluşumu sonuçlarında sona erdirilmiş görünür– gene de ancak toplumda mevcut olan bu karakteristiğe sahiplerdir –öyle ki insanları gerektirdikleri, özel olarak alternatifler ürettikleri ölçüde, sadece kendilerinin değil aynı zamanda onların sonuçlarının da alternatifler arasında bir seçim karakteri bulunur. Bu türden bir alternatifin tamamen gündelik, yüzeysel ve dolaysız sonuçlarının da oldukça önemsiz olabilmesi pek bir önem arz etmez: Gene de gerçek bir alternatiftir, çünkü bir değişim yaratmak üzere nesnesine tepki verme olasılığını içinde taşır. Hayvansal dünyada analogiler gibi görünen şeylerin –bir aslanın şu ya da bu antilobun peşinde koşması, vb.– ontolojik bakış açısıyla hiçbir ortaklığı bulunmaz; zira bu türden bir ‘seçim’ saf bir şekilde biyolojiktir ve herhangi türden bir içsel değişime sebep olmaz. Onun üretilmesini sağlayan süreçler, biyolojik varlık düzeyinde, saf bir şekilde gölge-fenomendir. Toplumsal alternatif ise yiyecek ve cinsellik durumunda olduğu gibi biyolojiye derinden bağlı olduğu zaman bile, sadece bu alanla sınırlı olmayıp, seçen özneye yukarıda sözü edilen bir değişim yaratma konusunda gerçek bir olanağı daima içinde taşır. Alternatif edimi doğal sınırı toplumsallık doğrultusunda geriye itme eğilimine de sahip olduğu ölçüde, şüphesiz burada da ontolojik anlamda bir gelişme süreci söz konusudur.

Şimdi toplumsal varlıktaki temel bir nesnel gelişme olgusuna ulaşmış olduk. Bu noktada da doğru sonuçlar çıkarmak için tekrar tekrar olguların kendisine, onların ilişki ve yapılarına dönüp bakmak gerekiyor. Keşfedilmiş olan tekil kümelenmeleri farklı bir düzenlemeyle başka kümelenmelerin şeması olarak, eleştirel olmadan almamak gerekir. Gereken şey, her şeyden önce, alternatifin toplumsal pratikteki kaçınılmazlığını iradi ya da öznel anlamda sunmaktan kaçınmaktır. Gereken yönelimi göstermenin en iyi yolu, Marksizm için son derece merkezî olan değer kategorisinin kısa bir analizi gibi görünüyor. Kullanım-değeriyle değişim-değerinin birliği olarak değer, toplumsal açıdan gerekli emeğin saptanmasını varsaydığını daha önce görmüştük. İnsanın iktisadi gelişiminin incelenişi de toplumsallığın gelişme-

sine, doğal sınırın geriye itilmesine paralel olarak, yaratılan değerlerin niceliği giderek yükselen bir tempoda devamlı artarken, onların üretimi için toplumsal açıdan gerekli olan emeğin de aynı şekilde devamlı azaldığını çok açık bir biçimde gösterir. Bu, iktisadi açıdan ifade etmek gerekirse, değerler toplamı artarken tekil ürünün değerinin devamlı düştüğü anlamına gelir. Bu da üretimin artan toplumsallığının sadece ürünlerdeki bir artışla değil, aynı zamanda onların üretimi için toplumsal açıdan gerekli olan emekte de bir azalmayla ifade edildiği bir gelişim doğrultusu sunar.¹ Hiç şüphe yok ki bu, ontolojik nesnelliği insanların son derece değişik duruş noktalarından ve son derece değişik güdülerden hareketle onun hakkında oluşturduğu yargılardan olduğu kadar onu fiilî olarak meydana getiren bireylerin edimlerinden de bağımsız olmaya devam eden toplumsal varlığın içerisindeki nesnel ve zorunlu bir gelişmedir. Böylece toplumsal varlığın içsel gelişim eğilimi gibi nesnel bir ontolojik olguyla karşılaşırız.

Bu türden bir gelişmenin nesnelliğini, onun insanların oluşturdukları değer yargılarından tamamen bağımsız olduğunu saptamanın mümkün olması, iktisadi değer ve bunun gelişme eğilimlerinin önemli bir ontolojik karakteristiğidir. Ontolojik fenomenin kendisini resmetmek için hiç de yeterli olmamasına karşın –ya da daha ziyade bundan dolayı– bu nesnelliği vurgulamak gerekir. Onun –hemen hemen bütün dillerde– ‘değer’ olarak betimlenmesi hiç de tesadüf değildir. Burada ‘değer’ terimiyle betimlenen, bilinçten bağımsız toplumsal açıdan gerçek ve nesnel ilişki, nesnelliğine halel gelmeksizin, değerler olarak göndermede bulunduğumuz tüm toplumsal ilişkilerin ve dolayısıyla da değer yargıları dediğimiz bütün toplumsal davranış biçimlerinin de nihai ontolojik temelidir –doğal olarak sadece nihai temel. Toplumsal açıdan nesnel varoluş ile nesnel açıdan kurulmuş olan değer ilişkisinin bu diyalektik birliğinin kökeni, her ne kadar içinde cisimleştikleri tekil insan edimlerinin niyetlerinden bağımsız olarak kendilerini sürdürüp işgörseler de tüm bu nesnel ilişkilerin, süreçlerin, vb. gene de

¹ İnsan kültürünün bütünü açısından oldukça belirleyici olan boş zaman gibi bir kategorinin bu gelişme eğilimiyle çok yakından ilişkili olduğu açıktır. Bununla ancak ikinci kısımda uğraşabileceğiz. [Lukács bu konuyu *Ontoloji*’nin ikinci bölümünün “Yeniden Üretim” başlığını taşıyan kısmında incelemiştir; bu bölüm bu çeviride yer almamaktadır –*Yayına hazırlayanın notu.*]

ancak bu niyetlerin gerçekleşmesi olarak ortaya çıktıkları ve ancak daha öte bireysel insan edimleri üzerinde tepkide bulunarak daha öte gelişebildikleri olgusunda yatar. Eğer toplumsal varlığın özgünlüğünün anlaşılması gerekiyorsa, bu ikiliği anlamak ve sürdürmek gerekir: Özel örüntü ve süreçlerin, doğrudan onları meydana getiren ve sürekli kılan bireysel edimlere eşzamanlı olarak hem bağımlı olması hem de bu edimlerden bağımsız olması. Toplumsal varlık konusundaki çoğu yanlış anlama, büyük ölçüde, her iki bileşen de ancak karşılıklı etkileşimlerinde gerçek olduğu halde, ikisinden birinin abartılıp tek ya da mutlak olarak başat hale getirilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Marx “İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama nasıl istiyorlarsa öyle değil; kendilerinin bizzat seçtikleri koşullar altında değil, doğrudan karşılaşılan, verili olan ve geçmişten gelen koşullar altında yaparlar”² diyor. Marx’ın bu pasajda özellikle ilgilendiği şey geleneğin etkisidir. Bununla birlikte, ‘koşullar’ kavramının felsefi açıdan oldukça genel anlamda alındığı açıktır. Zira somut olmayan hiçbir alternatif bulunmaz; *hic et nunc*’larından* (bu ifadenin genel anlamında) asla ayrılamazlar. Fakat tam da bireysel insan ile onun eyleminin toplumsal koşulları arasındaki ayrılmaz işbirliğinden kaynaklanan bu somutluk nedeniyledir ki, her bir tikel alternatifin edimi, –bilinçli niyetlerden tamamen bağımsız olarak– başlangıçtaki edime daha öte sonuçlar katan ve benzer şekilde yapılandırılmış yeni alternatifler, düzenliliği zorunlu olarak alternatiflerin kendi niyetlerinin ötesine geçen nedensel zincirler ortaya çıkaran bir dizi genel toplumsal belirlenim kazanır. Toplumsal varlığın nesnel düzenliliği, o nedenle, alternatiflere açık bir karakter taşıyan bireysel edimlere ayrılmazcasına bağlıdır, ama aynı zamanda bundan bağımsız olan bir toplumsal sıklığa da sahiptir.

Gelgelelim bu bağımsızlık gene diyalektik bir bağımsızlıktır. İfade-sini önemli ölçüde öz ve görünüş diyalektiğinde bulur (bu bağlamda, materyalist diyalektiğin, görünüşü varlığın bir antitezi olarak değil de varolan bir şey olarak gördüğünü doğal olarak akılda tutmak gerekir).

² Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Viyana-Berlin, 1927, s. 21; MEW 8, s. 115. [T: *Louis Bonaparte*’ın 18 Brumaire’i, çev. Erkin Özalp, İstanbul: Yazılama, 2009, s. 15.]

* burada ve şimdi, –Ed. notu.

Toplumsal öz tam da ancak nihai olarak bireyleşmiş insan aracılığıyla görünüşünü açığa çıkarabildiği için, alternatifin öznesi olan birey ile toplumsal açıdan yasa benzeri olan genel arasındaki diyalektik karşılıklılık daha çok-yönlü ve çeşitli bir dizi fenomen yaratır. (Bu kümelmeden doğan spesifik problemler farklı ilişkileri ayrı ayrı inceleyeceğimiz ikinci kısımda ayrıntılı bir biçimde tartışılacaktır.) Burada gene de kısaca işaret etmemiz gereken şey, toplumsal varlığın bu öz ve görünüş ilişkisi karakteristiği üzerinde belirleyici etkileri olan daha öte bir yapısal problemidir: Bütün ve parça arasındaki refleksiyon belirlenimi. Genel ontolojik durum inorganik ve organik alan arasında bu bakımdan niteliksel bir değişim geçirir; hayvanların organlarını parçalar olarak kavramak gerekip gerekmediği sorulabilir ve ben bu sorunun belli bir temelden yoksun olmadığına inanıyorum. Bu parçalar, şüphe-siz, bir spesifikleşme ve farklılaşmaya, en azından inorganik dünyada mümkün olmayan belli bir görelî bağımsızlığı olan kendilerine ait bir yaşama sahiptir. Ama ancak tüm organizmadaki işlevlerinde ve bu işlevin bir sonucu olarak varolup görelî bağımsızlıklarını yeniden-üretibildiklerinden, ontolojik açıdan daha gelişmiş bir aşamada gene de parçanın bütünle olan refleksiyon ilişkisini ifade ederler. Toplumsal yaşamdaysa bu durum daha öte bir gelişme gösterir. Biyolojik varoluştaki –en azından dolaysız formunda– bütün, kendini-yeniden-üreten organizma, burada toplumsal dünyanın bir parçası olur. Bağımsızlıktaki artış ortadadır, çünkü her insan zorunlu olarak biyolojik anlamda bir bütündür. Gelgelelim ontolojik problem, tam da bu bağımsızlığın toplumsal anlamda parçalı karakterin taşıyıcısı olmasıdır. Organ nasıl ki biyolojik bütünlükten ayrılamıyorsa, insan bireyi de insan olduğu ve sadece biyolojik bir yaşam-formu olmadığı –ki, gerçeklikte durum hiçbir zaman böyle değildir– ölçüde, son tahlilde (başka sebeplerden ötürü ve dolayısıyla da farklı bir tarzda olsa da) kendi somut toplumsal bütünlüğünden ayrılamaz. Farklılık, organın varoluşu ait olduğu organizmaya ayrılmazcasına bağlyken, insanla toplum arasındaki bu çözülmöz bağın yalnızca genel olarak toplumun bir işlevi olması ve temel somut çeşitliliklere izin vermesidir; bu ne denli fazla olursa, toplumsallık da o denli gelişir. Burada da doğal sınır geri çekilir; zira toplumdan dışlanmak ilkel insan için ölüm cezası demektir. İnsan yaşamının artan

toplumsallığı ise çoğu bireyde, toplumdan genel bir bağımsızlık, yalıtık bir atom gibi bir varoluş türü yanılsaması uyandırır. Genç Marx radikal Genç Hegelcilerle ilgili olarak daha önce bu kavrayışa karşı çıkmıştı.³ Başka pasajlarda da gene daha gelişmiş toplumsallığın spesifik düzenliliğinin güçlenmesi ve doğal sınırın geri çekilmesi terimlerinde açıklanan tabaka ve kast, vb. durumuna karşıt olarak bu bağımsızlık yanılsamalarını, kapitalist toplumdaki “bireyin yaşam koşullarının ilenksel doğası” terimlerinde açıklar.⁴

Bu noktada zorunlu olan bu arasöz, toplumsal açıdan gerekli emekteki değişikliklerle ilgili olarak, değer problemini daha iyi bir şekilde anlamamızı sağlar. Genel değer yasasında meta üretimi için toplumsal açıdan gerekli emek-zamanının niceliksel azalışı olarak ifade edilen şey, bütünsel bir ilişkinin sadece bir yanındır, diğer yanı ise bireysel bir varlık olarak insanın yeteneklerinin gelişimidir. *Grundrisse*’de Marx bu ikili bağlaşıklığı şu şekilde geliştirir:

O [yani zenginliğin temsil ettiği değer: G.L.] ister bir nesne olsun ister birey için dışsal ve rastlantısal olan nesne aracılığıyla dolaylı kılınmış bir ilişki olsun, tüm formlarda bir şey biçiminde görünür... Ama zenginlik gerçekte, sınırlı burjuva formu sıyrılıp atıldığında, evrensel değişim yoluyla yaratılan bireysel gereksinimlerin, yeteneklerin, hazların, üretici güçlerin, vb. evrenselliğinden başka nedir ki? İnsanın doğa –hem doğa denen şeyin hem de insanlığın kendi doğasının– güçleri karşısındaki üstünlüğünün tam gelişiminden başka; bu gelişimin bütünlüğünü, eşdeyişle tüm insansal güçlerin gelişimini *önceden belirlenmiş* bir denektaşıyla ölçülemeyen kendinde bir erek haline getiren önceki tarihsel gelişmeden başka hiçbir önvarsayımı olmayan insanın yaratıcı potansiyellerinin mutlak biçimde geliştirilmesinden başka; onun kendini bir spesifiklik içinde yeniden üretmeyip bütünlüğünü üretmesinden başka; olmuş olduğu şey olarak kalmamaya çabalayarak mutlak oluş hareketi içinde olmasından başka nedir ki?⁵

Burada ilgilenmekte olduğumuz şeyin esas olarak nesnel bir gelişme olduğu açıktır, ama burada ortaya çıkan ve gelişen olgunun, insa-

³ MEGA I.3, s. 296; MEW 2, ss. 127 vd. [T: *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, s. 184 vd.]

⁴ A.g.e., 5, s. 65 vd.; MEW 3, s. 76. [T: *Alman İdeolojisi*, ss. 76-77]

⁵ *Grundrisse*, s. 387. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 361.]

nın yetenek ve gereksinimlerinin açınması olgusunun tüm değerini ve onun nesnelliğinin nesnel temelini oluşturduğu da aynı şekilde açıktır. Değerden ancak toplumsal varlık bağlamında söz etmek olanaklıdır; inorganik ve organik varlıktaki gelişme her ne kadar daha gelişmiş formlar üretse de gelişmiş formu değer olarak betimlemek salt laftan öteye geçmeyecektir. Ontolojik olarak asli formu içindeki toplumsal varlığın gelişimi ekonomi (emek) alanında insanın yeteneklerinin daha üst bir gelişimini ürettiği ölçüdedir ki, insan soyunun kendi-etkinliğinin ürünü olarak bunun sonucunda ortaya çıkan şey, nesnel varoluşuna bağlı olan ve ondan ayrılamayan bir değer karakterine sahiptir.

Herhangi bir değer nihai ontolojik temeli açısından araştırıldığında, o zaman şaşmaz bir biçimde, ona hükmeden yönelim olarak, onun uygun nesnesi olarak ve bizzat insan etkinliğinin kendisinin ürünü olarak insan yeteneklerinin gelişimiyle karşılaşırız. Eğer emeğe ve onun insan varoluşu açısından (doğrudan ya da dolaylı) sonuçlarına başka etkinlik formları karşısında bu açıdan bir öncelik atfediyorsak, o zaman bu saf bir şekilde ontolojik anlamdadır. Diğer bir deyişle, emek özellikle de genetik bakış açısından, yeteneklerinin kapsamı açısından –ki, bunlar arasında kendine-egemen olma asla unutulmaması gereken bir şeydir– insanın insanlaşmasının başlangıç noktasıdır. Emek ayrıca oldukça uzun bir süredir bu gelişmenin tek alanıdır ve çeşitli değerlere bağlı olan insan etkinliğinin tüm diğer formlarının bağımsız bir formda ortaya çıkabilmesi ancak emeğin kendisi hâlihazırda görece yüksek bir düzeye ulaşmış olduğu zaman mümkündür. Bunların sonraki bir aşamada emeğe ne kadar bağlı kaldığını burada araştıramayız; burada söz konusu olan şey, hep tekrar etmemiz gerektiği gibi, herhangi bir değerler hiyerarşisiyle ilişkisi olmayan bu ontolojik öncelikten ibarettir. Açık bir şekilde, tüm değerler, doğrudan ya da dolaylı olarak, insansal terimlerde emek içinde ve emek yoluyla ortaya çıkan ve tam da insansal olanın alanını oluşturan şeye dayanır.

Problemimiz bu ontolojik ilişkinin saptanmasıyla henüz sona ermiş olmuyor. Son arasözde açık bir biçimde toplumsal anlamda görünüş ve öz ilişkisiyle uğraşmış olmamız tesadüf değildir. Bu ilişki kendisini oldukça paradoksal ve çelişkili biçimlerde göstermemiş olsaydı, değer

problemi çok daha basit olurdu; bu, bizim burada toplumsal varlık içerisindeki merkezî, son derece tipik ve karakteristik bir ilişkiyle uğraştığımızı gösterir. Marx yukarıda aktardığımız pasajın hemen devamında bu kompleksin kapitalizmde büründüğü biçimi betimler:

Burjuva iktisatta –ve onun karşılık geldiği üretim evresinde– insansal içeriğin bu tam gelişimi tam bir içeriksizleşme olarak, bu evrensel nesnelleşme bütünsel yabancılaşma olarak, tüm sınırlı, tek-yanlı amaçların yerle bir edilmesi de kendinde-erek olan insanın bütünüyle dışsal bir ereğe kurban edilmesi olarak görünür.⁶

Eğer bu öz ve görünüş ilişkisi, bir yandan değer ve zenginlikle, diğer yandan da insanın yeteneklerinin gelişimiyle ilişkisi içinde (gördüğümüz gibi, her ikisi de ayrılmazcasına birleşmiş tek bir kompleks oluşturur) doğru bir biçimde anlaşılacaksa, o zaman görünüşün, aynen öz gibi sadece toplumsal açıdan varolan bir şey olmadığı, ama ikisinin de aynı toplumsal gereklilikler tarafından üretildiği, onların bu toplumsal ve tarihsel kompleksin çözülmez bileşenleri olduğu olgusundan hareket etmek gerekir.

Bu birlik içerisinde ise bu ikisi arasındaki son derece önemli varoluşsal ayrımlar ortaya çıkmaktadır ve bunlar da çelişkilere gelişebilirler. Değer yasasının kendisinde, bireysel edimlerden sentezlenmiş olan, toplumsal gelişmenin tarzını, doğrultusunu ve temposunu, vb. belirleyen bir genellik tahakkümü ile karşılaşırız. Birey buna ancak yenilgi pahasına başkaldırabilir ve bu türden bir başkaldırı bile oldukça kolay bir şekilde grotesk ve donkişotça bir karikatüre dönüşebilir. Bu elbette kendileri de sayısız bireysel edimin sentezleri olan devrimci dönüşümleri dışarıda bırakmaz; gelgelelim bunlar bütünden ileri gelir ve bütüne tepki verirler. Devrimler kuşkusuz sadece kitlelerin eylemlerini değil, aynı zamanda nesnel gelişme eğilimleri içerisindeki tartışmalı bir içsel durumu da önvarsayan sınır durumlarıdır. Bununla birlikte, tam da bu nesnel alanın duruş noktasından, bu niteliksel yapı ve hareket değişikliklerinin kitlesel ölçeklere varabilecek bir direniş neden olabileceği önemli durumlar da vardır. İçsel doğası mutlak artı-değerden çok daha saf bir şekilde toplumsal olan ve işçi sınıfının direnişinin bir sonucu olarak, yani basitçe kapitalist ekonominin içsel

⁶ *A.g.e.*

itici gücünün içsel diyalektiği yoluyla değil sınıf mücadelesinin bir sonucu olarak gelişmiş olan görelî artı-değerden söz etmemiz yeterli. Burada, azami ve asgari emek-zamanının 'saf bir şekilde iktisadi açıdan' belirlenmediği, ama belirli bir zamandaki somut durumun belirlenmesine mücadele ve zorun dâhil olduğu konusundaki, daha önce vurgulamış olduğumuz ontolojik toplumsal varlık olgusu daha üst bir formda ifade edilmektedir.

Burada betimlenen görünüş dünyası, bireylerin kişisel yaşamına çok daha doğrudan ve daha eşitsiz biçimde müdahale eder; insanın yeteneklerinin genel gelişimi çoğunlukla bireylerin gerisinde, toplumsal anlamda bilincinde olmaksızın ilerledikçe, içeriksizleşme, yabancılaşma, vb. böylece pek çok biçimde bireysel kararları, edimleri, vb. daha yakından etkiler. Daha sonra tartışacağımız bu birleşik ve bölünmüş süreç konusunda burada daha öte ayrıntıya girmeden, bireysel eylem açısından görünüş alanının öz alanından çok daha büyük bir nesnel uzam sunduğu, belli bir anlamda sonuçları itibariyle ondan daha az nüfuz edilmez ve daha az zorlayıcı olduğu saptanabilir. Görünüş alanının bu görece esnek karakteri, toplumsal ve tarihsel olaylar bütününe kendi yöntemleriyle –elbette bazen geniş-erimli, karmaşık ve girift dolayımardan geçerek– tepki verebilen konumlar, davranış biçimleri, vb. geliştirme olasılıklarına kapı aralar.

Bu sorunla da ayrıntılı olarak ancak daha somut bir düzeyde uğraşılabilir. Bilgide benimsenen ve doğrudan davranışa geçen bu konumların bazı örneklerine burada ancak kısaca işaret edebiliriz; bu bağlamda, farklılaşma her ne kadar belli bir tipolojiyi gösterse de, söz konusu iktisadi oluşumun yapı ve eğilimlerine göre bunun tarihsel gelişimin farklı evrelerinde oldukça farklı bir karakteri olabileceği vurgulanmalıdır. Marx'ın yukarıda aktardığımız birbirini tamamlayan iki pasajı takip eden kapanış sözleri, öz ve görünüşün birliği içindeki tüm sürecin yargılanması ve değerlendirilmesiyle ilgilidir. O, burada da tüm sürecin ontolojik önceliğini vurgulamaktadır; Marx, ister iktisadi açıdan olsun ister bir tarih-felsefesi anlamında olsun, gelişmemiş bir geçmişi nesnel açıdan daha yüksek gelişmelerin karşısına çıkaran bu gelişmemiş geçmişin romantik yüceltilişine teorik olarak her zaman

karşı çıkmıştı. Ama bunun oldukça belirleyici bir durum olduğu buradan bile, daha önce bahsettiğimiz çelişkiye gönderme yapmaktan geri durmaz:

Bu nedenledir ki, antik dönemin çocuksu dünyası bir yandan daha yüce görünür. Diğer yandansa, kapalı şekillerin, formların ve belli sınırların arandığı tüm meselelerde gerçekten de daha yücedir. Sınırlı bir duruş noktasına doyum sağlar; modern dünya ise hiçbir doyum sağlamaz ya da kendisinde doyum buluyor gibi görüldüğü yerde kabadır.⁷

Kapitalizm içerisindeki bir doyum için kullanılan ‘kaba’ betimlemesi, Marx’ın, tüm süreç içindeki nesnel ilkelerin toplumsal ve tarihsel ontolojik önceliğini her zaman için merkezi önemde görürken, bütünü bu yadsınamaz ilerleyişinin görünüş tarzının onunla aynen nesnel olarak kurulan başka yargılara ve davranışlara sebep olabilen tam bir karşıtlık ilişkisi içinde –farklı bir düzeyde olsa da aynen nesnel olarak– durabileceğini unutmadığını gösterir. Marx’ın ilkel birikim sunuşuna dair tartışmamıza dikkat eden herkes bu antitezin adımlarını takip edebilecektir.

Engels bu ontolojik konuma sonradan *Felsefenin Sefaleti*’ne yazdığı Giriş’te açık bir formülasyon sundu. Ricardo’nun artı-değer teorisinden doğrudan sosyalist sonuçlar çıkaran onun radikal ardıllarından söz eden Engels, haklı olarak bu sonuçların “biçimsel olarak... iktisadi açıdan doğru olmadığını” belirtir; Ricardocu sosyalistlerin ahlakçı argümanları ile Marx’ın iktisadi argümanları arasındaki karşıtlığı vurgular. Ahlak probleminin, diyor Engels, “iktisatla doğrudan doğruya hiçbir ilgisi yoktur.” Bununla birlikte, eleştirisinin sonunda şunu da yazar: “Ama biçimsel olarak iktisadi açıdan doğru olmayan şey, dünya tarihinin bakış açısından gene de doğru olabilir.” Ve iktisadi yapıların ve eğilimlerin genel ahlaksal kınanışının, onların iktisadi anlamda da dayanaksız olduklarına işaret edebileceği olgusuna değinir. “Bu nedenle, tamamen doğru bir iktisadi içerik, biçimsel iktisadi doğru-olmayışın ardına gizlenebilir.”⁸ Engels ilkel komünizmin

⁷ *A.g.e.*, s. 387 vd.

⁸ Engels, “Vorwort zu ‘Elend der Philosophie’”, Stuttgart basımı içinde, 1919, IX vd.; MEW 21, s. 178. [T: “Birinci Almanca Baskıya Önsöz”, *Felsefenin Sefaleti*, s. 13.]

çözülüşünü de oldukça benzer terimlerde tartışır. Burada da en başta bu gelişmenin zorunluluğunun ve ilericiiliğinin, toplumsal varlığın ontolojisinin duruş noktasından, asli uğrak olduğunun altını çizer, ama iktisadi özün bu ilerleyişinin “ta baştan itibaren bir alçalma olarak, eski kibar toplumun yalın ahlaksal büyüklüğünden bir düşüş olarak göründüğünü” de hemen ekler.

Yeni, uygarlaşmış, sınıflı toplumu en bayağı çıkarlar –adi açgözlülük, yabancı istahlar, alçakça pintilik, ortak zenginliğin bencilce yağma edilmesi– başlatır. Eski sınıfsız kabile toplumu en aşağılık araçlar –hırsızlık, zor, dolandırıcılık, hainlik– yoluyla zayıflatılıp alaşağı edilir.⁹

Ve bunun sadece ahlakçı bir değer yargısı olmakla kalmayıp, aynı zamanda tıpkı daha önce bahsedilen durumlarda olduğu gibi kendileri de toplumsal bir güce ulaşabilen bir tepkiler meselesi olduğunu tarih bizzat gösterir. Silinip çıkarılamayacak ‘altın çağ’ mitini ele alıp, onun Rousseau’ya ve Rousseau’nun radikal Jakobenler üzerindeki etkisine dek uzanan birçok heretik hareket üzerindeki etkisinin izini sürdüğümüzde, gene benzer bir şeyle karşılaşırız. Bu tarihsel zorunluluk toplumsal oluşumlardaki saf bir şekilde nesnel değişiklikte bile doğrulanır. İlkel komünizmin çözülüşü kendini ilkin kölelik formunda, sonra da feodalizm ve kapitalizmde iktisadi ve toplumsal ilerlemenin ilkesi olarak gösterirken, orijinal toplulukların ‘Asyatik üretim ilişkileri’ içinde korunması bir durgunluk ilkesi haline gelir; onun görünüş dünyasının hiçbir biçimde Avrupa’da ortaya çıkan çizgiden daha az ayıplanabilir ve tiksindirici olmadığını bu arada belirtmek gerek. Örnekleri sınırsızca çoğaltmak mümkündür; fakat bu lüzumsuz olacaktır, çünkü umut ediyoruz ki, nesnel gelişmeyle bu nesnel gelişmeden zorunlu olarak doğan değerler karşıt formları arasındaki bu çelişkili ilişkinin en önemli formları zaten yeterince örneklenmiş oldu. Bu problemi daha öte ancak Marx için son derece önemli olan ve toplumun ontolojik tarihselliğine dair çözümlememizde tartışacağımız eşitsiz gelişme sorunundan söz etmeye başladığımızda tartışabiliriz.

⁹ Engels, *Ursprung der Familie* vd., Moskova-Leningrad 1934, ss. 86 vd.; MEW 21, s. 97. [T: Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1987, s. 102.]

Burada tartışılmış olan her şey, Marksizm için merkezî önemde olan bu sorunlar kompleksinin sadece bir bölümünü oluşturmaktadır.

Giriş niteliğinde ve eksik karakterde olsa da önceki değerlendirmeler en azından oldukça önemli ve temel olgulara işaret etmektedir: Gelişme, ilerleme, vb. gibi ilişki formlarını komplekslerin kendi öğeleri üzerindeki ontolojik önceliğiyle ilişkilendirme biçimi. Tarihin ancak bir kompleks karakteri olabilir, çünkü onu oluşturan yapı, yapısal değişim, doğrultu, vb. gibi somut bileşenler ancak bu kompleksler içerisinde olanaklıdır. Atom temel ve bölünmez bir varlık olarak kavrandığı sürece, yalnızca atomun kendisi değil, böyle varlıkların karşılıklı etkileşimi de nihayetinde tarih-dışı kalmak zorundadır; modern fizik atomun dinamik bir kompleks olduğunu ancak keşfettikten sonradır ki, onun içerisindeki hakiki süreçlerden söz etmek mümkün olmuştur. İnorganik dünyaya dair bütün bilgi konusunda da durum aynıdır; Kant ve Laplace'ın teorileriyle birlikte bir tür astronomi tarihi ortaya çıktığında, bu bilgi –metodolojik açıdan ne kadar bilinçli olduğunun bir önemi yok– hareketleri, değişimleri, vb. ‘öğeler’in varlığı ve oluşuyla belirlenen güneş sistemini ve onun bileşenlerini bir kompleks olarak kavramanın önkoşulunu oluşturmaya başladı –tersi değil; aynı şekilde, jeoloji dediğimiz bilgiye varoluşsal bir temel verebilmek için de yeryüzünü bir kompleks olarak anlamak gerekir. Organik varlıkta durum daha da açıktır; kendisi de bir kompleks olduğu için hücre, inorganik dünyada atomun oynadığı aynı metodolojik rolü hiçbir zaman oynayamaz. Herhangi bir organik varlığın doğum ve ölümü zaten küçük ölçekteki bir tarihsel süreci zorunlu olarak temsil eder ve türün filogenetik gelişimi, Lamarck ve Darwin’den bu yana, büyük ölçekte bir tarihsel gelişme olarak görünmeye başlamıştır. Kendiliğinden açıktır ki, özellikle toplumsal kategoriler salt organik ve doğal kategorilere karşı giderek daha baskın olmaya başladığı ölçüde, toplumsal varlık düzeyinde tarih daha yüksek bir form içinde gelişmek zorundadır. Sözgelimi, hücrelerin bölünmesinden daha yüksek türdeki hayvanların cinsel yaşamına dek türün yeniden-üretilişini bir tarih olarak kavramak tamamen mümkündür, ama evlilikle, erotizmle, vb. birlikte toplumsal karakteristikler kompleksinin sonucu olarak insanın cinsellik tarihinin zenginlik, farklılaşma, derecelenme, niteliksel açıdan

yeni fenomenlerin oluşması gibi karşılaştırılmaz bir ilave edindiği ilk bakışta açıktır.

Bu yeni varlık tarzının ontolojik özgünlüğü bu şekilde ifade bulur. Kompleks, tarihselliğin genel temeli olarak kalmaya devam eder, ama kompleksin özellikleri radikal bir dönüşüm geçirir. İlk olarak, doğal sınırın geri çekilişinin doğrudan bir sonucu olarak komplekslerin sınırı içindeki değişkenliği hatırlamamız gerekir. İnorganik ve organik doğa arasında komplekslerin kararlılığındaki farklılık ne kadar önemli olursa olsun, her ikisi de kesin olarak doğal açıdan verili olma konusundaki belirleyici ortak özelliğe sahiptir, eşdeyişle her bir kompleks ancak doğal açıdan verili formunu muhafaza ettiği sürece tarihsel gelişimiyle birlikte varolur ve dinamikliği de ancak bu verlilik içerisinde olanaklıdır; daha yüksek türdeki organizmaların doğum ve ölümü değişim konusundaki bu sınırlılıkları açık bir biçimde ifade eder. Toplumsal yaşamın kompleksleriyse, doğallıklarının üstesinden gelir gelmez, kuşkusuz kendisini yeniden-üretiyor olsa da gene de giderek başlangıçtaki verili koşulların basit yeniden-üretimini ötesine geçen bir varlığa sahiptir; genişletilmiş ölçekte yeniden-üretim üretim ilişkileri içinde toplumsal sınırları şüphesiz olabilir, ama bu, organik olanda yaşlılık ve ölümün temsil ettiği duraklama, gerileme ve sona ermeden niteliksel açıdan farklıdır. İki ya da daha fazla kabile birleşebilir, bir kabile bölünebilir, vb. ve yeni ortaya çıkan kompleksler kendilerini yine tam değeriyle birlikte yeniden-üretebilirler. Hiç şüphe yok ki, kabileler ve uluslar yok olabilirler; ama bu sürecin organik yaşamdaki ölümle hiçbir ortaklığı yoktur; tamamen ortadan kalkma bile toplumsal bir edimdir. Yeni kompleksler, bununla birlikte, olağan durumda, yeni yapıları ve bu yapının dinamik olanakları temelinde, yeniden-üretim yeni ve değişikliğe uğramış süreçlerini daha öte geliştiren bölünmelerden, birleşmelerden, boyun eğdirmelerden, vb. doğarlar.

Daha önce işaret etmiş olduğumuz bu tamamen yeni durumun önemli bir ön şartı, insanın ancak toplum içinde varolabilmesine karşın, bunun (varlığın gelişimi açısından) insanın doğal olarak doğum yoluyla ait olduğu toplum olmak zorunda olmamasıdır. Her insan, do-

ğası gereği, kuşkusuz biyolojik bir komplekstir ve böyle olarak da organik varlığın tüm belirliliklerini (doğum, büyüme, yaşlanma, ölüm) paylaşır. Ama bu organik varlığın aşılmaz karakterine karşın, insanın biyolojik varlığı bile baskın bir şekilde ve artan ölçüde toplumsal açıdan belirlenmiş bir karaktere sahiptir. Modern biyologlar insan ile hayvan arasındaki farklılığı tanımlarken, örneğin Portmann'ın yaptığı gibi, çocuğun yavaş gelişimine, uzun çaresizlik dönemine ve yavru hayvanların doğumdan hemen sonra sahip olduğu spesifik bağımsızlık türüne yetenekli olmamasına işaret ediyorlarsa, o zaman bu türden özellikleri insanın biyolojik karakteristikleri olarak sunuyorlar demektir. Bu ilk bakışta oldukça aydınlatıcı gibi gelebilir. Ama insanın bu biyolojik özelliklerinin nihayetinde toplumun ürünleri olduğunu eklemek gerekir. İnsanın ondan geliştiği hayvan türü, eğer biyolojik açıdan Portmann'ın betimlediğine benzer biçimde donatılmış olsaydı, hiç şüphe yok ki varoluş mücadelesinde çabucak yenik düşerdi. Emeğe dayalı en eski toplum, ilkel ve dayanıksız da olsa güvenliği sağlayabilir, biyolojik anlamda bile yeni-doğan bebekleri yavaş gelişimlerinde koruyabilir. Bir hayvan durumunda ise böyle bir gelişim temposu tümüyle anlamsız olacak ve dolayısıyla da hiçbir zaman ortaya çıkmayacaktır. Bu yavaş gelişimi zorunlu kılan şey, oluş sürecindeki insanın toplumsallıktan kaynaklanan temel yeni gereksinimleridir (dik yürüme, konuşma, emeğe yatkınlık, vb.) ve toplum da bundan dolayı bunların gerçekleşmesinin koşullarını yaratır. Bunun onbinlerce yıldır biyolojik açıdan belirlenmiş olduğu olgusu bu oluşumun toplumsal karakterini hiçbir şekilde değiştirmez; aynı şekilde, insanın bu biyolojik özelliği genetik bir karakteristik olarak sabitle-nir sabitlenmez, toplumsal varlığın büyüyen taleplerinin bir sonucu olarak 'olgunluk' koşulunun giderek daha öte bir geciktirilişinin söz konusu olabileceği olgusunu da etkilemez. Mevcut toplumla karşılaş-tırıldığında biraz ilkel olan toplum formlarına basit bir şekilde göz attığımızda, bu eğilim oldukça açık bir şekilde görülür. Bu tartışmaların görevi elbette biyolojinin problemlerini ayrıntılı olarak eleştirmek olamaz. Ama insanın biyolojik varlığı toplumsal varlığın ontolojisinin asli bir uğrağı olduğundan ve Marksizm-öncesi düşünce de genelde basitçe biçimsel analogilerle kurulan toplumsal kategorilerin izin veri-

lemez bir ‘biyolojikleştirilmesi’ yoluyla toplumsal varlığa dair anlayışı ve doğru kavrayışı çarpıttığından –bu girişimlerin listesi Menenius Agrippa’nın partizan aristokratik fablından Spengler’e, Jung’a, vb. kadar uzanır– böyle bir yöntemin dayanıksızlığına dair en azından bir örnek vermek gerekir.

Burada, toplumsal süreçlerin doğrudan doğruya bireysel insanların alternatiflere açık olarak belirlenen teleolojik koyutlamalarından –ki, bunlar da kendi neden-sonuç zincirlerinin bir sonucu olarak, toplumsal komplekslerin ve onların bütünlüklerinin çelişkili ama birleşik nedensel sürecine karışırlar ve genelde yasa benzeri ilişkileri meydana getirirler– ileri gelmesinin, bu süreçlerin temel bir yapısı olduğu daha şimdiden gösterilmektedir. Dolayısıyla, bu şekilde ortaya çıkan genel iktisadi eğilimler daima toplumsal hareketin kendisinden kaynaklanan bireysel edimlerin başarılı sentezleridir ve böylelikle de bu yolla bir tür saf bir şekilde toplumsal ve iktisadi karakter kazanırlar –öyle bir türde karakter ki, bireysel insanların çoğu buna dair açık bir bilince gerek duymadan kendi dönemlerinin tipik durumlarına, kümelenmelerine, tesadüflerine, vb. tipik olarak uyarlanmış bir yolda tepki verir. Bu türden hareketlerin sentezleyici bileşkeleri kendilerini tüm sürecin nesnelliği içinde inşa ederler. Tekil hareketler ile bu hareketlerin oluşturduğu tüm süreç arasındaki bu türden bir ilişkinin istatistiksel yöntem denilen şeyin varoluşsal temelini sağladığı iyi bilinen bir olgudur. Fizikte, karakteristik fenomenin bu türden hareketlerin komplekslerinde görülmesi gerektiği Boltzmann’dan beri açıktır, buna karşın Boltzmann’ın özünde bilinebilir olarak gördüğü tekil moleküler hareketlerin nasıl düzenlendiği Boltzmann’ın klasik keşfi açısından önemsizdir. Bunların ortalamadan sapmaları, istatistiksel yasaların matematiksel formülasyonlarının dağılım dediği şeyi üretir; eğer bu ilişkiler basit ontolojik olgular açısından ele alınırsa, o zaman istatistiksel yasaları veya eğilimleri nedenselliğin karşısına yerleştiren uzun süredir hüküm süren kavrayış –neyse ki bugünlerde sadece matematiksel açıdan fetişleşmiş neo-pozitivizmin birkaç yalnız kurdu tarafından temsil edilmektedir– tam bir saçmalık gibi görünür. Tipik nedensel dizilerin etkin sentezi bunların kendisi kadar nedenseldir, her ne kadar bu birleştirme aksi takdirde bilinemeyecek olan yeni iliş-

kileri gün yüzüne çıkarsa da. Bu karakteristiğın anlamı, istatistiksel yöntemin komplekslerin hareketindeki spesifik nedenselliğı açığa çıkarabilecek olmasıdır.

Burada resmedilen durum, yani tüm sürecin bilgisinde sadece ‘öğeler’in tipik hareketlerinin yer alması, doğal olarak, istatistiksel yasanın yalnızca klasik bir basit örneğidir. Burada inorganik doğa problemlerinin ayrıntılarına inmemiz mümkün değil. Fakat organik dünyada genel ve genel olarak alakalı tekil süreçlerin etkileşimlerinin aşırı ölçüde karmaşık bir resim sunabileceğı daha şimdiden açıktır. Toplumsal varlıkta bu daha da belirgindir, şu basit nedenden ötürü ki, iktisadi ve toplumsal ilişkilerin ‘öge’si olarak insanın kendisi süreç içindeki bir komplekstir ve her ne kadar iktisadi gelişmenin spesifik yasalarıyla doğrudan hiçbir pratik alakaları olmasa da onun kendi hareketleri bir bütün olarak toplumun gelişimi açısından ilgisiz bir mesele olamaz. Bunu somut bir şekilde ancak ikinci bölümde inceleyebilecek olsak da, toplumun ‘öğeler’inin spesifik olarak belirlenmiş kompleksler olarak sadece insanları içermediğini, ama toplumun aynı zamanda tam da farklı ve heterojen varoluş boyutları nedeniyle tüm sürecin gerçek etkileşimleri üzerinde belirleyici bir etkide bulunabilme yeteneğinde olan kurumlar, insanların toplumsal olarak belirlenmiş birlikleri (sınıflar), vb. gibi kesişen, kaynaşan ve çekişen kısmi komplekslerden oluştuğunu belirtmek burada yerinde olacaktır. Bundan kaynaklı olarak, bütünlüğü içindeki sürecin bilgisine ve onun belirleyici uğraklarının etkileşimine dair kimi güçlükler doğar, ama bunlar yeni yöntemin özünü, komplekslerin nedensel ilişkilerini değiştirmez. Bu güçlüklerin sadece şu sonucu bulunur: Ontolojik temelleri açısından istatistiksel olanla karşılaştırılabilir olan yeni yöntemler, bütün durumlarda, yalnızca veya ağırlıklı olarak niceliksel istatistik terimlerinde işlenemezler, tersine çoğunlukla gerçek bağıntıların niteliksel analiziyle desteklenmeleri, tamamlanmaları veya hatta yer değiştirmeleri gerekir.

Matematikselleştirilmelerinin bu türden kompleks hareketlerin bilgisine genellikle büyük ölçüde katkıda bulunduğu konusunda hiçbir şüphe olamaz ve burada ortaya çıkan niceliksel ve ölçülebilir ilişki-

lerin matematiksel ifadesi olmadan bu komplekslerin yasalarının tam bir bilgisine ulaşmanın pek mümkün olmadığı da kesindir. Fakat bundan, istenildiği zaman olgusallığın ontolojik önceliğinin daima matematiksel açıdan homojenleştirilebileceği sonucu çıkmaz. Nicelik ve niteliğin bağlaşıklık refleksiyon belirlenimleri olduğuna daha önce başka bağlamlarda işaret etmiştik; bunun zorunlu sonucu da (nesnenin kendisinin belirlediği) belli sınırlar içerisinde niteliksel belirlenimlerin içerikte bir oynama olmaksızın niceliksel açıdan ifade edilemeyeceğidir. Bu olasılık, hiçbir biçimde, niceliksel ve nicelikselleştirilmiş ilişkilerce dair her matematiksel ifadenin zorunlu olarak hakiki, gerçek ve önemli ilişkilere tekabül ettiği anlamına gelmez. Daha önce neo-pozitivistleri eleştirirken, eğer gerçek fenomenin kendisi anlaşılacaksa, matematiksel açıdan kavranan her fenomenin ister fiziksel olsun ister biyolojik olsun, vb. tikel ontolojik karakterine göre yorumlanması gerektiğini vurgulamak zorunda kalmıştık. Bu şart istatistiksel yöntem için de geçerlidir; hatta yalnızca önemli olguların sabitlenmesinden ileri gelen bir matematikselleştirmenin hakiki sonuçlara ulaşabilme yeteneğinde olduğunu burada özellikle vurgulamak gerekir.

Diğer sınır alanlar sorununa burada değinmeden, toplumsal varlık durumunda ve özellikle de iktisadi alanda, kendi diyalektiğinin bir sonucu olarak bizzat konunun kendisinin niceliksel kategoriler yarattığına (her şeyden önce para kategorilerinde) ve bunların doğrudan doğruya matematiksel ve istatistiksel incelemenin verili bir temeli olarak görüldüğüne işaret etmek gerekir; bununla birlikte, eğer bir bütün olarak iktisadi kompleks bağlamında görülürlerse, temel problemlere yönelmekten ziyade genellikle onlardan saparlar. (Genellikle Marx, örneğin yeniden-üretim gibi gelişmiş iktisadi süreçlere gönderme yaparken, saf parasal ifadenin anlamsızlığından ve kavramsal boşluğundan söz eder.) Sosyalist ülkelerde, matematiksel ve istatistiksel bir yöntem uğruna veya bu yönetime karşı mücadele saf bir şekilde skolastikti. Sözde Marksist ortodoksluk adına onun faydalı olduğunu reddetmek gülünçtü; ama neo-pozitivist boşluğu eleştirel-olmayan bir hayranlıkla taklit etmek de daha az aptalca değildi. Bu bağlamda, Marksçı iktisadın politik iktisadın bir eleştirisi olması ve hatta, gördüğümüz gibi, ontolojik bir iktisat olması da bununla ilgilidir. Marx'ın

genel yöntemi komplekslerin içsel ve dışsal hareket yasalarındaki ilkeye dair tüm temel sorunları içerir. (Sadece ortalama kâr oranının gelişimini, birikimdeki oransallık yasalarını, vb. düşünmemiz yeterli.) Bu genel yöntemin doğrudan doğruya matematiksel istatistiğin formuna çevrilip çevrilmeyeceği ve ne ölçüde çevrileceği daima belli somut soruna bağlıdır.

Bu sorun ne kadar önemli olursa olsun, gene de sadece bir bilimsel ifade sorunudur ve şeyin kendisiyle ilgili bir mesele değildir. Buna, keşfedilen yasanın ontolojik açıdan nasıl oluşturulduğu konusundaki sorunlar kompleksi çerçevesinde odaklanılır. Burjuva bilimi ve özellikle de Ranke'den bu yana Alman bilimi yasa ile tarih arasında bir karşılık kurmaktadır. Tarihin bir süreç olduğu varsayılır ki, açık bir şekilde eşsiz oluşu, spesifikliği, tekrar edilemezliği, vb. bilimsel yasaların 'dışsal geçerliliği'ne bir antinomi oluşturmaktadır. Ontolojik sorunlar burada reddedildiği için, bu antinomi birbirini karşılıklı olarak dışlayan iki düşünce biçimi arasındaki ikiliğe indirgenir ve dolayısıyla da son derece bilim-dışıdır. Öte yandan, Spengler'de ve değersizleşmiş biçimde Toynbee'de olduğu gibi, tarihte yasa benzeri bir düzenlilik keşfedildiğinde, bu yasanın ebedî, 'kozmik' türde olduğu iddia edilir ve onun döngüsel karakteri tarihin sürekliliğini ve nihayetinde de tarihin kendisini yadsır. Gelgelelim, tarihsellik Marx için toplumsal varlığın kendisinin içsel, içkin yasa benzeri hareketidir. (Daha önce, varlığın çeşitli düzeylerindeki tüm dinamik komplekslerin tarihselliğine dair genel soruna dikkat çekmiştik.) Tarihsel açıdan, toplumsal varlık inorganik ve organik dünyadan doğar ve bu temeli geride bırakması ontolojik açıdan olanaksızdır. Salt doğallığın giderek daha canlı biçimde üzerine yükselen ve gene de aşılmaz bir biçimde köklerini onda bulan merkezî dolayım aracı emektir:

O nedenle, emek kullanım-değerinin yaratıcısı olduğu ölçüde yararlı emektir, insan soyunun varlığının bütün toplum formlarından bağımsız olarak zorunlu koşuludur; doğanın-dayattığı ebedî bir zorunluluktur ki, o olmadan insanla doğa arasında hiçbir maddi alış-veriş ve dolayısıyla da hiçbir yaşam olamaz.¹⁰

¹⁰ *Kapital*, I, s. 9; MEW 23, s. 57. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 56.]

Böylece, toplumsal varlığın bizzat kendisi kadar ‘ebedî’ olan, toplumsal varlığın tek nesnel ve oldukça genel yasası ortaya çıkar ve bu yasa toplumsal varlıkla eşzamanlı olarak ortaya çıktığı ölçüde aynı zamanda tarihsel bir yasadır ve o varolduğu sürece de etkin kalmaya devam eder. Toplumsal varlık içerisinde konumlanan diğer tüm yasalar da bu nedenle hâlihazırda tarihsel bir karakter taşırlar. Marx bunlardan en geneli olan değer yasasının oluşumunu başyapıtının giriş bölümünde göstermişti. Bu, emek-zamanı tarafından insanın yeteneklerinin gelişimi olarak emeğin kendisiyle ilişkilendirildiği ölçüde gerçekte emeğin kendisine içkindir ve insan daha henüz yararlı emek aşamasına ulaştığı, ürünleri henüz değerler olmadığı zaman bile daha şimdiden örtük olarak mevcuttur; aynı şekilde, metaların alınıp satılması bir sona ulaştığında da örtük olarak geçerli kalmaya devam eder.¹¹ Gelgelelim, değer yasası gelişmiş ve belirgin formunu ancak kullanım-değeriyle değişim-değerinin refleksiyon ilişkisi ortaya çıktığı ve değişim-değeri herhangi bir doğal karakteristikten bağımsız olarak kendi spesifik ve saf bir şekilde toplumsal formunu kazandığı zaman kazanır. İktisadın diğer tüm yasaları, gerçekte dinamik komplekslerin yasası olarak eğilimsel bir karaktere sahip olan yasallıklarına halel gelmeksizin, saf bir şekilde tarihsel karakterdedir; bu onların, varlığını veya yokluğunu yasanın kendisinin üretmediği veya doğrudan üretmediği spesifik toplumsal ve tarihsel koşullara bağlı olarak geçerlilik kazandıkları ve muhafaza ettikleri anlamına gelir. Komplekslere hükmeden yasaların ontolojik doğasının bir parçası şudur: Etkinliğe geçtiklerinde komplekslerin kendilerini oluşturan ve kompleksin hem içsel yapısıyla hem de dışsal etkililiğiyle karşılıklı bir ilişki içinde duran ilişkilerin, güçlerin, eğilimlerin, vb. heterojenliği ifade bulmalıdır. İktisadi yasaların çoğunun toplumsal ve tarihsel anlamda somut olarak çerçevesi çizilmiş ve tarihsel açıdan spesifik bir geçerliliğe sahip olmasının nedeni budur. Yasa ve tarihsellik, ontolojik açıdan bakıldığında, karşıtlar olmayıp, tersine özünde çeşitli heterojen ve heterojen olarak hareket eden komplekslerden oluşan ve bunları karakteristik ve o denli de spesifik yasalarda bir birlik içerisinde birleştiren bir gerçekliğin iç içe geçmişi ifade formlarıdır.

¹¹ *A.g.e.*, s. 43 ve s. 45; *a.g.e.*, ss. 91 vd. [T: *Kapital: I. Cilt*, ss. 86-87.]

Marx'ın ayrıntılarına inmiş olduğu toplumsal varlık yasaları- nı bu ontolojik bakış açısından –ki, uygun olan tek bakış açısidir– ele alırsak, onun dünya görüşünde o zaman mekanik ve kaderci bir yasa formunun tüm önyargılarını, aşırı-genişletilmiş ve tek-yanlı bir rasyonalizmi tamamen terk etmek gerekir. Marx gerçekliğe dair bu perspektifi kendi yönteminde tutarlı bir şekilde bizzat uygulamıştı. Görüşünü başka pek çok sorunda olduğu gibi hiçbir zaman kesin bir formda sistematik olarak ortaya koymamış olsa bile, bu yaklaşımı sürekli olarak teorik açıdan doğru saymıştı. Tamamlanmadan kalan ve Marx'ın metodolojik görüşlerini ele alırken daha önce ayrıntılı olarak tartışmış olduğumuz 1850'lerdeki önemli *Giriş*'in salt bir taslak halindeki son kesiminde şunu yazmıştı: “*Bu kavrayış zorunlu bir gelişme olarak görünür. Ama rastlantının meşrulaştırılması.*”¹² Bir ideal olarak ve nihayetinde aynı zamanda da zorunluluğun ilave bir anti-tezi olarak –kuşkusuz farklı sistemlerde farklı biçimlerde– kavrandığı ölçüde rastlantının yasaların zorunluluğu içerisindeki bu rolü bile, mantık ve epistemoloji açısından, sadece birleşik bir şeydir. Ontolojik açıdan görüldüğünde ise gerçekliğin heterojenliğine tekabül eden rastlantı son derece farklı biçimlerde ortaya çıkar: Ortalamadan sapma olarak, istatistiksel yasalardaki dağılım olarak, iki kompleksin ve onların yasalarının heterojen ve rastlantısal ilişkisi olarak, vb. Burada, toplumsal varlığın özel karakteristiği olarak, doğrudan onun temelini oluşturan bireysel teleolojik koyutlamaların alternatiflere açık karakteri de bununla ilgilidir. Zira rastlantının çok-çeşitli bir rolü burada silinemeyecek bir şekilde mevcuttur.

Gene en merkezî ve görece en yalın olan emeğin durumunu takip edelim. Emeğin temelini insan (toplum) ile doğa arasındaki metabolizma olduğu gerçeği, aşılabilir bir ilineksel karakteri açığa çıkarır. Hiçbir doğal nesne, insanın ereklerine bir emek aracı olarak, hammadde olarak, vb. uygun olma (ya da uygun olmama) konusunda kendi özelliklerinden, kendi yasalarından biri olarak herhangi bir yönelimi kendinde taşıyamaz. Nesnenin bu özelliklerinin ve yasalarının uygun bir şekilde bilinmesi, doğal olarak, emekteki herhangi bir teleolojik koyutlamanın vazgeçilmez koşuludur. Fakat taşın heykelle ya da tah-

¹² *Grundrisse*, s. 30. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 44.]

tanın masayla ilişkisindeki ilineksel karakter böylelikle ortadan kaldırılmış olmaz; taş ve tahta, her ne kadar –tekrar ediyoruz– onların ilgili özelliklerinin bilinmesi başarılı bir emek için vazgeçilmez koşulu oluştursa da, kendi doğal varlıklarında sadece ortaya çıkmayan değil, ortaya çıkamayan ve dolayısıyla da doğal verililiklerinin duruş noktasından daima ilineksel kalmak zorunda olan ilişkiler içine getirilirler. Bu ilişkinin tam da gündelik konuşmada ifade edildiğini görmek ilginçtir: Genelde doğal bir malzeme plastik sanatlarda, mimaride, el sanatlarında olduğu gibi estetik bir işlemenin temelini oluşturduğunda, teknik açıdan kusursuz bir başarı söz konusu olsa bile ürün malzemeye sadık [*materialecht*] olduğu için ürünün malzemeye özgü [*materialecht*] olmasından söz ettiğimiz oldukça belli bir anlam söz konusudur; buna karşılık, gereç konuşmada ve müziğin tonlama sisteminde olduğu gibi saf bir şekilde toplumsal bir karakterdeyse, bu sorun ortaya çıkmaz. Emekle doğal temeli arasındaki bu çok-çeşitli ilişki, emeğin, yani onun tekniğinin, insanların yetenekleri ve bilgisi tarafından, yani saf bir şekilde toplumsal olarak belirlendiği olgusunun bir sonucu olarak giderek daha da yoğunlaşır. Emeğin gelişimi bu iki faktörün etkilerini cisimleştirmektedir. En temel ileri adımlar, en önemli teknik yenilikler ve bunların daima daha sonra ortaya çıkan bilimsel temelleri bile çoğu kez tesadüfi bir şekilde keşfedilir; çoğu kez farklı yerlerde birbirlerinden bağımsız olarak aynı zamanda ortaya çıkarlar. Toplumsal zorunluluğun bileşenleri kuşkusuz başat uğrağı oluştururlar; fakat doğal ilişkide henüz bir rastlantı ögesi vardır. Herhangi bir emek ediminin karakteristiği olarak alternatifin de bir rastlantı ögesini içermesi burada bununla ilgilidir.

Ayrıca toplum ne kadar gelişirse, emeğin teleolojik koyutlama edimini bunun olgusal başarılışıyla ilişkilendiren dolayımın da o kadar genişleyeceğini ve dallanıp budaklanacağını ve rastlantının rolünün de buna bağlı olarak artması gerektiğini görmek zor değildir. Doğal malzeme ile onun toplumsal olarak belirlenen işlenişi arasındaki rastlantısal ilişki, genellikle uzun-erimli dolayımın içinde –sözgelimi, bir dolayım uğrağı olarak hukuk sisteminde– silikleşir ve hatta ortadan kalkıyor gibi görünür, fakat rastlantı ögesi bireysel alternatifler içinde daha da artar; bunlar dallanıp budaklandıkça, emeğin kendisinden

uzaklaştıkça, içerikleri insanları dolaylı kılıcı bir edim yoluyla daha öte bir dolayımı yönelttikçe, durum daha da böyledir. Bu bağlamda ortaya çıkan somut problemleri ele almak ancak emek analizi içinde mümkündür. Toplumda tarihsel açıdan zorunlu olarak ortaya çıkan dolayım güçleri (kurumlar, ideolojiler, vb.) söz konusu olduğunda, bunların geliştikçe ve buna uygun olarak içkin anlamda mükemmelleştikçe, –iktisadi yasalara olan nihai bağımlılıklarına halel gelmeksizin– pratikte devamlı işbaşında olan ve rastlantısal bağıntıların nicelik ve niteliğinde bir artışa yol açan içsel bir bağımsızlık kazandıklarını eklememiz gerekir.¹³ Bu kaba taslak, iktisadın genel ve nesnel yasalarının işleyişindeki rastlantının geniş uzamına ancak oldukça eksik bir şekilde işaret edebilir, çünkü bu uzam iktisadi gelişmenin pek çok alanını kapsamaktadır.

Tüm bunlar bizi henüz merkezî soruna getirmiş değil. Şimdi kısaca sınıf mücadelesini ele almak isteyecek olursak, o zaman kendimizi mevcut problemimizle sınırlamamız gerekir. Toplumsal pratikteki sınıf mücadelesi daima aynı toplumsal gerçekliğin iktisadi yasasıyla iktisat-dışı bileşenlerinin bir sentezi olduğundan, burada esas sorun, rastlantı uğraklarının iktisadi yasaların işleyişine müdahil olup olmadıkları ve oluyorsa bunun ne ölçüde olduğu sorunudur. Daha önce kimi yerlerde, iktisat-dışı güçlerin uzamının bizzat ekonominin kendisi tarafından yaratıldığına ve verildiğine işaret etmiştik. (Emek-zamanının mücadele tarafından belirlenmesi, sınıf mücadelesinin ürünü olarak görelî artı-değer, bölüşümün spesifik formları, vb.) Ekonomi ile iktisat-dışı güçlerin etkileşimi söz konusu olduğunda, bu her şeyden önce iki şeyi içerir. İlk olarak, büyük olasılıkla sınıfların eylemlerinin tatmin edici olmayan bir sonucunun neden olduğu sapmalarla da olsa iktisadi yasalar nihayetinde işlemeye devam ederler; iktisadi oluşumların art arda gelişi ve ilerleyişi ve bundan kaynaklanan olası sınıf mücadelesi formları, geniş ve temel eğilimlerinde, genel ekonomi yasaları tarafından güçlü bir şekilde belirlenir. İkinci olarak, bununla birlikte, bu belirlenmeyi ayrıntılara, ortaya çıkan bireysel çatışmalarla

¹³ Bkz. Engels'ten Schmidt'e, 27 Ekim 1890; Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, Moskova-Leningrad, 1934, ss. 380 vd.; MEW 37, ss. 490 vd. [T: "Engels'ten Berlin'deki Conrad Schmidt'e, Londra, 27 Ekim 1890", Marx – Engels, *Seçme Yazılar*: 2, ss. 241 vd.]

ra genişletmek mümkün değildir. Taslağını çizmiş olduğumuz ana ve çok-biçimli ilinek uzamı, bireysel alternatiflerin ve çatışmaların bir karara bağlanmasını etkilemekle kalmayıp, genel iktisadi yasaların işleyişi oldukça farklı ve hatta karşıt yollardan –bu yasaların temel karakteri değişmeksizin– gerçekleştiği ölçüde, tüm süreçte çok daha önemli bir role sahiptir; bu yollar, o halde, sınıf mücadelesine tepki verebilir ki, sınıf mücadelesi de sırası geldiğinde genel iktisadi yasaların gerçekleşme tarzını etkilememezlik etmez, vb., vb. Kapitalizmin İngiltere’de ve Fransa’da doğuşunun bu iki ülkedeki tarım ilişkileri üzerinde oldukça farklı etkilerinin olduğunu düşünmemiz yeterli; oldukça farklı formlarda gerçekleşen burjuva devrimine yol açmıştır ki, bu da iki ülkenin kapitalizminde farklı yapısal formların gelişimine sebep olmuştur.¹⁴

Ontolojik analiz, böylece, mantık ve epistemoloji için paradoks gibi görünen ve basitçe bu disiplinler temelinde araştırdığımız sürece görünüşte çözülemez çelişkilere yol açabilen ve yol açmış olan bir durumu ortaya çıkarır; oysa toplumsal varlıktaki bu verili etkileşim ve karşılıklık formları, ontolojik açıdan ele alındığında, kolaylıkla anlaşılabilirler. Güçlük yasa ve rasyonelliğe dair mantıksal ve epistemolojik kavrayışlardan kaynaklanır. Ontolojik açıdan görüldüğünde, yasa basitçe belli koşulların varolan bir kompleks içerisinde veya iki ya da daha çok kompleksin karşılıklı ilişkisinde edimsel bulunuşunun zorunlu olarak beraberinde, en azından eğilimsel olarak, belli sonuçlar getirdiği anlamına gelir. Eğer insan bu türden bir ilişkiyi gözlemlemeyi ve onun zorunlu olarak tekrarlandığı koşulları düşüncede sabitlemeyi başarır-sa, o zaman buna rasyonel denir. Eğer önceleri görelî olarak meydana gelmiş olan bu türden birçok ilişki saptanırsa, kavramsal aygıt onları kavramak ve mümkün olduğunca tam olarak ifade etmek üzere yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlar. İşimiz burada bu gelişmeyi sadece işaret ederek de olsa tartışmak olamaz. Bununla birlikte, bu kavramsal aygıt ne kadar tam oluşturulursa –özellikle de matematik, geometri ve mantık alanında– ve pek çok tekil durumda ne kadar başarılı olarak

¹⁴ Bkz. Marx, “Guizot’ın “İngiliz Devrimi Neden Başarılı Oldu?” Adlı Kitabının Bir Eleştirisi”, *Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850* (yay. F. Mehring), Stuttgart, 1913, ss. 408 vd.; MEW 7, ss. 207 vd.

işgörürse, kestirimde bulunma yoluyla ona gerçek dünyanın olgularından bağımsız olan ve hatta onlara yasa koyan genel bir önem atfetme eğilimi daha güçlü hale gelir. (Kavramsal yapılarındaki analogiler nedeniyle sihirli usullerin, formüllerin, vb. bütün farklı fenomen gruplarına genelleştirilmiş uygulanmasının hâlihazırda bu kestirimle belli bir benzerlik gösterdiğini unutmamak gerekir.) Bu da toplumun yanı sıra bütün dünyayı, doğayı birleşik ve rasyonel bir bağıntı olarak kavrama girişimine ve bu girişimi pratik olarak gerçekleştirme yeteneksizliğini basitçe mevcut bilginin tam olmayışına atfetmeye sebep olur.

Olgusal ilişkilere ve süreçlere hükmeden yasalara dair mantıksal ve epistemolojik bir kavrayış, kimi zaman rasyonalist olarak betimlenen ve değişik çağlarda pek çok önemli ve etkili felsefede ifade edilmiş olan bir dünya görüşünü ortaya çıkarır. Böyle her şeyi kapsayan bir rasyonellik, hangi formda formüle edilirse edilsin, ayrıntılarına inmeye çalıştığımız tüm varlığın ontolojik temeliyle çelişir: Sadece bir kompleks içerisindeki uğrakların etkileşimlerinde ve komplekslerin birbirleriyle etkileşimlerinde nihayetinde aşılamaz olan rastlantı ögesine değil, aynı zamanda (sabitler durumunda olduğu gibi, genellikle daha öte rasyonelleştirilemeyen) basitçe verili olgularla bu ilişkilerden doğan belirli bağıntıların somut rasyonelliği arasındaki aşılmaz ilişkiye yol açan gerçek dünyanın heterojen yapısı. Bu türden bir varoluşsal özelliğin varoluş düzeylerinin artan karmaşıklığıyla birlikte devamlı olarak artması gerektiğine de işaret etmiştik. Bu bağlamda söz etmemiş olduğumuz şey, felsefe tarihinde son derece önemli olan bir problemidir –varlığın rasyonelliği ile insan yaşamının anlamı ya da anlamsızlığı arasındaki bağ– çünkü bunu yerli yerince tartışmak ancak *Etik* bağlamında mümkün olacaktır. Burada sadece, bu sorunun ancak anlam problemiyle ilişkili olarak herhangi bir türden doğal varlığın tam bir ontolojik tarafsızlığından hareket edildiği zaman tutarlı olarak ortaya konabileceğini belirteceğiz. Bu sorun toplumsal varlık durumunda çok daha karmaşık bir hal alır; bu alandaki varlık yasalarının, anlamlı yaşam problemiyle ilgili olarak nesnel ontolojik karakterlerinde gene tamamen tarafsız olmalarına karşın, nesnel gelişimlerinde insanın yeteneklerinin gelişimine ayrılmaz bir şekilde bağlı oldukları ölçüde, daha önce görmüş olduğumuz gibi, burada doğrudan toplum-

sal davranışın çok ötesine geçen ve aynı zamanda somut olarak ancak *Etik*'te incelenebilecek olan önemli karşılıklı durumlar ortaya çıkar. Bundan ayrılmak çarpıtmalara ve hatalara yol açar. Geçici olarak bir yana bırakılan bir probleme ilişkin bu gönderme, her ne kadar hakiki bir etik genelliği içindeki toplumsal varlık yasalarının ontolojik taraf-sızlığını tanımak zorunda olsa da, kategorilerini ancak değer yasası-na dair analizimizde işaret etmiş olduğumuz toplumsal varlık üzerine karmaşık ikili perspektif temelinde bulabildiği ve açıklığa kavuşturabildiği ölçüde, daha tatmin edici olabilir.

Bu sorunu etkileyen mantıksal ve epistemolojik aşırı-genişletmenin daha öte önemli bir uğrağı da burada kabul edilen rasyonelliği hesaplanabilirlikle birleştirme eğilimidir: Dünyanın rasyonel açıdan uygun bir bilgisinin ölçütü olarak '*savoir pour prévoir*.'* Astronomi kuşkusuz bunun orijinal modelini sunuyordu; ama inorganik doğada bile bu açıdan oldukça sorunlu olan, örneğin havanın tahmin edilemezliği gibi, kompleksler söz konusudur ve bugün bunu önemli ölçüde kesin temellerin ve yeterli gözlemlerin eksikliğine bağlamak mümkün olsa da astronomi durumunda olduğu gibi aynı tahmin kesinliğine ulaşmanın mümkün olup olamayacağı konusundaki kuşku varolmaya devam etmektedir. Biyolojide ve özellikle de uygulamalı biyoloji olarak tıpta, çok daha somut ve varoluşsal açıdan belirleyici bir birey olarak organizma öngörülemez ilinekler için bir uzam sağlar. Burada da şimdiki engellerin gelecekte üstesinden gelineceği olasılığını hesaba katacak olsak da gene, resmettiğimiz ve bizi burada ilgilendiren şey olan toplumsal yaşamın büyük niteliksel kompleksliğiyle karşılaşırız. Bu elbette belli somut durumlarda sınırlandırılmış bir alana yönelik kısa-vadeli bir tahmin edilebilirliği ortadan kaldırmaz; her emek edimi ve her toplumsal pratik bu olasılığa dayanır ve kendisini bununla sınırlandırıp tüm ontolojik sorunları silip atan neo-pozitivist manipülasyon teorisi, böylelikle bilimsel temelli bir rasyonalizme ulaşmış olduğunu zannedebilir. Bu kavrayışı daha önce eleştirmiştik ve emekle ilgilenirken ondan tekrar söz edeceğiz.** Bu noktada bizi ilgilendiren şey, bilimsel yasaların genel rasyonelliğidir ve tekil durumlar için sınırla-

* Öngörmek için bilmek, -Ed. notu.

** Lukács, "Emek" (*Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'nin II. Kısım, 1. Bölümü) [Bkz. bu başlıkta 3. bölüm.]

yıcı ve somut içerimlerin bunlardan nasıl çıkarılabileceği, toplumsal varlığın bütünlüğü içinde ve ayrıntılarıyla kapalı bir rasyonel sistem içerisine nasıl yerleştirilebileceğidir. Aydınlanmanın temsilcileri ve onların ardılları bu türden fikirlere sahipti ve Fransız Devrimi'ni takip eden irrasyonalist tepki özellikle buna saldırıyordu. Bu, karşıt ve çok daha yanlış bir uca yol açtı, zira irrasyonalizm herhangi bir ontolojik temelden tamamen yoksundur. Karşıtlarının mantıksal ve epistemolojik kestirimlerle ontolojik gerçekliğin nasıl ötesine geçtiklerini daha önce görmüştük, ama irrasyonalizm artık bir kestirim değildir –gerçek bir sorun karşısındaki saf bir şekilde düşünsel bir cesaret yitiminin öznel bir koyutlamasından ibarettir ki, özne için çözülemez olmasından kaynaklı olarak irrasyonel bir tepkinin aldatici formunu almaktadır.

Son derece önemli olan rasyonellik olgusu, bilim ve özellikle de toplumsal bilim durumunda, hem metafizik olarak kestirimde bulunan evrenselci rasyonalizmin hem de onun panzehri olan tüm irrasyonalizm formlarının ne ölçüde gerçekdışı bir antinominin sihirli döngüsü içinde hareket ettiğini *post festum** gösterir. Her tarihsel bilim pratiği kendiliğinden daima bu türden bir yöntemle işlemiştir. Gelgelelim, buradaki mesele basitçe bu olguyu saptamak değil, öncelikle ona ontolojik temelini veren varoluşsal özelliği göstermektir. Her irrasyonalist yorum bu bağlamda bütünüyle geçersiz olduğunu açığa vurur: Zira anlaşılmayan ya da tamamen anlaşılmayan durumlarda kararlar alma ve bunlara uygun eylemlerde bulunma zorundallığı hem bireyin hem de toplumsal grupların davranışının özsel bir karakteristiğidir. Her iki durumda da, başlangıçta kavranamaz gibi, hatta tamamen anlamsız gibi görünen bir olayın, onu meydana getiren nedenlerin etkileşiminin sonradan ortaya çıkan bilgisi ışığında, bütünüyle tarihin zorunlu nedensel ilerleyişi içinde konumlandığını sonradan göstermek mümkündür –bu ‘sonradan’ın günlerle mi yoksa yıllarla mı ilgili olduğu hiçbir farklılık yaratmaz. Yasaların tamamlanması oldukça girift yolları takip ettiği ve bunlar da rastlantının geniş-ölçekli rolünü sergilediği ölçüde, bu şekilde ortaya çıkan rasyonellik, doğal olarak, felsefi rasyonalizmin aksiyomlarından büyük ölçüde farklı olmak zorundadır. Ama yasalarla edimsel olgular (gerçek kompleksler ve onların gerçek ilişkile-

* iş işten geçtikten sonra, sonradan, –Ed. notu.

ri) arasındaki varoluşsal bağ kavranır hale geldiği için, gerçek olaylara içkin olan rasyonellik görünür hale gelir. Rasyonalist fikirlerden ve onlara iliştilen beklentilerden bu ayrılma, doğal olarak, bu beklentilerin suya düşmesinden ya da yerine getirilmesinden bağımsızdır: Burada söz konusu olan şey toplumsal varlığın nesnellığının hakiki geçerliliğidir. Lenin devrimlerden söz ederken bu duruma dair açık bir betimleme sunar: “Bir bütün olarak tarih ve özellikle de devrimlerin tarihi en iyi partilerin, en ileri sınıfların en sınıf-bilinçli öncülerinin hayal ettiğinden bile içerik bakımından daha zengin, daha çeşitli, daha çok-biçimli, daha canlı ve daha mahirdir.”¹⁵ Olayların gelişimindeki bu ‘maharet’, insan davranışının kendini yöneltmek zorunda olduğu şeydir; akla-uygun ve yasa benzeri, yani rasyonel bir yönü bulunur, ama felsefi rasyonalizmin varsaydığından oldukça farklı bir yapıdadır.

