

cogito

MAX HORKHEIMER

geleneksel ve eleştirel kuram

Çeviren: Mustafa Tüzel

GELENEKSEL VE ELEŞTİREL KURAM

Max Horkheimer 14 Şubat 1895'te doğdu. Sonradan Frankfurt Okulu olarak anılacak Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün kurucularındandır. 1930'da, Kant'ın *Kritik der Urteilkraft*'ı (Yargıgücünün Eleştirisi) üzerinde çalışırken, bu enstitünün müdürlüğüne getirildi. Burada Theodor W. Adorno, Walter Benjamin ve Herbert Marcuse gibi düşünürlerle bir araya gelerek *Zeitschrift für Sozialforschung*'un (Toplumsal Araştırmalar Dergisi) yayımlanmasıyla uğraştı. Almanya'da Hitler'in iktidara gelmesi üzerine enstitünün çalışmalarının önce Cenevre'de, daha sonra Paris'te École Normale Supérieure'de ve son olarak New York'ta Columbia Üniversitesi'nde sürmesini sağladı. 1944-1947 yılları arasında Amerikan Yahudi Komitesi'nin müdürlüğünü yaptı. Savaşın sonu 1949'da Frankfurt Okulu'nun çoğu üyesiyle birlikte Almanya'ya döndü ve Frankfurt Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. 1950'de Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nü Frankfurt'ta yeniden kurdu. 1951-1953 yılları arasında Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nin rektörlüğünü yapan Horkheimer, 1959'da emekliye ayrıldı. 7 Temmuz 1973'te öldü.

Başlıca Yapıtları: *Dialektik der Aufklärung*, 1947 (Theodor W. Adorno ile birlikte; *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Kabcacı, 1995-1996); *Eclipse of Reason*, 1947 (*Akıl Tutulması*, Metis, 1986); *Kritische Theorie*, 1968.

Mustafa Tüzel 1959 yılında İstanbul'da doğdu. 1979 yılında İ.T.Ü. Elektrik Fakültesi Elektronik ve Haberleşme bölümüne girdi. 1991 yılında İ.Ü. Basın Yayın Yüksek Okulu Radyo TV bölümünden mezun oldu. 1994 yılında Avrupa Çevirmenler Kollegyumu'nun (Straelen - Almanya) konuğu oldu. Yayımlanmış çevirilerinden bazıları: Jürgen Habermas, 'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim, YKY, 5. Basım 2004; Sigmund Freud - C. Gustav Jung, *Freud-Jung Mektuplaşmaları*, Düşün Yayıncılık, 1995; Heinz Kimmerle, *Afrika Felsefesi - Afrika'da Felsefe*, Kabcacı 1995; Christoph Türcke, *Cinsiyet ve Akıl - Cinsiyetler Arası Savaşında Felsefe*, Kabcacı 1997; Lydia Brüll, *Japon Felsefesi*, Kabcacı, 1997; Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliliği Üzerine Aforizmalar*, 2. Basım İş-Kültür, 2005; Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, Kabcacı, 1998; Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı Cilt I ve II*, Kabcacı 2001; Peter Sloterdijk, *İnsan Bahçesi Üzerine Kurallar*, Everest 2001; Walter Benjamin, *Çocuklar Gençlik ve Eğitim Üzerine*, Dost, 2001; Berndt Witte, *Walter Benjamin (Biyografi)*, YKY, 2002; Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş*, İş-Kültür, 2. Baskı, 2004; Friedrich Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I*, İthaki, 2003; Friedrich Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca 2*, İthaki 2004; Friedrich Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, İthaki, 2005; Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, İthaki 2005.

MAX HORKHEIMER

GELENEKSEL
VE
ELEŞTİREL KURAM

ÇEVİREN:
MUSTAFA TÜZEL

Yapı Kredi Yayınları - 2228
Cogito - 141

Geleneksel ve Eleştirel Kuram / Max Horkheimer
Özgün Adı: Gesammelte Schriften
(3. ve 4. ciltten seçmeler)
Çeviren: Mustafa Tüzel
Latince Çeviriler: Çiğdem Dürüşken

Kitap Editörü: Şebnem Sunar
Düzeltili: İncilay Yılmazyurt

Kapak Tasarımı: Nahide Dikel - Elif Rifat

Baskı: Üç-Er Ofset
Yüzyıl Mah. Massit 5. Cad. No: 15 Bağcılar / İstanbul

1. Baskı: İstanbul, Ağustos 2005
ISBN 975-08-0984-X

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 1999
© 1988 S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt/M.
Tüm yayın hakları saklıdır.

Kaynak gösterilerek taratum için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 285 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
<http://www.yapikrediyayinlari.com>
e-posta: ykkultur@ykkultur.com.tr
İnternet satış adresi: <http://yky.estore.com.tr>
www.teleweb.com.tr

İÇİNDEKİLER

1. Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar (1932) • 9
2. Materyalizm ve Metafizik (1933) • 16
3. Materyalizm ve Ahlak (1933) • 50
4. Günümüz Felsefesinde Rasyonalizm Tartışması Üzerine (1934) • 87
5. Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar (1935) • 141
6. Hakikat Sorunu Üzerine (1935) • 167
7. Din Üzerine Düşünceler (1935) • 212
8. Otorite ve Aile (1936) • 215
9. Metafiziğe En Son Saldırı (1937) • 289
10. Geleneksel ve Eleştirel Kuram (1937) • 339
11. Ek (1937) • 390
12. Montaigne ve Kuşkunun İşlevi (1938) • 399
13. Mutlak Konsantrasyonun Felsefesi (1938) • 454
14. Felsefenin Toplumsal İşlevi (1940) • 466
15. Yeni Sanat ve Kitle Kültürü (1941) • 485

Horkheimer'in Makalalarından Yapılan Bu Derleme Üzerine

Yapı Kredi Yayınları tarafından "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" başlığı altında yayımlanan bu Max Horkheimer seçkinde yer alan makaleler, yazarın, Almanya'da S. Fischer Yayınevi'nin 1988 yılında yayımladığı 19 ciltlik Toplu Yazılarının (*Gesammelte Schriften*) 3. ve 4. ciltlerinden derlenmiştir. Bu makaleler Max Horkheimer'in en verimli dönemi kabul edilen 1930'lu ve 1940'lı yıllardan kaynaklanmakta ve "Eleştirel Kuram"ın çekirdek metinleri olarak kabul edilmektedir. Alexander Schmidt ve Gunzelin Schmidt Noerr tarafından hazırlanan söz konusu edisyon, Horkheimer'in tüm yazılarının 1968 yılında yapılan yeni basımına dayanmaktadır. Horkheimer 1968 basımı için makalelerini gözden geçirmiş ve bazı düzeltmeler yapmıştır. Horkheimer'in bu düzeltmeleri belirten notları sayfa altında, değiştirilen sözcüğün ya da cümlenin eski ve yeni halleri yıl belirtilerek köşeli parantez içinde verilmiştir.

Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar (1932)

1. Marksçı toplum kuramında* bilim, insanın üretici güçleri arasında sayılır. Bilim, son yüzyıllarda kendisiyle birlikte gelişen düşüncenin ortalama devingenliğinin koşulu olarak, ayrıca ileri ülkelerde toplumun alt tabakalarının üyelerinin bile paylaştığı, doğa ve insan dünyası üzerine basit bilgiler biçiminde, özellikle de keşifleri toplumsal yaşamın biçimini nihai olarak belirleyen bilim araştırmacılarının zihinsel yeteneğinin bileşeni olarak modern endüstri sistemini olanaklı kılar. Toplumsal değerleri yaratmanın aracı olması, yani üretim yöntemleriyle düzenlenmiş biçimde elimizde bulunması bakımından bilimin kendisi de bir üretim aracıdır.

2. Bir üretici güç ve üretim aracı olarak bilimin toplumun yaşama sürecini etkilemesi, pragmatik bir bilgi kuramını asla haklı çıkarmaz. Bir bilginin verimliliği kendi hakikat talebinde bir rol oynadığına göre, bundan dışsal kaygılarla bir örtüşmeyi değil, bilime içkin bir verimliliği anlamak gerekir. Bir yargının doğruluğunun sınanması, yaşam için öneminin sınanmasından farklı bir şeydir. Toplumsal çıkarlar, hakikat üzerinde hiçbir zaman belirleyici olmazlar; tersine kuramsal ilerlemeyle bağıntılı olarak gelişmiş bulunan kıstaslar geçerlidir. Gerçi bilimin kendisi de tarihsel süreç içinde değişir ama bu olguya işaret etmek, bilginin ulaşılmış bulunan gelişme aşamasındaki konumuna uygun düşün hakikate ilişkin kıstaslardan başka kıstasların uygulanması için hiçbir zaman bir argüman oluşturmaz. Bilim

* ["Marksçı toplum kuramı"/1932: "toplum kuramı".]

toplumsal dinamiğe dahil edilse bile, yine de kendine özgü karakterinden arındırılamaz ve yararlı bir biçimde yanlış anlaşılabilir. Elbette, pragmatik bilgi kuramının ve genel olarak göreciliğin reddedilmesini belirleyen nedenler, asla kuram ve pratiğin birbirinden pozitivistçe ayrılması sonucuna götürmez. Bir yandan kuramın ne yönü ve yöntemleri ne de nesnesi, yani gerçekliğin kendisi insanlardan bağımsızdır; öte yandan bilim tarihsel sürecin bir etmenidir. Kuram ve pratiğin birbirinden ayrılması bile tarihsel bir fenomendir.

3. Bilim, genel iktisadi bunalımda, toplumsal zenginliğin çok sayıdaki unsurundan, ereğini [*Bestimmung*] yerine getirmeyen bir tanesi olarak belirir. Bugün toplumsal zenginlik, daha önceki dönemlerdeki düzeyinin çok üstüne çıkmıştır. Yeryüzünde şimdiye dek olduğundan çok daha fazla hammadde, daha çok sayıda eğitilmiş işgücü ve daha iyi üretim yöntemleri mevcuttur; ama bunların insanlara gereğince yararı dokunmamaktadır. Toplum, günümüzdeki biçimiyle kendi içinde gelişen güçlerden ve kendi çerçevesi içinde yaratılan zenginlikten gerçekten yararlanabilecek durumda değildir. Bilimsel bilgiler de, başka türden üretici güçlerin ve üretim araçlarının yazgısını paylaşır: Uygulanma dereceleri, yüksek gelişim düzeyleriyle ve insanların gerçek gereksinimleriyle büyük bir ters orantı içindedir; bu yüzden nicel ve nitel olarak daha fazla gelişmelerine de ket vurulmuş olur. Daha önceki bunalımların akışının gösterdiği gibi, iktisadi denge ancak insani ve maddi değerlerin hatırı sayılır ölçüde yok edilmesiyle yeniden kurulabilir.

4. Günümüzdeki bunalımdan tam da insani koşulların daha iyi biçimlendirilmesi için çalışan güçleri, özellikle de rasyonel, bilimsel düşünceyi sorumlu tutmak, bunun gerçek nedenlerini gizlemek demektir. Rasyonel, bilimsel düşüncenin yükselişi ve bireylerin kültürünün artırılması, "ruhsal olan"ın eğitilmesinin gerisine çekilmeye ve endüstride mesleki olarak gerek duyulmadığı sürece, belirleyici merci olarak eleştirel aklın itibarı düşürülmeye çalışılmaktadır. Aklın sadece gündelik yaşamın amaçları için yararlanılabilir bir araç olduğu, ama büyük sorunlar karşısında susması ve meydana ruhun daha tözsel güçlerine bırakması gerektiği yolundaki öğretici aracılığıyla, bir bütün

olarak toplumla ilgilenen kuramsal çalışmanın hedefi saptırılmaktadır. Modern metafiziğin bilimciliğe karşı savaşımının bir parçası da, bu daha geniş toplumsal akımların bir yansımasıdır.

5. Gerçekte savaş öncesindeki on yıllarda yapılan bilimin bir dizi hatası vardır; ama bu hataların nedeni rasyonelliklerinin aşırıya vardırılması değil, toplumsal ilişkilerin giderek artan bir biçimde katılaştırılmasına bağlı olarak daralmasıdır. Bilimsel kaygıları dikkate almadan olguları kaydetme ve olgular arasında egemen olan düzenlilikleri saptama görevi, başlangıçta burjuvazinin özgürleşme sürecine ilişkin hedefinin bir parçası olarak, bilimsel araştırmanın skolastik engelleriyle eleştirel bir tartışma içinde ileri sürülmüştü. Ancak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında bu tanım ilerlemeci anlamını yitirmişti ve tam tersine, bilim uğraşının, fenomenlerin önemli ve önemsizi ayırt etme kaygısı gütmeyen kaydedilmesi, sınıflandırılması ve genelleştirilmesine indirgenmesi olduğu ortaya çıkmıştı. Aydınlanma'nın hâlâ tahakkümü altında bulunduğu daha iyi bir topluma ilişkin çıkarın yerini, mevcut toplumun sonsuza dek süreceği düşüncesini temellendirme çabası aldıkça, ket vuran ve örgütlenmeyi bozan bir moment de bilimin içine girmiştir. Bilimin sonuçları, en azından kısmen, endüstride yararlı bir biçimde kullanılırken, tam da, keskinleşen bunalımlar ve bununla bağıntılı toplumsal savaşımın aracılığıyla daha savaş öncesinde gerçekliğe egemen olan toplumsal sürecin bütünü sorunu karşısında bilim başarısız kalmıştır. Oluşa değil de varlığa yönelmiş yöntemde, verili toplum biçimini kendini yineleyen hep aynı süreçlerden oluşan bir mekanizma olarak görmek söz konusudur; bu mekanizma kısa ya da uzun bir süre için aksayabilir, ama asla karmaşık bir makinenin açıklanmasının ötesinde bir bilimsel davranış tarzı gerektirmez. Oysa toplumsal gerçeklik, tarihsel etkinlik içinde bulunan* insanların gelişmesi öyle bir yapı oluşturur ki, bu yapının kavranılması, radikal olarak biçim değiştiren tüm kültürel ilişkileri altüst eden süreçlerin kuramsal olarak resmedilmesini gerektirir ve eski doğabilimin hep yeniden var olanın kaydedilmesini görev edinmiş

* ["etkinlik içinde bulunan"/1932: "davranış içinde bulunan".]

davranış biçimiyle kesinlikle üstesinden gelinemez. Bilimin toplumsal süreçle bağıntılı olan sorunların uygun bir biçimde ele alınışına karşı kendini kapatması, yöntemsel ve içeriksel bir yüzeyselleşmeye yol açmıştır; bu yüzeyselleşme sadece tekil konu alanları arasındaki dinamik ilişkilerin ihmal edilmişinde dile gelmez, disiplinlerin işleyişinde de çok çeşitli biçimlerde hissedilir. Bir dizi açıklanmamış, donuk ve fetiş karakteri taşıyan kavramın hâlâ bir rol oynayabilmesi, bu kendini kapatmayla ilişkilidir; oysa bu kavramlar olup bitenin dinamiğiyle ilişkilendirildiğinde aydınlatılabilir. Bu kavramlardan bazıları şunlardır: bilimin sözde üreticisi olarak kendinde bilinç kavramı; ayrıca kişi ve dünyayı kendinden yola çıkararak kuran aklı; ebedi ve tüm olup bitene egemen olan doğa yasası; özne ve nesnenin aynı kalan ilişkisi; tin ve doğa, ruh ve beden ve diğer kategorik oluşumlar arasındaki katı fark. Bununla birlikte bu hataların kökü kesinlikle bilimin kendisinde değil, onun gelişimini engelleyen ve bilime içkin rasyonel unsurlarla çelişkiye düşen toplumsal koşullardadır.

6. Yaklaşık olarak yüzyıl dönümünden bu yana bilimde ve felsefede salt mekanik yöntemlerin yetersizliğine ve uygun olmayışına işaret edilmiştir. Bu eleştiri, bilimsel araştırmanın önemli temellerine ilişkin ilkesel tartışmalara yol açmıştır; bu yüzden günümüzde bilimin içsel bir bunalımından da söz edilebilir. Bu bunalım, kendisine yönelik genel sıkıntıyı hafifletmesi yolundaki beklentileri karşılayamamış olan çok sayıdaki üretim aracından biri olarak bilimden duyulan dışsal hoşnutsuzluğa eklenmiştir. Özellikle yeni fizik, geleneksel inceleme tarzının yetersizliğini kendi dalı içinde büyük ölçüde aşmış ve bilgikuramsal temellerini gözden geçirmişken, savaş sonrası metafiziğin, özellikle Max Scheler'in başarısı da, bilimin dikkatini yeniden bir dizi konuya çekmiş ve kimi noktalardan uzlaşım bir bakış daralmasıyla daha az engellenmiş bir inceleme tarzının yolunu açmıştır. Özellikle de önemli psişik fenomenlerin betimlenmesinin, ayrıca toplumsal karakter tiplerinin serimlenmesinin ve bir bilgi sosyolojisinin temellendirilmesinin canlandırıcı etkileri olmuştur. Yine de metafizik denemelerin somut gerçeklik olarak tarihsel gelişimi içindeki gerçek canlı toplumu değil

de, hemen hemen her zaman "yaşam"ı, yani bizzat başka bir mistik özü göstermeleri bir yana, sonuçta bilime karşı ilerletici değil, düpedüz olumsuz bir tavır sergilemişlerdir. Bilime sınıfsal açıdan uygun daralma yoluyla çekilmiş sınırları göstermek ve sonunda bu sınırları aşmak yerine; bir önceki dönemin bazı bakımlardan yetersiz olan bilimini genel olarak rasyonellikle özdeşleştirmiş, yargılayıcı düşüncenin kendisini olumsuzlamış ve kendilerini hem keyfi olarak seçilmiş konulara hem de bilimden bağımsız bir yöntem bilgisine teslim etmişlerdir. Kendi bağımsızlık duygusu içinde, insanlardaki bazı özellikleri mutlaklaştıran felsefi bir antropoloji oluşmuş ve kendini bilimsel kıstasların üstünde gören, kendi dâhiyane bakışından emin bir sezgi, eleştirel aklın karşısına çıkartılmıştır. Böylece bu metafizik, dikkatleri toplumsal bunalımın nedenlerinden uzaklaştırmakta, hatta bu nedenleri araştırmaya yönelik araçların değerini düşürmektedir. Yalıtılmış, soyut olarak kavranmış insanı tözleştirerek özel bir karışıklık yaratmakta ve böylece toplumsal olayların kuramsal olarak kavranmasının önemini küçümsemektedir.

7. Sadece metafizik değil, aynı zamanda onun eleştirdiği bilim de, bunalımın gerçek nedenlerinin açığa çıkarılmasını engelleyen koşulları koruması bakımından ideolojiktir. Bu, kesinlikle bilimle uğraşanların arı hakikate önem vermedikleri anlamına gelmez. İnsanların karşıtlıklar üzerine kurulu toplumun gerçek doğasını gizleyen tüm davranış biçimleri ideolojiktir; felsefi, ahlaki, dinsel inanç edimlerinin, bilimsel kuramların, hukuk kurallarının, kültürel kuramların bu işlevi yerine getirdikleri yolundaki saptama kesinlikle edimlerinin sahiplerinin karakterine değil, bu edimlerin toplumda oynadığı nesnel role ilişkindir. Kendinde doğru olan görüşler, yüksek kalitede oldukları tartışılmayacak kuramsal ve estetik yapıtlar, belirli bağlamlarda ideolojik olarak etkide bulunabilirler, buna karşılık kimi yanılısamarlar ise ideoloji değildir. Bir toplumun üyelerinde ideolojik görüntü, kaçınılmaz olarak onların iktisat yaşamındaki konumlanışları temelinde oluşur; ancak koşullar ortalama bir gözün bile bu görüntüyü görebileceği düzeye kadar olgunlaştığında, çıkar karşıtlıkları böyle bir keskinliğe ulaştığında;

özbilinçli eğilimlere sahip kendine özgü ideolojik bir aygıt oluşmaya başlar. Mevcut bir toplumun kendine içkin gerilimler yüzünden tehlikeye girmesiyle birlikte, ideolojinin korunmasına yönelik enerjiler artar ve sonunda, toplumu şiddet yoluyla yıkma araçları keskinleşir. Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü izleyen dönemler, düzenli olarak yinelenen bu sürecin başka korkunç örnekleriyle doludur. Böyle bir dönemin biliminde ideolojik moment, bilimin yanlış yargılar içermesinden çok, berraklık eksikliğinde, çaresizliğinde, örtülü dilinde, sorunları ortaya koyuşunda, yöntemlerinde, yapılan incelemelerin doğrultusunda ve özellikle de gözlerini yumduğu şeyde ortaya çıkma eğilimindedir.

8. Günümüzde bilim uğraşı, çelişkilerle dolu iktisadın bir suretini oluşturur. İktisat büyük ölçüde tekellerin egemenliği altındadır, ancak dünya çapında örgütlenmiş değildir ve katolik bir yapıya sahiptir; her zamankinden daha zengindir, ama yine de yoksulluğu ortadan kaldırma yetisine sahip değildir. Bilimde de ikili bir çelişki göze çarpar. İlk, attığı adımlardan her birinin bir bilgi temeli olduğu, ilke olarak kabul edilir; ama en önemli adım, yani görevin belirlenişi kuramsal temellendirmeden yoksundur ve keyfiliğe kalmış gibi görünmektedir. İkincisi, bilim kapsamlı bağlamların bilgisine sahip olmak için yapılır; bununla birlikte kendi varlığının ve çalışma doğrultusunun bağlı olduğu en kapsamlı bağlamı, yani toplumu gerçek yaşamı içinde kavrayamaz. Her iki moment de birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Toplumun bütününe ilişkin yaşam sürecini aydınlatmada, bilimsel ve öteki girişimlerin görünüşteki keyfiliğinde yatan yasanın ortaya çıkartılması da içerilmiştir; çünkü bilim de çalışmalarının kapsamı ve çizgisine göre, sadece kendi eğilimleri tarafından değil, son kertede toplumsal yaşam zorunlulukları tarafından da belirlenir. Geçen yüzyılda bilimin gidişatını bu yasalılığa karşın belirleyen ve bu çağın felsefecileri tarafından sürekli olarak eleştirilen, düşünsel enerjilerin dağıtılması ve israf edilmesi, elbette bilimin ideolojik işleviyle ya da salt kuramsal kavrayışla değil, ancak ve ancak bilimin tarihsel pratik içindeki reel koşullarının değiştirilmesiyle aşılabılır.

9. Kültürel düzensizliğin ekonomik ilişkilerle ve bu ilişkilerden kaynaklanan çıkar karşıtılarıyla bağıntısına ilişkin öğretisi, maddi ve zihinsel malların gerçeklik derecesi ya da önem ilişkisi hakkında hiçbir şey söylemez. Elbette bu öğretisi, dünyanın mutlak bir tinin ürünü ve anlatımı olarak görülmesi gerektiği yolundaki idealist görüşle çelişki içindedir; çünkü tini kesinlikle tarihsel varoluştan koparılabilir ve bağımsız bir şey olarak görmez. Oysa idealizmin bu kuşku götürür metafizikte değil de, daha çok, insanların zihinsel yeteneklerini gerçekten açındırma çabasında yattığı anlaşıldığında, düşünsel olanın bağımsız olmayışına ilişkin materyalist kuram, modern metafiziğin büyük bir bölümü olarak klasik Alman felsefesinin bu kavramına daha iyi karşılık gelir; çünkü insan yaşamının kötürümleştirmesinin ve yok edilmesinin toplumsal nedenlerini görmek ve iktisadı gerçekten insanlara tabi kılmak, bu uğraşıya tinsel olanın tarihin akışından bağımsız bir önceliğinin bulunduğuna ilişkin dogmatik iddiadan daha uygundur.

10. Haklı olarak bilime ilişkin bir bunalımdan söz edildiği kadarıyla, bu bunalım genel bunalımdan ayrılamaz. Tarihsel süreç, bir üretici güç olarak bilimin dizginlenmesini de beraberinde getirmiştir; bu dizginleme bilimin bölümlerinde, içeriğinde ve biçiminde, konuya ve yönetime göre etkili olur. Ayrıca üretim aracı olarak bilim gerektiği gibi uygulanamaz. Bilime ilişkin bunalımın kavranması, günümüzdeki toplumsal duruma ilişkin kuramın doğru olmasına bağlıdır; çünkü toplumsal bir işlev olarak bilim, günümüzde toplumun çelişkilerini yansıtmaktadır.

Materyalizm ve Metafizik (1933)

Dilthey, Avrupa'da antik çağdan bu yana ortaya çıkan felsefi görüşlere ilişkin araştırmasının sonucunda, bütün metafizik çabaların tek bir genelgeçer sistem kurmayı hedefledikleri, ancak bugüne dek bu doğrultuda bir adım ileri gitmeyi de başaramadıkları kavrayışını elde etmişti. Dünya görüşü tiplerini ayrıştırmaya giriştiğinde Dilthey'in kendi yaptığı bu ayrımın öznel karakterini vurgulaması da bu yüzdendir. Bu türden bir genelgeçer sistemin olanaksız olduğuna inanmak, tek tek bütün sistemlerin oluşturduğu düzenin öne sürebileceği metafizik iddiayı da ortadan kaldırır.

Dilthey'in tipolojisini anlamlı kılan bağlamı oluşturan önermeler de, bu önermelerin içinde düzenlenmiş metafizik sistemler de Varlığın [*Sein*] bütününe hedefler. Dilthey, insan doğasının sabitliğine ve dünyanın aynılığına [*Selbigkeit*] duyduğu inanca uygun düşecek şekilde, dünya görüşlerinin ve bu görüşlerin biçim kazandığı sistemlerin, Varoluşun [*Dasein*] bir gizine yanıt olarak "yaşam"dan kaynaklandığını düşünmektedir. Bilimsel araştırmadan farklı olarak felsefenin hep "yaşamın bu gizine... bu bütünlüğe, kendi içine dolanmışa, gizemli olana" yönelmesi gibi¹, Dilthey da dünyada ne olmam gerektiğine, niçin dünyada olduğuma, yaşamımın dünyada ne olacağına ilişkin sorunu, "beni en çok ilgilendiren"² sorun olarak görür. Felsefi, ama aslında metafizik olan tinin ayırt edici üç belirtisi olarak Dilthey kendi üzerinde düşünmeyi [*Selbstbesinnung*], yani öznel ve nesnel veriler karşısında tutarlı ve radikal sorular sor-

mayı; bilinebilir olan her şeyin tek bir bağlam içine yerleştirilmesini; bilginin genelgeçerliliğini onun nihai hukuksal nedenlerine geri dönerek temellendirme çabasını ortaya koyar ve bunlar Dilthey'in kendi çabalarıyla örtüşür. Dilthey kendi görüşünü metafizik bir sistem içinde fiilen uygulamaktan kaçınmış olsa da, dünya görüşlerine ilişkin analizi sadece tarih kuramı için önem taşıyan unsurları netlik içinde ortaya koyma amacını gütmeyiz; tıpkı din ve başlangıçtaki metafizik gibi Dilthey'in çalışması da "bütünün belli bir parçasının anlamı [*Bedeutung*] ile bütünün anlamı"na [*Sinn*]³ ulaşmayı hedefler. Gerçi Dilthey'a göre her sistem çatışmaya düşer ve ancak tarihsel bilinç "felsefenin ve doğa araştırmasının parçalayamadığı son zincirleri kırar." Ama bu özgürleştirici bilinç, "aynı zamanda insanın ruhunun birliğini, anlaşılabilir olmakla birlikte özümüzün canlılığını açığa çıkaran şeylerin bağlamına bakışı da kurtarır. Bu dünya görüşlerinin her birinde hakikatin bir parçasını çekinmeksizin yüceltebiliriz. Kaldı ki yaşamımızın akışı bizi anlaşılabilir bağlamın sadece tekil yönlerine yaklaşırsa bile – dünya görüşünün, bu yönü dile getiren hakikati üzerimizde canlı bir etkide bulursa bile, ona rahatça güvenebiliriz: Hakikat bu dünya görüşlerinin hepsinde mevcuttur."⁴

Dilthey'in ve Jaspers'in giriştiği tarihsel ve psikolojik dünya görüşleri tipolojisinde, liberal burjuvazinin kendi düşüncesinin mutlaklığına yönelttiği eleştiri dile gelir. Değişik metafizik idelerin bir tutulması ve neredeyse istisnasız olarak tarihsel bakımdan koşullu olduklarına ilişkin bilinç, bu sistemlerin, toplumsal oluşum koşullarının ve toplumsal işlevlerinin bilgisi aracılığıyla değil de, yine tözleştirilmiş kavramlar olan insan, yaşam, kişilik, yaratıcı gelişme kavramlarının yardımıyla bağımlı oldukları anlaşılabilir olsa bile, başlangıçta kendisinin ölümsüzleştirdiği kategorilerin gücüne karşı sağlam bir tarafsızlık anlamına gelir. Dünya görüşünün biçimleri geçmişin belirli içeriklerinden kısmi olarak özgürleşirken, kendi değişimleri içinde metafizik bir sürecin pırılısına bürünmüşlerdir. "Dünya görüşüne ilişkin tutumlarda, dünyaya ilişkin imgelerde, çabalarda, insanların kafasındaki düşüncelerde oluşan ne varsa, mutlak olarak geçersiz olamaz. Bir kez kuvvet olarak ortaya

çıkıştır ve çoğu zaman tipik bir biçimde geri döner... Bu tür düşünceler yanlış, anlamsız, yanıltıcı olabilirler; insan ruhunun bu tür düşüncelerde dile gelen bir doğası vardır. Kendi içinde insan ruhu bu türden bir nesneleştirilmenin bunun isabetli bir anlatımı olarak, açıklama olarak ve kendiliğinden anlaşılabilirlik olarak kabul edildiği ve edileceği şekilde yaşantılar ve devinir.”⁵ Ortaya konulan bir sistemin sınırsız geçerliliğine duyulan inancın azalmasıyla kültürel yaratımlar dizisi ile bunların ritimleri, birbirlerine bağımlılıkları ve benzerlikleri kültür varlığına dönüştürülmüştür; tin tarihi bu haliyle daha önceki sistemlerin ve okulların egemenliğini ortadan kaldırmıştır. Aralarındaki fark esas olarak, idelerin belirli içeriğine duyulan kayıtsızlıkta yatmaktaydı. Gerçekliği mevcut düzen çerçevesinde akla uygun, yani çoğunluğun gereksinimlerine uygun olarak biçimlendirme umudunun azalmasıyla birlikte, eski sistemlerin ampirik dünyanın akla uygun özü olarak tasarladığı en iyi dünyanın tek tek bütün konstrüksiyonları arasındaki farklar da gitgide önemsizleşmiştir. Gerçeklik ile akıl arasındaki aşılmaz uçurum, onları felsefi olarak bir araya getirme, yani onları görev kavramıyla birbirleriyle ilişkilendirme çabasının itibarını düşürmüştür. Kesintisiz uyum düşüncesi liberal evreye aittir. Bu düşünce çok sayıda bağımsız girişimciyle nitelendirilen bir siyasal ekonomiye denk düşer. Bütünün pürüzsüzce işleyişine yönelik çıkarlarının uyum içinde oluşuna ilişkin imge, toplumun tümüne, toplumdaki değişik sınıflara aktarılır. Tekelci evre, sınıf çatışmalarını yadsımayı sürdürür; ancak dünya pazarında az sayıdaki iktidar grubu arasındaki savaşım, dönemin o denli başat bir konusudur ki, bundan sonra bireysel varoluşlar arasındaki uyum yerine trajedi, kahramanlık, yazgı gibi kavramlar tarih felsefesinin merkezi kategorileri olarak görülür. Bireylerin maddi çıkarları karşılanmaktan çok aşılmaları gereken bir şey olarak önemsizleşir. Ne var ki günümüz felsefesi, geçmişin rasyonel sistemler tasarlamaya yönelik çabalarını basitçe olumsuzlama eğiliminde değildir. Günümüz felsefesi geçmiş dönemin yazarlarının yaratıcı gücünü ve büyüklüğünü, yapıtlarının “gelişmiş” bütünlüğünün estetik niteliklerini, sistemler arasındaki çelişkilere karşın her birinde dile geldiği söylenen

hakikati yüceltir ve böylece geçmişin kişilikleri karşısında hayranlık ve saygı duymayı, büyüklüğe, kişiliğe ve önderliğe şeklen inanmayı teşvik eder; farklılıkları böyle biyolojist ve tarihselci bir şekilde ortadan kaldırarak öğretilerin içerik açısından geçerli olduğuna ilişkin basit iddiayı da hiç kuşkusuz yok eder. Eski sistemlerin yaptığı nesnel sınamanın yerine teslimiyetçi özdeşleyimi ve betimlemeyi geçirir, böylece tin tarihini yeni bir metafizik olma özelliğiyle yücelterek "ruhun birliği"ni kurtarır; bununla birlikte tin tarihine ilişkin incelemenin önemli nesnelere ulaşma yolunu da kapatır.

Dünya görüşleri öğretisi metafizik bir ilgiyi izleyerek kendi serimlediği düşünce yapılanmasını, aynı doğrultudaki niyetlerin ortasına yerleştirir. İki düşünsel davranış tarzı arasında felsefe tarihi boyunca uzanan ve bizim tarihsel konumumuzda belirleyici olarak görünen karşıtlık, yani materyalizm ile idealizm arasındaki karşıtlık bu yüzden günümüz felsefe literatüründe kesinlikle kavranılmış değildir. Bu çelişki iki metafizik çizgi arasında bir tartışma olarak kabul edilir ve büyük güçlüklerle karşılaşmadan, modern felsefi sorunlardan yola çıkılarak çözüleceği düşünülür. Bu yanlış anlama her şeyden önce, materyalist kuram ve kılğının görmezden gelinmesinden kaynaklanmaktadır. Materyalist felsefenin çoğu temsilcisi metafizik sorunsallarla bağ kurarak idealist savların karşısına kendi savlarını çıkarsa da, bu düşünce doğrultusunu esas olarak metafizik sorulara bir yanıt olarak, bu soruların günümüzdeki en önemli özgünlüklerinin anlaşılması olarak gören bir yorum yerleşmektedir.

Dilthey materyalizmi bir metafizik olarak, üstelik dünya temelini dünyaya ve ruhun bedene ilişkisi üzerine bir öğreti olarak görür.⁶ Bu noktada sadece egemen felsefi anlayışı izlemektedir. Bu anlayış onlarca yıldan bu yana materyalizmi genellikle idealizmin değil spiritüalizmin karşıtı olarak görmektedir. Materyalizm ve spiritüalizm, dünyanın özüne ilişkin soruya "gerçekçi" yanıtlar olarak, bilinç felsefesi anlamında anlaşılabilir bir idealizmin karşısına konmaktadır.⁷ Bu terminolojinin toplumsal kökleri, Fransız burjuvazisinin on dokuzuncu yüzyılda feodaliteye ve proletaryaya karşı iki cephede yer almasını

da aranabilir. Bu sırada materyalizm, gerçek olan her şeyin madde ve onun devinimi olduğu yönündeki basit iddiaya indirgenmektedir. Sonra, ilgili filozof idealist ya da gerçekçi bir görüş açısında durduğunu söylese de, materyalist sav her halükârda derhal reddedilecektir. En ilkel anlama yetisiyle çelişki içinde, tinsel olan her şeyi, özellikle de bilinci ve anlama yetisinin kendisini salt bir görünüş olarak açıklamaya zorlamadığı takdirde, bunu yapay hipotezler ve bilimin gelecekteki keşiflerine kuşku götürür değiniler yoluyla maddi süreçlerden türetmek gerekecektir. Bu nedenle tarihçi Friedrich Albert Lange'ye göre, materyalizm hakkındaki açıklamaları materyalizmin "savuşturamayacağı" çabucak düşünülebilecek kadar basit bir çürütme izler. "Bilinç, maddesel devinimlerden yola çıkarak açıklanamaz."⁸

Bu argüman, Almanca literatürde 1854 yılındaki materyalizm tartışmasından bu yana yorulmak bilmeden yinelenmiştir. Du Bois-Reymond, "Gerçi yüzeysel bir incelemede, beyindeki maddesel süreçlerin bilgisiyle belirli zihinsel süreçleri ve eğilimleri anlayabilirmişiz gibi görünmektedir... En asgari bir düşünme bile, bunun bir yanılısına olduğunu gösterir," der ünlü Ignorabimus konuşmasında.⁹ "Materyalist için psikolojik uzamın salt bir fenomen olması gerekir; böyle bir fenomenin nasıl olup da ortaya çıkabildiği hep kavranılamaz olarak kalacaktır."¹⁰ Gerçi her sevinçte ve genel olarak bilincimizdeki her süreçte, büyük beynimizde bununla sıkı sıkıya bağlantılı olan ve algılanamaz bir atom devinimi sürecinin gerçekleştiği yönünde hiç kuşkusuz birçok işaret vardır. Ama sevinç bu devinim sürecinin kendisi değildir, tersine sadece bir şekilde bu süreçle bağlantılıdır. Buna göre tüm ruhsal süreçlerin, örneğin duyguların da maddesel devinim süreçleri olduğu yolundaki materyalist öğretisi yanlıştır.¹¹ "Bu materyalist iddia, fiziksel ve psişik gerçeklik arasındaki kökten ayrımın bizi her adımımızda zorladığı dolaysız yaşantı[lama] karşısında her zaman bir paradoks olarak kalacaktır... Ne var ki bir türetme olanağı da o denli azdır..."¹² "Böylece tüm bu (materyalist) argümanlar, yaşantıladığımız psişik süreçlerin maddesel olan her şeyden tamamen farklı oldukları olgusunu değiştiremezler."¹³ "Gerçekte bu ku-

ram daha ilk adımda başarısızlığa uğramaktadır. Uzamsal-zamansal sınırlardan bir bilinç sürecinin nasıl oluştuğunu, en küçük bir duyum içeriğinin bile gerçekte nasıl ortaya çıktığını gösterememenin yanı sıra ilkesel olarak anlaşılır da kılabilir. Biri ile diğeri arasında izlenebilir bir aralıksız bağ tarafından aşılmanın ve tam anlamıyla *irrasyonel* olan bir *hiatus* yer almaktadır.”¹⁴ Ama en küçük bir canlılık belirtisinin bile salt maddesel devrimden doğması, düşünülmesi olanaksız bir şeydir; çünkü tinselliğin maddesel olandan bu şekilde elde edilmesi ancak öne sürülebilir, ama anlaşılabilir... Aslında materyalizm de çoğu zaman bundan daha tutarlı bir tekçilik değildir; tersine, bir şekilde gizleyerek ya da hile yaparak salt maddenin yanına ikinci bir ilke koymakta, sonra da bu ilkedan kolaylıkla tinsel fenomenler türetebilmektedir.”¹⁵ Jaspers pozitivizm olarak tanımladığı materyalizme karşı şu açıklamayı yapar: “Eğer ben bilinebilir nedensel bağıntılar içinde yer alan doğa gibi değilsem, doğayı bilmem ve bu bilgiyle doğaya müdahale etmem kavranılmaz bir şey olduğu gibi, kendimi haklı çıkarmam da saçmadır.”¹⁶ Buna göre materyalizm, metafiziğin apaçık, çok kolaylıkla çürütülebilecek bir yanılgısı olarak görünmektedir. Tinsel süreçleri maddi süreçler olarak göstermek için sürdürülen çaba, aslında elmaların “bir armut türü ya da köpeklerin bir kedi türü”¹⁷ olduğunu öne sürmek kadar anlamsızdır. Bu koşullar altında Erich Adickes sadece kendi yargısını değil, günümüz felsefe literatüründe materyalizm hakkındaki bütün bir bilginin yargısını dile getirmiştir. Materyalizm, “yüzeyselliği ve ilkesel yetersizliği yüzünden elbette kolaylıkla devre dışı kalmaktadır.”¹⁸

Böyle zayıf bir sava karşı, aynı argümanın son on yıllarda felsefedeki tüm çelişkiler ve değişimler boyunca hiç değişmeden yinelenmesi, nefret edilen iddialara, değerlendirmelere ve taleplere karşı yürütülen tarihsel savaşımın bağıntılıdır. Materyalizm sözcüğü sadece gerçekliğin bütünlüğü üzerine o kuşku önergemi değil, bir dizi düşünceyi ve pratik davranış biçimini de imlemektedir. Bunlar kimi materyalist kuramlarda ve geri kalan felsefe literatürünün büyük bir bölümünde dünyanın toplam niteliği hakkındaki savın sonuçları olarak görünmekte-

dir. Temelde yatan sav yıkıldığı takdirde, egemen görüşe göre bu savın yerini, en azından berrak bir düşünceye sahip materyalistlerde, ister günümüzde varoluş felsefesi adıyla anılan spirüalizm gibi başka bir "gerçekçi" tür, ister mükemmel bir idealizm olsun, başka bir metafizik almalıdır. Dünyanın bütününe ilişkin olası diğer kavrayışlar karşısında henüz çok yetersiz görünse de, materyalizmin en genel ve tamamıyla dünyaya ilişkin savı, kendisine karşı savaşımında bile belirli pratik sonuçlara varmak üzere hem idealist metafizik hem de idealist eylem tarzının anlama uygun varsayımı açısından geçerli olan bütünlüklü bir yaşam tasarımı için ilke olarak alınır. Gözlemci tarafından eylemden çıkarılan anlama eyleyenin kendisinin temsil ettiği materyalist sav arasındaki karşıtlık, yani bütünlük eksikliği sonradan mantıksal bir çelişki olarak eleştirilecektir. İdealizm açısından doğru olanın, yani "bir dünya imgesi temelinde dünyanın belli bir parçasının anlamı ile dünyanın bütününe anlamına ilişkin soruların yanıtlanması ve buradan yaşamı sürdürmek için en üst ilkelerin türetilmesi"¹⁹ yolundaki en yüce iyinin, idealin materyalizmde de bulunduğu varsayılacaktır. "Yaşamın sırrının tam bir çözümünü vermeye girişmeleri bakımından"²⁰ dünya görüşlerinin bu yapısı, gerçekte bir dizi materyalist sistem tasarımına bağlanmış gibi görünmektedir; bununla birlikte daha ayrıntılı bir analizde, materyalist kuramın içerik bakımından ifadesinin kendi bütünlüklü yapısını zorladığı görülür. Görüşlerden ve davranış tarzlarından oluşan bu bütünün bağımlı olduğu anlaşılabilir dünyanın toplam durumuna ilişkin materyalist sava karşı çıkararak eleştirilmesi, karşı çıkılan sav her defasında yapılageldiğinden daha ayrıntılı bir yorumdan geçirse bile yine de yanlış anlamaya açık kalır.

Metafizik, varoluşun "sırrı" ile, dünyanın "bütünü" ile, "yaşam" ile, "kendinde olan" ile –ya da sorularının türünü nasıl betimlerse betimlesin– uğraşmasından eylem için olumlu sonuçlar çıkarabilmeyi bekler. Karşılaştığı varlık, bilgisi insanın yaşamını sürdürmesi açısından belirleyici olan bir duruma sahip olmalı, bu varlığa uygun bir tavır olmalıdır. Kendi kişisel yaşamını her yönüyle nihai nedenlerin kavrayışına bağımlı kılma çabası, kavradığı şeyin onu en üst dünyevi etkinlik, itidal

ya da inziva için belirlemesinden ve bu istemin tüm zamanlar ve insanlar için özdeş ya da farklılaşmış ve değişebilir olarak ortaya çıkmasından bağımsız olarak, metafizikçiyi niteler.

Bireysel yaşamın biçimlendirilmesinin, keşfedilmesi gereken varlıkla temellendirilebildiğine ilişkin metafizik inanç, en belirgin şekilde doğrudan doğruya teolojik sistemlerde dile gelir. Tanrı insanlardan belirli bir davranış bekleyebilir; ona aykırı davranan insanlar günah işlemiş olur. Teolojik sistemler kendi kendileriyle uyum içindedir; yalnızca kişisel bir varlık taleplerinde bulunabilir, yalnızca bilinçli bir istenç yaşamın uygunluğunu kendisine göre ölçecek kadar tek yanlı olabilir. Teolojiyle ilişkisi hakkında net olmayan metafizik, bireysel yaşamın mutlak olanın talebiyle örtüşmesini bir itaat değil bir uygunluk, sahicilik, özgünlük ya da büsbütün felsefi bilgelik olarak görme eğilimindedir. Dogmatizm, Kant'tan yola çıkan idealist akımlardan farklı olarak "varlık" olma özelliğiyle tanıdığını belirttiği koşulsuz olanı naif bir şekilde aynı zamanda *summum bonum** olarak görmese de, dogmatik sistemlerinin çoğunda bu en azından birincil değere sahip olarak görünür; kendi varlığını korumak ya da olduğu şey olmak, etik maksim olarak kabul edilir. Söz konusu idealist akımlar koşulsuz olanı varlık olarak değil de yasa koyma, fiili iradenin açığa vurulması ya da özgün edimlerin toplamı olarak keşfettikleri ölçüde, bu edimlerin anlamına dikkat edilmesini, ampirik insan yaşamının kişiliğin düşünülebilir temeline, felsefenin ilerleyebildiği noktaya kadar uyum sağlamasını da talep ederler. Ama sadece bağımlılık ilişkisinin dinsel kökeninin henüz buyruk biçiminde korunduğu yerde değil, genel olarak varoluşun metafizikle keşfedilen temeli ile örtüşmesinin değerli bulunduğu durumlarda da, temelde yatan gerçeklik normatif olarak kabul edilir. Metafizikçilerin "gerçek olana ilişkin empatik bir ad"²¹ verdikleri öz, onlara göre kendisi için belirleyici olan varoluşun kuralını da içerir.

Materyalist sav, doğası gereği bu tür sonuçları dışlar. Bu savın gerçeklik olarak tanımladığı ilke, bir norm getirmeye elverişli değildir. Madde kendinde anlamsızdır; onun nitelikle-

* *summum bonum* (Lat.): en yüksek, en yüce iyi (y. n.).

rinden yaşamı biçimlendirmek üzere ne bir buyruk ne de bir örnek imge olacak bir maksim çıkar. Bunun daha iyi bilinmesinin eyleyen kişiye yararsız olduğu da söylenemez: Materyalist hedeflediği şeye göre gerçekliğin yapısını inceden inceye güvence altına almaya bakacaktır; ama toplumsal sürecin bütünü içinde her zaman gerçekliğin o anki bilimsel bilgisiyle ve genel olarak üretici güçlerin düzeyiyle belirlenmiş olmalarına karşın, bu hedefler yine de bilimin sonucu değildirler. Her zaman zaten belirli bir pratik ve belirli hedefler temelinde elde edilen bilgi, gerçi insanların eylemleriyle etkileşim içindedir, dışsal ve içsel gerçekliğin biçimlendirilmesinde pay sahibidir, ama hakikatte uygun bir yaşam için modeller, maksimler, talimatlar değil, bunun araçlarını sunar, üstelik bir yükselme değil bir kuramdır. Max Scheler, Platon'a dayanarak metafizik tutumu haklı bir şekilde "insanın kendi kendisini doğal, tamamlanmış bir varlık olarak aşkınlılaştırma, kendi kendisini tanrılaştırma ya da tanrıya benzer kılma çabası"²² olarak betimlerken, materyalistin elde etmeye çalıştığı gerçeklik ise tanrısal bir gerçekliğin tam tersidir. Kaldı ki materyalistin çabası kendisini gerçekliğe göre düzenlemekten çok gerçekliği kendisine göre düzenleme doğrultusundadır.

Materyalistler gerçek olan her şeyin madde olduğu türünden kesin tümceler kurmuşlarsa da, onların öğretilerinde bu tümceler tam da bu nedenle karşıtlarınıninkilerden farklı bir işlevi yerine getirir; bunlar materyalistlerin deneyimlerinin en genel ve en boş özünü içermektedir, kesinlikle onların eylem yasasını değil. Materyalist olmayan akımların çoğu için bu görüşler ne denli genel, kapsayıcı, kesin ve ilkesel olursa, o denli önem taşır ve önemli sonuçlar doğurur. Gerçi materyalistler için de bunun tam tersi geçerli değildir; bu durum ancak aşırı ve bu yüzden kendisi de metafizik olan nominalizm için söz konusudur. Tersine, genel görüş açılarının bir eylem için belirleyici olmasının derecesi, her defasında eyleyenin somut durumuna bağlıdır. Bu yüzden herhangi bir felsefi savla materyalist davranış tarzı üzerinde en belirleyici sav olduğu için savaştık, materyalist düşüncenin özgünlüğünü iskarlar. Bu sav içeriğe ilişkin kararlar üzerinde o denli az belirleyicidir ki, örneğin

başta Diderot olmak üzere, Aydınlanma'nın en etkili materyalistleri bu genel konular hakkında yaşamları boyunca yalpalayabilmiş ve buna karşın pratik tavır alışlarının niteliği en ufak bir değişikliğe uğramadan kalabilmiştir. Gerçi materyalistlere göre daha büyük, şimdiki zamanın ötesine işaret eden eğilimlerin bilgisi de pratikte ayrıntıların bilgisi kadar tutunabilir, hatta materyalistler bilimin "olgular"ı salt saptamaktan ibaret olduğu savına karşı çok eleştirel bir tutum içindedir, ama materyalistlere göre genel olarak her şeyi kuşatan önyargılar, kazanıldıkları pratikten çok uzak olmaları nedeniyle her zaman kuşkuludur ve çok da önemli değildir. Metafizik sistemlerde vurgular tam tersi yönde yapılmış gibi görünmektedir; bu sistemlerde özel bilgiler çoğu kez sadece genel olanın örnekleri olarak değerlendirilir. Materyalistler bir yanlığı kendileri için pratik önemi olan koşulların uzağında yer alması ölçüsünde bağışlanabilir bir şey olarak kabul ederken, karşıtları da çoğu kez nedensel ilkesel bir durum söz konusuysa, o denli büyük bir ciddiyet ortaya koyar. Belirtildiği üzere bu, materyalistler için de son derece önemli olabilir; ama bunun nedeni ilkesel olanın doğasından, tek başına kuramdan kaynaklanmaz, söz konusu dönemde kuramın yerine getirmesi gereken görevlerden doğar. Örneğin dinsel bir inanç ilkesinin eleştirisi, materyalist görüşler bütünü içinde belirli bir dönemde ve belirli bir yerde belirleyici bir önem taşıyabilir ama başka koşullarda önemsizdir. Bu bakımdan günümüzde toplumun bütününe ilişkin devinim eğilimlerinin bilgisi, materyalist kuram açısından kurucu bir öneme sahiptir; oysa on sekizinci yüzyılda toplumsal bütünün sorunları bilgikuramsal, doğabilimsel ve salt siyasal sorunların henüz gerisinde durmaktaydı. Metafiziğin sürekli göz önünde bulundurduğu bu "bir olanın, yanıtlanamaz olanın, büyük olanın, bilinmeyenin bağlamı"nu²³ materyalist kuram elbette ne bir çıkış noktası olarak alma ne de bir hedef olarak görme eğilimindedir.

Materyalizmin metafizik sorunlara yönelen davranışı yakıksız da olsa, metafizik karşısındaki tavrı asla genel bir kayıtsızlık olarak görülmemelidir. Buraya kadar söylenenlerden, materyalist görüşlerin mutlak bir talep düşüncesiyle bağdaştır-

rılamaz olduğu sonucu zaten çıkmaktadır. Elbette bu sadece mutlak bir bilince inanma yoluyla anlamlı bir şekilde temellendirilebilir. Daha yeni olan metafizikte bu talep, hem belirli bir varlık durumuna (Spinoza) hem düşüncenin kökenlerine (Alman İdealizmi) hem "insanın özü"ne (dinsel sosyalizm) hem de bir dizi başka ilkeye gönderme yapılarak vurgulanmıştır. İlan edildiği toplumsal duruma göre, çok değişik gerici ya da ilerici içerikleri kapsamaktadır. Bu talep insani, tarihsel, tikel amaçları her zaman ebediliğin görünüşüyle kaplama ve tarihsel değişikliklere tabi olmayan, dolayısıyla da bizatihi koşulsuz olanla ilişkilendirme işlevini yerine getirir. Mutlak bir bilinç kabulüne kaçınılmaz olarak bağlı olduğu için, günümüzde bilimsel araştırma karakterini betimleyici bir şekilde bizzat fenomenlerin derinliğinde gösteren felsefi çabalarla perdelenir; bununla birlikte her ayrıntıya giren mutlak bir talebin güdüleyici bir rol oynaması bakımından her düşünce akımı, bu bağlantı dolayısıyla idealist bir niteliğe sahiptir. Materyalizm ile metafizik arasındaki savaşım bu sorunsal nedeniyle de günümüzde her şeyden önce materyalizm ile idealizm arasındaki karşıtlık olarak görünmektedir.

Şimdiye kadarki tarihte herhangi bir talebin dinsel ve metafizik bakımdan temellendirilişi, toplumsal grupların savaşımıyla koşullanmıştır. Gerek hükmeden gerek hükmedilen sınıflar, taleplerini salt kendi özel gereksinimlerinin ve arzularının dile getirilmesi olarak değil, aynı anda hem genel bağlayıcılığı olan, aşkın mercilerde kök salmış koyutlar hem de dünyanın ve insanın ebedi özüne uygun ilkeler olarak ilan etmişlerdir. Hükmedilenlerin konumu, en azından yakın zamanlarda taleplerini çoğu kez doğrudan doğruya mutlaklaştırmamalarını, tersine mevcut gerçekliği egemenlerin geçerli olduğunu iddia ettiği ilkelerle bir çelişki olarak ortaya koymalarını beraberinde getirmiştir. Hükmedilenler mevcut düzenin kendileri aracılığıyla temellendirildiği ahlaki ilkelerin evrensel olarak yerleştirilmesini talep ederek, bu ilkelerin, yeni bir metafizik temellendirilişi zorunlu hale gelmeden, anlamını da değiştirmişlerdir. Köylü Savaşları'nda Hıristiyanlığı uygulama talebi, Hıristiyanlığın o zamanki içeriği karşısında değiştirilmiş bir anlam içerir. Aynı şe-

kilde burjuva adaleti düşüncesinin yerleştirilmesi talebi de, bu düşüncenin başlangıçtaki içeriğini kazandığı özgür takas toplumunu eleştirmekle ve onu içererek aşmakla sonuçlanacaktır. Burjuva toplumunun ilkesi ile onun varoluşu arasındaki çelişkinin kanıtlanması, adaletin özgürlük yoluyla ve özgürlüğün de salt olumsuzlama yoluyla tek yanlı olarak belirlenmesini bilince çıkarır ve adaleti pozitif bir şekilde akılcı bir toplumun ilkesi olarak tanımlar. Adalet kavramının bu şekilde değişime uğramasıyla, başlangıçta ebedi olduğu iddia edilen bu ilke tarihsel ortaya çıkışı içinde tanınmakta ve sınıflı toplum ilişkileriyle koşullanmış, belirli insanlar tarafından ortaya konmuş bir düşünce olarak anlaşılmaktadır. Günümüzde daha iyi bir düzen uğruna verilen savaşım, bu nedenle doğaüstü bir temellendirmeden kurtarılmıştır. Bu savaşımın kuramı, materyalisttir.

Hükmedenlerin idealizmi ile egemenliğe karşı savaşan tabakaların idealizmi arasında başka bir fark daha vardır. Mutlak bir talebe işaret etmek, insanların iç dünyalarına ait ilgilerine göre eylemde bulunması ancak ya bir düzeltmeyi ya da en azından bir meşrulaştırmayı gerektirdiği takdirde bir anlam taşır. Hükmedilenler işaret etme sayesinde sadece üretim güçlerinin düzeyiyle sınırlandırılmış çoğunluğa ait bir dürtünün doyurulması hakkını temellendirmeye çalışırken, hükmedenler bu hakkın sınırlandırılmasını güdülemeye bakar. Elbette bu sınırlandırma tarihin akışı içinde sadece gelişme için bir engel oluşturduğu yerde değil, insan güçlerinin toplamını artırmak için zorunlu ve verimli olduğu yerde de dinsel metafizik argümanlarla savunulmuştur. İrrasyonel bir temellendirmenin ortaya çıkması, henüz temellendirilenin rasyonelliğini göstermez. Yine de materyalizm, eylemin meşrulaştırılması yerine, eyleyenlerin tarihsel anlayışının açıklanmasını geçirmeye çalışır. Materyalizm bu meşrulaştırmada her zaman bir yanılısama görür. İnsanların çoğunun şimdiye dek önemli kararlarda salt öfke, merhamet, sevgi, dayanışma duygularına başvurmayıp dürtü güçlerini "ahlaki" olarak nitelendirerek mutlak bir dünya düzeniyle ilişkilendirme yolunda güçlü bir gereksinim duymuş olması, bu gereksinimin asla henüz akılcı bir biçimde doyurulabildiğini göstermez. İnsanların çoğunun yaşamı öyle se-

fildir, vazgeçmeler ve aşılanmalar o kadar çok sayıdadır ve çabalar ve başarılar arasında genellikle öyle büyük bir orantısızlık vardır ki, bu dünyevi düzenin biricik gerçek düzen olmadığı umudu ancak kavranabilir. İdealizm bu umudu olduğu şey olarak açıklamayıp onu rasyonelleştirmeye çalışmakla, doğa ve toplumsal koşullar yoluyla zorla elde edilen dürtüden vazgeçmeyi yüceltmenin bir aracı olur. Aşkınsal bir düzene ilişkin kabulün sadece insanların umuduyla temellendirilmesi gerektiğini Kant'tan daha derinden kavramış bir filozof yoktur. Kant'a göre "bir şeyin gerçekleşmesi gerektiği için (enson olanaklı ereği belirleyen) bir şey olduğu"²⁴ çıkarımı, kaçınılmaz bir mantıksal sonuçtur. Ama Kant mutluluğa bakan bu umudu ("çünkü tüm umut mutluluğa yönelmiştir")²⁵ salt saptamakla kalmayıp felsefi altyapısını da oluşturmuştur; başlangıçta Aydınlanmacı olan akıl analizini Kant, savaşım içinde olduğu dogmatik bir metafizik sistemine önemli ölçüde yakınlaştırır. Gerçek yaşamdan ölüme kadar hayal kırıklığına uğrayan mutluluk isteğinden sonunda sadece umut doğuyorsa, mutsuzluğu belirleyen koşulların değiştirilmesi, materyalist düşüncenin hedefi olabilir. Bu hedef, tarihsel duruma göre her defasında başka bir kılığa bürünmüştür. Eski çağda üretici güçlerin gelişimi bakımından materyalist filozoflar da acıya karşı içsel pratikler geliştirmek zorunda kalmışlardır; ruh huzuru, dışsal araçların başarısız kaldığı zor bir durumdan kurtuluş çaresidir. Buna karşılık erken burjuvazinin materyalizmi doğa bilgisinin artırılmasını ve doğaya ve insana hükmetmek için yeni güçler kazanılmasını hedeflemekteydi. Ama günümüzün yoksulluğu toplumsal yapıyla bağlantılıdır. Bu nedenle günümüz materyalizminin içeriğini toplum kuramı oluşturur.

Pratik istekler materyalist kuramın içeriğine ve biçimine etki ederler. İdealist öğretisi kendi değişik sistemlerini ezelden beri hep aynı kalan soruyu, hep aynı bilmeceyi yanıtlama denemeleri olarak görürken ve her zaman aynı konuyu ele aldıkları için, filozofların binlerce yıl ötesindeki söyleşileri hakkında konuşmaktan hoşlanırken, materyalist görüşün özelliği esas olarak her defasında o durumda yerine getirilmesi gereken görevler tarafından belirlenmiş olmasıdır. "Felsefenin en büyük öne-

mi, öngörölmüş sonuçlardan kendi yararımız için yararlanmamız ve bilgimizin temelinde güçlerimizin ve becerikliliğimizin elverdiğince, insan yaşamının ilerletilmesine bilinçli olarak katkıda bulunabilmemizdir. Çünkü sadece güçlükleri aşmak ya da gizli hakikatleri keşfetmek, felsefenin harcadığı büyük çabaya değmez; dahası, hiç kimse daha başka bir şeye ulaşmayı beklemiyorsa, bilgeliğini başkalarıyla paylaşmaya gerek duymaz... her türlü [felsefi] spekülasyon sonunda bir eylemle ya da bir başarımla sonuçlanır.”²⁶ On yedinci yüzyıldaki fiziksel materyalizmin konusu henüz gerçekliğin ve bedenin kesinlenebilir eşitliğine izin vermekteydi. Günümüzde toplumsal sürecin analizi, insan ile doğa arasındaki çatışmaya varmakta ve kültür fenomenleri* için belirleyici olan rolünü açındırmaktadır. Bunu yaparken söz konusu eşitlik asla geçersiz ilan edilmez, tersine, ortaya çıkışı ve biçimi bakımından erken burjuvazinin görevlerine bağımlı olduğu görülür. Ekonomik ilişkilerin temelde yer alan tarihsel rolüne ilişkin öğretisi, bundan böyle materyalist görüşün niteliği olarak kabul edilir; kaldı ki bu yeni içerikle birlikte herhangi bir en yüce ilkeye böyle kesinlenebilir bir biçim vermek de olanaksızlaşmıştır. İnsanlar doğayla birlikte kendi kendilerini ve bütün ilişkilerini değiştirdiklerinde, felsefi ontolojinin ve antropolojinin yerine “insanın tarihsel gelişiminin incelenmesinden çıkartılabilen en genel sonuçların özeti”²⁷ geçer. Bu sonuçların yardımıyla, doğrudan şimdiki zamanın ötesine işaret eden gelişme eğilimlerini tanımak, söz konusu özeti basitçe geleceğe taşımayı haklı çıkarmaz. Tüm metafizik geleceğin çekirdeğini de incelemesi yönünde özsel olanın kavrayışına ulaşmaya çalışırken –metafiziğin keşfettiği şey asla sadece geçmişin değil, geleceğin de temelinde yatmalıdır–, günümüz materyalizmi konstrüksiyonun üstünü kapatan kavramlar aracılığıyla zamansal boyutların farklılığını soyutlamaz. İnsanın geçmişte incelenmesinden belirli genel hatlar elde etme olanağı bile, onların tarihüstü momentler olarak tözleştirilmelerine yol açmaz. İnsanın varlığının bağımlı olduğu toplum bir eşi bulunmayan, sürekli yapı değiştiren bir bütündür ve şimdiye kadarki

* [“Kültür fenomenleri”/1933: “kültürel koşullar”.]

tarih dönemlerindeki insani yönlerin benzerliği, günümüzdeki toplumsal hareketleri anlamak için belirleyici olan kavram kurmaları kuşkusuz olanaklı kılmakla birlikte, tarihin tümünün temeli olarak yorumlanmalarına da asla izin vermez. Şimdiki zamanın anlaşılması, maddi yoksulluğun ekonomik nedenleri yerine ayrıntılı psikolojik bilgiyi bilinçli olarak görmezden gelecek "insani varlığın ilk unsurları"nın konulmasına yöneldikçe idealistleşir.

Materyalist kuram insani ilişkileri iyileştirme çabalarının bir yönünü oluşturuyorsa, o zaman toplumsal sorunları ikincil olarak gösteren tüm çabalarla zaten çelişki içindedir. Sadece, yakın zamanda ortaya çıkan ve bireyi monadolojik bir biçimde hipnotize ederek ekonomik temellerin biçimlendirilmesini değersizleştiren spiritüalizm değil, bakışları sözümona daha özsel olana yönelerek dünyevi düzene ilişkin kavrayışın ağırlığını azaltma yönündeki tüm çabalar, sürekli olarak materyalist eleştiriye doğururlar. Materyalizm, özellikle de temellendirilemez olan umudu meşrulaştırmayı ya da onun temellendirilemezliğini sadece gizlemeyi üstlenen felsefe türünün insanları aldattığını görür. Demek ki materyalizm, koşulların değiştirilmesi açısından ortaya koyabileceği her türlü iyimserlikte, değiştirme çalışmasından ve dayanışmadan kaynaklanan mutluluğun her değerlendirilişinde, kendi içinde kötümser bir yön barındırır. Geçmişteki haksızlık artık tazmin edilemez. Geçip gitmiş kuşakların acıları telafi edilemez. Ne var ki idealist akımlarda kötümserlik, günümüzün dünyevi bir nitelik taşıyan şimdisine ve geleceğine, yani çoğunluğun gelecekteki mutluluğunun olanaksızlığına ilişkindir ve kendini yazgıcılık ya da yıkılma akımı olarak dile getirme eğilimindedir; materyalizmdeki hüznün ise geçmişte olup bitenlere ilişkindir. "Bir bütün olarak dünya nüfusunun şimdiye kadarki ilkelerle, teknik, bilim ve iktisadi ilerleme yoluyla genel olarak olanaklı olan besin maddesi aralığının olası genişletilmesine uygun olmayan bir çoğalma eğilimine ulaşmış ulaşmadığı"²⁸ yolundaki genel tahminler, çoktan aşmış olan kendinde bir teknik verimliliğin en üst noktasına ilişkin düşünceler, insanlığın dekadantlığı ile "tüm yaşamının ve yaşlanmasının dönüm noktası"²⁹na ilişkin kötümser tasarımlar

materyalizme yabancıdır. Bunlar insanlığın acizliği olarak, güçlere ket vuran bir toplum biçiminin sıkıntısını yansıtır.

Mutlak bir düzen ve mutlak bir talep savı, her zaman bütünü, bütünselliğin, sonsuzun bilgisine duyulan arzuyu gerektirir. Ama bilgimiz tamamlanmamışsa, kavram ile varlık arasında ortadan kaldırılamaz bir gerilim oluşur ve böyle olunca, hiçbir önerme yetkin bilgi unvanını hak edemez. Sonsuzun bilgisinin kendi başına sonsuz olması gerekir. Kendi kendisini yetkin saymayan bir bilgi, mutlağın bilgisi değildir. Bu yüzden metafizik, tüm dünyayı bir akıl ürünü olarak görme eğilimindedir. Çünkü akıl ancak kendi kendisini tam olarak bilebilir. Alman İdealizmde egemen olan ve daha *Arı Usun Eleştirisi*'nin önsözünde dile getirilen içkin motif, yani "bilgide düşünen öznenin kendi kendisinden aldığından başka hiçbir şeyin nesnelere *a priori* olarak yüklenemeyeceği"³⁰ ya da diğer bir deyişle aklın mutlak bilgiyi sadece kendisinden yola çıkarak elde edebileceği, genel olarak metafiziğin gizemidir. Deneyci eleştiricilik de metafiziğin bunu yapabileceğine inanır: Duyumların hakiki, bağımsız, koşulsuz varlık olduğunu öne sürer; çünkü onların bilgisi dolaysız, yani kendi kendisine gönderme yapan bilgidir. En modern metafizik "varlığın nihai bilgisinin sabitliği"³¹ni açıkça sorgulasa bile, mutlak bilinci en içsel varoluşun devinen yansıması olarak korur. Gerçek metafizikte bilme ve bilinen şey özdeşdir, metafiziğin sözünü ettiği varoluş "açığa çıkarma [*Erschlossenheit*], yani anlama yoluyla kurulmuştur."³² En yeni ve eski metafiziğin olanaklılığı, özne ve nesnenin özdeşliği ne denli özenle kavranırsa kavransın, bir tek bununla temellendirilebilir.

Buna karşılık materyalizm kavram ile nesne arasındaki ortadan kaldırılamaz gerilimin bilgisinde, tinin sonsuzluğu inancına karşı eleştirel olarak kendini korumaya alır. Bu gerilim her yerde aynı kalmaz. Bilim, bu gerilimi en değişik biçimlerde aşma denemelerinin toplamıdır. Öznenin kavramların kuruluşundaki payını dikkate aldığı andan itibaren, kendi diyalektiğinin bilincini içine alır. Diyalektik bir süreç, kendisinin aynı kalan tek tek bütün faktörlerinin bir sonucu olarak kavranılmasına izin vermeyişi ile nitelendirilir; bu sürecin momentleri birbirini sü-

reç içinde sürekli karşılıklı olarak değiştirir, öyle ki radikal olarak birbirlerinden ayırt bile edilemezler. Gerçi böylece insan karakterinin gelişimi hem ekonomik duruma hem de belirli bir bireyin bireysel güçlerine tabi olur. Bununla birlikte her iki moment de birbirini sürekli olarak belirler, öyle ki toplam gelişimde bunlardan biri, bir diğeri de bu serimlemenin içine alınmaksızın etki edici faktör olarak serimlenemez. Reel bir süreç olarak bilim için de aynı durum geçerlidir. Bilimin kavramları hiç kuşkusuz nesnelere tabidir, ama aynı zamanda bilimsel araştırmanın öznel faktörlerine, ayrıca kuramsal ilginin yöntemleri ile doğrultusuna da tabidir. Bilim için öznel payı sürekli olarak belirleme ve bu yolla farkı aşma zorunluluğu olmasına karşın, özne nesneden asla tam olarak arı bir biçimde ayrılamaz ya da aynı anlama gelmek üzere, bilgi ve nesne dolaysızca özdeş oldukları kavramsız duyumsama dışında, radikal bir biçimde örtüştürülemez. İnsanların gerek kuramsal gerek pratik etkinliği sabit bir nesnenin bağımsız bilgisi değil, değişen gerçekliğin bir ürünüdür. Hatta kendi kendini özgürce belirleyen bir toplumda doğa, yavaş yavaş değişse bile, özdeşliğe karşı koyan bir faktör oluşturmak zorundadır. Fizik, eyleyen insanların bir soyutlama ürünüdür, gelecekteki deneyimle her zaman sadece çok yönlü koşullu bir hipotez olarak ilişkilendirilebilir, asla doğa tarihinin sözümona bir özünün yansıması olarak değil.

Kantçı sonsuz görev kavramında bu bilgidен bir şeyler kalmıştır; ama bu kavram diyalektik kavrayıştan başka şeylerin yanı sıra görevin yerine getirilişinin salt anlaksal ve düz çizgisel bir ilerleme olarak görünmesiyle ayrılır. Bu ilerleme gerçi hedefe giden yolu asla katedemez, ama buna karşılık hedefi, yani bütünlüğü "onu elde edebildiğimiz ve bir koyut olarak ortaya koyabildiğimiz kadarıyla"³³ hakikatte zaten gerektirir. Ama bu öğretinin tersine, özne-nesne ilişkisi kavramsal olarak tamamen aydınlatılmış, birbirlerine doğru devinen iki sabit büyüklük imgesiyle betimlenemez – daha çok bizim nesnel olarak betimlediğimiz faktörde öznel ve öznel olduğunu söylediğimiz faktörde de nesnel faktörler bulunur; öyle ki, belirli bir kuramın tarihsel olarak anlaşılmasını insani ve insan dışı, bireysel ve sınıfsal, yöntembilgisel ve nesnel iki momentin birbirinin içinde devin-

mesi olarak serimlememiz gerekir ve bu momentlerden birini etkililiği açısından bir diğerinden büsbütün yalıtamayız. Tek tek kuramlarda dikkate alınan kuvvetlerin uyumu için bir formül yoktur, bu uyumun her durum için ayrıca aranıp bulunması gerekir. Burjuva toplumunun akışı içinde kendini kurumsal bütünleştirmede ve teknikte kanıtlayan doğa araştırması, haklı olarak bilimin gerçekliğe yaklaşması olarak betimlenebilir. Öte yandan gerek bu betimlemenin gerek onda kullanılan kategorilerin günümüz insanının çalışmasıyla ve ilgilerinin doğrultusuyla bağıntılı olmasının bilinci, bu saptamanın hakikiliğine hanel getirmemekle birlikte, örneğin yaklaşma ve gerçeklik kavramlarının, toplam tarihin üstünü örten bir şema için kullanılmasını ve sonsuz bir ilerleme ya da gerileme düşüncesinde ebedileştirilmesini de kuşkusuz engelleyecektir. Kant'ın kendisinde bu düşünce ağırlıklı olarak henüz eleştirel olarak dile getirilmiştir ve her şeyden önce, iç içe geçen koşulların araştırılmasında belirli bir sınırın bulunmadığından başka bir anlama gelmez. Oysa bu "bir sorun"³⁴ olsa da, Kant'ın sezgisel anlık idesi, kaçınılmaz olarak, düz çizgide ilerleyen bir bilgi sürecinin tasarımına çıkmaktadır. Çünkü böyle bir *intellectus archetypus*'a* "doğa için bizim bilemeyeceğimiz, duyularüstü gerçek bir zemin" verilmiş olsa ve Kant "doğa bütünü sistem olarak"³⁵ artık hiçbir düzeltinin olanaklı olmadığı, yani dolaylı bir şekilde karşısında bulsa bile, sınıflandırıcı bilim hiç kuşkusuz kendi yolunda durup kalacaktır, hatta geriye doğru birkaç adım bile atacaktır. Ne var ki bilgisini elde etmeye çalıştığı şey, kendisinin de ait olduğu insani olaylarla değiştirilemez, zamana tabi değildir. Kant'a göre zamansal olarak, yani birbiri ardı sıra algılamamız, biz insanlar için var olan bir zorunluluktur ve şeylerin kendinde temellendirilmiş değildir, tersine sonlu öznenin deyiş yerindeyse bir kırılmalıdır. "Zaman öyleyse... bizim (insan[i]) sezgi[leri]mizin öznel bir koşuludur... ve kendinde, öznenin dışında, hiçbir şeydir."³⁶ Hatta ben kendim bile, Kant'a göre hakikatte zamanın içinde değilim; çünkü "bu duyarlık koşulu olmaksızın kendimi sezebiliyorsam, ya da başka bir varlık beni

* *intellectus archetypus* (Lat.): arketip anlık (y. n.).

sezebiliyorsa, o zaman şimdi değişimler olarak tasarladığımız bu belirlenimler zaman tasarımını ve dolayısıyla değişim tasarımını hiçbir biçimde içermeyen bir bilgi vereceklerdir... Zaman bu yüzden kendinde bir şey değildir, ne de şeylere nesnel olarak bağlı bir belirlenimdir."³⁷ Kant'ın bu öğretileri, sadece toplumsal bağıntı içinde belirlenen ve bağımsız olmayan bir süreç olarak bilginin diyalektik kavramına ters düşer. Elbette kuram ve bilgi gibi kavramların her defasında net bir anlamı olmalıdır, bu kavramlar kaba hatlarla da olsa sadece işaret etmeler ya da tanımlamalar temelinde anlaşılabilir ve uygulanabilirler. Ama diyalektik materyalizm böylesi anlamları geçmiş zamanın malzemesinden şimdiki zamanla bağlantılı olarak oluşturulmuş soyutlamalar olarak kavrar; sabit, değişmez, gelecek temelinde yatan unsurlar olarak değil. Gerçi gerek insanların bilimsel düşünceleri gerek bilim tarafından bilinen ve bilinmeyi bekleyen doğa, gelecekte de tarihsel dinamiğin momentleri olarak rol oynayacaktır. Ama üretici güçler olarak toplam süreci belirledikleri ve değiştirdikleri kadar bu süreç tarafından da belirlenecekleri ve değiştirilecekleri için, şimdiki zamanın durumu ile bağıntılı olarak oluşturulmuş tanımların uygulanması, yani bu kavramların günümüzdeki anlamı bir gün anlamsızlaşabilir. Kaldı ki sadece basit bilgi ve nesne büyüklükleri ile kurulmuş sonsuz bir sürecin imgesi, bu nedenle soyut anlamların mutlaklaştırılması olarak görülür. Bu mutlaklaştırma kendini, bilimin kimi Kantçı ve başka birçok idealist akım tarafından abartılı bir biçimde görelileştirilmesinin öteki yüzü olarak gösterir. Zamansallığın bilen özneye ya da varoluş temelinde ötelenmesi, bilimin öznel tarihle bağlantılı olarak görme olanağını elinden alır ya da tarihsel bilgiyi "salt" ampirik ve kendisi konulara maruz kalmayan bir bilgiye indirger. Kant bilime hakikat onurunu verebilmek için, salt "görünüşler"le sınırlı olan bu bilimi sonradan sonsuz görev düşüncesi aracılığıyla şeylerin "bütünlüğü" ya da "kendinde"liğiyle ilişkilendirmiştir.

Bununla birlikte eleştirel analiz, zorunlu olduğu üzere, sadece bilimsel değil felsefi çalışmaya da yöneldiğinde, gerçi görünüş ile kendinde şey arasındaki dogmatik ayırım ve bu ayırma karşılık gelen bilimsel ve felsefi kavramlar geçerliliğini yitirir

ama buna karşılık, bilginin kendisi tarihsel bir fenomen olarak öne çıkar. Bu nedenle eleştiriciliğin dünya görüşüne ilişkin kimi çıkarımlarının tersine, Kantçı eleştirinin tutarlı bir biçimde uygulanması, diyalektik yöntemin oluşturulmasıyla sonuçlanır. Hegel bu yöntemi açındırmış, ama aynı zamanda yöntemin kendi sistemi içinde tamamlandığını düşünmüştür. Bu yüzden Hegel'de bu yöntem nesnenin bilgisine değil, sadece geçmişteki kuramlara gerçekten uygulanmıştır. Hegel kendi sistemini mutlak sayması bakımından bir idealisttir; yine de bu tersliği aşmanın düşünsel aracını da yaratmıştır. Bu yöntemin doğru uygulanması sadece Hegelci sistemin ya da genel olarak günümüzde egemen olan görüşlerin, Hegel'in geçmişteki görüşleri ele aldığı gibi ele alınmaları gerektiği anlamına gelmez; tersine, bu görüşlerin tümü, diyalektiğin kendisiyle birlikte tamamlandığı yolundaki inancından ötürü Hegel'de daha önceki öğretilerin de kendinde taşıdığı mutlak olana giden basamak olma niteliğini yitirir. Feuerbach, Marx ve Engels'in diyalektiği idealist biçiminden kurtarmalarıyla, materyalizm kendi düşüncesiyle gerçeklik arasındaki sürekli değişen ama ortadan kaldırılamaz olan gerilime ilişkin bilinçle birlikte kendine özgü bilgi kavramını da edinmiştir. Materyalizm elbette düşünceyi yadsımaz. Böyle bir şey, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl materyalistlerine de çok uzaktı. Ama idealizmin tersine materyalizm, düşünceyi her zaman belirli insanların belirli bir zamandaki düşüncesi olarak kavramıştır. Materyalizm düşüncenin özerk olduğunu kabul etmez.

Materyalizmin, yukarıda gösterilen soyut diyalektik tasarımını geliştirmesi, bu genel sorularla ilişkisi üzerinde düşünmesi, kendi içinde barındırdığı bir dinamikten çok metafiziğin toplumsal işleviyle doğurduğu eleştiri gereksiniminden kaynaklanmaktadır. Materyalizmi ilgilendiren dünya görüşü değildir, insanların ruhu da değildir; onu ilgilendiren, insanların acı çektiği ve ruhlarının açıkça kötürümleşmek zorunda kaldığı koşulların değiştirilmesidir. Gerçi bu ilgi tarihsel ve psikolojik açıdan kavranabilir ama genel olarak temellendirilemez. Materyalizm için son derece önem taşıyan çok etkili formüllendirmeler vardır. Buna karşılık, idealizmin konularının materyalizme eleştiri fırsatı sunduğu soyut önermeler sadece dolaylı bir öne-

me sahiptir. Metafizik her şeyin en genelini tüm zamanların, tüm mekânların, tüm toplum tabakalarının bütün insanlarına, mümkünse bütün varoluşlara özgü olan unsurları "somut" olana yükseltir. Metafizik bu nihai, ilksel, somut olanı keşfetmek ve ona gönderme yapmak için hep yeni öğretiler, hep yeni taslaklar ortaya koyarak kendisiyle yarışır. Materyalizm bu gibi taslaklarda nispeten verimsizdir. Çünkü bunlardan kendi görevleri için çok şey beklemez. İdealizm tinsel olanın kendisi için taşıdığı bağımsız anlamdan ötürü "özgün varsayımları hep yeni baştan sorgulamak"la uğraşırken, materyalizmin kendi varsayımlarını sınaması, bu varsayımlara bağımlı kuramın içine düştüğü gerçek güçlüklerle güdülenir. Materyalizm, bu sorularda idealist felsefeden çok daha az "radikal"dir.

Bu durum, tersine olarak, idealist felsefeye karşı da dile gelir. Materyalist felsefe sistemlere bir bütün olarak değil, olup bitenin ilksel bir anlamının bulunduğu iddiasına karşı çıkar. Bu iddia sadece anlama ilişkin olarak ortaya konan açıklamalarda değil, ister "nesne" ister her türlü "nesnelliği" önceleyen edimlerin örgüsü olsun, dünyanın ya da insanın ilksel ve belirleyici yapısının söz konusu edildiği her yerde vardır. Bu türden bir antropoloji, soyutlamanın ya da temelde yatan yapılarla ilişkin bilginin her defasında edinileceği keşfedici yöntemin doğrultusunun da belirli bir tarihsel duruma ait olduğunu, yani hiçbir zaman birbirinden muntazam olarak ayrılmış öznel ve nesnel unsurlara bölünemeyen diyalektik bir sürecin ürünü olduğunu kaçınılmaz olarak görmezden gelmek zorundadır. Aksi takdirde bu antropolojinin ürününün, kendi kendisini bu gerilim niteliğinin bilincinde olan bir kuram olarak değil de, varoluşun temelinin dolaysız bir kavrayışı olarak anlaması mümkün olmazdı. Bilgilerin bu şekilde tözleştirilmesine kaçınılmaz olarak bağlı olan, yerine getirilmiş ya da yerine getirilmesi gereken bir anlama ya da varlığa ilişkin bir sav ile sistemlerin bu sava tabi olan özellikleri, materyalizme ters düşmektedir. Materyalist olduğu söylenen öğretilerin birçoğu, özellikle de maddenin ilksel olduğuna ilişkin iddiayla doğanın ya da doğal olanın yüceltilmesini birleştiren öğretiler, ilksel ya da bağımsız olan sanki özel bir hürmeti hak ediyormuş gibi, böylesi özelliklere sahiptir.³⁸

Öte yandan sahiplerinin dünya görüşüne ilişkin niyetlerine karşın, bilimsel ilerlemenin önemli unsurlarını oluşturan birçok idealist sistem, materyalist bilgiler içerir. Diyalektiğin kendisi de idealist kökenlidir. Modern metafiziğin kimi taslakları, günümüz insanının değerlendirme modelleri olarak, Dilthey'in geçmişin sistemlerini tanımladığı üzere, "hipotezler" olarak³⁹ büyük öneme sahiptir. Bir yapının idealist yönü çoğu kez görülebilir ayrıntılarda, örneğin ideden bağımsız bilgiye atfedilen *pathos*'ta, çoktan geçmişte kalmış filozofların ve tartıştıkları sorunların ele alınmasına verilen önemde, günümüzün gerçek sıkıntısının ve bunun nedenlerinin ele alınışındaki gevşeklikte dile gelir. Bu ince düşünce ayrımlarının, hatta genel olarak materyalizm ile idealizm arasında yapılan ayrımın vurgulanmasının önemi sistematik olarak temellendirilemez, tersine ancak bu akımların günümüzdeki rolüyle bağıntı içinde ortaya çıkar. İdealizmin yanlışa düşerek tinin ebedi olduğunu varsayması değil, böylelikle insanların maddi varoluş koşullarının değişmesini de ikincil bir şey olarak damgalaması, bu entelektüel farkların böyle güçlü bir biçimde öne çıkmasına neden olur.

Materyalizm felsefenin ve bilimin birleştirilmesini talep eder. Gerçi daha genel felsefeye ait olan ve tek tek bütün bilimleri ilgilendiren görevler arasındaki çalışma tekniğine ilişkin ayrımları ve bilimsel araştırma ve serimleme yöntemleri arasındaki ayrımları kabul eder; ama genel olarak bilim ile bu türden bir felsefe arasındaki ayrımları kabul etmez. Ama bu günümüzdeki tek tek bütün bilimlerin ya da onların kendilerine ilişkin bilinçlerinin, bilim kuramlarının günümüzdeki en yüksek kavrayış derecesi olarak el üstünde tutulacakları anlamına kesinlikle gelmez. Mevcut koşulların sonucunda, egemen bilim uğraşısı önemli kavrayışlardan kopartılmıştır ve eskimiş bir biçimi korumaktadır. Tek tek bütün bilimlerin toplam yapısının ve niteliğinin gerçekleştirilebilir bilgiye ne ölçüde denk düştüğünün değerlendirilmesi, kendi başına karmaşık kuramsal bir sorundur. Bir defada nihai olarak çözülemez. On yedinci ve on sekizinci yüzyılda bilimin tamamı mekanik doğa öğretisine dayandığı ve hemen hemen bu öğretilerden ibaret olduğu için, o zamanki materyalizm biricik gerçeklik bilgisi olarak matematik-

mekanik doğabilimi kabul ediyordu. Onun bilgi ve yöntem öğretisi bu inanca denk düşüyordu. Ne var ki daha on dokuzuncu yüzyılda Vogt'un ve Haeckel'in fiziksel materyalizmi, felsefeyi ve pozitif bilimi birleştirme çabasından pratik olarak vazgeçmişti; çünkü onların döneminde mekanik doğa öğretisi artık bilimin içeriğiyle kesinlikle örtüşmüyordu, tersine, toplum bilimleri karşısında güncelliğini güçlü bir biçimde yitirmişti. Bu bilimler artık yöntembilgisi açısından da belirleyiciydiler. Haecelci saf doğabilimsel tekçilik bu nedenle bir sözde-materyalizmdir; bu durum, tarihsel pratikten uzaklaştıran dünya görüşüne ilişkin işlevinden de belli olmaktadır. Ama Max Scheler daha 1926 yılında materyalizmi "mekanik doğa öğretisinin bilgi değerini abartan görüşler dizisi" içine sokarken ve materyalizmin "biçimsel mekanik doğa ve ruh incelemesinin yedi kat göreliliğini gözden kaçırdığı için mekanizmi bir 'kendinde şey' haline getirdiğini"⁴⁰ öne sürerken, açıktır ki materyalizmin bilimi ve felsefeyi birleştirme talebinin anlamını tamamen yanlış anlamıştır. Bu talep belirli bilgi içeriklerinin mutlaklaştırılmasının tam tersidir ve daha çok söz konusu bilginin gerçi asla keyfi bir ürün değil ama belirli insanların belirli bir tarihsel andaki tasarımı, bir üründen bir üretici güç olabilecek bir tasarım olarak kabul edilmesini gerektirir. Materyalizm kesinlikle belirli bir madde kavrayışına sabitlenmiş değildir, bu konuda ilerlemekte olan doğabilimden başka hiçbir merci karar vermemektedir. Doğabilimin ürünleri, hem bu bilimin gelecekteki içkin düzelteleri bakımından hem de fiziğin belirli bir toplumun mekânsal-zamansal olayları hakkındaki deneyimin en genel formüllerini elde etmekle birlikte, bu formüllerin öznel kökeninin asla tam olarak deşifre edilemeyecek olan damgasını her zaman üzerinde taşıması bakımından görelidir.

Bu bilim kavramıyla materyalizm, on dokuzuncu yüzyıl pozitivizminden ve deneyici eleştiriciliğinden ayrılır. Aydınlanma çağında pozitivizmin Turgot ve d'Alembert'le⁴¹ ortaya çıkmasından bu yana "le dogme général de l'invariabilité des lois naturelles" in⁴² içerdiği ve eylemin doğal düzenin o anki bilgisi-

* "doğa yasalarının değişmezliğine ilişkin genel dogma (y.n.).

ne bağımlılığını bilince çıkarmakla birlikte, gerek düzenin gerek düzene ilişkin bilginin insanların etkinliğine bağımlılığını bilince çıkarmadığı olgusu, bilimin ilerlemesine duyulan tüm inanca karşın, pozitivistin kavrayışını kaçınılmaz olarak tarihdışı olmaya yönlendirmişti. Özellikle deneyci eleştiricilikte oluşturulan, ama bütün pozitivism için belirleyici olan ve dünyanın öğelerden oluşabileceği, bu öğelerin en sonuncusunu da "geçici olarak"⁴³ duyumların oluşturduğu kabul edilen inancın yerine daha modern bir inanç geçirilse bile, bu eksiklik devam edecektir. Ernst Mach'ın görüşü, büyük ölçüde pragmatik olan bilim kavrayışına karşın, bilginin tarihsel olmayışı bakımından Kantçı görüşten pek az ayrılır. Mach'a göre de "zamanın tüm akışı sadece bizim duyusallığımızın koşullarına bağlıdır."⁴⁴ Gerçi buradan, kimi materyalist yazarların belirttiği gibi, insanların karşısında bir doğanın yer alamayacağı sonucu çıkmaz, yani doğa tarihine yapılan bir itiraz değildir bu. Özne olarak tasarımlanmış zaman şemasında insan türü kesinlikle ilk sıraları işgal etmemelidir, pekâlâ sınırsız uzunluktaki bir ön tarihin arkasına yerleştirilebilir. Yine de zamanın öznelliği iddiası, bilen öznenin sonlu insanla eşit tutulmasını engeller. Deneyci eleştiricilik de zamandan bağımsız bir özneyi varsayması bakımından idealist metafizikle örtüşmektedir. Dolayısıyla materyalist eleştiri, bu öğretinin nihai zayıflığına işaret etmekte haklıdır.

Ancak tüm materyalist ve pozitivist doğrultular arasında başka bir fark daha vardır. Gerçi bu fark doğrudan doğruya Mach'ın çalışmalarında pek de belirgin bir biçimde öne çıkmaz; çünkü öznelci bakış açısı bu yolda bir zorunluluk içermediği halde, Mach'ın kendisi bilim adamının spekülasyon karşısındaki mütevazılığından uzak kalmıştır.⁴⁵ Elbette pozitivism, şeylerin "özü" ile değil, sadece* görünüşleriyle, yani bize onlardan gerçekten verili olanla ilgilendiği için gururludur. "...tous les bons esprits reconnaissent aujourd'hui que nos études réelles sont strictement circonscrites à l'analyse des phénomènes pour découvrir leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations constantes de succession ou de similitude, et ne peuvent nullement

* ["sadece" /1933: " 'sadece' ".]

concerner leur nature intime, ni leur cause, ou première ou finale, ni leur mode essentiel de production.”⁴⁶ John Stuart Mill de *Logik* kitabında bedeni “duyumlarımızı ilişkilendirdiğimiz gizli dışsal neden” olarak tanımlamaktadır. Mill’e göre beden ve tinin doğasına ilişkin “şimdi var olan en iyi öğretiyeye göre, birincinin uyandırdığı ve ikincinin deneyimlediği duygulardan başka hiçbir şey”i bilmeyiz. “Bir beden, tini duyumsamaya teşvik eden gizemli bir şeydir; tin ise duyumsayan ve düşünen esrarengiz bir şeydir.”⁴⁷ Bilimin zorunlu olarak görünüşlerle sınırlandırılmasına ilişkin bu öğretiyle, ya da daha çok, bilinen dünyanın sadece bir dışsal dünyaya indirgenmesiyle, pozitivizm ilkesel olarak her türlü batıl inançla barış anlaşması yapmaktadır. Kendini yaşama pratiğinde kanıtlayan kuramın, ciddiyetini ortadan kaldırmaktadır. Pozitivist olmayan metafizik kendi özerkliğini anlamına uygun olarak öne sürmek zorunda olduğundan, kendi bilgisinin idesini abartırken, pozitivizm kendi görüşüne biricik olası bilgiyi dışsal verilerin bir toplamına indirgemektedir. Bir yandan, bilinen gerçekliğin metafizikte görünüş olarak ve dışsal bir şey olarak nitelendirilmesiyle, bu bilginin diyalektik olmayan her türlü ayırımın zaten içerildiği sözde öznesi arasındaki çelişkiyi de ayrıca görmezden gelme yolunu tutmaktadır. “Hakiki olanı değil de sadece zamansal ve rastlantısal olanın görünüşünü bilmek – sadece *kibirli* olanı bilmektir; bu, felsefede yer işgal etmiş olan, günümüzde de hâlâ yer işgal etmeye devam eden ve büyük sözü söyleyen *kibirlilik*.”⁴⁸ Hegel’in Aydınlanma’ya itirazı, günümüzde her şeyden önce yine de Aydınlanma içinde ortaya çıkmış pozitivist felsefeye yönelmektedir. Hegel’in kendisi, bu ifadeden de görülebileceği üzere, zamansal olanın hakikatini ve bilgisini asla birbirinden ayırmamıştır, tam tersine –onun derinliği** de buradadır– zamansal olanın bilgisinin, zamansal oluşuyla, felsefenin asıl içeriği haline

* “Bugün, kavrayışı kuvvetli her insan kabul eder ki bizim asıl çalışmamız, olayların var olan yasalarını, başka bir deyişle değişmez olan art arda sıralanım ya da benzeşim bağlantılarını ortaya koymak için, bu olayların çözümlenmesiyle sıkı sıkıya sınırlanmış hiçbir zaman onların ne içsel doğası, ne ilksel ya da ereksel olsun nedeni, ne de oluşum temelleri ile ilgilenmiştir.” (y.n.)

** [“derinliği”/1933: “büyük derinliği”.]

getirmiştir. Gerçi Hegel'in idealizmi "tam da bir şey tanımının sonlu ya da sınırlı bir şey olarak, sonsuzun, sınırsızın *gerçek mevcudiyet*'inin kanıtını içermesine, sınırın bilgisini ancak sınırsız olanın, bilincin *bu yanında* olduğu sürece var olabilmesine"⁴⁹ dayanır. Ancak Hegel, gerçek Aydınlanma'ya, bu Aydınlanma'nın karşısında olduğu halde, pozitivistizmden daha yakındır, çünkü insani bilgiye ilkesel olarak ulaşamaz hiçbir yalın sezış alanı açmamaktadır. Buna karşılık pozitivism bu konudaki hoşgörüsünün son derece bilincindedir; isminin anlamının açıkça "olumsuz" olana, yani bu tür sezgilerin olumsuzlanmasına karşıt olarak anlaşılmasını da istemiştir. Comte, sağlıklı felsefenin gerçi zorunlu olarak, çözülemez sorunları bir kenara attığını, geçmiş inanç sistemlerinin ömürlerinin ve çöküşlerinin koşullarını incelediğini söylemektedir: "sans pronocer jamais aucune négation absolue ... C'est ainsi qu'elle rend une scrupuleuse justice non seulement aux divers systèmes de monothéisme autres que celui qui expire aujourd'hui parmi nous, mais aussi aux croyances polythéiques, ou même fétichiques, en les rapportant toujours aux phases correspondantes de l'évolution fondamentale."⁵⁰ Söz konusu düşüncelerin tarihsel olarak anlaşılması burada aynı zamanda onların ilişkili oldukları bilginin ilkesel olarak ulaşamadığı, tarihsel diyalektiğe alınmayan alanın kabul edilmesi anlamına da gelmektedir.

Materyalizm de tüm tinsel yaratımları tarihsel olarak kavramaya çalışır. Ama materyalizm, sonsuz bir bilgi olamayacağına ilişkin kavrayışından, sonlu bilginin sonsuz olma iddiasına karşı tarafsız olma sonucunu çıkarmaz. Düşüncenin sınırlı oluşuna ilişkin bilgiyle, düşüncenin uygulanamayacağı alanlar olduğu varsayılmaz: Bu pozitivist görüşün kendisi bir çelişkidir daha çok. Her şeyi bilmememiz, bildiklerimizin özsel olmadığı, bilmediklerimizin ise özsel olduğu anlamına gelmez kesinlikle. Pozitivizmin bilinçli olarak batıl inançla barış yaptığı ve mater-

* (["yalın sezış"/1933: "yalın sezgi".])

⁴⁹ "Salt hiçbir olumsuzlamadan söz etmeksizin... Böylelikle bu olumsuzlama, yalnızca bugün aramızda vadesi dolanlar dışında kalan çeşitli tektanrılı sistemlere değil, aynı zamanda çoktanrılı inanışlara, hatta putperestliğe bile özenle hakkını vererek onları temel gelişimin birbirine bağımlı evrelerine eklemiştir." (y.n.)

yalızizmle barışı bozduğu yolundaki yanlış yargılar, Bergson'un kuramsal düşünceyi aşağılamasının ve modern sezgici düşünce- nin doğuşunun pozitivist felsefenin sonuçları olarak görünmesine yol açmaktadır. Aslında pozitivism, sezgi metafiziğine, onun yanlış bir biçimde bir arada gördüğü materyalizmden daha yakındır. Yüzyıl dönümünden beri pozitivism egemen metafiziğe yeterince "somut", aslında yeterince spiritüalist görünmese de, her ikisi de doğal bilginin değerini düşüren, soyut kavramsal yapıları tözleştiren bir felsefenin iki değişik evresidir. Bergson, genel olarak yaşama felsefesi gibi *dureé* metafiziğini dolaysız, iç gözlemle saptanabilen bir olgu öğretisiyle temellendiriyorsa, bunun tek nedeni Bergson'da metafiziğin birbirinden ayrılmış öğelerde değil, sezgiyle yakalanabilen, canlı yaşam ırmağında var olma gerekliliğidir. Öğeler metafiziği, gerçekliğin aslen yalıtılmış olayların toplamı olarak yorumlanması, doğa yasalarının değişmezliği dogması, kapalı bir sistemin olanaklılığı inancı, pozitivismin özel metafizik savlarıdır; pozitivism dolaysız, asli, kuramdan bağımsız olayların hakiki gerçeklik olduğu yönündeki öznelci iddiayı, sezgicilikle ikisinin de rasyonel bir öngörüye yönelik olan ve hiç kuşkusuz mekanikçi bir biçimde yanlış anladıkları kuramı sınırlamak isterken kullandıkları "ancak" sözcüğünü paylaştıkları gibi paylaşmaktadır. Bu yüzden, materyalizme karşı savaşında birbirleriyle tam bir uyum içindedirler. İçeriksel metafizik kendi spekülasyonlarıyla aşkın alanları işgal etmektedir, bu yüzden Comte'un ona yönelttiği suçlamadaki gibi, öte dünyanın egemenleri: : karşı "n'a jamais pu être que critique"***51. Bu yüzden Bergson ilk önce bilincin aşkınlığının*** "si probable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui nie, bien plutôt qu'à celui qui affirme"**** ve felsefenin de bizi "peu à peu un état qui équivaut pratiquement à la certitude"*****52 götürdüğünü açıkça güvencelemelidir. Buna karşılık Comte ger-

* *dureé* (Fr.): süre (y. n.).

** "hiçbir zaman salt eleştiri olmaktan öteye geçememiştir." (y.n.)

*** ["aşkınlığının"/1933: "aşkın varoluşunun".]

**** "kanıtlama yükümlülüğünün, kanıtlamayı savlayandan çok yadsıyana düşmesinin olası olduğunu"

***** "gitgide kesinlik kazanan bir duruma"

çekliği öznel olaylarla, salt görünüşlerle eşit tutması sayesinde, duyularüstü olanın iddia edilen tüm yaşantıları ve deneyimleri karşısında daha en baştan güçsüzdür. Günümüzde, okültizmin tutarlılığıyla nitelendirilen bu felsefenin daha pozitivist ve daha sezgici bir çeşidini birbirinden ayırmak artık nerdeyse olanaksızdır. Hans Driesch'e göre, Comte'un öğretisinin "hiçbir 'okült'le çelişmediği gibi, ona adeta yolu açtığı" da açıktır.⁵³ Bergson, en son kitabında "que si l'on met en doute la réalité des 'manifestations télépathiques' par exemple, après les milliers de dépositions concordantes recueillies sur elles, c'est le témoignage humain en général qu'il faudra déclarer inexistant aux yeux de la science: que deviendra l'histoire?"⁵⁴ güvencesini vermekten çekinmez ve "qu'une lueur de ce monde inconnu nous arrive visible aux yeux du corps"u⁵⁴ hiç de olanaksız bulmaz. Evet, Bergson ciddi ciddi, öteki dünyaya ilişkin bu gibi haberlerden, insanlığın tam bir dönüşümünün başlayabileceğini söylemeye cüret etmektedir. Kuramsal olanın⁵⁵ yalın dolaysız olaylar uğruna ihmal edilmesi, bilimin aydınlatıcı etkisini tamamen yok eder. "Duyumun sözde kendi başınlığıyla gerçekliğin kıstası olarak kabul edildiği yerde, doğayla hayalet arasındaki fark sallantıda olabilir."⁵⁵

Comte'un ardılları, özellikle de deneyci eleştirciler ve mantıkçı okul, terminolojilerini öyle rafineleştirmişlerdir ki, bilimin ilgilendiği yalın görünüşlerle özsel olan arasındaki fark, bu terminolojide artık görülmemektedir. Ama kuramın değersizleştirilmesi çok çeşitli biçimlerde etkisini göstermektedir; örneğin Wittgenstein olağanüstü *Tractatus logico-philosophicus*'unda şunları açıklamaktadır: "Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır. Tabii o zaman da hiçbir soru kalmamıştır; yanıt da tam budur... Dilegetirilemeyen vardır

* "Toplanmış binlerce tutarlı ifadeden sonra 'telepatik belirtiler'in gerçekliğinden hâlâ şüphe ediliyorsa: bu, bilimin var olmayan saydığım ilan etmek zorunda kalacağına insanlığın tanıklığıdır: Tarihe ne olacaktır?" (y.n.)

** "bu bilinmeyen dünyadan gelen solgun ışığın, bedeninin gözünde bize görünür kılınmasını" (y.n.).

*** ["kuramsal olanın" /1933: "kuramsal faktörün".]

gene de. Bu kendisini *gösterir*, gizemli [mistik; y.n.] olandır o."⁵⁶ Materyalizm de, yukarıda gösterildiği gibi, yaşam sorunlarının salt kuramsal olarak çözülebileceklerine kesinlikle inanmaz, ama materyalizme göre, "yaşamın anlamının uzun süren bir kuşkudan sonra" başka bir biçimde "açıklık"⁵⁷ kazanabileceği de düşünülemez. Ne -böyle tözleştirilmiş bir biçimde-* "mistik olan" ne de "yaşamın anlamı" vardır.

Materyalizmin sadece kendini duyusal deneyimde göstere- ni gerçek olarak kabul etmesi, pozitivizmle ortak yönüdür. Ortaya çıkışından bu yana, duyusalculığı içinde barındırır. Epikuros, "zihnimizle baktığımız her şey, çıkış noktasını duyusal algılamalardan alır"⁵⁸ der. "Tüm duyusal algılamaları aşağılasan, yanlış olduklarını iddia ettiğin şeylere ilişkin yargılarında gönderme yapabileceğin hiçbir şeyin de kalmayacaktır artık."⁵⁹

Materyalizm bu bilgikuramsal öğretiyi tarihi boyunca korumuştur. Bu öğreti materyalizme, dogmatik kavramlara karşı eleştirel bir silah hizmeti görür. Her iddia kendini duyusal deneyimde kanıtlamalıdır. Ne ki, materyalizm duyusalculığı mutlaklaştırır. Her varoluşun duyusallıkla gösterilmesi talebi, duyusallığın tarihsel süreç içinde değişmediği ya da unsurlarına dünyanın sabit yapıtaşları gözüyle bakılması gerektiği anlamına gelmez. Duyusal deneyimlerle gösterme her defasında varoluşsal yargıların temellendirilmesi için gerekliyse de, duyusal deneyimler çok uzun süredir dünyanın sabit unsurlarıyla özdeş değildir. Kuramın her zaman salt duyusalıktan daha fazla bir şey olduğu ve tamamen duyumlara dayandırılmaya- cağı psikolojideki en son gelişmelere göre, duyumlar dünyanın ya da sadece psişik yaşamın bile temel bileşenleri olmaktan çok uzaktır; daha çok ancak karmaşık bir soyutlama süreciyle, her defasında tasarlanmış psişik yapılanmaların yapılarının bozulmasıyla, türevler olarak elde edilmeleri bir yana⁶⁰, duyusallığımızın niteliği asla ebedileştirilemez. Bu nitelik de "özne"nin "olaylar"a ilişkisi gibi koşullu ve değişkendir. Günümüzde bile tek tek öznelerin saptamaları arasında çelişki vardır ve bu çelişki kesinlikle sadece çoğunlukla değil, kuramın yardımıyla gide-

* ["Ne -böyle tözleştirilmiş biçimde- 'mistik olan' ne de"/1933: "Ne 'mistik olan' ne de".]

rilebilir. Duyusal yaşantılar bilginin temelini oluşturur, her yerde onlara muhtaç oluruz, ama bilginin doğuşu ve koşulları aynı zamanda dünyanın doğuşu ve koşulları değildir.