Bu bizi başlangıç noktamıza geri getiriyor. Marx için diyalektik bilginin salt yaklaşık bir karakteri vardır ve bunun nedeni de gerçekliğin, hem içsel hem de dışsal açıdan heterojen ilişkilerde konumlanan ve kendileri de genellikle heterojen bileşenlerin dinamik sentezleri olan komplekslerin aralıksız etkileşiminden oluşmasıdır –öyle ki etkin ögeler sonsuz sayıda olabilir. Bilginin bu yaklaşık karakteri, o nedenle, kuşkusuz her ne kadar epistemolojiyi etkilese de, esas olarak epistemolojik değildir; daha ziyade, varlığın kendisinin ontolojik belirliliğinin bilgidaki yansımasıdır: Nesnel olarak işleyen etkenlerin sonsuzluğu ve heterojenliği ve bu durumun ana sonuçları. Yani bilimsel yasalar kendilerini gerçek dünyada ancak sonu gelmez ilinekler yoluyla ortaya çıkan bir dolayım içinde yalnızca eğilimler olarak gerçekleştirebilir ve zorunluluklar da bunu ancak karşıt güçlerin birbirine dolaşmışlığı içinde yapabilir. Toplumsal varlığın bu yapısı hiç de onun bilinemez olduğu ya da hatta onu bilme olanağının azalmış olduğu anlamına gelmez. Daha önce göstermiş olduğumuz gibi, ekonominin en genel hareket yasalarını ve onların yardımıyla da tarihsel gelişmenin genel hattını salt olumsal olarak değil kavramsal olarak da keşfetmenin tamamen olanaklı olduğu kanıtlanmıştır. Yasanın bu belli ve tam bilgisini daha önce değer problemiyle ilişkili olarak saptamıştık. Top-

¹⁵ Lenin, *Sämtliche Werke*, XXV, Viyana-Berlin, 1930, s. 284. [T: ‘Sol’ Komünizm: Bir Çocukluk Hastalığı, çev. Muzafer Erdost, Ankara: Sol, 2008, s. 96.]

lumsal varlık tarihsel hareketi içinde ele alındığı zaman, bu bilgi zayıflamaz, tersine daha da güçlenir. Daha önceki toplumsal oluşumların gelişiminin, birbirine geçişlerinin bilgisi doğal olarak bir *post festum* bilgidir. Bu da toplumsal varlığın geçirdiği niteliksel değişikliklerle ilgilidir. Bir iktisat bilimi (ve onun içsel eleştirisi), ancak saf toplumsal kategoriler toplumsal yaşamda hâkim olan “varlık formları, varoluş karakteristikleri” haline geldikten sonra, eşdeyişle onun hareketinin doğrultusunu ve temposunu, vb. yöneten ağırlıklı olarak saf iktisadi ilişkilerin bağıntılılığı bilindikten sonra ortaya çıkabilirdi. İktisadın genel yasalarını (kimi önemli sorunlara nüfuz etmiş olmasına karşın Aristoteles gibi bir dehanın çözemediği bir şey) saptama olanağını ortaya çıkaran yalnızca bu durumdu. Bu elbette sadece genel formlarda böyledir. Örneğin, Marx iktisadi krizin koşullarını araştırırken kendisini son derece genel bir yapısal analizle sınırlamıştı:

O halde bir kriz olasılığı, kendini yalın bir başkalaşım formunda gösterdiği ölçüde, ancak kendi gelişim seyrinde içinden geçtiği form farklılıkların –evrelerin– ilkin zorunlu olarak tamamlayıcı ve ikinci olarak da, bu içsel ve zorunlu bağlaşıklığa karşın, sürecin birbirinden bağımsız, zaman ve mekânda birbirinden uzaklaşan, birbirinden ayrılabilir ve ayrılmış olan ayrı parçaları ve formları oldukları olgusundan doğar.

Buna göre kriz, “birbirinden bağımsızlaşmış olan üretim süreci evrelerinin birliğinin zorla öne sürülmesinden başka bir şey değildir.”¹⁶ Burada krizin belirleyici bir karakteristiği saptanmaktadır; gelgelelim, Newtoncu astronominin gezegenlerin hareketlerini tahmin etmeyi olanaklı kılmış olması şeklinde, tek tek krizlerin patlama anını tahmin etmenin de bundan böyle olanaklı olduğuna inanmak ahmakça bir yanılsama olacaktır. (İktisadi krizlerin o dönemden bu yana birçok değişiklik göstermiş olması ve onlara karşı büyük ölçüde başarılı bir şekilde savunma önlemlerinin alınmış olması hiçbir şekilde bu metodolojik durumu değiştirmez; sadece, kendilerini Stalinizmden kurtarmış Marksistlerin önüne, bu yeni fenomeni Marksist yöntemi kullanarak uygun bir şekilde analiz etme görevini koyar.)

¹⁶ Marx, *Theorien über den Mehrwert*, II/2, 4. Basım, Stuttgart, 1921, ss. 279 vd. ve s. 282; kırş. MEW 26/2, s. 504 ve s. 506. [T: *Artı-Değer Teorileri: İkinci Kitap*, s. 484 ve s. 485.]

Marx'ın daha önce betimlemiş olduğumuz, varlık alanı içerisinde öz ile görünüş arasında yaptığı ayrım, kimi durumlarda bireysel yaşam ve pratiği alanındaki fenomenler de dâhil olmak üzere gerçek dünyanın son derece karmaşık ve heterojen fenomenlerini kavramsal açıdan anlamayı mümkün kılar. Genelden tikele giden yolda, şüphesiz, genel yasaların doğrudan geçerliliğini mekanik bir biçimde fazla-büyütme ve fazla doğrudan bir uygulamayla olguları çarpıtma tehlikesi söz konusudur; öte yandan, tikelden genele giden yolda da fikirlerden yoksun bir pratikçilik ve tek tek insanların bizzat gündelik yaşamının kendisinin bile genel yasaların doğrudan ve dolaylı işleyişinin ürünü olduğu noktasına yönelik bir körlük gibi karşıt tehlike ortaya çıkar. Somut uygulamalarıyla birlikte olgulara ve onların bağıntı ve yasalarına yönelik sürekli ve devamlı olarak yinelenen ontolojik eleştirinin, Marx'ın programatik bir şekilde 'Politik İktisadın Eleştirisi' olarak formüle edilen temel perspektifindeki belirleyici metodolojik ilkelerden en azından birini oluşturduğuna daha önce onun yöntemini genel olarak nitelerken işaret etmiştik. Bu, burada ele alınan genelden tikele ve tikelden genele bilgi yolları için de geçerlidir. Bu yolları, doğrultularını ve çatallanmalarını, vb. belirleyen toplumsal varlığın yapısı konusunda yukarıda açıkladığımız türden genel bir içgörüye sahip olmak yetmez. Marx nasıl ki soyutlamaları ve genellemeleri bilgi süreci açısından vazgeçilmez olarak kavramışsa, aynı şekilde, daha önce gördüğümüz gibi, somut komplekslerin ve ilişkilerin spesifik hale getirilmesi de ona aynı ölçüde vazgeçilmez görünüyordu. Spesifik hale getirme burada ontolojik bir anlamda anlaşılmalıdır: Tikel yasaların, onların somut ifadesinin, çeşitlenmesinin, eğilim formunun ve onların tikel işleyiş tarzının spesifik somut durumlarda spesifik somut kompleksleri etkileme biçiminin araştırılması. Bilgi bu türden konuların çaresine ancak herhangi bir nesnel kompleksin tikel özelliklerini araştırarak bakabilir. Bundan dolayı, eşitsiz gelişme gibi merkezî önemdeki bir kompleksin bilgisine gönderme yaparak Marx şunu söyler: "Güçlük sadece bu çelişkilerin genel formülasyonuna dayanır. Spesifik hale geldikleri an hemen açıklığa kavuşmuş olurlar."¹⁷ Göreceğimiz gibi, her ne kadar eşitsiz gelişme tartışmasında ortaya atılması

¹⁷ *Grundrisse*, s. 30. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 45.]

kuşkusuz tesadüf olmasa da bu ifadenin anlamı bu özel durumun çok ötesine geçer. Gerçekte burada ifade edilen şey gene de bir birlik oluşturmaları gereken bakış açılarının ikiliğidir, ki bu, Marksçı toplumsal varlık ontolojisine özgüdür: Genel yasayla tikel gelişme eğiliminin analitik olarak düşüncede ayrılabilir ama ontolojik açıdan ayrılamaz olan birliği. Bir kompleks içerisindeki heterojen süreçlerin ontolojik bağlaşıklığı ya da çeşitli kompleksler arasındaki ilişkiler, onların –koşullu– analitik olarak ayrılmasının varoluş temelini oluşturan şeydir. Ontolojik açıdansa sorun, bir fenomenler kompleksinin kesin doğasını onu koşullayan ve aynı zamanda ondan sapıyor gibi görüldüğü genel yasayla ilişkisinde kavrama sorunudur.

O nedenle, bu yöntem felsefe tarihinde oldukça eskimiş olan rasyonalizm-empirizm antinomisiyle ilişkili olarak bir *tertium datur**’u temsil ediyor gibi görünmektedir. Heterojen uğrakların sentezi olarak varlığın olgusalılığına yönelme, ağırlıklı olarak epistemolojik yönelimli olan rasyonalizm ve empirizmde bulunan fetişleştirilmeyi ortadan kaldırır. Aklın fetişleştirilmesinden daha önce söz etmiştik; bu, uygun bir tarihsellik anlayışı açısından, tarihsel süreci çok fazla doğrudan kavrama (soyut olarak çarpıtılmış bir kavrama) indirgeme ve dolayısıyla da sadece olgusalılık için önemli olan evreleri ve aşamaları ele alma başarısızlığını göz ardı etme değil, aynı zamanda fazla-rasyonelleştirerek tüm sürece fazla-belirlenmiş bir doğrusallık atfetme tehlikesini de doğurur ki, bu ona kaderci ve hatta teleolojik bir karakter vermeye götürebilir. Epistemolojik kökenli empirist fetişleştirme, Hegel’in esprili bir biçimde “şeylere alışıldık duyarlılık”¹⁸ diye betimlediği şeye götürür, bu da şeylerin daha derin çelişkilerinin ve temel yasalarla ilişkilerinin silindiği ve olgusallığın bir sürecin sonuçları kendi gerçek ve çelişkili oluşumları içinde değil, sadece nihai ve tamamlanmış formları içinde ele alındığında daima ortaya çıkan bu nesnelleştirici ve katılaştırıcı fetişleştirilmeye bırakıldığı anlamına gelir. Gerçeklik böylece kolaylıkla irrasyonalist bir mite geliştirilebilen dolaysız ve boş bir ‘biriciklik’ ve ‘tekillik’te fetişleştirilir. Her iki durumda da görüşle öz ve tekillik, tikellik ve genellik gibi temel

* üçüncü yol, –Ed. notu.

¹⁸ Aktaran Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlaß*, s. 50 vd.. [T: *Felsefe Defterleri*, s. 110.]

ontolojik kategori ilişkileri göz ardı edilir ve böylelikle gerçek dünya imgesine çarpıtıcı ve ölçüsüz bir homojenlik yüklenir. Marksizmden sapmalardan çoğunun yöntemlerinde bu yollardan birini takip etmesi ve Marx'ın sahte bir antinomiye aşmasını burjuva anlamda hükümsüz kılması şaşırtıcı olmasa da dikkat çekicidir. Burada bu sorunla daha ayrıntılı uğraşamayacaksa da, sekter dogmatizmin genellikle aklın bir fetişleştirilmesi yolunu seçtiğini, Marksizmin oportünist revizyonlarının ise genelde empirist bir fetişleştirme eğilimi gösterdiğini belirtmek gerek. (Doğal olarak, son derece değişik harmanlama formları da söz konusudur.)

Marksizm için tüm süreçte tarihsellik ile hakiki rasyonel yasanın bu ontolojik açıdan ayrılmaz oluşu çoğu kez –sürekli de denebilir– yanlış anlaşılır. İlerlemeye ilişkin felsefi rasyonel kavrayışa Hegel en büyüleyici ifadesini vermişti ve bunu –materyalist bir anlamda baş aşağı çevirerek ve iktisadi olana üstünlük vererek– Marksizme taşımak ve böylelikle de yeni bir türde tarih felsefesi oluşturmak oldukça kolaydı. Yöntemine ilişkin bu türden yorumlara Marx bizzat her zaman karşı çıkmıştı. Bunun en açık örneği Rus dergisi *Oteçestvenniye Zapiski*'nin editörlerine gönderilen bir mektupta bulunur; mektupta Marx, kendi ilkel birikim teorisinin, sanki onun Batı Avrupa'da aldığı biçim Rusya'da da peşinen geçerli olacak değiştirilemez bir yasaymış gibi, izin verilemez bir şekilde felsefi genelleştirilmesine karşı çıkar. Marx iktisadi gelişme seyri içinde bir yasa tespit etmiş olduğunu yadsımıyordu, ama bu sadece belli spesifik koşullarda zorunlu olarak gerçekleşen bir eğilim formundaydı.

Hepsi bu. Ama beni eleştiren kişi için bu pek az. Benim Batı Avrupa'da kapitalizmin oluşumuna dair sunduğum tarihsel taslağı, toplumsal emeğin üretici güçlerinin son derece büyümesiyle birlikte nihayetinde insanın en tam gelişimini sağlayan ekonomi formuna ulaşabilsin diye her halkın, içinde bulunduğu koşullar ne olursa olsun, geçmeye yazgılı olduğu genel yola ilişkin tarihsel-felsefi bir teoriye dönüştürmek zorunda hissediyor kendisini. Ama kusura bakmasın. (Beni fazlasıyla hem onurlandırıyor hem de utandırıyor.)¹⁹

¹⁹ *Ausgewählte Briefe*, s. 291; krş. MEW 19, s. 111. [T: "Marx'tan *Oteçestvenniye Zapiski* Yazıkuruluna, Londra, [Kasım 1877]", Marx -- Engels, *Seçme Yazışmalar: 2: 1870-1895*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol, 1996, s. 106.]

Tarihsel yönteminin tarihsel-felsefi genelleştirilmesine Marx'ın karşı çıkması, gençliğindeki Hegel eleştirisiyle oldukça yakından ilişkilidir. Hegel'in gerçek dünyadaki gerçek ilişkileri düşüncenin mantıksal açıdan zorunlu sonuçlarına dönüştürmesine onun nasıl her zaman itiraz ettiğini daha önce görmüştük. Bu doğal olarak en başta Hegel'in felsefi idealizminin bir eleştirisidir, ama aynı zamanda da tarih felsefesinin mantıksal temellerine yönelik bir eleştiridir (ne kendi özgünlüğünden ne de Marx'ın eleştirisinden ayıramayacak bir şey). Hegel'de, tarihsel çağların sırası ve onlardaki örüntüler (en açık şekilde tarih felsefesinde) metodolojik zorunluluk gereği mantıksal kategorilerin türetimine karşılık gelir. Marx'ta ise bu kategoriler hiçbir zaman tözden özneye giden yolda tinin cisimleşmeleri olmayıp, oldukları gibi, varoldukları ve işlerlik kazandıkları kompleksler içerisinde ontolojik açıdan anlaşılmalıları gereken "varlık formları, varoluş karakteristikleri"dir. Kategorilerin ortaya çıkmalarını, varolmalarını ve ortadan kalkmalarını sağlayan süreçlerin yasa benzeri rasyonelliğe ve dolayısıyla da kendi mantığına sahip olması onların bilgilerine yönelik önemli bir metodolojik araçtır, ama bu, Hegel'de olduğu gibi, onların varlığının gerçek temeli değildir. Eğer –tüm dışsal işaretlerin materyalist bir tersine çevrilisine karşın– bu metodolojik açıdan belirleyici Hegel eleştirisi yok sayılır ve mantık temelindeki bu yapı sürdürülürse, o zaman Marksizm, üstesinden gilemeyen bir Hegelci sistematikle karşı karşıya kalır ve tüm sürecin ontolojik ve eleştirel tarihselliği Hegelci anlamda mantıksal bir tarih felsefesi olarak görünür.

Marksizmin yorumlanışının Hegelci tarih felsefesinden bu türden kalıntılarla dolu olduğunu, tüm materyalizmine karşın zaman zaman mantıksal açıdan dolaylanmış teleolojik bir sosyalizm zorunluluğunda doruk noktasına ulaştığını göstermek için bir örnekler listesi sunmaya gerek yok. Hegel'in tarihi mantıksallaştırmasının büyüüne bazen Engels de kendisini kaptırmamış olsaydı, daha önce söylenmiş ve açıklanmış şeylerden sonra bu fikirlerle savaşmak pek de gerekemeyecekti. Marx'ın *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı* adlı eserine yazdığı bir değerlendirmede Engels, 'ya tarihsel ya mantıksal' konusundaki metodolojik ikilemi öne sürer ve şu saptamada bulunur:

O nedenle, tek uygun yöntem mantıksal irdeleme yöntemidir. Ama bu aslında sadece tarihsel formundan ve karışıklık çıkaran rastlantılardan sıyrılmış tarihsel yöntemden başka bir şey değildir. Düşünce zinciri bu tarihin başladığı şeyle başlamalıdır ve onun daha öte seyri de tarihsel sürecin soyut ve teorik açıdan tutarlı bir formda yansıtılmasından başka bir şey olmayacaktır; düzeltilmiş, ama her bir etkenin tam olgunluğuna dek geliştiği noktada klasik formunda ele alınabildiği tarihin kendi gerçek seyrinin sunduğu yasalara göre düzeltilmiş bir yansıma.²⁰

Marx'ın klasiklik kavrayışını hemen ayrıntılı olarak ele alacağımızdan, Engels'in sonuç sözlerinin –ki, Engels burada sadece tekil uğrakların özelliği olarak bütünsel komplekslere uygulanabilen kategorileri, yeri geldiğinde ayrıntılı olarak söz etmeye devam edeceğimiz daha sonraki kavrayışına karşıtlık içinde kavramaktadır– bir eleştirisi burada gerekmiyor. Marx'ın kavrayışıyla olan kesin karşıtlık, burada “sadece tarihsel formundan ve karışıklık çıkaran rastlantılardan sıyrılmış” tarihsel yöntemle aynı olduğu söylenen “mantıksal irdeleme yöntemi”ne verilen öncelikte yatar. Tarihsel formundan sıyrılmış tarih –Engels'in Hegel'e geri çekilişinin özü budur. Hegel'in felsefesinde bu mümkündü; tarih ve gerçekliğin bütünü basitçe mantığın bir gerçekleşmesi olarak görüldüğünden, sistem tarihsel olayı tarihsel formundan kurtararak kendi gerçek varlığına, yani mantığa geri gönderebilirdi. Ama tarihsellik, Marx ve genel olarak da Engels açısından, daha öte indirgenemez olan maddenin hareketinin ontolojik bir özelliğidir ve burada olduğu gibi, yalnızca toplumsal varlık söz konusu olduğu zaman bu özellikle önemlidir. Bu varlığın en genel yasalarını mantıksal bir anlam içinde kavramak mümkündür, ama onları mantığa atfetmek veya indirgemek olanaksızdır. Engels'in “karışıklık çıkaran rastlantılar” ifadesi burada yapılmakta olanın bu olduğunu gösterir; ama bu ilineğin saf mantıksal duruş noktasından hareketle “karışıklık çıkaran” olarak kavranıp kavranmadığına bakılmaksızın, ilineksel bir şeyin özsel bir eğilimin taşıyıcısı olması ontolojik açıdan tamamen mümkündür.

Burada işimiz Engels'in kavrayışını ayrıntılı olarak eleştirmek değil. Kısaca onun Marx'ın kavrayışına olan karşıtlığına işaret etmek

²⁰ Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften*, Moskova-Leningrad, 1934, I, ss. 371 vd.; MEW 13, s. 475.

gerekiyordu. Daima ve özellikle de *Grundrisse*'nin Giriş'inde Marx, tekil kategorilerin tarihsel konumunun ister yalın ister gelişmiş olsun kendi mantıksal karakteristikleri açısından değil, ancak tarihsel somutlukları içinde, varolan toplumsal oluşumun onlara atfettiği tarihsel özgünlük içinde anlaşılabilceği gibi bir başlangıç noktasından hareket eder. Marx şunu vurgular:

Yalın kategoriler, daha somut kategoride zihinsel olarak ifade edilen çok-yanlı bağıntı veya ilişki koyulmuş olmadan önce daha az gelişmiş somutun hâlihazırda kendini geliştirmiş olabileceği ilişkilerin ifadeleridir; buna karşılık, daha gelişmiş somut da aynı kategoriyi bir alt ilişki olarak muhafaza eder.²¹

Örneğin para söz konusu olduğunda durum böyledir. “Bu noktada, yalından bileşiğe yükselen soyut düşüncenin yolu gerçek tarihsel sürece tekabül edecektir.” Bununla birlikte, Marx hemen ardından, Peru’da olduğu gibi herhangi bir para türü olmasa da “örneğin kooperatif, gelişmiş işbölümü, vb. gibi en yüksek ekonomi formlarının bulunduğu” gelişmemiş ekonomi formlarının söz konusu olabileceğine işaret eder.²² Emek gibi merkezî bir kategori söz konusu olduğunda ise:

Emek oldukça yalın bir kategori gibi görünür. Bu genel formdaki –genelde emek olarak– emek kavrayışı son derece eskidir de. Gelgelelim, bu yalınlıkta iktisadi açıdan kavrandığında, ‘emek’ bu yalın soyutlamayı yaratan ilişkiler kadar modern bir kategoridir.²³

Bu son derece zengin metinden çeşitli örnekler vermek rahatlıkla mümkündür, ama burada kendimizi şu metodolojik sonuçla sınırlandırırız:

Burjuva toplum, üretimin en gelişmiş ve en karmaşık tarihsel örgütlenmesidir. Onun ilişkilerini ifade eden kategoriler ve yapısının kavranışı, böylelikle, kendisini harabelerinden ve öğelerinden inşa ettiği, bir dereceye dek henüz fethedilmemiş kalıntılarının onda taşıdığı, küçük farklılıklarının onda açık bir anlam kazandığı, vb. ortadan kalkmış olan bütün toplumsal oluşumların üretim yapısını ve ilişkilerini kavramaya da olanak tanır. İnsanın anatomisi maymunun anatomisinin bir anahtarını içerir. Gelgelelim, alt hayvan türleri arasındaki daha yüksek gelişimin işaretleri ancak daha yüksek gelişme

²¹ *Grundrisse*, s. 23. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 38.]

²² *A.g.e.* [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 38.]

²³ *A.g.e.*, s. 24. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 39.]

hâlihazırda bilindikten sonra anlaşılabilir. Burjuva ekonomisi bu nedenle antik ekonomi, vb. için anahtar sunar.²⁴

Dolayısıyla burada daha önce belirtilmiş olan şeylerin bir olumlanışını, yani tüm gelişmenin *post festum* bir bilgiyi buyuran ana eğilimlerinin ontolojik zorunluluğunu buluyoruz.

Bundan iki şey çıkar. Bir yandan, yalnızca *post festum* olsa bile bu zorunluluğun kesinlikle rasyonel bir biçimde anlaşılması gerekir, ki bu, saf mantıksal bir zorunluluğa doğru herhangi bir rasyonalist aşırısı-genişletmenin kesin surette reddedilmesi gerektiği anlamına gelir. Klasik antikitenin varoluşsal bir zorunlulukla doğduğu ve aynı şekilde feodalizmin de zorunlulukla onun yerini aldığı vb. doğru olmasına karşın, serfliğin herhangi bir rasyonel ya da mantıksal anlamda kölelikten ‘kaynaklandığı’ söylenemez. Nasıl ki gelecekteki genel eğilimler önceki genel eğilimlerden türetilabiliyorsa, benzer gelişmelere uygulanabilen *post festum* çözümlemelerden ve olgulardan sonuçlar çıkarmak da kuşkusuz mümkündür. Ama bu ontolojik zorunluluk ondan mantık temelli bir ‘tarih felsefesi’ türetmeye kalkıldığında doğrudan doğruya tahrif edilmiş olur. Diğer yandan, bu varoluşsal yapı ontolojik açıdan ancak (görelî) bütünlükleri oluşturan somut dinamik kompleksler içinde mümkündür. Gerçek varoluşa sahip oldukları bütünlüklerin dışında, kendi başlarına alınan ‘öğelerin’ (yani tekil kategorilerin) gerçek hiçbir tarihselliği söz konusu değildir. Görece bağımsız olarak kendi yasalarına göre hareket eden kısmi bütünlükler, kompleksler olduğu ölçüde, bunların varlık süreci de tarihseldir. Örneğin, tek bir insanın yaşamı ya da bir sınıfın gelişimi, vb. gibi görece bağımsız varlık formları olarak toplum içerisinde ortaya çıkan örüntülerin, komplekslerin, vb. varoluşu. Ama burada işbaşında olan öz-hareketin ancak ait olduğu kompleksle etkileşim içinde bir etkisi olabildiğinden, bu bağımsızlık görelidir ve farklı yapısal ve tarihsel durumlarda son derece farklı biçimler alır. Bu durumun diyalektiğini eşitsiz gelişme bağlamında daha öte ele alacağız. Bu değerlendirmelerin şimdilik yeterli olması gerekiyor.

Şimdi yapmamız gereken şey, özellikle önemli kimi durumlarda, ekonominin genel düzenliliğiyle toplumsal ve tarihsel gelişmenin tüm

²⁴ A.g.e., s. 25 vd. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 40-41.]

süreci arasındaki ilişkiyi sunmaktır. Bu şekilde önemli olan durumlardan biri, Marx'ın bir gelişme evresinin 'klasikliği' dediği şeydir. Bunun en önemli örneği onun kapitalizmin İngiltere'deki gelişimini klasik bir gelişme olarak tanımlamasıdır. Marx bu bağlamda metodolojik açıdan bu tanımın ne anlama geldiğini açıkça ifade eder. "En tipik formda ve karışıklık çıkaran etkiden en bağımsız şekilde ortaya çıkan" doğal süreçleri inceleyen fizikçiye gönderme yapar: Bu düşünce "fenomenin normal şekilde ortaya çıkmasını sağlayan" koşullara ulaşmaya yardımcı olan deneyin önemini vurgulama noktasına dek tutarlı bir biçimde genişletilir. Şimdi, toplumsal varlığın bizzat kendi hareketinin temeli ve formu olan tarihsel olanın spesifik başatlığının bir sonucu olarak, doğa bilimleri anlamındaki deneylerin genelde ontolojik açıdan olanaksız olmasının bu varlığın özsel bir özelliği olduğu herkes için açıktır. Genel iktisadi yasaların işleyişi gerçek dünyanın kendisinde mümkün olduğunca saf bir form olarak araştırılacaksa eğer, o zaman bu genel yasaların yabancı bileşenlerin karışıklık çıkarmadığı yüksek bir gelişme derecesine ulaştığı toplumsal komplekslerin biçimlenişlerinin ve bunların ilişkilerinin özellikle elverişli koşullar tarafından yaratıldığı tarihsel gelişme aşamalarını bulmak gerekir. Bu tür değerlendirmelerden hareketle Marx şunu söyler: "Şimdiye dek onların klasik toprağı İngiltere'dir" (yani kapitalist ilişkilerin toprağı).²⁵ "Şimdiye dek" sınırlandırmasını burada özellikle vurgulamak gerekir. Bir iktisadi gelişme evresinin klasikliğinin saf bir şekilde tarihsel bir karakteristik olduğu olgusuna gönderme yapılmaktadır. Toplumsal yapının ve gelişiminin heterojen bileşenlerinin şu ya da bu durum ve koşulları üretmesi rastlantı eseridir. Eğer burada 'rastlantı eseri' ifadesini kullanıyorsak, bu kategorinin ontolojik, nesnel ve sıkı sıkıya nedensel ve belirlenimli karakterini bir kez daha hatırlamamız gerekir. Bu kategorinin etkililiği her şeyden önce toplumsal komplekslerin ilişkilerinin heterojen özelliğine göndermede bulunduğundan, onun geçerliliğinin güçlü karakterini saptamak ve onu zorunlu ve rasyonel olarak anlamak ancak *post festum* mümkündür. Heterojen komplekslerin ağırlığı, itici gücü, orantıları, vb. bu etkileşimde sürekli değişiklikler geçirdiği için de bu şekilde ortaya çıkan nedensel

²⁵ *Kapital*, I, s. VI; MEW 23, s. 12. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 18.]

karşılıklılıklar kimi durumlarda klasikliğe götürebileceği gibi ondan sapa da bilir. Bu tür kümelenmelerin tarihsel karakteri, o nedenle, her şeyden önce, klasikliğin hiçbir biçimde ‘ebedî’ bir tipi temsil etmeyip, tersine spesifik bir oluşumun ya da hatta onun tikel evrelerinden birinin olanaklı en saf görünüş tarzı olduğu olgusunda kendini gösterir. İngiliz gelişiminin geçmişini ve şimdisini Marx’ın klasik olarak tanımlaması, o halde, bugün Amerikan formu klasik olarak görmede haklı olabileceğimiz olasılığını hiçbir şekilde dışarıda bırakmaz.

Engels’in çok daha eski ve daha ilkel bir oluşum olan antik *polis*in doğuş ve gelişimine ilişkin analizleri bu durumu daha da somut bir formda oldukça iyi bir şekilde örneklemektedir. Atina’yı bu formasyonun klasik ifadesi olarak ele alır: “Atina en saf, klasik formu sunar; burada devlet, doğrudan ve esasen, soya dayalı toplumun kendisi içerisinde gelişen sınıf karşıtılarından doğar.” Başka bir pasajda bu gelişim formunu şu şekilde betimler:

Atinalılar arasında devletin doğuşu bir devletin oluşumunun özelle tipik bir örneğidir; ilkin, süreç içerden veya dışardan şiddet içeren bir zor kullanımı yoluyla herhangi bir müdahale olmaksızın saf bir formda gerçekleşir...; ikinci olarak, doğrudan soya dayalı toplumdan doğan oldukça yüksek derecede gelişmiş bir devlet formunu, demokratik cumhuriyeti gösterir.²⁶

Bu gelişmemiş oluşumun doğasıyla ilgili olarak Engels vurguyu, Atina devletinin bu dönemin pek çok devleti gibi dışsal fetih ve zapt etmenin bir sonucu olarak değil, içsel toplumsal güçlerin etkileşimlerinden doğmuş olduğu olgusuna yerleştirir. Ayrıca verili iktisadi ve toplumsal güçlerin gelişimindeki saf toplumsal düzlemin henüz tamamen ilineksel ve rastlantısal tekil durumların sonucu olduğunu da vurgular. İktisadi yapı, iktisadi gelişme eğilimleri ve olasılıkları açısından buradaki sorun daha önce genel yönleriyle tartışmış olduğumuz bir sorundur, yani Marx’ın kullandığı geniş ve genel anlamdaki üretim ve bölüşüm arasındaki ilişki sorunudur. Klasik gelişme, bundan dolayı, belli bir bölge ve belli bir aşamanın bölüşüm ilişkilerini kendi tarzlarında ayarlama konusunda içsel bir güce sahip olup olmadıklarına ya

²⁶ *Ursprung*, s. 165 ve s. 110; MEW 21, s. 164 ve s. 116. [T: *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, ss. 123-124, 174.]

da iktisadi açıdan gerekli hale gelmiş koşula ulaşmak için dışsal ve ağırlıklı olarak iktisat-dışı şiddeti kullanmak gerekip gerekmediğine bağlıdır. Engels'in tartıştığı Grek kent devleti durumunda, yabancı fetih bu türden klasik-olmayan bir gelişmenin en yaygın örneğidir. Doğal olarak, tamamıyla içsel kuvvetlerin hareketliliğine bağlı türden bir gelişme şiddet kullanımını hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz ve Engels sınıf mücadelelerinin Atina'nın klasik gelişimindeki öneminden bizzat söz etmektedir. Bununla birlikte, şiddetin bir uğrak, içsel iktisadi kuvvetlerin hükmettiği bir gelişmenin tamamlanmasını sağlayan organ olup olmadığına bağlı olarak ya da şiddetin bölüşüm ilişkilerinin doğrudan yeni bir karılışı yoluyla ekonomi için tamamen yeni koşullar yaratıp yaratmadığına bağlı olarak niteliksel bir farklılık söz konusudur. *Kapital*'de Marx'ın İngiltere'deki kapitalist gelişmeyi 'klasik' olarak betimlerken bu gelişmenin ilkel birikim yoluyla zorla ortaya çıkmasıyla, bölüşüm ve üretim ilişkilerinin zorla yeniden karılmasıyla ve kapitalizm için vazgeçilmez olan 'özgür' işçinin yaratılmasıyla başlamaması, ama ancak iktisadi yasaları klasik ifadeleri içinde kapsamlı bir şekilde sunduktan sonra bu gerçek oluşumdan söz etmeye başlaması anlamlıdır ve burada şunu belirtmeyi de unutmaz:

Olağan durumda, emekçi 'üretimin doğal yasalarına', eşdeyişle sermayeye olan bağımlılığına --bizzat üretim koşullarından doğan ve onlar tarafından ebediyen garantiye alınan bir bağımlılığa-- bırakılabılır. Kapitalist üretimin tarihsel oluşumu sırasında ise durum başka türldür.²⁷

Bundan dolayı, İngiltere ancak bu ilkel birikimden sonra ve onun sonucu olarak kapitalizmin klasik ülkesi olmuştur.

Marx'ın klasik gelişme kavramını doğru biçimde anlayacaksa, bu sorunda da onun tamamen değerdan-bağımsız ve nesnel karakterinde ısrar etmeliyiz. Marx'ın 'klasik' dediği şey, basitçe, nihai olarak belirleyici olan iktisadi kuvvetlerin daha açık, daha algılanır, başka yerlerde karışıklığa pek uğramamış ve bozulmamış bir ifade bulduğu bir gelişmedir. Atina'daki gelişmenin klasikliğinden basitçe diğer polis türleri karşısında doğrudan bir üstünlük 'türetmek' hiçbir zaman mümkün olmayacaktır; bu sadece belli bir dönemde belli bir bölgede

²⁷ *Kapital*, I, s. 703; MEW 23, s. 765. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 707.]

mevcut olan bir şeydi. Klasik formda ortaya çıkmamış olan toplumsal örüntülerin varlığını sürdürebilmesi, tıpkı klasik olanlar kadar, hatta birçok açıdan onlardan daha mümkündür. Bundan dolayı, klasik olanla klasik-olmayan arasındaki karşıtlığın böyle bir varlığını sürdürebilmenin ölçüsü olarak pek bir değeri bulunmaz. Bununla birlikte, iktisat yasasının görece saf işleyişinin gerçek dünyanın kendisinde hâlihazırda mevcut olan bir ‘model’i olarak bunun bilgi açısından büyük bir değeri vardır. Marx bu türden bir bilginin doğası ve sınırları hakkında sunları söyler:

Bir ulus başka uluslardan öğrenebilir ve öğrenmelidir de. Ve kendi hareketinin doğal yasalarının keşfindе doğru iz üstünde olduğu zaman bile bir toplum –ve bu çalışmanın nihai amacı da modern toplumun iktisadi hareket yasasını gözler önüne sermektir– olağan gelişiminin ardışık evrelerinin çıkardığı engelleri ne cesur adımlarla ne de yasal düzenlemelerle ortadan kaldırabilir. Ancak doğum sancılarını kısaltıp uzatabilir.²⁸

Marx’ın gerçek değerine pek kıymet verilmemiş bu iddiasının temelde pratik bir anlamı bulunur ve doğru bir biçimde takip edildiğinde, klasik olanın spesifikliğı kesin surette önemli bir rol oynar. Böyle bir son derece tartışmalı sorun olarak, Sovyetler Birliğı’ndeki sosyalizmin gelişimini alabiliriz. Hiç şüphe yok ki, bugün son derece değişik alanlarda varlığını sürdürebildiğı tekrar tekrar kanıtlanmıştır. Ama klasik bir gelişmenin ürünü olmadığı da aynı şekilde kesindir. Marx eğer kendi döneminde sosyalist devrimin ilkin gelişmiş kapitalist ülkelerde zafer kazanacağını savunmuşsa, gene burada açıklamış olduğumuz üretim ve bölüşüm arasındaki bağıntıyı düşünmekteydi. Sosyalizme geçiş elbette bu bakımdan da önemli bir yeniden-karılmaı gerektirir; bununla birlikte, yüksek derecede gelişmiş ülkelerde nüfus dağılımı, başarılmış olan bir toplumsal üretimin gerekliliklerine tekabül ederken, geri-kalmış ülkeler bu sürecin ancak başında ya da ortasında dururlar. Bu bilgiye uygun olarak Lenin, Rusya’daki sosyalist devrimin klasik bir karaktere sahip olamayacağını açık bir şekilde fark etmişti. ‘*Sol-Kanat*’ *Komünizm: Bir Çocukluk Hastalığı* adlı kitabında, Rus Devriminin uluslararası anlamından söz ederken, olgunun

²⁸ A.g.e., VIII; a.g.e., ss. 15 vd. [T: *Kapital: I. Cilt*, ss. 19-20.]

kendisinin uluslararası önemini ve onun kimi yönlerini vurgulamakla birlikte, bu noktaya da kesin olarak değinir:

Bu hakikati abartmak ve onu devrimimizin kimi temel özelliklerinin ötesine uzatmak kuşkusuz muazzam bir hata olur. Aynı zamanda, ileri ülkelerin en azından birindeki proleter devrimin zaferinden sonra büyük olasılıkla keskin bir değişim olacağı gerçeğini dikka- te almamak da hata olacaktır: Rusya model olmaya son verecek ve genc geri-kalmış bir ülke olacaktır ('Sovyet' ve sosyalist anlamda).

İlerideki bir pasajda, aynı soruna geri döner ve şunu söyler: "Rusya için 1917'nin spesifik ve tarihsel açıdan eşsiz koşullarında sosyalist devrimi başlatmak kolaydı, ama Rusya için devrimi *sürdürmek* ve tamamına erdirmek Avrupa ülkelerinden daha zor olacaktır."²⁹

Sovyet hükümetinin belli eylemlerini –eleştirmek şöyle dursun– işaret edici ve üstünlük bir biçimde bile olsa sunmak, elinizdeki çalışmanın ne görevi ne de amacıdır. Fakat 'Savaş Komünizmi' dönemini Lenin'in koşulların hayata geçirdiği ivedi bir önlem olarak gördüğünü ve Yeni İktisadi Politika'yı spesifik durumun yol açtığı bir geçiş formu olarak ele aldığını, oysa Stalin'in tüm çabalarını kapitalizm açısından geri-kalmış bir ülkedeki nüfus dağılımını zor yoluyla yeniden-karmaya, herhangi bir sosyalist devrim için genel bir proto-tipe vakfettiğini belirtmek gerek. Lenin'in tersine o, Sovyet gelişiminin klasik bir gelişme olduğunu ilan etmiştir. Dolayısıyla bu kavrayış hâkim olduğu sürece, Sovyet gelişiminin önemli deneyimlerini doğru bir biçimde, teorik bakış açısından ve böylece de verimli bir biçimde değerlendirmek olanaksız hale gelmişti; zira belli bir adımın doğruluğu ya da yanlışlığı layıkıyla ancak bu klasik-olmayan gelişme bağlamında değerlendirilebilir. 'Klasiklik'in ilanı uluslararası açıdan son derece önemli olan bu sosyalizm yolunun araştırılmasını engellemiş ve içsel reformlar, vb. hakkındaki tüm tartışmaları yanlış bir yöreğe yerleştirmiştir.

Marksist tarih teorisi için belki de daha önemli olanı, daha önce bahsedilmiş olan eşitsiz gelişme sorunudur. *Grundrisse*'nin Giriş'i-nin sonlarındaki dağınık notlarında Marx, bu 'eşit-olmayan ilişki'yi

²⁹ Lenin, *Sämtliche Werke*, XXV, ss. 203 ve 250. [T: 'Sol' Komünizm, ss. 8 ve 59.]

esas olarak iktisadi gelişme ile hukuk ve özellikle sanat gibi önemli toplumsal nesnelleşmeler arasındaki bağıntı içerisinde ele alır. Burada hemen, bu türden problemlere dair her incelemenin merkezine yerleştirilmesi gereken belirleyici bir ontolojik ve metodolojik yönü vurgular: İlerleme kavramı. “Genel olarak, ilerleme kavramının alışıldık soyutluk içinde kavranmaması gerekir.”³⁰ O halde, bu bağlamda birinci nokta fazlasıyla genel bir ilerleme kavramı soyutlamasıyla bağı koparmaktır; bu kavram, son tahlilde, mantık ve epistemolojiden hareketle ulaşılmış bir koyutlamanın, mutlak olarak genelleştirilmiş bir aklın tarihsel sürecine uygulanmasıdır. Öz ve görünüşü ele alırken, Marx’ın kavrayışında, nesnel iktisadi ilerlemenin insanın yeteneklerinin üzerinde kaçınılmaz bir şekilde indirgeyici ve çarpıtıcı bir etkiye –elbette sadece geçici olsa da– sahip olabileceğini daha önce belirtmiştik. Burada da, her ne kadar Marx tarafından metodolojik olarak açık bir biçimde değil de sadece örtük olarak ele alınsa da, önemli bir eşitsiz gelişme durumuyla uğraşmaktayız. Sorun, toplumsal varlığın kategorilerinin giderek daha toplumsal olmasını sağlayan iktisadi açıdan koşullanmış sürecin bir sonucu olarak, insanın yeteneklerinin gelişiminde bir eşitsizlik içermektedir. Dolaylı olarak, bu bağlamda daima niteliksel değişikliklere bir gönderme söz konusudur: İlkel bir avcının gözlemlerini bugünün deneyci bir doğa bilimcinin gözlemleriyle doğrudan doğruya karşılaştırmak hiçbir şekilde mümkün değildir. Soyut olarak yalıtılmış tikel alanların incelenmesi, bizi, gözlem güçlerindeki artma ve azalmaları karmaşık bir şekilde karşı karşıya koymaya götürür, öyle ki bir bakımdan her tekil ilerlemenin başka bir bakımdan gerilemelerle eşzamanlı olarak zorunlulukla ortaya çıkması gerekir. Felsefi romantizme dayanan kültür eleştirisi, genel olarak, şüphesiz mevcut olan bu gerilemelerle başlar ve herhangi bir ilerlemenin varlığıyla rekabet etmek için bu ölçüyü kullanır. Öte yandan, tamamıyla gelişmenin hâlihazırda mevcut olan nicel bir nihai ürününe dayanan (üretici güçlerin büyümesi, bilginin niceliksel genişlemesi, vb.) ve bu temel üzerinde genel bir ilerlemeyi emreden kaba ve basitleştirici ilerleme bir kavrayışının, giderek artan derecede, yükselişini görüyoruz. Her iki durumda da önemli ama tüm sürecin sadece tikel

³⁰ *Grundrisse*, s. 29. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 44.]

yönlerinden ibaret olan yönler biricik ölçüt olarak abartılır; bu da sorunun özünü tanıyamamaya götürür ve bu yöntemlerden birine yönelik temelsiz olmayan bir eleştiri bile bu problemin nihai bir yanıtının olmadığının akla-yakın görünmesini sağlayabilir.

Belki burada, söz konusu olan şeyin özün nesnel açıdan zorunlu gelişimi üzerinde belirleyici bir etki sergileyemeyecek, görünüş ve öz arasındaki ilişkideki bir çelişki olduğu itirazı getirilebilirdi. Gelgelelim, toplumsal varlığın ontolojik gelişim hattının tüm bu çelişkiler boyunca sürdürüldüğü son tahlilde doğru olsa da bu itiraz gereksiz olurdu. Ama bu ilerleme insanın yeteneklerine ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğundan, saf bir şekilde nesnel ve kategorik duruş noktasından bile, onun uygun mu yoksa çarpıtılmış mı bir görünüş dünyası ürettiğine kayıtsız kalınmaz. Bununla birlikte, sorun gene de çözülmüş olmaktan uzaktır. Bu varlığın en yüksek toplumsallık düzeyine yönelik nesnel ontolojik hareketin insanın eylemlerinin sonucu olduğunu biliyoruz ve bütünlüğün ilerleyişinde insanların alternatifler arasında verdiği bireysel kararların bireysel açıdan öngörülebilir sonuçlar üretmemesi, bu ortak eylemin nihai ürününün herhangi bir şekilde bu bireysel edimlerden tamamen bağımsız olduğu anlamına gelmez. Genel formu itibarıyla bu ilişkiyi dikkatli bir biçimde formüle etmek gerekir, zira alternatiflerin seçimine dayanan bireysel edimlerle tüm hareket arasındaki demin söz edilen dinamik bağıntı tarihte büyük bir çeşitlilik gösterir; çeşitli toplumsal oluşumlar arasında, özellikle de farklı gelişme ve geçiş aşamaları bakımından farklılaşır. Açıktır ki, bu bağlamdaki sayısız çeşitliliğe işaret etmeye bile kalkmak burada imkânsızdır. Bir yandan, (kuşkusuz bireysel kararların sentezleri olan) insan gruplarının benimsediği konumların öneminin, devrimci geçiş durumlarında, bir formasyonun barışçıl sağlama dönemlerine göre çok daha büyük bir nesnel ağırlığa sahip olduğuna değinmek yeterli gelebilir. Doğal olarak bundan bireysel kararların toplumsal ağırlığının da arttığı sonucu çıkar. Lenin tarihteki böyle merkezî noktaların toplumsal doğasını doğru bir biçimde betimlemişti: “Devrim ancak ‘alt sınıflar’ eski biçimde yaşamak istemediği ve ‘üst sınıflar’ da eski biçimde devam edemediği zaman zafere ulaşır.”³¹ Öte yandan,

³¹ V. İ. Lenin, “Der Zusammenbruch der II. Internationale (Juni 1915)”, *Werke*, Cilt 21, Ber-

tam da eşitsiz gelişmenin duruş noktasından, nesnel ve öznel etkenlerin herhangi bir devrimci dönüşümde yalnızca açık bir şekilde ayırt edilebilir olmakla kalmayıp aynı zamanda –ve bu ayrımın nesnel temeli de budur– hiçbir biçimde paralel olmadıklarını, tersine karmaşık toplumsal belirlenimlerine göre farklı doğrultulara, tempolara, yoğunluklara ve bilinç düzeylerine, vb. sahip olabileceklerini burada eklemek gerekir. Tıpkı krizin yeterli nesnel öğeleri tarafından desteklenmeyen halk ayaklanmalarının olanaklı olması gibi, öznel etken yeterince olgunlaşmadığı için çözümsüz kalan nesnel devrimci durumların olabileceği de sağlam temelli bir ontolojik olgudur. Bu durumun toplumsal ve tarihsel gelişmede eşitsizliğin önemli bir yönünü oluşturduğu olgusunu ayrıntılı olarak açmamız gerekmiyor. Sadece, öznel etkenin eksik olduğu modern Almanya’daki iki durumu (1848 ve 1918) düşünmemiz yeterli.

Marx’ın yukarıda metodolojik değerlendirmelerle işaret ettiğimiz problemten Giriş’te söz etmemiş olması, onun yönteminde bunun eşitsiz gelişme sorunları kompleksinin bir parçasını oluşturmadığı anlamına gelmez. Marx’ın orada dikkatini yoğunlaştırdığı nokta, diyalektik-olmayan bir bakış açısına paradoksal görünen ve aksi takdirde tartışılmayacak olan özel kümelenmelerdi ve Marx kendine apaçık görünen şeyi söz etmeden bırakmıştı.³² Genel iktisadi gelişmedeki eşitsizlik ile ilgili kısa gönderme açısından da durum aynıdır. İktisadi gelişme koşullarının farklı ülkelerde değişiklik gösterdiği kendiliğinden-açıktır. Ama bu eşitsizliğin gerçeklikte oynadığı rol genellikle şaşırtıcıdır ve hatta ağırlıklı olarak dönüştürücü bir roldür. Sadece son derece bilinen bir örneği almak gerekirse, Amerika’nın keşfinin ve bunun sonucunda ortaya çıkan tüm ticaret yollarının dönüşüme uğramasının bir sonucu olarak Avrupa’daki bütün iktisadi dengenin devrimci yeniden-karılışını düşünmemiz yeterli. Buradaki belirleyici olgu, iktisadi gelişmenin tekrar tekrar –hatta sürekli de denebilir– yeni durumlar yaratmasıdır ki, insan grupları (kabilelerden uluslara) onları

lin 1960, s. 206. [T: “II. Enternasyonal’in Çöküşü”, *Seçme Eserler: Cilt 5: Emperyalizm ve Emperyalist Dünya Savaşı*, çev. Süheyla Kaya, İstanbul: İnter, 1994, s. 186.]

³² Tartışmakta olduğumuz bu nokta, Marx’ın ilk yazılarında, Almanya’ya özel bir göndermeyle tekrar tekrar ortaya çıkar. Karş. örneğin, MEGA I. 1/1, s. 616; MEW I, s. 386. [T: *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 202.]

gerçekleştirme, geliştirme ve ilerletme konusunda hem nesnel hem de öznel açıdan oldukça farklı eğilimlere sahiptir. Bu, onlar arasındaki görece ve son derece istikrarsız dengenin çoğu kez allak bullak olması gerektiği anlamına gelir; birinin yükselip diğerinin düşmesi tüm süreçte genellikle tamamen değişmiş bir görünüş verir.³³

İktisadi yaşamın coğrafi durumdan³⁴ iç nüfus dağılımına dek uzanan ve hareketliliği veya katılığı verili bir durumun farklı öğelerine belirleyici bir önem verebilen bu asli olguları, toplumun ve iktisadi üretimin yükselişiyle birlikte varoluşsal bir mevcudiyete sahiptir. Toplumsal varlığın özsel bir parçası oldukları için bunlar, toplumsal yapı ve onun dinamik güçleri giderek daha saf biçimde toplumsallaştıkça, edimselliklerini ancak doğal sınırın geri çekilişine paralel olarak gerçekleştirirler. İktisadi alanın gerçek iktisadi giriftliğiyle birlikte bu eğilim artar. Roma'nın ve Çin'in oldukça farklı iktisadi gelişimleri vardı, ama birbirlerine pek etkide bulunmadıkları için bu farklılığı eşitsiz gelişmeye atfetmek pek mümkün değildir; ya da olsa olsa, Hegelci biçimde, eşitsiz gelişmenin henüz kendi için gerçekleşmiş olmaksızın daha şimdiden kendinde mevcut olduğu söylenebilir. İlk hakiki toplumsal üretim olarak kapitalist üretim, o nedenle, aynı zamanda eşitsiz gelişmenin hakiki evrimi için de ilk uygun topraktır. Bunun nedeni, basitçe, daha geniş ve iktisadi açıdan daha farklı yapıdaki bölgelerin iktisadi bağının daha zengin ve daha girift bir iktisadi ilişkiler sistemi yaratmasıdır ki, bu ilişkiler içerisindeki yerel farklılıklar –hem olumlu hem de olumsuz anlamda– tüm gelişmenin doğrultusunu daha kolay ve daha yoğun olarak etkileyebilir. İktisadi gelişme temposundaki bu farklılıkların çoğu kez politik ve askerî eylemlerde doruk noktasına

³³ Eşitsizliğin tüm bu etkenlerinin rasyonel olarak ancak *post festum* anlaşılabilceği kendiliğinden açıktır, ama bu hiçbir biçimde eşitsizliği ortadan kaldırmaz. Bu nedenle, kapitalizmin Japonya'da, diğer geri-kalmış ülkelere kıyasla, şaşırtıcı bir şekilde hızlıca alınlanmasını, Çin'deki ve Hindistan'daki Asyatik üretim ilişkilerine kıyasla, feodal yapısı açısından açıklanmak zor değildir. Bu durum, bununla birlikte, iktisadi rasyonelliğin duruş noktasından, çözülen feodal toplumun kapitalizme geçiş açısından özellikle elverişli karakterini kavramak için zorunluydu.

³⁴ Coğrafi durum da açıktır ki doğal bir temeldir, ama tarihsel gelişmenin seyri içinde ağırlıklı olarak toplumsal bir belirlenim kazanır. Deniz iki ülkeyi birleştiriyor mu yoksa ayırıyor mu sorusunu esas olarak üretici güçlerin gelişme düzeyi belirler. Bu durumda da bu düzey ne kadar yüksek olursa doğal sınır o kadar geri çekilir.

ulaştığı olgusu, eşitsizliğe yönelik bu eğilimin gücünü daha öte artırır. Lenin, bu nedenle, emperyalist döneme dair analizinde bu sorunu bir odak noktası olarak ele almakta tamamen haklıydı.³⁵ Herhangi bir kompleksin bileşenlerinin veya komplekslerin ilişkisinin ontolojik heterojenliği eşitsiz gelişmede ifade bulur; ekonomi geliştikçe ve toplumsallaştıkça, doğal öğelerin heterojenlikleri daha güçlü bir şekilde geri plana çekilir ve giderek daha tam olarak toplumsallık doğrultusunda döndürür. Bu süreç, bununla birlikte, heterojenliklerin kendilerini değil, sadece doğal karakteri askıya alır. Heterojenliklerin kuşkusuz tüm akışın birliği içinde sentezlenmesi gerekir –ve bu ne kadar böyle olursa, toplumsal kategoriler de o kadar güçlü bir şekilde gelişir– ama başlangıçtaki heterojen karakterleri bu sentez içerisinde var olmaya devam ederler ve tüm sürecin genel yasaları içerisinde eşitsiz gelişme eğilimlerini üretirler. Dolayısıyla, bunlar, tüm sürecin tarihselci bir ‘biricikliği’ veya irrasyonelliği bir yana, ekonominin kendi alanındaki genel tarihselliğe bile bir karşıtlık taşımaz, tersine toplumsal varlığın karakteristiğinden kaynaklanan zorunlu bir görüntüyü biçimi oluştururlar.

Şimdi, Marx’ın bizzat metodolojik açıdan bir ölçüde ayrıntılı olarak tartıştığı eşitsiz gelişme sorunlarına geçebiliriz. Temel sorun burada sanat sorunudur, ama Marx “gerçekten güç bir nokta” gibi özel bir vurguyla, “üretim ilişkilerinin nasıl eşitsiz bir biçimde hukuksal ilişkiler olarak geliştiğinden”³⁶ de söz eder. Ne yazık ki bu tamamlanmadan kalmış olan taslaklar Marx’ın bu problemin metodolojik çözümünü nasıl kavradığını üstü kapalı olarak bile göstermez. Neyse ki, bir mektubunda Marx, Lassalle’ın *System der erworbenen Rechte*’sine [*Kazanılmış Haklar Sistemi*] yönelik eleştirisinde bu soruna geri dönmüş ve Engels de Conrad Schmidt’e mektubunda bununla ilgili kimi notlar bırakmıştır. Eşitsiz bir gelişme olasılığı burada işbölümü temelinde ortaya çıkan bir şey olarak görülmektedir. Toplumsal işbirliği ve birlikte-varoluş problemleri özünde gelenek tarafından belirlendiği sürece, insanlar kendiliğinden ortaya çıkan ve kolayca algılanır ge-

³⁵ Lenin, *Sämtliche Werke*, XIX, Viyana-Berlin 1930, ss. 200 vd. [T: *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması: Halkı Amaçlayan Bir Deneme*, çev. Cemal Süreya, Ankara: Sol, 2009.]

³⁶ *Grundrisse*, s. 30. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 44.]

reksinimlerini özel bir aygıt olmaksızın (aile ve ev köleleri; doğru-
dan demokrasilerde yasa) belirleyecek bir konumda olduğu sürece,
hukuksal alanın iktisadi alandan bağımsızlığı problemi ortaya bile
çıkamamıştır. İnsanlar arasındaki iktisadi, toplumsal, vb. münasebet-
leri düzenleyecek özel organlar, kurumlar, vb. yaratma zorunluluğu,
sınıfsal farklılaşmanın ve sınıfsal antagonizmanın doğuşuyla birlikte,
ancak toplumsal gelişmenin daha yüksek bir düzeyinde ortaya çıkmış-
tır. Bu farklı alanların ortaya çıkmasıyla birlikte, her ne kadar spesifik
teleolojik koyutlamaların ürününü söz konusu toplumun temel yaşam
koşulları (o dönemde belirleyici olan tabakalar) belirlese de, bu farklı
alanların işleyiş biçimi gene de tam da bu nedenden ötürü bu yaşam
koşullarıyla bir heterojenlik ilişkisi içinde olmuştur. Toplumsal bakış
açısından bu yeni bir şey değildir; emeği analiz ederken, her teleolojik
koyutlamadaki amaçla araç arasında zorunlu olarak mevcut olan on-
tolojik açıdan zorunlu heterojenliklerle ayrıntılı olarak ilgilenmemiz
gerekecek. Somut bir bütünlük olarak toplum düzeyinde, iktisatla hu-
kuk arasında her ne kadar yapısı bakımından çok daha karmaşık olsa
da benzer bir ilişki söz konusudur. Özellikle de heterojenlik daha da
belirgindir. Zira burada söz konusu olan şey basitçe bir ve aynı teleo-
lojik koyutlama içerisindeki heterojenlik olmayıp, iki farklı teleolojik
koyutlama sistemi arasındaki heterojenliktir. Hukuk iktisat alanından
ve edimlerinden çok daha belirleyici olan bir koyutlamadır, çünkü
egemenlik ilişkilerinin bilinçli bir şekilde güçlendirilmesi, iktisadi
etkileşimin düzenlenmesi, vb. ancak görece gelişmiş bir toplumda
ortaya çıkar. Bundan çıkacak tek sonuç, bu teleolojik koyutlamanın
başlangıç noktasının iktisadın başlangıç noktasından kökten farklı bir
karaktere sahip olmak zorunda olmasıdır. Hukuk, ekonominin aksine
maddi açıdan yeni bir şey ortaya koymak için tasarlanmaz; tersine,
bu bütünlüklü dünyanın varolduğunu önvarsayar ve onu, onun için
kendiliğinden gelişemeyen düzen ilkeleriyle sarmalamaya çalışır.

İşimiz burada da bu iki toplumsal koyutlama tipini somut formu
içinde resmetmek olamaz. İktisadi oluşumlarla bunların sebep olduğu
hukuk sistemleri arasındaki büyük farklılıklar, bizi, gerçek problemi-
mizden uzaklaştıracaktır. Yapmamız gereken şey, Marx'ın bu alanda-
ki eşitsiz gelişme kavrayışını daha iyi anlamak için bu heterojenliğin

genel karakteristiklerine sadece işaret etmekte. Marx'ın daha önce söz ettiğimiz Lassalle'a olan mektubunda özellikle işaret ettiği şey, “belli mülkiyet ilişkileriyle ilgili *hukuksal* kavrayışın bu ilişkilerden kaynaklanmasına rağmen gene de onlarla uyuşmaması ve uyuşmamasıdır.”³⁷ Daha önceki değerlendirmelerimiz, Marx'ın vurguladığı bu uyuşma olanaksızlığının epistemolojik anlamda anlaşılmaması gerektiğine işaret etmişti. Probleme böyle yaklaşmak bu uyuşmamayı salt bir eksiklik haline getirecektir ve uyuşmanın saptanması da fikirlerin uyuşmasını bulma ya da saptama talebi olacaktır, oysa Marx, genelde toplumsal pratiğin iyi ya da kötü tam da ancak uyuşmama temelinde işleyebilen görünüş tarzı nedeniyle, bu uyuşmanın ilkesel olarak olanaksız olduğu ontolojik bir toplumsal durumu akılda tutmaktadır. Marx doğrudan eşitsiz gelişmeyle uğraşmaya geçer. Özellikle de, tarihsel gelişmenin sürekliliği içinde hukuksal bir fenomeni düşüncede kavrama ve onu pratiğe dönüştürme girişimlerinin, çoğu kez önceki çağların kurumlarına gerileme ve onların yorumlanması formunda hareket ettiğini ve gerçekten de böyle hareket etmek zorunda olduğunu gösterir. Ama bunlar gene de hiçbir şekilde geleneğin asıl anlamına tekabül etmeyen ve onun yanlış anlaşılmasını varsayan bir biçimde alınarak uygulanır. Bundan dolayı Marx, Lassalle'a karşı görünüşte paradoksal bir biçimde şunu söyler:

Roma yasasının benimsenmesinin... başlangıçta bir yanlış anlamaya dayandığını göstermişsiniz. Ama bundan hiçbir şekilde, *modern* formundaki yasanın... yanlış anlaşılmuş Roma yasası olduğu sonucu çıkmaz. Bu durumda, sonraki çağ tarafından devralınan önceki çağın her gelişmesinin yanlış anlaşılmuş eski gelişme olduğu söylenebilirdi... Yanlış anlaşılmuş form tam olarak genel formdur ve belli bir toplumsal gelişme aşamasında genel kullanıma çevrilebilen formdur.³⁸

Bu yanlış anlamının da önceki uyuşmama meselesi gibi pek de epistemolojik açıdan yorumlanamayacağı burada daha açıktır. Burada

³⁷ Lassalle ve Marx arasındaki mektuplaşma, Lassalle, *Nachgelassene Briefe und Schriften* (yay. haz. G. Mayer), tu., Stuttgart-Berlin 1922, s. 373; MEW 30, s. 614. – Ayrıca gönderme yapılan Engels'in Conrad Schmid'e mektubu için bkz. *Marx-Engels: Ausgewählte Briefe*, s. 380; MEW 37, ss. 491 vd. [T: “Engels'ten Berlin'deki Conrad Schmidt'e, Londra, 27 Ekim 1890”, Marx – Engels, *Seçme Yazışmalar*: 2, ss. 239 vd.]

³⁸ MEW 30, ss. 614 vd.

söz konusu olan şey spesifik bir toplumsal gereksinimdir ve önkoşullarını betimlemiş olduğumuz türden bir teleolojik koyutlama aracılığıyla o anda bu gereksinimi en uygun biçimde karşılama niyetidir. Bu, iktisadi edimlerden ziyade alternatiflerin seçiminin daha yüksek bir derecesine dayanır, çünkü burada amaç ve araç görelisi olarak bile maddi dolaysızlık içinde verili değildir ve amaç ve araçların pratik olabilmesi için toplumsal görevin gerçekleştirilmesinin zorunlu temeli olarak homojen bir ortamın *sui generis* oluşturulması gerekir.

Bundan çıkan ve bu durumu daha da belirginleştiren bir başka nokta ise gerçekleşecek bir toplumsal görevin, genel olarak, ölçütleri en azından biçimsel anlamda ne görevin kendisinden ne de onun maddi temelinden türetilabilen, ama spesifik, içsel ve içkin olması gereken bir sisteme ihtiyaç duymasıdır. Konumuzla ilgili olarak bunun anlamı, insanın toplumsal etkileşiminin hukuksal bir düzenlenişinin spesifik ve hukuksal açıdan homojen bir ideal kurallar sistemine, vb. gerek duymasındır ki, bu sistemin yapısı nihayetinde Marx'ın bu fikirler alanı ile iktisadi gerçeklik arasında saptamış olduğu 'uyuşmama'ya dayanır.

Bu, aynı zamanda, en yalın ve en temel karakteristiği itibarıyla emeğe ilişkin tartışmamızda analiz edeceğimiz toplumsal gelişmenin temel bir yapısal olgusunu da ifade etmektedir: Teleolojik bir koyutlamayı gerçekleştirme araçları –dolaysız olarak işaret edilecek belli sınırlar içerisinde– spesifik ve içkin bir diyalektik bağıntıya sahiptir ve bunun içsel tamlığı da koyutlamanın başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesinin en önemli uğraklarından biridir. Toplumsal yaşamın son derece değişik araç ve dolaylıları, o nedenle, hukuk alanında biçimsel ve homojenleştirici türden bir tamlık olan bu içkin tamlığa ulaşılacak biçimde birlikte-düzenlenmelidir. Fakat tüm süreçteki ve süreci uygun şekilde anlamadaki rolü ne kadar önemli olursa olsun bu gene de gerçek ilişkilerin sadece bir yönüdür. Zira her içkin tamlığın aynı toplumsal etkililik derecesine ulaşamayacağı da aynı şekilde kesindir. Bu türden bir düzenlemeler sisteminin biçimsel kapalılığı, bunun yansıması olarak, düzenlenmesi gereken malzemeye bir uyuşmama ilişkisi içinde durabilir, ama, düzenleyici işlevini yerine getirecekse, onun bazı edimsel esas öğelerini gene de düşüncede ve pratikte doğ-

ru bir biçimde kavramak gerekir. Bu ölçüt iki heterojen uğrağı, yani bir maddi ve bir de teleolojik uğrağı birleştirir. Emek durumunda bu, teknolojik ve iktisadi uğrağın zorunlu birleşmesi olarak, hukuk durumundaysa hukuksal sistemin politik ve toplumsal hedefleriyle ilişkisi içinde içkin hukuksal uygunluk ve tutarlılık olarak görünür. Bu teleolojik koyutlamada, genellikle hukukun kökeni ile hukuksal sistem arasındaki bir ikilik terimlerinde –hukukun kökeninin karakter olarak hukuksal olmadığı vurgusuyla– formüle edilen kavramsal bir ayrıma neden olur. Bu ayrım öyle keskin görünür ki, hukuksal formalizmin ana temsilcisi olan Kelsen bile yasamayı zaman zaman bir “gizem”³⁹ olarak betimlemiştir. Hukukun kökenine dair teleolojik koyutlamanın, zorunlu olarak, heterojen toplumsal güçler (sınıflar) arasındaki bir mücadelenin –bu mücadelenin nihai sonuçlarına vardırıldığına ya da sınıflar arasındaki bir uzlaşmada sonuçlandığına bakılmaksızın– sonucu olması da bununla ilgilidir.

Marx’ın örneklediği, daha önceki bir dönemden devralınan bir şeyin edimselleştiği son derece önemli olan tarihsel duruma şimdi yeniden dönecek olursak, bu türden herhangi bir koyutlamanın oldukça karmaşık, içsel bir ‘tarih-öncesi’ne sahip olması gerektiği ve birleşik ve homojen bir işleyiş biçimine sahip bir hukuksal sisteme ulaşılmadan önce değişik düzeylerde pek çok alternatfin benimsenmiş olması gerektiği açıktır. Ancak bu durumdur ki, Marx’ın uğraştığı geçmişe gerileme durumuna ve onun ‘yanlış anlama’ kavrayışına anlaşılır bir toplumsal önem verir. Geçmişin yeniden yorumlanması esasen şimdinin gereksinimlerinden kaynaklanır; epistemolojik bir nesnel özdeşlik veya yakınlaşma, hiçbir şekilde, seçme veya reddetme için belirleyici güdüyü sağlamaz; somut toplumsal çıkarlar arasındaki mücadelenin

³⁹ H. Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 1911, s. 411. Kant, devrimin kuşkusuz herhangi bir hukuksallığı yadsıdığını, ama zafere ulaşmış devrimin tam bir hukuksal geçerlilik ileri sürebileceğini ve sünnesi gerektiğini söyleyerek, doğal olarak kendisini en açık şekilde devrimler gibi uç durumlarda sunan bu uyusmamayı daha az paradoksal bir biçimde ifade eder; Kant, *Metaphysik der Sitten*, Philosophische Bibliothek, Leipzig, 1907, ss. 144 vd. Bu modern hukuk kavrayışının, yankıları henüz Fichte’de ve hatta Lassalle’da bulunabilecek olan uzun bir direniş hakkı dönemi tarafından öncelendiği burada konu-dışıdır. Hukukun oluşumu ve geçerliliği arasındaki toplumsal ikilik ve heterojenlik böylece ontolojik anlamda değil, yalnızca görünüşte bir değişiklik geçirir, aynı şekilde direniş hakkındaki bu çelişkinin kendisi de, modern hukuktakilerden farklı formlarda da olsa, hukuksal bir görünüş tarzı içerir.

sonucunun duruş noktasından bu güdü, mevcut somut durumlardaki edimsel bir uygulanabilirliğe dayanır. Böyle bir sürecin sonucunun ekonominin kendi gelişimini zorunlu olarak eşitsiz bir biçimde etkilemesi gerektiği olgusu, o nedenle, toplumsal gelişmenin kendi yapısal temellerinin zorunlu bir sonucu olarak görünür. Ama eğer bu eşitsizliğin, tarihsel sürecin izin verilemez mantıksal rasyonelleştirilmesine ve birleştirilmesine karşı olarak, zorunluluk olarak sunulması gerekiyorsa, aynı zamanda irrasyonalist bir empirizmin biçiminde bunu herhangi bir düzenliliği reddetmenin bir temeli olarak kullanan her kavrayışa da karşı bir konum almak gerekir. Heterojen bileşenlerin tüm karmaşık sentezlerine –ontolojik anlamda– karşı, eşitsiz gelişme gene de yasa benzeridir. Alternatifler arasındaki bireysel kararların gelişme açısından basitçe yanlış ya da zararlı olabileceği olgusu, tüm süreç düzeyindeki bu karakteristik düzenliliği hiçbir şekilde değiştirmez.⁴⁰ Eşitsiz gelişme ‘basitçe’ şu anlama gelir: Toplumsal varlığın hareketindeki ana hat, tüm kategorilerin, bağıntıların ve ilişkilerin artan toplumsallığı bir tür rasyonel ‘mantık’a göre düz bir çizgi şeklinde gelişemez, tersine kısmen (çıkamaz yolları geride bırakarak da olsa) sapmalar yoluyla ve kısmen de birleşik hareketleriyle tüm gelişmeyi oluşturan tekil komplekslerin birbirleriyle karşılık-gelmeyen bir ilişki içinde durmak zorunda olacakları bir biçimde gelişir. Ama yasa benzeri tüm gelişmenin ana hattından bu sapmalar istisnasız şekilde ontolojik açıdan zorunlu durumlara dayanır. Eğer bunlar buna uygun olarak araştırılıp keşfedilirse, o zaman bu türden sapmaların yasalılığı ve zorunluluğu görünür bir biçimde aşikâr hale gelir; aynı şekilde, bunların ontolojik açıdan etkin olan olgu ve ilişkiler açısından analiz edilmesi gerekir. Marx’ın bu türden analizler için belirleyici metodolojik değerlendirmesini daha önce aktarmıştık: “Güçlük sadece bu çelişkilerin genel formülasyonuna dayanır. Spesifik hale geldikleri an hemen açıklığa kavuşmuş olurlar.”⁴¹

⁴⁰ Engels, daha önce aktarılan mektupta, ekonomiyle ilişkili olarak herhangi bir politik kararda bu olasılığın bulunduğundan söz eder ve karardaki temel hataların büyük zararlara yol açabileceğini, ama bunun iktisadi gelişmenin ana hattını belirleyici olarak değiştirmeyeceğini doğru bir biçimde vurgular. *Ausgewählte Briefe*, s. 379; MEW 37, ss. 489 vd. [T: “Engels’ten Berlin’deki Conrad Schmidt’e, Londra, 27 Ekim 1890”, Marx – Engels, *Seçme Yazışmalar: 2: 1870-1895*, ss. 239 vd.]

⁴¹ *Grundrisse*, s. 30. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 45.]

Marx'ın eşitsiz gelişmeyle ilgili burada tartıştığı ikinci problem sanat problemidir. Eğer Marx'ın kavrayışına hakkını vermek istiyorsak, eşitsizlik koşullarının burada şimdiye dek tartışılmış olan hukuk koşullarından niteliksel açıdan ve radikal olarak farklı olduğunu hemen vurgulamamız gerekir. Bu nokta, tam da demin ikinci defa aktarılmış olan metodolojik değerlendirmeye karşılık gelir. Burada gene, tikel sanatsal gelişme fenomenini belirleyen toplumsal bileşenlerin somut bir biçimde ayrıntılarına inmek gerekir. Burada tartışmakta olduğumuz tamamlanmadan kalmış olan taslaklarda Marx, toplumun somut tarihsel karakteristiğinden hareket eder ki, araştırılmakta olan sanat eseri de bu temel üzerinde ortaya çıkar. Bu bağlamda Marx, sözde takipçilerinin onun yöntemine sürekli gölge düşürmesine yol açan iki önyargıyla derhal –hatta ‘önceden’ diyebilirdik– bağını koparır. İlk olarak, kuşkusuz üstyapıya ait olan sanat eserinin oluşumunun, bundan dolayı basitçe ve doğrudan iktisadi altyapıdan türetilebileceğini ileri süren kavrayışla. Tam tersine Marx, ideolojik eğilimleri de dâhil olmak üzere bütün toplumun başlangıç noktasından hareket eder (doğal olarak, burada bilerek en kısaltılmış biçimde); hatta bu ideolojik eğilimlere Marx'ın verdiği Homeros örneğinde, Homeros'un sanatı Grek mitolojisiyle ayrılmaz bir ilişki içerisine yerleştirildiği ölçüde, özel olarak güçlü bir vurgu yapılır ve Homeros'un sanatının mitolojinin olmadığı bir çağ şöyle dursun, farklı bir tarihsel mitoloji bağlamında bile olanaksız olacağı açık bir biçimde vurgulanır. Eğer Marx değil de başka biri söz konusu olsaydı, kabalaştırma yapanlar iktisadi altyapıyı göz ardı ettiği için onu kuşkusuz kınarlardı. Marx'ın durumunda ise onun, toplumsal varlığı dönemin iktisadi yapısının yanı sıra ‘mitleştirici ilişkiler’ tarafından da belirlenmiş olarak kavramış olduğunu görebiliriz. Gelgelelim burada Marx'ın kastettiği şey kabalaştırmanın basitçe reddedilmesinden çok daha fazlasıdır. Bir yandan, sanatı toplumsal ilişkiler bütünüyle ilişkilendirir, öte yandansa bir sanat eserinin, bir sanatçının ya da bir sanat tipinin niyetinin tüm toplumsal ilişkilerin kapsamlı bütünlüğüne yönelmeyeceğini, ama, Homeros durumundaki Grek mitolojisinin spesifik formu gibi, bütünlüğün spesifik uğrakları spesifik bir sanatsal proje açısından başat önemde olduğu ölçüde, nesnel zorunluluk gereği bir seçim yapılması gerektiğini görür.

İkinci olarak, oluşumun gösterilmesi altyapı ile üstyapı (bu durumda, sanat) arasında basit bir nedensel bağ meselesi değildir. Nedensel bağıntı elbette daima vardır; ama Marksist oluşum kavramı açısından belirleyici önemde olan şey, bu türden bir belirlenimin bir sanat-formunun doğuşunun lehine mi yoksa aleyhine mi olduğudur.⁴² Burada incelemekte olduğumuz taslaklarda Marx, doğrudan eşitsiz gelişmenin kendisine odaklanır. Genel olarak bilinen ve kabul edilen bir şey olarak şu olgudan yola çıkar: “Sanatlar durumunda, sanatların çiçek açtığı kimi dönemlerin toplumun genel gelişimiyle, dolayısıyla da toplumun örgütlenişinin maddi temeliyle, bir bakıma onun iskelet yapısıyla orantısız olduğu iyi bilinir.” Homeros’la ve ayrıca Shakespeare’le ilgili olarak Marx, “sanatların alanı içerisindeki kimi önemli formların sanatsal gelişmenin ancak gelişmemiş bir aşamasında olanaklı olduğunu” öne sürer. Şunu da ekler: “Eğer durum sanatların alanı içerisindeki farklı sanat türleri arasındaki ilişkide böyleyse, bütün alanın toplumun genel gelişimiyle ilişkisinde de durumun böyle olması daha az şaşırtıcıdır.”⁴³ Bu, bizi, bu soruna dair genel kavrayış sorunu ve spesifik hale getirmenin özel verimliliği üzerine daha önce iki kez aktarmış olduğumuz cümleye götürür.

Eşitsiz gelişme, o nedenle, Marx’ın gözünde, köklü bir olgudur ve bilimin görevi onun koşullarını, nedenlerini, vb. açıklamaktır. Marx bir toplumun ayrılmaz bütünlüğü bağlamında, her bir tekil sanat eserinin, tikel özelliklerinin bir sonucu olarak, bu bütünlüğün belli uğraklarıyla nasıl özel bir ilişki içinde durduğuna ve bu ilişkinin form ve içeriğinin onun tikel gelişimini etkilemede nasıl somut olarak belirleyici olduğuna işaret ettiği ölçüde, buna yönelik belirleyici yaklaşım bu tamamlanmadan kalmış olan taslaklarda daha şimdiden başarılmıştır. Bunun, ancak tüm gelişme, onun o dönemde ulaşmış olduğu aşama ve buna karşılık gelen hâkim eğilimler genel bağlamında gerçekleşebileceğini tekrarlıyoruz. Ama sanat eserinin aleyhte ve lehte koşulları sorunu, bu uğraklardan her biriyle ilgili olarak ve özellikle de söz konusu sanat eserinin özellikle ve derinlemesine ilişkili olduğu şeyle

⁴² Karş. *Theorien über den Mehrwert*, I, 3. Basım, Stuttgart, 1919, s. 382; MEW 26/1, s. 248. [T: *Artı-Değer Teorileri: Birinci Kitap*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol, 1998, s. 270.]

⁴³ *Grundrisse*, s. 30.. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 45.]

ilgili olarak kendine özgü bir zorunlulukla ortaya çıktığından, onun gelişiminin eşitsizliği eşzamanlı olarak sanatın salt varoluşuyla birlikte verilir. Bu bakış açısından, Marx'ın Homeros epiğinin doğuşu açısından belirleyici etken olarak Grek mitolojisi üzerine vurgusu, bu tikel fenomenin somut olarak açıklanmasının ötesine geçen metodolojik bir öneme sahiptir. Zira Marx böylece varlığı veya yokluğu, ne olduğu ve nasıl olduğu hem epiğin kendisinin doğuşu hem de gelişimi açısından belirleyici bir öneme sahip olan spesifik toplumsal fenomene, toplumsal çevrenin lehte veya aleyhte koşulu olarak işaret etmektedir. (Vergilius'taki mitolojinin rolüyle, Doğu şiirinin benzer formunun yanı sıra sonraki epik şiiri de karşılaştırabiliriz.) Ne yazık ki, Marx'ın bu metodolojik önerisi ardılları arasında pek bir karşılık bulmamıştır; Plekhanov ve Mehring bile sanatsal fenomenlerle ağırlıklı olarak soyut-sosyolojik bir biçimde ilgilenmiştir ve Stalin çağında da oldukça mekanik bir indirgeme, sanatsal formların bağımsız ve eşitsiz gelişimine yönelik tam bir ilgisizlik ortaya çıkmıştır. Eğer burada metodolojik nedenlerden dolayı kendi eserimden söz edebilirim, örneğin, Marx'ın burada örneklediği sebeplerden ötürü aynı kapitalist gelişmenin önceden hiçbir örneği olmayan müziğin bir yükselişine yol açtığını, mimarlık açınsansa çözülmesi giderek zorlaşan devamlı olarak gelişen bir problemin kaynağı olduğunu göstermeye çalışmışım.⁴⁴

Toplumsal varlık içinde görünen doğrultuların, eğilimlerin, vb. alternatif bir doğadaki bireysel edimlerden oluşması toplumsal varlığın ontolojik doğasının bir parçasıdır. Göz önünde bulundurulması gereken nesnelleşmelerin ezici çoğunluğunun doğrudan bireysel edimlerin ürünü olduğu sanatlarda, bu genel yapının özel bir önem kazanması gerekir; eşdeyişle, eşitsiz gelişme yasası burada bireysel edimlerin kendilerini daha da derin ve belirleyici bir biçimde etkiler. Bu fenomenin genel ontolojik temeli bilinir ve kabul edilir: İnsanın eylemlerinin öznel hedeflerinde öngörülmüş olanlardan farklı sonuçlara sahip olduğu ve dolayısıyla –kabaca ve genel olarak söylemek

⁴⁴ G. Lukács, *Werke Bande 12, Die Eigenart des Ästhetischen*, Neuwied/Rhein, 1963, II, ss. 375 vd. [T: *Estetik III*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınları, 1988, ss. 124 vd.] ve ss. 448 vd.

gerekirse– insanların tarihi genel olarak yanlış bir bilinçle yaptıkları konusundaki Hegel’in evvelce belirtmiş olduğu olgu. Bu nokta, Marksizmin gelişme sürecinde, esasen polemiksel bir politika aracına indirgenmiştir: Hasmin ideolojisi ile eylemleri arasındaki uyumsuzluğun, –ağırlıklı olarak epistemolojik temellere dayanan– bir eleştiri yoluyla ortaya konması. Bu pratiğin ne zaman, nerede ve ne ölçüde Marx’ın kendi kavrayışına uyduğuyla ilgili olarak bu sorunun ayrıntılarına inmek istemediğimizden, Marx’ın kendisinin bu sorunu hiçbir zaman basitçe epistemolojinin duruş noktasından ele almadığını, tersine daima ontolojik açıdan ele aldığını bir kez daha belirtmemiz gerekiyor. Buna göre o, bu türden yetersizliklerin olumsuz sonuçlarını, sıklıkla yaptığı gibi, sadece eleştirel olarak ortaya koymakla kalmayıp, aynı zamanda insanların aksi takdirde imkânsız bulacakları büyük eylemleri gerçekleştirmelerine yardımcı olan, dünya-tarihsel açıdan zorunlu ve dolayısıyla da faydalı olan ideolojik ‘kendini-aldatma’ gibi önemli durumları da vurgulamıştır.⁴⁵

Burada araştırmakta olduğumuz fenomen, ontolojik temeli olarak kuşkusuz bu genel ‘yanlış bilince’ sahiptir, ama esasen bunun çok ötesine geçer. Burada gerçekleşen şey, çağının, ulusunun ve sınıfının ‘yanlış bilincini’ paylaşan bir sanatçının, sanatsal pratiğinin gerçeklikle karşılaştığı kimi durumlarda, önyargılarının dünyasından kurtulabilmesi ve gerçek dünyayı hakiki ve derin karakteri içinde kavrayabilmesidir; kimi durumlarda bunu *yapabilmesi* olgusu hiç şüphe yok ki onun bunu zorunlu olarak yapması *gerektiği* anlamına gelmez. Marx bu olguyu gençliğinde daha önce bizzat belirtmişti. Eugène Sue’ye yönelik eleştirisinde, onun romanındaki başarılı bir karakterden söz eder ve şunu söyler: Sue burada “dar dünya görüşünün ufkunun ötesine yükselmiştir. Burjuva önyargısına bir tokat indirmiştir.”⁴⁶ Onlarca yıl sonra Engels, Mary Harkness’e mektubunda, bu ideolojik ilişkiyi daha ayrıntılı ve daha tam olarak formüle etmiştir: “İma ettiğim realizm yazarın görüşlerine rağmen ortaya çıkabilir.” Ve Balzac durumunda bu fenomeni çözümledikten sonra, fikirlerini şu şekilde özetler:

⁴⁵ *Brumaire*, ss. 21 vd.; MEW 8, s. 115. [T: *Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i*, s. 15.]

⁴⁶ MEGA 1.3, s. 348; MEW 2, s. 181. [T: *Kutsal Aile*, s. 256.]

Balzac'ın böylece kendi sınıfsal sempatilerine ve politik önyargılarına karşı gelmek zorunda kalmış olmasını, gözde soylularının çöküşünün zorunluluğunu *görmüş* ve onları daha iyi bir yazgıyı hak etmeyen insanlar olarak betimlemiş olmasını ve geleceğin gerçek insanlarını *görmüş* olmasını Realizmin en büyük başarılarından biri olarak ve yaşlı Balzac'ın en önemli özelliklerinden biri olarak görüyorum.⁴⁷

Sanatı ve sanatın tarihini ayrıntılı olarak anlamak için bu noktanın önemini incelemenin yeri burası değil. Ben bizzat çeşitli çalışmalarda bunu uygulamaya ve somutlaştırmaya çalışmıştım. Burada da sanatların eşitsiz gelişimine dair bütün Marksçı teorinin 'yekpare Stalinizm ideolojisi' açısından son derece aykırı olduğunu ve aykırı kalmaya devam ettiğini açıklamak için birkaç sözcüğe gerek var. Kendi temel problemimiz açısından bunun, bir dönemin sanat için (sanatın spesifik formları için) lehte ve aleyhte karakteri konusunda Marksçı doğru kavramı diyalektik anlamda önemli ölçüde somutlaştırdığını ve derinleştirdiğini basitçe belirtmek gerekir. Özellikle, sanatın tikel formları açısından daha kesin olarak farklılaşmış olsa da gene de genel bir toplumsal kategori olarak kalan bu lehte ve aleyhte olma içerisinde, belli sanatçılar için daha öte bireysel alternatiflerin olabildiği ve gerçekten de olduğu açıktır. Bu şekilde, aleyhte bir dönemde önemli sanat eserleri üretmek hâlâ olanaklı olduğu ölçüde, eşitsiz gelişme daha yüksek bir diyalektik düzeyde yeniden görünür. Bu kuşkusuz aleyhte olmayı ortadan kaldırmaz –bunu yapma konusundaki her girişim kuşkusuz kabalaştırıcı basitleştirmelere yol açacaktır–, ama daha yüksek bir gücün daha öte eşitsiz gelişiminin, orijinal olan içerisinde olanaklı olduğu olgusunu gün yüzüne çıkarır. (Hiç şüphe yok ki tersi de doğrudur: Lehte durumlar hiçbir şekilde sanatın çiçek açmasının garantisini vermez.)

Bu sunuş her ne kadar dağınık da olsa (ve ancak bu çalışmanın ikinci kısmında veya ancak *Etik*'te ele almaya başlayacağımız sorunların uygun olmayan bir biçimde önüne geçmek istemiyorsak eğer, böyle olmak zorundadır), en azından toplumsal varlığın genel geli-

⁴⁷ Marx-Engels, *Über Kunst und Literatur* (yayına haz. M. Lifschitz), Berlin, 1948, ss. 105 vd.; krş. MEW 37, ss. 43 vd. [T: "Engels'ten Londra'daki Margaret Harkness'e, (Londra, Nisan 1888 başı)", Marx – Engels, *Seçme Yazışmalar*: 2, ss. 218-219.]

şimiyle ilgili olarak, hem toplumsal varlığın tarihselliğinin hem de onun içerisindeki nesnel sürecin yeni bir yönünü içeren ontolojik bir problem ortaya koymadan sonuçlandırılmaz: İnsan soyu problemi. Marx erken dönem eserinde Feuerbach'ın bu sorun konusundaki, bütünlüğün göz önünde bulundurulmasını dışarıda bırakan, durağan ve doğalcı yorumunu reddetmişti. Feuerbach üzerine altıncı tezinde, temelden yanlış kavrayışının bir sonucu olarak Feuerbach'ın şunu yapmak zorunda kaldığını yazmıştı:

1. Tarihsel süreci soyutlamak ve dinsel duyguyu kendisiyle tanımlamak ve soyut –yalıtık– bir bireyi önvarsaymak. 2. Öz, o nedenle, ancak “tür” olarak, birçok bireyi *doğal bir biçimde* birleştiren içsel, dilsiz, genel bir karakter olarak görülebilir.⁴⁸

Feuerbach'ın kavrayışının meydana getirdiği sahte uç noktaları, bundan dolayı, bir yanda yalıtık, soyut birey ve öte yanda cinsin doğal dilsizliğidir.

Böylece kendimizi bir kez daha toplumsal varlığın spesifikliğinin merkezinde buluyoruz. Türü organik yaşamın meydana getirdiği bilindik bir şeydir. Ama son tahlilde, türü üreten yalnızca odur, çünkü gerçekten ve doğrudan türü cisimleştiren bireysel organizmalar gelip geçerler ve bu değişimde yalnızca tür değişmeden kalır –en azından kendisini koruduğu sürece. Organizmayla tür arasında böylece ortaya çıkan bağ saf bir şekilde doğal bir bağdır ve herhangi bir bilinçten ya da herhangi bir bilinçli nesnelleşmeden tümüyle bağımsızdır: Tür bireysel organizmalarda gerçekleşir ve bireysel organizmalar da yaşam süreçlerinde türü gerçekleştirirler. Türün kendisine ait hiçbir bilince sahip olamayacağı kendiliğinden-açıktır; hiçbir tür-bilincinin doğal organizmada ortaya çıkmayı başaramayacağı da o denli açıktır. Bunun nedeni kuşkusuz daha yüksek düzeydeki hayvanların hiçbir bilince sahip olmamaları değildir –ki bu, uzun süredir deneyim ve bilimin çürüttüğü bir fikirdir. Daha ziyade, onların yaşamlarının gerçek üretiminin ve yeniden-üretiminin, onlar için, organizma ve tür arasındaki iki-yönlü birliğin nesnel bir ifade kazanabilmesini sağlayacak herhangi bir ilişkiyi yaratmamasıdır. Bu belirleyici uğraşı, şüphe yok ki,

⁴⁸ MEGA I.5, s. 535; MEW 3, s. 7. [T: “[Feuerbach Üzerine Tezler]”, *Alman İdeolojisi*, s. 16.]

insanların çevrelerine, doğaya ve hemcinslerine yönelik davranışları için getirdiği tüm sonuçlarla birlikte, ancak emeğin sağlayabileceği açıktır. Genç Marx insanla hayvan arasındaki bu ayrımı daima emek ve ondan doğan fenomenler temelinde tekrar tekrar betimler. Bundan dolayı, *Alman İdeolojisi*'nde, insansal etkileşimin gereksinimlerinden hareketle konuşmanın gelişiminden söz eder ve hayvanlar hakkında şunları söyler: "Bir ilişki varolduğunda, benim için vardır: Hayvan kendisini herhangi bir şeyle 'ilişkilendirmez', hiç 'ilişkilenmez'. Hayvan için, başkalarıyla ilişkisi bir ilişki olarak varolmaz."⁴⁹ Aynı şekilde, *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'nda insanlar arasındaki mübadelenin etkileri araştırılır ve insanların farklılaşmasının ancak bu şekilde toplumsal münasebetin önemli ve değerli bir uğrağı olduğuna değinilir. Öte yandan, hayvanlarda:

Bir hayvan türü içerisindeki farklı soyların tikel özellikleri, doğası gereği, insanın yetenek ve etkinlikleri arasındaki farklılıklardan daha bellidir. Ama hayvanlar *mübadele* yapamadıkları için, aynı türden ama farklı soydan hayvanlardaki niteliklerin çeşitliliği tekil bir hayvanın işine yaramaz. Hayvanlar türlerinin farklı niteliklerini birleştirme yeteneğinde değillerdir; *ortak* iyiye, türün *ortak* refahına bir katkıda bulunmaya yeteneksizdirler.⁵⁰

Bu ve benzer farklılıklar salt biyolojik canlılığın bir ilişkisi olarak türün sadece dilsiz bir genelliğe sahip olabileceği iddiasına oldukça somut ve farklı bir içerik kazandırır.

Somut (toplumsal) insanı değil de yalnızca yalıtık bireyi göz önünde bulundurmuş olduğu konusundaki Feuerbach'a yöneltilen diğer suçlama, ilk bakışta aynı durumu takip etmiyor gibi görünür. Ama her ne kadar Marx'ın bu itirazı hayvanların tamamıyla biyolojik türsel-varlığıyla bir karşılaştırma olarak geriye değil de tersine, ileriye, birey ile onun türsel-varlığı arasındaki bağın bilinçten kaybolup gittiği oldukça gelişmiş bir işbölümüne sahip bir topluma yönelik olsa da, bu bir görünüşten ibarettir. Olağan durumda, bu bağıntıyı kökensel olarak emek yaratır. Marx *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'nda ayrıca şunları söyler:

⁴⁹ A.g.e., s. 20; a.g.e., s. 30. [T: *Alman İdeolojisi*, s. 38.]

⁵⁰ MEGA I.3, s. 142; MEW Ergänzungsband I, s. 560.. [T: *1844 Elyazmaları*, s. 143]

Dolayısıyla, nesnel dünyayı şekillendirirken insan, gerçekte bir *türsel-varlık* olduğunu kanıtlar. Bu üretim onun etkin türsel-yaşamıdır. Onun aracılığıyla doğa onun *kendi* eseri ve gerçekliği olarak görünür. Emegün nesnesi, o nedenle, *insanın türsel-yaşamının nesnelleşmesidir*. Çünkü insan kendini sadece zihinsel olarak, bilincinde değil, ama etkin bir biçimde ve edimsel olarak üretir ve dolayısıyla kendisinin yaratmış olduğu bir dünyada kendini seyre dalabilir.⁵¹

Aynı eserin ilerideki bir pasajında, Marx yukarıda söylenen şeylerden şu sonuçları çıkarır: “Birey toplumsal varlıktır. Onun yaşamsal ifadesi –başka insanlarla ilişkili olarak kavranan, doğrudan bir *ortaklık* ifadesi formunda görünmediği zaman bile– o halde *toplumsal yaşamın* bir ifadesi ve doğrulanışıdır.”⁵² Yalıtık birey demeye alışık olduğumuz şey, temelde öznel olduğu kadar nesnel de olan insanın toplumsallığı içerisindeki özel bir bilinç durumunu gerektirir. İnsanın bir insan olduğu ölçüde toplumsal bir varlık olduğu ve yaşamının her ediminde, çelişkili bir biçimde, bilincinde olsun ya da olmasın, daima ve istisnasız olarak kendisini gerçekleştirdiği –bunu son derece değişik biçimlerde yapsa da, insan türünün ulaşmış olduğu gelişme aşamasına uygun olarak– konusundaki ontolojik konum, ilk defa Marx’ın ortaya atmış olduğu bir tez değildir. Bu temel hakikat, Aristoteles’ten Goethe ve Hegel’e dek somut olarak tekrarlanmış ve kesin olarak vurgulanmıştır; Goethe’nin Soret ile sohbet ederken kendi yaşam deneyimini vurgulayarak, bireyin yaşamıyla ilgili her ifadede birey ile toplum arasındaki ilişkiselliğin mutlak surette kaçınılmaz karakterine değindiği son diyaloglarından birine bakmak belki de yeterli olacaktır.⁵³

En azından görece daha üst derecede gelişmiş toplumlarda ve özellikle de sıklıkla kriz dönemlerinde, tikel bireylerde bireyin toplumla olan tüm ilişkilerinin salt dışsal, ikincil ve salt tamamlayıcı olduğu, nihayetinde yapay bir şekilde kurulduğu ve isteğe bağlı olarak bitirilebileceği veya ortadan kaldırılabilceği düşüncesinin ortaya çıkması kültür tarihinin bir olgusudur. Hristiyanlığın ilk yüzyıllarının münzevilerinden Heidegger’in ‘fırlatılmışlık’ öğretisine dek, düşünce

⁵¹ *A.g.e.*, ss. 88 vd.; *a.g.e.*, s. 517. [T: 1844 *Elyazmaları*, s. 82.]

⁵² *A.g.e.*, s. 117; *a.g.e.*, ss. 538 vd. [T: 1844 *Elyazmaları*, s. 114.]

⁵³ Soret ile söyleşi, 5 Ocak 1832, *Goethes Gespräche mit Eckermann*, Insel-Ausgabe, Leipzig, t.y., s. 702.

tarihinde, izleri silinemez bir rol oynar. Klasik Robinsonculardan varoluşçuluğa yönelik eleştirimde çöküş Robinsoncuları olarak adlandırdığım şeye dek, burjuva ideolojisinin önemli bir bölümüne hâlâ bu kavrayış hükmetmektedir; dönüştürülmüş modern Hristiyan Kierkegaard geleneğinin ve Husserlci fenomenolojinin görünüşteki tamlığının yardımıyla sözde-ontolojik bir temel bile kazanmıştır. Eşdeyişle, ontolojik açıdan öncelikli olan ve insanın dünyasındaki her şeyin temeli olan, yalıtık bireydir. Kuşkusuz, bir ‘fenomenoloji’ yardımıyla, insanın tüm ilişkilerini bu şekilde türetilmiş olarak, yalıtık birey tarafından yaratılmış olarak kavramak ve dolayısıyla da onları bu bireye indirgeyerek anlamak mümkündür. Ontolojik açıdan öncelikli olan verililik ile bu verililiğe gösterilen öznel refleksler arasındaki farklılığı ortadan kaldırmak, sonucu temel olarak sunmak ve *tersi* –dün-yayı gerçekten de ‘parantezler’e alan– bu yöntemeye uygundur. Ne var ki bu, temel olguları etkilemez. Sözgelimi, komedilerinden birinde Shaw, rantiyelerin kendilerini nasıl ‘özgür’ ve toplum tarafından ‘belirlenmemiş’ hissettiklerini ve gerçekliğin onlara ‘bağımsızlık’larının temellerinin ne kadar muazzam biçimde toplumsal olduğunu büyük bir şokla nasıl hatırlattığını oldukça nükteli bir biçimde göstermişti. *Grundrisse*’de orijinal Robinsoncuları eleştirirken Marx bu önyargıya karşı çıkar:

Tarihte geriye doğru gittikçe birey ve dolayısıyla da üreten birey bağımlı olarak, daha büyük bir bütüne ait olarak görünür: Henüz oldukça doğal bir biçimde ailede ve klana [*Stamm*] genişlemiş ailede; daha sonra klanların antitezinden ve kaynaşmasından doğan komünal topluluğun değişik formlarında. Değişik toplumsal bağıntılılık formları bireyin özel amaçlarına yönelik salt bir araç olarak, dışsal zorunluluk olarak, bireyin karşısına ancak onsekizinci yüzyılda ‘sivil toplum’da çıkar. Ama bu duruş noktasını, yalıtık bireyin duruş noktasını üreten çağ aynı zamanda tam da şimdiye dek en gelişmiş toplumsal (bu duruş noktasından, genel) ilişkilerin çağıdır. İnsan kelimenin tam anlamında bir *zoon politikon*’dur*, salt bir sürü hayvanı değil, kendini ancak toplumun ortasında bireyselleştirebilen bir hayvandır.⁵⁴

* politik hayvan, –Ed. notu.

⁵⁴ *Grundrisse*, s. 6. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 22.]

Salt bir bilinç ürününe, yahtık bireyin hayali karakteristiklerine saldırdırken Marx, daima toplumsal teorisinin ana sorunlarına geri döner. Başlıca nokta, son tahlilde, toplumu ‘kuranların’ bireyler olmadığı, tersine bireylerin toplumda ve toplumun gelişiminden doğdukları ve –sıklıkla vurgulanmış olan bir şeyi bir kez daha tekrar etmek gerekirse– bu nedenle de gerçek kompleksin kendi bileşenleri karşısında ontolojik önceliğe sahip olduğudur. Marx *Kutsal Aile*’de de aynı şekilde yahtık bireyin ‘atom’ olduğunu ve atomlar kitlesinin de devlet tarafından ‘bir araya getirildiğini’ öne süren Sol Hegelci (ve genel liberal) kavrayışa karşı çıkar. Tersine, devlet ancak toplumun temelleri üzerine dikilir ve ‘atomlar’ da bunun içerisinde varolarak işgörüp daima onun gerçek özellikleri tarafından yönetilirler.⁵⁵

Bu sahte problemi geride bırakıp ve bireyle tür arasındaki hakiki ilişkiye geri döndüğümüzde, türsel-karakterin bireyde gerçekleşmesinin bireyin kendi varoluşunu ürettiği ve yeniden-ürettiği gerçek ilişkilerden ve dolayısıyla da bireyselliğin kendi gelişiminden ayrılmaz olduğunu görüyoruz. Bunun bütün problem açısından belirleyici yapısal ve tarihsel sonuçları bulunur. Hayvanla onun türü arasındaki ‘dilsiz’ bağda, bağ saf bir şekilde ‘kendinde’ olarak kalır ve buna göre, sürekli olarak kendisiyle ilişkilidir ve kendisini saf ve soyut formda bireysel örneklerde gösterir; türün kendisi filogenetik açıdan değişmeden kaldığı sürece, bireyin davranışı da bu türsel-karakter formunda değişmeden kalır.

Şimdi, insanın türüyle olan bağı başından itibaren emek, konuşma, değişim, ticaret, vb. gibi toplumsal kategoriler tarafından biçimlendirildiği ve dolaylı kılındığı için ve ilkesel olarak asla ‘dilsiz’ olmayıp ancak bilinçli olarak işleyen ilişki ve bağıntılarda gerçekleştirilebildiği için, somut kısmi gerçeklikler, böylece, başlangıçta benzer bir ‘kendinde’ biçiminde varolan bir insan türü içerisinde ortaya çıkarlar ve tam da somut kısımlıklarının ve tikelliklerinin bir sonucu olarak bu ‘kendinde’nin yerini alırlar. Bundan dolayı, kendinde varolan ve aşılması bir şekilde de bu formda kalmak zorunda olan insanın doğal, biyolojik, genel türsel-karakterinin kendisini ancak insan türü olarak

⁵⁵ MEGA I.3, s. 296; MEW 2, ss. 127 vd. [T: *Kutsal Aile*, s. 184.]

gerçekleştirebilmesi, varolan toplumsal komplekslerin daima somut kısmilik ve tikellikleri içinde etkin olması ve bu türden bir toplumun üyeleri –bu kompleks bağlamında ve onun üyeleri olarak türsel-varlıklarının bilincinde oldukları ölçüde– tarafından türsel-varlığın ‘dilsizliğinin’ üstesinden gelinmesi de bununla ilgilidir. Bu ilişkideki asli nesnel çelişki, türün bu kısmilik ve tikellik içinde az çok tam olarak bilince ulaşmasının genel türsel-varlığı gizlediği veya en azından onu arka plana ittiği olgusunda ifade bulur. Nasıl ki spesifik olarak insan bilinci ancak insanların toplumsal etkinliğiyle ilişki içinde ve bunun sonucu olarak ortaya çıkıyorsa, türün üyelerinin bilinci de onların somut birlikte-varoluşlarından ve işbirliğinden doğar. Bunun sonucu olarak, başlangıçta tür olarak görünen şey hiçbir biçimde insanlığın kendisi olmayıp, tersine insanların içinde yaşadığı, çalıştığı ve birbirleriyle somut ilişkilere sahip olduğu gelip geçici, somut insan toplumdur. Salt bu nedenlerden ötürü, insanın türsel-bilincinin doğuşu henüz neredeyse doğal olarak birleşmiş klanlardan büyük uluslara dek çok değişik aşamalar ve düzenler sergiler.

Bu çelişki bu temel fenomenin saptanmasıyla henüz tamamen resmedilmiş olmaz. Her şeyden önce akılda tutulması gereken şey, irdeleme konusu olan toplumsal komplekslerin ilkel komünizmin çözümlüşünden bu yana artık içsel açıdan birleşik bir karaktere sahip olmamış olmasıdır. Sınıflar ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeyi kabataslak da olsa resmetmek işimiz değil. Sadece, bu türden bir kompleksin böylelikle elde ettiği çoğulcu ve dinamik içsel özelliğin tarihin seyri içinde büyük çeşitlilikler sergilediğini ve genellikle de karşılıklı olarak zıt bir karakterde olduğunu belirtmek gerekiyor. Bu nedenle, kast sistemi kapsadığı komplekslerin durağan bir şekilde sağlamlaştırılmasına yönelik bir eğilime sahipken, bu yapının en gelişmiş ve en saf toplumsal formu olan sınıf ayrımı kural gereği dinamik ve ileriye-giden bir doğrultuda işler. Her ne kadar bu yapı her somut toplumsal komplekse özgü olsa da, bizim problemimizin duruş noktasından, insanın toplumsal topluluğunun bu iki oluşum sisteminin birbirleriyle bir rekabet ilişkisi içinde olduklarını –bunun belirtileri kendilerini açık bir biçimde ancak kriz zamanlarında etkin formda gösterse de– hesaba katmak acemi bir dikkatsizlik olacaktır. Tarih, belli sınıfların kendi sınıf

düşmanlarına karşı yabancı devletlerle işbirliği yaptığı ittifaklarla doludur. Kuşkusuz bu, insanların çoğu kez devletlerini ve toplumlarını ancak spesifik bir sınıf egemenliği bağlamında kendilerine ait görmeleri olgusuna dayanır. Bu, toplumdaki türsel-bilincin somut karakterini kanıtlar. Dilsiz, biyolojik tür, bireysel organizmanın duruş noktasından, saf bir şekilde nesnel, değiştirilemez bir şeydir; oysa insanın içinde kendi türsel-bilincini gerçekleştirdiği toplumsal kompleksle ilişkisi bir etkinlik, işbirliği, kurma veya yıkma ilişkisidir. Bu nedendir ki, somut bir topluluğa olan aidiyet duygusu veya en azından ona alışmış olmak, toplumsal anlamda türün doğuşunun vazgeçilmez önkoşulunu oluşturur. Bu, hiç şüphe yok ki, sorunun tamamıyla bir bilinç sorunu olduğu anlamına gelmez. Bilinç, en başta, toplumsal açıdan değişik nesnel somut ilişkilere verilen tepki formudur (kuşkusuz, alternatiflere açık karakterdeki bir tepki) ve o anın alternatiflerinin kendilerini sunduğu uzam iktisadi ve toplumsal etkenler tarafından nesnel olarak sınırlanır. Bilinç, bireyin, kendisi için verili bir varoluş olarak varolan toplumsal çevreye verdiği –genelde açık olmayan ve basitçe duygular temelindeki– tepkidir.

Burada somut varyantları, aşamaları, vb. ayrıntılı olarak ele almak-sızın genel gelişme seyrine basit bir bakış, bu komplekslerin devamlı olarak büyümesine yönelik eğilimi –her ne kadar eşitsiz ve gerilemelerle dolu olsa da– gösterir. Burada da örnek vermemiz gerekmiyor. Genellikle komşularından haberdar olmayan çok sayıda küçük kabilenin bir zamanlar yeryüzünde yaşamakta olduğu, oysa yeryüzünün şimdi çok uzaklardaki halkların iktisadi birliğini, kapsamlı ve çok-yanlı bağımlılığını oluşturma yolunda olduğu karşı konulmaz bir gerçektir. Bu açıdan bizim için önemli olan şey, basitçe, bu bütünleşmenin genellikle katılımcılarının bilgisi olmaksızın ve çoğunlukla da onların iradelerine karşı iktisadi gelişme tarafından başarılmasıdır. İnsanların, kendiliğinden ve değişken bir biçimde, bundan böyle dilsiz olmayan, artık doğal bir tür olmayan bir insan soyunda birleşmesi, bu nedenle, üretici güçlerin gelişmesine zorunlu olarak eşlik eder. Bu gelişmenin kaçınılmaz bir biçimde bireysel insanların yeteneklerinde bir artışa yol açtığını görmüştük; bu ilerleyişe, burada işaret ettiğimiz, insan türünün doğuşunu meydana getiren süreç dâhil olur. Bu bağ-

lamda, toplumsal anlamda insan türüne yönelik olarak, doğal ‘kendinde’nin ‘bizim için’ bir varlığa ve hatta –ümitle beklenen– ‘kendi için’ bir varlığa tam gelişimi olarak, burada da tamamıyla ontolojik anlamın kastedildiğini vurgulamak gerekir. Dolayısıyla bu saf bir şekilde ontolojik değerlendirme herhangi bir türden değer yargısı, toplumsal açıdan nesnel değerlere bir gönderme içermez. Bu gelişme, hiç şüphe yok ki, koyulmuş olan toplumsal açıdan nesnel değerlerin değişik zorunlu formlarını, tıpkı birinci yönün yaptığı gibi, insanın yeteneklerinin daha yüksek gelişimini içerir. Ama bunlar, ayrıntılı olarak ancak toplumsallığın bilgisinin çok daha somut bir aşamasında ele alacağımız sorunlardır. Burada belirleyici olan şey, basitçe, üretici güçlerinin gelişiminin bu ilerlemeyi zorunlu olarak başarması gerektiği konusundaki şüphe duyulmaz ontolojik olgudur: Nasıl ki emek, gerçekleşmesinin ta başından itibaren, hayvanın insana dönüşmesine yol açmışsa, emeğin sürekli daha öte gelişimi de tamamen toplumsal anlamında insan türünün doğuşuna yol açar.

Ontolojik bir olguya –her ne kadar temel bir olgu olsa da– dair bu basit saptamayla ilgili olarak herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermemek için, ilaveten birkaç söz etmek gerekiyor. İlk olarak, bu süreç hiçbir bakımdan teleolojik bir süreç değildir. İnsanların kendi aralarındaki ve insanlarla doğa arasındaki doğal bağlardaki toplumsallık doğrultusunda ilerleyen tüm dönüşümler, iktisadi gerçeklikteki kendiliğinden değişikliklerin bir sonucu olarak meydana gelir; yasaya göre olan tek şey şudur: İktisadi olanın genel eğilimi, pek çok durgunluğa ve gerilemeye rağmen, küçük toplulukların eşzamanlı olarak giderek daha geniş ve kapsamlı topluluklara bütünleşmesinin yanı sıra insansal etkileşim formlarının toplumsallığında da bir yükselme sağlar ve hem kapsam hem de yoğunluk bakımından değişik toplumsal komplekslerin birbirine eklenmesi devamlı olarak daha da artmaktadır. Sonuçta kapitalizm, tarihte ilk defa, her insan toplumunun iktisadi açıdan tüm diğer insan toplumlarına bağlı olduğu *de facto** bir dünya ekonomisi yaratır. Toplumsal anlamda insan türünün doğuşu, üretici güçlerin gelişiminin amaçlanmamış ama zorunlu ürünüdür. İkinci olarak –ve bu ilerlemenin teleolojik-olmayan karakterini bu daha da güç-

* fiili, fiilen, –Ed. notu.

lendirir– bu bağlamda eşitsiz gelişmeden de söz etmek zorundayız. Geniş ölçekte, tüm oluşumlar kendi yeniden-üretimlerine yönelik aynı eğilime sahip değildir. Marx, sözgelimi, Asyatik denen üretim ilişkileri durumunda, bunların iktisadi yapılarının eğiliminin basit yeniden-üretim yönünde olduğunu gösterir.⁵⁶ Dolayısıyla, ilerleyişimizin görüş noktasından, ancak uzun durgunluk dönemlerinden sonra nihayetinde kapitalizmin nüfuz etmesiyle sona eren –eski iktisadi formların dışarıdan gelen bir yıkımı– çıkmaz durumların oluşumuyla karşı karşıyayız. Tamamen farklı bir türden de olsa antik köle ekonomisi de bir çıkmaza varmıştı ve ancak tarihsel bir ‘kaza’ yoluyla, yani Cermenlerin göçlerinin yayılmasıyla feodalizme doğru gelişebilirdi. Üçüncü olarak, bu düzenli gelişmenin teleolojik-olmayan karakteri, tıpkı insanın yeteneklerindeki artış durumunda olduğu gibi, gerçekleşmenin somut aracının şeyin kendisiyle sürekli olarak çelişki içinde olması olgusundan da görülebilir: Kanlı savaşlar, köleleştirme, hatta tüm halkın yok edilmesi, tahribat ve insanın alçılması, insanlar arasındaki ilişkilerin yüzlerce yıllık nefret noktasında keskinleşmesi –bunlar, insanlığın bir türe doğru bütünleşmesini gerçekleştirmiş olan ve hâlâ da gerçekleştirmekte olan doğrudan ‘araç’lardır.

Gelgelelim, sürecin, tıpkı insanın yeteneklerinin gelişimi durumunda olduğu gibi, hâlâ gerçekleşmekte olması söz konusudur. Bu gelişme aşamasında kendini ilkin toplumsal bir gerçeklik olarak kanıtlayan dünya tarihinin kendisi de tarihsel karakterde bir kategoridir. Marx *Grundrisse*’de şöyle yazar: “Dünya tarihi her zaman varolmamıştır; dünya tarihi olarak tarih bir sonuçtur.”⁵⁷ Bu, bugün tarih biliminin bu durumu ortaya çıkaran süreci zaten keşfetme ve resmetme yolunda olduğu ve dolayısıyla da bugün zaten bir dünya tarihi biliminin başlangıçlarının söz konusu olduğu yönündeki ontolojik olguyla çelişmez, tersine onu doğrular. Zira bu dünya tarihi kendi önceki ontolojik olarak varolmayışını ancak bilimde bulabilir ki, kuşkusuz bunda, ve bunun araştırılması son derece önemlidir, küçük birliklerin daha geniş birliklerde bütünleşme süreci, karşılıklı ilişkilerde kapsam ve yoğunluk bakımından sürekli büyüme, bunun içsel yapılar üzerindeki etkisi,

⁵⁶ *Kapital*, I, s. 323; MEW 23, s. 379. [T: *Kapital: I. Cilt*, ss. 346-347.]

⁵⁷ *Grundrisse*, s. 30. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 44.]

vb. eşitsiz de olsa gene de ilerlemektedir. Ama bir toplumsal gerçeklik olarak dünya tarihi tüm bunlara rağmen en son gelişme evresine ait bir fenomen olarak varolmaya devam eder ve bir hazırlık aşaması olarak şu olgu ona özgüdür: Bu evredeki insanların ve insan gruplarının tepkileri çoğunlukla bu nesnel duruma uygun bir biçimde gelişmekten oldukça uzaktır ve hatta sıklıkla ona yönelik acı bir karşıtlık sergiler; bununla birlikte, olayların ilerleyişi iktisadi zorunluluğun başarılmaması gerektiğini gösterir.

Bundan böyle dilsiz olmayan insan türünün doğuşuyla birlikte, daha önce insanın yeteneklerinin ve bunların çelişkilerinin (yabancılaşma, vb.) gelişmesi olgusunu saptarken de karşılaşmış olduğumuz aynı olguyla karşılaşırız. Başlıca iktisadi gelişmenin düzenli, temel, genel hattı sadece somut gelişme içindeki bir eşitsizliği sergilemekle, sadece kendilerini içsel olarak çelişkili biçimde açığa çıkarmakla kalmayıp aynı zamanda düzenli başlıca gelişmenin belirleyici nesnel sonuçlarıyla doğrudan doğruya bir çelişki ilişkisi içinde duran formlarda tekrar tekrar gerçekleşir. Bu çelişki ancak toplumsal gelişmenin bütünlüğüne dair ontolojik bir sunuştan hareketle layıkıyla kavranabilir. Kendimizi burada Marksçı ontolojinin bir yönüyle (her ne kadar merkezî yönü olsa da) –iktisadi alanın ontolojik önceliği– sınırlamak zorunda olduğumuzdan, toplumsal bütünlük içerisindeki gerçek ilişkiler konusunda oldukça genel ve son derece soyut bazı belirlemeleri izleyecek olan daha somut ve ayrıntılı bir tartışmayı sadece öngörebiliriz. Her toplumu eğer bir kompleks olarak kavramışsak, onun son derece girift bir biçimde, sonuçlarında da heterojen olan heterojen komplekslerden oluştuğunu görürüz; burada sadece antagonist sınıfların farklılaşmasından veya kendilerini görece özerk komplekslere yükselten dolayım sistemlerinden (hukuk, devlet, vb.) söz etmemiz yeterlidir. Bu kısmi komplekslerin kendilerinin de komplekslerden, insan gruplarından ve bireylerden –ki, onların, tüm dolayım ve farklılaşma komplekslerinin temelini oluşturan çevrelerine yönelik tepkileri aşılmaz biçimde alternatifler arasında kararlar vermeyi gerektirir– oluştuğunu burada unutmamak gerekir.

Tüm bu dinamik güçlerin etkileşimi, ilk ve doğrudan bakışta, bir kaosta ya da en azından bir bütün olarak görmenin kolay olmadığı bir-biriyle mücadele eden değerlerin savaş alanında, alternatifler arasındaki kararları için bir temel sağlayacak bir dünya kavrayışı bulmanın birey için güç ve hatta zaman zaman imkânsız görüldüğü bir savaş alanında sonuçlanıyor gibi görünür. Yakın geçmişin tüm düşünürleri arasında, bu durumu dolaysız formu içinde en ileri-görüşlü biçimde kavramış ve en net şekilde betimlemiş olan Max Weber'dir. *Bir Meslek Olarak Bilim* adlı denemesinde şunları yazar:

Pratik tavırlara yönelik 'bilimsel' bir tarafgirliğin olanaksızlığı ... çok daha derin bir temele sahiptir. Dünyada bulunan çeşitli değerler sistemi birbirleriyle çözülemez bir mücadeleye sıkışıp kaldıklarından, bu özünde anlamsızdır... Bugün bir şey biliyorsak eğer, o da bir şeyin sadece hoş olmamasına rağmen değil, ama tam da hoş olmadığı için ve hoş olmadığı ölçüde kutsal olabileceğidir... ve bir şeyin ne hoş, ne kutsal, ne de iyi olmamasına karşın ve olmadığı için doğru olabileceği gündelik bir hakikattir... Burada tam olarak, farklı tanrıların birbirleriyle olan mücadelesiyle karşılaşırız ve bu tüm zamanlar için böyledir. Sadece farklı bir anlamda, henüz tanrılarından ve cinlerinden arındırılmamış eski dünya gibidir; nasıl ki antik Grek ilkin Afrodit'e, sonra da Apollon'a ve özelde de kentinin tüm tanrılarına bir kurban sunuyordusa, bugün de bu davranışın sadece mitsel giysisi olmadan hâlâ aynısı yapılmaktadır, ki bu gene de kendinde oldukça açıktır. Bu tanrılara ve onların mücadelelerine pekâlâ yazgı hükmedebilir, ama kuşkusuz herhangi bir 'bilim' değil... Birey nihai tavrında bunlardan birini şeytan, diğerini de tanrı olarak görür ve kendisi için hangisinin tanrı, hangisinin şeytan olduğuna karar vermek zorunda olan da bireydir. Tüm yaşam tarzlarında durum bundan ibarettir... Eskinin şimdi büyüünden arındırılmış ve böylece de gayrişahsî güçler formunda görünen birçok tanrı, mezarlarından kalkarak yaşamlarımız üzerinde güç elde etmek için çabalamakta ve bir kez daha ebedî savaşlarını başlatmaktadır.⁵⁸

Burada trajik ve dokunaklı bir kuşkuculuk formunda tartışılan antinomiler, ta bugüne dek, bu problemler kompleksindeki daha sonraki konumlar içinde işgörmeye devam etmektedir, şu tek farkla ki,

⁵⁸ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922, ss. 545 vd. [T: *Sosyolojinin Temel Kavramları ve Meslek Olarak İlim*, çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul: Efkâr, 2004, ss. 125-166.]

karşıt kutuplardaki neo-pozitivizmin ve varoluşçuluğun daha büyük soyutluğu ve yüzeyselliğiyle lanetlidirler. Bu, ilkinde, tüm çelişkilerin manipülatif bir ‘ortadan kaldırılmasına’ yol açar, ikincisindeyse, tüm alternatiflerin soyut bir öznelliğin –ki, bu soyut formda nesnel açıdan bile varolmaz– boş uzamına kaydırılmasının bir sonucu olarak, içsel açıdan sığ bir antinomiye yol açar.

Gelgelelim, geleneksel Marksizm bu karşıtlara bir son veremez. Geleneksel Marksizm toplumsal varlık ve toplumsal bilinç arasında epistemoloji-temelli, ama tam da bu nedenden ötürü belirleyici ontolojik sorunları göz ardı eden sahte bir düalizme sebep olmuştur. Bu teoriyi en etkin biçimde formüle eden kişi, bildiğim kadarıyla, Leninizm-öncesi dönemin felsefi açıdan tartışmasız biçimde en eğitimli teorisyeni olan Plekhanov’dur. Altyapı ve üstyapı ilişkisini, birincisi “üretici güçlerin durumu”ndan ve “bu güçlerin koşulladığı iktisadi ilişkilerden” oluşacak şekilde tanımlamaya çalışmıştı. “Sosyo-politik sistem” bu altyapı üzerinde bir üstyapı olarak ortaya çıkıyordu. Plekhanov’un şu şekilde tanımlamış olduğu toplumsal bilinç ancak bu altyapı üzerinde ortaya çıkmaktaydı: “Kısmen doğrudan doğruya iktisadi koşullar tarafından, kısmen de bu temel üzerinde ortaya çıkmış olan bütün sosyo-politik sistem tarafından belirlenen bir zihniyet.” İdeolojiler böylece “bu zihniyetin özelliklerini”⁵⁹ yansıtıyordu. Plekhanov’un burada tamamen ondokuzuncu yüzyıl bilgi teorilerinin etkisi altında olduğunu görmek zor değildir. Bu teoriler, esas olarak, modern doğa bilimlerinin kazanımlarına felsefi bir temel sağlama çabasından kaynaklanmıştır. Fizik burada anlaşılabilir bir şekilde belirleyici modeldi: Bir yanda bilincin varlığının söz konusu olamayacağı düzenli bir şekilde belirlenmiş varlık vardı, diğer yandaysa işleyişinde varoluşsal karakterde herhangi bir şeyi gerektirmiyor görünen doğa bilimlerinin saf epistemik bilinci. Bu türden bir saf bilgi teorisi problemi ayrıntılı olarak ele almadan, bilinçten yoksun varlık ve varlıktan yoksun bilinç konusundaki bu saf ikiliğin, burada görece –sadece görece olsa da– metodolojik bir aklanışa sahip olduğunu vurgulamak gerekir. Organik yaşamın bile bu epistemoloji kapsamına dâhil edilmesi modelin işleyişini bozmaz, çünkü, gördüğümüz gibi, daha üst türdeki

⁵⁹ G. V. Plekhanov, *Die Grundprobleme des Marxismus*, Stuttgart-Berlin, 1912, s. 77.

hayvanların bilincini onların saf doğal özelliklerinin bir gölge-fenomeni olarak görmek mümkündür. Ancak bu epistemolojik görünüşteki şemanın toplumsal varlığa uygulanması bu dar çerçeveyi parçalayan çözülmez bir antinomiye neden olur. Burjuva epistemolojisi bu sorunu tüm toplumsal fenomenlere ilişkin tamamıyla idealist bir yorumla çözer ki, bu yorumda toplumsal varlığın varoluşsal karakteri doğal olarak neredeyse tamamen yitip gitmektedir; N. Hartmann'da bile durum böyledir.

Marx'ın ardılları bu bakımdan kendilerini güç bir durum içinde buldular. Marx doğru bir biçimde, iktisadi düzenliliklere doğa yasalarınınkine benzer bir genel geçerlilik atfettiğinden, bu düşüncenin kendisi bu düzenlilik tiplerini, daha öte somutlaştırma ve sınırlandırma olmadan, genelde toplumsal varlığa uygulamayı akla getiriyordu. Bu, ontolojik durumun iki-yönlü bir çarpıtılışına neden oldu. İlk olarak –ve bu Marx'ın kendi kavrayışına tamamen karşıdır– toplumsal varlık ve her şeyden önce de iktisadi gerçeklik saf bir şekilde doğal bir şey (nihayetinde bilinçten yoksun bir varlık) gibi görünüyordu; genel olarak bilincin Plekhanov'a sonraki aşamalarda nasıl bir problem olarak görüldüğünü görmüştük. Bireysel teleolojik edimlerin (dolayısıyla, bilinci gerektiren edimlerin) yasa benzeri iktisadi sonuçlarının kendilerine ait nesnel bir düzenliliğe sahip oldukları konusundaki Marx'ın teorisinin bu türden teorilerle ortak hiçbir noktası söz konusu değildir. Toplumsal varlık ile bilinç arasındaki metafizik karşıtlık, tüm toplumsal varlığın (alternatif koyutlamaları olan) bilinçle ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu Marx'ın ontolojisine taban tabana zıttır. İkinci olarak –ve bu Plekhanov'u genel kaba Marksizmden daha az ilgilendirir– iktisadi zorunluluğun kendisinin mekanik ve kadercı aşırı-genişletilmesi ortaya çıkmıştır. Bu durum, burada ayrıntılı bir eleştiriye gerek duyulmayacak kadar iyi bilinmektedir; sadece, yeni-Kantçıların Marx'ı 'tamamlama' düşüncesinin istisnasız olarak bu fikirlerle ilgili olduğunu ve Marx'ın kendi konumuyla ilgili olmadığını belirtmek gerekir. Marx *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın Önsöz'ünde, "insanların varlıklarını belirleyen onların bilinçleri değildir, tersine bilinçlerini toplumsal varlıkları belirler"⁶⁰ diye yazmıştı; bunun

⁶⁰ *Zur Kritik*, LV; MEW 13, s. 9. [T: "Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı'ya Önsöz", s.

bu türden teorilerle hiçbir ilgisi yoktur. Marx, bir yandan, toplumsal varlığı toplumsal bilincin değil, herhangi bir bilincin karşısına koyar. Spesifik bir toplumsal bilinci ayrı bir form olarak görmez. Öte yandan, birinci olumsuz iddiadan hareketle açıktır ki, Marx basitçe bu meselede idealizme itiraz etmektedir ve basitçe toplumsal varlığın bilinç karşısındaki ontolojik önceliğini öne sürmektedir.

Engels bu kabalaştırmaların Marksizmi çarpıttığı konusunda açık bir algıya sahipti. Dönemin işçi hareketindeki önemli kişiliklere yazdığı mektuplarda, altyapı ve üstyapı arasında etkileşim olduğuna, tekil tarihsel olguları basitçe iktisadi zorunluluktan ‘türetmenin’ ukalalık olacağına, vb. dair pek çok işaret buluyoruz. O tüm bu meselelerde tamamen haklıydı, ama Marksçı yöntemden bu sapmaları sonuç alıcı biçimde çürütmeyi gene de her zaman başaramıyordu. Kuşkusuz, Joseph Bloch’a ve Franz Mehring’e yazdığı mektuplarda, kendisinin ve Marx’ın yazılarına karşı öz-eleştirel bir sivrilikle teorik bir temel sağlamaya girişmişti. Bundan dolayı Bloch’a şunları yazmıştır:

Materyalist tarih kavrayışına göre, tarihte *nihai olarak* belirleyici öge gerçek yaşamın üretimi ve yeniden-üretimidir. Bundan daha fazlasını ne ben ne de Marx öne sürdü. Eğer biri bunu iktisadi ögenin *biricik* belirleyici öge olduğunu söylemeye vardırırsa, bu önermeyi anlamsız, soyut, saçma bir ifadeye dönüştürmüş olur. İktisadi durum temeldir, ama üstyapının çeşitli öğeleri... de tarihsel mücadelelerin seyri üzerinde etkide bulunurlar ve pek çok durumda onların *biçimlerini* belirlemede baskın çıkarlar. Sonsuz rastlantılar arasında... iktisadi hareketin sonuçta kendisini zorunlu olarak öne sürdüğü... tüm bu öğelerin bir etkileşimi söz konusudur.⁶¹

Engels’in bu durumun birçok temel özelliğini doğru bir biçimde sunduğu ve kabalaştırmadan kaynaklanan pek çok hatayı kesin olarak düzelttiği konusunda hiçbir şüphe yok. Ama eleştirisine felsefi bir temel sunmaya çalıştığı noktada boşa düştüğüne inanıyorum. Zira ilave-ten içerik (ekonomi) ve biçim (üstyapı) karşıtlığı ne onların bağıını ne

61 Engels’ten Bloch’a mektup, 21 Eylül 1890, *Ausgewählte Briefe*, s. 374; MEW 37, s. 463. [T: “Engels’ten Königsberg’deki Joseph Bloch’a, Londra, 21[-22] Eylül 1890”, Marx – Engels, *Seçme Yazışmalar*: 2, ss. 235 vd.] Ayrıca bkz. Mehring’e mektup, 14 Temmuz 1893, *a.g.e.*, s. 405; MEW 39, ss. 96 vd. [T: “Engels’ten Berlin’deki Franz Mehring’e, Londra, 14 Temmuz 1893”, Marx – Engels, *Seçme Yazışmalar*: 2, ss. 286 vd.]

de ayrımını yeterince ifade eder. Mehring'e yazdığı mektubundaki "bu kavramların, vb. ortaya çıkmasını sağlayan yol ve araçlar" olarak biçim yorumunu alsak bile daha ileriye gitmiş olmayız. Engels'in burada doğru bir biçimde sözünü ettiği şey, ideolojilerin oluşumu ve bu türden bir oluşumun göreceli spesifikliğidir. Gelgelelim, bu da nihayetinde biçim ve içeriğin bir ilişkisi olarak anlaşılamaz. Çünkü bu ilişki, Hegel üzerine olan bölümde göstermeye çalıştığımız gibi, bir refleksiyon belirlenimidir ki, buna göre, biçim ve içerik tekil nesnede, komplekste, süreçte, vb. onun spesifikliğini, olduğu şekliyle varlığını (genellik de dâhil) daima beraber ve sadece beraber belirlerler. Ama tam da bu nedenden ötürü, birbirinden ayrı gerçek komplekslerin belirleniminde birini içerik, diğerini de biçim olarak tasvir etmek imkânsızdır.

Marx'a dair hatalı yorumlara yönelik bu eleştiriyi olumlu bir düzeltmeyle sonuçlandırma güclüğü, şimdiye kadarki tartışmalarımızın son derece soyut düzeyinde, hakiki ve somut bir altyapı ve üstyapı diyalektiğinin ontolojik önşartlarının henüz geliştirilememiş olmasında yatar; bu nedenle de soyut bir öngörü kolaylıkla yanlış anlamaların doğmasına neden olabilir. Bu türden soyut bir sunuşun bile, Marx'ın vurgulamış olduğu ekonominin ontolojik önceliği olgusunun herhangi bir hiyerarşik ilişki türü içermediğini bir kez daha vurgulayarak başlaması gerekir. Bu, şu basit olguyu ifade eder: Üstyapının toplumsal varoluşu ontolojik açıdan daima iktisadi yeniden-üretim sürecinin toplumsal varoluşunu önvarsayar ve ekonomi olmadan ontolojik açıdan kavranamaz, buna karşın, kendisini çelişkili bir biçimde bile olsa kendisine tekabül eden bir üstyapıyı var ederek yeniden-üretebilecek olması, iktisadi varlık açısından özseidir. Ontolojik temelli hiyerarşinin bu reddi, iktisadi değerin nasıl başka, toplumsal değerlerle ilişkili olduğu sorusuyla yakından ilgilidir. 'Toplumsal' sıfatıyla, başlangıçta oldukça soyut ve açıklayıcı bir karakterde olsa da, bizim değer kavrayışımızla idealist değer kavrayışı (pek çok durumda aşkın bir değer kavrayışı) arasına ön bir sınır çektik. Değerin koyulmasının toplumsal zorunluluğunun, aynı ontolojik zorunlulukla, insanın toplumsal edimlerinin alternatif karakterinin hem önvarsayımı hem de sonucu olduğuna inanıyoruz. Alternatifler seçiminde, zorunlu olarak, değerli olanla değerlere ters düşen arasında bir karar verme söz konu-

sudur ve bu, ontolojik zorunlulukla, değerli olanın öznel seçimindeki hata olasılığının yanı sıra değer-in-karşısını seçme olasılığını da kendisinde içerir.

Sunuşumuzun bu aşamasında, bu bağlamda ortaya çıkan çelişkilerle ilgili olarak daha somut ayrıntılara giremeyeceğiz, ama iktisadi alternatifin özellikle önemli kimi özelliklerini vurgulayabiliriz. Bu, daima, saf bir şekilde doğal olan bir şeyin toplumsal bir şeye dönüşmesini ve dolayısıyla da toplumsallığın maddi temellerinin yaratılmasını içerir. Kullanım-değeri durumunda, doğal nesneler insan yaşamının yenisinden-üretimi için uygun ve yararlı olan nesnelere dönüştürülür. Başkaları için salt doğal olan bir varoluş, onun bilinçli bir şekilde üretilmesi yoluyla, toplumsallaşmış insanla özünde yeni bir bağıntıya –doğada henüz varolamayan bir şeye– ulaşır. Değişim-değeri durumundaysa, toplumsal açıdan gerekli emek-zamanı ekonominin belirlediği insanların toplumsal etkileşiminin ölçüsü ve düzenleyicisi olduğu ölçüde, toplumsal kategorilerin öz-oluşumu ve doğal sınırın geri çekilişi söz konusudur. Değer, iktisadi anlamda, salt doğal olanın toplumsal olana dönüşmesinin, toplumsallığı içindeki insanın insanlaşmasının tamamlanmasının itici gücüdür. İktisadi kategoriler şimdi bu dönüşümün aracı olarak işgördüğünden –ve sadece onlar bu dönüşüm işlevini yerine getirebilecek bir konumdadır– daha önce söz etmiş olduğumuz toplumsal varlık içerisindeki ontolojik önceliğe ulaşırlar. Bu önceliğin toplumsal kategorilerin yapısı ve etkililiği açısından, özellikle de değer yapısı açısından geniş kapsamlı sonuçları bulunur. İlk olarak, iktisadi değer, nesnelliği içkin olarak etkin bir düzenlilik formunda belirginleşen tek değer kategorisidir. Bu değer, aynı zamanda, değer (alternatif koyutlama) ve nesnel yasadır. Bu nedenden ötürü, onun değer karakteri, her ne kadar yararlı ve zararlı, başarılı ve başarısız, vb. gibi temel değer kategorileri doğrudan doğruya iktisadi değer alternatiflerinden doğsa da, tarihin seyri içinde son derece zayıflar. (İnsanın eylemleriyle doğrudan ilişkili olan kategorilerin, uzun süredir ve inatla, yararlı ve zararlı alternatifine dayanmış ya da onunla ilişkili olmuş olması şüphesiz tesadüf değildir. Bu bağıntı, çelişkili karakterinin belirginleştiği zaman, Kant durumunda olduğu gibi, ancak toplumsallığın gelişiminin görece yüksek aşamalarında temelden reddedilir).

İkinci olarak, iktisadi değer kategorisi, daha önce söz ettiğimiz gibi, salt iktisadi terimlerde kavranamayan, niteliksel açıdan yeni alternatif tiplerinin ortaya çıktığı, giderek daha da karmaşıklaşmış toplumsal dolayım ilişkilerinde kendisini gerçekleştirmeye çalışır. İnsanın yeteneklerinin artması ve türün bütünleşmesiyle ilgili olarak daha önce ele aldığımız problemler kompleksinden söz etmek yeterlidir.

Bu dolayım alanlarında, insanın değerleriyle ilgili son derece değişik sistemler aşamalı olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda oldukça önemli olan şu sosyo-ontolojik olguya daha önce değinmiştik: Bu dolayım-lardan her biri, ekonomiyle bir heterojenlik ilişkisi içinde durur ve dolayım işlevini tam da bu heterojenliğin bir sonucu olarak yerine getirir ve bunun doğal olarak kendisini bu temelde ortaya çıkan değer in heterojen karakterinde –iktisadi değere kıyasla heterojen– ifade etmesi gerekir. Önceki tartışmamız ayrıca, iki değer sistemi heterojenlikten kaynaklanan çeşitlilikten karşıtlık düzeyine gelişen alternatiflere yol açtığı ölçüde, bu heterojenliğin kimi durumlarda karşıtlık düzeyine bile gelişebileceğini de ortaya koyar. Bu türden durumlar iktisadi değer ile diğer değerler arasındaki temel ayrımı ifade eder: Bu ikinciler daima şimdiden mevcut olan ve gelişme sürecinde olan varoluşsal bir karakteristik olarak toplumsallığı önvarsayarken, iktisadi değer bu toplumsallığı sadece kökensel olarak yaratmakla kalmaz, aynı zamanda daima geniş ölçekte onu sürekli olarak üretir ve yeniden-üretir. Bu yeniden-üretim sürecinde, iktisadi değer birçok kere yeni örüntülerle karşılaşır ve hatta oldukça yeni kategori formları ortaya çıkabilir. (Bu bağlamda, tekrar tekrar tartışmış olduğumuz göreceli artı-değerden söz edebiliriz.) Fakat bu sürekli değişim sürecinde, onların temel formları esasen değişmeden kalır.⁶² İktisadi-olmayan bir değer formu toplumsal varlığı üretmeyip tersine onu verili an için önvarsaydığından ve geliştirmiş olduğu karar alternatiflerini ve tarzlarını verili varoluş bağlamı içerisinde aradığından, toplumsal yapının ve toplumsal açıdan etkin eğilimlerin anlık *hinc et nunc*’unun* onun form ve içeriğinin nihai

⁶² *Kapital*’de Marx, toplumsal açıdan gerekli emek-zamanının son derece değişik oluşumlarda nasıl esasen değişmeden kaldığını gösterir. *Kapital* I, ss. 43 vd.; MEW 23, ss. 90 vd. [T: *Kapital: I. Cilt*, ss. 85-86.]

* burada ve şimdi, –Ed. notu.

belirleyicisi olması gerekir. İktisadi gelişmenin, toplumsal yapı içinde hakiki bir değişikliği, köle ekonomisinden feodalizm aracılığıyla kapitalizme geçiş gibi niteliksel açıdan farklı bir oluşumun ikamesini ürettiği yerde, zorunlu olarak iktisadi-olmayan değer alanlarının bileşim ve karakteristiğinde niteliksel değişiklikler ortaya çıkar. Mesele sadece, tamamen yeni bir tipte değer sistemlerinin ortaya çıkmasının toplumsal açıdan zorunlu olması için, bilinçli bir yöntemin, insan davranışının kurumsal bir denetiminin, kendiliğinden kendini-düzenleyen yaşam biçimlerinin yerini alması yetmez; bunların aynı zamanda doğanın düzenli dönüşümünün iktisadi değere damgasını vurduğu sabit kategorik örüntüden de vazgeçmeleri gerekir. Bunlar, bazı zamanlardaki sağlam istikrarlarına karşın, içeriklerinde ve formlarında, Herakleitosçu bir oluş dinginsizliğiyle yüklü gibi görünürler, zira işlevlerini yerine getirebilmek için toplumsal burada ve şimdinin anlık problemiğinin ötesinde organik olarak gelişmeleri gerekir. Doğal olarak, onların karakteristiklerini, kaba Marksızmda olduğu gibi, tek-doğrultulu ve doğrudan bir nedensel bağımlılık olarak kavramamak gerekir. Bu bağımlılık, gerçekte, 'basitçe', verili toplumsal gelişme aşamasında kimi yaşam problemlerinin ortaya çıktığı, bunun somut alternatifleri ortaya çıkardığı ve insanların bunlara somut çözümler bulmaya çalıştığı olgusuna dayanır. Dolayısıyla, problemlerin ve çözümlerin konum, nitelik ve içeriğiyle ilişkili olarak bir bağımlılık söz konusudur; ama iktisadi gelişmenin sonuçları, görmüş olduğumuz gibi, oldukça eşitsiz olduğundan ve onlardan her biri toplumsal bir varlığı temsil etmekle kalmayıp ayrıca eşzamanlı olarak ve aynı ontolojik zorunlulukla yeni değerlerin hareket noktası olduğundan, bu bağımlılık iktisadi bir gelişme aşamasının sonuçlarıyla kökten çelişen ve onları değer-karşıtı olarak ifşa eden iktisadi-olmayan bir değer sisteminde somutlaşabilir. (Burada, yabancılaşma problemine gönderme yapabirdik.) Bu da bu bağımlılık içerisinde daha da geniş bir uzam işgal eden olası çözümlere götürür: Bunların amaçları, dolaysız edimsellikten, doğrudan bir yönelim aracılığıyla, insan soyunun problemlerine

dek yayılabilir ve sonuçları da böylece şimdiden uzaktaki bir geleceğe dek uzanabilir. Şüphesiz bu uzam, ne kadar geniş olursa olsun, sınırsız ya da keyfi değildir; iktisadi gelişmenin mevcut aşamasının somut burada ve şimdisindeki hareket noktası, değerler içerik ve formunun toplumsal varlığını geri çeviremez bir biçimde nihai olarak belirler.

Gerçekleşmelerindeki bir bütün olarak incelenemeyecek kadar büyük bir çeşitlilikle birleşmiş böylesi bir tarihsel bağ göz önünde bulundurduğumuzda, bunların Marksçı yöntem dışında yorumlanmasının büyük olasılıkla tarihsel bir rölativizme götüreceğini anlamak kolaydır. Ama bu olası yanlış anlamaların sadece bir yönüdür. İktisadi-olmayan değerler, çok-çeşitli karakterlerine karşın, hiçbir biçimde salt geçici tikellerin düzen-siz bir çeşitliliğini oluşturmaz. Onların gerçek oluşumları, ne kadar eşitsiz ve çelişkili olursa olsun, süreç içindeki nihayetinde birleşik bir toplumsal varlıktan kaynaklandığından ve ancak toplumsal açıdan tipik ve anlamlı alternatifler hakiki değerlerde pekişebildiğinden, onları mantıksal kuralların hükmettiği saf bir şekilde ideal bir sistem içerisinde homojenleştirmek düzenli düşüncenin antitezi olacaktır. Bu türden bir sistematikleştirme onların ontolojik spesifikliğini ve heterojenliğini zorunlu olarak göz ardı edecektir; böylesi bir mantıksallaştırmanın, içinde her değer somut temelini, gerçek somut varoluşunu yitireceği ve sistemde ancak kendisinin biçimsel ve soluk bir gölgesi olarak yer bulabileceği doğrudan bir tarihsizleştirme olacağı olgusundan söz etmeye bile gerek yok. Buna rağmen, büyük ölçüde, bu türden değer sistemleri ve tikel değerlerin sistematikleştirilmesi (erdemler sistemi, vb.) türemiştir. Ama bunlar sadece kısa ömürlü bir öneme sahiptir ki, bu önemleri de gene, bu durumların çoğunda, sistematikleştirmenin temelini değerlerin kendilerinin değil, onların salt soluk teorik yansımalarının oluşturduğu gerçeğiyle daha öte azaltılır.

Aristoteles'in pratik eylemdeki değer öğretisi alışılmadık bir dayanıklılığa sahip olmuştur, çünkü Aristoteles hiçbir zaman teorik bir sistematikleştirmeye kalkışmamış, tersine derin ve somut bir biçimde –ki, pek nadiren görülür– kendi zamanının hakiki toplumsal alternatiflerinden hareket edip bunların gerçekleşmesinin içsel diyalektik

ilişkilerini ve düzenliliklerini araştırıp keşfetmiştir. Ama çok daha zayıf ve daha soyut ‘koşulsuz buyruk’ bile, yenilenmiş popülerliğini, mantıksal sistematikten görece kaçınmasına borçludur; Kant eylemin somut olasılıklarını, en azından olumsuz ve yasaklayıcı bir biçimde, mantıksal türetim yoluyla belirlemeye kalktığında, konumunun sorgulanır karakteri açık hale gelir. (Hegel’e ve Simmel’e dönük, karşıt doğrultulara yönelen olumsuz eleştirilerden söz edebiliriz.) Değer öğretisi böylece düşünce tarihinde sahte bir antinomi edinmektedir: Bir yanda tarihsel rölativizm, öte yanda mantıksal ve sistematikleştireci dogmatizm. Değerler probleminde somut gerçekliğe yönelik keskin bir algıya sahip düşünürlerin, özellikle kriz ve geçiş dönemlerinde, bilinçli olarak anti-sistematik ve sıklıkla da tamamıyla aforizma biçiminde bir ifade tarzı seçmiş olmaları hiç de tesadüf değildir (La Rochefoucauld).

Bu antinominin ontolojik *tertium datur*’u sosyo-tarihsel sürecin gerçek sürekliliğine dayanır. Bu bağlamda, katı ve dışlayıcı bir biçimde oluş sürecinin karşısına, sabit ve durağan bir muhafaza ilişkisi olarak koyulmayan, tersine süreç içinde kendisini değiştiren, yenileyen, süreçte yer alan ve aynı zamanda özünde kendisini koruyan süreç içindeki bir şey olarak –ortaya atmış olduğumuz– yeni tözsellik kavrayışına geri dönmemiz gerekir. Toplumsallık sürecinde ortaya çıkan hakiki değerler ancak bu şekilde sürdürülebilir ve korunabilirler. Elbette burada değerlerin sürecin ötesindeki ‘ebedî’ bir geçerliliğini kökten reddetmeliyiz. Bu değerler, istisnasız olarak, sürecin salt özünde ‘ebedî’ bir değerın gerçekleşmesini sağlamış olması şeklinde değil, toplumsal sürecin seyri içinde belli bir aşamada gerçekten de gerçek değerler olarak ortaya çıkmışlardır; değerlerin kendileri, toplumsal süreç içinde gerçek bir doğuma ve kısmen de gerçek bir ölüme sahiptir. Toplumsal varlıktaki tözün sürekliliği, insanın, onun gelişiminin, problematiğinin ve alternatiflerinin sürekliliğidir. Ve gerçekliği ve somut gerçekleşmeleri içindeki bir değer, bu süreçte yer aldığı, onun etkin bir bileşeni olduğu ve onun toplumsal varoluşunun özsel bir ögesini cisimleştirdiği ölçüde, böylece değerın kendi tözsellliğini, doğasını ve gerçekliğini kazanır. Bu, açık bir şekilde, kuşkusuz mutlak olmayan, tersine toplumsal ve tarihsel olan hakiki değerlerin

sabitliğinde gözler önüne serilir. Önceleri aşılması olan rölativizm ve dogmatizm antinomisinin iki yanı, tarihsel sürecin sürekli olarak hem değişimi hem de değişimdeki sabitliği yeniden-ürettiği olgusuyla desteklenir. Kimi etik konumların yanı sıra sanat alanındaki nesnelleşme olanaklarının sabitliği de doğuş ve çöküş süreci kadar çarpıcıdır. Bu nedenden dolayı, bu antinominin çözümü için metodolojik temeli ancak vurgulamış olduğumuz yeni tözsellik kavrayışı oluşturabilir.

Bu sürecin toplumdaki her süreç gibi eşitsiz bir süreç olduğu ve sürekliliğin zaman zaman uzun bir ortadan kaybolma formunda ve arada bir de ani bir edimselleşme olarak ifade edildiği gerçeği, toplumsal varlıktaki süreklilikle töz arasındaki bu bağı veya sürekliliğin onun yeniden-üretimindeki etkililiğini hiçbir bir biçimde değiştirmez. Eşitsiz gelişmeyle ilgili olarak Marx'ın Homeros üzerine olan görüşlerine değinmiştik. Marx orada estetik varlığın sürekliliği konusundaki bu problemi ortaya atar. O, gerçekten belirleyici olan problemi değer toplumsal gelişmeden hareketle oluşmasında görmez; daha ziyade, değer problemini şu şekilde formüle eder: “Ama güçlük, Grek sanatlarının ve epiginin toplumsal gelişmenin kimi formlarına bağlı olduğunu anlamada yatmaz. Güçlük, onların bize hâlâ sanatsal haz sağlamalarıdır ve bir ölçüde bir norm ve ulaşılmaz bir model sayılmalarıdır.”⁶³ Marx'ın işaret ettiği çözüm insan türünün gelişimindeki sürekliliğe dayanır. *Devlet ve Devrim*'de de Lenin, sosyalizmin ikinci evresinin, yani komünizmin, olasılıklarından söz ederken, insanlığa yakışır yaşam koşullarına ‘alışmış’ olan insanlara odaklanır. Bunun içeriği, Lenin'e göre, şu olguya dayanır:

Kapitalist kölelikten, kapitalist sömürünün tarifsiz dehşetlerinden, vahşiliğinden, saçmalığından, rezilliklerinden özgürleşen halk, yüzyıllardır bilinmekte olan ve binlerce yıldır basmakalıp laflarla tekrarlanan toplumsal etkileşimin asli kurallarına riayet etmeye giderek alışacaktır. Onlara zor olmadan, zorlama olmadan, boyun eğdirme olmadan, devlet denen özel zor aygıtı olmadan riayet etmeye alışacaklardır.⁶⁴

⁶³ *Grundrisse*, s. 31. [T: *Grundrisse [Birinci Kitap]*, s. 46.]

⁶⁴ Lenin, *Sämtliche Werke*, xxi., Viyana-Berlin, 1931, s. \$44 L. [T: *Devlet ve Devrim*, çev. Süheyla Kaya – İsmail Yarkun, İstanbul: İnter, 1999, ss. 107-108.]

Lenin böylece, Marx'ın yaptığı gibi, insan gelişiminin aynı sürekliliğine gönderme yapar. Sürekliliği içindeki sürecin bu somut ve gerçek tözselliği rölativizm ile dogmatizm arasındaki sahte ikilemi ortadan kaldırır. Değerlerin toplumsal sürekliliğinin bu yapısına, onun edimsel doğrultusunun geçmişten geleceğe çevrildiği olgusunu saptayarak daha somut bir biçim vermek belki de gereksiz olmayacaktır; geçmişe gerilemeler daima şimdiki pratiğe, yani geleceğe bir yönelmeyi getirir. Dolayısıyla, şimdiyi geçmişteki 'kaynakları' ile ilişkilendiren ve sıklıkla karşılaşılan tek-yanlı yorum gerçek koşulları kolaylıkla çarpıtabilir.

Marx'ın ontolojisine dair bu taslak zorunlu olarak son derece eksiktir ve onun önemine dair sadece temel problemlerle ilgilenmekten bile oldukça uzaktır; ikinci kısımda bu eksiklikleri gidermek için en azından kimi merkezî problemlerle ilgili olarak ek bir çaba göstereceğiz. Ama mevcut tartışma, sosyalist gelişmenin Marx'ın genel ontolojik kavrayışıyla ilişkisine dair en azından birkaç daha ayrıntılı belirleme olmaksızın sonuçlandırılmaz. Marx'ın kendi sosyalizm kavrayışını bilimsel olarak, ütöpik kavrayışa karşı olarak belirlediği iyi bilinir. Eğer bu ayrımı Marx'ın ontolojisinin duruş noktasından incelersek, dikkatimizi çeken ilk belirleyici yön, Marx'ın, sosyalizmi, sınıf mücadelesinin yanı sıra toplumsal varlığın iç diyalektiğinin, tüm önvarsayimlarıyla ve sonuçlarıyla birlikte ekonominin öz-gelişiminin olağan ve zorunlu ürünü olarak görmesidir; oysa ütöpikler için, pek çok açıdan özsel olarak kusurlu olan bir gelişmenin kararlarla, deneylerle, model tedarikiyle, vb. düzeltilmesi gerekiyordu. Bu, özellikle de, ekonominin ontolojik açıdan merkezî rolünün sosyalizmin doğuşunu olanaklı kılmakla kalmadığı, aynı zamanda ontolojik önem ve işlevinin başarılı bir sosyalizm altında bile sona ermeyeceği anlamına gelir. *Kapital*'de Marx, iktisadi alanın daima, sosyalizm altında bile, insan yaşamındaki bir "zorunluluk alanı" olarak kalmak zorunda olduğundan söz eder. Böylece Marx, dahiyane eleştirel içgörülerini kendisinin de büyük ölçüde takdir ettiği, ama sosyalizm altında emeğin bir oyun formuna dönüşeceğine inanan Fourier'ye karşı çıkar; ayrıca, her ne kadar belli bir polemik olmasa da, sosyalizmin 'iktisadın olmadığı' bir çağ getireceğini savunan tüm fikirleri reddeder. Nesnel ontolojik

anlamda, sosyalizme giden yol, daha önce betimlemiş olduğumuz, toplumsal varlığın, emek aracılığıyla, emeğin yarattığı iktisadi dünya aracılığıyla ve onun itici gücü olan içkin diyalektiği aracılığıyla, kendi gerçek doğasına, doğal ve dilsiz değil de bilinçli bir şey olarak insan soyunun spesifikliğine doğru gelişmesinin yoludur. Ekonomi toplumsal kategorilerin giderek daha yüksek bir toplumsallığına yol açar. Ama sınıflı toplumlarda buna ancak insanlarda bir ‘ikinci doğa’ olarak nesnelleştirilmesi formunda ulaşılır. Bireysel alternatif edimlerden tamamen bağımsız olan bir nesnelliğin bu temel karakteristiği aşılmaz kalır; Marx bunu “zorunluluk alanı” terimiyle ifade eder. Niteliksel sıçrama bu ‘ikinci doğa’ya ayrıca insanlık tarafından da hükmedilmesine dayanır ki bu, herhangi bir sınıflı toplumun ulaşamayacağı bir şeydir. Çağdaş kapitalizm, sözgelimi, tüketimin tüm alanını, eşi görülmemiş bir biçimde insana hükmeden bir ‘ikinci doğa’ya çevirmek zorundadır.