Pozitivist akımlar, hemen hemen tüm öteki felsefi akımlarla birlikte materyalizme karşı uyum içindeyseler, bu elbette sadece yakın zamanda sözü edilen farklarla değil, hatta ilişkin materyalist öğretiyile bağıntılıdır. Materyalizme göre eylemlerin zorunlu olarak nihai bir mutlak savdan çıkmadıklarını göstermeye çalıştık. Gerçi bir materyalist, kararlarını temellendirmek için, her defasında az ya da çok genel nesne durumlarına gönderme yapacaktır, ama ortaya koyduğu belirlenim temellerinin varsayılmasıyla da sadece benzer psişik durumlarda benzer kararların beklendiğini görmezden gelmez. Bu durumların da kendi toplumsal ve bireysel koşulları vardır, onlar tarihsel olmuşlardır ve bu yüzden belirli bir bilginin geçerliliğinden, gerçek psişik durum dikkate alınmadan, belirli bir eylem asla zorunlu olarak türetilemez. Bu materyalist görüşün, sadece metafizik olarak temellendirilen bir ahlakı reddetmek gibi olumsuz bir anlamının bulunmasının yanı sıra; bu görüş materyalistler tarafından her zaman insanın mutluluğuna ulaşma çabasının doğal, haklı çıkarılmayı gerektirmeyen bir olgu olarak kabul edilmesi gerektiği biçiminde anlaşılmıştır. Naif, ekonomist bir psikolojinin, bu mutluluğa ulaşma çabasını ne ölçüde sadece kaba maddesel gereksinimlerin doyurulması olarak anlayabileceği, Erich Fromm'un çalışmalarıyla ayrıntılı olarak ortaya konmuştur. Gereksinimlerin değişik toplum biçimlerindeki, tek tek toplumsal gruplardaki ve bireylerdeki yapısı değişebilir ve sadece belirli bir zaman ve somut bir durum açısından serimlenebilir. Materyalist düşüncenin binlerce yıldır çeşitli hedefler uğruna, ama genellikle acı çeken insanlarla dayanışmaları yüzünden, özgürlüklerini ve yaşamlarını yitirmiş bulunan ünlü ve ünlü olmayan savaşçıları, kendi bedensel esenliğini gözetmenin bu düşünce akımıyla tüm diğerlerinden daha yakın bir bağ içinde olmadığını kanıtlamaktadır. İdealist bir metafiziğin yarılsamalarının reddedilmesiyle, sonsuzlukta bireysel bir ödüle, yani başka zaman etkili olan egoist bir dürtüye ilişkin her türlü umutlarını yitimişlerdir. Kendilerini insanlığın çıkarlarına salt

bir biçimde feda edişleriyle, ilan ettikleri materyalist inanış arasında bir çelişki oluşturma yolunda sürekli yinelenen çabalar, her türlü felsefi haktan yoksundur. Mutlak bir ahlak kaygısı içindeki öğretilerin çoğunun temelinde yatan ve bu tür yanlış anlamalara yol açan basit psikoloji yüzünden, günümüzde materyalizm daha doğru bir biçimde, tüm insanları hazza ulaşmaya çalıştıklarını değil, mutluluğa ulaşmaya çalıştıklarını söylemektedir. İnsanlar, kendi hazlarından çok kendilerine haz veren şeyi göz önünde bulundururlar; her insan basit şeylerde bile, Hegel'in dinsel denemelerinde şey hakkında söylediği gibi, "doyumla değil, nesneyle, yani birey olarak değil, nesne olarak kendi kendisiyle ilişkisinin sürekli düşünmesiyle..."⁶¹ ilgilenmeye alışmıştır. Yine de materyalizm, mutluluk ile haz arasında, hazın doyurulması "daha yüksek" güdülerin tersine, temellendirme, özür dileme ya da haklı çıkarma gerektirdiği için, bir ayrım yapmayı reddeder. Haklı çıkarma, belirli bir toplumda belirli eylemler için, ama mutlak bir düzen temelinde değil, ancak kendi kendisini koymuş ya da zaten var olan bir otorite açısından, düpedüz amaca uygun olabilir. İnsanların "temel haz ve haz-olmayan tepkileri"yle belirlenmiş oldukları, belki çok isabetli bir psikolojik betimleme değildir, ama yine de materyalizmin, idealist zihniyetin hakkında öfkelenmediği bir olguya iyi bir işarettir. Aslında Hegel gibi bazı idealist filozofların bu noktada materyalizmle tam bir uyumu içinde olmalarına karşın, bu nokta, dünyanın anlamına ilişkin bir yorumun eksik oluşuyla birlikte, materyalizmin birbirlerine tamamen zıt doğrultularının her zaman savunulamazlığı açık olan metafizik tezi, maddenin kesin gerçekliğine vardırıp, sonra bu tezi daha kolaylıkla çürütmeleri için bir neden etkisini göstermektedir.

Günümüzün materyalizmi, öncelikle idealist metafiziğe karşı vurgulanmaları gereken biçimsel yönleri değil, içeriğiyle, topluma ilişkin ekonomik kuramla nitelendirilir: Biçimsel yönler, ancak biçimlerin bu içerikten soyutlanmalarıyla, bugün önem taşıyan belirtiler olarak, geçmişteki görüşlerin önüne geçerler. Bu yüzden değişik materyalist öğretiler, sabit bir idenin örnekleri değildir. Topluma ve tarihe ilişkin ekonomik kuram, arı kuramsal güdülerden değil, günümüz toplumunu kavrama

gereksiniminden doğmuştur; çünkü bu toplum hep daha çok sayıda insanı, iktisadi güçlerdeki genel zenginlik temelinde olanı mutluluktan uzak tutmayı başarmıştır. Bugün egemen olan gerçeklikten kaynaklanacak daha iyi bir gerçeklik tanımı da bununla bağlantılı olarak oluşmaktadır ve bu geçiş günümüzdeki kuram ve pratiğin konusu olmuştur. Bu bakımdan materyalizm idealden yoksun değildir. Bu idealler çoğunluğun gereksinimlerinden yola çıkarak belirlenir ve mevcut insani güçlerle görülebilir gelecekte neyin olanaklı olduğuyla ölçülürler. Ancak materyalizm, hem tarihe hem de bugüne ait olan bu idealleri insanlardan bağımsız ideler olarak temellendirmekten kaçınır. İdealizmin bu çabası tarihe ideden daha çok hürmet eder. İdealler, insanlar tarafından temellendirilmiş olsa da yalın tasarımları gerçekliğe dönüştürmeye koyulduklarında, devindirici güçler haline gelebilir. Ama tarihin kendisi şimdiye dek, bir savaşım toplama olmaya son vermemiştir. İdealleri gerçekleştirmenin başarılı olabileceği açısından bile, materyalizm "olup bitmiş olanı ve olmakta olanı, bir defalık, tesadüfi ve anlık olanı... değer ve anlam yüklü bir bağlam"la⁶² tin tarihinin yaptığı gibi ilişkilendirmekten kaçınır. Bu yüzden materyalizm, tin tarihi tarafından, genel olarak da metafizik tarafından hiç anlaşılabilir.

Notlar

- 1 Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Cilt VIII, Leipzig ve Berlin 1931, s. 206 vd.
- 2 a.g.e.
- 3 a.g.e., s. 82
- 4 a.g.e., s. 223; ayrıca bkz. s. 271.
- 5 Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919, s. 4.
- 6 bkz. a.g.e., s. 97 vd.
- 7 Örneğin bkz. Ludwig Büchner, *Am Sterbelager des Jahrhunderts*, Gießen 1898, s. 134; Raoul Richter, *Einführung in die Philosophie*, Leipzig ve Berlin 1920, s. 67 vd.; Hermann Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Cilt II, Berlin 1928, s. 382, vb.
- 8 Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*, Cilt II, Iserlohn 1877, s. 3.
- 9 *Reden von Emile Du-Bois Reymond*, Leipzig 1886, s. 123.
- 10 Oswald Külpe, *Die Realisierung*, Cilt III, Leipzig 1923, s. 148.
- 11 Erich Becher, "Erkenntnistheorie und Metaphysik", *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlin 1925, s. 354 vd.

- 12 Wilhelm Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1923, s. 125.
- 13 Wilhelm Jerusalem, *Einleitung in die Philosophie*, Viyana ve Leipzig 1923, s. 114.
- 14 Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin ve Leipzig, 1921, s. 100.
- 15 Max Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, Berlin 1930, s. 78 vd.
- 16 Karl Jaspers, *Philosophie*, Cilt I, Berlin 1932, s. 221.
- 17 Wilhelm Windelband, *a.g.e.*
- 18 Erich Adickes, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Cilt II, Leipzig 1921, s. 20.
- 19 Dilthey, *a.g.e.*, s. 82.
- 20 *a.g.e.*
- 21 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 6.
- 22 Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, s. 100.
- 23 Dilthey, *a.g.e.*, s. 207.
- 24 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Des Kanons der reinen Vernunft, İkinci Kesim, B 834; Türkçesi için bkz. *Arı Usun Eleştirisi*, Arı Usun Kanonu, İkinci Kesim, B 834, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi 1993, s. 367.
- 25 *a.g.e.*, B 833, s. 367.
- 26 Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie, Lehre vom Körper*, Almancaya çeviren Frischeisen-Köhler, Leipzig 1915, s. 9.
- 27 Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, Gesamtausgabe, Cilt V, Berlin 1932, s. 16.
- 28 Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, s. 166.
- 29 *a.g.e.*, s. 167.
- 30 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 2. Yayına Önsöz.
- 31 Karl Jaspers, *Philosophie*, Cilt II, Berlin 1932, s. 260.
- 32 Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Cilt VIII, Halle 1927, s. 230.
- 33 bkz. Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Baskı, Berlin 1914, s. 532 vd.
- 34 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 328, s. 118.
- 35 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Akademie edisyonu, Cilt X, s. 408 vd.
- 36 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 35, s. 58.
- 37 *a.g.e.*, B 54 ve dipnot, s. 59.
- 38 Örneğin cesur Vanini "Natura, quae deus est," (Doğa, tanrının kendisidir,) derken ve parantez içinde "enim principium motus," (çünkü hareketin ilk ilkesidir,) (*De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis, libri quattuor, Lutetiae 1616, 3. 366*) (Ölümlülerin Kraliçesi ve Tanrıçası olan Doğanın Olağanüstü Sırları, 4. kitap) diye eklerken, bu panteizm elbette çoğunlukla kolayca çözülebilir bir biçim olarak görünür.
- 39 Dilthey, *a.g.e.*, s. 97.
- 40 Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, s. 299 vd.
- 41 bkz. Georg Misch, "Zur Entstehung des französischen Positivismus", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 14.
- 42 August Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris 1909, s. 22.
- 43 bkz. Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, 9. Basım, Jena 1922, s. 24 ve *Erkenntnis und Irrtum*, 4. Basım, Leipzig 1920, s. 275.
- 44 Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, s. 270.
- 45 Bu mütevazılık hakkında, diğerlerinin yanı sıra bkz. Henri Poincaré'nin zengin bir derleme olan *Le matérialisme actuel* içindeki yazısı: Paris 1918, s. 50 vd.:

"...tant que la science est imparfaite, la liberté conservera une petite place et si cette place doit sans cesse se restreindre, c'en est assez pourtant pour que, de là, elle puisse tout diriger; or, la science sera toujours imparfaite, ... tant que l'esprit se distingue de son objet, il ne saurait le connaître parfaitement, puisqu'il n'en verra jamais que l'extérieur." (... bilim kusurlu olmaya devam ettikçe, özgürlük mütevazı olan alanını koruyacaktır ve bu alan sürekli sınırlanmak zorunda kalsa da özgürlüğün bilimi yönlendirebilmesi için yeterlidir, zira bilim asla kursuz olmayacaktır, ... tin, nesnesinden uzaklaştıkça onu tam anlamıyla tanıyamayacaktır. Çünkü kavrayabileceği yalnız görünümünden ibaret olacaktır." (İtalikler M. H.'e ait).

- 46 Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* 5. Basım, Paris 1893, Cilt II, s. 338.
- 47 John Stuart Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, Almancaya çeviren J. Schiel, Braunschweig 1862, 1. Bölüm, s. 74 vd.
- 48 Hegel'in 22 Ekim 1818'de yaptığı Berlin'deki konferanslarını açış konuşması, *Sämtliche Werke*, Glockner, Cilt 8, Stuttgart 1929, s. 35.
- 49 Hegel, *Enzyklopädie*, § 60.
- 50 Auguste Comte, *Discourse sur l'esprit positif*, a.g.y., s. 52.
- 51 Auguste Comte, *Discourse sur l'esprit positif*, a.g.y., s. 51.
- 52 Henri Bergson, "L'âme et le corps", yukarıda zikredilen *Le matérialisme actuel* derlemesi içinde, s. 47.
- 53 Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, Leipzig 1921, s. 387.
- 54 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, s. 342.
- 55 Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Basım, Berlin 1914, s. 495.
- 56 Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Londra 1922, s. 186; Türkçesi için bkz. *Tractatus logico-philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul, YKY 1996, s. 169.
- 57 a.g.e.
- 58 Epikuros, *Die Nachsokratiker*, Almancaya çeviren Nestle, Jena 1923, Cilt 1, s. 183.
- 59 a.g.e., s. 213.
- 60 bkz. örneğin Hans Cornelius, *Transzendente Systematik*, Münih 1916, s. 154: "Daha önce ayrılmış olanın, 'çok çeşitli olanın sinopsisinde anlam yoluyla' birleştirilmesinin yerine parçaların, bilinç akışının dolaysız verilmiş bütünü içinde ayırt edilmesi yoluyla ayrılması geçer..."; Koffka, "Psychologie", *Die Philosophie in ihren Einzelwissenschaften*, Berlin 1925, s. 548: "Psikolojinin temelinde yatan duyular... bir gelişmenin başlangıç noktaları değil son noktalarıdır, doğal sınır olaylarını bölen yalıtım sürecinin son ürünleridir, tekil yapılanmalardır, bu bakımdan başlangıç bütünüünün dolaylı unsurları olarak sahip olmadıkları bir biçimlendirme içindedirler... Duyular elbette yapay ürünlerdir..."; Wertheimer, "Über Gestalttheorie", *Symposium*, Cilt 1, Sayı 1: "İlkel olanın, asıl temelde yatanın, önemli olanın bizim geç türevimizle, bizim kültür ürünü duyularımızla pek bir ilgisi olmadığı" görülmektedir. Bunlar görece geç çalışmalardan sadece rastlantıyla seçilmiş alıntılardır. Bkz. özellikle Koffka, "Zur Psychologie der Wahrnehmung", *Geisteswissenschaften*, 1914, ayrıca tüm biçim kuramı literatürü; bu literatürde psikik öğeler öğretisinin sadece felsefi olarak yadsınmasının tersine, deneysel çalışmalarda duyuların bağımsız olmadığının kesin kanıtları dağınık bir biçimde yer almaktadır.
- 61 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Cilt II, *Sämtliche Werke*, Glockner, Cilt 18, Stuttgart 1941, s. 465.
- 62 Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Cilt VII, Leipzig ve Berlin 1927, s. 3.

Materyalizm ve Ahlak (1933)

İnsanların, eylemlerinin iyi mi yoksa kötü mü olduğu sorunu kendi başlarına yanıtlamaya çalışmaları, açıktır ki geç bir tarihsel fenomendir. Çok gelişmiş bir Avrupalı birey, sadece önemli kararları değil, yaşamının büyük bir bölümünü oluşturan içgüdüsel ve alışkanlık haline gelmiş tepkileri duru bilincin ışığı altına getirip ahlaki açıdan değerlendirebilirken; öznelere ne denli daha erken tarihsel yapılanmalara aitse insani eylemler de o denli zorla gerçekleştirilmiş görünmektedir. İçgüdüsel tepkileri ahlaki eleştiriye tabi tutma ve bireysel düşüncüler temelinde değiştirme yeteneği, ancak toplumun farklılaşmasının artışıyla birlikte oluşabilmiştir. Ortaçağın otorite ilkesi bile bu sürecin daha geç bir evresini dile getirir ki, yeniçağın ahlaki sorgulayışı, bu ilkenin sarsılmasından yola çıkar. Bu ilkenin egemenliğine kaynaklık eden kesintisiz dinsel inanç, naif yaşantı ile içgüdüsel tepki arasında son derece karmaşık bir uzlaştırmadır; ortaçağda, kilisenin uygun bulunduğu, tek başına geçerliliği henüz güçlü bir zorlayıcı karaktere sahip olan geleneğe ilişkin kıstas, daha o zamandan ahlaki bir çatışmayı göstermektedir. Augustinus¹ "Ego vero evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas"* derken, bu doğrulama Dilthey'in² gördüğü gibi, inanca duyulan kuşkuyu varsaymaktadır. Yeniçağın toplumsal yaşam süreci insani güçleri o denli güçlü bir biçimde ilerletmiştir ki, en azından en ileri ülkelerdeki

* "Katolik Kilisesi beni buna teşvik etmeseydi, İncil'e asla inanmazdım."

tek tek bütün tabakaların üyeleri, varoluşlarının nispeten geniş bir alanında sadece içgüdüye ya da alışkanlığa uymakla kalmaz, aynı zamanda sunulan çok sayıda hedef arasından birini de özgürce seçebilir. Bu yeteneğin kullanılması genellikle kabul edildiğinden daha küçük bir çapta gerçekleşir. Teknik üzerine düşünme, verili bir amaca ulaşmanın araçları üzerine düşünüp taşınma, toplumsal ve bireysel yaşamın kimi alanlarında, son derece incelmış olsa da, insanların hedefleri sabit kalma eğilimindedir. Tam da toplamları sosyal ve tarihsel açıdan önem taşıyan eylemlerde, insanlar genel olarak son derece tipik davranır; yani belirli topluluklar, kendi gruplarını nitelendiren bir güdüler şemasına uygun düşecek biçimde davranırlar. İnsanlar sadece yaşamsal önem taşımayan, kişisel olaylarda bu güdülerini ara sıra özenle sınarlar ve entelektüel enerjilerini hedef koymada kullanırlar. Yine de günümüz toplumunda, özellikle gençlikte, doğru hedeflerin ne olduğuna ilişkin soru enerjik bir biçimde sorulmuştur. Otorite ilkesi sarsıldığında ve çok sayıda birey kendi yaşamını sürdürme hakkındaki kararları kendi eline aldığı anda, bireyin bu dünyadaki kuruluşunda çökmekte olan mercilerin yerini alabilecek tinsel bir esas bulma gereksinimi doğmuştur. Konumları dolayısıyla daha önceleri otorite tarafından hiçe sayılan kararlarına sürekli olarak müdahale edildiğinden, ahlaki ilkeler edinmek daha yüksek toplumsal tabakaların üyeleri için önem taşıırken, rasyonel olarak temellendirilmiş bir ahlak da devlet içinde kitlelere hükmedilmesi bakımından kitlelerin yaşamsal çıkarlarından sapan bir eylem tarzının onlar tarafından istenir olmasından daha zorunlu hale gelmiştir.

Yeni dönemin idealist filozofları, bu gereksinimi ilkeler koyarak karşılamaya uğraşmışlardır. Rönesans'tan bu yana insanları kendi kendilerine yönelten koşullar uyarınca, insanlar bu maksimleri akıl yoluyla, yani ilkesel olarak genel olana yönelik gerekçelerle belgelemeye çalışmışlardır. Örneğin Leibniz'in, Spinoza'nın ve Aydınlanma'nın sistemleri ne denli farklı olursa olsun, hepsi de dünyanın ve insanın durumundan, belirli bir davranışı her zaman için uygun bir davranış olarak temellendirme çabasına tanıklık eder. Bu yüzden mutlak geçerlilik iddi-

asındadırlar. Uygun olarak tanımlanan ölçütler, elbette çoğunlukla genel tutulmuşlardır ve –Fransız Aydınlanması'nın bazı materyalist ve savaşçı kuramları bir yana– çok az sayıda belirli talimatlar verirler. Yaşam son yüzyıllarda dinden olduğu gibi ahlaktan da o kadar çok uyum sağlama yeteneği istemiştir ki, içeriksel olarak üzerinde çalışılmış kurallar, ebediliğin sadece görüntüsünü bile koruyamamıştır. Daha önceki ahlak öğretilerinin biçimciliğine kararlılıkla saldıran modern etikçiler bile, bu konuda onlardan kesinlikle farklı değildir. Nicolai Hartmann, "Etik, verili durumda burada ve şimdi neyin olması gerektiğini doğrudan doğruya öğretmez" diye belirtir, "tersine genel olarak bunun yapısının nasıl olduğunu, genel olarak neyin gerçekleşmesi gerektiğini öğretir... Etik, güncel olanın nesnel olarak kuşbakışı görülebileceği genel bir temel yaratır."³ İdealist ahlak felsefesi, kendi koşulsuzluğuna duyulan inancı, kendi kendisini tarihsel bir anla ilişkilendirmeyişiyle elde eder. Taraf tutmaz. Görüşleri tarihsel olarak birbirleriyle savaşan insanların bir grubuna ne denli uygun düşse ya da işine yarası da, kendisi bir tavır alışı önermez. Hartmann bunu şöyle açıklamaktadır: "İnsanın neyi yapması gerektiği, nerede ciddi sorumluluk yüklü çalışma karşısında bulunduğu, işte bu: 'en iyi bilince' göre belirlenir, yani değerın yüksekliğine ilişkin olarak insanın derinden hissettiği kendi duygusuna göre belirlenir..."⁴ Etik "yaşamın çalışmalarına karışmaz, bu çalışmalarını muhatap alan talimatlar vermez, hukuk gibi buyruklardan ve yasaklardan oluşan bir kurallar bütünü değildir. Tam da insandaki *yaratıcı* olana yönelir, onu burada ve şimdi neyin olması gerektiğinin her defasında yeniden görmesi, adeta kehanette bulunması için kıskırtır."⁵ Bu arada ahlak ebedi bir kategori olarak kabul edilir. Nasıl ki önermelerin doğru oluş ya da doğru olmayışlarına göre, nesnel yapılanmaların güzellik ve çirkinliğe göre değerlendirilişi insani öze aitse, karakterlerin ve eylemlerin iyi mi ya da kötü mü olduklarının değerlendirilişi de, her zaman olanaklı olmalıdır. Ebedi ahlakın olanaklılığı ya da olanaksızlığı üzerine en ateşli tartışmalara karşın, yeni filozoflar bu ahlakın kavramları üzerinde görüş birliği içindedir. İçeriğın değişebilir olduğu, tek tek önermelerin doğuştan geldiği öne sürülür ya da bunlara

karşı çıkılır, ama ahlaki değer yargısında bulunma yeteneği, kural olarak insan doğasının kuramsal bilgiye en azından yaşıt bir temel özelliği olarak kabul edilir. Rönesans'tan bu yana felsefeye yeni bir erdem kategorisi girmiştir: ahlaki erdem. Bu kategorinin Greklerin mutluluğa giden en iyi yola ilişkin etik tasarımlarıyla da ortaçağın dinsel etiğiyle de pek bir ortak yanı yoktur. Bu kategoriyle sözü edilen fenomenler arasında bağlar bulunmasına karşın, yeni ahlak sorununun kökleri burjuva düzeninin temel özelliklerinde bulunur. Nasıl ki bu düzenin kimi iktisadi unsurları, daha önceki toplum biçimlerinde de bulunuyorsa, bu sorunun veçheleri* elbette o toplum biçimlerinde de karşımıza çıkar; bu sorunun kendisi ise ancak şimdi sona ermekte olan genel yaşam durumuna bakılarak anlaşılabilir.

Kant'ın koşulsuz buyruk formülasyonunda, burjuvazinin ahlak tasarımı en arı biçimde dile gelir. "Sadece, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre davran."⁶ Kant'a göre, bu ilkeye uyan ve dolaysızca bu ilke uğruna gerçekleşen eylemler, öteki tüm eylemlerden ahlaklılık özelliğiyle ayrılırlar. Bu buyruğun onu diğer tüm eylem kurallarından ayıran "özel karakteristik işareti"⁷ nin nerede bulunduğunu Kant bizzat açıklamıştır: "Her türlü çıkardan vazgeçmesinde". Aklın kendisi de ahlaki eylemlerden arı ve dolaysız bir çıkar sağlayabilir⁸, ancak yine de bu eylemler nesneye yönelik çıkardan, gereksinimden dolayı gerçekleşmez. Yükümlülükten doğan eylem, iyiden doğan eylemin karşısına konulur. Gerçi erdem bireysel amaçlara karşı değil, ama onlardan bağımsız olarak eylemede bulunulmasına dayanır. İnsan kendini kendi çıkarından bağımsız kılmalıdır.

Kant'ın görüşüne, bilindiği gibi çok değişik cephelerden, ama özellikle de Schiller ve Schleiermacher tarafından savaşı açılmıştır. Hatta çıkar içermeyen eylemin olanaksızlığı ilan edilmiştir. "Çıkar... bir güdünün istenç üzerindeki etkisinden başka nedir ki? Bir güdü istenci her devindirilişinde, istencin bir çıkarı vardır: Ama istenci hiçbir güdü devindirmiyorsa, gerçekte bir taşın bir itme ya da çekme olmadan yerinden kıpırdayabilmesi

* | "veçheleri" /1933: özellikleri".|

kadar az eyleyebilir," der Schopenhauer.⁹ Elbette Kant, çıkar-
dan doğan eylemi insanın doğal yasası olarak görse de, ahlaki
eylemin güdüsüz gerçekleştiğini asla düşünmez. Buna karşılık,
ahlaki itici güç ahlak yasasına uymaktan geçer. Ne var ki, Scho-
penhauer'ın kendi bireysel etiğini uygulayarak pozitif dönüş-
türdüğü eleştirisi, bir noktada isabetli olmuştur: Kantçı anlam-
da ahlaklı eylemde bulunan kişi kendi ediminin gerçek neden-
lerini bilemez. Ne genel olanın neden özel olan üzerinde yer al-
ması gerektiğini bilir ne de herhangi bir olayda uyumun nasıl
doğru kurulacağını. "Kendiliğinden ruh haline giren ama yine
de istençdışı (her zaman riayet edilmese de) hürmet gören"¹⁰
buyruk, bireyi belirli bir huzursuzluk ve belirsizlik içinde bira-
kır. Bireyin ruhunda kişisel çıkar ile genel çıkarın müphem ta-
sarımları arasında, bireysel ve genel amaca uygunluk arasında bir
savaş yaşanır. İki arasında kıstaslara göre nasıl akılcı bir kara-
ra varılacağı anlaşılabilir. İlkesel olarak aşılamayacak sonsuz
bir düşünme ve sürekli bir derinleşme doğar. İnsanın iç
dünyasında geçen bu sorunsal, zorunlu olarak insanın toplumsal
yaşam sürecindeki rolünden kaynaklandığı için, bu sorun-
salın aslına sadık bir aynası olarak Kant'ın felsefesi, zamanının
mükemmel bir anlatımıdır.

Burjuva düzeninin yapısı üzerine kafa yorulduğunda, söz
konusu ruhsal durumun temeli kolaylıkla görülebilir. Toplum-
sal bütün, tüm bireylerin mülkiyet içgüdülerinin zincirlerinden
kurtarılması sayesinde yaşar. Bireyler kendi mülklerini elde et-
meyi, korumayı ve çoğaltmayı düşündükleri sürece, toplumsal
bütün varlığını sürdürecektir. Kendi kendisi için elinden geldi-
ğince çaba göstermek, bireylere bırakılmıştır. Ama bu sırada zo-
runlu olarak başkalarının gereksindikleri şeyi yapması gerektiği
için, görünüşte bağımsız, örneğin kendi esenliğini hedefleyen
etkinlikler aracılığıyla, çoğunluğun gereksinimleri de karşılanır.
Bu düzende toplumsal varoluşun üretiminin öznelerin mülk
edinme çabalarıyla örtüşmesi olgusu, öznelerin psişik aygıtına
damgasını vurmuştur. Tüm dönemlerde insanlar, tüm varlıklarıyla
toplumun yaşam koşullarına uyum sağlamıştır; günümüzde
bu uyum sağlamanın bir sonucu, insani güçlerin kendilerini
bireysel yararı kollamaya ayarlamalarıdır. Bireyin ne duygusu,

ne bilinci, ne mutluluğunun biçimi ne de tanrı tasarımı yaşama egemen olan bu ilkenin dışına çıkabilir. Kişinin en incelmış ve en uzak heyecanlarında bile, toplumdaki işlevi hâlâ geçerlidir. Bu dönemde ekonomik yarar, bireysel yaşamın tabii olduğu doğal yasadır. Koşulsuz buyruk, bir ölçüt olarak "genel doğa yasası"nı, insan toplumunun yaşam yasasını bireyin bu doğa yasasının önüne koyar. Özel çıkarların ve çoğunluğun gereksinimlerinin son derece eksikli bir biçimde değil de, zorunlulukla iç içe geçmesi anlamsız olurdu. Ama bunun gerçekleşmemesi, burjuva iktisat biçiminin bir eksikliğidir: Bir araç olarak bireyler arasındaki özgür rekabet ile bir aracılık edilen olarak toplumun tümünün varoluşu arasında akılcı bir ilişki yoktur. Bu süreç bilinçli bir istencin denetimi altında değil, bir doğa olayı olarak gerçekleşir. Çoğunluğun yaşamı, bireylerin, endüstrilerin ve devletlerin kaotik etkinliği sonucunda körü körüne, rastlantısal ve kötü bir biçimde ortaya çıkar. Bu irrasyonellik insanların çoğunluğunun acılarında dile gelir. Tamamen kendi kendisinin ve "kendisine ait olan"ın kaygısını taşıyan birey, bu yüzden duru bir bilince sahip olmadan, bütününe yaşamına yarar sağlamakla kalmaz, çalışmasıyla başkalarının mutluluklarının yanı sıra, sefaletlerine de yol açar; bireyin çalışmasının bunlardan hangisine ne ölçüde ve hangi bireylerde yol açtığı asla tam olarak açıklık kazanamaz. Çoğunluğun düşünülmesi, bireyin kendi çalışmasıyla açık ve net bir ilişki içine sokulamaz. Sadece toplumun kendisinin her bir bireyin planlı olarak yönlendirilen çalışma süreci içine katılması yoluyla akılcı bir biçimde çözebileceği bu sorunsal, burjuva çağında, toplumun öznelerinin iç dünyalarında bir çatışma olarak ortaya çıkar.

Gerçi, bireyin, ortaçağın müdahaleci birimlerinden kurtulması sırasında, bilinç bağımsız bir varlık olarak devam etmiştir. Ne var ki bu öz bilinç soyuttur: Her bir bireyin çalışmasıyla toplumun tamamına etkide bulunma ve yine ondan etkilenme biçimi tamamen karanlıkta kalmaktadır. Herkes toplumun tamamının iyi ya da kötü gelişimine katılır, ancak bu gelişim bir doğa olayı olarak görünür. Bütün içindeki hiçbir bireyin onsuz olmadan kendi özünde belirlenemeyeceği bu rol görülmez. Bu yüzden her bireyin sözümona özgür kararların toplamı olarak,

psikolojik kategorilerle kavrayabildiği kendi varoluşuna ilişkin yanlış bir bilinci vardır. Birey, kendi çalışmasının ait olduğu toplumsal bütünü akılcı örgütlenmesinin eksikliği yüzünden, bu bütünlüyle gerçek ilişkisini tanıyamaz ve kendisini sadece bütünü de biraz ilgilendiren bir birey olarak bilir ve bencil edimiyle bütünü gerçekten nasıl ve ne ölçüde etkilediğinin ayırdrına asla varamaz. Bu nedenle bütünü, ihtar olarak, meydan okuma olarak görünür ve tam da çalışmaları sırasında ahlaklı kaygıyla ilerici bireylerin vicdanını* huzursuz eder.¹¹

Materyalizm ahlaki sorunun kaynaklandığı ve çarpıtılmış biçimde de olsa, ahlak felsefesi öğretilerinde yansıyan gerçek koşulları –sadece yukarıda değinildiği gibi genel olarak değil, çeşitli dönemleri ve toplumsal sınıfları da dikkate alarak– göstermeye çalışır. Kant'ın formüle ettiği biçimiyle ahlak idesi, ekonomik yarara ilişkin doğal yasaya uyan eylem biçiminin aynı zamanda zorunlu olarak akılcı biçim olmadığı hakikatini de içerir. Bu ide, bireylerin çıkarının karşısına duyguyu, hatta körü körüne itaate geri dönüşü bile çıkarmaz; ne çıkara ne de akla iftira edilir, tersine akıl, sadece doğal yasaya, bireyin yararına hizmet etmek gerekmediğini, ancak bütünü doğa yasasını kendi istenciyle kabul ettiğinde bilir. Gerçi birey, bütünü akılcı bir biçimde biçimlendirme talebini yerine getiremez. Toplumun genel sürecine insanın egemen olması ancak bu egemen oluşun anarşik biçimini aşip kendini gerçek bir özne olarak kurmasıyla, yani tarihsel eylem yoluyla gerçekleşebilir. Bu eylem bireylerden değil, dinamikleri arasında vicdanın elbette önemli bir oynadığı toplumsal grupların birer takım haline gelmesinden doğar. Ahlaki huzursuzluk sadece bireylerin üretim sürecindeki çalışmasını sıkıntıya sokmakla kalmaz, bireyin tüm varoluşu buna maruz kalır. İnsanlar bu toplum içinde kendilerine doğal görünen yasaya uydukları sürece, dolaysızca sadece kendi özgün isimlerini taşıyan çıkar öznesinin olaylarını dert edinirler. Burjuva bireyin akli kendi özel amaçlarının ötesine uzandığı takdirde, sadece kendi kişisel kaygıları ve arzuları olan bu belirli X olmakla kalmayıp –bu onun dolaysızca kendi kişisel va-

* [“ahlaklı kaygıyla... vicdanını”/1933: “vicdanın sesinde, ... ahlaklı kaygıyla”.]

rolü olsa bile— bu X'in kaygularının kendisini aslında niye ilgilendirdiğini de sorabildiği takdirde, yani sadece bu X değil, insan toplumunun bir üyesi olduğu takdirde, içinde, Kant'ın buyruğunun formüle ettiği "özerk" istenç uyanır. Burada yabancı çıkar da, Kant'ın tutarlı bir biçimde açıkladığı gibi¹² kendi çıkarı kadar rastlantısal olarak geçerlidir; çünkü Y'nin çabalarının çoğunluğun yaşamıyla ilişkisi de, aslında X açısından, kendi çabalarından daha şeffaf değildir. Burjuvanın ekonomik durumunda, tüm çatışmayı yaşantılayamayan, gelişmenin gerisinde kalmıştır, bu dönemin insanlarına özgü bir tepki biçimi eksiktir onda.

Bu yüzden materyalizm tarafından ahlak asla, yanlış bilinç anlamında salt bir ideoloji olarak reddedilemez. Burjuva çağı boyunca asla aşılamayacak bir insani fenomen olarak kabul edilir. Ne var ki felsefi anlatımı birçok bakımdan çarpıktır. Her şeyden önce, sorunun çözümü sıkı sıkıya formüle edilmiş buyruklara uyulmasında yatmaz. Kant'ın buyruğunu gerçekten uygulama çabasında, böylelikle ahlaki istencin dert edindiği çoğunluğa hiç de yardım edilemeyeceği derhal ortaya çıkar. Herkes bu buyruğu yerine getirirse, herkes bu ilkedeki anlamıyla erdemli bir yaşam sürse bile, aynı karışıklık eskisi gibi devam edecektir. Önemli bir değişiklik olmayacaktır.

Kant'ın ahlaklı eylem için verdiği dört örnek, iyi istencin bu çaresizliğini ve güçsüzlüğünü aydınlatmaktadır: İlk örnekte ümitsizliğe kapılan biri, ahlak yasasını gözeterek intihardan vazgeçer. Oysa kararının kuşku götürürlüğü o denli açıktır ki, okur Kant'ın bunu neden ciddi ciddi irdelemediğine şaşırır. "Umutsuzluğa dek varan bir dizi felaket yüzünden, yaşamdan bıkkınlık duyan"¹³ bir insan, neden aynı zamanda bu eylemin maksiminin genel bir yasa olmasını istemesin? Bu dünya, akıllı kişinin, bu çıkışın olanaklılığını bir avuntu olarak duyumsamasını gerektirecek yapıda değil midir? Hume'un intihar üzerine yazdığı ve bu filozofun gerçek bir Aydınlanmacı olduğunu gösteren makale, gerçi *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'*nden önce yayımlanmış ve bundan çok daha önce yazılmıştır; ne var ki adeta Kant'ın tuhaf görüşüne bir yanıt gibi durmaktadır. "Kendini yaşamdan geri çeken bir insan," denir bu makalede, "toplulu-

ma bir acı eklemeyiz, sadece elinden gelen iyiyi yapmayı bırakır, bu, eğer bir haksızlıksa, en küçük türden bir haksızlıktır... Ama toplumun çıkarını desteklemeye artık benim gücümün yetmediği, benim topluma bir yük olduğum, yaşamımın bir başka kişinin topluma daha yararlı olmasını engellediği bir durumu varsayalım: Böyle bir durumda yaşamdan vazgeçişim sadece masum değil, övgüye değer de olmalıdır. Kaldı ki yaşamı terk etmeyi deneyen insanların çoğu, böyle bir durumdadır; sağlığı, kuvveti ve itibarı olanlar, bilindiği gibi dünyadan memnun olma eğilimindedir.”¹⁴ Kant’ın ortaya koyduğu, toplumdaki zıtlıkları dikkate almayan düşünüş, bu seçim karşısında lafı dolandırmış gibi görünmektedir. İkinci örnekte, bir kişi daha sonra geriye ödeyeceğine ilişkin yalandan bir söz vererek ödünç para almaktan vazgeçer. Eğer bunu herkes yapacak olsaydı –Kant onu ahlaki bakımdan bu şekilde düşündürür–, sonunda artık verilen hiçbir söz ciddiye alınmazdı. Bu örneği sınamak için, paranın hangi amaçla kullanılacağını ve iki taraf arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu bilmek gerekirdi. Kant’ın ahlaki olarak tanımladığı çözümün sadece başka bir olayda genel olarak yalan vesilesi ile denediği kadar yapmacıklıkla savunabileceği durumlar vardır.¹⁵ Üçüncü örnekte gerçekliğin görmezden gelinişinin, birinci örnektekinden daha vahim olduğu ortaya çıkar. Zengin bir adam, kendini yetenekli bulur, ama bu yeteneği eğitemeyecek kadar rahatına düşkündür. Kant, bu adamın kendisi dışındaki herkesin böyle bir durumda atıl kalmasının olanaksız olduğunu düşüneceğini ve bu yüzden meşakkate katlanmak zorunda kalacağını söyler. Ne var ki Kant’ın görüşünün tersine, yetenekli adamın istencinin tüm rakiplerine –o da rakipleri varsa elbette– meydan okuyacağı tasarımı, onu bu konuyla yakından uzaktan ilgilenmekten bile alıkoyacaktır. Eğer işin zorunu seçecek olursa, bu rekabet toplumu çerçevesinde, istencinin genel bir kural olmamasını dilemesi gerekir. Dördüncü örnek iyilik yapmak üzerinedir. Bu örnekte, ahlak yasasını gözetmekten çok, zenginin de bir gün muhtaç düşeceğine pek de çekici olmayan bir biçimde dikkat çekilerek, iyilik yapmak tavsiye edilmeye çalışılmaktadır. Eğer bu örnekte dilencinin üç kuruşu değil de, gerçekten cezbedici bir meblağ söz konusu olsaydı, zengin

tamamen haklı olarak güvenli şimdiki zamanı, kuşku götürür geleceğe tercih edecekti. Bu sorun egoist açıdan değil ama Kantçı anlamda ahlaki açıdan, yani çoğunluğu dikkate alarak tartışılacak olsaydı; zenginin kendisi için neyin iyi olduğuna ilişkin kuramı, dilencininkinden çok farklı olurdu: Zengin büyük vergilerin zararlı olduğunu içtenlikle açıklardı. Daha büyük bir meblağ, örneğin sosyal vergiler ya da emek ücreti söz konusu olduğunda, genel yasaya neyin uygun olduğuna ilişkin olarak toplumsal grupların sayısı kadar fikir ortaya çıkacaktır.

Herkesin kendi vicdanına uymasıyla, ne kaos ne de ondan kaynaklanan sefalet sona erer. Kendi kendisiyle barışık olma, çelişkisiz bir istence sahip olma yönündeki biçimsel talimat, ahlaki huzursuzluğun nedenini ortadan kaldıracak bir ilke oluşturmaz. Bir kez bile vicdan rahatlığıyla yapılmamış tek bir alçaklık var mıdır? İnsanlığın mutluluğunu belirleyen, insanların eylemlerinin, çoğunluğun doğa yasasıyla bağdaşabilir olduğudur. İyi niyetin –ne denli önemli bir itki olsa da– biricik iyi olduğu, eylemin ve aynı zamanda o anki tarihsel durumda gerçekte ne anlama geldiğine göre değil de sadece iyi niyetin ne dediğine göre değerlendirilmesi idealist bir kuruntudur. Kantçı ahlak kavramının bu ideolojik yönünden, başka durumda Kant'a ancak haksız olarak başvurabilecek ve doğrudan doğruya modern anlamda kurban olma ve itaat mistisizmine giden bir yol uzanır. Çoğunluğa ilişkin güçlerin açındırılması ve mutlu bir biçimde gerçekleştirilmesi en yüce hedef olarak kabul edilecekse, erdemli bir iç dünyaya, yalın tıne, mülkiyet içgüdülerinin disiplin yoluyla bastırılmasına dikkat etmek kesinlikle yeterli değildir; bu mutluluğa neden olabilecek dışsal düzenlemelerin gerçekleşmelerine de dikkat edilmelidir. İnsanların bir şeyi sadece nasıl yaptıkları değil, neyi yaptıklarıdır önemli olan: Tam da her şeyin tehlikede olduğu noktada, hedefe ulaşmaya çalışanların güdülerinden çok, onlara ulaşmalarıdır önemli olan. Elbette nesne ve durum da, eyleyen insanların iç dünyası olmadan belirlenemez, çünkü iç dünya ve dış dünya tarihin tamamında olduğu gibi, bireylerin yaşamında da çok yönlü diyalektik süreçlerin uğraklarıdır. Ne ki, burjuva ahlakında egemen olan, sadece düşünüşe değer verme eğiliminin,

özellikle günümüzde ilerlemeye ket vuran bir tutum olduğu ortaya çıkmaktadır. Egemen yoksulluk açısından, kendi başına ödev bilinci, coşku ve kurban olma değil, ne uğurda ödev bilincine sahip bulunduğu, coşku duyulduğu ve kurban bulunduğu, insanlığın yazgısı üzerinde belirleyici olmaktadır. Kurban olmaya hazır bir istenç her gücün, hatta en gerici gücün bile hizmetinde, iyi bir araç olabilir; içeriğinin toplumun tümünün gelişmesiyle ilişkisi üzerine vicdan değil, doğru kuram bilgi verir.

Zihinde her şey düzen içinde olduğu takdirde, dünyanın da düzen içinde olacağını söyleyen Kant'taki bu idealist yön, idealist felsefenin, düşüncenin mutlak güce sahip olduğuna ilişkin ilkel inanışın, yani büyüçülüğün inceltilmiş bir biçimi olarak kendini gösterdiği bu hayal ile gerçeklik arasında ayırım yapma eksikliği, onun öğretisinin sadece bir yönünü oluşturur. Bu öğretinin gerçeklikle çok etkin bir ilişkisi de vardır. Koşulsuz buyruk, yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi, bu yalıtılmış bireyle toplumunda, anlamlı bir biçimde gerçekleştirilmenin olanaksızlığına çarpar. Dolayısıyla bu toplumun değiştirilmesi, buradan çıkan zorunlu bir sonuçtur. Ama bu toplumla birlikte, buyruğun hitap ettiği ve biricik hedefinin onu biçimlendirmek olarak görüldüğü bu birey de ortadan kalkmalıdır. Burjuva ahlakı, kendisini olanaklı ve zorunlu kılan düzenin ortadan kaldırılmasına sürüklenir. İnsanlar, maksimlerinin genel yasaya uyacağı biçimde davranmak isterlerse, bu düşünüşün Kant'ın sözünü ettiği örneklerde olduğu üzere o kadar da şüpheli kalmadığı, gerçekten kıstaslara göre uygulandığı bir dünyaya neden olmalıdırlar. Sonra toplum, kendi çıkarlarını ve üstelik tüm üyelerinin çıkarlarını rasyonel bir yöntemle saptayacak yapıda olmalıdır: Ancak bu koşulla, kendisini böyle bir tasarıya özne ve nesnel olarak katılmış bulan birey için, yaşamını buna göre düzenlemek anlamlıdır. Modern etikte, Kant'ın görüşünün bu dinamik, verili koşulların ötesine işaret eden yönü yerine, tam da onun olumsuz yönü, yani değişimi engelleyen öznelcilik açındırılıyorsa, bunun nedeni Kant'tan çok, o zamandan bu yana akıp geçmiş olan tarihte yatmaktadır.

Gerçi Kant'ın öğretisi özgür özneyi ilgilendiren şüpheli* bir

* ["şüpheli"/1933: "olanaksız".]

ebedi buyruk kavramını içerir, ama bu öğreti aynı zamanda ahlakın sonunun öncelendiği eğilimleri de içinde barındırır. Burjuvazinin tüm kendi dönemi boyunca içinde bulunduğu çelişki bu öğretide dile gelir: Burjuvazi kendi akıl kavramıyla çelişen* bir düzen yaratmıştır ve ona bağlı kalmıştır. Kant ahlakın mutlak olduğunu öne sürer ve zorunlu olarak ortadan kaldırılmasını ilan etmesi, onu geçici olarak görmesi gerekir. Ahlak, çıkar ve ödevin farklılığına dayanır. İkisini birleştirme görevi, öncüler tarafından burjuva topluma verilmiştir, ama çok geçmeden "iyi anlaşılmuş öz çıkar"ın (Bentham) felsefi temsilcileri, bu görevin tamamlandığını ilan etme cesaretini göstermişlerdir. Oysa egemen toplum biçiminde olanaksızdır bu; çünkü bu toplum biçiminde, kuram olarak, her defasında yanlış bir biçimde çoğunluk olma iddiasındaki tikel çıkarlar ve güçlerle, kamuoyu ile çelişkiye düşerek eleştirmesinin dışında, insanlığın ne sesi ne de bilinci vardır. Burjuva anlamda ahlakın, özel ve genel çıkarlar arasındaki farkın tarihsel eylem yoluyla ortadan kalkabileceğine ilişkin varsayımı, burjuvazinin materyalist antropolojisi için çok önceden bilinen bir öğretilerdir. Helvétius'a göre¹⁶ insanlar, "ancak kişisel çıkarları genel çıkarla birleştirildiği zaman mutlu kılınabilir. Bu ilkenin doğru olduğu varsayılırsa, politika ve yasa koymayla kaynaştırılmadığı takdirde ahlakın kibirli bir bilimden ibaret olacağı çok açıktır; buradan filozofların, yararlı olduklarını göstermek istiyorlarsa, nesnelere yasa koyucularla aynı görüş açısından bakmaları gerektiği sonucunu çıkarıyorum. Elbette, onlarla aynı kafa yapısına sahip olmamalıdır. Ahlakçının işi yasaları tanımlamaktır, yasa koyucu ise onlara kendi gücünün damgasını vurarak, yasaların uygulanmasını güvenceler". Kant da daha iyi bir toplumda mutluluğun ve ödevin birleştirilmesini olanaklı bulmuştur. Kant'a göre "praksis, kuramla çatışmaz"¹⁷, "arı hukuk ilkeleri nesnel gerçekliğe sahiptirler, bu da demektir ki, uygulanabilirler."¹⁸ Kant, politikanın asıl görevinin "halkın genel amacıyla (mutlulukla)"¹⁹ uyum içinde olmak olduğuna inanır. Elbette politik maksimler, "her bir devletin, bu maksimlere uyulması sonucunda beklenen esenliğini ve mutluluğunu, ya-

* ["kendi akıl kavramıyla çelişen"/1933: "kendi akıl kavramıyla gerilim içinde olan".]

ni her bir devletin, bu maksimleri nesne kıldığı amacı... kesinlikle çıkış noktası almamalıdır.”²⁰ Demek ki, ne tek bir devlet ne de herhangi bir erk grubu kendini çoğunluk olarak gösterebilir. Kant’a göre hakiki politikada bireylerin çıkarlarınının, bu tür tikel-liklerin çıkarlarıyla örtüşmesi söz konusu bile değildir, daha çok arı akılla ilkesi konulmuş olan hedefe ulaşmak söz konusudur. Kant bu hedefi olası en büyük mutluluk durumu olarak değil de, yasalara göre en büyük insani özgürlük durumu olarak belirleme gereği duyarken²¹ belirtmeye çalıştığı şey, bu özgürlükle o mutluluk arasında bir karşıtlık olduğu değil, aksine birinin diğ-gerini kendiliğinden izlediğidir. Kant, her zaman çıkar ve ödev arasındaki temel farkı bizatihi mükemmel düzen açısından değil, bu düzene ulaşmaya çalışan insanlar açısından vurgulamıştır. Hedef olarak görülen toplumda her bir bireyin amaçları diğ-ger tüm bireylerin amaçlarıyla birlikte var olabilir; gerçi o toplumda bireylerin kişisel amaçları içeriklerine göre farklıdır, ama birbirlerini karşılıklı olarak engelleme zorunlulukları yoktur. Ahlaklı eylem doğal yasayla örtüşür, en azından onunla çatışmaya girmez. Kant gelecekteki bu toplumun olanaklılığına ilişkin açık önermelere karşın, bu toplumun ne ölçüde gerçekleşeceği konusunda kararsızlığa düşmüş olmalıdır; *Arı Usun Eleştirisi*’ni kaleme aldığı anda, idealin yaşama geçirilmesinin “verili her sınırın ötesine geçebileceği”ne²² inanmaktadır. Pratikleriyle övünen ve aslında egemen güçlerin ağzından konuşan, devlet akıllısı denen adamlara karşı sert sözler kullanmıştır, çünkü bu adamlar insan doğasının idealin anlamına göre bir iyileştirmeyi olanaksız kıldığını söylemektedirler. O adamlara göre “şimdi mevcut bulunan her yasal durum ve bu durum yüksek yerlerde değiştirildiğinde onu izleyen durum hep en iyisi olacaktır.”²³ Filozof, kuşkulu bir biçimde insanları tanıdığını dayanak göstermez, tersine *insanı* tanır ve “ondan ne yaratılabileceğini”²⁴ bilir. Antropolojinin, kötü toplumsal ilişkileri aşmaya yönelik inandırıcı bir itirazı bulunmamaktadır. Kant’ın mutlakçılığın psikolojik savunulmasına karşı ortaya attığı argümanlar, insanların ilerlemeye karşı savaşında başka bilimlerin yanı sıra psikolojiden de yararlandığı her dönem için geçerlidir. Schopenhauer’in “Ahlaki bir ütopyanın kurulması”²⁵ olarak adlandırdığı, ahlakın yerine

getirilmesi ve aynı zamanda aşılarak ortadan kaldırılması, Kant'a göre bir yanılısama değil, politikanın hedefidir.

Gerçi Kant'ın felsefesinde de ütöpik unsurlar bulunur: Bu unsurlar mükemmel bir anayasa düşüncesinde değil, bu anayasa sürekli yakınlaşmaya ilişkin diyalektik olmayan tasarımda yer alırlar. Kant'a göre burjuva toplumunun tüm belirlenimleri, özdeş olarak sonul durumda yeniden bulunurlar, ancak birbirleriyle şimdiki zamanda olduğundan daha iyi iç içe geçmişlerdir. Kant da egemen sistemin kategorilerini ebedileştirmektedir. Onun hedef olarak tasarladığı düzen yine, kendi başına eylemde bulunan kişilerin düzenidir, bu kişilerin bireysel olarak aldıkları kararlardan, bütünü esenliği zahmetsizce ortaya çıkacaktır. Bu ideal aslında bir ütopyadır; her ütopyada olduğu gibi, özleyiş içindeki düşünce, şimdiki zamanın değiştirilmeyen unsurlarıyla güzel bir imge biçimlendirmektedir. Tüm bireylerin çıkarlarının örtüşmesi, Kant'ın ütopyasında sadece önceden kararlaştırılmış bir uyum, hayırlı bir mucize olarak anlaşılabilir. Bilim, bundan farklı olarak, tarihsel dönüşümün daha önceki durumun unsurlarını da değiştirdiği olgusunu dikkate alır.

Kant'ın mükemmel anayasa idesinin ütöpik karakterini ortadan kaldırmak için materyalist bir toplum kuramı gerekir. Bireylerin değişik çıkarları kesin gerçekler değildir, temelleri bağımsız bir psikolojik yapıda değil, bireyin ait olduğu toplumsal grubun maddi ilişkilerinde ve gerçek toplam konumunda yer alır. Çıkarların kesin olarak uzlaştırılmaz olan farklılığı, mülkiyet ilişkilerinin farklılığından kaynaklanır; insanlar günümüzde birbirlerinin karşısında her biri diğeriyle çelişen gelişme eğilimleri gösteren değişik ekonomik kuvvetlerin işlevleri olarak yer alırlar. Uygulanmaya başlaması bir zamanlar olağanüstü bir ilerleme, başka şeylerin yanı sıra özbilinçli insanın gelişme olanağı anlamına da gelen bu çelişkili iktisat tarzı, üretici mülkiyetin salt iyi niyetle değil, akılcı bir zorunluluk gereği de genel çıkara göre yönetildiği bir toplumun yaşam biçimi tarafından sona erdirildiği zaman, bu tekil hedeflerin örtüşmesi de bir mucize gibi görünmekten çıkacaktır. Bununla birlikte bireyler de, salt kişisel amaçların temsilcileri olmaktan çıkacaktır. Her birey artık sadece bir monad değil, Kant'ın deyişiyle çoğunluğun bir "organ"ıdır.

Kant'ın ahlaki fenomende kendisinin ötesinde daha akılcı bir topluma işaret eden dinamik bir unsuru tanımladığı bu deyiş, modern sosyolojide hazin bir işlev üstlenmiştir: Bu deyiş, günümüz toplumunun zıvanadan çıkmış mekanizmasında ümitsizliğe kapılan insanların, insanlık tarihinde hangi rolü oynarsa oynasın, alarına doğum ya da yazgı yoluyla düştükleri tikel "bütün"e körü körüne teslim olmaya itecektir. Burada bu organolojik deyiş, tam da Kant'a aykırı bir anlamda anlaşılmaktadır. İnsani ilişkilerin gerçekten akıl yoluyla düzenlendikleri bir çağ yerine, toplumun her olayın salt içgüdü, gelenek, itaat yoluyla yapıldığı geride kalmış aşamalarına göndermede bulunur. Kant gelecekteki toplumun sorunsuzca işlemesini göstermek için, organizma imgesinden yararlanır; bunu yaparken rasyonel düşüncenin rolünü bir nebze bile reddetmemektedir. Buna karşılık, günümüzde organizma imgesi insanın gelişmiş eleştirel anlama yetisi karşısında artık kendini haklı çıkaramayan ve bu yüzden onunla uzlaşabilmek için metafizik laflara gerek duyan bir bağımlılık ve ekonomik elitsizlik sistemini imlemektedir. Organizma, tüm kuvvetlerin büyümesiyle kuşku götürür hale gelmiş bulunan olguyu, birilerinin salt belirliyor ve birilerinin de salt uyguluyor oluşlarını, ebedi ve ezeli bir ilişki olarak kötü doğayla temellendirmek amacıyla işin içine katılır: Acı çeken insanların günümüzde de Mene-nius Agrippa'nın zamanındaki gibi, bütün içindeki rollerinin, organların hayvansal beden içindeki rolleri gibi, doğuştan geldiği düşüncesiyle rıza göstermeleri istenir. Doğadaki sabit bağımlılık, toplumun organlarına örnek olarak gösterilir. Haksızlığa ilişkin artan bilinci sözümona tinsel yenilemeyle kafalardan uzaklaştır-maya çalışarak haksızlığı ortadan kaldırdığını zanneden bu idealist düşüncenin karşısında, Kantçı ahlak öğretisini gerçi nesnel düzenlemelerin en ince bir biçimde bölümlendirildikleri, ama bireylerin açınma olanaklarının ve mutluluğun bir aşama sırasına bağlı kılınmadığı ve yazgıya teslim edilmediği bir toplum eğilimi yer alır. Yeni Ahit'te de söylendiği gibi: "Ta ki bedende ayrılık olmasın; fakat azalar aynı derecede birbirini kayırsınlar."²⁶ Kant'ta organizma tam da amaç kavramıyla belirlenmiştir. Kant'a göre organik olaylar hep "bir kavramın nedenselliği"ne²⁷, yani niyete ve tasarıya göndermede bulunur.

Ahlaklı bilincin yöneldiği biçimiyle geleceğin toplumlarında, bütünü ve bireylerin yaşamı sadece doğal bir etki olarak değil, bireylerin mutluluğunu eşit ölçüde hedefleyen akılcı tasarımların sonucu olarak ortaya çıkar. Günümüzde ise mutluluğu ve insanlığın daha büyük bir bölümü için mutsuzluğu belirleyen ekonomik savaşımın kör mekanizmasının yerine insani ve nesnel üretim güçlerinin ölçsüz zenginliğinin amaca uygun bir biçimde kullanılması geçer. Kant'a göre her birey "gerçi genel olarak yasa koyucu, ama kendisi de yasalara tabi"²⁸ olmalıdır. Birey sadece biçimsel demokrasinin kamusal-hukuksal anlamında değil, kendi olanaklarıyla toplam toplumsal gerçeklik içinde, diğer bireyler kadar itibar görmesi anlamında "yasa koyucu"dur. Kant'ın anladığı anlamda, mutlak bir amaç olarak geçerli olma onuru, hiçbir özel bütüne değil, bireylere aittir: Sadece bireylerin aklı vardır. Kant ahlakın temelini yitirdiği insana layık bu toplum idesini ahlaki bilinci çözümleyerek göstermiştir. Bu ide ahlaki bilincin istemi ve mantıksal sonucu olarak görünür. Hegel onu felsefesinin temeline koymuştur. Hegel'e göre akılcılık somut bir biçimde nesnel ve öznel özgürlüğün, yani genel istencin ve onun amaçlarını izleyen bireylerin birliğinde bulunur.²⁹ Gerçi Hegel bu durumun –ulusal ekonomi öğrendiği liberal öğretmenleri gibi– kendi döneminde zaten gerçekleşmiş olduğunu kabul etmiştir. Çıkardan farklı bir insani güç olarak ahlak, Hegel'in sisteminde büyük bir rol oynamaz; bu kesinlenebilir tarih metafiziği artık ileri götürücü bir güç olarak ona gereksinmez. Yine de Hegel'in tin kavramı, Kantçı felsefede olduğu gibi, burjuva dünyasının tüm düşünen kafalara yerleştirdiği ideali içerir. Bu idealin gerçekleştirilmesinin kuramı, felsefeden ekonomi politığın eleştirisine kadar varır.

Ahlak, talep edilmesinin ve kendisine başvurulmasının köklerinin, günümüzdeki üretim biçiminde olduğuna ve öteki yaşam biçimleri gibi üretim biçimiyle birlikte değiştiğine ilişkin bilgiyle, hem kavranmış hem de sonlulaştırılmış olur. Mülkiyet içgüdülerinin egemenliğinin insanların doğa yasası olduğu ve Kant'ın belirlemesine göre her bireyin diğerlerini öncelikle kendi amaçları için birer araç olarak gördüğü bir dönemde ahlak, genel olarak yaşamın açındırılması ve mutluluğu için duyulan

kaygı anlamına gelir. Geleneksel ahlakın karşıtları da, eleştirilerinde bu tür çabaları olan belirsiz bir ahlaki duyguyu varsayarlar. Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde kendi sorununu ortaya koyarken, şu materyalist soruyu izlemiştir: "İnsan iyi ve kötü değer yargılarını hangi koşullarda uydurmuştur?" Ayrıca şu ahlaki soruyu da izlemiştir: "Bunların ne değeri vardır? Şimdiye kadar insani gelişmeyi engellemişler midir, yoksa hızlandırmışlardır? Felaketin, yoksullaşmanın, yaşamın yoksullaşmasının belirtisi midir bunlar? Yoksa tam tersine, onlarda yaşamın bereketini, enerjisini, istencini, cesareti, geleceğe güveni, geleceği mi ele vermektedir?" Burada da, Kant'taki gibi, insanlığın genel idesi geçerlidir. Gerçi Nietzsche insanlığın daha verimli örgütlenmesinin koşullarının çoktan açıkça belirginleştiği bir dönemde, onun özgürleşmesi için çok aykırı araçlar önermiştir; Nietzsche'nin günümüz insanına yaptığı "hedefini kendisinden öteye, ama yanlış bir dünyaya değil, kendisinin devamına koyması"³⁰ gerektiği yönündeki çağrı, bizzat kendisi için geçerlidir; çünkü onun bütün pratik önerileri yanlış bir çıkarıma [*Extrapolation*] dayanmaktadır. Nietzsche, kişisel çıkarlarının doğal yasasına göre davranan bireyleri psikolojik olarak araştırmasının sonucunda, insanların ulaşmaya çalıştığı şeyin, yani güvenlik ve mutluluğun genel olarak gerçekleşmesinin, bir dar kafalılar toplumunu, "son" insanların dünyasını ortaya çıkarması gerektiği sonucuna varmıştır. Nefret ettiği özelliklerin günümüzde tam da çoğunluk için elverişli koşulların eksikliğinden kaynaklandığını görememiştir. Nietzsche'nin korktuğu şekliyle aklın yayılmasıyla, aklın toplumdaki bütün ilişkilere uygulanmasıyla birlikte, gerçekte içgüdülerin özel çıkara odaklanmasına dayanan özelliklerin değişmesi ve tasarımların, hatta dürtülerin bile farklılaşması gerekir. Nietzsche'nin diyalektiği bilmeyişi, aynı "adalet eksikliği"ni Kant gibi önceden görmesine yol açar. "Bizim dilediğimiz gibi olsaydı, tüm ahlaklılık bencillığe dönüşürdü."³¹ Ama gerçekte aynı zamanda bencillik de ahlaklılığa dönüşmüş ya da daha çok ikisi de insani çıkarın daha akılcı duruma uygun düşen yeni bir biçiminde erimiştir. Nietzsche'nin tarih kuramı yanılmaktadır; Nietzsche hedefi, öteki bir dünyaya olmasa da, yanlış bir dünyaya koyar; çünkü ekonomik yasaları bilmediği

için günümüz dünyasının devinimini yanlış anlamaktadır. Ne var ki kendi ahlakı, savaştığı ahlakla aynı unsurları içermektedir. Nietzsche kendi kendisine öfkelenmektedir.

Bergson'a göre de ahlak, insanlığın ilerlemesi düşüncesini içerir. "... de la société réelle dont nous sommes nous nous transportons par la pensée à la société idéale, vers elle monte notre hommage quand nous nous inclinons devant la dignité humaine en nous, quand nous déclarons agir par respect de nous-mêmes."³² Bergson'a göre ahlakın iki yönü vardır: biri toplumun yaşam koşullarına uymasından kaynaklanan "doğal" yön -ki hem ilkel kabilelerin hem uygar ulusların üyelerinde, hem de örnek hayvan gruplarında bulunan, alışkanlıklarla sabitlenmiş, sosyal amaçlı tepkilerden oluşur-, biri de aslında insani yön, *élan d'amour*^{**}. Bu yön kendi içinde *le sentiment d'un progrès*^{***33} içerir ve artık sadece bireyin tesadüfen ait olduğu tikel birliğin sürdürülmesi ve korunmasını değil, insanlığı ilgilendirir. Biri *pression sociale*^{****} ve diğeri *marche en avant*^{*****} olarak görünen bu iki yön arasındaki fark, Kant'taki doğal yasa ve insanlığın gözetilmesi arasındaki farkın ta kendisidir. Bergson'un bakışı, günümüzde bile açıkça gözetilen duygu ve ileriye işaret eden ahlak arasındaki ayrımı yapmaya yetecek kadar derindir. Bergson'un deyişiyle "tendances innées et fondamentales de l'homme actuel"^{*****34} aileyi, çıkar grubunu, ulusu ilgilendirir, gruplar arasındaki olası düşmanlığı zorunlu olarak içerir. Nefret ileriye yönelik ahlaki duyguyla dayanışmaya değil, bu amaçlı sevgiye aittir: "C'est qu'entre la nation, si grande soit-elle, et l'humanité, il y a toute la distance du fini à l'indéfinit, du clos à l'ouvert."^{*****35} Nietzsche gibi Bergson'un görüşü de, hakiki ahlakın gösterdiği ideal toplumun nasıl gerçekleştirilece-

* "... içinde bulunduğumuz toplumdaki düşünce aracılığıyla ideal topluma doğru gitmekteyiz. Bu ilerlemede, içimizdeki insanlık onuru önünde eğilip kendimize duyduğumuz saygı ile hareket ettikçe itibarımız artacaktır." (y.n.)

** *élan d'amour* (Fr.): aşk atılımı (y. n.).

*** *le sentiment d'un progrès* (Fr.): ilerleme duygusu (y. n.).

**** *pression sociale* (Fr.): toplumsal baskı (y. n.).

***** *marche en avant* (Fr.): ilerleme (y. n.).

***** "günümüz insanının doğuştan gelen ve temel eğilimleri" (y.n.).

***** "ne kadar büyük olursa olsun, ulus ile insanlık arasında kapalı olandan açık olana, sonlu olandan sonsuz olana doğru bütün bir mesafe olduğundan." (y.n.)

ği, günümüzde hangi güçlerin ona karşı çalıştığı ve kimin onu ilan edip gerçekleşmesi için çabaladığı sorusu karşısında bulanıklaşır. Bu noktada Bergson kahramanlar kuramını yineler: "dont chacun représente, comme eût fait l'apparition d'une nouvelle espèce, un effort d'évolution créatrice."³⁶ Eski bir inansa göre kahramanlar sadece teker teker ve uzun zaman dilimlerinin başında dirileceklerdir ve son derece enderdirler. Kahramanların enderliğinden emin olan Bergson, bugün *société idéale*'in** bu kahramanlarından nihayet çok sayıda var olup olmadığını ve filozofların onlar hakkında "kapalı ruh"a özgü olandan farklı bir bilgi edinmeden kavgaya tutuşup tutuşmayacaklarını sormayı unuttur. Bu unutuştta, ahlakın düşüncede öncelendiği o toplum uğruna verilen dünyevi savaşımın karşısında yer alan bu kayıtsızlıkta, ileriye götüren güçlerle bağın eksik oluşundan, günümüzde ciddiye alınması gereken felsefede de keşfedilebileceği üzere, bir parça ahlaksızlık bulunur.

Materyalizm ahlakta belirli insanların yaşam anlatımını görür ve onu kendinde hakikat uğruna değil, belirli tarihsel devindirici güçlerle bağıntı içinde ortaya çıkış ve sona eriş koşullarında kavramaya çalışır. Materyalizm kendisini, mevcut sefaleti ortadan kaldırma çabalarının kuramsal yanı olarak görür. Materyalizmin, ahlakın tarihsel fenomeninde işaret ettiği özellikler, sadece belirli bir pratik ilgi koşuluyla öne çıkarlar. Materyalizm, ahlakın ardında tarihüstü bir merciin bulunduğunu düşünmez. Ahlaki talimatların -bu denli tinselleştirilmiş olsalar da- dinsel otoritedeki kökenlerinden bu yana beraberlerinde getirdikleri korku, materyalizme yabancıdır. Tüm insani eylemlerin sonuçları sadece uzamsal-zamansal dünyada gerçekleşir. Bu dünyada, eylemleri kendisine geri etkilediği sürece, insanın onlardan korkmasına gerek yoktur. Gerek filozofların gerek kamuoyunun genel olarak "etik" eylemin üstünü kapladıkları parıltı ve bu eylemi tavsiye ettikleri tek bir argüman bile, akıl karşısında tutunamaz. Scheler ve Hartmann'ın modern "değer araştırması", içerdği "asıl değerler alanı"nın³⁷ bir başka çalış-

* "Her biri, yeni bir türün ortaya çıkışında olduğu gibi, yaratıcı değişim gücünü temsil eder." (y.n.)

** *société idéale* (Fr.): ideal toplum (y. n.).

ma alanı gibi araştırılabileceği görüşüyle olanaksız bir görevin çözümünü için sadece başka bir yöntem, yani eylem tarzlarının yalın felsefeyle temellendirilmesini önermiştir. "Değerler imparatorluğunun yapı ve düzeni"ne ilişkin bir bilim öne sürmek, zorunlu olarak buyrukların böyle duyurulması denemesini oluşturur. Çünkü bu bilgi "henüz arama ve yoklama aşamasında kalmış"³⁸ olarak tanımlansa da, etikçinin göstermeye çalıştığı tüm değerlerde bir "gereklilik uğrağı"³⁹ bulunur, bu uğrak belirli durumlarda "öznenin yapması gerekliliği"⁴⁰ dönüşür. Kararın her zaman öznenin vicdanında yer aldığı açıklamasına karşın, felsefi ahlak öğretisinin özüne katılmayı gerektiren çoğunluğa karşın, davranışın onlara göre ayarlanması gerektiği kademe farklılıklarının olduğu iddia edilir: "Örneğin komşu sevgisi değer karakterinde adaletlilikten daha yüksektir, uzaktakini sevme, yakını sevmekten daha yüksektir, bununla birlikte kişisel sevgi (göründüğü kadarıyla) ikisinde de yüksektir. Aynı şekilde, yüreklilik egemen olmaktan, inanç ve sadakat yüreklilikten, armağan eden erdem ve kişisel de yine bunlardan daha yüksektir."⁴¹ İçerikleri, felsefenin Kant'tan bu yana, güçlü bir biçimde gericileşmiş bulunan işlevinde sadece çok uzaktan ahlaki duyguyla bağıntılı olan bu tür iddialar, koşulsuz buyruk gibi buyruk karakteri taşırlar. *Pression sociale* ve *élan d'amour*'un çözümlenmesi güç bir bağlantı içine girdikleri ruhsal olguların mistik havaya sokulmuş ifadeleridir. Ebedi bir değerler imparatorluğu yoktur. İnsanların gereksinimleri ve arzuları, ilgileri ve tutkuları toplumsal süreçle bağıntılı olarak değişir. Psikoloji ve tarihin diğer yardımcı bilimleri, her defasında kabul edilmiş değerlerin ve bu değerlerin değişmesinin açıklanması için bir araya gelmelidir.

Bağlayıcı ahlaki buyruklar yoktur. Materyalizm, yardımseverlik ile kâr hırsı, iyilik ile zalimlik, hırs ve fedakârlık arasında ayrım yapacak, insanı aşan bir merci görmez. Mantık da sessiz kalır, ahlaklı düşünüşe bir öncelik tanımaz. Ahlakı öte dünyaya değil de dünyevi bir anlayışı dikkate alarak temellendirmeye yönelik tüm çabalar –Kant bile, irdelenen örneklerin kanıtladığı üzere, bu eğilime her zaman karşı koyabilmiş değildir–, uyumsalcı yanılımalara dayanır. Öncelikle bu çabalar ve bu anlayış,

çoğu durumda birbirinden ayrı yerlere düşer. Bu anlayış temelendirmeye gelmez – ne sezgi ne de argümanlar yoluyla. Daha çok, psişik bir durum oluşturur. Bu durumu betimlemek, kişisel kuşkuvarında ve mekanizmalarında bir kuşaktan diğerine devam etmesini açıklamak, psikolojinin işidir. Ahlaki duygu için karakteristik olan, “doğal yasa”dan sapan ve kişisel iyelik ve mülkiyetten farklı bir çıkardır. Günümüzde, hemen hemen tüm insani duygular ya bu yasayla ya da salt uzlaşım ile belirlenmiştir. Burjuva düşünürlerin tanımlarından, bu dönemde aşkın bile mülkiyet kategorisi altında yer aldığı anlaşılmaktadır. Spinoza “Videmus ... quod ille, qui amat necessario conatur rem, quam amat, praesentem habere et conservare”⁴² der. Kant, evliliği “farklı cinsiyetten iki insanın, cinsiyet özelliklerine yaşam boyu karşılıklı olarak sahip olmak için kurdukları bağ” olarak tanımlar⁴³ ve eşlerin salt maddi değerlerde değil, “birbirlerine karşılıklı olarak sahip olan kişilerde de” bir “mülkiyet eşitliği”nden söz eder.⁴⁴ Modern serimlemeler bu ölçüde ideolojikleşmiş olmasa da, benzer tanımlar içerir. Freud’a göre, çocuğun dürtüsünün cinsel hedefi, “erojen bölgelerin uygun bir biçimde uyarılmasının yol açtığı tatmine”⁴⁵ dayanmaktadır; kaldı ki Freud’un öğretisine göre, yetişkinlerin dürtüsünün başlıca özelliklerinin de burada aranması gerekir. Buna göre sevilen kişi esas olarak bu uyarıyı uygulayacak araçtır. Freud’un kuramı bu açıdan Kant’ın evlilik tanımının daha ayrıntılı bir açıklaması gibidir.

Ahlaki duygu, bu tür sevgiden farklıdır ve Kant bu duyguyu salt egoizmden değil, böyle her türlü “eğilim”den ayırırken haklıdır. Burjuva dünyasındaki kuralın tersine, insanın ahlakta salt bir araç değil, aynı zamanda sürekli bir amaç da olduğu öğretiliyle Kant bu psişik olguyu tanımlamaktadır. Ahlaki duygunun sevgiyle bir ilişkisi vardır; çünkü “amaçtır sevgi, tapınma, kusursuz görme, görme arzusu.”⁴⁶ Ama bu sevgi, kişiyi bir ekonomik özne ya da sevenin ekonomik mal varlığında bir kalem olarak değil, mutlu bir insanlığın olası üyesi olarak hedef alır. Burjuva yaşamındaki belirli bir bireyin işlevine ve itibarına değil, onun yoksulluğuna ve geleceğe işaret eden güçle-

* “anlıyoruz ki, seven kişi, sevgisine konu olan şeye (sevdiği şeye) sahip olmak ve onu kendi yanında tutmak için zorunlu olarak emek harcıyor.”

rine ilişkindir. Tüm insanların gelecekteki mutlu yaşamının hiç kuşkusuz bir vahiy temelinde değil de, günümüzün yoksunluğundan doğacak doğrultusu bu sevginin tanımının içine alınmadan, bu sevgi kesinlikle belirlenemez. İnsan olmaları şartıyla herkesin verimli güçlerini özgürce açındırabilmesini diler. Canlı varlıkların bir mutluluk isteği varmış gibi gelir ona ve bunun haklı çıkarılmasını ya da temellendirilmesini bir nebze istemez. Her iki uğrağı da barındıran psişik süreçler olsa bile, katılık sevgiyle aslen çelişki içindedir. Burjuva toplumunda katı ahlak eğitimi, doğal yaşamdan kurtulmanın izinde olmaktan daha çok, onun hizmetinde olmuştur. Onbaşının sopası değil, Dokuzuncu Senfoni'nin sonudur ahlaki duygunun ifadesi.

Bu durum kendini günümüzde ikili bir biçimde kanıtlamaktadır. İlk merhamet olarak. Kant'ın döneminde özel mülkiyet yoluyla sağlanan üretim ilericiyken, günümüzde gücün zincire vurulması ve onun yıkıcı amaçlar için kötüye kullanılması anlamına gelmektedir. Büyük ekonomik güçler arasında dünya çapında gerçekleşen savaş, insanın iyi yeteneklerinin kötümleştirilmesiyle, iç ve dış dünyada yalanın ilan edilmesiyle ve ölçüsüz bir nefretin geliştirilmesiyle sürdürülmektedir. Burjuva döneminde insanlık öyle zenginleşmiştir ve öyle büyük doğal ve insani yardımcı güçlere hükmetmektedir ki, birleştiğinde onurlu hedefler altında yaşayabilecektir. Her bakımdan iç burkucu bu olguyu örtbas etme zorunluluğu, sadece uluslararası ilişkilere uzanmakla kalmayıp en özel ilişkilere de sızan bir ikiyüzlülük alanı, bilim de dahil olmak üzere kültürel çabaların azaltılmasını, kişisel ve kamusal yaşamın, maddi sefaletle bir de manevi sefaletin eşlik edeceği ölçüde bayağılaşmasını gerektirir. İnsanların yoksulluğu hiçbir zaman onların olası zenginliğiyle günümüzdeki kadar apaçık bir çelişki içinde olmamıştı, hiçbir zaman tüm güçler, çocukların aç kaldığı ve babaların ellerinin torna tezgâhında bomba imal ettiği bu kuşaktan daha zalimce zincire vurulmamıştı. Dünya bizim bildiğimiz tarihte ancak antik çağın yıkılışıyla kıyaslanabilecek bir felakete doğru sürükleniyormuş ya da zaten bu felaketin içindeymiş gibi görünmektedir. Bireysel yazgının, zaten çok önceden aklın yokluğuyla, üretim sürecinin salt doğal oluşuyla ko-

şullanmış bulunan anlamsızlığı, günümüzdeki evrede yaşamın en göze çarpan niteliği haline gelmiştir. Şansı olan, içsel değeri gereği en şanssızın yerinde olabilir ve tam tersi. Her birey kör rastlantıya teslim olmuş durumdadır. Yaşamının akışının, içsel olanaklarıyla hiçbir bağıntısı yoktur, günümüz toplumundaki işlevinin, akılcı bir toplumda yapabileceğiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Bu yüzden, ahlaklı eylemde bulunanın ona karşı tavrı, onun meziyetine göre yönelmiş olmayabilir; düşüncülerin ve eylemlerin gerçekten ne ölçüde yararlı olduğu kaotik şimdiki zamanda ortaya çıkmaz, "eylemlerin gerçek ahlaksallığı (değer ya da değersizlik) ... kendi öz davranışlarımızdaki bile, öyleyse bize bütünüyle gizli kalır."⁴⁷ İnsanları yazgılarının öznelere olarak değil, kör bir doğa yasaasının nesnelere olarak görürüz, ahlaklı duygunun buna verdiği yanıt ise merhamettir.

Kant'ın ahlaklı duygunun temelindeki merhameti görmemiş olması, tarihsel konumla açıklanabilir. Kant serbest rekabetin sürekli ilerlemesinden, genel mutluluğun artmasını bekleyebilirdi; çünkü Kant, bu ilkenin egemenliği altındaki dünyanın yükselişe geçtiğini görmüştü. Yine de onun zamanında da merhamet ahlaktan ayrılamazdı. Birey ve bütün gerçekten bir olmadığı sürece, birey başlıca amaçlarını haklı olarak çoğunluğun düzeyine çıkardığını bildiğinden, korkularından kurtulmasıyla birlikte kolaylaşan ölümü kendisi için dışsal bir şey haline gelmedikçe, yani ahlak bir varoluş temeline sahip olmaya devam ettiği sürece, içinde merhameti barındırır. Merhamet ahlakta daha uzun sürebilir; çünkü ahlak insani ilişkilerin burjuva çağının ekonomik tarzı nedeniyle aldıkları belirli biçimlerden biridir. Bu ilişkilerin akılcı bir biçimde düzenlenmesi sayesinde değişmekle birlikte, merhamet hiç olmazsa arka plana geçer. İşte o zaman insanlar kendi acı ve hastalıklarıyla hep birlikte savaşabilirler –günümüzdeki toplumsal zincirlerinden kurtarılmış tıbbın neler başaracağını görmezden gelmemek gerekir– oysa doğada acı ve ölümün egemenliği sürmektedir. Ne var ki insanların dayanışması genel olarak yaşamın dayanışmasının bir parçasıdır. İnsanın dayanışmasının gerçekleştirilmesindeki ilerleme, yaşamın dayanışmasının anlamını da güçlendirecektir. Hayvanların insanlara gereksinimi vardır. Bizim onlarla bir-

liğimizi tamamen gözler önüne sermiş olması, Schopenhauer felsefesinin onurudur. İnsanların daha büyük yetileri, özellikle de akıl, onun hayvanlara duyduğu ortaklık hissini kesinlikle ortadan kaldırmaz. Gerçi insanın özelliklerinin özel bir etkisi vardır, ama onun mutluluğunun ve sefaletinin, hayvanların yaşamıyla akrabalığı çok açıktır.

Ahlakın günümüzde daha uygun ifade bulduğu öteki biçim ise politikadır. Büyük ahlak felsefecileri, politikanın asıl hedefini çoğunluğun mutluluğu olarak tanımlayagelmiştir. Bizzat Kant günümüz toplumunun yapısını ebedi kabul ettiği için, geleceğin toplumunun yapısı hakkında elbette yanılığa düşecekti. Ancak ekonomi politiğin materyalist eleştirisi sonucunda, günümüz toplumunu doğuran idealin gerçekleşmesinin, yani özel ve genel çıkarın birleştirilmesinin, sadece bu toplumun kendi koşullarının aşılmasıyla ortadan kaldırılmasıyla olanaklı olduğu anlaşılmıştır. Günümüzde burjuva özgürlük, eşitlik ve adalet ideallerinin kötü olduklarının ortaya çıktığı iddia edilmektedir; ne var ki burjuvazinin ilkelerinin savunulamazlığını, bu ilkelerin kendileri değil onlara uygun düşmeyen durumlar göstermiştir. Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin sloganları her zamankinden daha fazla geçerlidir. Bu sloganların örtülerinin altında gizlenen, dünyaya yönelik diyalektik eleştiri, güncelliklerini gerçeklik temelinde yitirmeyip koruduklarının kanıtlanmasına dayanmaktadır. Bu idealler, ahlakın içinde zorunlu hedef doğrultusu olarak öncelenmiş bulunan akılcı bir toplumun tek tek özelliklerinden başka bir şey değildir. Bu yüzden, ahlaka uygun düşen bir politikanın bu talepleri fark etmesi değil gerçekleştirilmesi gerekir – ne var ki bunu zamanın koşulladığı tanımlarda ütöpik bir biçimde sabitleyerek değil, onların anlamına uygun olarak yapmalıdır. İdeallerin içeriği ebedi değildir, tarihsel değişime bağımlıdır; bunun nedeni de "tin" in kendini çıkış noktası olarak keyfi bir biçimde özdeşlik ilkesini zedelemesi değil, daha iyiyi isteyen insani itkilerin, üzerinde çalıştıkları tarihsel malzemeye göre, başka bir biçime bürünmesidir. Bu türden kavramların birliği, unsurlarının sabitliğinden çok, onların gerçekleştirilmesi için zorunlu olan unsurların konumunun tarihsel gelişiminden kaynaklanır.

Materyalist kuramda, kavramları değiştirmeden korumak değil, çoğunluğun yazgısını iyileştirmek söz konusudur. Bu uğurda verilen savaşımın ideallerin içeriği değişmiştir. Bireylerin özgürlüğü günümüzde onların ekonomik bağımsızlığının bir tasarı içinde aşılması anlamına gelmektedir. Şimdiye kadarki eşitlik ve adalet ideallerinin koşulu, ekonomik ve insani öznelere günümüzdeki eşitsizlikti, bu eşitsizliğin birleşmiş toplumda ortadan kalkması gerekmektedir: Böylece bu idealler anlamlarını yitirirler. "Eşitlik sadece eşitsizlikle, adalet adaletsizlikle karşıtlık içinde vardır; yani şimdiye kadar tarihe, yani eski toplumun kendisine karşıtlıkla yüklü olagelmışlerdir."⁴⁸ Tüm bu kavramlar şimdiye dek kendi belirli içeriklerini zamanla herkes için elverişli bir biçimde işlemesi beklenen özgür iktisadın koşullarından almıştır. Günümüzde bu idealler, insanlar daha önce barbarlığa batmazsa, günümüz toplumundan doğacak olan daha iyi bir toplumun somut tasarımına dönüşmüştür.

Toplumun akılcı bir biçimde düzenlenmesi için verilen savaşımında bir slogan olarak belirleyici bir rol oynayan adalet kavramı, ahlak kavramından daha eskidir. Sınıflı toplum kadar, yani bilinen Avrupa tarihi kadar eskidir. Genel ve bu dünyada gerçekleştirilecek bir ilke olarak adalet, ancak burjuva ahlakında özgürlük ve eşitlikle bağıntılı olarak kabul edilmiştir; insanlığın yardımcı güçleri bu ilkenin uygun bir biçimde gerçekleştirilmesinin doğrudan bir tarihsel görev olarak önüne koyulması için ancak bugün yeterince büyümüş durumdadır. Bu ilkenin gerçekleştirilmesi için verilen kavga, geçiş dönemimizi nitelendirmektedir.

Bugüne kadarki tarihte her türlü kültürel çalışma sadece, egemen ve egemen olunan gruplar biçimindeki bir bölünmenin sonucunda olanaklı olmuştur. Halkların yaşamının sürekli yenilenmeyecek belirli bir aşamada, ama özellikle de her türlü ilerlemeyle bağlantılı olan ve adeta toplumun ödediği bedeli oluşturan acı, hiçbir zaman toplumun üyelerine eşit olarak dağıtılmamıştır. Bunun nedeni, on sekizinci yüzyılın yüce gönüllü filozoflarının düşündükleri gibi, egemenlerin açgözlülüğü ve kötülüğünde değil, insanların güçleri ve gereksinimleri arasındaki dengesizlikte yatmaktadır. Toplumun üst sınıflar da dahil

olmak üzere tamamının genel eğitim düzeyi, mevcut aletler açısından, kitlelerin çalışma sırasındaki ve bununla birlikte genel olarak yaşamdaki bağımlılığını belirlemiştir. Kitlelerin yontulmamışlığı, egemenlerin onları daha üst bir eğitim düzeyine çıkartma yeteneksizliğine karşılık düşmüştür ve bu iki uğrak, toplumun çok yavaş değişen yaşamının katılığıyla hep yeniden üretilmiştir. Tarihteki insanlığın, kaosa düşme tehlikesi karşısında, egemenlik ilişkisine son verme seçeneği bulunmuyordu. Kültürün doğuşu ve yayılması bu bölünmeden ayrılamaz. İş-bölümlü üretim sürecinden kaynaklanan maddi değerler bir yana, sanat ve bilimin ürünleri insanlar arasındaki ilişkinin incelmış biçimlerine, bu ürünlerin tinsel bir varoluş için anlamı ise günahların ve hazların eşitsiz dağıtıldığı bir toplumdaki kökene işaret eder.

Bugüne kadarki tarihe damgasını vuran sınıfsal bölünmenin, doğadaki eşitsizliğin bir uzantısı olduğu sık sık doğrulanmıştır. Hayvan türleri kendi aralarında kovalayanlar ve kovalananlar olarak ayrılır; kimi türler aynı zamanda iki gruba da girer, ama hayvanların geri kalanı özellikle bu iki gruptan sadece birine dahildir. Türler arasında da mekânsal olarak ayrılmış, kısmen şansın yardımıyla, kısmen de yazgının kavranamaz darbeleri sonucunda, kovuşturmaya uğramış görünen gruplar vardır. Gruplar ve türler içindeki bireylerin acıları ve ölümleri de aynı şekilde eşitsiz dağılmıştır ve ilgili kişilerin yaşamıyla hiçbir anlamlı bağıntıya sokulamayan koşullarla ilintilidir. Toplumun yaşama süreciyle sürekli olarak koşullanan eşitsizlik, bütün doğada bulunan eşitsizlikle akrabadır. İnsanın yaşamında bu ikisi iç içe geçer; dış biçimin, yeteneğin doğal farklılığı ve ayrıca hastalıklar ve ölümün daha yakın koşulları toplumsal eşitsizliği daha da karmaşılaştırır. Gerçi bu doğal farkların toplumda etkili olma derecesi de tarihsel gelişmeye bağlıdır; her bir toplum binasının farklı katlarında farklı sonuçları vardır: Aynı hastalığın ortaya çıkışı, toplumsal olarak farklı çevrelerin üyeleri için tamamen farklı anlamlara gelebilir. Özen, pedagojik sanat ve bir dizi tatmin, yeteneksiz bir zengin çocuğuna mevcut yeteneklerini açındırma fırsatı verir; sıradan insanların geri kalmış çocuğu ise yaşam kavgasında tinsel ve bedensel

açından mahvolur; yaşam onun hatalarını büyütür, attığı iyi başlangıç adımlarını boşa çıkarır.*

Eşitsizliğin böyle temel bir özelliği oluşturduğu insanlığın bu tarihinde, ister onun öteki yüzü olsun ister etkisi, kendini hissettiren belirli bir insani tepki her zaman olmuştur. Farklı zamanlarda ve farklı yerlerde, eşitsizliğin ortadan kaldırılması istenmiştir. Sadece hükmedilen tabakalar değil, egemen tabakalardan karşı cepheye geçenler de eşitsizliğin kötü olduğunu ilan etmişlerdir. Kurulması gereken ve materyalist görüşe göre kavramı takas ilişkisiyle birlikte gelişmiş olan eşitlik, çok değişik biçimlerde anlaşılmıştır. Doğru durum hakkında, herkesin toplumun ürettiği tüketim mallarından eşit payı almasına yönelik basit bir talepten (örneğin ilk Hıristiyanlıkta), herkesin çalışmasına uygun pay verilmesi önerisine (Proudhon) ve en duyarlı bireylerden en az yükü üstlenmelerinin istenmesi düşüncesine (Nietzsche) kadar, son derece zengin bir tasarımlar dizisi vardır. Tüm bu tasarımlar, bir insanın diğerlerine oranla toplumdaki yazgısı temelinde olanaklı olan mutluluğunun rastlantısal, keyfi, kendisi dışındaki etmenler tarafından belirlenmemesini hedefler: Başka bir deyişle, bireylerin yaşam koşullarındaki eşitsizliğin hiç olmazsa sadece verili aşamada kaçınılmaç olan ölçüde büyük olması için, malların toplumun tamamı için tedarik edilmesi sağlanmak istenir. Adalet kavramının genel içeriği budur; her defasında egemen olan toplumsal adaletsizliğin bu içeriğe göre rasyonel olarak temellendirilmesi gerekir. Bu eşitsizliğin iyi olarak geçerliliği sona erer ve aşılması gereken bir şey haline gelir.

Bu ilkeyi genele mal etmek, yeniçağın bir başarımıdır. Bu çağda da eşitsizliğin savunucuları, doğadaki ve toplumdaki körlüğün övgüleri eksik olmamıştır. Geçmiş dönemlerin Aristoteles ve Aquino'lu Tommaso gibi önde gelen filozofları, insan yazgısındaki farklılıkları ebedi bir değer olarak yüceltmişlerdi. Oysa Aydınlanma, elbette hümanist öğretilere dayanarak eşitsizliği ortadan kaldırılması gereken bir kötülük olarak serimlemişti ve Fransız Devrimi'nde eşitlik bir anayasa ilkesine yükseltilmişti. Bunun kabul edilmesi, kamusal ahlakın kapalı ahlak

* ["boşa çıkarır"/1933: "mahveder".]

çevresine salt telkin edilmesi ya da Bergson'un sözcüklerini kullanmak gerekirse, sökün etmesi anlamına gelmemektedir; o dönemde bu, toplumun tamamının, değişen yaşam koşullarına uyum sağlamasına dahildi; toplumun tamamı bu uyum sağlamayı her canlı gibi, içinde barındırdığı dinamik sayesinde, hem süreklilik gösteren bir biçimde hem de sıçramalı bir biçimde gerçekleştiriyordu. Eşitlik ilkesi "résulte logiquement des transformations réelles de nos sociétés."⁴⁹ Eşitlik idealiyle birlikte özgürlük zorunlu olarak önkoşul olmaktadır. Hiçbir birey, kendini gerçeklik içinde açındırmaya ve tatmin etmeye aslen bir diğerinden daha az layık değilse, bir insan grubunun bir diğeri üzerinde baskı uygulamasının bir kötülük olduğu da açıklanmış olur. Adalet kavramı ne özgürlük ne de eşitlik kavramından ayrılabilir.

Eşitliğin anayasa ilkesi olarak ilan edilmesi, başlangıçtan beri düşünce için salt bir ilerleme değil, aynı zamanda bir tehlike de oluşturuyordu. Hak ilişkilerinin yeniden biçimlendirilmesinde, insanların gelişmiş kuvvetlerinde artık gerekli olmayan, hatta engel oluşturan belirli eşitsizlikler gerçekten ortadan kaldırıldığında, bu adım aynı zamanda genel olarak eşitliğin gerçekleştirilmesi olarak da ilan edilmişti. İnsanların toplumsal eşitliğinin hâlâ yerine getirilmesi gereken bir talep mi yoksa şimdiden gerçekliğin bir betimlenişi mi olduğu muğlak kalmıştı. Fransız Devrimi genel adalet kavramının kuramsal olarak kabul görmesine yardımcı olmakla kalmamış, onu kendi zamanında büyük ölçüde gerçekleştirmişti de. Bu kavram on dokuzuncu yüzyılın tasarımlarına egemendir ve belirleyici özellik olarak Avrupa ve Amerikan dünyası düşüncesinin tümüne, hatta duygusuna bile geçmiştir. Ancak söz konusu devrim döneminde bu ilkeyi uygun bir biçimde cisimlendiren kurumlar, burjuva toplumunun tüm anayasası eskimiştir. Yasa karşısındaki eşitlik o zamanlar, servet eşitsizliğine karşın, adalet anlamında bir ilerlemeye işaret ediyordu – bugün bu eşitsizlik yüzünden yetersiz kalmıştır. Kamusal alanda konuşma özgürlüğü daha iyi koşullar için verilen savaşımında bir silahtı – bugün özel-

* "toplumlarımızın geçirdiği gerçek değişimlerin mantıklı sonucu olarak ortaya çıkar." (y.n.)

likle eskimiş koşulların işine yaramaktadır. Mülkiyetin dokunulmazlığı burjuvaların çalışmasının yetkili makamların müdahalesine karşı bir korunmasıydı – bugün aynı zamanda başka burjuva tabakalarının mülksüzleştirilmesiyle* ve toplumsal zenginliğin atıl bırakılmasıyla sonuçlanmaktadır.

Burjuvazinin ideallerinin Fransız Devrimi'nin zaferinden bu yana egemen güçle içine girdiği bağ, bu yüzden kafaları karıştırmaktadır: İleriye götüren idealler, anlamlarına uygun taşıyıcılarına, toplumun ilerici güçlerine yabancılaştırılmış ve onlarla karşı karşıya getirilmiştir. Ne var ki insanlık tam da günümüzde, yok olma tehlikesi karşısında bu idealleri gerçekleştirmekten vazgeçmiştir. Günümüzde ilk kez kısa bir süre içinde hükmeden ve hükmedilen gruplar arasındaki farkın geniş ölçüde ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanması gereken ekonomik eşitsizliğin ortadan kaldırılması, sadece kültürden vazgeçilmesi değil, onun kurtarılması anlamına da gelebilirdi. Daha önceki dönemlerde erkin eşitsiz dağılımı kültürün önkoşullarından biriyken, günümüzde kültüre yönelik bir tehdit haline gelmiştir. Ancak kötü toplumsal koşulların işlerine geldiği güçler, şimdi bu ideallerden, insanlık için gerekli olan olası değişimi savuşturmak amacıyla yararlanmaktadır. Bu idealleri, gerçekleştirilmeleriyle samimi olarak sahiden ilgilenenlerin elinden kapmaktadırlar. Günümüzde dünya görüşü alanındaki özel çaresizlik buradan kaynaklanmaktadır. Bugün sadece biçimsel olan demokrasinin kurumlarında ve bu demokrasinin tiniyle eğitilmiş insanların tasarımlarında dile gelen adalet tanımları, adaletin kökeniyle kurulacak net bağıntıyı yitirmişlerdir – yoksa tam da burjuvazinin üretken anlamda anladığı dönemde olduğu gibi, şimdi de insanlığın gelişmesine zincir vuran egemen güçlere karşı yönelirlerdi– ve bu sadece değişikliğin günümüzde çok daha belirleyici bir adım anlamına gelmesindedir. Oysa yüzyıllar boyunca iyi bir düzenin ilkelerini kutsal ilan etmiş olmalarına karşın, bu ilkelerin anlamlı bir biçimde uygulanması artık kendi çıkarlarına hizmet etmeyip onlarla çeliştiğinde, bu ilkeleri saptırmaya ya da onlara ihanet etmeye derhal hazırdırlar. İn-

* ["aynı zamanda... mülksüzleştirilmesiyle"/1933: "tekelleştirilmesiyle, mülksüzleştirilmesiyle".]

sanlar burjuva devriminin babalarının, taşıyıcı olarak savaşım verdikleri ve çalıştıkları tüm ideallerini, sadece mekanik bir biçimde kurumları muhafaza etmek için değil, diyalektik bir biçimde daha iyi bir dünyanın* gerçekleştirilmesi için de kullanacak kadar geliştiklerinde ve ümitsiz olduklarında, güçlüler bu idealleri bir kenara atıp eğitimden uzaklaştırmaya hazırdır. İktidarın dışarıya ve içe yönelik gereksinimleri, burjuva ahlakından ileriye işaret eden her şeyin, birçok yerde boğulmasını ya da kasıtlı olarak ortadan kaldırılmasını beraberinde getirmektedir. Bi-reylerin mutluluğunun artırılmasıyla ilgili tüm ideallerin henüz yasaklanmadığı ülkelerin sayısı gitgide daha azalmaktadır; burjuva dünyasının ahlakı ürettiği zaman diliminin, çoğunluğu etiyle kemiğiyle dikkate almak için kısa kaldığı görülmektedir. Sadece dünyevi ahlak değil, Hıristiyanlıktan, ondan önceki uyarlaştırıcı güçten, iyilik ve insan sevgisi üzerine, kuşaklar boyunca ruha girmiş olan şeyler, o denli sığ bir yerde durmaktadır ki, birkaç on yıl içinde bu kuvvetler de körelebilir. Yönetimlerdeki, halklardaki ve kültürlü dünyanın çok sayıdaki sözcüsündeki ahlak duygusu o denli zayıftır ki, deprem ve maden felaketlerinde toplanan yardımlarda dile gelmekle birlikte, salt mülkiyet çıkarları uğruna, yani "doğal yasa" anlamında ve tüm burjuva değerleriyle alay edilerek, bağıra bağıra gerçekleşen haksızlık söz konusu olunca, kolaylıkla susmakta ve unutmaktadır.

Ahlaka çağrı her zamankinden daha güçsüzdür ama bu çağrıya gerek de yoktur. Tarihteki belirleyici güç olarak "vicdana çağrı"ya duyulan idealist inançtan farklı olarak, bu umut materyalist düşünceye yabancıdır. Çünkü materyalist düşünce, kendisi de daha iyi bir toplum için gösterilen çabalara dahil olduğu halde, ahlakın ileriye götüren unsurlarının bugün nerede etkili olduklarını çok iyi bilmektedir. Bu unsurlar, günümüz toplumunun büyük bir bölümünü zorlayan ağır yükün altında akılcı, günümüz gelişme düzeyine uygun ilişkiler istenci olarak tekrar tekrar üretilmektedir. İnsanlığın konumu sayesinde zorunlu olarak bu değişikliğe dikkati çekilen bölümü; daha iyi bir

* ["dünyanın"/1933: "düzenin".]

toplumun gerçekleştirilmesinde ciddi ciddi önem taşıyan kuvvetleri şimdiden içermektedir. İnsanlığın bu bölümü buna psikolojik olarak da hazırdır; çünkü üretim sürecindeki rolü onu mülkiyetin zaten ümitsiz bir artırılışına değil, kendi işgücünü ortaya koymaya yöneltmektedir. Mülkiyet içgüdülerinin belirleyici olmadığı karakterlerin oluşması, bu koşullar altında kolaylaşmaktadır. Böylelikle ahlak mirası yeni tabakalara aktarıldığında, çok sayıda proleter doğal yasanın egemenliği altında burjuva özellikler gösterir; aynı şekilde* Zola, Maupassant, Ibsen, Tolstoy gibi daha geç burjuva yazarlarının yapıtları da henüz ahlaki iyiliğin gerçek tanıklıklarını oluşturur. Yine de insanlığın söz konusu bölümünün, kendisinin ve onların kurtuluşu için gösterdiği ve bilginin kılavuzluğundaki çabalar, o denli çok sahici dayanışma, o denli çok kişisel varoluşa yönelik kaygısızlık ve o denli az mal mülk düşüncesi içerir ki, bu çabalarda gelecekteki insanlığın yaşam duygusu şimdiden gösterilebilir gibidir. Mevcut toplumdaki sözde eşitlik bilinci, genel olarak insanların varoluşundaki gerçek eşitsizliği görmezden gelme ve böylelikle gerçekdışılığı içermeye kusuruna sahiptir; öte yandan, değişiklik için zorlayan güçler gerçek eşitsizliği ön plana çıkartırlar. Eşitliğin olumsuzluğu hakkındaki bilgi, eşitlik kavramına dahildir: Günümüz insanları salt ekonomik varlıkları açısından değil, zihinsel ve ahlaki nitelikleri açısından da farklıdır. Bir Bavyera köylüsü, Berlinli bir fabrika işçisinden temelden farklıdır. Ne var ki, bu farkların geçici koşullara dayandıklarının ve her şeyden önce, toplumun yapısıyla sabitlenmiş bulunan erk ve mutluluk eşitsizliğinin ilerlemiş üretici güçlere artık denk düşmediğinin bilinci, insanın içsel olanaklarına ve "bunlarla neler yapılabileceğine" (Kant) dikkat çeker; politika özgür bir toplumun inşasıyla ilgileniyorsa, bir bağımsızlık ve yardımseverlik duygusunun da bunlara pozitif bir biçimde bağlanması gerekir.

Tıpkı bir merhamet yükümlülüğünün olmayışı gibi, böyle bir politikayı uygulama yükümlülüğü de yoktur. Yükümlülük-

* ["gösterir; aynı şekilde" /1933: "gösterir, bu dergide daha önce işaret edildiği gibi [dipn.: 'Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie', *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1932, s. 268 vd., özellikle s. 274]; yine".]

ler, buyruklara ve sözleşmelere işaret eder ve bu örnekte bunlar mevcut değildir. Bununla birlikte materyalizm, hem merhamette hem de ileriye yönelik politikada, burjuva ahlakıyla tarihsel bir bağıntı içindeki üretici güçleri görür. Sadece net buyruk biçimleri değil, yükümlülük ve metafizik suç tasarımları da, özellikle de zevkin ve hazzın günahlaştırılması, materyalizme göre günümüz toplumsal dinamiğinde ket vurucu etkilerde bulunur. Materyalist kuram, politik eylemde bulunanlara henüz zorunlu olarak hedefe varması gerektiği avuntusunu bile vermez; materyalist kuram bir tarih metafiziği değil, dünyanın iyileştirilmesi için gösterilen pratik çabayla bağıntı içinde gelişen, değişen imgesidir. Bu imgede içerilen eğilimlerin bilgisi, tarihsel akış için net bir öngörü sunmaz. Kuramın, gelişmenin yönü değil "sadece" hızı hakkında -korkunç bir "Sadece"; çünkü kuşakların çektiği cehennem azaplarını ilgilendirmektedir- yanılabilirliğini söyleyenler haklı olsalar bile, salt biçimsel olarak anlaşılan zaman sonunda aniden değişebilir ve içeriğin niteliğini etkileyebilir, yani insanlık sadece mücadele çok uzun sürdüğü için, gelişmenin daha önceki basamaklarına geri atılabilir. Ancak söz konusu düzenin gelmesi gerektiğine ilişkin salt bir kesinlik de, bu düzenin olumlanmasına ya da hızlandırılmasına ilişkin en küçük bir haklılık nedeni vermez. Yeryüzünde herhangi bir şeyin güç kazanıyor oluşu, ona saygı duymak için bir neden değildir. Egemenlerin, güç sahibi olanın aynı zamanda iyi olması da gerektiğine ilişkin kadim mitos, Aristoteles'in gerçeklik ve mükemmelliğin birliği öğretisiyle birlikte Batı felsefesine geçmiştir; Protestanlık bu mitosun tarihin efendisi ve dünyanın düzenleyicisi olarak tanrıya duyulan inançta pekiştirmiştir; günümüz Avrupa ve Amerika'sında tüm insan yaşamı bu mitosun egemenliği altındadır: Başarıya körü körüne tapınma insanları en kişisel yaşam anlatımında bile belirlemektedir. Bir materyalistin nezdinde, tarihsel bir büyüklüğün mevcut olması ya da bu gücün sahip olduğu şanslar, henüz tek başına hiçbir referans oluşturmaz. Bir materyalist, belirli bir zamanda bu büyüklüğün olumladığı hedeflerle nasıl bir ilişki içinde olduğunu araştırır ve her defasında somut duruma göre eylemde bulunur. Bu eylem mevcut toplumsal koşullarda ahlak duygusunun bugün ifade bul-

duğu iki biçimin, merhamet ve politikanın, çok ender olarak akılcı bir ilişki içine sokulabilecekleri yönündeki acı gerçekle karşı karşıyadır. Yakındaki ve uzaktaki tüm insanlara saygı, bireyler ve tüm insanlık için yardım genellikle birbiriyle çelişmektedir. En iyiler bile yüreklerinin bir noktasında katılaştır.