Kapitalizmin ayırt edici özelliği, terimin gerçek anlamında, toplumsal bir üretimi kendiliğinden üretmesidir; sosyalizm bu kendiliğindenliği bilinçli düzenliliğe dönüştürür. Ekonomiyi “zorunluluk alanı” olarak açıkladığı giriş niteliğindeki temel ifadelerde Marx, sosyalizmin ekonomisi hakkında şunları söyler:

Bu alanda özgürlük, ancak, Doğanın kör güçleri tarafından yönetilmek yerine Doğa ile alışverişlerini akılcı bir biçimde düzenleyen, onu ortak denetimleri altına alan ve bunu en az enerji sarf ederek kendi insan doğalarına en uygun ve en layık koşullar altında yapan toplumsal insana, işi içindeki üreticilere dayanabilir.

Özgürlük alanı ancak bu temel üzerinde ortaya çıkabilir. “Kendinde bir erek olan insan enerjisinin gelişimi, ancak temeli olan bu zorunluluk alanı ile yeşerebilen gerçek özgürlük alanı, onun [zorunluluk alanının] ötesinde başlar.”⁶⁵ Bu noktada, takipçileri tarafından çoğu kez yanlış anlaşılan Marx’ın ontolojisi açık bir biçimde görünür hale gelir. Marx insan gelişiminin bu evresini yalnızca ekonominin, toplumsal varlığın toplumsallaşmasını sağlayan sürecin üretebileceğini; bunun, insanın bu nihai kendine-erişme yolu olmakla kalmayıp aynı zamanda onun vazgeçilmez ve kalıcı temeli olduğunu ve öyle de kal-

⁶⁵ Kapital, III/2, s. 355; MEW 25, s. 828.

ması gerektiğini yenilmez bir kararlılıkla saptar. Sosyalizm için başka önkoşullar arayan her teorik eğilim kaçınılmaz bir şekilde ütopyacılığa geri düşer. Aynı zamanda, daha önce tekrar tekrar vurgulamış olduğumuz gibi, ekonominin sadece temel, sadece ontolojik açıdan öncel olan şey olduğu ve onun insanın yeteneklerini ve toplumsal komplekslerin güçlerini –ki, iktisadi açıdan zorunlu olanın gerçekleşmesini sağlar, onun gelişimini hızlandırır, güçlendirir ve toplumsal gerçeklik olarak ilerletirler ve kimi durumlarda da ona ket vurabilir veya onu yoldan çıkarabilirler– ortaya çıkardığı açık hale gelir.

Bir yanda toplumsal varlığın iktisadi açıdan zorunlu gelişimi ve diğer yanda da iktisadi oluşumların toplumsal öngereklilikleri ve sonuçları ile iktisat dışı toplumsal etkenler (zor gibi, vb.) arasındaki somut çelişkiler arasındaki bu diyalektik çelişki, ayrıca, önceki tarihte eşitsiz gelişmenin önemli bir temeli olmuştur. Herhangi bir insansal davranış formu olarak somut alternatifler, her tarihsel dönüm-noktasında daha yüksek bir düzeyde geri dönerler. Sosyalizm altında bile iktisadi olanın ontolojik önceliğini savunduğundan Marx'ın, onun oluşumunda yer alan alternatiften söz etmesi de gayet doğaldır. Daha *Komünist Manifesto*'da, sınıf mücadelesiyle ve yeni ve daha yüksek düzeyde yapılanmış iktisadi oluşumların ortaya çıkmasıyla ilgili olarak şunu yazar:

Özgür insan ile köle, patrisyen ile pleb, bey ile serf, lonca-ustası ile gündelikçi, tek kelimeyle, ezen ile ezilen devamlı birbirleriyle karşı karşıya gelmiş, kesintisiz, kâh gizli kâh açık bir kavgayı, her seferinde de ya toplumun büyük oranda devrimci bir yeniden kuruluşuyla ya da çatışan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlanan bir kavgayı yürütmüşlerdir.⁶⁶

Bir bütün olarak tarihsel gelişmeye işaret eden, ekonominin ontolojik önceliğini ve nihai olarak belirleyici rolünü ortadan kaldırmayan, ama ona somut bir sosyo-tarihsel somutluk kazandıran bu alternatif karakter, Marx'ın ardılları tarafından fazlasıyla indirgenmiş ve hatta genellikle de tamamen yitip gitmiştir. Kısmen kaba materyalist bir mekanik 'zorunluluk'ta basitleştirilmiş, kısmen de bu kabalaştırmaya

⁶⁶ MEGA1.6, s. 526; MEW 4, s. 462. [T: Karl Marx – Friedrich Engels, “Komünist Manifesto”, *Komünist Manifesto & Hakkında Yazılar*, çev. Nail Satılğan, İstanbul: Yordam, 2008, s. 22.]

yönelik yeni-Kantçı ve pozitivist karşıtlığı tarihsel bir bilinemezliğe götürmüştür. Yalnızca Lenin asıl Marksist kavrayışa sıkı sıkıya bağlı kalmış ve onu özellikle de güç ve karmaşık durumlarda devrimci pratiğin yol gösterici ilkesi olarak görmüştür. 7 Kasım 1917’de proletaryanın iktidarı ele geçirmesini amaçlayan ayaklanma kararında durum böyle olmuştu. Lenin, tıpkı 1920’deki, hem bu dönemin büyük krizini önemsizleştirenlere karşı hem de burjuvazi için hiçbir çıkar yol görmeyenlere karşı iki-yönlü bir polemik yürüttüğü Komünist Enternasyonal’in İkinci Kongresi’nde olduğu gibi, bu türden konumların teorik temelini tamamen Marksçı kavrayış anlamında ifade etmişti. Lenin’in sözleriyle, “Mutlak olarak ümitsiz durum diye bir şey yoktur.” Bunu teorik açıdan “kanıtlamaya” çalışmak, “tam bir ukalalık ya da kavramlarla ve sloganlarla oynamak olur. Bunda ve benzer sorunlarda gerçek ‘kanıt’ olarak yalnızca pratik işgörebilir.”⁶⁷ Bu pratik de alternatif bir karakterdedir.

Dolayısıyla Lenin, sosyalizme giden yolu Marx’ın genel sosyo-tarihsel ontolojisine uygun olarak sunmaktadır. Bu, ‘tarihin sonu’nu varsayan tüm kavrayışlara da karşıtlık biçimini alır; Marx’ın döneminde bu, her şeyden önce, sosyalizmi bir çırpıda hayata geçirilecek insanlığa yakışır nihai koşul olarak gören ütopyaların bir sorunuydu. Marx için ise burada bile tarihin daha öte ilerleyişi sorunu söz konusuydu. *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı*’nın Önsöz’ünde Marx sosyalizm hakkında şunu yazar: “Bu toplumsal oluşum, o nedenle, insan toplumunun tarih-öncesine bir son verir.”⁶⁸ ‘Tarih-öncesi’ terimi dikkatle seçilmiştir ve burada ikili bir anlama sahiptir. Bir yandan, herhangi bir tarihin sonu formunun örtük ama gene de kesin bir reddedilişi. Öte yandan, Marx’ın kullandığı ifade, bununla birlikte, doğrudan doğruya yeni bir tarih kesitinin özel karakterini belirlemek için de tasarlanmıştır. Bir toplumsal varlığın yeni ontolojik aşamalarının, hemencecik ortada olmadıklarını, ama –tıpkı organik alanda olduğu gibi– tarihsel

⁶⁷ Lenin, *Sämtliche Werke*, XXV, s. 420. [“Komünist Enternasyonal II. Kongresi’nde Uluslararası Durum ve Komünist Enternasyonal’in Ana Görevleri Üzerine Rapor, 19 Temmuz 1920”, *Seçme Eserler: Cilt: 10: Komünist Enternasyonal*, çev. Süheyla Kaya, İstanbul: İnter, 1997, s. 212.]

⁶⁸ *Zur Kritik*, LVI; MEW 13, s. 9. [T: “*Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*’ya Önsöz”, s. 610.]

bir sürecin seyri içinde kendi gerçek, içkin ve en saf formlarına adım adım geliştiklerini tekrar tekrar vurgulamıştık. Sonuca zemin hazırlayan az önce aktardığımız sözlerde Marx, kapitalist toplumdaki antagonizmaya, onunla sosyalizm arasındaki kesin farklılık olarak işaret eder. Genel olarak, bu özellik, sosyalist taraftan, sınıflı toplumun sonu aynı zamanda onun zorunlu olarak antagonist karakterini de ortadan kaldırarak şekilde sunulur. Çok genel terimlerde bu doğrudur, ama gene de daha önce tartıştığımız problemle –iktisadi değerle bir bütün olarak toplumsal yaşamın nesnel değerleri arasındaki ilişki– ilgili olarak önemsiz olmayan bir ilaveye gerek duyar.

Değerler daima davranış, eylemler, vb. yoluyla gerçekleştirildiğinden, onların varoluşlarının, gerçekleşmelerinde yer alan alternatiflerden ayıramayacağı açıktır. Değerli olan ile değere karşı olan arasındaki karşıtlık, bu nedenle, herhangi bir teleolojik koyutlamada içerilen kararda aşılmaz bir şekilde mevcuttur. Bu, değerlerin kendilerinin içerik ve formlarından oldukça farklıdır. Bunlar, belli toplumlarda, iktisadi süreçle antagonist bir ilişki içinde durabilirler ve iktisadi gelişmenin son derece değişik aşamalarında, oldukça anlamlı bir biçimde kapitalizmde de, böyle dururlar. Marx'ın sözünü ettiği antinominin ortadan kaldırılması, o nedenle, ayrıca bu problemler kompleksiyle ve buna bağlı olarak da gene iktisadi alanın özellikleriyle en yakın bağıntı içinde olan toplumsal varlığın temel ontolojik yapısıyla ilişkilidir. Marx'ın özgürlük ve zorunluluk alanlarından bahsettiği demin aktarılan ifadelerde söz konusu olan şey, sadece iktisadi gelişmenin düzenlenişindeki iktisadi açıdan bir en uygun rasyonalite olmayıp, aynı zamanda bu düzenlemenin “kendi insan doğalarına en uygun ve en layık koşullar altında” sağlanmasıdır. Burada karşımızda, açık bir şekilde ifade edilen ve gene Marx'ın daima öne sürdüğü temel kavrayışla tam bir uyum içinde olan, iktisadi ve iktisat-dışı değerler arasındaki antinominin ortadan kaldırılışının iktisadi temeli bulunuyor. Daha *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'nda Marx, erkekle eşi arasındaki ilişkiyi “doğal türsel-ilişki” olarak ele almıştı. Bu, çifte anlamda doğru ve önemlidir. İnsan yaşamının temeli, bir yandan,

* Elyazmasında bunu şu not takip eder: ‘Son etnografik araştırmalar, toplumsal yapının bir sonucu olarak, bu ilişkinin iktisadi gelişmenin ilkel aşamalarında zaten belirlenmiş olduğunu göstermektedir.’

bu ilişkide aşılmaz bir dolaysızlık içinde gerçekleşirken, öte yandan insansal gelişmenin seyri içinde, en geniş anlamda ona üretimin damgasını vurduğu formlarda gerçekleşir.* Buna göre, iktisadi zorunluluk ile onun insan türünün gelişimi açısından sonuçları arasında sürekli ve sürekli olarak yeniden-üretilen bir antagonizma söz konusudur. Bu antagonizmanın bilinçli bir formda ancak oldukça tedrici bir biçimde görüldüğü; uzun zamandır (bugüne kadar) ortaya çıkışının, dağınık başlangıçlarını ancak yavaş yavaş geride bıraktığı ve sıklıkla yanlış bilinç olarak nesnelleştiği olgusu bir kez daha bu türden gelişmelerin genel tarihsel karakterini gösterir, ama değerler arasındaki bağın ontolojik temellerinde özsel bir şeyi değiştirmez. Marx'ın cinsel ilişki hakkında, ama bu kez Fourier'le uyum içinde, "İnsanın bütün gelişme düzeyi bu ilişkiden hareketle belirlenemez"⁶⁹ diyebilmesinin nedeni budur. Burada, tam da bu durumun güçlü gündelik karakterinde, bu kez iktisadi ilerlemeyle "insanın bütün gelişme düzeyi" arasındaki değer antagonizması açık bir şekilde görünür.⁷⁰

İnsanın eylemlerinin toplumsal ve pratik sentezinin söz konusu olduğu her durumda alternatiflerin aşılmaz etkililiğinin tanınması, gördüğümüz gibi, iktisadi gelişmedeki ana eğilimin düzenliliğiyle çelişmez. Bu nedenle Marx, kendi zamanındaki kapitalist ekonominin döngüsel karakterinin genel zorunluluğunu ve dolayısıyla da krizlerin zorunluluğunu teorik terimlerde tam olarak tanımlayabilmişti. Bu da basitçe eğilimlerin ve perspektiflerin genel bir tanınmasıdır ki, hiçbir zaman Marx'ı, tekil krizlerin patlak vereceği zamanı ve yeri tahmin

⁶⁹ MEGA1.3, s. 113; MEW Ergänzungsband 1, s. 535. [T: 1844 *Elyazmaları*, s. 109-110.]

⁷⁰ Burada yalnızca Marx'ın görüşleriyle ilgileniyoruz. Sıklıkla öne sürmüştüğümüz gibi, sosyalizmin Stalin döneminde gerçekleştirilmesini, kimi zaman tamamen zıt olan başka yollar öncelenmişti. Yönteme dair herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermemek için, burada sadece, ister Marx'a yanlış bir şekilde başvurarak verilmiş hatalı kararların üstünü örtmek ve dolayısıyla da bunları sürekli kılmak için, ister genelde sosyalizme gölge düşürmek için yapılsın, Stalin'in teori ve pratiğini Marx ve Lenin'le uyum içinde göstererek sosyalizme dair Stalinist gelişmeyi Marx'ın kavrayışıyla özdeşleştiren tüm teorilere olan karşılığımızı vurgulamamız gerekir. Bu temel problemler kompleksinin burada daha fazla ayrıntısına giremeyeceğimizden, esasen yeni bir toplumsal oluşum sorununu, tarihsel açıdan görüldüğünde çok kısa bir dönemden sonra nihayetinde çözülmüş olarak görmenin son derece naif (ya da demagoji) olacağını söylemek gerekir. Stalinist mirasın teoride ve pratikte üstesinden gelmek ve Marksizme geri dönmek için hâlâ onlarca yıl gerekli olsa da böyle bir zaman aralığı gene de, tarihsel duruş noktasından, görece kısadır.

etmenin böylelikle, yaklaşık olarak bile olsa, mümkün olduğunu iddia etmeye götürmemiştir. Marx'ın sosyalizm için ileriye dönük tahminlerinin de bu metodolojik duruş noktasından ele alınması gerekir. Marx, özellikle *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde, bu en genel iktisadi eğilimleri özellikle de birinci geçiş evresi durumunda derinlemesine araştırır. Burada, meta değişiminin yapısının, tüm başka temel değişikliklere karşın, bu evrede kapitalizmde olduğu gibi işleyeceğini saptar:

Açıktır ki burada, eşit değerlerin değişimi olduğu ölçüde, metaların değişimini düzenleyen aynı ilke hâkimdir. İçerik ve biçim değişir, çünkü değiştirilmiş koşullar altında hiç kimse emeğinden başka bir şey sunamaz ve öte yandan, bireysel tüketim araçlarının dışında hiçbir şey bireylerin iyeliğine geçemez. Ama tüketim araçlarının bireysel üreticiler arasında dağıtılması söz konusu olduğunda, eşdeğer-metaların değişimindeki aynı ilke hâkimdir: Bir formdaki belli bir emek miktarı, başka bir formdaki eşit bir emek miktarıyla değişir.

Bunun, toplumsal açıdan belirli dolayım sistemleri açısından geniş kapsamlı sonuçları bulunur. Sosyalizmin sınıf yapısında yol açtığı tüm dönüşümlere karşın hak, her ne kadar önceki antinomik karakteri pek çok biçimde ortadan kaldırılmış veya en azından zayıflatılmış olsa da, özünde eşit bir hak olarak kalır ve dolayısıyla da 'burjuva hakkı'dır. Marx göstermeye devam eder:

Bu eşit hak eşit-olmayan emek için eşit-olmayan bir haktır. Hiçbir sınıf farklılığını tanımaz, çünkü herkes başka herkes gibi sadece bir işçidir; ama eşit-olmayan bireysel yeteneği ve böylece de üretken yetiyi de doğal ayrıcalıklar olarak zımnen tanır. Bu nedenle, içeriği açısından, tıpkı her diğer hak gibi, bir eşitsizlik hakkıdır.

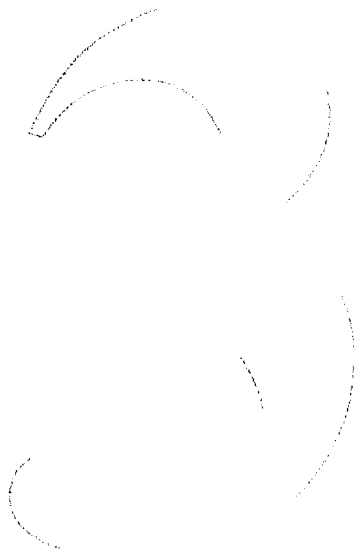
Ancak insansal önkoşullarını ekonominin toplumsal açıdan olanaklı kıldığı ve iktisadi önkoşullarını da Marx'ın işaret ettiği daha yüksek bir evrede, "Herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimlerine göre"⁷¹ koşulu nesnel açıdan olanaklı hale gelir. Meta değişiminin yapısı, değer yasasının tüketiciler olarak bireysel insanlar üzerindeki etkililiği, şimdi sona erer. Kuşkusuz, üretimin kendisinde toplumsal

⁷¹ *Ausgewählte Schriften*, II, ss. 580 vd.; MEW 19, ss. 20 vd. ["Gotha Programının Eleştirisi", Marx -- Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, çev. M. Kabagil, Ankara: Sol, 1989, s. 31.]

açından gerekli emek-zamanının ve dolayısıyla da üretimin düzenleyicisi olarak değer yasasının, üretken güçlerin büyümesiyle bile birlikte, geçerlilikleri içinde değişmeden kalmaları gerektiği açıktır.

Bunlar, gelişmenin genel olarak zorunlu eğilimleridir ve bu nedenle de bu genellik içinde bilimsel olarak saptanabilirler. Birinci kısım daha şimdiden geçerliliğini kanıtlamıştır; daha öte beklentinin doğrulanmasını ancak geleceğin olguları sağlayabilir. Bununla birlikte, kasıtlı olarak aşırı ölçüde genel olan perspektiflerden, somut taktikler veya hatta stratejik kararlar için doğrudan sonuçlar, doğrudan bir yön tabelası çıkarılabileceğimize inanmak saçmalık olur. Lenin bunun tam olarak farkındaydı. Yeni İktisadi Politika bağlamında, devlet kapitalizmini getirme sorunu ortaya çıktığında, bu probleme dair hiçbir kılavuz kitap olmadığını söylemişti. “Bu konuda bir şeyler yazmak Marx’ın bile aklına gelmemiştir, o buna dair tek bir kesin ifade veya belli bir açıklama bırakmadan ölüp gitti.”⁷² Burada da, her stratejik veya taktik kararı, Marx’ın ve Lenin’in öğretilerinin doğrudan ve mantıksal açıdan zorunlu bir sonucu olarak ‘türetme’ konusundaki kötü alışkanlık ancak Stalin’le birlikte ortaya çıkmıştır ve bu kötü alışkanlık ilkelere mekanik olarak günün gereksinimlerine uydurulmasına ve dolayısıyla da çarpıtılmasına götürmüştür, öyle ki genel yasalarla eşsiz somut kararlar arasındaki son derece önemli olan ayrım, yerini iradeci ve pratikçi bir dogmatizme bırakmak üzere basitçe yitip gitmiştir. Bu belirlemeler, Marx’ın kendi eserlerinde ortaya atmış olduğu ontolojiyi yeniden-kurmanın pratiğin duruş noktasından da ne kadar önemli olduğunu gösterir. Ama bunları, ancak ikinci kısımda onları tekil kilit problemlere uygulayarak etkililik alanlarını incelediğimiz zaman, bu genel tartışmalarda olanaklı olmuş olandan daha somut ve kesin bir biçimde, tam anlamları içinde kavrayacağız.

⁷² Lenin, *Ausgewählte Werke*, IX, Moskova-Leningrad, 1936, s. 364. [“RKP(B) XI. Parti Kongresi’ne Merkez Komitesi’nin Siyasi Raporu, 27 Mart 1922”, *Seçme Eserler: Cilt: 9: Yeni Ekonomik Politika ve Sosyalist İnşa*, çev. Süheyla Kaya, İstanbul: İnter, 1997, s. 370.]



EMEK

* Bu bölümü Umut Yener Kaya çevirmiştir.

Toplumsal varlığın spesifik kategorilerinin önceki varlık formlarından nasıl doğduğunu, bu formlarla ne gibi bağlantıları olduğunu ve bu formlara dayansalar da onlardan ayrı olduklarını ontolojik bakımdan sunmaya çalışırken, işe bir emek analiziyle başlamamız gerekir. Her bir varlık derecesinin hem bir bütün olarak hem de ayrıntıları itibarıyla kompleks bir karakter taşıdığı, öyle ki en çarpıcı ve belirleyici kategorilerin bile ancak söz konusu varlık düzeyinin tüm karakterinden yola çıkılarak layıkıyla kavranabileceği şüphesiz unutulmamalıdır. Son derece yüzeysel bir bakışla bile, bilinçle gerçeklik arasındaki yeni bağlantıları ve böylece de bilincin kendi kendisiyle olan bağlantılarını gösteren emek, konuşma, işbirliği ve işbölümü gibi toplumsal varlığın belirleyici kategorilerinin ayrılmaz bir şekilde birbirleriyle iç içe geçmiş olduğu görülebilir. Tek başlarına ele alındıklarında bunlardan hiçbiri layıkıyla kavranamaz; mesela, pozitivistizmin ‘keşfettiği’ teknik yönlerin fetişleştirilmesini düşünelim. Bunun kimi Marksistler (Buharin) üzerinde derin bir etkisi olmuştur ve bugün bile, sadece şimdilerde oldukça etkili olan manipülasyon evrenselliğini körü körüne yüceltenler için değil, aynı zamanda onu soyut etiğin dogmatik tarzında çürütmeye çalışanlar arasında da azımsanmayacak bir rol oynamaktadır.

Bu sorunla ilgili kafa karışıklığını ortadan kaldırmak için, o nedenle, Marx'ın daha önce incelemiş olduğumuz ikili yöntemine geri dönmemiz gerekiyor: Bir hazırlık olarak önce analitik soyutlama yoluyla yeni varlık kompleksini parçalarına ayırmak ve böylece ulaşılmış olan temel üzerinden, toplumsal varlık kompleksine basitçe salt verili ve dolayısıyla resimsel olarak tasarlanmış bir şey olarak değil de gerçek bütünlüğü içinde kavranan bir şey olarak geri dönmek (veya ilerlemek). Aynı şekilde daha önce incelemiş olduğumuz değişik varlık tiplerinin gelişme eğilimleri de bu bağlamda bize belli bir metodolojik dayanak sağlamaktadır. Günümüzün bilimi, belli spesifik koşullar altında (atmosfer, hava basıncı, vb.) organik olanın temel özelliklerini embriyonik biçimde içlerinde taşıyan son derece ilkel komplekslerin nasıl ortaya çıkabildiğini göstererek, organik olanın inorganik olandan doğuşunu somut bir biçimde takip etmeye başlamıştır. Doğal olarak, bunların günümüzün somut koşullarında varolması artık mümkün değildir; ancak deneysel bir şekilde üretilerek gösterilebilirler. Biyolojik evrim öğretisi, bize, organik yeniden-üretim spesifik kategorilerinin, tamamen çelişkili bir şekilde ve birçok açmazla birlikte, nasıl bu organizmalar karşısında adım adım üstünlük sağladığını göstermektedir. Örneğin, bitkilerin –genel kural olarak, istisnalar burada önemsizdir– yeniden-üretimlerini inorganik doğayla olan bir metabolizma temelinde tamamlaması tipik bir özelliktir. Bu metabolizma, saf bir şekilde veya en azından ağırlıklı olarak organik dünyada işlemeye ancak hayvanlar âleminde başlar, öyle ki –yine genel kural olarak– ihtiyaç duyulan inorganik maddeler bile bu tür bir dolayımından geçerler. Evrimin yolu, bir yaşam alanının spesifik kategorilerinin, varoluş ve güçlerini aşılmaz biçimde daha alt varlık düzeyinden alan kategoriler üzerindeki mutlak egemenliğine götürür.

Toplumsal varlık açısından ise bu rolü organik olan (ve şüphesiz onun dolayımından geçen inorganik dünya) oynar. Marx'ın “doğal sınırın geri çekilmesi” dediği, toplumsal alandaki bu türden bir gelişme doğrultusunu daha önce başka bir bağlamda tarif etmiştik. Bu bağlamda, ağırlıklı olarak organik olandan ağırlıklı olarak toplumsal olana geçişler konusundaki deneysel kanıtlar daha baştan yok sayılır. Toplumsal varlığın kökten geri çevrilemez oluşu nedeniyledir ki, böy-

le bir geçiş aşamasının toplumsal buradası ve şimdisi deneysel olarak yeniden inşa edilemez. Bundan dolayı, organik olandan toplumsal olana bu dönüşüme dair dolaysız ve kesin bir bilgi edinmemiz mümkün değildir. Olsa olsa, Marksist yöntemi uygulayarak *post festum* bir bilgiye ulaşabiliriz. Nasıl ki insanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarını sunuyorsa, daha ilkel bir aşama da daha yüksek bir aşamanın gelişme eğilimlerinden ve doğrultularından hareketle düşüncece yeniden inşa edilebilir. En büyük yaklaşıklık derecesini bize belki de, sadece anatomik-fizyolojik olmayıp aynı zamanda toplumsal (aletler, vs.) da olan bir geçişin değişik aşamalarına ışık tutan arkeolojik kazılar sunmaktadır. Fakat sıçrama bir sıçrama olarak kalmaya devam eder ve son tahlilde, ancak zihinsel kavrayışla, bahsettiğimiz düşünce deneyi aracılığıyla açıklığa kavuşturulabilir.

Burada, bir varlık düzeyinden niteliksel açıdan farklı bir başka düzeye böyle bir sıçrama yoluyla ontolojik bakımdan zorunlu bir geçişin söz konusu olduğu noktasında daima tamamen net olmalıyız. Birinci nesil Darwincilerin insanla hayvan arasındaki ‘kayıp halka’yı bulma umudu boşa çıkmaya mahkûmdu, çünkü biyolojik özellikler ancak geçiş aşamalarını aydınlatabilir, sıçramanın kendisini değil. Bununla birlikte, insan ile hayvan arasındaki psiko-fiziksel ayrımlara dair betimlemelerin, ne kadar kesin olsalar da, bu insansal özelliklerin doğuşunu insanın toplumsal yaşamı açısından açıklayamadıkları süreçte bu ontolojik sıçrama olgusunu (ve meydana geldiği gerçek süreci) göz ardı etmek zorunda olduğuna daha önce de değinmiştik. Aynı şekilde, daha yüksek türdeki hayvanlarla, örneğin maymunlarla yapılan psikolojik deneyler de bu yeni bağlantıların özünü pek açıklayamaz. Bu türden deneylerde bu hayvanların yaşam koşullarına sokulan yapaylık kolayca unutulur. İlk olarak, bu hayvanların doğal varoluşlarındaki güvensizlik ortadan kaldırılmaktadır (yiyecek arayışı, karşı karşıya kaldıkları tehlikeler), ikinci olaraksa kullandıkları aletler kendilerinin bizzat yaptıkları değil, deneyci tarafından üretilip seçilen aletlerdir. Gelgelelim, insan emeğinin özü ilkin varoluş mücadelesinin ortasında doğmasına ve ikinci olarak da gelişiminin tüm aşamalarının insanın kendi öz-etkinliğinin ürünleri olmasına dayanır. Bu nedenle, genellikle aşırı vurgulanan bazı benzerliklere aslında son derece eleştirel

yaklaşmak gerekir. Bu noktada gerçekten öğretici olan tek yön, daha üst türdeki hayvanların davranışlarında görülen büyük esnekliktir. Emeğe sıçramanın fiilen başarılı olduğu tür, niteliksel açıdan çok daha gelişmiş özel bir sınır durumu olmuş olmalıdır. Bu bakımdan günümüzdeki türler açık bir şekilde çok daha aşağı düzeydedir ve gerçek emekle aralarındaki uçurumu kapatamazlar.

Burada bir varlık formu olarak somut toplumsal kompleks söz konusu olduğundan, haklı olarak, bu kompleksten neden özellikle emeği çekip çıkardığımız ve ona genetik sıçrama sürecinde ayrıcalıklı bir konum attığımız sorusu sorulabilir. Ontolojik açıdan görüldüğünde, cevap ilk bakışta görüldüğünden çok daha basittir. Şu nedenle ki, bu varlık formunun diğer bütün kategorileri zaten doğası gereği saf bir şekilde toplumsal karakterdedir; bu kategorilerin özellikleri ve işlevleri ancak hâlihazırda oluşturulmuş olan bir toplumsal varlıkta gelişebilir ve o nedenle de, görünüş tarzları ne kadar ilkel olursa olsun, sıçramanın daha önceden başarılı olduğu önvarsayarlar. Ontolojik doğası ancak emekle birlikte belirgin bir geçiş karakterine kavuşur: Emek tam da doğası gereği, insanla (toplum) doğa arasındaki ve dahası organik doğanın yanı sıra inorganik doğayla (alet, hammadde, emek nesnesi) da bir değiş-tokuş ilişkisidir ve bu ilişki yukarıda işaret edilmiş olan dizideki kimi noktalarda ortaya çıkabilse de her şeyden önce bizzat emek veren insanın saf biyolojik varlıktan toplumsal varlığa geçişini karakterize eder. O nedenle Marx şunları söylerken tamamen haklıydı:

Kullanım-değerlerinin yaratıcısı olarak, yararlı emek olarak emek, o halde, insan varoluşunun bütün toplum formlarından bağımsız bir koşuldur; insan ve doğa arasındaki metabolizmaya ve dolayısıyla da insan yaşamının kendisine aracılık eden ebedî bir doğal zorunluluktur.¹

Genetik sürece dair bu incelemede bile, ‘kullanım-değeri’ ifadesine bu aşamada fazla iktisadi bir terim olduğu söylenerek itiraz edilmesi yanlış olacaktır. Zira kullanım-değeri, ancak görece daha yüksek bir

¹ Marx, *Das Kapital*, I, 5. Basım, Hamburg, 1903, s. 9; MEW 23, s. 57. [T: *Kapital: Ekonomi Politikin Eleştirisi: I. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci*, çev. Mehmet Selik – Nail Satılğan, Ankara: Sol, 2011, s. 56.]

aşamada ortaya çıkabilecek bir yansıma ilişkisi içinde değişim-değere bağlı olmadan önce, insanın varoluşunu yeniden üretirken yararlanabildiği bir emek ürününden başka bir anlama gelmez. İleride göreceğimiz gibi toplumsal varlıkta yeni olanın özünü oluşturan bütün bu belirlenimler emekte *in nuce* bulunmaktadır. Bu nedenle, emek ilk fenomen olarak, toplumsal varlığın modeli olarak görülebilir ve bu belirlenimlerin açıklanması toplumsal varlığın temel özelliklerinin öyle sarıh bir tablosunu vermektedir ki, işe emek analizi ile başlamak metodolojik açıdan avantajlı görünür.

Fakat burada yapıldığı gibi, emeği bu yalıtık biçimde ele almanın bir soyutlama olduğunu hep aklımızda tutmamız gerekir. Toplumsal yaşam, ilk işbölümü, dil, vb. emekten doğuyor olsalar da, bu basitçe ortaya konabilecek zamansal bir sıra içinde değil, esasen eşzamanlı bir şekilde olur. O nedenle, burada yaptığımız soyutlama *sui generis* bir soyutlamadır; metodolojik bakış açısından, Marx'ın *Kapital*'inin zihinsel inşasını analiz ederken ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız soyutlamalara benzeyen bir karakteri vardır. Bu soyutlamayı ancak bir sonraki bölümde, toplumsal varlığın yeniden üretim sürecini incelemeye başladığımızda terk edebileceğiz. Dolayısıyla, bu soyutlama formu, Marx için olduğu gibi bizim için de, bu türden problemlerin –geçici olarak bile– tamamen ortadan kaldırılabilmesi anlamına değil, bu problemlerin bir yana bırakıldığı, analizin sonraki aşamalarında düzgün, somut ve çok-yönlü incelenene dek sadece ufukta görüldüğü anlamına gelir. Şimdilik, ancak –soyut bir şekilde kavranan– emekle doğrudan bağlantılı oldukları, emeğin doğrudan ontolojik sonucu oldukları ölçüde ön plana çıkacaklardır.

TELEOLOJİK BİR KOYUTLAMA OLARAK EMEK

İnsanın insan oluşunda merkezî rolü emeğe vermiş olduğu için Engels'e borçluyuz. Emeğin hayvandan insana olan bu sıçramadaki yeni rolünün biyolojik önkoşulunu Engels de incelemiştir. O bunu hâlihazırda maymunlarda da mevcut olan, elin işlevindeki farklılaşmada bulur.

Eller, daha alt türdeki memelilerin ön ayaklarıyla yaptığı gibi, esas olarak yiyecek toplamak ve tutmak için kullanılır. Çoğu maymun ağaçlarda yuva yapmak ya da şempanzeler gibi hava koşullarına karşı kendilerini korumak üzere dallardan çatı inşa etmek için ellerini kullanır. Kendilerini düşmanlarına karşı savunmak için elleriyle sopa tutarlar ve yine elleriyle düşmanlarını meyveler ve taşlar yağdırırlar.¹

Fakat Engels bu türden öngörülere rağmen burada artık salt organik düzeye ait olmayıp bunun ötesinde ilkece niteliksel ve ontolojik bir ilerlemeye işaret eden bir sıçramanın söz konusu olduğuna dikkat çekmek için de aynı şekilde büyük çaba harcar. Engels bunu akılda tutarak maymunun ve insanın ellerini karşılaştırır ve şunu söyler:

Her iki elin kemik ve kas sayısı ve genel düzeni aynı olsa da, en aşağı yabanılın eli hiçbir maymun elinin taklit edemeyeceği yüzlerce işlemi yerine getirebilir –hiçbir maymun eli en kabasından bir taş bıçak bile yapamamıştır.

¹ Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft - Dialektik der Natur (MEGA Sonderausgabe)*, Moskova-Leningrad, 1935, s. 694; MEW 20, s. 445. [T: *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol, 1977, ss. 217-218.]

Bu bağlamda Engels, bu geçiş sürecinin son derece yavaş olduğunu vurgular, ama bu onun sıçrama karakterini değiştirmemektedir. Ontolojik sorunlara dikkatli ve doğru bir yaklaşım, her sıçramanın varlıkta niteliksel ve yapısal bir değişimi imlediğini hep akılda tutmayı gerektirir; bu süreçte geçiş aşaması sonraki, daha gelişmiş aşamanın kimi önkoşullarını ve olanaklarını taşıyor olabilse de, sonraki aşama bir önceki aşamadan basit, düz bir çizgi sürekliliği içinde gelişmez. Sıçramaya karakteristik doğasını veren de bu normal gelişim sürekliliğinden kopuştur, yeni varlık formunun ortaya çıkışının aniden veya tedrici olup olmayışı değil. Emek durumunda bu sıçramanın doğasıyla ilgili asıl soruna birazdan geleceğiz. Öncelikle, toplumsal yaşamı ve dili emekten türetme konusunda Engels'in ne kadar haklı olduğunu söylemeliyiz. Tasarladığımız plan gereği, bu sorunları ancak sonraki bölümlerde ele alabileceğiz. Fakat burada bir noktayı kısaca belirtmek gerekirse, hayvan toplumları denilenler (tıpkı hayvanlar dünyasındaki her 'işbölümü'nde olduğu gibi), en iyi şekilde arıların 'devlet'inde görülebileceği gibi, biyolojik olarak sabit farklılaşmalardır. Bu türden bir örgütlenme, nasıl ortaya çıkmış olabileceğinden bağımsız olarak, daha öte gelişme açısından kendinde herhangi içkin bir olanağa sahip olmayıp, bir hayvan türünün çevresine belli bir uyum sağlama tarzından başka bir şey değildir. Bu 'işbölümü' ne kadar kusursuz bir şekilde işliyorsa ve ne kadar biyolojik temelli ise, gelecek potansiyeli o kadar azdır. Gelgelelim, emeğin insan toplumunda yarattığı işbölümü ise, tam aksine, göreceğimiz üzere, kendi kendisinin yeniden üretim koşullarını üretir; öyle bir şekilde ki, şimdiye dek varolan koşulların basit yeniden üretimi tipik genişletilmiş yeniden üretimin sınır durumundan ibarettir. Bu elbette gelişme içinde açmazların var olmadığı anlamına gelmez; fakat bunların nedenlerini daima o anın toplum yapısı belirler, yoksa o toplumun üyelerinin biyolojik özellikleri değil.

Marx şimdiden yeterli hale gelmiş emeğin doğası hakkında şunları söyler:

Biz emeği yalnızca insana özgü olan bir formda varsayıyoruz. Bir örümcek dokumacının işlerini andıran işler yapar ve bir arı, peteğinin yapısıyla birçok mimarı utandırır. Ancak, en kötü mimarı arıların en iyisinden ayıran şey, mimarın peteği balmumuyla inşa etmeden

önce onu kendi zihninde kurmasıdır. Her emek sürecinin sonunda, işçinin başlangıçta önceden tasarlamış olduğu, dolayısıyla da hâlihazırda düşünsel olarak varolan bir sonuç ortaya çıkar. İnsan doğaya ait materyallerde bir form değişikliği yapmakla kalmaz, aynı zamanda bu materyallerde kendi amacını da gerçekleştirir. Bu onun bilincinde olduğu bir amaç olup, onun etkinlik tarzını bir yasa katılığıyla belirler ve insan iradesini ona tabi kılmalıdır.²

Bu, ontolojik açıdan merkezî önemdeki emek kategorisini ayrıntılarıyla ortaya koymaktadır. Emek yoluyla, yeni bir nesnelliğin doğuşu olarak, maddi bir varlıkta teleolojik bir koyutlama gerçekleşir. Bunun ilk sonucu, emeğin her türden toplumsal pratik için model haline gelmesidir, zira bu türden toplumsal pratiklerde –dolayimleri ne kadar dallanıp budaklanmış olursa olsun– daima teleolojik koyutlamalar gerçekleşir ve bu nihayetinde maddi şekilde olur. Şüphesiz, ileride göreceğimiz üzere, insanın toplum içindeki eylemleri açısından emeğin sahip olduğu bu model karakterini şematik bir şekilde aşırı genişletilmemek gerekir; fakat bize özsel ontolojik yakınlığı gösteren tam da en önemli ayrımların göz önünde bulundurulmasıdır, zira bu ayrımlar diğer toplumsal-teleolojik koyutlamaları anlamamıza emeğin nasıl yardımcı olabileceğini ortaya koyar, çünkü varlık söz konusu olduğunda, emek onların orijinal formudur. Emeğin teleolojik bir koyutlamanın gerçekleşmesi olduğu yönündeki basit olgu, gündelik hayatta herkesin deneyimlediği temel bir olgudur ve bu nedenle de gündelik konuşmalardan ekonomi ve felsefeye dek her tür düşünmenin vazgeçilmez bir bileşenidir. Burada ortaya çıkan problem, o halde, emeğin teleolojik karakteri lehine ya da aleyhine değildir; tek problem, daha ziyade, bu temel olgunun –gündelik hayattan mit, din ve felsefeye dek– neredeyse sınırsız bir şekilde genelleştirilmesini hakiki eleştirel ontolojik bir irdelemeye tabi tutmaktır.

Dolayısıyla, Aristoteles ve Hegel gibi güçlü bir şekilde toplumsal varoluşa yönelmiş olan büyük düşünürlerin emeğin teleolojik karakterini en açık şekilde kavramış olması hiç de şaşırtıcı değildir. Onların yapısal analizleri, bugün bile geçerliliklerini sürdürmek için, sadece ufak tefek ilaveler ve hiçbir şekilde temel olmayan kimi düzeltmeler

² *Kapital*, I, s. 140; MEW 23, s. 193. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 182.]

gerektirir. Esas ontolojik problem, teleolojik koyutlamanın emekle (ya da geniş ama haklı bir anlamda genel olarak insan pratiğiyle) sınırlandırılmayıp, daha ziyade genel bir kozmolojik kategoriye dönüştürülmesinde yatar ki, böylece nedensellik ile teleoloji arasında bütün bir felsefe tarihinde iz bırakmış olan sürekli bir rekabet ilişkisi, çözülmez bir antinomi ortaya çıkmıştır. Aristoteles ve Hegel bile bunu yapmıştır. Sisteminin gerçekliğin nesnel bir teleolojisine belirleyici bir rol atfetmiş olması bakımından, amaçlılığın Aristoteles'in organigindeki –biyoloji ve tıpa olan ilgisi onun düşüncesinde derin ve kalıcı bir etki bırakmıştır– büyüleyici işleyişinin ne denli hayranlık verici olduğu iyi bilinmektedir. Emeğin teleolojik karakterini Aristoteles'ten daha somut ve daha diyalektik biçimde betimlemiş olan Hegel'in teleolojiyi tarihin ve kendi dünya görüşünün motoru haline getirdiği de gene iyi bilinir. (Bu problemlerden bazılarına daha önce Hegel bölümünde işaret etmiştik.) Bu antitez, felsefenin başlangıcından Leibniz'in önceden-kurulmuş uyum fikrine dek, düşünce ve dinler tarihinin tamamına yayılmaktadır.

Burada dinlere gönderme yapmamızın nedeni, teleolojinin nesnel ontolojik bir kategori olma özelliğine dayanıyor. Diğer deyişle, nedensellik kendi temelinde bir hareket ilkesidir ve bu karakterini, bir nedensellik zinciri hareket noktasını bir bilinç ediminde buluyor olsa bile sürdürür, oysa teleoloji tam da doğası gereği koyutlanmış bir kategoridir. Her teleolojik süreç bir hedefin koyulmasını ve dolayısıyla hedefi koyan bir bilinci gerektirir. Koyutlamak, o nedenle, bu bağlamda, başka kategorilerde ve özellikle de nedensellikte olduğu gibi basitçe bilinç kazanmak anlamına gelmez; bu koyutlama edimi ile birlikte bilinç gerçek bir süreç, tam da teleolojik bir süreç başlatır. Dolayısıyla, teleolojik doğa ve tarih kavrayışı sadece bir amaca veya bir hedefe yönelmeye gönderme yapmaz, bu varoluş ve hareketin hem tüm süreç hem de bu sürecin ayrıntıları bakımından bilinçli bir yaratıcıya sahip olması gerektiğine işaret eder. Sadece 18. yüzyılın dar kafalı *teodise* yazarlarında değil, Aristoteles ve Hegel gibi titiz ve derin düşünürlerde bile bu tür dünya kavrayışlarına temel ve ilkel bir insansal gereksinim sebep olmaktadır: Varoluşu, dünyanın gidişatından bireysel yaşamın deneyimlerine –aslında daha çok da bunları– dek anlamlandırma

gereksinimi. Teleolojik ilkenin kozmosu sınırlanmaksızın yönetebildiğini savunan dinsel ontolojinin bilimlerin gelişimiyle yerle bir olmasından sonra bile, bu temel ve ilkel gereksinim gündelik yaşamın düşünce ve hissiyatında var olmaya devam etti. Burada sadece, çocuğu ölüm döşeğindeyken ateist Niels Lyhne'in Tanrı tarafından yönetilen olayların teleolojik seyrini dua ederek değiştirmeye kalkması gibi bir şeyi kastetmiyoruz; bu her zaman gündelik zihinsel yaşamın temel bir itici gücü olmuştur. Teleolojik düşünceye dair analizinde Nicolai Hartmann bu konumu oldukça iyi bir şekilde özetlemiştir:

Her fırsatta, olayların tam da bu şekilde olmak zorunda olmasının 'nedenini' sorma eğilimi söz konusudur. 'Bu neden benim başıma gelmek zorunda?' Ya da: 'Niye böyle acı çekmek zorundayım?' 'Neden bu kadar erken yaşta ölmesi gerekti?' Bizi şu veya bu şekilde 'etkileyen' her olay, şaşkınlığın ve çaresizliğin bir ifadesinden ibaret olsa da, bu türden bir soruyu akla getirir. İçten içe, iyi bir sebep olması gerektiğini varsayabiliriz; bir anlam ve gerekçe bulmaya çalışırız. Sanki her şey öyle düzenlenmiştir ki, meydana gelen her şeyin bir anlamı olmalıdır.

Hartmann ayrıca dilde ve düşüncelerin yüzeysel ifadesinde, amaç açık bir gönderme yapmadan, ama hiçbir şekilde nihai bir amaç konusundaki temel ilkeyi de reddetmeden sıkça 'neden?' sorusunun sorulduğunu gösterir.³ Bu düşünme ve hissetme şeklinin gündelik yaşamdaki derin kökleri göz önünde bulundurulduğunda, teleolojinin doğa, yaşam, vb. üzerindeki egemenliğinden radikal bir kopuşun nadiren başarılı olduğunu anlamak kolaydır. Gündelik alanda bu denli ısrarcı bir şekilde etkisini sürdüren dinden arta kalan bu gereksinim, dolaysız kişisel yaşamdan uzak alanlara da güçlü bir şekilde yayılma gibi kendiliğinden bir eğilime sahiptir.

Bu uyumsuzluk Kant'ta da açık bir şekilde görülür. Kant organik yaşamı "amaçsız amaçlılık" olarak niteleyerek organik alanın ontolojik özünü ifade etmenin parlak bir yolunu bulmuştur. Kant'ın doğru olan eleştirisi, kendisinden önce gelen ve aşkın bir teleolojinin gerçekleşmesini bir şeyin salt başka bir şey için yararlı oluşunda gören *teodisecilerin* sığ teleolojisini yerle bir etmiştir. O böylelikle bu varlık

³ N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin, 1951, s. 13.

alanının doğru bilgisine giden yolu açmıştır, çünkü kimi düzenliliklerin devreye girmesini sağlayan bir içsel harekete (uyum sağlama, hem bireyin hem türün yeniden üretimi) sahip varlık yapılarının salt nedensel (ve dolayısıyla rastlantısal) bir zorunlulukla hareket eden bağıştırlarla meydana getirilmesi artık mümkün görünüyordu, ki bu düzenliliklerin söz konusu kompleksler açısından nesnel bir amaca sahip olduğu haklı bir şekilde söylenebilirdi. Gel gör ki, bu konumlardan gerçek soruna giden ilerleme çizgisinin önünü bizzat Kant'ın kendisi kesmiştir. Daha metodoloji düzeyinde, ontolojik sorunları her zaman olduğu gibi epistemolojiyle çözmeye çalışmıştır. Kant'ın nesnel açıdan geçerli olan bilgi teorisi esas olarak matematik ve fizik yönelimli olduğundan, kendi hayat dolu kavrayışının organik dünyanın bilimsel bilgisi açısından herhangi bir sonuç taşıyamayacağı kanaatine varmak zorunda kalmıştır. O nedenle, özellikle ün kazanmış bir formülasyonunda şunları söyler: “İnsanların, bir gün gelecekteki bir Newton'un gelip de bir ot sapının, arkalarında hiçbir türden amaç taşımayan doğa yasalarına göre ortaya çıktığını açıklayabileceği düşüncesini tasarlaması veya bunu umması saçma olacaktır.”⁴ Bu iddianın tartışmaya açık tek tarafı, bir yüzyıl bile geçmeden daha ilk Darwinci formülasyonu ile evrim bilimi tarafından çürütülmüş olması değildir. Engels, Darwin'i okuduktan sonra Marx'a şöyle yazmıştı: “Teleoloji bir yönüyle hâlâ yok edilmemişti, ama şimdi bu başarılı.” Bunun yanında Darwin'in yöntemi konusunda çekinceleri olsa da Marx, Darwin'in çalışmaları için “bizim görüşlerimizin doğal-tarihsel temelini içeriyor”⁵ demişti.

Kant'ın ontolojik soruları epistemolojik açıdan sorup cevaplamaya çalışmasının diğer ve daha önemli bir sonucu da ontolojik problemin kendisinin nihayetinde belirlenmeden kalması ve ‘eleştirel’ olarak belirlenmiş bir sınırdaki soruyu olumlu veya olumsuz bir şekilde cevaplayamadan düşüncenin sekteye uğratılmasıdır. Bizzat epistemolojik eleştirinin kendisi aşkınsal spekülasyona kapıyı açık bırakmaktadır

⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 75; KW 8, ss. 513 vd. [T: *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2016.]

⁵ Engels'ten Marx'a mektup, yaklaşık tarih 12 Aralık 1859 ve Marx'tan Engels'e mektup, 19 Aralık 1860, MEGA III.2, ss. 447 ve 533; MEW 29, s. 524 ve MEW 30, s. 131.

–Kant bilim alanında teleolojik çözümleri tanımasa da, bu tür çözümlerin olanağının nihayetinde kabul edilmesine açılan bir kapı. Burada aklımızda tuttuğumuz şey, sonradan Schelling için belirleyici bir öneme sahip olan sezgisel “*intellectus archetypus*” kavramıdır; buna biz insanlar sahip değilizdir, ama varoluşu Kant’a göre “hiçbir çelişki taşımaz”⁶ ve bu sorunları çözebilecek bir konumda olduğu varsayılır. Nedensellik ve teleoloji problemi, aynı şekilde, (bizim için) bilinemez olan kendinde-şey formunda da karşımıza çıkar. Kant teolojinin iddialarını ne kadar reddediyor olursa olsun, bu reddiye “bizim” bilгимizle sınırlıdır, çünkü teoloji de bilimsel olma iddiasındadır ve dolayısıyla da bu ölçüde epistemolojik eleştiri otoritesine tabi kalmaya devam eder. Burada sorunun düğümlendiği nokta, doğa bilgisinde nedensel ve teleolojik açıklama biçimlerinin birbirlerini karşılıklı olarak dışlıyor olmasıdır, ama insan pratiğini incelerken Kant dikkatini bu pratiğin en yüksek, en ince ve en toplumsal-kaynaklı formuna, saf ahlaka yöneltir, ki bu da Kant’a göre, diyalektik açıdan yaşam etkinliklerinden (toplum) doğmayıp, aksine bu etkinliklere temel ve aşılmaz bir karşıtlık içinde durur. O halde burada asıl ontolojik problem gene cevaplanmadan kalmaktadır.

Ontolojiyle ilgili her hakiki soruda olduğu gibi, doğru cevap burada da ilk bakışta önemsizmiş gibi görünen, ama Kolomb’un yumurtası gibi hep işbaşında olan bir karakter taşır. Tek yapmamız gereken Marksçı emek teleolojisi çözümünde yer bulan belirlenimleri, geniş kapsamlı sahte-sorunlar öbeğini aydınlatan kesin sonuçlarla birlikte bu belirlenimlerin taşıdığı gücü görmek üzere, biraz daha yakından incelemektir. Marx’ın emek (insan pratiği) dışında herhangi bir türden teleolojinin varlığını reddetmiş olduğu, onun Darwin’e yönelik tavrından açıktır ve onun düşüncesine aşına olan herkes için aşikârdır. Dolayısıyla, Marx’ın emek teleolojisi anlayışı Aristoteles ve Hegel gibi büyük öncellerinin bile getirmeye çalıştığı çözümlerin çok ötesindedir, çünkü Marx’a göre emek, genel olarak teleolojinin çok sayıdaki fenomenal formlarından yalnızca birisi olmayıp, tersine teleolojik bir koyutlamanın ontolojik bakımdan maddi edimselliğinin gerçek bir uğrağı olarak saptanabileceği tek noktadır. Gerçekliğe dair

⁶ *Kritik der Urteilskraft*, § 77; KW 8, ss. 522 vd. [T: *Yargı Yetisinin Eleştirisi*.]

bu doğru bilgi bütün bir sorular dizisini ontolojik açıdan aydınlatmaktadır. Öncelikle, teleolojinin edimselliğe ancak bir koyutlama olarak ulaşabileceği yönündeki belirleyici gerçek özelliği, yalın, kendiliğinden-açık ve gerçek bir temel kazanmaktadır. Her adımda emek sürecini belirleyen bu tür bir koyutlama tarafından öncelenmemiş olsaydı tüm emeğin olanaksız olacağını görmek için Marx'ın sunduğu tanımı tekrar etmeye gerek yok. Emeğin bu özsel karakterini Aristoteles ve Hegel şüphesiz açık bir şekilde kavramışlardı; ancak onlar organik dünyayı ve tarihin gidişatını da benzer şekilde teleolojik olarak kavramaya çalışmış oldukları için, daima bu zorunlu teleolojik koyutlamanın –gerçekliği zorla bir mite dönüştüren– bir öznesine (Hegel için bu *Weltgeist* idi) işaret etmek zorunda kalmışlardı, ki bu da gerçekliği zorla bir mite dönüştürmüştür. Marx'ın teleolojiyi diğer tüm varlık tarzlarında reddederek kesin ve katı biçimde emekle (toplumsal pratikle) sınırlandırmış olması, teleolojinin önemini yitirmesine sebep olmaz, tam aksine yalnızca, bildiğimiz en yüksek varlık düzeyi olan toplumsal varlığın, yapısı itibarıyla karakteristik özelliği olarak böylesi bir gerçek ve etkili bir teleolojiye sahip olduğunu ve kendisini varlığının dayandığı organik yaşam düzeyinden yeni bir özerk varlık formuna yükselttiğini anlamamız teleolojinin taşıdığı önemi artırır. Toplumsal varlıktan, ancak onun oluşumunun, kendisini temelinden yükseltişinin ve özerkliğini kazanışının emeğe, yani teleolojik koyutlamaların süregelen gerçekleşmesine dayandığını anladığımız zaman anlamlı bir şekilde söz edebiliriz.

Gelgelelim bu ilk noktanın geniş kapsamlı felsefi sonuçları vardır. Gerçekliğin ve gerçekliğin hareketinin kategorik temelleri olarak teleoloji ile nedensellik arasındaki düşünsel mücadeleleri felsefe tarihinden biliyoruz. Teolojik yönelimli her felsefe, tanrısının kozmosla ve insanın dünyasıyla zihinsel olarak uyuşmasını sağlamak amacıyla teleolojinin nedenselliğe üstün olduğunu ilan etme ihtiyacı duymuştur. Tanrı nedensellik sistemini harekete geçirmek üzere sadece dünya saatini kurmuş olsa bile, yaratıcı ile yaratılan arasındaki hiyerarşi ve onunla birlikte de teleolojik koyutlamanın söz konusu önceliği kaçınılmazdır. Diğer yandan, Marksizm öncesi her materyalizm dünyanın aşkın yaratılışını reddederek aynı zamanda gerçekten etkili bir

teleoloji olanağına da karşı çıkmak zorunda kalmıştır. Kant'ın bile –şüphesiz kendi epistemolojik-yönelimli terminolojisiyle– nedensellikte teleolojinin uyumsuzluğundan bahsetmek zorunda kaldığını demin görmüştük. Ama teleoloji, Marx'ın yaptığı gibi, yalnızca emeğe özgü, gerçekten etkili bir kategori olarak tanınır tanınmaz, ortaya nedensellikte teleolojinin somut biçimde gerçek ve zorunlu birlikteliği kaçınılmaz bir şekilde çıkar. Bunlar pekâlâ antitezler olarak kalmaya devam edebilirler, ama hareketi bu antitezlerin etkileşimine dayanan yalnızca birleşik bir gerçek süreç içinde –bu etkileşimi bir gerçeklik olarak üretmek üzere, doğasını ihlal etmeksizin nedenselliği o denli de koyulmuş bir şeye dönüştüren bir süreç.

Bu noktayı açık kılmak üzere, işe Aristoteles'in ve Hegel'in emek analizlerini dâhil edebiliriz. Aristoteles emekte düşünme (*noesis*) ve üretme (*poiesis*) bileşenlerini birbirinden ayırt eder. *Noesis* bir hedef koymaya ve bu hedefin nasıl gerçekleştirileceğini araştırmaya hizmet ederken, *poiesis* bu şekilde koyutlanan hedefin gerçekleştirilmesini sağlamaya yarar.⁷ Hartmann ilk bileşeni analitik olarak iki edime, yani hedefin koyulmasına ve araçların araştırılmasına ayırarak, onun ontolojik doğasının belirleyici hiçbir yanını değiştirmeksizin, Aristoteles'in düşüncesinin çığır açan karakterini doğru ve öğretici bir şekilde somutlaştırır.⁸ Zira bu, maddi gerçekleşmeyi sağlayan bir plana, maddi gerçeklikte bir değişikliğe yol açan arzulanan bir hedefin koyulmasına dayanır ve gerçekliğe, doğa karşısında niteliksel açıdan ve kökten yeni bir şeyi temsil eden bir değişiklik getirir. Aristoteles'in verdiği ev inşaatı örneği bunu somut bir şekilde gösterir. Ev tıpkı yapılmış olduğu taş, tahta ve benzerleri gibi maddi bir varoluştur. Ancak teleolojik koyutlama onun bileşenlerinin nesnelliğinden tamamen farklı bir nesnelliği ortaya çıkartır. Ev, kuşkusuz, taş veya tahtanın salt kendinde-varoluşundan, onların özelliklerinin herhangi bir türde daha öte gelişiminden, onlarda etkin olan düzenlilik ve güçlerden 'türetilmez'. Ev için zorunlu olan şey, bu özellikleri maddi ve edimsel olarak temelden yeni bir bağıntı içinde düzenleyen insan düşüncesinin ve

⁷ Aristoteles, *Metaphysik*, Z Kitabı, Bölüm VII, Berlin 1960, ss. 163 vd., [T: *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan, 2017, 1032b15.]

⁸ *Teleologisches Denken*, ss. 68 vd.

iradesinin gücüdür. Bu anlamda Aristoteles, doğanın ‘mantığı’ açısından pek de anlaşılamaz olan bu nesnelliğin özel karakterinin farkına varmış ilk kişiydi. (Doğal teleolojinin, Tanrı’nın yaratımı olarak doğanın tüm idealist ve dinsel biçimlerinin, bu gerçek modelin metafizik projeksiyonları olduğunu burada daha şimdiden görebiliyoruz. Eski Ahit’teki yaratılış öyküsünde bu model hemen öyle açıktır ki, Tanrı –tıpkı emeğin insan öznesi gibi– yapmış olduğu işi devamlı olarak kontrol etmekle kalmayıp, aynı zamanda çalışmasını tamamladıktan sonra bir işçi gibi kendini dinlenmeye bırakır. Doğrudan doğruya felsefi bir form verilmiş olsa bile diğer yaratılış mitlerinde de dünyevi, insansal emek modelini görmek kolaydır; burada yine Tanrı’nın kurmuş olduğu dünya saatinden söz edebilirdik.)

Hartmann’ın yaptığı bu ayrımın değerini hafife almamak gerekir. İki edimin, yani hedefin koyulması ile araçların araştırılmasının birbirinden ayırt edilmesi, emek sürecinin ve özellikle de bu sürecin toplumsal varlığın ontolojisindeki önemini anlamak bakımından son derece büyük bir önem taşır. Tam da burada, kendinde birbirlerine zıt olan ve soyut olarak görüldüklerinde karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan iki kategorinin, nedensellik teleolojinin, ayrılmaz bağıntısını görmek mümkündür. Koyulan hedefe ulaşma araçlarının araştırılması, söz konusu hedefin gerçekleştirilmesi için harekete geçirilmesi gereken nesnelliklerin ve süreçlerin nasıl ortaya çıkartılacağı konusunda nesnel bilgi gerektirir. Genelde doğal gerçeklik özünde olduğu şey olarak, yasa benzeri karakteri tüm insan çaba ve düşüncelerine tam bir kayıtsızlık içinde sürüp giden bir kompleksler sistemi olarak kalmak zorunda olduğu ölçüde, hedefin koyulması ve araçların araştırılması meydana yeni bir şey getirmez. Bu bakımdan araştırma ikili bir işlemdir. Bir taraftan söz konusu nesnelerde herhangi bir bilinçten bağımsız olarak neler olup bittiğini ortaya çıkarır, diğer taraftan ise onlarda teleolojik olarak koyulan hedefin gerçekleşmesi için harekete geçirilmesi gereken yeni bileşimler ve yeni işlevsel olanaklar keşfeder. Taşın kendinde-varlığı herhangi bir niyet, hatta bıçak mı yoksa balta olarak mı kullanabileceği konusunda en ufak bir belirti içermez; fakat bir alet olarak bu işlevi, ancak nesnel olarak mevcut özellikleri, kendilerinde varoldukları şekliyle, bunu olanaklı kılan bir bileşime

uygunsa sağlayabilir. Bunun ontolojisi hâlihazırda en ilkel düzeyde bile görülebilir. İlkel bir insan, mesela bir taşı balta olarak kullanma düşüncesiyle seçiyorsa, taşın özellikleriyle –ki bunlar, pek çok yönden rastlantı eseri ortaya çıkmıştır– onun şimdi ve burada somut olarak kullanılabilirliği arasındaki bu bağıntıyı doğru bir şekilde görmüş olması gerekir. Bu insan, Aristoteles’in ve Hartmann’ın incelediği tanıma edimini ancak bu şekilde yapmış olacaktır ve emek ne kadar gelişmiş hale gelirse, bu durum da o kadar açık hale gelir. Hegel, bildiğimiz üzere, teleoloji kavramını gereksiz yere genişleterek epey bir kafa karışıklığı yaratmış olsa da, ilk dönem eserlerinde emeğin bu spesifik rolünü doğru bir şekilde görmüştür. 1805-6 Jena derslerinde şöyle yazmıştır: “Doğanın kendi etkinliği, bir zembereğin esnekliği, su, rüzgâr, vb. kendi hallerine bırakıldıklarında yapamayacakları şeyleri yapmak üzere kullanılırlar ve böylece bunların kör eylemleri karşısına, amaçlılığa dönüştürülür.” İnsan, “doğanın kendi kendine hareket etmesine izin verir, sadece bakıp onu ufak dokunuşlarla kontrol eder.”⁹ Sonradan Hegel’in tarih felsefesinde çok önemli hale gelen aklın hilesi kavramının muhtemelen ilk kez onun emek analizinde ortaya çıktığını burada belirtmeye değer. Hegel doğru bir şekilde bu sürecin iki yönlülüğünü, bir taraftan teleolojik koyutlamanın ‘basitçe’ doğanın kendi etkinliğinden faydalandığını ve diğer taraftan da bu doğal etkinliğin dönüştürülmesinin onu kendi karşıtı haline getirdiğini görmüştür. Bu doğal etkinlik, böylece, temelleri bakımından doğal ontolojisinde herhangi bir değişiklik olmaksızın koyutlanmış bir şeye dönüştürülmektedir. Böylelikle Hegel, doğa nedenselliğinin emek sürecindeki ontolojik açıdan belirleyici bir yönünü betimlemektedir. Doğal nesneler ve doğal kuvvetler içsel bir değişikliğe maruz kalmaksızın tamamen farklı bir şeyi ortaya çıkartırlar; insan emek verirken onların özelliklerini ve hareket yasalarını tamamen yeni bileşimlere sokar, onlara tamamen yeni işlevler ve işleyiş biçimleri verir. Ama bu ancak doğa yasalarının ontolojik olarak aşılabilir karakteri içinde yapılabildiğinden, doğal kategorilerde gerçekleşen tek değişiklik sadece onların –ontolojik bakımdan– koyutlanmış oldukları olgusuna

⁹ Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig, 1932, II, ss. 198 vd. [alıntılandığı yer, Lukács, *Genç Hegel*, Merlin Press, 1975, ss. 344-5.]

dayanabilir; koyutlanmış olmaları, onların belirleyici teleolojik koyutlamaya tabi olma dolayımıdır, ki bu aynı zamanda nedensellikte teleolojinin koyutlanmış iç içe geçmişliğini tek ve homojen bir nesneye, sürece, vb. dönüştüren şeydir.

Doğayla emek, araçlarla amaç böylece kendinde homojen olan bir şey üretir: Emek süreci ve sonunda da emek ürünü. Ancak koyutlamasının birleşik karakteri ve homojenliği tarafından heterojenliklerin ortadan kaldırılmasının yine de açık bir şekilde belirlenmiş sınırları vardır. Burada bu homojenleşmenin gerçekte homojen olmayan nedensel bağıntıların doğru bir bilgisini önvarsaydığı şeklindeki apaçık olgudan bahsetmiyoruz. Bu eğer araştırma sürecinde yoksa, bu bağıntılar ontolojik anlamda hiçbir şekilde koyutlanamazlar. Doğal hallerinde iş görmeye devam ederler ve teleolojik koyutlama da geçersiz ve hükümsüz kılınıp, eğer gerçekleştirilmiyorsa zorunlu olarak yetersiz bir bilinç olgusuna indirgenir. Burada ontolojik ve epistemolojik koyutlama arasındaki ayrım bariz bir şekilde ortadadır. Epistemolojik açıdan, nesnesini gözden kaçırarak bir koyutlama yanlış ya da muhtemelen eksik olduğunda karar kılmak gerekse bile gene de bir koyutlamadır. Teleolojik bir koyutlama kompleksi içindeki ontolojik bir nedensellik koyutlaması ise nesnesini doğru bir şekilde kavramalıdır, yoksa bu anlamda bir koyutlama olmayacaktır. Ancak, bu iddia hakikatsizlik noktasına dek abartılmayacaksa, diyalektik bir sınırlama gerektirir. Her doğal nesne veya süreç, özelliklerine dair, çevresiyle etkileşim ilişkilerine dair, vb. yoğun bir sonsuzluk sunduğu için, demin söylenenler bu yoğun sonsuzluğun sadece teleolojik koyutlama açısından olumlu veya olumsuz anlamdaki yönleriyle ilgilidir. Emek için gerekli olan tek şey bu yoğun sonsuzluğun yaklaşık bir bilgisi olsaydı bile, bu türden bilgiler doğanın gözlemlenmesinin ilkel düzeylerinde (bilinçli anlamda bilgiden bahsetmiyoruz bile) asla ortaya çıkamazdı. Sadece emeğin sınırsızca daha üst bir gelişimi konusundaki nesnel olanağı içerdiği için değil, aynı zamanda bunun sonucu olarak, doğadaki nesneler, bağıntılar, süreçler, vb. hakkındaki genel fikirlerin bir bütün olarak doğa karşısında henüz tümüyle yetersiz olduğu durumlarda, somut bir hedefin koyulması için ihtiyaç duyulduğu ölçüde doğru bir koyutlama, yani uğrağın amacı açısından gereken nedensel unsurları yeterince kavrayan bir koyutlama

gene de başarılı bir biçimde gerçekleştirilmiş olarak kalmaya devam ettiği için de bu olguyu akılda tutmak gerekir. Somut teleolojik koyutlamanın daha sınırlı alanındaki katı doğruluk ile doğayı bütünüyle kendinde-varlığı içinde kavramadaki olası ve derin yanlışlık arasındaki bu diyalektik, emek alanı açısından geniş kapsamlı bir önem taşır ve daha sonra bunu ayrıntılarıyla ele alacağız.

Bununla birlikte, yukarıda ortaya koyulan amaç ile araçların homojenleştirilmesinin başka bir bakış açısından da diyalektik olarak nitelendirilmesi ve böylece daha somut kılınması gerekmektedir. Hedefin koyulmasının ikili toplumsal karakteri –toplumsal bir gereksinimden kaynaklanıyor ve bu tür bir gereksinimi karşılaması bekleniyor olması, buna karşılık gerçekleştirme aracının dayanağının doğallığı pratiği doğrudan doğruya farklı türde bir çevre ve etkinliğe götürmektedir– amaç ve araçlar arasında temelden bir heterojenlik kurar. Koyutlama ediminde bu heterojenliğin homojenleştirmeye ortadan kaldırılması, görmüş olduğumuz gibi, araçların amaca yalın bir şekilde tabi kılınmasının ilk bakışta görüldüğü kadar basit olmadığını işaret ederek, önemli ve sorunsal bir noktayı saklamaktadır. Diğer bir deyişle, koyulan hedefin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin tamamen araçların incelenmesinin doğal nedenselliği ontolojik anlamda koyutlanmış bir nedenselliğe ne denli dönüştürebildiğine bağlı olduğu yönündeki basit olguyu gözden kaçırmamız gerekir. Hedefin koyulması insansal bir toplumsal gereksinimden doğar; ancak, hakiki bir hedefin koyulması için, araçların incelenmesi, yani doğa bilgisi belli bir uygun seviyeye ulaşmış olmalıdır; eğer ulaşmamışsa, o zaman bu hedefin koyulması, örneğin uçmanın İkaros’tan Leonardo’ya ve onun çok ötesine dek hayal olarak kalmış olması gibi, salt ütopik bir tasarı, bir tür hayal olarak kalır. O nedenle, emeğin bilimsel düşüncenin yükselişiyle ve onun toplumsal varlığın ontolojisi bakımından gelişmesiyle ilişkili olduğu yer tam da araçların incelenmesi olarak nitelenen alandır. Daha önce, en ilkel emek teleolojisinin bile içerdiği yeni olanın ilkesine işaret etmiştik. Şimdi, yeninin sürekli üretiminin –ki, toplumsal olanın bölgesel kategorisi* dediğimiz şey herhangi bir salt doğal-sınırlanmışlığın

* *Gebietskategorie* –elyazmasında *Gebürtskategorie*, yani “ortaya çıkış (doğum) kategorisi” olarak da okunması mümkündür.

ilk açık üzerine yükseliş olan emekte bu şekilde görünür– emeğin bu doğuş ve gelişme tarzında içerildiğini ekleyebiliriz. Bunun, her somut tekil emek sürecinde ereğin araca hükmedip yönetmesi gibi bir sonucu söz konusudur. Gelgelelim, toplumsal varlığın gerçek kompleksleri içerisindeki emek süreçlerinin tarihsel süreklilik ve gelişiminden bahsederken, bu hiyerarşik ilişkinin belli bir tersine çevrilişinin ortaya çıktığını görürüz –mutlak ve bütüncül bir tersine çevrilme değildir şüphesiz, ama her şeye rağmen insanlığın ve toplumun gelişimi açısından son derece önemlidir. Zira emek için vazgeçilemez olan doğanın incelenmesi her şeyden önce araçların ayrıştırılmasına yoğunlaştığından, bu araçlar emek süreçlerinin sonuçlarının saptanmasının, emek deneyiminin devam edip özellikle de daha öte geliştiğinin toplumsal garantisinin en önemli vasıtalarıdır. Bundan dolayı, araçların (aletler, vb.) temelinde yatan bu daha uygun bilgi, genellikle gereksinimin o anki karşılanmasından (koyutlanmış hedef) ziyade toplumsal varlığın kendisi açısından daha önemlidir. Hegel bu ilişkiyi oldukça iyi görmüştür. *Mantık*’ta ifade ettiği üzere:

Ancak *araç*, ereğin gerçekleştirilmesi olan tasımın dışsal orta terimidir; dolayısıyla araçtaki *dışsallık* kendini *dışsal başkasında* sürdürerek ve tam da bu dışsallık *yoluyla* kendini açığa vurur. *Araç*, bu ölçüde, *dışsal* amaçlılığın *sonlu* ereklerine göre daha *üstündür*: *Saban*, temin ettiği erekler olan dolaysız hazlardan daha saygıdeğerdir. Alet varolmaya devam eder, oysa dolaysız hazlar uçar gider ve unutulur. İnsan aletleri sayesinde dış doğa üzerinde güç elde eder, her ne kadar erekları bakımından tam tersine doğaya tabi olsa da.¹⁰

Bu düşünce zincirini daha önce Hegel bölümünde takip etmiştik; ancak tekrar etmek gereksiz olmayacaktır, çünkü bu ilişkinin belli başlı ve çok önemli bileşenleri bu düşüncede ifade bulunmaktadır. İlk olarak, Hegel genellikle de haklı olarak, dolaysız erekler ve bunların yerine getirilmesi karşısında araçların daha kalıcı olduğunu vurgulamaktadır. Şüphesiz bu antitez gerçekte Hegel’in sunduğu kadar keskin olmaktan oldukça uzaktır. Zira tekil “dolaysız hazlar” gerçek-

¹⁰ Hegel, *Logik*, III 2.3.C; HW, cilt V, s. 220; HW, cilt 6, s. 453. [T: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2014, s. 569.]

ten de “uçup gidip” unutuluyor olsa da, toplum bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda, gereksinimlerin doyumu da bir kalıcılık ve süreklilik taşır. Marx üzerine olan bölümde betimlemiş olduğumuz üretimle tüketim arasındaki karşılıklı ilişkiyi anımsarsak, tüketicinin yalnızca üretimi sürdürüp onu yeniden üretmekle kalmayıp onun üzerinde belli bir etkiye sahip olduğunu da görürüz. Gördüğümüz gibi, üretim bu ilişkideki (burada: teleolojik koyutlamadaki araçlar) başat uğraktır, ancak Hegel bu ikisini karşı karşıya koyarken, fazlasıyla keskin bir karşı karşıya getirmenin sonucu olarak bu ilişkinin asıl toplumsal öneminin bir bölümü es geçilmektedir. İkinci olarak, Hegel yine doğru bir şekilde, araçlarla ilgili olarak ve ayrıca insanın erekler koyutlarken hâlâ dış doğaya tabi olmaya devam ettiği şeklindeki doğru diyalektik sınırlamayla ilgili olarak, “dış doğa üzerindeki” egemenlik yönünü vurgular. Bu noktada Hegel’in sunuşu daha somut hale getirilmelidir; şöyle ki, bu tabi olma durumu doğrudan doğayla ilgiliyken –önceden de gösterdiğimiz gibi, insan sadece pratik gerçekleştirme araçlarına hükmettiği hedefler koyabilir– nihayetinde burada söz konusu olan şey gerçekte toplumsal bir gelişmedir, Marx’ın insanla, yani toplumla doğa arasındaki metabolizma diye betimlediği komplekstir; bu bağlamda, toplumsal yön tartışmasız bir şekilde baskın olmalıdır.* Bu şekilde araçların üstünlüğü Hegel’den daha güçlü şekilde vurgulanmaktadır. Üçüncü ve bu durumun sonucu olarak, başka kanıtlarına sahip olmadığımız insanın gelişim aşamalarının bilgisi açısından en önemli anahtar araçtır, alettir. Her zaman olduğu gibi, bu bilgi problemi ontolojik bir problemi gizlemektedir. Hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir döneme sadece aletler ve arkeolojik kazılarla ışık tutulabilir ve bu aletleri kullanan insanların somut yaşamları hakkında ilk bakışta mümkün olduğunu düşündüğümüzden daha fazla şey öğrenilebilir. Bunun nedeni, doğru tahlili yapıldığında, aletin sadece kendi yaratılış hikâyesini vermekle kalmaması, onu kullananların yaşam biçimleri, hatta dünyayı kavrama şekilleri hakkında da geniş perspektiflere kapı aralamasıdır. Bu türden sorunlarla sonra ilgileneceğiz; burada yalnızca Gordon Childe’in neolitik devrim dediği dönem için yaptığı çömlçekçilik çözümlemelerinde isabetli olarak tanımladığı gibi, doğal sını-

* Elyazması “çoğu durumda” ilavesine sahiptir.

rın geri çekilmesi hakkındaki son derece genel olan toplumsal soruna işaret etmek istiyoruz. Childe'ın savı her şeyden önce çömlekçilikteki emek süreci ile taş veya kemikten yapılan alet üretimindeki emek süreci arasında yaptığı temel ayrıma dayanmaktadır.

Taş veya kemikten bir alet yaparken insan her zaman orijinal materyalin şekli ve boyutuyla sınırlıydı; tek yapabileceği ondan parçalar yontmaktı. Bu türden sınırlamalar çömlekçinin yaptığı işi kısıtlamaz. O, kil yığınına istediği gibi biçimlendirebilir; ek yerlerinin sertliği konusunda hiçbir çekincesi olmadan istediği kadar ekleme yapabilir.

İki çağ arasındaki önemli bir ayrım noktası böylece açık kılınmaktadır; insanın kendisini başlangıçta kullanılan doğal materyalden git-tikçe özgürleştirdiğine ve toplumsal gereksinimlerin gerektirdiği belirli özellikleri kullanım nesnelerine yüklediğine işaret edilmektedir. Bunun yanında Childe, doğal sınırların geri çekilme sürecinin nasıl aşama aşama gerçekleştiğini de görmüştür. Yeni form bundan böyle hâlihazırda varolan materyale bağımlı olmasa da, gene de benzer var-sayımlardan doğmuştur. “Bu yüzden, ilk çömlekler diğer materyallerden –kabaklardan, idrar torbalarından, zardan, deriden, dallardan, hasırdan ve hatta insan kafatasından– yapılan bilindik kapların bariz taklitleridir.”¹¹

Dördüncü olarak, araçların yaratımında nedensellik koyutlamasını önceleyen doğa nesnelerinin ve süreçlerinin araştırılmasının esasen hakiki bilme edimlerine dayandığı ve dolayısıyla da nesnel olarak bilimin başlangıcını ve doğuşunu –uzun zaman bilinçli olarak fark edilmemiş olsa da– içerdiği vurgulanmalıdır. Burada yine Marx'ın “bilmiyorlar, ama yapıyorlar” kavrayışını uygulamak mümkündür. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında burada ortaya çıkan bağıntıların çok kapsamlı sonuçlarını ele alacağız. Burada yalnızca, nedensel bağıntıların her türden deneyiminin ve uygulamalarının, yani gerçek bir nedenselliğin bütün koyutlamalarının emekte her daim belli bir ereğin aracı olarak görünüyor olmalarına rağmen, tamamen heterojen

¹¹ Gordon Childe, *Man Makes Himself*, Londra, 1937, s. 105, Almanca: *Der Mensch schaffte sich selbst*, Dresden o. J., s. 97. [T: *Kendini Yaratan İnsan: İnsanın Tarih Boyunca Gelişimi*, çev. Filiz Ofluoglu, İstanbul: Varlık, 2001, s. 72.]

olabilen başka bir şeye uygulanabilir olma özelliğine nesnel olarak sahip olduklarına işaret etmekle yetineceğiz. Bunun farkındalığı uzun zaman saf bir şekilde pratik olarak kalabilir, ancak gerçekte yeni bir alana yapılan her başarılı uygulama, nesnel iç yapılarında hâlihazırda bilimsel düşüncenin önemli izlerini taşıyan doğru soyutlamalar içermektedir. Bu problemi bilim tarihi nadiren açık bir şekilde ortaya koysa da, son derece soyut ve genel yasaların bile pek çok durumda pratik gereksinimlerin ve bu gereksinimleri en iyi şekilde karşılama yönteminin araştırılmasından, yani emek açısından en iyi araçların keşfinden doğduğunu ortaya koymuştur. Fakat bunun haricinde tarih de daha öte soyutlandığında emek kazanımlarının –ve biz tam da bu türden genellemelerin zorunlu olarak emek sürecinde ortaya çıktığına dikkat çekmekteyiz– doğanın saf bir şekilde bilimsel irdelenişinin temelini oluşturabileceğinin pek çok örneğini göstermektedir. Örneğin, geometrinin bu şekildeki oluşumu iyi bilinmektedir. Bu türden karmaşık sorunlara ayrıntılı olarak girmenin yeri burası değil ve N-edham’ın eski Çin astronomisi hakkındaki çalışmalarını temel alan Bernal’ın örnek olarak verdiği ilgi çekici bir vakaya değinmek yeterli olacaktır. Bernal, geceleyin gökyüzünün kutup etrafındaki dairesel hareketinin isabetli şekilde kavranışının ancak tekerleğin bulunmasından sonra mümkün olduğunu söylemektedir. Görünüşe göre, bu dönüş fikri Çin astronomisinin başlangıç noktasıydı. Göksel dünya o zamana dek bizim dünyamıza benzer şekilde ele alınmıştı.¹² Emek sürecinin hazırlanışı ve yerine getirilişiyle bağıntılı olarak araçların araştırılmasının özerkleşme yönündeki içsel eğilimi bilimsel-yönelimli düşünceyi ve ilerleyen aşamalarda da çeşitli doğa bilimlerini meydana getirmiştir. Şüphe yok ki bu, yeni bir etkinlik alanının tekil bir oluşum sorunu değildir; bilim tarihinin tamamında bu oluşum çok çeşitli formlarda günümüze kadar tekrarlanmıştır. Çeşitli kozmolojik ve fiziksel hipotezlerin altında yatan model temsiller, vb. genelde bilinçdışı biçimde o çağın gündelik yaşamının ontolojik kavrayışlarıyla yakından bağıntılıdır ve birlikte-belirlenmişlerdir ve bu kavrayışlar da

¹² J. D. Bernal, *Science in History*, Londra, 1957, s. 84; Almancası: *Die Wissenschaft in der Geschichte*, Darmstadt, 1961, s. 97. [T: *Tarihte Bilim: I. Cilt*, çev. Tonguç Ok, İstanbul: Evrensel, 2008, s. 129.]

yine emek konusundaki yaygın deneyimler, yöntemler ve sonuçlarla ilişkilidir. Bilimlerde gerçekleşen kimi ana dönüm noktalarının kökleri, emek sayesinde, ağır ağır oluşan, ama belli bir düzeyde radikal bir şekilde ve niteliksel açıdan yeni olarak ortaya çıkan gündelik dünya imgelerinde yatar. Ayrışarak büyük ölçüde örgütlenmiş olan bilimlerin sanayi için hazırlık işlevini yerine getirdiği günümüzde hâkim olan durum, pek çok insan için bu temel olguyu gizlese de herhangi temel bir ontolojik açıdan edimselliğini değiştirmez. Bu hazırlayıcı mekanizmanın bilim üzerindeki etkilerini ontolojik eleştiri bakış açısından daha yakından incelemek ilgi çekici olacaktır.

Buraya kadarki emek tanımımız tam olmaktan uzak olsa da, emekle birlikte, önceki varlık formları olan inorganik ve organikle karşılaştırıldığında toplumsal varlığın ontolojisinde niteliksel olarak yeni bir kategoriyle karşı karşıya geldiğimiz açıktır. Böylesi bir yenilik, teleolojik koyutlamanın uygun, üzerinde düşünülmüş ve istenmiş bir sonuç olarak gerçekleşmesidir. Doğada sadece edimsellikler ve onların mevcut somut biçimlerinde gerçekleşen kesintisiz bir değişim ve hep bir başkası olma söz konusudur. Toplumsal varlığın spesifikliğini ilk kez kurmuş olan teori, tam da teleolojik olarak üretilmiş bir varoluşun varolan biricik formu olarak emeği alan Marksist emek teorisi olmuştur. Teleolojinin egemenliğini öne süren çeşitli idealist ve dinsel teorilerin eğer doğru olduğu kanıtlanmış olsaydı, mantıksal sonuç böyle bir ayrımın hiç de varolmadığı şeklinde olurdu. Tıpkı yukarıda ifade edilmiş olan insanların teleolojik koyutlamalarındaki gelişmeler gibi, her taş, her sinek de benzer bir ‘emek’ gerçekleşmesi, Tanrının ya da *Weltgeist*’in emeği olurdu. Bunun mantıksal sonucu da ancak toplum ve doğa arasında belirleyici ontolojik ayrımın ortadan kalkması olabilirdi. Nitekim idealist filozoflar düalizme eğilimli olduklarında, özellikle de insan bilincinin (görünüşte) saf tinsel olan ve maddi gerçeklikten (görünüşte) bütünüyle kopuk olan işlevleriyle dünyanın saf maddi varlığını karşı karşıya koymakla meşgul olmuşlardır. O halde, insanın kendi gerçek etkinlik alanının, insanın başlangıç noktası olan ve pratiğiyle, her şeyden önce de emeğiyle giderek daha fazla egemen olduğu doğayla olan metabolizmasının hep göz ardı edilmesinde ve gerçekten insansal olarak görülen biricik insan etkinliğinin ontolojik

açıdan gökten hazır biçimde yere düşmesinde, varlığın antitezi olarak ‘olması gereken’in ‘zamansız’ krallığı olarak sunulmasında şaşılacak bir şey yoktur. (Emek teknolojisinde ‘olması gereken’in gerçek oluşumuna birazdan geleceğiz.) Bu kavrayışla modern bilimin ontolojik sonuçları arasındaki çelişkiler öyle açıktır ki, burada bunlara ayrıntılı olarak girmek gereksiz olacaktır. Örneğin varoluşçuluğun “fırlatılmışlık” kavramını insan gelişiminin bilimsel tablosuyla ontolojik olarak uzlaştırmayı deneyin. Tam tersine, gerçekleşme hem genetik bağıntıyı hem de temel ontolojik ayrımı ve antitezi ortaya koyar. İnsanın doğal bir varlık olarak etkinliği, inorganik ve organik varlık temelinden yola çıkıp ilerleyerek tamamen yeni, daha gelişmiş ve daha karmaşık bir varlık düzeyini, yani toplumsal varlığı doğurur. (Genel durumda temel hiçbir değişiklik olmamıştır, zira antik çağda bile büyük düşünürler pratiğin spesifikliği ve yeni olanın gerçekleşmesi üzerine düşünüp, pratiğin bazı belirlenimlerini uygun biçimde teşhis etmişlerdir.)

Yeni varlık formunun kategorisi olarak gerçekleşmenin daha önemli başka bir sonucu daha vardır. İnsan bilinci emekle birlikte ontolojik anlamda bir gölge-fenomen olmaktan çıkmıştır. Özellikle gelişmiş hayvanlarda bilincin varolduğu inkâr edilemez olsa da, bilinç onlarda biyolojik yasalara göre işleyen biyolojik temelli bir üreme sürecinin soluk bir kısmı yanından başka bir şey değildir. Ve dahası bu sadece sürecin herhangi bir bilinçli müdahale olmadan gerçekleştiği –bugün hâlâ bilimsel olarak kavramamış olduğumuz, ama yalnızca ontolojik bir olgu olarak göz önünde bulundurduğumuz yasalara göre– kendiliğinden-açık olan türün yeniden-üretimi için geçerli olmakla kalmayıp, bireyin yeniden-üretimi için de geçerlidir. Hayvan bilincinin biyolojik farklılaşmanın ve organizmaların artan karmaşıklığının bir ürünü olduğunu anlamaya başladığımızda bunu hemen kavrarız. İlkel organizmalar ile çevre arasındaki etkileşim ilişkisi ağırlıklı olarak biyofiziksel ve biyokimyasal yasalar temelinde gerçekleşir. Bir hayvan organizması ne kadar gelişmiş ve karmaşık, çevresiyle etkileşimini sürdürmek ve kendini yeniden-üretmek için farklılaşmış ve spesifik organlara da o kadar çok ihtiyaç duyar. Bu gelişimi ana hatlarıyla bile olsa anlatmanın yeri burası değil (aynı zamanda yazar kendini bunun için yeterli de görmüyor); ama dikkat çekilmelidir ki, hayvan bilinci-

nin aşama aşama biyofiziksel ve biyokimyasal tepkimelerden uyarı ve tepkiler ileten bir sinir sistemine kadar gelişimi ancak biyolojik yeniden-üretim çerçevesiyle sınırlı kalmıştır. Hayvan bilinci, şüphesiz, çevreye ve onda gerçekleşebilecek değişikliklere verilen tepkiler bakımından açıkça artan bir esneklik sergilemektedir; maymunlar üzerinde yapılan deneylerde ile bazı evcil hayvanlarda bu oldukça açık bir şekilde görülmektedir. Ancak, daha önce de işaret edildiği üzere, tüm bunlarda inisiyatif ve doğrultunun, ‘aletlerin’ işe dâhil edilmesinin, vb. hiçbir zaman hayvanların kendilerinden değil, daima insansal taraftan kaynaklandığını unutmamak gerekir. Hayvan bilinci, doğada, biyolojik varoluşun ve yeniden-üretimin hizmetinin üzerine yükselemez ve bu yüzden, ontolojik olarak ele alındığında organik varlığa ait bir gölge-fenomendir.

Ancak emekte, bir hedefin ve bunun araçların koyutlanışındadır ki, bilinç kendi kendini yöneten bir edimle, teleolojik koyutlamayla birlikte, çevreye salt bir uyum sağlamanın –doğayı nesnel olarak, ama bilmeyerek değiştiren hayvansal etkinliklerin koruduğu bir aşama– ötesine geçer ve doğanın kendisinde salt doğadan kaynaklanması imkânsız, hatta düşünülemez olan değişiklikler yaratmaya başlar. Gerçekleşme böylece doğanın dönüştürücü ve yeniden-oluşturucu bir ilkesi haline geldiğinden, bu sürece itkisini ve yönünü veren bilinç de ontolojik olarak bir gölge-fenomen olmaktan çıkar. İşte diyalektik materyalizm de kendisini bu iddia yoluyla mekanik materyalizmden ayırmaktadır. Zira mekanik materyalizm nesnel gerçeklik olarak yalnızca doğayı ve onun yasalarını tanır. Marx ünlü *Feuerbach Üzerine Tezler*’de eski mekanik materyalizm ile yeni diyalektik materyalizm arasındaki ayrımı en kesin şekilde gerçekleştirmiştir:

Tüm önceki materyalizmin (Feuerbach’inki de dâhil) başlıca kusu-ru, şeylerin, gerçekliğin, duyusallığın *duyusal insan faaliyeti, praksis* olarak, öznel biçimde değil de sadece *nesne* ya da *görü* formunda kavranmasıdır. Bundan dolayı, materyalizmin aksine, *etkin* yan idealizm tarafından soyut biçimde ortaya konmuştur ki, idealizm gerçek, duyusal etkinliğin kendisini bilmez. Feuerbach kavramsal nesnelerden gerçekten ayrı olan duyusal nesneler ister, ama insan etkinliğinin kendisini *nesnel* bir etkinlik olarak kavramaz.

Marx devam ederek, artık bilincin gölge-fenomen özelliği olmayan düşüncenin gerçekliğinin ancak pratikte keşfedilip kanıtlanabileceğini oldukça açık bir şekilde ifade eder: “Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği tartışması tamamen *skolastik* bir sorundur.”¹³ Burada emeği pratiğin orijinal formu olarak tarif etmemiz tam da Marx’ın konumunun ruhuna denk düşmektedir; Engels de onlarca yıl sonra insanın insanlaşmasının belirleyici motorunu tam da emekte görmüştür. Kendi payımıza bu iddia, her ne kadar kompleks nesnelliğinin kimi önemli belirlenimlerini içeriyor ve hatta aydınlatıyor olsa da, bu noktaya dek bir ilkenin beyanından daha fazlası değildir. Gelgelelim, bu hakikat kendini ancak mümkün olduğunca tam ve açık hale getirildiğinde gösterip kanıtlayabilir. Gerçeklik dünyasında gerçekleştirmelerin (insan pratiğinin emekteki sonuçları) doğadan türetilmeyecek, ama doğanın ürünleri kadar gerçek olan yeni nesnellik formları olarak ortaya çıkıyor olması, bu başlangıç aşamasında iddiamızın doğruluğunu göstermektedir.

Hem bu bölümde hem de sonraki bölümlerde, bilincin somut görüş-üş ve ifade tarzları konusunda ve bilincin bundan böyle bir gölge-fenomen olmama özelliğinin somut varlık tarzı konusunda söyleyecek çok şeyimiz olacak. Şimdilik sadece temel soruna dikkat çekip, son derece soyut bir biçimde işe başlayabiliriz. Burada söz konusu olan şey, kendilerinde heterojen olan iki edimin ayrılmaz bağıntısıdır ki, bunlar yeni ontolojik bağları itibarıyla emeğin spesifik kompleksini meydana getirirler ve ileride göreceğimiz gibi, toplumsal pratiğin, hatta genel olarak toplumsal varlığın ontolojik temelini oluştururlar. Burada bahsettiğimiz bu iki heterojen edim, bir yandan söz konusu gerçekliğin olası en kesin yansımasıdır ve bir yandan da bildiğimiz üzere, teleolojik koyutlamanın gerçekleşmesi açısından vazgeçilmez olan nedensel zincirlerin eklenmiş koyutlanmasıdır. Fenomenin bu ilk tanımı, gerçekliği ele alma konusundaki iki heterojen tarzın hem tek başlarına hem de vazgeçilmez olan bileşimleriyle toplumsal varlığın ontolojik spesifikliğinin temelini oluşturduğunu gösterecektir. Analimize yansıma ile başladığımızda, öznenen bağımsız varolan nesne-

¹³ MEGA I, 5, ss. 533 vd.; MEW 3, s. 5. [T: “[Feuerbach Üzerine Tezler]”, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok – Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel, 2013, s. 15.]

ler ile bu nesneleri az çok bir yaklaşıklık derecesiyle betimleyerek, bilinç edimleri yoluyla onları kendi zihinsel mülkleri yapan öznelar arasında kesin bir ayırım olduğunu görürüz. Özne ile nesne arasında bu bilerek yapılmış ayırım emek sürecinin zorunlu bir ürünüdür ve aynı zamanda da insana özgü varoluş tarzının temelidir. Eğer bilinçte olduğu gibi nesnel dünyadan ayrılmış olan özne bu nesnel dünya üzerine düşünüp onu kendine özgü doğası itibarıyla yeniden üretemeseydi, en ilkel emeğin bile temelini oluşturan hedeflerin koyulması ortaya çıkamazdı. Hiç şüphe yok ki, hayvanlar da çevreleriyle gittikçe karmaşılaşan ve nihayetinde bir tür bilinçle dolayımlanan bir ilişki içindedirler. Ancak bu ilişki biyolojik düzlemde kaldığından, özne ve nesne ayrımı ve karşılaşması onların durumunda insanlarda olduğu gibi ortaya çıkamaz. Hayvanlar aşına oldukları çevrede yararlı veya tehlikeli olan şeylere büyük bir kesinlikle tepki verirler. Örneğin Asya'ya özgü vahşi bir kaz türünün avcı kuşları uzak mesafeden fark etmekle kalmayıp, onların türlerini isabetli bir şekilde ayırt ederek farklı türlere farklı tepkiler verdiklerini okumuştum. Ancak bu onların bu türleri insanın yaptığı gibi kavramsal olarak ayırt ettiği anlamına gelmez. Örneğin tamamen farklı koşullarda bu kuşlar deney ortamında güvenli bir şekilde bir araya getirilseler, vahşi kazların bu avcı kuşları uzaktaki imgeler ve yaklaşan tehlike duygusu olmadan tanıyabilecekleri son derece şüphelidir. İnsan bilincinin kategorilerini hayvan dünyasına uygulama girişimi –ki, şaşmaz bir şekilde keyfidir– olsa olsa, daha üst türdeki hayvanların en iyi durumda çevrelerindeki en önemli unsurlara dair ancak resimsel tasarımlar oluşturabilecekleri sonucuna götürür; onlar asla bunların kavramını oluşturamaz. Şüphesiz, bu ‘tasarım’ terimi zorunlu bir çekinceyle kullanılmalıdır; zira kavramsal dünya inşa edildiğinde, tekrar algı ve tasarıma geri tepki verir. Bu değişiklik de başlangıçta emeğin etkisi altında gerçekleşmiştir. Gehlen, insan söz konusu olduğunda algıda duyular arasında bir tür işbölümü olduğu konusunda haklıdır; öyle ki insan, biyolojik bir varlık olarak ancak dokunma duygusuyla kavrayabileceği özellikleri yalnızca görme duygusu ile algılayabilecek bir konumdadır.¹⁴

¹⁴ A. Gehlen, *Der Mensch*, Bonn 1950, s. 43 ve s. 67.

İnsanda emeğin başlattığı bu gelişme doğrultusunun diğer sonuçlarından ileride epey bahsedeceğiz. Şimdilik, emek yoluyla ortaya çıkan yeni temel yapıyı açık bir şekilde ayrıntılandırma amacıyla, kendimizi, emeğin erek ve amaçlarının bir önkoşulu olarak gerçekliğin yansımalarının nasıl, özne ve nesnenin karşı karşıya gelmesinde açıkça ortaya çıktığı üzere, bir ayrılmaya, insanın çevresinden özgürleşmesine, bir uzaklaşmaya yol açtığına işaret etmekle sınırlayacağız. Gerçekliğin yansımada tasvir, tasvir edilen gerçeklikten kopar ve bilinçte kendine ait bir ‘gerçekliğe’ aktarılır. Burada ‘gerçekliği’ tırnak içine alıyorsak, bunun nedeni bilinçte gerçekliğin salt yeniden üretiliyor olmasıdır. Bir gerçeklik değil, yeni bir nesnellik formu ortaya çıkmaktadır ve ontolojik bakış açısından, yeniden-üretimle onun yeniden ürettiği şeyi özdeşleştirmek şöyle dursun, eşitlemek bile mümkün değildir. Tam aksine. Ontolojik bakımdan toplumsal varlık iki heterojen uğrağa ayrılır ve bunlar varlığın bakış açısından birbirleriyle sadece heterojen uğraklar olarak değil, edimsel antitezler olarak karşı karşıya gelirler: Varlık ve onun bilinçteki yansıması.

Bu ikilik toplumsal varlığın temel bir olgusudur. Varlığın önceki aşamaları nispeten katı bir birlik halindedir. Ancak yansımanın varlıkla olan kalıcı ve vazgeçilmez ilişkisi, emekte ve çok daha belirgin bir şekilde daha öte dolayımında varlık üzerindeki etkisi (buna sonra değineceğiz), yansımanın kendi nesnesi tarafından belirlenmesi, vb. bu ikiliği tamamen ortadan kaldıramaz. İnsan bu ikilikle birlikte hayvan dünyasının üzerine yükselir. İnsana özgü olan ikinci işaret sisteminin bahsederken Pavlov, sadece bu sistemin gerçeklikten kopabileceğini ve onu yeniden üretirken hata yapabileceğini doğru bir şekilde öne sürmüştür. Bunu mümkün kılan şey, burada yansımanın bilinçten bağımsız olan ve her zaman yoğun bir şekilde sonsuz bir nesne olan bütünsel nesneye yönelerek, nesneyi kendinde olduğu şekliyle kavramaya çalışmasıdır. Tam da bu zorunlu ve kendisinden kaynaklanan mesafeden ötürü burada yoldan çıkabilmek mümkündür. Bu açıktır ki yansımanın sadece ilk aşamalarıyla ilgili değildir. Gerçekliğin yansıma yoluyla kavranması için matematik, geometri, mantık, vb. gibi özünde kapalı ve homojen karmaşık yardımcı yapılar gelişmişken bile hata olasılığı, yine mesafe koymanın sonucu olarak ortadan

kalkmamıştır. Kimi basit hata olasılıkları nispeten dışarıda bırakılsa bile, daha mesafeli dolayım sistemleri nedeniyle bunların yerlerine o zaman daha karmaşık olanlar gelir. Ayrıca mesafe koymanın ve nesnelleşmenin bir sonucu olarak, imgeler gerçekliğin fotoğraf gibi ve mekanik biçimde aslına uygun kopyaları asla olamazlar. Onlar her zaman koyulan hedefler tarafından ve dolayısıyla da oluşum açısından yaşamın toplumsal yeniden üretimi tarafından, köken itibarıyla emek tarafından koşullanmışlardır. *Estetiğin Özgüllüğü* adlı kitabımda gündelik düşüncüyü analiz ederken yansımanın bu somut teleolojik yönelimine işaret etmiştim. Hatta gündelik düşüncenin verimliliğinin ve onun yeni olanı keşfetme eğiliminin kaynağının bu olduğunu, az önce bahsettiğimiz nesnelleşmenin ise karşıt doğrultuda bir düzeltici olarak etkin olduğunu söyleyebiliriz. Komplekslerde her zaman olduğu gibi sonuç karşıtların etkileşiminin ürünüdür. Gelgelelim bu noktaya dek, gerçeklik ve yansıma arasındaki ontolojik ilişkinin anlaşılmasına yönelik belirleyici adımı henüz atmamıştık. Yansıma burada tamamen kendine özgü çelişkili bir konuma sahiptir. Bir yandan herhangi bir varlığın katı antitezidir ve tam da yansıma olduğu içindir ki varlık değildir; diğer yandan ve eşzamanlı olarak, toplumsal varlıkta yeni bir nesnelliğin doğuşunun ve aynı ya da daha yüksek bir düzeyde yeniden üretiminin vasıtasıdır. Bu şekilde, gerçekliği yansıtan bilinç belli bir olasılıkçı bir karakter kazanır. Hatırlayacağımız gibi, Aristoteles bir inşaatçının inşa etmediği zaman bile olanak (*dynamis*) halinde bir mimar olduğu görüşünü savunmuştur, Hartmann da işsiz bir insandan söz ederek, onun aylak durumunun, yani çalışacak bir konumda olmamasının gerçekliğini bu olanağın ortaya çıkardığını söyler. Hartmann'ın örneği oldukça öğreticidir, çünkü söz konusu insanın tek tarafı ve dar kavramlar nedeniyle altta yatan gerçek problemi fark etmeyi başaramadığını gösterir. Başka bir deyişle, büyük bir ekonomik krizde pek çok işçinin pratikte iş bulma olanağının olmadığı şüphesiz doğrudur; ancak aynı şekilde ekonomik koşullar iyileştiğinde bu insanın eski mesleğine yeniden başlamaya hazır olacağı da su götürmez ve Aristoteles'in *dynamis* kavrayışındaki hakikatin derin işareti burada yatmaktadır. Toplumsal varlığın ontolojisi bakış açısından, geçmiş, önceki etkinliği ve deneyimi nedeniyle bu insanın çalışmadığı zaman

bile *dynamis* olarak işçi kaldığı sonucuna değil de hangi sonuca varacağı? Bu hiçbir şekilde Hartmann'ın "olanağın hayaletimsi varoluşu" dediği şeye bizi götürmez, çünkü işsiz insan (iş bulma imkânı olmasa bile) iş bulma çabası gerçekleştiğinde olduğu kadar olanak olarak da bir işçidir. Bu sorunun özü, Aristoteles'in gerçekliğin bütününe felsefede kavrama konusundaki kapsamlı, derin, evrensel ve çok yönlü girişiyle belli fenomenleri doğru olarak tanımlaması, Hartmann'ın ise kimi problemlere dair mantıksal ve epistemolojik kavrayışların tuzağına düşmüştür. Aristoteles'in sadece bir bütün olarak toplumun değil toplum-dışı gerçekliğin de teleolojik doğası hakkındaki yanlış görüşleri nedeniyle bu olanak kategorisi kafa karışıklığına neden olsa da, bu özünde bizim vardığımız sonucu değiştirmez; tabii ontolojik açıdan gerçek olanı, teleolojik mahiyette olmayan varlık formlarından mutlak bir şekilde ayırt ettiğimiz sürece. Hatta çalışmayan işçinin sahip olmak zorunda olduğu becerilerin, tıpkı başka herhangi bir varolan şeyin özellikleri gibi, onun özellikleri olarak kalmaya devam ettiğini bile söyleyebiliriz; bu tür özellikler, örneğin, organik doğada herhangi bir şekilde etkin hale gelmeden, ama yine de söz konusu varlığın özellikleri olarak oldukça uzun bir süre varolabilirler. Özellik ve olanak arasındaki ilişkiye daha önce sıkça dikkat çekmiştik. Hartmann'ın görüşünü çürütmeye bu yetse de, burada söz konusu edilen Aristoteles'in *dynamis* kavramının yönelmiş olduğu olanağın özgünlüğünü kavramaya yetmez. İlginç biçimde hareket noktasını tam da Hartmann'ın çalışmasında bulabiliriz. O, biyolojik varlık çözümlemesinde daha önce dikkat çektiğimiz gibi, bir organizmanın uyum sağlama kapasitesinin, Hartmann'ın deyişiyle, onun "değişime açıklığı"na bağlı olduğuna işaret eder. Hartmann'ın bu problemi irdelerken olanak sorusuna değinmiyor olması burada önemsizdir. Bu durum bakımından, bir organizmanın bu karakteristiğini onun özelliği olarak tanımlayabilir ve olanak probleminin bu şekilde çözülmüş olduğunu duyurabiliriz. Ancak bu elimizdeki sorunun özünü ıskalamak olur. Bu, değişime açıklığın önceden fark edilemeyecek olması ya da sadece *post festum* olarak ortaya konulabilecek olmasıyla ilgili bir sorun değildir, çünkü bir şeyin (ontolojik anlamda) fark edilip edilemeyecek olması sorunu, onun bu bakımdan edimsel bir varoluş olup olmadığı

açısından önemsiz bir sorundur. (İki olayın eşzamanlılığının ontolojik gerçekliğinin, bizim bu eşzamanlılığı ölçüp ölçmemizle ilgisi yoktur.)

Soruyu bu şekilde ifade ettiğimizde bu ontolojik soruya vereceğimiz cevap, yansımanın, tam da ontolojik bakış açısından, bir kendinde varlık, hatta bir varlık bile olmamasıdır; ayrıca “hayaletimsi bir varoluş” da değildir. Ancak onun nedensel zincirlerin koyutlanması için kesin bir önkoşul olduğu şüphe götürmez ve epistemolojik anlamdan ziyade ontolojik olarak bu böyledir. Aristoteles’in diyalektik rasyonaliteye sahip *dynamis* kavrayışının aydınlatmaya çalıştığı şey de bu ontolojik paradokstur. Aristoteles teleolojik koyutlamanın ontolojik karakteristiğini –bunun özünü *dynamis* kavramıyla ayıramaz şekilde ilişkilendirerek– doğru bir şekilde tanımıştır ve *dynamis*’i ya da “gizilgücü” “bir şeyin başarılı bir şekilde, yani niyete göre, değişiklik veya hareket yaratmasını sağlayan ilke” olarak tanımlar. Bu tanımları şu şekilde daha somut hale getirir:

Çünkü biz, bir etkiye uğrayanın bu ilkedan ötürü bu etkiye uğrama ‘olanağına’ sahip olduğunu söyleriz. Bazen, etkiye uğrayanın genel olarak etkiye uğraması anlamında bunu söyleriz; bazen ise onun herhangi bir etkiyi değil, ancak iyi yönde bir etkiyi kabul etmesi anlamında bunu söyleriz. Bir varlığın herhangi bir şeyi iyi yapma veya isteğine uygun bir biçimde yapma yetisi. Çünkü bazen yürütebilen ve konuşabilen, ancak bunları iyi veya istedikleri gibi yapamayan insanlarla ilgili olarak, onların konuşmadıklarını veya yürüyemediklerini söyleriz.¹⁵

Aristoteles bu türden ontolojik paradokslar yoluyla ilerler; “edimselliğin hem tanım hem töz itibarıyla olanaktan önce geldiğini” öne sürer ve ortaya çıkan kiplik sorununa kesin biçimde dikkat çeker: “Her olanak aynı zamanda karşınının bir olanağıdır; çünkü olamayacak bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir, olabilecek her şey ise gerçekleşmeyebilir. Olabilen her şey olabilir ya da olmayabilir; bu yüzden olma ve olmama olanağına sahiptir.”¹⁶ Aristoteles’ten, bu kadar iyi şekilde tanımladığı “zorunluluğu” zorlayıcı bir mantıkla ‘türetmesi-ni’ istemek bizi verimsiz bir skolastik labirente sokacaktır. Böyle bir

¹⁵ *Metaphysik*, Delta Kitabı, Bölüm XII, ss. 122 vd. [T: *Metafizik*, 1019a20 vd.]

¹⁶ *A.g.e.*, Theta Kitabı, Bölüm VIII, ss. 257 vd. [T: *Metafizik*, 1050b8 vd.]

saf ontolojik sorun için bu, ilke gereği imkânsızdır. Burada oldukça iyi bir şekilde tanımış olduğu şeyi insan pratiğinin alanının ötesine genişletmeye çalıştığı zaman Aristoteles'in yazılarında kimi karışıklıklar ortaya çıkar ve arkalarında uydurma türetimler bırakırlar. Bizim bugün olduğu gibi Aristoteles'in de karşı karşıya gelmiş olduğu şey, yeni ortaya çıkan bir varlık düzeyinin dinamik, karmaşık ve anahtar kategorisi olarak eşsiz emek fenomenidir ve bu fenomen karşımızda açık bir şekilde çözümlenebilir olarak durmaktadır. Sorun şimdi bu dinamik yapıyı bir kompleks olarak uygun bir ontolojik çözümlemeyle ortaya koymaktır, böylece Marx'ın insan anatomisinin maymun anatomisinin anahtarını sunduğu şeklindeki modelini izleyerek, bizi bu aşamaya getiren soyut-kategorik yolu en azından anlaşılabilir kılabiliriz. Önemi Hartmann tarafından açıklanan daha üst türdeki hayvanların biyolojik anlamdaki değişime açıklığın emek açısından belli bir temel sunabilecek olması mümkün görünüyor. İnsanlarla sürekli ve yakın bir ilişki içerisinde bulunan evcil hayvanların gelişimi bu değişime açıklıkta ne denli büyük olanakların barındığını göstermektedir. Fakat aynı zamanda, bu değişime açıklığın yalnızca genel dayanağı oluşturduğu ve bu fenomenin en gelişmiş formunun hakiki insan varoluşuna geçişin temelini ancak bir sıçrama yoluyla oluşturabileceğini de vurgulamak gerekir—hayvanlıktan insanlığa henüz geçiş aşamasındaki en ilkel insanın bile koyutlama etkinliğinde yer alan bir sıçrama. Aristoteles'in *dynamis* kavrayışındaki bu yeni olanak formu gibi düşüncede gerçekleşen önemli ilerlemeler bu yola ışık tutup tanıyabilse bile, bu sıçrama ancak olaydan sonra kavranabilir hale gelebilir.

Varolmayanın özel bir formu olarak yansımadan nedensel ilişkilerin koyutlanmasının etkin ve üretken varlığına geçiş, Aristoteles'in *dynamis* kavrayışının gelişmiş bir formunu sunmaktadır ve biz bunu emek sürecinde gerçekleşen herhangi bir koyutlamanın alternatifine açık karakteri olarak tanımlayabiliriz. Bu ilkin kendisini emeğin hedefinin koyulmasıyla birlikte gösterir. İlkel insan bir taş yığını arasından kendi amaçları için uygun gibi görünen bir taşı seçip diğerlerini olduğu gibi bırakıyorsa, burada bir seçim ya da alternatif ile karşı karşıya olduğumuz açıktır. Dahası, inorganik doğanın özüne ait bir nesne olarak taş tam da bu koyutlamanın bir aracı olmak üzere önceden

hiçbir şekilde biçimlendirilmemiş olduğu içindir ki bir alternatif söz konusudur. Şüphesiz, otlar onları sığırlar yesin diye veya sığırlar onları avcılar yesin diye yetiştirmez. Fakat her iki durumda da söz konusu hayvanlar ve onların yiyecekleri biyolojik bakımdan bağlantılıdır ve davranışları da buna uygun olarak biyolojik zorunluluğa göre belirlenmektedir. O nedenle, bu durumlarda ortaya çıkan bilinç muğlaklığa yer bırakmayacak bir şekilde belirlenmiş bir bilinçtir: Asla bir alternatif olmayıp bir gölge-fenomendir. Bununla birlikte, araç olarak seçilen taş ise artık biyolojik bir karaktere sahip olmayan bir bilinç edimiyle seçilmiştir. Gözlem ve deneyim, yani yansıma ve bilinç işlemleriyle, taşın belli özelliklerinin planlanan etkinlik için uygun olup olmadığı belirlenmelidir. Dışarıdan bakıldığında son derece yalın ve basit görünen bu taş seçme edimi, içsel yapısı itibarıyla olabildiğince karmaşıktır ve çelişkilerle doludur. Aslında burada ilişkili ama heterojen olan iki alternatif söz konusudur. İlk olarak taş koyulan hedef için doğru mu yoksa yanlış mı seçilmiştir? İkincisi ise hedef doğru bir şekilde mi koyulmuştur; yani koyulan hedef için taş gerçekten de uygun bir araç mıdır? Her iki alternatifin de ancak gerçekliğin yansımalarına dair dinamik bir şekilde işleyen ve dinamik olarak ayrıntılandırılmış bir sistemden (yani özsel hiçbir varlığı olmayan bir edimler sisteminden) doğabileceğini görmek kolaydır. Yine aynı kolaylıkla görülebilir ki, eğer varolmayan yansımanın sonuçları bu türden alternatif olarak yapılandırılmış bir pratik olarak somutlaşıyorsa, o zaman tamamen doğal bir varoluştan, örneğin bir bıçak ya da balta gibi toplumsal varlığın çerçevesi içinde bir varoluş, yani bütünüyle ve kökten yeni olan bir nesnellik formu doğabilir. Zira doğal varoluşu ve neyse o olması [*Sosein*] itibarıyla taşın bir bıçak veya balta ile hiçbir ilişkisi yoktur.

Alternatif olanın spesifikliğini biraz daha ileri bir düzeyde, yani taşın sadece seçilip emek aracı olarak kullanılmakla kalmayıp emeğin daha iyi bir aracı olması için bir işlenme sürecine sokulduğu aşamada daha açık bir şekilde görebiliriz. Alternatif, emeğin sözcük anlamına daha yakın biçimde gerçekleştirildiği bu aşamada hakiki doğasını daha açık bir şekilde gösterir. O bir kerelik bir karar verme edimi olmaktan ziyade bir süreç, hep yeni alternatiflerden oluşan sürekli bir zamansal zincirdir. Koyulmuş olan bir hedefe mekanik ve yalın şekilde varıl-

madığını görmek için tek yapmamız gereken, ne kadar basit de olsa herhangi bir emek sürecini kısaca düşünmektir. Doğada, nedensellik zinciri ‘otomatik’ olarak işleyerek, ‘eğer ... o halde’ şeklindeki kendi içsel zorunluluğunu takip eder. Gelgelelim, gördüğümüz gibi, emekte hedef sadece teleolojik olarak koyutlanmakla kalmaz, onu gerçekleştiren nedensel zincir de koyutlanmış bir nedenselliğe dönüştürülmelidir. Zira hem araçlar hem de emeğin nesnesi doğal nedenselliğe tabi olan doğal şeylerdir ve doğal nesneler olarak kalmaya devam etseler de, toplumsal varoluşun koyutlanmışlığını ancak teleolojik koyutlamayla, ancak bu yolla kazanabilirler. Bu nedenle alternatif, emek sürecinin içinde devamlı tekrarlanır. Süreç içindeki her aşama, sivriltme, bileme, vb. doğru bir şekilde düşünülmüş olmalı (diğer bir deyişle, gerçekliğin doğru bir yansıması üzerine temellenmelidir), koyulmuş olan hedefe doğru bir şekilde yönelmiş olmalı ve el tarafından doğru bir şekilde icra edilmelidir, vb. Eğer böyle olmazsa, koyutlanmış nedensellik etkinliğini her an kaybedebilir ve taş yeniden doğal nedenselliğe tabi, emeğin nesnesi veya araçlarıyla alakasız yalın bir doğal varlığa döner. Alternatif böylece, sadece emek sürecinde gerçekliğin formları haline gelen kategorilerin varolabilmesi için doğru veya yanlış bir etkinlik alternatifine dek uzanır.

Şüphe yok ki, hatalar doğal olarak farklı derecelerde olabilir. Sonraki bir edim veya edimler tarafından düzeltilebilir olabilirler ve bu da yine kararlar zincirine yeni alternatifler getirir (edimin veya edimler dizisinin ne kadar müdahale edilebilir olduğuna bağlı olarak düzeltme kolay veya zor olabilir) ya da bir kez yapılan yanlış bütün işi bozabilir. O nedenle, emek sürecindeki alternatiflerin hepsi ne aynı türde ne de aynı düzeydedir. Churchill’in çok daha karmaşık toplumsal pratik durumları için söylediği, tek bir kararın tamamen yeni bir ‘sonuçlar dönemine’ yol açabileceği düşüncesi, hâlihazırda en basit emek formunda bile toplumsal pratiğin yapısının bir karakteristiği olarak görünmektedir. Gelişim sürecinin görece alt düzeylerinde emek sürecindeki belli alternatiflerin pratik ve alışkanlık yoluyla koşullu refleksler haline gelip ‘bilinçdışı’ şekilde gerçekleştirilebilecekleri olgusu, bir alternatifler zinciri olarak emek sürecinin bu ontolojik yapısını karartmamalıdır. Koşullu reflekslerin işleyiş biçimine ve özelliklerine bura-

da girmeksizin (bunlar sadece emekte değil toplumsal pratiğin bütün alanlarında –rutin olanın çelişkisinde vb.– ve daha ileri aşamalarda da bulunurlar), hem bütün olarak insanlığın hem de bu koşullu refleksleri sadece öğrenme, alışkanlık, vb. yoluyla edinmiş olabilecek tek tek bireylerin gelişimi açısından, herhangi bir koşullu refleksin başlangıçta alternatifler arasında bir karar meselesi olmuş olması gerektiği açık kılınmalıdır. Alternatifler zinciri tam da bu sürecin başlangıcında yatmaktadır.

Keza bir bilinç edimi olan alternatif, o nedenle, bir dolayım kategorisidir ve bu sayede, gerçekliğin yansıması bir varoluşu koyutlamanın aracı haline gelmektedir. Bu bağlamda, emekteki bu varoluşun her zaman doğal bir şey olduğu ve bu doğal özelliğin asla tamamen ortadan kalkamayacağı vurgulanmalıdır. Emek sürecinde teleolojik nedensellik koyutlamasının dönüştürücü etkisi ne kadar büyük olursa olsun, geri çekilmekten başka yapacak bir şeyi olmasa da doğal sınır asla tamamen ortadan kalkmaz; bu söylenen taş balta kadar nükleer reaktör için de doğrudur. Zira –burada ortaya çıkan olasılıklardan sadece birisinden bahsetmek gerekirse– doğal nedensellikler emekte koyutlanan nedenselliklere tabi kılınabilecek olsa da asla işlevselliklerini tamamen kaybetmezler, çünkü her doğal nesne kendi olanakları olarak yoğun bir özellikler sonsuzluğunu içerisinde barındırır. Etkileri teleolojik koyutlamayla tam bir heterojenlik içinde olduğundan, çoğu durumda bu özellikler teleolojik koyutlamaya karşıt, hatta bazen zarar verici (demirin paslanması vb.) sonuçlar doğurmak zorundadır. Sonuç olarak, söz konusu emek süreci bittikten sonra bile alternatifin yoklama, denetleme, onarma, vb. formunda etkin kalmaya devam etmesi gerekir ve bu önleyici koyutlamalar da hedeflerin koyulmasında ve gerçekleştirilmesinde yer bulan alternatifleri yalnızca sürekli olarak arttırabilir. Emegın gelişimi, bu nedenle, insan pratiğinin alternatife açık karakterinin, insanın çevresine ve kendisine yönelik davranışının alternatifler arasında yapılan seçimlere gittikçe daha fazla dayanmasına neden olur. Emekte insanlaşmaya yapılan sıçramayla hayvansallığın aşılması, salt biyoloji tarafından belirlenen gölge-fenomen niteliğindeki bilincin aşılması böylece, emegın gelişimi yoluyla, ege-men bir evrenselliğe yönelik bir eğilim, engellenemez bir ivme ka-

zanmaktadır. Yine burada, yeni varlık formlarının kendi alanlarının hâkim evrensel belirlenimlerine ancak aşama aşama ilerleyebileceğini görebiliriz. Geçiş sağlayan sıçramada ve bundan uzun bir süre sonra, bu varlık formları, dönüşüm süreci hâlihazırda oldukça yüksek bir düzeye ulaşmış olsa bile, kendilerinin dayanağı oluşturan ve sırtlarında yükselmiş oldukları daha alt varlık formlarıyla sürekli bir çekişme içinde bulunurlar.

Bu noktadan geriye dönüp baktığımızda, Aristoteles tarafından keşfedilen yeni bir olanak formu olarak *dynamis*'in gerçek önemi değerlendirilmek mümkündür. Zira hem hedefin hem de bunu başarma araçlarının koyutlanması, gelişim sürecinde giderek daha güçlü bir şekilde kendine özgü sabit bir form edinir, ki bu da bunun hâlihazırda kendi özü gereği bir toplumsal varlık olduğu gibi bir yanılsamaya yol açabilir. Örnek olarak modern bir fabrikayı alalım. Fiilî olarak üretime geçmeden önce modelinin (teleolojik koyutlamanın) ayrıntılandırılmış, tartışılmış, fiyatlandırılmış, vb. olması gerekir ve bu da genellikle çok büyük bir kolektif gerektirir. Bu kadar çok sayıda insanın maddi varoluşu bu türden modellerin ayrıntılandırılmasına dayansa da ve model oluşturma genelinde azımsanmayacak bir maddi temeli (ofisler*, ekipman, vb.) olsa da, model Aristotelesçi anlamda yine bir olanak olarak kalmaktadır ve sadece planı uygulama kararı yoluyla gerçekliğe dönüşür. Bu karar ise, tıpkı ilkel insanın bir balta ya da nacak için şu ya da bu taşı seçme kararı gibi alternatifler üzerine temellenmiştir. Teleolojik koyutlamayı gerçekleştiren kararın alternatif karakterinin şüphesiz başka sonuçları olsa da, bunlar onun olanaktan gerçekliğe sıçrayışının önemini daha keskin biçimde vurgulamaktan başka bir şey yapmaz. Örneğin ilkel insan için alternatifin nesnesinin önemi onun şimdi ve burada kullanışlılığı iken, üretimin, yani ekonominin gelişen toplumsal karakteriyle birlikte alternatifler gittikçe daha dallı budaklı ve farklılaşmış bir hal alırlar. Teknolojinin gelişimi modelin planının alternatifler zincirinin bir ürünü olmasını zorunlu kılmıştır; ancak teknolojinin gelişme düzeyi (bütün bir bilimler dizisi tarafından desteklenmesi) ne kadar yüksek olursa olsun, alternatifler arasında seçim yapılırken tek dayanak noktası bu değildir. Zira

* Elyazmasına 'aygıt' ifadesi eklenmiş.

bu şekilde ulaşılan teknik optimum kendiliğinden iktisadi optimum ile uyusmak zorunda değildir. Ekonomi ile teknik emeğin gelişiminde birbirinden ayrılmaz biçimde varolup kalıcı bir karşılıklı etkileşim ilişkisi olabilir, ama bu hiçbir şekilde, görmüş olduğumuz üzere, erek ve araçların çelişkili diyalektiğinde sergilenen onların heterojenliğini ortadan kaldırmaz, hatta genellikle bu çelişkili karakteri güçlendirir. Karmaşık uğraklarının burada ayrıntısına giremeyeceğimiz bu heterojenliğin şöyle bir sonucu bulunur: Emek daha ileri ve daha toplumsal bir gerçekleşme için ikincil bir organ olarak bilimi yaratmış olsa da, bu ikisinin etkileşimi sadece bir eşitsiz gelişme sürecinde gerçekleşebilir.

Bu türden bir projeyi ontolojik olarak ele aldığımızda, onun Aristoteles'in 'olanağının' temel karakterini barındırdığı kolayca görülebilir: "Olabilen her şey olabilir ya da olmayabilir; bu yüzden olma ve olmama olanağına sahiptir." Aristoteles gibi Marx da aynı anlamda, emek süreci içinde emek aracının "aynı şekilde kendini salt olanaktan bir gerçekliğe taşıdığını" söyler.¹⁷ Bir proje ne kadar karmaşık olursa olsun, doğru yansımalara dayanılarak ulaşılmış olsa bile eğer reddedilirse, kendinde varoluş olma olanağını taşımasına rağmen gene de bir varolmayan olarak kalmaya devam eder. Bu bağlamda, emek yoluyla maddi gerçekleşme sürecini harekete geçirip bu olanağı gerçekliğe dönüştürme alternatifi sadece insana (ya da insanlar topluluğuna) aittir. Bu sadece bu türden bir olanağın gerçekleşmesinin sadece üst sınırını değil, bilinçli bir şekilde gerçekleştirilme yöneliminde olan bir gerçeklik yansımalarının bu anlamda ne zaman ve ne ölçüde bir olanak olabileceğini belirleyen alt sınırı da gösterir. Olanağın bu sınırı hiçbir şekilde düşünce düzeyine –basit sebep kesinliğine, orijinallğine, vb.– indirgenemez. Doğal olarak son tahlilde, koyulacak olan hedefin yönleri alternatifler arasında seçim yaparken büyük rol oynar; ancak emek alanında olanaktan gerçekliğe yapılan sıçramanın tek motoru olarak sadece bunu görmek, iktisadi sebebi fetişleştirmek olur. Bu türden bir sebep, tıpkı betimlemiş olduğumuz alternatiflerin soyut ve saf özgürlük düzeyinde gerçekleştirildiği varsayımı gibi bir mittir. Her iki durumda da, taş bir baltanın mı yoksa yüz binlerce kopyası üretil-

¹⁷ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Moskova, 1939-41 (krş. Berlin 1953), s. 208; MEW 42, s. 222. [T: *Grundrisse*, s. 203]

cek bir araba prototipinin mi üretiminin söz konusu olup olmadığına bakılmaksızın, emekle ilgili olan alternatiflerin daima somut koşullar altında karara zorladığını aklımızda tutmak zorundayız. Bunun ilk sonucu, rasyonelliğin belirli bir ürünün karşılamak zorunda olduğu somut gereksinime dayanıyor olmasıdır. Gereksinimlerin bu doyumunu belirleyen bileşenler ve dolayısıyla da ona dair oluşturulan fikirler, o nedenle, sadece projenin yapısını, perspektiflerin seçilip düzenlenmesini değil, bu projenin gerçekleştirmede yer alan nedensel ilişkileri yansıtmaya girişimini de belirler; dolayısıyla, tanım son tahlilde planlanan gerçekleştirmenin tikel karakteristiğine dayanır. Bu yüzden, projenin rasyonalitesi asla mutlak olamaz, aksine, bir şeyi gerçekleştirme konusundaki tüm girişimlerde olduğu gibi, ‘eğer . . . o halde’ bağıntısının somut rasyonalitesi şeklinde olabilir. Bu türden zorunlu bağıntıların bu çerçeve içinde egemen olması, alternatifleri olanaklı bir şeye dönüştürmektedir. Bu somut kompleks içerisinde tekil adımların zorunlu ardışıklığını önvarsaymaktadır. Önceden-belirlenim ile alternatif mantıksal olarak birbirlerini dışladıkları için, söylenerek karşı çıkılabilir çünkü alternatifin ontolojik temelini karar özgürlüğünde taşımak zorunda olduğu şeklinde bir itiraz getirilebilir. Bu sadece ve sadece bir dereceye kadar doğrudur. Bunu doğru bir şekilde anlamak için, nereden bakılırsa bakılsın alternatifin sadece somut olabileceği akılda tutulmalıdır: Somut bir kişinin (ya da kişiler grubunun) somut olarak koyulmuş hedefin somut en iyi gerçekleşme koşulları hakkındaki kararı. Buna göre, emekte bir alternatif (ya da herhangi bir alternatifler zinciri) asla genel olarak gerçekliğe bir gönderme yapmaz; kendi başına karar veren bir özne tarafından değil de içinde bu öznenin yaşayıp eylemlerde bulunduğu toplumsal varlık tarafından üretilmiş olan bir hedefi gerçekleştirme yolları arasındaki somut bir seçimdir. Özne, ancak kendinden bağımsız biçimde varolan ve belirlenen bu varlık kompleksinden hareketledir ki, bu belirlenmiş olanaklar yoluyla koymuş olduğu hedefin nesnesine, alternatifine yükselebilir. Karar uzamının da benzer şekilde bu varlık kompleksi tarafından tanımlanmış olduğunu belirtmek aydınlatıcı olacaktır; gerçekliğin somut yansımadaki kapsamın, derinliğin, vb. burada büyük rol oynadığı

açıktır, ama bu, teleolojik koyutlama içerisindeki nedensel dizilerin koyutlanmasının –ister doğrudan ister dolaylı olarak– nihayetinde toplumsal varlığın kendisi tarafından belirlendiği gerçeğini değiştirmez.

Teleolojik bir koyutlama hakkındaki her türden somut kararın katı bir zorunlulukla önceki koşullardan* asla türetilmeyeceği olgusu şüphesiz değişmeden kalır. Diğer yandan, yalıtılmış tekil bir teleolojik koyutlama edimini değil de daha ziyade belli bir toplumdaki bu edimlerin bütünlüğünü ve karşılıklı ilişkilerini göz önünde bulundurduğumuzda, ister istemez eğilimsel benzerliklere, yöndeşmelere, tiplere, vb. vardığımız unutulmamalıdır. Bu bütünlükte yöndeşen ve ayrışan eğilimlerin oranı, demin işaret etmiş olduğumuz teleolojik koyutlamanın somut uzamının gerçekliğini gösterir. Sadece hedefin koyulmasını değil araçların keşfini ve uygulanmasını da ortaya çıkaran hakiki toplumsal süreç, olanaklı soru ve cevapların, gerçekten gerçekleştirilebilecek alternatiflerin somut bir şekilde sınırlanmış uzamını belirler. Belirleyici bileşenler varolan bütünlük içinde, yalıtık olarak ele alınan tek tek koyutlama edimlerinde olduğundan çok daha somut ve sağlam bir şekilde tanımlanmış görünürler. Ancak bu sadece alternatifin tek bir yanını sunmaktır. Hareket alanı ne kadar açık bir şekilde betimlenirse betimlensin, alternatifin ediminin bir karar verme ve seçim anı barındırdığı ve bu kararın ‘yer’ veya organının insan bilinci olduğu gerçeğini ortadan kaldıramaz. İşte tam da bu gerçek ontolojik işlev, bu bilinci, tamamen biyoloji tarafından koşullandırılan hayvansal bilinç gölge-fenomeninin yukarısına çıkarmaktadır.

O halde belli bir anlamda, insan ve toplum hakkındaki felsefi tartışmalarda büyük rol oynamış olan ve hâlâ oynayan özgürlüğün ontolojik nüvesi hakkında bir şeyler söyleyebiliriz. Ama yanlış anlaşılmalara meydan vermemek için, gerçeklikte ilk kez emek sürecindeki alternatifte görülen özgürlüğün ontolojik oluşumunun temel özelliği daha açık ve somut kılınmalıdır. Emegi özel orijinal doğası itibarıyla –kullanım-değerlerinin üreticisi– toplumsal formasyonlarda değişmeden kalan ‘ebedî’ bir form, diğer deyişle insan (toplum) ve doğa arasındaki metabolizma şeklinde kavradığımızda, alternatif olanın doğasını belirleyen niyetin (yönelimin), toplumsal gereksinimler tarafından güdü-

* Elyazmasına ‘öncesinde’ ifadesi eklenmiş.

lendiğinde bile, doğal nesnelerde bir değişiklik yaratmaya yönelik olduğu açık hale gelir. Konunun tartışılmasında bu noktaya kadar emeğin bu orijinal karakteristiğini vurgulamaya çalıştık ve değişim-değerinin sosyo-ekonomik koyutlanmasıyla ve onun kullanım-değerleriyle olan etkileşimiyle ortaya çıkan emeğin daha gelişmiş ve karmaşık formlarını sonraki çözümlemeye bıraktık. Belirli bir toplum tarafından belirlenen daha somut koşulları hâlihazırda önvarsayan olguları belli bir çözümleme amacı doğrultusunda gündeme getirmeksizin, Marx'ın anladığı anlamda bu soyutlama düzeyini tutarlı bir şekilde kurmak güçlük yaşamadan şüphesiz mümkün değildir. Dolayısıyla, yukarıda teknik ve iktisadi optimumun heterojenliğine gönderme yaparken yalnızca görüş sahamızı genişletmeye çalışıyorduk ve amacımız bir olanağın gerçekliğe dönüşümünde yer bulan bileşenlerin karmaşıklığına somut bir örneğe –bir tür ufuk gibi– gönderme yaparak dikkat çekmekti. Gelgelelim şimdi emeği yalnızca en dar anlamıyla, en basit formuyla insan ve doğa arasındaki metabolizmanın organı olarak ele almalıyız. Zira bu basit formun ontolojik zorunluluk verdiği ve böylece emeği genel olarak toplumsal pratiğin bir modeli haline getiren temel kategorileri ancak bu şekilde sergileyebiliriz. Giderek daha güçlü bir şekilde gelişmiş bütünlüğü içinde kavranan bir toplum temelinde ortaya çıkan karmaşıklıkları, sınırlamaları, vb. ortaya koymak ise çoğunlukla *Etik* eserimizde, sonraki incelemelerimizin görevi olacaktır.

Böyle anlaşıldığında emek ontolojik bakımdan ikili bir yapı sergilemektedir. Bu genellik düzeyinde pratiğin sadece bir öznenin teleolojik koyutlamasının sonucu olabileceği bilgisi aydınlatıcıdır; nitekim bu türden bir koyutlama doğal nedensel süreçlerin koyutlamalar olarak bilgisini gerektirmektedir. Diğer yandan ise asıl mevzu bahis olan insan ve doğa arasındaki bir etkileşim ilişkisidir ve öyle ki, sadece bu ilişki sonucu ortaya çıkan kategorilere dikkat ederek koyutlamaları çözümlemek doğru olacaktır. Emeğin öznesinde ortaya çıkarttığı değişimleri irdelemeye başladığımızda, birazdan göreceğimiz gibi, bu ilişkinin spesifik karakteri yeni ortaya çıkan kategorilerin doğasına hâkimdir ve özneye gerçekleşen diğer önemli dönüşümler sonraki daha gelişmiş aşamaların ürünüdür ve toplumsal bakış açısından gelişmiş aşamalar başlangıçtaki formlarını ontolojik gereklilikle yalın

emek sürecinde barındırmalıdır. Olanaktan gerçekliğe sıçramayı gerçekleştiren merkezî önemdeki kategorinin tam da alternatif olduğunu görmüştük. O halde bu kategorinin ontolojik içeriği nedir? Bu kategoriye hâkim olan uğrağın ağırlıklı olarak epistemolojik bir karaktere sahip olduğunun söylenmesi ilk başta şaşırtıcı gelebilir. Teleolojik koyutlamanın ilk itkisi şüphe yok ki gereksinimleri karşılama arzusudur. Nitekim bu hem hayvan hem de insan yaşamının ortak özelliğidir. İkisinin birbirinden ayrılışı teleolojik koyutlamanın gereksinim ve doyum arasına girmesiyle başlamıştır. Emegın ilk itkisini barındıran bu yalın senaryoda onun baskın epistemolojik karakterinin açık ifadesini görebiliyoruz; çünkü emegın gereksinim ile bu gereksinimin dolaysız doyumunu arasına bir dolayım olarak girmesi, bilinçli davranışın biyolojik içgüdü'nün kendiliğindenliğine şüphesiz biçimde galip gelişidir.

Bu durum dolayımın emegın alternatifler zincirinde gerçekleşmesinde çok daha açık şekilde görülebilir. Emek veren insan zorunlu olarak etkinliğinin başarısını hedefler. Fakat başarıya ancak hem hedeflerin koyulması hem de onların araçlarının seçimi sürecinde emekle ilişkili olan her şeyi şaşmaz şekilde nesnel kendinde-varlık olarak kavramaya çalıştığında ve amacıyla araçlarına uygun bir şekilde eylediğinde ulaşabilir. Burada söz konusu olan sadece nesnel düşüncenin yönelimi değil, aynı zamanda nesnel düşünceyi bulandırılabilir içgüdüsel, duygusal, vb. olan her şeyi dışlama çabasıdır. Bilincin içgüdü, bilginin duygu üzerinde egemenlik kurması tam da böyle gerçekleşmiştir. Ancak bu, ilkel insanın emegının ortaya çıkışının günümüzdeki bilinç formlarıyla gerçekleştiği anlamına gelmez. Söz konusu olan bilinç formları kesin biçimde nitelik olarak günümüzdekilerden artık yeniden üretemeyeceğimiz kadar farklıdır. Fakat, daha önce gösterdiğimiz gibi, ilgisiz ve heterojen doğal nedensellikler karşısında koyulmuş hedefin gerçekleşmesini ve bu nedensellikleri teleolojik koyutlamaya hizmet eden koyutlanmış nedenselliklere dönüştürmeyi ancak bilinçten bağımsız, kendinde olduğu şekliyle gerçekliğin doğru bir yansımalarının başarabilecek olması, emegın varoluşunun nesnel önkoşullarıyla ilgilidir. Emegın hedeflerinin belirlenmesinde ve bu hedeflerin başarılmasında yer bulan somut alternatifler böylece son tahlilde doğru ve yanlış arasındaki bir seçimi ge-

rektirir. Onların ontolojik doğasını, Aristoteles'in *dynamis*'ini somut gerçekliğe dönüştürme gücünü oluşturan da budur. Bilgi yanının bu asli karakterinin emek alternatifi olması, o nedenle, Emekte alternatif olanın bilgisel yönü aşılamaz bir olgudur, tam da emeğin ontolojik olgusalılığıdır (*Geradesosein*). Bu, başlangıçta –belki de uzun bir zaman sonra bile– içinde gerçekleşmiş olduğu bilinç formlarından tamamen bağımsız şekilde tanınabilir.

Emek veren öznenin bu dönüşümü –insanın hakiki biçimde insanlaşması– emeğin bu nesnel olgusalılığının zorunlu ontolojik sonucudur. Marx önceden alıntıladığımız emek tanımında bunun insan öznesi üzerindeki belirleyici etkisinden bahseder. İnsan doğa üzerinde eyleyerek kendini değiştirmekle kalmaz, “böylece aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir. Doğada uyuklamakta olan olanakları geliştirir ve onun kuvvetlerinin oyununu kendi egemen gücüne bağimli kılar.”¹⁸ Bu her şeyden önce, emeğin nesnel çözümlemesinde tartışacağımız gibi, bilincin salt biyolojik içgüdü üzerinde egemenlik kurması anlamına gelir. Öznenin bakış açısından bunun sonucu bu egemenliğin tekrarlanan sürekliliğidir; dahası, tek tek her bir emek hareketinde yeni bir problem, yeni bir alternatif olarak ortaya çıkması gereken ve doğru anlayışın salt içgüdü karşısındaki zaferiyle birlikte her defasında emeğin başarılı olmasıyla sonuçlanan bir sürekliliktir. Zira nasıl ki taşın doğal varlığı onun bir bıçak ya da balta olarak kullanılmasıyla saf bir heterojenlik içindeyse ve bu dönüşüm yalnızca nedensel zincirin doğru bilgisiyle gerçekleşebiliyorsa, aynı şekilde insanın kendisinin başlangıçtaki biyolojik içgüdüsel hareketleriyle de aynı heterojenlik içindedir. İnsanın kendi hareketlerini elindeki işe göre tasarlaması ve bunları kendindeki saf içgüdüye karşı, kendisine karşı sürekli mücadele vererek gerçekleştirmesi gerekir. Yine burada Aristoteles'in *dynamis*'ini (Marx '*Potenz*' [Gizilgüç] terimini kullanır ki, aynı terimi mantık tarihçisi Prantl da tercih etmektedir) bu geçiş aşamasının kategorik ifadesi olarak görebiliriz. Marx'ın burada “gizilgüç” olarak gönderme yaptığı şey son tahlilde N. Hartmann'ın gelişmiş hayvanların biyolojik varlığında değişime açıklık dediği şeydir –yani eğer gerekliyse tamamen farklı koşullara bile olabilecek uyum

¹⁸ *Kapital*, I, s. 140; MEW 23, s. 192. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 182.].

sağlamadaki esneklik. Gelişmiş bir hayvandan insana dönüşümün biyolojik temeli kesin olarak buydu. Yine aynı şeyi esaret altındaki gelişmiş evcil hayvanlarda da gözleyebiliyoruz. Ancak onların durumunda bu esnek davranış biçimi ve olanakların bu gerçekleştirmeleri tamamen biyolojik olarak kalmaktadır; çünkü hayvanlar üzerindeki talepler dışarıdan insanlar tarafından yönetilen yeni bir çevreden gelmektedir ve bu nedenle bilinç zorunlu olarak bir gölge-fenomen olarak kalmaktadır. Emek ise, vurgulandığı gibi, bu gelişimdeki bir sıçramaya işaret etmektedir. Uyum sağlama yalnızca içgüdüden bilince geçmekle kalmaz, doğa tarafından yaratılmış olmayan, insanın kendisi tarafından seçilmiş ve yaratılmış koşullara bir ‘uyum sağlama’ olarak gelişir.

Bu nedenle, emek veren insanın durumunda ‘uyum sağlama’, diğer canlılarda olduğu gibi içsel olarak sabit ve değişmez değildir; genelde diğer canlılar, evcil hayvanlar gibi dışarıdan kontrol edilen bir çevreye değil, değişmeyen bir çevreye aynı şekilde tepki vermeye alışıktır. Kendini-yaratma ögesi sadece çevreyi doğrudan maddi bir şekilde değiştirmekle kalmaz, bu değişimler insan üzerinde de maddi etkiler yaratır; öyle ki örneğin esasında hareket için engel olan deniz, emeğin bir sonucu olarak gittikçe daha fazla kullanılan bir ulaşım vasıtası olmuştur. Dahası, emeğin bu yapısal özelliği bu türden işlev değişiklikleri yaratarak çalışan özne üzerinde de etkiler yaratır. Öznede ortaya çıkan dönüşümleri doğru şekilde anlayacaksak, daha önce betimlenmiş olan şu nesnel durumdan yola çıkmalıyız: Özne koyulmuş hedefin, yansıtılmış [düşünülmüş] nedensel zincirleri koyutlanmış hale getiren dönüşümün ve bütün bu koyutlamaların emek sürecindeki gerçekleşmesinin başlatıcısıdır. O halde burada söz konusu olan şey, özne tarafından ortaya konan hem pratik hem de kuramsal türden farklı farklı koyutlamalardır. Hepsinin ortak özelliği, şüphesiz eğer onları öznenin edimleri olarak ele almayı amaçlıyorsak, içgüdü tarafından dolaysız bir şekilde kavranan şeylerin yerini, her tür koyutlamada zorunlu olarak bulunan mesafe koyma nedeniyle bilinç edimlerinin alması ya da en azından bu edimlerin içgüdü üzerinde egemenlik kurmasıdır. Alışkanlıkla yapılan işlerde tekil edimlerin çoğunun artık doğrudan bilinçli bir karaktere sahip değilmiş gibi görünmesi bizi burada yanıltma-

malıdır. Bu edimlerdeki ‘içgüdüsel’ ve ‘bilinçdışı’ olan öğeler, bilinçli olarak ortaya çıkmış hareketlerin yerleşik koşullu refleksler haline gelmesine dayanır. Bunlar gelişmiş hayvanların içgüdüsel davranışlarından esas olarak sadece bu şekilde farklı değillerdir; daha ziyade burada artık bilinçli olmayan şey sürekli olarak yeniden hatırlanabilir durumdadır. Bunu bir refleks olarak yerleşik hale getiren de birikmiş emek deneyimidir ve yeni deneyim, hatırlanana dek aynı şekilde yerleşik hale gelen yeni hareketleri onun yerine geçirebilir. Dolayısıyla, emek deneyiminin birikmesi alışkanlıkla yapılan hareketlerin ortadan kaldırılması ve korunması gibi ikili bir çizgiyi takip eder; öyle bir şekilde ki, bunlar koşullu refleksler olarak sabitlenmiş olsalar bile, erek ve araçları belirleyen ve işin yerin getirilmesini denetleyip düzelten mesafeli koyutlamalardaki kökenlerini daima içlerinde taşırlar.

Bu mesafe koymanın bir başka önemli sonucu da emek sürecinde insanın bilinçli bir şekilde duygularına hâkim olmak zorunda kalmasıdır. Yorulabilir, ama ara vermek eğer işine zarar verecekse işine devam etmek zorundadır; örneğin, insan avlanırken korku duyabilir, ancak geri çekilmeyip, güçlü ve tehlikeli hayvanlarla mücadelesinden ödün vermemelidir. (Burada yine emeğin kullanım-değerleri için yapıldığını varsaydığımızın vurgulanması gerekir, ki bu şüphesiz onun ilk biçimiydi. Sabotaj gibi, kökenini toplumsal varlıkta bulan diğer saiklerin bu orijinal davranışa müdahale etmesi ancak çok daha karmaşık sınıflı toplumlarda söz konusu olabilir. Gelgelelim burada bilincin içgüdü üzerindeki hakimiyeti hâlâ temel yönelim olarak kalmaktadır.) İnsanın hakiki şekilde insanlaşması için merkezi önemde olan davranış biçimlerinin bu şekilde insan yaşamında ortaya çıktığı oldukça açıktır. İnsanın içgüdüleri, duyguları, vb. üstündeki hakimiyetinin, gelenek ve göreneklerden en yüksek etik formlarına dek ahlakın her türü için temel problem olduğu herkesçe bilinen bir şeydir. Daha üst düzeydeki problemleri doğal olarak ancak ileride, kendi etiğimizde layıkıyla ele alınabilecektir; ama bunların en basit emek aşamasında bile ve ayrıca bambaşka bir duygulara, vb. hâkim olma formunda ortaya çıkıyor olması, toplumsal varlığın ontolojisi açısından belirleyici önemdedir. Genellikle insan alet yapan bir hayvan olarak nitelenmiştir. Bu gerçekten doğru olsa da, aletler yapıp kullanmanın,

vazgeçilmez bir önkoşul olarak, burada betimlendiği şekliyle insanın kendini kontrol etmesini gerektirdiğini eklemek gerekir. Burada betimlemiş olduğumuz sıçramanın, insanın salt hayvansal bir varoluştan doğmasının bir yönü de budur. Eğer evcil hayvanlarda da örneğin avcı köpeklerin avı bulup getirmesi gibi benzer fenomenler ortaya çıkıyor gibi görünüyorsa, yine tekrarlamamız gerekir ki, bu tür alışkanlıklar sadece insansal çevrede ortaya çıkıp, hayvana insan tarafından dayatılabilir, oysa insan öz-denetime kendi koyduğu hedefleri gerçekleştirmek için zorunlu bir önkoşul olarak ulaşır. Dolayısıyla emeğin insanın insan olarak kendini üretmesinin aracı olduğunu söylemek bu bakımdan da doğrudur. Biyolojik bir varlık olarak insan doğal bir gelişimin ürünüdür. İnsan kendini gerçekleştirerek –ki, şüphesiz bu durumda bile bu doğal sınırın ortadan kalkması değil sadece geri çekilişi söz konusudur– kendisinin inşa ettiği yeni bir varlığa, toplumsal varlığa dâhil olur.

TOPLUMSAL PRATIĞİN BİR MODELİ OLARAK EMEK

Son bölümdeki savlarımız, insan gelişiminin ileri bir düzeyinde genel, maddi-olmayan, incelikli ve soyut bir biçim alan ve bundan dolayı da sonradan felsefenin ana izleklerini oluşturmaya başlayan problemlerin, en genel ama en kesin belirlenimleri itibarıyla, hâlihazırda *in nuce* emek sürecinin koyutlamalarında içerildiğini göstermiştir. O nedenle, tüm toplumsal pratiğin, tüm etkin toplumsal davranışın modeli olarak emeği görmenin doğru olacağına inanıyoruz. Aşağıdaki amacımız emeğin bu özsel niteliğini son derece karmaşık ve türevsel nitelikteki kategorilerle ilişkisinde sunmak olduğundan, emeğin karakterine dair daha önce ifade etmiş olduğumuz çekinceler daha somut hale getirilmelidir. Emeği öncelikle yararlı nesnelerin, kullanım-değerlerinin üreticisi olarak ele alacağımızı söylemiştik. Emeğin kelimenin gerçek anlamında toplumsal üretimin doğuşuyla birlikte kazandığı yeni işlevler (değişim-değeriyle ilgili problemler), bizim model tasarımıımızda henüz bulunmuyor, bunları ancak sonraki bölümde betimleyeceğiz.