Materyalizm, ahlakın kanıtlanamayacağı ve tek bir değerın bile arı kuramsal bir biçimde temellendirilemez olduğu kavrayışını, idealist felsefe akımlarıyla paylaşır. Ancak bilimdeki bu ilkenin hem türetilmesi hem de somut olarak uygulanması tamamen farklıdır. Bu ilke idealist felsefede bu felsefenin mutlak özgür özne öğretisiyle zorunlu bir bağıntı içindedir. Nasıl ki öznenin –en azından daha geç temsilcilerine göre– bilgiyi kendi kendisinden ürettiği düşünülüyorsa, değer koymanın da öznel olduğu düşünülmektedir. Değer koyma özerk tin'den, "intellectus"tan nedensizce çıkar. Nicolaus Cusanus bile şunu öğretir: "Yargılama ve karşılaştırma gücü olmadıkça, her türlü değerlendirme ortadan kalkar ve onunla birlikte değerın de yok olması gerekir. Buradan tinin mükemmel olduğu anlaşılır; çünkü tin olmasaydı, yaratılmış her şey değersiz kalacaktı."⁵⁰ Cusanus'a göre, özerk özne değerın *özünü* kendi başına üretmese de, her şeyin payına bu değerden ne kadar düştüğüne özgürce karar vermektedir. Özne bu yaratıcılık etkinliğinde tanrıya benzer, adeta bir başka tanrı olmalıdır. Cusanus'tan bu yana bu öğretiyi bilimde ve felsefede belirleyici olmuştur. Buna göre, şeylerin değer farklılıkları hiç de nesnel değildir, nesne kendinde değerlere karşı kayıtsızdır. Bilim gerçi değer veren insan edimlerini betimleyebilir, ama kendisi bu konuda karar veremez. Modern yöntem öğretisinde bu ilke değerden bağımsızlık istemi olarak formüle edilmiştir. Max Weber'in görüşü, nesnel değer kuramları bir istisna oluşturmak üzere, idealist felsefenin genellikle romantik, her halükârda anti-demokratik eğilimler gösteren ana akımları için karakteristiktir: "Dünyaya karşı bilinçli tavır alma ve ona bir anlam verme yeteneğiyle donatılmış kültür insanları olduğumuzdan... Hiç kuşkusuz söz konusu değer ideleri 'öznel'dir."⁵¹ Bu yüzden bu öğretiyi gereğince idealist felsefede ve bilimde hiçbir değer yargısına izin verilmez; dahası, tin ve kültür bilimlerinin son on yılında, malzemeyi büyük toplumsal he-

deflerle bağıntı içinde ele alıp geliştirmemek, tersine "kuramdan bağımsız" gerçekleri saptamak ve sınıflandırmak gitgide daha çok ödev haline getirilmiştir. Burjuvazinin daha önceki hedeflerinin, özellikle de çoğunluğun en büyük mutluluğunun söz konusu bilimlerin problemlerine uygulanması, zorunlu olarak artan ölçüde çatışmalarla sonuçlanmak zorundadır. Burjuvazinin ilk yapıtlarında bu görüş açıları henüz kesinlikle belirleyicidir; pozitivistin kurucuları bile daha sonraki kimi öğrencilerinin tersine, bilimin taraf tutmaksızın yozlaştırılmasına karşı koymuştur. John Stuart Mill, August Comte üzerine yazdığı kitabında şöyle der: "Şimdiki bilginler kuşağının 'spécialité dispersive'inin*, seleflerinden farklı olarak, kapsamlı görüşlere karşı gerçek bir nefret duymasını ve mesleklerinin dar sınırlarının ötesinde, insanlığın çıkarlarını ne tanımasını ne de gözlemlemesini, Bay Comte çağımızın büyük ve artan kötülüklerinden biri olarak ele almakta ve bunu, ahlaki ve entelektüel yeniden doğuşun başlıca engeli olarak görmektedir. Buna karşı verilecek savaşım, onun toplumun güçlerini göreve koşmak istediği ana hedeflerden biridir."⁵² Tam da günümüzün ilerici bilginleri arasında bu gibi sesler çok ender duyulur olmuştur; bu sesler bilimi, ciddiyeti ve güvenilirliği dikkate almadan, kuşkulu hale gelmiş hedeflerin emrine sokarak, erişilen düzeyin altına indirmek ve egemen gücün kölesi düzeyine düşürmek isteyenlerin artan üstünlüğü karşısında çalışmalarını savunmaktan mutlu olmalıdırlar. Bu bilginler, bilimi ve hakikat bilincini, günümüzde sökün eden barbarlığın karşısında korumaya çalışmakla, uygarlığa, henüz sahici burjuva ahlak kavramlarının kamusal bilinç için eğitim yoluyla itibarlarının korunduğu kentlerin yaptığına benzer bir hizmette bulunmaktadır.⁵³

Materyalizm, hakikat karşısındaki koşulsuz saygıyı, gerçek bilimin yeterli olmasa da zorunlu koşulu olarak görmektedir. Materyalizm, toplumsal ve kişisel konumdan kaynaklanan çıkarların, bilimi yapan kişi onların farkında olsun ya da olmasın, bilimsel araştırmayı birlikte belirlediklerini bilmektedir. Salt konuların seçiminde değil, dikkatlilik ve soyutlama doğrultusunda da irili ufaklı tarihsel etmenler etkilidir. Sonuç, her defasında

* 'ayırıcı uzmanlık alanları' (y.n.).

araştıran insanların ve nesnelere belirli bir birlikteliğinden çıkmaktadır. Ancak idealist felsefenin tersine materyalizm, özne tarafında etkili olan çıkarları ve hedef koymaları, kesinlikle bu öznenin bağımsız yaratıcı etkinliğine, onun özgür iradesine dayanmaz; bunlar daha çok öznel ve nesnel uğrakların katıldığı bir gelişmenin ürünleri olarak görülür. İktisattaki değişim değeri de özgür bir değer biçmeye dayanmaz, toplumun kullanım değerlerinin de belirleyici oldukları bir yaşam sürecinden kaynaklanır. Diyalektik olmayan bir özgür özne kavramı, materyalizme yabancıdır. Materyalizm kendi koşulluluğunun da fazlasıyla bilincindedir. Bu koşulluluğu, kişisel nüanslar bir yana, yukarıda serimlenen hedefleri gerçekleştirmekle ilgilenen güçlerle bağıntı içinde araştırmak gerekir. Materyalist bilim bu hedefleri asla görmezden gelmediği için, görünüşte bir tarafsızlık karakteri taşımaz, tersine bunlar bilinçli olarak vurgulanmıştır. Onun için önemli olan, özgünlükten çok, bu yolda edinilmiş bulunan kuramsal deneyimi daha ileri götürmektir.

Materyalizm, belirleyici önemi salt veriler toplamaya değil de kurama verdiği için, pozitivismden ayrılır; elbette sık sık kendisiyle aynı bilgilere ulaşan somut bilimsel araştırmadan farklı değildir. Somut bilimsel araştırmanın bazı temsilcileri toplumsal sorunları ele almada "ahlak ve pratiğin kuramla ilişkisini iyi kavramıştır: "Loin que la pratique se déduise de la théorie, c'est la théorie qui, jusqu'à présent, est une sorte de projection abstraite de la morale pratiquée dans une société donnée, à une époque donnée."⁵⁴ Kuram, belirli bir pratikten, belirli hedef koymalardan kaynaklanan bir bilgiler bağlamıdır. Dünyaya bütünlüklü bir görüş açısından bakana, eyleyen ve bilen insanların bağlı olduğu zamanla birlikte elbette değişen bütünlüklü bir görüntü de görünür. Pratik herkesin dikkate aldığı malzemeyi düzenler; kaldı ki kuramdan bağımsız olguları saptama talebi, nesnel olaylarda öznel uğrakların zaten etkili olmadığı anlamına geliyorsa, yanlıştır. Üretken bir biçimde kavran-

* ["ele almada"/1933: "ele alma temelinde".]

** "Pratiğin kuramdan çıkarılması bir yana, şimdiye kadar belirli bir dönemde, belirli bir toplumda uygulanan ahlakın bir çeşit soyut yansıması hep kuram olmuştur." (y.n.)

dığında, ancak betimlemenin içtenlikli olduğu söylenebilir. Her türlü betimlemenin anlamını kazandığı ve yeniden hizmet etmesi beklenen, bilgiye uygun toplam yapının, yani kuramın kendisi de, onu yapan insanların çabalarına dahildir. Bu çabalar ya kişisel tuhaf fikirlerden, yüzü geriye dönük güçlerin çıkarlarından ya da oluşmakta olan insanlığın gereksinimlerinden kaynaklanabilir.

Notlar

- 1 *Contra epistolam Manichaei*, Böl. V, 6.
- 2 Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Cilt II, Leipzig ve Berlin 1921, s. 100 vd.
- 3 Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin ve Leipzig 1926, s. 3.
- 4 *a.g.e.*, s. 422.
- 5 *a.g.e.*, s. 3 vd.
- 6 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie edisyonu, Cilt IV, s. 421.
- 7 *a.g.e.*, s. 431.
- 8 *a.g.e.*, s. 448 vd.
- 9 "Grundlage der Moral", *Sämtliche Werke*, yay. haz. Deussen, Cilt III, Münih 1912, s. 635.
- 10 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie edisyonu, Cilt V, s. 86.
- 11 Örneğin Freud'un *Das Ich und das Es* (*Gesammelte Werke*, Cilt XIII, Frankfurt am Main 1967, 5. bsk., s. 262 ve 277 vd.) yazısında sunduğu psikolojik bilinç kuramı, bu açıklamayla kesinlikle bağdaştırılabilir. Psikoloji, onların sayesinde ahlakın anlamının serpiildiği ve bireyde sağlam kökler saldıgı mekanizma hakkında bilgi verir. Ne var ki, bu mekanizmanın varoluş zemini bireysel ruhtan daha derinde yatmaktadır.
- 12 bkz. örneğin *Grundlegung*, a.g.y., s. 433.
- 13 *a.g.e.*, s. 421.
- 14 David Hume, *Abhandlung über den Selbstmord*, Almancaya çeviren Paulsen, *Philosophische Bibliothek bei Meiner*, Leipzig, Cilt XXXVI, 3. Basım, s. 154.
- 15 bkz. Akademie edisyonu, Cilt VIII, s. 425 vd.
- 16 Helvétius, *De l'esprit, Œuvres complètes*, Bölüm 1, Londra 1780, s. 206 [Almancaya çeviren M. H.]
- 17 Kant, *Zum ewigen Frieden*, Ek I, Akademie edisyonu, Cilt VIII, s. 370
- 18 *a.g.e.*, s. 380.
- 19 *a.g.e.*, s. 386.
- 20 *a.g.e.*, s. 379.
- 21 bkz. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 316; Türkçesi için bkz. *Arı Usun Eleştirisi*, A 316, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi 1993, s. 184.
- 22 *a.g.e.*, A 317, s. 184
- 23 Kant, *Zum ewigen Frieden*, a.g.y., s. 370.
- 24 *a.g.e.*, s. 374.
- 25 "Grundlage der Moral", a.g.y., s. 635.

- 26 Korinthoslulara Birinci Mektup, Bap 12: 25.
- 27 bkz. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 10 ve 64, Akademie edisyonu, Cilt V, s. 219 vd, ayrıca s. 369 vd.
- 28 Kant, *Grundlegung*, a.g.y., s. 433.
- 29 Başka yerlerin yanı sıra bkz. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 258.
- 30 Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarion basımı, Cilt XIV, s. 124.
- 31 Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, Akademie edisyonu, Cilt XVIII, s. 454.
- 32 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, s. 66.
- 33 a.g.e., s. 48.
- 34 a.g.e., s. 54.
- 35 a.g.e.
- 36 a.g.e., s. 98.
- 37 Nicolai Hartmann, *Ethik*, a.g.y., s. 43.
- 38 a.g.e., s. 227.
- 39 a.g.e., s. 154.
- 40 a.g.e., s. 163.
- 41 a.g.e., s. 497.
- 42 Spinoza, *Ethica*, Pars III, Propos. XIII, Schol.
- 43 Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, § 24, Akademie edisyonu, Cilt IV, s. 277.
- 44 a.g.e., § 26, s. 278.
- 45 Sigmund Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, *Gesammelte Werke*, Cilt V, Frankfurt am Main, 1961, 3. bsk., s. 85.
- 46 Nietzsche, a.g.e., s. 108.
- 47 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B 579, dipnot, s. 276.
- 48 Friedrich Engels, "Vorarbeiten zum Anti-Dühring", *Marx-Engels-Archiv*, Cilt II, Frankfurt am Main 1927, s. 408.
- 49 Charles Bouglé, *Les idées égalitaires*, Paris 1925, s. 248.
- 50 Nicolaus Cusanus, "De ludo globi" II, s. 236 vd., aktaran: Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlin 1927, s. 46.
- 51 Max Weber, "Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, s. 180 ve 183.
- 52 John Stuart Mill, *Gesammelte Werke*, Almancaya çeviren Gomperz, Cilt IX, Leipzig 1874, s. 67.
- 53 Orneğin bkz. Société française de Philosophie'nin 12.3.1932 tarihli oturumunda, Edmond Claparède'nin yürüttüğü tartışma (bkz. bu derneğin bülteni, Temmuz/Eylül 1932, Armand Colis Yayınevi, Paris).
- 54 Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, 9. Basım, Paris 1927, s. 98.

Günümüz Felsefesinde Rasyonalizm Tartışması Üzerine (1934)

Yakın dönem felsefesinin tarih yazımında rasyonalizm de-yince, Descartes'la başlayan çizgi anlaşılmaktadır. Bu çizginin başlıca öğretilerinden birini, dünyanın birbirinden bağımsız iki alana, tinsel ve uzamsal töze ayrılması oluşturur. Bu ilke bizzat Descartes'ın teolojik bir kaygıyla, birbirinden ayrılmış bu iki bütün arasında insan beyninin bir yerinde bir bağlantı bulunduğunu zaman zaman öne sürmesiyle zedelenmiş görünse de, sonraki gelişme bu tutarsızlığı ortadan kaldırmıştır: Bundan böyle tinsel tözün bedensel gerçeklikten tamamen bağımsız olduğu kabul edilmiştir.

On yedinci yüzyıldan beri felsefi tartışmalara egemen olan Kartezyen okulun rasyonalizmi, başlangıçtaki bu ayrımla, kendine özgü rengi almıştır. Bu okula göre, maddeden koparılmış ve insanda sadece dışsal olarak maddeyle bağlanmış olan tin, kendi kendisinden yola çıkarak geçerli bilgiler üretebilir. Tinin asıl etkinliği arı düşünmede oluşur. Duyuların deneyimleri, temeldeki ayrım sonucunda zaten dış dünyanın etkileri ve böylelikle tanıklıkları olarak değerlendirilemez; bu deneyimler bilgi kaynakları olarak değil, tinsel yaşamın bulanık, değişken, belirsiz temelleri olarak kabul edilir. Tecrit edilmiş ben, kendi kendisi üzerinde düşünseyerek, kendi özü üzerinde düşünerek, tanrı ve dünya hakkındaki ebedi geçerliliği olan ilkeleri keşfeder. Arı düşünmenin yalıtılmış olarak bu şekilde kabul edilmesinde, dünyanın statik yapısına duyulan inanç vardır: Bu yapının ana hatları sabit kavramsal bünyelere girmelidir. Böylece rasyonalizm,

tüm idealist felsefeyle birlikte, kavram ve gerçeklik arasında sabit ve insan pratiginden bağımsız bir ilişkiyi zorunlu olarak varsayar.

Rasyonalizmin felsefi karşıtları, onun ana ilkelerine saldırı-mamışlardır. İngiliz ampiristlerinin kıta rasyonalizmine yönelik ünlü itirazlarının hemen hemen hepsi, onun kavramsal kuruluş uğruna deneyim olgularını küçümsemesine ilişkindir. On yedinci yüzyılın rasyonalist sistemleri döneminde, kavramsal düşünmenin yetkisi ve erimi sorunu ön plandayken, burjuva üretim tarzının artan bir biçimde geliştirilmesi, bu yeni dünyaya deneyim yoluyla uyum sağlamayı zorlamıştır. Kıta ontolojisine ve hukuk felsefesine nüfuz eden, doğa ile topluma biçim verilmesine ve hükmedilmesine ilişkin genel sorun, İngiliz toprağında, bireylerin hızla kendi yollarını bulabilme kaygısına dönüşmüştür. İnsanların ve nesnelere gözlemlenişinden, iş yaşamı için sonuçlar çıkarmak, önde gelen sosyal gruplara artan ölçüde önemli görünmüş olması muhtemel entelektüel bir başarımdı. İngiliz felsefesi Locke'tan Stuart Mill'e kadar bu tipte düşünme süreçlerinin kuramıyla nitelendirilmiştir; elbette tek tek bütün filozofların bilinçli güdülerinin bu gibi sorunsallaştırmalar tarafından belirlenmesi gerekmemiştir. Bu arada insani bilgi çalışması üzerine uzun erimli keşifler yapılmıştır; ne var ki Kartezyen felsefenin sözü edilen varsayımlarına dokunulmamıştır. Descartes'ı izleyen kimi Fransız ve Alman düşünürler, dünyanın iki yarısından birinin, yani maddesel olanın varlığını yadsıdıkları yerde bile, varlığını kabul ettikleri bölümü arı, yalıtılmış bir tin, bir monad biçiminde anladıklarından, onlara göre bu bağımsız Ben, düşünceleri kendi etkinliğiyle üretmekle değil, her şeyden önce duyusal izlenimleri saptamak ve birleştirmekle meşgul olduğu için, ayırmanın sonuçlarına bağlı kalmışlardır. İngiliz ampiristleri de, Kartezyenler gibi, insan varlığını tekil bilinç süreçlerinden, "cogitationes"ten bir araya gelmiş olarak görmektedirler.

Her iki felsefi çizgide de hakikat, kavramlarının tek tek duyularıyla ilişkisi, genelin özelle ilişkisi gibi olan yargılara dayanmaktadır. Ampiristlere göre bu kavramlar duyusal malzemedir ve içeriksel farklılıkların artan biçimde bir ke-

nara bırakılmasıyla, yani soyutlanma yoluyla elde edilirler; rasyonalistlere göre bu kavramlar asli, akılda hazır bulunan birimlerdir. Kartezyenlerin belirttiği üzere, her bireyde, gerçekliğin olayları hakkındaki hakikatler de *a priori* bulunmaktadır; akıl sahibi her varlığa anlaşılır bir biçimde verilmiş olan en yüce yargılardan tek tek bütün bilgilerin ilkesel olarak tümdengelim yoluyla geliştirilmeleri gerekir.

Ampirist öğretide de, her monadın ne olduğu, arı bilinç süreçleri temelinde bilinebilir. Bilgi, bilmenin dışında yer alan ya da ondan temel olarak farklı olan kuvvetlerden bağımsızdır. Bilginin nesneyle ilişkisi, görevi, başarımının sınırları ve en önemli içerikleri, bir defada nihai olarak belirlenebilir ya da en azından sınıflandırılabilir. Sabit bir dünya görüşü, ne denli kuşku olursa olsun, gelecekteki tüm özsel şeylerden emin olduğumuz için, ana hatlarıyla özetlenebilir. Hume'dan bu yana pozitivist yazılarda âdet olduğu üzere bilgisizliğimizin vurgulanması, bizim için "tinin asıl özünün... bizim dışımızdaki beden kadar bilinmez"¹ olduğu güvencesi Kartezyenizmin ebedi hakikatleri kadar dogmatik bir metafiziktir. Pozitivizm bilinç analizinden bilinemezci bir dünya görüşü, Kartezyen çizgideki rasyonalizm ise içerik açısından daha belirlenmiş bir dünya görüşü çıkarır. Her ikisi de "daha sonra tüm zamanlarda huzur içinde yaşamak için"² metafizik etkinliğe katlanmak zorunda olduğumuza inanır. Hume "insan düşünmesinin en dıştaki sınırına vardığımızda"³ hoşnutluk içinde dinlenmek ister ve bu sınırı bilincin kendi kendini incelemesi yoluyla saptar. Sonra Kant doğuştan gelen kavramlar öğretisini, Hume'un bilgimizin sınırlılığına ilişkin daha mütevazı kanaatiyle birleştirmiş ve bu sırada kendi kendini bilen bilincin ürününü kuşku götürmez bir evrensel kuramın içeriği olarak ilan etmiştir. Yakın dönemdeki felsefenin bu tartışmalarında, bireyin kendi içine kapalı bilinci, insan varoluşuyla bir tutulmaktadır. Rasyonalist çizgiye göre birey kendisi hakkında açık ve net bir kavram elde ettiğinde, tüm sorunlar çözülmüş görünür; ampirik çizgi ise daha çok verili yaşantıların bolluğuna bir düzen vermekle ilgilenir: Her iki durumda da hakikatin akıl sahibi bireyin içe bakışı sonucunda ortaya çıkması gerekmektedir. Ama bu sırada eyleme, esas ola-

rak ne ölçüde bu hakikatin doğru sonucu olduğu şeklindeki bir görüş açısından bakılmaktadır. Her bireyin konuya ilişkin Aydınlanma temelinde kendi bilincinde yapabileceği görevler yerine getirildiğinde, pratik uygulama kendiliğinden verilmiş görünmektedir; bu uygulama düşünsemenin yalın bir sonucu olarak kabul edilir. Böylece her bireyin esenliği, en azından alnyazısının gerçekleşmesi, onun entelektüel aygıtının iyi işlemesine bağlıdır.

Ne var ki rasyonalizm başlığı altında, oldukça erken bir dönemde sadece Kartezyenizm değil, büyük yeni felsefenin tümü anlaşılmaya başlanmıştır. Hem Kartezyenlerin hem de ampiristlerin düşünmeye biçtikleri rol, tüm yaşamsal sorunları kendi denetimleri altına almak isteyen aydınlanmış burjuva tabakalarının tutumunun anlatımı olabilmıştır. Yeniçağın, burjuva dünya biçimlendirmesinin yaygınlaşması karşısında karşı eğilimlerin ve bunların burjuvazi için sonuçlarından duyulan korkuların gün ışığına çıktığı toplumsal gruplarında ve dönemlerinde, Kartezyen-ampirist bilinç felsefesine saldırılar da olmuştur. Burada, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Almanya'nın akademik gençlik çevrelerinde özellikle teoloji konusunda titizlenen rasyonalizme karşı muhalefet gibi fenomenleri daha az düşünmek gerekir; rasyonalizm burada daha çok, burjuva çağının ilk evresindeki, mutlakıyetçi rejimle ilk bağı içinde ortaya çıkmış ve ikinci, liberal evresiyle çelişki içine düşmüştür. Öncelikle geleneksel "tarihselleşmiş" ve gerçekte eskimiş kurumların, daha amaca uygun biçimler yararına ortadan kaldırılması eğilimi, anti-rasyonalist bir karaktere sahipti. "Tarihsel" ve "organik" kavrayış Fransız Devrimi'nden bu yana özellikle Almanya'da "rasyonalist" yenileme tutkusuna karşı bu direnişi göstermiştir. Hedeflediği rasyonalizm, özellikle görüşleri ve ilişkileri saygıdeğerliklerine göre değil, insan toplumunun gereksinimlerine uyum sağlamalarına göre değerlendirme kararındaydı. Sözcüğün Metternich döneminden kalma bu anlamı, Almanya'da o kadar erken bir dönemde genel kullanıma girmişti ki, Helmholtz bile zaman zaman "Fransızların, tarihsel olarak gelişmiş her şeyi rasyonalist kuramlar uyarınca, odun yığını üzerine atıp yakmaya eğilimli"⁴ olduklarından söz et-

mişti. Hegel de yazdıklarıyla tam da bu rasyonalizmin savunucusu olmuştu: "...eski hukuk ve anayasa denilen şeyin doğru ya da kötü oluşu, eskiliğine bağlı olamaz: İnsan kurban etmenin, köleliğin, feodal despotizmin ve sayısız kepezeliğin ortadan kaldırılması da her zaman, eski hukuk olan bir şeyin aşılarak ortadan kaldırılmasıydı. *Haklarını yitip gidemeyeceği, hukuksuzluğun yüz yıl sürmekle bir hukuk oluşturamayacağı* sık sık yinelenmiştir, – yüz yıl süren bir hukuksuzluğa bu yüz yıl boyunca *hukuk* denmiş olsa bile, diye eklemek gerekirdi; ayrıca yüz yıllık ve gerçek pozitif hukuk, varoluşunun koşulu olan zemin ortadan kalktığında, haklı olarak yıkılır."⁵

Rasyonalizme karşı 1900 yılından bu yana felsefede ve diğer kültürel alanlarda yürütülen mücadele de, kesinlikle sadece Kartezyenizme yönelmiş değildir. Gerçi diğerlerinin yanı sıra, sadece Kartezyenizmde net bir anlam kazanan kuramları da eleştirmektedir; örneğin anlamı gereği özerk akıl kavramına dahil olan ve ampiristlerin de aynı hursla saldırdıkları "arı" düşünmeyi aşağılamaktadır. Ne var ki günümüzde nüansları fazla dikkate almadan, bu özellikleri de bilinç felsefesinin tümüne yükleme eğilimi kolaylıkla gösterilmektedir. Çok değişik bilimsel dallarda ve yaşamın değişik alanlarında rasyonalizm, hesaba katılmaması gereken bir davranış olarak kabul edilmektedir ve bu sözcükle bağlı olan anlamın son derece muğlaklaşması ve en çeşitli içerikleri kapsamı gibi, bu anti-rasyonalist harekette de birbirinden son derece farklı güdüler ve çabalar birlikte etkimektedirler. Son on yıllarda sürekli artmış bulunan ve günümüzde doruk noktasını aşmış görünen rasyonalizmin reddinde, burjuva düzeninin liberal dönümünden tekeli kapitalist dönümüne geçişin tarihi de yansımaktadır. Başlangıçta görece ilerici bir anti-rasyonalizmle başlayıp evrenselci, totaliter bir devlet anlayışıyla sıkı sıkıya bağlı bir irrasyonalizme varan gelişim, bazı noktalarda Troeltsch'ün betimlediği, Restorasyon dönemindeki Romantizmin sürecine benzemektedir.⁶

İzlenimci edebiyat ve resimdeki, rasyonalizme karşı çıkış ve Nietzsche ile Bergson'un felsefeleri, burjuvazinin hümanist geleneğindeki güvenilmezliği göstermekle birlikte, sermayenin erken yoğunlaşması yoluyla bireysel yaşamın zincire vurulma-

sına karşı protestoyu da dile getirirler. Buna karşılık, günümüzdeki biçimiyle irrasyonelizm, bu geleneklerden tamamen kopmuştur: Elbette onda da, akıldışılaşmış egemen düzendeki bireylerin acıları hâlâ yansımaktadır, ama şimdi bu yansıma adeta tersine çevrilmiştir; çünkü akıldışılık ve bireylerin ondan kaynaklanan acıları bir zorunluluk olarak kabul edilmekte ve düşünsel olarak bir mülke dönüştürülmektedir. Kentlerdeki ve taşradaki ekonomik güçten tümüyle dışlanmış küçük burjuva kitlelerinin varlığı, egemen grupların dışsal ve içsel/maddi ve manevi hedeflerine kefil olmaktan, salt bir araç olmaktan ibaret kalmaktadır. Bu duruma uyum sağlama her zamanki gibi, ideolojik yüceltme yoluyla gerçekleşmektedir. Bir toplumsal tabakanın kaderine razı oluşunun göstergesi, üyelerinin bu varoluş biçiminin metafizik anlamına ilişkin bilincidir. Leibniz'ten Fichte'ye kadar rasyonalist felsefede görüldüğü biçimiyle, ödevlerinin bilincinde olan ama aynı zamanda özerk olan kişinin yüceltilmesi –örneğin Max Scheler'de–, acının anlamının övgüsü haline gelmiştir. Nihayetinde açıkça itaat ve kendi çıkarlarını yadsıma erdemi olarak belirginleşen, fedakârlığa hazır olma ve feragat, bireylerin büyük bir bölümünün şimdiki konumlarına uyum sağladıklarını ortaya koyan genel bir zihniyet haline gelmiştir. İnsanın kendisi artık bir amaç olarak değil, araç olarak kabul edilmektedir. "Artık özerk bir bireysellik yoktur..."⁷ Yaşam ve "hizmet" örtüşmektedir. Jünger de buna son derece benzer şeyler söylemektedir: "İktidarla gerçek bir ilişkinin bulunduğu her tutum, insanı bir hedef olarak değil, bir araç olarak, hem iktidarın hem de özgürlüğün taşıyıcısı olarak kavramasından da anlaşılır. İnsan en büyük gücünü, iktidarı, hizmette bulunduğu her yerde açındır."⁸

Burada rasyonalizmden günümüzdeki yüz çevirmede bir araya gelen son derece çeşitli güdüleri ve gerekçeleri ve bunların toplumsal köklerini serimlemek amacını gütmüyoruz. Daha çok materyalist felsefenin, rasyonalizm tartışmasının belirli görünüşleriyle ilişkisi irdelenecektir sadece. Böylece rasyonalizmle irrasyonelizmin salt karşıtlıklarından değil, özdeş yanların

* ["Jünger de buna son derece benzer şeyler söylemektedir."/1934: (mevcut değil).]

dan da söz edilmesi gerektiği için, sorunun nesnel yönden aydınlatılması kolaylaştırılabilir; çünkü her iki akım da birçok açıdan materyalizme karşıttır: Hem bilinç felsefesi, Kartezyen rasyonalizm ve İngiliz ampirizmi hem de modern irrasyonalist "dünya görüşü" idealist bir karaktere sahiptir. Değişik irrasyonalist öğretilerin sözünü ettiği ruhsal güçlerin, en az rasyonalist sistemler kadar kavramsal çalışmadan bekledikleri, insanın dünyanın kalıcı özünü ya da temelini kavramasını sağlamasıdır. Ruhun ya da tinin güçlerinin ebedi bir hakikati açıklamaları beklenmektedir. İnsanın içsel nitelikler yoluyla, dünyanın asli varlığına ulaşabileceğine ve buradan kendi eylem normlarını edinebileceğine ilişkin idealist görüşe, günümüzdeki rasyonalizm tartışmasında dokunulmamıştır. Bu tartışma daha çok bu kanaatin zemininde* yapılmaktadır ve bu bakımdan, materyalizmle çelişki içindedir.

Bu varsayım idealist felsefede de eleştirilmiştir; ancak bu varsayım idealist felsefenin özünü oluşturduğu için, bu eleştiri ya genel olarak felsefenin olanaklılığına ya da en azından gerçek anlamıyla idealizmin öncüllerine karşı çıkmakla sonuçlanmak zorundadır. Hume'un kuşkuculuğunda ve modern tarihselcilikte birinci durum söz konusudur: Bunlar kuramsal hakikatin olumsuzlanmasıyla sonuçlanmışlardır. İkinci durum ise, idealist düşünce süreçlerinden yola çıkıp materyalist bir düşünüş tarzına geçiş yapmış filozoflarda gerçekleşmiştir: Bu, evrensel ontolojik sorunları geniş yüreklilikle, buna karşılık güncel tarihsel praksi ise uzlaşmaz bir katılıkla ele alan Fransız Aydınlanmacıları için, özellikle de Hegel'in özdeşlik felsefesine ait başlangıç tohumunu ve dışlayıcı sistemini delen diyalektik yöntemi için geçerlidir. Ne olursa olsun, bunlar ve materyalizm arasındaki belirleyici çelişkilerden biri, yani rasyonalizmi düşünsel akımlar olarak kendinde taşımak, idealizmin karakterinde vardır.

Materyalizme göre ne bilinç felsefesi anlamında arı düşünce ve soyutlama ne de irrasyonizm anlamında sezgi, bireyi varlığın kalıcı bir yapısıyla ilişkiye sokabilir. Birey kendi iç dünya-

* ["zemininde"/1934: "temelinde".]

sında ne en derin temelleri ne de en üst özü keşfedebilir; varlığın sözde nihai unsurlarına da ulaşamaz. Tüm idealist felsefenin temelinde, düşünce ve nesnesine ilişkin olarak tarihsel durumu ve bu durumdaki kuramsal görevleri görmezden gelen böylesi kesin belirlemeler yatmaktadır. Hepsi de dogmatik bir bütünsellik kavramı içerirler. Bu kavrama dayanan her türlü konu materyalizme yabancıdır. Materyalizmin, günümüzdeki rasyonalizm tartışmasında bir rol oynayan tek tek bütün argümanlar karşısındaki tavrı basit değildir: Tartışan taraflardan hiçbirinin yanında yer almaz. İrrasyonalizmin felsefi görüşleri son derece çeşitlidir: Bunların hızla değişmesi ve daha dün bu görüş açısının belirtisi olarak kabul edilen bazı şeylerin, bugün bizzat onun tarafından karşı çıkılmaya değer görülmesi, irrasyonalizmin özüne dahildir. Rothacker, "tarihsel okulun 'gizli felsefesi'ni ilkin bir anlam bağlamı olarak geliştirmek"⁹ çabasında, Wilhelm Scherer'in karşıtlığı nitelendirişini ortaya koyar. Buna göre, "Ulusallığın karşısında kozmopolitizm, yapay oluşumun karşısında doğanın gücü, merkezileşmenin karşısında özerk güçler, yukarıdan mutlu edilmenin karşısında kendi kendini yönetme, devletin her şeye yeten gücü karşısında bireysel özgürlük, kurulmuş idealin karşısında tarihin yüceliği, yeninin peşinde koşmanın karşısında eskiye hürmet, hazır yapılmış olanın karşısında gelişme, anlama yetisi ve çıkarım yöntemi karşısında maneviyat ve görü, matematik biçim karşısında organik biçim, soyut olanın karşısında duyularla algılanabilir olan, kuralın karşısında doğuştan gelen yaratıcı güç, mekanik olanın karşısında 'canlı olan' "¹⁰ vardır. Bu antitezlerde, irrasyonalist taraftan bakılmaktadır. İçlerinden bazıları bugün de geçerliliğini korumaktadır; devlete ilişkin olanlar, kimi ülkelerde tersine çevrilmiştir. Burada irrasyonalist eleştirinin sadece iki ana yönü ele alınacaktır: düşünceye saldırı ve liberal dönemin bireyciliğine saldırı.

İlk itiraz, anlama yetisinin evrensel olarak değil, ancak nesnelere sınırlı bir alanına uygulanabileceği yolundadır. Kavramsal bakış tarzının, yaşamın birçok fenomeni karşısında, üstelik en önemlileri karşısında başarısız kaldığı, dahası nesnelere de yok ettiği öne sürülmektedir. Sınırsız uygulanabilirliği, burjuvazinin tüm yükselişi boyunca ana ilkelerinden birini oluşturan

düşüncenin öldürücü etkisine ilişkin bu sav, liberal dönemin temel bir görüşüne yöneliktir. Yaşama felsefesi, özellikle de Bergson, düşünceye karşı bu suçlamayı yönelttiğinde, burjuvazinin biliminin ve tekniğinin yardımıyla geliştirdiği yaşam tarzı*, bizzat kendisinin büyük bir bölümü için şimdiden katlanılmaz hale gelmişti. Yaşama felsefecileri, yaşamın açındırılması adına başlangıçta tam da bu yaşamı eskimiş feodal düzenin zincirlerinden kurtarmaya yardım eden düşünceye karşı savaş açtıklarında burjuva dünyası ile burjuvazinin başlangıçtaki idealleri arasında giderek derinleşmekte olan çelişkiyi açığa çıkarmışlardır. Ortaçağdaki vesayetinden kurtarılmış aklın, yaşamın tüm sorunlarında hiçbir engelle karşılaşmadan kullanılmasından, her bireyin entelektüel güçlerinin özgürce yönetilmesinden toplumun sınırsızca yükselmesi, genel refahın sürekli artışı bekleniyordu. Düşüncenin irrasyonalist bir biçimde birkaç alanla sınırlandırılması daha en başta birbiriyle çelişen iki unsur içerir: kötüleşen yaşam düzenine karşı protesto ve yaşam düzeninin toplumun genelinin sorununa kuramsal düşünceyi uygulayarak değiştirilmesine katılmaktan vazgeçme. Yaşama felsefesi, başından itibaren, tüm büyük insani sorunların, düşüncenin erk alanından çekildiklerini ve anlama yetisi tarafından ancak iflah olmaz bir biçimde çarpıtılabileceklerini açıklamıştır.

Bu inanışa göre, sadece olup bitenin metafizik başlangıcı, bireyin yaratıcı yaşamı ve içsel durumları değil, tinsel kültürün tüm yapılanmaları da gerçek özlerini düşünceden saklarlar. Ne bireye ne de cemaate duyulan sevgi, ne bir din ne de bir sanat eseri kavramsal değerlendirmeye açıktır. Bu fenomenlerin düşünsel analizi bir dizi soyut belirtinin birbirinden ayırt edilmesiyle sonuçlanmaktadır; bu parçalardan, analizin onları elde ettiği başlangıçtaki anlamlı kapsamın yeniden bir araya getirilebileceğine inanmak bir kuruntudur. Değer yüklü nesne durumlarını kavramsal bir analize tabi tutan, kendi nesnesini bozacak ve sonunda onun yerine sefil çarpık bir görüntüyü koyacaktır. Buna göre biricik anlama olanağını değerlendirme değil, tam tersine, kendini canlı kapsama adama oluşturmaktadır. Başlangıçta canlı

* ["yaşam tarzı" /1934: "yaşam düzeni".]

olarak olup bitenin merkezine koyması gereken sezgi çabası zorunlu olarak belirli bir pratik tavır alma ile özdeş olmadığı sürece, yaşama felsefesi kavrayışın kuramsal karakterini korumaya devam etmiştir. Daha Max Scheler'in, felsefi bilginin sevgiyi ve alçakgönüllülüğü de aralarında saydığı belirli etik koşullara bağlı olduğu öğretisiyle birlikte¹¹, coşkunun, duygulanmanın, en içten onayın, sahici öze ilişkin bilgiye dahil oldukları düşüncesi, geniş ölçüde kabul görmüştür. Nihayetinde sadakat, anlamının bir önkoşulu olmuştur. Günümüzde, egemen güçleri kuramsal olarak kavramanın yerine onlara bağlı olanların coşkusunun geçmesi, şimdiden doğal bir durum gibi görünmektedir.

Eski rasyonalizmin ve ampirizmin halefleri, düşünmenin giderek artan bir biçimde dışlanmasına, en keskin argümanlarla karşı koymakla kalmamış, içlerinden bazıları irrasyonalizmin kimi sosyal işlevlerine de dikkat çekmiştir. Örneğin Scheler, Rickert'in "Savaşı devlet etkinliğinin doruk noktası olarak haklı çıkarmaya hizmet eden"¹² *savaş dehasını* yaşama felsefesi anlamında tamamen tutarlı olarak tanımlamaktadır. "Doğal, dirmsel yaşamın büyüme olduğunu görmekle kalmayıp, bu biyolojist 'yasa'da bütün *kültür* yaşamı için bir kural görenlerin, pratikte Scheler gibi düşünmesi *gerekir*."¹³ Rasyonalizm, yaşama felsefesi karşısında ortaya koyduğu tanıtıların tüm mantıksal inceliğine karşın, bu felsefeye kesin darbeyi vuramamaktadır. Yaşama felsefesi de rasyonalizm karşısında, diğerinin onun karşısında olduğu kadar haklıdır. Kavramsal düşünmenin, kendini salt yaşantıya adama uğruna değersizleştirilmesi, elbette bilgi düşmanı ve bu yüzden de sadece gerici bir görüş açısidir ve üstelik yaşama felsefesinin kendi felsefi çalışmasıyla da çelişir. "Kavramsal egemen olma istencinin yaşamadığı yerde, en elverişli durumda kutsal bir edilgenlik vardır ve o zaman Schlegel'in tanrıya benzer biricik fragman olarak tembelliğine yakın düşeriz."¹⁴ Yaşama felsefesinin Romantik ve mistik unsuruna yönelik itiraz haklıdır. Ne var ki, diğer yandan düşüncenin bilinç felsefesi tarafından serimlenişi, açıkça savunulamaz olmuştur. Bu serimlemeye göre kavramsal çalışmanın görevi, kendi başına sadece bir olaylar hercümerci olan dünyadan, biçimlendirilmiş, yapılandırılmış bir şeyler ortaya çıkarmak ol-

malıdır. Rasyonalist sistemlerde çoğunlukla belirli bir tekil özye mi yoksa "genel olarak" anonim bir "bilince" mi ait olduğu pek net olmayan düşünme, etkin ama tamamen boş biçim olarak, duyuşal malzemededen "dünya" bilgisini ortaya koymaktadır. Rickert, bu konuda eski rasyonalizmden esas olarak sadece irrasyonel, "eğer istenirse ampirik" bir uğraşın kabul edilmesiyle ayrılır.¹⁵ "Kendini her türlü bilim dışı değerlendirmeden azade tutan kuramsal insan için dünya, incelemesinin başında, yani her türlü kavrayıştan bağımsız olarak, henüz bir kozmos, düzenli bir bütün anlamında bir 'dünya' bile değildir, yansıtılması pratikte olanaksız olan bir kaostur."¹⁶

Birlikte etkimelerinden dünyanın ortaya çıkması gereken iki ilkenin bu katı karşıtlığı, irrasyonel metafiziğin kendisi gibi mistik bir efsanedir. Gösterilen tüm özene karşı, sırf tarih ancak düşünmenin ve ampirik malzemenin katıldığı sürecin sonucu olarak ortaya çıktığı için bile, buradan tarihüstü bir dinamiğin öne sürülmesi saçmalığına varılır.

Bu rasyonalist mitosa karşı yaşama metafiziği ile felsefe ve psikolojideki ona akraba çizgiler zafere ulaşmıştır. Burada en önemli araçlardan biri, nesnelere bulunacak yapıların, düşünen ve gözlemleyen öznenen kaynaklanmayıp nesnel temellerinin bulunduğu kanıtlanmasıydı. Başlangıçta duyuşal unsurlara ilişkin bir kaosun bulunduğu inancı, hem somut olarak verili olanın betimlenmesiyle hem de entelektüel edimlerin araştırılmasıyla çürütülebilir. Özellikle Gestalt kuramı¹⁷ verili olanın yapılanmışlığının kanıtını ortaya koymuş ve bağımsız tinsel faktörlerin mitolojik niteliğini ayrıntılı incelemelerle açığa çıkartmıştır. Rasyonalizmin yaşam felsefesi tarafından eleştirilmesi elbette maksadını aşmaktadır. Bu eleştiri sürekli olarak, verili olanın kendi yapısının bulunduğuna ilişkin doğru iddiayı ve bu iddianın sonucu olarak, dünyadaki tüm düzenin düşünce yoluyla üretildiği öğretisinin reddedilişini, dolaysız bir hakikate duyulan yanlış inançla karıştırma hatasına düşmüştür. Her bilginin, onu ortaya koyan insanlarla birlikte belirlendiğini görmemektedir. Bilgi ve nesne arasındaki ortadan kaldırılamaz gerilimi unuttuğu için, karşı çıktığı öğretisi gibi kendisi de tarihdışı kalan bir özdeşlik felsefesi niteliğine bürünmektedir.

Rasyonalizm ile irrasyonalizm birbirlerinin metafizik iddialarını karşılıklı olarak geçersiz kılar; düşünme her ikisine de yıkıcı etkisini uygular ve hiç kuşkusuz, iki çizginin birbirine yönelttiği eleştiri yoluyla, dünyadan bir şey çıkabilir. İrrasyonalizme göre bu, kendi bütünlüğü içindeki felsefi yapılanmadır: yani karşıtı rasyonalizm gibi irrasyonalizm. Burada sadece değinilen tartışma daha doğru yapılmış olsaydı bile, eleştirilen felsefi öğretilerin kendileri kalırdı. Belgelere bakılırsa, irrasyonalist kuramla çelişkili olarak, temelde kendi karşıtları tarafından da yeniden inşa edilebilirler. Her iki metafizik çizgiyle bağlantılı olarak, bilginin sayısız tekil alanında ortaya konan başarımlara hiç dokunulmamaktadır. Haksız yere iddiada bulunduğu takdirde, kesinlikle kendini geçerli kıldığı önermeler değil, sadece hakikat iddiası yerle bir edilmektedir. Çağdaş bilgi araçları açısından bunlarla ilgilenenler, onlara artık inanmamaktadır. Ne var ki, sadece bu etki düşünmeyi ortaya koymaz. Çünkü bilgi, adımlarından her birinde hâlâ öteki saf mantıksal varsayımlara bağlıdır. İddiaların nesnel yönden yanlışlığı, onların yadsınması için gerekli ama kesinlikle yeterli olmayan bir koşuldur; özellikle de yanlış görüş egemen düşünceye aitse. İnsanı bir şeyleri kabul etmeye ya da reddetmeye götüren tek tek bütün adımların doğrultusu, sadece hakikat istenciyle değil, bireylerin ruhsal genel durumuyla da belirlenir ve bu durum da bilen kişinin toplumsal çevre içindeki yazgısından doğar. Soyut ve toplumsal mücadelelerden özellikle uzak bir yardımcı bilim olarak, kendine özgü düşünme işlevlerini büyük ölçüde yaratabilen ve kendilerine özgü sağlam yasalara sahip süreçler olarak geliştirilen matematik bile, işleyişi içinde kuramdışı etkilerden hiç de çoğunlukla kabul edildiği kadar bağımsız değildir. Ayrıca hakikatlerin keşfedilmesi, başkalarının onları anlayıp anlamaması bakımından çok az şey ifade eder. Büyük tabakalarda, üretim sürecindeki rolleri sayesinde, en önemli yaşamsal sorunların ve böylelikle kendi gerçek çıkarlarının kavranışından uzaklaştıran bir ruhsal durum üretilir. Şimdiye kadarki tarihte her zaman sadece belirli gruplar, egemen düşüncenin sınırlı olduğunu görmek ve eski görüşlerle tartışarak yeni fikirler geliştirmek için teşvik edilmiştir. Toplumun geri kalan kesimleri

için, bir konunun, bilginin düzeyine göre hâlâ doğru kabul edilip edilmeyeceği hususu, pek önem taşımamaktadır. Kuramsal berraklığın, sadece konumlarına uyum sağlamaları karşısında bir engel, bireylerin ruhsal çatışmaları için bir neden oluşturabildiği büyük sosyal gruplar vardır. Buna karşılık, belirli bir tarihsel anda söz konusu olan hakikate duyulan ilgi, insanları toplumsal ve böylelikle elbette metafizik ve dinsel sorunların da temeline inmeye zorlayan koşullarda doğar. Bu önkoşullar sadece belirli tabakalarda ve dönemlerde bulunur. Tek başına kavramsal düşünme hemen hemen oturmuş olan bir toplumsal yapının dinamiğinde önemli bir işlev görmüyorsa, genel olarak en karanlık batıl inancı bile yıkamaz.

Elbette, düşünmenin tarihsel öneminin arttığı durumlar vardır. Düşünmenin zorunlu zayıflığına ilişkin kuşkucu söylem de, karşı konulamaz bir güce sahip olduğu görüşü kadar yanlıştır. Belirli bilgilerin tarihsel önemi, daha çok, ilgili dönemin toplumsal savaşımına bağlıdır. Belirli bir öğretiy, örneğin dünyanın dönüyor olması, yüksek ortaçağda konuyla ilgili öteki sorunların yanı sıra sakince irdelenirken, daha sonra Rönesans döneminde yıkıcı bir güç kazanabilmiştir. Öteki kritik zaman dilimlerinde olduğu gibi, günümüzde de bilgi, durağanlık yüzyıllarındakinden daha büyük bir tarihsel önem kazanmaktadır.

Burjuva orta sınıfının ve seviyeleri yükselen işçi tabakalarının, kendi konumlarına uyum sağlamasını kolaylaştırmış olan ilerleme ideolojisi, ekonomik bunalımda parçalanır ve toplumsal sürece ilişkin daha derin bir bilginin önünün açılması tehlikesini oluşturur. Etkisi bugün görmezden gelinemez olan bu yaygınlaşmanın karşısına felsefi savunuyu en eski önyargıları ve ham batıl inancı çıkarmıştır. Genel olarak düşünmeye yönelik kaba küfür, öldürücü etkisine karşı uyarma, bu kavgada bir uğraktır. Gerçi düşünmenin değersizleştirilmesi için gerekçeler sunmak zorunda olan, Bergson'un, Simmel'in, Dilthey'in yaşama felsefesi, ilerici yönleri sahiptir; bu durum başka şeylerin yanı sıra, bu felsefenin sezgi kavramının, rasyonalizmin tarihiyle, özellikle de Spinoza'nın felsefesiyle ilişkisinde açıkça dile gelir. Buna karşılık, genel olarak düşünceye karşı, onun özellikle bir yıkım aleti olduğu yolundaki popüler slogan, genellikle

heveskârlar tarafından sarf edilmiştir. Onların yeteneği, kuramsal hakikate olan yatkınlıklarından çok, yüzlerinin ihtişamında yatmaktadır; artık bilimi sınırlamakla yetinmemekte, düşünmeyle, çöküşün görünüşü olarak savaşmaktadırlar. Spengler şöyle der¹⁸: “Bilimsel dünyalar yüzeysel dünyalardır; pratik, ruhsuz, salt genişleyen varlıklardır. Budizmin, Stoacılığın ve sosyalizmin görüşlerinin temelinde bunlar vardır. Yaşamı artık, nerdeyse bilinçsiz, tercihsiz bir doğallıkla yaşamayıp, onu tanrının istediği bir yazgı olarak kabul etmeyip, onu sorunsal bulmak, onu entelektüel kavrayışların temelinde sahneye çıkarmak, ‘amaca uygun’, ‘akla uygun’ olarak – tüm üç örneğin de arka planı budur. Kültür insanları bilinçsizce yaşarlar, gerçek insanları bilinçli yaşarlar.” Burada kültür insanı olarak, esasen köylü görülmekte, kentli, işçi karşısında uyarıda bulunmaktadır. “Bizzat dünya kenti, anorganik olanın uç noktası olarak, insanlığı köklerinden kopardığı, kendine çektiği ve tükettiği kültür arazisinin ortasında durur.”¹⁹ Klages de, benzer bir biçimde, bilime ve bilimin kılavuzluğundaki pratiğe karşı, batıl inançtan yana savaşa girer: “Anlak... ‘düzen’le, bolluğu bastırır, imgeler denizinden, nesnelere birbirinden çözülemeyen donukluğunu çıkarır, doğmuş olan insan için, zamanın onlarda kemiren dişlere ve olup bitenin ise yıkımın kasırgasına dönüştüğü cansız şeyler verir bize, kısacası dünyayı gerçekliğinden çıkarır ve bir mekanizma bırakır geride... Su buharının atılması ve yine, kurallara uygun bir biçimde, salınan hava basıncım izlemesi yasasını öğrendiğimde, bulutlar, akın eden şeytan sürüleri olmaktan çıkar...”²⁰ Deney, kuramın her türlü pratik kanıtı tanınmamaktadır. Bilimin teknik yoluyla, düşüncenin eylem yoluyla onaylanması olanaksız kabul edilmektedir. “Önceden hesaplamadan ve entrikacılıktan oluşan kanıtlama kaba bir kendini aldatmadır! Makine, –o da doğadır ama hileyle kandırılmış ve zorunlu olarak kendi kendini köleleştiren doğadır– yaşamı yok edebilir elbette, ne var ki asla üretmez! ... Fiziksel dünyanın ‘gerçekdışılığı’ tinin onun kavramlarıyla, gerçekliği öldürme aracını yaratmasını engellemez.”²¹ Günümüzdeki toplumsal konumda elbette doğru olan bu olgu, yani insanların kendi ürettikleri üretim araçlarını ve üretim yöntemlerini daha

çok birbirleriyle mücadelede ve kendi yıkımları için kullanmaları, tamamen naif bir biçimde, ebedi bir yasa olarak ilan edilmektedir. Makine "yaşamı yok edebilir"; yaşamı sürdürmeye, kolaylaştırmaya, teşvik etmeye katkıda bulunabileceği, Klages'in aklına gelmemektedir. Hayal gücüyle doğru kuram arasındaki bu ayrım önemli değilmiş gibi görünmektedir. Bilinç ne denli geri kalmış, ne denli ilkel ise o denli iyidir. "Batıl inanç'a ve 'fantastik'e gelince, bunlardan kurtulmuş olmanın sadece 'aydınlar'ın kuşkulu üstünlüğünü oluşturduğu unutulmamalı, buna karşılık biz insanlığın ön tarihi için ilmeklerin düğümlendiği yere, halkın bilincinin düzeyine ne denli inersek her ikisinde de daha derine düşmekteyiz."²²

Günümüzde ilerici toplumsal grupların, akılcı bir toplumu gerçekleştirme çabaları uzun süreliğine durdurulmuş görünmektedir. Toplumsal yaşam biçimleri, geç dönem kapitalist iktisadın gereksinimlerine şimdiden büyük ölçüde uyum sağlamıştır. Bu bakımdan yaşama felsefesinin bu düpedüz küskün ardılı, artık günümüzde yaygınlaşan düşünselliği nitelendirmemektedir. Bu felsefeyle, tam da söz konusu uyum sağlamanın şimdiden en çok ilerlediği ülkelerde, artan ölçüde savaşımaktadır. Devletlerin iç yapısında toplumsal kararlılığa geri dönüşün gerçekleştiği egemenlik biçimi, bu bozguncu tutumun karşısında yer alır. Büyük işçi kitlelerinin "halk topluluğu"na* dahil edilişleri ve dış çelişkilerle birlikte artan, tüm halkın çalışkanlığını sürekli yükseltme ve olabildiğince yoğun bir biçimde ulusal politikaya katma zorunluluğu, kendi diyalektiğini içinde barındıran yeni bir toplumsal genel durum üretmektedir. İleriye doğru görülen eğilimlerin bastırılması ve hatta köklerinin kazınması için ve eskimiş yaşam biçimlerini zor yoluyla ayakta tutmak için zincirlerinden boşanan kuvvetlerin, günümüzde toplumsal çelişkiler sonucunda, kendileri tarafından korunan düzenin ortadan kaldırılmasına yol açacak unsurları teşvik etmeleri gerekmektedir. Bunun için kentlerdeki ve taşradaki orta sınıfın daha çağdaş bir yaşam için eğitilmelerinin yanı sıra rasyonel düşüncülerinin geliştirilmesi ve bununla birlikte mesleki ve siyasal

* | "halk topluluğu" /1934: "halk topluluğu".]

uyuşukluktan uyandırılmaları da gereklidir. Yok olmaya yüz tutmuş bir aile biçimi, kitlelerin vazgeçilmez ruhsal durumunun sürekli yeniden üretimi uğruna yeniden canlandırılmak zorunda kalındığı halde, aralarında feodal zümre ruhunun kalıntıları'nın da bulunduğu bir dizi eski alışkanlık ortadan kaldırılmaktadır. Nasıl ki irrasyonelizm bir zamanlar bilimi sınırladıysa, şimdi de kendisi sınırlanmaktadır. Akıl ve teknik artık düpedüz iftiraya uğramamakta, sadece belirli içerikler, "irrasyonel olanın sığınağına itilerek"²³ kavrayıcı düşünceden korunmaktadırlar. Bu içerikler özellikle kurban kavramı etrafında toplanmaktadır. Başka alanlarda ise yeni zihniyet insanları rasyonel yaşam tarzına alıştırmaktadır. Somut düşünce belirli bir çerçevede şimdiye kadarkinden daha fazla teşvik edilmekte ve teknik olumlanmaktadır. Rasyonel güçlere karşı bu pozitif ilişkiyi içeren çalışma ethos'unun kendisi elbette irrasyoneldir. Teknik, insanların yardımcı aracı olarak anlaşılmemakta ve onların mutluluğuyla ilişkilendirilmemektedir –bu pratikte, günümüz toplumundaki rolüyle çelişirdi–, tersine etik ve estetik olarak yüceltilmektedir. Spengler tekniği, "Faustçu çabanın" anlatımı olarak övmektedir; Dacqué'ye göre bir makinenin inşası "bu edime, fiziksel bir ilk imgenin tinimiz tarafından gerçekleştirilmesi olarak baktığımızda, bir ebedilik düşüncesinin farkına varılması ve gerçekleştirilmesi" anlamına gelmektedir; bir makine –"örneğin demirin adeta bizim tinimiz sayesinde burada yaşam bulan ve en iç çehresini bize simgesel olarak gösteren idesel anlamına canı gönülden hürmet etmekten başka nedir ki?"²⁴ Ernst Jünger "tekniğin kendisinin kültürel bir kökene sahip olduğunu, kendine özgü simgeler kullandığını ve tekniğin süreçlerinin ardında biçimler arasında bir savaşımın gizlendiğini"²⁵ belirtmektedir. Rasyonellik egemen güçlerin savaştaki ve barıştaki rekabet yeteneğine dahil olduğu sürece, elbette irrasyonel ve çarpıtılmış bir biçimde olumlanmaktadır. Ne var ki iktidarın göklere çıkartılmasıyla ve gündel amaçlarıyla çeliştiği her yerde, düşünceye yıkıcılık suçlaması yöneltilmektedir.

Gerçekte ise akıl sadece hakikatdışılığı yıkabilir. Doğru düşünmenin nesneyi yok ettiğine ilişkin önerme, kendi kendisiyle çelişir. Genel inanç hakkındaki birçok önermenin hakikiliği ya

da hakikatdışılığı, sınanmaya ilkesel olarak açık değildir: Bu bakımdan anlamdan da yoksundur bu önermeler; çünkü her önerme hakikat iddiasında bulunur ve her hakikatin bir bilgi temeli vardır. Bir dönemin temelsiz inanışları sadece düşünceyle yok edilmezler; güçlü toplumsal güçler tarafından ayakta tutuldukları sürece, kavrayış onlara karşı istediği kadar mücadele etsin: yok edilen fetiş değil, ona karşı çıkan tanık olacaktır. "La révélation de la vérité n'est funeste qu'à celui qui la dit."²⁶ Temelsizliği ortaya çıkaran düşünme, bir ideolojinin taşıyıcı güçleri etkinliklerini başka nedenlerden ötürü de yitirdiklerinde zafer kazanır ancak. Kuram, tarihsel süreçte sadece *bir* unsurdur, önemi her defasında sadece değiştirilen bir tarihsel durumla bağıntılı olarak belirlenebilir. Kurtuluşu tıpkı, ondan sonra, kişisel kazanç çabasından refahın kaynaklanacak oluşu gibi, sadece her insanda düşünmenin zincirlerinin koparılmasından bekleyen liberal idealizm, tarihsel farklılıkları görmezden gelir. On sekizinci yüzyılda kişisel düşünce özgürlüğünün ve girişimci inisiyatifinin desteklenmesinin günümüz koşullarındakinden farklı bir anlamı vardı; çünkü ifade özgürlüğü esas olarak, kendi ortadan kaldırılışını, hâlâ var olduğu yerde daha da hızlandırmaya hizmet etmektedir. Tarihte düşüncenin gücü, bir defada nihai olarak sabitlenemez, belirleyici kategorileri ve yapısı da öyle.

Yaşama felsefesinde, bu felsefenin yıkımla suçladığı düşünce özel bir biçimde, yani kavramsal olarak parçalayan, karşılaştıran, açıklayan, genelleştiren düşünce olarak, kısacası analiz olarak anlaşılır. Bu bakımdan eleştirinin haklı bir uğrağı da vardır; çünkü bir dizi rasyonalist sistem, bu düşünceyi gerçekten de genel olarak tinsel etkinliklerle karıştırmıştır. Yaşama felsefesinin tamamen haklı olarak vurguladığı gibi, kavramlar sayesinde nesnedeki soyut uğraklara işaret edilir. Kavram kurma ister eski ampirist kurama göre soyutlama yoluyla, ister fenomenolojinin öğrettiği gibi, öze bakma yoluyla gerçekleşsin; kavramlar, özgün adlar olmadıkları sürece, tam bir somutlukla nesneye değil, ondaki, başka nesnelere ortaklaştığı tek tek özelliklere karşılık gelir. Bilimde büyük ölçüde, bu özellikleri

* "Gerçeğin ifşası, yalnızca o gerçeği dile getiren kişi için zarar vericidir."

birbirinden ayırmak ve onları daha sonra aralarındaki bağıntıları keşfetmek üzere sabit tutmak söz konusudur. Bu özelliklerden her biri sadece tek bir nesnede değil, ilkesel olarak sınırsız sayıda nesnede bulunabileceği için, bu bağıntılar geneldir ve yasa anlamına gelirler. Kategorileri nedenselliklerdir. Belirli bilim adamlarının karşısında, araştırma nesnesi olarak gerçekliğin tek tek soyut uğrakları durmaktadır. Fizikçi, kütleyle ve cismin devinimiyle ilgilenir; somut, belirli bir yerde ve belirli bir zamanda geçen olaylar, sadece bu genel nesnelere hakkında öğreneceği bir şey varsa ilgilendirir onu. Kimyacı, genel olarak maddesel değişikliklerle, fizyolog ise canlı varlıkların bedenlerindeki olaylarla ilgilenir. İnsan toplumunun gereksinimleri, her defasında bu gibi soyut niteliklerin gerekli olan araştırmasına göre, bilimlerin gelişmesini ve bölünmesini belirlemiştir. Hatta Descartes tek bir özelliğin, yani cisimlerin uzam ilişkilerinin araştırılmasının yeterli olacağına inanmıştı; geri kalan tüm özelliklerin, böylelikle tüm duyular dünyasının önemsiz, salt bir görünüş olduğunu ilan ediyordu: Ne var ki onun döneminde, dünyayı ölçülebilir oranlara indirgeyen bu kuramın kabul görmesine yardımcı olan, soyut bir niteliğin, bütün bir gerçeklikle rasyonalist bir biçimde karıştırılmasından çok, kendi benliğinin ve akıl tarafından yönlendirilen güçlerinin bilincinde olan insana duyulan güvendi. Daha sonra, biricik bilim olarak matematiğin yanına, ondan farklı, bağımsız bir fizik geldi, ardından da İngilizlerin geliştirdiği kimya; sonunda sistem ya da bir dizi bilimsel disiplinin toplamına, gerçekliğin sureti gözüyle bakıldı. Bu, soyut unsurların sabit ilişkilerinin toplamı olarak bilim kavrayışı geliştirmekte olan burjuva dünyasının gereksinimlerine yetiyordu. Ancak toplumun üstesinden gelmesi gereken entelektüel görevlerin artık ağırlıklı olarak yönetim sanatının ilerlemesinden, teknolojinin büyümesinden ve endüstriyel açıdan vazgeçilmez asgari bilgilerin kitleler arasında yayılmasından kaynaklanmadığı ve toplumun tümünün gelişme eğiliminin belirleyici pratik ve böylelikle aynı zamanda kuramsal konu olduğu ölçüde, bilginin genel ilkelerden oluşan sabit bir sistemle ya da tek tek bütün araştırmaların genel toplamıyla eşit tutulması da uygunsuz ve gerici olmuştur.

Yaşama felsefesi, kavramsal analizle elde edilen soyut unsurların, birbirleriyle toplandıklarında da canlı nesneye örtüşmediğini vurgular. Bir çizimdeki çizgilerin toplamı henüz resmi oluşturmaz. Bir insanın içgüdüsel eğilimleri teker teker sayıldığında, onun iç yaşamı serimlenmiş olmaz. Bergson şöyle demektedir: "Psikoloji, aslında öteki bilimler gibi, analiz aracılığıyla ilerler. Kendisine önce sabit bir sezgiyle verilmiş olan Ben'i, ayrı ayrı incelediği algılamalarda, duygularda, tasarımlarda çözümler. Demek ki Ben'in yerine, psikolojik olayları oluşturan bir dizi unsur koyar. Ama bu unsurlar parçalara eş midir? ... Nesneyi sadece simgesel unsurlarla yapılan işlemler aracılığıyla yeniden birleştirme düşüncesi bile, böyle bir saçmalığı beraberinde getirir ve bu konuda bir muhasebe yapıldığında, nesnenin parçalarıyla değil, deyiş yerindeyse simgesel parçalarla iş görüldüğü kimsenin aklına gelmez."²⁷ Burada tek tek insanları ele alan psikoloji hakkında öne sürülen durum, genel olarak tarih için de geçerlidir. Kütüphanelerde yığılmış çok çeşitli ulusal ve kişisel görüş açılarıyla yapılmış çok sayıda tekil araştırmanın, gerçek olup bitenin görüntüsünü oluşturduğu görüşü, aslında liberal dönemin bir kuruntusuydu. Bu görüş, bireylerin yaşamın tüm alanlarında gayretle çalışmasının, uyumlu bir bütün halinde örtüşmesi gerektiğine ilişkin genel kanunun bir parçasıdır. Yaşam felsefesi yavaş yavaş ilerleyen analiz çalışmasının, gerçek kavrayış açısından değerini tamamen reddeder; sadece belirli anlarda mümkün olan sezgi edimi, bu felsefe tarafından, felsefenin biricik bilgi aracı olarak kabul edilir. Yaşama felsefesinin yöntembilgisi radikaldir.

Kavramsal farklılaştırma yoluyla elde edilen soyut unsurların, toplam olarak da, başlangıçtaki fenomenle örtüşmedikleri, Hegel'in mantık eğitiminden geçmiş materyalizm tarafından eskiden beri biliniyordu. Soyutlama ve analiz, değiştirici bir etkinliktir. Analizin o defaya özgü özelliklerini, yeniden kurma sırasında olabildiğince dikkate almak yoluyla, bu etkinliğin sonucunun yeniden, içerilerek aşılması gerekir. Bu kuralı tam olarak yerine getirmek hiçbir zaman olanaklı değilse de, her bir diyalektik serimleme, bu kuralı karşılama çabasına dayanır. "Çoğu kimse, bilmenin [*Erkennen*] verili somut nesnelere soyut unsurlarına

ayırmak ve sonra bu unsurları yalıtılmış halde incelemekten öteye bir şey yapamayacağını söyler. Bunun şeylerin bir tersyüz edilişi olduğu ve şeyleri *oldukları* gibi almak isteyen bilme'nin burada kendi kendisiyle çelişkiye düştüğü hemen anlaşılmalıdır. Örneğin kimyacı bir parça eti imbiğine koyup, bin bir türlü eziyetten geçirip, sonra da bu etin azottan, karbondan, hidrojen-den, vs. oluştuğunu bulduğunu bildirir. Ne var ki bu soyut maddeler artık et değildir. Ampirist bir psikoloğun, bir eylemi, incelemeye açık değişik yönlere ayırması ve sonra bu yönlerin ayrılığında ısrar etmesinde de benzer bir durum söz konusudur. Burada, analitik bir biçimde ele alınan nesneye adeta, zarları art arda soyulan bir soğan gözüyle bakılmaktadır."²⁸ Ancak yaşama felsefesi, analizin düşünceyi başlangıçtaki nesneden uzaklaştırdığı olgusundan, kavramlarla elde edilen bilmenin, hakikatin bulunması açısından tamamen kullanışsız olduğu sonucunu çıkardığında ve hakikatin bulunuşundaki kavrama çabasını salt sezgiyle, dolaysız görüyle ya da onaylayıcı hayranlıkla ikame etmek istediğinde, Hegelci mantığın çok gerisine düşmüş olur.

Diyalektik yöntem, ayrıcı anlaqla elde edilen soyut uğrakları canlı nesnenin imgesi açısından verimli kılmaya yönelik tüm entelektüel araçların toplamıdır. Bu amaç için evrensel bir kural yoktur. Bireysel psikoloji gibi tek bir bilimin içinde bile, handiyse her bir tek insanın incelenmesi, başka bir kuramsal konstrüksiyonun biçimini gerektirir. Bir psikolog, sayısız vakanın gözleminden elde edilen ve tek bir ruhun tipik gelişimi hakkındaki genel bilgiyi oluşturan analitik temel kavramlardan ve belirli bir yazgının özel analizinin sunduğu verilerle birlikte, kendine özgün dinamiğiyle güncel ruhsal durumu anlamaya çalışmak zorundadır. Burada sadece veriler değil, diyalektik konstrüksiyonun biçimi de farklıdır; diyalektik konstrüksiyona giren genel kavramların anlamı, hiçbir örnekte tıpatıp aynı kalmaz. Örneğin kendini koruma dürtüsü ya da hınç kategorileri, somut bir betimlemenin içine alındıklarında, bu bütünün içinde her defasında özgün bir anlama bürünürler. Canlı bir sürecin serimlenişinin her aşamasında aralarında yakınlık bulunan kavramların işlevi ve bununla birlikte içeriği de bu durumdan etkilenir. Kavram gerçekçiliği, yani genel kavramların anlamının

bizzat var olduğuna ilişkin öğretisi de, bu öğretinin, genel kavramların salt isimler olduğunu söyleyen nominalist karşıtı da aynı ölçüde yanlıştır. Ya da dahası: Her iki öğretisi de doğrudur. Genel kavramların gerçek anlamları vardır; ama bu anlamların her biri ancak kendine özgü, nesneye uygun ilkeleri olan, somut bir konunun genel serimlenişi içinde belirlenir. Aristoteles'in genel kavramların ancak karşılık düştükleri tek tek nesnelere gibi var olabileceğine ilişkin önermesi, Hegelci felsefeyle birlikte, kavramların *anlamının* kendilerini gerçekleştirdikleri her bir somut tekil nesneye göre başka başka olduğu biçiminde değiştirilmiştir. Bu, her kavramsal sözcüğe, belirli bir anlamın sabit olarak karşılık düşürülmeyeceği anlamına gelmez kesinlikle. Düşüncede, bir gösterge ile keyfi olarak bazen bir şeyi bazen de başka bir şeyi anlatmaya izin verilmez. Bir kavram tamamen yalıtılmış olarak düşünüldüğünde, sabit bir anlama sahiptir; karmaşık bir düşünce yapılanmasının içine girdiğinde ise bir bütünün içinde özel bir işlev kazanır. Örneğin kendini koruma dürtüsü, kendi başına ele alındığında, açıklıkla tanımlanabilir; belirli bir insanın genel görüntüsü içinde, somut, canlı bir kişinin kendini koruma dürtüsü olarak, bu kavramın içeriği başka ruhsal özellikler tarafından da etkilenir. Nasıl ki bir kimyasal bileşiğin, belirli elementlerden oluştuğu ve yeniden bu elementlere ayrılabilirdiği ilkesinden, bu elementlerin bu bileşikteyken, bu bütünün içinde yer almalarından önceki ve sonraki özelliklerini korudukları sonucu çıkmazsa, soyut kavramların kesin olarak tanımlanabilirliğinden de, onların somut bir bütünün düşünsel olarak resmedilişine katılmaları sırasında değişmeden kaldıkları sonucu çıkmaz kesinlikle. Kavramlar kendilerini her gerçekleştirdiklerinde, artık yalıtılmış birer simge değil, bütünselliği olan kuramsal düşünce dizilerinin uğraklarıdır.

Hegel'in, hakiki düşüncenin çelişki içerdiğine ilişkin öğretisi, bu basit bilgide bile temellendirilmiştir. Anlak tarafından soyutlama yoluyla elde edilen kavramların anlamları, somut bir bütünün serimlenmesi için birbirleriyle ilişkiye girdiklerinde değişir; ama yine de kendi sabit tanımlarını korudukları sürece, kendi kendileriyle özdeş kalırlar. Geleneksel mantığın, "anlak mantığı"nın ilkeleri, özellikle de özdeşlik ilkesi, ama ayırt edici

düşünmenin öteki kuralları da, diyalektik mantıkta tam olarak ıskartaya çıkartılmaz. Tekil bilimlerdeki araştırmalarda incelenen, soyut kavram unsurları ve onların sabit ilişkileri, canlı süreçlerin kuramsal olarak yeniden inşasında el altında bulunan malzemeyi oluşturur. Bu nedenle yaşama felsefesi ve onunla birlikte başka irrasyonalist doğrultuların, gerçek varlığı kavrayışın analize bir ilişkisinin bulunmadığı, analizin yerine düşünce-içermeyen bir kendi-içine-dalışın geçmesi gerektiği yolundaki görüşleri doğru değildir. Analizin ürünü, soyut kavramlar ve kurallar, gerçeklikte olup bitenin bilgisiyle kesinlikle özdeş değildir. Tekil bilimler, tarihsel akışın kuramsal olarak inşası için gereken unsurları sunarlar sadece ve bu unsurlar, tekil bilimlerde nasılsalar, serimleme içinde de öyle kalmazlar, daha önce hiç söz konusu edilmemiş yeni anlamsal işlevler edinirler. Bu nedenle her gerçek düşünmeyi, soyut belirlemelere yönelik sürekli bir eleştiri olarak da kavramak gerekir; böyle bir düşünme eleştirel, Hegel'in dediği gibi kuşkucu bir uğrak içerir. Mantıksal olanın diyalektik yanı, aynı zamanda "olumsuz-akılcı"²⁹ yanıdır. Ancak fizikteki kavram kurmaları, biyolojideki yaşam süreçlerine ilişkin tanımlar, içgüdüsel bir eğilimin genel betimlenişi, tipik enflasyon mekanizmalarının ya da sermaye birikiminin serimlenişi ve tekil bilimlerin diğer ürünleri, şimdiden, ölü ve canlı doğada gerçekte olup bitenin serimlenişini değil de, sadece bunun önkoşullarını oluşturursa da, bilimsel araştırma bu kavramları ve yargıları yine de gerçek olaylardan soyutlamıştır. Salt bu yüzden bile hayal ürünü ve keyfi konstrüksiyonlardan ayrılırlar; kökenleri ve uygulanabilirlikleri sayesinde, gerçeklikle olumlu bir ilişki içinde dirler. Gerçekliğin, düşüncenin aynasındaki görüntüsünün aslına sadık olması, analizin bu ürünlerinin kesinliğine bağlıdır.

Analiz, özelden genele gider. Analiz, düşüncenin gerçek olup bitenden sadece kendini yineleyeni seçip alır ve bu kadarı da onun için yeterlidir. Böylelikle bilim, doğal ve toplumsal koşulların görece değişmezliğine bağlı olan etkinlikler için, asıl görevini yerine getirmiş olur. Liberal dönemde, tekil bilimsel araştırmanın salt gelişmesinden bir mucize bekleniyordu; çünkü günümüzün toplum biçiminin temellerinin statik olduğu düşünülüyordu. Oysa mekanikçi yaklaşım, tarih bilgisi karşı-

sında yetersiz kalır. Burada, henüz tamamlanmamış, biricik sü-reçleri kendi hâkim eğilimleri içinde tanımak söz konusudur. Gerçi bunun için analitik bilgiden yararlanmak gerekir, ama bu bilginin katkıda bulunacağı başarı, kesinlikle o bilgiyle örtüş-mez. Araştırma ve serimleme biçimleri burada temelden farklı-dır. Toplumun bütünündeki eğilimlerin yeniden inşasında, bir tekil bilimin biçimlenişinden tümüyle farklı psişik işlevler rol oynar; buna "sezgi" de dahildir. Hegel, deneyime dayalı bil-ginin diyalektik kavram için "ampirik malzeme"yi hazırladığı-nı söyler, "böylelikle diyalektik kavram bu malzemeyi yerli ye-rinde kullanabilir." Yine Hegel'e göre, "Bilimin oluşumundaki gidişi tamamlandığında, kendi başına gidişinden farklıdır. Tıp-ki felsefe tarihinin gidişiyle, felsefenin gidişi gibi... ampirik ya-nın biçimlenişi... ide'nin, kendi gelişimine, belirlenimine vara-bilmesi için en önemli koşulu olmuştur."³⁰ "Bilimsel araştırma-nın, malzemeyi ayrıntılarıyla öğrenmesi, onun değişik gelişim biçimlerini analiz etmesi ve içsel bağlarının izini bulması gere-kir. Ancak bu çatışmayı tamamladıktan sonra, gerçek devinim, uygun bir biçimde serimlenebilir."³¹

İrrasyonalizm görür ki, analiz "aslında somut olanı soyut olana dönüştürmektedir."³² Ama bir şeyin kavranması gereki-yorsa, "bununla birlikte... o ayrımın gerçekleşmesi" gerektiğini göremez. Pozitif olandaki bu başarısızlık sadece rasyonalist dü-şünce tarzına yönelik saldırının değil, günümüzde tüm alanlar-daki liberal yaşama biçimlerine yönelik savaşın da karakteristik özelliğidir. Egemen düşüncenin temsilcileri, eskimiş kültüre yö-nelik eleştirilerinde haklıdırlar gerçi, ama bundan ilerici sonuç-lar çıkaramazlar. Kapitalizm öncesi bir toplum biçimine dönme-yi tercih ederler. Geçmiş dönemin aşırı, özelleşmiş ve sonunda içeriksiz kalmış yaşamının karşısına basit inanç ilkelerini çıkarırlar, analitik ama nüanslar açısından zengin düşünmenin yeri-ni körü körüne itaatın alması gerektiğini düşünürler. Ama tin böylelikle ileriye doğru değil, geriye doğru canlandırılmış olur: Pek çok bilimde askıya alınan düşünce emeği, tüm tinsel üretici güçlerin, tüm insanların gerçek çıkarlarına uygulanması yararına ortadan kaldırılmış olmaz, düşünme sadece basitleştirilir. El-bette, ileriye götüren ekonomik gelişmenin gereksinimleri, gü-

nümüziin politik, sosyal ve kültürel akımlarının çoğuna, taşıyıcılarının zorunlu olarak bilmeleri gerekmeyen ikili bir nitelik kazandırır; düşünmenin zorla basitleştirilmesi de, kitlelerde yaygınlaşmasına paralel olarak gerçekleşir. Aynı durum, rasyonalist dünya görüşünün diğer uğrakları için de geçerlidir. Bireyin tasarlanan topluluk uğruna olumsuzlanması, geniş burjuva tabakalarında başgöstermeye başlayan toplumsal düşüncüler sayesinde, bu tabakaların sözde bireysel bağımsızlığına ilişkin yanlış bilincin yerine geçer; hammaddelerin ve üretim araçlarının zenginliğine karşın sefalet ve sürekli savaş tehlikesi üreten bir toplumun yüceltilmesi ve bu toplumu iyileştirmeye yönelik her türlü çabaya karşı vahşice savaşılmaması, ister istemez, bu evin insanlık için bir cezaevi olduğu itirafını içerir. Düşünceye genel olarak düşman olunmasıyla koşullanmış geri adım, daha şimdiden kendi karşısına dönüşmüş bir ilerlemeciliğin tashihiini içerir.

Materyalizm, günümüz koşullarında, toplumun öteki yardımcı araçları gibi, bir üretici güç olmaktan çıkıp bir engel haline gelmiş bulunan analitik düşüncüyü yadsımayıp onu doğru uygulamayı düşünüyorsa da, analitik düşünce materyalizmde felsefede oynadığı rolden daha farklı bir rol oynar. Materyalist diyalektik, Hegelci diyalektikten de ilkesel olarak farklıdır. Hegel, diyalektik ilkeleri geliştirmek yoluyla ve daha çok da, içerikleri açıklanmış diyalektik serimlemeler yoluyla, analitik yoldan kazanılmış kavramların, canlı süreçlerin düşüncede yeniden inşası açısından nasıl verimli kılınabileceklerini ayrıntılarıyla göstermiştir. Ancak Hegel'de hakikatte tüm kavramları kendi uğrakları olarak içinde barındıran tek bir büyük süreç vardır ve bu süreci, bu "somut, bir" olanı filozof bir defada kesin ve nihai olarak kavrayabilir ve serimleyebilir. Bu yüzden Hegel'de bu serimlemenin tek tek bütün aşamaları, sadece mantıkta değil, doğa ve tin felsefesinde de, ebedi koşullar olarak geçerlidir. Tamamlanmış sistemdeki tüm ilişkilerin değiştirilemez olduğu düşünülmüştür. Örneğin Hegel'de iyi ve vicdan aracılığıyla özel bir anlamda belirlenen ahlaklılık, soyut burjuva hukukuyla birlikte, törelliğin ebedi bir uğrağı olarak görünür; törellikte devletin de sabit, aile ve toplumu özel bir biçimde kavrayan ve yükselten bir anlamı vardır. Tüm sistem parçalarının, hem saf mantığın (nicelik ve ni-

telik gibi) hem de tek tek bütün kültür alanlarının (sanat ve din gibi) soyut kategorilerinin, somut varlığın sürekli imgesine eklenmeleri gerekir. Herhangi bir zaman diliminde herhangi bir kategorinin gerçek anlamını kavramak isteyen biri: Varlığın aynı resmini ortaya koyma sorununun içsel mantığı tarafından yönlendirilir. Bu resim tamamlanıncaya dek, onu anlayan kişinin tininde, her defasında tüm kavramsal malzeme devrim içinde kalmaya devam eder; çünkü tek tek kategorilerin anlamı, ancak bütün içinde gerçekleşir. Ancak Hegel'e göre sadece temiz bir ayna değil de, mutlak olanın kendisi olan düşüncesel birliğin uğrakları olarak değiştirilemez bir geçerliliğe sahip olmaları gerekir. "Buna göre mantığın, saf aklın sistemi, saf düşüncenin ülkesi olarak kavranması gerekir. Bu ülke, örtüsüz haliyle kendinde ve kendisi için hakikattir. Bu yüzden, bu içeriğin tanrının doğayı ve sonlu bir tını yaratmadan önceki ebedi özündeki haliyle serimlenişi olduğu dile getirilebilir."³³ Ne ki, mantık *in nuce** tüm dizgeyi içermektedir. Hegel'de, tamamlanmış kuram artık tarihin içine katılmış değildir, ürünü artık soyut ve değiştirilebilir olmayan, kuşatıcı bir düşünce vardır: Diyalektik tamamlanmıştır.

Bir materyalist böyle bir netliğe asla inanamaz. Gerçekliğin, ne özü ne görünüşü gereği tamamlanmış bir görüntüsü yoktur. Bunu tek başına kavrayabilecek zamanüstü bir özne yaklaşımı bile bir ham hayaldir. Ayrıca soyut kavramların tek yanlılığının diyalektik konstrüksiyon sanatı yoluyla aşılması da, Hegel'in öne sürdüğü gibi, mutlak hakikate götürmez. Bu aşma, sürekli olarak belirli tarihsel insanların düşüncesinde gerçekleşir. "Ben değil, akıl değil, *insan*'dır düşünen."³⁴ Bu yüzden, materyalist felsefenin "bilgi ilkesi, öznesi, Ben değil, mutlak tin değil, kısacası kendi başına akıl değil, insanın gerçek ve bütün özüdür."³⁵ Bu öz, Feuerbach da dahil olmak üzere, eski materyalistlerin inandığı gibi, değiştirilemez bir biçimde hep aynı olsaydı, o zaman düşüncedeki konstrüksiyonlarının öznel temelinin de en azından bir ve aynı olması gerekirdi. Bunlar bir özün, karşısında duran tüm dünyaya ilişkin kuramsal tasarımları olurdu. Dilthey da, insanlığın entelektüel kültürünü böyle bir şey olarak

* *in nuce* (Lat.): kısaca, özetle (y.n.).

anlamıştı. Oysa diyalektik materyalizm, düşüncenin öznesini, öz insan gibi yine bir soyutlama değil, her defasında belirli tarihsel bir dönemin insanları olarak kavrar. Bu insanlar da yalıtılmış, birbirlerinden ve dünyadan soyutlanmış birlikler, monadlar olarak tözleştirilmiş değildir; tüm varlıkları ve böylelikle bilinçleri de doğuştan gelen özelliklerine olduğu kadar, kendi çağlarında toplumda oluşmuş koşulların toplamına da bağlıdır. Bu nedenle materyalizme göre, toplumsal yaşam sürecinin kuramı tüm alanlardaki analitik bilimsel araştırmaya yardımcı olan kapsamlı bir düşünsel konstrüksiyondur, diğer yandan bu kuram zorunlu olarak, toplumsal sınıflardan her biri için karakteristik olan tinsel ve maddi konuma ve bu konumdan doğan itkilere yönelir. Elbette bazı görüşler, belirli bir grubun üretim sürecindeki psişik yapısından çok, sahiplerinin kişisel özellikleri tarafından belirlenir; bunlar* ya toplumsal bir önem kazanmazlar ya da etkili olma ve anlaşılma biçimleriyle, belirli bir sınıf anlamında az çok net bir yeniden biçimlendirmeye tabi olurlar.

Özellikle tarihin içinde bulunduğumuz anında, insanlığın mustarip olduğu belirleyici gerçek sorunların çözümü, toplumsal sınıflar arasındaki savaşımın sonucuna bağlı olduğundan, bu kuramın ağırlık kazanıp kazanmayışı üzerinde de, onun konstrüksiyon ilkesinin ne ölçüde kuramın yazarının kişisel konumuyla değil de, böyle bir grubun göreviyle birlikte tanımlanmış olduğu belirleyici olmaktadır. Hegel'e göre evrensel diyalektiğin gidişi, kavramların içkin dinamiğiyle net olarak saptanmıştır; buna karşılık materyalizm her diyalektik konstrüksiyonu, insanların kendi toplumsal ve doğal çevreleriyle çatışma içinde tasarladıkları bir ürün olarak kabul eder. Bu yüzden her diyalektik konstrüksiyon tüm süreci içinde, yalnızca nesne tarafından değil, öznelerin tinsel gelişme düzeyi ve bilinçli ya da bilinçsiz çabaları tarafından da yönlendirilir. Bir kuramın değerini belirleyen, biçimsel bir kıstas olan doğruluk kıstası değildir yalnızca – yakın geçmişte bilgiyi bir milim bile ilerletmeyen ama doğru olduklarını öne sürebilen ne çok araştırma yapılmıştır; var olma nedenini sadece dikkatleri belirleyici sorunlardan

* [“bunlar”/1934: “böylesi görüşler”.]

uzaklaştırma işlevinden alan, ancak mantığa aykırılıkları kanıtlanamayan ne çok yazı var! – Bir kuramın değeri hakkında belirleyici olan, onun belirli bir tarihsel anda ilerici toplumsal güçler tarafından üstlenilmiş olan görevlerle bağıntısıdır ve bu değer, ilkin tüm insanlık için değil, sadece söz konusu görevle ilgilenen grup için geçerlidir. Birçok durumda, düşüncenin, savaşan insan dünyasının sorunlarından büsbütün uzaklaşmış olması, başka şeylerin yanı sıra, entelektüellere karşı güvensizliğin de temelini oluşturmaktadır. Bu uzaklaşmanın kıstasını kesinlikle eğitimsiz bilinç değil, biricik gerçek kanıtı, her bir durumda belirleyici olan soruların bağlamının yitmesi oluşturabilir. Bununla birlikte görünüşte her türlü koşullanmışlığın üstünde* olup da, rasyonalizmin koşullanmışlığıyla bağlanan anlağa yönelik bu suçlama düşüncenin bu bağlamsızlığının, yargının özgürlüğü değil, düşüncenin kendi konuları üzerindeki denetiminin eksikliği anlamına gelmesi bakımından doğrudur. Tarihsel olarak belirlenmiş bir terminolojiden vazgeçilmesi, kavramların sürekli yeniden tanımlanması ve felsefecilere en-baştan-başlama, tarafsız dile getirimler kaygısı ve özgünlük düşkünlüğü birer belirtidir. Ne var ki anlak değil, tarihsel olarak düzenlenmiş sorunlarla bağıntısının eksikliğidir, şikâyet edilmesi gereken. En soyut düşünüş tarzları bile, anlatım tarzında olabildiğince gündelik yaşama ve halka ait sözcüklerden yararlanan, görünüşte somut bir sorun yaklaşımından daha gerçek anlamlara sahip olabilir. Bu noktada özellikle zanaat ve kırsal alan tercih edilir. Tarihsel savaşımınla bilinçli bağıntı ne denli yitirilirse, felsefeciler, düşüncelerinin ayaklarının yere bastığına ve yerde köklerinin olduğuna o denli kesin teminat verirler –söz konusu eksikliği tutarsızlığıyla netleştiren, yardımcı bir tasarımdır bu.

Kavramlar, yargılar ve kuramlar, insanların kendi aralarında ve doğayla tartışmalarında gelişen fenomenlerdir. Gerçi hiçbir biçimde, bilginin kıstası, pragmatizmin öne sürdüğü gibi, yarar değildir; bu kıstas kendini daha çok, değişik bilim ve yaşam alanlarında türlü türlü** belirtiler temelinde gösterir. Her

* ["her türlü koşullanmışlığın üstünde" /1934: "koşulsuz"]

** ["türlü türlü" /1934: "çok çeşitli".]

bilginin yararlı olduğu, yani doğrudan doğruya pratik bir gereksinimin karşılanmasıyla sonuçlanması gerektiğine ilişkin öğretiyi yanlıştır; ama kuramsal gereksinimin kendisi, hakikate yönelik ilgi, bilen kişinin konumuna uygun olarak yönlendirilir. Bilen kişinin, maddi ve psişik uğrakların nüfuz ettiği yazgısı, onun tinsel çalışmasında yalnızca kişisel tuhaf fikirlerin değil, insanlığın gereksinimlerinin de yerleşmesine yol açtığı takdirde, bu çalışma tarihsel bir önem kazanabilir. Bir tanrı, gereksinimleri olmadığı için, hiçbir şeyi bilemez. Tek tek düşünce süreçleri, asla yalnızca maddi konumun dolaysızca yönelttiği talep tarafından değil, bir o kadar da bilinçsiz içgüdüsel eğilimler tarafından yönlendirilir ki, bunlar elbette yine son kertede bireylerin toplumdaki konumlarına gösterdikleri tepkilerdir. Bir kuramda, örneğin o kuramın doğruluğu ya da yanlışlığından tamamen bağımsız olarak, gerçek yaşamda doyurulmayan bir kendini doğrulama gereksinimi dile gelebilir. Gerçi bir grubun tinsel yaşamında, konumu onu bastırmalara ne denli az zorlarsa, böylesi irrasyonel etmenler de o denli az bir rol oynar; ancak düşünme görevi ve onu çözme araçları, yine de belirli bir durumun belirli insanlara yönelttiği taleplerden kaynaklanır.

Hakikatin, uygun kıstaslara göre her defasında belirlenişinin* bile, ister salt psişik süreçlerle (örneğin anılarla) ister öznenin bağımsız olan deneyler ya da olaylarla gerçekleşsin, gerçek dünyadaki bir olay olarak tarihsel koşullara sahiptir. Yargının ve gerçek nesne durumunun örtüşmesi, asla dolaysızca verilmiş değildir; aralarında bir özdeşlik yoktur. Hem düşünmenin her defasında çözmesi gereken görev, bu görevin türü ve biçimi, hem de yargı ile nesne arasındaki ilişki geçicidir. Yine de her belirli durumda doğru ve yanlış ayrımı vardır. Bu ayrımın göreci bir biçimde yadsınışı, kendi kendisiyle** çelişir. Doğru ve yanlış, kuramsal yapılanmaların ayırt edilebilir özellikleridir; bu yapılanmaların nesne ile ilişkilerine ilişkindirler. Birbirlerinden farklı insanlar bu ilişkiyi gerçi asla keyfi olarak kurmamış-

* ["belirlenişinin"/1934: "saptanışının".]

** ["kendisiyle çelişir"/1934: "kendisiyle çelişir. Örneğin günümüzde, iktisadi bunalım hakkındaki kuramlardan hangisinin doğru olduğu çok iyi ayırt edilebilir."]

lardır, ama buna aracı olmuşlardır: Bu aracılık olmadan hakikat var olmaz. Bu yüzden kuram, insanlardan ayrı tutulabilir bir olgu değildir. Hiç kimse kendi kendisi üzerinde, hatta insanlık üzerinde bile, sanki belirli tarihsel koşullardan bağımsız bir özneymiş gibi düşünseyemez. Bir birey elbette belirli kişisel çıkarları dikkate almayabilir, kendi yazgısı tarafından belirlenmiş tüm özellikleri olabildiğince devre dışı bırakabilir, yine de düşüncesinin bütün adımları, belirli bir zaman dilimindeki belirli bir toplumsal sınıfa ait belirli bir insanın tepkileri olacaktır hep. Elbette bu kendiliğinden anlaşılır bir durumdur; ama bütün idealist felsefenin karakteri, bu kendiliğinden anlaşılabilirliğe aykırıdır. Bu felsefede, felsefi düşünce –ya telaffuz edilerek (örneğin klasik Alman İdealizminde) ya da telaffuz edilmeden (örneğin Berkeley’de)– gerçi ampirik insanda gerçekleşiyormuş gibi görünen, oysa gerçekte bu ampirik insanın zamandışı önkoşulu olan ya da en azından ondan bağımsız bir olay olan bir şey olarak anlaşılmıştır. İdealist felsefe, tam da burjuvazi çağında, en azından aydınlanmış burjuvazinin kendisinde, büyük ölçüde vahyin yerine geçmiştir. Kapsayıcı anlam, dünyanın temellerini kavrayış, artık yukarıdan bildirilmemekte, her bireyde bulunan tinsel güç sayesinde keşfedilmekte ya da hatta ortaya konulmaktadır. İdealizmin dünya imgesinin, tıpkı dinin olumlayıcı içeriği gibi, kendisini ortaya koyan toplumsallaşmış insanın özelliklerini kendinde taşıdığı düşünülmemekte, aksine ebedi düzenin saf aynası olduğu kabul edilmektedir. Bu konuda idealizmin irrasyonalist akımlarının, rasyonalist akımları karşısında bir üstünlüğü yoktur. Gerçi kavrayışın koşulları olarak, analitik düşüncenin yerine sezgiyi ya da başka maneviyat devrimlerini, ruh halini, neşeyi, can sıkıntısını, korkuyu, inançlılığı, disiplini³⁶ koyarlar, ama insanın bu tutum içinde farkına vardığı öz, ister yaşam olsun ister varoluş ya da halk, kendisine koşulsuzca tutunulabilen bir ilke olarak kabul edilir ki, bu ilke sadece kendi ilkelerini ve eylemlerini her zaman sorgulamak ya da her bir insanın, yazgısı sayesinde bir kere konulmuş bulunduğu yeri özgürce olumlamak buyruğundan ibaret de olabilir. İdealist felsefe sayesinde belirli eylemlerin ve hedeflerin kutsanışı gerçekleştirilemez, zamandışı bir özne düşüncesiyle

zorunlu olarak bağıntılıdır. Materyalizm bu bağı açığa çıkarmakla, tanrılaştırılmış tını, kendini kör inanca adamak için analizi reddeden irrasyonalizmden daha sağlam bir biçimde tahından indirmektedir.

Diyalektik materyalizm, salt analitik düşünceye yönelik suçlamadaki haklılık payını kabul eder. Analizin sonuçlarını tözleştiren ve soyutlama ürünlerini varlığın temeli ya da unsurları olarak gösteren eski ve yeni felsefi öğretiler, tek yanlı ve sınırlıdır. İrrasyonalist felsefenin, yaşam ve varoluş gibi şeyleştirilmiş kategorileri –tarihsel ve somut olarak içten bir coşkuyla öne sürülseler bile– rasyonalist diye mücadele edilen doğrultuların ontolojik ilkelerinden, örneğin Ben’den, mutlak ide’den, duyumsamalar toplamından daha az soyut değildirler. Elde edildikleri süreci unutturan ya da önemsiz görülmesini sağlayan tüm bu yalıtılmış birimler, günümüzde metafizik temel kavramların ideolojik işlevlerini yerine getirmektedir. İrrasyonalizmin tersine, materyalizm analitik düşüncenin tek yanlılığını, onu reddetmeden ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Diyalektik kuramın kendisi de elbette soyut bir karaktere sahiptir; nesneyi olabildiğince kendi gelişim biçimlerinin çeşitliliği içinde yansıtma çabalarına karşın, daha farkına varışında ve adımlarından her birinde, belirli tarihsel koşullara bağlı oluşu yüzünden bile böyledir. Bütünlüğün bilgisi, kendi kendisiyle çelişen bir kavramdır. Materyalist düşüncenin karakteristik özelliğini oluşturan kendi koşulluluğunun bilinci, kuramın günümüzdeki düzeyinde bireylerin tarihsel koşulluluğunun bilgisiyle özdeşdir. Nasıl ki düşüncenin bağımsızlığı ve başına buyrukluğu öğretisi, kendi içinde kapalı monadik birey kavramına bağlanmışsa, her bireyin toplumun bütününe ilişkin yaşam süreciyle iç içe olduğu öğretisi de düşüncenin sonluluğuna ilişkin materyalist görüşe karşılık düşer. Soyut düşüncenin hatalarının aşılması, materyalizmde de Hegel’de de, tek tek her kategorinin, onları üreten bir sürece bağımlı olarak kavranmaya çalışılmasıyla gerçekleşir. Ancak bu sürecin kendisi materyalizmde yine tinsel türden değildir; bu sürecin sonucu kendi kendini kavrayan ve bu yüzden sonsuz olan düşünce değildir. Materyalizme göre birey, tüm kategorileriyle toplumsal gelişmeye

bağlıdır; toplumsal gelişme ekonomik tarih kuramında ortaya konur. Burada özne ve nesne asla tam olarak örtüşmez, daha çok, kuramın toplumda oynadığı role göre, insanın kendisi ve insandışı doğa üzerindeki egemenliğinin derecesine göre değişen bir gerilim içinde yer alırlar.

Toplum bireysel yaşam yazgıları için koşulların bütününe kesinlikle içermese de, bir bireyin belirli bir toplumsal gruba aidiyetinden, onun bu grup için tipik olan yetenekleri ve görüşleri de taşıması gerektiği sonucu kesinlikle çıkmasa da, yine de bireyin bu gruba bağımlılığı, ağırlıklı olarak bireysel yönelimli felsefede ve psikolojide kabul edilenin çok ötesindedir. Bir sınıfın üyelerinin değişik davranışlarının, eylemlerini belirleyen görüş açıları için yüzeysel bir gözlemcinin algıladığından çok daha bütünlüklü olması bir yana, sahici farklılıklar da dolaysızca doğal farklılıklar olarak görülemez. Karakter farklılıkları, bugün artık bildiğimiz üzere, bilinçli eğitime değil, çok daha fazlasına, çocukluktaki yaşantılara dayanır. Bu yaşantıların dökümü ve onların değişik nedenleri, ailenin değişik toplum sınıflarında tarihin akışı içinde gelişmiş bulunan özellikleriyle olduğu kadar, bireyin ailesinin özel yazgısıyla da belirlenmiştir. Her bireyin kendi doğası vardır; ama bu doğa bugün bilimsel olarak kavranabilir ölçünün çok ötesinde, toplumsal olarak koşullanmıştır.

Bu birey anlayışı, sadece materyalizmin analitik, hatta diyalektik düşüncenin tözleştirilmesine karşı eleştirel tavrına kaynak oluşturmakla kalmaz; materyalizmin günümüzde felsefede rasyonalist akımlara yöneltilecek ikinci büyük suçlamaya, bireyselciliğe yönelik tutumunu da temellendirir. Bireylerin eylemleri ve daha çok da mutluluğu, her zaman toplumun işlevleri olmuş olsa da, bazı zaman dilimlerinde, özellikle de kapitalist yükseliş dönemlerinde –elbette toplumsala koşullu olarak– birey, büyük toplumsal tabakalarda özel düşünceleri, kararları ve girişimleri sayesinde kendi konumunu büyük ölçüde iyileştirebilmiştir. Günümüzde ekonomik koşullar yüzünden, insanların yaşamı, en gelişmiş ülkelerde bile çok az istisnaıyla, kendi istençlerine kesinlikle bağlı olmayan etmenlerin egemenliğindedir. Kendi bireysel yararlarına yönelik tüm düşünceleri, iktisadi bunalımlar ve onlara sıkı sıkıya bağlı olan savaşlar gibi büyük

toplumsal olaylar karşısında o denli güçsüz kalmaktadır ki, tek bir bireyin geçici başarıları ya da tümüyle başarılı bir varoluş, azimli kişi ekonomik açıdan en güçlü efendilerin ya da onların en yakın hizmetçilerinin dar çevresine ait değilse, bir hata, aygıtın içindeki asla tam olarak ortadan kaldırılamayan küçük aksaklıklardan biri gibi gelebilir. Bu yüzden materyalizm, ilk evrelerinde haklı olarak insanları, bireysel esenlikleriyle ilgilenmeleri için yüreklendirdiyse de, günümüzde bu edimin kuşku götürürlüğü* hakkında net bir kavrayışa sahiptir. Kişisel yazgıya yönelik çaba** büyük ölçüde, toplumsal savaşımara katılmaya dönüşmüştür. Bunun mekanik bir biçimde yanlış anlaşılması gerekir. Materyalist kuramın anladığı anlamda, tarihsel görevlerde çalışan bir kişi, soyut düşüncüler temelinde toplumsal değişme yoluyla kendi esenliğini sağlamak istiyor değildir. Pratikte böyle bir şey, daha toplumsal değişme dönemleri nedeniyle bile zorunlu olarak boşluğunun ortaya çıkması gereken, son derece tek yanlı bir düşünce olurdu. Bireyci düşünceden, toplumsal durumun bilgisine geçiş tek bir öznenin kendi görüşlerini gözden geçirmesinden çok, doğru kuramın, üretim sürecindeki konumlarıyla buna özellikle hazır olan toplumsal tabakalar tarafından kavranmasıyla nitelendirilir. Büyük kitleler, bireysel çabanın umut vaat etmediğine ilişkin bilgiyi, kendilerine pratik ve kuramsal olarak bu denli açıkça bildirilse de, günümüzdeki toplum düzeninde uzun bir süre boyunca bastırmaktadır. Toplumsal grupların çoğunda egemen olan eğitim koşullarıyla, bu bilginin katlanılmaz bir durum olduğunun hissedilmesini ve buna uygun olarak işlenmesini sağlayan psişik mekanizmalar tekrar tekrar yeni baştan üretilmektedir. Bireyin kendi çıkarları açısından acı veren bu bilgiye, sadece bireyci değerlerin hem kişisel iyi yaşam anlamında hem de bireysel yükseliş anlamında artık en yüksek değerler olarak hissedilmedikleri yerde katlanılmaktadır. Toplumun şimdiki konumu hakkındaki net bilgiyle gerçekten güç kazanan insan tipi, bu bilginin hayal kırıklığına uğramış burjuva bireyin kuşkucu düşünsemesinde sahip ol-

* ["kuşku götürürlüğü"/1934: "adeta hiç umut vaat etmeyişi".]

** ["çaba"/1934: "dikkat".]

duğu anlamı değiştirir. Bu insan tipinde bilgi ileriye götüren bir kuvvet oluşturur. Bu bilgi, eskimiş toplumsal yaşam biçimlerini ayakta tutmak yoluyla, umut vaat etmeyen bir varoluşa mahkûm edilmiş olanların tümünü, sadece dayanışma yoluyla ulaşılabilecek bir hedefe: bu toplumu, genelin gereksinimlerine uygun bir biçime değiştirmeye yönlendirir. Dayanışma içinde bireyin öz-çıkartı basitçe olumsuzlanmış değildir; çünkü mevcut dünyada bireysel çabanın umut vaat etmediğine ilişkin bilgi, sürekli olarak bir etkinlik itkisi oluşturmaktadır. Ancak burjuva çağında kendisine özgü olan biçimini, yani çoğunluğun çıkarına karşıtlığını yitirmektedir.