Bununla birlikte, daha da önemlisi, bu anlamda emeği toplumsal pratiğin daha gelişmiş biçimlerinden neyin ayırdığına işaret etmemiz gerekiyor. Emek bu asıl ve dar anlamıyla, insan etkinliği ile doğa arasındaki bir süreci içerir: Emek edimleri doğal nesneleri kullanım-değerlerine dönüştürmeye yöneliktir. Toplumsal pratiğin daha sonraki

ve daha gelişmiş biçimlerinde, emeğin başka insanlar üzerindeki etkisi daha çok öne çıkmaya başlar ve nihayetinde –ve ancak nihayetinde– bu etki kullanım-değerlerinin üretimini amaçlar. Burada yine, teleolojik koyutlamalar ve onların başlattığı koyutlanmış nedensel zincirler ontolojik ve yapılandırıcı temeli oluşturmaktadır. Teleolojik koyutlamanın temel içeriği, bu noktadan itibaren, (genel ve soyut olarak söylemek gerekirse) başka bir insanın (ya da insanlar grubunun) spesifik teleolojik koyutlamaları başarmasını sağlama girişimidir. Emek yeterince toplumsal hale gelip birden fazla insanın işbirliğine dayalı hale gelir gelmez, bu problem ortaya çıkar; bu kez, kullanım-değeri probleminin ortaya çıkıp çıkmadığından ve işbirliğinin yalnızca kullanım-değerine yönelik olup olmadığından bağımsızdır. Dolayısıyla, koyulan hedefin doğrudan başka insanlar için koyulan bir hedef olduğu teleolojik koyutlamanın bu ikinci formu en basit aşamada bile görülebilir.

Paleolitik çağdaki avcılığı ele alalım. Avlanan hayvanların büyüklüğü, gücü ve taşıdığı tehlike bir grup işbirliğini zorunlu kılmıştır. Ancak eğer bu işbirliği başarılı bir şekilde işleyecekse, işlevlerin bireysel katılımcılar arasında bölünmesi gerekiyordu (hayvan sürenler ve avcılar). Dolaysız emek açısından, bundan kaynaklanan teleolojik koyutlamalar ikincil niteliktedir; bu koyutlamalar, doğal bir nesneye yönelik tek tek somut ve gerçek koyutlamaların niteliğini, rolünü, işlevini, vb. belirleyen bir teleolojik koyutlama tarafından öncelenmek zorundadır. İkincil hedef koyutlamasının nesnesi, bu yüzden, artık tamamen doğal bir şey değil, bir insan grubunun bilincidir; koyulmuş olan hedef, artık doğrudan doğruya doğal bir nesnede bir değişiklik yaratma amacını değil, gerçekten doğal nesnelere yönelmiş olan teleolojik bir koyutlamayı ortaya çıkarma amacını taşır. Benzer şekilde araçlar da artık doğal nesneler üzerinde doğrudan etki yaratmamakta, diğer insanlara bu türden etkileri yaratırmaya çalışmaktadır.

Bu türden ikincil teleolojik koyutlamalar daha gelişmiş aşamaların toplumsal pratiğine burada varsaydığımız emekten çok daha yakın dururlar. Onların ayrıntılı çözümlemelerinin beklemesi gerekiyor. Ama ayırımın kendisine daha bu noktada işaret edilmiş olmalıdır. Çünkü bir

yandan, emeğin bu daha yüksek toplumsal düzeyinde, daha önce ele alınan anlamında emeğin onun gerçek temeli, dallanıp budaklanabilecek aracı bir teleolojik koyutlamalar zincirinin nihai hedefi olduğu ilk bakışta bile görülebilir; diğer yandan da bu bağlamda, bu türden daha karmaşık formların orijinal emekten, onun kendi özelliklerinin diyalektiklerinden hareketle zorunlu olarak nasıl geliştiğini görmek mümkündür. Bu ikili bağıntı da emeğin değişik düzeylerinde, hatta geniş kapsamlı, çok-katlı ve karmaşık dolayimler durumunda, eşzamanlı bir özdeşlik ve özdeşsizliğe işaret etmektedir.

Bilinçli bir şekilde yapılan teleolojik koyutlamanın gerçekliğini yansımada nasıl bir mesafe yarattığını ve özne-nesne ilişkisinin kelimenin tam anlamıyla ancak bu mesafe koymayla ortaya çıkmış olduğunu daha önce görmüştük. İki de gerçek dünyanın fenomenlerinin zihinsel kavranışının ve dilde uygun ifadelerinin doğmasını gerektirir. Eğer bu sözü edilen karmaşık ve girift etkileşimlerin oluşumunu hem doğuşları hem de gelişimleri itibarıyla doğru bir şekilde anlamak istiyorsak, varlıkta hakiki değişimlerin meydana geldiği her yerde, söz konusu kompleksin bütünsel bağlamının kendi bileşenleri karşısında üstün olduğu gerçeğinden hareket etmemiz gerekiyor. Bu bileşenler ancak söz konusu olan belirli bir varlık kompleksinin içinde gerçekleştirdikleri somut işbirliğine bakılarak kavranabilir, nitekim varlık kompleksini bileşenlerine bakarak zihinsel olarak yeniden inşa etmeye çalışmak nafile bir çaba olacaktır. Bu şekilde ancak tavuğun yumurtadan ontolojik olarak önce gelip gelmediği şeklindeki skolastik meseleye varabiliriz. Günümüzde bu sadece şaka olarak algılansa da, sözcüğün mü kavramdan, yoksa kavramın mı sözcükten doğmuş olduğu sorusu gerçekliğe daha yakındır, yani daha rasyoneldir. Zira sözcük ve kavram, konuşma ve kavramsal düşünce toplumsal varlık kompleksinin öğeleri olarak bir bütünü oluştururlar ve hakiki doğaları bakımından sadece toplumsal varlığın ontolojik çözümlemesi bağlamında, bu kompleks içinde yerine getirdikleri gerçek işlevler bakımından kavranabilirler. Doğal olarak, bir varlık kompleksinin içerisindeki bu türden her karşılıklı bağıntı sisteminde, hatta her etkileşimde başat bir uğrak söz konusudur. Ve bu karakter saf ontolojik bir bağıntı içinde, herhangi türden bir değer hiyerarşisi söz konusu olmadan ortaya

çıkarak. Bu türden karşılıklı ilişkilerde tekil ögeler önümüzdeki söz ve kavram örneğinde olduğu gibi ya birbirlerini karşılıklı şekilde koşullandırır –ki bu durumda, biri olmadan diğeri varolamaz– ya da koşullandırma türü öyledir ki, bir öge diğerrinin ortaya çıkması için bir önkoşul olur ve bu ilişki de tersine çevrilemez. Konuşmanın ya da kavramsal düşüncenin emekten genetik olarak türemiş olması kesinlikle mümkündür, çünkü emek sürecinin gerçekleştirilmesi, ilgili özne-ye, ancak dilde ve kavramsal düşüncede mevcut olan psiko-fiziksel beceriler ve olanakların eşzamanlı olarak yeniden inşasıyla karşılanabilecek talepler dayatır; buna karşılık, emeğin önceki gereklilikleri veya emek sürecinin oluşumunu ortaya çıkaran koşullar olmadan da bunu ontolojik açıdan anlamak mümkün değildir. Emek gereksinimlerinin konuşma ve kavramsal düşüncüyü doğurduktan sonra onların gelişiminin kesintisiz ve ayrılamaz bir etkileşim içinde devam ettiği aşikârdır; emeğin başat uğrak olmaya devam etmesi hiçbir şekilde bu etkileşiminin kalıcı niteliğini ortadan kaldırmaz, tersine bu etkileşimi güçlendirip yoğunlaştırır. Bundan da zorunlu olarak, bu türden bir komplekste emeğin konuşma ve kavramsal düşünce üzerinde –veya tam tersi– sürekli bir etkisi olması gerektiği sonucu çıkar.

Somut olarak yapılandırılmış bir kompleksin oluşumu olarak yalnızca bu türden bir ontolojik oluşum kavrayışıdır ki, bu oluşumun aynı zamanda hem bir sıçrama (organikten toplumsala) hem de binlerce yıl süren uzun bir süreç olduğu gerçeğini aydınlatılabilir. Varlığın yeni niteliği gerçekleşir gerçekleşmez, en temel ve yalıtılmış edimlerde bile sıçrama kendini gösterir. Gelgelelim, yeni varlık düzeyinin kendini iyice belirttik şekilde oluşturup kendi temeli üzerine dayanması, yeni varlık kategorileri hem kapsam hem içerik bakımından genişleyene dek, çoğunlukla çelişkilerle ve engebelerle dolu, fazlasıyla uzun süren bir gelişmedir.

Bu türden gelişmelerin temel özelliği, daha önce de gördüğümüz gibi, yeni komplekslere özgü kategorilerin alt düzeyler karşısında giderek artan bir üstünlüğe –her ne kadar bunlar maddi bakımdan onların varoluş temeli olmaya sürekli olarak devam etmek zorunda olsalar da– ulaşmasına dayanır. Organik doğanın inorganik olanla, toplumsal

varlığın ise her iki doğal aşamayla olan ilişkisi böyledir. Yeni varlık düzeyine özgü kategorilerin bu gelişimine her zaman artan bir farklılaşma ve varlık formu kompleksleri içinde edindikleri özerkliğın –her zaman görece de olsa– artması eşlik eder.

Toplumsal varlıkta bu en açık şekilde gerçekliğin yansıtıldığı formlarda görülür. Koşulsuz olarak zorunlu olan koyutulmuş nedensel ilişkilere dönüşümü ancak emeğin hedefiyle alakalı nedensel ilişkilerin doğru bir yansımasının (o dönemin somut emeğiyle bağıntılı olarak) başarabilecek olması, yansıma edimlerinin sadece sürekli denetimi ve mükemmelleştirilmesi yönünde iş görmekle kalmaz, aynı zamanda onların genelleştirilmesine de yol açar. Somut bir emekte edinilen deneyim başka bir emekte kullanılabileceği için, bu deneyim aşama aşama görece daha özerk hale gelir; yani bazı gözlemler genelleştirilip sabitlenir ve böylece sadece tek bir işle ilişkili olmaktan çıkarak doğal süreçler hakkındaki genel gözlemler olarak evrensel bir nitelik kazanırlar. Bu türden genelleştirmeler, geometri ve aritmetikte olduğu gibi, başlangıçları geçmişte kalmış olan gelecekteki bilimlerin tohumlarını barındırırlar. Henüz başlangıç aşamasında olan belli genelleştirmeler, açık bir farkındalığa sahip olmaksızın, ilerideki, bundan böyle bağımsız bilimlerin merkezî ilkelerini barındırabilirler; örneğin, insanın çevreye verdiği tepkilere ayrılmazcasına bağlı olan belirlenimler konusundaki soyutlayıcı değerlendirme, insanbiçimcilikten-çıkarma ilkesi. Bu ilkeler aritmetik ve geometrinin en basit kavrayışlarında bile örtük şekilde bulunmaktadır. Dahası, ilkeleri ortaya çıkarıp kullanan insanların onların gerçek doğasını fark edip etmemesinden de tamamen bağımsız olarak durum böyledir. Bu tür kavramların çok eski zamanlardan beri inatla büyü ve mitle ilgili düşüncelerle ilişkilendirilmesi, amaçlı ve zorunlu eylemin, onun doğru bir şekilde zihinsel hazırlığının ve başarılmasının, insan bilincinde nasıl olup da varolmayan şeyleri gerçek ve nihai temel olarak alan fikirlerle birbirine karıştığını, ama gene de çok daha yüksek pratik formlarına yol açtığını göstermektedir. Bu, görevlere, dünyaya ve bizzat öznenin kendisine dair bilincin nasıl öznenin kendi varoluşunun yeniden-üretiminden (ve onunla birlikte türün varlığının yeniden-üretiminden) zorunlu bir şekilde geliştiğini gösterir; bilinç ne kadar ayrıntılı ve bağımsız, hatta

çok daha dolayımli hale gelirse gelsin, nihayetinde insanın yeniden-üretimini bir aracıdır.

Burada değinmiş olduğumuz yanlış bilinç problemi ve onun bir süreligine görece doğru ve üretken olma olanağı, ancak sonraki bir bağlam içerisinde yeterince tartışabilir. Bu değerlendirmeler, bizi basitçe, emekte, emek için ve emek tarafından varlığa getirilen insan bilincinin insanın yeniden-üretim etkinliğine müdahil olması gibi paradoksal bir bağıntıya götürmüştür. Bunu, emeğin ortaya çıkışı ve daha öte gelişimi açısından iç ve dış dünyanın insan bilincindeki yansımalarının bağımsızlığının vazgeçilmez bir önkoşul olduğunu söyleyerek ifade etmek mümkündü. Bununla birlikte, emekteki ilk teleolojik ve nedensel koyutlamaların kendi-kendine-işleyen ve özerk bir formu olarak bilim ve teori, en yüksek gelişmişlik düzeyinde bile kökleriyle olan bu nihai bağdan hiçbir zaman kurtulamazlar. Sonraki tartışmamızda bilim ve teorinin insan türünün gereksinimlerinin karşılanmasıyla olan bu bağı asla yitiremeyeceğini göreceğiz –onları buna bağlayan dolayımın ne kadar karmaşık ve dallanıp budaklanmış olduğu bu durumu değıştirmez. Bu bağlantı ve özerklik konusundaki ikili ilişkide, insansal değerlendirmenin, insanlık bilincinin ve özbilincin tarihin seyri içinde tekrar tekrar şu problemi sorup yanıtlamak zorunda kalması gibi önemli bir problem de söz konusudur: Teori ve pratik problemi. Bu sorunlar karmaşasında doğru yolu bulabilmek için sıkça değinmiş olduğumuz teleoloji ve nedensellik problemine bir kez daha dönmek zorundayız.

Doğa ile tarihte varlığa ilişkin asıl problem, nedenselliğe yalnızca ‘nihai amacın’ yerine getirilmesi için araç rolü verilerek, teleolojik açıdan kavrandığı sürece, teori ya da temaşa insan davranışının en yüksek formu olarak görölmek zorundaydı. Zira gerçekliğin teleolojik karakteri nesnel gerçekliğin özünün koparılamaz temeli olarak görüldüğü sürece, insanın bununla nihayetinde olanaklı olan tek ilişkisi bir temaşa ilişkisiydi; gerçekliğe karşı bu tutum insanın hem dolaysız anlamda hem de en ince şekilde dolaylı anlamda yaşamının spesifik sorunlarını kavrayıp anlamasına olanak tanıyacak, gerçekliğe yönelik biricik tavır bu gibi görünüyordu. İnsan pratiğinin teleolojik olarak

koyutlanmış karakterinin nispeten erken tarihlerden itibaren tanınmış olduğu doğrudur. Ama bundan kaynaklanan somut etkinlikler doğa ve toplumun teleolojik olarak kavranan bütünlüğüne dahil edildiğinden, kozmik teleolojinin temaşaya dayalı kavrayışının bu felsefi, etik, dinsel, vb. egemenliği hep sürmüştür. Böyle bir dünya görüşünün yol açtığı zihinsel mücadelelere dikkat çekmenin yeri burası değil. Kısaca belirtmek gerekir ki, kozmolojik fikirlerindeki teleolojinin hakimiyetine savaş açmış olan felsefelerde bile temaşanın hiyerarşideki en üst yeri genel olarak korunmuştur. Bunun nedeni ilk bakışta paradoksal gibi görünür. Kutsallığın dış dünyada tamamen tahtından edilmesi, onun teleolojik ve *teodise* niteliğindeki özelliklerinden kurtulmaktan daha uzun sürmüştür. Bu ise nesnel teleolojiyi dinsel bir işaret taşıyan öznesiyle beraber ifşa etmeye yönelik entelektüel tutkunun genellikle teleolojiyi bütünüyle sürüp çıkarma eğiliminde olduğu anlamına geliyordu, ki bu da pratiğin (emeğin) somut bir şekilde anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Pratik, ancak klasik Alman felsefesiyle birlikte, gerçek önemi göz önüne alınarak değerlendirilmeye başlamıştır. Daha önce aktarmış olduğumuz *Feuerbach Üzerine Tezler*'in ilkinde Marx'ın eski materyalizm için söylediği gibi: "Bundan dolayı, materyalizmin aksine, *etkin* yan idealizm tarafından soyut biçimde ortaya konmuştur." 'Soyut biçimde' ifadesiyle bir idealizm eleştirisi de içeren bu karşıtlık, idealizmin "gerçek, duyuusal etkinliğin kendisini bilmediği" suçlamasıyla somutlaştırılmıştır.¹ Bildiğimiz üzere, Marx'ın *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'ndaki Hegel'in *Fenomonoloji*'sine yönelik eleştirisi tam da Alman idealizminin, özellikle de Hegel'in felsefesinin meziyet ve sınırlılığına odaklanmaktadır.

Marx'ın hem eski materyalizme hem de idealizme karşı konumu böylece açık bir şekilde tanımlanmıştır. Teori ve pratik probleminin çözümü, pratiğin temel ontolojik belirlenimlerinin açık şekilde görünür ve berrak biçimde algılanabilir olduğu gerçek ve maddi görünüş formuna gönderme yapılmasını gerektirmektedir. Tartışmanın merkezine emeği yerleştirerek insan düşüncesinin ve dünya görüşünün gelişimi açısından soruyu bu şekilde sormadaki çağır açıcı yan, teleolojinin içe-yöneltilmesinin bütün olarak varlık sürecinden eleştirel olarak

¹ MEGA 1, 5, s. 533; MEW 3, s. 5. [T: *Alman İdeolojisi*, s. 15.]

çıkarılıp atılmasından ve teleolojik koyutlamaya dünyayı değiştirmede gerçek ve sahici bir rol atfedildiği tek varlık kompleksinin emek (toplumsal pratik) olarak görülmesinden ibaret değildir; teleoloji ile nedensellik arasında felsefi açıdan biricik doğru ilişki bu temele dayanmakla birlikte, ontolojik açıdan asli bir olgunun salt saptanmasını aşan bir genelleştirmeye bunun çok ötesine geçer. Emegün dinamik yapısını çözümlerken bu ilişkinin özünü sunmuştuk. Teleoloji ve nedensellik, daha önceleri mantık veya epistemoloji temelli bir çözümleme açısından oldukları gibi, süreçlerin seyrinde, şeylerin varoluş ve olgusallığında [*Sosein*] karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan ilkeler olmayıp, daha ziyade heterojen olsalar da birlikte, tüm çelişkililiklerine rağmen ayrılmaz birlikte-varoluş içinde belli hareket komplekslerinin ve ayrıca ontolojik açıdan ancak toplumsal varlık alanında mümkün olmakla birlikte aynı zamanda bu varlık düzeyinin temel karakteristiğini oluşturmak gibi bir etkileri olan komplekslerin ontolojik temelini meydana getiren ilkelerdir.

Ayrıca yukarıdaki emek çözümlememizde, bu kategorik hareket belirlenimlerinin çok önemli diğer bir karakteristiğini saptayabilmiştik. Ancak koyutlanmış bir şey olarak gerçekten iş görebilmesi teleolojinin tam da doğasına aittir. Bunu ontolojik olarak somut şekilde tanımlayabilmek ve süreci teleolojik açıdan doğru bir şekilde nitelendirebilmemiz için, o nedenle, koyutlayan öznenin varlığının ontolojik olarak açık bir şekilde gösterilmesi gerekir. Öte yandan, nedensellik de hem koyutlanmış hem de koyutlanmamış biçimde işleyebilir. Bu nedenle doğru bir çözümleme, sadece bu iki varoluş biçimi arasında keskin bir ayrımı değil, koyutlanmış varlığın her tür felsefi belirsizlikten kurtarılmasını da gerektirir. Zira oldukça nüfuz sahibi olan felsefelerde –Hegelci felsefeyi belirtmek yeterli– salt epistemolojik bir nedensellik koyutlaması ile maddi bakımdan gerçek, ontolojik bir koyutlama arasındaki ayrım bulanıklaşıp kaybolmaktadır. Önceki çözümlemelerimize dayanarak daimî bir şekilde koyutlanmış bir teleolojiyle bu birlikte-varolma ilişkisini sadece maddi ve ontolojik açıdan koyutlanmış bir nedenselliğin sürdürebileceğine vurgu yapmış olsak da, saf bir şekilde bilgidaki nedensellik koyutlamasının önemini hiçbir şekilde azımsamıyoruz. (Spesifik epistemolojik veya mantıksal

nedensellik koyutlaması daha ileri bir soyutlamadır ve o nedenle burada söz konusu değildir.) Hatta durum tam tersidir. Önceki tartışmamız somut nedensel dizilerin ontolojik koyutlanışının, onların bilgisini ve dolayısıyla da bilgi olarak onların koyutlanmış varlığını önvarsaydığını açık bir şekilde göstermişti. Bu koyutlamanın ulaşabileceği tek şeyin Aristotelesçi *dynamis* anlamında olanak olduğu, buna karşılık, potansiyelin gerçekliğe dönüşmesinin ise pekâlâ bunu önvarsayabilen ama ondan farklı ve heterojen olan özel bir edim olduğu gerçeği asla gözden kaçırılmamalıdır. Bu edim alternatiften kaynaklanan kararın ta kendisidir.

Teleoloji ve nedensellik sadece ve sadece çalışan (pratik) insanın davranışında ontolojik olarak birlikte varolduğundan, teori ve pratik, toplumsal doğaları gereği, bir ve aynı toplumsal varlık kompleksinin ögeleri olmalıdır ve bu yüzden sadece bu karşılıklı ilişki temelinde yeterli bir biçimde anlaşılabilirler. Tam da bu noktada emek son derece aydınlatıcı bir şekilde model olarak iş görebilir. Bu kulağa ilk başta şaşırtıcı gelebilir, zira her şeyden çok emek teleolojik yönelimlidir ve koyulan hedefin gerçekleştirilmesindeki çıkar en fazla burada görülmektedir. Tüm bunlara karşın, emekte ve onun kendiliğinden nedenselliği koyutlanmış bir şeye dönüştüren edimlerinde, söz konusu edimlerin saf bilgisel-karakteri daha saf bir şekilde sürdürülür. Bunun nedeni, burada henüz tamamıyla insan ve doğa arasındaki karşılıklı bir ilişkinin söz konusu olmasıdır; olguların yansımada kaçınılmaz şekilde toplumsal çıkarların devreye girdiği daha karmaşık türden eylemlerde olduğu üzere, insan ile insan veya insan ile toplum arasındaki bir ilişkiye daha dönüşmemiştir. Nedenselliği emekte koyutlayan edimler en saf biçimde doğru ve yanlış antitezinin hükmettiği edimlerdir, zira daha önce gördüğümüz gibi, koyutlama sürecinde nedensellik hakkındaki herhangi bir hata kaçınılmaz şekilde bütün emek sürecinin başarısız olmasına neden olur. Bununla birlikte, şu hemen açıktır ki, dolaysızca koyulan hedefin diğer insanların koyutlayan bilincinde bir değişim olduğu herhangi bir nedensellik koyutlamasında, toplumsal çıkar hedeflerin koyulmasında –şüphesiz en basit emekte bile– içerilmekte olup, planlanan gerçekleştirme için vazgeçilmez olan nedensel dizilerin koyutlanışını bile açık şekilde etkiler. Emek

durumunda nedensel zincirlerin koyutlanışının bile koyutlanmış varlıklarında koyulmuş hedefe tamamen kayıtsız olan nesneler ve süreçlerle ilgili olması bakımından durum daha da böyledir, buna karşılık, diğer insanların alternatifler arasındaki kimi kararlarını etkilemeye çalışan koyutlamalar kendiliğinden alternatif kararlara zorlayan bir malzemede işbaşındadır. Bu koyutlama türü, o nedenle, insan bilincindeki bu eğilimleri değiştirmeyi, güçlendirmeyi veya zayıflatmayı, hedefler ve doğası gereği ilgisiz olan bir malzemede değil, hâlihazırda eğilimsel olarak elverişli veya elverişsiz amaçların koyutlanmasına yönelmiş bir malzeme içinde işgörür. İnsanların bu türden kasıtlı etkilme karşısındaki olası ilgisizliğinin bile doğal malzemenin yukarıda bahsedilen ilgisizliğiyle isim benzerliğinden başka bir alakası yoktur. Doğa açısından bu ilgisizlik doğanın insanın hedefleri karşısındaki ebedî ve değişmeyen tamamen nötr olan heterojenliğine işaret eden bir metaforken, insanın bu türden niyetlere olan ilgisizliği toplumsal veya bircysel olabilen somut bir davranış biçimidir ve uygun koşullarda değişebilir.

Dolayısıyla, daha gelişmiş ve daha toplumsal türden nedensellik koyutlamalarında, teleolojik koyutlamaların zihinsel yeniden üretimler üzerindeki müdahaleci etkisi kaçınılmazdır. Bu sonraki edim bilim olarak, yani toplumsal yaşamın görece özerk bir etkeni olarak oluşturulmuş olsa da, bu durumda hâkim olan nedensel zincirlerin ve bu şekilde aynı zamanda doğal nedenselliklerin de önyargıdan tamamen bağımsız şekilde yeniden üretilmesinin mümkün olduğuna ve emeğin kendisinde değil de burada insanla doğa arasında dolaysız ve özel bir karşılaşmanın daha saf bir formuna ulaşılabilceğine inanmak ontolojik açıdan bir yanılsamadır. Bilim, hiç şüphe yok ki, söz konusu doğal nedenselliklerin, sadece emek temelinde olanaklı olabileceğinden çok daha kesin, kapsamlı, derin ve tam bilgisine ulaşmaktadır. Bu doğru olsa da elimizdeki problemi çözmez. Burada, bilgideki bu ilerlemenin insan ve doğanın dışlayıcı bir şekilde karşı karşıya konmasının ortadan kaybolmasını gerektirmesi söz konusudur ve bu bağlamda eklenmelidir ki, tam da bu ortadan kaybolma ilerlemeye bir ivme kazandırır. Diğer bir deyişle, emekte insan, emeğinin hedefiyle doğrudan bağlantılı olan doğanın belli bir bölümünün kendinde-varlığıyla karşı

karşıya gelmektedir. Bu bilginin daha yüksek bir genelleme düzeyine ulaşması –ki bağımsızlık yönünde gelişen bir bilim söz konusu olduğunda durum zaten böyledir– insanın toplumsal yaşamıyla bağlantılı olan ontolojik niyet kategorilerinin doğanın yansımaya gittikçe artan müdahalesi olmadan mümkün değildir. Doğal olarak, bunu kabaca, doğrudan anlamda almamak gerekir. İlk olarak, nihayetinde her teleolojik koyutlama gereksinim tarafından toplumsal olarak belirlenmiştir ve hiçbir bilim bu nedensel etkiden tamamen muaf olamaz. Gelgelelim bu henüz kesin bir ayrıma götürmez. İkinci olarak, bununla birlikte, bilim ilişki genellemelerini gerçekliğe dair insan-biçimci olmayan yansımalarının merkezine koymaktadır. Bunun artık emeğin ontolojik özünü ve özellikle de oluşumuyla doğrudan bir ilişkisi olmadığını görmüştük; bunda söz konusu olan tek şey, karakteristik özellikleri emeğin teleolojik olarak koyulan hedefiyle zorunlu bir ilişki içinde durduğu ölçüde somut bir doğal fenomenin kavranmasıdır. Emek veren insanın daha dolaylı ilişkiler konusunda son derece hatalı fikirleri olabilir, ancak bunlar dolaysız ilişkilerin doğru yansımalarını bozmak ve dolayısıyla da emek sürecinin başarısını (ilkel emeğin büyüyle olan ilişkisi) aksatmak zorunda değildir.

Ancak ne zaman yansıma genellemelere yöneltilir, o zaman genel bir ontoloji problemleri, bilinçli veya bilinçsiz şekilde, zorunlu olarak ortaya çıkar. Doğa söz konusu olduğunda bunlar bozulmamış ve başlangıçtaki biçimleriyle toplumdan ve toplumun gereksinimlerinden tamamen ayrı ve nötr olsalar bile, bu şekilde bilince gelen ontoloji toplumsal pratiğe, daha önce incelediğimiz dolaylı anlamda, ilgisiz kalmaz. Teori ile pratik arasındaki yakın ilişkinin zorunlu sonucu olarak, somut ve toplumsal görünüş formları itibarıyla pratik, insanın doğa hakkındaki ontolojik fikirlerinden derin biçimde etkilenir. Bilimde kendi payına, eğer gerçekliğin uygun kavranışını ciddiye alıyorsa, bu ontolojik sorunlardan hiçbir şekilde kaçamaz. Bunun bilinçli veya bilinçsiz şekilde gerçekleşmesi, soruların ve cevapların doğru veya yanlış olması, bu soruların rasyonel cevaplarının olanağının inkâr edilip edilmemesi, bu düzeyde önemsiz gibi görünür; çünkü inkârın bile toplumsal bilinç üzerinde belli bir ontolojik etkisi vardır. Toplumsal pratik, ister gündelik yaşama ister en ileri bilimsel teorilere

ait olsun ontolojik kavrayışlara dair zihinsel çevre içinde ortaya çıktığı için, dikkat çektiğimiz durum toplum için temel önemdedir. Bunu kaçınılmaz şekilde Atina'daki 'asebeia' (Tanrıtanımazlık) duruşmalarından Galilei ve Darwin'e, oradan da görecelik teorisine dek toplumsal varlıkta işbaşında görebiliriz. Toplumsal pratiğin bir modeli olarak emeğin diyalektik karakteri kendisini tam da bu toplumsal pratiğin gelişmiş biçimlerinin emekten kopuşunda gösterir. Daha önce yukarıda, şu an tartıştığımız konuyla birçok bakımdan ilişkili olan bu dolaylı sorunlar karmaşasının daha öte bir formunu betimlemiştik. Her iki çözümleme de emeğin, dinamik etkileşimleri toplumsal pratiğin spesifikliğini meydana getiren komplekslerin altında yattığını ve dolayısıyla da onların en yalın ve temel formu olduğunu göstermektedir. Tam da bu nedenden ötürü, emeğin spesifik özelliklerinin doğrudan doğruya toplumsal pratiğin daha karmaşık formlarına aktarılmaması gerektiği tekrar tekrar vurgulanmalıdır. Daha önce sık sık işaret etmiş olduğumuz özdeşlikle özdeşsizliğin özdeşliğinin, yapısal formları itibarıyla, emeğin doğayla kökten yeni bir metabolizma ilişkisini maddi bakımdan gerçekleştirme şekline indirgenebilir olduğuna inanıyoruz, buna karşılık, diğer daha karmaşık toplumsal pratik formlarının büyük çoğunluğu hâlihazırda aşılmaz bir önkoşul olarak insanın toplumdaki yeniden-üretimini temeli olan doğayla olan bu metabolizmaya sahiptir. Ancak ileriki bölümlerde, özellikle de *Etik* bölümünde bu daha karmaşık formları layıkıyla ele alabileceğiz.

Ancak teori ile pratik arasındaki ilişkinin sunuluşuna geçmeden önce (bunun yine sadece hazırlık ve giriş niteliğinde olduğunu vurgulamak gerekir), emeğin ortaya çıkışının ontolojik koşullarına yeniden göz atmak yararlı olacaktır. İnorganik doğada bu tür bir şey söz konusu değildir. Organik doğada emeğin ortaya çıkışına yol açan şey ise organik doğadaki en gelişmiş düzeyleri itibarıyla yeniden-üretim sürecinin organizmayla çevre arasındaki doğrudan doğruya bir bilincin hükmettiği etkileşimlerdir. Ancak bu ileri düzeylerde bile (özgür şekilde yaşayan hayvanlardan bahsediyoruz), bu etkileşimler çevredeki dolaysız varoluş için önemli olan fenomenlere verilen biyolojik tepkilerden ibarettir ve o nedenle de özneye nesne arasında herhangi türden bir ilişkiyi doğuramazlar. Bu ilişki daha önce ifade etmiş oldu-

ğumuz mesafe koymayı gerektirir. Hareketlerde bulunan organizmayı nesneye bağlayan hiçbir dolaysız biyolojik çıkar olmasa bile bilinç gene de nesneyi kavramaya çalışıyorsa, işte ancak o zaman nesne bilinç nesnesi haline gelir. Diğer yandan, özne de ancak dış dünyanın nesnelerine karşı olan tutumunda uygun bir dönüşüm gerçekleştiğinde bir özne olur. Bundan hareketle, teleolojik hedef koyutlamanın ve nedensel olarak işleyen bu hedefi gerçekleştirme araçlarının ayrı ve ilişkisiz bilinç edimleri olarak hayata geçirilemeyeceğini görebiliriz. Ortaya koymuş olduğumuz teleolojinin ve koyutlanmış nedenselliğin birbirlerinden ayrılmazlığı, bu emek kompleksinde yansıyıp gerçekleşir.

Emeğin bu orijinal diyebileceğimiz yapısı, bağlaşığını, koyutlanmış nedensel dizinin gerçekleştirilmesinin bu koyutlamanın doğru mu yoksa kusurlu olduğunun ölçütünü sağlama biçiminde taşır. Dolayısıyla şu açıktır ki, kendi başına alınan emekte, teorinin koşulsuz ölçütünü pratik sağlamaktadır. Bu genel olarak ve ayrıca sadece emek için değil, aynı zamanda insan pratiğinin özel bir şekilde doğayla karşılaştığı daha karmaşık türdeki tüm benzer etkinlikler için de (örneğin, doğa bilimlerindeki deneyi göz önünde bulundurabiliriz) ne kadar şüphe götürmez olursa olsun, söz konusu etkinlik emeği (ve ayrıca yalıtık deneyi, vb.) karakterize eden dar maddi temelin ötesine geçer geçmez, yani somut bir kompleksin teorik açıdan koyutlanmış nedenselliği gerçekliğin tüm bağlamına, düşüncede yeniden-üretilmiş olarak onun kendinde-varlığına dâhil edilir edilmez, çok daha somut hale getirilmesi gerekir. Bilimsel deneyde, teorik değerlendirilişinden soyutlanarak hâlihazırda olan budur. Her deney bir genelleştirme amacıyla için yapılır. Deney teleoloji aracılığıyla materyallerin, kuvvetlerin, vb. gruplanmasını sağlar ki, onların belirli etkileşimlerinden hareketle –araştırılan ilişkiselliklerde ilineksel şeylerden, heterojen koşullardan mümkün olduğunca etkilenmeden–hipotetik olarak koyutlanmış nedensel bir ilişkinin gerçekliğe uygun düşüp düşmediği, bunun gelecekteki pratik açısından geçerli sayılıp sayılmayacağı saptanacaktır. Bu bağlamda, emeğin kendisi için söz konusu olan ölçütlerin geçerli kalmaya devam ettiği ve hatta dolaysız olarak daha da arı bir form aldığı açıktır. Emek gibi deney de doğruyla yanlış arasında

açık bir yargı oluşturabilir ve bunu da söz konusu fenomenler kompleksinde yer bulan niceliksel ilişkilerin matematiksel olarak formüle edilebileceği daha yüksek bir genelleştirme düzeyinde yapar. Deneyin sonucu eğer emek sürecini geliştirmek için kullanılacaksa, teorinin bir ölçütü olarak pratik konusunda hiçbir sorun yoktur. Bu şekilde ulaşılan bilginin teorik bilginin kendisinin geliştirilmesi için kullanılacağı zaman sorun daha karmaşık hale gelir. Çünkü bu durumda mesele sadece belli somut koşullar topluluğunda belli bir nedensel koyutlamayı ilerletmek için belli bir somut nedensel bağıntının uygun olup olmadığıyla ilgili değildir; aynı zamanda genel olarak doğa hakkındaki bilginizin genişlemesini, derinleşmesini, vb. de içerir. Bu gibi durumlarda, maddi ilişkinin niceliksel özelliklerinin matematiksel olarak kavranması artık yeterli değildir; daha ziyade fenomen maddi varlığının gerçek spesifikliği itibarıyla kavranmalıdır ve bu şekilde kavranan özü de daha önce bilimsel olarak saptanmış diğer varlık tarzlarıyla uyum içine sokulmalıdır. Bunun dolaysız anlamı, deneysel sonucun matematiksel formülasyonunun, fiziksel, kimyasal, biyolojik yorumlanması tarafından tamamlanması gerektiğidir. Gerçekleştirenlerin niyeti ne olursa olsun, bu zorunlu olarak ontolojik bir yoruma geçmeyi gerektirir. Çünkü matematiksel her formül bu bakımdan muğlaktır; Einstein'ın özel görecelik kuramı ve Lorentz dönüşümleri denen şeyler matematiksel açıdan birbirine eşdeğerdir, ancak hangisinin doğru olduğu tartışması fiziksel dünyanın genel tablosu ile ilgilidir ve dolayısıyla zorunlu şekilde ontolojiye kayar.

Gelgelelim bu yalın hakikat bilim tarihindeki sürekli bir mücadele alanını tarif etmektedir. Gene, bu ne denli bilinçli olursa olsun, insanların tüm ontolojik kavrayışları büyük oranda toplumsal etkiye tabidir; bu kavrayışlara gündelik hayat bileşenlerinin, dinsel inançların, vb. egemen olup olmadığı ise önemsizdir. Bu düşünceler insanın toplumsal pratiğinde son derece etkili bir rol oynarlar ve genellikle toplumsal iktidar olarak somutlaşırlar; Marx'ın doktora tezindeki Molokh göndermelerini burada anımsayabiliriz.² Bu bazen nesnel bilimsel temelli ontolojik kavrayışlarla toplumsal varlıkta yerleşik olan

² *A.g.e.*, I, 1/1, ss. 80 vd.; MEW EB I, s. 370. [T: *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara: Sol, 2000, s. 106.]

kavrayışlar arasında açık çatışmalara mahal verebilmektedir. Bazı durumlarda bu karşıtlık, çağımızın karakteristiği olduğu gibi bilimlerin yöntemlerini de etkileyebilir. Yeni fark edilmiş ilişkilerin ontolojik sonuçları görmezden gelinerek onlardan pratikte yararlanılabilir. Kopernikçi astronomi ve onun teolojik ontolojiye karşıtlığı söz konusu olduğunda bu, Galilei'nin zamanında Kardinal Bellarmino tarafından açık bir şekilde fark edilmişti. Modern pozitivizmde Duhem açıkça Bellarmino'nun görüşünün 'bilimsel olarak üstün' olduğunu savunmuştur³ ve aynı şekilde Poincaré de Kopernik'in keşfinin metodolojik özüne dair kendi yorumunu şöyle ifade etmiştir: "Dünyanın döndüğünü varsaymak uygundur, zira böylece astronomi yasaları çok daha yalın bir dille ifade edilebilmektedir."⁴ Bu eğilim en gelişmiş biçimini neo-pozitivizmin klasik metinlerinde bulmaktadır; ontolojik anlamda varlığa yapılan her gönderme 'metafizik', yani bilimsel değil diye reddedilmekte ve bilimsel hakikatin ölçütü olarak onların ne kadar pratik olarak uygulanabilir oldukları alınmaktadır.

Her emek sürecinde ve ona yön veren her bilinçte içerilen ontolojik antitez –yani bir yanda nedensel koyutlamaların bilimsel gelişimiyle varlığa dair artan bilgi, diğer yanda somut şekilde kavranmış nedensel bağıntıların sadece pratik yönlendirmeye sınırlandırılması– böylece günümüzde toplumsal varlıkta derin bir şekilde kökleşmiş bir biçim kazanır. Zira emekte ortaya çıkan, teorinin ölçütü olarak pratik ilişkisinin bu tür bir çözümünü basitçe epistemolojik, formel-mantıksal ve metodolojik görüşlere atfetmek son derece yüzeysel olacaktır. Bu türden sorular ve cevaplar hiçbir zaman bu nitelikte olmamıştır. Uzun bir zaman boyunca doğa hakkındaki bilgilerin ikelliğinin ve doğanın kısıtlı denetiminin, pratik ölçütünün yanlış bilincin sınırlı ve çarpıtılmış biçimleriyle görünmesinde büyük rol oynadığı doğrudur. Fakat bunun somut biçimi ve özel olarak etkisi, kapsamı, gücü, vb. doğal olarak dar ontolojik ufuk ile olan etkileşimler içinde, her zaman toplumsal ilişkiler tarafından belirlenmiştir. Bilimlerin maddi gelişim düzeyinin nesnel olarak doğru ontolojiye olanak sağladığı günümüzde

³ P. Duhem, *Essai sur la nature de la théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, 1908, ss. 77 vd. ve 128 vd.

⁴ H. Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*, Leipzig, 1906, s. 118.

ise bilim alanındaki bu yanlış ontolojik bilinç ile onun zihinsel etkisi çok daha açık bir şekilde köklerini egemen toplumsal gereksinimlerde bulmaktadır. Sadece en önemlisini ele alacak olursak, ekonomideki manipülasyon günümüzün kapitalizminin yeniden-üretimi için belirleyici bir etken haline gelmiştir ve bu merkezden toplumsal pratiğin bütün alanlarına yayılmıştır. Bu eğilim dinsel taraftan –açık veya örtük– destek almaktadır. Birkaç yüzyıl önce Bellarmino’nun önlemeye çalıştığı şey, yani dinin ontolojik temellerinin çöküşü, günümüzde artık genel olarak gerçekleşmeye başlamıştır. Teoloji tarafından öne sürüldüğü şekliyle dinlerin ontolojik dogmaları gittikçe daha fazla yerle bir olup buharlaşıyor ve bunların yerine, çağdaş kapitalizmin doğasından kaynaklanan ve bilinçteki temeli büyük ölçüde öznel olan bir dinsel gereksinimle karşılaşyoruz. Bilimlerdeki manipülasyon yöntemleri, gerçek varlık için eleştirel duyguyu yok edip, geçmişten kalan* öznel dinsel gereksinim için alan hazırlayarak buna büyük katkı yapıyor; aynı şekilde neo-pozitivizm etkisindeki zaman, uzam, vb. hakkındaki bazı çağdaş teoriler de dinlerin solup gitmiş ontolojik kategorileriyle uzlaşmayı kolaylaştırıyor. Önde gelen doğa bilimcilerinin genel konumu pozitivistçe bir tarafsızlık olsa da, doğa bilimlerinin bu türden yeni yorumlarını modern dinsel gereksinimlerle açık bir şekilde uzlaştırmaya çalışan başarılı bazı ünlü bilim insanları da gerçekten var.

Yukarıdaki tartışmalarda daha önce de bahsettiğimiz bir noktayı tekrarladık. Bunu, daha önce sadece işaret edip geçtiğimiz bir şeyi, yani teorinin ölçütü olarak pratiğe dair doğrudan, mutlak ve eleştirel olmayan açıklamanın sorunlardan muaf olmadığını, somut bir şekilde göstermek için yaptık. Şüphesiz bu ölçüt emeğin kendisine ve bir ölçüde de bilimsel deneye ne denli uygulanabilir olursa olsun, pratiğin ölçütü olarak işlevinin temelde doğru niteliği tehlikeye düşürülmek istenmiyorsa, daha karmaşık durumlarda, bilinçli ontolojik eleştirinin araya girmesi gerekir. Örneğin hem gündelik yaşamın hem de bilim ve felsefenin ‘*intentio recta*’sı söz konusu olduğunda, toplumsal gelişim ‘*intentio recta*’yı saptırıp, varlığın gerçekliğinin kavranışını engelleyen koşullar ve yönelimler yaratabilir. Böylece zorunlu hale gelen

* Elyazmasında şu eklenmiş: ‘tamamen’.

ontolojik eleştiri, o nedenle, çağın toplumsal bütünlüğüne dayanan ve yönelen amansız somut bir eleştiri olmalıdır. Bilimin her durumda gündelik düşünceyi ve felsefeyi doğru şekilde düzeltebileceğini ya da tam tersi şekilde gündelik düşüncenin bilim ve felsefe için Moliere'in aşçısı rolünü oynayabileceğini düşünmek son derece yanlış olacaktır. Toplumun eşitsiz gelişiminin zihinsel sonuçları öyle güçlü ve çeşitlidir ki, bu sorunlar kompleksine bu türden bir şemayla yaklaşmak yalnızca varlıktan daha öte ayrılmaya götürür. Dolayısıyla, ontolojik eleştiri toplumun ayrılmış –sınıf tarafından somut şekilde ayrıştırılmış–bütünlüğüne ve böylece ortaya çıkan davranış tipleri arasındaki karşılıklı ilişkilere yönelmek zorundadır. Her türden zihinsel gelişim ve tüm toplumsal pratik için belirleyici önemde olan pratiğin işlevi ancak bu şekilde teorinin ölçütü olarak doğru bir şekilde uygulanabilir.

Bu noktaya dek, yeni kategorilerin ya da yeni bir işlev (koyutlanmış nedensellik) taşıyan kategorilerin yeni komplekslerinin ortaya çıkışını ağırlıklı olarak nesnel emek süreci açısından ele aldık. Bununla birlikte, insanın biyolojik varlık alanından toplumsal varlık alanına yaptığı sıçramanın ortaya çıkardığı ontolojik dönüşümleri aynı şekilde bizzat öznenin kendisinin davranış biçiminde de incelemek gerekir. Bu bağlamda bir kez daha teleolojinin ve koyutlanmış nedenselliğin birlikte-varoluşundan yola çıkmalıyız, zira özনে ortaya çıkan yenilik kategorilerin bu gruplaşmasının zorunlu bir sonucudur. Öznenin belirleyici ediminin öznenin teleolojik koyutlaması ve bu koyutlamanın gerçekleştirilmesi olduğu gerçeğinden yola çıkarsak, bu edimlerdeki kategorik olarak belirleyici uğrağın 'olması gereken' tarafından belirlenen bir pratiğin ortaya çıkışını içerdiği hemen açık hale gelir. Bir gerçekleşme olması amaçlanan her eylemin dolaysız olarak belirleyici uğrağı, doğrudan 'olması gereken' olmalıdır, çünkü gerçekleşmedeki her adım hedefe ulaşmayı nasıl ve ne kadar sağladığı tarafından belirlenir. Belirlenimin doğrultusu böylece tersine döner. Biyolojinin normal nedensel belirliliği, hayvanlarda olduğu gibi insanda da, geçmişin geleceği kaçınılmaz şekilde belirlediği nedensel bir süreç içerir. Canlı varlığın değişen çevreye uyum sağlaması aynı nedensel zorunlulukla gerçekleşir, çünkü geçmişinin organizmada ürettiği özellikler bu tür bir değişime, onu sürdürmek veya yok etmek üzere tepki

verir. Bir hedefin koyulması daha önce gördüğümüz gibi bu ilişkiyi tersine çevirir. Hedef gerçekleşmeden önce (bilinçte) vardır ve bu gerçekleşmeyi ortaya çıkaran süreçte her bir adıma ve her bir uğrağa koyulan hedef (gelecek) hükmeder. Bu bakış açısından koyutlanmış nedenselliğin anlamı, nedensel öğelerin, zincirlerin, vb. başlangıçta karar verilmiş olan hedefi gerçekleştirme amacıyla seçilmesi, harekete geçirilmesi, denetim altına alınmasıdır. Hegel'in deyişiyle emek sürecinde doğa yalnızca 'kendi başına iş gördüğü' zaman bile, bu gene de kendiliğinden nedensel bir süreç olmayıp, teleolojik yönelimli bir süreçtir ki, gelişimi tam olarak kendiliğinden süreçlerin (ateş ve su gibi doğal kuvvetlerin emeğin amaçları için kullanılması) ilerleyişine, somutlaşmasına ve ayrımlaşmasına dayanır. Öznenin bakış açısından, koyutlanmış gelecek tarafından belirlenen bu davranış tam da hedefin 'olması gereken' özelliği tarafından yönetilen bir davranıştır.

Burada yine sadece gelişmiş aşamalarda ortaya çıkabilen kategorileri bu orijinal forma yansıtmamaya dikkat etmeliyiz. Özellikle de Kant'ın felsefesinde olduğu üzere, bu ancak orijinal 'olması gereken'in fetişleştirilmiş bir çarpıtılışına götürür ki, daha gelişmiş formları kavramamız üzerinde bu çarpıtmanın olumsuz bir etkisi olacaktır. 'Olması gereken'in orijinal görünüşü söz konusu olduğunda sorunun özü epey yalındır. Nedensellik koyutlaması tam da doğru bir şekilde seçilip etki edildiği, vb. zaman koyulan hedefi gerçekleştirebilecek konumda olan nedensel zincirlerin ve ilişkilerin tanınmasına dayanır, emek sürecinin kendisi ise hedefin gerçekleştirilmesi için somut nedensel ilişkilere yapılan bir tür müdahaleden başka bir şey değildir. Bunun nasıl zorunlu bir şekilde kesintisiz bir alternatifler zincirini meydana getirdiğini ve bu bağlamda bunlardan her biri konusundaki doğru kararın gelecek tarafından, gerçekleştirilecek hedef tarafından belirlendiğini daha önce görmüştük. Nedenselliğin bu doğru bilgisi ve doğru koyutlanışı ancak hedef tarafından belirleniyor olarak kavranabilir; bir taşı kesmedeki son derece amaçlı olan gözlem ve uygulama, örneğin, onu bilemedeki tüm emeği boşa düşürebilir. Gerçekliğin doğru yansıması şüphesiz doğru bir şekilde iş gören 'olması gereken'in aşılabilir önkoşuludur; doğru yansıma ancak sadece arzulanan şeyin gerçekleşmesine gerçekten faydalı olduğunda etkin olabilir. Burada

söz konusu olan yalnızca gerçekliğin genel olarak doğru yansıması ya da ona verilen uygun tepki değildir; emek sürecinde alternatifler arasındaki her bir kararın doğruluğu ve yanlışlığı sadece hedef ve hedefin gerçekleşmesiyle değerlendirilebilir. Burada yine ‘olması gereken’ ile gerçekliğin yansıması (teleoloji ve koyutlanmış nedensellik) arasındaki kalıcı bir ilişkiden bahsediyoruz ve bu bağlamda belirleyici uğrak işlevini buyruğa (*Sollen*) atfediyoruz. Daha önceki formların kendi başına gelişimi, toplumsal varlığın eriştiği yerli karakteri (*Autochthonwerden*), ifadesini tam da bu varlık türünün yeni ve daha yüksek düzeyde gelişmiş karakterinin kendisine temel olanlar karşısında ifade kazandığı kategorilerin bu üstünlüğünde bulur.

Bir varlık düzeyinden daha gelişmiş bir varlık düzeyine yapılan bu türden sıçramaların çok uzun bir zaman zarfı gerektirdiğine ve bir varlık tarzının gelişiminin kendi spesifik kategorilerinin aşama aşama –çelişkili ve eşitsiz– hakimiyet kazanmasına dayandığına daha önce defalarca işaret etmiştik. Bu spesifikleşme sürecini bu kategorilerin her birinin ontolojik tarihinde gösterip kanıtlayabiliriz. İdealist düşüncenin en yalın ve en aydınlatıcı ontolojik ilişkileri bile kavrayamamasının nihai metodolojik temeli, bu düşüncenin bu kategorilerin en gelişmiş, en tinselleşmiş ve ince görünüş formlarını epistemoloji veya mantık terimlerinde incelemekle yetinmesinde yatar ve böyle yaparak da onların ontolojik yönelim sağlayan gerçek oluşumuyla ilgili problemler kompleksi bir kenara atmakla kalmaz, aynı zamanda tamamen yok sayar. Toplumsal pratiğin sadece toplum ve doğa arasındaki metabolizmadan oldukça uzak olan formları hesaba katılır ve bunlar ele alınırken de onları orijinal formlarına bağlayan genellikle girift dolayimler tanınmamakla kalmaz, aynı zamanda orijinal formlar ile gelişmiş formlar arasında karşıtlıklar da kurulur. Bu şekilde, toplumsal varlığın spesifikliği bu sorunlara dair idealist irdelemelerin ezici çoğunluğunda neredeyse tamamen ortadan kaybolur. Böylece yapay ve kökensiz bir (değerin) ‘olması gereken’ alanı kurulur ve ontolojik bakış açısından her ikisi de eşit derecede toplumsal olmasına rağmen insanın güya saf olan doğal varlığıyla karşıtlık içine sokulur. Bu problemler kompleksi, kaba materyalizmin toplumsal varlıkta ‘olması gereken’in rolünü yok sayıp bütün bu alanı saf doğal zorunluluk

modeliyle kavramaya çalışmasıyla daha da karışık hale gelir. Bunun sonucu olarak, –içerik ve metodoloji bakımından birbirlerine karşıt olsalar da gerçekte bir bütünü oluşturan– her iki uçta da fenomenlerin fetişleştirilmesini görürüz.

‘Olması gereken’in fetişleştirilmesi en açık şekilde Kant’ta görülebilir. Kantçı felsefe insan pratiğini sadece en yüksek ahlak formlarıyla bağlantısında inceler. (Kant’ın ahlak ve etik arasında yaptığı hatalı ayırımın, ‘yukarıdan’ tartışmaları ne kadar bulandırdığını ve nasıl onları kalıplaştırdığını şüphesiz ancak kendi *Etik* çalışmamızda ele alabileceğiz.) Burada incelenecek olan şey, herhangi türden bir toplumsal oluşumun eksikliği söz konusu olduğu ölçüde, Kant’ın ‘aşağıdan’ görüşlerinin sınırlarıdır. Tutarlı bütün idealist felsefelerde olduğu gibi, Kant da tözleştirici (*hypostasierende*) bir akıl fetişi kurmaktadır. Bu türden dünya görüşlerinde, zorunluluk, epistemolojik düzeyde bile, onu somutlaştırabilecek tek şey olan ‘eğer ... o halde’ niteliğini kaybeder; basitçe mutlak bir şey olarak görünür. Aklın bu mutlaklaştırılmasının en uç formu doğal olarak ahlakta sergilenir. ‘Olması gereken’ böylece hem öznel hem nesnel açıdan insanların karşısına çıkan somut alternatiflerden kopartılmış olur. Daha ziyade bunlar, ahlaksal aklın bu mutlaklaştırılması ışığında, bir tür mutlak buyruğun uygun ya da uygunsuz cisimleşmeleri olarak ortaya çıkar ve o nedenle, bu buyruk da bizzat insanın kendisi karşısında aşkın kalmaya devam eder. Kant’ın deyişiyle, “pratik bir felsefede, olup bitenlerin sebeplerini değil, hiç gerçekleşme bile neyin olması gerektiğinin yasalarını bulmamız gerekir. . .”⁵ İnsanda bu ‘olması gereken’ ilişkilerini ortaya çıkaran buyruk (*imperative*) böylece aşkınsal açıdan mutlak (gizli-teolojik) bir ilke haline gelir. Özelliği “eylemin nesnel zorunluluğunu ifade eden bir buyrukta kendini gösteren bir kural” sunmasında yatmaktadır ve dahası “iradesini belirleyen tek zeminin akıl olmadığı” bir varlıkla (yani insanla) ilişkilidir. Bu şekilde, gerçekte Kant’ın tözleştirdiği akıldan başka şeyler tarafından da belirlenen insan varoluşunun gerçek ontolojik özelliği, buyruğun genel geçerliliği açısından

⁵ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Phil. Bibl., Leipzig, 1906, s. 51 I; KW 6, s. 58. [T: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 44.]

kozmik olarak (teolojik olarak) ortaya çıkan özel bir durumdan ibaret gibi görünür. Kant bu buyruğun nesnelliğini ve geçerliliğini, gerçekte bizim tek bildiğimiz şey olan insanların toplumsal pratiği yerine tüm ‘rasyonel varlıklar’ açısından tanımlama konusunda oldukça özen gösterir. Davranışı belirlemek üzere burada ortaya çıkan –buyruğun mutlak geçerliliğine karşıt olarak– öznel maksimlerin de bir tür ‘olması gereken’ olarak iş görebileceğini açık bir şekilde yadsımaz, ancak bunlar ‘yasalar’ olmayıp sadece ‘pratik reçeteler’dir, şu nedenle ki, “onlar, iradeye ilineksel bir şekilde bağlı olan patolojik koşullardan bağımsız olması gereken pratik zorunluluktan yoksundur.”⁶ Bu nedenle, onun görüşüne göre insanın bütün somut özellikleri, çabaları, vb. ‘patolojik’ tir, çünkü bu fetişleştirilmiş soyut iradeyle ancak ilineksel bir şekilde çakışırlar. Burası Kant’ın ahlak öğretisinin ayrıntılı bir eleştirisine girişmenin yeri değil. Bizi burada ilgilendiren tek şey, toplumsal varlığın ontolojisi ve şu an içinse bu alandaki ‘olması gereken’in ontolojik karakteri. Yaptığımız sayılı değini bu yüzden yeterli sayılmalıdır, zira mevcut amaçlarımız için Kant’ın temel konumunu yeterince aydınlatmaktadır. Değiniilmesi gereken ve benzer şekilde bu ahlakın gizli-teolojik karakterini ortaya çıkaran diğer bir nokta, Kant’ın, bütün insansal ve toplumsal belirlenimleri soyutladığı yöntemine rağmen, en alelade ahlaksal alternatifler için yine de mutlak ve bağlayıcı bir cevap verebileceğinden emin olmasıydı. Burada, banka hesabının neden zimmete geçirilmemesi gerektiği konusundaki onun oldukça iyi bilinen kararını hatırlayabiliriz, ki Hegel bunu Jena döneminde keskin ve doğru bir şekilde eleştirmiştir. *Genç Hegel*⁷ üzerine olan kitabımda bu eleştiriye ayrıntılı bir şekilde ele almış olduğum için bu gönderme burada yeterli olacaktır.

Kant’ın ‘olması gereken’ kavrayışına oldukça kararlı bir şekilde meydan okuyanın tam da Hegel olması rastlantı değildir. Onun kendi görüşünün de bir ölçüde tartışmalı olduğu doğrudur. İki farklı eğilim onun düşüncesinde doğrudan doğruya karşı karşıya gelmektedir. Bir yanda Kant’ın ‘olması gereken’ kavramını aşkınsal bir şekilde aşırı şe-

⁶ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Phil. Bibl., Leipzig 1906, ss. 24 vd.; KW 6, s. 126. [*Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say, 2001, s. 43.]

⁷ GLW, Cilt 8, 3. Basım, Neuwied-Berlin 1967, ss. 369 vd.

kilde genişletmesinin haklı bir reddi söz konusudur. Ancak bu sıklıkla salt soyut ve tek-yanlı bir karşıtlığa yol açmaktadır. *Hukuk Felsefesi*'nde durum böyledir; Hegel burada Kant'ın etik yaşamdaki formel ahlaksal duygusunun içsel bakımdan sorunlu ve muğlak olan karakteriyle doğrudan yüzleşmeye çalışır. Burada Hegel 'olması gereken'i özel olarak ahlakın bir görünüş formu olarak, "olmasının veya talebin" duruş noktası olarak, "olan hiçbir şeye asla ulaşamayacak" bir etkinlik olarak ele alır. Buna ancak etik yaşamda, insan varoluşunun tamamlanmış toplumsallığında ulaşılmaktadır ve bu yüzden Kantçı 'olması gereken' kavramı orada anlamını ve geçerliliğini kaybeder.⁸ Hegel'in buradaki konumunun yanlışlığı onun tartışma şekliyle bağlantılıdır. Kant'ın ahlaki öğretisinin dar ve sınırlı karakterini eleştirse de, bu sınırlamayı kendisi de aşamamıştır. Kant'ın saf ahlakının içsel olarak şüphe götürür karakterine dikkat çekerken haklıdır, ancak etik yaşamı gerçekleştirmiş toplumsallık olarak onun karşısına yerleştirmesi yanlıştır, çünkü bu etik yaşam ahlakta pratiğin 'olması gereken' karakterini ortadan kaldırmaktadır.

Hegel *Tin Felsefesi*'nde, Kant'a karşı yürüttüğü polemikten bağımsız olarak, bu sorunlar kompleksini ele alırken, her ne kadar burada bile gene kimi idealist önyargılarla yüklü olsa da, hakiki bir ontolojik konuma daha fazla yaklaşır. Öznel tin üzerine olan bölümde, onun gelişime aşamalarından biri olarak pratik duyguyu incelerken 'olması gereken'e dair şu tanımı verir:

Pratik duygunun 'olması gereken'i, varolan bir olgu tarzını denetim altına alma konusunda özünde özerk olduğu iddiasıdır ve bu iddiaya uyum sağlamanın dışında onun hiçbir değeri olmadığı varsayılır.

Burada Hegel 'olması gereken'i tamamen doğru bir şekilde insan varoluşunun temel ve kökensel bir kategorisi olarak tanımaktadır. Emegin teleolojik karakteri konusundaki temelde doğru olan kavrayışı göz önüne alındığında, şaşırtıcı bir şekilde 'olması gereken'in emekle olan ilişkisine değinmez. Bunu, o nedenle, 'olması gereken'in hoş ve nahoş olanla ilişkisi konusundaki gerçekten idealistçe olan

⁸ Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 108 ve Ek; HW, cilt 7, ss. 206 vd. [T: *Tiize Felsefesi: Anahatlarda Tiize Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2013, ss. 138-139]

aleyhte değerlendirmeler takip eder, ki bunları ‘öznel ve önemsiz’ duygular olarak bir kenara atmaktan da geri durmaz. Ancak bu onun ‘olması gereken’in insan varoluşunun geneli için kesin bir önemi olduğu konusundaki şüphelerine de engel olmaz. O nedenle şöyle der: “Kötü, olanla olması gereken arasındaki uyumsuzluktan başka bir şey değildir.” Şunu da ekler: “‘Olması gereken’ muğlak bir terimdir –ve sıradan amaçların ‘olması gereken’ formu altına gelebileceği dikkate alındığında sonsuz derecede muğlak hale gelir.”⁹ Hegel’in ‘olması gereken’ kavramının geçerliliğini açık bir şekilde insan varoluşuyla (toplumsal varlık) sınırlandırması ve doğada herhangi türden bir ‘olması gereken’in varoluşuna karşı çıkmasıyla, bu kavram daha öte değer kazanır. Bu açıklamalar ne kadar çelişkili olsa da, zamanının ve hatta sonrasının öznel idealizmine göre ileriye yönelik muazzam bir adımı gösterir. İleride Hegel’in bazen nasıl daha kapsamlı bir bakış açısından bu sorunları irdelediğini göreceğiz.

Emeğin teleolojik doğasında ‘olması gereken’in şüphe götürmez oluşumu olduğuna inandığımız şeyi doğru bir şekilde kavrayabilmemiz için, bir kez daha tüm toplumsal pratiğin modeli olarak emek hakkındaki açıklamalarımızı anımsamalıyız; yani modelle onun sonrakı ve çok gelişmiş çeşitleri arasında bir özdeşlik ve özdeşsizlik ilişkisi söz konusudur. Emekte ‘olması gereken’in ontolojik doğası şüphesiz emek veren özneye yöneliktir ve sadece onun emek sürecindeki davranışını değil emek sürecinin öznesi olarak kendisine karşı davranışını da belirlemektedir. Yine de bu süreç, daha önce açık bir şekilde vurguladığımız gibi, insan ve doğa arasındaki bir süreç, insan ve doğa arasındaki metabolizmanın ontolojik temelidir. Hedef, nesne ve araçların bu özelliği aynı zamanda öznenin davranışının doğasını da belirler; ve dahası, öznenin bakış açısından sadece en kapsamlı nesnellik temelinde gerçekleştirilmiş bir emek başarılı olabilir ve dolayısıyla bu süreçte öznellik üretime hizmet eden bir rol oynamalıdır. Öznenin özelliklerinin (gözlem yeteneği, beceri, gayret, dayanıklılık, vb.) emek sürecinin seyrini belli bir noktaya kadar hem kapsam hem de yoğunluk bakımından etkilemesi doğaldır. Ancak bunun için harekete geçirilmesi gereken bütün insan

⁹ Hegel, *Enzyklopädie*, §472; HW, cilt 10, ss. 292 vd.

becerileri her daim esasen dışarıya, doğal nesnenin emek yoluyla pratik olarak denetimine ve maddi dönüşümüne yöneltilmiş olmalıdır. ‘Olması gereken,’ öznenin içsel yaşamının belirli yönlerine de uygulanabildiği müddetçe, ki bu kaçınılmazdır, onun iddiaları öyle bir şekilde ortaya konur ki, içsel dönüşümler doğayla olan metabolizmanın daha iyi bir denetimi için bir araç sağlar. İlk emekte ‘olması gereken’in etkisi olarak ortaya çıkan insanın öz-denetimini, insanın içgörüsünün kendiliğinden biyolojik eğilimler, alışkanlıklar, vb. üzerindeki artan egemenliğini yönlendirip yöneten, bu sürecin nesnelligidir; ancak bu süreç esasen emeğin nesnesi, araçları, vb. doğal varoluşu üzerine kurulur. ‘Olması gereken’in eğer emekte özneyi etkileyen ve değiştiren yönünü doğru bir şekilde anlamak istiyorsak, o zaman düzenleyici ilke olarak bu nesnellikten yola çıkmalıyız. Sonuçta, işçinin edimsel davranışı birincil biçiminde emek için belirleyicidir ve bu sırada öznenin başına gelenler zorunlu bir biçimde bir etki yaratmak zorunda değildir. Daha önce, ‘olması gereken’in emekte daha gelişmiş pratik formları için sonradan belirleyici hale gelecek nitelikler ortaya çıkarıp, onları desteklediğini görmüştük; burada duygular üzerindeki denetimi hatırlamak yeterli olacaktır. Öznede gerçekleşen bu dönüşümler ise öznenin kişi olarak bütünlüğüyle en azından doğrudan ilişkili değildir; bunlar, öznenin hayatının geri kalanına etki etmeksizin emekte kusursuz bir şekilde iş görebilir. Bu konuda muhakkak azımsanamayacak olanaklar barındırırsalar da bunlar eninde sonunda sadece olanaklardır.

Teleolojik hedef, daha önce gördüğümüz gibi, diğer insanları kendi teleolojik koyutlamalarını gerçekleştirme konusunda etkilemeyi hedeflediğinde, koyutlayanın öznelliği niteliksel olarak farklı bir role bürünür ve insansal toplumsal ilişkilerinin gelişiminin bir sonucu olarak da öznenin öz-dönüşümü nihayetinde ‘olması gereken’ niteliğine sahip teleolojik koyutlamaların doğrudan bir nesnesi haline gelir. Bu koyutlamalar emek sürecinde keşfetmiş olduğumuz ‘olması gereken’ formlarından şüphesiz sadece daha karmaşık olan karakterleri bakımından değil, niteliksel bakımdan da ayrılırlar. Bunların ayrıntılı analizi sonraki bölümlere, özellikle de *Etik* bölümüne ait olacaktır.

Gelgelelim, bu yadsınamaz niteliksel farklılıklar şu temeldeki ortak durumu karartmamalıdır: Bunların tümü de ‘olması gereken’ ilişkilidir; şimdiki belirleyenin kendiliğinden nedenselliği itibarıyla geçmiş olmadığı, tersine teleolojik açıdan koyutlanmış gelecekteki görevin pratiğin belirleyici ilkesi olduğu edimlerdir.

Eski materyalizm gelişmiş ve karmaşık fenomenleri daha düşük fenomenlerin ürünleri olarak doğrudan türetmeye çabalayarak (örneğin, Moleschott’un kötü ünlü biçimde düşünceyi tamamen doğal bir sonuç olarak beyinin kimyasından türetmesi) ‘aşağıdan’ yaklaşımın entelektüel itibarını düşürmüştür. Marx tarafından kurulan yeni materyalizm ise şüphe yok ki insan varoluşunun doğal temelini aşamaz olarak kabul eder; ancak yeni materyalizm için bu, doğa ile toplum arasındaki ontolojik ayrım sürecinden doğan kategorilerin spesifik toplumsal karakterini sunmak, onları toplumsal karakterleri bakımından sunmak açısından bir diğer motiftir sadece. İşte, emekte ‘olması gereken’ problemi ile ilgili olarak, doğayla toplum arasındaki metabolizmanın gerçekleşmesi olarak emeğin gördüğü işlevin bu denli olmasının nedeni budur. ‘Olması gereken’in hem genel olarak, gereksinimin insansal ve toplumsal türde karşılanmasından doğmasının hem de gerçek ilişkilerin form ve ifadesi olarak bu ‘olması gereken’ tarafından varlığa getirilip belirlenen spesifikliğinin, özel niteliğinin ve varlık-belirlenimsel sınırlamalarının temelini bu ilişki oluşturur. Bununla birlikte, özdeşlik ve özdeşsizliğin bu örtüşmesine dair bilgi bu konunun tamamen anlaşılması için yeterli değildir. ‘Olması gereken’in daha gelişmiş formlarını, örneğin mantık yoluyla, emek sürecindeki ‘olması gereken’den türetmeye kalkmak, idealist felsefe-deki bunların karşıtlıkları konusundaki düalizm kadar yanlış olacaktır. Daha önce gördüğümüz gibi, emek sürecindeki ‘olması gereken’ hem nesnel hem de öznel açıdan çok çeşitli olanaklar içermektedir. Bunların hangilerinin toplumsal gerçeklikler haline geldiği ve bunu nasıl gerçekleştirdikleri, o zamanın toplumunun somut gelişimine bağlıdır ve yine bildiğimiz gibi, bu gelişimin somut belirlenimleri ancak süreç tamamlandıktan sonra anlaşılabilir.

Değer problemi, toplumsal varlığın bir kategorisi olarak ‘olması gereken’ problemine ayrılamaz şekilde bağlıdır. Zira ‘olması gereken,’ nasıl ki hedeflenen amaç insan açısından değerli olduğu için emek sürecindeki bu spesifik açıdan belirleyici rolü ancak bir öznel pratik faktörü olarak oynayabiliyorsa, değer de gerçekleşmesinin ‘olması gereken’ini işçiye pratiğinin rehber ilkesi olarak koyutlayacak bir konumda değilse eğer, bu tür bir süreç içinde gerçekleşemez. İlk bakışta neredeyse bir özdeşlik gibi iş gören bu yakın bağıntıya rağmen, değer yine de ayrı bir irdelemeyi gerektirmektedir. İki kategori de ortak bir kompleksin uğrakları olduğu için, birbirlerine ayrılmaz bir şekilde bağlıdırlar. Ancak değer her şeyden önce hedefin koyutlanmasına etki edip, gerçekleşmiş ürünü yargılamaya yarayan bir ilke olduğu ve ‘olması gereken’ de daha çok sürecin kendisinin düzenleyici ilkesini sağladığı için, toplumsal varlığın kategorileri olarak bu ikisini ayırt etmek gerekir; bu onların bağlaşıklığını ortadan kaldırmaz, tam tersine daha da somutlaştırır. Emegün söz konusu son ürününün değerli ya da değersiz olduğunu niteleyen değer olduğu olgusundan yola çıkarsak, hemen akla bu niteliğin nesnel mi yoksa, öznel mi olduğu sorusu gelir. Değer, değerlendirme ediminde basitçe özne tarafından –doğru veya yanlış olarak– tanınan nesnel bir özellik midir, yoksa değer tam da böyle bir değerlendirme ediminin sonucu olarak mı ortaya çıkar?

Değerin bir nesnenin verili özelliklerinden doğal bir şekilde doğrudan çıkartılamayacağı şüphesiz doğrudur. Bu da değerın tüm daha yüksek formlarına hemen ışık tutmaktadır. Bu bağlamda, estetik ve etik gibi ‘tinselleşmiş’ değerleri düşünmemize gerek yok; daha önce gösterdiğimiz gibi, insanın iktisadi ilişkisinin daha başında Marx değişim-değerinin doğal-olmayan karakterini saptar: “Bu zamana dek hiçbir kimyager ne bir incide ne de bir elmasta değişim-değerini keşfetmiş değildir.”¹⁰ Bu noktada doğal olarak henüz değerın daha temel bir görünüş formunu, kullanım-değerini ele alıyoruz ve yine burada değerın doğal varoluşla sabit bir bağı söz konusudur: Bir şey insan yaşamı için yararlı olduğunda kullanım-değeri haline gelir. Burada salt doğal bir varlıktan toplumsal varlığa geçiş söz konusu olduğundan, Marx’ın gösterdiği gibi, emegün ürünü olmaksızın bir kullanım-de-

¹⁰ *Kapital*, I, ss. 49 vd.; MEW 23, s. 98.. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 92.]

ğerin varolduğu uç durumlar da mümkündür. Marx şöyle söyler: “İnsana yararlı olması emek yoluyla dolayımlanmış değilse durum budur. Hava, bakir toprak, doğal otlaklar, ekilmemiş ormanlar, vb. bu kategorinin altına düşerler.”¹¹ Eğer havayı bir kenara bırakırsak, ki gerçekten de bir uç durumdur, diğer bütün nesneler sonraki yararlı emeğin temelleri olarak, emek ürünlerinin yaratılmasının olanakları olarak değer taşırlar. (Daha önce, doğal ürünlerin toplanmasının emeğin başlangıç formlarından biri olduğuna dikkat çekmiştik; toplamının spesifik niteliklerinin titiz bir incelemesi, emeğin öznel ve nesnel bütün kategorilerinin embriyo aşamasında toplamada görülebileceğini gösterir.) Dolayısıyla, böyle genel bir incelemede kullanım-değerlerini, malları (*die Güter*) emeğin somut ürünleri olarak görmek hakikatten sapmak anlamına gelmez. Bunun, kullanım-değerinin nesnelliğin nesnel bir toplumsal formunu oluşturuyor olması gibi bir sonucu bulunur. Toplumsal karakteri temelini emekte bulur. Kullanım-değerlerinin büyük çoğunluğu doğal nesnelerin, koşulların, etkinliklerin, vb. emek tarafından dönüştürülmesiyle varlığa getirilir ve bu süreç emeğin artan gelişimi ve toplumsal karakteriyle, doğal sınırın geri çekilişiyle birlikte hem kapsam hem de derinlik bakımından ilerler. (Otellerin, sanatoryumların, vb. gelişimiyle, günümüzde havanın bile değişim-değeri olabilir.)

Kullanım-değerleri ya da mallar, o nedenle, iktisadın diğer kategorilerinden ayırt edilebilecek toplumsal bir nesnellik formunu temsil etmektedir; yalnızca şu bakımdan ki, toplumun doğayla olan metabolizmasının nesnelleşmesi olduğundan, bütün toplumsal formasyonların ve ekonomik sistemlerin bir karakteristiğidir ve bu yüzden –bu genel düzeyde– herhangi türden bir tarihsel dönüşüme tabi değildir. Şüphesiz onun doğal görünüş formları aynı formasyon içinde bile devamlı değişmektedir. İkinci olarak, kullanım-değeri bu bağlamda nesnel bir şeydir. Toplumsal yaşam geliştikçe gereksinimlerin karşılanmasına sadece dolaylı yoldan hizmet eden kullanım-değerleri sayısının emek tarafından sürekli arttırılmasından tamamen ayrı olarak –örneğin bir kapitalist bir makine aldığı anda, onun sömürmek istediği şeyin bu makinenin kullanım-değeri olduğunu unutmamalıyız–, bir nesneyi kul-

¹¹ *A.g.e.*, s. 7; *a.g.e.*, s. 55. [*T: Kapital: I. Cilt*, s. 54.].

lanım-değerine dönüştüren yararlılığı emeğin en eski dönemlerinde bile kesin biçimde tespit etmek mümkündür. Teleolojik bir karaktere sahip olması, belli somut bir amaç için yararlı olması bu yararlılığı ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla, kullanım-değeri öznel yargı edimlerinin sadece bir sonucu olarak ortaya çıkmaz, tersine bu edimler basitçe kullanım-değerinin nesnel yararlılığını bilinçli hale getirir ve onların doğruluğu veya yanlışlığı kullanım-değerlerinin nesnel özellikleri tarafından belirlenir, tersi değil.

Şeylerin bir özelliği olarak yararlılık ilk bakışta paradoksal görünebilir. Doğa böyle bir kategoriye bilmez, sadece süregelen değişimin nedensel olarak koşullanmış sürecini bilir. Bu tür saçma belirlenimler, örneğin tavşanın tilki için besin olarak yararlı olduğu şeklinde, ancak teodiselerde ortaya çıkabilir. Çünkü yararlılık bir nesnenin varlık tarzını ancak teleolojik bir koyutlamaya gönderme yaparak belirleyebilir; yararlı veya yararsız bir varoluş olarak onun doğası ancak bu ilişki içinde söz konusudur. Felsefede, bu nedenle, sorun gerçekliğe uygun biçimde ortaya konmadan önce, sadece emeğin ontolojik rolünü değil, aynı zamanda onun yeni ve özerk bir form olarak toplumsal varlığın yapısındaki işlevini de kavramak zorunluydu. O halde, metodolojik bir bakış açısından, bir bütün olarak gerçekliğin sözde teleolojik karakterinden yola çıkarak dünyayı resmetmeye çalışmış olanların doğa ve toplumdaki nesnelerin özelliklerini dünyanın aşkın yaratıcısının onları yaratmasına atfetmelerini ve nesnelliği bunda aramalarını anlamak kolaydır. Aziz Augustinus'un dediği gibi: "Bir varlıkları var, çünkü Senden kaynaklanıyorlar; ama aynı zamanda bir varlıkları da yok, çünkü onlar Senin gibi değil. Zira gerçekten bir varlığa sahip olan sadece değişmeden kalandır." Dolayısıyla şeyin değerini Tanrı tarafından yaratılmış olması ifade eder, yok olması ise onun var-olmayan yönlerine işaret eder. Bu anlamda "Senin yaptığın tüm şeyler iyidir"; "iyiliklerini yitirdiklerinde ise varlıklarını da kaybederler."¹² Şüphesiz bu, şeylerin ve böylece de değerlerin nesnelliğinin kozmik ve teolojik temeline dair özel bir durumdan ibarettir. Burada, bu türden konumların değişik türlerine ayrıntılı olarak girmeyeceğiz, ama burada da

¹² *Die Bekenntnisse des heiligen Augustin*, Kitap VII, Bölümler 11-12, München, o. J., ss. 215 vd. [T: Augustinus, *Hıraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabcacı, 2010, ss. 210-211.]

nesnellik, tanrısal yaratılıştaki emeğin aşkınsal tözleştirilmesinden olsa bile yine emekten türetilmektedir. Bunun sonucu olarak, en karmaşık ve tinselleşmiş değerler idealist dünya görüşlerinde olduğundan daha belirgin biçimde maddi ve dünyevi değerlerle az ya da çok bir karşıt-lık içine girmektedir ve ikincilerin birincilere tabi kılınıp kılınmadığı, hatta asketik tutumda olduğu gibi inkâr edilip edilmediği bunların nasıl koyutlandığına dayanır. *Etik* çalışmamızda bu türden bütün değer yargılarının arkasında nasıl toplumsal varlığın gerçek çelişkilerinin yattığını göreceğiz; ancak burada bu problemler kompleksinin ayrıntılarına girmemiz mümkün değil.

Fakat her şeye rağmen burada, aşkınsal bir şekilde çarpıtılmış anlamda da olsa değer ve iyi problemlerine dair nesnelci bir yanıt söz konusudur. Bu aşkınsal ve teolojik temel nedeniyle, Rönesans'la birlikte ortaya çıkan din karşıtı dünya görüşünün nasıl öznel değerleme edimlerine vurgu yapmak zorunda kaldığını anlamak kolaydır. Hobbes şunu söyler:

Birisinin istediği ve arzuladığı nesne onun *iyi* dediğidir; nefretinin ve hoşnutsuzluğunun nesnesi *kötü*, küçümsemesinin nesnesi ise *rezil* ve *değersiz* olandır. Çünkü bu iyi, kötü ve rezil sözcükleri her daim onları kullanan kişiye bağlıdır: Yalın ve mutlak olarak böyle hiçbir şey yoktur; iyi ve kötü konusunda, bir insan kişisinden değil de nesnelerin bizzat kendi doğasından alınabilecek ortak bir kural da söz konusu değildir. . .¹³

Spinoza da kendisini benzer şekilde ifade etmiştir:

İyi ve *kötü* terimlerine gelirsek, onlar şeylerin kendilerinde bulunan pozitif bir niteliğe işaret etmezler . . . Dolayısıyla, bir ve aynı şey aynı anda iyi, kötü ve ilgisiz olabilir.¹⁴

Değer düşüncesindeki teleolojik aşkınlığa karşı bu önemli muhalif hareketler felsefi zirveye Aydınlanma'yla ulaşır ve onlara iktisadi bir temel kazandırma girişimlerini onsekizinci yüzyılın Fizyokratlarında ve İngiliz iktisatçılarında buluyoruz. En yüzeysel ve en cansız biçimiyle de olsa, bu temele en tutarlı halini Bentham vermiştir.¹⁵

¹³ Hobbes, *Leviathan*, Zürich-Leipzig, 1936, s. 95. [T: *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 48.]

¹⁴ Spinoza, *Etik*, Bölüm IV, Önsöz, Phil. Bibl., Leipzig, t.y., ss. 174 vd.

¹⁵ Bu konuda bkz. MEGA I, 5, ss. 386 vd.; MEW 3, ss. 393 vd. [T: *Alman İdeolojisi*, ss. 352 vd.]

Arınmış tinsel ya da dolaysızca maddi olan değerlerde değer in asıl değ erleniş ini bulmak üzere, toplumsal açıdan gerçek değ er sistemleri bu ikisinde de değ ersiz ve önemsiz olarak mahkûm edildiğ i için her iki ucu da ele almak ontolojik problemimiz açısından özellikle öğretici olacaktır. Aynı düzeyde reddedilen değ erlerin farklı içeriklere sahip olması bu durumu değ iş tirmez (Örneğ in Augustinus'un Maniciliğ i reddetmesi). Zira her iki durumda da sonuçta, toplumsal geliş im sürecinde geç irdiğ i niteliksel yapı değ iş ikliklerine bakılmaksızın, toplumsal varlığ in gerçek bir etkeni olarak değ erin nihayetinde birleş ik karakterinin yadsınması söz konusudur. Yalnızca diyalektik yöntem bu iki uç arasındaki *tertium datur*'u sağlayabilir. Çünkü yeni bir varlık tarzının belirleyici kategorilerinin nasıl hâlihazırda bu varlık tarzının ontolojik oluş umunda içerildiğ ini açıklamak ancak bu sayede mümkündür; bu nedenledir ki, onun doğ uş u bir sıç rama anlamına gelir, bu kategoriler de baş langıç ta ancak *kendinde* (*an sich*) mevcuttur ve *kendinde*'den *kendi-iç in*'e (*für sich*) doğru geliş me daima uzun, eş itsiz ve çeliş kili bir tarihsel süreç olmak zorundadır. *Kendinde*'nin *kendi için*'e dönüşerek bu aş ılması olumsuzlama, muhafaza etme ve daha üst bir düzeye yükselme gibi son derece karmaş ık belirlenimler içerir ve formel mantığ ın bakış açısından bu belirlenimler birbirleriyle bağ dāş maz gibi görünebilir. Dolayısıyla, değ erin ilkel ve geliş miş formlarını karşılaşt ırırken bile bu aş ma ediminin karmaş ık karakterini aklımızda tutmalıyız. Aydınlanma en yüksek erdemleri bile salt yararlılıktan türetmeye kalkmakla yanlış yola sapmışt ır –bu iş in hakkını vermek için de bunu genellikle sofistike bir şekilde ve alıntı dökerek yapmışt ır. Bu tür bir doğ rudan yaklaşım imkânsızdır. Ama bu, diyalektik muhafaza etme ilkesinin hiçbir rol oynamadığ ı anlamına da gelmez. Hegel, daha önce gördüğ ümüz gibi, sık sık idealist önyargılara kapılmış olsa da, *Tinin Fenomenolojisi*'nde Aydınlanmanın temel değ er olarak yararlılık kavrayış ının nesnel olarak varolan çeliş kilerini kendi diyalektik çeliş ki öğ retisinin bilinç li temeli haline getirmeye çalış mışt ır. Hegel hiçbir zaman bu sağlam ontolojik eğ ilimden tamamen sapmamışt ır. Bu nedenle, örneğ in *Felsefe Tarihi*'nde Stoacıların yararlılığ ı ele alış biçiminden bahsederek, titiz bir eleşt iriyle idealizmin “yüce-gönüllü” bir şekilde bu kategoriye reddediş inin ne kadar yanlış

olduğunu göstermiştir, çünkü pratiğin daha yüksek değer-formlarında bile onu aşılmış bir uğrak olarak muhafaza etmek mümkündür ve etmek gerekir. Hegel bu noktada şunları söyler: “Ahlakın yararlılıkla ilgili şeylere bu denli soğuk bakması gerekmez, çünkü her iyi eylem aslında yararlıdır, yani edimselliğe sahiptir ve iyi bir şey ortaya koyar. Yararlı olmaksızın iyi olan bir eylem, eylem değildir ve edimselliği de yoktur. İyi de kendinde yararsız olan şey, onun bir gerçeksizlik olarak soyutlamasıdır. İnsanlar yararlılık bilincine ulaşabilirler ve ulaşmalılar da; zira iyiyi bilmenin yararlı olduğu doğrudur. Yararlılık, insanların kendi eylemleri konusunda bir bilince sahip olmalarından başka anlama gelmez.”¹⁶

Değerin ontolojik oluşumuyla bağlantılı olarak, bu nedenle, kullanım-değerlerinin (malların) üreticisi olarak emeğin gereksinimlerin doyumu açısından yararlı veya yararsız alternatifini bir yararlılık problemi olarak, toplumsal varlığın etkin bir ögesi olarak ortaya koymasından yola çıkmalıyız. Değerin nesnelliği sorusu ele alınırken, bunun doğru teleolojik koyutlamanın bir olumlanışını içerdiği hemen görülebilir. Ya da daha iyi bir şekilde ifade edecek olursak; teleolojik koyutlamanın doğruluğu –doğru gerçekleşme varsayıldığında– söz konusu değer belli bir bağlamda somut gerçekleşmesi anlamına gelir. Değer ilişkisinde bu somutluk özellikle vurgulanmalıdır. Çünkü idealist değer fetişleştirmesinin öğelerinden birisi değerlerin nesnelliğinin, akıl konusunda olduğu gibi, soyut bir şekilde aşırı genişletilmesidir. Bu nedenle, değer söz konusu olduğunda da onun toplumsal ontolojideki ‘eğer . . . o halde’ karakterine vurgu yapmalıyız; yani bir bıçak eğer iyi kesiyorsa değerlidir, vb. Üretilen nesnenin ancak gereksinimlerin doyumuna doğru ve en iyi şekilde hizmet edebildiği ölçüde değerli olduğu konusundaki genel ilke, bu ‘eğer . . . o halde’ yapısını soyut olarak mutlak bir alana kurmaktan kaçınarak, ilişkiyi yasalı bir düzenliliğin yönettiği bir soyutlama içinde kavramayı sağlar. Bu anlamda kullanım-değerini yeniden-üreten bir süreç olarak emekte ortaya çıkan değer tartışmasız bir şekilde nesneldir. Bunun nedeni, sadece ürünün teleolojik koyutlamaya göre ölçülebilmesi değildir, aynı zamanda

¹⁶ Hegel, *Geschichte der Philosophie*, II, Glockner basımı, XVIII, ss. 456 vd.; HW, cilt 19, ss. 280 vd.

bu teleolojik koyutlamanın kendisinin de gereksinimlerin doyumuyla olan ‘eğer . . . o halde’ ilişkisinde nesnel olarak mevcut ve işler halde olduğunun gösterilip incelenebilecek olmasıdır. O nedenle, bu noktada genelde değeri oluşturan tek tek koyutlamalar olarak değerlemelerle ilgili bir sorun söz konusu değildir. Tam aksine. Süreçte ortaya çıkan ve bu sürece toplumsal nesnellik veren değer, teleolojik koyutlamadaki ve onun gerçekleşmesindeki alternatifin değere uygun olup olmadığını, yani doğru ve değerli olup olmadığını belirleyen şeydir.

Şüphesiz burada da tüm durumu, daha önce ‘olması gereken’ konusunda olduğu gibi, daha karmaşık formlarda olduğundan daha yalın ve açık hale getirdik; bu karmaşık formlar, toplumun doğayla olan metabolizmasını her zaman bir temel olarak alsalar da, artık bu alana ait olmayıp, toplumsal hale gelmiş bir dünyada iş görürler. Bu sorunlar kompleksi de ancak ileride enikonu bir şekilde ele alınabilir. Yeni ortaya çıkan dolayımın ve gerçekleştirmelerin tarz ve yönelimini metodolojik olarak belirtmek için yalnızca bir örnek seçeceğiz. Marx’ın ‘metaların başkalaşımı’ dediği şeyin en basit formunu, yani onların alım ve satımını ele alalım. Değişim-değeri ve para temelinde herhangi bir meta alışverişinin mümkün olabilmesi için toplumsal bir işbölümü olmalıdır. Ancak Marx’ın deyimiyle “Toplumsal işbölümü onun (meta-sahibinin: G.L.) emeğinin doğasını tek-yanlı hale getirir, gereksinimleri ise o denli çok yönlüdür.” İşbölümünün bu temel ve çelişkili sonucu, birbirlerine maddi olarak bağlı olan alım ve satım edimlerini pratikte birbirlerinden koparıp ayırır ve böylece birbirleriyle sadece rastlantısal bir şekilde karşılaşır; Marx’ın dediği gibi, “kimse az önce satış yaptığı için doğrudan alım yapmak zorunda değildir.” Bu nedenle şunu görürüz: “Birbirlerinden bağımsız ve zıt süreçlerin içsel bir birlik oluşturduğunu söylemek, aynı zamanda onların içsel birliğinin dışsal bir antitez yoluyla hareket ettiği anlamına gelir.” Aynı yerde Marx şöyle belirtir: “Bu formlar, o nedenle, her ne kadar sadece bir olanak da olsa kriz olanağına işaret eder.” (Krizlerin gerçekliği ise “bütün bir koşullar dizisini gerektirir . . . ki bu koşullar metaların basit dolaşımı açısından henüz mevcut bile değildir.”¹⁷)

¹⁷ *Kapital*, I, s. 70, 77 ve 78; MEW 23, s. 120, 127 ve 128.. [T: *Kapital: I. Cilt*, s. 113, 119, 120.]

Gittikçe daha toplumsal hale gelen gerçek iktisadi sürecin basit emeğe, yani kullanım-değerlerinin doğrudan üretimine göre ne denli karmaşık olduğunu görmek için az sayıda ama önemli unsurdan bahsetmek yeterli olacaktır. Ancak bu, burada aynı nesnel karaktere sahip olmaktan kaynaklanan değerlerin hiçbir şekilde dışlamaz. En karmaşık ekonomi bile, her ikisi de alternatifler biçiminde olmak üzere, tekil teleolojik koyutlamaların ve onların gerçekleşmelerinin sonucudur. Şüphesiz, onların varlığa getirdiği nedensel zincirlerin tüm hareketi, dolaysız ve dolayimli etkileşimleri yoluyla, nihai belirlenimleri süreçte bir bütünlük yaratan toplumsal bir hareket doğurur. Bu da alternatifler arasında karar vererek koyutlama yapan bireysel iktisadi özneler tarafından artık doğrudan kavranamaz ve onlar kullanım-değerleri yaratan basit emekte söz konusu olan kesinlikle etraflarındaki dünyaya uygun karar veremezler. Çoğu durumda insan aslında kendi kararlarının sonuçlarını nadiren doğru bir şekilde takip edebilir. O halde onların değer koyutlamaları nasıl olup da iktisadi değeri yaratabilmektedir? Gelgelelim değer kendisi hâlâ nesnel olarak mevcuttur ve onun bizatihi nesnelliği –nesnel bakımdan tam bir kesinlikten ya da öznel bakımdan farkındalıktan uzak olsalar bile– değer tarafından yönlendirilen bireysel teleolojik koyutlamaları da belirlemektedir.

Marx üzerine olan bölümde giderek daha karmaşık hale gelen toplumsal işbölümünün nasıl değerleri ortaya çıkardığını kısmen göstermiştik ve bu noktaya ileride birkaç kez daha döneceğiz. Burada yalnızca, değişim-değeri tarafından dolayımlanan ve ortaya çıkarılan işbölümünün daha iyi öznel kullanım için zamanın denetimi ilkesini doğurduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Marx'ın şunları söylüyor:

Tüm ekonomi nihayetinde kendisini zaman ekonomisine indirger. Nasıl ki birey kendi etkinliği üzerindeki çeşitli talepleri karşılamak ya da doğru miktarda bilgi edinmek için zamanını bölüyorsa, aynı şekilde toplumun kendisi de tüm gereksinimleri için yeterli bir üretime ulaşmak için zamanını amaçlı bir biçimde bölüştürmek zorundadır. Dolayısıyla zaman ekonomisi, emek zamanının değişik üretim çeşitli dalları arasında planlı bir şekilde bölüştürülmesiyle, ortak üretim temelindeki ilk iktisadi yasa olarak kalmaktadır.¹⁸

¹⁸ *Grundrisse*, s. 89; MEW 42, s. 105. [T: *Grundrisse*, s. 97.]

Marx bundan toplumsal üretimin yasası olarak bahsetmektedir. Bunda da haklıdır, çünkü değişik fenomenlerin nedensel etkileri birleşerek böyle bir yasayı ortaya çıkarırlar ve bu yasa da bireysel edimler üzerinde belirleyici etken olarak iş görür; bireyler de böylece ya bu yasaya uymak ya da yok olmak zorunda kalırlar.

Zaman ekonomisi, bununla birlikte, dolaysız bir biçimde bir değer ilişkisi içermektedir. Sadece kullanım-değerine yönelik olan basit emek bile hem insanın gereksinimlerine uyması için doğanın dönüştürülmesi hem de insanın doğal içgüdülerinin ve duygularının denetimine ulaşılması bakımından doğanın insan tarafından ve insan için zapt edilmesidir ve dolayısıyla da spesifik biçimde insansal yeteneklerin gelişimi açısından dolayımlayıcı bir etkidir. İktisadi yasanın zaman tasarrufuna doğru nesnel yönelimi dolaysız biçimde o dönem için en uygun işbölümüne yol açmakta ve böylece toplumsal varlığı gittikçe daha saf hale gelen daha yüksek bir toplumsallık düzeyine ulaştırmaktadır. Bu hareket o nedenle neseldir ve içinde yer alanların onu nasıl kavradığından bağımsızdır; toplumsal kategorilerin gittikçe daha belirlenmiş ve etkin hale geldiği, başlangıçtaki kendinde-varlığından çıkıp kendi-için-varlık olarak gerçekleştikleri bir adımdır. Varlık noktasına ulaşmış olan gelişmiş toplumsallığın bu kendi-için-varlığının yeterli somutlaşması da insanın ta kendisidir. Hiçbir zaman hiçbir yerde varolmayan yalıtılmış soyut insan idolü değil, tersine somut toplumsal pratiği içindeki insandır, kendi edimleriyle ve kendi edimlerinde insan soyunun gerçekliğini cisimleştirip yaratan insandır. Marx ekonomi ile iktisadi yaşamın insanda ortaya çıkardığı özellikler arasındaki bu bağlantıyı açık bir şekilde görmüştür. Daha önce alıntıladığımız, iktisadi yaşamın değer ilkesi olarak zaman hakkındaki düşünceleriyle doğrudan ilişkili bir pasajda şöyle yazıyor:

Gerçek ekonomi. . . emek zamanının tasarrufundan meydana gelir . . . ancak bu tasarruf üretken gücün gelişimiyle özdeştir. Dolayısıyla, hiçbir şekilde *tüketimden kaçınma* değil, üretimin gücünün, kapasitesinin gelişimidir ve bundan dolayı da hem tüketimin kapasitesi hem de onun aracıdır. Tüketme kapasitesi üretimin bir koşulu, dolayısıyla da birincil aracıdır ve bu kapasite de bireysel potansiyelin gelişimi, bir üretim gücüdür. Emek zamanından tasarruf boş zamanın

artışına, yani bireyin tam gelişimi için zamana denk gelir ve bu da en büyük üretici güç olarak emeğin üretici gücüne geri tepki verir.¹⁹

Marx'ın burada bahsettiği somut sorunları, özellikle de emeğin üretkenliğiyle boş zaman arasındaki ilişkiyi ancak son bölümde ayrıntılı şekilde ele alabileceğiz.

Bu pasajda Marx'ın kendisi için birincil önemde olan şey, tekil problemlerden ziyade nesnel iktisadi gelişim ile insanın gelişimi arasındaki genel olarak zorunlu ve ayrılmaz ilişkidir. İktisadi pratik, alternatifler arasındaki kararlar yoluyla insan tarafından gerçekleştirilir, ancak onun bütünlüğü, yasaları tek tek bireylerin iradesini aşan nesnel dinamik bir kompleks oluşturur ve gerçekliği karakterize eden bütün o katılıkla insanın karşısına nesnel toplumsal bir gerçeklik olarak dikiilir. Gelgelelim, bu sürecin nesnel diyalektiğinde bu yasalar toplumsal insanı gittikçe daha yüksek düzeyde üretir ve yeniden üretir ya da, daha kesin biçimde ifade edersek, bu yasalar hem insanın ileri gelişimini olanaklı kılan ilişkileri hem de bu olanakları gerçekliğe dönüştüren insansal yetileri üretir ve yeniden üretir. Yukarıda alıntıladığımız pasaja Marx o nedenle şöyle devam eder:

Burjuva toplumunu bir bütün olarak geniş bir bakış açısıyla ele aldığımızda, toplumsal üretim sürecinin nihai sonucu her daim toplumun kendisi olarak, yani toplumsal ilişkiler içerisindeki insan olarak görünür. Ürün, vb. gibi sabit bir forma sahip olan her şey bu hareket içinde salt bir uğrak, yitip giden bir uğrak olarak görünür. Doğrudan üretim sürecinin kendisi de bu noktada sadece bir uğrak olarak görünür. Sürecin koşulları ve nesnelleşmeleri de aynı şekilde onun uğraklarıdır ve onun tek öznesi de bireylerdir, ama aynı şekilde tekrar tekrar yeniden ürettikleri karşılıklı ilişkiler içerisindeki bireylerdir. Bu daimî süreç, yarattıkları zenginlik dünyasını yenilerken kendilerini de yeniledikleri kendi hareketleridir.²⁰

Bu betimlemeyi, emek araçlarının, karşılanmasını mümkün kıldıkları gereksinimin geçici ve anlık niteliğine karşıtlık içinde, emekte nesnel olarak kalıcı uğrak olduğunun vurgulandığı Hegel'den yaptığımız önceki alıntıyla karşılaştırmak ilginç olacaktır. Ancak, iki ifade

¹⁹ A.g.e., s. 599; MEW 42, s. 607. [T: *Grundrisse: Ekonomi Politikinin Eleştirisinin Temelleri (Ham Taslak), 1857-1858 [İkinci Kitap]*, çev. arif Gelen, Ankara: Sol, 2013, ss. 170-171.]

²⁰ A.g.e., s. 600; MEW 42, ss. 607 vd. [T: *Grundrisse [İkinci Kitap]*, ss. 170 vd.]

arasındaki ilk bakışta göze çarpan karşıtlık sadece görünüştedir. Hegel emek edimini çözümlerken, alete toplumsal gelişim açısından kalıcı etkiye sahip bir uğrak ve belirleyici önemdeki dolaylı kılıcı bir kategori olarak vurgu yapmıştır; bunun sonucu olarak, tekil emek edimi de tekilliğinin ötesine geçip toplumsal sürekliliğin bir uğrağına dönüşmektedir. Hegel böylece emek ediminin nasıl toplumsal yeniden-üretimin bir uğrağı haline geldiğinin ilk işaretini sunmaktadır. Marx ise iktisadi süreci gelişmiş ve dinamik bütünlüğü içinde ele alır ve bu bütünlükte insan hem başlangıç hem son olarak, tüm sürecin hem başlatıcısı hem son ürünü olarak görünmek zorundadır; o bu sürecin akıntıları arasında genellikle yitip gidiyor gibi görünse de ve bireysel karakteri gerçekten yitip gitse de, bu görünüşe karşın -ki, bunun da temeli vardır- gene de sürecin gerçek özünü oluşturmaktadır.

İktisadi değerin nesnelliği, toplum ve insan arasındaki metabolizma olarak emeğin doğası üzerine kuruludur, ama onun değer karakterinin nesnel gerçekliği bu temel bağıntının çok ötesine işaret eder. Ürününün değeri olarak yararlılığı koyutlayan ve doğrudan doğruya gereksinimlerin doyumuyla ilişkili olan en ilkel emek formu bile, emeği gerçekleştiren insanda bir süreci harekete geçirir, ki bu sürecin nesnel yönelimi –ne denli yeterince kavrandığından bağımsız biçimde– insanın daha yüksek gelişiminin gerçek sergilenişine götürür. İktisadi değer, o nedenle, kullanım-değerlerini üreten basit etkinlikte hâlihazırda içkin bir şekilde verili olan değer karşısında niteliksel bir ilerlemeyi gerektirir. Bu bağlamda, ikili ve çelişkili bir hareket ortaya çıkar. Bir yandan değerın yararlılık karakteri evrensel bir şeye, insan yaşamının bütünü üzerinde egemenliğe yükselir, ama bu yararlılıkla birlikte eşzamanlı olarak bu da gittikçe daha soyut hale gelir, çünkü daima dolaylı kılınıp evrenselliğe yükseltilen, kendi içinde çelişkili olan değişim-değeri, insanın toplumsal etkileşiminde önde gelen bir rol almaya başlar. Şüphesiz bu bağlamda, değişim-değerinin ancak kullanım-değerine dayanarak hâkim olmaya başlayabileceğini unutmamak gerekir. Yeni fenomen, o nedenle, başlangıçta hâlihazırda varolan belirlenimlerin soyut bir olumsuzlanışından ibaret olmayıp, onların çelişkili ve diyalektik bir gelişimidir. Diğer yandan, kapitalizm ve sosyalizm gibi gerçek toplumsal formasyonların yaratılması-

na yol açmış olan bu gelişme, son derece önemli ve verimli bir şekilde özünde çelişkilidir. Üretimin gelişmiş toplumsal karakteri, kendi için temeline sahip kapalı bir iktisadi sistemi meydana getirmektedir ve bu sistem içinde gerçek pratik ancak için iktisadi hedeflere ve bu hedefleri gerçekleştirmek için gereken araçları araştırmaya yönelmekle mümkündür. ‘İktisadi insan’ teriminin ortaya çıkması ne tesadüftür ne de yalnızca bir yanlış anlamadır; üretimin toplumsal hale geldiği bir dünyada insanın dolaysızca zorunlu olan davranışını oldukça somut ve uygun bir şekilde ifade eder –şüphesiz sadece onun dolaysız davranışını. Zira Marx üzerine olan bölümde ortaya koyduğumuz ve şu anki tartışmamızda da sürdürmek zorunda olduğumuz gibi, –en ilkel emekten saf bir şekilde toplumsal üretime dek– bütün iktisadi edimlerin altında, en geniş anlamda, yani insanın oluşumundan gelişimine dek, insanın insanlaşmasına yönelik ontolojik bakımdan için bir niyet (*Intention*) yatmaktadır. İktisadi alanın bu ontolojik karakteristiği, onun insan pratiğinin diğer alanlarıyla olan ilişkisine ışık tutmaktadır. Diğer bağlamlarda tekrar tekrar görmüş olduğumuz gibi, ontolojik olarak asli ve kurucu işlev o nedenle iktisadi alana düşmektedir. Bunu daha önce sık sık açıklamış olsak da, burada bir kez daha bu ontolojik önceliğin herhangi türden bir değer hiyerarşisi içermediğini vurgulamanın yersiz olmadığını hissediyoruz. Bu sadece, belli bir varlık formunun başka bir varlık formu açısından vazgeçilmez ontolojik temel sunduğu –tersi ya da karşılıklı olmayacak biçimde–şeklindeki basit varoluşsal gerçeği vurgulamaktadır. Bu iddia kendinde tamamen değerden bağımsızdır. Sadece teolojide ve teolojik tınlı idealizmde, ontolojik öncelik aynı zamanda daha yüksek bir değer düzeyini de temsil eder.

Bu temel ontolojik kavrayış, daha yüksek (daha karmaşık ve daha dolaylı) kategorilerin varlık alanı içerisindeki gelişmeyi, hem teorik hem de pratik anlamda bu kategorilerin genetik temeli olan daha basit kategorilerden hareketle kavramanın yön ve yöntemini de sağlar. Bir yandan, kategorilerin yapı ve düzenini onların soyut şekilde kavranan genel kavramından ‘mantıksal bir şekilde türetmeyi’ reddetmek gerekir. Zira bu şekilde, ontolojik özgünlükleri gerçekte toplumsal-tarihsel oluşumlarına dayanan bağıntılar ve özellikler sistematik bir kavramsal hiyerarşi görüntüsü alırlar –gerçek varlık ile onların somut doğa

ve etkileşimini ancak çarpıtmaya yarayan sözde belirleyici kavram arasındaki bir uyumsuzluk. Aynı şekilde reddedilmesi gereken başka bir şey de daha kompleks kategorileri onların temeli olan asli kategorilerin sadece mekanik ürünleri olarak kavrayan ve dolayısıyla da hem onların tikel karakterini anlamanın önünü tıkayan hem de onlar arasında sahte ve sabit ontolojik bir hiyerarşi yaratan kaba materyalist ontolojidir –ki, buna göre, sadece asli kategoriler hakiki varlığa sahip olacaktır. Eğer iktisadi değerın toplumsal pratiğın diğer değerleriyle ilişkisini (ve ayrıca bunlarla yakından ilişkili teorik tavrı) doğru bir şekilde kavramak istiyorsak, her iki yanlış kavrayışın da reddedilmesi özellikle önemlidir. Değerin nasıl toplumsal pratiğın alternatif karakteriyle ayrılmaz şekilde bağlantılı olduğunu daha önce görmüştük. Doğada bilinen bir değer yoktur, sadece nedensel bağlantılar, şeylerdeki değişim ve dönüşümler ve bunların doğurduğu kompleksler söz konusudur. Gerçek dünyada değerın etkin rolü, bu nedenle, toplumsal varlıkla sınırlıdır. Emekteki ve iktisadi pratikteki alternatiflerin, hiçbir şekilde yalnızca bireysel öznel değerlerin sonuçları, özetleri, vb. olan değerlere değil de tam tersine toplumsal varlık bağlamında değer-yönelimli alternatif koyutlamaların doğruluğuna veya yanlışlığına bizzat karar veren değerlere yönelik olduğunu göstermiştik.

Daha önceki tartışmalarımızda, basitçe kullanım-değerine yönelik emekteki ilk alternatiflerle daha yüksek düzeylerdeki alternatifler arasındaki belirleyici ayrımın nasıl her şeyden önce, bu birincilerin bizzat doğanın kendisini dönüştüren teleolojik koyutlamalar içermesine, ikincilerinde ise arzulanan teleolojik koyutlamaları meydana getirmek üzere hedefin ilkin başka insanların bilinci üzerinde etkide bulunmak olmasına dayandığına işaret etmiştik. Toplumsal bakımdan gelişmiş ekonomi alanı her iki tür değer koyutlamalarını da değişik bağlantılar içinde barındırır ve ilk türden olanlar bile başlangıçtaki doğalarını yitirmeden böyle bir kompleks içinde çeşitli değişimlere tabidirler. Değer ve değer koyutlamalarının daha karmaşık bir kompleksi ekonomi alanında böylece ortaya çıkmaktadır. Ancak iktisadi-olmayan alana geçtiğimizde, niteliksel olarak farklı düzeyde daha büyük sorunlarla karşı karşıya geliriz. Bu hiçbir şekilde toplumsal varlığın sürekliliğinin sona erdiği anlamına gelmez; o hâlâ sürekli olarak etkindir. Bir

yandan, tarihin seyrinde bir özerklik konumu kazanan toplumsal pratiğin belli türleri ve belli kuralları gerçek doğaları itibariyle sadece dolayım formlarıdır ve başlangıçta toplumsal pratiği daha iyi yönetmek için varlığa gelmişlerdir. Sözcüğün en geniş anlamıyla burada hukuk alanından bahsedebiliriz (*Recht*). Ancak daha önce gördüğümüz gibi, bu dolayım işlevi en iyi biçimde görevini yerine getirebilmek için, ekonomiden bağımsız ve onunla ilişkisinde heterojen bir şekilde oluşturulmuş bir yapı kazanmalıdır.* Burada hem hukuk alanını tamamen kendisine ait bir temeli olan bir şeye dönüştüren idealist fetişleştirme tarafından hem de bu kompleksi mekanik biçimde iktisadi yapıdan türeten kaba materyalizm tarafından bu gerçek problemin zorunlu olarak nasıl görmezden gelindiğini görebiliriz. Hukuk alanının tam da ekonomiden nesnel ve toplumsal bağımsızlığı, heterojenlikle birleşerek, hem değer in spesifikliğini hem de onun toplumsal nesnelliğini diyalektik eşzamanlılıkları bakımından belirler. Diğer yandan, hem Marx bölümünde hem de yine burada gördük ki, insansal yetiler (bazı durumlarda Aristotelesçi *dynamis* anlamında bu yetilerin sadece olanakları olsa bile) tek tek insanlarda, onların birbirleriyle ilişkilerinde, insan türünün gerçekten oluşmasına dek, uyandırılıp geliştirilmeksizin saf iktisadi koyutlamalar gerçekleştirilemez; bu yetiler sonuçları itibarıyla saf iktisadi olanın çok ötesine geçseler de asla idealizmin hayal ettiği gibi toplumsal varlık zeminini terk edemezler. Her ütopya onu yaratan toplumun belirlediği bir içeriğe ve yöne sahiptir; ileri sürdüğü tarihsel ve insansal antitezlerden her biri *şimdi ve buradan*ın toplumsal-tarihsel varoluşundaki tikel bir fenomenle ilişkilidir. Nihayetinde toplumsal yaşamın gerçek pratiği tarafından ortaya konup belirlenmeyen hiçbir insan problemi söz konusu değildir.

Antitez, bu bağlamda, bağıntının önemli bir uğrağından ibarettir. Marx üzerine olan bölümde insan gelişiminin en geniş sonuçlarının nasıl sık sık böyle zıt formlar halinde (ki, bu hiçbir şekilde rastlantısal değildir) ortaya çıktığını ve böylece nesnel toplumsal anlamda kaçınılmaz değer çatışmalarının kaynağı haline geldiğini tartışmıştık.

* Elyazmasında burada bir dipnot vardır: “Özellikle Marx’ın Lassalle’a yazdığı mektubun yer bulduğu Marx üzerine olan bölümde, bu sorun hakkındaki tartışmalarımızı hatırlayabiliriz.” GLW 13, s. 656.

Örneğin, insan türünün gerçek gelişiminin eşsizliği hakkındaki savı hatırlayabiliriz. Ekonomide gerçekleşen gelişimin bütünü, teleolojik olarak koyutlanmış bir gelişme değil de, tersine temelini bireysel insanların tekil teleolojik koyutlamalarında bulsa da, kendiliğinden bir zorunluluğa sahip nedensel zincirlerden oluştuğu için, onlarda tarihsel olarak mevcut olan, somut zorunluluğa sahip fenomenal formlar pekâlâ nesnel iktisadi ilerlemeyle (dolayısıyla insanlığa doğru nesnel bir ilerleme) bu ilerlemenin insansal sonuçları arasında en yoğun türden bir antitez sergileyebilirler. (Bizim görüşümüze göre fenomenal dünyanın toplumsal gerçekliğin varolan bir parçasını oluşturduğunu tekrarlamak büyük ihtimal yersiz olacaktır.) İkel komünizmin çözülüşünden günümüzdeki manipülasyon formlarına dek tarih boyunca bu karşıtlıkla karşılaşırız. Bu bağlamda hemen görülebilir ki, bizzat iktisadi gelişimin kendisine yönelik alternatif konum neredeyse basit emek modeline benzer şekilde büyük ölçüde açıktır, buna karşılık, insan yaşamını belirleyen iktisadın sonuçlarına yönelik ahlaksal konumlar almada bir değerler antagonizması hâkimmiş gibi görünmektedir. Bunun temeli, iktisadi ve toplumsal sürecin nedensel yasalar tarafından belirlenen bir açıklıkla ilerlediği durumlarda, ona verilen alternatif tepkilerin zorunlu biçimde değerlerde benzer bir doğrudan açıklığa yol açmasıdır. Fransa'daki kapitalist gelişimin en iyi tarihçisi olan Balzac, Birotteau'nun davranışında, zamanının kapitalist pratiklerinin bir reddini göstermektedir ve bunun arkasında yatan psikolojik ve ahlaksal saikler saygıdeğer olsa da, değer söz konusu olduğu kadarıyla bu reddiye olumsuz bir şey olarak kalmaya devam eder; diğer yandan onun yardımcısı ve akıllı üvey oğlu Popinot'un aynı iktisadi sorunları çözebiliyor olması haklı olarak olumlu bir değer kazanır. Balzac'ın, kendine özgü açık görüşüyle, bu iktisadi gelişimin insansal ve ahlaksal olarak şaibeli yönünü Popinot'un sonraki gelişiminde amansızca olumsuz bir biçimde tasvir etmesi tesadüf değildir.

İktisadi alternatifler ile artık iktisadi olmayıp insansal ve ahlaksal hale gelen alternatifler arasındaki bu açık ayrım, doğayla yalın bir metabolizmadan başka bir şey olmayan emek durumunda olduğu kadar keskin biçimde görülmez. Burada tarif edilen gibi bir açıklık, ancak iktisadi süreç, tabiri caizse, "ikinci bir doğa" kadar nesnel

olarak etkiliyse ve birey için söz konusu alternatifin içeriği tamamen veya ağırlıklı olarak iktisadi alana yönelikse mümkündür. Diğer durumlarda, iktisadi sürecin kendisiyle onun toplumsal ve insansal görünüş biçimleri arasındaki çelişkili karakter –genellikle doğrudan antagonist bir çelişki– zorunlu olarak galip gelmek zorundadır. Daha Antik Roma’da Lucanus, ortaya çıkan değerler ikilemini açık bir şekilde ifade etmişti: “*Victrix causa diis placuit, sed Victa Catoni.*” Toplumsal gelişimin hararetle reddedilen ama nesnel açıdan ilerici zorunluluğuyla, kesin bir şekilde geçmişe ait formlarda bile insanlığın ahlaksal bütünlüğünün aynı hararetle kabul edilmesi arasındaki bu gerilimin, grotesk budalalıkla ruhun yüce saflığının birleşmesi olarak aynı karakterde ortaya çıktığını görmek için Don Kişot karakterini anımsamak yeterlidir. Ancak bu gelişkinin kökenlerinden hâlâ çok uzağız. Ekonominin içkin şekilde yasaya-bağlı karakteri, sadece sürecin nesnel doğası ile bu sürecin insan yaşamındaki tikel görünüş formları arasındaki bu antagonizmaları yaratmakla kalmaz, bu antagonizmayı bizzat tüm gelişmenin ontolojik temeli haline de getirir; örneğin, sınıflı toplum ilkel komünizmin yerini nesnel zorunlulukla almıştır, böylece sınıf mücadelesindeki sınıfsal üyelik ve katılım toplumun her üyesinin kendi hayatında aldığı kararları güçlü bir şekilde belirlemektedir. Bu da alternatiflerin içeriği toplum ve doğa arasındaki metabolizmanın ötesine kesin bir şekilde geçer geçmez, çatışma fenomenleri için bir uzam doğurur. Bu bağlamda sıklıkla, değerlerin gerçekleştirilmesiyle ilgili alternatifler çözülemez ödev çatışmaları formunu dahi almaktadır, çünkü bu alternatiflerde çatışma, kararın ‘ne?’ ve ‘nasıl?’ olarak bir değer tanınmasıyla ilgili olmayıp tersine, pratiği somut ve somut şekilde egemen olan değerler arasındaki bir karşılıklı çatışma olarak belirlemektedir. Alternatif, birbirleriyle çatışan değerler arasındaki bir seçimle belirlenir. Bu nedenle, savımız Max Weber’in daha önce bahsettiğimiz trajik ve göreceli değer kavrayışına geri dönüyor gibi görünmektedir, ki bu kavrayışa göre, toplumdaki insan pratiğinin temelini bu çatışma-yüklü ve uzlaştırılmaz değerler çokluğu oluşturur.

* [Lucanus,] *Pharsalia*, I, s. 128: “Muzaffer dava tanrıları memnun etti, ama yenilmiş dava da Cato’yu memnun etti.”

Gelgelelim bu bir görünüşten ibarettir. Gerçekliğin kendisi değil, tersine bir yanda fenomenlerin kendilerini görünüş dünyasında sunduğu dolaysızlığa yapışıp kalmak, diğer yanda ise aşırı-rasyonelleştirilmiş, mantıksallaştırılmış hiyerarşik bir değerler sistemi söz konusudur. Her ikisi de aynı derecede sahte uçlardır ve tek başlarına alındıklarında, ya tamamen göreceli bir empirizme ya da gerçekliğe uygun bir şekilde uygulanamayacak rasyonel kurguya sebebiyet verirler; yan yana alındıklarında ise gerçeklik karşısında ahlaksal aklın güçsüzlüğü görüntüsünü üretirler. Burada bu sorunlar kompleksini somut ayrıntılarıyla ele alamayacağız; bu bizim *Etik* çalışmamızın amaçlarından biri olacaktır. Değerlerle değer değişim ve kendini-koruma formlarında oldukça farklı olan gerçekleştirmeleri arasında uygun bir ayırım yapmak ancak orada mümkün olacaktır. Şimdilik, bu sürece genel olarak sadece bir örnekle işaret edeceğiz: Anlamlı bir alternatif içindeki toplumsal açıdan doğru bir karar örneği. Burada gereken tek şey, bu kompleksin ele alınacağı ontolojik yöntemin ana özelliklerine tamamen özet şeklinde değinmektir. Bu bağlamda daha önce bahsetmiş olduğumuz tözsellik tanımıyla başlamanız gerekiyor. Varlığa dair yakın zamanlı görüşler sabit ve değişmez töz kavrayışını yıkmıştır; ancak bu, ontolojide ondan vazgeçilebileceği anlamına değil, özünde dinamik karakterinin tanınması gerektiği anlamına gelir. Töz, şeylerin devamlı değişiminde, kendisi de değişmesine karşın, sürekliliği içinde kendini sürdürebilendir. Fakat bu dinamik kendini-sürdürme zorunlu olarak herhangi bir ‘ebediliğe’ bağlı değildir. Tözler ortaya çıkıp yok olabilirler, ama bu zaman aralığı içinde varoluşlarını dinamik olarak sürdürdükleri sürece töz olmaya son vermezler.

Her hakiki değer, o halde, toplumsal varlığın temel kompleksinde pratik diye ifade ettiğimiz önemli bir uğraktır. Toplumsal varlığın varlığı yeniden-üretim sürecinde töz olarak sürdürülür; gelgelelim bu, bir değer kabulü veya reddinden maddi olarak ayrılamayacak teleolojik edimlerden oluşan bir kompleks ve sentezdir. O nedenle, her pratik koyutlamada bir değer (olumlu veya olumsuz) yer alır, ki bu, değerlerin bu türden edimlerin toplumsal sentezlerinden başka bir şey olmadıkları gibi bir görüntüye neden olabilir. Bunda doğru olan tek şey, bu türden koyutlamaların nesneleri haline gelmek zorunda olmasaydılar,

değerlerin toplumda herhangi bir ontolojik önem kazanamayacak olmalarıdır. Fakat değerın gerçekleşmesi için gereken bu koşul değerin ontolojik oluşumu ile basit bir şekilde özdeş değildir. Oluşumun gerçek kaynağı, daha ziyade, toplumsal varlığın kendisinde gerçekleşen sürekli yapısal değişimdir, değeri-gerçekleştiren koyutlamalar da doğrudan bu toplumsal varlıktan doğar. Daha önce gördüğümüz gibi, Marksçı kavrayışın temel bir hakikati şuydu: İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama bizzat kendi seçtikleri koşullarda değil. İnsanlar daha ziyade kendi çağlarında toplumsal gelişim olanaklarının önlerine koyduğu somut alternatiflere –az çok bilinçli şekilde, az çok doğru biçimde– yanıt verirler. Bununla birlikte, değer burada üstü örtülü biçimde hâlihazırda iş başındadır. Örneğin emeğin bir sonucu olarak insanın duyguları üzerindeki denetimi bir değer ise, ki şüphesiz öyledir, bu değer emeğin kendisinde içerilmektedir ve zorunlu olarak dolaysızca bilinçli bir forma sahip olmasına gerek olmaksızın ve değer karakterini çalışan insan açısından edimsel bir şeye dönüştürmek-sizin toplumsal bir gerçeklik haline gelebilir. Toplumsal varlığın bir uğrağıdır ve dolayısıyla da bilinçsiz veya yarı bilinçli olsa da gerçekten etkindir ve vardır.

Doğal olarak, bu bilince geliş toplumsal açıdan rastlantısal da değildir. Değerin toplumsal açıdan ontolojik karakterini uygun bir şekilde vurgulamak için bu bağımsızlık uğrağının üzerinde özellikle durmamız gerekmişti. O, hedef, araçlar ve birey arasındaki toplumsal bir ilişkidir ve böylelikle de toplumsal bir varlığa sahiptir. Doğal olarak bu varlık bir olanak unsurunu da içerir, zira o kendinde sadece somut alternatifler, onların toplumsal ve bireysel içeriği, içerdikleri sorunların çözüm yönleri için bir hareket alanı belirler. Değer, bu kendinde varlığın gelişip hakiki bir kendi-için-varlığa dönüşmesine, onu gerçekleştiren edimlerde ulaşır. Değerin nihai gerçekliği açısından vazgeçilmez olan bu gerçekleşmenin değerin kendisine ayrılmaz bir şekilde bağlı kalması, karşı karşıya olduğumuz ontolojik durumun karakteristiğidir. Gerçekleşmesine kendine özgü niteliklerini veren değerin kendisidir, tersi değil. Bunu sanki değerin gerçekleşmesi düşüncede ondan ‘türetilabilir’miş gibi ya da sanki gerçekleşme insan emeğinin basit bir ürünüymüş gibi anlamamak gerekir. Alternatifler

spesifik olarak insanın toplumsal pratiğinin olmazsa olmaz temelidir ve bireysel kararlardan asla gerçeklikte değil, sadece soyutlama yoluyla ayırt edilebilirler. Bu türden alternatiflerin toplumsal varlık için önemi ise değere, ya da daha iyi bir deyişle, toplumsal-tarihsel bir *şimdi ve burada* problemine pratik açıdan verilen tepkiler sırasındaki gerçek olanaklar kompleksine dayanır. O nedenle, bu gerçek olanakları en saf biçimleriyle gerçekleştiren kararlar –ister olumlayıcı ister olumsuz şekilde olsun– o anın gelişme düzeyine uygun olumlu veya olumsuz bir model karakterine ulaşırlar. İlkel düzeyde bu, doğrudan sözel gelenek yoluyla edinilir. Mitsel kahramanlar kabile hayatının alternatiflerine (değerlerde doruk noktasına ulaşırlar) yanıt verenlerdir ve bunu öyle örnek olacak düzeyde yapmışlardır ki, bu yanıt, (olumlu veya olumsuz) ders çıkarılacak şekilde, kabilenin yaşamı ve yeniden-üretimi için kalıcı bir toplumsal önem taşımaya başlamış ve böylece de hem değişmesi hem de kendini-sürdürmesi bakımından bu yeniden-üretim sürecinin bir bileşeni haline gelmiştir. Bu tür bir ebedileştirme özel bir kanıtlamaya gerek duymaz; alternatifler arasındaki böyle kişisel kararların, mit yaratma çağından günümüze dek hafızada nasıl korunmuş olduğu genel olarak bilinen bir gerçektir. Ancak bu kararların salt muhafaza edilmesi bu sürecin sadece bir yönünü ifade eder. Bunun da ancak kararlar yorumlama bakımından, yani mevcut durumda bir pratik örneği olarak uygulanabilirlikleri bakımından, sürekli değişikliğe tabi tutulabiliyorsa mümkün olduğunu saptamak aynı şekilde önemlidir. En eski dönemlerde bunun sözlü gelenek yoluyla, sonra da şiirsel ve sanatsal niteleme, vb. yoluyla yapılmış olması buradaki temel durumu değişmez. Zira bütün bu durumlarda söz konusu olan şey, toplumsal bir alternatife yönelik bir eylemin toplumsal varlık açısından kalıcı bir şekilde muhafaza edilmesi, somut ayrıntılarının, yorumlanışının, vb. ise devamlı değişime tabi olmasıdır. Burada gerçekleşen değerın spesifik karakteri, diğer değer alanlarında olduğu gibi buyruk veya tabu biçiminde değil, bireysel bir alternatif biçiminde ifade bulunmaktadır. O doğrudan doğruya insanın kişiliğinden doğar, kendini-doğrulaması da süreklilik içindeki insan türünün içsel özünü gösterir. Gerçek toplumsal bağlam, her şeyden önce, nihai olarak belirleyici olan değişme ve yeniden-yorumlama uğrağının her daim

dönemin toplumsal gereksinimlerine dayanıyor olmasında görülür. Bu gereksinimler bu şekilde sabitlenen alternatifi yorumlanıp yorumlanmayacağını ve nasıl yorumlanacağını belirler. Burada belirleyici olan şey olası bir tarihsel hakikatin keşfi değildir. Çok iyi biliyoruz ki, Brütüs efsanesi tarihsel gerçeğe tamamen uymaz; ancak bu Shakespeare'in karakterinin etkisini en ufak derecede bile azaltmaz ve aksi yöndeki değerlendirmeler (örneğin Dante'ninki) de köklerini yine kendi dönemlerinin gereksinimlerinde bulurlar. Hem değişim hem de devamlılık bu nedenle toplumsal gelişim tarafından üretilmektedir; onların birbirleriyle olan ilişkileri, bu düşünce çizgisinin başlarında bahsettiğimiz yakın zamanlarda tanınmış bu tözsellik formunu yansıtmaktadır ve tarihsel nesnelliği itibarıyla değer bu formun organik bir bileşenidir.

Değerlerin nesnelliği, o nedenle, bu değerlerin tüm toplumsal gelişmenin hareket ettirici ve hareket ettirilen bileşenleri olmasına dayanır. Onların çelişkili karakteri, yani iktisadi temelleriyle ve birbirleriyle çoğu kez açık bir karşıtlık içinde durdukları konusundaki inkâr edilemez olgu, böylece, Max Weber'in inandığı gibi bir değerler rölativizminin göstergesi değildir; aynı şekilde onları hiyerarşik bir sistem içinde düzenlemek de imkânsızdır. Zorlayıcı karakterleri toplumsal bir olgu olan değerlerin 'olması gereken' biçiminde işleyen varoluşları, içsel zorunluluk gereği heterojenlikten karşıtlığa varan bir ölçekte onların çoğulluklarını ve karşılıklı ilişkilerini gerektirir. Varoluşları sadece olaydan sonra rasyonelleştirilebilir ve bu, genel toplumsal-tarihsel sürecin çelişkili birliğini ve kararsız açıklığını gösterir. Nesnel nedensel belirlenimselliğinde bu sonuncusu dinamik bir bütünlük meydana getirir; ancak alternatif teleolojik koyutlamaların bir gruplaşmasından meydana geldiğinden, doğrudan veya dolaylı biçimde onu güçlendiren ya da engelleyen her uğrak her zaman bu türden alternatif koyutlamalardan meydana gelir. Bu koyutlamaların değeri onların pratikte nesnelleşen gerçek yönelimleri tarafından belirlenir ve bu yönelimler kalıcı ya da geçici, ilerici veya engelleyici olabilir. Bütün bu eğilimler toplumsal varlıkta zaten mevcut ve etkin olduğundan ve bu yüzden insanların eylemleri için oldukça farklı yöne, düzeye, vb. sahip alternatifler ortaya çıkarabileceklerinden rölativizm

görüntüsü hiçbir şekilde rastlantısal değildir. Bu ayrıca sorularda ve cevaplarda canlı kalan hakikiliğe yönelik bir eğilime kısmen de olsa katkıda bulunmaktadır; çünkü bir çağda pratiğin alternatifi sadece belli bir değerin kabul edilmesi veya reddedilmesiyle ilgili değil, bu alternatifin temelini oluşturan değerde ve neden ona karşı böyle bir konumun alındığında ifadesini bulmaktadır. İktisadi gelişimin gerçek anlamda ilerlemenin nesnel belkemiğini oluşturduğunu biliyoruz. Bu yüzden süreçte kendilerini sürdüren belirleyici değerler –bilinçli veya bilinçsiz şekilde, doğrudan ya da muhtemelen epey dolayimli şekilde– bununla ilişkilidir; ancak söz konusu alternatifin canlandırdığı ve yüzleştiği uğrakların bu süreçte hangileri olduğu konusunda nesnel olarak önemli ayrımlar yapılmalıdır. Tekrarlanan genel toplumsal süreçte değerler kendilerini böyle sürdürürler ve bu şekilde kendilerine has biçimlerde yeniden-üretim sürecindeki toplumsal varlığın varolan bileşenleri, ‘toplumsal’ varlık kompleksinin bileşenleri haline gelirler.

Bu ontolojik durumu örnekleme amacıyla, bir model olarak emekten çok uzak bir değeri özellikle seçtik. Her şeyden önce bunu alternatifin doğrudan ve hâlihazırda tamamen tinsel hale geldiği durumda bile kararın arkasında toplumsal varoluşun nesnel koşullarının yattığını göstermek için yaptık, ki böylece, pratikte gerçekleşen değerın toplumsal ve nesnel bir karakteri olsun. Örnek olarak yukarıda Brutus karakterine değerin toplumsal varlıkla ilişkisinde nasıl kökleştiğinin somut şekilde anlaşılması için gönderme yaptık. Prometheus, Hesiodos’un gözünde tanrılar tarafından adil şekilde cezalandırılan bir suçlu iken, Aiskhylos’un trajedisinden sonra onun insanlığa yardımcı, ışık getiren bir karakter olarak insanlık bilincinde yaşamını sürdürmesi, aynı derecede, hatta daha açık bir örnektir. Eski Ahit’in düşüş öğretisini (ceza olarak emek) ve Hristiyan ilk günah öğretisini Hesiodos’un artan toplumsal verimlilik bakış açısına eklediğimizde, alternatiflerin içeriğinin emeğiyle insanın kendini insanlığa yükseltip yükseltmeyeceği –ya da onun aşkın güçlerin ürünü ve hizmetçisi olarak görülüp görülemeyeceği (ki bundan insanın kendisinde ve toplumsal varlığında yer alan her özerk edimin yukarıdaki güçlere karşı bir suç barındırdığı sonucu çıkar)– konusunda bir seçimle ilgili olduğunu görmek kolaylaşır. Gelgelelim toplumsal varlığın alternatiflerde ken-

dini gerçekleştirmesinde –ki bu ikinci noktadır– son derece önemli olan bu yapı sadece insan tarihinin nispeten gelişmiş aşamalarında iş görebilir. Değerlerin koyutlanmasının toplumsal zorunluluğu aynı zamanda farklı durumlar yaratır. Bu sorunlar kompleksini enikonu bütün olarak sadece *Etik* çalışmamızda ele alabileceğimizden, burada kendimizi tamamen biçimsel niteliğe sahip değinilerle sınırlandıracakız. Kurumsal bir aygıt gerektirebilen ve topluma hâkim olmak için doğal olarak farklı biçimler alabilen toplumsal değerler (hukuk, devlet, din vb.) olduğu gibi, gerçeklik hakkındaki düşüncelerin nesnleşmelerinin değerlerin taşıyıcısı, kendi koyutlamalarının sağlayıcıları olduğu durumlar da vardır. Doğrudan antitezlere yol açabilen farklılıklara ve heterojen yapılara burada dikkat çekilmesi zordur, çünkü onlar istisnasız şekilde sadece somut toplumsal ilişkilerde ve değerler arasındaki etkileşimlerde yeterli ifadelerini bulurlar ve dolayısıyla ancak toplumsal pratiğin ya da toplumsal varlığın bütünlüğüne yönelmiş gerçek anlamda birleştirici bir sunuşla kavranabilirler.

EMEKTE ÖZNE-NESNE İLİŞKİSİ VE SONUÇLARI

Spesifik bir şekilde insansal bir yaşam tarzının emekten kaynaklanan ve o nedenle de dolayimleri ne kadar çok olursa olsun ontolojik ve genetik açıdan bu temelde kavranması gereken görünüş formlarıyla işimiz henüz bitmedi. Bu başlangıç noktasından –ona temelde ne kadar dayansalar da– görünüşte çok uzak olan sorunları ayrıntılı şekilde ele almadan önce, daha önce değindiğimiz emeğin doğrudan başka bir sonucunu daha yakından irdelemeliyiz; yani özne-nesne ilişkisinin ortaya çıkışı ve öznenin ilgili nesneye zorunlu ve etkin şekilde mesafe koyması. Bu mesafe koyma insanın toplumsal varoluşu için olmazsa olmaz bir temel yaratmaktadır ve bu temel kendine ait bir hayat kazanmıştır: Dil. Engels dilin ancak “*insanların birbirlerine söyleyecek şeyleri*” olduğu bir noktaya ulaştıkları zaman ortaya çıktığı konusunda haklıydı. “Zorunluluk organı yarattı; maymunun gelişmemiş gırtlaklı yavaş da olsa kesin biçimde dönüştü.”¹ Peki, söyleyecek bir şeyi olmak tam olarak ne anlama geliyor? Gelişmiş hayvanlarda tehlike, besin, cinsel istek, vb. ile ilgili çeşitli türden iletişimleri zaten buluyoruz. Bu türden iletişimlerle insanların iletişimleri arasındaki, Engels’in ısrarla dikkat çektiği sıçrama tam da özne ve nesne arasındaki bu mesafeye dayanmaktadır. İnsan her zaman belirli bir şey hakkında ‘konuşur’ ve böylece ikili anlamda onu kendi dolaysız varoluşuyla karşıtlığa sokar. İlk olarak onu bağımsız biçimde varolan bir nesne olarak

¹ *Dialektik der Natur*, s. 696; MEW 20, s. 446. [T: *Doğanın Diyalektiği*, s. 220.]

koyutlar, ikinci olarak ise –burada mesafe koyma süreci daha açık şekilde öne çıkar– söz konusu nesneye somut bir şey olarak gönderme yapar; ifade yolları ve tasvirleri öyle şekilde yapılandırılmıştır ki, her gösterge tamamen farklı bağlamlarda bile aynı anlama gelebilir. Bu şekilde sözel işaretle betimlenen şey, betimlediği nesnelerden ve dolayısıyla da aynı zamanda onu ifade eden öznenen ayrılır ve böylece belirli bir fenomen grubunun tamamı için zihinsel bir ifade haline gelir ve tamamen farklı bağlamlarda tamamen farklı özneler tarafından benzer şekilde kullanılabilir. Hayvansal iletişim biçimleri bu türden bir mesafe koymadan uzaktır, onlar biyolojik hayat sürecinin organik bileşenleridir ve açık bir içerikleri olduğunda bile hayvanların içinde bulunduğu belli somut durumlarla ilgilidirler. Dolayısıyla bu durumda somut bir fenomen hakkında iletişim kurmaya çalışan somut bir canlıdan bahsetsek de, bu türden iletişimler genelde ayrılmaz derecede bağlantılı oldukları bir bağlam içinde son derece açık olsalar bile, sadece tamamen ödünç anlamda öznelerden ve nesnelerden bahsedebiliriz. Öznenin ve nesnenin emekte –emekten kaynaklanan dilde– eş zamanlı olarak koyutlanması, özneyi nesneden, nesneyi de öznenen uzaklaştırdığı gibi somut nesneyi de onun kavramından uzaklaştırır. Bu, nesnenin insan tarafından kavranışını ve denetimini mümkün kılar ve ilke olarak sonsuz derecede genişletebilir. Nesnelerin isimlendirilmesinin, onların kavramının ve isminin söylenmesinin uzun bir süre boyunca büyü veya mucize olarak görülmüş olması şaşırtıcı değildir; Eski Ahit’te bile insanın hayvanlar üzerindeki egemenliği Adem’in onlara isimlerini vermesinde ifade bulunmaktadır ve bu aynı zamanda dilin doğadan kopuşunu açık bir şekilde göstermektedir.

Nitekim bu mesafenin yaratılışı hem emekte hem de dilde gittikçe daha farklılaşmış hale gelir. Emeğin en basit biçimi bile önceden gördüğümüz gibi amaç ve araçların diyalektiği yoluyla, emek sayesinde ulaşılan gereksinimlerin doyumunun kendi nesnel doğasıyla olan dolayımı yoluyla, yeni bir dolaysızlık ve dolayım ilişkisi yaratır. Aynı şekilde bütün emek ürünlerinin tamamlandıklarında yeni ve onu kullanan insan için artık doğal olmayan bir dolaysızlığa sahip olması, duruma hâkim olan karşılıklı güçlendirmektedir. (Etin haşlanması ve kızartılması bir dolayımıdır, ancak haşlanmış ya da kızartılmış etin yenmesi bu anlamda

çiğ et yemek kadar dolaysızdır; sonraki doğal, önceki toplumsal olsa bile.) Daha öte gelişimiyle birlikte emek, insan ile insanın nihayetinde ulaşmaya çalıştığı dolaysız hedef arasına sürekli olarak bütün bir dolaylılar dizisini koyar. Bu şekilde emek, dolaysız ve dolaylı hedef koyutlamaları arasında daha önceleri bile ortaya çıkan bir farklılaşma yaratır. (Burada silah yapımını örnek verebiliriz; silah yapımı tamamlanmış ürün ortaya çıkmadan önce madenin keşfi ve eritilmesi gibi bir dizi farklı ve heterojen teleolojik koyutlama gerektirir.) Toplumsal pratik ancak gerçekliğe yönelik bu eylem şekli toplumsal olarak evrensel hale geldiğinde mümkün olabilir. Emek deneyiminde gerçekleşen bu türden bir genişlemenin tamamen yeni ilişkiler ve yapıları ortaya çıkardığını söylemeye gerek bile yok; ancak bu, dolaysız ve dolaylı arasındaki ayrımın –zorunlu bir bağlantıdaki eşzamanlı varoluşları, ardardalıkları, düzeyleri, vb. göz önüne alındığında– emekten kaynaklandığı gerçeğini değiştirmez. Dil yoluyla zihinsel olarak nesnelere mesafe koyulması, böylece ortaya çıkan gerçek mesafeyi aktarılabilir hale getirmekte, onun toplumun ortak malı haline gelmesini mümkün kılmaktadır. Farklı işlemlerin zamansal ardışıklığının ve söz konusu şeyin doğasına bağlı dolaylıların (sıra, duraklama, vb.) dilde –en önemli yöne dikkat çekmek gerekirse– açık bir zaman ayrımı olmadan toplumsal ölçekte mümkün olamayacağını dikkate almak yeterlidir. Emek gibi dil de doğallıktan toplumsal varlığa bir sıçramayı temsil etmektedir; her iki durumda da bu sıçrama uzun bir süreçtir ve başlangıcı her zaman bizim için bilinmez olarak kalsa da gelişim doğrultusu aletlerin gelişimine bakılarak ayrıntılı biçimde incelenebilir ve hatta geriye doğru takip edilebilir. Şüphesiz, etnografyanın bize sağladığı ilk linguistik dönüm noktaları ilk aletlerden epey sonraki tarihlere aittir. Ancak emek ve konuşma arasında gerçekten varolan bağlantıları araştırma konusu veya metodolojik rehber olarak alan bir linguistik bu tarihsel sıçrama süreci hakkındaki bilgimizi inanılmaz ölçüde genişletebilir.

Ayrıntılı olarak önceden açıkladığımız gibi, emek zorunlu olarak onu gerçekleştiren insanın doğasını da değiştirir. Bu dönüşüm sürecinin aldığı yön, hedefin teleolojik koyutlanışı ve pratik gerçekleşmesi tarafından dolaysız şekilde belirlenir. Daha önce gösterdiğimiz gibi, insanın bu içsel dönüşümünün merkezî ögesi onun kendi üstünde bi-

linçli bir denetime ulaşmasıdır. Hedef maddi olarak gerçekleşmeden önce bilinçte sadece varolmakla kalmaz; emeğin bu dinamik yapısı onun tek tek bütün edimlerini de kapsar. Emek veren insan en iyi somut sonuca ulaşmak istiyorsa, önceden her uğrağı planlamak ve planlarını eleştirel ve bilinçli şekilde nasıl gerçekleştiklerini görmek için devamlı kontrol etmek zorundadır. İnsan bedeni üzerinde ve onun alışkanlıkları, içgüdüleri ve duyguları üzerinde bilinçle kurulan ve bilinç alanının bir kısmını da etkileyen egemenlik, en ilkel emek için bile temel bir gerekliliktir ve o nedenle, insanın kendisi hakkındaki düşüncelerine de kendine özgü damgasını vurmalıdır, çünkü hayvanın yapısından niteliksel olarak farklı olan, bundan tamamen heterojen olan bir kendiyile-ilişkiyi gerektirir ve bu gereklilikler her tür emek için geçerlidir.

Değişik açılardan tarif etmiş olduğumuz insan bilincinin yeni özelliği, yani bilincin biyolojik bir gölge-fenomen olmaktan çıkıp yeni gelişen toplumsal varlığın etkin bir uğrağını meydana getirmesi, nesnel ontolojik bir olgudur. Emeğin sonucu olarak doğal sınırın geri çekilmesini değişik biçimlerde tarif ettiğimizde, pratığın teleolojik koyutlamalarının taşıyıcısı olarak bilincin bu yeni işlevi bu bağlamda son derece önemli bir rol oynamaktadır. Ancak bu problemler kompleksine katı bir ontolojik eleştirelilik bakış açısından yaklaşırken şu unutulmamalıdır: Doğal sınırdaki kalıcı bir şekilde geri çekilmenin olduğu kesin olsa da, bu sınır tamamen ortadan kalkamaz. Toplumun etkin bir üyesi ve onun değişimlerinin ve ileriye dönük hareketlerinin itici gücü olan insan, biyolojik anlamda aşılmaz bir şekilde doğal bir varlık olarak kalmaya devam eder. Biyolojik anlamda bilinç, onda gerçekleşen ontolojik olarak belirleyici işlev değişimlerine rağmen bedenin biyolojik yeniden-üretim sürecine ayrılmaz şekilde bağlıdır; yaşamın biyolojik temeli toplumda bile, bu bağının evrenselliğinde değişmeden kalır. Örneğin bilimin uygulanmasıyla yaşamın uzatılması olanağı, bedensel yaşam süreci ile bilinç arasındaki bu nihai ontolojik bağı değiştiremez.

Ontolojik olarak ele alındığında iki varlık alanı arasındaki bağlantı özelliği yapısal olarak yeni bir şey değildir. Biyolojik varlıkta fiziksel, kimyasal, vb. ilişkiler aşılamaz şekilde verilirler. Bu ilişkiler organik ilişkilerinde saf fiziksel ve kimyasal süreçler için imkânsız olan işlevler gerçekleştirilebiliyorlarsa ve dahası organizma ne kadar gelişmişse

bunu daha iyi yapabiliyorlarsa bu, onların organizmanın olağan işleyiş temeliyle olan kalıcı bağıını ortadan kaldırmamaktadır. Toplumsal ve biyolojik varlık arasındaki ilişki, bahsetmiş olduğumuz organik ve inorganik arasındaki ilişkiden ne kadar farklı olsa da, daha karmaşık sistemlerin varoluşunu ve yeniden-üretimini sağlayan ‘aşağıdan gelen’ temelleri değişmez ontolojik bir gerçek olarak kalır. Kendinde bu bağıntıya karşı çıkılamaz; ancak bilincin gelişimi ontolojik ‘*intentio recta*’yı gündelik hayatta dahi yanlış yollara sokabilen toplumsal olarak önemli koyutlamalar yaratmaktadır. Bu şekilde ortaya çıkan bu temel ontolojik gerçeklerden sapmaların, bu nedenle, görülüp aşılması oldukça zordur, çünkü onlar bilincin dolaysız ve aşılamaz gerçekleri üzerinde temellenmiş gibi görünürler. Bu durumun karmaşıklığı kaba bir şekilde basitleştirilmek istenmiyorsa, ‘görünmek’ sözcüğü paranteze alınmamalıdır; bunun yerine devamlı kılda tutulmalıdır ki, bu görünüşün ifade ettiği şey insanın toplumsal varlığının zorunlu bir görünüş biçimidir ve yalıtılmış bir şekilde ele alındığında çürütülemez bir şey gibi görünmesi gerekir. Saf görünüş biçiminde de olsa onun karakteri, ancak çelişkilerle dolu dinamik ve somut kompleks çözümlenerek gün yüzüne çıkartılabilir.

Böylece birbirlerine görünüşte karşıt olan iki olguyla karşılaşırız. İlkin, bilincin varoluşunun ve etkinliğinin canlı organizmanın biyolojik sürecine ayrılmaz şekilde bağlı olduğu ve her bireysel bilincin –başka türden bilinç de zaten olamaz– söz konusu bedenlerle ortaya çıkıp onunla birlikte yok olduğu konusundaki nesnel ontolojik olgu. İkincisi ise, bedenle ilişkisinde bilincin birincil, rehberlik edici ve belirleyici rolüdür; ikisinin birbirleriyle ilişkisi böyle alındığında beden bilincin hizmetkârı, sadece bilinç tarafından belirlenen ve ondan kaynaklanan teleolojik koyutlamaların yürütme organı olarak görülür. Toplumsal varlığın bu şüphe götürmez temel olgusu, yani bilincin beden üzerindeki egemenliği, insan bilincinde belli bir zorunlulukla, bilincin ya da onun tözsel taşıyıcısı olduğu düşünülen ‘ruh’un bedenden bağımsız, yapısı itibarıyla niteliksel olarak farklı ve kendine ait bir varoluşa sahip bir töz olmadan hiçbir şekilde bedene rehberlik edip, onu denetim altına alamayacağı düşüncesini doğurmuştur. Bu sorunlar kompleksinin önyargılardan uzak ve geniş bir incelemesi sonucu –bu doğal olarak

epey nadirdir– açık olduğu üzere, her ne kadar bilincin özerkliği kesin olsa da, bu onun edimsel varoluşunun kanıtı değildir. Her türden varoluş bağımsız bir varlığa ulaşabilse bile bu her zaman göreceli bir ilişkidir ve bu bağımsızlığı daima ontolojik ya da genetik olarak türetmek mümkün olmalıdır; yani bir kompleks içindeki bağımsız işleyiş yeterli bir kanıt değildir. Ve gereken kanıt birey ve kişi olarak insanın bütünlüğüyle (şüphesiz sadece toplumsal varlık içerisinde ve dolayısıyla da burada sadece göreceli olarak) ilişkilidir; bu nedenle yalıtılmış biçimde ele alındıklarında hiçbir zaman beden ve bilinçle (ruh) ilişkili değildir. Bu bağlamda, bedenın eşzamanlı varoluşu olmadan bilincin varolmasının imkânsız olduğu ontolojik nesnel bir olgu olarak verilir. Ontolojik bakımdan bedenın bilinç olmadan varolabileceğini söylemek gerekir, örneğin hastalık sonucu bilinç işleyişine son verebilir, ancak bilinç biyolojik bir temel olmadan hiçbir şekilde varolamaz. Bu hiçbir şekilde bilincin bedenle ilişkisindeki bağımsız, rehberlik edici ve planlayıcı rolüyle çelişmez; daha ziyade bedenın bilincin ontolojik temeli olduğu anlamına gelir. Burada görünüş ve öz arasındaki çelişki bu nedenle son derece açıktır. Şüphesiz unutulmamalıdır ki, görünüş ve öz arasındaki bu türden antitezler hiç de nadir değildir; güneşin ve gezegenlerin hareketini düşünmek yeterli olacaktır. Gündelik yaşamdaki dolaysız algı deneyimleri söz konusu olduğu sürece, en inançlı Kopernik yanlıları için bile güneşin sabah doğup akşam battığı şeklindeki dolaysız algı deneyimleri görünüşü öze taban tabana zıt hale getirir.