İrrasyonalist "bozulma" kavramında, düşüncenin nesnesini yitirdiği ithamı ile düşüncenin bireyselci eğiliminin suçlanması birleşmektedir. Bu kavram sadece kendini yaşamın büyük değerlerine adayamayan, zayıflık ve hınç yüzünden başkaları için heyecan verici yaşantıları kavramsal olarak koparıp atan bir insanın tavrını hedeflememekte, büyük olan her şeyin analiz yoluyla değersizleştirilmesinin, sadece kendini korumayı düşünen, topluluğa karşı kayıtsız olan bireyin hizmetinde gerçekleştiğini de ifade etmektedir. Rasyonalist eleştiriye sadece dinsel, metafizik ya da başka öğretileri düşünceye ve böylelikle yerinde bir parçalanmaya maruz bıraktığı için değil, normları ve değerleri bireyci amaçlara göre ölçtüğü için de saldırılmaktadır. Aslında Kartezyen rasyonalizm bile, yargıların her bireyde doğuştan var olan akılla çelişmesini, onların yanlışlığının bir kıtası olarak görmesi bakımından bireyciydi. Mutlak kabul edilen birey, giderek artan bir biçimde normların ve kuramların ölçütü oldu ve monadik Ben ile birlikte, bireyin her defasındaki amaçları tözleştirildi. Burjuvazinin iktidarı aldıktan sonra, bir koyuttan* bir sava dönüştürerek yeniden yorumladığı insanların eşitliği ilkesine karşıt olarak insan, tarihsel olarak belirlenmiştir. Toplumsal olarak koşullanmış farklar yeterince büyüktür. Bu farklar, günümüz irrasyonalizmde kölecilik iktisadında olduğu gibi, birer doğa yasası ve tanrı tarafından verilmiş olarak yüceltilmelerine benzer bir biçimde, liberal dönemde dogmatik olarak yadsınmışlardır. Sadece

* ["bir koyuttan" /1934: "bir talepten".]

ekonomik yarara yönelmiş birey, insanın prototipi olarak görünmüştür. *Ratio** onun *ratio*' suydu; amaca uygunluk, onun amaçlarına uygunluktu ve sonunda kendi dinamiğini izleyen toplumsal girişimin amaçlarıyla örtüşüyor olma. Bu gelişmenin temeli özgür meta iktisadi ilkesinde yatıyordu; aynı ilke, tüm toplumsal yaşama devasa bir destek oluşturduktan sonra** bir zincire dönüşmüştür. Ekonomik yarar yasası, toplumsal yaşamda bir doğa yasası olarak, insanların psikik tepkilerine egemendir. İrrasyonalizm, bu yasaya uygun düşen düşünüş tarzını reddeder. Anlama yetisiyle savaştığı gibi, öz-çıkarma da savaşır.

İnsanın rasyonalizm tarafından, beden ve tin olmak üzere birbirinden bağımsız iki yarıya ayrılması, tüm bilinçsiz ve yarı bilinçli ruhsal olayları bilimsel kuramın elinden almıştır. Fransız psikolojisindeki (özellikle La Rochefoucauld'da ve Vauvenargues'da) ve Alman felsefesindeki (özellikle Goethe'nin ve Romantik akımın kuramsal yazılarında) birkaç istisna sayılmazsa, insan yaşamının asıl ruhsal bölümü, hemen hemen sadece edebiyatta ele alınmıştır. Böylelikle bireyselci olmayan eğilimler, rasyonalizmin dikkatinden kaçmış, rasyonalizmin psikolojisi *self-interest* [öz-çıkarma - ç.n.] kuramına dönüşmüştür. Modern irrasyonalizmin bu eksikliği ele alması, onun bir katkısıdır. Yapısı gereği liberal döneme ait olan Freud kuramı, en azından gelişme halinde olduğu on yıllarda, insanı bilinçli ile bilinçdışı arasındaki bir çatışmanın, toplumsal çevrenin baskısı altında gerçekleşen bir Ben ile bir id arasındaki diyalektiğin ürünü olarak kavrar; irrasyonalizm bilinçdışını putlaştırmaya başlamıştır. Kuramsal olarak kesinlikle aydınlatılmamış tek tek etmenleri, örneğin tarihsel bağlılığın, ırkın ve yörenin bilinçdışı etkisini, dogmatik bir biçimde seçerek öne çıkarmış ve bunları dolaysızca, bireylerin saygınlığını düşürdüğü akılcı düşünmesinin yerine koymuştur. Ama yaşam durumunun topları tarafından ve elbette nesne tarafından yönlendirilen düşüncenin koşulluluğunu, ebedi oldukları düşünülen tek tek etmenlere indirgemek de, bu koşulluluğu rasyonalist tutumla yadsıma kadar büyük bir hatadır.

* *ratio* (Lat.): akıl, us (y.n.).

** ["sonra" /1934: "sonra bugün".]

Salt egoist düşünsemenin, "bencilliğin" küçük düşürülmesi, analitik düşüncedeki gibi, doğru bir içeriği yanlış biçimde içermektedir. Sadece bireysel yarara yönelmiş eylem, günümüzde insanlığın ağırlıklı bölümü için boştur. Tüm sorunların sadece yaşamı sürdürmeye odaklanması, insanın kendi yaşamının mevcut koşullara olabildiğince başarıyla uyum sağlaması, tüm olayları sürekli kendinin ve yakınlarının esenliğine göre değerlendirme, yok olmakta olan bir ekonomik durumda, aydınlanmış bireylerin uygun tepki biçimini oluşturmuştur. Düşünce günümüzde sadece bu karakteri taşımaya devam ettikçe, aslında rasyonel değil, rasyonalisttir. Ama bireyin toplumun bütününe bağlı olduğu ve günümüzde çoğunluğun çıkarlarının, kendi çıkarlarını körü körüne izlemekten önce gelmesi gerektiği doğruysa, bu hakikatin nedeni, toplumun, günümüzdeki biçimiyle insanların çoğunun öz çıkarlarıyla çelişki içinde olmasıdır. Görev, bireysel çıkarların bastırılması değil, bu çelişkinin aşılmasıdır ve materyalist kurama göre bu görev sadece üretim ilişkilerindeki, toplum yapısının tamamının temelindeki belirli bir değişiklik yoluyla yerine getirilebilir. Buna karşılık irasyonalizm bireylerin kendini koruma hakkını yadsır ve bütünde dolaysızca tüm insani etkinliğin anlamını ve hedefini görür, öyle ki sanki bütüne duyulan ilgi bireyler tarafından kendi kendilerine ve benzerlerine değil de, koşulsuz itaat yoluyla iletilmiştir. Rasyonalizm, nasıl ki canlı süreçlerin imgesini, düşüncede yeniden kurma yoluyla, analizin sonuçlarından değil de dolaysız yaşantılaşma yoluyla elde etmek istiyorsa, sosyal ve siyasal olaylara katılım da insanların gerçek gereksinimleri bakımından değil, bireyin, bütünün var olan haline denetimsiz bir biçimde feda edilmesi yoluyla gerçekleşecektir. Her ikisi yoluyla rasyonalizm kendini her defasında egemen olan gücün hizmetçisi kılmaktadır. Düşünceye karşı düşmanlık, yukarıda gösterildiği üzere, sadece hakikatdışılığı, yani metafiziğin ve dinin yanlış inanç içeriklerini korur. Bütüne, "ortak yarar"a feda olma, kötü iktidar için bile makbul bir ilkedir. Bu ilke, bütün, sürekli olarak insanların mutluluğuna göre düzeltilmedikçe, bencillik ilkesi kadar dogmatiktir. Hegel'in "devletin amacı, genel çıkardır ve bu çıkarın tözü olarak, özel çıkarların korunması-

dır"³⁷ şeklindeki belirlemesi yerine getirilmeksizin, bütünüün çıkarlarına tamamen feda olma talebi, katıksız bir dogmatizm olarak kalacaktır.

Gerçi dünya tarihinin görüş açısından, kentlerde ve taşrada çok geri kalmış tabakalar üzerinde uygulanan, kendi dar çıkarlarını bastırmayı öğrenmeye yönelik zorlama, başka koşullarda da kaçınılmaz olana bir tedavi olabilir. Onların eskimiş üretim tarzına karşılık düşen tinsel tavırda, günümüz bilgi düzeyine rasyonel değil, sadece otoriteyle iletilmiş bir denkleştirme olanaklıdır. Kendi çıkarlarından vazgeçme talebi, disiplin ve kahramanlık çağrısı, yoksulluk övgüsü, öncelikle toplumun ilerici kesimlerine yöneltilir; oysa genel çıkar, bu kesimlerin, bu talebin onların adına yöneltildiği bütünde olduğundan çok daha fazla "kendi tözü"dür. Bu nedenle irrasyonelizm, düşünceye yönelik saldırısıyla olduğu kadar, bireyciliğe yönelttiği kendinde doğru eleştiriyle de liberalizmin gerisinde kalır. Irrasyonelizm bir "karşı hareket"tir. Eleştiride, ilke olarak kendisinin de nefret ettiği yıkıcılıkta başarılıdır; ilkesini olumladığı "yapıcılık"ta, yeni yaşam alanlarının keşfedilmesinde, ancak kendisine karşıt unsurlar, kaçınılmaz olarak bizzat kendisinde etkili oldukları sürece bir şeyler başarabilir: düşüncenin ve özel çıkarların itici gücünün yardımıyla.

Bunların yanı sıra diğer içgüdüsel eğilimlerin de dumura uğradığı yalın bir kendini koruma çabası, saf egoist hedefler, günümüzde sefil bir yaşamı nitelendirmektedir. Bu kavrayış kuramsal bir düşünsemeye iktidar ilkesi haline getirilirse, elbette özel ideolojik bir işlev kazanır. Nietzsche'nin ve Bergson'un felsefi irrasyonelizmi, egemen tabakalara, kendi olanaklarını, "yaşam"ın olanaklarını anımsatarak, onları iktisadi olarak koşullanmış manevi yoksullaşmalarına karşı çağrıda bulunmuştur. Egemenler aynı çağrıdan, ona rasyonel, bireylerin öz-çıkarlarıyla bağlantılı bir temellendirme vermeden, bütüne karşı da yararlandıklarında, bu çağrı, bütünüün verili koşullarda sürdürmek zorunda olduğu yoksunluklar açısından zengin, varoluşa sabırla katlanmasını isteyen kolay bir küstahlığa dönüşecektir. Bu çağrı, hesap vermektan kaçmak anlamına gelir. Akılcı düşünce hiçbir biçimde, aşırı liberal ideolojinin istediği

gibi, egoist amaçlara göre tartıp biçmeye indirgenemezse di yine de bir eylemin her akılcı temellendirilişi son kertede sadece insanların mutluluğuyla ilişkili olabilir; eylemlerinin, yönetimler için bu anlamı taşıdığını kanıtlamaktan vazgeçen bir yönetim, düpedüz bir despotluktur. Bu despotluğun mutlaka kötü ya da sadece gerici olması gerekmez: Yönetim biçimlerinin içeriklerini dikkate almadan inceleyen ve çıkarların temsil edilmesine, onların gerçekleştirilmesinden daha fazla dikkat eden devlet kuramlarının zamanı çoktan geride kaldı. Aydınlanmış hatta devrimci bir despotluk vardır. Bu despotluğun karakteri, egemen olunan insanların gerçek çıkarlarıyla ilişkisi belirler. Bu durumu değişik kişiler üzerinde değerlendirecek mutlak bir ölçüt bulunmasa da –despotluğun sertliği ve adaletsizliği sadece kendisinden değil, egemen olduğu kitlelerin genel gelişme derecesinden de yola çıkılarak açıklanabildiği için bile, böyle bir ölçütü yoktur–, çok yakın zamanlarda, despotluğun sosyal işlevi, ilerici ya da gerici anlamı, uygulamasının çoğunluğun çıkarlarıyla ne denli örtüştüğüyle belirlenir. İnsanlığın en vahşi dönemleri bile sadece teleolojik açıdan, yani insanı daha geliştirmesi “toplumsal birlikte yaşamının birkaç ilkel gerekliliğini”³⁸ belleğinde tutması için yetiştirmesi açısından incelendiğinde bile, bu gelişmenin hedefi sadece belirli insani çıkarları tanımlanmıştır. Günümüzde insanın yaşam çıkarları ile mevcut yaşam biçimlerinin ayakta tutulması arasındaki çelişki, tüm tarihsel olaylara egemendir. Kitlelerdeki bireysel çıkarları, toplumsal sürecin temellerini düşünseme yoluyla, onların yapısını değiştirmek ve sadece yarar gözetmeyi aşmak yerine, düşünce siz itaatin ve körü körüne feda olmanın teşvik edilmesiyle olumsuzlayan irrasyonalizm, günümüzde, kesinlikle olumsuzlanmamış tikel çıkarlara bilinçsizce hizmet etmektedir.*

Buradaki mantık hatası, bütün ve parça kavramlarının diyalektik olmayan bir biçimde kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Gerçi liberalizmin pozitivist yöntembilgisinin aksine, bütünün sadece parçaların toplamından daha fazla değil, esas olan

* [“kesinlikle olumsuzlanmamış tikel çıkarlara bilinçsizce hizmet etmektedir.”/193 “mevcut olandan eski biçimiyle de yarar sağlamayı sürdüren egemenlerin kesinlikle olumsuzlanmamış tikel çıkarlarına bilinçsizce hizmet etmektedir”.]

rak daha başka bir şey de olduğu, daha doğru bir söyleyişle, toplumun, bütünlüklerin bir sınır durumu olduğu, doğru görülmüştür. Bu kavrayış, soyut düşüncenin irrasyonalist eleştirisinde de vardır. Bütünün sadece bağımsızlığının vurgulanmasında "sadece, bütünün bütün olarak parçalara değil, bütüne eşit olduğu totolojisi"ni³⁹ dile getirir. Bu açıdan bakıldığında, bütün ve parça arasındaki ilişki, tek yanlı olarak, bütündeki parçanın kesinlikle kendi kendisiyle değil, ancak sadece bütün sayesinde belirlendiği biçiminde görünür. Bütünün, parçalar olmadan bir hiç olduğu yolundaki, tam da pozitivist bilim kuramının kendince tek yanlı olarak bağlı kaldığı basit hakikat, irrasyonalist bütünlük öğretisinde ikincil bir rol üstlenir. Ne var ki, her bütünün dinamiğinin, kendine özgü bir biçimde hem unsurları hem de kendine özgün yapısı tarafından belirlendiğini, hatta insanlık tarihinde bütünün yapısının, toplumsal yaşamın biçimlerinin bile, unsurların, yani içlerinde yaşayan insanların denetiminden geçtiğini kavramak gerekir.

Liberal dönemde ve elbette onu izleyen dönemde de toplum ve tüm kurumları, kültürel yaşamın tümü, sadece görünüşte insanların egemenliğindeydi; insanlar, ister iş yaşamındaki girişimlerinde ister parlamentoda, ister politik önderlerinin kişiliğinde, önemli kararları kendilerinin aldıklarını zannediyordu; oysa son kertede tarihin genel gidişini belirleyen o alan, yani ekonomik alan, her türlü akılcı düzenlemeden uzaklaşmıştı. Bu alandan kaynaklanan zorunluluklar, asıl anlamıyla insanların yaşam sorunları bu nedenle körü körüne, yani toplumsal yokluğun, savaşların ve toplumun barbarlık durumuna geri düşmelerinin gereksiz gelişimi altında etkili olurlar. İnsanlığın üretim sürecinde asıl örgütlenme ve denetim eksik olduğu için, yakın çağın tekelleri yalıtılmış örgütlenme çabaları olarak, genel örgütlenme bozukluğunu daha da arttırdıkları için, nihayetinde ekonomiye bağlı olan toplumsal yaşamın bütünü de insan istencinden uzaklaşır. Bireylerin karşısına, onlara yabancı bir yazgı gücü olarak, ikinci bir doğa olarak çıkar. Bilinçli varlıkların tam da kör doğayla belirlenmesi, özgürlük alanının zorunlulukla sınırlandırılması nereye kadar uzanıyorsa, rastlantı ve ölüm de yaşam üzerinde o kadar egemendir. Bu nedenle

toplumsal bütünün salt görünüşte değil gerçekten de parçalarının denetimi altında olması önem taşır. Öte yandan parçalar da denetime karşın yine belirli bir ölçüde bütünün egemenliği altındadır; çünkü kendi yaratıklarının yeniden onlara geri etkimesi gerekmektedir. Kendiliğinden anlaşılır bir durumdur bu: Genel olarak canlı süreçler için geçerli bir ilkedir.

Bütün ve parça kavramlarının dinamik olmayan kullanımı her yerde irrasyonel birey ve topluluk öğretisinin temelinde yatar. Kavramların bu şekilde kullanılışı, günümüzde özellikle Othmar Spann'dan kaynaklanan evrenselci felsefede rol oynamaktadır. Bugün birey ve topluluk üzerine konuşmalara esas olarak iki yönetsel hata egemendir. İlk olarak, bu ilişkinin tek yanlı saptanışında, her defasında araştırılması gereken, bütünlüğün ve unsurların birbirlerini her defasında farklı biçimde belirledikleri sürecin özel doğası, yeterince dikkate alınmaz. Bu durum, metafizik ikelliklerinde fazla ileri gitmeyen ama buna karşılık kolay anlaşılabilen çıkarımlarda dile gelir. Örneğin "Bütün parçadan öncedir"⁴⁰ şeklindeki ilke için, bununla bir nedensellik yasasının konulmadığı, sadece mantıksal önceliğin söz konusu olduğu öne sürülmekte, nedensel bakış tarzının "toplumda hiçbir yeri olmadığı"⁴¹ belirtilmektedir. Oysa bu bildirimin asla nesnel anlama değil, terminolojik anlama dayandırıldığı hemen ortaya çıkar; çünkü salt mantık içinde açıkça anlamsız olan bu önerme, gerçekliğin genetik sorunlarıyla zahmetsizce ilişkilendirilir. Toplumsal sorunlara aktarılışı son derece mekanik bir biçimde gerçekleşir: "Tinsel topluluğun ya da bütünün tüm toplumsal görünüşlerin temelini ve özünü oluşturduğu gerçeği bir kez kabul edildiğinde, birincil önemdeki gerçekliğin 'toplum'da yattığı ve bireyin ancak onda türetilmiş (çünkü üye gibi) bir varolan olduğu kendiliğinden anlaşılmalıdır. Birey şimdi kendiliğinden yetişen (otark) olarak değil, bir üye olarak; toplum ise yığın olarak değil, unsurlara ayrılan bütünlük olarak ortaya çıkmaktadır."⁴² "Böylece iki belirgin özellik ortaya çıkar: a) Bütün, toplum asıl gerçekliktir ve b) Bütün, birincil (kavramsal olarak birinci) olandır, birey ise adeta sadece bütünün bileşeni, unsuru olarak vardır, bu nedenle de türetilmiş olandır."⁴³ Günümüzdeki birey ve topluluk üzerine yapı-

lan felsefi ve sosyolojik açıklamaların çoğu, bundan daha kesin bir inceleme biçimine dayanmamaktadır. Tam karşıt tezi, yani parçaların bütün karşısındaki ontolojik önceliğini öne süren bireyseli karşıtlarından kesinlikle daha üstün değildirdir; ikinciler bu bakımdan hakikate mekanik doğabilimlerden daha yakındır, yüzeysel olarak bakıldığında, öğretileri isabetlidir ve sosyolojide bireyler, en azından yukarıda gösterilen, kurulmak istenen denetim anlamında bir önceliğe sahiptir. Her iki taraf da ilişkinin sadece bir yanının vurgulanmasının, "içi boş bir soyutlama" olduğunu görmemekte, her ikisi de katıksız metafiziğe sürüklenmektedir.

Günümüzde birey ve topluluk ilişkisi üzerine yapılan tartışma, ikinci bir hatayı daha içerir. Sorun, belirli insan gruplarının gerçek gereksinimleriyle bilinçli bir bağlam içinde, yani tarihsel pratikten yola çıkılarak değil de, sanki eyleyen insanların her zaman ve ebedi olarak hep aynı biçimde, felsefi bütün ve parça, birey ve topluluk sorununun genelgeçer yanıtına uymaları gerekiyormuş gibi ortaya konmaktadır. Bu felsefi yanıt, görevlerinin üstesinden gelmelerinde, elbette kendine özgü bir etkide bulunan bir uğrak olarak değil de, cyleme anlamını ve hedefini vermesi gereken ebedi bir kural olarak alınmaktadır. Felsefeci, insanların hedeflerini belirlediğine inanmakta ve tam da düşüncenin gerçek gereksinimlerle ve insanların gerçek savaşlarıyla iç içeliğini anlamadığı için, her defasında egemen olan güçlerle kolaylıkla bilinçsizce bir bağımlılık içine düşmektedir. Bütün ve parça ilişkisinin mantığın soyut alanında temellendirilmesi ya da birey ve topluluğa ilkesel bir bakış, koşullara göre, mevcut toplumun* iyileştirilmesi doğrultusunda savaşım veren kuram için de ayrıca kullanılabilir**; ancak bu tür bakışlardan çıkarılacak basit kurallar sadece bilim dışı hizmetler görebilirler. Böyle uzak ve ebedi olduğu düşünülmüş sorunlara geri gitmek kadar insanın sözde kökensel ya da asli ya da sahihi ama her halükârda tarihöncesi özüne de geri gitmek, ilkesel olarak işe yaramaz oldukları noktada, kendilerinden bir şeyler beklendiğinde, ideolojik işlevler taşırlar: insanlardan istenen,

* ["toplumun"/1934: "topluluğun".]

** ["ayrıca kullanılabilir"/1934: "ikincil bir kullanım bulabilir".]

pasif itaate dayanan belirli bir davranışın kazanılması ya da haklı çıkarılması. Ontolojinin, antropolojinin, halk biliminin ya da psikolojinin sadece olup bitmiş olanın özeti olduğu ve gelecek için örnek oluşturmadıkları düşüncesi, burada akla bile gelmemektedir. Sadece insanın tarihöncesi değil, insandışı doğanın bile örnek olması gerektiği düşünülmektedir. Bir çocuğun yaptığı yaramazlıkta onun "doğa"sına, ya da küçük bir dolandırıcının iktidar çabasında insani ilk dürtüye işaret edildiğinde, onlara elbette, insanın bununla başa çıkması gerektiği ima edilir. Oysa felsefeciler dünyanın yakışsız durumu hakkında bugün halklara, bitkiler, ırklar ve gelişim öğretisinden en yavan benzetmeleri sunmakta. Bilginin ve daha çok da bilgisizliğin çok uzaklardaki alanlarından böylesi düşüncüler, insanların elbette çok yönlü bir biçimde bilimsel bilginin o anki düzeyine bağlı olan hedef koymaları sadece şaşırtabilir. Max Weber'in hedef koymayı ve bilimi radikal bir biçimde birbirinden ayırışı, kabul edilemez. Bugünkü felsefe yapan biyoloji⁴⁴ bir yana, ilerlemiş bir bilim bile hedefleri önceden belirleyemez, sadece kendisinden yola çıkarak temellendiremez ya da haklı çıkaramaz. Daha iyi bir düzen için verilen savaşımda kuramın inceltilmesi, daha çok eleştirel, düzeltici, ileriye götüren ve güçlendiren bir unsur olarak önemli bir rol oynar. Bugün bilim ve felsefe, topluluğun her zaman her şey olduğunun ve bireyin birkaç kahraman dışında, her zaman hiçbir şey olduğunun soyut kanıtını vermeye çalışıyorsa, bu çabaların bilimin ilerici işleviyle bir ilişkisi yoktur. Bu çabalar insani bilginin değil, ideolojik tahakküm yöntemlerinin tarihine aittir.

İrrasyonalizm, sınırlı bireyselci düşünceyi, insanlığın en büyük bölümünün toplumun akılcı bir örgütlenmesinde ortak bir çıkarı bulunduğu kavrayışıyla aşmaz, tersine metafizik özlere uğruna bireysel mutluluktan vazgeçilmesini ister. Kitlesele sefaletin, günümüzdeki yoksullukta ve dahası bu sistemle bağlantılı savaşlardaki eziyetli çöküşün perspektifinde yatan nedenlere ilişkin bilgisi, insanlığı sadece bilinç düzeyinde değil tüm psişik özlerinde değiştirebilir. Salt kişisel nesep endişesi, sadece ekonomik yarara yönelme ve "rasyonel" nedenlere saplantılı bir biçimde tepki gösterme, burjuva dönemi boyunca

açıkça bağımsızlık kazanmıştır ve günümüz sisteminde hâlâ bir şanslarının bulunduğu inanan tabakaların insanları, bireysel yönden kendini korumanın otomatları düzeyine indirilmişlerdir. Bireysel içgüdüleri uygun bir biçimde doyurmanın olanaksızlığı yüzünden, yaşamın anlamı olarak gerçek bireyin olumsuzlandırıldığı ve onun yerine verili toplum gerçek benlik olarak yukarıdan tanımlandığı için, bu bireyler doyurulmamış sosyal yükselme arzularını kısmen, ait oldukları kolektif birliğe yönelir ve düşünce ve duygularında devleti, dolaysızca, liberal dönemin bireylere idealler olarak öğrettiği bireysel niteliklerle donatırlar. Sosyal bakımdan kabul görme arzularını, temsilci bireyler üzerinden doyururlar. Burada bireyselci düşünce kesinlikle aşılmış değildir, sadece aktarılmıştır. Buna uygun olarak da bireylerde devredışı bırakılması istenen rasyonalist düşüncüler, büyük politikada son derece meşru kabul edilirler. Devlet bağlamında, düşünce asla yeterince egoist olamaz. Akılcı bir kavram olan topluluk kavramı ise, ortak yaşam çıkarlarının bilgisine dayanır. Bu çıkarlar, irrasyonelizmin kolaylaştırdığı, eğilimi gereği ebedileştirilmiş şimdiki toplumsal durum sonucunda barışta birbirlerine karşılıklı zarar veren ve savaşta birbirlerini yok etmeleri gereken grupları birleştirmektedir. Uluslara bölünmüş insanlığın, irrasyonel felsefenin ve dünya görüşünün bireyin kendisine bağlanmış bütüne tabi kılınması çağrısını, akılcı bir temellendirme iziyle ilişkilendirebildiği, görünüşte kısmen gerçekten var olan çıkar karşıtlığı, bir zamanlar yaşamın kolaylaştırılması anlamına gelen, dünyanın kötüleşmiş örgütlenmesinden ve bölümlenmesinden kaynaklanmaktadır; bu örgütlenmeyi ayakta tutmak, günümüzde sadece insanlığın küçük* bir bölümünün çıkarıdır.

İrrasyonelizm, dürtülerden ekonomiye koşullanmış olarak vazgeçmeyi dünya görüşü açısından yüceltmekle, insanları onunla uzlaştırmaya katkıda bulunmaktadır. Kitlelerin, şimdiki durumlarına uyum sağlamalarını kolaylaştırmakta ve sağladığı psişik doyumla, başka zaman kendisinden zorunlu olarak uzak kalan güçleri, egemen politikanın hizmetine sokmaktadır. Fir-

* ["küçük"/1934: "son derece küçük".]

ziksel gereksinimlerin dolaysızca karşılanması, en azından kısmen ve bir süreliğine, kitlelerin başka türlü doyurulmalarıyla ikame^{*} edilebileceği önemli bir sosyal psikolojik ilkedir. Günümüz irrasyonalizminin yardımıyla kötü varoluş koşullarına uyum sağlama sonunda her yerde ortaya çıkan ruhsal tavır, fedakârlığın belirli bir türüdür. Bu çileci tutumda da insanlar, tıpkı en kayıtsız şartsız egoizmdeki gibi, bireyselci değerlere sapanıp kalmışlardır – sadece, bu ideler olumlu bir biçimde bütüne aktarılmıştır ve bireyin kendisinde ters bir göstergede ortaya çıkarlar: Şimdi kişisel erkin yerini itaat, zenginliğin yerini yoksulluk, cinsel özgürlüğün yerini bekâret almıştır.

Burjuva varoluş biçimlerini ilerici anlamda aşan bir yaşamda, bireysel hedeflere ne savaş açılır ne de bu hedefler bastırılır, aksine bu bireysel hedefler, toplumun tümü için belirleyici olan hedeflerin arkasına geçer. Buna karşılık, kurban olma ve kendini yadsıma ahlakı, egoist yaşamların, dürtülerin upuygun doyurulmasını olanaksız kılan bir duruma uyum sağlamaktan kaynaklanır. Burada bireyler dürtülerini adeta göstergelere göre değiştirdikleri ve bu biçim değiştirme sırasında egoist dürtü kütesinin en azından bir bölümü başlangıçtaki biçimiyle kaldığı için, bu fedakâr bireyde çileciliğin yanı sıra genellikle bir parça yabani bencillik, hırs ve sosyal iktidar hırsı mevcut kalır ve gerçekliğin kendisine küçük bir boşluk sunduğu her yerde kendini belli eder. Vazgeçmenin, bilinçli olarak, mevcut topluluk uğruna yapıldığı olgusu, bu insanların karakterindeki sevme yeteneğinin kendini koruma dürtülerine ağır bastığı anlamına kesinlikle gelmez; böyle bir durumda kurban düşüncesi elbette onların görüşlerinde böyle öne çıkan bir rol oynamıyordu ve dünya hakkında hissettikleri, bugün edebiyatın bu denli değer yüklediği "trajik" görünüşe kesinlikle sahip değildi. Burada söz konusu olan topluluk kavramı, kendisinin ve yabancıların sefaletinin kökeninin aynı olduğu bilgisine de dayanmaz: Bu durumda öncelikle sadece sefalet ortak kabul edilir ve toplumsal yaşamın belirtisi olarak topluluk da gerçek olarak değil, öncelikle gerçekleştirilmek üzere belirlenen bir şey olarak görünür.

* ["ikame"/1934: "temsil".]

Kurbanın ait olduğu topluluk, daha çok yukarıdan, düpedüz yüceltilmesi gereken öz olarak belirlenir. Görünüşte, var olan bir şey olarak ilan edilebilir; çünkü gerçekleştirilmesi maddi taleplerin yerine getirilmesinden ayrı tutulmakla kalmaz, ayrıca onlarla hiçbir bağlantısı da olmamalıdır. Topluluk bir simgedir ve bireysel dürtülerin tersine çevrilişi, verili gerçeklikle uzlaşma onun aracılığıyla gerçekleşir. Başka zaman onun değiştirilmesine yetecek olan ruhsal enerjiler, şimdi sistemin korunması* anlamında etkili olmaktadır. Kuşkusuz daha rastlantısal bir biçimde ve sürtünmeden kaynaklanan korkunç kayıplarla bu sistemin de toplumun yaşamını koruması ve yenilemesi bakımından mevcut olana adanma, bu kötü gerçeklik için eylemde bulunma tamamen pozitif ve rasyonel anlamda yoksun değildir; tersine, sistemin değiştirilmesi uğruna verilen savaşımın, zincirlerinden kurtarmayı hedeflediği bazı kuvvetleri, ilkin felç etmesi gerekir. Bu çelişkili gerçeklikteki her etkinlik de çelişkili bir nitelik taşır. Bireysel çıkarlardan vazgeçme ve bunların topluluk simgesine aktarılması böylelikle sadece ekonomik açıdan en güçlüler için değil, belirli bir süre içinde, başka tabakalar için de, hatta mevcut bir erk yapılanmasının çoğunluğu için bile yararlı ve akılcı olabilir. Oysa daha kuşatıcı bir kuramdan bakıldığında, bu aklın sınırlılığı görünür: İnsanların bugünkü biçimiyle rakip iktidar gruplarından birinin içinde, bir diğer grubun üstünden, terazinin kefesine mutluluk taleplerini, hatta kendi yaşamlarını atarak kazanabilecekleri küçük yararlar, sadece sürülen bu peyle değil, aynı zamanda da anlamsız sefaletin uzatılması ve kötüleştirilmesiyle, tüm dünyadaki adaletsizlik ve barbarlıkla elde edilmiştir. Sonunda bu durumun etkileri, başlangıçta yarar sağlayanlara ya da onların çıkarlarına da yansımaktır. Kurbanın, onu sunan bireyler için anlamsızlığına ilişkin bilinç, aslında irrasyonelizmde mevcuttur, hatta onun özüne dahildir. İrrasyonelizme göre bu, "anlamsızlığın sınırında sunulduğunda", çağımızın kurbanlarına "bir o kadar daha büyük değer verilmesi"⁴⁵ biçiminde gerçekleşmektedir.

* ["sistemin korunması"/1934: "bireysel çıkarların çoğuna aykırı düşen sistemin korunması".]

Dürtülerin göstergelerini değiştiren psikolojik mekanizma, psikolojide geniş ölçüde araştırılmıştır. Freud, çift değerlilik ve tepki oluşumu kavramlarıyla, burada ruhsal yaşamın esas etkili olan temel olgularını tanımlamıştır.⁴⁶ Zayıflığın tersine yorumlandığı, yokluğu bir erdem haline getirmeye yönelik psişik yeteneğin sosyal anlamını, herkesten önce Nietzsche görmüştür. Nietzsche'ye göre çileci ideal, "yaşamın korunmasında bir hile"dir.⁴⁷ Alt sınıflarda ekonomik koşulların dayattığı vazgeçişin depresif etkileriyle mücadele etmeye yarayan psikolojik araçlar, Nietzsche tarafından ayrıntılarıyla incelenmiştir. Nietzsche "hipnotize etme"nin yanı sıra, öncelikle şunları saymaktadır: "mekanik faaliyet ve onunla ilgili olanlar – mutlak düzenlilik, koşulsuz itaat için titizlenme, yaşam tarzının bir-ve-son-defa oluşu, vadenin doldurulmuşu, 'kişiliksizleşme'ye, kendini-unutmaya, 'incuria sui'ye belirli bir izin, hatta bir disiplin."⁴⁸ Nietzsche'nin analizi gerçi doğrudan doğruya rahiplere ilişkindir. Ne ki, tekniğini en yeni irrasyonalizm açısından kesinlikle doğru olacak biçimde serimlemiştir: "Tam da en alt zümrelerin acı çekenleriyle, iş köleleriyle ya da tutsaklarla iş olduğunda (ya da kadınlarla: genellikle aynı zamanda ikisi birdendir onlar, iş köleleri ve tutsaktırlar), küçük bir isim değiştirme sanatından ve onların nefret edilen şeylerde bundan böyle bir iyilik, görece bir mutluluk görmelerini sağlamak için bir yeniden vaftizden daha fazlası gerekmişti: –kölenin yazgısından hoşnutsuzluğu her halükârda, rahipler tarafından yudurulmuş değildir.– Depresyonla savaşımında çok daha makbul bir yöntem de, kolaylıkla ulaşılabilen ve kural haline getirilebilen küçük bir sevincin kutsanmasıdır; bu ilaç tedavisinden genellikle yukarıda sözü edilenlerle birlikte yararlanır."⁴⁹

Nietzsche'den bu yana toplumsal gelişmeyle, özellikle onun Hıristiyanlığın pratiğine ilişkin, zaten Hıristiyanlığın tarihsel işlevlerinden sadece başlıcalarını ele aldığı incelemesi, bazı açılardan aşmıştır. Yakın çağda bazı hümanist özellikler kazanmış olan din, günümüzde gerçekliğin değişen durumuna, bu özelliklerden büyük ölçüde vazgeçerek uyum sağlamaktadır ve Nietzsche'nin felsefesinin, biyolojik yanına iyice yaklaşmıştır. Ayrıca hoşnutsuzlukla savaşımında, yeni eğitim güçleri

tarafından kapsamlı bir biçimde bütünlenmiştir. Nietzsche'nin "yeniden değerlendirme" analizi, bu yeni toplumsal işlevler açısından eksikliğine karşın, yine de önemini korumaktadır. Şimdi dinsel kavramların yerini, büyük ölçüde başka bir yapının simgesel kategorileri almakta ya da bunların ikisi bir arada geçerli olmaktadır. Dinde tanrı rızası için istenen şey, şimdi bütün için, topluluk için gerçekleşmektedir. Eskiden inayet yoluyla sağlanan doğru yaşamın, şimdi dirimsel bir doğaya bağlılıktan, kan ve toprak güçlerinden kaynaklanması gerekmektedir. Kaybolmakta olan rasyonalizm karşısında doğru olan, anlama yetisinin kendi kendisinden yaratmadığı ve entelektüel kuvvetlerin tüm insanlığın durumunun bir dile gelişi olduğu görüşü, bu durumun bireylerdeki ve halklardaki farkları, toplumsal ve toplumsal olmayan uğrakları bütünleştiren bir gelişmenin ürünü olarak değil de doğrudan doğruya doğa tarafından verilmiş olarak kavrandığında, haksız yere tözleştirilmektedir. Bu arada doğa keyfi olarak o anda kendi grubunun ya da rakip grubun kastediliyor oluşuna göre, değer ve değersizlik vurgularıyla donatılmaktadır. Bazen tanrıyla karıştırılmakta ya da düpedüz tanrılaştırılmaktadır.

Materyalist düşünce, kurban sorunu için de, bir ve son defa geçerli olacak bir sav ortaya koyamaz, metafizik gibi radikal değildir. Materyalist düşüncenin bağlantılı olduğu tarihsel yönelimler, bireylerin mutluluğu ve yaşamı kendisiyle de belirledikleri, ama sadece tek tek bireylerin kendini korumasına yönelik olmadıkları için, varoluşu kesinlikle en yüce ve biricik amaç olarak kabul etmez. Varoluşu feda etmek, tarihsel pratikte tartışılmaz bir biçimde istenmiş olabilir ve sadece varoluş için endişelenmek insanı tamamen değersizleştirebilir. Bireyin bunlardan yola çıkarak bu pratiğe katıldığı güdüler elbette sadece anlıkta temellenmez, eyleyen kişinin karakterinin tamamından kaynaklanırlar; ama toplumsal bütünlüğe ilişkin doğru kuram olmadan, sosyal eylem, teknik ayrıntılarda ne denli ince düşünülmüş olsa da saf rastlantıya teslim edilmiş durumdadır; sadece sözde kendi öz hedeflerine, hakikatte ise kendisinden gizlenmiş bir çıkarlar takımına hizmet eder. Akılcı eylemin ona göre yönlendiği toplum kuramı –yukarıda gösterildiği üzere–, soyut kavramsal

unsurların basit bir toplamı değil, tüm tekil bilimlerin yardımıyla toplumsal yaşam sürecinin, kritik dünya durumunun daha derin bir bilgisine ve daha akılcı bir düzen için başlangıç olanaklarına götürebilecek bir resmini çizme denemesidir. Bu kuramın serimlenişi, önsel olarak analizi gerektirir ve aslında dogmatik topluluk kavramından fazlasıyla korkması gerekir. Yaşamın tehlikeye atılması değil, bunun insanlığa aykırı çıkarlar için yapılması, önsel olarak *sacrificium intellectus'u** ya da en azından bir anlayış eksikliğini gerektiren kurban, materyalizmle çelişir. Her zaman ulaşılabilen bilginin tamamen zirvesinde kalmaya yönelik talebi, ileri toplumsal gruplar için bir rasyonalizm değildir, onların yaşam konumlarından zorunlu olarak doğar. Kendi başına bilgi, gerçi materyalizm için fazla anlam taşımaz. Bu bilgi tıpkı payının olduğu eylem gibi, ancak yaşamın insanileştirilmesi uğruna verilen savaşımınla bağlantı içinde bir anlam kazanır. İnsanın en doğru düşünceleri bile, her türlü yokluk ve umuttan koparıldığında, kendi başına bir değer taşımaz.

Peki, insana daha yaraşır bir dünyanın gerçekleştirilmesi uğruna verilen savaşım daha derin bir anlama işaret etmez mi?" Tarihin, bireyler için belki de gizli bir belirlemesi yok mudur, öyle ki, kendini kendi konumu için tehlikeye atan her birey, daha yüce, görülemez ve yine de saygıdeğer bir konuma hizmet ediyor olsun? Rasyonalizm ve irrasyonalizm bu soruya pek çok olumlu yanıt vermiştir. Ancak bu arada iyimser metafiziğe düşerler ve böylelikle sosyal kötümserliklerini günümüzde daha da kolaylaştırırlar. Materyalizm ikinci bir gerçeklik tanımaz, bizim gerçekliğimizin temelinde yatanı da, onu yukarıdan kuşatanı da. İnsanlara yeryüzünde sunulmamış olan mutluluk ve huzuru insanlar sadece görünüşte değil, sahiden ve sonsuza dek yitirmişlerdir; çünkü ölüm huzur değildir, o gerçekten hiçliğe götürür. Materyalizmin anladığı insan sevgisi, öldükten sonra sonsuzluğa gömülmüş varlıklar için değil, gerçekten de ölümlü bireyler içindir.

Modern felsefenin çıkış yolu, öbür dünyaya ilişkin umu-

* *sacrificium intellectus* (Lat.): Kurban anlayışı (y.n.).

** ["savaşım daha derin bir anlama işaret etmez mi?"/1934: "savaşımın daha derin bir anlamı yok mudur?"]

dun kaybolması yüzünden, "bir yaşamın anlamının zorunlu olarak yerine getirilmesi"⁵⁰ olma özelliğiyle ölümün gelişini göstermektir ki, anlamsız bir gerçeklikle düşüncede uzlaşma yolundaki bu özel çaba da materyalist bilgi karşısında tutunamaz. Bu bilgi, dünya görüşüne ilişkin iyimserliğin her türünden kaçır ve bu nedenle dünya tarihinin gidişiyile uyuşması daha zordur. Tüm enerjileri, en ümitsiz olanları bile, bu dünyaya yönlendirir ve böylelikle izin verdiği biricik inancı, insanın ölümlü olanaklarına dair umudunu hayal kırıklığına maruz bırakır. Metafizik ve dinsel iyimserlik ise tam tersine, insanlar için bu dünyada en küçük bir ümit bile bırakmaya ve enerjik bir biçimde ona sıkı sıkı tutunmaya gereksinmez.

Günümüzdeki gibi, insanlığın geleceğinin son derece tehlike altında olduğu ve barbarlığa geri dönmenin, dünyanın tüm kültürel yeteneklerin serpilmesi açısından en çok şeyi vatan eden kıtasını doğrudan doğruya tehdit eder gibi görüldüğü zamanlarda, materyalist düşünüş tarzının her türlü ideal uyumlulaştırma olanağından koşulsuz vazgeçışı, işte bu nedenle özellikle göze batmaktadır. İdealist metafiziğin dalları olarak rasyonalizmin ve irrasyonalizmin, yaşamın en puslu anlarında verdikleri değişik yanıtların tümünün: ebedi ideallerin ve tükenmez yaşamın, özerk Ben'in ve varoluşun asıl anlamının, kişiliğin parçalanamaz çekirdeğinin ve kendi halkına verilmiş tanrısal görevin, geçici bir gerçekliğin yansımalarının ebedileştirildiği soyut kavram yapıları olduğu ortaya çıkar. Rasyonalizm de irrasyonalizm de, mevcut olanla uzlaştırma işlevini kazanmışlardır: Rasyonalizm liberal döneme, geleceğin, bireylerin aklında öncelenmiş olduğu inancını yerleştirmiştir. Buna göre dünya tarihi, her bireyin kendi çekirdeği olarak iç dünyasında taşıdığı deyiş yerindeyse akıllı özün açınmasıdır; birey kendini ölümsüzlüğün tözü olarak duyumsayabilir. Rasyonalist ilerleme inancı sadece insani güçlerin açındırılmasının sınırsız olanakları karşısındaki saygıyı ve insanlığın daha iyi bir geleceğine yönelik ahlaki arzuyu dile getirmekle kalmaz, aynı zamanda kendi zamana bağlı Ben'inin tüm sonsuzluğa narsisist bir biçimde yansıtılmasını da oluşturur. Bireylerin çoğunu salt kitle unsurları olarak kavrayan geç dö-

nem kapitalizmde* irrasyonelizm, bu bireylerin özünün, her defasında ait oldukları, yaygınlaşan tarihsel bütünlükte var olmaya devam ettiği ve -itaat ettikleri süreç- endişelenmelerine gerek olmadığı yolunda bir kuram ortaya çıkarır: Bireylerin daha iyi olan Benlikleri ölümden sonra toplulukta yüceltilcektir. Böylece rasyonalizm ve irrasyonelizmin ikisi de yüceltme hizmeti görürler.

Materyalizmin bu özellikten bütünüyle yoksun olması gerektiği, onun tarihsel kökeniyle çelişiyormuş gibi görünür. Ruh-tan korkuyu ve ümitsizliği düşünce yoluyla kovmak, Epikurosçu felsefenin açıklanmış temel motifidir; bu felsefe, kurama iyileştirici bir güç atfeder.⁵¹ Ancak idealist felsefenin tersine, materyalizm antik çağda da bu psikolojik hizmeti, ölümsüz bir şeye işaret ederek ve insanlara Platon gibi, ebedileştirilmiş kavramlarda ya da Stoa gibi, doğanın tanrısallaştırılmış akışında geri dönmeyi umabilecekleri bir vatan yaratarak yerine getirmişti. Materyalizm eskiden beri öğretisinin başlıca bir bölümünü oluşturan, metafizik idollerin açığa çıkartılışıyla, insanın sevmeye yeteneğini, hayal gücünün ürünlerinden, salt simgeler ve yansımalarından, gerçek canlı varlıklara yöneltmiştir. Sadece bunlarla dayanışma içinde olduklarından dolayı değil, bilincin beraklığından dolayı da bazı karakterlerde daha büyük bir serinkanlılık ortaya çıkabilir. Çekilen acının, ideolojik aygıt sayesinde genel olarak bilincin ışığından gizli kalan ortaklığının ve eziyet verici koşulların gösterilmesi bile özgürleştirici olabilir.

Bu noktada böyle bir anlam kazanabilecek olan, tam olarak düşünce değil, düşüncelerin birbirleriyle ve gerçeklikle ilişki içinde oldukları yapıdır. Bu denli farklılaştırılmış ve özenli bilgi, materyalizm için henüz kendi başına bir şey ifade etmez. Her bir tarihsel anda, gerçekliği aydınlatabilecek az sayıda kavrayışın, bilginin merkezinde yer alması söz konusudur. Burada, bilginin niceliği oldukça ikincil bir rol oynar. Net töz kavramı ve tanrıların yarattığı korkulardan kurtulmak, antik çağın değişik dönemlerinde ve o zaman da her defasında sadece belirli egemen sınıflar için belirleyici önem taşıırken, Rönesans'ta doğru bilgi ileri bir antropoloji ve kozmolojide

* ["geç dönem kapitalizmde"/1934: "tekelci kapitalizmde".]

odaklanmıştı. Başka çağlarda felsefi öğretilerin niteliği ve yandaşları açısından önemsiz sayılabilecek konular hakkındaki ince görüş farklılıkları, o dönemde erkeklerin ve düşüncelerin ayırt edici özelliğini oluşturuyordu. Günümüzde genel bir konseptin* doğruluğu açısından daha fazla önem taşıyan şey, en geniş özel bilgilere sahip olmak ya da olmamak değil, toplumun özüne yönelik belirli temel kavrayışlardır. Bu temel kavrayışlarda bile, en önemsiz görünen nüans bile önem taşır. Kişinin, bilgisinin ağırlığıyla, günümüzde insanlar arasında çizildiği sınır, bu yüzden onların bilimsel donanımından çok, davranışlarında öne çıkan ve toplumsal savaşımındaki konularının dile geldiği belirli işaretlere yönelmek durumundadır. Belirleyici kavrayışlara sahip olanlarda, gerekirse, başka alanlardaki bilgi eksik olabilir; ama çağa aykırı olarak yapılmış bir kültürden yola çıkıldığında, yolda, koşullara göre ağır engeller vardır. Kendi sınırları içindeki tek bir bilimden, batıl inanca bazen sadece küçük bir adım yeterlidir: Böylesi bilimlerin kendi alanlarında mükemmel işler başarmış bulunan bazı temsilcileri, tüm insanları özellikle yakından ilgilendiren şeylerden söz etmeye başladıklarında, bu durumu kanıtlarlar. Toplumun bütünü için üretim aracı olarak elbette son derece önem taşıyan bilgiler kütlesi, günümüzde bireyler için pozitivist bilim döneminde olduğu kadar önem taşımamaktadır; çünkü Hegel'in diyalektiğinden bu yana, bilginin ilerlemesinin artık verilerin toplanmasıyla gerçekleşmediği görüşü yerleşmiştir. Bilimin aşamalarını nitelendiren artık olguların ve kuramların artışı değil, taşıyıcı kategorilerin bir sıçramayı andıran yeniden biçimlendirilişidir. Elbette bu yeniden biçimlendirmeden önce, her defasında tekil bilgilerin giderek ilerleyen şekilde gözden geçirilmesi gelir; bu gözden geçiriş zorunlu olarak, düzeltmenin ölçütünü veren, en üst sistem ilkeleri açısından gerçekleşir. Böylelikle sadece hazırlanmış olan temel kategorilerin devrimcileştirilmesi, bilgiyi genel olarak daha üst bir düzleme çıkarır ve onun tüm yapısını ilgilendirir. Materyalist düşünce ve bu düşüncenin yaygınlaşması, sosyal mücadele

* ["genel bir konseptin"/1934: "genel bir görüşün".]

lelerde bir silah olma özelliğiyle belirlenen tarihsel rolünün yanı sıra, bireylerin üzerinde özgürleştirici ve onaylayıcı bir etki de de bulunuyorsa ve böylelikle tam da günümüzdeki gibi anlarda psikik bir yardım anlamına geliyorsa, bunun nedeni, bilgiye sahip olmanın tüm pratik görevlerden ve hedeflerden bağımsız olarak materyalizm tarafından yüksek bir değer olarak görülmesi değildir; insanlara bugün acı çektiren bazı ruhsal zincirlerin, uygun söz işitildiğinde parçalanması ve bu sözün insanların birbirlerinden şimdiki döneme özgü bir biçimde büyük ölçüde ortadan kaldırılabilmesidir. Hakikat, her türlü ideolojik avuntudan uzak olmakla kalmayıp onu yok etme çabasında olduğu halde, bu güce sahiptir.

Rasyonalizm ve irrasyonalizm arasındaki tartışmada materyalizm iki tarafta da yer almaz. Rasyonalizm, Descartes'ın tinsel tözü tüm uzamsal gerçeklikten yalıtışından bu yana, düşüncenin belirli bir biçimini, soyut kavramların bulunmasını ve aralarındaki saf statik ilişkilerin kurulmasını, insanın en yüce etkinliği olarak mutlaklaştırmıştır. Bununla bağıntılı olarak, anlıksal bir psikolojiye tutunmuş ve insanlara eylemlerini yalnızca onların bilinçli güdülerinden yola çıkarak açıklamıştır. Rasyonalizmin antropolojisi, başından beri, yalıtılmış tinsel föz, monad kavramıyla belirlenmişti; bu kavramda gerçi insanın burjuva çağında tek yanlılığı gerçek ifadesini buluyordu ama toplumun tümüne ilişkin yaşam sürecine bağımlılığı görmezden geliniyordu; bu yüzden ne toplumsal bütünün talepleriyle sadece egoist amaçların teşvik edilişi ya da engellenişi olarak rasyonalizmde bir rol oynayabilmiştir, ne de bu talepler, mitolojikleştirilmiş biçimde vicdan ya da tanrısal buyruklar olarak, rasyonalizmin karşısına çıkarlar. "İrrasyonalizm -rasyonalizmin karşıtı olarak- rasyonalizmin görmediği şeye sadece göz ucuyla bakar."⁵² Topluluk kavramıyla, çözülmemiş sorunları "irrasyonel olanın sığınağı"na iter. Mantıksal kökeni, rasyonalizmin toplum sorunları karşısındaki başarısızlığıdır. Gücünü, özbilinç sahibi bireyler toplumunun günümüzdeki çöküş döneminden alır. Mantıksal olarak her bireyin soyut düşünme yeteneğinin tözleştirilmesinde temellenmiş olan ve ilişkilerin akılcı biçimlendirilişini kolaylaştırmak yerine, metafizi-

zik bir doktrin olan, yanlış bir rasyonalist eşitlik kavramı, bugün hakikate şamar atmaktadır. Sadece kendi çıkarlarını düşünen burjuva bireylerinin rekabet savaşımından, gelişmekte olan ekonominin yasaları sayesinde, sadece çok küçük gruplar galip çıkmıştır. İnsanlığın son derece büyük bir bölümü, bireyliğini gerçekten yitirmekte ve önüne koyulan hedeflere, kendi gereksinimlerinin belirli ölçüde iyi ya da kötü dahil edilmeleri gerekse de, sadece bağımlı eylemde bulunabilen bir kitleye dönüşmektedir. İrrasyonalizm, rasyonalizmin iflasını doğru saptamakta ve buradan yanlış bir sonuç çıkarmaktadır. Tek yanlı düşünceyi ve egoist çıkarı, dünyanın insanlığın gerçekten kullanılabilir güçlerine uygun düşecek bir biçimde düzenlenmesi yararına eleştirmemektedir. Daha çok, bugünkü koşullara yol açmış bulunan ekonomik yasalara esas olarak dokunmamakta ve sadece söz konusu ekonomik güçlerin icracıları olan iktisadi açıdan en güçlüleri, sözde bütüne ve genele boyun eğme yasasıyla gözü kapalı kabul ederek, onların amaçlarını yerine getirmektedir. Toplumun yeniden biçimlendirilmesinin zorunluluğunu görünüşte kabul ederken, onu manevi dönüşle ve salt tindeki bir yenilenmeyle sınırlandırarak, bunun önünde bir engel teşkil etmektedir. Bu felsefeyle yakından ilişki içinde bulunan geri kalmış tabakalara uyabilecek bir biçimde, söz konusu karmaşık sosyal sorunu, ilkel bir pedagojik sorun haline getirmektedir. İrrasyonalizmin olumsuz karakteri, ortaya çıktığı dönemin özelliklerinden kaynaklanır, tıpkı rasyonalizmin olumlu karakterinin burjuvazinin büyük yaratıcı başarılarıyla bağıntılı oluşu gibi. Rasyonalizm günümüzde rakibi için kolay bir avdır; tarih rasyonalist sistemlerin devrini çoktan geride bırakmıştır. Rasyonalizmin adında içerilen akıl, günümüzde, yöntemlerini diyalektik başlığı altında kendisinin geliştirmiş bulunduğu kuramda etkili olmaktadır.

Notlar

- 1 Hume, *Traktat über die menschliche Natur*, 1. Bölüm, yay. haz. Lipps, Leipzig ve Hamburg 1912, s. 5.
- 2 Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, yay. haz. Raoul Richter, Leipzig 1920, s. 11.
- 3 Hume, *Traktat*, a.g.y., s. 6.
- 4 Hermann von Helmholtz, *Vorträge und Reden*, Braunschweig 1903, Cilt II, s. 199.
- 5 Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, yay. haz. Lasson, Leipzig 1913, s. 199.
- 6 Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Cilt IV, Tübingen 1925, bkz. s. 58 vd.
- 7 Ernst Krieck, *Nationalpolitische Erziehung*, Leipzig 1933, s. 111.
- 8 Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, Hamburg 1932, 2. bsk., s. 71.
- 9 Erich Rothacker, "Logik und Systematik der Geisteswissenschaften", *Handbuch der Philosophie*, Bölüm II, Münih ve Berlin 1927, s. 130.
- 10 Wilhelm Scherer, *Vorträge und Aufsätze zur Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland und Österreich*, Berlin 1874, s. 340 vd.
- 11 bkz. örneğin Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, s. 106 vd.
- 12 Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen 1922, s. 30.
- 13 a.g.e., s. 102.
- 14 a.g.e., s. 54.
- 15 bkz. Heinrich Rickert, *System der Philosophie*, Bölüm I, Tübingen 1921, s. 368.
- 16 Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, a.g.y., s. 148.
- 17 bkz. Köhler, Wertheimer, Gelb, Koffka ve diğerlerinin çalışmaları.
- 18 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Cilt I, Münih 1920, s. 489.
- 19 a.g.e.
- 20 Ludwig Klages, *Der Geist als Widerscherer der Seele*, Leipzig 1929-1932, Cilt III, s. 451 vd.
- 21 a.g.e., s. 766 vd.
- 22 a.g.e., s. 452.
- 23 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle an der Saale 1927, s. 136.
- 24 Edgar Dacqué, *Natur und Erlösung*, Münih, Berlin 1933, s. 53.
- 25 Ernst Jünger, a.g.e., s. 161.
- 26 Helvétius, *De l'Homme*, Œuvres complètes, Cilt V, Londra 1780, s. 29.
- 27 Henri Bergson, *Einführung in die Metaphysik*, Jena 1920, s. 15 vd.
- 28 Hegel, *Enzyklopädie*, Logik, § 227, Ek.
- 29 Hegel, a.g.e., § 79.
- 30 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Sämtliche Werke*, Glockner, Cilt 19, Stuttgart 1928, s. 283 vd.
- 31 Karl Marx, "Kapital" in ikinci basımına sonsöz."
- 32 Hegel, *Enzyklopädie*, Logik, § 38, Ek.
- 33 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Giriş.
- 34 Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 50, *Sämtliche Werke*, içinde, Cilt III, Stuttgart 1904, s. 313.
- 35 Ludwig Feuerbach, a.g.e.
- 36 Bu koşulların bazıları için bkz. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Bonn, 1929, s. 15-19: "Derin can sıkıntısı, varoluşun uçurumlarında suskun bir sis gibi

yayılarak, tüm şeyleri, insanları ve onlarla birlikte kendini, tuhaf bir aldırışsızlığa çeker. Bu can sıkıntısı var olanı bütünüyle açığa vurur... Böylesi bir açığa vurmanın başka bir olanağını da, sevilen bir insanın... varoluşunun nézinde olmaktan duyulan *sevinç* içerir ... *Ruh halinin* mevcut oluşu... kendi tarzınca, varolanı bütünüyle açığa çıkarır... Korkunun hiçinin aydınlık gecesinde, önce varolanın, kendisi olarak, başlangıçsal açığa vurabilirliği oluşur: onun *varolan* oluşu – ve hiç olmayışı.”

- 37 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 270.
- 38 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II. Makale, Aforizma 3, *Gesammelte Werke*, Musarion edisyonu, Cilt XV, s. 324.
- 39 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 2. Kitap, *Sämtliche Werke*, Glockner, Cilt 4, Stuttgart 1928, s. 644.
- 40 Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, Leipzig 1930, s. 562.
- 41 *a.g.e.*, s. 562. vd.
- 42 Othmar Spann, “Universalismus”, *Handwörterbuch der Staatwissenschaften*, Cilt VIII, Jena 1928, s. 456.
- 43 Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, a.g.y., s. 100.
- 44 bkz. bu felsefeye Max Hartmann’ın yönelttiği mükemmel eleştiri: *Die methodologischen Grundlagen der Biologie* içinde, Leipzig 1933.
- 45 Ernst Jünger, *a.g.e.*, s. 170.
- 46 bkz. özellikle Freud, *Gesammelte Werke*, Cilt X, Frankfurt am Main, 1967, 4. bsk., s. 219–225.
- 47 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a.g.y., Aforizma 13, s. 399.
- 48 *a.g.e.*, Aforizma 18, s. 417.
- 49 *a.g.e.*
- 50 Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, Cilt I, Berlin 1933, s. 26.
- 51 bkz. örneğin Lucretius, *De rerum natura*, II, 58–60 ve V, 1–55.
- 52 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a.g.y., s. 136.

Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar (1935)

Her dönemin, insan özünün bir yanını dile getirdiği ya da tarihin bütün olarak böyle bir özü açığa vurduğu görüşü, fazlasıyla uyumlu bir bakış tarzından kaynaklanır. Bir çağın bireyleri gerçi ruhsal yapılarında, tiplerin ortaya konulmasını olanaklılaştıran belirli benzerlikler gösterir. Haklı olarak, beşinci yüzyıldaki bir Atina yurttaşından ya da *ancien régime*'in Fransız *grandseigneur*'ünden söz edilebilir. Yine de böylesi tipler her zaman sadece toplumun tekil gruplarını karakterize ederler. Yunanistan'da sadece yurttaşlar değil, köleler de vardı ve Fransa'da sadece *grandseigneur*'ler değil, çiftçiler, burjuvalar ve kent proletaryası da vardı. Bu sınıfların üyelerinin varlığı, ötekilerin varlığı kadar toplumsal yapıların temelini oluşturuyordu. Tek tek kültür anıtlarının sadece belirli gruplardan kaynaklanması ölçüsünde, içeriklerinde sınıflar arasındaki gerilimler ve karşılıkların tarihi de belirleyici olmuştur. Yunanlı delikanlı heykellerinin orantılılığının ve güzel doğallığının temelinde, kahramanca bir yaşam özgürlüğünün yanı sıra, ezici çalışma ve yoksulluğa ilişkin öteki özgürlük de yer almaktadır. Kültür ürünlerinin bu tür karşılıkların dinamizmine başvurulmadan anlaşılması olanaksızdır.

Ama sadece gruplar arasındaki her defasında karakteristik olan ilişki, bir dönemin temeli olarak bütünlüklü insani duruma ilişkin çıkarımı sunmaz. Avrupa tarihindeki zaman dilimlerinin araştırılması, eski ekonomik varoluş biçimlerinin varlıklarını yeni bir üretim tarzında sürdürmeleriyle birlikte, eski psi-

şik tepki biçimlerinin ve tasarımların dayandığını da gösterir. Günümüz bilimi, belirli kişileri ve tarihsel süreçleri ortaçağa ya da burjuva dünyasına yerleştirmekte kararsız kalıyorsa, bu durum kısmen, Rönesans'ta, hatta henüz on yedinci yüzyılda bile, sadece çok az sayıda grubun ve bu gruplarda da sadece yaşamlarının bazı özelliklerinin, sonradan yeni ilişkilerin başlangıcı olacağını göstermesinden kaynaklanmaktadır; büyük halk kitleleri maddi ve daha fazla da manevi olarak eski biçimlerde yaşamayı sürdürürken, ümitsiz yaşamları ve zavallı ruhsal durumları yeni gelişmelerde belirleyici bir rol oynamıştı.

Elbette, insanlar hem çağların içinde hem de tarihin genelinde birbirlerine benzerler. Sadece belirli pratik gereksinimleri paylaşmakla kalmazlar, duyumsayışın* ve inanışın ayırt edici özelliklerinde de buluşurlar. Ahlaki ve dinsel tasarımlar gerçi toplumsal gruplara çok değişik biçimlerde yararlı olabilir ve bu yüzden bu grupların üyelerinin psişik bütçesinde çok değişik işlevler üstlenirler; tanrı ve ebedilik ideleri suçluluk duygularının haklı çıkarılmasında ya da sefil bir yaşamda umut olarak işe yarayabilirler. Oysa yüzeysel olarak aynı biçimde kabul edilmiş görünmektedirler. Ne ki, değişik gruplar arasındaki bu benzerlikler birlikli bir insan özüne dayanmaz. Bu idelerin oluştuğu toplumsal yaşam süreci, insani ve insan dışı etmenleri birleştirir; bu süreç kesinlikle genel olarak insanın salt bir serimlenişi ya da anlatımı değildir, belirli insanların doğayla sürekli bir savaşımdır. Ama ayrıca bir grubun her bir bireyinin karakteri de yalnızca kendinde bu insani öze dayanan dinamikten kaynaklanmaz, bir o kadar da bireyin toplumdaki yazgısının tipik ve özel koşullarına dayanır. Toplum ve doğa arasındaki değişen takımlanışlardan, sosyal grupların birbirleriyle ilişkileri doğar ve bu ilişkiler bireylerin manevi ve ruhsal yapısı açısından belirleyici olurlar, yine bu yapı da toplumsal yapıya geri etki eder. Böylelikle insani nitelikler sürekli olarak, çok çeşitli ilişkiler tarafından etkilenir ve kökten değiştirilirler. İnsani özelliklerin direnmesi bile, bireylerin de dahil oldukları, kendini yenileyen süreçlerin ürünü olarak görülmelidir, insanların

* ["duyumsayışın"/1935: "duyumsamanın".]

kendi başlarına ve kendileri için anlatımları olarak değil. Kesinlikle başlangıçtan itibaren mevcut bulunmayan yeni davranış biçimleri ve karakterler de ortaya çıkmaya devam eder. Max Scheler'in antropolojiye verdiği görev, "insan oluşun temel bir yapısından... insanın *tüm* özgül tekellerinin, başarımlarının ve yapıtlarının: örneğin dilin, bilincin, iş aletinin, silahın, hak ve haksızlık fikirlerinin, devletin, önderliğin, sanatların serimleyici işlevlerinin, mitosun, dinin, bilimin, tarihselliğin ve toplumsallığın nasıl kaynaklandığını"¹ daha yakından göstermektir, - bu görevi yerine getirmek olanaksızdır. Oluş ve değişim, insan idesinin içine ne denli alınır alınsın, bu sorunu bu şekilde ortaya koyma, önsel olarak sabit kavramsal bir hiyerarşiyi gerektirir; grupların ve bireylerin temel yapısının her zaman iç içe geçmiş bulunması, olup bitenin diyalektik niteliğiyle çelişir ve en iyi durumda, doğabilimsel sistemler anlamındaki modellerin tasarlanmasıyla sonuçlanabilir.

Birey, toplum ve doğa arasındaki ilişkiyi bir defada nihai olarak belirleyecek bir formül yoktur. Tarih kesinlikle birlikli bir insan özünün açınması olarak görülemezse de, bunun tersi olan yazgıcı formül, yani insanlardan bağımsız bir zorunluluğun, olayların akışına egemen olduğu formülü de, bir o kadar naiftir. Bağımlılık ne tek yanlıdır ne de hep aynı biçimde yapılanmıştır. Daha çok, tek tek grupların ve kişiliklerin, ilişkileri değiştirmek ve biçimlendirmek için, düşüncelerinde ve eylemlerinde öncelikle verili koşulların işlevleri olan diğerlerinden daha iyi hazırlıklı oluşunu, toplumsal gelişme beraberinde getirir. Bilinçli tarihsel eylem gerçi zamanı ve içeriği gereği belirli koşullara bağlıdır, ama bu bağlılık, mevcut sosyal duruma bağlı tepki biçimlerinden ve tamamen mevcut duruma bağımlı varoluştan farklı bir biçimdedir. Mevcut biçim ne denli söz konusuysa, bilinçsiz mekanizmaların psikolojisi, bir o denli uygun açıklama türünü oluşturur. Tarihsel eylemler mevcut olanın otoritesinden ne denli bağımsız gerçekleşirlerse, ne denli doğru kuram üzerinde temellendirilmişlerse, güdülerin dolaysızca anlaşılması da o denli yeterli olur. Sosyal derinlik psikolojisi için uygun konuyu, kavramsal donanımlı insanların rasyonel ve özgürleştirici eylemleri değil, geri kalmış grupların bencilliği ve çaresizliği oluşturur.

Modern felsefi antropoloji, burjuva döneminin idealist felsefesinin baştan beri doyurmaya çalıştığı gereksinimden: ortaçağ düzenlerinin, özellikle de mutlak bir otorite olarak geleneğin çöküşünden sonra, eylemin meşruiyet kazanacağı yeni mutlak ilkeler koyma gereksiniminden kaynaklanır. Düşüncenin, kavramsal bağlantıları tasarlamak ve bunlardan tüm insani yaşamı anlamlı bir biçimde temellendirmek üzere uygulanması, her bir bireyin ve tüm insanlığın yazgısını, ebedi belirlenimle uyumlu hale getirme yolundaki tinsel çaba, idealist felsefenin en önemli hedeflerindedir. Bu çaba özellikle yeniçağda insanın tinsel ve kişisel bağımsızlığının ilan edilmesi, ama özerkliğin önkoşulunun, toplumun akıl tarafından yönlendirilen dayanışmacı çalışmasının gerçekleştirilmemesi yönündeki çelişkili durumla belirlenmiştir. Günümüzdeki ilişkilerde, bir yandan toplumsal yaşamın üretilmesi ve yeniden üretilmesi*, insan emeğinin ve onun gerçekleştiği tarzın itici gücü olarak öne çıkmamaktadır. Ekonomik mekanizma körü körüne ve bu yüzden egemen doğa yasası olarak etki etmektedir. Toplumun kendini yenileyip geliştirdiği ve bireylerin tüm varoluşunun geçtiği biçimlerin zorunluluğu karanlıkta kalmaktadır. Öte yandan bu bireyler, gündelik eylemleriyle ayakta tuttıkları ve gerektiğinde korudukları toplumsal yaşam biçimleri için, yani iş sırasındaki görev dağılımı için, üretilen malların türü için, mülkiyet ilişkileri için, hukuk biçimleri ve ilişkiler için, devletten gerekçeler istemeyi öğrenmişlerdir. Neden başka türlü değil de böyle davranmaları gerektiğini bilmek istemektedirler ve bir ana ilke talep etmektedirler. Felsefe bu çaresizliği metafizik anlamlandırmayla yönetmek ister. Bireylerin, eylemin anlamı talebini, toplumsal çelişkileri ortaya sererek ve onların pratikteki aşılmasına işaret ederek karşılık vermek yerine, "sahici" yaşamın ya da "sahici" ölümün olanağını konu edinerek ve yaşama daha derin bir anlam vermeye girişerek günümüzü yüceltmektedir.

İleri rasyonel düşünce ile, toplumsal yaşamın körü körüne yeniden üretimi arasındaki çatışmanın aşılması, bir yanda toplumun gereksinimleri ve güçleri ve diğer yanda toplumun tüm

* ["yeniden üretilmesi"/1935: "yeniden üretilmesi, 'değer yasası' ".]

çalışma tekniğine ilişkin ve kültürün örgütlenişinin arasındaki dengesizliğin bilgisini gerektirir. Günümüzün özgül yoksulluğu ve bunun sona erdirilmesi için verilen savaşım, bu artan gerilimden kaynaklanmaktadır. Bu savaşımın hedefi, toplumsal yaşamın çoğunluğun gereksinimlerine uydurulmasıdır, insanların çalışmalarını bilinçli olarak kendi çıkarları ve amaçları için örgütledikleri ve hep yeni baştan bunlarla uyum içine soktukları bir toplum biçimidir bu. Bireysel varoluşu sadece bireylerin eylemi ile toplumun yaşamı arasındaki ilişkinin saydamlığı ve uygunluğu temellendirebilir. Bu ilişkinin rasyonelliği, çalışmanın biricik anlamıdır. Bu gerçekleştirildiğinde ve bireylerin görünüşte özgür eylemlerinin çeşitliliğinin yerine, onların yaşamlarını tehdit eden doğa gücüne karşı bilinçli olarak korumaya ve açındırmaya çalışan bir toplum geçtiğinde, özgür insanların bu etkinliği daha derinden bir kez daha temellendirilemeyecektir. Bireylerin ortak çalışmasının istenmiş bir sonucu olarak toplum yaşamı, ebedi bir belirlemenin özgürce kabul edilmesine dayanmaz ve hiçbir biçimde bir anlamı gerçekleştirmez. İnsanlar değişen gereksinimlerini ve arzularını doyururlar ve kendilerini, ölüme karşı, inandıkları gibi, böylelikle mutlak bir talebe itaat etmekle değil, mutluluk özlemi ve ölüm korkusu sürdüğü için savunurlar. İnsanlık dışındaki kurtarıcı bir güç tasarımı, gelecekte ortadan kalkacaktır. İnsanların ilişkilerini artık bu avuntuya inanmak değil de onların terk edilmişliğinin bilinci sağladığında, ilişkiler dolaysızlaşacaktır. İnsanların çalışmalarıyla ilişkisi, kendi öz ilişkileri olarak kabul edildiğinde ve biçimlendirildiğinde, ahlaki yasalar "aşılmış" olacaktır. Bu yasaların önkoşulu, bugüne kadarki toplumda, çıkarların bölünmesiydi. Bireylerin ve insanlığın sonluluğu hakkındaki huzursuzluğu temelini yitirdiği için değil - ama enerjiler onlardan kaynaklandığı sürece, artık metafiziğe, bu düşünsel güvenlik kandırmacasına yönelmezler, pratik toplumsal savaşımında, sefalet ve ölüm karşısındaki gerçek güvenlik için akarlar. Yine de geriye kalan hüznün, olduğu haliyle kendini korur ve artık hiçbir sistemle aldatılmaz. Descartes'ın kuşkusundan bu yana Avrupa felsefesine egemen olan, düşüncenin, mutlak talepler yöneltme amacına boşuna uygulanmasında, burjuva çağının özgül çaresizliği görülmektedir.

Modern felsefi antropoloji, bireyin yaşamına, dünyanın şimdiki halinde bir anlam verecek bir norm bulmaya yönelik geç denemelerden biridir. Sadece dinsel vahyin otoritesini yitirmekle kalmayan, ahlaki ilkelerin tümdengeliminin, on yedinci yüzyıldan Yeni Kantçılığa kadarki haliyle, boş olduğunun da ortaya çıkmasıyla, metafizikte, insanların hakiki imgesini, eylemin hedefi olarak öne çıkarmaya çalışılmıştır. Sadece dolaysızca insani bir davranışı, örneğin halka ve ulusa feda olmayı, insanlığın biricik hakiki biçimi olarak ilan eden, içeriksel olarak belirlenmiş öğretiler değil, etkinliğe bir yön göstermeyen ve bu yüzden, "tehlike"yi eylemin idesine alan daha liberal öz belirlemeleri de, tinsel enerjileri, sergileme ya da yorumlama başlığı altında, aynı zamanda hem olanaksız hem de kafa karıştırıcı olan, daha yüksek bir haklı çıkarmanın ve kesinlemenin hizmetine sokmaktadırlar. Belirli bir imgenin hedef olarak gerçekten resmedilmesi de özellikle söz konusu değildir. Antropolojinin ütopyadan farkı, şimdiki zamanın köklü bir yorumunun, daha mutlu bir geleceğe yönelik, gideceği yoldan emin olmasa da varacağı noktadan emin olan net bir istemden farkı gibidir. Antropolojide eyleme, son derece genel olarak, örneğin "insanın" tarihte oluşunun bizzat onun yazgısı gibi görünmesiyle, bir anlam atfedilebilir. Bu felsefe "güvenliğe, tehlikeyi olanaklı kılan ve tehlikeye zorlayan bir güvenlik de olsa"² ulaşmaya çalışmaktadır. "Tam da mutlak güvensizlik insanı felç etse gerekir... Bu felç olmuşluk durumu ise, bu insanın artık, kendini, kendinde birlikli, kapsamlı bir anlam ve insanın ondan kaynaklanan cesaret edebileceği ve etmesi gereken bir genel belirlenme bulunduğu biçiminde kavrayacak durumda olmamasının bir sonucudur."³ Landsberg böylelikle, aslında, modern antropolojinin ve varoluş felsefesinin kaynaklandığı tüm felsefi hareketin bilinçli itici gücüne işaret etmektedir. Eylemi sabit öz kavrayışlarıyla temellendirme arzusu, fenomenolojiyi başından beri motive etmiştir.

Böylelikle fenomenoloji, toplum kuramıyla karşıtlık içindedir. Ona göre, en yakın ve elbette en uzak hedeflerin dile getirilmesi de, bilgiyle aralıksız bir bağıntı içinde gelişir, ama yine de bilgi bir anlam ve ebedi bir belirleme oluşturmaz. İnsanların

hedef tasarımlarında, onların herhangi bir sergilemeyi temel almayan, daha çok, nedenleri yoksulluk olan her defasındaki gereksinimlerine girer. Yüceltici bir bağlama yerleştirmeye alay ederler. Yanılsamasız bir kuram, insanın belirlenmesinden sadece olumsuz bir şekilde söz eder ve mevcut yaşam koşullarıyla, büyük felsefenin o belirleme olarak ilan ettiği arasındaki çelişkiyi gösterir. Burada, bugün kötürümleşen insani kuvvetlerin açındırılması, Rönesans'ın hümanizmine ve daha geriye kadar giden bir motiftir, ama bu motif, mutlak bir talebin mistik karakterine bürünmek zorunda değildir. Bu motife karşılık düşen, daha iyi bir toplum biçimini gerçekleştirme istemi, günümüz koşullarında hiç de az itici güç bulmaz. İnsanın sözde bir belirlenişine uygun olup olmadığı, karşıtıdan mutlak bir anlamda daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu sorusu ancak bir tanrıyı varsaydığında önem taşımaktadır. Modern felsefi antropolojiyi kuran Scheler, bu "deist varsayımı... 'tinsel, tinselliği içinde her şeye gücü yeten kişileştirilmiş bir tanrı'yı"⁴ yaşamının sonuna doğru yadsımaya başladığında, mantıklı olarak "insanın desteklenmesi"⁵ nin aracı olarak mutlak varlığın olanaksızlığını ilan etmesi gerekti. Ama böylelikle metafiziğin en güçlü itici gücünü reddetmiş oldu. Bu adım, materyalist bir kuram yönüne doğru götürür. Materyalist bir kuram, nesnel varlığı yadsımaz, ama tüm yaşama felsefesine ve öteki panteist akımlara karşın günümüzde aslında o deist varsayımdan hiçbir yerde ayrılamayacak olan mutlak bir anlamı da yadsır.

Antik Aydınlanma'nın ve Fransız Aydınlanması'nın belirlediği bir kuramın, idealist görüşün tersine, dünyaya bir anlam yüklemeyişinin, kendisinden kaynaklanan özbilinç açısından da sonuçları vardır. Bu kuramı kabul eden, onunla bağlantılı yaşam pratiğini ebedi, tinle donanmış bir varlıkla ilişkilendirmez. Herhangi bir şeyin zaman ve uzam üzerinde yer aldığı umudu, ona boş görünür. İşler iyi giderse, sonraki kuşaklar, özgürlük davasının şehitlerini anımsayacaklardır, ama o zaman bu durumun geçmişteki bu savaşçılar için, kendi inanışlarına göre anlamı, Leonidas'ın üç yüz şehidinin, o gezginin gerçekten Sparta'ya gelip de, onları yasanın emrettiği gibi yatarken gördüğünü bildirmesinin, bu üç yüz kişiye anlamı kadar olacaktır: Yani hiçbir anla-

mı olmayacaktır. Ama bu bilgi onların eylemlerinin ufkunu asla daraltmaz. Başka bireylerin yaşamını daha özgür ve daha mutlu olacak şekilde biçimlendirme düşüncesi, bir insanın metanetini sürekli yükseltebilir. Kendi yaşamını belirleyen amaçlar, onunla birlikte yok olmadıkları, toplum yolunda izlenmeye devam edildikleri sürece, ölümünün, aynı zamanda kendi isteminin sonu anlamına gelmediğini umabilir. Kendini açındırma çabasını kendi bireyiyle sınırlandırmamış, insanlığın gelişiminin içine yerleştirmiştir ve son da bu yüzden ona basit bir yok olma olarak görünmemektedir; hedeflerine ulaşılması sadece kendi kişisel varlığına bağlı değildir. Bağımsız ve cesur olabilir.

Bu metanetin, başka cesaret türlerinden önceliği, şimdi ulaşılabilir hakikatle uyum içinde oluşudur; salt bir düşünce yine de böyle derin bir huzur sağlayabilir. Bir dini izleyenler, bunun ötesinde, öbür dünyaya ya da yaşamın tükenemez tanrısal ilk temeline ilişkin daha güçlü umutlar beslerler. Ama Aydınlanma'nın öğrencisi, kendileri için savaşım verdiği gelecekteki nesillerin de, kaçınılmaz olarak ölümlü olduklarına ve sonunda sevincin üzerinde her zaman hiçliğin zafer kazandığına inanır. Elbette daha yüksek bir toplum biçimi ve tüm insanlar için daha aydınlık bir yaşam düşüncesi canlandırır onu. Ama kendi kişiliğini feda etmeyi, mevcut gerçekliğe ve bunun içindeki kariyere tercih edişinin nedeni, bir buyruk, vaatlerde bulunan bir iç ses değil, sadece kendi arzusu ve kendi zevkidir, bunlar da bir gün yok olacaktır. İnsanların bu dünyada bir süreliğine, toplumsal yaşam biçimlerinin sonunu nitelendiren kanlı ve aptallaştırıcı koşullardakinden daha mutlu ve daha bilge yaşamaları, harika bir hedef olarak görünebilir. Ama sonunda sonraki nesillerin tümü de yok olmuş olacak ve dünya sonunda kendi yörüngesinde, sanki hiçbir şey olmamış gibi dönmeyi sürdürecektir. Burada kuşkudan ve nihilizmden söz eden bir söylem vardır; gerçekte samimi bilinç ve eylem tam da bu basit hakikatin yerleştiği ve ona tutunulduğu yerde başlar.

Antropolojik felsefe ile materyalizm arasındaki karşıtlık, kesinlikle hedeflerin* kabul edilmesi ilkesine ilişkin değildir,

* ["hedeflerin"/1935: "değerlerin ve hedeflerin".]

ancak materyalizm her kuramın yapısının, özellikle de kendi yapısının, belirli çıkarlar ve değer koymalara bağımlı olduğunu kavrar. Bilimin mutlak hakikat yükümlülüğü ve sözde değerlerden bağımsızlığı, günümüz pozitivizminde birbirleriyle harmanlanan bu iki özellik, materyalizme göre birbiriyle bağdaşmaz. Materyalizmin öğretisinin öz-anlayışında asıl anlamıyla düşünseme, daha temel kavramlarına götüren genelleştirme edimlerinde ve ancak somut bir akışın ele alınmasına yönelik tekil adımlarda, yaşam durumunun, yani çıkarların dile geldiği ve düşüncenin yönünü belirledikleri yönündeki düşünseme vardır. Aksi halde kuram gerçi değerli sonuçlar ortaya koyabilir ve dolaysız bir amaca yetebilir, ama felsefi hakikatten yoksun kalır. Felsefi hakikat, düşüncelerde, onların toplumsal rollerine ilişkin bilincin de devreye girmesini, çünkü onların ne olduğunun, ancak içinde önem taşıdıkları gerçeklikten anlaşılmasını gerektirir. Bir düşünce örüntüsünün dahil olduğu tarihsel bağlam hakkında berraklığı gerektirir ve bu örüntünün oluştuğu, etkidiği ve değiştirildiği praksis de bu bağlama dahildir. Diyalektiğin bu talebini, elbette yönsüz, görünüşte pratik tarafsızlığı olan bir analiz yerine getiremez, tıpkı genel olarak salt anlıksal bir bilginin olmayışı gibi. Nesnel düşüncenin ve özelleştirinin, kuramın bu iki uğrağının değeri, onların praksisle ilişkilerine bağlıdır. Doğru düşünceler kendi başlarına, "topluma ilişkin olsalar bile, tamamen önemsiz olabilirler. Çok sayıda olası saptama ve analiz vardır; insanlığın çıkarları ve bu çıkarları destekleyen tarihsel eğilimler, bunlarda dile gelmiyorsa, güncel kategorilerin ardında genellikle salt kişisel bir uyum sağlama ya da gerçeklikten kaçış gizlidir. Sözümona değerlerden bağımsızlığın reddedilmesi, antropolojinin diyalektik düşünceyle ortak yönüdür; Scheler'in, bilginin ahlaki önkoşullara sahip olduğu yolundaki öğretisi, günümüzdeki dünya durumundan yapılmış bir çıkarım izlenimi uyandırır. Kendi tarihselliğinin bilinci de modern antropolojinin ana konularından birini oluşturur. "Her felsefi antropolojinin, bizimkinin de tarihsel olarak bağlılığı, ... esas olarak ortadan kaldırılamaz ve kesinlikle negatif yönde değerlendirilmemelidir."⁶ Buradan kaynaklanan, belirli, sürekli değişen kuram ve praksis bağımtı-

sının, her defasında tek tek bilincine varılması gerektiği talebi, antropolojiyi diyalektik bir tarih kuramına katma doğrultusuna işaret eder. Ancak bu talep öne sürülmez.

Asıl fark genel olarak değerlerin varlığının değil, düşünce-deki işlevlerinin kabul edilmesinde yatmaktadır. Metafizikçi onlardan ideal bir gereklilik türetir. Bunun tümdengelimli bir biçimde yapılması gerekmez. Scheler'e göre değerler hiyerarşisi, "tercih etme ve peşinden gitme edimiyle her zaman yeni baştan düzenlenmelidir. Burada *sezgisel* bir 'tercih apaçıklığı' vardır."⁷ Buna karşılık, yanılısamaz bir inanışa göre, kendisiyle bağlantılı eylem apaçık öz ilişkileriyle saydam bir bağıntı içine sokulamaz, tersine daha fazla meşrulaştırılamayan, sadece tarihsel olarak açıklanabilen, insanlık için mutluluk ve özgürlük arzusunun varlığından kaynaklanır. Bu arzuda gelecekteki insanın bir imgesi, belirli bir ideal içerilmişse de, yine de bu bir ilk imge olarak gösterilmez, onu tasarlayanlar tarafından bizzat şimdiki koşullar tarafından belirlenmiş, onlarla birlikte ölümlü olan bir hedef tasarımı olarak kavranılır. Buna karşılık antropoloji, çok fazla ve çok az şeye ulaşmaya çalışma tehlikesiyle karşı karşıyadır: insanın, ilk tarihin gecesini ve insanlığın sonunu da kuşatan bir özünün belirlenimini aramak ve çok önemli bir antropolojik sorundan, sevdiğimiz tüm insani yetenekler, onda bozuldukları ve boğuldukları için, insandışı görünen bir gerçekliğin nasıl aşılması gerektiği sorunundan kendini kurtarmak. İlk soru anlamlı bir biçimde sorulabildiği sürece, yanıtlanması sadece pratik olarak değil, kuramsal olarak da ikinci sorudaki adıma bağlıdır.

Kuşku ve nihilizm de, onlardan kaynaklanan egoist ve anarşist tavır da, mutlak haklı çıkarmayı gerektiren, kesin sorular soran ve bu bakımdan son derece radikal olan bir felsefi düşünüş tarzına aittir. Kuşkucular eylemlerini, tıpkı öteki dogmatikler gibi, metafizik bir merciyle uyum içine sokmak isterler. Onlara göre değerler, ancak açıkça mutlak bağlayıcı oldukları gösterilmişse gerçekleştirilmelidirler. Sonra, bunun olanaklı olmadığı inancını varoluşlarının çekirdeği ve çaresizliği de ilkeleri yaparlar. Meğerki kendilerine doğal gelen dar bireyci heyecanlara, endişesizce kapılınsınlar; başka her türlü güdüyü de bir rasyonelleştirme ya da yalan olarak görürler. Ne ki, hedeflerini mutlaka

bağlayıcı ya da zamanüstü kabul etmeden, bu hedeflerde direnen insanlar da vardır. Egoist dürtü yapısı ile eylemin metafizik anlamlandırılması arasında, kendine özgü bir bağ varmış gibi görünmektedir. Savaşım veren ve acı çeken insanlarla dayanışma kişiyi metafizik güvene karşı açıkça kayıtsız kılma eğilimini gösterirken, dünyanın anlamını aramakla kalmayıp varlığını da kanıtlamak yolundaki tutkulu çabasında, böyle bir anlama duyulan inanç olmadıkça, tüm insanların kendi dar çıkarlarından başka şeyi tanımayan ve alçaklaşan katıksız birer egoist olacakları görüşünün içkin olduğu görünmektedir. Metafizik sistemlerde böylelikle materyalizme karşıt olarak, bir kaba-materyalist insan kavrayışı, Macchiavelli'den daha çok tüm Restorasyon dönemlerinin devlet kuramları tarafından telaffuz edilen aynı antropolojik kötümserlik gizlidir. "...l'homme en général, s'il est réduit à lui-même, est trop méchant pour être libre."⁸

Ama tarihin temelinde ne aynı kalan (ileri antropoloji tarafından ayrıca bizzat reddedilen) ne de genel olarak birlikli bir öz yoksa, elbette bir anlamlandırmaya da hizmet edemez. Antropolojik çalışmaların bu yüzden değersiz olması gerekmez; tarihsel eğilimlerin bilgisini artırabilir ve ayrıntılandırabilirler. Sonra elbette genel olarak insanın yerine tarihsel olarak belirlenmiş insanlara ve insan gruplarına yönelirler ve onların varlığını ve oluşunu yahtılmış olarak değil, toplumun yaşamıyla bağıntı içinde kavramaya çalışırlar. Buradaki imge, günümüz felsefesinde olduğundan farklı yapılanmıştır. Bu felsefenin geliştirdiği insan kavramı, tinbilimsel disiplinlere temel oluşturmaya ilişkin görüş açısına dayanır; gerçekçi bakışta ise, sistematik olarak bakıldığında, ikincil farklar ön plana çıkar. Burada vurgulananlar, insanı bir yandan hayvan ve bitkiden, diğer yandan tanrıdan ayırması gereken özellikler değil, -böyle kapsayıcı kavramlara duyulan tutkulu ilgi, sonuç itibariyle mevcut bakıştaki metafizik yönlenme gereksinimiyle açıklanabilir-, tarihin gerçek akışı için belirleyici olabilecek özelliklerin varlığı ve değişimidir. İnsan imgesi burada birlikli olarak değil, toplumsal yaşam süreciyle birlikte doğan, bir sınıftan diğerine geçen ve koşullara gö-

* "özgür bir varlık olan insanın, kendisi ile sınırlandırılması büyük kötülüktür."

re, toplumun bütünü tarafından yeni bir anlamda benimsenen ya da ortadan kalkan, gruplara özgü özelliklerin toplamı olarak görünür. Şimdiki çağın her özelliği, ebedi bir özün uğrağı olarak değil, tarihsel dinamiğin içinde bir etmen olarak konu edinilir. Böylesi incelemeler yapmaya yönelten güdü, antropolojinin "tarihin hiçbir döneminde insanın günümüzdeki kadar sorunlu olmadığı"na⁹ –doğru bile olsa, bize özellikle acı verici görünmeyen bir olgudur bu– ilişkin kuşkulu görüş değil, sona erdirilmesi gereken gerçek acılardan kaynaklanır. Ebedi yaşamın imgelelerinin solmakta ve zamana ait olanın biçimlerinin uyumdan tamamen yoksun oluşu, kesinlikle, teolojik düşlemin yeni eylemleri için zamanın geldiği anlamına gelmez.

Metafizik radikalizmin ve onun, belirli tarihsel eğilimlerle ilgilenen bir kurama önceden verilmemiş olan, soru soruş biçiminin kapsamı sonucunda, felsefi antropolojinin özel görüşlerine karşı tavır almak ve üretken bir eleştiri yöneltmek zordur. Tek tek bütün antropolojik çizgiler, şimdiye kadarki tarihten alınmış içerikleri idelere yerleştirdikleri ve "varoluşun sahici mevcudiyetleri" haline getirdikleri için, aynı anda hem haklı hem de haksız olabilirler. Bu sadece modern antropoloji için değil, genel olarak yeni antropoloji için geçerlidir. Burjuva çağında antropolojinin temel konularından biri olan birey meselesinde, hakikatle ikili ilişki özellikle öne çıkar. Burada Hobbes'un devlet hukukuna ilişkin konstrüksiyonu, düşünceye büyük ölçüde egemen olmuştur ve bugün bile, mekanikçi temellerini yadsıyan irrasyonalizmin sandığından daha canlıdır. Hobbes insanı bencil ve korkunç olarak tanımaktadır. Egoist dürtüleri de, maddenin mekanik temel dürtüleri gibi kesin ve değişmez kabul eder. Birey, özü gereği yalnızdır ve sadece kendi esenliğini gözetir. Toplum sadece, her bireyin kendi varoluşunun gerçeği ile devletle sessiz bir anlaşma yapmasına ve bu anlaşmayla her türlü bireysel erk ve keyfilikten bir defada nihai olarak vazgeçtiğini kabul etmesine dayanır. Kendi bencilliğine karşın, birey böylelikle sözlerini yerine getirme yeteneğine sahip olmalıdır. Hobbes tarafından gerçi bir çelişki olarak görülmeyen bu çelişki, kesinlikle gerçeklikten yoksun değildir. Ancak sabit ve ortadan kaldırılamaz da değildir. Tarih içinde oluşmuştur, tarih için

de de ortadan kalkacaktır. Atomlaştırılmış bireyin, yalnızlığından bir söz verme ve anlaşmayla çıktığı bu antropolojik görüş karşısında bu yüzden basit bir evet ya da hayır denilemez. Günümüzdeki geçiş döneminde, bu görüşün fazlasıyla büyük olan sadeliği, görece kuramsal ve pratik haklılığıyla birlikte günışığına çıkmaktadır. Buna kısaca değinmeye çalışacağız.

Bir söz verebilme özelliği, insanların tarihinin akışı içinde, onun doğası haline gelmiştir. İnsanlar, kendilerinde ve başkalarında, şimdi yapılan açıklamanın gelecekte yerine getirilebileceğine inanmayı öğrenmişlerdir. Bu kategorilerin geçerliliği, üretimin bir koşuludur. Ayrıca yaşamı önceden kestirilebilir kılmaya katkıda bulunmuştur ve toplumsal yaşamın gelişmesiyle birlikte son iki bin yıla aittir. Burjuva dünyasında kurucu bir unsur oluşturur.

Sözün sadece verilmiş değil belirli bir düzenlilikle tutulmuş olması için –bencillik yüzünden– zorunlu bir önkoşul vardır: egemen sınıfın bütün erkini temel alan, son derece gelişmiş hukuk aygıtı. Sözünde durmak, sözünde durmamaktan daha egoistçe olmuştur. Başlangıçtan itibaren, yalnızca iş yaşamı için içinde değildi, devletin içindeki topluluk da, pratikte açık kölelik söz konusu olmadığı sürece, esas anlamıyla her bir bireyin söz vermesi anlamına geliyordu: Bu ortak varlığın bir üyesi olarak, onun talimatlarına uyuyorum, ne çalacağım ne öldüreceğim, ne de egemenler hakkında kötü düşüneceğim. Halklar arasındaki ilişkide, söz vermelerin bu koşulluluğu, devletin kendi içinde olduğundan daha açıktır. Devletler hukukuna girer sözleşmeler, her zaman sadece erk ilişkilerini düzenlemiş görünürler; bu ilişkiler kesin olarak değiştiğinde sözleşmeler ve anlaşmalar, tözlerini yitirirler. “Çünkü kulağa ne kadar hoş gelse de, sözcüklerle ve söz vermelerle, çok şey vermek, dünya tarihinin fırtınalarında olanaksızdır; büyük güçler, kendi itkileriyle kendilerini, dirençle karşılaştıkları yere kadar götürürler.”¹⁰ Hükümdarların sözleşmelerde, “hakikati söylemek gerekirse, sadece hile ve yemine sadakatsizlik yaptıkları” ve sonunda “tebaasından ya da sözünden vazgeçmek gibi iki korkunç zorunluluktan birini seçmek”¹¹ zorunda kaldıklarını, Prusya kralı II. Friedrich bizzat onaylamıştır.

Yine de insanlık, bin yıllar içinde verdiği sözlere, erkten bağımsız olarak da geçerlilik atfetmeyi öğrenmiştir. "Ayrıca kendini sözleşmeyle yükümlü kılan güvenilirdir; çünkü sadakat, sözleşmelerin tek bağlayıcı unsurudur."¹² Kendisine söz verilmenin, kendi başına etkili toplumsal çıkarlarının bulunması ölçüsünde, ona verilen sözün tutulması gerekir ve gerçekten de sözünde durmanın, tehdit edici zararlar olmadan gerçekleştiği görülür. Verdiği sözü gönüllü olarak tutan, gerçi bununla kendi öz bilincini güçlendirir; ama bu sadece sözünde durma şimdiden ahlaki bir talep olarak bağımsızlaştığı için olanaklıdır. Ticarette ve dolaşımda sadakatin toplumsal zorunluluğu, sadakate insani bir değer olarak saygı gösterilmesini temellendirmiştir. Sadakat sadece geleceğin bilinçli olarak söz konusu edildiği ilişkilerle sınırlı değildir. Yeniçağda zihniyet adı verilen her şey, belirli hedefleri kabul etme, bir söz vermeye özdeş olan bir tür sağlamlığı içerir. Günümüzdeki yaşamın önceden kestirilebilirliği, elbette genelde arka planında açlık ve hapisane olmak üzere, kısmen bireysel dürtü yapılarının sabitliğine, "karakter"e bağlıysa, sabitleştirilmiş karakter özelliklerinden ve cezadan duyulan korkudan bağımsız olarak, tüm dünyaya karşı ve böylelikle bencillığe karşı da verdiği söze ve inancına bağlı kalması, tarih içinde biçimlendiği haliyle insan imgesine dahildir.

Bu ahlaki sağlamlığın, tinsel gelişme için yetersiz kalmakla bir ilgisi yoktur, bilginin sürekli farklılaşmasında, toplumsal yaşamın değişmesinde ve durumun değişen taleplerinde eğilimin birliğini korumak için, tüm güçlerin durmaksızın açındırılması anlamına gelir. Bu yeteneğe sahip olmak ise, burjuvazinin anlamını keskinleştirdiği tüm niteliklerle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Özgürlük, bir fikri, kuramsal ve pratik davranış tarzına egemen olacağı ve ilgisiz düşünce ve eylemlerde bile nüans olarak hissedileceği biçimde, doğal ve toplumsal güçlere karşı da kabul ettirmek, onda direnmek, onu bilincinde tutmak demektir; adalet, tüm kavramlarda ve durumlarda ölçütü değiştirmemeyi ve gerçekliği, hiç kimsenin anlamlı bir neden olmadıkça acı çekmeyeceği bir biçimde düzenlemeyi gerektirir; çünkü akıl karşısında mutluluk için değil, sadece sefalet için bir neden gereklidir.

Son yüzyıllarda, verilen sözlerin hiç olmazsa iktidarın sürekli müdahalesi olmadan tutulması, dolaşımın sürdürülmesi için gerekli olmuştur; ama bu zorunluluk bu arada* azalmıştır. Ege-men tabaka, artık sözleşmeler yapan sayısız öznelere değil, az sayıda kişinin denetlediği, dünya pazarında rekabet eden, büyük iktidar gruplarından oluşmaktadır. Bunlar Avrupa'nın geniş bölgelerini, çelik disiplinin uygulandığı devasa çalışma kamplarına dönüştürmüşlerdir. Dünya pazarındaki rekabet ne denli salt iktidar kavgasına dönüşürse, içeriye ve dışarıya karşı daha katı örgütlenecekler ve daha kesin bölümlenecekler. Verilen sözlerin öneminin ekonomik temeli, bu yüzden günden güne azalmaktadır. Çünkü artık içerideki dolaşımın ayırt edici özelliğini sözleşme değil, artan ölçüde emir gücü ve itaat oluşturmaktadır.

Ekonomik olaylar toplumsal ilişkiler üzerinden tüm dinsel dünya üzerinde ve böylelikle insan doğasının niteliği üzerinde etkili olurlar. Eskiden iktidar sözleşmelerle çatışmaya düştüğünde, ahlaksız olarak kabul edilirdi, bugün bir sözleşme iktidar ilişkilerine aykırı düştüğünde, ahlaki çığnemektedir. Bununla ilgili olan herkes bu durumu bilir ve bu yüzden sözleşmelerin bazen hızla birbirini izlemesi gerekir ve sonuç eskiden olduğundan daha kolay gelebilir. Erimleri sabittir: Bunlar *praemissis praemittendis*** geçerlidir, yüzeysel olarak çıkarlar haritasını tarihsel bir uğrakta özetlerler. – Ama iktidar Hıristiyanlığın girmesinden önce ne de olsa sadece olgusal olarak egemenken ve farklılaşmış ahlaki bilinci henüz kendine avukat tutmamışken, şimdi hakiki hukuksal merci olarak yerleşmişse, Nietzsche sevinemezdi! Burada sözü edilen iktidar, geleceği işaret eden insani özelliklere aykırıdır, kendi kavramlarıyla “dekadan”dır. Nietzsche tarihe, “tüm geçmişe bir hedef vermek”¹³ istiyordu ve bu nedenle daha yüksek yaşam biçimlerine işaret etmişti. Şimdiki iktidarın, kitlelerin düşünme tembelliğine ve korkusuna dayandığını ve yoksa kendi başına çok az şeyi olduğunu düşünüyor-du. Diyalektik kitle ilkesi de ona uzak değildi: “Sıradan kitlenin iktidara gelmesine yardımcı olmak, elbette onun türünü soylulaştırmanın biricik yöntemidir. Ama iktidar kavgasındayken

* |“bu arada” /1935: “sermayenin artan birikimiyle bu arada”.]

** “öncelikler halledildikten sonra”.

değil ancak iktidara geldiğinde ümit edilebilecek bir şeydir bu."¹⁴ İktidara ve kitleye karşı olanların, onunla özdeş olmadıkları, Nietzsche'nin görüşünde her zaman içerilmiştir, kitleyi kendi aklına ve kendi yararına zorlamak gerektiği¹⁵, sadece iktidardakiler için değil, onların karşıtları için de geçerli bir düzenleyici ilkedir. Ne var ki Nietzsche bu diyalektik ilkeyi gerçekten geliştirmeden, kitleyi ve üstinsanı kesin bir biçimde birbirlerinden ayırdığı için, nefret ettiği kötüye kullanıma, o sırada iktidarda olanların kahramanı olmaya kolaylıkla maruz kalmıştır. Günümüzdeki her şeyi anlamış, sadece içsel bağıntılarını anlamamıştı. Diyalektiği salt klasik bir filolog olarak değil, kendi çağına uygun biçimiyle tanımış ve uygulamış olsaydı, kitleyi bir atavizm olarak görenleri ve kitlenin varlık koşulunu, yoksulluğun sürekli yenilenmesini, aşmaya çalışanları daha iyi kavradı. Üstinsanı sadece biyolojik bir tip olarak düşünmek, bilimsellik dışıdır. Nietzsche gelecekteki bir toplumun, şimdiki toplumda verilen savaşımardan kaynaklanacak daha üst evrelerini tanımlamaktadır. Bu kavram, ya toplum kuramına ilişkin bir kavramdır ya da bir filozofun ütopyacı rüyasıdır. Kitle ancak onun üzerinde egemen olan gerçek gücün, ardına gizlenmek için kendisine görünüşte bir kitle uydurmuş olması durumunda aşağılanasıdır. Elbette bu geçmiş tarihteki kitle iktidarını nitelendiren bir durumdur. Ama kitle doğru bir biçimde iktidar uygulamaya başladığı için değiştiğinde, iktidar da kendi "dekadanlığını" yitirecek ve birlikli ve tam da bu nedenle "insanüstü" gücü için etkili olacaktır. Geleceğe uzanan köprü, Nietzsche'nin düşündüğü gibi, yalnız kişiler tarafından değil, örgütlü bir çabayla kurulacaktır; bu çabada Nietzsche'nin öjeni hakkındaki görüşlerinin pek bir rolü olmayacak ve daha özgür bir insanlık istemi, apaçık ve son derece geliştirilmiş bir toplum kuramıyla kaynaşacaktır.

Bu hedefi gözeten insanların bağımsızlığı için, küçük burjuva kitlelerinin onur başlığı altında devlet gücünü koşulsuzca olumlamayı öğrendikleri bir çağda, klasik idealizmin bildirdiği nitelikleri, yani bireyin bağımsızlığını ve sağlamlığını onun taklitçilerine göstermek ve uygulamak gerekir. Kant'ın ve Fichte'nin toplumunun genelleşmesini sağlayan ideler, çoktan biret

maske haline gelmiştir. Bu maskenin şimdi düşürülmesinin tarihsel olarak pek bir önemi yoktur. Bu durumun, tüm korkunçluğuna karşın, hiç olmazsa hakikatin açıkça öne çıkması gibi bir iyiliği vardır. Güçsüz insan bu dünyada çok az hak sahibidir ve verdiği bir söz üzerinde bir şeyler kurmak için nadir olarak bir nedeni vardır. Ona yararlı olacak her yasa eskimiştir. Onun hak iddia ettiği yerde, hukuk sona erer ve hiç kimse buna şaşırmaz. Günümüzdeki duruma karşılık düşen insan tipi, iktidarın hizmetinde olan her şeyi kabul eder. Şimdi olup biten ve geçerli olan şeyin ana hatları, onun gözünde dünyanın kuralıdır. Günümüzde her ortalama insan küçük bir Aristoteles olarak, bir konuda gerçek olduğu ölçüde mükemmellik görmektedir; küçük bir Schiller olarak, dünya tarihini dünya mahkemesi kabul etmektedir. Yukarıda, zenginliklerini artıranlar durmaktadır; aşağıdakiler ise yeterince aşağıda değildir. "Düşene, bir de tekme atmalı!"¹⁶

Savaşın verenlerin davranışı, bunun basit bir karşıtı değildir; genel olarak iktidara karşı değildir. Ama mevcut iktidardan bağımsız olarak da sağlam kalabilme olanağı, onun özü gereğidir; çünkü ancak daha sonra gerçeklik kazanması gereken bir ideede yaşamaktadır. Geri kalmış grupların ortalama bir üyesi, iktidardaki gücün bir işlevidir, kendine ait bir sözü yoktur. Onu aşmak isteyenlerin, gerçeklemek istedikleri kendi davaları vardır; bu yüzden kendi sözlerine ve kendi kendilerine duydukları saygıyı korumak zorundadırlar. Bencillikten hareket etmek yerine, bencilliği ortadan kaldırmak için gerçekler bu davayı. İnsani bir nitelik olan, kendi kendine ve verdiği söze sadık olma, uzun bir tarihsel süreçte ahlaki bir talep olarak bağımsızlaşmıştır, şimdi sona ermekte olan *self-interest* çağında, bilinç olarak içselleştirilmiş baskının bir bölümünü oluşturmaktaydı. İlişkilerin saydamlaştığı şimdiki dönemde, bilgi üzerine kurulmuş sağlamlık, kökeni hakkındaki tüm mitsel yanılsamalardan arınmış bir halde ve kendi kendinden şaşaayla hoşnut bir dürüstlüğü ya da ödev pathos'unu kendine bağlamadan, daha insanca bir geleceğin istemi olarak ileriye götüren praksise katılmaktadır.

Hobbes'un antropolojisi, d.1ha kendi zamanında ilerici olmuştu; burjuvazinin siyasal biliminin kuruluşunda önemli bir

adım anlamına geliyordu.¹⁷ Bu ilginin artık üretken bir etkisi yoktur. Bu antropolojiye karşı doğru bir tavır almanın, daha onun yalıtılmış özelliklerinden biri üzerine fragmanter düşünsemede açığa çıkan zorluğu, başka kuramlarda da azımsanmayacak ölçüdedir. Günümüzün gerçek tarihsel durumuna yönelmiş insan kavrayışı, antropoloji için sorunsala yerleşmemekte ve bu alanda süreklilik kazanmamaktadır. Bu nedenle genellikle orada önemsiz olan burada önemli görünmekte ve orada her şey anlamına gelen burada bir hiç olmaktadır. Kuramsal taslaklar farklı farklı vurgulanmıştır. Burada da, felsefi antropolojinin, başarımının her parçasına, ilkelerine göre doğru olarak yerine getirildiği ve hata içermediği sürece, sürekli bir yer güvencelemesinden kaynaklanan bir fark vardır. Husserl'e göre felsefe, bilim gibi "mutlak, zamansız değerler için bir başlıktır. Bu türden her değer, bir kez keşfedildiğinde, bundan böyle öteki tüm insanlığın değerler hazinesine ait olur ve açıkça hemen idenin, kültürün, bilgeliğin, dünya görüşünün maddi içeriğini belirler..."¹⁸ Buna karşılık diyalektik düşünce, malzemenin ön oluşumuna ve işlenmesine giren çıkarların ve hedeflerin koşullu ve geçici olduğunu görür ve kendi ediminin ürününü, her defasında ebedi bir mülkten çok toplumsal bir itici güç anlamında kavrar. Böyle yapmakla, kendi hakikatine ilişkin bilincini daraltmış olmaz; çünkü süre, kesinlik ve hakikat arasındaki ilişki, bir yanda dogmatizme, diğer yanda kuşkuculuğa görüldüğü kadar katı ve tekbiçimli değildir.

Sözleşmeye sadakat ve sağlamlık gibi özel nitelikler için geçerli olan, insan imgesinin daha çok geleneksel antropolojik ilginin odak noktasında yer alan özellikleri için de geçerlidir: aydınlanmış bir düşünce, felsefi öğretileri basitçe olumlama ya da dolaysızca düzeltme yerine, insana "ilişkin" tanımlamaları, toplumsal yaşam sürecinin gruplarıyla ve evreleriyle ilişkilendirmeye ve metafiziği kuram aracılığıyla aşmaya çalışır. Eski Yunan'da antropolojide ünlü bir karşıtlık vardı. İnsani yeteneklerin doğumla verildiği görüşünün karşısında, eşitsizliğin toplumsal ilişkiler ve bireysel yaşam yazgısı tarafından belirlendiği iddiası yer alıyordu. Aristoteles'e göre, bilindiği gibi insanlar da, her defasında ya hizmet etme ya da hükmetme niteliğini

doğuştan beraberlerinde getirirler.¹⁹ Buna karşılık Demokritos'a göre ise: "Doğal yetenekle değil, eğitimle yetenekli olan insanların sayısı daha çoktur."²⁰ Demokritos, doğanın ve eğitimin birbirine benzediğini söylemektedir; çünkü eğitim insanları biçimlendirir ve böylelikle ikinci bir doğa yaratır.²¹ Yakın dönemde bu antropolojik görüşler, politik sistemlerin gerekçelendirilişleriyle birleştirilmiştir; Aristoteles'in görüşü feodalizme ve ortaçağa eğilim gösteren muhafazakâr bir öğretiyeye, Demokritos'un öğretisi ise yükselen burjuvazinin dünya görüşüne dahildir. İnsanların eşitliğine ve doğuştan gelen asalete duyulan inançlar, uzlaşmaz bir biçimde birbirlerinin karşısında yer alıyordu. Günümüzde ise bu iki inanıştan birisinden yana bağlayıcı bir karar yoktur. Her birinde de, elbette, hakiki olmayan, bozulmuş bir biçimde, toplumsal gerçekliğin bir dönemi yansıtmaktadır ve her ikisi de, iki değişik aşamadaki insanların öz kavrayışını oluşturmaktadır. İleri grupların bu iki insan imgesine yönelik değişik tutumları da günümüzde geleceğe ilişkin bir gerçeklik oluşturmaktadır. Günümüzde, ileriye doğru giden tarihsel praksiste, hem bu iki imgenin her birinin içerdiği bozulmaya yönelik eleştiriyi hem de onların görece doğruluklarının kabul edilmesi içkindir. Söz konusu antropolojik ilkelerde yansıtılan, geçmişteki dünyalara üstün olan yeni varoluş biçimi, öncülerinde şimdiden cisimleşmektedir. Gerçek tarihsel eğilimlerin dile geldiği o eski karşıtlıktan gerçekten daha öteye götürecek olan, ona karşı bir tavır alıştır sadece. Her iki taraf da sıyrılmış bir haklılığa sahiptir.

Ortaçağlar boyunca bir insanın gücü ve itibarı doğuştan geliyordu. Buna uygun olarak da yoksulluk bir şanssızlıktı gerçi, ama bir suç oluşturmuyordu. Yeniçağ bu durumu ortadan kaldırdı. Hegel "diyebilir ki, masumiyet asla acı çekmemiştir, her acı çekmiş suçtur."²² İktidar başkasına devredilebilir olmuştur, çünkü parada cisimleşmiştir. Para ise kolay devinebilir, aslında bir muhasebe yönlendirmesiyle gerçekleştirir bu devinimi. Parayı herkes elde edebilir, sadece başarımlı gereklidir bunun için. İlk burjuva düşünürleri, Macchiavelli, Spinoza, Aydınlanmacılar - hepsi de salt doğuştan gelen iktidarı kötülenmiş ve çalışma yoluyla kazanılmış mevkii, itibar kıstası olarak göstermiştir.

Böylelikle insanların birbirlerine karşı sorumluluğu, bilindiği gibi sona ermiştir. Herkesin kendi başının çaresine bakması gerekmektedir. Herkesin çalışması gerekmektedir. Herkes kendini çalışma yoluyla ulaşılabilecek bedeller için bir yarışmacı olarak görmektedir. İnsanların ne yapabildiğini göstermesi gerekir ve yapamadıklarında ya da şanssızlığa uğradıklarında, hemen çarkların arasında kalacaklardır. Herkes herkese böyle bakmaktadır. Sırf borsa dalgalandığı için, insanlığa iyiliği dokunan biri, bir anda bir hiç olabilir. Umutsuzca yoksulluk içindeki kişi, bir özne olmaktan çıkar, en iyi durumda sosyal politikanın nesnesi olacaktır. Bir yük olur.

Totaliter devlet belirli bir biçimde, doğuştan gelen iktidarı ya da daha çok, doğuştan gelen önderlik niteliklerini yeniden devreye sokmuştur. Eskiden, Hıristiyan "komşu"nun yaptığı gibi, şimdi de "halk yoldaşı" yardım isteme hakkına sahiptir. Ancak bu, geçmişte kalanın olanaksız bir yinelenişidir sadece. Rönesans'tan bu yana tüm bir dönem boşuna yaşanmış değildir. Başarım ilkesi zaten doğrudur. Bu zor yüzyıllarda insanlar, hazzın tanrılara değil, kendi çalışmalarına bağlı olduğunu yeterince zorluk çekerek öğrenmiştir. Ama anlama yetilerinin keskinliği, sonunda birey kavramına da ilişmeyecek ve bu kavramın biçimi ve içeriği gereği, tüm toplumun dinamiği tarafından belirlendiğini keşfedecektir. Bireyin başardığı her şeyde, hem becerilerinde hem de çalışmasının konusunda, sadece bireyin gençliği ve eğitimi değil, iktisat biçiminin tümü, toplumun bağımlılık ve hukuk ilişkileri ve dahası kendi geçmiş ve olası başarısızlıkları ve şansları da etkili olmaktadır. Bireyin her bir ediminde, öznel ve nesnel uğraklar, birbirinden koparılamaz bir biçimde iç içe geçmiştir: İnsanın hiçbir özelliği hakkında, şimdi olduğu haliyle, nüve halinde var olduğu ve daha sonra sadece büyüdüğü söylenemez.

Bireyin başarımı sadece kendisine değil, topluma da bağlıdır. Toplumun kendisi, halk ya da ulus, elbette, tüm bireylerin onların karşısında bir hiç olduğu özler değildir. Bireyler, tarihte oldukları halleriyle, toplumun dinamikleri arasında yer alırlar. Her zaman kendine özgü belirli bir varlıkları vardır. Bu belirli varlık ise kesindir: Her bir insanın yeteneklerinin ve çalışması

nın kökenini sadece kendisinde değil, toplumun bütününe yazgısında aramak gerekir. Bu yazgı başlangıçtan itibaren kişisel gelişme üzerinde, hem uzun süren ilişkilerle hem de küçük olaylar ya da felaketler halinde, aralıklı olarak egemen olmaktadır. Doğrudur, her birey kendi kuvvetlerini beraberinde getirir, her şey her bireyin kendi kuvvetlerini uygulamasına ve açındırmasına dayanır; ama bu "kendi" sözcüğü sabit şeyler arasındaki tır ilişkiyi tanımlamaz. "Kendi" eylemleri, ön tarihlerinde bireyin her defasındaki durumunun sadece görece önemsiz bir uğrak oluşturduğu etmenleri anlamına gelir.

Söz konusu olan başlangıçtaki mitsel nitelikler değil, aklın yönlendirdiği çalışmadır ve haz bunun bir meyvesidir. Günümüzün bu bilinci, gelecekteki toplumun unsuru olacaktır, ama değişmiş bir anlamda. Birey kategorisi, kesinlikle reddedilmese de, metafizik yalıtılmışlığından kurtarılacaktır. Her bir bireyin ne denli yalnız ve biricik olduğu, hem toplumun durumuna ve doğaya egemen olma derecesine hem de bireyin içsel niteliğine bağlıdır. Başarım, herkesin katıldığı bütünü bir işlevi olarak kabul edilecektir. Ama doğuştan da yine bir güç, yani gerçek insani bir toplumun üyesi olma gücü kazanılmış olacaktır. Ortaçağda doğum ilkesi, rastlantının iktidarıyla özdeşti; çünkü hiç kimsenin bunda bir suçu yoktu. Burjuva çağında bu rastlantı, ideolojiye uygun olarak devredışı bırakıldı ve tüm insanların özleri gereği eşit oldukları ilan edildi. Doğum değil, başarım belirleyici olacaktır. Gerçekte ise rastlantı yine iş başındaydı; çünkü çalışma ve haz koşulları, sınıflara göre değişiklik gösteriyordu. Şimdi ise, sadece doğmuş olmanın şans anlamına gelmesinin tam zamanıdır; ama ötekiler üzerindeki iktidar sayesinde değil, insanın doğa üzerindeki iktidarı sayesinde. Doğuştan gelen asalet, tam karşıtı, yani insanların eşitliği bir ideoloji olmaktan çıkıp bir hakikat olduğunda, yine gerçeklik kazanacaktır. Bunun koşulları ne sadece anayasada ve yasama sisteminde –Fransız Devrimi'nin yanılmasıdır bu– ne de yalnızca insanların ruhlarından –ki bu da Alman İdealizmidir–, toplumsal yaşam sürecinin, her ikisinin iç içe geçtiği temel yapısındadır.

Büyük tarihsel değişikliklerle birlikte, bütün antropolojik kategorilerin anlamı, tarihsel süreklilikte bir kopma da olmadan, te-

melden* değiştirilecektir. Eşitlik kavramının anlamı iki değişik evrede incelendiğinde, burada farklı düşüncelerin söz konusu olduğu görülmektedir. Pozitivizm ve günümüzde onu izleyen, kesin tanımlarda direnen bilim mantığı akımları, bir ve aynı kavramın değişmesi söylemini reddetmektedir; bir anlamın bir başkasının yerine geçtiğini ve farklı farklı işaretlerin uygun olduğunu söyleyebilirlerdi. Haklı olarak, değişik anlamları birbirine karıştırmamak ve birbirinden ayrı tutmak talep edilmektedir. Matematikte ve doğabilimde merkezi önem taşıyan bu kuralın yerini, tarihin serimlenmesinde başka bir kural alır: İç içe geçeni ve yapısal bir birlik oluşturanı, olduğu haliyle yeniden kurma ve tam olarak yansıtma kuralıdır bu. Anlamın ve nesnenin kendisinin değişmesi durumunda aynı ismin korunup korunmayacağına ise, burada basitçe kavramların özdeş kalması talebine göre değil, başka şeylerin yanı sıra, bu ismin gerçekten sürekliliği olan bir şeyi özetleyip özetlemediğine göre karar verilir. Bir ismin, anlam değişiminin gerçekleştiği tarihsel akışın serimlenişindeki işlevi, anlamının tüm belirtilerinin çoğunluğu değişmiş olmasına karşın, o ismin aynı kalmasını beraberinde getirebilir. Diğer yandan, koşullara göre, anlam sadece bir nüans ölçüsünde farklılık gösterse bile, bir başka ismin verilmesi gerekebilir. Bu durum, serimlemenin ait olduğu güncel sorunlar açısından, sorunsalın yeterince öne çıkabilmesi için, işaretin değişmesi gerekecek ölçüde bir önem taşıyabilir. Romalı kölelerin ayaklanmaları, on sekizinci yüzyılın feodal iktidar örgütlenmelerine karşı savaşılardan çok farklıydı, yine de her ikisinin de hedefi haklı olarak özgürlük ismini taşıyordu; yüzyıllar önceki İngiliz ekonomistler ve hukukçular, mutlakiyetin yıkılışından uzun süre sonra, kendilerine mutlakiyeti anımsatan son sosyal yardım kalıntılarını da yok ettiklerinde, haksız olarak aynı özgürlük ismine gönderme yapıyorlardı. İsimlerin, tasarımların ve nesnelerin ilişkisi sonsuz bir karmaşıklık içindedir ve karanlık olan her şey günümüzde kafa karışıklığına yarar. İsimlerin kuram tarafından uygulanışında, aslında keyfiyetin devre dışı bırakılmış olması gerekir ve bunun için bir reçete de bulunmamak-

* [“temelden”/1935: “temelde”.]

tadır. İktisat sisteminin geç kapitalist evreye geçiş dönemi, insanların değişmesiyle de nitelendirilmiştir. İsimler aynı kalır, ama antropolojik gerçekler değişir. Örneğin sevgi, anlayış, sempati insanlar arasındaki ilişkilerde öyle değişik bir işlev kazanır ki, böylelikle bizzat fenomenler de farklılaşır. Bu süreçler kendi başına ve yalıtılmış olarak değil, toplumun bütünündeki değişikliklerle bağıntılı olarak gerçekleşir.

Burjuva çağında, başkalarıyla ilgilenmekte yetersiz kalma durumu, bireylere değersiz damgasını vurmaktadır. Bazı bireylerdeki, gruplarının öteki üyelerine yönelik etki ve anlayış eksikliği, hiç kimseyi sevemeyişlerinden değil, çoğunlukla her zaman sadece kendi işleriyle ilgilenmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu insanlar korkularını hiçbir zaman paylaşmadıkları ve hiç kimseyle birlikte sevinmedikleri için, sonunda çevrelerinin ilgisini de yitirmekte ve başarısız kalmaktadırlar. Ekonomik gelişme çoktandır iyi bir geçinme için, başkalarının yazgısında belirli bir ilgilenmenin de gerektirdiği kadar ilerlemiştir. Gerçi özgür dolaşım iktisadında başka zamanda aynı kalan koşullarda, müşterilerine ulaşmasını bilen satıcı, rakiplerinden bir adım öndedir. Burjuvazinin yönetime katılmasının yanı sıra, üyelerinin her biri için geçerli olan alıcıyla ilgilenme, ona avantajlarını gösterme, onun kararlarını önceden bilme ve yönlendirme zorunluluğu da, salt benmerkezci eğilime karşı etkili olmuş ve başkaları için duyarlılığı geliştirmiştir. İncelmiş biçimlerinde de, ticaret ve iş yaşamıyla bağıntılı olma damgasını taşıyan, insanlar arasındaki bu anlayış, doğrusu, burjuva öncesi topluluk biçimleri üzerinde düşünülmemiş birlik duygusuyla ya da koşulsuz dayanışmayla aynı şey değildir; ama burjuva insan ilişkisi, egoizmle birlikte kendi olumsuzlamasını, bireysel özgeciliği de beslemiştir. Ekonomik gelişmede geri kalmış bulunan tabakalar, örneğin belirli yörelerdeki köylülerin bir bölümü, sonunda kendi kendileriyle sınırlılıkları yüzünden de incelmış burjuva bilincine ruhsal birer kötürüm olarak görünmektedirler.

Başlangıçta insan niteliklerinin açınmasında etkili olan öteki ekonomik mekanizmaların günümüzde önemlerini yitirmeleri ya da karşıt bir anlama bürünmeleri gibi derinleşen bunalım dönemlerinde, diğer insanları anlayarak yaşantılamakta nefret ve

güvensizlik üstünlük kazanmaktadır. Yeni "dünya görüşü"nün en önemli görevlerinden biri, yoksulluk temelinde ortaya çıkan aşırı büyük saldırganlığı ya her bireyin kendi kişiliğine karşı fedakârlığı olarak ya da olası ulusal düşmanlara karşı savaşıma ruhu olarak yönlendirmektir. Giderek kötüleşen ekonomik koşullarda, burjuva insanının başlangıçta pozitif olan yönünün, yıkıcı hedeflere yönlendirilişi giderek zorlaşmakta ve giderek karmaşıklaşan bir aygıtı gerektirmektedir. Ama aynı zamanda çok fazla bireyci tipin hor görülmesi de güncelliğini yitirmektedir. Sevgisini ve nefretini emredilen doğrultuya yönlendirmeyi başaran çökükü insanın, sadece kendini düşünen dar kafalı egoistten çok az üstünlüğü vardır. İlan edilmesi dolaysızca yararlı olan, içinde farklılık barındırmayan "halk yoldaşlığı"nda, yabancı bireyle ilişki, artık onun özgünlüğünü anlama yoluyla kurulmaz. Sevgi ve nefret burada, kavrayışa değil emre dayanır. Tam da böylelikle nesnel olarak anlaşılabilir çok az şey vardır; birey bu koşullar altında, kitlenin, sonunda diğer tüm unsurlarla aynı görünen bir unsuru haline gelir. Bu eşitlik, iş sürecinin rasyonelleştirilmesi sayesinde, her bireyin bütünü görmesi ve amaçlarını bu bütüne yükseltmiş görmesi anlamına değil, hiçbir farklılık tanımayan iktidar karşısındaki olumsuz eşitlik anlamına gelir. Her birey kendi yeteneklerini geliştirmek için aynı özgürlüğe sahip değildir, tersine bu özgürlüğü feda etmesi gerekir.

Elbette katılım eksikliği yüzünden başarısız olan tipler hâlâ görülmektedir. Ama bunları ayırt etmek iki nedenle zordur. İnsan kitleleri için başarı, kaynağını kahramanların ve önderlerin biyografisinden alan bir efsane olmuştur. Diğer yandan, günümüzdeki ekonomik evrenin koşullarında, gitgide daha çok sayıda kuşku insanı nitelik, hiyerarşinin tamamlanmasındaki kıstasları oluşturmaktadır. Geçimini sağlamakta belirleyici olan erdemler, günümüzde çoğunlukla acımasızlıkla bağlantılıdır. Totaliter devlet çağındaki rekabet kavgası sadece dünya piyasasında değil, halkların içinde de daha acımasız ve daha vahşi olmuştur. Liberalizmin kötü uğrakları, günümüzde hızla yaygınlaşmakta, iyi uğrakları ise onu eleştirmeye girişmektedir.

İnsanı sabit ya da oluşum halindeki bir birlik olarak kavrama çabası boştur. Antropoloji şunu varsayar: "Bir bütün olarak"

insani sorun, kendi içinde kapalı ve aynı zamanda birincil bir şey oluşturur. Ama modern gelişme şimdi daha fazla, bu bütünü parçalamaya ve insanı, kendi kendisine yönelttiği sorularda, kökensel bir şey görme talebine karşı çıkmaya götürmektedir.”²³

İnsani özellikler, tarihin akışıyla iç içe geçmiştir ve tarih de bugüne kadar kesinlikle birlikli bir istem tarafından belirlenmiş değildir. Antropolojinin öznesi gibi tarih de bağımsız bir büyüklük oluşturamaz. Bizim kendi tarih imgemiz, günümüzdeki durumun kuramsal ve pratik ilgileriyle yapılanmıştır. Kuramın nesnesine, aslında tinsel ilerlemenin ayırt edici özelliğini oluşturan yaklaşımı, bilginin ve varlığın herhangi bir zamanda örtüştükleri anlamına gelmez; çünkü bilginin toplumdaki işleviyle birlikte anlamı ve ilişkilendiği gerçeklik de değişmektedir. Bilgi, kendi hakkındaki bu açıklığı yitirdiğinde, bir fetişe dönüşür; felsefe de, kuşkuya karşı savaşım da sık sık kendisine yönelik görünür ona. Burada sunulan notlar, birlikli bir belirlenme kabulüne karşı çıkmaktadır; çünkü şimdiye kadarki tarihte insanların yazgısı olağanüstü farklı olmuştur. Zorunlu tarihsel değişiklikler karşısında eskiden beri söylenen ve insanın doğasının buna karşı olduğu yönünde dile getirilen söyleminin artık sona ermesi gerekir. Daha özgür felsefi antropologlar bu sıradan itirazdan nesnel olarak çok uzakta olsalar ve insanın durumunun bundan sonra ne olacağına önceden görülemediğini açıkça öğretseler de; diyalektik olmayan yöntemler, sosyal kötümserlik açısından sözde karşı çıkılan deneyimin ve öze ve belirlenime gönderme yapmanın da bu arada “avamlaşması”na ve mevcut olanı yüceltmesine katkıda bulunmuştur. Diğer yandan birlikli bir insan özüne karşı çıkışın da, çok az mutlak kabul edilmesi gerekir; hatta mutluluğun ve sefaletin sürekli olarak tarihten geçtiği, insanların, oldukları halleriyle sınırlara sahip olduğu ve saygıyı hak ettikleri, sınırlar görmezden gelindiği takdirde, bunun intikamının alındığı kavrayışı söz konusu olduğunda, genel bir insan doğasına duyulan inanç bazen daha küçük bir yanlışlık olarak görünmektedir.

Notlar

- 1 Max Scheler, "Die Sonderstellung des Menschen", *Mensch und Erde*, Darmstadt 1927, s. 246.
- 2 bkz. örnek bir kitap olan *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Paul L. Landsberg, Frankfurt am Main 1934, s. 29 vd.
- 3 *a.g.e.*
- 4 Max Scheler, *a.g.e.*, s. 251.
- 5 *a.g.e.*, s. 254.
- 6 Paul L. Landsberg, *a.g.e.*, s. 41.
- 7 Max Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Cilt I, Bölüm 2, Halle an der Saale 1922, s. 491.
- 8 J. De Maistre, *Œuvres Complètes*, Cilt II, Lyon 1892, s. 339.
- 9 Scheler, "Die Sonderstellung des Menschen", *a.g.e.*, s. 162.
- 10 Leopold von Ranke, "Zwölf Bücher Preußischer Geschichte", Akademie edisyonu, Birinci Dizi, 9. Kitap, Cilt II, Münih 1930, s. 534.
- 11 Friedrich II, "Avant-propos zu 'Histoire de mon temps' von 1743"; aktaran R. Koser, *Geschichte Friedrichs des Großen*, Cilt I, Stuttgart ve Berlin 1912, s. 402 vd.
- 12 Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, yay. haz. Max Frischeisen-Köhler, Bölüm II, Leipzig 1918, s. 98.
- 13 Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarion edisyonu, Cilt XIV, s. 122.
- 14 *a.g.e.*, Cilt XVI, s. 243.
- 15 bkz. *a.g.e.*, Cilt XIV, s. 34.
- 16 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *a.g.e.*, Cilt XIII, s. 267.
- 17 bkz. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Cilt II, Leipzig 1914, s. 451 vd.
- 18 Edmund Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos*, Cilt I, Tübingen 1910/11, s. 333.
- 19 Aristoteles, *Politik*, 1254a, 23.
- 20 Hermann Diels, *Fragmente*, Nr. 242.
- 21 bkz. *a.g.e.*, Nr. 33.
- 22 *Hegels theologische Jugendschriften*, yay. haz. Hermann Nohl, Tübingen 1907, s. 284.
- 23 Bernhard Groethuysen, "Philosophische Anthropologie", *Handbuch der Philosophie*, Bölüm II, Münih ve Berlin 1931, s. 205.

Hakikat Sorunu Üzerine (1935)

Son on yılların, çelişkilerle yüklü felsefi bilinci, hakikat sorunu açısından da bölünmüştür. Birbirine zıt iki görüş, kamusal alanda ve çoğu kez aynı bireyin davranışlarında uzlaşmamış bir halde yan yana yer alır. Bu görüşlerden birine göre, bilginin her zaman sınırlı bir geçerliliği vardır. Bunun nedeni hem nesneye hem de bilen özneye dayanmaktadır. Her şey ve şeyler arasındaki her ilişki zamanla değişir ve böylelikle gerçeklikteki durumlar üzerine her yargı, zamanla doğruluğunu yitirmek zorunda kalır. "Tek başına var olan her şey bize zamanın içinde vermiş olduğu için, zamanın içinde belirli bir yer aldığı için, bir süre boyunca sürerek ve bu süre içinde değişen etkinlikler geliştirerek ve kendi özelliklerine olabildiğince değişik bakacağı için: tek tek şeylerin varoluşu, özellikleri, etkinlikleri ve ilişkileri üzerine yargılarımızda zamanla ilişki zorunlu olarak vardır ve bu türden her yargı sadece belirli bir süre için geçerli olabilir."¹ Özne açısından da hakikat zorunlu olarak sınırlı görülecektir. Bilgi sadece nesne tarafından değil, insanın bireysel ve türe özgü özellikleri tarafından da biçimlendirilir. Özellikle bu öznel uğrak, modern tıbbilimde dikkate alınmıştır. Derin psikoloji kesin geçerli hakikat yanulsamasını, bilincin işlevinin ancak bilinçdışı ruhsal süreçlerle bağıntılı olarak açıklandığını kanıtlayarak çürütmüş gibi görünmektedir ve sosyoloji de her düşüncenin bir toplumsal gruba, bir "bulunulan yer"e bağlı olan tinsel bir tipe ait olduğu öğretisini, felsefi olarak düzenlenmiş bir disiplin haline getirmiştir. Günümüzün göreciliği ağırlıklı

olarak öznelci eğilimler taşımakta, ama genel olarak bu dönemin tinselliğinin hakikatle ilişkisinin ayırt edici özelliğini kesinlikle tek başına oluşturmamaktadır. Günümüz göreciliğinin karşısında daha çok, körü körüne inanmaya, mutlak boyun eğmeye yönelik eğilim yer alır; bu eğilim, göreciliğin karşıtı olarak, onunla sürekli zorunlu bir bağıntı içindedir ve çok yakın bir geçmişte bir kez daha kültürel durumun ayırt edici özelliğini oluşturmuştur. Felsefede, önceleri kesin bir anlam taşıyan öze bakış* kavramının metafizik olarak bükülmesinden bu yana yeni bir dogmatizm oluşmuştur. Düşünce tarihindeki bu olayda egemen kültür biçiminin liberal, demokratik, ilerici eğilimlerinin ait oldukları toplumsal bütünlüğün, başlangıçtan beri karşıtlarını da: özgürlüksüzlüğü, rastlantıyı ve kendi sistem dinamiği sayesinde sonunda tüm olumlu eğilimleri zorunlu olarak ortadan kaldırma tehdidinde bulunan yalın doğanın egemenliğini de içerdiği tarihsel olgusu yansımaktadır. İnsanların kendi etkinliklerinin sosyal yaşamın korunması ve yenilenmesindeki payı, çözülmekte olan bir düzeni mekanik bir biçimde bir arada tutma çabasının tamamen gerisine düşmüştür. Kamusal tin, artan ölçüde birkaç katı yargı ve az sayıda tözleştirilmiş tasarımın egemenliğine girmektedir.

Bu çelişkinin günümüzdeki görünüşü, burjuva çağı felsefesini o zamandan beri boydan boya geçen bir bölünmüşlüğü, bozulmuş bir biçimde yinelemektedir. Descartes'ın evrenselci yöntemli kuşkusunun, dürüst Katolikliğiyle birleşmesinde, bu bölünmüşlük, felsefe tarihindeki ilk örnek biçimini kazanmaktadır. Bölünmüşlük sistemin en küçük parçalarına dek uzanır. Sadece, inancın ve çelişkili bilginin uzlaşmamış bir biçimde yana durması değil, bilgi kuramı da bu bölünmüşlüğü açığa vurmaktadır. Kuşku denemesinin mutlak çözümü olduğu öne sürülen ve Descartes'ın ve idealist takipçilerinin metafiziğinde değiştirilemez olarak sabit tutulan, sabit bir *res cogitans*'ın bedenden bağımsız, kendi içinde tamamlanmış bir Ben'in, burjuva bireyinin konumuna uygun düşen, incelemeyen önce var olan ve inceleme aracılığıyla temellendirilmeyen bir yanılısma oldu-

* ["öze bakış" /1935: "öze yönelik sezgi".]

ğu ortaya çıkmaktadır. Bireysel tekil ruhun bağımsız varoluşunu, Descartes'ın dünyanın felsefi anlamlandırılışının ilkesini, kendisi tarafından keşfedilmiş bulunan analitik geometrinin kısıtlarıyla ve tüm tiniyle bağdaştırmak, onun yalın uzamı biricik fizikseli öz olarak ilan edişini, ekmekle şarabın İsa peygamberin etiyle kanına dönüşmesine ilişkin kilise dogmasıyla bağdaştırmaktan daha kolay değildir. Nesnel hakikatin gerçekliğine duyulan sürekli kuşku, tüm belirlenmiş bilginin güvenilmezliğini, koşulluluğunu ve sonluluğunu sürekli vurgulama, ebedi durumları görünüşte kavrayışın, tek tek kategorilerin ve özlerin fetişleştirilmesinin yanında uzlaştırılmamış bir biçimde yer alır – kaldı ki bu bölünme Kartezyen felsefeyi boydan boya kateder.

Bu bölünme klasik anlatımını Kant'ta bulur. Eleştirel yön-temin, salt koşullu, ampirik bilgiyi "saf" bilgiden ayırması gerekiyordu ve saf bilginin ancak koşullu bilginin koşullarıyla olanaklı olduğu sonucuna varmıştı. İnsani bilginin zorunlu, öznel koşullarının dizgesi, aşkınsal felsefenin biricik hedefini oluşturur. Kant'ın, Hume'un kuşkusunun karşısına çıkardığı, bilginin duyusal ve kavramsal biçimlerinin bilgisinden ve bu bilgiden tümdengelimle varılabilenden başkası değildir. Ancak bu koşullar temelinde ortaya çıkan, sadece olası bir dünyanın değil, gerçek dünyamızın kuramı, mevcut doğanın ve mevcut insani toplumun bilgisi, Kant'a göre, sahici hakikat yükleminden uzaktır ve sadece görelidir. Gerçeklik hakkında, uzam ve zaman içindeki nesnelere hakkında bildiğimiz ne varsa, Kant'a göre görünüşlere karşılık gelir ve "bunlar şeyler değildirler (sadece tasarımlama biçimleridirler)" diyen Kant, görünüşlerin "kendi başına şeylere ait belirlenimler"² de olmadığını kanıtladığını öne sürer. Kant, dünya bilgisi açısından, mücadele ettiği "mistik" ve "hayalperest" idealistlerden daha az kuşkucu bir göreci değildir. Aşkınsal felsefenin son evresinde bu öznelci görecilik açık bir biçimde formüle edilir: "*Var olan her şey (mutlak bir var olan ve onun mutlak hakikati yolundaki yanlış idealin tersine) nihayetinde görelidir ve herhangi bir bildik anlamda göreliliği olan her şeyle, aşkınsal özneye görelidir. Ama kendisi sadece 'kendi içinde ve kendisi içindir' ...*"³ Kant'ta, düşüncenin, aşkınsal öznenin tarihdışı alanında temellendirilmesini içeren,

özenli ve farklılaşmış kuramsal felsefenin yanında, pratik akıl koyutları ve – kısmen son derece tartışmalı çıkarımlarla onlara bağlanan– egemen kamusal ve özel hukukun mevcut mülkiyet ilişkilerinin mutlaklaştırılması yer almaktadır. Kant, ödev kavramını fetişleştiren *Kritik der praktischen Vernunft*'ta (Pratik Akıl Eleştirisi), kesin bir tinsel tutamak gereksinimini asla aşmış değildir; sadece bu gereksinimi kendi döneminin rasyonel ontolojisine oranla çağa daha uygun düşecek şekilde karşılamıştır. Bizatihi kuramsal felsefe, mutlak, her türlü duyu deneyiminden bağımsız bir bilginin bulunduğu, yalnızca bu bilginin hakikat adını hak ettiği varsayımını içermektedir. Arı usun eleştirisi de saf kavramların ve yargıların "a priori", bilinçte hazır buldukları ve metafiziğin sadece tüm zamanlarda mevcut olmakla kalmayıp haklı olarak sonsuza dek de var olacağı varsayımına bağlıdır. Kant'ın yapıtı Alman ve İngiliz felsefe okullarının karşıtlığını içinde barındırmaktadır. Bu yapıtın içerdiği çelişkilerin çözümü, eleştiriyi ve dogmatik dizgeyi, mekanikçi bir bilim kavramı ile düşünülebilir özgürlük öğretisini, ebedi buyruklara duyulan inancı ve pratikten yalıtılmış bir kuramı uzlaştırma, Kant'ın düşüncesini giderek artan ölçüde, yaşamının son yıllarına kadar boş yere meşgul etmiştir ve aynı zamanda onun büyüklüğünün kanıtını oluşturmaktadır. Bir yanda, sonuna dek sürdürülmüş bir analiz, genel olarak kurama karşı kuşkuca bir güvensizlik ve diğer yanda dağılıp gitmiş olan katı ilkelere duyulan naif inanç, Kant'ın felsefesinde son derece mükemmel bir biçimde görünen burjuva tininin bir belirtisidir.

Kant'ın, çağının en önemli sorunlara yönelik tavrında, zamanların ilerici yöntemlerinin etkisinin eksikliği, seçkin doğabilimsel bilginin çocuksu bir İncil inancıyla birleştirilmesi, hakikatle kurulan bu ikili ilişkiyi yansıtır. Modern felsefenin özellikle katı bir doğrultusu olan pozitivizm bağlamında, bu en koyu batıl inanca zaten işaret etmiştik.*⁴ August Comte tuhaf fikirlere sahip bir kültün temellerini atmakla kalmayıp öbür dünyaya ilişkin değişik öğretiler karşısındaki anlayışıyla da övünmüştür. Willam James mistisizme⁵ ve de medyumluga yö-

* ["zaten işaret etmiştik"/1935: "bu dergide zaten daha önce işaret etmiştik".]

nelmiştir. Onun gözünde beyin, aydınlatıcı bilgilerin teşvik edilmişinden çok engellenişi olarak görülmektedir; bu bilgiler "ready-made in the transcendental world"* olarak var olurlar ve beyin eşiği "normalin altına" düşürüldüğünde telepatik yaşıntılar olarak içeri girerler. "Swedenborgcu çevrelerde kullanılan 'influx' sözcüğü" bu fenomeni çok iyi betimlemektedir.⁶ James'i alıntılamanın pragmatist F.C.S. Schiller açıkça, "Madde, bilgiyi ortaya koyan değil, sınırlayandır" diye belirtir ve bedeni "bilincin engellenmesi için bir mekanizma"⁷ olarak kavrar. Bu isprizizma eğilimi, pozitivizmin daha sonraki tarihi boyunca izlenebilir. Bu eğilim Almanya'da, Hans Driesch'in bu dünyaya ve öbür dünyaya ilişkin tüm sorunlarda, doruğa vardırılmış bir bilimcilikle apaçık bir okültizmin yan yana yürüdüğü felsefesinde son noktasına ulaşmış görünmektedir. Bu sırada okültist darlık, hem mantığında ve bilgi kuramında, bilerek oluşturulmuş kalıpcılık ve katılık aracılığıyla ve dünyanın tüm sorunlarının *monoman* bir biçimde birkaç biyolojik deneye dayandırılmasında grotesk bir anlatım bulur hem de diğer yandan tarihten bağımsız, kendi kendine yeten bir biliminin yanlış anlaması, onun dindeki ve pratikteki barbarca yanılgılarının sözde bilimsel örtülüleriyle öne çıkar.

Herhangi bir kimsenin belirli bir bilim dalında yüksek eleştirel yetenekler geliştirmiş olması ve toplumsal yaşam sorunlarında geri kalmış grupların düzeyinde durması ve en dar görüşlü sözleri yineleyip durması, ancak içinde bulunduğumuz dönemin yenilgisinde, uzman bilginlerin tipik bir tavrı olarak gelişmiştir. Burjuva düzeninin başlangıcında, toplumsal ve dinsel bağları dikkate almadan hukuksal ve doğabilimsel bağımsız incelemelere yönelmek doğrudan doğruya, düşüncenin teolojik vesayet altına alınışından kurtulmanın bir uğrağıydı. Toplumsal yapının değişmesi, yaşamın tüm alanlarında –bilimde olduğu kadar endüstriyel ve tarımsal çalışma alanlarında da– bütünle rasyonel bir ilişki kurmayı dert edinmeyen bu üretimin, gerici ve engelleyici olmasını beraberinde getirmiştir. Burjuva bilim uğraşının bu soyutluğu ve görünüşteki bağımsızlığı, bir

* "aşkın dünyada kullanmaya hazır" (y. n.).

kuram ve praksisle, berrak bir terminoloji ve kategoriler malzemesi tarafından sağlanan her türlü bağdan eksik olan, kopuk ampirik tekil çalışmalar küntlesinde öne çıkmaktadır; anlamlı bir neden olmadan, kavramlarını her türlü ampirik malzemededen boşaltmaya çalışan bilimsel çabalarda, özellikle de tinbilimlerinin birçok dalının uygunsuz yere matematikleştirilmesinde de görölmektedir. Bilginin, döneme egemen olan sorunlardaki muhafazakâr tavrı, eleştirel dikkatinin kendi alanındaki özellikle sınırlı oluşu, eskiden genel durumun iyileştirilmesinin bir parçasıydı. Düşünenler, sadece sonsuz ruhsal kurtuluşlarını dert edinmeyi ya da en azından bu endişeyi tüm kuramsal çabalarının kılavuzu yapmayı bırakmışlardı. Bu arada bu tavır bir başka anlama bürünmüştür; tinsel enerjilerin genel kültürel ve sosyal sorunlardan uzak durması, güncel tarihsel çıkarların ve savaşımın ayrıç içine alınması, gerekli cesaretin ve dik kafalılığın belirtisi olmak bir yana, bilimin gerçek görevlerine yönelmekten çok rasyonel eylemde bulunma korkusu ve yeteneksizliğinin bir işaretidir. Ruhsal fenomenlerin özü toplumsal bütünlükle birlikte değişir.

Burada, hakikatle kurulan bölünmüş ilişkinin tarihsel nedenlerini ayrıntılı olarak ele alma amacı güdülmemiştir. Burjuva iktisadı içindeki, bu toplumun güçlerinin onun sayesinde açındıkları, rekabet kavgası, sadece kilise ve mutlakiyetin bürokrasilerinden bağımsızlaşmakla kalmayıp ekonomik aygıtın dinamiğinin itelemesiyle, doğayı muazzam ölçülerde kendi hizmetine sokmasını bilen bir eleştirel tin ortaya çıkarmıştır. Ne var ki bu güç sadece görünüşte kendi gücüdür. Elbette toplumsal zenginliğin üretimi için yöntemler kullanılabilir, yararlı doğa etmenlerinin koşulları büyük ölçüde bilinmektedir ve insan istenci onları meydana getirebilir. Ama bu tin ve istenç, yanlış ve bozulmuş bir biçim içinde vardır. Bir nesne üzerinde güç sahibi olan bir özne kavramına, karar verme ve o nesneyi kendi isteğine göre kullanma yeteneği de dahildir. Ama doğa üzerindeki egemenlik, kesinlikle bütünlüklü bir plana ve isteğe göre kurulmaz, sadece, onu birbirlerine karşı savaşımında uygulayan ve onu açındırmakla, aynı zamanda artan ölçüde karşılıklı olarak sınırlayan ve yıkıcı hedeflere yönelten bi-

reylerin, grupların ve ulusların bir aracını oluşturur. Bu yüzden, eleştirel yetenekleriyle ve açınmış düşünceleriyle, bu tinin taşıyıcıları gerçekten efendi olmazlar; genel savaşımın, insanlar tarafından doğurulmuşlarsa da, onların karşısında önceden kestirilemez yazgı güçleri olarak duran, değişen takımları tarafından yönlendirilmişlerdir sadece. Kendini gitgide daha fazla yıkıcı gerilimler ve bunalımlar, genel sefalet ve çöküş olarak kabul ettiren bu görünüşteki zorunlu bağımlılık, insanların büyük bir bölümü için, kavranılmaz bir mukadderata dönüşür. Ama temeldeki ilişkilerin praksis tarafından değiştirilmesinin tamamlandığı kabul edildiğinde, yalın inançla anlamlandırma gereksinimi doğar. Daraltıcı ve sancılı bir takımların özünde değiştirilemez olduğu kanısı, düşünceyi, onunla kuşku duymadan barışabilmesi için derin anlamlı yorumlar yapmaya kışkırtır. Kaçınılmaz bir son olarak ölüm, ezelden beri dinsel ve metafizik yanılmanın temeli olmuştur. Bu toplumun güvensizlik ve sürekli baskı doğuran iç mekanizmasının açık bilince girmemesi, değişen praksisin nesnesi olarak değil de zorunlu ve ebedi olarak kabul edilmesi, bu çağın tarihi boyunca uzanan metafizik gereksinimin önkoşulunu oluşturur. Ortaçağ toplum yapısının harcını oluşturan sabit inanç ortadan kalkmıştır. Avrupa felsefesinin büyük sistemleri sürekli kültürlü bir üst tabaka için belirlenmişti ve burjuvaların ve köylülerin yoksullaşan ve toplumsal olarak aşağı düşen, bir yandan da eğitimleri, çalışmaları ve umutlarıyla bu toplum biçimine zorunlu olarak bağlı olan ve onun geçiciliğine inanamayan bölümlerinin psikik gereksinimleri karşısında başarısız kalmıştı. Bu durum, tinsel duruma on yıllardır egemen olan, öze bakış ve sezgi gibi felsefi pratiklerle ve sonunda ister antropolojik bir peygamber ister bir şair ya da politikacı olsun, bir kişiliğe körü körüne boyun eğme yoluyla, çaresiz yaşama ebedi bir anlam verme talebinin önkoşulunu oluşturur. Kendi eyleminin daraltılması ve sonunda bu eylemi yapabilme yeteneğinin kötürümleştirilmesi ölçüsünde, hakikatin kapları ve enkarnasyonu olarak kabul edilen bir inancın ya da bir insanın koruyucu şapkasında bir güvenlik bulmaya hazır olmak da vardır. Günümüz toplumunun yükselen dönemlerindeki sürekli ilerleme umudu, kendi çerçevelen-

rinde gerçekliğin anlamının nurlandırıcı yorumlanma zorunluluğunu yumuşatmış ve rasyonel ve eleştirel güçler, kişisel ve kamusal düşüncede daha büyük bir ağırlık kazanmıştır. Toplumsal birlikte yaşamının bu biçiminin belirsizliğinin ve bunalmırlılığının artması ile birlikte, bu biçimin temel özelliklerini ebedi kabul eden herkes, yitirilmiş dini ikame etmesi beklenen düzenlemelere teslim olmuştur.

Elbette, yeni dönemde hakikatle kararsız bir ilişkinin ortaya çıktığı toplumsal durumun sadece bir görünümüdür bu. Taşkıncıların bağımlılığı ve güvensizliği yüzünden, yetkin içsel özgürlük ideolojisini ayakta tutan yanlış burjuva bilincinin ayrıntılı bir analizi, göreciliğe özgü olan, yabancı görüşün liberal bir biçimde geçerli kabul edilmesinin ve katı mutlak hakikate inanmaya kadar giden, kendi kararından duyulan korkunun ortak bir köke sahip olduklarını gösterebilir: Bu kök, bu iktisat düzeninde düşünceye kaçınılmaz bir biçimde egemen olan soyut, şeyleştirilmiş birey kavramıdır. Ama burada bu fenomenin koşulundan çok, onun nesnel anlamı ele alınacaktır. Gerçekten de dinlerde ve idealist felsefe okullarında bildirildiği gibi dışlayıcı bir hakikatin kabul edilmesi ile her önermenin, her kuramın daima sadece "özel", yani bir insan, bir grup, bir dönem ya da tür olarak insanlık için doğru ve geçerli olduğu, bununla birlikte nesnel bir doğrulamadan da uzak olduğu görüşü arasında bir seçim yapmaktan başka yol yok mudur? Bu bölünmüşlüğü üstüne çıkma yolundaki büyük çabaya, bizzat burjuva düşüncesi, diyalektik yöntemi oluşturarak girişmiştir. Bu düşüncede felsefenin hedefi olarak görünen, artık Kant'ta olduğu gibi özel bilgi etmenlerinin dizgesi değildir; kabul edilen hakikat, artık pratikte yoğun inanca kaçılması gereken kadar boş değildir. Somut içeriğin koşullu ve bağımlı olduğunun kabul edilmesiyle, her "sonlu" hakikatin de Kant'ta olduğu kadar kesinlikle "olumsuz"lanmasıyla, Hegel'e göre basitçe saf bilginin ayrılmasıyla elekten geçecek değildir. Her yalıtılmış görüşün koşulluluğunun bilgisi içinde*, bu görüşün sınırsız hakikat iddiasının reddedilmesi içinde, bu koşullu bilgi genel olarak y-

* ["içinde"/1935: "aracılığıyla".]

kılmaz, her defasında, koşullu, tek yanlı, yalıtılmış görüş olarak hakikat dizgesi içine alınır. Bu bilgi kısmi hakikatlerin somut kavramı, onların sınırlarının ve bağlamlarının sınırlı kavranışı olarak, onların sürekli eleştirel sınırlandırılışı ve düzeltilişinden başka bir yolla ortaya çıkmaz.

Hegel kuşkuculuğun karşısına belirli olumsuzlama kavramını çıkarır. Tek yanlılıkların artan bilgisi, bir yalıtılmış belirlemeden bir diğerine ilerleyiş –ki Hegel bundan kesinlikle belirtilerin art arda dizilişini değil, tüm ayrıntılarda nesnenin yaşamını izleyen bir serimlemeyi anlar–, her kavramın ve kavram bütünüünün daha tam bir görüntüsüne artan bir biçimde eklenerek eleştirilmesi, tekil fenomenleri kesinlikle dışlamaz ya da onları daha ayrıntılı bir düşünmede dokunulmamış bırakmaz; her olumsuzlanmış kavrayış, bilginin ilerleyişi içinde hakikatin uğrağı olarak korunur, bilgide belirleyici bir etmen oluşturur ve her yeni adımda yeniden belirlenip değiştirilir. Tam da bu nedenle tez, antitez ve sentez şeklindeki yöntemsel biçim, kesinlikle “dirimsiz bir şema”⁸ olarak uygulanmamalıdır. Antitezde her defasında bir düşünce akışının eleştirel, görelileştirici uğrağı, kabul eden, varsayan uğrağın karşısında dile geldiğinde, tez ve antitez, bu yüzden hemen yeni bir kavrayış, bir sentez oluştururlar; çünkü olumsuzlama başlangıçtaki kavrayışı basitçe bir kenara atmamış, aksine derinleştirmiş ve belirlemiştir. Sonunda Hegel’de belirlenmiş her bilginin geçici ve boş olduğunun çıplak bir kesinleşmesi ortaya çıkmaz; bildiklerimiz, bilinemez bir kendinde şeyin ya da sezgisel olarak görülebilir bir özün karşısında sadece görünüşlerdir. Hegel’e göre hakiki olan bütün ise, o zaman bütün, parçalarından belirli yapıları açısından farklı bir şey değil, tüm sınırlı tasarımları her defasında onların sınırlılığının bilinciyle içeren toplam düşünce akışıdır.

Diyalektik yöntem sadece koşulluluğun gösterilmesini değil, koşullu olanın kendisini de ciddiye aldığı için, Kant felsefesinin göreci biçimselciliğine düşmez. Bu yüzden Hegel’in, ödev gibi yalıtılmış bir içeriği fetiş haline getirmesi gerekmez. Hegel, kendinden önceki tüm idealist felsefenin, tüm dünya içeriğini*

* [“dünya içeriğini”/1935: “dünyevi içeriği”.]

herhangi bir kavramsal genelleme yok etme ve sonsuz, istenç, yaşantı, mutlak kayıtsız, bilinç gibi belirlemelere karşı tüm somut farkların hiçliğini ilan etme yolundaki nafil çabasını görür. Dünyayı her zaman için nedenlerini sadece sırta vakıf olanın bildiği gizemli bir düzenleme olarak gören altık düşünce, felsefe, sonradan bir ve son defa kesin olarak bilmek ya da böyle bir anahtarda hiçbir şey bulunmadığı için bundan da kuşkulandırmak üzere, sözde bir bilimcenin çözümünü atfederek pratik çaresizlik, bu türde bir dogmatizm Hegel'de yoktur. Diyalektik yöntem, Hegel'in bu türden bir felsefi çalışmanın dar görüşlülüğünü çabucak fark etmesini ve mutlak ve ebediyimş gibi davranışını gelişim halinde, akış içinde görmesini sağlamıştır.

Bu yöntemin Hegel'de de hâlâ idealist bir dizgeye ait olması bakımından, Hegel kendi düşüncesini o eski çelişkiden kurtaramamıştır. Hem belirli bilgilere, idelere ve hedeflere karşı nihayetinde göreciliğe özgü kayıtsızlık hem de kavramsal yapıların tözleştirilmesi, dogmatizmin kendi düşüncesinin tarihselliğine kuramsal ve pratik olarak yeterli olamayışı, Hegel'in felsefesinin de ayırt edici özelliğini oluşturur. Bu felsefenin dogmatik yanına, on dokuzuncu yüzyılın ortasından bu yana, bilgi eleştirisinde özellikle sık sık saldırılmıştır. Hegel soyut bir kavramı öz yapan, yani bu sınırlı görünümü varlıkla özdeş olarak, kesinlikle tarihin üzerine yükseltmeye çalışan ve böylelikle naif bir inanca dönüşmüş öğretilerin yerine, kendi dizgesinin tözleştirilişini koyar. Hegel, kuşkuya ve göreciliğe karşı polemiginde şöyle der: "Bilgi için, bununla birlikte, hedef de ilerlemenin dizisi denli zorunlu olarak saptanmıştır; o, bilginin artık kendi ötesine geçmeyi gereksinmediği, kendi kendini bulduğu ve Kavramın nesneye, nesnenin Kavrama karşılık düştüğü yerdedir. Bu hedefe ilerleyiş bu yüzden ayrıca durdurulamaz bir ilerleyiştir ve daha önceki hiçbir durakta doyum bulmayacaktır."⁹ Hegel, düşüncesinin bunu tamamen gördüğüne inanır. Ona göre felsefe, din gibi mutlak içeriği, özne ve nesnenin tam birliğini, son ve kesinlikle sonsuza dek geçerli bir bilgiyi vermektedir. "Dört bir yandan sonsuzluğa bulaşmış insanın aradığı şey, sonlu olanın tüm karşıtlıklarının ve çelişkilerinin kesin çözümlerini ve özgürlüğü tam olarak doyurulmasını orada bulabildikleri, daha yük-

sek bir tözsel hakikat bölgesidir. Bu bölge, kendinde hakikatin bölgesidir, böyle bir hakikat en üst karşıtlığın ve çelişkinin çözülüşüdür. Burada özgürlük ve zorunluluk, tin ve doğa, bilgi ve nesne, yasa ve dürtü karşıtlığının, hangi biçimi alırsa alsın, genel olarak karşıtlık ve çelişkinin artık bir geçerliliği ve gücü yoktur... Buna karşılık sıradan bilinç bu karşıtlığın ötesine geçemez ve ya çelişkide ümitsizliğe düşer ya da onu bir kenara atar ve kendine başka çareler arar. Ama felsefe çelişen belirlemelerin ortasına dalar, onların kavramları gereği, yani tek yanlılıkları içinde mutlak olmadıklarını, çözüldüklerini bilir ve onları hakikat olan uyumun ve bütünlüğün içine yerleştirir. Bu hakikat kavramını kavrama, felsefenin görevidir... Çünkü felsefenin de tanrıdan başka nesnesi yoktur ve böylece o da esas olarak rasyonel bir teolojidir ve hakikatin hizmetinde olduğundan, sürekli bir ibadettir.”¹⁰ Hegel’e göre mutlak, kendi içinde tamamlanmış bir hakikat öğretisinin, dünyada çözülmemiş “karşıtlıkları ve çelişkileri” daha üst bir tinsel bölgede uyum içine sokma belirlenimi vardır. Hegel, özellikle geç dönem derslerinde ve yazılarında, “hakikat, özgürlük ve doyum bulma bölgesinin”¹¹ gerçekliğin düzenlemelerinde değil sanatın, dinin ve felsefenin tinsel alanlarında bulunabileceğini vurgular ve düşüncedeki bu dinginliği ve doyumunu sadece kuşkucu ümitsizliğin değil, “genelde başka bir biçimde”, mevcut durumların yetkin olmayışını aşmaya çalışan etkin tavrın da karşısına koyar.

Bu dogmatik sınırlılık, Hegel’in öğretilerinde, onun esasına ilişkin bir şeyi değiştirmeden üzerinden silinebilecek, adeta rastlantısal bir leke değildir; daha çok düşüncesinin idealist niteliğiyle ayrılamaz bir biçimde bağıntılıdır ve diyalektiğinin* tüm ayrıntılarıyla uyumludur. Trendelenburg’un eleştirerek vurguladığı gibi,¹² daha diyalektiğin temel kavramının, devinin kaynaklandığı dışsal görünüm, Hegelci düşüncede genel olarak bir rol oynaması, ona bir suçlama olarak yöneltilemez. Hegel bizzat deneyimin felsefedeki rolünü ortaya koymuştur. Hegel daha çok kendi dizgesi üzerinde düşünürken, deneyime dayalı bilginin tamamen belirli bir yönünü unutmaktadır.

* [“diyalektiğinin”/1935: “diyalektiğinin uygulanmasının”.]

Bu tamamlanmanın hakikat olduğu görüşü, tek tek diyalektik serimlemelerde düşüncenin doğrultusuyla, içeriği oluşturan malzemenin seçimiyle, isimlerin ve sözcüklerin kullanılmasıyla işin içine karışan, zamanla koşullanmış ilginin önemini ondan gizler ve dikkatini, yaşamın sorunları karşısındaki bilinçli ve bilinçsiz tarafılığının*, felsefesinin kurucu bir unsuru olarak zorunlulukla etkili olma gereğinden uzaklaştırır. Hegel'in, örneğin yapıtının birçok bölümünde kılavuz çizgiyi oluşturan halk ve özgürlük tasarımları, kendi zamansal önkoşullarıyla ve geçicilikleriyle tanınmış değildir, tam tersine, türetildikleri tarihsel gelişmelerin temeline, kavramsal gerçeklikler ve güçler olarak konulmuşlardır. Hegel, kendi yapıtında dile gelen belirli tarihsel eğilimleri görmediği ve saptamadığı, felsefe yaparken kendisini mutlak tin olarak gördüğü için ve buna uygun olarak görünüşte bir mesafeyi ve kayıtsızlığı koruduğu için, yapıtının bazı bölümleri saydamlıktan uzaklaşır ve yöntemin devrimci keskinliğine ve devingenliğine karşın, onu döneminin siyasal durumlarıyla sıkı sıkıya bağlayan keyfi ve kılı kırk yaran bir özellik kazanır. Diyalektik, varoluşunu borçlu olduğu idealist düşüncede, dogmatizme maruz kalır. Yöntemin vârdığı kavram kurmaların, düşüncenin "artık kendi üzerine çıkmasına gerek olmayan" bir dizgenin uğrakları olması gerektiğinden, düşüncenin kavradığı ilişkiler de değişmez ve ebedi kabul edilirler. Tarihte gelecekte daha birçok şey olabilir, hatta şimdiye kadar belirleyici olan uluslardan başka halklar, örneğin Slavlar¹³ önderliği ele alabilirler, böylelikle yeni bir toplumsal örgütlenme ilkesi egemen olmayacak, değişik bir insanlık durumu belirleyici olmayacaktır. İnsani birlikte yaşamının yeni bir biçiminin gerçekleştiği her tarihsel değişikliğin, toplum, özgürlük, hukuk ve benzeri kavramları da olduğu gibi bırakması mümkün değildir. En soyut olanına dek tüm kategorilerin bağlamı bundan etkilenecektir. Bu yüzden Hegel'in, kendi düşüncesinin tüm varlığın ayırt edici özelliklerini kapsadığı, düşüncesinin bütünlüğünün, sistemde görüldüğü gibi, bireylerin oluşlarından ve yok oluşlarından etkilenmeden yetkin hiyerar-

* ["tarafılığının" /1935: "taraf tutuşunun".]

şi ve bütünlük olarak varlığını koruduğu görüşü, temelde yatan dünyevi ilişkilerin düşüncede ebedileştirilmesi anlamına gelir. Diyalektik yüceltici bir işlev kazanır. Hegel'e göre efendiliğin ve köleliğin, yoksulluğun ve sefaletin ebedi yerlerine sahip oldukları yaşam düzenleri, içine alındıkları kavramsal bağlamın, üst, tanrısal ve mutlak bir bağlam olarak kabul edilmeyle onaylanmışlardır. Nasıl ki bir kabilenin ya da devletin dini ve tanrılaştırdığı bir şey ya da doğaya tapınmak, acı çeken bireye, ölmeyen ve sonsuza dek kendi içinde yetkin olan bir şey sunuyorsa, Hegel de bireyin ona derinden düşünmekle tüm kişisel sefaletine karşın kendini güvende hissettiği ebedi bir anlamı açıkladığına inanır. İşte bu, Hegel'in kuramının dogmatik, metafizik, naif yönüdür.

Bu kuramın göreciliği, doğrudan doğruya bununla bağıntılıdır. Gerçek tarihsel savaşımında birbirlerinin karşısına çıkmış bulunan tüm belirli görüşlerin, belirli grupların tüm inançlarının, tüm iyileştirme denemelerinin artık aşıldığı ve ortadan kaldırıldıkları yolundaki dogmatik tasarım; kapsayıcı düşüncenin, bilinçli olarak birine karşı bir başkasının tarafında yer almadan ve karar vermeden, her görüş açısının kısmi haklılığını ve kesin sınırlılığını kabul etmek gerektiği görüşü, tam da burjuva göreciliğinin ruhudur. Her ideye ve her tarihsel kişiye adaletli davranma ve geçmiş devrimlerin kahramanlarına, muzaffer karşı devrimin generalleri yanında, tarihin panteonundaki yerini gösterme çabası, burjuvazinin mutlakıyetçi Restorasyon ve proletarya karşısındaki ikili tavır alışıyla koşullanmış, görünüşte serbestçe hareket eden bu nesnellik, idealist mutlak bilgi patos'una olduğu gibi Hegel'in dizgesine de yerleşmiştir. Geçmişte yer alan ve koşullu oldukları kabul edilen tüm görüşlere karşı hoşgörü göstermenin, olumsuzlayıcı kuşkudan daha az göreci olmadığı anlaşılmaktadır. Zaman belirli hakikatlerin ve hakların acımasızca dile getirilişi ve savunulmasını gerektirdikçe, bu hoşgörü, içinde barındırdığı insandışılığını da daha net bir biçimde açığa vurmaktadır. Hegel, felsefesinin belirli pratik bir ilkeyle bilinçli hiçbir ilişki içinde olmayışına, ayrıntılarda sadece muhafazakâr Prusya tını tarafından değil, ilerici çıkarlar tarafından da yönlendirilmiş oluşuna karşın, kendi biliminde di-

le gelen bu eğilimleri, dogmatizmi yüzünden, kendi amaçları ve ileriye yönelik ilgileri olarak tanımış ve savunmuş değildir. Hegel, "bilincin, henüz bir gerçeklik kazanmamış bulunan, *kendinde iyi* tasarımını boş bir çuval gibi bir kenara bırakmasını"¹⁴ betimlerken, kendisinden söz eder gibidir. Hegel'de ilerici itki-ler, tıpkı Goethe'de olduğu gibi, görünüşte gerçek olan her şeyi eşit ölçüde anlayan ve uyumlulaştırılan görüşün içine gizliden gizliye girerler. Buna karşılık, daha sonraki görecilik, sınırlandırıcı koşulluluklara ilişkin kanıtlarını öncelikle ilerici idelerin kendisine yöneltir, böylelikle onları düzlemeye, yani şimdiden geçmişte kalmış olan her şeyle eşit tutmaya girişir. Kavram oluşturmada, bu yeni de, eski gibi salt rasyonelleştirme ve ideoloji olarak görünür. Belirli idelerin hakikiliğine ilişkin bilgi, koşulların gösterilmesinin, tarihsel bütünlüklere atfetmenin gerisine düştüğünde, bu tarafsız göreciliğin, mevcut olanın bir dostu olduğu ortaya çıkar. İçinde barındırdığı gizli dogmatizm, mevcut iktidarın olumlanmasıdır; çünkü oluşmakta olan, savaşımında bilinçli kararı gerektirir, oysa yalın anlamayla ve düşünceye dalmayla sınırlandırma, zaten mevcut olana hizmet eder. Tarafsızlığın tarafsızlık ve kayıtsız nesnellüğün öznel bir tavır alış anlamına geldiği, göreciliği kuşkusuz kendi ötesine götüren diyalektik bir önermedir.

Diyalektik, materyalizmde tamamlanmış kabul edilmez. Egemen durumları koşullu ve geçici olarak kavramak, burada doğrudan doğruya onların ortadan kaldırılması ve aşılmasıyla eşit tutulmaz. Hegel şöyle der: "Sadece, bir şey aynı zamanda ancak onun *ötesine* geçildiğinde bir *sınır*, bir eksiklik olarak bilinir, hissedilir... Tam da bir şeyi sonlu ya da sınırlı bir şey olarak göstermenin, sonsuz olanın, sınırsız olanın *gerçek varlığının* kanıtını oluşturduğunu, sınırın bilgisinin ancak sınırsız olan *bu tarafta* bilinçte olduğunda var olabileceğini görmemek, bilinçsizlikten başka bir şey değildir."¹⁵ Bu görüş, kavramın ve varlığın hakikatte aynı şey oldukları ve bu nedenle her türlü tamamlanmanın tinin saf ortamında gerçekleşebileceği yolundaki idealizmin temel önermesini varsayar. İçsel yenilenme ve yücelme, Reformasyon ve ruhsal gelişme, her zaman onun gösterdiği çare olmuşlardır; eylemde bulunma ve dış dünyanın değiştiril-

mesi genel olarak esasa ilişkin olarak görüldüğünde, sadece bunun bir sonucu olarak görünmüştür. Buna karşılık materyalizm, nesnel gerçekliğin insanların düşüncesiyle özdeş olmadığını ve hiçbir zaman bu düşüncenin içine giremeyeceğini öne sürer. Düşünme kendi unsuru içinde nesnenin yaşamını nedenli kopyalamaya ve bu bakımdan kendini ona uydurmaya çalışırsa çalışsın, düşüncenin aynı zamanda düşünülmüş nesne olma durumu da o denli azdır, meğer ki kendini gözlüyor ve kendisi üzerinde düşünsemde bulunuyor olsun – o zaman bile değil. Kaldı ki eksiklik kavramı da bu nedenle bir aşma değildir; kavramlar ve kuramlar onun ortadan kaldırılışının bir uğraşını, akışı içinde sürekli olarak yeniden belirlenecek, uyumlaştırılacak ve iyileştirilecek olan doğru eylemin bir önkoşulunu oluştururlar.

Yalıtılmış ve sonuç niteliği taşıyan bir gerçeklik kuramı kesinlikle düşünülemez. Tüm bir mantık tarihi boyunca izlenen hakikatin biçimsel belirlenişinin, hakikatin bilgi nesnesiyle örtüşmesi olduğu¹⁶ ciddiye alırsa, buradan düşüncenin dogmatik kavrayışıyla bir çelişki ortaya çıkar. Örtüşme, ne apaçıklık ve sezgi öğretisinde ve mistisizmde görüldüğü* gibi bir olgu, dolaysız bir gerçektir ne de Hegel'in metafizik efsanesindeki gibi, tinsel bir içkinlik alanında ortaya çıkar, her zaman gerçek olaylar yoluyla, insani etkinliklerle oluşturulur. Daha olguların araştırılması ve saptanmasında, ama asıl kuramların doğrulanmasında, dikkatin yöneldiği doğrultu, yöntemlerin incelmeliği, kategori malzemesinin yapısı, kısacası belirli toplumsal döneme karşılık düşen insani etkinlik rol oynar. (Husserl'in işaret ettiği "boş genellik içinde olası bir dünya"ya¹⁷ gönderme yapan "biçimsel ontoloji"nin ya da yine boş bir genellikte olası tüm önermelere gönderme yapan biçimsel apofantik'in** ya da saf mantığın ve matematiğin başka bölümlerinin, bu etkinlikle herhangi bir bağ kurmaktan nasıl kaçındığı ve böyle bir etkinliği dikkate almadan nasıl gerçek bir bilgi değerini içerdiği sorusu, burada ele alınmayacaktır.)

* ["mistisizmde görüldüğü" /1935: "genel olarak mistisizmde görüldüğü".]

** (Yun. "önerme" anlamına gelen *apophansis*'ten): Husserl'de, özneye yüklenen türden önermelerle ilgilenen biçimsel mantığın bir parçası (y. n.).

Matematiğin belirli felsefi yorumları, haklı olarak, matematik konstrüksiyonların her türlü ampirik görüden önceliklerine, yani aralıklarına değer verebilir, yine de matematiğin bilgi değerinin sonuna geldiğini gösterdiği kuramsal fiziğin matematik modelleri, teknik aygıtın o anki gelişme düzeyi temelinde ortaya konulan ve saptanan olaylar açısından yapılandırılmıştır. Matematik kendi tümdengelimleri içinde bu ilişkiyi düşünmek durumundaysa da, matematiğin biçimi her defasında insanlığın teknik yetisinin artışıyla da bir o denli koşulludur, tıpkı bu yetinin matematiğin açındırılmasıyla koşullu oluşu gibi. İnsana ve topluma ilişkin tasarımların doğrulanması ve kanıtlanması, sadece laboratuvar deneylerinde ya da belgelerin aranmasında değil, bu inanışın önemli bir rol oynadığı tarihsel savaşılarda da gerçekleşir. Günümüzdeki düzenin özü gereği uyumlu olduğuna ilişkin yanlış görüş, uyumsuzluğun ve yenilginin yenilenmesinde bir uğrak oluşturur; kendi pratik çürütülüşünün bir etmeni olur; egemen durumlara ilişkin doğru kuram, bunalımların derinleşmesi ve felaketlerin yaklaşması öğretisi gerçi her türlü ayrıntısıyla sürekli kanıtlanmaktadır, ama bu kuram ve öğretinin içerdiği ve günümüzün kötülüğü iddiasının yönlendiği daha iyi bir düzen imgesi, bunlara içkin olan insan ve olanakları tasarımı, tarihsel savaşılmanın akışı içinde belirlenecek, düzeltilecek ve onaylanacaktır. Bu yüzden eylem, düşüncenin bir ilâvesi, salt bir öte yanı olarak kavranamaz, her yerde, kuramın içine girer ve ondan tamamen koparılamaz. Tam da bu nedenle burada yalın düşünce, nesneye sabit ve güvenli bir biçimde sahip olma ve onunla birleşmiş olma doyumunu sağlamaz. Doğanın üstünlüğünden kurtulmakta bir etmen olarak insan tininin fetihleri ve ilişkilerin daha iyi biçimlendirilmesinin elbette yeterince üstün olduğu düşünülemez. Sosyal gruplar ve onunla savaşan erk sahipleri, herhangi türden bir karanlığın propagandasını yapan herkes, ışıktan korkan gerekçelere sahiptir ve insanlığı her zaman sefalet ve köleliğe sürüklemişlerdir. Ama bilgi belirli tarihsel durumlarda, daha yalın varoluşuyla bile felaketi engelleyebilir ve bir güç haline gelebilirse, onu yalıtılmış bir biçimde kurtuluşun en yüce hedefi ve aracı yapma çabası, felsefi bir yanlış anlamaya dayanır. Be-

lirli bir bilginin hangi anlama ve değere sahip olduğu, genel olarak ve *a priori* söylenemez. Bu daha çok toplumun her defasındaki genel durumuna, bilginin ait olduğu somut duruma bağlıdır. Yalıtılmış olarak ele alındıklarında, içerikleri bakımından özdeş olan düşünceler, belirli bir dönemde olgunlaşmamış ve hayali, başka bir dönemde ise aşılımış ve önemsiz olabilirler ve yine de belirli bir tarihsel anda, dünyayı değiştiren bir gücün etmenlerini oluşturabilirler.

Bir defada sonsuza dek açıklanmasının, düşüncenin görevini oluşturacağı ebedi bir dünya bilmecesi, bir dünya gizemi yoktur; hem bilen insanların ve nesnelere sürekli değiştiğini hem de kavram ile nesnel gerçek arasındaki aşılabilir gerilimi görmezden gelen ve düşüncüyü büyü bir kuvvet olarak bağımsızlaştırıp fetişleştiren bu görüş, günümüzde dünyayı rasyonel çalışma yoluyla değiştirme yeteneksizliklerini hissettikleri için evrensel reçeteler arayan, bu reçetelere saplantılı bir biçimde sarılan, bunları tekdüze bir biçimde ezberleyen ve yineleyen bireylerin ve grupların dar ufkuna denk düşer. Diyalektiğin yalıtılmış, kendi belirlenimini kendisinden yola çıkarak ortaya koyan, kendi içinde tamamlanmış bir düşünceye ilişkin aşırı kavramla olan bağı kopartıldığında, diyalektiğin belirlediği küram, nihailiğin bir vahiy kutsallığındaki metafizik karakterini zorunlu olarak yitirir ve insanın yazgısıyla iç içe geçmiş, kendisi de geçici bir unsura dönüşür.

Buna karşılık, tamamlanmamış diyalektik bu yüzden hakikat damgasını yitirmez. Aslında başkalarının ve kendisinin düşüncesindeki koşullanmışlıkların ve tek yanlılıkların ortaya çıkartılışı, entelektüel sürecin önemli bir uğrağıdır. Hegel ve onu izleyen materyalistler, bu eleştirel ve görelileştirici özelliğin bilgiye zorunlu olarak dahil olduğunu, haklı olarak sürekli vurgulamışlardır. Ne ki, kendi inanışının kesinliği ve onaylanması, burada artık kavramın ve nesnenin bir olduğu ve düşüncenin dinlenmeye çekilebileceği tasarımı gerektirmez. Algılamada ve çıkarımlarda, yöntemsel araştırmada ve tarihsel olaylarda, gündelik çalışmada ve siyasal savaşımında kazanılan deneyimler, mevcut bilgi araçlarına dayandıkları ölçüde, hakikattirler. Kendi bilgi düzeyinde bir kez haklı çıkarılmış olanın

eleştiri yapacağına, düzeltiye maruz kaldığına yönelik soyut çekince*, materyalistlerde çelişkili görüşlere karşı ya da kuşku-cu kararsızlığa karşı liberallik biçiminde değil, kendi hatalarına karşı uyanıklıkta ve düşüncenin devingenliğinde dile gelir. Materyalistler, “bir kimse için bu, bir başkası için bunun tam karşıtı olan, öznel” ve göreci bir “bir hakikat söyleminin tam da tutarsız olarak kabul edilmesi gerektiğini”¹⁸ öğreten saf mantıktan daha az “nesnelci” davranmazlar. Saf sonsuz bir tin düşüncesinden, yani son kertede bir tanrı kavramından kaynaklanan, tarihüstü ve bu nedenle de aşırı bir hakikat kavramı olanaksız olduğu için, sahip olduğumuz bilgiyi bu olanaksızlığa yönlendirmenin ve bu anlamda görelî saymanın artık bir anlamı yoktur. Doğru olarak kabul ettiğimiz kuram, kavram kuruluşunda bir rol oynayan pratik ve bilimsel çıkarlar ve özellikle onunla ilişkili olan şeyler ve durumlar ortadan kalktıkları için günün birinde ortadan kalkabilir. O zaman, bu hakikat pratikte, telafi edilemez bir biçimde kaybolur; çünkü gerçek insanlar değiştikten ya da insanlık yok olduktan sonra, düşünce içerikleri ve nesnelere arasındaki bugünkü ilişkiyi, her şeyi kapsayan tini içinde sabit tutacak insanüstü bir varlık yoktur. Sadece, insani hakikat, dünyaüstü, değişmez bir varoluşa göre ölçüldüğünde, kötü bir nitelikte görünmektedir. Zorunlu olarak tamamlanmamış olduğu ve bu bakımdan “görelî” kaldığı sürece, aynı zamanda mutlaktır; çünkü daha sonraki bir düzelti, daha önceki bir doğrunun önceden doğru olmadığı anlamına gelmez. Bilginin ilerleyişi içinde gerçi yanlışlıkla doğru kabul edilen birçok şeyin tam tersi olduğu ortaya çıkacaktır; kategorilerin altüst edilişi, kavram ve gerçeklik ilişkisinin bütünüyle ve tüm parçalarında, kuvvetler, görevler, tarihsel değişiklikler tarafından etkilenmesi ve değiştirilmesinden kaynaklanır. Tarihsel savaşımın doğrultusu ve sonucu, büyük ölçüde insanların bilgilerinden sonuçlar çıkarışlarındaki kesinlikle, kuramlarını gerçekliğe uydurdukları ve mükemmelleştirdikleri açık görüşlülükle, kısacası, doğru olduğu kabul edilen kavrayışın uzlaşmaz bir biçimde uygulanmasıyla

* [“soyut çekince”/1935: “soyut tasarım”.]

bağıntılıdır. Hakikatin, bilen öznenin bilincinden yola çıkarak, ötekilerden üstün tutarak kendinde içerdiği kendi farklılaşmış hakikatinin de bütün olmadığını artık görmesi gerektiği biçimde düzeltilmesini ve yeniden belirlenmesini sağlayan tarih değildir; hakikat ona sahip olan insanların tavizsiz bir biçimde ondan yana çıkmalarıyla, onu uygulamaları ve yerleştirmeleriyle, ona uygun eylemeleriyle, geride kalmış, sınırlı, tek yanlı görüş açılarından gelen her türlü direnişe karşın onu iktidara getirmeleriyle ileri götürülür. Bilgi süreci, deneyimleme ve kavrama kadar gerçek tarihsel istemeyi ve eylemeyi de içerir. Bunlar olmadan, diğerleri asla ilerleyemez.

İdealist yanılmasadan kurtarılmış diyalektik, görecilik ve dogmatizm çelişmesini aşar. Kendi görüş açısındaki eleştirinin ve belirlemenin ilerleyişinin sona erdiği kuruntusuna kapılmadığı ve kendi görüş açısını olduğu haliyle de tözleştirmedeği için, kendi bilgilerinin, yargılarının ve kavramlarının bağıntılı olduğu genel bağlam içinde, sadece tekil bireyler ve gruplar için değil, kesinlikle geçerli oldukları, yani karşıt kuramın yanlış olduğu inanışına teslim olmaz. Diyalektik mantık da çelişki ilkesini içerir; bu ilke metafizik karakterinden materyalizmde tamamen sıyrılmıştır; çünkü burada gerçeklik hakkındaki statik bir ilkeler dizgesi, kavram ve nesne arasındaki tarihsel olarak kurulmamış her ilişki, bir ide olarak bile anlamlı görünmez. Diyalektik mantık anlama yetisinin kurallarını kesinlikle geçersiz kılmaz. İlerleyen bilgi sürecinin devinim biçimlerini nesne edindiği için, sabit dizgelerin ve kategorilerin parçalanması ve yeniden yapılandırılması ve böylelikle tüm entelektüel kuvvetlerin insan praksisinin uğrağı olarak birlikte etkimeleri de onun alanına girer. Kendi çıkışsızlığı içinde her şeyi –anlama yetisinin soyut uğraşısını bile– bir fetiş haline getirme eğiliminde olan ve yitirilmiş tanrısal tutanağı, felsefecilerinin yalıtılmış kavramların ve ilkelerin görünüşte zamanüstü ilişkilerinde, zamandışı bir hakikat olarak sevinerek ikame etmek isteyen bir çağda, böyle bir “kesinliğe” duyulan ilginin kuşku götürürlüğüne ve kesinlikle yadsımadığı hakikatin bundan farklı oluşuna işaret eder. Bir kimsenin tüberkülozlu olduğu doğruysa, bu kavramın, tıbbın gelişimi içinde dönüştürülebilir ya da tama-

men önemsizleşebilir olmakla birlikte, bugün aynı kavramla tam aksi yönde bir teşhis koyan, üstelik bu adamdaki tüberküloz saptamasını içeren daha yüksek bir kavrayış doğrultusunda değil de aynı tıp düzeyinde bulguyu reddeden biri haksızdır. Hakikat, onunla çelişen, onu yadsıyan ya da önemsiz olduğunu ilan eden kişi için de geçerlidir. Bireyin inandığı ya da kendi başına düşündüğü, kendi başına özne değil, tasarımların gerçeklikle ilişkisidir, hakikat üzerine belirleyici olan ve bir kişi tanrının elçisi ya da bir halkın kurtarıcısı olduğu kuruntusuna kapılıyorsa, bu konuda kararı verecek olan kendisi değildir, çevresindeki insanların çoğunluğu bile değil, iddialarının ve edimlerinin nesnel kurtuluş olgusuyla ilişkisidir. Bu görüşlerin işaret ettiği durumlar, olayların akışı içinde gerçekten ortaya çıkmalı ve kendilerini bulmalıdır. Günümüzde topluma karşı değişik görüşler vardır. Bunlardan birine göre, üretim aygıtının ve teknolojinin gelişim düzeyi sayesinde, kitlelerin sefil fiziksel ve psişik durumu ve bütünü kritik durumu, zorunlu olarak, eskimiş bir toplumsal birlikte çalışma ilkesinin varlığını sürdürmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer görüşe göre ise, bunun nedeni ilke değil, ilkenin bozulması ya da abartılmasıdır ya da tinsel, dinsel ve saf biyolojik etmenlerdir. Bunların hepsi birden değil, tarihsel oluşumun, toplumsal yaşamın yapısı ve eğiliminin, kültürün değişik evrelerinde en büyük yakınlıkla, ondan geliştiklerini görecektedir kadar derinden kavramasını bilen kuram doğrudur sadece. Bu kuram da, bütün düşünceler ve tinsel içerikler gibi koşullu olmanın dışına çıkmaz, ama onun belirli bir toplumsal yere karşılık düşmesi, belirli grupların ufkuyla ve çıkarlarıyla bağıntılı olması, onun doğruluğunu yadsıyan, bastırılan ve sonunda yine de bunu kendilerinde deneyimlemek zorunda olan başkaları için de geçerli oluşunu değiştirmez.

Şimdi, aslında birbirine karşıt olan bazı çizgilerin mantığına egemen olan kanutlama kavramını belirlemenin sırası geldi. Epikuros şöyle der: "... nasıl ki hekimin bilimini, onun hüneri yüzünden değil, sağlık yüzünden iyi olarak adlandırırıyorsak ve dümencinin sanatı, onun becerisi yüzünden değil, doğru deniz yolculuğu yöntemini bildiği için yararlı oluşu yüzünden kabul görürse, yaşama sanatında görülmesi gereken bilgeliğe de, bir

şeyler başarmasaydı, ulaşılmak istenmezdi.”¹⁹ Bilim ve hakikat kıstasları olarak başarımlar ve kanıtlama, felsefe tarihinde ortadan hiç kalkmamış bir konudur. Goethe’nin, “Sadece verimli olan doğrudur” dizesi ve “Benim için verimli olan, hem diğer düşüncelerimle birleşen hem de beni destekleyen düşünceyi doğru kabul ettiğimi fark ettim”²⁰ tümcesi, pragmatik bir bilgi kuramına işaret eder gibi görünmektedir. Nietzsche’nin kimi deyişleri, benzer bir yorumu akla getirmektedir: “Doğruluk kıstası, erk duygusunun yükseltişi yatar... Hakikat nedir? – *Inertia*; şu doyumda ortaya çıkan hipotez: tinsel enerjinin en az düzeyde kullanılması, vb.”²¹ “Doğru: ‘insanın varoluşu için amaca uygun’ demektir. Ama insanın varoluş koşullarını tam olarak bilmediğimiz için, aslına bakılırsa, doğru ve doğru olmayan hakkındaki karar da sadece başarı üzerinden temellendirilir.”²²

Goethe’nin ve Nietzsche’nin, karşıtları da bulunan böylesi görüşlerinin anlamını gereğince anlayabilmek, düşüncelerinin bütünü bilmeyi gerektirir; buna karşılık, geçen yüzyılın ortasından bu yana bu alandaki felsefede, pragmatik hakikat kavramını açıkça dizgesinin merkezine kaydıran özel bir okul oluşmuştur. Bu okul esas olarak, pragmatizmin William James ve son olarak John Dewey sayesinde, belirleyici bir felsefi çizgi haline geldiği Amerika’da gelişmiştir. Bu görüşe göre kuramların hakikat değeri hakkında belirleyici olan, onlarla neyin başarıldığıdır. Kuramların, insanın tinsel ve bedensel varoluşu için arzu edilen etkileri ortaya koyma gücü, aynı zamanda da onların kıstasıdır. “Hakikatten söz ettiğimizde, kuramımıza uygun olarak, çok sayıdaki hakikatten, olgular alanında gerçekleşen ve tek ortak özellikleri, yapılmaya değer oluşları olan sonuçlardan söz ediyoruz.”²³ İki ayrı kuram, arzulanan belirli bir etkiyi doğurmakta aynı ölçüde uygunsa, değerleri arasında bir ayrım yapmak için, olsa olsa, içlerinden birinin diğerinden daha çok mu tinsel enerji harcadığı sorulabilir. Düşüncelerin çalışmada kanıtlanması, onların doğruluğuyla özdeştir; gerçi pragmatizm özellikle son gelişmede, asıl ağırlığı pek de o kadar bir yargının öne sürülen olguların ortaya çıkışıyla yalın bir biçimde kanıtlanmasına değil, insani etkinliğin desteklenmesine, her türden içsel engelden kurtulmaya, bireylerin ve topluluk yaşamının yüksel-

tilmesine vermektedir. "Fikirler, görüşler, kavramlar, düşünceler, kuramlar, dizgeler, mevcut çevrenin etkin bir biçimde yeniden biçimlendirilişinde, herhangi bir arızanın ve zorluğun aşılmasında yardımcı oluyorsa, onların geçerliliğinin ve değerinin kanıtı, bu işin sona erdirilmesinde yatar. İşlevlerinde başarıya ulaşırlarsa, güvenilir, sağlıklı, geçerli, doğrudurlar. Karışıklığı açmakta, aksaklıkları ayıklamakta başarısız kahlarsa, uygulanmalarıyla karışıklığı, güvensizliği ve zararları artırıyorlarsa, o zaman yanlışlırlar. Onaylanma, kanıtlanma, kanıt, yapıtlarda, sonuçlardır... Bizi sahiden yönlendiren şey doğrudur ve böyle bir kanıtlanmış yönlendirme yeteneği tam da hakikatten anlaşılan şeydir."²⁴ Bu görüş, Fransa'daki pozitivizmle yakından akrabadır. Bergson, Comte'un pragmatizm anlamında daraltılmış yararçı bilim kavramını almasaydı, bundan ayrılmış, onu bütünleyen dirimselci bir metafizik gereksinimini anlamak mümkün olmazdı. Yalıtılmış sezgi, düşünceye dalmaya özgü bir varoluşta pragmatik bilgi kuramının kabulünün üretmesi gereken nesnel hakikat hayalidir. Pragmatik hakikat kavramı, karşıt bir metafizikle bütünlenmediği sürece, kendi kesinliği içinde, mevcut dünyaya sınırsız bir güvene karşılık düşmektedir. Her düşüncenin iyiliğinde gün ışığına çıkma zamanı ve fırsatı veriliyise, doğru olanın başarısı –savaşım ve direnişten sonra da olsa– sonunda her zaman kesin ise, tehlikeli, patlayıcı bir hakikat idesi, asla ufka giremiyorsa, o zaman günümüzdeki toplumsal biçim kutsallaştırılmıştır ve –zararlara işaret ettiği sürece– görmezden gelinemeyecek bir biçimde gelişmeye yatkındır. Pragmatizmde, serbest rekabetin varlığına ve yararlarına duyulan inanç gizlidir. Günümüz söz konusu olduğu sürece, Ernst Mach'ın büyük ölçüde pragmatik olan felsefesindeki gibi, bir egemen haksızlık düşüncesiyle sarsıldığında, zorunlu değişiklik sorunu, kavram kuruluşunu örgütleyen bir ilke olmaktan çok, kişisel bir itiraf, ütopyacı, geri kalan bölümle sadece yüzeysel olarak bağlı bir ek oluşturmaktadır. Bu yüzden, bu ideal, deneyci eleştirici düşünüş tarzından, ona şiddet uygulamadan kopartılabilir.

Kanıtlama kavramında, pragmatik literatürde her zaman birbirinden ayırt edilmeyen değişik unsurlar gizlidir. Bir görüş, varoluşları öne sürülen nesnel ilişkilerin bulunmasıyla, böyle-

likle deneyim ve gözlem temelinde, kesin araçların ve mantıksal çıkarımların kullanılmasıyla, tam olarak kendini kanıtlayabilir ve ayrıca kendi taşıyıcılarına ya da başka insanlara pratik bir yararı dokunabilir. Bu ilişkilerin birincisinde de, düşünce düzeni ve yönlmesi için bir yarar oluşur. James burada "zahmete değer bir yönlendirme işlevi"nden²⁵ söz etmektedir. Kuramsal kanıtlamanın, düşünceler ile gerçeklik arasındaki örtüşmenin, resmetmenin, genellikle "düşüncelerimizin bizi yönlendirdiği yolda, karşımıza söz konusu gerçeklikten kaynaklanan hiçbir çelişkinin, hiçbir arızanın çıkmaması"ndan²⁶ başka bir anlama gelmediğini görür. Hakikatin kuramsal yönden bu şekilde doğrulanması ile pratik önemi, "yaşamı destekleme" arasındaki fark, belirli bir tarihsel anda silinirse, pozitivizm tarafından felsefi olarak temellendirilmiş, liberalizmde genel bir yanılısma haline gelmiş bulunan, bilimin ve insanlığın düz bir çizgide paralel olarak ilerlemesi düşüncesi ortaya çıkar. Oysa verili toplumsal bir düzen, ne denli kültürü yaratan kuvvetlerin desteklenişinden çıkıp onların önünde bir engel oluşturursa, doğrulanabilir hakikat de bu biçimle bağlı olan çıkarlarla o denli güçlü bir biçimde çelişir ve hakikatin taşıyıcılarını mevcut gerçeklikle karşıtlık içine düşürür. Elbette bireyler, onlar için kendi varoluşlarından çok toplum geneli söz konusu olduğu sürece, telaffuz edilmesi kendilerini tehlikeye sokabilecek olan hakikati yine de keskinleştirmek ve yaygınlaştırmak durumundadırlar; çünkü daha iyi toplum ilkelerinin gerçekleştirilmesi uğrunda verdikleri savaşımın sonucu, belirleyici olarak kuramsal netliğe bağlıdır. Pragmatizm, aynı kuramın, ileriye yönelik güçlerin etkinliğini yükseltip daha etkili kılmakla başka çıkarlar için aynı ölçüde yok edici bir güç haline geleceğini görmezden gelir. Hakikatin yaşamı destekleyici olduğu, ya da dahası, tüm "değer" düşüncenin doğru da olması gerektiği yolundaki bilgikuramsal öğretisi; bu bilgi kuramı, daha iyi ve yaşamı destekleyici bir duruma götüren eğilimlerin içinde gerçekten dile geldikleri bir bütüne ait değilse, uyumcu bir yanılısma içerir. Toplumun bütününe ilişkin belirli bir kuramdan koparıldığında, her bilgi kuramı biçimselci ve soyut kalır. Sadece yaşam ve destekleme gibi dile getirimler değil, doğrulama, onaylama, ka-

nıtlama, vb. gibi görünüşte özgül bilgikuramsal terimler de en özenli bir tanımlamada ve matematiksel bir formül dilinin alınışında, kapsayıcı bir kuramsal bütünlüğe ait olmak yoluyla gerçek tarihe bağlı olmadıkları ve belirlenmedikleri sürece muğlak ve belirlenmemiş kalırlar. Her kavramın, ancak kuramsal bütünün uğrağı olarak gerçek bir geçerliliğe sahip olduğu yolundaki diyalektik ilke, onlar için de geçerlidir; her bir kavram, asıl anlamını ancak başka kavramlarla bağlantılarının kurulması üzerinden kuramsal bir bütünlüğe ilerlemiş ve rolü bu bütünlük içinde kabul edilmiş olduğunda kazanır. Kendilerine hakikat yüklemi atfedilecek düşünceler, hangi yaşamı desteklemektedirler? Şu anki dönemde destekleme neye dayanır? Onu kavrayan bireyin ölmesi, buna karşılık uğrunda savaştığı topluluğun, sınıfın, çoğunluğun ileriye gitmesiyle, bu düşünce yine de doğru kabul edilir mi? Kanıtlama nedir? İnkârcıların ve hainlerin iktidarı, onların yardımıyla iktidara geldikleri iddiaların kanıtı mı olacaktır? En boş batıl inanç, dünya, toplum, hukuk, din ve tarih hakkındaki hakikatin en sefil biçimde tersyüz edilişi, halkları tamamen etkileyip sahiplerinin ve yandaşlarının yaşamında kendini en mükemmel bir biçimde kanıtlayamaz mı? Bunun tersine, özgürlükçü güçlerin yenilgisi, kuramlarının çürütülmesi anlamına mı gelir?

Kanıtlama kavramı materyalist düşünüş tarzında da bir rol oynar. Özellikle, deneyimin ve praksise temelde açık olmak yerine, vahye ve seçilmişlerin kavrayışına ayrılmış aşkınsal insanüstü bir hakikatin kabul edilmesi karşısındaki eleştirel önemi, onu her türlü mistisizm karşısında bir silah haline getirir. Ancak kuram ve praksis tarihte ne denli birbirine bağlıysa, aralarında önceden kararlaştırılmış o denli az uyum vardır. Kuramsal açıdan doğru olduğu görülebilen, bu yüzden hemen şimdiden gerçekleştirilmiş değildir. İnsani etkinlik, kavrayışın net bir işlevi değildir, her an başka etmenler ve direnişler tarafından da belirlenen bir süreçtir. Tarih kuramının günümüzdeki durumunda bu açıkça ortaya çıkmaktadır. Toplumun bir dizi eğilimi etkileşimleri içinde kuramsal olarak gösterilmiştir: sıradan bireyin toplumun tümünün zenginliğinden aldığı payın düşmesi karşısında, büyük sermayelerin biriktirilmesi, gittikçe daha kı-

sa süreli olan görelî yükseliş dönemleriyle kesilen işsizliğin artması, toplumsal emeğin değişik mal türlerine dağılımı ile bütünü gereksinimi arasındaki büyüyen uçurum, üretkenliğin yapıcı hedeflerden yıkıcı hedeflere yönlendirilmesi, devletlerin içinde ve dışında çelişkilerin keskinleştirilmesi. Marx, sadece az sayıda ilerlemiş ülkede nüve halinde incelenebilirken ve liberal bir dünya durumu ümidi henüz mükemmel görünürken, tüm bu süreçlerin zorunlu olduğunu kanıtlamıştı. Bugün aslında kanıtlanmış bulunan tarih görüşü* bu süreçleri başlangıçtan itibaren belirli bir anlamda, yani bu kuram tarafından yönlendirilen insanların çalışmasıyla, toplumu barbarlığa geri götürmesi engellenebilecek olan eğilimler olarak kavramıştı. Tarihsel süreç tarafından kanıtlanan kuram, sadece kuram olarak değil, özgürleştirici bir praksisin uğrağı olarak düşünölmüşü ve tehdit altındaki insanlığın tüm sabırsızlığıyla birleştirilmişti. Bu savaşında içerilen yanılmaz inancın kanıtlanması, öngörülen eğilimlerin zaten ortaya çıkmış bulunan kanıtlanmasıyla sıkı sıkıya bağıntılıdır, ama bu iki doğrulama dizisi, yine de doğrudan doğruya aynı şey değildir; uzlaşmayı daha çok gösterilen gerçek çaba, somut tarihsel sorunların deneyimle sertleşmiş kuramla çözölməsi oluşturur. Bu sırada sürekli tek tek kısmi görüşlerin yanlış olduğı ortaya çıkabilir, zaman belirlemeleri çürütülebilir, iyileştirilmeler zorunlu hale gelebilir, gözden kaçan tarihsel etmenler ortaya çıkabilir, şiddetle savunulan ve korunan bazı savların birer yanığı olduğı anlaşılabilir. Bir bütün olarak kuramla olan bağıntı yine de bu uygulamada kesinlikle yitirilmez. Kuramın kanıtlanmış öğreti içeriğinde ve onu biçimlendiren ve ona egemen olan çıkarlarda ve hedeflerde ısrarcı olmak, hataların etkili bir biçimde düzeltilmesinin önkoşuludur. Doğru olduğı kabul edilmiş bulunan yanılmaz bir sadakat de yeni görevlere, durumlara ve düşüncelerin uygun bir odaklanmasına açık olmak kadar, kuramsal ilerlemenin bir uğrağıdır.

Böyle bir kanıtlama sürecinde, daha akılcı durumlar için savaşım veren bireyler ve gruplar, yazgıcılık biçiminde yozlaşmamış her tarih görüşünün düşünölür bir olasılık dahilinde bi-

* ["tarih görüşü"/1935: "dinamiğı hakkında sadece öngöröde bulunmayıp aynı zamanda onun zorunlu olduğunu gösteren bu tarih görüşü".]

çimsel olarak kabul etmesi gerektiği gibi, tamamen yenilirler ve insanların toplumsal durumu geriye giderse, o zaman elbette sadece dışsal bir ek değil, kavram kurucu gücü olarak kurama dahil olan geleceğe duyulan güven de çürütülmüş olur. Ama iyi niyetli eleştirmenlerin özgürlük davasının yandaşlarına, her erken saptamayı, belirli bir anlık durumun her yanlışı analizini, bütün olarak kuramlarına karşı, hatta genel olarak kurama karşı bir kanıt olarak kullanmayı kibirle işaret etmeleri yine de haksız bir durumdur. Büyük bir davanın, yakımdaki bir zafer umuduna aykırı düşen yenilgileri, sonuçları ne denli kapsamlı olsa da, çoğu kez genel kavrayışın kuramsal içeriğini zedeleyen hatalara dayanır. Tarihsel açıdan ileriye yönelen gruplarda etkinliğin yönü, içeriği ve ayrıca başarısı, onların kuramıyla, yükselişlerine ilişkin söylemleri mekanik bir araçla ilişki içinde olan ve harfiyen hakikatle eşit olması gerekse bile, yalnızca açık ve gizli şiddet dilini, hile ve aldatmaca ile bütünleyen, yalın iktidarın temsilcilerinde olduğundan daha sıkı sıkıya bağıntılıdır; böylece yenilen savaşçıların bilgisi, içinde bulunulan dönemin yapısını ve daha iyi bir dönemin ilkesel olanaklılığını yansıttığı sürece, insanlık bombalar ve zehirli gazlar altında perişan olduğu için yok edilmiş olmaz. Hakikat, doğru praksisin bir uğrağıdır; ancak onu doğrudan doğruya başarıyla özdeşleştiren, tarihin üzerinden atlamakta ve kendini egemen gerçekliğin savunucusu haline getirmektedir; kavram ve gerçeklik arasındaki ortadan kaldırılamaz farkı görmezden gelerek idealizme, tinselciliğe ve mistisizme geri düşmektedir.

Marksist literatürde, pragmatik öğretiye yakın duran anlamlar bulunabilir. Max Adler, "Kuram dolaysızca praksise dönüşür"²⁷ diye belirtir; "çünkü Marksizmin bize öğrettiği biçimde anladığımız kuramda, praksiste işe yaramayan, doğru olmaz; sosyal kuram, praksisin yeniden teslim alınışıdır sadece." Kuram ile praksisin özdeşliğine ilişkin olarak, aralarında bir fark bulunduğunu unutmamak gerekir. Sorumluluk içinde eylemde bulunan kişinin, praksisteki olumsuzluklardan öğrenme yükümlülüğünde, kuramın bu onaylanmış temel yapısı dağılmaz, olumsuzluklar ancak sadece o yapı açısından anlaşılabilir. Pragmatizme göre düşüncelerin ve doğruluklarının kanıtları

ması iç içe geçmiştir; materyalizme göre ise kanıtlama, düşüncelerin ve nesnel gerçekliğin örtüştüğünün kanıtı bile, engellenebilen ve kesintiye uğratılabilen tarihsel bir süreci oluşturur. Bu görüş esas olarak kapalı, bilinemez bir hakikati ya da gerçekliği gereksinmeyen idelerin varlığına ne denli az saygı gösterirse, dünyanın verili takımlanışı sonucunda, kanıtlanmadan ve başarıdan uzaklaştırılmış bulunan bir inanışın kavramı da o denli az *a priori* hakikatdışı olmakla örtüşür. Bu durum tarihsel çatışmalar için de geçerlidir. İnsanların birlikte yaşamasının akılcı bir biçiminin olasılığı, katakomplardan bu yana*, açık olmak gerekirse, yeterince kanıtlanmıştır. Genel başarı, doğruluğun tam olarak gösterilişine ilişkindir; bu başarı tarihsel gelişmeye bağlıdır. Bu arada yoksulluğun sürmesi ve dehşetin yaygınlaşması, söz konusu genel kanıtlamayı bastıran korkunç şiddet, aksini kanıtlama gücüne sahip değildir.

Pragmatizmin Max Scheler sayesinde savaş sonrası Almanya'sında gördüğü kapsamlı çürütmede, çelişkiler net bir biçimde gün ışığına çıkar.²⁸ Scheler pragmatizmin görelî haklılığını görmezden gelmemiştir: "Sözümona 'sadece bilgi uğruna bilgi'... hiçbir yerde yoktur ve hiçbir zaman da olması 'gerekmez' ve dünyanın hiçbir yerinde asla cidden var olmamıştır. Pragmatizm, pozitif, sağın bilimlere ilk planda pratik bir egemen olma amacı atfetmişse, kuşkusuz bu yanlış değildir; pozitif bilimi insanlara özgürlük ve güç vermek için, dünyayı yönlendirmek ve yönetmek için 'iyi' ya da 'seçkin' bulmak, daha çok kibirli bir züppeliktir."²⁹ Max Scheler ayrıca bu öğretilde pratik çalışma kıstasının oluşturulmasının sadece anorganik doğabilim örneğinden elde edildiğini ve sonra mekanik bir biçimde, farklılaştırılmadan tüm bilgiye aktarıldığını da kavramıştır. Praksis kavramını kendisi bir analizden geçirseydi, bu kavramın hakikati indirgeyen ve yoksullaştıran pragmatizmde görüldüğü kadar asla net ve basit olmadığı açığa çıkardı. Doğabilimsel deneylerde kıstasın anlamı açınmamaktadır. Özü, iddiayı, nesneyi ve doğrulamayı iyice yalıtıma dayanmaktadır; durumun belirsizliği ve kuşku götürürlüğü, uzmanlık alanlarına ilişkin dü-

* ["katakomplardan bu yana" / 1935: "büyük ölçüde bugün bile".]

zenlemenin bireylerin ve bütünün yaşamıyla dile getirilmemiş ilişkisine, kuramsal edimin görünüşteki doğallığına ve kendiliğinden anlaşılabilirliğine dayanır. Belirleyici kategoriler, konunun ve yöntemin seçimi yakından incelendiğinde, mealen iç içe geçtiği somut, tarihsel yaşamla ilişkisinde çözülmeden kalan ve sorsalsal olan şey, gün ışığına çıkar. Kanıtlama olarak praksis, doğabilimin ve onun temel kavramlarını tözleştiren pozitivist felsefenin eleştirisine götürür; metafiziğin yardımı gerekmez. Doğabilimin sorunları kendi içlerinde ve kendine özgü araçlarla ne denli çözülür ve başka her türlü yetkiden uzak durursa, kendinde uzmanlık bilgisi o denli soyut olur ve kendi tam doğruluğunu ancak doğabilimin bu belirli tarihsel konumda toplumun bütününe ilişkin gelişmenin bir uğrağı olarak kavradığı kuramda kazanır. Ayrıca praksis sadece fiziksel deneyin ve onun üzerine kurulmuş olan tekniğin özel durumunda değil, tarih kuramında bir kıstas olarak anlaşıldığında, onda toplumun belirli, tarihsel bir andaki toplum durumunun içerildiği kolaylıkla görülür. Otoriter devletlerin şu ya da bu kararının günümüzde doğru olup olmadığını, bu kararların sadece siyasal açıdan geri kalmış ülkelerde ve bir taşra aristokrasisinin güçlü artıklarıyla ortaya çıkıp çıkmadığını ya da tam tersine şimdiki iktisadi evreye upuygun devlet biçimi olarak görülmeleri ve bu yüzden zorunlulukla başka bölgelerde de beklenmeleri gerekip gerekmediğini, ayrıca şu ya da bu kuramın sömürgeci yayılmaya uygun düşüp düşmediğini, –daha soyut sorunlara gelecek olursak– uzmanlık alanına özgü olarak ilerleyen çözümün, mantığın ve ekonominin matematikleştirilmesinin, tarihsel durumu yansıtan bir kavram kuruluşunda ısrar etmenin tersine, bu bilim dallarına şimdiki düzeylerinde daha uygun olup olmadığını belirlemek için – bu sorulara praksis kıstasına göre yanıt verebilmek için, sırf yalıtılmış olaylara ya da olay gruplarına dikkat göstermek ya da desteklemek gibi genel kavramlarla karşılaştırmak değil, sadece belirli çıkarlarla ve görevlerle bağıntı içinde, kendi tavır alışı ve etkinliğiyle düşünülebilecek olan toplumun bütününe ilişkin belirli bir kuram da gerekir.