İnsan bilincindeki görünüş ve öz arasındaki bu bahsedilen çelişki, esasen ontolojik bir çelişki olma niteliğini yavaş da olsa kaybedip, olduğu şekliyle, yani görünüşle öz arasındaki bir çelişki olarak bilinçli hale gelebilmişse, bunun nedeni, burada söz konusu olan şeyin insanın dışsal yaşamıyla ilgili olması ve insanın kendi kendisiyle olan ilişkisini doğrudan etkilemiyor olmasıdır. Bu sorun, dinsel ontolojinin çökmesinde ve ontoloji dayanan imanın saf bir şekilde öznel bir dinsel gereksinime dönüşmesinde şüphesiz önemli bir rol oynamıştır. Ancak burada bu konuya daha ayrıntılı olarak giremeyeceğiz. Şu an ilgilendiğimiz soruna gelirse, burada kendisi hakkındaki zihinsel imgenin her kişi açısından gündelik yaşamında yaşamsal bir öneme sahip olması söz konusudur. Buna ilave destekleyici bir olgu da ‘ruh’un bedenden

nesnel ontolojik bağımsızlığının temelsiz bir varsayıma dayanmasına ve genel sürece dair yalıtıcı ve yanlış bir soyutlama olmasına rağmen, bilincin bağımsız eylemlerinin ve ondan kaynaklanan teleolojik koyutlamaların spesifik doğasının, bu koyutlamaların gerçekleştirilmesi üzerindeki bilinçli denetimin, vb. yine de ontolojinin ve toplumsal varlığın nesnel olguları olmasıdır. O nedenle bilinç, bedenden bağımsızlığını ontolojik bir mutlak olarak kavradığında, gezegenler sisteminde olduğu gibi fenomenin dolaysız olarak zihinsel saptanışında değil, daha ziyade ontolojik olarak zorunlu bir görünüş formunu şeyin kendisinde doğrudan ve yeterli bir şekilde temellenmiş olarak görerek yanlışla düşer. Ontolojik bakımdan nihayetinde birleşik bir kuvvetler kompleksinin bu zorunlu olarak ikili görünüş tarzının üstesinden gelmede yaşanan güçlük, sadece dinde değil, sık sık felsefe tarihinde de görülür. Felsefeyi başka durumlarda ciddi ve başarılı şekilde aşkın ve teolojik dogmalardan arındırmaya çalışan düşünürler, burada yanlışla düşüp eski düalizmi yeni formülasyonlarla sürekli kılmışlardır. Bu görünüş tarzının ontolojik bir nihai temel olarak, aşılmaz bir uzam ve düşünce ikiliğinde (Descartes) muhafaza edildiği onyedinci yüzyılın büyük filozoflarını hatırlamak yeterlidir. Spinoza'nın panteizmi ise çözümü aşkınsal bir sonsuzluğa kaydırmıştır; bu en güçlü şekilde onun *deus sive natura*'sının muğlaklığında ifade bulmaktadır. Ara-nedenciliğin [*Okkasionalismus*] bütünü ise karışıklığı hakiki ontolojik bir tutumla çözmek yerine temel problemle zihinsel olarak sadece uzlaşmaya çalışmıştır. Hem gündelik yaşamda hem de felsefede ontolojik "*intentio recta*"nın girdiği yanlış yolu görmede yatan güçlük, toplumsal varlığın gelişimiyle birlikte iyice artmıştır. Biyolojinin bilim olarak gelişimi, hiç şüphe yok ki, bilinç ve varlığın ayrılmazlığı, bağımsız bir töz olarak 'ruh'un varoluşunun imkânsızlığı konusunda devamlı yeni ve daha iyi argümanlar sağlamaktadır.

Toplumsal hayattaki diğer kuvvetler ise, bu daha üst bir düzeyde örgütlenmiş olduğu için, ters yönde iş görürler. Burada aklımızda olan, yaşamın anlamlılığı olarak tarif edilebilecek problemler kompleksidir. Bu anlam toplumsal olarak insan tarafından insan için, kendisi ve türü için koyutlanır; doğa ne bu kategoriyi ne de anlamın olumsuzlanışını bilir. Doğal yaşamın fenomenleri olarak yaşam, doğum ve ölüm anlam-

dan yoksundur; ne anlamlı ne de anlamsızlardır. Ancak toplum içindeki insan kendi yaşamı için bir anlam aradığı zamandır ki, bu girişimin başarısızlığı anlamsızlık antitezine yol açar. Toplumun başlangıcında bu belirli etki henüz kendiliğinden ve saf toplumsal biçimde ortaya çıkmaktadır. O zamanın toplumunun buyruklarına uygun bir yaşam anlamlıdır; örneğin Termofil’de Spartalıların kahramanca ölümü. Bu problem ancak toplum bir insanın bireysel olarak yaşamını anlamlı biçimde şekillendirebileceği ya da onu anlamsızlığa teslim edeceği bir farklılaşma düzeyine eriştiğinde genel bir problem olarak ortaya çıkar ve bununla birlikte de sadece açık bir şekilde bedenden değil onun içsel duygularından da bağımsız olan ‘ruh’ kavrayışının daha da derinleşmesi söz konusu olur. En başta kişinin ve başkalarının ölümü olmak üzere yaşamın değiştirilemez gerçekleri bu anlamlılığın bilincini toplumsal olarak inanılan bir gerçekliğe dönüştürür. Kendinde, yaşamı anlamlı hale getirme çabası hiçbir şekilde beden ve ruh arasındaki bu düalizmi zorunlu olarak güçlendirmez; bunu Epikuros’un düşüncesine bakarak bile görebiliriz. Ancak onun durumu bu türden gelişimlerin genel ilkesi değildir. Kendiliğinden bir şekilde dış dünyaya yansıtılan gündelik yaşamın teleolojisi, daha önce gördüğümüz gibi, bireysel yaşamın anlamlılığının evrensel bir teleolojik kefaret çabasının bir parçası ve uğrağı olarak görüldüğü ontolojik sistemlerin inşasına katkıda bulunur. Teleolojik zincirin en yüksek ereğini cennetteki mutluluğun mu yoksa mutlu bir nesnellsizlikte *kendinin* çözülmesinin mi, varolmama yoluyla kurtuluşun mu oluşturduğu, şu anki tartışmamız açısından önemsizdir. Önemli olan şey kişiliğin anlamlı bütünlüğünü koruma arzusudur; bu da belli bir gelişmişlik düzeyinden itibaren toplumsal yaşamın önemli bir problemi haline gelir ve bu türden gereksinimlerden gelişen kurgusal bir ontolojide zihinsel destek bulur.

Burada ilgileniyor olduğumuz fenomenin –insan yaşamının asli bir olgusunun yanlış ontolojik betimlenişi– bu türden oldukça kapsamlı ve dolaylı sonuçlarını özellikle ele aldık. Çünkü insanın insanlaşmasında emeğin ortaya çıkardığı alanın hem kapsam hem de yoğunluk bakımından ne kadar geniş olduğunu ancak bu şekilde görebiliriz. Hedeler koyan bir bilincin insanın tüm diğer yönlerine egemen olması, her şeyden önce de insanın kendi bedenini üzerindeki egemenliği ve

bu şekilde ortaya çıkan insan bilincinin kişinin kendisiyle olan mesafeli ve eleştirel ilişkisi, devamlı değişen biçimleriyle, devamlı yeni ve farklılaşan içerikleriyle de olsa insan tarihi boyunca takip edilebilir. Ve bu egemenliğin kökeni hiç şüphe yok ki emekte yatmaktadır. Emek analizi kendiliğinden ve zorlama olmaksızın bu fenomenler grubuna yol açar, diğer açıklama çabaları ise farkında olmasalar bile insanın emekte edindiği öz-deneyimi önvarsayarlar. Örneğin ‘ruhun’ bu bağımsızlığının kökenini hayal kurma deneyiminde bulmaya çalışmak bir hatadır. Bazı gelişmiş hayvanlar da hayal kurabilir, ancak bu hayvansal bilincin bir gölge-fenomen olma niteliğinin bu doğrultuda bir yön alabileceği anlamına gelmez. Buna ilaveten, hayal kurma deneyiminin tuhaflığı, bu deneyimin ruh olarak yorumlanan öznesinin yaşamdaki normal hakimiyetiyle az çok uyumsuz görünen eylemlere girişmesine dayanır. Ancak emeğin uyanık deneyimlerinin bir sonucu olarak ‘ruhun’ varlığı insanın kendisi hakkındaki imgesinin sabit bir bileşeni haline geldikten sonradır ki, işte o zaman, ama sadece o zaman, hayal deneyimleri aşkınsal varlıkları hakkında daha öte bir zihinsel inşaya yol açabilir. Hâlihazırda büyüde ve, uygun değişikliklerle birlikte, sonraki dinlerde olan budur.

Bununla birlikte, unutulmamalıdır ki, hem büyüyle hedeflenen zapt edilmemiş doğal güçler üzerindeki egemenlik hem de yaratıcı tanrılar hakkındaki dinsel kavrayışlar nihai model olarak insan emeğini almaktadır. İdealist felsefi dünya görüşünün kökenleriyle daha fazla ilgilenirse de bazen bu soruna da değinmiş olan Engels, bunu şu olgudan türetmeye çalışır: Görece alt bir gelişim aşamasında (ilkel ailede) bile, “emeği planlayan zihin . . . planlanmış emeği kendininkinden başka eller tarafından gerçekleştirilmesini sağlayabilmiştir.”² Şüphesiz bu, egemen sınıfların çalışmayı tamamen bıraktıkları ve gelişmiş Grek *polis*’inde olduğu gibi köleler tarafından yerine getirilen fiziksel emeğin toplumsal olarak hor görüldüğü toplumlar açısından doğrudur. Ancak fiziksel emeğin ilke olarak hor görülmesi Homeros’un kahramanlarla dolu dünyasında henüz bilinmiyordu; burada çalışma ve boş zaman henüz sınıfsal işbölümüyle farklı toplumsal gruplar arasında bölünmemiştir.

² *A.g.e.*, s. 700; *a.g.e.*, s. 450. [T: *Doğanın Diyalektiği*, s. 225-226.]

Onu [Homeros: G.L.] ve onu dinleyenleri heyecanlandıran şey toplumun tasvir edilmesi değildir, daha ziyade onlar insanın eylemlerinden, onun günlük ekmeğini kazanma becerisinden ve böylece kendi gücüne güç katmasından haz alırlar. . . İnsan yaşamının emek ve boş zamana ayrılması Homeros destanlarının somut bağlamında henüz görülmez. İnsan emek verir; kendini doyurmak ve kurban vererek tanrıları memnun etmek için bu gereklidir ve ancak karnını doyurup, kurban verdikten sonra onun özgür eğlencesi başlayabilir.³

Engels yukarıda alıntılanan pasajın devamında, bahsettiği ideolojik sürecin “antik dünyanın çöküşünden sonra . . . insanların zihinlerini egemenlik altına aldığını” söylerken onların dünya görüşleri üzerindeki Hristiyan spiritüalizminin etkisine dikkat çekmektedir; ancak özellikle spiritüalizmin dorukta olduğu Hristiyanlığın başlangıcında, bu din hiçbir şekilde fiziksel emekten muaf olan üst sosyal tabakanın dini olmamıştır. Burada bir kez daha bilincin nesnel olarak etkin ama ontolojik olarak göreceli olan bedenden bağımsızlığının emeğin kendisinde, öznde ‘ruh’ olarak deneyimlenen düşünceyle birlikte ortaya çıktığını vurgularken amacımız, bu kompleksin daha sonraki ve daha karmaşık kavrayışlarını doğrudan ondan türetmeye çalışmak değildir. Emek sürecinin ontolojisi temelinde savunduğumuz şey, daha önce tarif etmiş olduğumuz yalın durumdan başka bir şey değildir. Bunun farklı gelişim aşamalarında ve farklı sınıf koşullarında oldukça farklı biçimde ifade bulmasının nedeni, çağın içeriğindeki genellikle karşıt ve çelişkili olan bu farklılaşmaların söz konusu toplumsal formasyonun yapısından kaynaklanıyor olmasıdır. Şüphesiz bu hiçbir şekilde farklı ve spesifik fenomenlerin temelini tam da emekle ve emekte zorunlu olarak ortaya çıkması gereken bu ontolojik durum olduğu gerçeğini geçersiz kılmamaktadır.

‘Ruh’un bağımsızlığının dünyevi bir bağımsızlık mı yoksa bir öteyi gerektiren bir bağımsızlık mı olduğu sorusu, basitçe kökenden türetilemez. Büyüyle ilgili düşüncelerin çoğunun özünde dünyevi ve bu-yanlı olduğu yeterince açıktır. Normal emek bilinen güçlere nasıl egemen olmuşsa, büyü de bilinmeyen doğal güçlere öyle egemen olmuştur ve ölüm nedeniyle bağımsız hale gelmiş olan ‘ruh’ların olası tehlikeli müdahalelerine karşı büyüsel tedbirler, içerikleri ne kadar

³ E. Ch. Welskopf, *Probleme der Muße im alten Hellas*, Berlin, 1962, s. 47.

akıl almaz da olsa, genel yapıları itibarıyla tamamen emeğin gündelik teleolojik koyutlamalarına karşılık gelirler. Dünyada eksik ve parçalı olan yaşamın anlamlılığının kurtuluş veya lanetlenme sonucu gerçekleşebileceği bir *öte* talebi, –genel bir insan fenomeni olarak– karşılarındaki yaşamın insanlara bu dünyada herhangi bir doyum sağlamayacak durumda olmasından doğmuştur. Max Weber bir *ötenin* kimi zaman bir savaşçılar sınıfı açısından “onur duygusuna bir hakaret” gibi görüldüğü karşıt uca dikkat çekerken haklıdır. “Ölümlü ve insan yazgısının irrasyonellikleriyle karşı karşıya gelmek savaşçı için gündelik bir psikolojik olaydır. Sıradan varoluşun rastlantıları ve maceraları onun hayatını öyle doldurur ki, kötü büyüye karşı korunma ya da zafer için veya cennete giden yolda kutlu bir ölüm için edilen rahip duaları gibi kastıyla uyumlu törensel ayinler dışında dine gerek duymaz (ve bunları da sadece istemeye istemeye kabul eder).”⁴ Bu düşünce çizgisinin doğruluğunu görmek için Dante’nin Farinata degli Uberti’sini veya şehirlerinin kurtuluşunu kendi ruhlarının kurtuluşundan daha önemli gördükleri için Machievelli’nin övdüğü Floransalılarını düşünmek yeter. Toplumsal varlıkta gerçekleşmiş olanların sadece küçük bir bölümünü oluşturan bu çeşitliliğe dair, doğal olarak, her yeni tarihsel formda belirli bir açıklama sunmak gerekir. Ancak bu, daha kompleks her şeyin temelini oluşturan, ilk ve genel olarak hâkim işlevini emekte kazanan bu bilinçle beden arasındaki ontolojik ayrım olmaksızın bu formlardan hiçbirisinin gerçekleştiremeyeceği olgusunu ortadan kaldırmaz. O nedenle, sonraki ve daha kompleks fenomenlerin ontolojik oluşumunu sadece ve sadece emekte arayıp bulabiliriz.

Emeğin insanın insanlaşması açısından ne kadar belirleyici olduğunu, onun ontolojik yapısının, insanları bütün tarihsel süreçleri boyunca derinden etkilemiş olan yaşamla ilgili başka bir sorun açısından da genetik hareket noktasını oluşturuyor olması göstermektedir: Özgürlük sorunu. Bu sorunu irdelerken de aynı yöntemi uygulamalıyız. Yani, sonraki formlar için hareket noktasını ve aşılabilir temeli oluşturan orijinal yapıya dikkat çekerken, aynı zamanda da sonraki toplumsal gelişim sürecinde kendiliğinden ve kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkan ve zorunlu şekilde fenomenin orijinal yapısını önemli bakımlardan belirleyici şekilde de-

⁴ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1921, s. 270; *Studienausgabe*, Köln-Berlin 1964, s. 371. [T: *Ekonomi ve Toplum*, İstanbul: Yarım, 2012.]

ğiştiren niteliksel ayrımları göz önünde bulundurmak. Özgürlüğün genel metodolojik bir incelemesine özgü zorluk, onun toplumsal gelişmenin en dallı budaklı, çok yönlü ve canlı fenomenlerine ait olmasında yatmaktadır. Aslında, bir ölçüde kendi yasalarını edinmiş olan her bir toplumsal varlık alanının kendisine ait bir özgürlük formu ürettiğini söyleyebiliriz, ki bu da söz konusu alanın tarihsel ve toplumsal gelişimiyle eşzamanlı olarak önemli değişikliklere tabidir. Hukuksal anlamda özgürlük siyasetteki, ahlaktaki, etikteki, vb. anlamından esasen farklı bir şey anlamına gelir. Bu yüzden özgürlük sorununun yeterli bir incelemesine ancak *Etik* çalışmamızda yer verilebileceğiz. Fakat bu ayrımı yapmanın muazzam bir teorik önem taşır, çünkü idealist felsefe ne pahasına olursa olsun birleşik ve sistematik bir özgürlük kavramı inşa etmeye çalışır ve hatta bazen böyle bir kavramı bulduğuna bile inanır. Burada yine ontolojik sorunları mantık ve epistemolojinin yöntemleriyle çözmeye çalışan yaygın eğilimin hatalı sonuçlarını görebiliyoruz. Bu bir yandan gerçekte heterojen varlık kompleksleri olan komplekslerin yanlış ve genellikle fetişleştirici bir homejenleştirilmesine götürmekte, diğer yandan ise daha önce gösterildiği gibi, daha karmaşık formların daha yalın formların modeli olarak kullanılmasına yol açmaktadır, ki bu da hem birincisinin genetik anlaşılmasını hem de ikincisinin doğru ölçütlerle çözümlenmesini metodolojik açıdan imkânsız hale getirmektedir.

Şimdi bu zorunlu çekincelerin ardından özgürlüğün emekteki ontolojik oluşumunu açıklamaya çalışacak olursak, doğal olarak emekte hedef koyutlamalarının alternatif karakterinden yola çıkmalıyız. Doğaya tamamen yabancı olan özgürlük fenomeni ilk defa alternatifte açık bir şekilde tanımlanmış biçimiyle ortaya çıkar. Hangi hedefin koyutlanacağına ve hedefin gerçekleşmesi için araç olan nedensel zincirlerin nasıl koyutlanarak dönüştürüleceğine alternatifler arasında seçim yaparak bilinç karar verdiğinden, doğada herhangi türden bir benzeri bulunamayacak dinamik bir gerçeklik kompleksi ortaya çıkmaktadır. O nedenle, özgürlük fenomeni ontolojik kökeni bakımından incelemek ancak burada mümkündür. İlk kestirim olarak, özgürlüğün, kendi sonucu olarak kendisinin koyutladığı yeni bir varlığa sahip olan bilinç edimi olduğunu söyleyebiliriz. Daha burada bile ontolojik ve genetik kavrayışımız idealizmin kavrayışından ayrılmaktadır. Çünkü ilk ola-

rak, anlamlı bir şekilde gerçekliğin bir uğraşı olarak özgürlükten bahsetmek istiyorsak, özgürlüğün temelinin farklı somut olanaklar arasındaki somut bir karardan meydana geldiğini söylemeliyiz. Eğer seçim sorunu daha yüksek bir soyutlama düzeyine taşınırsa, o zaman somut olandan tamamen kopuk hale gelir ve böylece gerçeklikle olan tüm bağıyı kaybedip, boş bir spekülasyona dönüşür. İkinci olarak, özgürlük nihai olarak gerçekliği değiştirme arzusudur (bu bazı durumlarda verili durumu koruma arzusunu da içerir) ve bu bağlamda en kapsamlı soyutlamalarda bile gerçeklik, değişimin hedefi olarak korunmalıdır. Önceki değerlendirmelerimiz, dolayimler aracılığıyla başka bir kişinin bilincini ya da kendi bilincini değiştirmeye yönelik bir karar niyetinin de bu tür bir değişim hedeflediğini göstermiştir. Bu şekilde ortaya çıkan gerçek hedef koyutmalarının yörüngesi geniş ve çok çeşitlidir; ancak her tek durumda kesin bir şekilde belirlenebilir sınırları vardır. Bu yüzden, gerçekliği değiştirmeye yönelik herhangi bir niyetinin olduğu kanıtlanamadığı sürece düşüncelerin, planların, arzuların, vb. hakiki özgürlük sorunuyla doğrudan bir bağlantısı yoktur.

Kararın içsel veya dışsal belirleniminin ne denli özgürlüğün ölçütü olarak kavranabileceği sorusu daha karmaşıktır. Belirlilik ve özgürlük arasındaki antitez soyut ve mantıksalci anlamda kavrandığında, ancak her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir tanrının içsel olarak özgür olacağı sonucuna varılır; fakat bu tanrı da gene teolojik doğası nedeniyle özgürlük alanının ötesinde olacaktır. Toplumda yaşayan ve eyleyen insanların bir belirlenimi olarak özgürlük asla belirlenimden tamamen bağımsız olamaz. En yalın emekte bile bazı kilit karar noktalarının görüldüğünü anlamak için önceki tartışmalarımızı hatırlamak yeter; öyle ki bu durumda doğrultulardan birini veya ötekini seçme kararı hareket alanının son derece kısıtlı, hatta bazı durumlarda pratikte olmadığı zaman bile bir ‘sonuçlar aralığı’ ortaya çıkarabilir. Oyunlarda bile, örneğin satrançta, kişinin kendi hamleleri nedeniyle ortaya çıkan ve zorunlu tek bir hamlenin olduğu durumlar ortaya çıkabilir. Hebbel *Herod and Mariamne* adlı trajedisinde bu konumu insan ilişkilerinin en iç yanları açısından oldukça iyi bir şekilde ifade etmiştir: “Her insan için yıldızının ona dizginleri devrettiği an gelir. Tek kötü şey onun bu anı görememesidir ve bu anı kaçırmak herkes için mümkündür.”

Özgürlüğün somut kavranışı için çok önemli olan bu uğraşı, yani kararlar zincirindeki düğüm noktalarının nesnel varoluşunu bir kenara bırakırsak, bu durumun analizi, alternatifin öznesinin spesifik karakterine ait daha öte bir belirlenim sunmaktadır –öznenin bunun sonuçları ya da en azından onlardan bir kısmı konusundaki cehaleti. Bu yapı en azından bir dereceye kadar her alternatife nüfuz eder; ancak onun niceliksel yönü de alternatifin kendisi üzerinde niteliksel tepkiler taşımalıdır. Her şeyden önce gündelik yaşamın, insanı beklenmedik şekilde ortaya çıkan ve yok oluş tehlikesine karşı hemen yanıt vermesini gerektiren alternatiflerle sürekli karşı karşıya bıraktığını görmek kolaydır. Bu gibi meselelerde durumun ve sonuçlarının çoğu bileşeninden bihaber olarak karar verilmek zorunda olması, alternatifin özsel karakterine aittir. Ancak burada bile kararda asgari düzeyde bir özgürlük vardır; saf bir şekilde kendiliğinden nedensellik tarafından belirlenen doğal bir olay değil, uç bir durum olarak bile olsa gene de bir alternatif söz konusudur.

Teorik açıdan önemli bir anlamda, en ilkel emek bile az önce tarif edilen eğilimlere bir tür antitez sunmaktadır. Emek sürecinde bir ‘sonuçlar aralığı’ ortaya çıkabiliyorsa da, bu böyle bir antitezin temelini değiştirmez. Çünkü emekteki her koyutlamanın hedefi somut ve belirlenmiş şekilde düşüncede sabitlenmiştir; bu olmadan hiçbir emek mümkün olmayacaktır, buna karşılık yukarıda tarif edilen gündelik türdeki bir alternatifin genellikle son derece karışık ve muğlak hedefleri bulunur. Her zaman olduğu gibi şüphesiz burada da emeğin basitçe kullanım-değerlerinin yaratıcısı olduğunu varsayıyoruz. Bu da insan ve doğa arasındaki metabolizmada alternatifler koyutlayan öznenin basitçe kendi gereksinimleri ve nesnesinin doğal özelliklerine dair kendi bilgisi tarafından belirlendiği anlamına gelir; toplumsal yapının bir sonucu olarak (örneğin köle emeği) belli emek türleri konusundaki yeteneksizlik gibi kategorilerin yanı sıra emeğin gerçekleştirilmesine karşıt olarak ortaya çıkan toplumsal nitelikteki alternatifler (örneğin yüksek düzeyde gelişmiş toplumsal üretimde sabotaj) bu düzeyde henüz varolmaz. O halde bu noktada başarılı bir gerçekleşme için önemli olan, her şeyden önce, materyalin ve onun süreçlerinin yeterli bir nesnel bilgisidir; öznenin içsel güdüsü denen şey burada pek söz konusu

değildir. Özgürlüğün içeriği bu nedenle daha karmaşık formların içerdiğinden özünde farklıdır. Bu en iyi şekilde şöyle ifade edilebilir: Özne, ilgili doğal bağlantılar konusunda ne kadar çok yeterli bilgiye ulaşırsa, materyalinde o kadar özgürce hareket edebilir. Ya da başka türlü ifade edecek olursak, o anda iş başında olan nedensel zincirlerin yeterli bilgisi ne kadar çoksa, bu nedensel zincirler o kadar uygun bir şekilde koyutlanmış zincirlere dönüştürülebilir ve öznenin bunlar üzerindeki egemenliği, yani bu alanda ulaştığı özgürlük de o kadar sağlamdır.

Bütün bunlardan açık olduğu üzere, alternatifler arasındaki bir karar, bileşenleri olan belirlilik ve özgürlükle beraber toplumsal bir kompleksin merkezini oluşturur. Ontolojik olarak yeni olanın toplumsal varlık olarak ortaya çıkma şekli olan bir hedef koyutlaması, ortaya çıkan özgürlüğün bir edimdir, çünkü gereksinimlerin karşılanması için yol ve araçları artık kendiliğinden bir şekilde biyolojik nedensel zincirlerin değil, bilinçli bir şekilde karar verilen ve yerine getirilen eylemlerin sonuçlarıdır. Gelgelelim, eşzamanlı olarak ve bundan ayrılmaz bir şekilde, bu özgürlük edimi doğrudan gereksinimin kendisi tarafından belirlenir ve onun türünü, niteliğini, vb. meydana getiren toplumsal ilişkiler tarafından dolayımlanır. Bu aynı ikilik, yani belirlilik ve özgürlük arasındaki eşzamanlı ve karşılıklı ilişki, hedefin gerçekleştirilmesinde de görülebilir. Bütün araçlar başlangıçta doğa tarafından verilmiştir ve onun sahip olduğu bu nesnellik, daha önce gördüğümüz gibi, bir alternatifler zincirinden oluşan emek sürecinin bütün edimlerini belirler. Emek sürecini, önceki gelişmenin ürünü olarak kendi verili olgusalılığı [*Geradesosein*] içinde nihayetinde insan gerçekleştirir; emek insanı ne kadar değiştirirse değiştirsin, bu değişim süreci bile onun emeğinin başlangıcında mevcut olan, insanın emek performansında kısmen doğa tarafından kısmen de toplumsal olarak oluşturulmuş birlikte-belirleyen uğraklar olarak, Aristotelesçi *dynamis* anlamında olanaklar olarak, yetenekler temelinde ortaya çıkar. Her alternatifin ontolojik özü bakımından somut olduğu ve genelde alternatifin sadece mantıksal ve epistemolojik bir soyutlama sürecinin ürünü olduğu şeklindeki önceki savımızdan hareketle, alternatifte ifade bulan özgürlüğün de soyut bir biçimde genel değil de ontolojik doğası bakımından zorunlu olarak somut olması gerektiğini

açık kılabiliriz. Bu, somut bir toplumsal kompleks içindeki kararlar için belli bir kuvvetler alanı sunar ve bu kompleks içerisindeki hem doğal hem de toplumsal nesnellikler ve kuvvetler bu alanla eşzamanlı biçimde etkili olmaya başlar. Bu yüzden ontolojik bir hakikat yalnızca bu somut bütünlükle ilgili olabilir. Gelişim sürecinde bütünlük içerisindeki toplumsal uğrakların hem mutlak hem de göreceli bir biçimde sürekli olarak artması bu verili temel durumu etkilemez; doğal sınırın geri çekilmesi ne kadar geniş ölçüde olursa olsun, burada varsayıldığı üzere, emekte doğaya egemen olma uğrağı belirleyici bir uğrak olarak kalmaya devam etmek zorundadır. Materyalde özgürce hareket etmek, emek alternatiflerinde hâkim olmaya başladığı ölçüde, özgürlük açısından başat uğraktır ve öyle kalmaya devam eder.

Ama emek burada temel olarak orijinal koşulu geride bıraktıktan çok sonra bile özgürlüğün görünüş tarzının hem form hem de içerik bakımından aynı kalmaya devam ettiğini göz ardı etmemek gerekir. Her şeyden önce, bilimin (matematik, geometri, vb.) daha güçlü ve daha genelleşmiş emek deneyimlerinden nasıl doğduğundan bahsedebiliriz. Bireysel emek ediminin bir zamanlar somut hedef koyutlamasıyla olan dolaysız bağın burada gevşemeye başlaması doğaldır. Fakat emekteki dolaylı kılınmış da olsa nihai bir uygulama gene de nihai doğrulama olarak kalmaya devam eder, çünkü son derece genel bir şekilde de olsa gerçek bağıntıları teleolojik koyutlamalara ve uygulanabilir türden teleolojik koyutlamalara dönüştürme konusundaki nihai niyet devrimci bir değişime uğramaz; böylece emeğin karakteristiği, materyaldeki özgürce hareket olan özgürlüğün görünüş tarzı da temelde bir devrim yaşamaz. Sanatsal üretim alanında bile, her ne kadar burada emeğin kendisiyle olan doğrudan bağlantı görece pek şeffaf olmasa da, durum benzerdir (ekim, toplayıcılık, avcılık, savaş, vb. gibi yaşam için önemli olan pratiklerin dansa, mimariye dönüşmesi). Bu bağlamda, daha sonra tekrar geri döneceğimiz çeşitli türden sorunlar ortaya çıkar. Bunların temeli, bir yandan emekteki dolaysız gerçekleşmenin burada çok çeşitli ve genellikle de çok heterojen dolayılara tabi olmasına, diğer yandan ise içinde özgürlüğün formu olarak özgürce hareketin ortaya çıktığı materyalin bundan böyle basitçe doğa değil de toplumla doğa arasındaki metabolizma, hatta toplumsal var-

lığın kendi süreci olmasına dayanır. Gerçek anlamda gelişmiş ve kapsamlı bir teori doğal olarak bu sorunları dikkate alıp ayrıntılı olarak çözümlemelidir; bunu yine ancak *Etik* çalışmamızda yapabileceğiz. Şimdilik, özgürlüğün temel formunun değişmeden kaldığını saptayıp bu olanaklara işaret etmek yeterli olacaktır.

Bu kompleks içinde belirlilik ve özgürlüğün ayrılmaz karşılıklı bir ilişkiye sahip olduğunu görmüş olduğumuza göre, bu sorun hakkındaki felsefi tartışmaların genellikle zorunluluk ve özgürlük arasındaki antitezden kaynaklandığını görmek bizi şaşırtmamalıdır. Bu şekilde formüle edildiğinde antitez, ilkin, açık bir şekilde genel olarak mantık ve epistemoloji yönelimli bir felsefenin ve özellikle de idealist felsefenin basitçe belirlenimi zorunlulukla özdeşleştirmesine –ki bu, zorunluluk kavramının rasyonalistçe genelleştirilip aşırı genişletilmesine, hakiki ontolojik ‘eğer. . . o halde’ karakterinden yapılan bir soyutlamaya işaret eder– maruz kalır. İkinci olarak, Marksizm-öncesi felsefeye ve özellikle de idealist felsefeye, daha önce gördüğümüz gibi, teleoloji kavramının ontolojik olarak ihlal edici bir şekilde doğa ve tarihe genişletilmesi hükmeder; o yüzden bu felsefenin, özgürlük sorununu gerçek ve hakiki şekilde varolan formuyla kavraması fevkalade zordur. Çünkü bu, insanın insanlaşmasındaki hem organik hem de inorganik doğanın bütünüyle ilişkisinde kökten bir şekilde yeni olan niteliksel sıçramanın doğru bir şekilde kavranmasını gerektirir. İdealist felsefe de burada yeni olanı zorunluluk ve özgürlük antiteziyle vurgulamaya çalışır, ama özgürlüğün önkoşulu olarak bir teleolojiyi doğaya yansıtmakla kalmayıp aynı zamanda doğayı ve doğanın kategorilerini bertaraf etmek için ontolojik ve yapısal antitezi kullanarak da bu yeniliğin önemini azaltır. Örneğin Hegel’in özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişkiye dair ünlü ve etkili tanımı şöyledir: “Zorunluluk ancak anlaşılmadığı sürece kördür.”⁵

Şüphesiz burada Hegel problemin özsel bir yanını kavramaktadır: Doğru yansımanın, kendinde varolan kendiliğinden nedenselliğin doğru kavranışının rolü. Ancak ‘kör’ sözcüğü bile idealist kavrayışın şu an tartışmakta olduğumuz tartıştığımız orantısızlığını ele ve-

⁵ *Enzyklopädie*, § 147, Ek; HW, cilt 8, s. 290.[T: *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, ss. 240-242.]

rir. Çünkü sözcüğün sadece görmenin karşıtı olarak anlamı vardır; asla bilinçli olamayan veya göremeyen bir nesne veya süreç, vb., ontolojik doğası gereği, (en muğlak ve metaforik anlamda bile) kör olamaz; görme ve körlük arasındaki karşıtlığın dışındadır. Hegel'in vecizesinde ontolojik olarak doğru olan şey, yasalılığını (zorunluluğu) doğru bir şekilde kavramış olduğumuz nedensel bir sürecin, Hegel'in körlükten söz ederek betimlemeye çalıştığı bu egemen olunamaz karakteri bizim açımızdan yitirebilecek olmasıdır. Bununla birlikte, doğal nedensel sürecin kendisinde hiçbir şey değişmemiştir, sadece artık bizim tarafımızdan koyutlanabilen bir sürece dönüştürülmesi söz konusudur ve o, bu anlamda –ve sadece bu anlamda– ‘kör’ biçimde işlemeye son verir. Burada söz konusu olanın sadece imgesel bir ifade biçimiyle ilgili olmadığı –öyle olsaydı, onun hakkında herhangi bir polemik gereksiz olurdu– Engels'in bu sorunu ele alırken hayvanların özgür olmamalarına değinmesinde görülebilir: Bir varlık ancak özgürlüğünü yitirdiği veya ona henüz ulaşmamış olduğu zaman özgür-olmayan olur. Hayvanlar aslında özgür-olmayan değildir, onlar özgür ve özgür-olmayan arasındaki herhangi bir karşıtlığın dışına düşerler. Ancak Hegel'in zorunluluk tanımı en temel anlamında bile çarpık ve yanlış bir şey içerir. Bu da Hegel'in bütün olarak kozmosa dair mantıksal ve teleolojik kavrayışıyla ilgilidir. Karşılıklı eylem konusundaki analizini o nedenle şöyle özetler: “Zorunluluğun hakikati, o halde, özgürlüktür.”⁶ Hegel'in sistemine ve yöntemine dair eleştirel sunumumuzdan bildiğimiz üzere, bir kategorinin diğerinin hakikati olması kategoriler zincirinin mantıksal yapısına, yani özdeş özne-nesneye giden yolda tözün özneye dönüştüğü süreçteki kategorilerin yerlerine gönderme yapar.

Metafizik olana bu soyut yükselişe birlikte, hem zorunluluk hem özgürlük hem de böylece onların karşılıklı ilişkisi, Hegel'in onlara vermeye çalıştığı ve, daha önce gördüğümüz gibi, emek çözümlemesinde pek çok yönden ulaşmış olduğu somut anlamını yitirir. Bu genelleştirme hayali bir özdeşliğin yükselişini görürken, gerçek zorunluluk ve özgürlük ise kavramları tarafından uygun olmayan bir şekilde temsil edilir hale gelirler. Hegel onların ilişkisini şöyle özetler:

⁶ A.g.e., §158; HW, cilt 8, s. 303. [T: *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, ss. 250-251.]

Özgürlük ve zorunluluk, soyut bir karşıtlık içine getirildiklerinde, yalnızca ait oldukları sonlu dünyada uygulanabilir terimlerdir. Zorunluluk içermeyen bir özgürlük ve özgürlükten yoksun bir salt zorunluluk soyuttur ve böylelikle de düşüncenin yanlış formülasyonlarıdır. Özgürlük boş bir belirlenmemişlik değildir; özünde somuttur ve değişmez şekilde öz-belirlenimlidir ve bu noktada aynı zamanda zorunludur da. Gene, popüler felsefede terimin kabul edildiği şekliyle, zorunluluk da sadece dışarıdan belirlenmek demektir –bir cismin ona ancak başka bir cisim çarptığında hareket ettiği ve yönünü çarpmanın belirlediği sonlu mekanikte olduğu gibi. Gelgelelim bu salt dışsal bir zorunluluktur, özgürlükle özdeş olan gerçek içsel zorunluluk değildir.⁷

Zorunluluğu ‘kör’ olarak tanımlamanın ne kadar yanlış olduğunu şimdi gerçekten görebiliyoruz. İfadenin gerçek bir anlama sahip olacağı yerde, Hegel ‘salt dışsal bir zorunluluk’ görüyor: Fakat bu, tam da doğası gereği, bilinmekle dönüşüme uğramış olmaz, emek sürecinde tanındığı zaman bile ‘kör’ olarak kalmaya devam eder; ancak somut bir teleolojik koyutlamanın gerçekleşmesi için tanınıp koyutlanmış bir zorunluluğa dönüştürüldüğü için, verili teleolojik bağlam içinde işlevini yerine getirir. (Rüzgâr, yelkenli bir geminin ya da bir yel değirmenin koyutlanmış hareketlerini gerçekleştirmeye yardım etmeden önce de aynı derecede ‘kör’dür.) Hegel’in özgürlükle özdeş olarak tarif ettiği hakiki zorunluluk ise kozmik bir gizem olarak kalmaktadır.

Anti-Dühring’de Engels, Hegel’in ünlü tanımından bahsederken, doğal olarak çürütmeye bile çalışmadan bu türden tüm kurguları bir kenara atmaktadır. Onun kavrayışı katı ve kesin bir biçimde emeğe yöneliktir.

Özgürlük, doğa yasalarından bağımsızlık hayaline değil, bu yasaların bilgisine ve bunun onları sistematik olarak belli erekler doğrultusunda kullanma konusunda sunduğu olanaklara dayanır. Bu hem dış doğanın yasaları hem de insanların kendilerinin bedensel ve zihinsel varoluşunu yöneten yasalar için doğrudur. . . Dolayısıyla irade özgürlüğü, öznenin bilgiyle kararlar alma yetisinden başka bir anlama gelmez.⁸

⁷ *A.g.e.*, § 35, Ek; HW, cilt 8, s. 102 vd. [T: *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, ss. 100-101.]

⁸ *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, s. 118; MEW 20, s. 106. [T: *Anti-Dühring: Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1977,

Aslında bu, Hegel'in sunuşunu 'ayakları üzerine' çevirmektir; tek soru, Hegel'in formülasyonlarını kullanarak ve bu genellik düzeyinde biraz muğlak olan genel belirlenim kavramının yerine felsefi gelenekten devralınan, görünüşte daha kesin zorunluluk kavramını geçirerek Engels'in ontolojik durumu gerçekten de aydınlatıp aydınlatmadığıdır. Bize göre, özgürlük ve zorunluluk kavramlarının geleneksel biçimde karşı karşıya konulması elimizdeki problemin tam kapsamının hakkını veremez. İdealizm ve teolojide olduğu gibi eski materyalist felsefede de büyük rol oynamış zorunluluk kavramının mantıksallaştırıcı aşırılığından kurtulduğumuzda, onu diğer kiplik kategorilerinden tamamen ayırmamıza gerek kalmaz. Emek ve onu oluşturan teleolojik olarak koyutlanmış süreç gerçekliğe yöneliktir; gerçekleşme, gerçek insanların gerçekliğin kendisiyle olan mücadelelerinde emekte başladıkları gerçek sonuçtan ibaret olmayıp, aynı zamanda doğanın süreçlerinde nesnelerin yalın değişimine karşıtlık içinde toplumsal varlıkta ontolojik bakımdan yeni olandır. Gerçek insan, emekte, emeğiyle ilgili olan gerçekliğin bütünüyle karşı karşıya gelir; bu bağlamda, gerçekliği asla kiplik kategorilerinden sadece birisi olarak almadığımızı, tersine kategorilerin hakiki bütünlüğünün ontolojik somutlaşması olarak kavradığımızı anımsamamız gerekiyor. Bu durumda, ('eğer . . . o halde' bağıntısı olarak, söz konusu somut yasalılık olarak kavranan) zorunluluk söz konusu gerçeklik kompleksinin, çok önemli de olsa, sadece bir bileşeninden ibarettir. Bununla birlikte, gerçeklik –emeğin verili bir durumda koyutladığı hedefler için kullanmaya çalıştığı materyallerin, süreçlerin, koşulların, vb. gerçekliği– zorunluluk tarafından tanımlanan bağlantılarla tüketilemez.

Bu bağlamda olanağa gönderme yapabiliriz. Her tür emek, insanın bir nesnenin belli özelliklerinin kendi hedef koyutlamaları için ne kadar uygun olduğunu belirlemesini gerektirir. Bu özellikler muhakkak nesnel olarak mevcut olmalı ve söz konusu nesnenin varlığına ait olmalıdır; ancak nesnenin doğal varlığında bunlar genel olarak örtük biçimde, saf olanaklar olarak bulunurlar. (Yukarıda özellik ve olanak arasındaki ontolojik bağıntıya işaret etmiştik.) Belli taşların belli şekilde kesildiklerinde bıçak, balta, vb. olarak kullanılabilmelerini be-

lirleyen şey onların nesnel şekilde varolan özellikleridir. Ancak doğal olanın bu varolan olanağı gerçekliğe dönüştürülemezdi, her emek başarısızlığa mahkûm, hatta imkânsız olurdu. Gelgelelim burada herhangi türden bir zorunluluk değil, sadece örtük bir olanak tanınmaktadır. Burada bilinçli hale gelen şey kör bir zorunluluk değil, örtük bir olanaktır ve bu olanak emek süreci tarafından gerçeklik alanına taşınmazsa daima örtük olarak kalır. Emegi gerçekten anlayan kişilerin vurguladığı emek veren öznenin dönüşüm uğrağı, ontolojik olarak ele alındığında, salt olanaklar olarak önceleri insanda uyuklayan olanakların sistematik bir uyanışıdır. Emek süreci başlamadan önce büyük olasılıkla bilinen ve kullanılan az sayıda işlem vardı –örneğin bir nesneyi tutma şekilleri gibi. Bunlar ancak emek yoluyla salt olanaklardan yetilere dönüştürülmüştür ve bu da sürekli bir gelişim süreci içinde insanda gerçeklikler haline gelen yeni olanakları doğurmuştur.

Son olarak hem olumlu hem de olumsuz anlamda rastlantının rolünü göz ardı etmemek gerekir. Doğal varlığın ontolojik olarak koşullanmış heterojenliği, her etkinliğin sürekli olarak rastlantılardan etkilendiği anlamına gelir. Eğer teleolojik koyutlama başarılı bir biçimde gerçekleştirilecekse, o zaman emekte insan bunları devamlı göz önüne bulundurmalıdır. Bu olumsuz anlamda yapılabilir; örneğin istenmeyen olağan kazaların sonuçlarının engellenmesi ve zararın hafifletilmesi. Ancak rastlantı olumlu bir şekilde de iş görüp, emeğin verimini arttırabilir. Gerçekliğin çok daha gelişmiş bilimsel denetiminde bile, kazaların önemli keşiflere yol açtığı durumların olduğu bilinir. İstenmeyen rastlantısal durumlar bile başlangıç noktasının ötesine varan başarılar ortaya koyabilir. Burada bunu görünüşte epey uzak olan bir örnekle gösterebiliriz. Rafael'in, üzerine Stanzalar olarak bilinen fresklerini yaptığı duvarlar, şekil, biçim, vb. olarak resimsel kompozisyona son derece elverişsiz olan pek çok pencereye sahiptir. Bunun sebebi tamamen tesadüf idi, zira fresk projesinden önce de orada bu odalar vardı. Ancak Rafael *Parnassus*'unda ve *Petrus'un Kurtuluşu*'nda tam da bu elverişsiz rastlantısal durumu son derece orijinal, ikna edici uzamsal biçimler yaratmak için kullanabilmiştir. Benzer sorunların zaman zaman basit emekte, özellikle avlanmada, gemicilikte, vb. de ortaya çıkabileceği açıktır, çünkü tamamen heterojen şekilde

belirlenen koşullarda yapılmak zorundadır. O nedenle, özgürlüğün tanınmış zorunluluk olarak geleneksel tanımının şu şekilde kavranması gerektiğine inanıyoruz: Materyaldeki özgürce hareket –şimdilik sadece emekten bahsediyoruz– ancak söz konusu gerçeklik tüm kategorik kiplik formları içinde doğru bir şekilde bilindiği ve doğru bir şekilde pratiğe dönüştürüldüğü zaman mümkündür.

Engels’in tanımının bu şekilde genişletilmesi, bu noktada emek fenomeninin yeterli bir ontolojik kavrayışına ve onun özgürlükle olan ilişkisine ulaşmak için sadece gerekli olmakla kalmayıp, aynı zamanda önemli bir noktada, Hegelci idealizmi tamamen aşmak için gereken bir metodolojiye de işaret etmektedir. Engels Hegel’in tanımındaki dolaysızca görünür olan idealist bileşenlerin açık ve eleştirel biçimde farkındaydı ve *de facto* materyalist anlamda “onları ayakları üzerine” yerleştirmişti. Fakat bu eleştirel tersine çevirme doğrudan değildi. Sisteminin bir sonucu olarak Hegel’in zorunluluk kategorisine konum bakımından mantıksalci bir şekilde abartılı bir önem verdiği Engels’in gözünden kaçmıştır ve o böylece gerçekliğin kendisinin özel, hatta kategorik açıdan ayrıcalıklı spesifikliğini fark edememiştir, sonuç olarak da özgürlüğün gerçekliğin bütünsel kipliğiyle olan ilişkisini incelemeyi ihmal etmiştir. Hegel’in diyalektiğinden materyalist diyalektiğe (ki bu Marx’ın felsefi pratiğidir ve ayrıca çoğu durumda Engels’in de felsefi pratiğidir) giden tek emin yol, her diyalektik kördüğümü, altındaki ontolojik koşullara bakarak araştırmaya dayandığı için, bu denli önemli, popüler ve ünlü bir pasaj söz konusu olduğunda, Hegelci felsefenin ve genel olarak idealizmin basit bir “materyalist tersine çevrilmesinin” yetersiz olduğu sınırsız bir ontolojik eleştiri aracılığıyla açık bir şekilde belirtilmelidir.

Bu metodolojik zayıflık dışında, Engels açık ve kesin şekilde emekte ortaya çıkan spesifik özgürlük türünü, bizim ‘materyaldeki özgürce hareket’ dediğimiz şeyi görmüştü. Şöyle der: “Dolayısıyla irade özgürlüğü, öznenin bilgiyle kararlar alma yetisinden başka bir anlama gelmez.” Engels’in yazdığı sıralarda bu tanım bu özgürlük düzeyi için tamamen yeterli görünmektedir. Zamansal koşullar, burada ele aldığımız sorunun, emek yoluyla ulaşılmış bilgilerin bir yandan hakiki ve dünya-

yı-kapsayan bir bilime, diğer yandan da saf teknolojik bir manipülasyona yüksek bir gelişmişlik düzeyinde dönüşümünün Engels'in gözünden kaçmasına neden olmuştur. Daha önce gösterdiğimiz gibi, yolların bu şekilde ayrılması daha baştan itibaren emekte hedeflenen doğa bilgisinde içeriliyordu. Bununla birlikte, görünüşe göre Rönesans ve ondokuzuncu yüzyılda bilimsel düşüncenin yükselişi arasındaki dönemde önemini kaybetmişti. Şüphesiz bu ikili eğilim her daim örtük de olsa vardı. İlk insanın doğal süreçlerin yasa benzeri karakteri konusundaki kıt genel bilgisi göz önünde bulundurulduğunda, doğa bilgisinin ilkin dolaysızca bilinebilir olanın küçücük adasıyla sınırlanması ziyadesiyle anlaşılırdır. Emegın gelişimi bilimlerin başlangıcına yol açtığına bile, daha kapsamlı genellemeler çağın ontolojik düşüncelerine –büyüsel, ardından da dinsel– uyarlanmak zorundaydı. Bu, emegın kendisinin sınırlı rasyonelliği –somut bağlamda bazen yüksek derecede gelişmiş olsa bile– ve kısmi bilginin bir dünya bilgisine genişletilip uygulanması ile gerçekliğin kendisinde keşfedilebilecek genelleştirmelere yönelme arasında bir ikiliğe yol açmıştır. Burada, oldukça üst düzeyde gelişmiş olan matematik işlemlerin, nispeten kesin olan astronomi gözlemlerinin nasıl astrolojinin hizmetine nasıl verildiğini hatırlamak yeterli olacaktır. Bu ikilik Kopernik, Kepler ve Galilei döneminde belirleyici bir kriz yaşamıştır. Bu dönemin, Kardinal Bellarmino şahsında, bilimi incelikli, 'bilimsel' bir şekilde manipüle etme, onu tanınmış olan olguların, yasaların, vb. pratikçi bir manipülasyonu ile sınırlama teorisinin ortaya çıktığına tanıklık etmiş olduğundan daha önce söz etmiştik. Uzun bir süre boyunca –gene Engels'in yazdığı sıralarda– bu girişim kesin bir şekilde başarısız olmaya mahkûm olmak zorundaymış gibi görünmüştü; modern doğa biliminin ilerlemesi, bilimsel bir dünya görüşüne genelleşmesi engellenemez gibi görünüyordu.

Ne var ki, daha yirminci yüzyılın başında karşıt eğilim bir kez daha güç kazandı. Daha önce gösterdiğimiz gibi, ünlü pozitivist Duhem'in kasten Bellarmino'nun kavrayışını bilimsel ruha denk düşen Galilei'nin konumuyla karşı karşıya koyması tesadüf değildi. Bu eğilimlerin neo-pozitivizmde nasıl olgunlaştıkları ilk bölümde ayrıntılı bir şekilde betimlenmişti ve bu yüzden bu sorulara yeniden dönmemize gerek yok. Şu anki problemimiz açısından şöyle bir paradoksal

durumla karşılaşıyoruz: İlkel bir gelişme düzeyinde, varlığın hakiki ontolojik bir incelenişi karşısında emeğin ve bilginin az gelişmişliği bir engelken, günümüzde tam da doğa üzerindeki kapsam bakımından sınırsız egemenlik, ontolojik anlamda bilginin derinleşip genelleşmesinin önünde engeller oluşturmaktadır. Bu engeller geçmiş zamanların fantezileri biçiminde değil, pratik evrensellik temelindeki sınırlamalar şeklindedir. Burada ortaya çıkan varlığın bilgisi ve onun manipülasyonu arasındaki antiteze dair merkezî izlekler ancak ileride ayrıntılı bir şekilde inceleyebileceğimiz yeni biçimlerde ortaya çıkarlar. Burada manipülasyonun maddi köklerinin üretken güçlerin gelişiminde yattığını, düşünsel köklerinin ise dinsel gereksinimin yeni biçimlerinde yattığını ve onların yalnızca gerçek ontolojinin reddiyle sınırlı olmayıp, saf bilimsel gelişmeye de pratikte karşıt olduklarını ortaya koymak yeterli olacaktır. Amerikan sosyolog W.H. Whyte *İnsanın Örgütlenişi* adlı kitabında bilimsel araştırma, planlama ve takım çalışması gibi yeni örgütlenme formlarının, doğaları gereği, teknolojiye yönelik olduğunu ve bu formların bağımsız ve bilimsel olarak üretken araştırmaya engel teşkil ettiğini göstermektedir.⁹ Daha 1920’lerde Sinclair Lewis’in bu tehlikeye açık bir şekilde *Martin Arrowsmith* adlı romanında dikkat çektiğine kısaca değinmek yeter. Bu tehlikeye burada dikkat çekmeliydik, çünkü Engels’in özgürlük tanımı olan, “dolayısıyla irade özgürlüğü, öznenin bilgiyle kararlar alma yetisinden başka bir anlama gelmez” ifadesini bu gelişim aşamasında son derece sorunlu hale getirmektedir. Zira büyüden, vb. farklı olarak bilgideki manipülasyon bilgi eksikliğiyle eleştirilemez. Buradaki sorun uzmanlaşmış bilginin yönelik olduğu amaçla ilgilidir; yalnız başına bilgiden ziyade bu amaç gerçek bir ölçüt meydana getirebilir ve bu yüzden burada da ölçüt gerçeklikle ilişkisinde aranmalıdır. Mantıksal olarak ne kadar sağlam da olsa dolaysız olarak yararlı olana yönelim bizi ontolojik bir çıkmaza götürür.

Daha önce, teleolojik koyutlamanın artık sadece doğal nesnelerin dönüştürülmesine ve doğal süreçlerin uygulanmasına yönelmeyip, aynı zamanda diğer insanların bu tür koyutlamaları gerçekleştirmesini sağlamayı amaçladığında, emeğin başlangıçtaki yapısının kimi özsel değişikliklere uğradığına işaret etmiştik. Gelişimin seyri insanın ken-

⁹ W. H. Whyte, *The Organization Man*, Penguin Books, London, ss. 190 vd..

dine özgü davranış biçimine, kendi özneliliğine yol açıp teleolojik bir koyutlamanın nesnesi haline geldiğinde, bu değişiklik niteliksel olarak çok daha belirleyici hale gelir. Bu türden teleolojik koyutlamaların bu yavaş, eşitsiz ve çelişkili bir şekilde ortaya çıkışı toplumsal gelişmenin bir sonucudur. Dolayısıyla yeni formları basitçe zihinsel üretim yoluyla başlangıçtaki formlardan edinmek mümkün değildir. Onların mevcut somut görünüş tarzını toplum ve tarih koşulladığı gibi, genel formları, doğaları da toplumsal gelişimin tikel aşamalarına yakından bağlıdır. Yasa benzeri karakteristiklerini en azından genel özellikleri itibarıyla incelemeye geçmeden önce –ki, bunu yeniden-üretim problemiyle bağlantılı olarak sonraki bölümde yapmaya çalışacağız– onların varlık tarzı, tikel düzeylerin bağıntı ve karşıtlığı, tekil komplekslerin iç çelişkililiği, vb. hakkında somut hiçbir şey söyleyemeyiz. Bunların ayrıntılı bir incelemesi *Etik* çalışmamıza aittir. Daha önce belirtmiş olduğumuz çekincelerle birlikte, burada sadece şuna işaret edebiliriz: Tüm yapısal karmaşıklıklara, nesnedeki ve dolayısıyla da teleolojik koyutlamanın erek ve amaçlarındaki tüm antitezlere karşın, belirleyici tanımlar gene de genetik açıdan emek sürecinden doğmaktadır ve her ne kadar bir karşıtlığa bile ulaşabilen çeşitlilik vurgulansa da, bu emek süreci özgülük sorununda bile toplumsal pratiğin bir modeli olarak işgörebilir.

Teleolojik koyutlamalardaki gerçekleşme nesnesi ve ortamının giderek daha toplumsal hale gelmesiyle, belirleyici çeşitlilikler ortaya çıkmaktadır. Bildiğimiz gibi bunun anlamı, doğal temelin ortadan kalkması değildir; kökensel olarak varsaydığımız gibi emeği karakterize eden doğaya yönelimin yerini, nesnel olarak karma nitelikte olan ve gittikçe daha da toplumsallaşan niyetler almaktadır. Bu projelerde doğa sadece yönlerden birine dönüşse de, emekte zorunlu hale gelen doğaya yönelik davranış gene de aynı kalmaktadır. Ama şimdi ikinci bir yön devreye girmektedir. Toplumsal süreçler, koşullar, vb. son tahlilde alternatifler arasında insanın verdiği kararlar tarafından belirlenmiş olabilir, ama bunların ancak kendilerini harekete geçiren öznelere niyetlerinden az çok bağımsız olarak kendi içkin yasalarına göre hareket eden nedensel zincirleri başlattıkları zaman toplumsal bir önem taşıyabileceklerini unutmamak gerekir. O nedenle burada, toplumda pratik olarak eyleyen insan ikinci bir doğayla karşı karşıya gelir ve eğer

başarılı bir şekilde egemenlik altına almak istiyorsa, asıl doğaya karşı nasıl davranıyorsa başlangıçta ona karşı da öyle davranması gerekir; yani bilincinden bağımsız olan şeylerin seyrini koyutlanmış bir seyre dönüştürerek, ona, doğası hakkındaki bilgi sayesinde, arzuladığı şeyin damgasını vurması gerekir. Her rasyonel toplumsal pratik en azından bu kadarını emeğin başlangıçtaki yapısından ödünç almalıdır.

Bu azımsanacak bir şey olmasa da hepsi bu kadar değildir. Zira emek esasen doğadaki varlığın, hareketin, vb. kararlarımıza tamamen ilgisiz olmasına bağlıdır; doğaya pratikte egemen olmayı yalnızca doğanın doğru bilgisi olanaklı kılar. Toplumsal olayların da benzer bir içkin ve 'doğal' yasalılığı olabilir ve bu anlamda bizim alternatiflerimizden doğanın kendisi kadar bağımsız şekilde meydana gelirler. Fakat insan bir aktör olarak bu sürece müdahale ediyorsa, bu sürece yönelik olumlu veya olumsuz bir tutum kaçınılmaz hale gelir. Bunun bilinçli veya bilinçsiz biçimde, doğru ya da yanlış bilinçle olup olmadığına burada giremeyeceğiz; zira bu, şu an amaçladığımız genel inceleme için merkezî önemde değildir. Ne olursa olsun burada sahip olduğumuz şey, pratik kompleks içinde yepyeni bir uğraktır ve bu uğrak, onunla birlikte ortaya çıkan özgürlüğün varlık tarzını önemli biçimde etkilemektedir. Emekle ilgili olarak daha önce vurguladığımız gibi, onun varsaydığımız ilk formunda öznenin içsel tutumunun pratik açıdan hiçbir rolü yoktur. Ancak şimdi bu daha da önemli hale gelmektedir –şüphesiz farklı alanlarda farklı biçimlerde. Özgürlük nihayetinde toplumun bütün sürecine ya da en azından onun kısmi uğraklarına yönelik bu türden tutumlara dayanmaz. Dolayısıyla burada aşama aşama toplumsal hale gelen emek temelinde yeni tür bir özgürlük doğmaktadır. Ancak bu özgürlük artık doğrudan basit emekten türetilmez ve basit şekilde materyaldeki özgürce harekete indirgenemez. Fakat, gösterildiği gibi, temel belirlenimlerinden bazıları, farklı pratik alanlarında farklı yoğunluklarla olmak üzere var olmaya devam ederler.

Teleolojik koyutlamanın ve içerdiği alternatifin bütün değişimler, gelişimler ve yoğunlaşmalar boyunca her pratiğin temel özelliği olarak var olmaya devam ettiğini söylemeye gerek bile yok. Pratiği karakterize eden belirlilik ve özgürlük arasındaki yakın ve ayrılmaz ilişki de aynı şekilde kalıcıdır. Değişimin boyutu ne kadar büyük olur-

sa olsun, niteliksel bir değişim bile ortaya çıksa, bu temel yapı önemli biçimde değişmez. Belki de en önemli değişim erek ve araçlar arasındaki ilişkide gerçekleşmektedir. En ilkel düzeyde bile potansiyel bir çelişki ilişkisinin bu ikisi arasında bulunduğunu görmüştük; ama bu potansiyel ilişkinin hem kapsam hem de yoğunluk bakımından gelişmeye başlaması, ancak başat uğrağı bundan böyle doğadaki değil de insanlardaki bir değişim oluşturmaya başladığı zaman mümkündür. Şüphesiz, toplumsal gerçeklik tarafından belirlenimin ve alternatif kardaki özgürlüğün ayrılmaz birlikte-varoluşu her zaman varolmaya devam eder. Ancak alternatifin içeriğinin doğru veya yanlışlığının salt bilgi yoluyla belirlenip belirlenemeyeceği konusunda ya da koyutlanmış hedefin insan ve toplum tarafından ortaya konan alternatiflerin bir sonucu olup olmadığı konusunda gene de niteliksel farklılıklar söz konusudur. Zira sınıflı toplumlar bir kez ortaya çıktıktan sonra, her sorunun mevcut ikileme hangi bakış açısından yanıt verileceğine göre farklı sonuçlara götürdüğü açıktır. Toplumun toplumsal karakteri giderek daha da güçlendikçe, alternatif projelerin temelinde yatan bu alternatiflerin hem kapsam hem de derinlik bakımından devamlı artmak zorunda olduğu da aynı şekilde açıktır. Koyutlanmış hedeflerin yapısında gerçekleşen bu değişiklikleri somut bir şekilde çözümlemek henüz mümkün değildir. Bununla birlikte, burada gelişimin böyle bir yöne girdiği gerçeğini ifade ederek, hedeflerin koyutlanmasının artık yalın emekteki aynı ölçütlerle ölçülemeyeceğini göstermiş olduk.

Durumun zorunlu sonucu, hedef koyutlaması ve bunun gerçekleştirme araçları arasındaki çelişkilerin niteliksel olarak belirleyici hale gelene kadar keskinleşmesidir. Burada bile doğal olarak, araçların koyutlanmış hedefi gerçekleştirmek açısından uygun olup olmadığı sorusu ön plana çıkmaktadır. Ama ilk olarak, bu soruyu tam olarak belirleme olanağında öyle büyük bir ayrım doğar ki, bunun dolaysız bir şekilde niteliksel bir ayrım olarak ortaya çıkması gerekir. Çünkü yalın emekte nedensel zincirler koyutlanırken söz konusu olan şey, özünde değişmeden kalan etkin doğal nedenselliklerin bilgisidir. Soru sadece, onların kalıcı doğasının ve doğal olarak koşullanmış çeşitlerinin ne denli doğru biçimde tanındığıdır. Ama araçlarla ulaşılabilecek nedensel koyutlamaların ‘materyali’ artık toplumsal bir karakterdedir, yani alternatifler arasındaki olası insan kararlarıdır; dolayısıyla da ilke olarak

homojen değildir ve devamlı değişirler. Doğal olarak bu, nedensel koyutlamada öyle bir belirsizlik düzeyi demektir ki, orijinal emeğe göre niteliksel bir farklılıktan bahsetmek tamamen doğru olacaktır. Bu niteliksel farklılık hâlâ mevcut olsa da araçların bilgisindeki belirsizliğin başarılı bir şekilde aşıldığı kararları tarihten biliyoruz. Diğer yandan, bu belirsizliği manipülasyon yöntemleriyle denetim altına alma konusundaki modern girişimlerin, daha karmaşık vakalarda son derece sorunlu olabileceğini tekrar ve tekrar görüyoruz.

Bakış açımıza göre daha da önemli bir sorun, hedef koyutlaması ile araçların sürekli eylemi arasındaki olası çelişki sorunudur. Bu noktada, hemen genel bir felsefi incelemeden geçmiş ve, denebilir ki, düşüncenin gündeminde kalıcı hale gelmiş olan önemli bir toplumsal sorun ortaya çıkmaktadır. Toplumsal pratikte hem empiristler hem de onların ahlakçı eleştirmenleri tekrar tekrar bu çelişkiyle cebelleşme ihtiyacı duymuşlardır. Somut sorunlara burada ayrıntılı olarak girmeden, ki bu yine *Etik* çalışmamızda mümkün olacaktır, toplumsal pratiğin ontolojik irdelenişinin hem yararçı empirizm hem de soyut ahlakçılık karşısındaki üstünlüğünü bir kez daha vurgulamalıyız. Tarih, bir yandan, rasyonel bakış açısından bazı koyutlanmış hedeflere yeterli bir şekilde uyarlanmış gibi görünen araçların nasıl ‘birdenbire’ tamamen ve feci şekilde çuvalladığını, bir yandan da –hakiki etik açısından bile– izin verilebilir ve izin verilemez araçların *a priori* rasyonel bir tablosunu oluşturmanın imkânsız olduğunu gösterir. Bu sahte uçları çürütebilmek ancak insanın ahlaksal, etik, vb. güdülerini toplumsal varlığın gerçek uğrakları olarak gören bir bakış açısından mümkündür; bunlar çelişkili olan, ama çelişkilerinde bile birleşik olan toplumsal kompleksler içerisinde daima az çok etkin hale gelirler ve belli bir aracın bir hedefin gerçekleştirilmesi açısından uygun olup olmadığı, doğru veya kusurlu olup olmadığı konusunda belirleyici bir rol oynayarak toplumsal pratiğin gerçek bileşenlerini oluştururlar.

Bu tür bir hazırlık niteliğindeki tanımın (ve dolayısıyla da zorunlu olarak tamamen soyut olan bir tanımın) yanlış anlaşılmalara yol açmaması için, önceki tartışmalarımızdan zorunlu şekilde çıkan bir şeyi ilave etmemiz gerekiyor: Etik, vb. davranışın ontolojik gerçekliği, hiçbir şekilde, bu gerçekliğin tanınmasının onun doğasının tüketilebileceği

anlamına gelmez. Tam aksine. Onun toplumsal gerçekliği, özellikle de, edimsel bir şekilde bağlantılı olduğu toplumsal gelişimden kaynaklanan değerlere ve gerçekte bu değerlerin kararlılığına, geri çekilmesine, vb. nasıl bağlı olduğuna dayanır. Bu yön eğer izin verilemez bir şekilde mutlak hale getirilseydi, o zaman toplumsal-tarihsel sürece dair idealist bir kavrayışı varırdık; eğer basit şekilde yadsınsaydı, o zaman da bütün pratikçi '*Realpolitik*' formlarına –sözde Marx’a başvuranlara bile– silinmez bir şekilde damgasını vuran bir irrasyonalliteye varılırdı. O nedenle, alternatiflerdeki öznel kararların giderek artan öneminin her şeyden önce toplumsal bir fenomen olduğunu bu soyut ve genel düzeyde bile vurgulamak gerekir. Gelişim sürecinin nesnelliğinin öznel olarak görelî hale gelmesinden ziyade –bu onun dolaysızlığının toplumsal olarak koşullanmış bir formundan ibarettir– bizzat nesnel sürecin kendisi, daha yüksek gelişiminin bir işlevi olarak, ancak öznel kararların bu artan öneminin sonucu olarak üstlenilebilecek görevler ortaya koyar. Ama bu öznel kararlar yoluyla geçerliliğe ulaşan her değer yargısının kökleri değerlerin toplumsal nesnelliğinde, onların insan türünün nesnel gelişimi için önemli oluşunda yatmaktadır. Onların olumlu ya da olumsuz değerleriyle etkilerinin yoğunluğu ve kalıcılığı bu nesnel toplumsal sürecin nihai ürünleridir.

Bu şekilde ortaya çıkan davranış yapılarının yalın emeğinkinden ne kadar uzak olduğunu görmek zor değildir. Yine de, ontolojik olarak bakıldığında, bu çatışmaların ve çelişkilerin nüvelerinin hâlihazırda en yalın erek-araç ilişkisinde sadece nüve olarak bile olsa bulunduğu, önyargısız her bakış açısı için açık olacaktır. Bu ilişkinin toplumsal ve tarihsel edimselleşmesi nitelik bakımından tamamen yeni olan problemler komplekslerini ortaya çıkarıyorsa, bu sadece tarihi toplumsal varlığın ontolojik gerçekliği olarak kavramayan ve dolayısıyla da ya değerleri saf tinin 'zamansız' varlıklarına çeviren ya da onlarda insan pratiği tarafından etki edilemeyecek nesnel süreçlere verilen salt öznel refleksi görünen kişileri ancak şaşkınlığa uğratabilir.

Durum, bütün kapsamıyla emeğin ürettiği etkilere çok benzemektedir. Burada da ayrımlar zorunlu olarak çok önemlidir; ancak bu sürecin doğasının en önemli yönü en büyük somut değişimlerin ortasın-

da bile değişmeden kalmaktadır. Burada, emeğin emek veren insanın kendisinde yarattığı etkileri aklımızda tutuyoruz: İnsanın öz-denetiminin zorunluluğu, onun kendi içgüdülerine, duygularına, vb. karşı süregelen mücadelesi. Tam da insanın doğal olarak bahşedilmiş özelliklerine karşı verdiği savaşımında insan olduğunu ve onun daha öte gelişim ve mükemmelliğinin ancak aynı doğrultu ve bu aynı araçlarla başarılabilirliğini, daha önce belirtmiş olsak da bunu burada yine özel bir vurguyla tekrarlamalıyız. İkel halkların geleneklerinin bile bu problemi doğru insan davranışının merkezine yerleştirmiş olması tesadüf olmadığı gibi, Sokrates'ten Stoacılar ve Epikuros'a, oradan da Spinoza ve Kant gibi düşünürlere kadar her büyük ahlak felsefesinin hakiki insan davranışının merkezî sorunu olarak devamlı bu problemle cebelleşmiş olması da bir tesadüf değildir. Emeğin kendisinde doğal olarak söz konusu sorun yalnızca uygun araçlarla ilgilidir: Emek ancak öznenin bu öz-denetimi emek sürecinin kalıcı bir özelliği haline gelirse, başarılı olup kullanım-değerlerini üretebilir. Aynı şey koyutlanan her pratik hedef için de geçerlidir. Ancak bu sadece pratikteki salt biçimsel bir benzerlik olarak ele alınabilir.

Bununla birlikte, hâlihazırda emekte içerilen şey, çok daha fazlasıdır. Bu emeği gerçekleştiren farkında olsun ya da olmasın, bu süreçte o kendisini insan soyunun bir üyesi olarak üretir ve dolayısıyla insan soyunu da üretmektedir. Hatta diyebiliriz ki, içgüdü tarafından doğal belirlenimden bilinçli öz-denetime giden kendine egemen olma mücadelesinin yolu, hakiki insan özgürlüğüne giden biricik gerçek yoldur. İnsanın kararlarının doğaya ve topluma ne ölçüde dayandığı tartışılabilir ve herhangi bir hedef koyutlamasındaki belirlilik yönüne, alternatif arasındaki her karara, istediğiniz değeri biçebilirsiniz, ama insanın kendini, kökensel olarak saf bir şekilde organik doğasını denetim altına alma mücadelesi, hiç şüphe yok ki, bir özgürlük edimidir ve insan yaşamı için özgürlüğün temelidir. Bu noktada insan varlığı ve özgürlüğündeki türsel karakter problemiyle karşılaşırız: Türün salt organik dilsizliğinin aşılması, insanın kendini toplumsal bir varlığa ve kendi sesine sahip, gelişen bir türe dönüştürmesi, ontolojik ve genetik bir bakış açısından özgürlüğün doğuşuyla aynı edimdir.

Varoluşçular, insanın özgürlüğe “fırlatılmış” olduğundan, insanın özgürlüğe “mahkûm” olduğundan söz ederek, özgürlüğü zihinsel olarak kurtarıp yükseltmeye çalışmışlardır. Gerçekte ise köklerini insanın toplumsal varlığında bulmayan, bir sıçramayla da olsa bu temelden gelişmeyen her özgürlük bir hayalettir. İnsan eğer kendini emekte ve emek tarafından toplumsal bir türsel-varlığa dönüştürmüş olmasaydı, özgürlük eğer onun kendi etkinliğinin, salt kendi organik karakterinin üstesinden gelmesinin meyvesi olmasaydı, o zaman gerçek özgürlük diye bir şey de olmazdı. Orijinal emekte kazanılan özgürlüğün zorunlu olarak henüz basit ve sınırlı olmuş olması, en tinsel ve yüksek özgürlük için bile orijinal emekteki aynı yöntemlerle savaşılmaması gerektiği gerçeğini ve bu savaşın sonucunun, çok daha yüksek bir bilinç aşamasında bile, nihayetinde şu aynı içeriğe sahip olduğu gerçeğini değiştirmez: Türünün doğası içinde eyleyen bireyin salt doğal ve tikel bireyselliği üzerindeki egemenliği. Bu anlamda, emeğin gerçekte her tür özgürlüğün bir modeli olarak alınabileceğine inanıyoruz.

İnsan pratiğinin daha yüksek görünüş formlarıyla bağlantılı olarak, eskiden bile varsayılan anlamda, emek tartışmamıza bu düşüncelerle başlamıştık. Bu zorunluydu, çünkü kullanım-değerlerinin basit bir şekilde üreticisi olarak bu anlamdaki emek insanın insanlaşmasının genetik başlangıcı olsa da, taşıdığı yönlerden her biri zorunlu olarak bu orijinal durumun çok ötesine geçen gerçek eğilimler barındırmaktadır. Oluşması ve genişlemesi görünüşe göre sonsuz bir zaman almış olan emeğin bu orijinal durumu her ne kadar tarihsel bir gerçeklik olsa da, varsayımımızı bir soyutlama, Marx’ın kullandığı anlamda rasyonel bir soyutlama olarak nitelerken haklıydık. Bu, bizim, emeğin bizzat kendisine ait karakteristikleri olası en saf form içinde ele alabilmek amacıyla, emekle beraber gelişen zorunlu toplumsal çevreyi kasten dışarıda bırakmış olduğumuz anlamına gelir. Şüphesiz bu, emekle gelişmiş toplumsal kompleksler arasındaki yakınlıklara ve antitezlere işaret etmeksizin mümkün değildi. Şimdi bu soyutlamanın artık sonlandırılabilirliği ve kesinlikle sonlandırılması gerektiği noktaya ulaşmış olduğumuza inanıyorum, böylelikle toplumun altında yatan dinamiğinin, onun yeniden-üretim sürecinin analizine başlayabiliriz. Sonraki bölümün içeriğini bu oluşturacak.

* Elyazmasına şu eklenmiş: “*Etre et néant*”. [*Varlık ve Hiçlik*]

TOPLUMSAL VARLIĞIN ONTOLOJİSİ

Birinci Kısım: ŞİMDİKİ DURUM

Giriş

I. Neo-pozitivizm ve Varoluşçuluk

1. Neo-pozitivizm
2. Wittgenstein Üzerine Ek
3. Varoluşçuluk
4. Şimdinin Felsefesi ve Dinsel Gereksinim

II. Nicolai Hartmann'ın Hakiki Bir Ontolojiye İlerlemesi

1. Hartmann'ın Ontolojisinin İnşa İlkeleri
2. Hartmann'ın Ontolojisinin Eleştirisi

III. Hegel'in Yanlış ve Doğru Ontolojileri

1. "Çelişkiler Yığını Ortasında" Hegel'in Diyalektiği
2. Hegel'in Diyalektik Ontolojisi ve Refleksiyon Belirlenimleri

IV. Marx'ın Temel Ontolojik İlkeleri

1. Metodolojik Hazırlıklar
2. Politik İktisadın Eleştirisi
3. Tarihsellik ve Teorik Genellik

İkinci Kısım: EN ÖNEMLİ PROBLEMLER

I. Emek

1. Telolojik Bir Koyutlama Olarak Emek
2. Toplumsal Pratiğin Bir Modeli Olarak Emek
3. Emekte Özne-Nesne İlişkisi ve Sonuçları

II. Yeniden-Üretim

1. Yeniden-üretim Genel Problemleri
2. Komplekslerin Kompleksleri
3. Ontolojik Öncelik Problemleri
4. İnsanın Toplumda Yeniden-üretimi
5. Bir Bütün Olarak Toplumun Yeniden-üretimi

III. Fikirler ve İdeolojiler Alanı

1. İdeal'in Ekonomideki Önemi
2. İdeal Uğrağın Bir Ontolojisi
3. İdeoloji Problemi

IV. Yabancılaşma

1. Yabancılaşmanın Genel Ontolojik Özellikleri
2. Yabancılaşmanın İdeolojik Yönleri; Yabancılaşma Olarak Din
3. Yabancılaşmanın Nesnel Temeli ve Ortadan Kaldırılması; Yabancılaşmanın Çağdaş Formu