Scheler, kavramın, soyut hakikat kıstası olarak praksisin somut toplum kuramına dönüştüğü ve pragmatist okulun diyar

lektik olmayan düşüncesinin taşıdığı biçimselciliği üzerinden atıldığı bu devinimini izlemez; bu kategoriye, sabit bir yer tuttuğu ve donuklaştığı burjuva düşüncesinin sistemiyle çelişen mantıklı sonuçlarına kadar götürmez, tersine, praksisle doğrulanabilen ve eleştirilebilen bilginin karşısına, onun yanı sıra ve onunla içsel bağlantıları olmadan geçerli olmaları gereken başka bilgi türleri çıkarır. Mekanik doğabilimin felsefi olarak mutlaklaştırılmasında, akılı ve böylelikle insani "özgürlük gücü"nü nesnel üretim tekniğinde son derece artırabilen, ne var ki üretimdeki insani ilişkilerin giderek artan bir zorunluluk haline gelen yeneden biçimlendirilmesini, kendi ilkesi gereği engellemesi ve böylece yalıtılmış alanlarda bilgikuramsal olarak kabul ettiği aynı akıl, iktidar ve özgürlük kıstaslarını olumsuzlaması ve yok etmesi gereken burjuva toplumunun ideolojik refleksini görmek ve ayrıca savaştığı burjuva gerçekliği ve bilimini kendi ideleriyle ve ölçütleriyle ilişkilendirmek ve böylelikle toplumu ve ideleri, tek yanlılıkları ve soyutlukları içinde görelileştirerek ortadan kaldırılışına katkıda bulunmak yerine, Bergson'a ve bu dönemin öteki filozoflarına benzer davranarak özgün, özel, daha üst bilgi türlerinin varlığını ilan etmeye girişir. Bilimdeki yararlı insanlar için yarar arasındaki, ayrıcalıklı grupların yararı ile toplumun bütünü arasındaki, üretimin kolaylaştırılmasının yararı ile yaşamın kolaylaştırılmasının yararı arasındaki derinleşen çelişkiler yüzünden, yararlılık kıstası kuşku verici bir ilke olmuştur. Scheler bu kıstastaki diyalektiğin peşinden gitmez, yararlı bilimi, bilgi hiyerarşisinde en aşağıya yerleştirir. İnsani gelişmenin daha eski aşamalarına yönelerek, "iktidar ya da başarımlı bilgisi"nin tersine, "kültür bilgisi" ve "kurtuluş bilgisi" türlerini savunur. Pragmatik bir "burjuva girişimciliğinin iddialı, rasyonalist metafiziği"³⁰ kavrayışında, "burjuvazinin altında sıralanan yeni sınıflar"la tamamen hemfikir olduğunu açıklar, ancak bunu yaparken klasik Alman İdealizmle ve ondan doğmuş olan tarihsel materyalizmle en keskin bir biçimde savaşır. Buna göre, "İnsanlığın ve ideal etmenlerin, reel etmenlere, bir plan uyarınca pozitif olarak egemen olabilmeleri" bir saçmalaktır. "J. G. Fichte'nin, Hegel'in ('Akıl çağı') ve Karl Marx'ın onları izleyerek ve ancak gelecekteki bir tarih noktasına öteleyerek 'özgürlüğe sıç-

rayış' öğretisinde düşledikleri şey... tüm zamanlarda sadece bir düş olarak kalacaktır."³¹ Bilimin aslında önemli bir rol oynaması gereken bu özgürlüğün tersine, dünya, Scheler'in kehanetine göre, soylu ve tinsel açıdan üstün grupların ortaya çıkışını beklemelidir ve bekleyebilir. Burjuvazi ile proletarya "tüm kültür bilgisi ve kurtuluş bilgisi için tamamen yaratıcılıktan uzak"³² ise, bundan böyle bilgiye "büyüyen ve ilerleyen kapitalizmin yavaş yavaş yeniden tüm bir saf bilgi sahibi insanlar tabakasını ve aynı zamanda, belirleyici sınıf öğretileriyle, burjuva ve proleter metafiziğiyle –yani mutlak mekanizm ve felsefi pragmatizmle– aynı ölçüde bağlarını koparmış insanları yeniden taşıyabilmesiyle" yardımcı olunacaktır. "İnsani bilginin gelişiminin geleceği sadece bu elit sınıfta ve onun ellerindedir... Ama gelecek sahici felsefi ve metafizik tinin yeni bağımsız bir yücelişini barındırır."³³ – Epikuros daha önce aktardığımız paragrafla bağlantılı olarak, bilimin ve bilgeliğin genel hedefini, insanların hazzı ve mutluluğu olarak belirlemiştir. Scheler'in görüşü ve ilan ettiği şimdiki zaman, aslında bu geniş ölçüde materyalist pragmatizmle uzlaşmaz bir çelişki içindedir.

Kanıtlanma kavramının analiz edilmesinde, tamamlanabilir olmayan diyalektik düşüncede nasıl bir rol oynadığı, belirli hakikatler hakkında verilen kararın henüz tamamlanmamış tarihsel süreçlere bağlı olduğu görülmektedir. Kuram ve praksisteki ilerleme, göreci tarafsızlıkla karşıtlığının belirli, ulaşılabilir en üst bilgi düzeyine karşılık düşen bir kuramda ve bu kuramla etkileşim içindeki ideler ve hedeflerde gerçekte ısrarcı olunması ve bunların uygulanmasıyla ne denli koşulluysa, bu uygulama kuramın biçimine ve kavramlarının anlamına o denli geri etkir. Bu sadece yanlışların düzeltilmesi anlamında geçerli değildir. Tarih, toplum, ilerleme, bilim, vb. kategoriler de zaman içinde işlevlerinde bir değişmeye uğrarlar. Bunlar bağımsız özler değil, insanların kendi aralarındaki ve doğayla çatışmalarında geliştirdikleri ve asla gerçeklikle özdeş olmayan her bir bilgi bütünü'nün uğraklarıdır. Bu durum, diyalektiğin kendisi için de geçerlidir. Diyalektik düşüncenin, gerçekliği olabildiğince tam resmetmek ve gerçek süreçlerin biçim ilkeleriyle olabildiğince örtüşmek için izlediği yöntemlerin ve yasaların toplamıdır.

Diyalektik düşüncenin özgünlükleri: henüz çok yönlü ama kesin olan belirleme yargısını, özne ile nesnenin ve bunların ilişkilerinin değişmesinin bilinciyle görelileştirmek (bu idealizmde varsayılan bir mutlaktan yola çıkılarak, materyalizmde ise ilerleyen deneyim temelinde gerçekleşir)³⁴; belirtileri yan yana koymak değil, her genel özelliğin belirli nesne açısından analiz edilmesiyle, tek başına ele alındığında, bu genelin nesneyle aynı zamanda çeliştiğini ve dahası, doğru olarak kavranması için, karşıt özellikle, sonunda bilginin tüm dizgesiyle ilişkilendirilmesi gerektiğini göstermek; buradan kaynaklanan, her ilkeyi ancak toplam kuramsal bilgiyle bağıntısı içinde doğru olarak kabul etmek ve bu nedenle onu, kavramsal açıdan, formüllendirilişinde kurama egemen olan yapı ilkeleriyle ve pratik eğilimlerle bağının farkında kalacağı biçimde anlatmak; bununla bağıntılı olan kural, belirleyici ideler ve hedeflerdeki tüm yanılmazlıkta, dönemin tarihsel görevlerinde ısrar edişte, serimlemenin biçimini ya/ya da biçiminden çok hem/hem de biçimiyle nitelendirmek; doğa ve insan tarihindeki belirli durumların geriye ve ileriye götüren uğrakların, koruyan ve çözen iyi ve kötü yanlarının birbirinden ayrılmazlığını gösterme temel ilkesi; sonradan somut gerçekliğin kavranışında metafiziğe ve dine başvurmak üzere, bilim dalının haklı çıkarılmış ayırmalarına ve soyutlamalarına başvurmamak, analitik yoldan elde edilmiş kavramları birbirleriyle ilişki içine sokmak ve gerçekliği onlar aracılığıyla yeniden kurmak – diyalektik aklın bu ve diğer tüm ayırt edici özellikleri tüm ayrıntılarında birbiri içine geçmiş ve sürekli değişen gerçekliğin biçimine karşılık düşerler.

Ama düşüncenin onun şimdiye kadarki tarihinden soyutlanmış olan ve genel diyalektik mantığın içeriğini oluşturan böylesi en genel devinim yasaları, görelî sabit ve böylelikle son derece boş görünüyorsa; belirli bir nesne alanının özel diyalektik serimleniş biçimleri, bu mantığın özgünlüğüne uygun düşer ve onun temellerinin değişmesiyle, kuram biçimleri olarak geçerliliklerini de yitirirler. Günümüzdeki toplum biçimi, siyasal ekonominin eleştirisinde ele alınmıştır. Burada genel bir temel kavram olan mal kavramından, saf düşünsel bir konstrüksiyonda değer kavramı türetilmiştir. Marx bu kavramdan

para ve sermaye kategorilerini kapalı bir bağlamda geliştirir; bu iktisat biçiminin tüm tarihsel eğilimleri, sermayelerin biriktirilmesi, değerlendirme olanağının azalması, işsizlik ve bunalmalar bu kavramla ortaya konulmuştur ve kesin bir sıralanış içinde türetilirler. Soyutluğu her kuramsal adımda daha da çok aşılacak olan ilk en genel kavram ile bir defalık tarihsel süreçler arasında –en azından kuramsal yönelim gereği–, her bir savın zorunlu olarak ilk koyuttan, malların özgür takası kavramından çıktığı kapalı bir düşünsel bağıntı bulunmalıdır. Başarısı burada incelenmeyecek olan* kuramsal niyet uyarınca, tüm toplumsal süreçlere ilişkin bilginin ekonomik, siyasal ve tüm öteki kültürel alanlara, o başlangıçtaki bilgiden yola çıkılarak iletilmesi gerekmektedir. Kuramı kendi içinde zorunlu bir düşünce akışının kapalı biçimi içinde sonuna kadar götürme çabasının nesnel bir anlamı vardır. Kuramsal zorunlulukta, bu dönemde insani yaşamın üretilmesinin ve yeniden üretilmesinin gerçekleştiği reel zorunlulukta, ekonomik güçlerin insanlar karşısında elde ettiği bağımsızlık, tüm toplumsal grupların iktisadi aygıtın kendine özgü yasalılığı karşısındaki bağımlılığı yansıtmaktadır. İnsanların kendi çalışmalarını ortak istençlerine göre biçimlendiremeyişleri, tersine, onları tek tek ve gruplar halinde birbirlerinin karşısına koyan bir ilkeye göre, çalışmalarıyla güvenlik ve özgürlük değil genel güvensizliği ve bağımlılığı yaratmaları, insanların sürekli olarak ölçüsüzce büyüyen toplumsal serveti kendi mutlulukları için kullanmak yerine yoksulluğa, savaşa ve yıkıma düşmeleri ve yazgılarının efendisi olmak yerine köleleri olmaları – bunlar günümüzün toplumuna ilişkin doğru kurama özgü mantıksal bir zorunluluk biçiminde dile gelmektedir. Bu bakımdan gelecekteki bir toplumda süreçlerin günümüzdeki gelişme çizgileriyle aynı ilkelere ve aynı zorunlulukla türetilebilecekleri görüşü, yanlış bir görüş olacaktır.

Kategorilerin anlamı da, analizinden elde edildikleri ve serimlenişinde rol oynadıkları toplumun yapısının değişmesiyle birlikte değişecektir. Tarihsel eğilim kavramı, şimdiye kadarki tarih dönemlerinde kendisine özgü olan zorunluluk uğrağını

* ["incelenmeyecek olan"/1935: "söz konusu edilmeyen".]

yitirir, diğer yandan gerçi sınırlanacak ama asla tamamen aşılmayacak olan doğal zorunluluk kategorisiyle ilişki içinde kalır. Birey kavramı bireylerin amaçlarının gerçekten bütünü amaçlarıyla örtüşükleri ve toplumun tümüne yükselttikleri anda, insanın artık sadece kendi hayalinde mutlak bir özbelirlenimi cisimlendirmeyip gerçeklikte kendini özgürce belirleyen toplumun bir üyesi olduğu yerde, yalnız bir monad niteliğini ve aynı zamanda son yüzyıllarda düşüncenin ve duyumsamanın dizgesinde aldığı mutlak merkezi konumu yitirir. Özel ve genel amaçlar arasındaki karşıtlığın ekonomik yapıdan zorunlu olarak kaynaklandığı yerde, bireyci ilkenin tamamen aşıldığına ilişkin yaygın görüşün kısmen bilinçli bir yanıltma kısmen de hayalci bir iktidarsızlıktan kaynaklanırken, bu durumun ortadan kaldırılmasıyla birlikte Ben kategorisi, dünyaya yönelik tüm tavrına egemen olan işlevi yitirir ve başka bir anlam kazanır. Toplumsal yaşam dayanışmacı emekten değil, ilişkileri esas olarak malların takasıyla sağlanan tek tek özneler arasındaki rekabetten kaynaklandığı sürece, Ben, sahip olmak, benim ve benim olmayan, yaşantıda, dilde ve düşüncede, tüm kültürel anlatımlarda temel, tüm ayrıntıların belirleyici bir biçimde ayırt edici özelliğini oluşturan ve onlara egemen olan bir rol oynar. Bu dönemde dünya, Fichte'nin aşkınsal felsefesindeki gibi, Ben ve Ben-olmayan'a bölünür ve kişinin kendi ölümü, bu ilişki metafizik ya da dinsel avuntuyla hafifletilmediği sürece, mutlak bir yok olma anlamına gelir. Eğilim ve birey kategorisi gibi, toplumkuramına ilişkin diğer tüm kavramlar da gerçeklikteki değişmeden etkilenir. Değer, fiyat, kâr, sınıf, aile, ulus, vb. daha maddi olan kategoriler gibi toplumsal düzenlilik, nedensellik, zorunluluk, bilim, vb. daha biçimsel olan kategoriler de yeni bir duruma karşılık düşen kuramsal yapılarda başka bir görünüm kazanır.

Geleneksel mantıkta kavramlardaki bu değişiklik, bir bilgi alanının sınıflandırma sistemindeki başlangıçta var olan türlerin, yeni alt türlerle ayrı ayrı belirtilmeleri yoluyla kavranır. Bir tür kavramı olan eğilimin altına hem günümüz toplumunun tarihsel eğilimleri hem de gelecekteki bir toplumun olası başka türden eğilimleri girer. Tüm tarihsel değişmeye karşın, örneğin

Aristoteles'in, polis'in bireylerden ve gruplardan oluştuğu ve sadece niceliksel olarak değil niteliksel olarak da unsurlarından farklı olduğu yolundaki belirlemeleri, tüm toplum biçimleri için geçerli olan son derece biçimsel bir toplum kategorisine alınabilirler ve böylece genel geçerliliklerini koruyabilirler. Aristoteles için elbette bu en üst kategoriye henüz kölecilik de dahildir, oysa daha sonraki kavram dizgelerinde kölecilik sadece karşısında başka belirli türlerin bulunduğu toplumdaki bir alt türü göstermektedir. Platoncu felsefeye ve kısmen de ortaçağ felsefesine egemen olan ve kalıntıları yeni mantıkta asla aşılmayan (örneğin modern fenomenolojide) kavram gerçekçiliği, tüm değişiklikleri sadece evrensel türlerin altına yeni alt türlerin eklenmesi olarak kavrayan ve gidimli mantığın bu özelliğini mutlaklaştırmış ve her türlü değişikliği sabit idelerin ve özlerin her zaman yeni özgüleştirmelerde ve örneklerde farklı cisimleniş ya da türümü olarak anlaşılması gerektiği yolundaki metafizik görüşü ortaya atmıştır. Böylelikle aslanan her zaman eski olanda kalıyordu, ebedi bir devinimsiz ideler alanı vardı ve her türlü değişiklik sadece varlığın alçak basamaklarını ilgilendiriyordu, aslında gerçek bile değildi ve sadece insanın kör duyuları için vardı. Hegel felsefesi, kendi çerçeveleri içinde ele alınan kategorilerin yapısını tözleştirdiği için, bu realizmden hâlâ bir şeyler içermektedir ve o denli karşı çıktığı öz ve görünüş ikiciliğine düşmektedir. Tarihsel olarak belirlenmiş bireylerin yazgısı, şimdiki ve gelecekteki tarihte değişen durumlar, geçmişin temelinde yatmaları gereken ideler karşısında birer hiç ve özsüz olacaklardır. Gidimli "anlak" mantığı sadece Hegel'in dizgesi içinde sınırlandırılmıştır, onun felsefesinin bütünü üzerinde, metafizik bir efsane anlamında, şeyleştirici gücünü korumaktadır. Anlak mantığı bundan, kavramların değişen içeriği yüzünden onların eski ve aynı türler altında bir araya getirilişinin önemsiz ve hatalı olabileceğini ve yeni bir belirlemenin, yeni bir kavramlar düzeni ve hiyerarşisinin zorunlu olabileceğini çıkartır. Eğilim kategorisi daha sonra belki öyle bir yeniden yapılandırılacaktır ki, bir yanda planlı amacın ve diğer yanda doğa gücünün kavramlarıyla ilişkisi altüst olacaktır, devlet kavramının istenç, iktidar, şiddet, bütün, vb. kategorileriyle ilişkisi değişecektir. Bu gi-

bi belirli perspektifler, günümüzde geçerli olan toplumsal görüşlerin sınıflandırma dizgesinin incelenmesinden değil, bu dizgenin sadece sınıflandırılmış, kavramsal dökümünü oluşturduğu, tarihsel gelişme kuramından kaynaklanırlar. Düşüncenin, toplumsal yaşamla sürekli bir iç içelikte gerçekleştiği gibi somut devinimi ile sınıflandıran anlağın dizgeleri arasındaki bağıntı, geleneksel mantık tarafından ayrıntılarıyla araştırılmaz; geleneksel mantık bu bağıntıyı bilim ya da kültür tarihinin konusu olarak, kendisinden ayrı bir dalda gösterir. Kendisi ise mevcut kavramların ilişkilerini, yargıda ve çıkarımda bulunularak bir kavramdan diğerine nasıl varıldığını ve her bir kavramın ne içerdiğini, o kavramın kendisinden nasıl geliştirildiğini ele alır. Geleneksel mantık "düşüncenin, onlar olmadan anlama yetisinin ve aklın kullanılmasının gerçekleşmeyeceği, dolayısıyla, anlama yetisinin ancak onların altında kendi kendisiyle örtüşebileceği ve örtüşmesi gereken koşullar olan, zorunlu yasalarının-onun doğru kullanılmasının zorunlu yasalarının ve koşullarının-bilimidir"³⁵. Geleneksel mantığın işi, "net kavramları anlaşılır kılmak"tır³⁶; bunu yaparken analitik davranır, kavramın içinden, onda önemli olanı çekip alır, kavramın kendisi ise "aynı kalır, sadece biçimi değişir... Nasıl ki sadece ışıklandırıldığı için bir haritaya yeni bir şey eklenmiş olmuyorsa: verili bir kavramın sadece belirtilerinin analizi aracılığıyla aydınlatılmasıyla, bu kavramın kendisinde en ufak bir çoğalma olmaz."³⁷ Geleneksel mantığın, "harita"yı değiştirmekle, yeni sınıflandırma dizgeleri oluşturmakla işi yoktur. Ancak kavramlar, ilgili bilim dalının şimdiye kadarki tüm deneyimlerinin sınıflandırıldığı bağlantı dizgesine kesin bir yönelme olmadan, "harita"nın, mantık yasalarına göre gerçekleşmiş bir doğru okunuşu olmadan kullanılırlarsa, bütün düşünsel taslaklar zorunlu olarak muğlak kalır ya da dahası, bütünüyle bir anlam ifade etmez. Nesnenin kopyalanarak serimlenişi, kuramsal konstrüksiyondaki tüm bilgi kuvvetlerinin yöntemli bir biçimde birlikte etkimeleriyle gerçekleşir. "Cetvel biçimindeki" anlama yetisi, kendisinin ortaya koymadığı bu içeriğin "içerik listesi"nin³⁸ dışında kavramsal malzemeyi de vermektedir. "Ampirik bilimler", bilimsel araştırma ve analiz, her defasında "genel belirlemeleri,

türleri ve yasaları bulmak"la diyalektik serimlemeye, "malzeme karşı çalışmışlardır."³⁹ Bu çalışmanın gerçek anlamı, anlama yetisinin bilgi değeri, gerçekliğin sadece sürekli değişmesine değil, aynı zamanda görelî statik yapıları da tanımına dayanır. Gelişmenin yavaş yavaş değil, sıçramalar halinde gerçekleşmesi, aynı zamanda bu "düğüm noktaları" arasında sıçrama ve devrim dönemlerinin yer aldığı, bu dönemlerde içkin, onlardan öteye sürükleyen gerilimlerin ve karşıtlıkların görece kapalı, sabit bir bütünlüğün unsurları olarak, ilgili varlık biçiminin başka bir biçime dönüşmesine varıncaya kadar, ortaya çıktıkları anlamına da gelmektedir. Bu saptama ve sınıflandırma, kuşkusuz, bu nedenle hakikatin gerçek biçimi, devinimi ve ilerlemesi değil, zorunlu bir koşuldur.

Böylelikle, geleneksel mantık yalnızca temel kategorilerin tarihsel olarak koşullanmış değişimi açısından değil, konuyu kavrayan düşünce süreci açısından da yetersizdir ve sadece tek tek bazı yanları kavrar. Bir olayın diyalektik konstrüksiyonunda bir kavram belirli bir rol oynuyorsa, düşünsel bir bütünün, bu bütünün içine alınmış tüm kavramların toplamından farklı özelliklere sahip olan bağımsız bir uğrağı olur; bu bütün, belirli nesnenin konstrüksiyonu, elbette ancak kavramlar, tek tek bilimlerde, dizgesel dökümlerde kendilerine bilimsel olarak temellendirilmiş tanımlamaların karşılık düşmesi anlamında bu sisteme alındıklarında, o dönemin bilgisine uygun bir biçimde ortaya çıkabilir – genel olarak, bilim dallarının ilgilendiği kavramlar söz konusu olduğu sürece. Marx, *Kapital*'de klasik İngiliz ekonomisinin temel kavramlarını: değişim değeri, fiyat, çalışma süresi ve diğer kavramları kesin belirlemeleriyle kullanır. Bilimsel deneyim temelinden o dönemde en ilerlemiş tanımların hepsi kullanılır. Serimlemenin akışı içinde bu kategoriler yeni işlevler kazanırlar; karakteri, içinde oluştukları statik görümlerle ve özellikle de eleştirel olmayan yalıtılmış kullanımla çelişen bir kuramsal bütüne katkıda bulunurlar. Materyalist ekonomi biliminin tamamı, klasik olanın dizgesinin karşısına konulur, ama onun tek tek kimi kavramları alınır. Düşüncenin diyalektik devinim biçimlerinin, gerçekliğin devinimleriyle aynı olduğu anlaşılır. Nasıl ki bir hidrojen atomu yalıtılmış olarak

incelendiğinde belirli niteliklere sahipse, başka elementlerle molekül bağına girdiğinde yeni nitelikler kazanıyorsa ve bağından koparıldığı anda yeniden eski özelliklerini gösteriyorsa; kavramlar da böyle kullanılır, tek başlarına ele alındıklarında kendi tanımlarını korur ve bağlam⁴⁰ içinde yeni anlam bütünlerinin uğrakları olurlar. Kavramların “akışkanlığı” içinde gerçekliğin devinimi yansır.

Tamamlanmamış materyalist diyalektik “akılcı” olanın tarihin hiçbir noktasında tamamlanmış olarak verildiğini düşünmez ve çelişkiler ile gerilimlerin çözülmesinin, salt düşüncelerin ve onların basit mantıksal sonuçlarının gerçekleşmesiyle tarihin dinamiğinin sonuna götüreceğine inanmaz. Materyalist diyalektikte, idealist diyalektiğin Hegel’in “spekülatif” ve aynı zamanda “mistik”⁴¹ olarak tanımladığı uğrağı, yani sözde koşulsuz olanı bilme ve böylelikle bizzat koşulsuz olma tasarımı yoktur. Materyalist diyalektik hâlâ böyle evrensel bir kategoriler dizgesini tözleştirmez. “Olumlu akılcı” olana varmak için, düşüncedeki çelişkilerin ortadan kaldırılması yetmez, kılavuz idelerin ve kuramsal önvarsayımların savaşımların bilincinde verili olduğu, tarihsel savaşımlar gerekir. Sonuç ise, saf kuramsal olarak öncelenemez; çünkü örneğin “tarihin akışı” gibi ilkeleri bütünsel olarak ve bir defalığına kesin olarak saptanan, sınırları iyice belirlenmiş bir bütünlük tarafından değil, kendi aralarında ve doğayla çatışan, yeni ilişkilere ve yapılara giren ve bu sırada değişen insanlar tarafından belirlenecektir. Öznel düşüncede çelişkilerin çözülmesi ve nesnel çatışmalarla başa çıkılması, birbirleriyle sıkı bir bağ içinde olabilir, ancak kesinlikle doğrudan doğruya özdeş değildirler. Bireylerin özgürce gelişmesi ve eşitsizlik temeli üzerinde çalışma özgürlüğü anlamındaki özgür bir toplum, belirli bir tarihsel dönemde düşünsel ve gerçek açıdan çelişkilidir. Düşüncedeki çelişkinin çözülmesi farklılaştırılmış, üst bir özgürlük biçimi kavramıyla gerçekleşir; bu kavram gerçek çelişkinin aşılmasında belirleyici bir rol oynar, ama kesinlikle onunla örtüşmez ve geleceği sadece soyut ve eksik olarak önceler. Tamamlanmamış diyalektiğin mantığı, değişimin mevcut kategori malzemesinin tümünü ilgilendirmesi olanağını dikkate alıp bu nedenle bu malzemenin biçimlendi-

rildiği kuramı da daha az gerçek kabul etmemekle, tam da Hegel'in diyalektik ile anlama yetisi arasındaki diyalektik tasarıma karşılık düşmekte ve bu tasarımın üzerinde yeni bir dogmatizm inşa etmemektedir. "*Akılsal olan*, kavramların sabit belirlenmişliklerinde ve diğer kavramlardan farklarında kalır; *diyalektik olan*, onları geçişleriyle ve çözümleriyle gösterir."⁴² Elbette, birincisi, ikincisine içkindir: Kavramların belirlenmişliği ve düzeni olmadan, anlama yetisi olmadan, düşünce olmaz, diyalektik düşünce de olmaz. Ama anlama yetisi, koruyucu ve verili bilgiyi yaygınlaştırıcı, saptayıcı, sınıflandırıcı, çıkarımda bulunucu işlevini ya da sonuçlarını, hakikatin varoluşu ve devamı olarak mutlaklaştırdığında, metafizik bir hal alır. Bilginin değiştirilmesi, ortadan kaldırılması, yeniden yapılandırılması, gerçeklikle değişen ilişkisi, tarihle iç içe oluşundan kaynaklanan işlev değişikliği, anlama yetisini konu edinen geleneksel mantığın ele aldığı düşünsel süreçlerin dışında kalır. Tek başına ele alındığında, sarsılmaz, ebedi bağımsız sonuçları olan, koparılmış bir düşünceye ilişkin yanlış kavrama götürür. Nietzsche, büyük bir hakikat "tapılmak değil, eleştirilmek ister,"⁴³ der. Bu durum genel olarak hakikat için geçerlidir. Nietzsche sadece olumsuz, kuşkucu uğrağın değil, günün birinde ortadan kalkacak olsa bile, doğru olandan vazgeçmenin değil onun uygulanmasında sabit kalmanın, içsel bağımsızlığın bir o kadar eleştiriye dahil olduğunu da ekleyebilirdi. Bireyde bilgi sürecine sadece zekâ değil, karakter de dahildir ve bir grupta da sadece değişen gerçekliğe uyum sağlamak değil, kendi görüşlerini ve fikirlerini öne sürmek ve kabul ettirmek de dahildir.

Diyalektik düşünceden farklı olarak burjuva tininin girişte irdelenen hakikat karşısındaki bölünmüşlüğü, özellikle dine karşı alınan tavırda açıkça dile gelir. Bu bölünmüşlük, iktisadi yaşama egemen olan ilkel materyalizm karşısında, her zaman çok şeyi öznelinin iç dünyasına geri çekmiştir. Günümüzdeki gerçekliğin ayırıcı özelliğini oluşturan genel rekabet pratiği, başlangıçtan beri acımasızdır ve az sayıdaki bazı dönemler dışında giderek artan ölçüde insandışı bir hal almıştır. Belirli tarihsel anlarda, küçük ekonomik grupların iktidarına tabi olmaya, iktidarın toplumun kültürel olarak geri kalmış unsurlarının

eline geçmesine, azınlıklarının kökünün kazınmasına dek varan araçları ve etkileri, açıkça Hıristiyanlığın temel öğretileriyle çelişir. Büyük direnişlere karşın, okumanın ve yazmanın iktisadi nedenlerle sonunda genel bir beceri haline gelmesi gerektiği ve İncil'in metninin kitleler için zamanla bir gizem olmaktan çıkabildiği bir çağda, bu yüzden Hıristiyanlığın çelişen ilkesini açıkça gerçekliğin ilkesine feda etmek ve çıplak gerçeklerin kaba pozitivizmini, bu yaşam biçimine içkin olan başarı inancıyla birlikte, en kesin ve en üst hakikat olarak yaygınlaştırmak, uzun süredir verili bir durum olmuştur. Ama bu mevcut kaba çelişki burjuvazi içinde sadece (Tolstoy ve Kierkegaard gibi) dindar marjinaler tarafından gerçekten kavranmıştır. Strauss'un ve Haeckel'in, bu çelişkiyi bilimsel araştırmadan yola çıkarak vurgulayan monist propagandası, sadece, yalıtılmış doğabilim ve vahiy arasındaki bu çelişkiyle bağıntılı farkı vurgulamış ve ikisini de, İncillerin tinini ve tarihsel gerçekliği de yanlış anlamıştır. Bu doğabilimsel materyalistlerin bir tür tarikatçı olarak kalmaları gerekmiştir; çünkü ait oldukları toplumsal gruplar için din vazgeçilmezdi. Son yüzyılların egemen tinselliği, bu uçurumu kapatma yoluna gitmemiş, din bu ateist gerçeklik içinde bildik olan kamusal praksisle uzlaşınca kadar belirli bir içerikten yoksun bırakılmış, biçimselleştirilmiş, uyumlulaştırılmış, tinselleştirilmiş, öznelere en içsel maneviyatına ötelenmiştir.

Felsefe, bireylerin daha bağımsız düşünmeye başlamalarından, yani yeni iktisat düzeninin doğuşundan bu yana bir yanda egemen yaşam praksi ile Hıristiyan ya da Hıristiyanlıkla temas halindeki kuramsal ve pratik öğretisi ve ideler arasındaki çelişkiyi gözden ırak tutma görevini tüm alanlarda giderek daha net bir biçimde yerine getirmiştir. Bunun nedeni bir yandan burjuva dogmatizminin kökeniyle örtüşmektedir. Kendi soyutluğu içinde aynı zamanda mutlak özgür ve sorumlu kabul edilen yalıtılmış birey, günümüzdeki dönemde zorunlu olarak korku ve güvensizlik içindedir. Doğrudan doğruya mevcut düzenin atomist ilkesinde temellendirilmiş olan bu içsel yoksunluk dışında, ayrıca dışsal olarak toplumsal barışın gözletilmesi, modern bilim ile genel yaşam pratiğinin uzlaşmazlığı-

nı, hem dünyanın oluşu ve yapısı üzerine dinsel görüşlerle hem de komşusunu sevmek, adalet ve tanrının iyiliği gibi tasarımlarla örtmek için büyük tinsel enerjiler kullanılmasına yol açmıştır. Savaş öncesi Almanya'sının karakteristik bir din felsefesi olan Troeltsch, korktuğu şeyin ne olduğunu açıkça belirtmektedir: "İnsanları bir nebze de olsa tanıyan biri, tanrısal otoritenin ahlak yasasına zarar vermeden ortadan kalkabileceğinin, kaba düşünen sıradan insanın ahlaki olanın motivasyon gücüne bu katkıdan vazgeçebileceğinin tamamen düşünülemez bir şey olduğunu sanır. Kendi kendisi sayesinde geçerli olan bir yasa soyutlaması, sıradan insan için her zaman anlaşılabilir olacaktır, o, yasayı her zaman yasa koyucu ve bekçiyle düşünmek zorundadır. Belki bu sırada birazcık kaba düşünmektedir, ama asla akıldışı düşünmemektedir ... Ateist ahlakın kitlelerde tanrısal otoriteyi yıktığı yerde, deneyim gereği o yasanın duyumsanışından da geriye çok az şey kalmıştır. Bunun mantıksal açıdan son derece anlaşılabilir olan sonucu, her türlü otoriteye karşı öfkeli bir nefret ve dünyanın en kendiliğinden anlaşılır şeyi olarak bencilliğin ölçüsüzce dizginlerinden boşanışı olmuştur."⁴⁴ Troeltsch, bir "bekçi"nin ne aşkınsal bir varlık biçiminde ne de "kendi kendisi sayesinde geçerli olan yasa" biçiminde, kitlelerin "ölçüsüz" bencilliğini dizginlemediği toplumsal bir durumu tasavvur bile edememektedir. Geleneksel tasarımlarda dogmatik bir biçimde ısrarcı olmayı, kendiliğinden anlaşılır bir koşul, *thema probandum* olarak kabul etmektedir. Troeltsch aynı zamanda şunu da görmektedir: "Protestan-mezhpsel aksiyomun da gözden geçirilmesi ve daha özgürce yazılması, bu aksiyomun elde edilmesinin daha yaygın, daha genel bir temellendirmeye dayanması ve dolaysız kilise gerçeğinden daha fazla bağımsızlaşması anlayışının tarihsel ayrıntı araştırmasının ve bilimin kesin sonuçlarıyla tartışmaya özgür alan bırakması ve sürekli olarak bu çalışmadan yola çıkılarak yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Elbette bunu yaparken, bir kimsenin sonunda bir aksiyom olarak Hıristiyanlığın kendisini de bir kenara bırakması olasılığı mevcuttur."⁴⁵ Daha önceki liberal teolojinin başvurabildiği aksiyomlar, bu arada çökmüştür. "Kant ile Schleiermacher, Goethe ile Hegel bile, bugün artık bu şekil-

de mevcut bulunmayan aksiyomatik bir geçerliliğin etkisi altında yaşıyorlardı.”⁴⁶ Bu yüzden Troeltsch, “kesin varsayımları metafizikte değil, bilincin örgütlenmesinde göstermeyi üstlenen”⁴⁷ Kant’ın eleştirel felsefesine başvurmayı önerir. “Dinsel bilincin eleştirisi”ne⁴⁸ sığınmaya çalışır ve “sabit tutamağı, genel bir din kuramıyla ve onun tarihsel gelişimiyle bulmayı” ümit eder. “Ama bu kuramın köklerinin de aşkınsal bir bilinç kuramında yer alması gerekir ve tüm bilimsel yönelimin bu son tutamağından, bu son ve doğru varsayımdan yola çıkarak iki soruyu da yanıtlaması gerekir: genel olarak dinin hakkı sorusunu ve dinin tarihsel oluşumları arasındaki değer farkı sorusunu. Bu bakımdan teoloji din felsefesine muhtaçtır. Ancak bu felsefeden yola çıkarak, Hıristiyanlığın özünü ve geçerliliğini, modern koşulsuz tinine yetecek biçimde kurabilir. Son varsayımlar aşkınsallık felsefesinde yatmaktadır...”⁴⁹ Demek ki böylelikle “genel olarak dinin hakkı” ve hatta Hıristiyan dininin önceliği henüz tartışmalı durumdadır ve bu düşüncenin tüm belirsizliği, göreci, mezheplere, kitlelerin bencilliğine değil, görünüşte koşulsuz bilime hazır karakteri, açıkça öne çıkmaktadır. Sadece bir tek şeyde her ne pahasına olursa olsun ısrar edilmektedir: “Her türlü değişikliğe karşı direnen bir hakikat olmalıdır. Bu her ideal inancın talebidir ve ondan vazgeçmek, dünyanın anlamundan vazgeçmek anlamına gelecektir.”⁵⁰ Ebedi bir anlama duyulan bu denli zorunlu bu inanç korunursa, idealist metafizikle, Yahudilikle, İslamla, Konfüçyüsçülükla ve Brahmancı ve Budacı kurtuluş ideleriyle anlaşma sağlanabilir.⁵¹

Din karşısındaki bu muğlak tavır, tüm bir çağın ayırt edici özelliğini oluşturur ve Troeltsch gibi şahsiyetlerde sadece özel net ideolojik bir anlatım kazanır. Tarafların iyi niyetine karşın tinsel atmosfere egemen olan nesnel samimiyetsizlik uğrağını oluşturur. Şimdi birçok yerde kamusal bilinçte, yalanın saygınlık görmesi, öntarih daha yakından incelendiğinde kavranılmaz bir dönüşüm anlamına gelmez. Burjuvazinin konumu, ahlaki ve dinsel sorunlardaki tinsel gelişimin arka plana atılmasını ve merkezi alanların, sessiz bir anlaşma gibi, alacakaranlıkta tutulmasını beraberinde getirmiştir. Ortaçağın dinsel felsefesi, o zamanki topluma karşılık düşen tinsel ufku çevreler; bu fel-

sefenin en önemli sonuçları bu yüzden apaçık büyüklükleri olan tarihsel tanıklıkları oluştururlar. Modern doğabilimin ve tekniğin, burjuvaziye özgü bu başarımların içindeki dinsizlik genel bilinçte kendisine karşılık düşen bir yer bulamadığı ve bununla bağıntılı olan çatışmalar sonuçlandırılmadığı için, resmi tinsellikte, sonunda halkların kültürel yaşamı üzerinden yaygınlaşan bir ikiyüzlülüğün, yanılı ve haksızlığın belirli türlerine karşı bir hoşgörü özelliği vardır. Geçen yüzyılın ortasından bu yana çöken bu sisin iyice yoğunlaşması karşısında yanılısamlardan özgürleşmeyi ve büyük burjuvazinin konularından olası genel bir bakışı kazanmış olan biricik büyük tin, Nietzsche'dir. Nietzsche, kendisini ilgilendiren entelektüel dürüstlüğün, bu toplumsal görüş açısıyla bağdaşmadığını kuşkusuz görememiştir. Nietzsche'nin savaş açtığı kirliliğin nedeni ne bireysel ne de ulusal karakterde değil, her ikisini de içeren toplumsal bütünlüğün yapısındadır. Tipik bir burjuva filozofu olarak Nietzsche, bugüne kadar var olan en derin psikoloji de olsa, psikolojiyi tarihin temel bilimi yapmakla, tinsel yozlaşmışlığın kökenini de ondan çıkış yolunu da gözden kaçırmıştır; bu nedenle de kendi yapıtının başına gelen yazgı ("Dostlarımdan hangisi bunda, izinsiz, ne iyi ki tamamen önemsiz bir kendini beğenmişlikten daha fazlasını gördü"⁵²) bir zorunluluktur.

Din konularında, felsefi olarak iletilen samimiyetsizlik, psikolojik ya da başka bir açıklamayla dünya üzerinden kaldırılamaz. Dinsel sorunu ve Hıristiyan ahlakını olumsuz bir biçimde merkeze kaydıran ve böylelikle kendisini bir ideoloğa dönüştüren Nietzsche'nin aksine, verili durumun bu yönü de ancak toplumun daha üst yaşam biçimlerine tarihsel olarak aşılmasıyla ortadan kalkacaktır. Diyalektik düşüncede dinsel fenomenler de bilginin bütünüyle ilişkilendirilir ve her defasında tarihsel durumun genelinin analiziyle değerlendirilir. Dinsel içeriğin ilerlemiş bilgiyle bağdaşmazlığının kavranışı ne denli önemliyse, günümüz de, diğer yandan tüm kültürel sorunların dinsel sorun etrafında odaklanmasının yanlış olabileceğini kanıtlamaktadır. Fransa'daki Katolik Karşı Devrim edebiyatında, Bonald'da ve de Maistre'de, Katolik ve kraliyet yanlısı Balzac'ın yazılarında burjuva topluma ilişkin, Alman-

ya'daki aynı dönemin din eleştirmenlerinde olduğundan daha etkili analizler vardır. İnançlı Victor Hugo ve Tolstoy, mevcut durumların vahşetini, aydınlanmış Gutzkov ve Friedrich Theodor Vischer'den daha mükemmel serimlemiş ve onunla daha keskin bir biçimde savaşımlardır. Gündelik yaşam pratiğinde, diyalektik düşünceye yönlenen çabalar, zaman zaman dinsel yönelimli gruplarla ve eğilimlerle birlikte yürümeye ve din karşıtlarıyla radikal bir çelişki içinde olmaya varabilir. Günümüzde yanılısamsız ve ileriye yönelik bir tavır için belirleyici olan tarihsel görevler çerçevesi, insanları ilksel olarak dinsel kararları temelinde birbirlerinin karşısına koymaz. İnsanların özgürce gelişmesinin koşulunu oluşturan, adil durumlara, insanlık için tehlike oluşturan ve insanlığa yakışmayan özgürlüksüzlük ilişkilerinin ortadan kaldırılmasına yönelik, belirli, ama kuramsal olarak da açıklanabilir ilgi ya da bu ilginin eksikliği, günümüzde bireylerin ve grupların, onların dine yönelik davranışlara bakılarak elde edilecek olandan daha hızlı nitelendirilmesine olanak tanımaktadır. Toplumsal grupların değişik kültür düzeyi, toplumsal sorunlar söz konusu olduğu sürece, tamamen kıt düzeydeki eğitimi ve başka etmenler, dinin çeşitli tabakalarda ve değişik varoluşlarda değişik anlamlara gelebilmesini de beraberinde getirir. Düşüncenin idoller yaratmaması için de, salt yanılısamaların toplamı olarak değersizleşmemesi için de, eylemin mutlak yasa koyucusu, net yol göstericisi haline gelmemesi için de, pratiğin etkileşim içinde bulunduğu hedeflerinden ve görevlerinden koparılmaması için de, sadece deneyim ve kuramsal eğitim değil, toplumun belirli bir yazgısı da gereklidir. Çıplak hakikatle birlikte yaşama gücünün genelleşeceği beklentisi, hakikatsizliğin temelleri ortadan kaldırılmadığı sürece, ütopyacı bir hayaldir.

Notlar

- 1 bkz. Sigwart, *Logik*, Cilt I, Freiburg im Breisgau 1889, s. 111.
- 2 Kant, *Prolegomena*, § 13, Not III, Akademie edisyonu, Cilt IV, s. 293; Türkçesi için bkz. *Prolegomena*, § 13, Not III, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1995, 2. bsk. s. 43.
- 3 Husserl, "Formale und transzendente Logik", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Cilt X, Halle 1929, s. 241.
- 4 bkz. bu kitapta "Materyalizm ve Metafizik" başlıklı yazı.
- 5 bkz. J. S. Bixler, *Religion in the Philosophy of William James*, Boston 1926, s. 126. vd.
- 6 Willam James, *Human Immortality*, Boston ve New York 1898, s. 26. vd.
- 7 F. C. G. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, Londra 1891, s. 293 vd.
- 8 Hegel, *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*, a.g.y., Cilt 2, s. 47; Türkçesi için bkz. *Tinin Görüngübilimi*, Önsöz, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları 1986, s. 48
- 9 a.g.e., s. 68.
- 10 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, a.g.y., Cilt 12, s. 146 vd.
- 11 a.g.e., s. 147.
- 12 Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1870, Cilt 1, s. 42 vd.
- 13 bkz. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.g.e., Cilt 11, s. 447.
- 14 Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 300.
- 15 Hegel, *Enzyklopädie*, § 60.
- 16 bkz. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, a.g.y., Cilt 5, s. 27.
- 17 Husserl, "Formale und transzendente Logik", a.g.e., s. 240.
- 18 Husserl, *Logische Untersuchungen*, Cilt I, Halle an der Saale 1913, s. 115.
- 19 Epikuros, *Die Nachsokratiker*, Almancaya çeviren. W. Nestle, Cilt I, Jena 1923, s. 202.
- 20 Goethe, Brief an Zelter, 31. 12.1829.
- 21 Nietzsche, *Der Wille zur Macht, Gesammelte Werke*, Musarion edisyonu, Cilt XIX, Aforizma 534 ve 537, s. 45. vd.
- 22 Nietzsche, a.g.y., Cilt XI, s. 28.
- 23 William James, *Pragmatismus*, Almancaya çeviren Wilhelm Jerusalem, Leipzig 1908, s. 137.
- 24 John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York 1920, s. 156.
- 25 a.g.e.
- 26 a.g.e., s. 134.
- 27 Max Adler, *Marx als Denker*, Berlin 1908, s. 75.
- 28 Max Scheler, "Erkenntnis und Arbeit", *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926.
- 29 a.g.e., s. 250 vd.
- 30 a.g.e., s. 485.
- 31 a.g.e., s. 44.
- 32 a.g.e., s. 484.
- 33 a.g.e., s. 486.
- 34 Hegel *Görüngübilim*'de, diyalektiği "bilincin yaptığı deneyimin bilimi" olarak tanımlamıştır. Nicolai Hartmann'ın (örneğin "Hegel und das Problem der Realdialektik" makalesinde, Fransızca çevirisi, *Etudes sur Hegel* derlemesinde, Paris 1931, bkz. özellikle s. 17 vd.) tek başına belirleyici olarak kabul ettiği bu tanım

materyalizmin kavranışında, Hegel'in mantığında olduğundan daha temel bir önem kazanır; çünkü Hegel'in tamamlanabilir metafiziği, belirleyici, geçerli kavramsal yapıları değiştiren deneyimi tarihin gelecekteki ilerleyişinde dışlar. Hartmann'ın düşünceye dalmaya özgü görüş açısı, kuşkusuz, kavram ve nesne arasındaki etkileşimi görmezden gelmesine yol açar, öyle ki düşüncenin dinamik doğasını tek yanlı olarak, öznenin gerçekliği izleme, ona uyum sağlama çabasından "öznel düşünme yasası" olarak (*a.g.e.*, s. 20) kavrar. İki ilkenin tarihsel süreç içinde, praksiste değişen ilişkisi sorunu ortaya konulmaz, her iki ilke birbirinden bağımsız tutulur.

35 Kant, *Logik*, yay. haz. Jäsche, Akademie edisyonu, Cilt IX, s. 13.

36 *a.g.e.*, s. 63.

37 *a.g.e.*, s. 64.

38 Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 50.

39 Hegel, *Enzyklopädie*, § 12.

40 bkz. bu kitapta "Günümüz Felsefesinde Rasyonalizm Tartışması" başlıklı yazı.

41 Hegel, *Enzyklopädie*, § 82, Ek.

42 Hegel, *Philosophische Propädeutik*, § 12.

43 Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarion edisyonu, Cilt XI, s. 15.

44 Troeltsch, "Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ehtik", *Gesammelte Schriften*, Cilt II, Tübingen 1922, s. 535.

45 *a.g.e.*, s. 190 vd.

46 *a.g.e.*

47 *a.g.e.*, s. 191 vd.

48 *a.g.e.*

49 *a.g.e.*

50 *a.g.e.*, s. 311.

51 bkz. *a.g.e.*, s. 802.

52 Nietzsche, *Ecce homo*, *Gesammelte Werke*, Musarion edisyonu, Cilt XXI, s. 275.

Din Üzerine Düşünceler (1935)

Tanrı kavramında uzun süre, doğanın ve toplumun etkililikleri içinde dile getirdiklerinden başka ölçütlerin de bulunduğu düşüncesi korunmuştu. Aşkın bir varlığın kabul edilmesi, en güçlü enerjisini, dünyadaki yazgıdan hoşnut olmayıştan devşirir. Adalet tanrıda ise, dünyada aynı derecede bulunmuyor demektir. Dinde, sayısız kuşakların arzuları, özlemleri ve yakınmaları kaydedilmiştir.

Ancak Hıristiyanlıkta tanrının egemenliği, bu dünyada olup bitenlerle uyum içine sokuldukça, dinin bu anlamı da tersine dönmüştür. Daha Katoliklikte bile tanrı belirli açılardan, yeryüzündeki düzenin yaratıcısı olarak kabul edilmiştir; Protestanlık, dünyanın gidişatını doğrudan doğruya, her şeye gücü yeten iradeye dayandırmıştır. Böylelikle mevcut dünyevi iktidar tanrısal adalet görüntüsüyle nurlandırılmakla kalmamakta, tanrısal adalet de gerçekliğin kokuşmuş ilişkileri içine indirilmektedir. Hıristiyanlık, ideallere anlatım verme kültürel işlevini, devletin müttefiki olması ölçüsünde yitirmiştir.

Eski dönemlerde, göksel bir yargıca duyulan inanç olarak dile gelmiş bulunan, mevcut olana yönelik eleştirinin üretken biçimi, günümüzde toplumsal yaşamın daha akılcı biçimleri uğruna verilen savaşımdır. Ama Kant'a göre aklın, doğru bilgisine karşın ortadan kalkmış belirli yanılısımların yeniden ortaya çıkışından kendini koruyamayışına benzer bir biçimde, dinsel özlemin bilinçli toplumsal praksise geçişinden bu yana, gerçeği çürütülen ama tamamen uzaklaştırılmayan bir görünüş de

varlığını sürdürmektedir. Bu görünüş, mükemmel adalet ilkesidir. Bu tarihte asla tamamen gerçekleştirilemez; çünkü daha iyi bir toplum şimdiki düzensizliği ortadan kaldırırsa ve kendini geliştirse bile, geçmişteki sefalet telafi edilmiş ve çevredeki doğanın yoksulluğu ortadan kaldırılmış olmayacaktır. Bu yüzden, burada da, olasılıkla ilkel aldanmayla ortaya çıkmış bulunan tasarımların kendilerini abartmaları, bir yanılısma söz konusudur. Herkesin payına düşeni alması gerektiği herkesin başlangıçta eşit bir mutluluk hakkıyla doğduğu, ekonomik olarak belirlenmiş kuralların genelleştirilmesi, onların sınırsız artırılışıdır. Ancak olanaklı olanın ötesine bu düşünsel geçiş, gerçekliğe karşı bu güçsüz isyan itkisi, insanın tarihsel oluşumuna dahildir. İlerici insan tipini geri kalmış olandan ayıran, bu imgenin reddedilişi değil, onun gerçekleştirilebilirliğinin sınırlarının bilgisidir.

Otoriter devlet, dinle tarihsel bir kavgaya girmiş gibi görüldüğü sürece, aslında söz konusu olan rekabet, zorla eşitleme ya da yön saptırmadır. Günümüzün koşullarına uyum sağlamış bürokrasi, kilisenin pay sahibi olduğu eski ideolojik aygıt devralır ve yeniden örgütler. Bu devralış, sertlikler olmadan gerçekleşmese de, Kilise sonunda kendi sosyal konumunun, bugünkü sistemin temel özelliklerinin devam etmesine bağlı olduğunu görmek zorundadır. Bu temel özellikler değiştiğinde, Kilise her şeyini yitirecek ve hiçbir şey kazanmayacaktır. Kilise'nin konumu, mutlak adaletin sadece insanlar tarafından tasarlanmış bir imge değil, gerçekten ebedi bir güç olduğu inanışına dayanır; ama gelecekteki bir toplum bu inancı yarmaktan vazgeçecektir.

Kilise'deki güncel tartışmaların, dine başlangıçtaki canlılığını kazandıracığını beklemek, nafile bir umuttur; çünkü iyi niyet, sefaletle dayanışma ve daha iyi bir dünya için çalışma, dini güysilerini çıkarıp atmışlardır. Din şehidi tavrı artık katlanmak değil, eylemde bulunmaktır, hedefleri artık kendilerinin öteki dünyadaki ölümsüzlükleri değil, kendilerinden sonra gelecek olan ve onlar için ölmeyi bildikleri insanların mutluluğudur.

* ["Bu"/1935: "Bu imge".]

Salt ruhani direniş, devletin bütününün işleyişinde bir çarktır sadece. Bazı Hıristiyanların bugün yeniden bir araya çağrılacakları gerçek ardıl, dine geri götürmez. Ancak yaygınlaşması için bu dünyada ya da öteki dünyada ne güç ne de itibar kazanılacak olan ve üstelik artan boşunalık bilincini de içeren imge, hayal kırıklığına uğramış inançlı kişilerin ruhunda, geçmişteki yüzyılda dini görmezden gelen ya da çok iyi anlaşılan bir niyetle dine hoşgörü gösteren kibirli kendini beğenmişliğinkinden daha çok etkili olacaktır.

İnsanlık kendi yolunda ilerlerken dini yitiriyor, ama bu yitik hiçbir iz bırakmadan da geçip gitmiyor. Dinsel inanın koruduğu ve uyanık tuttuğu dürtülerin ve arzuların bir bölümü, ket vurulmuş biçimlerinden kurtarılıyor ve üretken enerjiler olarak, toplumsal pratiğe katılıyorlar. Bozulmuş yanılmanın ölçsüzlüğü bile, bu süreçte olumlu bir biçim kazanıyor ve hakikate dönüşüyor. Gerçekten daha özgür bir zihniyet için, sonsuzluk kavramı, dünyada olup bitenin nihailiğinin ve insanın değiştirilemez terk edilmişliğinin bilinci olarak baki kalıyor ve toplumu aptalca bir iyimserlikten, kendisine ilişkin bilgisini yeni bir din olarak abartmaktan koruyor.

Otorite ve Aile (1936)

1. Kültür

İnsanlık tarihi çok çeşitli biçimlerde dönemlere ayrılmıştır. Bu ayırmanın yapılış tarzı üzerinde, başka kavramlaştırmalarda olduğu gibi sadece konunun kendisi değil, bilenlerin bilgi düzeyi ve ilgisi de belirleyici olmuştur. Günümüzde genellikle hâlâ antik çağ, ortaçağ ve yeniçağ ayrımı kullanılmaktadır. Bu ayrım başlangıçta edebiyat biliminde yapılmıştır ve on yedinci yüzyılda tüm tarihe aktarılmıştır. Bu ayırmada Rönesans'tan beri uyanan ve Aydınlanma'da olgunlaşan, Roma İmparatorluğu ile on beşinci yüzyıl arasındaki zamanın, insanlığın karanlık bir dönemini, kültürün deyiş yerindeyse kış uykusunu oluşturduğu ve bu zamanın ancak bir geçiş dönemi olarak kavranabileceği kanısı dile gelmektedir. Günümüz biliminde bu bölümlendirmeye son derece yetersiz gözüyle bakılmaktadır ve bunun tek nedeni, sözümona ortaçağın salt pragmatik açıdan değerlendirildiğinde bile, önemli bir ilerleme anlamına gelmesi, belirleyici uygarlaştırıcı başarımları kapsaması ve dönüştürücü teknik buluşları ortaya koymuş olması değil¹; aynı zamanda on beşinci yüzyıldaki dönüm noktası için genel olarak verilen kıstasların kısmen tutarlı olmayışları, kısmen de sadece dünya tarihinin ancak sınırlı alanlarına anlamlı bir biçimde uygulanabilmeleridir.

Başka dönemleştirmelerde öznel etmen daha güçlü bir biçimde öne çıkar. Örneğin kilise babalarının ve Skolastikçilerin çağlar boyunca korudukları kavrayışta, dünyanın yaratılışı,

İsa'nın doğuşu ve bu dünyanın beklenen sonu tasarımları ege- mendir, özellikle anılan ilk iki olay arasına, Kitab-ı Mukad- des'teki tarihten ya da dünya tarihinden çok çeşitli dilimler ek- lenmiştir. Fransız Devrimi, kentin kuruluşunu en önemli tarih- sel bölümlendirme ilkesi olarak gören Roma tarih yazımının anısıyla, kendi başlangıcını yeni bir tarihin başına yerleştirmiş- tir. Fransız Devrimi bu konuda, günümüzde iktidarı ele geçiriş- lerinin büyük önemini vurgulamak isteyen yönetimler tarafın- dan taklit edilmektedir. Ne ki, bu modern örneklerde olduğu gibi, gerçek yönetim aygıtının bütününde bir reforma yol açan, ancak toplumun en önemli yaşam biçimlerini, özellikle de ikti- sat tarzını, sosyal gruplara ayrılmayı, mülkiyet ilişkilerini, ulu- sal ve dinsel temel kategorileri yıkmaktan çok sağlamlaştırma- ya çalışan siyasal bir rejimin sadece varlığı, günümüzün tarihin geçerli bir yapılandırılması gereksinimine yeterli bir tutamak oluşturmamaktadır. Geleneksel üçe ayırma, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın bilgi düzeyine ve ilgi yönüne, kilisenin sö- zü edilen dönemleştirmesi de, ortaçağın esasen dinsel düşünüş biçimine karşılık düşerken, dünya tarihini bölümlendirmeye yönelik olarak modern tarih kuramına ilişkin bir dizi deneme² gibi salt politik olan bu sınırlamalar da bizatihi tarihsel olarak belirlenmiş bir ilginin hiç kuşkusuz sadece zorunlu damgasını değil, aynı zamanda yüzeyselliğin damgasını da taşırlar.

Mevcut bölümlendirmelere yönelik bilimsel eleştiri ve ge- nel olarak bu soruna yönelik artan dikkatlilik; tüm insanlığın ya da en azından Avrupa halklarının büyük bölümlerinin, Afri- ka'nın, Asya'nın ve nihayet Amerika'nın belirli bölümleriyle birlikte tarihinin, derinlikli bir bilimsel araştırma için olayların düzenlenmemiş kaotik bir sıralanışını değil, kendi içinde yapı- lanmış bir bütün oluşturduğu yönündeki, giderek daha da pe- kişen görüşten kaynaklanmaktadır. Buna göre dönemler, sade- ce başlangıçları ve sonları keyfi olarak saptanmış olay toplam- larını oluşturmazlar; her biri kendine özgü yapısal uğraklar gösterdiği ve bu yüzden kendi içinde görelî bir bütünlük oluş- turduğu için, birbirlerinden ayrılırlar. Kesin sınır noktalarını saptamanın zorluğu, bu dönemlerin doruk noktaları arasındaki belirgin farkı ortadan kaldıramaz. Başka kuramsal alanlarda,

örneğin biyolojide de, değişik türden alanların belirgin örneklerini betimlemek, geçişleri belirlemekten daha zordur.

Toplumsal yaşamın tek tek alanlarının araştırılması, tarihsel dönemleri ayırt edici özelliklerine göre birbirinden ayırma çabasına, bir ön hazırlık oluşturmuştur. Hukuk, sanat ve din tarihleri, kendi kustasları temelinde kendi bölümlendirmelerini yapmaya çalışmışlardır. Bilimdeki salt bütüne ilişkin doğrultular bir yana, böyle çizilen çizgilerin rastlantısal olarak paralel gitmedikleri, onlarda derinlerde yatan bir yasallığın dile geldiği tahmini, oldukça yaygındır. August Comte'un her toplumun esas olarak geçmesi gereken üç aşama kuramının, bugün reddedilmesi gerektiğinin nedeni, insanlığın büyük çağlarını olabildiğince bütünlüklü olarak kavrama denemesinin yanlış olmasından değil, yetersiz bir felsefeden tarihe aktarılmış, görece yüzeysel bir ölçütten kaynaklanmaktadır. Comte'un işlemi, özellikle doğabilimin belirli bir aşamasının, ya da daha çok döneminin doğabiliminin kuşku götürür bir yorumlanışının mutlaklaştırılmasının etkisi altındadır. Comte'un statik ve biçimselci yasa kavramı, tüm kuramının görece keyfi olarak, kötü konstrüktif^{*} olarak görünmesine neden olur. Bir fizikçi, araştırmalarında, her kuramın tarihsel süreçle iç içe olduğu bilgisini, haklı olarak bir kenara bırakabilirse de, bir tarih felsefecisinden ve bir sosyologdan, tek tek kuramlara ve kavramlaştırmalara varıncaya dek, bunların ve genel olarak attığı adımların her birinin, kendi çağının sorunsalına dayandıklarını görünür kılabilmesini bekleriz. Bunun Comte'da, Spencer'da ve takipçilerinin bazılarında sadece bilinçsizce ve çoğu kez kendi bilim anlayışlarına aykırı olarak gerçekleşmesi, onların bölümlendirmelerini çelişkili ve donuk bir karaktere büründürmektedir.

Toplumun görece bütünlüklü dönemlerden, yani değişik biçimlerden geçmesi gerektiği kanısı, tek tek sosyolojik sistemlerin eksikliğiyle sarsılmaz. Bu kanı, Almanya'da gerçi daha sonra felsefeden çok ekonomi politığın eleştirisinde ve büyük tarih yazımında savunulmuş ve geliştirilmiş, ama Herder ve Hegel'den bu yana bir daha ortadan kalkmamıştır. Ranke, ya-

* ["kötü konstrüktif" /1936: "konstrüktif" .]

kın tarihin dönemleri üzerine konferanslarında, "değişmez ebedi ana ideler, örneğin ahlaki ideler bir yana, her dönemin kendi özel eğilimi ve kendi ideali bulunduğunu"³ açıklıyordu. Özellikle Dilthey bu düşünceyi tin tarihine ilişkin görüş açısından dile getirmiştir: "Tarihsel akış içinde yaşam durumundan, en yüce fikre kadar, tinsel bir bütünlüğün olduğu, doruk noktasına ulaştığı ve yeniden dağıldığı zaman dilimleri ayırt edilebilir. Böyle her bir zaman diliminde, tüm ötekilerle paylaştığı, parçaların bütünlüğe bağintısını, akışı, eğilimlerdeki değişiklikleri belirleyen bir iç yapı vardır... Belirli bir çağın yapısı... kendini bir dönemin büyük etki bütünündeki tek tek kısmi bağintıların ve devinimlerin bir bağlamı olarak gösterir. Son derece çeşitli ve değişken uğraklardan, karmaşık bir bütün oluşur. Ve bu bütün de, bu çağda etkili olan her şeye düşen önemi belirler... Burada, analize düşen görev, değişik yaşam anlatımlarından değer belirleniminin ve amaç doğrultusunun bütünlüğünü görmektir. Ve bu doğrultunun yaşam anlatımları, mutlak değerlere ve amaç belirlenimlerine doğru yoğunlaştıklarında, bu çağın insanlarının içinde yer aldıkları çember tamamlanır; çünkü bu çemberde karşıt eğilimler de içerilir. Çağın, onlara da kendi damgasını vurduğunu ve egemen doğrultunun onların özgürce gelişmesini baskı altında tuttuğunu görürüz."⁴

İdealist felsefede, çağlar tinsel bir varlığın kendini açıklamasına dayanırlar; örneğin Fichte'deki gibi, *a priori* tümdengelimle varılabilir bir dünya tasarısına karşılık düşerler; Hegel'deki gibi, kendini nesneleştiren dünya tininin aşamalarını serimler ya da Dilthey'daki gibi, insanın genel doğasını, her defasında bir başka yönden dile getirirler; materyalist çizgi ise, çağların akışı, gelişmeleri ve çöküşleri açısından belirleyici olan ekonomik dinamiği ortaya çıkararak, bu metafizik unsurun ötesine geçmeye çalışır. Materyalist çizgi, tarihin akışı içinde, insan doğasındaki dönüşümleri, toplumun maddi yaşam sürecinin her defasındaki farklı biçiminden kavramaya çalışır. Ruhsal yapıdaki*, salt tek tek kültürleri değil, bu kültürlerin her biri içinde, onun tarafından belirlenen grupların da ayırt edici özel-

* ["yapıdaki"/1936: "durumdaki".]

liğini oluşturan değişiklikler, bu sürecin uğrakları olarak görülürler; öyle ki, bu sürecin ritmi şimdiye kadarki tarihte insan yaşamının yeniden üretiminde her defasında verili doğayla ilişkisinin açınması ve sıçramalar halinde yeniden biçimlendirilmesiyle, yani ekonomik zorunlulukla dayatılmıştır. Materyalist çizgi, bu sürecin insanların içinde, bu süreç tarafından teşvik edilen ya da engellenen ve birbirine karşıt güçlere göre eyledikleri, ana hatlarını çizmeye çalışırken, bu görüş Dilthey'in "tarihsel süreçlerdeki değişmez, kuralları olan" dediği ve "tarihteki ilerlemeye, insanlığın çoğunluğunun devindiği yöne ilişkin tüm soruların bağlı olduğu"⁵ incelemenin ilk nesnesi olarak tanımladığı şeyi bulduğuna inanır. Ancak burada, toplumdaki bireylerin ve grupların elbette daha önceki tarihsel gelişmeyle biçimlendirilmiş yetenekleriyle çalışarak ve savaşarak, mevcut ekonomik ilişkiler üzerinde etkili olmaları bakımından, idealist kuramdaki gibi bir yazgıcılık egemen değildir; idealizmde ise, başlıca özellikleriyle önceden saptanmış tinsel bir güç, olup bitenin yaratıcısıdır ve bu yüzden tarih, doğa ile toplum, mevcut ve gelecek kültür, özgürlük ile zorunluluk arasındaki etkileşimlerin süreci değil, bütünlüklü bir ilkenin açınması ya da serimlenmesi olarak görünür.

Klasik Alman ve Fransız tarih felsefesinde ve sosyolojisinde öne çıkan çok çeşitli görüşlerde, mutlaka hep bir ikili saptanmıştır. Bir yanda tarih içsel bir bağıntı içindedir ve günümüzün yazgısının en eski tarihsel formasyonlarla bağlı olduğu büyük çizgiler çizilebilir. Diğer yandan, günümüz insanı açısından, tam da kendi sorunları temelinde, bütünlüklü yapılar, toplumsal gelişmenin tek tek periyotları farklılık gösterir; bunların her biri sadece iktisadi ilişkiye, hukuka, politikaya, sanata, dine ve felsefeye değil, bireylere de kendi özgün damgalarını vurur. Bu kesitler arasındaki, hem insanların ruhsal durumunda hem de kurumlarında ve yapıtlarında dile gelen fark, kültür farkı olarak kabul edilir. Bu sözcük, uygarlık başlığı altında sık sık, dar anlamdaki kültürden ayrılan ve özellikle saydam bir biçimde, toplumun yaşama pratiğinden türetilen ve bu pratikle ilişkili fenomenleri de kapsar. Hem amaçla belirlenmiş insani tepkiler ve kurumla, hem de sınıfların ve halkların tinsel denilen

yaşam anlatımları; dönemler ya da insanlığın gelişme aşamaları dediğimiz büyük tarihsel bağlamlardan birine ait olup olmayışlarına göre, kendilerine has özellikler gösterirler. Gerçek bir tarih araştırmacısı, tıpkı bir bilginin ya da şairin biyografisini yazan kişinin, yeni bulunan bir cümleye bakarak, o cümlenin yazıldığı periyodu belirleyebilmesi gibi, her defasında adeta bir indeks oluşturan bu işaretlerde, yalıtılmış bir olayın ya da yapının tarihsel aidiyetini görür.

Büyük tarihsel bağlamlardan hiçbiri sürekli sabit bir yapılanma olarak kalmaz, onun tüm alt bölümleri ve evreleri arasında, ayırt edici özelliğini oluşturan bir etkileşim, sürekli gerçekleşir. Şimdiye kadarki tüm kültürler, aynı zamanda birbirine zıt işleyen yasalar içerirler. Bir yandan, bu kültürlerin çerçevesinde az ya da çok kaba bir benzerlik içinde yinelenen süreçler, örneğin mekanik çalışma süreci, fizyolojik tüketim ve üreme süreçleri ve bunların yanı sıra hukuk yaşamının ve toplumsal ilişki mekanizmasının gündelik süreci de yer alır. Diğer yandan bu kültürler sosyal sınıfların birbirlerine olan konumunu ve de tüm yaşam alanlarındaki ilişkileri, bu söz konusu yinelenmeye karşın sürekli olarak değiştiren ve sonunda bu kültürün çöküşüne ya da aşılmasına götüren eğilimlerin egemenliğindedirler. Bu durum da, tüm kültürler için aynı ölçüde geçerli değildir. Örneğin Çin toplumunun yapısı ve bu yapıya paralel olan yaşam biçimleri on dokuzuncu yüzyılda bile, Batı Avrupalı üretim tarzının girmesine karşı koymaya yetecek ölçüde kararlılık göstermiştir; aynı durum Hindistan için de geçerlidir. Ama günümüzde Avrupa'da egemen olan, Amerika'ya da uzanan ve tüm sömürge bölgelerine damgasını vuran toplum biçiminin, kendi çerçevesi içinde düzenli olarak yinelenen süreçlere karşın içkin nedenlerden ötürü çöküşe doğru giden bir yapılanma olduğu, son derece doğrudur. İnsanların birlikte yaşamasının biçimi, besbelli* bir krizin içindedir. Günümüzün büyük tarihsel ilgilerle bağlantılı tüm tarih araştırmalarının ve sosyolojilerinin, bütünlüklü bir kuramını kurmayı hedefledikleri bu güçlü oyununun süreci, kendini dışarıya karşı büyük ulusal güç gruplarının savaşımları

* ["besbelli"/1936: "açık".]

olarak, içeriye karşı da sosyal sınıfların karşıtlığı olarak göstermektedir. İkincisi her zaman doğrudan doğruya Avrupa tarihine egemen olan ve açıkça devlet biçimlerinin ortaya konuluşundan ve savaş ve barış üzerine verilen karardan her zaman daha bilinçli bir biçimde belirleyici olan bu iki uzlaşmaz çelişkinin iç içe geçişi, elbette deride yatan, ekonomik eğilimlerle bağımlılık içinde, bu kültürün yazgisına damgasını vuracaktır.*

Kültürün, bu kritik anda şimdiki dönem için ve bununla bağıntılı olarak daha önceki dönemler için de uygun olan inceleme tarzı, tek tek kültür alanlarının ve onların değişen yapı ilişkilerinin, mevcut toplumsal biçiminin ayakta tutuluşu ya da çözülüşündeki rollerine ilişkindir. Büyük toplumsal bütünlerin ve özellikle, günümüzdekilerin, içkin bir dinamik temelinde açındıkları doğruysa, bu, onlarda bir arada toplanan kuvvetlerin gerçi bu mevcut yaşam biçimini korumaya eğilimli oldukları, yine bu biçim tarafından teşvik edildikleri ancak aynı zamanda birbirlerine ve bu biçimlere karşı etkide buldukları ve bütünü tamamlamayı parçalayabildikleri anlamına gelir. Bu sürecin yönü ve temposu son kertede toplumun ekonomik aygıtının yasaları tarafından belirleniyorsa da, insanların belirli bir tarihteki davranış tarzı, sadece doğrudan doğruya o anda gerçekleşen ekonomik olaylardan yola çıkılarak açıklanamaz. Daha çok, tek tek gruplar, üyelerinin hem daha önceki ve hem şimdiki toplumsal gelişmeyle bağlantı içinde oluşmuş olan tipik karakterleri temelinde tepki verirler. Bu karakter, toplumun geneline ait, her biri sosyal tabaka için kendine özgü bir biçimde işleyen kurumların etkisinden kaynaklanır. Üretim süreci insanları sadece, işlerinde bizzat yaşantıladıkları gibi, dolaysız ve mevcut biçimiyle değil, aile, okul, kilise, sanat kurumları ve benzerleri gibi, görece sabit, yani yavaş değişen kurumlarda konulan biçimiyle de etkiler. Bir toplumun neden belirli bir biçimde işlediği, neden istikrarlı olduğu ya da çözüldüğü sorununun anlaşılması için, değişik sosyal gruplardaki insanların psikik durumlarının bilgisi, karakterlerinin zamanın tüm eğitim güçleriyle nasıl bağıntı kurduğunun bilgisi gerekir. Ekonomik sü-

* ["yazgisına damgasını vuracaktır"/1936: "yazgisını belirleyecektir".]

reci, olup bitenin belirleyici temeli olarak kavramak, toplumsal yaşamın öteki tüm alanlarını, bu süreçle değişen bağıntıları içinde ele almak ve bu süreci yalıtılmış mekanik biçimiyle değil ama insanların elbette bu süreç sayesinde açınmış yetenekleri ve yatkınlıklarıyla bütünlük içinde kavramak demektir. Böylelikle, kültürün tamamı, tarihsel dinamiğin içine katılmıştır; kültürün alanları, yani alışkanlıklar, töreler, sanat, din ve felsefe, iç içe geçişleriyle, belirli bir toplumun ayakta tutulması ya da parçalanmasında dinamik etmenler oluştururlar. Kültür her bir anda bizzat, kültürlerin değişmesindeki güçlerin toplamıdır. Tüm kültür alanlarındaki düzenlemelerin ve süreçlerin, insanların karakterler ve eylemleri üzerinde etkili oldukları sürece, toplumsal dinamiği bir arada tutucu ya da çözücü uğrakları olarak görüldükleri ve duruma göre kurulmakta olan bir yapının harcı, birbirinden ayrılma çabasındaki parçaları yapay olarak bir arada tutan zamkı ya da bütünü ilk kıvılcımda parçalayan patlayıcı maddenin bir bileşenini oluşturduklarını söyleyen görüşe karşı, bir itiraz ileri sürülebilirdi. Eskimiş üretim ilişkilerinin ayakta tutulması için ve bu ilişkiler içinde temellenen toplumsal yapının sağlamlığı için belirleyici olan, tarihsellik kazanmış ruhsal özellikler, belirli bir toplumun üyeleri için, grup aidiyetlerine göre karakteristik olan dürtü mizacı değildir; bu konuda belirleyici olan, –elbette, ekonomik olanaklıklar çerçevesinde– yönetim sanatı, devletin iktidar örgütüdür, son kertede fiziksel şiddettir. Tüm farklılaşmış kültürlerin tarihinde insani bilgileri ve yetenekleri ve bunlara karşılık düşen maddi üretim aygıtı, toplumsal yaşam sürecinin ancak her dönem için karakteristik olan bir üretim yöneticileri ve uygulayıcıları ayrımıyla gerçekleşebileceği bir yapıdadır. En azından yükseliş ve doruğa ulaşma dönemlerinde bütünü yaşamı, bu ayrıma bağlı olsa da, toplumun üst tabakaları, mevcut biçimin kendisi için sadece gerekli olmakla kalmayıp güç ve mutluluk kaynağını da oluşturduğu görece küçük bir çekirdek oluşturmuşlardır. İnsanların bir arada yaşamasının şimdiye kadarki biçimleri, bütünü varoluşunu ve kültürel ilerlemeyi belirlediği sürece, sayısız birey bu bütün içindeki konumlarına göre, bunun gelişmesinin bedelini kendileri için anlamsız bir sefalet ve ölümlerle ödemiştir. Bu

yüzden, insanları buna karşın bu toplumsal biçim içinde bir arada tutmak, hiçbir zaman baskısız gerçekleşmemiştir. Peki, sözü edilen zamp daha çok devletin yürütme gücünün son derece maddesel biçiminde mevcutsa, bu dinamik kültür kavramına, toplumun adeta bu tinsel zampı varsayımına, neden gerek vardır?

Bu itiraz kesinlikle kolayca bir kenara atılamaz. Bu itiraz daha çok, insan doğasından, vicdandan ya da akıldan, ahlaki ya da dinsel idelerden sabit, bağımsız varlıklar yapan ve toplumun işleyişini bunların birinin ya da birden fazlasının etkililiğiyle açıklamaya çalışan tüm kuramlara karşı, gerçekçi bir anımsatmadır. Bu idealist ve rasyonalist tarih kavrayışlarının, tam da en yüce fikirlerin bile toplumdaki güç ilişkileriyle bağlantısını göremedikleri ya da en azından geçici bir ilişki olarak gördükleri için, bu sorunu atlamaları gerekir. Örneğin kavrayış bir toplumun gelişmesinde ve sürmesinde sadece önemli bir etmen olarak yer almakla kalmayıp, kimi Aydınlanma kuramlarının ve de Freud gibi bir psikoloğun da öne sürdüğü gibi,⁶ genel olarak toplumsallaştırmanın temelinde de dolaysızca bulunabilir; ne var ki, sınıflı bir toplumun üyelerinin toplam psişik aygıtı, ayrıcalıklılar çekirdeğine ait olmadıkları sürece, büyük ölçüde sadece psişik baskının içselleştirilmesini ya da en azından rasyonelleştirilmesini oluşturur. Sözümona sosyal doğa, kendini verili bir düzene alıştırma, pragmatik, ahlaki ya da dinsel olarak temellendirilmiş olsa da, esas olarak, insanların "sosyal" kıldıkları, uygarlaştırıldıkları ve onları fazla unutkanlaştıklarında bugün bile tehdit eden zorlama edimlerinin anısına dayanmaktadır. Özellikle Nietzsche bu ilişkileri görebilmiştir. Nietzsche'ye göre insanların, birlikte yaşamanın kurallarına uyma niyetine, vaadine, sadece geçici olarak güvenilebileceğinin, korkunç bir tarihi vardır: " 'Bir şey, bellekte kalsın diye dağlanır: sadece acı vermeye son vermeyen kalır bellekte' – yeryüzündeki en eski (ve ne yazık ki en uzun süreli) psikolojinin ana ilkesidir bu. Şimdi yeryüzünde insanın ve halkın yaşamında hâlâ resmîyetin, ciddiyetin, karanlık renklerin bulunduğu her yerde, bir zamanlar dünyanın her yerinde onunla söz verilen, rehin verilen, övgü düzülen dehşetliliğin hâlâ etkisinin

sürdüğünü söylemek istiyorum: geçmiş ... 'ciddi' olmamız gerektiğinde, soluğunu üfler yüzümüze, yüzeye çıkar içimizde. İnsanın belleğinde tutmayı gerekli gördüğü durumlarda, hiçbir zaman kansız, işkencesiz kurbanlız gerçekleşmemiştir bu; en tüyler ürpertici kurbanlar ve rehinler, (ilk çocuk kurbanları buna dahildir), en iğrenç sakat bırakmalar (örneğin hadım etmeler) tüm dinsel tapınuların en gaddarca ritüel biçimleri (ve tüm dinler en alt zeminde, gaddarlık sistemleridir) – tüm bunların kökeni, bellek güçlendirme tekniğinin en güçlü yardımcısının ağırlı olduğunu gösteren, içgüdüdedir... Ah, akıl, ciddiyet, duygulanımlara egemen olmak, sonradan üzerinde düşünmek denilen tüm bu karanlık şeyler, insanın tüm bu ayrıcalıkları ve seçkin yanları: nasıl da pahalıya ödettiler bedellerini! Ne kadar çok kan ve vahşet vardır temelinde tüm 'iyi şeyler'in."⁷

Geçmişteki ve günümüzdeki baskı, insan ruhunun en yüce anlatımlarına karışıyor, onlar aracılığıyla biçimlendirildiği, aile, okul ve kilise gibi tüm uzlaştırıcı kurumlar gibi, bu baskının da kendi yasaları vardır. Tüm devlet oluşumlarının sadece başlangıcının değil, gelişiminin de ayırt edici özelliğini oluşturan baskının rolü, gerçi bugüne kadarki tarihte toplumsal yaşamın açıklanışında elbette abartılamaz. Bu baskı sadece kurulu düzeni bozan herkese verilen cezalara değil, bireyin ve ailesinin, onu verili çalışma koşullarına hep yeriden boyun eğmeye zorlayan açlığa da dayanır, ki yaşamın birçok alanında göstermesi beklenen uygun davranışlar da buna dahildir. Ama gelişmenin akışı içinde –en azından ekonomik açıdan öne çıkan belirli zaman dilimleri için– cezaların acımasızlığı ve aleniliği yumuşatılabilmiş; öyle ki, en azından kısmen dehşet korkuya ve korku da dikkatliliğe dönüşmüştür. Ve nasıl ki iktisadi yükseliş dönemlerinde toplumsal zenginliğin artışıyla, cezaların gördüğü işlevlerin bir kısmı, onların pozitif karşıtları, ödüllendirilme ümidi tarafından üstlenilebilmişse, daha en başta ruhsal aygıtın buna karşılık düşen ilkel tuhafliklerini bir cinler ve şeytanlar ordusuyla kat kat artırmış bulunan efendiler ve bekçiler, kısmen çağa göre daha karanlık ya da daha sempatik olarak tasarlanan, tanrıya ya da ideler dünyasına geçmişlerdir. Sadece bu bile, tahakküm altındaki sınıfların bir kültürün mülkiyet ilişkilerinin ve genel ola-

rak mevcut yaşama biçimlerinin açıkça toplumsal güçlere ayak bağı oluşturdukları çöküş dönemlerinde bile ve ekonomik aygıtın daha iyi bir üretim biçimi için olgunlaşmış olmasına karşın, boyunduruğa neden bu kadar uzun süre katlandıklarını açıklamak için, çıplak biçimiyle baskının kesinlikle yeterli olmadığı anlamına gelir. Tarih araştırmacısının burada kültürün tamamını incelemesi gerekir; elbette, bu anlamının temelini maddi koşulların bilgisi oluşturur.

Ayrıca baskının bir bölümünün içselleştirildiği karmaşık tarihsel süreç, salt tinsel olana dönüştürme, salt korkunç deneyimlerin bencil aklın içine alınması ya da onların dinsel ve metafizik alana net olarak yansıtılması değildi; bu sırada her yerde yeni nitelikler de oluşmuştu. Örneğin bireylerin tanrıyla ilişkisi başından beri salt bir bağımlılık niteliğine sahip değildi; tanrı tasarımı aynı zamanda tarihsel savaşlarla bağıntı içinde oluşmuş sonsuz arzular ve intikam duyguları için, planlar ve özlemler için de çerçeveyi çizmiştir. Din gerçi tüm içeriğini dünyevi verilerin psişik olarak işlenmesinden alır, ama bu sırada yeniden insanların ruhsal mizacı ve yazgısı üzerinde etkili olan ve toplumsal gelişmenin bütününde bir gerçeklik oluşturan, kendi biçimini kazanır. Aynı şey, ahlak tasarımları için, sanat için ve öteki tüm kültür alanları için de geçerlidir. Örneğin ahlaki bilincin, vicdanın ve ödev düşüncesinin çok çeşitli türden baskı ve zorunlulukla en yakın bağıntı içinde gelişmiş olmalarına ve büyük ölçüde içselleştirilmiş şiddet olarak, insanın kendi ruhu içine aldığı dışsal yasa olarak kavranma zorunluluklarına karşın; bunlar sonunda bireylerin ruhsal bütçesinde, bireylerin onlar temelinde mevcut olana uyum sağlamakla kalmayıp, duruma göre ona karşı da çıktıkları özgün güçleri oluştururlar. Ayrıca cinsel ilişkilerin soy bağları, aile çerçevesinde düzenlenişi ekonomik koşulludur ve kısmen gaddarca sağlanmıştır. Yine de bu düzenlemenin akışı içinde ortaya çıkan romantik aşk, bireyleri tam tersine, yani toplumdaki kopmaya götürebilen sosyal bir fenomen oluşturur. Kesinlikle doğal olmayan, tersine tarihsel bir oluşum ürünü olan, insanlarda bir doğa haline gelen cinselliğin ve sevecenliğin, dostluğun ve sadakatin birleştirilmesi, belirli toplumsal gelişmelerde özgün bir rol oynayabilen kültürel unsurlara dahildir. Bunlar, in-

san varlığının uygun kültürel kurumlar aracılığıyla hep yeniden üretilen ve bu kurumları yeniden belirleyen bir yönüdür. İnsanların ekonomik değişikliklere tepki vermesinde, gruplar dolaysız şimdiki zamandan yola çıkarak ve psişik aygıtın bilgisi olmadan kesinlikle anlaşılamayacak mevcut insani yaradılışlarının temelinde eylemde bulunurlar. Kültürel etmenler iç içe geçtikleri toplumun geneline ilişkin süreçte, o dönemin bireylerinin karakter özellikleri üzerinde etkili olmak yoluyla, kendilerine özgü bir önem kazanıyorsa; bu etmenlere dayanan ve onların güçlendirilmesi ve sürdürülmesi için kurulmuş kurumların da elbette, gerekli de olsa belirli yasaları vardır. Sadece devletin baskı aygıtının bürokrasisi değil, daha dar anlamda kültürel tüm kurumların kadrosunun da kendi çıkarları ve kendi gücü vardır.

Kültür günümüzde, tin tarihi ve kültür tekeli yönünden, betimleyici anlamda araştırılmaktadır. Bu sırada esas olarak, bireyler karşısında bağımsız ve onların üstünde bir birim olarak görülmektedir. Bunun tersine, kültürü dinamik bir yapı olarak, yani toplumsal sürecin genelinde bağımlı ve aynı zamanda özel bir alan olarak kavramak, tarihe yönelik tefekküre özgü bir tutuma karşılık düşmez. Bu yüzden bu görüş de, her dönemde aynı önemi taşımaz. İnsani durumların iyileştirilmesi uğruna verilen kavgada, kuramın tüm bu ilişkileri son derece yüzeysel olarak dikkate aldığı olgusunun, pratikte pek de önemli olmadığı zamanlar vardır. Bunlar, belirli bir üretim tarzının ekonomik çöküşü sonucunda, buna ait kültürel yaşam biçimlerinin zaten, toplumun en büyük bölümünün yoksulluğunun kolaylıkla öfkeye dönüşebileceği ve tüm sistemin esas olarak hâlâ dayandığı silahların yalın gücü üzerinden zafere ulaşmak için sadece ilerici grupların kararlı istencinin gerekli olduğu kadar gevşediği anlardır. Ne ki, bu anlar ender ve kısadır, kötüleşen düzen çabucak eğreti olarak iyileştirilir ve görünüşte yenilenir, restorasyon periyotları uzun sürer ve bu periyotlarda eskimiş kültürel aygıt, hem insanların ruhsal yapısında hem de iç içe geçen kurumların bağıntısında yeni bir güç kazanır. O zaman bu aygıtın daha ayrıntılı olarak araştırılması gerekir.

Toplumsal yaşam süreciyle birlikte gelişen ve sonra bir dizi düzenleme olarak ve belirli insan karakterleri olarak ortaya çı-

kan kültürel ilişkilerin nasıl etkili oldukları, çok değişik dönemler ve halklar üzerinde incelenebilir. Yukarıda, Çin'deki ve Hindistan'daki büyük Asyalı toplumların, Batı Avrupalı yaşama biçimlerinin girmesine karşı direnç gösterdiklerinden söz edilmişti. Bu durum, orada esas olarak sonunda üstün kapitalist üretim biçiminin ya da daha ilerici bir ekonomik ilkenin başlamasıyla sonuçlanması gereken gerçek çıkar karşıtlıklarının söz konusu olmadığı biçiminde anlaşılmalıdır. Ancak söz konusu kültürlerin direnme yeteneği, üyelerinin büyük çoğunluğunda bulunan Çin'e ya da Hindistan'a özgü üretim biçiminin en yararlı olduğu yolundaki yanlış bilinçte dile gelmez. Büyük kitleler, çıkarlarına karşıt olduğu halde bu üretim biçiminde ısrar etmişlerse, bunda her bireyin ruhunda derinden etkili olan eski inanç ve tasarım dünyasının dışına çıkma korkusu ve hatta yeteneksizliği rol oynamıştır. Kitlelerin dünyayı yaşantılamadaki belirli tarzları, basit ve hep yinelenen işlerde oluşmuştur ve yüzyılların akışı içinde bu toplumun yaşamının zorunlu bir uğrağı haline gelmiştir; öyle ki, bu tarz olmasaydı, yalnızca toplumun genel direnme yeteneği değil, vazgeçilmez gündelik düzenlemele- rin aksamadan işleyişi bile söz konusu olamazdı.

Çin'deki atalar inancı böyle bir etmendir. Sinologlar, bu inanın yüzyıllardan beri Çin toplumunun çehresini biçimlendirdiğinde görüş birliği içindedirler. "Çin yaşamını ve düşüncesini biçimlendiren bir güç olarak, abartılmamalıdır."⁸ Bu denli sağlamlaşıp bir güç haline gelebilmesinin nedeni ise, Çin üretiminin özgün yanlarıdır. Tek bir örnek buna açıklık kazandırabilir. Pirinç tarımı merkezlerinde de iktisadi yaşamın ayırt edici özelliği olan bahçecilik,⁹ verili koşullarda ancak uzun bir deneyim sonunda elde edilebilen bir dizi bilgiyi gerektirir. Yoğun tarla tarımı, geniş alana yayılan tarımda başka özelliklerin yanı sıra, toprağı işlemenin her bölge, hemen hemen her tarla için, tarlanın konumuna göre çok ayrıntılı ve farklılaşmış bilgileri gerektirmesiyle ayrılır. Yaşamı boyunca hava durumunu, bitki türlerinin özelliklerini, hastalıklarını, vb. gözlemlemiş olan yaşlı kişi, bu yüzden gençler için gerçekten de vazgeçilmez bir bilgi kaynağıdır. Deneyim bolluğuyla, üretimin verili yöneticisidir. Yaşlılara duyulan saygının köklerinden biri burada arana-

bilir. Sonra kuşaklar arasındaki ilişkiyi kavrama ilkesi olarak, hâlâ yaşamakta olan yaşlı kişinin gençler karşısındaki üstünlüğü, mevcut aile reisinin atalarının da, iktidar ve bilgelik açısından kolaylıkla, şimdi onun ailesi karşısında olduğu gibi, üstünlük taşımış olması gerektiği anlamına geliyordu; bu durum çocuklar için kendi babalarına ve dedelerine duydukları saygıdan da kaynaklanmaktadır. Bu yüzden, ataların büyüklüğü ve kutsallığının günümüzden geriye gittikçe azalmak yerine artması, bir atanın, uzun bir atalar sıralamasında ne kadar geride yer alıyorsa, o kadar tanrısal görünmesi gerekiyordu. Bireyin atalarına borçlu olduğuna inandığı hürmet ve şükran duygusu, onun ruhsal durumunun temel özelliklerinden birini oluşturur.

Bu temel özellik somut koşullardan kaynaklanıyor ve hep yeniden bu koşullar tarafından yenileniyor olsa da, o toplumun ya da o bireyin gelişim tarihinde önce bu saygı nedeninin net bilincinin mevcut olduğunu ve sonra bilerek ya da bilmeden bir örtmenin ve çarpıtmanın ortaya çıkmış olduğunu, ancak rasyonalist bir psikoloji kabul edebilirdi. Burada, üretimdeki ilişkiler başlangıçta daha çok dinsel biçimlerde yaşantılanırlar ve bu biçimlerde kendi anlamlarını ve tarihlerini kazanırlar. Her bir bireye doğumundan itibaren eğitim, töreler ve din yoluyla, yaşayan bir toplumsal güç olarak etki eden atalar tapınısı, sürekli yenilenen itkilerini yalnızca çocuğun ve genç adamın kendi anne babası ve büyük anne-babalarıyla deneyimlerinden değil, mevcut durumun bireyde oluşturduğu olağanüstü çok yönlü ve bu kültürel biçime hizmet eden psişik heyecanlardan da alır. Örneğin ataların öteki dünyada da güçlü oldukları ve kutsayabildikleri tasarımı, önceden kestirilemez yazgıyı etkileme olanağı sunar. Ayrıca önemli kararlarda korkunç belirsizlikten kurtulmanın bir yolunu sağlar: Ataların simgelerinin önünde kura çekmek yoluyla, onlara danışılır. Atalar inancı, sıkıntı çeken insanların, iç huzurlarını koruyabilmeleri ve hep yeniden kurabilmeleri işlevini kazanır. Bu yüzden, koşullara göre, bireyler ve toplum grupları tarafından, onların maddi çıkarlarına ters düştüğünde de, bir süre daha ona tutunulacaktır. Dinler, üretken önemlerini yitirdikten sonra da, onlar için yoksunluklara katlanacak ve kurbanlar sunulacaktır. Çin'de atalar tapır

nısı bugün toplumsal ilerlemenin önünde özellikle, kuşkusuz modern ekonomik gelişme temelinde sona ermesi gereken ama öncelikle ilişkileri karmaşıklaştıran bir uğrak olarak düşünülmesi gereken bir engel oluşturmaktadır. Edward Thomas Williams şöyle der: "Bu tapını her türlü ilerlemenin önünde bir engeldi. Sadece dini propagandanın değil, sağlık düzenlemelerinin, salgın hastalıklarla mücadelenin ve tüm eğitimsel ve siyasal reformların da karşısında durdu. Ne mutlu ki, şimdi aile birliği ortadan kalktığı için, bu muhafazakârlık da yok oluyor."¹⁰

Hindistan'daki kastların sürdürülmesinde de, kültürün toplumsal dinamikte özgün bir etmen oluşturması, özellikle belirgin bir biçimde öne çıkmaktadır. Tarihsel açıdan, kastların doğuşunda görece doğal bir işbölümü ya da yabancı fatihlerin boyunduruğu başrolü oynamış olabilir; yine de Hint toplumunun genel yaşam sürecinin temel yapısını oluşturan bu bölünme, sadece üst tabakaların bilinçli çıkarlarında değil, onların tahakkümü altındaki alt kastların karakterinde de özgün bir güç kazanan bir tasarımlar sisteminde yansiyordu. Kültürel bir biçimin, bir kez yaygınlaştıktan sonra, hep yeni kaynaklar tarafından dirençle sürdürüleceğini göstermek için, burada da küçük bir değinme yeterli olabilir: "Acı çekmeye karşı öfke uyandıran, acının kendisi değil, acı çekmenin anlamsız yanıdır." Bu olgu, Nietzsche'ye göre¹¹ dinin ortaya çıkışının izlerine götürür. Hint yaşam sürecinin gerçekleştiği çalışma ve yaşam tarzının korkunç farklılıklarını, bu toplum, daha üst ya da alt bir kasta doğmayı, daha önceki bir yaşamın eylemlerinin sonucu olarak açıklayan ruh göçü düşüncesiyle anlaşılır kılmıştır. Buradan, en alt tabakalar için, sistemin değişmesini istememek için özel bir neden ortaya çıkmaktadır. Bir parya, talimatlara sadakatle uydüğünü söyleyebiliyorsa, dünyaya bir sonraki gelişinde Brahmanlar sınıfına yükselmeyi ve bu sınıfın ayrıcalıklarından yararlanmayı da umut etmektedir. Max Weber şöyle der: "Tam inançlı bir Hindu, temiz olmayan bir kastın üyesinin perişan durumu açısından, bu adamın daha önceki yaşamından cezasını çekmesi gereken özellikle çok günahı olduğunu düşünebilir. Ama bunun bir de ters yüzü vardır: Temiz olmayan kastın üye-

si özellikle, kastın ritüeline örnek oluşturacak bir yaşamla, yeniden doğumdaki sosyal gelecek şansını artırabilmeyi düşünür.”¹² Böylelikle, Hint ekonomisi açısından karakteristik olan kast düzeninin dinsel olarak yaşantılanması olgusu, sadece paryaların güncel üretim sürecine sorunsuzca eklenmeleri anlamında etki etmekle kalmamakta, bu bireylerin vahşi sisteme sadakatini de güdülemektedir. Sistemin varlığı, sonsuza dek sürmesi, bu bireylerin tüm yaşamının anlamını oluşturur. Bu sistem gelecekte ortadan kaldırılacak olursa, tam da bu sistemin ayrıcalıklarından yararlanma ümidini taşıyorlarsa, tüm hizmetleri, tüm fedakârlıkları boşa çıkacaktır. En alt tabakaların bile, sistemi şiddetle değiştirme denemesine öfkeyle ve fanatizmle tepki gösterebilmelerinin ve kolaylıkla bu noktaya getirilebilmelerinin çok yönlü nedenlerinden biri de budur. Eski dinsel tasarımların onlara bile sonsuz hizmeti vardır, bu tasarımların yitirilmesi kuşaklar için, yaşamlarının yanlış ve anlamsız olduğu anlamına gelir. Ancak modern kullanım nesnelereyle gündelik ilişki içinde olarak ve sonunda yaşamın daha ileri bir biçimlendirilişiyle, eski tasarımlar da sonradan biçimlenecek ve yeryüzü ve dünya, doğum ve ölüm, beden ve ruha ilişkin yeni kavramlar ortaya çıkacaktır.

Dinsel fikirlerde, dünyevi, insanlara çalışmaları aracılığıyla dikte edilmiş koşulların dolaylı yansımalarından başka bir şey görmek ne denli yanlışsa, bu fikirlerin her bir bireyin psişik gelişiminde belirli bir toplumsal etkide buldukları da o kadar doğrudur. Bouglé, kast düzeni hakkındaki önemli incelemelerinde¹³ kast sisteminin doğuşunun basitçe rahiplerin aldatmasına dayandırılmayacağını belirtir ve “kastların birbirine karışmasını engelleyen, ilk aile topluluklarının kapalı tapını alışkanlığıdır; onları sonunda ruhbanlar kastının altına yerleştiren, kurbanın gizemli etkileri karşısında duyulan hürmettir” diye ekler, ancak bu olgu Bouglé’in sandığı gibi ekonomik bir tarih kavrayışıyla çelişmez, aslında Hint tarihine egemen olan bir temel özelliğe işaret eder. Bouglé, kast sisteminde başlangıçta olağanüstü yaşamsal önem taşıyan bir toplum biçiminin söz konusu olduğunu, bunun ancak zamanın akışı içinde, tam da bu kavrayışa göre başka toplumsal sistemlerde de olduğu gibi,

toplumsal güçlerin ayakbağı haline geldiğini bizzat görmüştür: "Kast ilkesinin hiç kuşkusuz, bir toplumu, dayattığı düzen sayesinde barbarlıktan kurtarma yararı vardır. Ama onu çabucak ve uzun bir süreliğine uygarlık yolunda alıkoyma tehlikesini de barındırır."¹⁴

Kast sisteminin, dinsel dayanakları dolayısıyla, yeni toplumsal biçimlerin girmesine gösterdiği direnç, dinin toplumun maddi yaşamından bağımsız olduğu anlamına değil, kültürün öteki alanları gibi, sonunda ulaştığı sağlamlık ve kuvvet sonucunda toplumu verili bir biçim içinde bir arada tutabildiği ya da bozabildiği, üretken ya da engelleyici işlevler gördüğü anlamına gelir. "*Cultural lag*"^{*} düşüncesi de buna dayanmaktadır. Bu düşünce günümüzde toplumsal yaşamın maddi etmenlere bağlı olduğunu ve doğrudan doğruya ekonomiyle bağıntılı olan alanların, öteki kültür alanlarından daha çabuk değiştiklerini görür. Yukarıda sözü edilen, Çin ve Hindistan'daki bugünkü durumlar, Ogburn'un¹⁵ inanıyor görüldüğü gibi, bağımsızlığın zaman zaman tersine döndüğünü değil, sadece, yeni bir üretim tarzının başlamasının öncelikle eski tarzla bağıntılı olan kültürel etmenler tarafından engellenebildiğini, bu yüzden tinsel alandaki savaşımın ondan önce başladığını kanıtlarlar.

Bu değinmelerle açıklandığı gibi, belirli kültürlerin direnme gücü, bu kültürler açısından karakteristik olan insani tepki biçimleriyle sağlanır. Bu özellikler tarihsel bağlamın uğrakları olarak kültüre aittir, görece sabitlikteki insani özellikler olarak, doğa olmuşlardır. Günümüzdeki maddi yaşamla nispeten dolaysızca bağlantılı olan alışkanlıklarda ve ilgilerde değil de, sözümona tinsel fikirlerde var oldukları için, bağımsız bir gerçeklikleri yoktur. Direngenlikleri daha çok, belirli sosyal grupların üyelerinin, toplumun genelindeki konumları temelinde, belirli görüşlerin dinamiğinin önemli bir rol oynadığı psişik bir durum edinmiş olmalarından kaynaklanmaktadır; başka bir deyişle: insanların onlara tutkuyla bağlı kalmalarından kaynaklanmaktadır. Toplumun yapısına dahil olan bütün bir kurumlar sistemi, bu belirli ruhsal durumla etkileşim içindedir; bir yandan onu

* *cultural lag* (İng.): kültürel gerileme (y.n.).

sürekli olarak güçlendirir ve yeniden üretilmesine yardımcı olur, diğer yandan kendisi de bu ruhsal durum sayesinde korunur ve desteklenir. Bu yüzden, felsefi ve sosyolojik kuramlarda bazen kültürel kurumların insan ruhunun anlatımları olarak kabul edilmeleri, bazen insan ruhunun biçiminin kültür güçlerinin fonksiyonu olarak görünmesi anlaşılır bir durumdur. Her iki bakış tarzı, hem öznelci-antropolojik hem de nesnelci bakış tarzı da görece haklıdır; çünkü tek tek periyotlarda bu uğraklardan biri ya da diğeri güçlü bir biçimde öne çıkmış ve genel olarak ilişki farklı bir yapılanma içinde olmuştur. Her halükârda örneğin eskimiş toplum biçimlerinin sürdürülmesi doğrudan doğruya çıplak şiddete ya da kitlelerin maddi çıkarları hakkındaki yanlışlarına dayanmaz –bunların gerçekleşmesi ve gerçekleşme biçimleri, daha çok insanların nitelikleriyle belirlenir–, bunun kökleri, insan doğası denen şeydedir.

Bu sözcük burada ne ilksel, ne ebedi ne de sadece bütünlüklü varlık anlamına gelir. Toplumun hareketinin ya da bireyin yaşamının temel ve üstelik tarihsel olmayan bir bütünlükten kaynaklandığına inanan tüm felsefi öğretiler, haklı bir eleştiriye maruz kalırlar. Tarihsel süreç içinde yeni bireysel ve toplumsal niteliklerin doğduğuna ilişkin bilgi, diyalektik olmayan yöntemleri temelinde onlara özel zorluklar çıkardığı için, ya mekanikçi gelişim öğretisi gibi, sonradan ortaya çıkan tüm insani özelliklerin başlangıçta nüve halinde bulunduğu ya da felsefi antropolojinin kimi çizgileri gibi, bu özelliklerin, varlığın metafizik bir "temel"inden kaynaklandığına inanmaktadırlar. Birbiriyle savaşılan bu iki kuramda, canlı süreçlerin hem ani yapısal değişikliklerle hem de sürekli bir oluşumla nitelendirildiklerine ilişkin bilgi eksiktir. Örneğin bazı toplumsal gruplarda, günümüzde Avrupa'nın birçok bölümündeki küçük burjuva ve köylü kitlelerinde olduğu gibi, insan doğası ya da karakteri olarak görünen her şey on kadar göz korkutmayla, çarpıtılmış içeriklerle ve baskıcı ilişkilerle kurulmuştur ki, iktisadi ve sosyal alanda köklü değişikliklerin gerçekleşmesi, şimdiye dek ebedi öz olarak kabul edilmiş her şeyi birkaç yıl içinde ortadan kaldırabilir ve değiştirebilir. Fakat bu olgu, durumların daha önce sözümona hakiki insan doğasına aykırı oldukları ve bu doğanın

artık kendini gösterdiği anlamına gelmez; o insanların ve onların yaşam biçimlerinin kuvvetleri ve gereksinimleri arasındaki ilişki, zamanla öylesine gerilmiştir ki, dışsal değişikliğin ardından ruhsal yapıdaki ani bir değişikliğin de gelmesi gerekmektedir. Belirli bir dönemin ve sınıfın insanlarında bulunan, görece sabit bir alışkanlık haline gelmiş davranış tarzları sistemi, bilinçli ve bilinçsiz psikik pratikler sayesinde, konumlarına uyum sağlayış tarzları, sonsuz farklılaşmış ve hep yeniden dengelenen tercihler, inanç edimleri, değerlendirmeler ve fanteziler yapısı ve belirli bir toplumsal tabakanın insanlarının bu yapı aracılığıyla kendi maddi koşullarına ve gerçek doyumlarının sınırlarına razı olmaları, karmaşıklığına karşın çoğunlukla doğal gereksinim damgasını taşıyan bu içsel mekanizma, birçok durumda salt eski yaşam biçiminin dışına çıkmak, yeni bir yaşam biçimine geçmek, özellikle bu yaşam biçimi daha fazla rasyonel etkinlik istiyorsa, enerji ve cesaret, kısacası büyük bir ruhsal başarıyı gerektirdiği için böyle korunmaktadır. Dünya tarihindeki ani değişikliklerin, önce insanların değişmesinden beklenemeyeceğinin nedenlerinden biri de budur. Sabitlenmiş psikik bir doğanın etkili olmadığı, bizzat bilginin bir güç haline geldiği gruplar etkin bir biçimde bu değişikliklere yol açabilirler. Eski toplum biçimlerinin devam etmesi söz konusu olduğu sürece, kavrayışlar değil, bir kültürel düzenlemeler sistemiyle etkileşim içinde, toplumsal yaşam sürecinin zemininde pekişmiş olan insani tepki biçimleri başrolü oynar. Bireylerin her adımını belirleyen, bilinçli ya da bilinçsiz uyum sağlama ya da tabi olma yeteneği, mevcut koşulları oldukları gibi düşüncede ve eylemde olumlama, verili düzenlere ve yabancı istençlere bağımlılık içinde yaşama özelliği, kısacası tüm yaşamın ayırt edici bir özelliği olarak otorite, bu tepkilerdendir. Bugüne kadarki tarihin biçimini belirleyen, insanların insanlar üzerindeki zorunlu tahakkümünü, tahakküm edilenlerin iç dünyasında pekiştirmek, tek tek dönemlerin toplam kültürel aygıtının işlevlerinden biri olmuştur; otoriteye duyulan inanç, bu aygıtın ürünü ve sürekli yenilenen koşulu olarak, tarihte kısmen üretken, kısmen de engelleyici bir insani dürtü gücünü oluşturur.

II. Otorite

Olayların sadece toplanması ve anlatılması ne denli tarihle ilgilenmenin hedefi olarak değil de ön çalışması olarak görülürse, pozitivist bilim kavrayışı karşısında serimlemeyi, esas olarak tarihçinin öznel yeteneklerine, beğenisine ve "dünya görüşüne" kalmış bir yalıtılmış olguların birbirine eklenmesi olarak değil de bilinçli, kuramsal bilgiye dayanan yöntemli bir çalışma olarak görme talebi kendini ne denli kararlı bir biçimde gösterirse, otorite de o denli net bir biçimde tarihin kavramsal avadlığında egemene bir kategori olarak görünür. Hegel'in dediği gibi, aslında otorite "zannedildiğinden çok daha önemlidir"¹⁶ ve bu ilişkiyi bir anlığına bulan büyük dikkatlilik, özel tarihsel koşullarla, özellikle de günümüzdeki periyotta otoriter denilen devlet biçimlerine geçişle koşullu olsa da, bu tarihsel durumda şimdiye kadarki tüm tarih için belirleyici olan bir gerçeklik öne çıkmaktadır. Tarihöncesinin farklılaşmamış ilkel topluluğundan gelişmiş tüm toplum biçimlerinde, ya görece erken ve basit durumlarda olduğu gibi çok az sayıda kişi, ya da daha açınmış toplum biçimlerinde olduğu gibi belirli insan grupları, nüfusun geri kalanı üzerinde egemendir; yani, tüm bu toplum biçimleri sınıfların üstlüğü ya da altlığı ile nitelendirilirler. İnsanlığın daha büyük bir bölümü, her zaman küçük bölümünün yönetimi ve buyruğu altında çalışmıştır ve bu bağımlılık her zaman daha kötü bir maddi varoluşa dile gelmiştir. İmdi, bu düzenleri ayakta tutanın sadece dolaysız baskı olmadığı, insanların bu düzenleri olumlamayı öğrendikleri, yukarıda gösterilmiştir.¹⁷ İnsan tiplerini tarihin tek tek zaman kesitlerinde birbirinden ayıran tüm temel farklılıklara karşın, toplumun her defasında ayırt edici özelliğini oluşturan tahakküm ilişkisi tarafından tüm karakter özellikleriyle belirlenmiş olmaları, onların ortak noktasıdır. Karakterin, tamamen yalıtılmış bireyden yola çıkılarak açıklanması gerektiği görüşü, yüzyılı aşkın bir süredir bir kenara atıldığında ve insan her zaman zaten toplumsallaşmış bir varlık olarak kavrandığında; bu aynı zamanda, dürtülerin ve tutkuların, karaktere özgü eğilimlerin ve tepki biçimlerinin, toplumsal yaşam sürecinin gerçekleştiği ta-

hakküm ilişkisinin damgasını taşıdıkları anlamına da gelir. Bireyin maddi yazgısının tecelli ettiği sınıf düzeni, sadece tininde, tasarımlarında, temel kavramlarında ve yargılarında değil, iç dünyasında, özel eğilimlerinde ve arzularında da yansır. Bu düzenin çok değişik bölgelerdeki grupların ve bireylerin yaşamında, tüm zamanlarda böyle belirleyici bir rol oynaması, insan toplumunun bugüne kadarki yapısına dayanır. Tarih yazımının kuşattığı tüm zaman aralığı boyunca çalışma, zincirli kölelerin tarlalarda ve madenlerde kırbaça çalıştırıldıkları sınır durumları dışında, buyruk ve talimat karşısında az ya da çok gönüllü itaat içinde gerçekleşmiştir. Toplumu ayakta tutan ve uygulanışı sırasında insanların toplum için biçimlendirildikleri eylem, yabancı bir merciye boyun eğmekle gerçekleştiği için, tüm ilişkiler ve tepki biçimleri otoritenin izini taşımışlardır.

Otoritenin genel bir tanımını yapmak, toplumsal yaşamın tek tek uğraklarını tüm tarihi kapsayan bir biçimde saptamaya çalışan tüm kavramlaştırmalar gibi, zorunlu olarak son derece boş olur. Böyle bir tanım az ya da çok başarılı olsa da, toplumun öteki tüm tanımlarıyla ilişkilendirilinceye kadar sadece soyut değil, çarpık ve yanlış da kalır. Toplum kuramının temelini oluşturan genel kavramlar, ancak kuramın öteki genel ve özel kavramlarıyla bağıntılı olarak, yani belirli bir kuramsal yapının uğrakları olarak, doğal anlamlarıyla anlaşılabilirler. Ayrıca tüm bu kavramların birbirleriyle ilişkileri ve tüm mantıksal yapılanmanın gerçeklikle ilişkisi sürekli değiştiği için, böyle bir kategorinin somut, yani doğru tanımlanışı, sonunda hep ortaya konan toplum kuramının kendisi, bütün halinde tarihsel bir anda belirli pratik tarihsel görevlerle nasıl etkili olduğudur. Soyut tanımlar, kavramın tarihsel değişiklikler sonucunda kazandığı, birbirine zıt anlam unsurlarını, dolaysızca yan yana barındırırlar, örneğin tarihsel olmayan, kuramsal olarak açındırılmamış din kavramının, aynı zamanda hem bilgiyi hem de batıl inancı içermesi gibi. Bu durum, otorite için de geçerlidir. Otoriteyi geçici olarak, insanların yabancı bir merciye boyun eğdikleri manevi ve maddi eylem biçimleri olarak görürsek, kategorinin çelişkili karakteri hemen gözümüze çarpar. Otoriter eylem, bireylerin ve grupların gerçek ve bilinçli çıkarına olabilir. Kendini yabancı fa-

tihlerin saldırısına karşı savunan antik bir kentin halkı, planlı hareket eden bu topluluk, bireyler o anda yine kendi kararlarını vermeyip, gerçi kendi katılımlarıyla ortaya çıkmış olabilecek bir üstün düşünceye teslim oldukları sürece, otoriter davranmaktadır. Tüm zaman dilimleri boyunca boyun eğme, çocuğun iyi bir eğitime boyun eğmesi gibi, tahakküm edilenin kendi çıkarınaydı. İnsani yeteneklerin gelişmesinin bir koşuluydu. Ancak bağımlılık ilişkisinin, insanın kuvvetlerinin ve yardımcı araçlarının düzeyine hiç kuşkusuz uygun olduğu zamanlarda bile, şimdiye kadarki tarihte, bu ilişki bağımlıların vazgeçişleriyle bağlantılı olmuştur ve durgunluk ve gerileme dönemlerinde söz konusu toplum biçimini korumak için gerekli olan mevcut bağımlılık ilişkilerinin tahakküm edilenler tarafından zorunlu olumlanması, onların sadece maddi yeteneksizliklerinin değil, tinsel yeteneksizliklerinin de sonsuza dek sürdürülmesi anlamına geliyordu ve genel olarak insani gelişimin bir prangası olmuştur.

Bu nedenle, olumlanmış bağımlılık olarak otorite hem ilerici, tarafların çıkarlarına karşılık düşen, insani güçlerin açınımı için uygun ilişkiler anlamına, hem de yapay olarak ayakta tutulan, uzun süredir gerçekliğini yitirmiş, çoğunluğun gerçek çıkarlarına aykırı düşen toplumsal ilişkilerin ve tasarımların toplamı anlamına gelebilir. Hem, öznel olarak ruhsal üşengeçlikten ve kendi kararını verme yeteneksizliğinden kaynaklanan ve nesnel olarak daraltıcı ve yakışık almayan durumların sürmesine katkıda bulunan körü körüne ve kölece bir boyun eğme, hem de yükselen bir toplumdaki bilinçli çalışma disiplini, otoriteye dayanır. Yine de bu iki varoluş biçimi, birbirinden uyku ve uyanıklık gibi, tutsaklık ve özgürlük gibi farklıdır. Mevcut bir bağımlılık ilişkisinin sadece temel kabul edişte değil, daha çok da gündelik yaşamın en gizli duyguya dek boyunduruk altına alınışında dile gelen bir fiilen olumlanışının, ilgili dönemdeki değişik gelişmiş insani güçlere gerçekten uygun düşüp düşmediği ve bu yüzden nesnel açıdan uygun olup olmadığı; insanların bağımlı varoluşlarını içgüdüsel olarak mı, yoksa tam bir bilinçle mi kabul ettikleri, güçlerini açındırmada ve mutlulukta ulaşabilecekleri ölçü konusunda kendilerini aldattıkları mı yoksa kendilerini ya da insanlığı bu ölçüye vardırmaya yardımcı mı oldukları; siyasal bir öndere ya da parti-

ye koşulsuzca tabi olmanın tarihsel açıdan ileriye mi yoksa geriye mi işaret ettiği sorularının yanıtı, ancak her bir toplumsal durumun bütünselliği içinde analiz edilmesiyle verilebilir. Bu açıdan genel geçer bir yargı yoktur. Mutlakiyetçilik açısından ayırt edici olan hiyerarşi ilişkilerinin kabul edilmesi ve burjuvazinin saray bürokrasisine tabi kılınması, on altıncı, on yedinci ve kısmen de on sekizinci yüzyılda, değişik ülkelerde duruma göre toplumsal gelişmenin üretken bir etmeniydi; on dokuzuncu yüzyılda bu davranış gerici grupların ayırt edici özelliği olmuştur. Kabul edilen bağımlılık ilişkisinin, önder sınıfın nesnel rolünde temellendirilmiş olmasına ya da akılcı zorunluluğunu yitirmiş olmasına göre, bu ilişkiye karşılık düşen insan tipleri de aynı çağın öteki insan tiplerine kıyasla bilinçli, etkin, üretken, özgür, geniş ufuklu ya da köle ruhlu, tembel ruhlu, yaşama küsmüş ve sadakatsiz görüneceklerdir. Ama bu bağlantı da mekanik bir biçimde kurulamaz. Bir otorite ilişkisinin kendi dönemindeki rolü ve özel içeriği, ayrıca bu ilişkinin kuşattığı bireylerin farklılaşmışlık derecesi, otoritenin kabul edilmesinin taşıdığı ruhsal önemde etkili olurlar.

Bilinçteki olumlama ve reddetme ayrıca bu ilişkinin bireyin iç dünyasındaki etkililiği hakkında henüz pek bir şey söylemez. Bazı Romalı köle kategorileri, köleliklerini düşünceleri kölece olmadan olumlayabiliyorlardı. Buna karşılık, İmparatorluk dönemindeki efendiler kitlesinde askeri tiranlar sistemine sığınma ve bu tiranlara, kötü oldukları anlaşıldığında korkakça katlanma, dünya tarihine özgü bir iktidarsızlık belirtisi anlamına gelir. Her halükârda otoritelerin güçlenmesi ve zayıflaması, kültürün, onu tarihsel oluşun dinamiğinde bir unsur yapan özelliklerinden birini oluşturur. Kitlenin bilinçli ve bilinçsiz yaşamında kök salmış olan bağımlılık ilişkilerinin gevşetilmesi, bir toplumsal yapı için en büyük tehlikelerdendir ve bu yapının kırılmağa başladığını gösterir. Mevcut olanın bilerek yüceltilmesi, toplumun kritik bir dönemine işaret eder ve kendisi de "toplumu tehdit eden başlıca bir kaynak"¹⁸ haline gelir. Toplumsal düzeni yenileme ve sağlamlaştırma yolundaki sancılı çabalar, örneğin Roma arenasındaki haçlar ve engizisyonun, üzerinde insan yakılan odun yığınları ya bu düzenin çöküşünü ya da insani gelişmedeki bir duraklama devresini bildirirler.

Burjuva düşüncesi geleneğin otoritesine karşı savaşım olarak başlar ve bu bireydeki aklı, meşru hukuk ve hakikat kaynağı olarak otoritenin karşısına çıkarır. İnsanlık için adaletin, mutluluğun ve özgürlüğün tarihsel parolalar olmaktan çıkmalarından bu yana, akıl kavramı gibi içeriksel açıdan boş olan salt otoritenin yüceltilmesiyle son bulur. Descartes'ın kişisel niyetinden çok tarihsel etkisine bakarsak, burjuva felsefesinin ilk sisteminin yaratıcısı kabul edilen bu düşünür, düşüncedeki otorite ilkesine karşı çıkan ilk öncüydü. Kendisi de burjuvazinin son derece bilinçli ve karakteristik bir tarihçisi olan Buckle, Descartes hakkında şunları yazar: "Kendisinden sonraki kuşaklar, ona kurduğu şeyden çok yıktığı şey açısından borçludurlar. Tüm yaşamı, insanların önyargılarına ve geleneklerine karşı büyük ve başarılı biricik savaştı. Büyük bir yaratıcıydı, ama daha da büyük bir yıkıcıydı. Bu konuda Luther'in sadık bir takipçisiydi; kendi çalışmaları, onun çalışmalarının uygun bir bütünlenişini oluşturuyordu. Büyük Alman reformcusunun yarım bıraktığını, o tamamlamıştı. Eski felsefi sistemlerle ilişkisi tıpkı Luther'in din sistemleriyle ilişkisi gibiydi; Descartes, Avrupa düşüncesinin büyük reformcusu ve kurtarıcısıydı."¹⁹ Burada kurtuluş derken, öncelikle otoritelere duyulan inanca karşı savaşım kastedilmektedir. Büyük burjuva felsefesinde, on dokuzuncu yüzyılın başına dek, tüm iç çelişkilere karşın, otoriter tavrın bu olumsuzlanması sürekli olarak karşımıza çıkar. İngiliz ve Fransız Aydınlanma'sının teolojiye saldırısı, en güçlü eğilimlerinde tanrının varlığının genel olarak kabul edilmesine kesinlikle karşı değildir. Voltaire'in deizmi elbette samimi değildi. Yeryüzündeki adaletsizliğin bir sonunun olması gerektiği için, korkunç olanı kavrayamamıştı; kalbinin iyiliği, yüzyılın en keskin aklına bir oyun oynamıştı. Aydınlanma tanrı iddiasına değil, bunun salt otorite temelinde kabul edilmesine karşı savaşmıştı. Aydınlanmacıların felsefi öğretmeni Locke, "Vahiy, aklın yargısından geçmelidir," der.²⁰ "Akıl, her konudaki en üst yargıcımız ve önderimiz olmalıdır... İnanç, vahyin kanıtı değildir." İnsan son kertede kendi tinsel yeteneklerini kullanmalı ve otoritelere bağımlı olmamalıdır.

* ["otoriter tavrın bu olumsuzlanması"/1936: "otoriter tavrın bu reddedilişi".]

Kant da bu anlamda Aydınlanma'dan yanaydı. Kant'a göre "Sapere aude! Kendi aklını kullanma yürekliliğini göster!" Aydınlanma'nın sloganıdır. "Tembellik ve korkaklık, insanların büyük bir bölümünün, doğa onları başkalarının yönlendirmesinden azat ettikten (*naturaliter maiorennnes*) uzun süre sonra yine de ömür boyu ergin olamadan kalmalarının ve başka insanların onların vesayetini kolaylıkla üstlerine almalarının nedenleridir."²¹ Kant'ın anladığı anlamdaki ahlak yasası "Salt pratik aklın özerkliğinden, yani özgürlükten..."²² başka bir şeyi dile getirmemektedir. Fichte'de felsefenin tüm içeriği harfi harfine alındığında, içsel bağımsızlık çağrısı, salt otoriteye dayanan görüşlerin ve davranış tarzlarının ortadan kaldırılması çağrısı olarak görünür. Tüm burjuva yazarları için geçerli olan, bir insanın en aşağılık özelliğinin, kölelik oluşu, Fichte için özellikle doğrudur. Fichte'nin, dünyayı değiştirmeye yönelik yoğun ama ütöpist istençle bağlantılı olan, içsel özgürlüğünü gururla vurgulayışı; özellikle Almanya'da çok yaygın olan, özgürlüğü kendi göğsünde koruduğu kuruntusuna kapılarak, dışsal baskıya uyum sağlayan ve tinsel kişinin bağımsızlığını ne denli güçlü vurgularsa, gerçek kişiyi o denli derinden köleleştiren tavra uygun düşmektedir. Sonra, iç dünya ile dış dünya arasındaki çelişki fazlasıyla rahatsız ederek bilince çıktığında, bu çelişkiyi kırılğan gerçekliği istence boyun eğdirmek yerine, kendi iç dünyasını gerçeklikle uyum içine sokmak yoluyla uzlaştırma olanağı vardır. Özgürlük, dış yaşamın ve kendi kararının biçimsel olarak örtüşmesine dayanıyorsa, hiçbir şeyden korkması gerekmez; sadece herkesin tarihsel olup biteni ve buradaki kendi yerini olumlaması söz konusudur; en yeni felsefeye göre gerçekten de hakiki özgürlük olarak kabul edilir bu: "Zaten olup bitenin olumlanması."²³

Fichte'nin bilincinde, otoriter düşüncenin reddedilmesi, yine de verili gerçekliğin kabul edilmesine dönüşmemiştir. Fichte'de akıl esas olarak otoritenin karşıtıdır. Aklın, boyun eğmek istemeyişini ilan etmesi, gerçi Kant'la ve Fransızlarla karşılaştırıldığında salt bir ilan etmeyi düşündürür ve mevcut olanın karşıtlığı zaten tamamen uzlaşmaz olmayacak kadar ilkeseldir. En azından ilk yazılarında, burjuva düşüncesinin ideali bir o

denli net bir biçimde öne çıkar. "Otoriteye dayanarak eyleyen", Fichte'ye göre "zorunlu olarak vicdansızca eyley". "Tüm kesinliğiyle öne sürülmesi son derece sıkıntı veren çok önemli bir önermedir"²⁴ bu. Aydının hitap ettiği insan çevresi, ona göre "çağının ortak kanaatinin otoritesine mutlak inançsızlığa" yük-seltiştir. "Aydın kitlenin belirgin karakteri, düşüncede mutlak özgürlük ve bağımsızlıktır; ruh halinin ilkesi kesinlikle hiçbir otoriteye boyun eğmeme, her konuda kendi düşünmesine dayanma ve bu yolla onaylanmayan her şeyi tamamen reddetme ilkesidir. Aydın kişiyle, aydın olmayan kişi arasındaki fark şudur: Aydın olmayan kişi de bir şeye kendi düşünmesi sonucunda emin olduğuna inanır ve öyle de olmuştur, ama ondan daha öteyi gören birisi, devlet ve kilise hakkındaki sisteminin, kendi çağının en genel geçer görüşü olduğunu keşfeder... Nasıl ki aydınca bir araştırma tamamen özgürse, bu araştırmaya giriş de herkese açık olmalıdır. Kişi artık iç dünyasında otoriteye inanmıyorsa, inanmayı sürdürmek vicdanına aykırı gelir ve aydın kitleye bağlanmak onun için vicdani bir yükümlülüktür... Devletin ve kilisenin aydınlara katlanması gerekir; ayrıca aydınlar vicdanları zorlayacaklardır ve hiç kimse vicdan rahatlığıyla böyle bir devlette ya da böyle bir kilisede yaşayamaz; çünkü otoriteden kuşkulananmaya başlaması durumunda, hiçbir çare göremez... İkisinin de aydınlara katlanması gerekir, yani varlığı düşüncelerin mutlak ve sınırsız iletilmesine dayanan herkese katlanmaları gerekir. Bir kimsenin emin olduğuna inandığı her şey, ne kadar tehlikeli ve uğursuz görünse de, başkalarına açıklanabilir olmalıdır."²⁵ Fichte, akıl ile otorite arasındaki ilişkiyi, insan türünün gelişim aşamasının ölçütü yapmıştır. *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters'*te "insan türünün dünyadaki yaşamının amacı: tüm ilişkilerini özgürlük içinde, akla uygun olarak düzenlemektir,"²⁶ diye açıklamaktadır. Bu yapıtında, kendi ilkesinin burjuva dünyasında, yanlış bir görünümde de olsa, egemen ilke olduğunu da kabul eder. Burjuvazinin otoritesizliği, ona yaygın görüşlere kapılmak olarak görünmektedir. Bu yüzden otorite kavramı, Fichte'nin terminolojisinde ikili bir karaktere bürünür. Başlangıçtaki keskin akıl ve otorite karşıtlığı, otoriteyi akılla temellendirme arzusuyla, gide-

rek artan bir biçimde yumuşatılmaktadır. Romantizm dönemi başlamaktadır, Fichte'nin asıl düşüncesi burjuva tininin kutupluluklarına, yani uzlaşmaz çelişkilerine yer vermekte ve giderek daha da düşünceye dalmaya özgü bir nitelik kazanmaktadır. Ancak daha 1813'te "tarihin ilerlemesi"ni şöyle belirlemiştir: "aklın inanç üzerinde sürekli üstünlük kazanması: ta ki onu tamamen ortadan kaldırıncaya ve içeriğini berrak kavrayışın soylu biçiminin içine alınca kadar: aklın inancın dışsal ürünlerini giderek daha fazla alması ve onu belirli bir yöne ve kurala göre, iç dünyaya çekilmeye zorlaması... Bir tarihsel çağın ne ölçüde akılla, ne ölçüde inançla belirlendiği, iki ilkenin hangi belirli noktada birbirleriyle çatıştıkları gösterilebildiğinde, anlaşılır... Bu çatışma tamamen başarılı olmuş, yani tüm inancı kendinden ayıran akıl yoluyla sona erdirilebilir sadece... Ancak bu gelişme tarihtir, inançtan ve akıldan oluşur, ikisinin çatışmasından ve aklın inanç üzerindeki zaferinden oluşur."²⁷

Otoritelere bağımlılığa karşı savaşımın yeniçağda doğrudan doğruya otoritenin yüceltilmesine dönüştürüleceğinin belirtileri, daha bu savaşımın başlangıcında vardı. Papa'nın iktidarından kurtulmak ve söze geri dönmek, Protestanlıkta zaten otorite adına gerçekleşmişti. Calvinizme göre "insanın büyük günahlarından biri kendi başına buyruk olmaktır ve insanın yetenekli olduğu her iyi şey, itaat sözcüğünü içerir. Başka seçeneğiniz yok; böyle davranmalısınız, başka türlü değil: 'ödev olmayan, günahtır'... Bu yaşam görüşünün bir yandaşına göre, herhangi bir insani yeteneğin, herhangi bir tinsel kuvvetin ya da yatkınlığın yıkılması ve ezilmesi bir kötülük değildir..."²⁸ Talep edilen bağımsızlık, dünyevi literatürde de esas olarak olumsuz ele alınmıştır: Düşüncenin ve etkinliğin genel olarak ayakbağı haline gelmiş bir gelenekten bağımsızlığı olarak kavranmıştır. Ortaçağın mülkiyet ve hukuk ilişkilerinin sürdürülemezliği, feodal üretim tarzının yetersiz verimleri ile kentlerdeki ve kırsaldaki halk kitlelerinin artan gereksinimleri arasındaki büyüyen orantısızlıkta ve bununla bağıntılı olarak, bu üretim tarzına ait, çıkarlarının yükselen bir toplumsal yaşamın taleplerinin gerisinde kalması sonucunda yozlaşmış olan dinsel ve dünyevi bürokrasinin yeteneksizliğinde kendini gösterir. Çok-

mekte olan bu dünyada egemenliğini sürdüren salt gelenekten, yani kökenden, alışkanlıktan ve yaştan dolayı geçerli olma ilkesi, yükselen burjuva tını tarafından olumsuzlanmış ve buna karşılık kuramsal ve pratik çalışmadaki bireysel başarımlar, toplumsal ölçüt ilan edilmiştir. Başarımların koşulları eşit olmadığı için, bu ilke altındaki yaşam, emek üretkenliğinin olağanüstü artırılmasına karşın sert ve baskıcı olmuştur. Mutlakıyetçi ve liberal dönemdeki kitlesel sefalet, fantastik bir biçimde artan hammadde ve üretim yöntemleri, zenginliğine karşın açlık, kurtuluşun aslında kısmi olduğunu göstermektedir.

Felsefede bu durum, birey kategorisinin yeniçağ düşüncesinin bu temel kavramının soyutluğunda dile gelir. Net bir biçimde önce Leibniz bu kavramı kullanır: kendi içinde tamamlanmış, dünyanın geri kalanından ayrılmış metafizik bir enerji merkezi, tanrı tarafından yalnız bırakılmış, mutlak yalnızlık içindeki bir monad. Leibniz'e göre bu monadın yazgısı kendine bağlıdır, gelişme aşaması, mutluluğu ve mutsuzluğu kendi iç dünyasının dinamiğine dayanır. Kendi sorumluluğunu kendisi taşır; ne olduğu ve durumunun nasıl olduğu, kendi istencine ve takdiri ilahiye bağlıdır. Bireyin, düşünce ve varlık, öz ve görünüş, beden ve tın, duyusallık ve anlık gibi öteki felsefi ikiliklerle çok yakından bağlantılı olan toplumdaki ve doğadaki bu ayrılığı ile, burjuva düşüncesinin ortaçağın karşısına çıkardığı özgür birey kavramı, sabit metafizik öz olarak kavranmıştır. Birey kendisine bırakılacaktır. Toplumun somut varoluş koşullarına bağımlılığının es geçilmesiyle, daha mutlakıyetçilik döneminde ve asıl mutlakıyetçiliğin çöküşünden sonra bireyin özerk olduğu düşünülmüştür. Bu sırada birey sadece yalıtılmış olarak ve kendi içinde tamamlanmış olarak kabul edildiğinden, kendi başına her şeyi yapabileceği için, eski otoritelerin zorunlu olarak ortadan kaldırılışı ona yeterli olacak gibi görünebilmiştir. Gerçekte ise, ilgililerin çoğunluğu açısından bu kurtuluş öncelikle manüfaktürlerin korkunç sömürü mekanizmasına teslim edilmeleri anlamına geliyordu. Kendi başına bırakılmış birey, uyum sağlamak zorunda olduğu yabancı bir gücün karşısında bulmuştu kendini. Kuruma göre, hiçbir insani merciyi, akıl yoluyla sınınamadan, kendisi için bağlayıcı kabul etmemesi gerekiyordu;

buna karşılık şimdi dünyada yalnız başınaydı ve yok olmak istemiyorsa, boyun eğmek zorundaydı. Bizzat koşullar otoriterleşmişti. Ortaçağ, dünyadaki düzeni takdiri ilahiyle ilişkilendirmişti ve bu açıdan anlamlı görmüştü. Yeniçağda gerçekliğin tüm durumları, herhangi bir anlamı gerçekleştirilmeyen, sadece kabul edilmeleri gereken yalın olgular olarak görünürler. Sınıfsal farklılıkların tanrıdan kaynaklanmadığı açığa çıkar; insani çalışma sürecinden kaynaklandıkları ise henüz bilinmemektedir. Bu farklılıklar ve genel olarak bununla bağıntılı ilişkiler, özerk bireye, burjuva düşüncesinin metafizik tözüne yabancı, kendi başına var olan bir gerçeklik olarak görünürler ve bilen ve eyleyen öznenin karşısına başka bir ilke olarak çıkarlar. Burjuva felsefesi, panteist olarak ortaya çıktığı yerde bile özü gereği idealisttir. Ben ile dünya arasındaki ayrımı düşünce dolayımı ile aşmaya ve doğayı ve tarihi, insani özün ya da tinin anlatımı, cisimlenişi, simgesi olarak göstermeye çalışması, gerçekliğin olduğu gibi olan, kendi hakkına sahip olan ve bağımlı ve değişken olarak değil de anlam yüklü, yorumlanması gereken bir "şifreli yazı"²⁹ gibi okunması gereken bir varlık olarak ele alınması gereken bir ilke olduğunun kabulüne dayanır. Otoriteler sözümona yıkılmıştır ve felsefede metafizik kuramlar biçiminde yeniden karşımıza çıkarlar. Felsefe bu konuda toplumsal alanda olup bitenin bir yansımasıdır. İnsanlar eski, tanrısal yaptırımın mülkiyet ilişkilerinin sınırlarından kurtulmuşlardır. Doğa, yani üzerinde tartışılmaz, insanın etkileyemeyeceği bir kendinde şeyin görünüşü yeni sınır olarak addedilir. Tam da bu felsefi olguda, insanın toplum ve doğayla iç içeliği içinde değil de soyut olarak kavranmasında ve arı tinsel bir varlığa, dünyayı şimdi ebedi bir ilke olarak ve kendi hakiki varlığının anlatımı olarak düşünmesi ve kabul etmesi gereken bir varlığa yükseltilmesinde, insanın özgürlüğünün eksikliği yatar: bireyin anarşik, çelişkilerle parçalanmış, insani olmayan bir gerçeklikteki güçsüzlüğü yansır.

Akıl nezdinde haklı çıkmayan hiçbir otoriteyi kabul etmemenin gururunun, bu bilincin kategorilerinin içkin bir analizinde sağlam olmadığı ortaya çıkıyorsa, bu görünüştelik, temeldeki toplumsal gerçeklikten iki tarzda gelişebilir. Ortak kökü burjuva toplumunun saydam olmayışında yatar, ancak iki sınıfın

yaşamında başka bir anlam kazanır. Bağımsız girişimci serbest dolaşım ekonomisinde, kararlarında özgür kabul edilir. Hangi malları ürettiği hangi türden makinaları kullanmak istediği, işçileri ve makinaları nasıl bir araya getirdiği, fabrikası için hangi yeri seçtiği, tüm bunlar onun özgür kararının sonucu, onun uzak görüşlülüğünün ve yaratıcı gücünün ürünü olarak görünür. Yeni ekonomi ve felsefe literatüründe dehanın ve önderlik niteliklerinin oynadıkları büyük rol, kısmen bu olguya dayanmaktadır. John Stuart Mill, "dehanın bu büyük önemini, düşünce ve eylem dünyasında ona özgür hareket alanı sağlama zorunluluğunu hararetle vurguluyorum,"³⁰ der ve bunu toplumun ona yeterli hareket alanı bırakmadığına ilişkin genel yakınmayla bağlantılandırır. O zamandan beri adeta ortalama bilincin bir göstergesi olmuş bulunan, dehaya duyulan bu hayranlık, tam da günümüzün ekonomik sisteminde ekonomik tasarımların gerçekten büyük ölçüde kehanetle, yani önsezilerle bağlantılı oldukları için, büyük ekonomi önderinin etkisini artırmaya yardımcı olabilmıştır. Küçük girişimci için günümüzde hâlâ liberal dönemde tüm sınıf için söz konusu olan koşullar geçerlidir. Tasarruflarında gerçi önceki deneyimlerinden yararlanabilir, psikolojik yeteneği ve iktisadi ve politik durum hakkındaki bilgisi kendisine elbette yardımcı olabilir; ne ki, ürününün ve böylelikle kendi etkinliğinin değeri hakkındaki karar ancak sonradan piyasada verilir ve sapmalar gösteren, önceden kestirilemeyecek bir biçimde etkili olan kuvvetlerin bir bileşkesi olarak, zorunlu olarak irrasyonel bir uğrak içerir. Tasarrufta bulunan fabrika yöneticisi de, ortaçağdaki herhangi bir zanaatçı kadar, toplumsal gereksinime de bağımlıdır; bu bakımdan kesinlikle özgür değildir, ancak bu gereksinim saydam ve sabit bir müşteri çevresinin arzularıyla ya da bir toprak sahibinin hizmet talebiyle dile gelmez. Malların satılabilirliğinde ve elde edilen kârda dile gelir; güç talebini iş yılının sonunda, bilançonun bakiyesinde belli eder. Piyasaya sürülebilir malın maddi yapısının zorunlu hammaddeler, üretim aygıtının amortismanı ve satış için gereken insanlar temelinde bir ölçüde önceden belirlenmiş olması bakımından, ürünün değişim değerinde, kullanım değeri de belli olur; yani malın değerinde saptanabilir

maddi ilişkiler dile gelir. Ancak günümüz toplumunda değer ve toplumsal gereksinim arasındaki bu bağıntı sadece hesaplanabilir psişik ve politik unsurlarla değil, denetlenemez sayısız olayın toplamı ile de sağlanır.*

Bu durumun klasik periyodu gerçi liberalizmle iç içe geçmiştir ve piyasa ilişkilerinin iyi sezilmesi bireysel yeteneği, hesaplama ve spekülasyon, artık sayısız bağımsız varoluşun rekabetiyle değil, tekelci dev şirketlerin savaşıyla nitelendirilen çağımızda, ulusların şiddet içeren çatışmaları için kapsamlı bir biçimde seferber edilişlerine dönüşmüştür. Bununla birlikte, küçük tüccar kendi zorluklarını tröstleşmiş önderlerine artırarak aktarır. Kendisi ezici ilişkileri içinde yok olmamak için, sürekli uyanık davranmak zorundaysa, söz konusu önderlerin de aslında, yukarıda kalmak için birer dâhi olmaları gerektiğini düşünür. Gerçi bu önderler, kendilerinde geliştirmeleri gereken, atalarının spiritüel özelliklerinden çok, modern kitle tahakkümünün iktisadi ve politik bir oligarşi yoluyla talep ettiği acımasız katılık olduğunu deneyimleyebilirler; yine de toplumsal gerçeklik onlara bile kesinlikle net ve saydam görünmez. Bir yandan kendi ülkelerinin halkları ve düşman iktidar grupları bastırmaları ya da ustalıkla kendi amaçlarına yönlendirmeleri gereken, tehlikeli doğa güçleri olarak ortaya çıkarlar; öte yandan dünya piyasasının mekanizmaları daha dar sınırları olan bir rekabettekinden daha az çaresizlik üretmezler ve iktisat devlerinin etkinliğinin deha içgüdüğü gerektirdiğini öne süren, ideolojiyi teşvik etmekle kalmayıp ona inanırlar da. Toplumsal gerçekliği onlar da kendi başına var olan, yabancı bir ilke olarak deneyimlerler ve özgürlük onlara göre esas olarak bu yazgıyı bütünlüklü bir plana göre belirlemek yerine, ona aktif ya da pasif yöntemlerle uyum sağlamaktır. Günümüzün iktisat tarzında toplum da bilinçsiz doğa kadar kör görünür; çünkü insanlar toplumsal birliktelik içinde onun sayesinde yaşamlarını kazandıkları süreci, ortaklaşa düşünüp tartmalar ve kararlar yoluyla düzenlemezler; tersine, tüm yaşamsal malların üretimi ve bölüşülmesi, grupların ve bireylerin koordine edilmeyen sa-

* ["sağlanır."/1936: "sağlanır: öyle ki girişimcinin 'doğru' yani kâr getiren ekonomik eylemi gerçekten de yaratıcı önseziye dayanıyormuş gibi görünür."]

yırsız eyleminde ve çatışmasında gerçekleşir. Totaliter devletler çerçevesinde maddi çelişkilerin keskinleşmesi, içsel çelişkileri sadece görünüşte yumuşatmışlar; bu çelişkiler daha çok her türlü yöntemle sadece örtülürler ve bilinçten uzaklaştırılıp, ekonomik sorunlar çerçevesinde istem endişesi iktisadi güdüler karşısında en dar anlamda öne çıksa ve politikaya bir süreliğine daha tutarlı ve daha bütünlüklü bir görünüm verse de, Avrupa'nın savaş ve barış politikasını, eskisi gibi belirlerler. Burjuva çağında tarih, insanlığın doğayla sürdürdüğü bilinçli savaşıma ve tüm yeteneklerinin ve enerjilerinin sürekli açındırılmasına değil; bireyin karşısında kendi sınıfsal konumuna göre az çok ustalıklı davranabileceği anlamsız bir yazgıya benzer. Girişimcinin, ünleri otoritesini güçlendirmeye yarayan özgürlüğünün ve görünüşteki dehasının özünde, insanlığın yazgısını eline almadığı bir toplumsal duruma uyum sağlama, körü körüne olup biteni akıl yoluyla düzenlemek yerine ona boyun eğme, onu bütünlüğü içinde biçimlendirmek yerine ondan yararlanılması gereken irrasyonel bir toplum durumuna bağımlılık yatar; kısacası, bu özgürlükte gerçi başlangıçta zorunlu amaç bugün gerici olacak şekilde özgürlükten vazgeçiş, rastlantının kendiliğinden işleyen gücünün kabul edilmesi, çoktandır itibarını yitirmiş bir otorite yatar. Girişimcinin, ekonomik sürecin irrasyonelliğinden kaynaklanan bu bağımlılığı, derinleşen krizler karşısındaki güçsüzlükte ve iktisadın yönetici çevrelerinde bile var olan çaresizlikte her yerde öne çıkar. Bankerlerin, fabrika sahiplerinin ve tüccarların bilinci, geçen yüzyılların karakteristik edebiyatında dile geldiği gibi, alçakgönüllülüğü kendinden uzaklaştırdığında, aynı zamanda toplumsal gerçekleri kendi üstündeki yanlış bir merci olarak deneyimlemiş ve çevresindeki insanlarla ilişkisini, ortaçağın tersine anonim ekonomik zorunluluklar yoluyla sağlamıştır. Böylece yeni ve güçlü bir otorite bulur. İnsanların yazgısı, çalışan kitlelerin işe alınması ve işten çıkarılması, yörelerde köylülerin mahvedilmesi, savaşların dizginlerinden boşaltılması, vb. hakkında verilen kararlarda, keyfiliğin yerine özgürlük değil, yanlış bir ekonomik mekanizma, insanları köleleştiren, onun üzerinde güç sahibi olmasalar da ondan çıkarları bulunanların başvurdukları anonim bir tanrı

geçmiştir. İktidardaki efendiler, dünyevi ve ilahi bir otoritenin temsilcileri olarak davranmayı bırakmışlar ve buna karşılık servetlerinin kendine özgü yasalarının bir işlevi olmuşlardır. Görünüşte özgür girişimciler, öne sürülen iç dünyaları yerine, ruhsuz bir ekonomik dinamik tarafından güdülenmişlerdir ve varoluşlarından vazgeçmedikçe bu keyfiyete karşı çıkma seçenekleri yoktur. Öznenin, ekonominin şeyleşmiş otoritesine ulaştığına tam uyum sağlaması, aynı zamanda aklın burjuva gerçekliği içindeki biçimidir.

Otoritenin felsefi reddedilişinin görünüşüseliği, girişimcinin üretim sürecindeki konumunda temellendiği ölçüde, işçinin yaşamında da temellenmiştir. İşçinin serbest dolaşım ve belirli bir meslekten yana karar verme anlamındaki maddi özgürlüğü, biçimsel olarak da çok geç tanıdığı ve sonra yoksullukla son derece sınırlandırılmış bir biçimde tanıdığı bilinmektedir. On altıncı yüzyılın ilk yarısında toprak sahipleri, otlak tarımına geçiş sırasında yarıcılarını "cebren ve hileyle" tarlalarından kovduklarında ve böylelikle onları negatif anlamda özgürleştirdiklerinde, yani *Utopia*'nın ünlü betimlemesinden kaynaklandığı gibi, geçimlerini sağladıkları tüm araçları ellerinden aldıklarında, Avrupa'nın tarihinde bu durum elbette çalışmanın yerini ve içeriğini seçme olanağı anlamına gelmemiştir. Bu periyotta, yersiz yurtsuzların kitleler halinde öldürülmeleri özgür işçinin sefaletinin uzun tarihinin giriş bölümüdür. İtalya'da on üçüncü yüzyıla dek uzanan manüfaktürler, on yedinci yüzyılın sonundan itibaren ev endüstrisinin, yani üretimin evlerde yapıldığı sistemin yanında yavaş yavaş önem kazandıklarında, birer vahşet yuvasıydılar. Çoğunlukla öksüz yurtlarıyla, tımarhanelerle ve hastanelerle bağlantılı oluşları, kesinlikle işyerinin aynı zamanda bir hastane olduğunu değil, hastanenin bir işyeri olduğunu ve insanların başka bir hastalık yüzünden değil, çalışmak yüzünden öldüklerini göstermektedir. Gerçi ancak on dokuzuncu yüzyılın otuzlu yıllarında, liberal İngiltere'de toplumsal içeriğini acımasızca açığa vuran, yalnız bırakılmış bireyin kendi yazgısını kendisinin belirlediği öğretisi, daha bundan önceki yüzyıllarda, yoksulların maden ocaklarında ve manüfaktürlerde acımasızca ezilmelerinde, tam uygun bir anlatımını bulmuştu. Antik çağ ve

erken ortaçağ acımasızdı; ancak yaygınlaşan özgür dolaşım ekonomisinde, artan insan gereksinimiyle birlikte, kitleler için ölümcül çalışma zorlaması etik bir talep olarak rasyonelleştirilmişti. Sadece yoksullara değil, genel olarak tüm güçsüzlere, çocuklara, yaşlılara ve hastalara, buna uygun davranıldı. Büyük elektör prens, 1618 yılına ait, ıslahevleri, hapishaneler ve manüfaktürler kurulup, tüm işsizlerin ve çocuklarının, gerektiğinde zor yoluyla buralara yerleştirilmeleri fermanıyla, sadece kumaş endüstrisinin büyümesine değil, işten korkanların işe eğitilmelerine de hizmet etmek istiyordu;³¹ bu ferman, dönemin zihniyetini karakterize eder. On sekizinci yüzyıla dek etkili olmuştur. Kulischer "Büyük Frederik" diye yazar, "çocukların çalıştırılmasını öyle önemli buluyor ki, 1766 yılında Silezya'daki Hirschberg'i ziyaretinde, tüccarlara, iplikçilikte kullanılmak üzere 10 ile 12 yaşları arasında 1000 çocuk göndermeyi teklif etti; bu teklifin reddedilmesi, onda büyük bir hoşnutsuzluk yarattı."³² Büyük Frederik, Hollanda ve Danimarka'dan getirilen işçilerin kalitesinden yakınan bir girişimciye, öksüz çocukları teslim etmişti. 1748 yılında Potsdam yetimhanesindeki çocuklar başka bir üreticiye gönderilmişti. Fransa, İngiltere ve Hollanda, dört yaşındaki çocukların ve elbette yaşlıların ve hastaların da, ev endüstrisinde ve manüfaktürlerde çalışmasını genel olarak kesinlikle uygun görüyorlardı. Çocukları maden ocağından koruyan bir genelge ender bulunur. Her halükârda çalışma süresi günde on üç saatten az değildir, ama sıklıkla daha uzundur. Serbest dolaşım hakkının sözü bile edilmiyordu; ne evde üretim sisteminin işçileri, yabancı iş sahipleri için çalışabilirlerdi ne de manüfaktürdeki işçiler efendilerinin izni olmadan işyerini terk edebilirlerdi. Ailenin onayı alınarak ya da alınmadan değişik iş yerlerine zorla yerleştirilmiş çocuklar, işten kaçtıklarında, görevlilerin yardımıyla yeniden yakalanıyorlardı. Grevler çok ağır cezalandırılıyordu ve ücretler kısıtlı olarak, hükümetin desteğiyle, hatta açık talimatıyla düşük tutuluyordu. Spinoza'nın dostu ve işvereni de Witt, ücretlerin devlet tarafından düşürülmesini istiyordu. İşçinin cebinde bir meteliği ya da en küçük bir kredisi olduğu sürece, tembellik günahını işleyeceği, yani aslında ölümcül çalışma koşullarına hiçbir durumda boyun eğmeyeceği yo-

lunda genel bir kanı vardı. On sekizinci yüzyılın örnek oluşturmuş ekonomik düşüncesinde, işçilerin bir manüfaktürde kendi istekleri dışında alıkonmalarına karşı ciddi bir eleştiri için, Turgot'un ilericiliği gerekiyordu ve çalışmanın bir zorunluluktan bir felakete dönüşebileceğini saptamak için, Voltaire'in tüm bir yaşam deneyimi gerekiyordu. Voltaire yirmili yıllarda şöyle yazıyordu: "L'homme est né pour l'action, comme le feu tend en haut et la pierre en bas. N'être point occupé et n'exister pas est la même chose pour l'homme. Toute la différence consiste dans les occupations douces ou tumultueuses, dangereuses ou utiles."³² Ve elli yıl sonra şu satırları da ekliyordu: "Job a bien dit: L'homme est né pour la travail comme l'oiseau pour voler, mais l'oiseau en volant peut être pris au trébuchet."³³

Ancak burada söz konusu edilen, kendilerine serf denilmesede de en korkunç biçimde sömürülen bu kitlelerin yaşamı ile Piccos della Mirandola'nın döneminden beri felsefeye egemen olan insanın özgürlüğü ve onuru öğretisi arasındaki çelişki değil; sadece yeniçağdaki çalışmaya ilişkisinde bulunan bir uğrak, yani otoritenin maskelenişi ve bunun işçiler açısından sonuçlarıdır. On dokuzuncu yüzyılda Avrupa'da son derece yaygın bir egemenlik kazanan ve kentlerde uzun bir ön tarihi olan çalışma sisteminde girişimci ile işçiler arasındaki ilişki, sözümona özgür sözleşmeye dayanıyordu. İşçiler sendikalarda bir araya gelmiş olsalar ve sendika görevlisini, kendi hareket özgürlüklerinden kısmen vazgeçerek, sözleşmelerin yapılmasıyla görevlendirmiş olsalar da, sözleşmeler son kertede, işçilerin kararına dayandırılıyordu. *Alman İmparatorluğu'nun İş Yönetmeliği*'nde "Bağımsız iş sahipleriyle işte çalışanlar arasındaki ilişkilerin saptanması, İmparatorluk Yasası'yla temellendirilmiş sınırlandırmalar koşuluyla, özgür anlaşma konusudur," denmektedir (§ 105). Ancak bu özgürlüğün İmparatorluk Yasası'ndan başka ve daha önemli

³² "Ateşin yükselip taşın düşme eğiliminde olması gibi, insan da iş için dünyaya gelmiştir. Hiçbir iş yapmamak ve var olmamak onun için aynı şeydir. Tek farkı, işin ağır ya da hareketli, zararlı ya da yararlı olmasından ibarettir." (y.n.)

³³ "Eyub ne güzel demiş: Kuş nasıl uçmak için yaratılmışsa, insan da çalışmak için dünyaya gelmiştir; yalnız kuş uçarken kapana kısılabılırdi." (Voltaire İncil'e gönderme yapıyor. "Fakat insan meşakkate doğar; kıvılcımlar yukarı uçar gibi"; Matta, Eyub, Bap 5,7). (y.n.)

sınırları vardı; bu sınırlar kesinlikle doğada ya da insani güçlerin gelişim düzeyinin düşüklüğünde değil, egemen toplum biçiminin özgünlüğünde temellenmişti ve yine de ortadan kaldırılamaz, kesinlikle uyulması gereken bir merci olarak görülüyorlardı. İş ilişkisinin iki tarafı da özgür kabul ediliyorsa, bu ilişki içine girme zorunluluğunun, taraflarda farklı farklı etkili olduğu, gizliden gizliye bundan soyutlanacaktır. İşçi yoksuldur ve kendi sınıfının ulusal ve uluslararası ölçekteki tüm rekabetiyle karşı karşıyadır. Her bireyin ardında doğrudan doğruya açlık ve sefalet gizlidir. Buna karşılık, sözleşmedeki partneri sadece üretim araçlarına, bütünü görme gücüne, devlet gücü üzerindeki nüfuza ve her türlü propaganda olanağına değil, krediye de sahiptir. Zengin ve yoksul arasındaki bu fark, toplumsal olarak belirlenmiştir, insanlar tarafından konmuş ve sürdürülmüştür ve yine de doğal bir zorunlulukmuş, insanlar bunda hiçbir şeyi değiştiremezlermiş gibi görünmektedir. Yalnız işçi, muhatabından daha acil bir biçimde sözleşme yapmaya muhtaçtır ve genel olarak, boyun eğmek zorunda olduğu koşulları zaten önünde bulur. Bu koşullar kesinlikle girişimci tarafından keyfi olarak düşünülmüş ve dayatılmış değildir. Girişimci daha çok, bazı iyileştirmeler hedefleyen sendika görevlilerine hemen sınırları gösterebilirdi: ülke içindeki ve dışındaki öteki girişimcilere karşı rekabet yeteneğini. Söz konusu örgütçülerin de boyun eğmek zorunda oldukları bu anımsatmada, egemen sistemin ayırt edici özelliği, işin türü ve içeriği gereği toplumun bilinçli iradesi tarafından değil, parçalanmış güçlerin bilinçsiz bağlamı tarafından belirlendiği, girişimcinin de özgürsüzlüğüyle örtüşen bu ayırt edici özellik dile gelir. Aradaki fark, elbette bireylerin ve halkların genel bilinçli çabasına ve politik ve kültürel aygıtta önemli bir uğrak olarak giren bu bilinçsiz zorunluluğun, bir tarafın egemenliğinin koşulunu, diğer tarafın ise yazgısının sertliğini oluşturmasıdır. İşçinin özgür sözleşmede gerçekleştirdiği, verili ekonomik ilişkilere boyun eğme, aynı zamanda girişimcinin özel iradesine de boyun eğmedir; işçi, ekonomik gerçeklerin otoritesini kabul etmekle, pratikte girişimcinin iktidar konumunu ve otoritesini de kabul etmektedir. Özgürlük, eşitlik ve aklın mutlak özerkliği idealist öğretilerine inanması ve verili ilişkilerde

kendini özgür hissetmesi bakımından, geçen yüzyılda egemen olanın bilinci aslında ideolojik bir bilinçti; çünkü otoriteler yıkılmamıştı, sadece ekonomik zorunluluğun anonim gücü ya da, söylendiği gibi, gerçeklerin dili ardında saklanıyorlardı.

İdeolojisi kişilerin ve başka güçlerin irrasyonel otoritesini en son evresinin başlarına dek reddeden burjuva toplumunda, insanların bağımlılığını görünüşte doğal durumlarla temellendirme ve kaçınılmaz gösterme çabası, tinbilimsel literatürün bir bölümünün bilinçli ve bilinçsiz güdüsünü oluşturur. Yabancı iradeye boyun eğmek gerçi artık geleneğin basitçe kabul edilmesiyle değil, ebedi olguları görünüşte kavrama sonucunda gerçekleşmektedir. Karakteristik bir devlet ekonomisi ders kitabında³⁴ şöyle denmektedir: "Anlatılan çalışmanın nesnel doğası, elverişsiz olarak duyumsanan ya da gerçekten elverişsiz bir etkiye sahipse, bu sonucusu kaçınılmazdır. Yukarıda vurgulandığı gibi, anlatılan çalışma her koşulda, kişisel bir tabi olmayı, kendi iradesinin, önder, yönetici bir iradeye boyun eğmesini gerektirir ve böylelikle sosyal konumların, asla kaçınılamayacak bir ayrılışını beraberinde getirir. Anlatılan çalışmanın büyük bir bölümünün yaşam ve sağlık için tehlikelerle, öteki çalışma alanlarındakinden daha büyük sağlık ve esenlik kayıplarıyla bağlantılı olması bakımından –insanlara malların temini için çalışmanın zorunluluğu koşuluyla– kaçınılmaz olan ve her zaman toplumun herhangi bir kesimi tarafından katlanılması gereken kötülükler vardır. Bunlar hiçbir çalışma sistemi türüyle dünyadan tamamen kaldırılamazlar." Yukarıdaki gibi serimlemelerde işçi dostu özellikler bulunur, "iş ilişkisinin elverişsiz biçimlenişindeki birçok uğrağın (çalışmanın maddi koşulları, iş süresi, iş ücreti)" kesinlikle iyileştirilebileceğini vurgularlar. Ne var ki, yönetici işlevlerinin rahat bir yaşamla, anlatılan işlevin ise zor bir yaşamla ilişkilendirilmesi ve iki yaşam tarzının toplumun belirli gruplarına yazgısal bir biçimde bölüştürülmesi, değiştirilemez olarak var sayılmaktadır. Aslında bu sırada tarihsel bir ilişki tarihüstülüğe yükseltilmektedir; çünkü işin ve yaşamın mutluluk mallarından pay almanın bu bölümümü, insani güçlerin ve onların yardımcı araçlarının belirli bir gelişim aşamasına uygundur ve tarihin akışı içinde üretken önemini yitirir. Tabi olmanın artık doğum yo-

luyla değil, özel kişiler arasındaki özgür sözleşme yoluyla temellendirildiği ve boyun eğmeyi doğrudan doğruya işverenin değil, ekonomik koşulların dayattıkları burjuva iş durumu aslında son derece üretken ve ilerici bir öneme sahip olmuştur. Girişimciye ve onunla bağıntılı olan toplumsal güçlere, görünüşte salt doğal bir zorunluluğa boyun eğmekle sağlanan bağımlılık, serveti sayesinde üretimde yönetici konumunda bulunan bu kişiye itaat etme, nesnel olarak haklıydı. Bu durum, gelişmemiş kitlelerin iş yetenekleriyle eğitilmiş üst tabakanın yetenekleri arasındaki ayrıma ve yetersiz bir makine parkı ve henüz gelişmekte olan dolaşım aygıtı yüzünden kötü rasyonelleştirilmiş işletme yönetimi tekniğine ve planlamaya uygun düşüyordu. İnsanların hiyerarşiye boyun eğmeyi öğrenmeleri, o zamandan beri gerçekleşmiş bulunan iş üretkenliğindeki muazzam artışın ve bunun ötesinde bireysel özbilincin gelişmesinin koşullarından biriydi. Bu yüzden bu maskeli ve dolaylı otorite, uzun bir süre boyunca gerçi acımasızdı ama tarihsel açıdan akılcıydı. Bu otoritenin görüldüğü irrasyonel biçim, onun kesinlikle bu tarihsel durumdan yani insani yetenekler arasındaki ilişkiyle ve üretim tarzının belirlediği işlevlerle değil, bağımsızlaşmış anonim bir zorunlulukla temellendirildiği anlamına gelir. Bu biçim, üretimin kültürel ilerlemenin bir koşulu olan özel, birbirine rakip çıkarlar ve çıkar grupları tarafından yönetilmesinin uzun süredir sorunlu hale gelmesinden sonra da devam ediyor gibi görünmektedir.

Bu nedenle, otorite karşısındaki konumun, kimi düşünürlerin berrak ve kesin anlatım tarzında görüldüğü kadar basit olmadığı ortaya çıkmıştır. Felsefede öne sürülen özgürlük bir ideolojidir, yani toplumsal yaşam sürecinin özgün biçimiyle zorunlu olan bir görünüştür. Bu yüzden iki karakteristik toplumsal grup, içlerinden her biri kendi özgürsüzlüğünü ve ötekinin özgürsüzlüğünü belirli, üretim sürecindeki konumuna uygun bir biçimde örttüğü için, bu görünüşe aldanmıştır. Burada özgürsüzlük öteki insanların düşüncelerine, kararlarına, eylemlerine akılcı yoldan temellendirilmiş bir bağımlılık anlamına, yani tam da burjuva düşünürlerinin ortaçağda reddettikleri şey anlamına gelmez. Burada, durumlara, gerçekliğe boyun eğilmektedir. Sınıflar arasındaki otorite ilişkisinin olumlanması, üst

sıruftan miras alınmış bir iddianın doğrudan doğruya kabul edilmesi şeklinde değil, insanların belirli ekonomik verileri, örneğin malları, fiyatları, hukuk biçimlerini, mülkiyet ilişkilerini, vb. öznel değerleri, doğrudan ve doğal gerçekler olarak kabul etmeleri ve bunlara boyun eğdiklerinde, bu gerçeklere uyduklarını düşünmeleriyle gerçekleşir.

Otoritenin bu karmaşık yapısı liberalizmde en parlak dönemine ulaşmıştı. Ama totaliter devlet döneminde de, insani tepki biçimlerinin anlaşılması için bir anahtar oluşturmaktadır. Toplumsal yaşam için temel oluşturan, ekonomideki bağımlılık ilişkileri, düşünsel açıdan hâlâ devletten türetiliyor olabilirler; bunların halk kitleleri tarafından olumlanması, ancak henüz sahiden bir sorun haline gelmemiş olmalarıyla mümkündür. Bu yüzden, günümüzün otorite yapısını, önderler ve buyruk altındakiler arasındaki ilişkilerle özdeşleştirmek ve bu hiyerarşinin olumlanmasını tek yanlı olarak temele yerleştirmek, zorunlu olarak isabetsiz olacaktır. Bugün düşüncenin ve duygunun ön planında yer alan yeni otorite ilişkisi, ancak öteki, daha fazla gündelik yaşama ait olan ve daha derinde yatan ilişki henüz gücünü yitirmediği için olanaklıdır, elbette bu ilişki de yine yenisi tarafından desteklenmektedir. Politik önderlik etkilidir, çünkü büyük kitleler bilinçli ve bilinçsiz, ekonomik bağımlılıklarının zorunlu olduğunu kabul ederler ya da en azından tam olarak kavramazlar ve bu durum politik ilişki tarafından geriye dönüştü olarak pekiştirilir. Ekonomideki olgusal bağımlılık ilişkisinin olumsuzlanmasıyla, görünüşte mutlak ekonomik zorunluluğunun kuramsal bilgi yoluyla ardına geçmekle, burjuva anlamındaki otoritenin çöküşüyle, bu yeni otorite de en güçlü ideolojik zeminini yitirir. Otoriter yönetimlerin, temelde yatan ekonomik yapı dikkate alınmadan, ayırım yapmadan yargılanmasıyla, bu yüzden esas olan görmezden gelinir.

İrrasyonel otorite ilişkilerinin gizlenmemiş biçimde biçimlenişi ve varlığını sürdürmesinin, derinde yatan ekonomik ilişkiyi güçlendiren ve onunla etkileşim içinde bulunan etmenlerden olması, Protestanlığın yaygınlaşmasından kaynaklanmaktadır. Yeniçağın tüm politik, dinsel ve felsefi literatürü, otoritenin övülerek göklere çıkarılmasıyla, itaatle, fedakârlıkla, katı görev duy-

gusuyla doludur. Muhatabın artan servet konumuyla daha kesin bir anlama bürünen bu uyarılar az çok yapay olarak ve zeki-ce, akıl, özgürlük, olabildiğince çok kişi için mutluluk, herkes için adalet sloganlarıyla ilişkilendirilmiş olsalar da, bunlarda egemen durumun karanlık yüzü kendini açığa vurmaktadır. Yeni ekonomi tarzının başlangıcından bu yana, ekonomik gerçeklerin, üretim ilişkilerine boyun eğmeye zorlayan zaten etkili dilinin, sadece politik, dinsel, ahlaki baskıyla değil, bir o kadar da kutsal ve kutsal olmayan kişiler ve güçler karşısında saygılı, esrik, mazoşist bir korkuyla da pekiştirilmesi gerekmiştir. Böylelikle felsefe, dünya savaşından sonra otoriter yönetim biçimlerinin zaferini hazırlamaya yardım ederken, uzun bir geleneğe dayanabilmiştir. Hatta Max Scheler, Hobbes gibi burjuva düşünürleri “ ‘iyi’ ve ‘kötü’ nün içeriğini ve özünü bir otoritenin normları ve buyrukları üzerinde temellendirmek” istedikleri için eleştirmiştir.³⁵ Kendisi, bu “sözümona otorite etiğini” desteklemeyi reddetmekte, buna karşılık doğrudan doğruya “otoritenin ahlaki özgün değerini” yüceltmektedir. Gerçi “kuramsal bilgi sorunlarında hiçbir biçimde ‘otorite’ bulunmadığını ve olası olgusal otorite iddialarına, haklı olarak ‘bilimsel araştırmanın özgürlüğü’ ilkesiyle karşı çıkılacağını” öne sürmekte ancak şimdiden “ahlaki değer biçmelerin ve onlar üzerinde kurulmuş taleplerin” sadece “sahici otorite temelinde anlaşılacaklarını, “ilkini kavrayışsızca, onların yalın buyrukları üzerinden basitçe gerçekleştireceklerini”³⁶ kabul etmektedir. Scheler’in düşüncesi liberal devlet biçiminden, otoriter devlet biçimine geçiş dönemine aittir. Temelde yatan otorite ilişkisinin içeriği ve yapısı her iki dönemin karakteristik felsefelerinde de konu edilmemektedir.

Yine de bu ilişki dönemin yüzüne ve bu dönemde egemen olan insan tiplerinin özüne damgasını vurur. Günümüzdeki toplum biçimi, tıpkı daha önceki gibi, kendisi için karakteristik olan bir bağımlılık ilişkisine dayanır. İnsanların görünüşte kendine özgü yasaları olan mesleki ve özel ilişkileri, üretim tarzında temellendirilmiş olan ve doğrudan doğruya sosyal sınıfların varlığında dile gelen bağımlılıkla belirlenmişlerdir. Kendini özgür hisseden ama toplumsal olarak belirlenmiş gerçekleri değiştirilemez gerçekler olarak kabul eden, kendi çıkarlarını verili gerçeklik zemi-

ninde izleyen birey, bu bağımlılığın ürünüdür. Burjuvazi, politik güçten pay almadan önce, bu anlayışında, devletin ve ahlakın, matematik tasarımlar gibi onlar üzerinde kurulacağı özgürlük ve kendi aklına güven, ön planda yer alıyordu. Burjuva iktidarında, liberalizmde, bu rasyonalist yön, ampirist yönün karşısında geriler. Ancak iki unsur da, aklın kendiliğindenliği ve özerklik, özgürlük ve kör itaat, kendine yeterlik ve güçsüzlük duygusu, saygısızlık ve eleştirel olmayan bir hayranlık, ilkesel olarak uzlaşmazlık ve gerçeklikte çaresizlik, biçimselci kuram ve verilerin ruhsuzca toplanması, hem tüm dönemin kamusal yaşamında hem de ideolojik ürünlerinde az ya da çok rastlantıyla bir arada yer alırlar. Kültürel kurumlar ve etkinlik sahaları, kilise, okul, edebiyat ve saire, bu çelişkileri insanın karakterinde yeniden üretirler; bu çelişkilerin verili ilişkiler içinde aşılabilirliği, insanların özgür eylemde bulduklarını zannederken, toplumsal düzenin temel özelliklerinin bu yalnız bırakılmış bireylerin istencinin bile dışında olduğu ve insanların bu yüzden biçimlendirebilecekleri bir şeyi sadece kabul ettikleri ve saptadıkları ve her zaman acil bir biçimde gereksindikleri özgürlükten, yani toplumsal çalışma sürecini ve böylelikle genel olarak insani ilişkileri akılcı bir biçimde, yani bütünlüklü bir plana göre, genelin çıkarlarına uygun olarak düzenleme ve yönlendirme özgürlüğünden vazgeçtikleri olgusundan kaynaklanır. Görece güçlü burjuva topluluğunda hâlâ görülen o liberalin iyi bir örneği, bir özgürlük, kararlılık ve iyi niyet imgesi sunar. Kendini bir kölenin karşıtı olarak görür; ana adalet duygusu ve kararının şaşmazlığı, her zaman belirli, ekonomik mekanizmayla koyulan sınırlar içinde kalır ve toplumsal bütünlüğün düzeninde dile gelmez. Kabul ettiği bu sınırlar, kendisi için ve başka herkes için, bir anda kendisinin ve yakınlarının hiçbir suçları olmadığı halde dilenci durumuna düşecekleri biçimde değişebilirler. Özgürlüğünde, iyiliğinde ve dostluğunda da bu sınırlar hissedilir. Önceleri görünebildiğinden daha az kendi kendisinin efendisidir. Kendi bağımsızlığına ilişkin benlik duygusu ve buna karşılık düşen, çevresindeki insanların özgürlüğüne ve onuruna saygı, tüm samimiyetine karşın soyut ve naiftir.

Doğal ve dolaysız gerçek olarak kabul edilişiyle, mevcut bağımlılık ilişkilerinin onaylandığı toplumsal gerçek, mülkiyet far-

kıdır. Yoksul olanın, yaşayabilmek için ağır çalışması gerekir, endüstrinin yapısal rezerve ordusu ne denli kalabalıklaşırsa, bu çalışmayı büyük bir iyilik ve tercih edilme olarak duyumsaması gerekir, burjuva-otoriter tipe dahil olduğu sürece böyle de duyumsar. Kendi işgücünü "gönüllü olarak" satması, egemenlerin gücünün sürekli artmasını gerektirir, her iki sınıfın kazancı ve serveti arasındaki fark, olağanüstü artar. Sistemin artan irrasyonelliğiyle birlikte, daha önce belirli yükselme fırsatları oluşturan ve haz ve verim arasındaki adil uyumun *fable convenue**'sünü geçici olarak temellendiren zaten özel ve yalıtılmış beceriler, kişisel yazgının maddi etmenleri karşısında giderek daha önemsizleştikleri için, iyi yaşam ile insan niteliklerinin gelişim basamakları arasındaki dengesizlik giderek daha açık bir biçimde ortaya çıkar. Adil bir toplum imgesinde, her bireyin doğadan aldığı pay akılcı ilkelere dayanırken, burada rastlantıyla bağlıdır ve bu rastlantının kabul edilmesi, salt başarıya, modern dünyanın bu tanrısına tapınmasıyla özdeştir. Diğerlerinden kuvvet, tin, ilerlilik açısından öne çıkan bir çabayla anlamlı bir bağıntı içinde değildir; bir kimsenin başarıya ulaşmış olması, kendisini diğerlerinden üstün kılan, başkalarını onun hizmetine koşan paraya, iktidara, ilişkilere sahip olması yalın gerçeğidir. Toplumsal adaletin bilinçli bir biçimde yönetimi, mahkeme salonuna geri çekilmiştir ve orada, politik savaşımı bir yana bırakarak, esas olarak hırsızlarla ve katillerle uğraşılıyor görünmektedir. İnsanlığın daha büyük bir bölümünü anlamsız bir sefaletle mahkûm eden ve sayısız yeteneğin boğulmasına neden olan, ekonominin, bu daha güçlü toplumsal mercinin kör yargısı, kaçınılmaz olarak görülür ve pratikte, insanların eylemlerinde kabul edilir. Zorunluluk görüntüsüyle çevrelenmiş olan ve modern felsefi dindarlığa göre son derece ciddi olarak düşünülen cehennemle ve inananların gerçek cennetiyle de düzeltilmeyecek olan bu genel haksızlık, o aydın mahkemeye de etki eder ve onun iyi niyetinin bile değerini düşürür - sadece, nesnelere, genel olarak o ekonomik merci tarafından, suçlarını işlemeyen önce zaten yargılanmış olmaları yüzünden değil, bizzat yargıların düşüncelerinde ve duy-

* *fable convenue* (Fr.): bilinen masal (y.n.).

gularında. Bu düzenin yükseliş döneminde, yukarıda gösterildiği gibi bu mutluluk ve itibar bölüşümünde hâlâ bir akıl vardı; günümüzde ise, çalışmadaki işlevlerin düzlenmesi ve üretim aygıtının önceden kestirilebilirliği bu kadar ilerlediği ve bununla bağlantılı olarak insani yetenekler ve toplumsal zenginlik de arttığı için, bu düzenin hiçbir anlamlı zorunluluğu kalmamıştır.

Ancak hiç kimse sorumlu değildir, özgürlüğün sınırları aynı zamanda vicdanın da sınırlarıdır. Herkesin kendi başının çaresine bakması gerekmektedir. Acımasız, anarşist kitlenin çöküş hakkındaki ilkesi, *Sauve-qui-peut**, bir bütün olarak burjuva kültürünün temelinde yatar. Dünya tarihi genel olarak dünya mahkemesi ise, bu mahkemenin özel kararları da anne babaların seçimine, iş piyasasının durumuna ve borsa endekslerine dayanır. Bu toplumdaki kendini böyle yeniden üreten hiyerarşi, gerçi açıkça haklı çıkarılmaz, ama zorunlu olduğu ve böylelikle sonunda haklı olduğu kabul edilir. Tinsiz ve aynı zamanda görünüşte rasyonel bir otoritedir bu. Bu otoriteye duyulan naif inanç, yolları harika ve karanlık olan bilge bir tanrı tasarımıyla dile gelir. Hiçbir insanın ebedi yaşam için seçilip seçilmediğini ve bunun nedenini bilemeyeceği tanrının takdirine ilişkin öğretisi bu inancı yansıtır. Bu otorite, olumlanan bağımlılık sadece dinde değil, insanların tüm sanatsal ve gündelik yaşama ilişkin tasarımlarında da içerilir. Bir hekimin bilgisi gibi salt uzmanlık otoritesi de bundan etkilenir. Bir dizi rastlantısal takımlanış sonucunda kendini eğitmek ve etki kazanmak şansı, hekimin kendisine ve hastasına daha büyük bir yeteneğin ve daha üst bir insani değer sonucunu olarak, kısacası toplumsal olarak belirlenmiş değil doğal bir özellik olarak görünür ve bu bilinç, hasta konumu, serveti ve en azından ilginç hastalığı sonucunda hekime ne kadar az şey sunabilirse, o denli güçlü bir biçimde dile gelir. Bu düzenin özü, çalışmanın gerçekleşmesi, mülkleri ya da başka mutlu rastlantılar sonucunda otorite olanların ve bunun böyle olduğundan başka bir şeye her zaman daha az dayanabilenlerin yönetiminde gerçekleşmesi, bu özellik günümüzde akıl, ahlak, onur ve büyüklük denilen her şeyin rengini belirler. Gerçek hiz-

* *Sauve-qui-peut* (Fr.): kaçan kaçana olma durumu (y.n.).

met, seçkin bilgi ve pratik yetenek de bunun tarafından etkilenir ve çarpıtılır. Kamunun malı olmaktan çok, iktidarın ve sömürünün hak unvanları olarak görünürler; gördükleri saygı, aynı ölçüde sahibini daha da yücelten banka hesabından da kaynaklanmalarıyla, "deha" karşısında bile durmak bilmemesiyle ve ikisini de aynı parlıtya büründürmesiyle fark edilir.

Bu genel durumun idealist felsefeyle bağıntısını, hiç kimse Nietzsche kadar net olarak görmemiştir. Nietzsche, Hegel'in, "ektiği nesillerde, tüm anları başarı karşısındaki çıplak hayranlığa dönüştüren ve gerçek olana tapınmaya vardırın 'tarihin gücü' karşısındaki hayranlığı" biçtiğini söyler; "bu tapınma için şimdi çok mitolojik ve ayrıca tam anlamıyla Almanca bir deyim olan 'gerçekleri hesaba katma' deyimini genel olarak kullanılmaktadır. Ama "tarihin gücü" karşısında belini bükmeyi ve başını eğmeyi öğrenmiş bulunan sonunda 'Evet'ini, ister bir yönetimin, ister kamuoyunun ya da sayısal çoğunluğun olsun, her türlü gücün önünde Çinliler gibi mekanik bir biçimde boyun eğerek söylemeye başlar ve ellerini kollarını, tam da bu gücün iplerini çektiği ritme göre devindirir. Her başarı kendi içinde akılcı bir zorunluluk içeriyorsa, her olay, mantıksal olanın ya da 'ide'nin zaferiyse - o zaman hemen diz çökmelidir ve tüm 'başarılar' sıralaması diz çöker! Ne, artık egemen mitolojiler yok mu? Ne, dinler ölmeye yüz mü tuttu? Sadece tarihsel gücün dinini görün, ideler mitolojisinin rahiplerine ve onların çürümüş dizine saygı gösterin! Hatta tüm erdemler bile bu yeni inancın hizmetinde değil mi? Yoksa, tarihsel insanın kendini nesnel bir ayna şeklinde soldurması kendini düşünmemek değil midir? Her güçte, kendinde güce tapınmak için, gökteki ve yerdeki her türlü güçten vazgeçmek yüce gönüllülük değil midir? Kefeleri hep elinde tutmak ve hangisinin daha güçlü ve daha ağır basacağını yakından görmek adalet değil midir?"³⁷ Yeniçağda insan için dışsal olan mülkiyet olgusunun, onun başkaları üzerinde tasarrufta bulunmasını sağlaması gerçeği, kamusal yaşamda geçerli olan ve bir rol oynanan öteki tüm değer düzenlerini ikincil düzeye indirir. Mevcut gerçeklik içinde barınmaları ve buradaki konumlarını iyileştirmeleri gereken sosyal gruplar, çoktandır bir ayakbağı haline gelmiş olmasına karşın, bu temel ilişkinin zorunluluğuna duydukları inancı sürdürürler.

"Herhangi bir" otoritenin var olması gerekir ve bununla çok da sahici, özel mülkiyete dayanan otoriteyi değil kendilerini bu otoriteye boyun eğmeye zorlayan ve karar verme haklarını ellerinden alan devlet otoritesini kastederler. Bu anlayışı ayakta tutma ve olabildiğince halkın tümüne yayma çabası, tinsel yaşamın tüm alanlarını doldurur. Bu çabanın ürünü, verili toplumsal hiyerarşinin ve dayandığı üretim biçiminin olumlanması ve bu olumlamayla bağıntılı olan tüm ruhsal dürtü heyecanları ve bilinç biçimleri, kültürün bir toplum yapısının zamkı olarak güçlü hatlarıyla kendini belli ettiği tinsel unsurlara dahildir.

Egemen düşünce biçiminden uzak durmak için gereken büyük psişik güç, ne anarşist otorite tanımazlıkla ne de gerçek uzmanlık bilgisini şarlatanlıktan ayırmasını bilen bir uzmanın kültürüyle örtüşür. Uzmanca yargı yalıtılmış bir konu üzerinde sınırlı kaldığı sürece, sanat ve bilimdeki gerçek başarımın, egemen ilişkilerle olan çelişmesini görünür kılmayarak, bu konuya haksızlık eder. Anarşistin esas olarak anti-otoriter tutumu ise, burjuvazinin, isterirse şimdi ve her yerde gerçekleştirilebilir olan kendi özgürlüğü hakkındaki özbilincinin bir abartılısidir: Materyalist koşulların önem taşımadıkları idealist görüşün tutarlı bir sonucudur. Oysa toplumsal çalışma süreci değişik türden bilgiler gerektirir ve yöneten ve uygulayan işlevler arasında ayırım yapmaktan kaçınma, salt bir ütopya değildir, bir ilk döneme geri dönmek anlamına da gelir. Burjuva otorite kavramındaki gerçek bir çelişki, bu kavramın egoist çıkar ve sömürüden koparılmasında yatar. Bu çelişki bugün mümkün olan daha üst bir toplum biçimi düşüncesiyle bağlantılıdır. Ancak işin yönetici ve uygulayıcı işlevleri ne iyi ve kötü bir yaşamla bağlantılı olduklarında, ne de sabit toplumsal sınıflara bölüştürülmüş olduklarında, otorite kategorisi başka bir anlam kazanır. Bireyselci toplumda, yetenekler de, sermaye biriktirilen birer mülktürler - ve genellikle kısmen de sermayeden, yani iyi bir eğitimden ve başarıyla yüreklenmeden kaynaklanırlar. Ancak insanların yaşam için gereksindikleri mallar, artık birilerinin yoksullukları yüzünden kendilerini diğerlerine satmak zorunda oldukları ve insani gereksinimleri yerine sadece bunları "satın alabilir" kesimlerin gereksinimlerini üretmeye zorlandıkları, görünüşte özgür üreticilerden oluşan, bir

ekonomide değil de, insanlığın planlı olarak yönetilen bir çabasıyla üretilirlerse, aslında bağlı olan soyut bireyin özgürlüğü, özgürlükleri gerçekten sadece doğal zorunlulukla sınırlandırılmış olan somut insanların dayanışma içindeki çalışmasına dönüşür. Çalışmalarının disiplini içinde, aslında bir otoriteye bağlıdır ama bu otorite sadece onların, birbirine zıt sınıfsal çıkarların ürünleri olmayan karar haline getirilmiş planlarını sağlar. Bu çıkarlar temellerini yitirmiş ve ortaklaşa çabanın içinde erimişlerdir. Dışarıdan bir buyruk sadece aynı zamanda kamunun çıkarının anlatımı olduğu için, kendi çıkarının bir anlatımıdır. Bu duruma ulaşmak için savaşımların disiplininde ve itaatinde, şimdiden, bir başka otorite fikri kendini gösterir. Koşulsuz boyun eğme yalın olgusu, bir otorite ilişkisinin yapısı için kıstas oluşturmaz. Akli ve otoriteyi, birini kabul etmek ve diğerini aşağılamak için, birbirinin karşısına koyma biçimselciliği, anarşizm ve otoriter devlet zihniyeti, ikisi de hâlâ aynı kültürel döneme aittir.

III. Aile

Bireylerin otoriteyle, yeniçağdaki iş sürecinin özel tarzı ile belirlenmiş olan ilişkisi, toplumsal kurumların kendilerine uygun karakter tiplerini üretmek ve sağlamlaştırmak için sürekli birlikte etkimelerini gerektirir. Bu etkililik kilisenin, okulun, sportif ve politik derneklerin, tiyatronun, basın, vb. bilinçli önlemlerinden ibaret değildir; bu görev, bilinçli olarak insanların eğitilmesine yönelik edimlerden daha da çok, egemen durumların sürekli etkisiyle, kamusal ve özel yaşamın biçimlendirici gücüyle, bireylerin yazgısında bir rol oynayan kişilerin örnek oluşturmasıyla, kısacası: bilinçle denetlenemeyen süreçlerle yerine getirilir. Helvétius, "insanı, kendisini çevreleyen tüm nesnelere, rastlantının onu içine soktuğu tüm durumların ve nihayet karşılaştığı tüm olayların öğrencisi olarak görüyorum," der.³⁸ Açlık ve sefil bir yaşamdan duyulan korku bireyleri çalışmaya zorluyorsa, toplumun genelindeki iktisadi ve kültürel güçlerin onları bu çalışmaya mevcut biçimleriyle yatkın kılmak için yapıtını her kuşak üzerinde yeniden kurması gerekir. "Tin ve tarihsellik in-

sanlarda her zaman sadece arzularının ve özel durumlarının bir ürünüdür.”³⁹ Arzular bile, toplumsal durum tarafından ve bu toplumsal durum içinde bir araya gelen değişik türden tüm eğitim güçleri tarafından belirli bir tarzda biçimlendirilir. Tüm bireylerin ruhsal kalıbı üzerinde hem bilinçli hem de bilinçsiz mekanizmalar aracılığıyla belirleyici etkide bulunan koşullar arasında, ailenin çok büyük bir önemi vardır. Ailedeki süreçler, çocuğu bebekliğinden itibaren biçimlendirir ve yeteneklerinin gelişiminde kesin belirleyici bir rol oynarlar. Aile, en önemli eğitim kurumlarından biri olarak, insani karakterlerin toplumsal yaşamın gerektirdiği biçimde yeniden üretilmesini sağlar ve onlara burjuva düzeninin sürmesinin büyük ölçüde bağlı olduğu özgün otoriter davranış için kaçınılmaz bir yetenek verir.

Ailenin bu işlevi, Reformasyon çağında ve mutlakiyetçilik döneminde bilinçli bir etkinlik olarak özellikle vurgulanmıştır. Bireyi, yaygınlaşan yeni çalışma disiplininin o acımasız dünyasında asla kuşkuya kapılmamaya, yararlılık göstermeye alıştırmak, kendine ve başkalarına karşı katı acımasızlığın bireyde doğa haline gelmesini gerektiriyordu. Ailenin, toplumdaki otoriter davranışa yönelik olarak eğitime görevini Hıristiyanlık çok uzun süre önce kabul etmişti. Daha Augustinus, “evdeki huzurun, topluluktaki huzurla, yani ev sakinlerinin emirlerle ve itaat etmeyle düzenlenmiş barışının, yurttaşların emirlerle ve itaatle düzenlenmiş barışıyla bir ilişkisinin bulunduğunu” öğretir. “Evin reisinin, evini, topluluğun barışına uyum sağlayacak biçimde yöneteceği kuralları topluluğun yasasından almasının nedeni budur.”⁴⁰ Ancak Augustinus’un bu önerisinin, sonradan babanın bir ödevi haline getirilen katılıktan daha genel bir anlamı vardır. Augustinus, bir Hıristiyanın esas olarak iyi bir yurttaş olarak eğitilmesini istiyordu, devlet ve kilisenin uyumunu temellendirmeye çalışıyordu. Protestanlık, hazırlanmakta olan toplum sistemine, çalışmada kazanca ve sermaye kullanma gücünde dünyevi ya da göksel bir mutluluğa odaklanmış yaşamın yerine geçen zihniyeti ortaya koymakta yardımcı olmuştur. İnsan, Katoliklikte olduğu üzere, kilisenin önünde boyun eğmeli, aksine deyiş yerindeyse boyun eğmeyi öğrenmeli, itaat etmeli ve çalışmalıdır. İtaat de artık esas olarak mutluluğa ulaş-

mak için bir araç olarak görülmemektedir ya da dünyevi ve tanrısal düzen tarafından sıkı sıkıya sınırlandırılmış değildir, mutlakiyetçilik döneminde artan ölçüde, kendi değerini kendi içinde taşıyan bir erdem haline gelir. Çocuğun bencilliğinin kırılması ve başlangıçtaki dürtülerinin ve yeteneklerinin özgürce gelişimi arzusunun yerine, ödevin koşulsuzca yerine getirilmesine yönelik içsel baskının geçirilmesi gerekir. Ödevin koşulsuz buyruğuna tabi olma başlangıçtan itibaren burjuva ailesinin bilinçli bir hedefi olmuştur. Hümanist Rönesans'taki eğitimin, az sayıdaki istisna dışında⁴¹ zaten ağırlıklı olarak İtalyan hükümdarlarının çocuklarına yarayan iyiliği, yeni dönemin mutlu bir başlangıcını oluşturuyor gibi görünse de, Doğu Hindistan'a deniz yolunun keşfedilmesinden sonra iktisadi önderliği ele geçiren ülkelerde, özellikle de Hollanda ve İngiltere'de çocukluk artan bir biçimde ciddileşmiş ve daha çok ezilir olmuştur.

Ailenin mutlakiyetçi dönemden liberal döneme gelişim tarihinde, otoriteye yönelik eğitimin yeni bir uğrağı gitgide daha güçlü bir biçimde öne çıkmaktadır. Artık doğrudan doğruya itaat değil, tam tersine, aklın kullanılması istenmektedir. Dünyayı soğukkanlılıkla inceleyen, bireyin uyum sağlaması ve tabi olması gerektiğini görecektir. Dünyaya bir şeyler katmak isteyen, dahası yok olmak istemeyen, başkalarını hoşnut kılmayı öğrenmelidir. Burjuva toplumunun gelişmiş evrelerinde her iyi pedagojik istencin sonunda vardığı bu gerçeklik adaleti eğitimi de, Protestan aile anlayışında önceden hazırlanmıştır. Bu eğitim "doğal olarak verilmiş bedensel üstünlüğü tanrının istediği bir üstünlük ilişkisinin anlatımı olarak ve sabit düzeni tüm sosyal örgütlenmelerin başlıca amacı olarak gören Lutherçiliğin en özgün temel düşüncelerinde belirlenmiştir. Baba, evinde hukukun temsilcisi, denetlenmeyen güç sahibi, ekmeği veren, papaz ve rahiptir."⁴² Bu doğal olgu, babanın fiziksel güçlülüğü, Protestanlıkta aynı zamanda ahlaki, saygı gösterilmesi gereken bir ilişki olarak görünür. Baba *de facto*^{*} daha güçlü olduğu için *de iure*^{**} de güçlüdür; çocuk bu üstünlüğü sadece hesaba katmakla kalmayıp, hesaba katarak aynı zamanda ona uymalıdır da-

* *de facto* (Lat.): fiilen (y. n.).

** *de iure* (Lat.): yasal olarak; hak gereği. (y. n.).

Çocuğun gelişimi açısından belirleyici olan bu ailevi durumda, aile dışındaki gerçekliğin otorite yapısı şimdiden öncelenmiş olmaktadır: Bireyin dünyada hazır bulduğu varoluş koşullarına ilişkin egemen farklılıklar, basitçe kabul edilmelidir, birey yolunu onların varlığı koşuluyla çizmelidir ve bu değişmez bir gerçektir. Doğadan gelen farkları tanrı istemiştir ve burjuva toplumunda zenginlik ve yoksulluk da doğadan geliyor gibi görünmektedir. Çocuk babanın güçlülüğünde törel bir ilişkiyi dikkate aldığı ve böylelikle anlağı ile var olduğunu saptadığı şeyi yüreğiyle sevmeyi öğrendiğinde, burjuva otoritesine ilişkin ilk eğitimini almış olur. Babanın kendi gücüne tabi olmasını isteme hakkı ahlaki açıdan vardır, buna layık olduğunu gösterdiği için değil, daha güçlü olduğu için buna layık olduğunu gösterir. Burjuva düzeninin başlangıcında babanın evdeki gücü hiç kuşkusuz, ilerlemenin kaçınılmaz bir koşuluydu. Bireyin özdisiplini, çalışma ve disiplin duygusu, belirli fikirlerde ısrar etme yeteneği, pratik yaşamda mantıksal tutarlılık, anlama yetisinin uygulanması, sebat ve yaratıcı etkinlikten hoşlanma verili koşullarda sadece kendisi de yaşamın okulunu kendinde deneyimleyen babanın diktası ve yönetimi altında geliştirilebilirdi. Ama bu amaca uygunluk hakiki toplumsal nedenleriyle bilindiği, dinsel ve metafizik ideolojilerle örtüldüğü için, küçük ailenin, tüm durumların çoğunluğu açısından, toplumun pedagojik olanaklarına uygun olarak, insan eğitimi için sefil koşullar sunduğu bir dönemde hâlâ ideal de görünebilir. Bu durum ailenin öteki işlevleri için de geçerlidir. Aile tarihin akışı içinde son derece çeşitli ve sayısız işlevleri yerine getirmiştir. Ailenin egemen üretim topluluğu olduğu zamanlarla karşılaştırıldığında, bu işlevlerden bir kısmını tamamen yitirmekle kalmamış, sürdürdüğü işlevler de genel değişimden etkilenmişlerdir. 1911 yılında Müller-Lyer tarafından⁴³ ev idaresi, çocukların üretilmesi, büyütülmesi ve eğitimi, nüfus kontrolü, ayıklama, toplumsallık, hastaların ve yaşlıların bakımı, sermayenin ve öteki mülkiyetin sahipliği ve miras bırakılması ve meslek seçiminin verilmesi işlevleri sayılmıştır. Sosyoloji literatürü, ailenin ayırt edici özellikleri toplum sisteminin bekasıyla kopmaz bir biçimde bağlı olduğu için, elbette bir uyum sağla-

ma olanağı esasen doğal bir durum olarak kabul edildiğinde ve kabul edilmesi gerektiğinde ailenin bu sosyal süreçler için de şimdiden sorunsal bir biçim haline geldiğine ilişkin saptamalarla doludur. "Açıkçası, ailenin sosyal bir birim olarak ya da sosyal bir olay olarak hatırı sayılır ölçüde değişebileceği, bununla birlikte aile yaşamının temelini, her şeyden önce mevcut gelişme süreci içindeki yerinin, büyük olasılıkla ne derecesi ne de kapsadığı yer açısından büyük değişikliklere uğrayacağı duygusu daha da güçlenmektedir."⁴⁴ Aslında aile, günümüzdeki kültür yapısının unsuru olarak keskinleşen çelişkiler ve krizler sonucunda zorunlu işlevlerini gittikçe daha bir güçlkle yerine getiren, ama toplumun genel bağlamından bağımsız olarak değiştirilemeyen toplumsal biçimlerden birisini oluşturmaktadır. Bu noktadan yola çıkarak bütünü değiştirmeye yönelik her çaba, en azından günümüzde zorunlu olarak sekte ve ütöplast kalmakta ve dikkatleri acil tarihsel görevden uzaklaştırmaktadır. Merkezi toplumsal alanlardaki başarı ve her genel tepki aile yaşamında etkili olmaktadır; çünkü aile yaşamı görelî kendine ait yasalarına sahip oluşuyla ve direnme yeteneğiyle her uğrak açısından toplum genelinin dinamiğine bağımlı olduğunu göstermektedir. Sosyal yaşamdaki müthiş baskı eğitimci otoritenin sertliğini belirlemekte ve kamusal varlıktaki erkin ve iktidarın sınırlandırılması ev yönetiminin katlanılabilirliğinde yansımaktadır. Ne ki son yüzyıllarda babaya toplumsal olarak belirlenmiş bağımlılığı burjuva çocuğuna dinsel ve doğal olguların sonucu olarak görünmüştür ve ebeveyn gücünün dolaysız bir güç olmadığı deneyimini esas olarak sadece aşırı çatışma durumunda yaşamıştır: devlet güçleri, isyancı istence boyun eğdirmek ve çocuksu inadı kırmak için babanın emrinde olduklarında.

Protestan tanrı kavramında otoritenin şeyleştirilmesi dolaysızca dile gelir. İnsanların tanrıya saygı duymaları ve itaat göstermeleri, onun bilge ve iyi oluşundan kaynaklanmaz. Böyle kavrandığında, otorite birinin diğerine onun nesnel üstünlüğü temelinde akılcı bir biçimde tabi olduğu bir ilişki olarak kabul edilir; bu ilişki, itaatin tabi olanın kendi tabi oluşundan kurtararak, kendini aşma eğilimini içermektedir. Ancak bu görüş, ba-

ğamlılığın kabul edilmesinin onun sürekli derinleşmesine yol açtığı egemen toplumsal pratikle çelişmektedir. Günümüzün bilincinde otorite hiç de bir ilişki olarak değil, üstün olanın ortadan kaldırılamaz özelliği olarak, niteliksel bir fark olarak görünmektedir. Burjuva düşünüş tarzı insanların gündelik olarak ilişki içinde oldukları maddi ve manevi varlıkların değerini toplumsal ilişkilerin bir biçimi olarak tanımadığı, ya şeylerin doğal özellikleri olarak, ya da bunun tersine salt keyfi değerlendirmeler olarak rasyonel analizden uzaklaştırdığı için, otoriteyi de, meğerki anarşistçe yadsınmıyorsa, sabit bir nitelik olarak kavramaktadır. Kierkegaard, otorite üzerine temel bir düşünmesinde şöyle der: "Bir kralın otorite sahibi olduğu kabul edilebilir. Peki nasıl oluyor da, bir kralın zeki oluşundan, bir sanatçı oluşundan ve saire rahatsız bile olunabiliyor? Bunun nedeni belki de, kralda esas olarak kral otoritesinin vurgulanıyor ve bu genel belirlenimlerle karşılaştırıldığında insani farkın geçici, esas olmayan, rahatsız edici bir rastlantısallık olarak duyumsanıyor oluşudur. Bir hükümet kurulunun, kendine ait belirli bir çerçevede otorite sahibi olduğu kabul edilebilir. Peki nasıl oluyor da bu kurul genelgelerinde gerçekten zeki, esprili, derin fikirli olduğunda rahatsızlık duyuluyor? Çünkü otorite tamamen niteliksel olarak vurgulanmaktadır. Bir kralın bir deha olup olmadığını sormak, eğer öyleyse ona itaat etmek istemek, aslında hükümdara karşı işlenmiş bir suçtur; çünkü soruda, bir otoriteye boyun eğme doğrultusunda bir kuşku içerilmektedir. Bir kurula, eğer espri yapabiliyorsa itaat etmek istemek, aslında kurulu soytarı yerine koymak demektir. Babasına, seçkin bir kafa olduğu için saygı duymak, büyük saygısızlıktır."⁴⁵ Kierkegaard ayrıca dünyevi otoritenin "geçici" bir otorite olduğuna ve ebediyet tarafından ortadan kaldırılacağına ısrarla işaret ederken, otorite tasarımı, otorite ideali tanrı kavrayışında bir o denli net dile gelir. "Bunu söyleme otoritesine sahip biri, bir insana: git!, derse ve bu otoriteye sahip olmayan birisi: git!, derse (git) ifadesi ve içeriği özdeştir; estetik açıdan uygundur, eğer öyle denecekse, eşit ölçüde iyi söylenmiştir; ama aradaki farkı yaratan otoritedir. Otorite öteki (ΛΟΞΛΟ ΣΟΝ)* değilse; herhangi bir biçimde sade-

* Λοξλοσων: to eteon (Yun.), "gerçeklik".

ce özdeşliğin içinde salt bir yükseltmeyi gösterecekse, otorite yoktur... İsa Mesih 'ebedi bir yaşam vardır' dediğinde ve teoloji adayı Petersen 'ebedi bir yaşam vardır' dediğinde: ikisi de aynı şeyi söylemektedir; birinci önermede ikincidekinden daha fazla tündengelim, gelişim, derin düşünce, düşünce bolluğu yoktur; her iki önerme de estetik açıdan uygundur, eşit iyiliktedir. Oysa elbette ebedi, niteliksel bir fark vardır! İsa Mesih tanrı-insan olarak, İsa Mesih'i esas olarak insani eşitlikle aynı basamağa yerleştiremeyeceği kadar, hiçbir ebediyeti de dolayımlayamayacak otoritenin özgül niteliğine sahiptir. Bu yüzden İsa Mesih otoriteyle öğretmişti. İsa Mesih'in derin düşünceli olup olmadığını sormak küfürdür ve kurnazca (ister bilinçli olsun ister bilinçsiz) onu yok etme çabasıdır, çünkü bu soruda onun otoritesine yönelik bir kuşku içerilmektedir, ve küstah bir dobralıkla sanki cennette ve yeryüzünde tüm gücün kendisine verilmiş olduğu kişi değilmiş de, sınava girmek için gelmiş ve sorgulanması gerekirmiş gibi, ona değer biçme ve onu denetleme çabasına girilmiştir."⁴⁶ Tam da bu şeyleştirilmiş otorite kavramı modern otoriter devlet kuramında siyasal yönetici kavramına uygulanmıştır. Siyasal yöneticinin, Protestanlıkta aşkınsallıktan uzak kalması olgusu, gerçi dinsel açıdan belirleyicidir, ama bunun dinsel ve politik bir kavram olarak aynı toplumsal praksisten doğduğu ve dünyaya ilişkin temel bir anlama kategorisi olarak buna açık olmanın zorunlu olarak aynı patriyarkal küçük aile ilişkileriyle üretildiği hakikatini ortadan kaldırmaz.

Burjuva ailesinde bu toplum için karakteristik olan otorite yapısına eğitici bir etmen olarak sadece doğal gücün ve saygıdeğerliğin dolaysız birliği değil, babanın, görünüşte yine doğal olan başka bir özelliği de etkili olur. Baba evde parayı kazandığı ya da en azından paraya sahip olduğu için efendidir. Devlet kuramında Oppenheimer aile sözcüğündeki çift anlamlılığa dikkat çekmiştir. Oppenheimer devletin aileden barışçıl bir farklılaşmayla doğduğunu düşünme yanılığını önlemek istiyordu. Antik çağdaki aile ve modern aile yanlış bir kullanımla eş tutulmakta ve böylelikle Aristoteles'e göre devletin doğduğu ailenin "sınıfsal farklılığı en korkunç biçimiyle kölelik olarak gerektirdiği" olgusu gizlenmektedir. "Eksiksiz bir ev" kölelerden ve öz-

gürlerden oluşmaktadır ve özgürler de evin reisi karşısında hiç de özgür sayılmazlar.⁴⁷ Oppenheimer kavramların özdeşliğini değil, farklılığını vurgulamaktadır. Yeni ailenin "liberi"leri [özgürleri -ç. n.] gerçi artık baba tarafından satılamazlar, yetişkin oğul ve çocukları büyükbabanın üstün otoritesine bağlı değildir;⁴⁸ ancak modern burjuva ailesinde erkeğin paraya, tözsel biçimdeki bu güce sahip olması ve paranın nasıl kullanılacağını belirlemesi, kadını, oğulları ve kızları yeniçağda da "onunkiler" yapmakta, onların yaşamını büyük ölçüde erkeğin eline vermekte, onları erkeğin yönetimi ve buyruğu altına girmeye zorlamaktadır. Son yüzyılların iktisadında giderek daha da dolaysızlaşan şiddetin insanları çalışma ilişkisini kabul etmeye zorlaması gibi, ailede de rasyonel düşünme, gönüllü itaat köleliğinin ve tabi olmanın yerine geçmektedir. Ama burada da rasyonellik, ister yoz ister akla uygun olsunlar durumlara boyun eğmesi gereken yalnızlaşmış ve güçsüz bireyin rasyonelliğidir. Kadınların ve çocukların ümitsizliği, onların yaşama mutluluğunun ellerinden alınması, babanın ekonomik temelli egemenlik konumu sonucunda maddi ve psişik sömürü, son yüzyıllarda sadece son derece sınırlı periyotlarda, bölgelerde ve sosyal tabakalarda insanlığı eski çağda olduğundan daha az etkilemiştir. Çocuğun bu bağımlılığın sonucu olarak içinde yetiştiği tinsel dünya ve gerçek dünyaya hayat kattığı hayal gücü, düşleri ve arzuları, tasarımları ve yargıları, insanın insan üstündeki gücü, üst ve ast, emretme ve itaat etme düşüncelerinin egemenliğindedir. Bu şema bu dönemin anlayışının biçimlerinden birisidir, aşkınsal bir işlevdir. Doğal, rastlantısal, irrasyonel ilkelere dayanan bir hiyerarşinin ve insanlığın bölünmesinin zorunluluğu, çocuk için o denli bildik ve kendiliğinden anlaşılır bir şeydir ki, dünyayı ve evreni, hatta öteki dünyayı bile sadece bu görüş açısından deneyimleyebilir; her yeni izlenim önsel olarak bu görüş açısı tarafından biçimlendirilmiştir. Başarım ve hizmet, uyum ve adalet ideolojileri bu dünya imgesinde, bunun yanında yer alırlar, çünkü bu çelişki, toplumsal farklılıkların şeyleştirilmesi yoluyla bilince girmez. Mülkiyet ilişkileri yapı gereği sabit ve ebedi kabul edilirler; kesinlikle toplumsal etkinliğin ve değişimin nesnelere olarak görünmezler, bu yüzden toplumsal yapının görünüşteki amaca uy-

gunluğuna da zarar veremezler. Ancak burjuva çocuğunun geliştiği otoriter karakter, bu çelişkiler sonucunda ona, antik çağdaki çocuk karşısında, özel sınıf durumuna ve bireysel yazgisına göre, az çok menfaatperest, gayretli, ahlaklılaştırıcı, yani rasyoneleştirici bir özellik taşır. Paraya sahip olduğu için babanın isteklerine uyum sağlamak, onun insani özellikleri hakkındaki tüm düşüncelerden tamamen bağımsız olarak, biricik akılcı yoldur. Bu düşüncelerin zaten sonuçsuz olduğu, en azından bu düzenin geç dönemlerinde ortaya çıkmıştır.

Baba gücünün, ikili bir kökten onun ekonomik konumu ve hukuksal olarak ikincil olan fiziksel gücünden kaynaklanan görünüşteki doğallığı sonucunda, küçük ailedeki eğitim, bu toplum içindeki özgül otoriter davranış için mükemmel bir okul oluşturur. Özgürlük ve adalet ideallerinin henüz çocuğun bile hissedebileceği biçimde önemsizleştirilmediği ya da ebeveynler tarafından açıkça ikincil olarak görülmediği on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda da, burjuva oğulları ve kızları kendi iç dünyalarına aldıkları bu ideallerden sürekli söz ediliyor oluşuna karşın, tüm arzularının yerine gelmesinin gerçekte paraya ve konuma bağlı olduğunu öğrenirler. Helvétius, "Benim çocukluğumdan beri, zenginlik tasarımı belleğimde mutluluk tasarımıyla birlikte yer aldıysa, daha sonraki yaşta onları yeniden ayıracak araçlar nerede?" diye sorar. "Belirli bir yönetim biçimi temelinde büyükten çok korkarsam, benim üzerimde hiçbir tasarrufu bulunmayan yabancı bir beyde de mekanik bir biçimde büyüklüğe saygı duyarım."⁴⁹ İktidara götüren yollar, burjuva dünyasında ahlaki değer yargılarının gerçekleştirilmesiyle değil, ilişkilere ustalıklı uyum sağlamakta gösterilmiştir. Erkek çocuk bunu etkili bir biçimde, ailesindeki durumlardan öğrenir. Babası hakkında istediği gibi düşünebilir: Ağır başarısızlıklara ve çatışmalara yol açmak istemiyorsa, ona boyun eğmeli ve onun hoşnutluğunu kazanmalıdır. Baba, oğul karşısında her zaman haklıdır; iktidarı ve başarıyı serimler ve oğul için, iç dünyasında ideallerle itaatkâr eylem arasındaki, ergenliğin sonuna dek sık sık sarsılan uyumu ayakta tutmanın biricik olanağı, babayı, yani güçlüyü ve servet sahibini pozitif olduğu kabul edilen tüm niteliklerle donatmaktır. İmdi, babanın çocuklar için iktisadi ve eğitimsel

başarımı, verili koşullarda aslında vazgeçilmez olduğundan, babanın eğitici ve yönetici işlevinde, sertliğiyle bile, toplumun genelinin değişmesine kadar gerçek bir toplumsal gereksinim, sorunlu bir biçimde de olsa kendini kabul ettirdiği için, çocuklarının saygısında rasyonel unsur irrasyonel unsurdan ayırlamaz ve küçük ailede çocukluk, nitelikli bir toplumsal görevin yerine getirilmesini, insanlar üzerindeki iktidar ile saydam olmayan bir biçimde birleştiren bir otoriteye alışmak olur.

Mevcut olana saygı ruhunu ve uyum sağlama yeteneğini teşvik eden bilinçli eğitim önlemleri böylelikle küçük ailedeki durumun ikna edici etkinliğiyle bütünlenirler.⁵⁰ Ailenin henüz bir üretim topluluğu olduğu dönemde, reis doğrudan doğruya üretici toplumsal başarımıyla görünür, bir tüketim topluluğuna indirgenmiş ailedeki konumu ise esas olarak aileye getirdiği parayla sağlanmıştır ve onunkiler için bir o denli yazgısaldır. Meslek ve aile yaşamının bu uzamsal-zamansal ayırımı sonucunda, her burjuva babası, sosyal yaşamda zavallı bir konumda ve iki büklüm vaziyette olsa bile, evinde efendi olarak görünmek ve çocukları uysallığa ve itaate alıştırmak gibi son derece önemli bir görevi yerine getirebilir. Böylelikle sadece büyük burjuva tabakalarında değil, işçilerden ve memurlardan oluşan çok sayıda grupta da hep yeniden, iktisadi ve toplumsal sistemin yapısını sorgulamayan, bunu doğal ve ebedi kabul eden ve hoşnutsuzluklarını ve isyanlarını bile egemen düzenin uygulayıcı kuvvetleri haline getiren kuşakların ortaya çıkması olanaklı olmaktadır.

Ailedeki otoriter karakter eğitiminde etkili olan mekanizmaları özellikle modern derin psikoloji incelemiştir. Modern derin psikoloji, bir yandan insanların çoğunun başkasına muhtaç oluşunun, derin aşağılık duygusunun, tüm bir ruhsal yaşamın düzen ve tabi olma kavramlarında odaklaşmasının, diğer yandan insanların kültürel başarımının da çocuğun ebeveyniyle ya da onların temsilcileri ve kardeşleriyle olan ilişkileriyle belirlendiğini göstermiştir. Toplumsal gerçeklikle çatışmaya düşmenin ürünleri olarak bastırma ve yüceltme kavramları, bu süreçlerin anlaşılmasına büyük ölçüde yardımcı olmuştur. Otoriter karakterin oluşturulması için özellikle çocukların baba baskısı altında, her başarısızlığı toplumsal nedenlerine kadar

götürmemeyi, bireysel olanda kalmayı ve bu nedeni ya dindar bir biçimde suç olarak ya da doğalcı bir biçimde yetenek eksikliği olarak tözleştirmeyi öğrenmeleri belirleyicidir. Aile içinde oluşturulan vicdan rahatsızlığı, aksi halde bir başarısızlıkta payı olan toplumsal durumlara yönelebilecek sonsuz büyük enerjileri yutmaktadır. Babanın eğitiminin ürünü, hatayı daha en baştan kendilerinde arayan insanlardır. Bu özellik, bireylerin yazgısının ve toplumun esenliğinin en azından kısmen onların çalışkanlığına bağlı olduğu zamanlarda üretici bir özellik olmuştur. Günümüzde saplantılı suçluluk duygusu, sürekli fedakârlık olarak, gerçekliğe yönelik eleştiriyi akim bırakmaktadır ve bu ilke doğru biçimde: kendi kendini belirleyen insan toplumunun her üyesinde yaşayan, her türlü mutluluğun ortak çalışmanın ürünü olduğu bilinci olarak, genelleşinceye kadar esas olarak olumsuz yönünü göstermektedir. Günümüzde egemen olan insan tipleri, şeylerin temeline inmeye eğitilmemiştir ve görünüşü öz kabul etmektedirler. Kuramsal düşünme yoluyla kendi başlarına yalın saptamanın, yani konunun geleneksel kavramlarla kabul edilmesinin üstüne çıkmayı beceremezler, onlarla karar verilen dinsel ve öteki kategoriler de zaten hazır bulunurlar; onlardan, eleştirmeden yararlanmak öğrenilmiştir. Zulüm, Nietzsche'ye göre "ıncınmış gururun melhemi"⁵¹ akılcı bir eğitimin onu yönlendirebileceği çalışma ve bilgi kanallarından başka kanallarda akar.

Günümüzdeki üretim tarzında yaşam, her kararın etkisinde binlerce rastlantıya bağlı olsa ve özgür karar sadece, eyleme zevkini zaten enikonu yok eden saydam olmayan olasılıklar arasında bir tahmine dönüşse de, kendi istençli eylemlerine karşı bu isteksizlik hiç kuşkusuz küçük ailedeki eğitimde en etkili bir biçimde önceden hazırlanmıştır. Üst sınıfın üyeleri arasında bu otorite okulunun ürünü nesnellik ve her şeye, sanat ve tarihteki birbiriyle en çelişkili görüşlere ve olaylara karşı da açık olmaktan çok, kendinde büyüklüğü hayranlık duyma, yani liberal çağın ampirizminde ve göreciliğinde de öne çıkmıştır. Buna karşılık, bu okulun ürünü, baba üzerindeki baskının, çocuk üzerindeki baskıda kendini yeniden ürettiği küçük burjuva kitlelerinde, zalimliğin yanı sıra istencin, güçlü olarak damgalanmış her-

hangi bir önderliğe teslim olması yönündeki mazoşist eğilimi dolaysızca artırmak olmuştur. Yeniçağın insanı bu miras olmadan düşünülemez. Modern sosyolojinin kurucusu Comte, bunu kendi deneyiminden bilmektedir. "İktidara duyulan genel susuzluk, günümüzde entelektüel anarşimizin sonucunda ne denli ölçsüz olabilse de, hiç kuşkusuz, gizli ve vicdanlı bir kişisel sınamaya sonucunda, itaat etmenin, bilge ve uygun önderler tarafından kendi eylemimizin genel başarımının ezici sorumluluğundan uygun bir biçimde kurtarılmış olmanın ne denli tatlı olduğunu az ya da çok derinden hissetmemiş olan hiç kimse yoktur, böyle bir duyguyu belki de özellikle, en iyi emredebilenler yaşamışlardır."⁵² McDougall azarın ve kınamanın kendini kaptırma dürtüsünü ürkütüleceğini ve "boyun eğme dürtüsü"nü uyandırabileceğini söyler; "bundan kaynaklanan durum, bir ya da diğer etkinin egemen oluşuna göre, negatif benlik duygusunun eksik olduğu öfkeden ateş püskürme ile negatif benlik duygusunun ana unsuru oluşturmakla birlikte ama bizi azarlayan güce boyun eğmenin tamlığıyla, belirli bir hazzın, boyun eğme dürtüsünün doyumlanmasına dayandırılabilir bir hazzın da eşlik edebileceği bir pişmanlık durumuna kadar utanç ve şılganlığın çeşitli tonları arasında salınır."⁵³ Bilimle uğraşmak da, birçok durumda eylemin hedefi ve yolu, anlamı ve amacı için sağlam bir talimat gereksinimiyle güdülenmiştir. " 'Hakikati' aradığımızı mı söylüyorsunuz?" diye yazmıştı Nietzsche bir yerde, "Bir önder arıyorsunuz ve kumanda edilmek için can atıyorsunuz!"⁵⁴ Boyun eğme dürtüsü ebedi bir büyüklük değildir, esas olarak burjuva küçük ailesinde üretilmiş bir fenomendir. Eğitimde baskın ya da yumuşaklığın hüküm sürmesi burada belirleyici değildir; çünkü çocuğun karakteri ailenin yapısı tarafından, babanın bilinçli niyetleriyle ve yöntemleriyle olduğundan çok daha fazla eğitilmektedir. Babanın elindeki güç sayesinde, sevecenliği de -ancak çocukluk deneyimlerinin başka çocuklarla paylaşılması sırasında değil, daha kendi ailesindeki durumun temelinde- uygun bir davranıştan çok, bağışlı kılıcı bir yüce gönüllülük olarak görünmektedir. Nesnel olarak bu kadar rasyonel davranırsa da, çocuğa karşı toplumsal konumu, her eğitim önleminin, ne denli akılcı olursa olsun şe-

kerli ekmeği ya da kırbaçı anımsatması gerektiğini beraberinde getirir. Elbette, günümüzde düşünülebilir hiçbir eğitim bu seçenekten kesin olarak vazgeçemeyecektir; çünkü her bir insanın bir doğa varlığından bir toplumun üyesi olmaya gelişimi, esas olarak, baskıdan ayrı düşünülemeyecek bir binlerce yıllık uygarlık sürecinin değişmiş de olsa kısaltılmış bir yinelenişidir. Ama bu baskının egemen toplumsal çelişkilerin baba-oğul ilişkisinde körü körüne yeniden üretilişini mi oluşturduğu ya da her bir bireyin varlığını sürdürmesinde toplumda aşılması bir ilişki olarak mı içerildiği bir fark oluşturmaktadır.

Dünyanın içinde bulunduğumuz dönemdeki toplumsal yaşamın temel yapısı ve bu yapıya dayanan kültür, kesin olarak değişmedikçe, aile belirli otoriter karakter tiplerinin üreticisi olarak kaçınılmaz etkisini gösterecektir. Aile bu tarihsel kesite egemen olan düzenli bağlamın önemli bir uğrağıdır. Hedefleri bu birliğin güçlendirilmesi ve yenilenmesi olan, tüm tutarlı politik, ahlaki ve dinsel hareketler, ailenin otoriter zihniyetin üreticisi olma temel işlevinin farkında olmuşlar ve ailenin, evlilik dışı cinsel ilişkinin ayıplanması, çocuk yapma ve yetiştirmenin propaganda edilmesi, kadının ev işleriyle sınırlandırılması gibi tüm koşullarıyla güçlendirilmesini kendilerine görev edinmişlerdir. Ayrıca sosyal politika kavrayışı da esas olarak ailenin kaçınılmazlığının kavranışıyla belirlenmiştir. Belki de patriyarkal ailede itaatin toplumsal önemi, en etkili bir biçimde Le Play tarafından ortaya konulmuştur. Avrupa işçileri hakkındaki büyük yapıtının son ciltleri, daha kapak sayfasından itibaren, gerisin geriye yönelen bu sosyoloğun ve sosyal politikacının, yarıçığdaki tüm toplumsal kötülüklerden, baba otoritesinin çöküşünü sorumlu kıldığını göstermektedir. Le Play'ın araştırdığı sosyal gruplar başlangıçtan itibaren "on emre ve baba otoritesine" sadık ya da daha az sadık oluşlarına göre ayrılmışlardır. Tek bir tanrıya inanç ve baba otoritesine boyun eğme, ona göre "bütün toplumların iki ebedi ilkesidir."⁵⁵ Le Play, itaat ruhunu bir biçimde "sosyal barışın maddi unsuru"⁵⁶ olarak görmekte ve bu itaatin kökeni olarak baba otoritesinin o kadar temel olduğunu kabul etmektedir ki, bu görüş açısından, okul eğitimi ni, çocukların okumayı ve yazmayı öğrenmesini bile, duruma

göre kuşkulu görmektedir. "Tüm kültürsüz toplumlarda aile babaları bu tehlikeye karşı duyarlıdırlar ve bu da onları, genç kuşakların bu ilk eğitiminin iyiliğini reddetmeye zorlar. Bu eğitimin verimliliğini asla görmezden gelmezler. Ama bu yenilemenin etkisi altında çocuklarının saygısını ve itaatini yitirmekten korkarlar... Bu araç (okul eğitimi) kültürsüz toplumlarda, baba otoritesinin yitirilmesi pahasına çok çabuk uygulanabilse de, kuşku götürmez değildir. Halka, insanlığın geleneksel kurumlarına karşı düşmanlık besleme fırsatı verdiğinde, kesinlikle tehlikelidir. Genç kuşakların tinine verilen bu itilimin, dinsel inancın ve baba otoritesinin zayıflamasıyla örtüştüğü tüm uluslarda, toplumsal ruh halinde bir bozulma görülür."⁵⁷ Le Play, kendi antiliberal bakış açısından, bağlantıları çok iyi kavramıştır. Aynı şey, günümüzün totaliter devletleri için de geçerlidir. Yüzeysel eleştirmenler, babaların ve oğulların ulusal örgütlenmelere üye olmalarını abartma eğilimindedirler; elbette böyle bir eğilim mevcuttur ve bunun da son derece zorlayıcı ve derinde yatan nedenleri vardır. Batı dünyasının en büyük bölümü için, büyük endüstrinin gelişiminden ve işsizliğin artışından bu yana çoktan ortaya çıkmış olan ve geniş burjuva tabakalarını da etkilemiş bulunan, aile yaşamının parçalanması açısından, bilinci açısından kesinlikle aileden yana olan devletin eğitimci işlevlerin bu artırılışı, elbette o kadar da büyük bir çözülme tehlikesi oluşturmamaktadır. Aileyi işlevleri içinde koruyan ve yine onun tarafından desteklenen toplumsal ilişkilerin genel olarak sağlamlaştırılması bir yana, devletler yine dolaysızca, aile karşıtı eğilimleri de düzenlemeye ve onları sistemin korunması için ulusal ve uluslararası güçler oyununda gerekli ölçüde sınırlandırmaya çalışırlar.⁵⁸

Aile, günümüzdeki kültürel bağlamın başka unsurları gibi, bu unsurlara ve bağlamın bütününe sadece destekleyici değil aynı zamanda uzlaşmaz çelişkili bir ilişki içinde de bulunmaktadır. Burjuva düzeninin en parlak döneminde toplumsal yaşam sadece insanların büyük çoğunluğunun büyük yoksunlukları sayesinde yenilenmiştir; bu sırada aile, acının özgürce telaffuz edildiği ve bireylerin zedelenen çıkarının bir direniş sığınağı bulabildiği yerdi. İnsanın iktisatta, sadece ekonomik büyüklüğün,

servetin ya da teknik olarak desteklenen bir kol ya da kafa emeğinin bir fonksiyonu olarak şeyleştirilmesi, gerçi, babanın parayı kazanan, kadının cinsel nesne ya da ev kölesi ve çocukların da servetin mirasçıları ya da gösterilen çabaların daha sonra faiziyle geri beklendiği canlı bir sigorta olmaları ölçüsünde, ailede de sürmektedir. Kamusal yaşamın tersine, ilişkilerin piyasa aracılığıyla kurulmadığı ve bireylerin birbirlerinin karşısına rakip olarak çıkmadıkları ailede insan, salt bir işlev değil, insan olarak etkili olma olanağına da sahiptir. Burjuva yaşamında ortak çıkar, doğal felaketlerde, savaşlarda ya da devrimlerin bastırılmasında olduğu gibi, sözleşmeyle sağlanmamış olsa bile, esas olarak olumsuz bir karakter taşır ve tehlikelerin savuşturulmasıyla ilgilidir; cinsel aşkta ve özellikle anne özeninde pozitif bir biçime sahiptir. Bu birlik içinde ötekinin mutluluğunun açındırılması istenir. Böylelikle aile ile düşman gerçeklik arasında bir karşıtlık doğar ve aile bu bakımdan burjuva otoritesine değil, daha iyi bir insani durumun sezgisine yol açar. Bazı yetişkinlerin çocukluklarının cennetine duydukları özlemde, bir annenin, oğlu dünyayla çatışma içine düşmüş olsa bile ondan söz ediş tarzında, bir kadının kocasına duyduğu koruyucu sevgide, elbette günümüz ailesinin yaşamıyla bağıntılı olmayan, hatta bu biçim altında kötürümleşmeye yüz tutan, ama burjuva yaşam düzeni sisteminde aileden başka bir yerde ender barınabilen tasarımlar ve enerjiler etkilerini sürdürmektedir.

Hegel bu aile ve topluluk karşıtlığını görmüş ve serimlemiştir. Bu karşıtlık Hegel için "en törel ve bu yüzden en trajik"⁵⁹ olandır. Hegel'e göre insani, "apaçık", yani toplumda ve devlette geçerli olan, insanların "kendini yalıtın sistemler olarak"⁶⁰ birbirleriyle ona uyararak rekabet ettikleri yasanın karşısında, bireyselliklerin kendileri uğruna değerli oldukları "ebedi yasa" yer almaktadır. "İktidarın ve zenginliğin elde edilmesi ve korunması, kısmen sadece gereksinime dayanır ve hırsın bir parçasıdır; kısmen de daha yüksek belirleniminde sadece dolaylıdır. Bu belirlenim ailede gerçekleşmez, sahiden genel olana, topluluğa dayanır; aileye karşı daha çok olumsuzdur ve bireyi onun dışına çıkarmaya, doğallığına ve yalnızlığını boyunduruk altına almaya ve onu toplum içinde ve toplum için yaşar

ma erdemine çekmeye dayanır. Aileye özgü olumlu amaç, böyle bir bireydir.”⁶¹ Hegel burjuva toplumunu mutlaklaştırdığı için, felsefenin en büyük gerçekçisi olarak, çok hızlı uzlaşmayı, gerçekliğin rengini güzelleştirerek elde etmese de, elbette bu karşıtlıkta bulunan diyalektiği gerçekten açındıramaz. Hegel, insanın sadece toplumsallaşmış bir varlık olarak gerçek olduğu bilgisini, şimdiki toplumun tözleştirilmesiyle bağlantılandırırsa da, bireyin bu toplumdaki yazgısından “dağınık yaşamının uzun dizisi” olarak ve “rastlantısal yaşamın huzursuzluğu” olarak⁶² söz etmiştir; ailede ise “bireyin bütünü” kapsamaktadır. Ancak Hegel bireyin, aile içinde korunduğu ve anlaşıldığı haliyle “böyle bir birey”in yerini bulduğu gerçekten bütünlüklü ve akılcı bir toplumun gerçekleştirilmesini düşünemeyeceği için, somut bireyi, bir bütün olarak insanı, daha aile içinde sadece “gerçekliği olmayan belirsiz gölge”⁶³ olarak kabul etmesi gerekir ve “kan bağıyla akraba olanın tüm yaşamını kapsayan ve onu... genel, duyuşsal yani tekil gerçeklikten kurtarılmış bir varlık olarak nesne ve içerik edinen eylem, artık canlıya değil ölüye ilişkindir.”⁶⁴ Hegel’in döneminin, bireyin özgünlüğünü dikkate almayan, ona karşı mutlak bir kayıtsızlık içinde kalan toplumu ve devleti, pratikte adaleti cisimlendiriyorlarsa, bireylerin salt bir ekonomik işlevin temsilcileri olarak daralmaları, felsefi olarak yüceltilmiş ve ebedileştirilmiştir.

Pratikte yaşadığı ve acı çektiği haliyle birey, yani “amaç ve içerik olan bir doğanın özelliği, sadece günümüzdeki sınırlılığında değil, düpedüz “güçsüz ve gerçekdışı bir şey”⁶⁵ olan olarak kabul edilir ve özel, doğal yani gerçekten var olan insanın doyumlanması politikanın hedefini değil, mutlak tinin saf spirittüel görevini, sanatın dinin ve metafiziğin başarımını oluşturur. Bireyler bu tinsel güçler temelinde bir araya gelmez ve gerekli kurbanları sunmazlarsa “yönetim onları iç dünyalarında zaman zaman savaşlarla sarsacaktır, onların hazırlanmış bağımsızlık düzenini ve hukukunu böylelikle zedeleyecek ve karıştıracaktır, ama... bütünden kopan ve zedelenmez bir kendisi için oluşa ve kişiliğin güvenliğine ulaşmaya çalışan bireylere, ortaya koydukları çalışmada, efendilerini, ölümü hissettirecektir.”⁶⁶ Bir topluluğun daha üst biçimine geçiş olanaksız kabul edilmektedir.

Ama Hegel'in kesinliğinden söz ettiği toplulukta, bireyler olsa olsa ekonomik işlevlerin savunulabilir temsilcileridir, tam da nesnel bir idealist olarak burada ortadan kaldıramayacağı gidimli mantık örnek kavramına uygun bir biçimde, değiştirilebilir vakalar ve örneklerdir. Bu felsefede birey, bu felsefeye karşılık düşen toplumda olduğu gibi, "bu adam, bu çocuk değil, genel olarak bir adam, çocuklardır"⁶⁷ ve belirli insanların zedelenmiş iddiasından kaynaklanan gerilimlere ve parçalanma eğilimlerine karşı savaş yine de tehlikeli olsa da son bir bilgeliktir. Ümitsiz aileye kalan tek şey ise, sevilen kocanın, kadının, çocuğun bu insanlık dışı aygıtta yok edilmeleridir, aile "bireylere karşı pozitif törel eylemini"⁶⁸ kötü durumun iyileştirilmesi çalışmasında, bir cenaze töreninde ve defin sırasında yerine getirir. Aile, "akrabalarını toprağın bağrına"⁶⁹ verirken, bu haksızlığı "olup bitmiş olanın, daha çok bir yapıt haline gelmesiyle böylelikle varlığın, kesin olanın, aynı zamanda istenmiş olan ve böylelikle sevindirici olan"⁷⁰ olmasıyla ortadan kaldırır. Hegel, aile ile kamusal olarak geçerli otorite arasındaki çatışmayı, erkek kardeşinin cesedi için savaşım veren Antigone imgesinde görmüştür. Erkek ve kız kardeş arasındaki ilişkiyi, aile içindeki en saf ilişki olarak kabul etmiştir. Hegel, "kabul eden ve kabul edilen *tekil Benlik* uğrağının... hakkını koruyabildiği"⁷¹ bu insani ilişkinin günümüze sadece ölünün ardından tutulan yasta uyum sağlaması gerekmediğini, gelecekte daha etkin bir biçim kazanabileceğini keşfetmiş olsaydı, kapalı ve idealist bir biçime sahip diyalektiği, elbette toplumsal olarak belirlenmiş sınırlarını yıkardı.

Hegel, soy birliğinde egemen olan, insanın bütününe duyulan sevgi ilkesini "kadınlığa" ve devlete boyun eğme ilkesini "erkeklığe" temsil ettirerek, belirli bir biçimde Bachofen'e ve Morgan'a dayanan matriyarka sorununa duyulan ilgiyi temellendirir. Morgan uygarlığın gelecekteki aşamasını "antik kabiledeki özgürlük eşitlik ve kardeşliğin -daha üst bir biçimdeki-yeniden canlandırılması"⁷² olarak tanımlar ve Engels de, soy birliğine dayanan eski toplumun ayırt edici özelliği olan matriyarkayı, sınıfsal çatışmaların ve insanın şeyleştirilmesinin olmadığı elbette gelişmemiş bir toplum görünümünü altında görür.⁷³ Hegel baba hukukuna geçişini, bir devrim olarak "insan"

ların yaşadığı en kökten devrimlerden biri"⁷⁴ olarak tanımlanmaktadır. Patriyarkal sistemle birlikte sınıfların karşıtlığı, kamusal ve aile yaşamının bölünmesi ortaya çıkar ve ailede de katı otorite ilkesi uygulanmaya başlar. "Anne hukukunun çöküşü, kadın cinsinin dünya tarihindeki yenilgisiydi."⁷⁵ Modern ailede, boyun eğme ilkesinden başka bir ilke egemen olduğu sürece, buna göre kadının anaç ve kız kardeşçe sevgisi sayesinde, Hegel'in "eski, yeraltı tanrılarının yasası olarak"⁷⁶, yani tarihöncesi tanrılarının yasası olarak kavradığı, tarihsel antik çağın da gerisine uzanan bir toplumsal ilke yaşamda tutulacaktır.

Böylelikle, günümüz ailesi kadının belirlediği insani ilişkiler sayesinde dünyanın tamamen ruhsuzlaştırılmasına karşı bir direniş enerjileri havuzu oluşturuyor ve antiotoriter bir uğrak içeriyorsa, kadın da bağımlılığı sonucunda kendi özünü değiştirmiştir. Toplumsal ve hukuksal olarak büyük ölçüde erkeğin tahakkümü altındaysa ve ona muhtaçsa, yani bu arkaik toplumun yasasını bizzat kendinde deneyimliyorsa, kadına özgü gelişme sürekli olarak engellenmektedir. Mevcut ilişkilerin belirlediği erkek, kadının üzerinde ikili bir biçimde egemen olur: toplumsal yaşamın esas olarak erkekler tarafından sürdürülmesiyle ve ailenin reisinin erkek oluşuyla. Başlangıçtaki o devrimden bu yana bu bağımlılık ilişkisi kültür ülkelerinde kırılmamıştır. Şövalyelik ve trubadorlar dönemleri de bir istisna oluşturmazlar. Bühler'e göre "şenliklerin ve turnuvaların en güzel süsü olan soylu genç kız ve hanımefendi, tamamen babanın ve erkeğin evdeki gücüne bağlıydı, çoğu kez bedensel kötü davranışa maruz kalıyor ve haremdeki kadınlar gibi kıskançlıkla gözetim altında tutuluyorlardı."⁷⁷ Protestan Kilisesi kadının erkeğe boyun eğmesini, Havva'nın cezasını çekmesi olarak görür⁷⁸ ve bu konuda ortaçağ kilisesinin öğretilerini izler. Ortaçağ kilisesinde de "kadın... kesinlikle kısmen bilinçli, kısmen bilinçsizce günaha baştan çıkarıcı bölümdür; erkeğin üzerindeki çekiciliği, adeta onun ahlaki suçu olarak kavranır."⁷⁹ En korkunç terörün rasyonelize edilişi olan cadılar inancı da, kadın doğasının yozlaşmışlığıyla temellendirilmişti. Burjuva çağında gerçi bu bağımlılık yeni üretim biçimine uygun olarak başka biçimler almıştır, ama ilkenin kendisi de kadının psişesi üzerindeki

derin etkisi de çok az değişmiştir. Kadına, ortaçağdaki *Minne-dienst'i** anımsatan bir saygının gösterildiği Kuzey Amerika'da da bu ilke kesinlikle kırılmamıştır. Modern toplumun drama alanındaki iki büyük eleştirmeninden İbsen, kadının boyunduruk altına alınması ve sömürülmesi gerçeğini, Strinberg ise bu ilişkinin sonuçlarını burjuva evliliğinin, gelişmesi engellenmiş doyumsuz ve ruhsuz kadını betimlemiştir.

Mevcut olanın otoritesi, kadının ailedeki rolünü iki kat güçlendirmektedir. Erkeğin konumuna ve kazancına bağımlı olarak, evin reisinin ilişkilere uyum sağlamasına, hiçbir koşulda egemen güce karşı çıkmayışına, günümüzde ileri adım atabilmek için her şeyi sunmasına da bağlıdır.

Derin bir ekonomik ve hatta fizyolojik çıkar, kadını erkeğin hırsına bağlar. Her şeyden önce bunu kendisinin ve çocuklarının ekonomik güvenliği için yapması gerekir. Kadının oy hakkının tanınması, işçi gruplarının güçlenmesinin beklendiği devletlerde bile, muhafazakâr güçlere yaramıştır.

Burjuva dünyasında erkeğin zorunlu olarak ayırt edici bir özelliği haline gelen, kadına ve çocuğa karşı ekonomik ve sosyal sorumluluk duygusu, ailenin bu toplumdaki en önemli bir arada tutucu işlevlerinden biridir. Mevcut otorite ilişkilerine uyum sağlama koca ve baba açısından, ailesine duyduğu sevgi yüzünden yararlıysa, direnişin sadece düşüncesi bile onu en eziyet verici bir vicdan çatışması içine düşürür. Mevcut tarihsel durumlara karşı savaşım, kişisel bir cesaret konusu olmaktan çıkıp, sevilen kişinin feda edilmesine dönüşür. Yakın tarihteki bazı devletlerin, özellikle de katı otoriter devletlerin varoluşu, bu derin ket vurmalarla ve bunların sürekli yeniden üretilmesiyle bağlantılıdır. Bu ket vurmaların yokluğu ya da azaltılması bile bu devletler için doğrudan bir tehlike anlamına gelir. Sadece ailesini düşünmek yoluyla değil karısının sürekli sözlü ve sessiz uyarıları yoluyla da var olana bağlı kalır; babanın egemen olduğu anneye duyulan sevgi, sürekli muhalif bir karakter özelliğinin tohumunu içlerine ekebilse de, çocuklar annenin eğitiminde

* *Minne-dienst* (Alm.): Ortaçağda şövalyelerin soylu hanımları yüceltmek amacıyla onlara gösterdikleri sevgi; hizmet anlayışıyla biçimlenen şövalye aşkı (y.n.).

doğrudan doğruya egemen düzene boyun eğen bir tinin etkisini deneyimlerler. Ama kadın otoriteyi güçlendirici işlevini sadece bu dolaysız yoldan yerine getirmez, küçük ailedeki tüm konumu zorunlu olarak, dünyanın aktif olarak biçimlendirilmesine yarayabilecek önemli ruhsal enerjilerin dizginlenmesi sonucunu doğurur. Burjuva erkek toplumundaki tekeşlilik, salt duygusalıktan haz almanın değersizleştirilmesini gerektirir. Bu yüzden eşlerin cinsel yaşamı çocuklar açısından bir gizem perdesiyle örtülü olmakla kalmaz, oğlun anneye yönelik her türlü sevecenliğinde kösnül uğrak kesin bir biçimde aforoz edilmiş olmalıdır. Annenin ve kız kardeşlerin saf duygular, lekesiz bir saygı ve takdir görme hakları vardır. Zorla dayatılan, kadın tarafından ve baba tarafından hararetle savunulan, ideal teslimiyet ve cinsel arzu arasındaki, sevecen düşünme ile salt ilgilenme arasındaki, ilahi maneviyat ile dünyevi tutku arasındaki ayrım bölünmüş yaşamın çelişkilerindeki psişik bir kökü oluşturur. Birey aile ilişkilerinin baskısı altında anneyi somut varoluşuyla, yani belirli bir sosyal ve cinsel varlık olarak kavramayı ve saymayı öğrenmediği sürece, toplumsal açıdan zararlı heyecanlarıyla başa çıkmaya yönelik olağanüstü kültürel bir önemi olan eğitimi görmemekle kalmayacak, aynı zamanda bu eğitim sorunsal ve gizleyici bir biçimde gerçekleştiği için esas olarak bireyin kendi psişik enerjilerinin bir bölümünü kullanma yeteneği de kalıcı olacak şekilde ortadan kalkacaktır. Akıl ve ondan duyulan sevinç sınırlandırılacak ve anneye duyulan ket vurulmuş eğilim, karanlık, anaç, koruyucu güçlerin tüm simgelerine hayranlıkla, duygusal bir biçimde açık olmakta karşımıza çıkacaktır.⁸⁰ Kadının patriyarkal ailenin yasasına boyun eğmesiyle, kendisi de bu toplum içindeki otoriteyi yeniden üreten bir uğrak olmaktadır. Hegel, Sophokles'in tragedyasında, Antigone'nin son sözlerine, coşkuyla işaret eder: "Tanrıların hoşuna gidecekse, itiraf edelim ki, acı çekmek eksiktir bizde."⁸¹ Her türlü direnişten vazgeçmekle, aynı zamanda erkek-burjuva dünyasının ilkesini üstlenmektedir, kura kime çıkmışsa, o suçludur.

Kültürel kurumların, belirli bir toplumun ayakta tutulmasındaki rolü, varoluşları bu toplumla özellikle sıkı sıkıya bağlı olanlar içgüdüsel olarak ve kavramsal olarak da çok iyi bilinir.

Geçerlilikleri kendileri için elverişli olan dünya düzeninin bir unsuru olan yaşam biçimlerine içtenlikle bağlanırlar. Ama bu kurumların kendini yeniden üretme gücünün sadece küçük bir bölümü yukarıdan gelen kasıtlı bir teşvikten kaynaklanır. Sağlamlaştırılması için katkıda buldukları toplumun temel yapısıyla yeniden can bulduklarında, bu yapının korunmasına yönelik güçleri de dolaysızca güçlendirirler. Örneğin dinsel tasarımlar, günümüz toplumundaki insanların yaşam yazgısından kendilerini adeta doğal olarak hep yeniden üretirler. Öte yandan din de bireyi çocukluğundan itibaren buna önsel olarak biçimlendirirerek ve gerekliliklere uyumlandırılmış yöntemleri hazır bulundurarak yaşantıların dinsel olarak işlenmesi eğilimini güçlendirir. Ailenin otoriteyi teşvik eden işlevi de kendisi üzerine iki kat geri etkir: Ailenin de birlikte belirlediği, toplumun ekonomik yapısı babayı efendi yapar ve sonraki kuşaklarda, yeni bir evin kurulması eğilimini dolaysızca yaratır. Yakın zamana kadar burjuva ailesinde girişimci ve para kazanan erkekti. Kadının zaten geç kalmış olan ve sadece basamaklar halinde ilerleyen özgürleşimi, geçim mücadelesindeki etkinliği, bir yandan şeylerin bu düzeninde başlangıçtan itibaren sadece bir yedek anlamına geliyordu. Kadının, burjuva eğitimi ve karakter oluşumu sayesinde iç dünyasından bağlı olduğu "mesleği", onu mağaza tezgâhının arkasına ya da yazı makinesinin başına değil, kendisinin de bakıldığı ve çocukları ile ilgilenebileceği aileye götürür. Diğer yandan kadının özgürleşimi çok geç gelir. Günümüz toplumunun işsizliğin zaten yapısallık kazandığı bir döneminde gerçekleşir. Burada kadın hiç de istenmemektedir ve bazı devletlerin, kadının çalışmasını sınırlayan yasaları, bu çalışmanın bu bakımdan gelecek açısından umutsuz olduğunu gösterir. Ailenin otoriteyi teşvik edici etkisi esas olarak erkeğin aile içindeki konumuna bağlıdır, evdeki iktidar konumu ise besleyen rolünden gelir. Para kazanmayı ya da paraya sahip olmayı bırakırsa, sosyal konumunu yitirirse, ailedeki saygınlığı da tehlikeye düşer. Burjuva dünyasının yasası, etkisini onun üzerinde uygular. Sadece saygının ve sevginin genel olarak başarıya yönelik olmalarından değil, aile ümitsizliğe ve çöküşe sürükleneyeceği ve olumlu duygulara yeteneksiz ola-

cağı için de. Verili bir ailenin otorite yapısı, bunun maddi temeli ortadan kalkmış olsa bile babanın rolünü koruyacağı ölçüde güçlü olabilir, tıpkı toplumda belirli grupların, artık toplumun bütününe sunacak çok az şeyleri olduğu halde, iktidarlarını sürdürebilmeleri gibi. Ekonomik güçten kaynaklanan psişik ve fiziksel gücün, direnme yetenekleri ortaya çıkar. Gerçi başlangıçta toplumun maddi temelinden, bu üretim tarzındaki insanın konumundan kaynaklanırlar, ama bu genel bağımlılığın sonuçları, tekil durumlarda, gerçekten besleyen konumundayken, iktidarını ailesindekilerin ruhlarında yeterince derinlerine gömebilmiş olması koşuluyla, babanın rolüne ilişkin bu genel, kökleri sağlam kanının, kadını ve çocukları hizada tutmak için gerekeni yapması koşuluyla babanın mesleğini çoktan yitirdiği bir zamanda bile etkili olabilir. Bu bağımlılık mekanik bir bağımlılık değildir, ilişkilerin bütünselliğiyle, gerilimlerin ve karşıtıkların bir aradalığıyla sağlanır. Ekonomik etmenin tek tek aile tiplerinde kendini kabul ettirdiği tempo ve sayısız biçim, çok çeşitlidir; ekonomik etmenin karşısındaki etmenler mevcut araştırmaların gidişatı içinde başlıca konulardan birini oluşturur.⁸² Aralıklı kültürel güçler gerçi, kuralın özel durumlarda kendini kabul ettirdiği tipi, karşısında hangi engellerin bulunduğunu belirler; bu kuralın genel tarihsel geçerliliğini azaltmazlar. Baba otoritesinin, onun tanrısal karardan, şeylerin doğasından ya da akıldan kaynaklandığı biçiminde idealize edilmesi, daha yakından incelendiğinde, bunun iktisadi olarak belirlenmiş bir kurumun yüceltilmesi olduğu anlaşılır.

Sosyal grupların varlığındaki* gelirin türüyle belirlenen farklılık, ailelerin yapısı üzerinde etkili olur. Özellikle iş piyasasında bir ölçüde katlanılabilir ilişkilerin hüküm sürdüğü dönemlerde, proleter ailelerin oluşturduğu geniş kitleler, burjuva ailesini taklit etmiş olsa da, özellikle erken kapitalizmde otorite, çocukları çalıştırma zorlaması sonucunda, zalimce biçimlere bürünmüş olsa da, bu ailelerde başka ilişkiler de vardır. Büyük endüstrinin yasası burada sıcak yuvayı yok eder, sadece erkeği değil, kadını da evin dışındaki zor bir yaşama sürükler. Sonuç

* ["varlığındaki"/1936: "varoluşundaki".]

olarak özel yaşamın tatmin edici bir öz değerinden artık söz edilemez. Aile, uç durumda cinsel tatminin ulaşılabilir bir biçimini ve ayrıca sorunların katlanmasını oluşturur. Yine de aileye başlangıçta duyulan ilginin büyük ölçüde yok olduğu bu zemin üzerinde, bu insanları ailenin dışında da kendileri gibilerle birleştiren aynı topluluk duygusu ortaya çıkabilir. Günümüzde olanaklı bir yoksulluk ve adaletsizlik içermeyen toplum tasarımıyla bağlantılı olan bu toplumu daha iyi kılma ve ona yol açma çabası, bireyselci güdünün yerine ilişkilere egemen olur. Burjuva otoritesi altında yaşamı ezen gerçeklikten çekilen acılardan, aynı türden öteki ailelere ya da kendi grubunun bireylerine burjuva tarzında kapalı olmayan yeni bir eşler ve çocuklar topluluğu doğabilir. Çocuklar gelecekteki mirasçılar olarak eğitilmezler ve bu yüzden bu özel anlamda, kendi çocukları olarak da algılanmazlar. Çocuklar için çalışmak, hâlâ olanaklıysa, sadece gündelik besinle ilgili olmadığı sürece, kendilerinin ve ötekilerin daha iyi yaşayacakları bir dünyayı yaratma tarihsel görevinin yerine getirilmesine girer. Bu anlayışı yansıtan eğitim, –belki de bilinçli öğretmeden çok, sesin ve tavrın istemdişi anlatımıyla– gerçeklerin bilgisini, onların kabul edilmişinden net bir biçimde ayırmayı öğretir. Özgür emeği belirsizleştirmekle kalmayıp, sonunda, nüfusun görece sınırlı ve özenle seçilmiş grupları için bir ayrıcalık haline de getiren işsizlikle birlikte, geleceğe işaret eden bu aile tipi ender bulunur olacaktır; tam bir moral bozukluğu, mutlak umutsuzluktan kaynaklanan, her efendiye boyun eğme, ailelerde de etkilidir. Güçsüzlük ve üretici çalışma fırsatı eksikliği, yeni eğitim tipi filizlerini zaten büyük ölçüde yok etmiştir. “Otoriteye değer verilmesi, yaratıcı güçlerin azalmasıyla orantılı olarak artmaktadır.”⁸³

Burjuva ailesinin ekonomide yeniden üretimi, kendine içkin kendini yenileme mekanizmasıyla bütünlenir. Bu mekanizma özellikle ebeveynin çocukların evliliği üzerindeki etkisinde kendini gösterir. Parasal ve sosyal açıdan avantajlı bir evliliğe duyulan salt maddi ilginin, gençliğin erotik duygusuyla çatışmaya düştüğü noktada, ebeveynler ve özellikle babalar, tüm güçlerini ortaya koyarlar. Burjuva ve feodal çevrelerde ahlaki ve fiziksel baskı araçlarının yanı sıra, mirastan mahrum bırak-

ma aracı da vardı. Ayrıca aile özgür aşk heyecanlarına karşı savaşımında, kamuoyunu ve devlet korumasını yanına almıştır. "En korkak, direnme yeteneğinden en yoksun insanlar, mutlak ebeveyn otoritesini uygulayabildiklerinde acımasızdırlar. Bu otoritenin kötüye kullanılması adeta burjuva toplumunda isteyerek ya da istemeyerek kabul ettikleri sayısız yaltakçılık ve bağımlılık için bir ikamedir."⁸⁴ On yedinci yüzyılın ilerici Hollanda'sında başlangıçta, Aydınlanma'nın korkusuz öncüsü ve şehidi Adrian Koerbagh'ı kuramsal görüşleri yüzünden kovuşturılmaktan çekinilmiş ve Koerbagh önce bir kadın ve çocukla evlilik dışı ilişkide bir arada yaşadığı için suçlanmıştır.⁸⁵ Burjuva çağının toplumu eleştiren edebiyatında, romanlar ve tiyatro oyunları, aşkın, aileye özgü biçimine karşı savaşımının serimlenmesiyle doludur; denilebilir ki, zincire vurulmuş insani güçlerin, mevcut düzene karşıtlıklarını artık esas olarak kilise ve aile gibi tikel durumlarda çatışma olarak deneyimlemedikleri, bu yaşam düzeninin bütünlüğüne temellerinden saldırdıkları bu tarihsel kesitte, özgül burjuva edebiyatı da sona ermiştir. Aile ile onun otoritesine karşı çıkan birey arasındaki gerilim, sadece oğullara ve kızlara uygulanan baskıda değil, zina ve çocuğunu öldüren kadın sorununda da dile gelir. Bu konu *Kabale und Liebe*'den ve *Frihlings Erwachen*'dan Gretchen trajedisine ve *Wahlverwandschaften*'a dek uzanır. Bu açıdan Klasik ve Romantik dönemin, izlenimciliğin ve dışavurumculuğun konuları bir ve aynıdır: aşkın burjuvazide aldığı biçime uygun olmayışı.

Tekeşli evliliğin, insanın gelişimindeki binlerce yıllık tarihinde nasıl kesin bir güç oluşturduğu ve daha üst bir toplum biçiminde onun daha ne kadar uzun ve önemli bir geleceğe sahip olabileceği, bu evlilikte, gelişen yaşam ile koşullar arasındaki çelişkilerde netlik kazanmıştır. Rönesans döneminde iki sanat yapıtında ölümsüz bir anlatım bulmuş olan iki efsane vardır: *Romeo ve Juliet* ile *Don Juan*. İkisi de erotik unsurun ailenin otoritesine karşı isyanını yüceltir: Don Juan, daraltıcı sadakat ve sınırlanmışlık ahlakına karşı; Romeo ve Juliet ise bu ahlak adına isyan ederler. Bu figürlerde, birbirlerine zıt oldukları halde aynı ilişki açığa çıkar, temelde aynı durumdadırlar. Romeo'nun sarılması Juliet'e, kadına sadece Don Juan'ın verdiği mutluluğu verir,

Don Juan ise her kadında bir Jüliet görür. İkisi de, aynı zamanda hem bedensel hem de ruhsal olan yaratıcı güce boyun eğmek, ve bağlanmak istiyorlarsa, her türlü erkekçe ilkedden vazgeçmek zorundaydılar. Bireyin mutluluk talebiyle, ailenin egemenlik talebi arasındaki uçurumu, böyle efsane figürleri dile getirirler. Bu sanatsal yapılanmalarda yansıyan, toplum biçimleriyle canlı güçler arasındaki uzlaşmaz çelişkilerden biridir. Kural kendini istisnalarda kanıtlar. Genel olarak burjuva insanının otoritesi aşkta da egemendir ve aşkın yazgısını belirler. Eşin çeyizinin, konumunun ve işgücünün dikkate alınmasında, çocukların getireceği yararın ve saygınlığın hesaplanmasında, çevredekilerin görüşünün dikkate alınmasında ve özellikle kök salmış kavramlara manevi bağımlılıkta, alışkanlık ve gelenekte, yeniçağ erkeğinin bu eğitimle aldığı ve doğası haline gelmiş ampirizminde, ailenin biçimini gözetme ve onu kendi varoluşuyla onaylamaya yönelik en güçlü itilimler vardır.

Burjuva döneminde aile, tıpkı insan ya da devlet gibi, bir bütünlük oluşturmaz. Hem tek tek dönemlere hem de sosyal gruplara göre ailenin yapısı ve işlevi değişir. Özellikle endüstriyel gelişimin etkileri altında kesin bir değişikliğe uğramıştır. Ev ekonomisinin teknolojikleştirilmesinin aile üyelerinin ilişkileri açısından sonuçları, sosyoloji literatüründe ayrıntılı olarak irdelenmiştir. Yine de burjuva ailesinin burjuva toplumunun temelinden koparılamayacak özellikleri ve eğilimleri gösterilebilir. Ailenin kendi otorite yapısı temelinde yatkın olduğu, otoriter karakterlerin eğitilmesi, geçici görünüşlerden değildir, gerekli bir kalıcılığı vardır. Bu toplum, içkin yasaları sonucunda ne denli kriz içeren bir duruma düşerse, aile de bu açıdan görevini o denli az yerine getirebilir. Buradan kaynaklanan, devletin eskiden yaptığından daha büyük ölçüde otorite eğitimi üstlenmesi ve en azından ailenin ve kilisenin elindeki zamanı azaltması zorunluluğuna yukarıda değinilmişti. Bu yeni durum ve bu duruma yol açan otoriter devlet tipi, daha derinde yatan ve elbette durdurulamaz bir harekete itaat eder. Bu bizzat ekonomiden kaynaklanan, burjuvazinin yarattığı ve ayakta tuttuğu tüm kültürel değerlerin ve kurumların ortadan kaldırılması eğilimidir. Bu kültürel bütünü koruma ve geliştirme araçları,

giderek kendi içeriğiyle çelişkiye düşerler. Aile biçimi de yeni önlemler sayesinde sağlamlştırılsa da, bu aile biçimi orta burjuva tabakasının öneminin artışıyla birlikte, kendiliğinden, erkeğin özgür mesleki çalışmasına dayanan gücünü yitirir. Sonunda her şey giderek daha da yapay bir biçimde korunmak ve bir arada tutulmak zorundadır. Kültürel güçler de bu koruma istenci karşısında direnen, düzenleyen karşı güçler olarak görünürler. Burjuva yükseliş döneminde aile ile toplum arasında verimli bir etkileşim vardı, öyle ki babanın otoritesi toplum içindeki rolüyle temellendirilmişti ve toplum patriyarkal otorite eğitiminin yardımıyla yenileniyordu; elbette vazgeçilmez olan aile, şimdi artık salt bir yönetim tekniği sorunu olmuştur. Çağımızda ilişkilerin bütünselliği, bu genellik, içindeki bir özel yönle, otoriteyle güçlendirilmiş ve sabitlenmiştir ve bu süreç esas olarak bireyde ve somutta, ailede gerçekleşmiştir. Aile, tıpkı otorite gibi onun içinde yaşayan burjuva kültürünün "çekirdek hücrelerini" oluşturuyordu. Genelliğin, özelliğin ve tekilliğin oluşturduğu bu diyalektik bütün⁸⁶ şimdi birbirinden kopmaya çalışan güçlerin birliği olarak görünmektedir. Kültürün parçalayıcı uğrağı, birleştirici uğrağı karşısında daha güçlü bir biçimde öne çıkmaktadır.

Notlar

- 1 bkz. örneğin Lefebvre des Noëttes, "La 'Nuit' du moyen âge et son inventaire", *Mercure de France*, 1 Mayıs 1932 ve *Zeitschrift für Sozialforschung*, II, 1933, s. 198 vd.
- 2 bkz. örneğin Kurt Breysig, *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*, Stuttgart ve Berlin 1905.
- 3 Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*, Cilt IV, 3. Basım, Leipzig 1910, s. 529.
- 4 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Cilt VII, Leipzig 1927, s. 185 vd.
- 5 a.g.e.
- 6 Freud, kültür gelişmesini betimlerken şöyle söyler: "İlk insan, ... dünya üzerindeki yazgısını çalışma yoluyla iyileştirmenin kendi elinde olduğunu keşfettikten sonra, bir başkasının onunla birlikte mi ya da ona karşı mı çalıştığına artık kayıtsız kalmazdı. Öteki insan onun için, birlikte yaşamının yararlı olduğu, çalışma arkadaşı değerini kazanmıştı." (Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, *Gesammelte Werke*, Cilt XIV, Frankfurt am Main 1963, 3. bsk., s. 458.) Belirleyici kültürel adım, "topluluğun üyelerinin kendilerini doyumlama olanaklarında sınırlandırmalarına" dayanır (a.g.e., s. 455).

- 7 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, Gesammelte Werke*, Musarion edisyonu. Cilt IV, İkinci Makale, s. 323 ve s. 325.
- 8 Kenneth Scott Larouett, *The Chinese, their History and Culture*, Cilt II, New York 1934, s. 148.
- 9 bkz. K. A. Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, Stuttgart 1931, s. 337 vd.
- 10 Edward Thomas Williams, *China Yesterday and Today*, New York 1923, s. 65 [Almancaya çeviren M.H.].
- 11 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a.g.y., s. 358.
- 12 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Cilt II, Tübingen 1921, s. 120.
- 13 Charles Bouglé, *Sur le régime des castes*, Paris 1908, s. 82. [Almancaya çeviren M.H.].
- 14 a.g.e., s. 243.
- 15 bkz. Ogburn'un makalesi: "Social Change", *Encyclopedia of the Social Sciences*, Cilt III, New York 1930, s. 330 vd.; ve başka yazıları.
- 16 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Sämtliche Werke*, Glockner, Cilt 11, s. 528.
- 17 bkz. bu makalede "Kültür" bölümü.
- 18 H. J. Laski, *Authority in the Modern State*, New Haven 1927, s. 387 [Almancaya çeviren M.H.].
- 19 Henry Thomas Buckle, *Geschichte der Zivilisation in England*, Almancaya çeviren Arnol Ruge, Cilt 1, Bölüm 2., Leipzig ve Heidelberg 1865, s. 72.
- 20 John Locke, *Über den menschlichen Verstand*, Cilt II, 4. kitap, 19. Bölüm, §§ 14 ve 15, Leipzig 1911/13.
- 21 Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" Akademie edisyonu, Cilt VIII, s. 35.
- 22 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Birinci Bölüm, I. Kitap, 1. Ana parça, § 8, Akademie edisyonu, Cilt V, s. 33.
- 23 Arnold Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit*, Berlin 1933, s 133.
- 24 J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre von 1798*. 3. Ana yazı, § 15, *Werke*, Medicus, Cilt II, Leipzig, yıl belirtilmemiş, s. 179.
- 25 a.g.e., 3. Ana yazı, § 18, s. 253 vd.
- 26 a.g.e., Cilt IV, 5. Konferans, s. 70
- 27 J.G. Fichte, *Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreich*, 1813, a.g.e., Cilt VI, s. 539 vd.
- 28 John Stuart Mill, "Die Freiheit", *Gesammelte Werke*, Cilt I, Leipzig 1869, s. 63.
- 29 bkz. Karl Jaspers, *Philosophie*, Cilt III, Berlin 1932, s. 128 vd.
- 30 John Stuart Mill, a.g.e., s. 67.
- 31 bkz. Josef Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Cilt II, Berlin 1929, s. 151.
- 32 a.g.e., s. 187 vd.; ayrıca bkz. s. 113-197. Ayrıca bkz. Herkner, Gothein, Cunow gibi yazarların iktisat tarihine ilişkin anlatımları.
- 33 Voltaire, "Remarques sur les pensées de M. Pascal", *Œuvres*, Garnier Frères, Cilt XXII, Paris 1883/1885, s. 41 vd.
- 34 E. von Philippovich, *Grundriß der politischen Ökonomie*, Cilt I, Tübingen 1919, s. 155.
- 35 Max Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Cilt II, Halle an der Saale 1916, s. 197.
- 36 a.g.e., s. 198.

- 37 Nietzsche, "Zweite unzeitgemäße Betrachtung", *Gesammelte Werke*, Musarion edisyonu, Cilt VI, s. 298 vd.
- 38 Claude Adrien Helvétius, *De l'homme, Œuvres complètes*, Cilt V, Londra 1778, s. 188 [Almancaya çeviren M.H.].
- 39 *a.g.e.*, Cilt III, s. 137.
- 40 Augustinus, *De civitate Dei*, XIX, c. 16, Almancaya çeviren Alfred Schröder, Bibliothek der Kirchenväter, Cilt XXVIII, Kempten ve Münih 1916, s. 237.
- 41 Örneğin olağanüstü Vittorino Rambaldoni'nin yoksul çocuklar için etkinliği böyle bir istisna oluşturur. Bkz. *Handbuch der Pädagogik*, Cilt I, Langensalza 1928, s. 190.
- 42 Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1923, s. 557 vd.
- 43 F. Müller-Lyer, *Die Familie*, Münih 1921, s. 320 vd.
- 44 E. C. Lindeman, "The Family in Transition", akt. Reuter ve Runner, *The Family, Source Material for the Study of Family and Personality*, New York ve Londra 1931, s. 27 [Almancaya çeviren M.H.].
- 45 Kierkegaard, *Der Begriff des Auserwählten*, Almancaya çeviren Theodor Haecker, Innsbruck 1926, s. 74; ayrıca bkz. 324.
- 46 *a.g.e.*, s. 170-175, ayrıca bkz. s. 321- 326.
- 47 bkz. Franz Oppenheimer, *System der Soziologie*, Cilt II, Jena 1926, s. 89 vd.
- 48 Çocukların Roma'daki bağımlılığı üzerine bkz. Eduard Westermarck, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, Almancaya çeviren L. Katscher, Cilt I, Leipzig 1913, s. 501.
- 49 Helvétius, *a.g.e.*, Cilt II, s. 213 vd. [Almancaya çeviren M.H.].
- 50 Genel olarak sosyal ikna kavramı için bkz. Ludwig Gumplowicz, *Die soziologische Staatsidee*, Innsbruck 1902, s. 205 vd.
- 51 Nietzsche, *a.g.e.*, Cilt XI, s. 251.
- 52 Auguste Comte, *Soziologie*, Almancaya çeviren Valentine Dorn, Cilt I, Jena 1907, s. 450.
- 53 William McDougall, *Grundlagen einer Sozialpsychologie*, Almancaya çeviren G. Kautsky-Brunn, Jena 1928, s. 169.
- 54 Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarion edisyonu, Cilt XIV, s. 95.
- 55 F. Le Play, *Les ouvriers européens*, 2. baskı, Paris 1877-1879, Cilt VI, s. XII [Almancaya çeviren M.H.].
- 56 *a.g.e.*, s. XLI.
- 57 *a.g.e.*, Cilt IV, s. 361 vd.
- 58 Örneğin günümüz Almanya'sında eşsiz bir karakter oluşturucu etmen olarak oynadığı rol açısından aileye ne kadar büyük bir önem verildiği, özellikle Alman Psikoloji Derneği'nin 14. Kongre Raporu'nda görülmektedir. (*Psychologie des Gemeinschaftslebens*, yay. haz. Otto Klemm, Jena 1935; burada özellikle bkz. Oskar Kutzner, "Die Struktur der Familie in ihrer Bedeutung für die Erwachsenen", s. 254. vd., ayrıca aynı kitaptaki bir dizi başka yazı).
- 59 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 166.
- 60 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Sämtliche Werke*, Glockner, Cilt 2, s. 347.
- 61 *a.g.e.*, s. 342.
- 62 *a.g.e.*, s. 343.
- 63 *a.g.e.*, s. 344.

- 64 *a.g.e.*, s. 343.
- 65 *a.g.e.*, s. 378.
- 66 *a.g.e.*, s. 347.
- 67 *a.g.e.*, s. 349.
- 68 *a.g.e.*, s. 345.
- 69 *a.g.e.*
- 70 *a.g.e.*, s. 353.
- 71 *a.g.e.*, s. 350.
- 72 Lewis Henry Morgan, *Die Urgesellschaft*, Alıncaya çeviren W. Eichhoff, Stuttgart 1921, s. 475.
- 73 Aynca bkz. Erich Fromm, "Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie", *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, 1934, s. 196 vd.
- 74 Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Zürich 1934, s. 40.
- 75 *a.g.e.*, s. 41.
- 76 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 166.
- 77 J. Bühler, *Die Kultur des Mittelalters*, Leipzig 1931, s. 303 vd.
- 78 bkz. Troeltsch, *a.g.e.*
- 79 Bühler, *a.g.e.*, s. 304.
- 80 bkz. modern derin psikolojinin araştırmaları, özellikle Freud'un "Über die allgemeinste Erniedrung des Liebeslebens" bölümü, *Gesammelte Werke*, Cilt VII, Frankfurt am Main 1967, 5. bsk, s. 78 vd.; ve Wilhelm Reich'in çalışmaları.
- 81 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Sämtliche Werke*, Glockner, Cilt 18, s. 114.
- 82 Bunun için bkz. *Studien über Autorität und Familie*, Paris 1936, s. 231 vd.
- 83 Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarion edisyonu, Cilt XVI, s. 247.
- 84 Karl Marx, Peuchet hakkındaki bir deęinisinde, "Vom Selbstmord", *Gesamtausgabe*, I. Bölüm., Cilt II, Berlin 1932, s. 396.
- 85 bkz. Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Leipzig 1922, Cilt II, s. 342 vd.
- 86 bkz. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 164.

Metafiziğe En Son Saldırı (1937)

Bilim ve metafiziği birbiriyle uyum içine sokmak zordur. Metafizikte özden, tözden, ruhtan, ölümsüzlükten söz edilir; bilimin ise bunlarla işi yoktur. Metafizik, ilkesel olarak herkesin kullanımına açık olması gereken bilgi araçlarıyla, varlığı kavrama, bütünselliği düşünme, dünyanın insanlardan bağımsız bir anlamını keşfetme iddiasındadır. Metafizikte, var olan her şeyin yapısından, yaşam için talimatlar türetilir; örneğin tam da en yüce idelerle, aşkınsal olanla ya da ilk nedenle bu ilgilenmenin, insanlara en uygun, en yakışan etkinlik olduğu savı türetilir. Metafizik bilinç, genel olarak insanlığın çoğunluğu için zor bir yaşamın ebedi zorunluluğuna ve bireyin devletin o anki amaçları için kendini feda etmesine duyulan inançla uyum içindedir. Bu bakımdan metafizik Kitabı Mukaddes'e değil de sözde kuşku götürmez kavrayışlara dayanır. Metafiziğin sistemleri vahyin itibarının sarsıldığı yeniçağlarda insan yaşamının daha derin bir anlamına duyulan inancı ayakta tutmuş ve inancın kategorilerini, doğal düşüncenin araçlarıyla temellendirmeye çalışmıştır.

Ancak kendileri temellendirilmemekte, iddiaları kendilerini desteklemesi beklenen düşünceyle sürekli çatışmaya düşmektedir. Bu durum iki farklı tarihsel süreçte görülebilir: metafizik sistemlerin birbirlerini karşılıklı yıkmalarında ve kavramlarının, metafiziğin ulaşmaya çalıştığı doğal aklın asıl yerine sahip olduğu mevcut bilim tarafından ıskartaya çıkartılmasında. Yirminci yüzyılın bilimsel ders kitaplarında, metafizikteki anlamıyla tözden, insan ve ruhtan çok az söz edilmekte, bir anlam ise söz ko-

nusu bile edilmemektedir. Bilim adamları, kuramlarının mantıksal kaygılarla bu tür nesnelere üzerine öğretilere, örneğin öncüller olarak ya da sadece bütünleyiciler olarak gereksindiğine de kesinlikle inanmamaktadırlar. Tam tersine, tasarımlarını bağımsız olarak, metafiziğin yardımı olmadan, hep daha basit ilkelere dayandırmaya çalışırlar; metafizik ve ahlaki kategorilere bilim adamlarının görüşünde yer yoktur. Bu durum, bazen söylendiği gibi, bilimin gerçek dünyanın ardında kendi dünyasını kurduğu, böylece sonunda bu iki dünya arasındaki ilişkinin tamamının ortadan kalktığı ya da gizlendiği anlamına gelmez. Fiziksel tasarımların anlatıldığı matematik formülleri, daha çok, geliştirilen teknik sonucunda, keskinleştirilmiş araçlarla ve inceltmiş, rasyonelleştirilmiş hesaplama yöntemleriyle yalıtılmış bir alan olarak cisimler dünyası üzerine şimdiye dek elde edilmiş bilgiyi içerirler. Algılama dünyası ile fizik arasındaki bağıntının karmaşıklığı, bu bağıntının her zaman kanıtlanabilir oluşunu dışlamaz. Günümüzdeki bilim, mevcut toplumun doğayla çatışmasında geliştirdiği bilgidir. Mevcut toplumsal biçimlerin, insani güçlerin önünde bir engel haline geldiği günümüzde, tam da bilimin soyut dalları, öncelikle bilim içindeki eğilimleri izleyen matematik ve kuramsal fizik, yararlılığı realist karakterine duyulan her türlü kuşkuyu görünüşte ortadan kaldıran, yaşama doğrudan doğruya bağıntılı olan bilim uğraşının sunduğundan daha az çarpıtılmış bir bilgi sunarlar.

Şimdi bilimin bu toplumun ilgilendiği doğa üzerine bilgiyi düzenlemesine karşın, insanlar kuramda sona erdirilmiş eski düşünce biçimlerini kullanmaya devam etmektedirler. Bu düşünce biçimlerinin bilimsel çalışmada gereksiz olduğu görüldüğü takdirde, bu türden bir ısrar, düşünce ekonomisiyle, burjuvatinin ayırt edici bu özelliğiyle sadece ilkesel olarak çelişki içinde olacaktır. Mutlak uzam ve mutlak zaman kavramları gibi, öteki metafizik kategorilerin de savunulamaz oldukları ortaya çıkmıştır. Töz, kuvvet, nedensellik, ruh, ruh-beden bağıntısı gibi tasarımlar da en azından geleneksel anlatımlarıyla, günümüzdeki kuramsal işlem biçimleriyle çelişki içine düşmüştür, ancak genel bilincin yapısı bu yüzden değişmemiştir. Aslında bu durumda, sadece yeni dönemde de devam eden bir çelişki sürmektedir.

Burjuvazinin kamusal bilinci ve bilimi henüz birbirine tam anlamıyla uymuş değildir. İnsanın da kendi yerini aldığı, tüm şeylere ilişkin olarak başlangıçta konulmuş düzene ait dinsel düşünce, daha on yedinci yüzyılda sona ermiştir. Descartes'ta insan hayvan gibi salt bir mekanizma, körü körüne sürüklenen bir parçacıklar yığını olmadığı sürece, insanın özü arı düşünceye, Ben'e dayanır; tıpkı Kant'ın bildiğimiz her şeyin zorunlu bir ilişki içinde olduğu arı ve başlangıçsal tam algı hakkında çok az şey söyleyebilmesi gibi, Kartezyen bilim de bu Ben'in hakkında çok az şey söyleyebilmektedir. Ayrıca felsefenin bu doruk noktası, yeni dünya görüşünün bu temel kavramı, kendisini kullanamayan bilimden çok inanca teslim edilmiştir. Psikoloji de maddenin kendiliğinden işleyen oyunundan dışarıya çıkamaz. Psikoloji çok erkenden, Descartes'a göre Ben'in özüne çok az dahil olan, özü daha çok rahatsız eden ve onu yok etmekle tehdit eden duygulanımlar akışı hakkında bir kuram geliştirmiştir. Metafizikçiler yüzyıllardır, etik buyruklara tabi olan ve ebedi bir yazgıya sahip olan bir ruhun varlığından söz etmeyi sürdürüyorlarsa; daha sistemlerinin en belirleyici noktalarda saf kanularla, olasılık dışı iddialarla ve yanlış çıkarımlarla örülmüş olduğu olgusuyla bile, belirsizliklerini ele verirler. Bu konuda, aydınların çelişki dolu bilincini, bu olgunun değişik biçimleri dile getirmektedir. Çağın bilimsel bilgisi biçimsel olarak doğru kabul edilmektedir; aynı zamanda, metafizik görüşleri de sürdürmektedir. Doğadaki ve toplumdaki anlam içermeyen gerçekliğin aynası olarak bilim, tatminsiz kitleleri ve düşünen bireyi, tehlikeli ve ümitsiz bir duruma terk etmiştir; örtük bir ideoloji olmaksızın ne kendi psikik idaresinde ne de kamusal idarede tutunmak mümkündür. Böylece ikisi de, bilim ve metafizik ideoloji de ayakta tutulmuştur.

En yeni düşünce bu çelişkiyle uğraşmıştır. Daha felsefenin geleneksel, ortaçağdan kalma görevi, dinde içerilen dünya kavrayışını yalın aklın araçlarıyla, yani bilimsel olarak kurmaktır. İki tözlü Kartezyen çözüm, bugün bile genel bilinçte en inandırıcı çıkış yolu olarak egemenliğini sürdürmektedir. Buna göre, bir yanda realist ya da idealist* bir biçimde yorumlanabilen duyular

* ["idealist"/1937: "spiritüalist".]

dünyası vardır. Bu dünyada düzenlilikler gözlemlenebilir ve hesaplanabilir; ancak bu dünya kendi kendisiyle vardır ve genel geçiciliğe tabidir. Diğer yandan, insan akıl sahibi bir varlıktır ve ister karakteri ve eylemleri aşkınsal güçlerin ve kararların sonucu olarak görülsün, ister aşkınsal sonuçlara sahip olsun, daha üst bir düzende yer almaktadır; her halükârda insan kendi varlığıyla doğal ya da sadece insani tarihten başka bir bağlama aittir. Böylelikle, bir anlam inancı, bilimle bağlantılandırılmıştır. Bilimin gözlemleri ve kuramlarını yadsımak, zaten saçma olurdu. Bilimin öğreti yapısı, burjuva bireyinin incelmış deneyiminden başka bir şey değildir. Ama bu toplum yanılısamadan da kaçamaz. Metafizik yanılısamalar ve yüksek matematik eşit ölçüde bu toplumun zihniyetinin unsurlarını oluştururlar. Felsefe, ikisini eğreti olarak bir araya getirme çabalarının sistematik olarak biçim kazandıkları kültürel mekânı gösterir sadece. Her aydın, hatta bir ölçüde, burjuva toplumunun her üyesi, bu sorunu kendisi için bir biçimde çözmekte ya da bilincinin arkasında belirlenmemiş olarak bu sorun durmaktadır. Bu dönemin tipik temsilcilerinin önemli olaylarına ve biyografilerine bakmak yeter. Sağın bilimlerle uğraşan bilim adamlarında, ilgilerinin artan bir biçimde yalıtılmasıyla birlikte, çözümlerin naifliği, bilimsel işlemlerinin farklılaşmışlığıyla büyük bir ters orantı içine girme eğilimindedir. Kuantum kuramının yaratıcısı Max Planck, bilimsel deneyimi temelinde, "tin dünyası"ndakiler de dahil olmak üzere tüm olup bitenin istisnasız bir biçimde doğal süreçler tarafından koşullandığına inanmıştır. Öte yandan istenç özgürlüğü metafizik kavramından da vazgeçemez; kabul ettiği ahlaki ve siyasal görüşler bu kavramı öngerektirirler. Max Planck'ın bulduğu çözüm şöyledir: "Yabancı istenç nedenselliğe bağlıdır, bir başka insanın her istenç eylemi, en azından ilkesel olarak, önkoşulların yeterince tam olarak bilinmesiyle, nedensellik yasasından doğan zorunlu bir sonuç olarak anlaşılabilir ve tüm ayrıntılarıyla önceden belirlenebilir... Buna karşılık, kişinin kendi istenci sadece geçmiş eylemler açısından nedensel olarak anlaşılabilir, gelecekteki eylemler açısından özgürdür..."¹ Bu yanıtın inandırıcılığının azlığı, çağın bilginlerinin dürüst kesiminin ayırt edici özelliğini oluşturur. Eski burjuva geleneğiyle belirlenmiş bir eğitim sonucunda,

hizmet ettikleri dünyaya bakarken, huzursuzluktan kurtulamamaktadırlar. Para, makam, nüfuz biçiminde aldıkları karşılık, gerçi toplumsal bir bütüne ama "çok yönden ümitsiz"² bir bütüne katkıda bulduklarını belgeler. Bu toplumsal bütünü mevcut biçimiyle sorgulamaya cesaret edemezler ve metafizik inanca, örneğin vicdan ve özgürlük idealizmine sığınır. Bilimden ve böyle bir inanıştan oluşan dünya imgesi, "yaşam tarzımız içinde, bize kendi Ben'imizle sürekli bir uyum, bir iç huzuru sağlasın"³ diye büyük zahmetlere katlanmadan, felsefeyle oluşturulmuştur ve bu iç huzuruyla insanlığın çöküşüne tanık olurlar.

Çeşitli uyumlulaştırma denemelerini, iki aşırı uca göre gruplandırabiliriz: birisi bilimin, metafizik düşüncenin artıklarının onun karşısında gitgide daha çok ortadan kalkacakları, biricik olanaklı bilgi biçimi olduğu iddiasıdır; diğeri ise bilimin, gerçek kavrayışın kendini ondan özgürleştirmesinin gerektiği, insan yaşamının ikincil önemdeki çıkarlarıyla belirlenmiş bir entelektüel teknik olarak küçümsemesidir. Romantik spiritüalizm, yaşama felsefesi, maddeci ve varoluşçu fenomenoloji bu bilim düşmanı görüşün savaş ve savaş sonrası dönemdeki tipik çizgileridir. Dinin bir uzantısı olarak yeni metafizik de, insanın mevcut dünyanın koşullarında, kendisinden ve kendisi için şimdiki yazgısından daha fazla şey bekleyebileceği inanışını korumaktadır. Bu yeni metafizik, şimdi insanın geçerli olduğu ve kendisi hakkında deneyimlediği şeydeki eksikliğin anlatımıdır. Metafizik düşüncenin tamamlamaya çalıştığı bu geçerliliğin neye dayandığı çabucak açıklanmıştır. Bir insan para, ilişkiler, büyük isim sahibi olmadan, güçlülerden biri olmadan ya da en azından onlara hoş görünen biri olmadan, sadece insan olarak, insanın tüm olanaklarıyla karşımızda durduğunda, bu geçerlilik öne çıkmaktadır. Sonra bu insan, hiçbir şeyin, bu niteliğe dayanmaktan daha az önemli olmadığını görür; bu niteliğin değeri öylesine düşüktür ki, dikkate bile alınmaz. İnsan kavramını en fazla biyoloji anlamında kullanabilen kesin bilim, insanın yazgısını gerçeklikte yansıtır; kendi başına insan sadece bir numunedir. İnsanlık niteliği kamusal tinde, var olma iddiasını, bir ikamet iddiasını bile temellendirmez. Bu iddianın temellendirilmesi için gereken özel sosyal durumlar, belgelerin gösterilmesiyle belge-

lendirilir. Belgeler yeterli olmadığında ya da hiç mevcut olmadıklarında, insan olsa olsa bir yabancıdır ve iddiasına yanıtını önünde durduğu her gişede alır. Yabancı kategorisi sadece burjuva özçıkarcının öteki yüzüdür ve ortaçağdaki özgür kentlerden, egemen bölgelere ve ulusal devletlere ve şimdi vatanların dönüştüğü düşman ordugâhlara kadar, bu iki uğrak yeni bir bütünlük halinde aşılmış değildir. Burjuva Ben'inin karşısında, onu belirleyen karşıtı olarak, yabancı vardır. Herkes, kendini herhangi biri olmayan birisi olarak bilir. Herhangi bir insan, hor görülmesi bir şeydir. Ancak meta toplumunda herkesin eşitliği, her bir bireyin bu özelleştirilişine karşın, ortak bilince dahil olduğu için, burjuva ısrarla kendine saygı gösterdiği ve kendi çıkarını kolladığı kadar, ısrarla kendini hor da görür. Her birey, kendi dünyasının merkezinde yer alır ve gerçek dünyada bir fazlalık olduğunu da bilir. Gündelik yaşama ilişkin –biri onu ne kadar görmezden gelebilse de– ruhuna gömülmüş bulunan bu deneyimden çıkış yolunu metafizik düşler oluşturacaktır. Yalnız kalmış ve bir hiç değerindeki birey bu düşlerin aracılığıyla, insanüstü güçlerle, her şeye gücü yeten doğayla, yaşamın akışıyla ya da sonsuz bir dünya temeliyle birlik olduğunu düşünür. Metafizik, kişinin bu toplumdaki yazgısını, asıl değerini onun manevi kararlarıyla, metafizik özgürlüğüyle kazanan ve "asıl" hakiki varoluşla ilişkili olan salt bir görünüş olarak anlayarak, varoluşuna bir anlam verir. Deneyimin metafizik bir görünüşteki dünya karşısındaki tanıklığının değerinin düşürülmesi, endüstri toplumunun özgürleşmiş bireyi ile onun bu toplumdaki yazgısı arasındaki çelişkiden kaynaklanır. Bilimin felsefede küçümsenmesi, özel yaşamda bir yatıştırma, toplumda ise bir aldatmacadır.

Buna karşılık pozitivist eğilim tüm yanılısamalara düşmandır. Pozitivizme göre, sadece deneyim, doğabilimde içerdiği kişinin biçimiyle arı deneyim bilgidir. Bilmek inanmak ve ümit etmek değildir ve insanlığın neyi bildiği, en uygun biçimde bilimde formüle edilmiştir, ayrıca zaten bilimin de çıkış noktasını oluşturan gündelik yaşamın gözlemi ve dili, ham yardımcı araçlar olarak, bu bilginin yanı sıra yararlı olabilirler. Felsefenin tarihinde bu eğilim tek tek izmlere sabitlenemez. Descartes ve Spinoza gibi metafizikçilerde de bulunabilir; öte yandan ismini

aldığı Comtes'un ve Spencer'ın pozitivistizminin, bu eğilimi saf bir biçimde cisimlendirmek için dünya görüşüne ilişkin olarak daha fazla katkısı vardır. Günümüzdeki pozitivistizm bir yandan Hume'a, diğer yandan Leibniz'e dayanır. Kuşkucu ampirizmi, bilim için daha üretken kılmak istediği mantığın bir rasyonelleştirilmesiyle birleştirir. İdeali, matematik olarak formüle edilmiş, olabildiğince az aksiyomlardan tümdengelimle varılan evrensel bilgi olarak bilgidir; tüm olayların olası ortaya çıkışını hesaplamaya izin veren bir sistemdir. Toplum da fiziksel olarak açıklanabilir. Bunu yapmakla da henüz çok az yol katedilmiş olacaktır. Yine de çok sonraları bu bir parça deneyimin daha büyük ölçüde tamamlanacağı ve de sistemin tamamıyla uygun bir biçimde birleştirileceği umulabilir. İnsanların dünyasındaki olaylar, sonunda öteki olaylarla aynı olasılıkta önceden görülebilecektir. Toplumsal ve tinsel denilen nesnelere, sadece bilimsel araştırmaların psikoloji ya da biyoloji alanlarındakilerden daha uzun bir süre beklenmesi gerekmektedir. Bilimin yanında bir de sanat vardır. Metafizik tam bir anlamsızlık olmadığı sürece, edebiyat sanatına dahildir. Bilimde kabul görür. İnsan, ne olduğunu, gündelik yaşamın akışının dışında, kendi bedeni hakkındaki öğretilerden ve bu öğretilere dayandırılabilen psikolojiden öğrenir. Bir insanın ne olduğu ile ne olarak görüldüğü arasında yapılan ayırım, tamamen önemsizdir.

Almanya'daki, tinsel hazırlanışında savaş sonrası metafiziğin hatırı sayılır bir pay sahibi olduğu otoriter yönetim sistemi açısından, bu neopozitivist düşünüş tarzının, faşizme karşı olan geniş çevrelerde bir çekiciliği var. Metafizik kavramlara karşı verilen felsefi savaş, en iyi döneminde bile kendini sadece öteki dünyayla değil, devlete ve topluma ilişkin insan düşmanı organikçi kuramlarla da ilişkilendirmişti. Tanrı tasarımı yanılması çok erkenden, devletin fetişleştirilmesiyle birlikte eleştirilmiştir, bu ise modern pozitivist kavram açıklamasını* hâlâ göz önünde bulundurmaktadır. Aydınlanma'nın önemli belgelerinden birinde söylendiği gibi, Romalılar cumhuriyetlerine "onu oluşturan tek tek burjuvalardan bir biçimde farklı bir varlık"

* ["kavram açıklamasını"/1937: "kavram netleştirmesini".]

olarak saygı duyarlardı. "Ondan böyle söz ederlerdi ve buna uygun olarak, bu cumhuriyetin huzuru ve esenliği özel yurttaşların tümünün huzurundan başka bir şey olmadığı halde, her yurttaşın kendi çıkarlarını, kendi mutluluğunu ve yaşamını bu tasarıma feda etmesini isterlerdi."⁴ İnsanın gelişimini engelleyen bir hayal olan tanrı fikrinde de durum aynıdır. Günümüzde artık sosyal açıdan böylesine önem taşıyan kavramlara karşı mücadele, bilimciliğin ana ilgisini oluşturmaya ve söz konusu kuramcıların asıl çabasının ne olduğu sorusuna, matematiksel ve doğabilimsel çalışmanın zorluklarını ortadan kaldırmak yanıtı verilse de, totaliter sarhoşluğa karşı entelektüel silahlara sarılan gençlik de, özellikle üniversitelerde en radikal antimetafizik okul olarak sahneye çıkan bu felsefenin büyük geçmişine bağlı kalır. Yine de bu felsefe günümüzdeki biçimiyle, egemen durumlarla sıkı sıkıya bağlı olmakta metafizikten geri kalmaktadır. Totaliter devletlerle bağıntısı açıkça ortada olmasa da, bunu keşfetmek hiç zor değildir. Yeni Romantik metafizik ve radikal pozitivizm, burjuvazinin, koşulları kendi çalışkanlığıyla değiştirme umudunu yitirmiş olan ve toplumsal sistemin kesin bir değişiminden duyduğu korkuyla, sermaye açısından en güçlü gruplarının egemenliğine ister istemez boyun eğen büyük bir bölümünün hazin ruh halinden kaynaklanır.

Bu yeni pozitivist okulun özünü, ampirizmin modern matematiksel mantıkla birleştirilmesi oluşturur. Bertrand Russell 1935 yılında Uluslararası Bilimsel Felsefe Kongresi'nde şöyle açıklamıştı: "Bilimde bu birleşme, Galilei'nin zamanından beri vardı; ama felsefede, matematik yöntemden etkilenenler anti-ampiristlerdi ve ampiristlerin de matematik bilgisi zayıftı. Modern bilim, matematik ile ampirizm arasındaki evlilikten doğmuştur. Üç yüz yıl sonra bu birleşmeden ikinci bir çocuk, beki de bir o kadar büyük bir kariyere sahip olacak bilimsel felsefe doğdu; çünkü modern dünyanın hastalıklarına bir tedavi bulmanın olanaklı olduğu entelektüel ruh haline ancak bu felsefe yol açabilir."⁵ İşte buna kendine güvenerek konuşmak denir. Bu çizgi, son zamanlarda kendine mantıksal ampirizm adını da vermektedir.

Bu çizgi, sınırları kesin olarak çizilmiş bir okul oluşturur; tıpkı zamanında Husserl'in kurduğu fenomenoloji gibi, birkaç

fraksiyon içerir; öte yandan değişik bilim dallarındaki bazı ün-lü araştırmacıların da sempatisini kazanmış bulunmaktadır.

Burada, birleşmenin oluşumunu betimlemeyi değil, bu düşünüş tarzının kusurlarını ve burjuvazinin tarihiyle bağıntısını göstermeyi amaçladığımız için, nüansları ele almayacağız. Mantıksal ampirizmin, eski ampirizmle ortak yanı, nesnelere hakkındaki tüm içeriksel bilginin son tahlilde duyusal deneyim olgularından geldiği görüşüdür. Rudolf Carnap da, tüm kavramların "kendileri de 'verili' olanla, dolaysız yaşantı içerikle-riyle bağlantılı olan kök kavramlara dayandırılabilirdiği"nin ortaya çıktığını söyler.⁶ Kuramların doğruluğu ya da olasılığı söz konusu olduğunda, bilimler son merci olarak gözleme ve deneye gönderme yaparlar. Duyulardan edinilen verilerin doğruluğuna ilişkin olarak yürütülen mümkün olduğunca isabetli tahminler, genel olarak bakıldığında, tüm alanlarda bilgiye yönelik çalışmayla sonuçlanır. Daha bu görüşte açıkça geleneksel ampirizm ile modern ardılları arasında belirli bir fark bulunmaktadır. Geleneksel bilim, bireylerin, toplumun kendileri sayesinde işlediği iddiasını, bilime karşı da öne sürmüştü; bilimin kendini bireylerin karşısında kanıtlaması gerekiyordu. Bu da, bilimin ancak herkesin görebildiği ve duyabildiği şeyi öne sürebileceği güvencesiyle gerçekleşmişti. Yurttaşlara, fiziğin ve tüm bilimlerin kendi gündelik yaşantılarının sadece özetlenmiş bir anlatımı, arındırılmış bir biçimi olduğu, bireyin de daha az sistematik olsa da, pratik yaşamında uyguladığı gerçekliğin içinde daha hızlı bir yön bulma işlem dizisinden başka bir şey olmadığı gösterilmişti. Bu yüzden, insan öğretisi, sınırlandırılmış bir biçimde de olsa, bu felsefenin içeriğini oluşturuyordu. Bilimin duyusal deneyimi nasıl başardığı ve sürekli yeniden nasıl ona yönlendiği gösterildi. Locke "anlaşımımızın şeyler hakkındaki bilgilerimizi edinmesini sağlayan araçların, tarihsel, basit bir biçimde bir dökümünü vermek, bilgimizin kesinliğinin ölçütlerini ya da ikna gerekçelerini ortaya koymak" istemektedir.⁷ Hume, "insan doğasının ilkelerini aydınlığa kavuşturmayı" kendi görevi olarak tanımlar. Ona göre, bu görev, "bilimlerin belirli bir kesinlikle üzerinde durabilecekleri" biricik felsefi temeldir.⁸ Locke ve Hume, liberal toplum kavrayışlarına uygun düşecek

biçimde, bilimin insan ürünü olarak bu türetilişini saf bireyseli bir anlamda anlasalar ve bilimin doğuşunu sadece psikolojik bilgi kuramıyla kavramaya çalışsalar da, felsefeleri en azından bu dinamik unsuru, bilen bir özneyle ilişkilendirmeyi içerir.

Yeni ampirizmde bu tamamen bir kenara bırakılır. Bu bağını, kavramların ve yargıların ortaya çıkış kuramında bile görülmez. Sınırları kesin belirlenmiş entelektüel teknik olarak fizik, zaten her zaman doğrudan doğruya algılamalarla değil gözlemcilerin biçimlendirilmiş yargılarıyla iş gördüğü için, burada deneyim kıstası Locke ve Hume'da olduğu gibi duyumun kendisi değil, duyum hakkındaki hazır yargı anlamına gelir. Bilimin biricik görevi, açıkça gözlemcilerin yargılarıyla, "protokol önermeleriyle" onaylanan önermelerin türetilbildiği bir sistem kurmaktır. Betimsel bir im, tanımlamalar ya da yeni ortaya konmuş temel önermeler aracılığıyla, protokol önermelerinde görülen imlere dayandırılabiliriyorsa, kanıtlanmış kabul edilir.⁹ Bu yüzden bilimin ve böylelikle bilimsel felsefenin de, verili olanla sadece verili olan *üzerine* önermeler biçiminde ilişkisi olabilir. Bilim adamı dünya ile, ancak dilsel olarak saptandığı ölçüde ilgilenir. Uygun bir biçimde tutanağa geçirilene dayanır. Yaşantıda tutanağa dönüşüm sürecinin analizi, ampirist psikolojinin alanıdır. Ampirist psikoloji de, fiziğin başka cisimlerin davranışları hakkında saptamalarda bulunması gibi, denek kişilerin davranışları hakkında saptamalarda bulunabilir. Psikolojinin de doğrudan doğruya algılamalarla işi yoktur. Burada da malzemeyi, kendini gözleme değil, nesnel gözlemciler tarafından onaylanmış, yani yargılarla düzenlenmiş olgular oluşturur. Hakkında konuşulamayan ve hakkında konuşulmamış olan, düşünce için bir rol oynayamaz, sonuç olarak bile çıkartamazlar. Bilgi materyali kavramının ampirizmin ayrı ayrı evrelerinde kavranış biçimi burjuva düşüncesinde bir yüzeyselleşmeye, insani olmayan şeyleri insani zeminde görmekten hoşlanmamanın artışına işaret etse de, dünya hakkındaki bilgimizin duyulardan kaynaklandığı ilkesi hep aynı kalmıştır. Bu ilke, doğada ya da tarihteki herhangi bir var olan hakkındaki her iddianın, sonunda buna karşılık düşen deneyime dayalı bir bilgiye işaret etmesinden ibaret olduğu sürece, sadece arı bir öteki

dünya inancı ile karşıtlık içindedir. Rasyonalizm bu ilkeyle asla çelişmemiş, sadece bu ilkeyi yalıtılmış bir biçimde felsefenin temel ilkesi yapma yoluna gitmemiştir. On yedinci yüzyılın rasyonalist sistemlerinde bu ilke, dikkati var olduğu haliyle tekil var olan üzerinde toplamanın değil, var olanı düşüncede ve gerçeklikte kurma yeteneğinin belirleyici olduğunu düşünen bir anlayışa dahildir. Rasyonalizm, doğaya ve insan dünyasına tam olarak hükmedilebileceği inancıyla belirlenerek, dünyaya entelektüel olarak nüfuz edilmesinde, aklın işlem biçimlerinde ısrar eder. Rasyonalizm, matematiği, nesnelere ilkelerden üretmek için, özneyi kendi içinde geliştirebilen bir yöntem olarak kabul eder. En yüksek kavrayışlar, varlığın temelleriyle örtüşürler, tekil deneyimlerden türetilmiş ya da keyfi olarak saptanmış değildir. Kurucu gücü karşısında sonunda her gizemin açığa çıkmak zorunda kaldığı akılcı düşüncenin en özgün doğasını oluştururlar. Her var olanın, kendisini bir algılamada meşrulaştırması gerekir. Ama onu sadece bu yoldan biliyorsak, o hâlâ bir kendinde şeydir; ancak onu yapabildiğimizde, bizim için bir şey haline gelir. Rasyonalist görüş budur.

Bunun tam tersine, ampirizmde algılama yoluyla kanıtlanma işin alfabesidir. Ampirizm, kendi olduğu şeye, saptamaya tutunur. "Dünya, olduğu gibi olan her şeydir.. Dünya olgulara ayrılır," denmektedir, ampirizmin modern yandaşlarının felsefi başyapıtında.¹⁰ Gelecek söz konusu olduğu sürece, bilimin ayırt edici başarımı konstrüksiyon değil tümevarımdır. Bir şey ne kadar sık var olmuşsa, gelecekte de o denli kesin var olacaktır. Bilgi sadece, olduğu gibi olanla ve onun yinelenişiyle ilintilidir. Varlığın yeni biçimleri, özellikle de insanın tarihsel etkinliğinden kaynaklananlar, ampirist kuramın ötesinde yer alırlar. Bu kavrayışa göre, yalnızca ve yalnızca zaten egemen olan bilinçten alınmayan, kendi hedefleri ve inisiyatifleri içinde kavranılmaları gereken düşünceler, mevcut olanın ve kendini yinelenenin ötesine uzanan tüm tarihsel eğilimler, bilimin kavramlarına girmezler. Ampirizm gerçi gelecekteki bir deneyimin kendisine daha iyi bir görüş öğretmesi durumunda, her türlü görüşten vazgeçmeye hazır olduğu garantisini yorulmak bilmek sizin verir. "Fiziksel dilin hiçbir belirlemesi nihai kesinlikte de-

ğildir" ve sınama "temelde tek bir hipoteze değil, bir hipotezler sistemi olarak fizik sisteminin bütününe (Duhem, Poincaré)"¹¹ yöneliktir. Ancak ampirizm sınamayı tarafsız, nesnel, değer içermeyen, yani her şeye rağmen yalıtılmış görüş açılarına indirger. Ne bir gözlemin çelişki içine düştüğü fiziksel temel ilkelere değiştirilir, ne de saptamalar kabul edilir. Ama bunda bir zorunluluk yoktur; burada belirleyici olan, amaca uygunluk görüş açısı, kuramsal olarak belirlenemez.¹² Düşüncenin, gözlemleri ve bilimin onları bir araya toplayış tarzını, bilimi ve bilimin biçimlerini de işin içine katan bir kuram temelinde yargılama işlevi tanınmaz. Ampirizm, kabul edilen bilimi, verili, mevcut olanla uzlaşmış yapısı ve işleyiş biçimiyle, en yüksek tinsel otorite olarak tanır. Ampirizme göre bu bilim salt bir olguları düzenleme ve yeniden düzenleme aygıtıdır, sonsuz sayıdaki olguların içinden hangilerini aldığı için hiç önemi yoktur; adeta bu toplumda seçmenin, betimlemenin, kabul etmenin ve bir araya getirmenin sanki hiçbir vurgusu ve doğrultusu yokmuş gibi. Buna göre bilim bir hortumlar sistemi gibi her zaman adeta sadece doldurulur ve onarımlardan geçirilerek bakımı yapılır. Eskiden anlama yetisinin etkinliği denilen bu edim, ampirizme göre kendisine geri dönüşlü olarak yönünü ve anlamını veren bağlamların içinde yer almaz. İdealizmde ideal ve hedef koyma, materyalizmde toplumsal pratik ve bilinçli tarihsel etkinlik denilen her şeyin, ampirizme göre, bilginin önkoşulu olarak uygun gördüğü sürece (Otto Neurath¹³), bilimle esasen, kurucu ilgi ve yöneltme olarak değil sadece gözlem nesnesi olarak bir ilgisi vardır. Bilimin yöntemlerine ve sonuçlarına yönlenmiş, belirli ilgilerle iç içe geçmiş, bilimin kavramlaştırmasını ve genel yapısını, ne kadar onlara bağımlı olsa da, yine de eleştirebilecek bir düşünce yoktur. Bir uzmanlık dalının bir uzmanlık dalı dışında eleştirisi yoktur, zamanın bilgileriyle donanmış bir halde, belirli tarihsel hedeflere bilinçli olarak yönelerek, uzmanlara söyleyecek bir sözü olan bir düşünce yoktur. Böyle bir düşünce ve bu düşünceden bilgi sürecine giren, onun sayesinde, bu sürecin tarihsel yaşamla bilinçli olarak bağlandığı eleştirel, diyalektik unsur, ayrıca bununla bağıntılı olan, öz ve görünüş ayrımı, değişiklikteki özdeşlik, koyulan hedeflerin

akılcılığı ve insan, kişi ve hatta belirli görüş açıları ve tavır alış-lar gerektiren bir anlamda toplum ve sınıf kavramı kategorileri – ampirist aydına göre tüm bunlar yoktur. Ampirist aydın bu tür kavramları istisnai olarak kullandığında, bunlar zoolojik türler gibi salt sınıflandırıcı bir anlamda kullanılmışlardır. Tam da bu yüzden bilginin ve bununla birlikte, onun hakkında bilgi sahibi olabildiğimiz sürece, varlığın biçimi, ampirist aydın için tıpkı bir dogmatik için olduğu kadar, sabittir.

Ashında ampirist düşünüş tarzı bu bakımdan rasyonalist düşünüş tarzıyla, sandığından daha yakından akrabadır. Ampirist filozof, rasyonalist temel kavramla, *a priori* sentetik yargılarla, gelecekteki hiçbir deneyimin onlarla çelişkiye düşemeyeceği hakikat içeren önermelerle savaşımına karşın, varlığın biçimlerini sabit olarak alır. Tüm dünya esas olarak sabit ama nihai olmayan bir sistemde yer almaktadır. Bir ampiriste göre “bilimin tek bir ve bütünsel sisteminden söz etmek saçmadır.”¹⁴ Yine de toplam bilginin doğru biçiminin fizikle özdeş olduğu, fiziğin, her şeyin içine girmesi gereken büyük “tek bilim” olduğu kesinleşmesi, belirli biçimleri değişmez kabul etmektedir. Bu kesinleşme *a priori* bir yargı oluşturmaktadır. Bilimin tüm kavramlarının anlamının fiziksel belirlemeler yoluyla tanımlanması gerektiği, fiziksel anlaktaki cisimsel kavramının bile son derece özel, öznel bir ilgiyi, toplumsal pratiğin tümünü kapsadığı öne sürülmektedir.¹⁵ Böyle ideal bir tek bilim tasarımının ve sonunda tüm yeni ampirizmin temelinde yatan naif uyumcu düşünce, liberalizmin ortadan kalkmakta olan dünyasına aittir. Bu düşünceye göre herkesle her konuda anlaşılabilir. Ampirist filozoflara göre bu, önemini ve erimini belirlemek için kişinin önce kendisinin kavraması gerekmeyen, “deneyimin tamamen genel, düzenli özelliği” olarak zaten tözleştirdiği “mutluluk verici bir durum”dur.¹⁶ Daha Ernst Mach bile, sadece “bedenimizin sınırlarının”¹⁷ algılamalara etkisi olarak kabul ettiği öznel etmenlere, ilkesel olarak elimine edilebilir gözüyle bakmıştır. Doğabilim, olayların bir değil birden fazla özne tarafından gözlemlenmesini sağlayarak, bu bağımlılığı ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle, bireysel sınır sistemlerinin rastlantısal farklılığını devre dışı bırakmak ve gözlemlenen fiziksel olayın

saf bağımlılığını saptamak mümkün olmaktadır. "Burada KLM..., K'L'M'... (değişik gözlemciler ya da onların sinir sistemleri; M. H.) belirtilerin, sonuçların onların özgünlüklerinden, özel sabitlerinden, vb. kurtarılması gereken fiziksel aygıtlar gibi davranmaktadırlar... Böylece buradan tüm araştırma alanı için güvenli bir zemin elde edilmektedir."¹⁸ Sadece fizikte değil genel olarak bilgide, bireysel farklılıkların olgu dizileri olarak saptanarak öznenin, radikal bir biçimde ortadan kaldırılması düşüncesi*, gerçekte tam da sınırlandırıcı bir araştırma ilkesidir. Bu koyutun, her tarihsel anda verili ilkesel olarak gerçekleştirilebilirliği ve bunun karşısında sadece rastlantısal zorlukların bulunduğu inancına dönüşmesi, zorunlu olarak tarihdışı, eleştirel olmayan bir bilgi kavramına ve tekil doğabilimsel işlem biçimlerinin tözleştirilmesine vardırır.

Buna göre kuramsal yapıların, tarihsel olarak koşullanmış çıkar karşıtlıklarına dayanan ve "ortak deney" yerine tutarlı bir aykırı davranmak yoluyla gerçekleşen bir farklılığı yoktur. Öznelerin birbirleriyle uyumlu ilişkisi de bir olguya, öyle ki kendisi de bir doğa yasası olarak hâlâ genel bir karaktere sahip olan ve bir ölçüde ebedi – yani rasyonel ve aşkınsal ilkelerle doğrudan örtüşen bir olguya dönüşür. "Fiziksel bir büyüklüğün somut bir durum için değerinin saptanması ... araştıran öznenin bağımsızdır... İki özne bir çubuğun uzunluğu, bir cismin ısı, bir salınımın frekansı hakkında farklı görüşlerdeyse", o zaman "ortak bir deney yoluyla bir görüş birliğine varılmaya çalışılacaktır. Fizikçiler... görüş birliğine pratikte ulaşılmadığı durumda, buna sadece teknik zorlukların (teknik araçların yetkin olmayışı, zaman yetersizliği, vb.) engel olduğu görüşündedirler... Fiziksel belirlemelerin öznelerarası geçerliliği vardır."¹⁹ Biyolojide, psikolojide ve toplum kuramında da durum böyledir: "Bilimde hâlâ kullanılan dillerin tümü ... fiziksel dile dayandırılabilir"²⁰ ve böylelikle "bilimin tümü fizik olur."²¹ Mantıkçı ampirizme göre başka telden çalan birkaç kesinlemeye karşın bilginin biçimleri ve böylelikle insanların doğayla ve birbirleriyle ilişkileri sonsuza dek aynı kalır. Rasyonalizme göre de tüm öz-

* ["düşüncesi"/1937: "tasarımı".]

nel ve nesnel olasılıklar, bireyin zaten sahip olduğu kavrayışlar-
da içermektedir. Ne var ki, mantıkçı ampirizm sadece mevcut
nesnelere hakkındaki saptamaları değil, bir o kadar da çabaları
ve ideleriyle birlikte etkin, iç dünyasından etkili olan öznelliği
geleceğin ölçütü olarak aldığı için, yeni kavramını tahminlerin
elverişsizliğiyle karıştıran ampirizm kadar şimdiki zamana bağ-
lı değildir. Leibniz'in kararların ve edimlerin sahibi anlamında,
"substantia ideans"²² olarak özne kuramı, materyalist bir tarih
kavrayışına, düşünen özneyi protokol önermelerini genel öner-
melerin arasında kavramaya ve yine bunlardan türetmeye in-
dirgeyen bir felsefeden daha yakın durmaktadır.

Ampirizm, genel olarak özne kavramını tanımamakta ve
eğilim kavramı ona bir zorluk çıkarmamaktadır. Ampirizme gö-
re eğilim, sadece nesnelere, gözlemlenebilir düzenlilikler teme-
linde hesaplanabilen, olası davranış anlamına gelmektedir. Be-
lirli bir ortamda tüm nesnelere bilinen davranış biçimleri, kıs-
mi eğilimlerdir; olası olay onların bir bileşkesi olarak kombine
edilir. Davranışsal psikoloji sadece, ampirist yoruma göre
anorganik doğaya ilişkin bilimlerdeki gibi kavramlaştırmaların
ve diğer işlem biçimlerinin uygulandığı bir insan öğretisi ortaya
koymayı kendine hedef edinir. Davranışsalcılığın anlayışına gö-
re, örneğin tarihsel eğilimlerin, insani istenç edimlerinin de bir
rol oynaması açısından, fiziksel eğilimlerden farklı göründükle-
ri sonucuna varılabilir. Ama istenç denilen şey de doğadaki öte-
ki düzenlilikler gibidir. Willam James istenç edimlerini, düşünce
süreçleriyle koşullanmış devinimler olarak açıklamıştır. Çocuk,
önceden onları düşünürse, belirli devinimleri yapabileceğini,
gözlem yoluyla saptar. Belirli tasarımlar ve düşünceler, tıpkı bir-
birine karşıt elektrik yüklü iki metal kürenin uygun bir uzaklık-
ta kıvılcım çıkarmakla bağıntılı olması gibi, belirli devinimlerle
bağlantılıdır. Güdü ile neden arasında niteliksel bir sıçrama
bulunmaz, ikisi de, düzenli olarak belirli bir olayın ortaya çık-
masının koşullarıdır sadece. A'yı B izler. Bir kafa, bir eylemi
düşünür ve bu eylem gerçekleştirilir; bir kafaya bir tuğla düşer
ve bu kafa kırılır. İki olayda da aynı türden nesnel yasallık var-
dır. Yetişkin bir insanın, devinimleri düşünüp onları gerçekleştire-
memesi, sonuçları bu bağlamı kesen başka düşüncelerin ya da

durumların var olmasından kaynaklanır.²³ Yoksa bu kurama göre her zaman, düşünülenin yapılması gerekir. Her istenç edimi insan davranışlarının, verili durumda devrede olan değişik düzenliliklerinin bir bileşkesi olarak kavranmalıdır. Pratikte kural, yinlendiği gözlemlenen sonuçların anlatımıdır ve mevcut bir A'da B olayı, daha önce sık sık A'dan sonra ortaya çıkmışsa olasılık kazanır. Ancak bazen, olası olanın gerçekleşmesi insanlara bağlıdır ve davranışsalcılığın kategorileştirmesi bundan etkilenmez. Bu düşünüş başka bir dalın konusudur.

Bilimin, olayları genel bağlamlara tasnif etme, onları kurallar altında kavrama etkinliği, meşru ve yararlı bir iş görür. Buna karşı, koşulların "özgürlüğü" adına bir itiraz, bilim kurallar ve yasalar dediği soyutlamaları, reel etkili olan güçlerle naif bir biçimde eşit görmediği ve B'nin A'yı izlediği olasılığı, ona yol açmak için gösterilen gerçek çabayla karıştırmadığı sürece, değirmenlere karşı bir savaştır; çaba gösterme, eylem hep sadece durum ya da olay olarak şeyleştirildiğinde ve asla bir özne ve nesne bağlamının özel yapısı olarak kavranmadığında bile hâlâ var olan bir özdeşleştirmedir bu. Olup bitenleri yargılamanın kesin biçimi olarak, bu kurallar altında toplama genel kavramlardan ve önermelerden tümdengelimle çıkarma, pozitivistin başlarında henüz A'nın en baştan AB ya da AC ya da AD sabit bağıntısının bir parçası olduğu ve şimdi kendini nasıl göstereceğini sadece beklemek gerektiği görüşüyle bağıntılıydı, oysa bir durumun gerçekte ne olduğu yani bu durumdan insanların ne yaptıkları, örneğin şu anda insanlığı tamamen mezara mı götürecekleri yoksa onu ancak şimdi gerçekten yaşama mı döndürecekleri, bilimleriyle birlikte insanlara bağlı olabilir. Bugünkü ampiriste göre günümüzün değerlendirilmesi önemsiz kalır – şimdi egemen olan durum bir olgudur, onu değiştirme çabası da, sadece bu çabayı gösterenlerde yaşayan bir çaba olarak değil, ortak bilince uygun olarak anlaşıldığı sürece bir olgudur. Bir sonraki durum bir başka olgudur. İnsanlığın başlangıcı ya da sonu gibi "bir araya getirmeler" ne kullanışlı ne de savunulabilir kısaltmalardır, daha büyük bir zaman aralığında, en azından –diye ekleyelim– günümüzde olduğundan daha sağlam bir biçimde temellendirilmedikleri sürece bu konuda görüş

birliğine varmak zorlaşacaktır. Elbette her olay olgulara ayrılabilir ve olgu –elbette her defasında duruma uygun ve son derece farklı bir biçimde– kanıtlama sürecinde belirleyici bir rol oynar, ama artık bu durum üzerinden ampirist bir tarikat kurmanın zamanı değildir. Bilginin güvencelenmiş olanda kalması ve tarihsel olarak tartışmalı sorularla hiç ilişki kurmaması ya da çok sonra kurması bir söz verme gibi görünmektedir. “Düşüncenin elimizde, dünya hakkında gözlemlenenden daha fazla bilmek için bir araç olduğu kavrayışı ... bize düpedüz gizemli görünüyor,” denmektedir Viyana Çevresi’nin bir yayınında.²⁴ Bu ilkeye göre hareket etmek, özellikle süslü ön cephesi her parçasında birlik ve düzen yansıtan ama içinde korkunun barındığı bir dünyada ilan edilmiştir. Tek başına hükmedenler, sömürge eyaletlerin kötü valileri ve sadist hapishane kumandanları, her zaman bu kafa yapısındaki ziyaretçiler istemişlerdir. Ancak bir bütün olarak bilim böyle bir karaktere büründüğünde, düşünce genel olarak gözlemlerden bir ormana girme ve “dünya hakkında” iyi niyetli gündelik basından “daha fazla şey bilme” konusunda ısrarcılığını ve kendi yolunda gitme inatçılığını yitirir, böylece ikisi de edilgen bir biçimde genel haksızlığa katılırlar.

Ampirizm bu düşünsemeye karşı, düşüncenin, günün sayısız gözlemlerine karşı başka gözlemleri çıkarmıyorsa, kendi yolunda gitme inatçılığının nerden kaynaklandığı itirazını yöneltebilir. Deneyime karşı yine deneyime başvurabilir; düşüncenin kavramları doğuştan ya da esinle gelmiş değildir ya. Ama tam da olgularla, başka olguların içyüzünün görüldükleri ya da ortadan kaldırıldıkları yerde de ilgilenildiği için, her yerde eşit ölçüde olgular devrede oldukları için, karar vermede, kurucu, olguları değerlendiren, yüzeyi ve çekirdeği birbirinden ayıran düşünme söz konusudur ve ampirizm adı bugün ya hiçbir şey söylememektedir ya da asıl sözcük anlamı gerçekten de akıldan vazgeçmektir. Ampirizmin dünyadaki rolü birçok durumda netleştirilebilir. Aşağıdaki sahne E. de Spengler’in bir yazısından²⁵ alınmıştır, yazıda Carl Vogt’un Marx karşıtı olan oğlundan söz edilmektedir: “Dans son beau volume consacré à son père, il rappelle avec complaisance que les membres d’une

association antivivisectionniste ayant demandé de visiter les laboratoires de l'université, le professeur Schiff leur fit remarquer que les animaux n'étaient nullement endormis, mais que pas un cri se faisait entendre. Une habile section des cordes vocales leur avait simplement enlevé le moyen d'exhaler leurs plaintes."* Genç Bay Vogt'un dernek üyelerinin yanılmış iyi niyetliliğinden hoşnutluk duyusu, mütevazı ampimizmin yanılısamaya ayarlanmış bir dünyadaki hoşnutluğunun bir örneğidir.

Nasıl ki bireylerin eylemleri, fiziksel süreçlerin tahmin edilişleriyle tam olarak örtüşen işlem biçimleri aracılığıyla önceden görülebilirse, toplumsal gruplar üzerine de tahminlerde bulunulabilir. Ampirist toplum kuramı "sosyal davranışsalcılık"tır. "Devletler, halklar, yaş grupları, din toplulukları, tüm bunlar, tekil unsurlardan, bireylerden oluşturulan bütünüldür. Böyle bir araya getirilmiş gruplar, kurallara uyan belirli bağıntılar gösterirler, belirli bir fizyonomiye sahiptirler... Bilimsel araştırma göstermiştir ki... 'toplumsal sınıfların', siyasal açıdan giderek artan bir rol oynayan sınırlandırılması, sosyolojik olarak savunulabilir. 'Mülk sahibi olmayan sınıfların' bir antropolojisi, biyolojik olarak dikkate değer malzeme sunar."²⁶ Elbette, toplum kuramının deneyler yapması, fizikteki kadar kolay değildir. Ama sonunda ortaya konulan "büyük yapılanmalar" da "tek tek canlı varlıklardan, insanlardan ve öteki hayvanlardan oluşurlar. Bunların uyarıların etkisi altındaki davranışlarını, biyolojinin bir bölümü olarak 'davranışsalcılık' inceler (bkz. Pavlov vd.)"²⁷ Sosyoloji, elinin altında tek bir hayvan bireyi bulunan ve "kollar hakkındaki yasalardan, bacaklar hakkındaki yasaları, dört yaşındaki hayvan hakkındaki yasalardan, altı yaşındaki hayvan hakkındaki yasaları türetmek zorunda olan, ama değişiklikler hakkındaki deneyimlerden zaten yasaların yasaya uygun değişikliklerini öğrenmiş bulunan"²⁸ bir biyolojiye benzetilebilir. Bu arada, ampiristler bu yöntemle "tam da önemli

* "Babasına adadığı bu hoş bölümde keyifle hatırlar ki, Profesör Schiff, üniversitenin laboratuvarını gezmek isteyen ve hayvanların canlıyken kesilip incelenmesi karşısı olan bir derneğin üyelerine, hayvanların hiçbir şekilde uyuşturulmadığına ve buna rağmen tek bir çığlık bile duyulmadığına dikkat çekmişti. Ses tellerinin ustaca kesilmesi sayesinde bağırma yetileri kolaylıkla ellerinden alınmıştı." (y.n.)

dönüşümlerin ... önceden kavranamayacağı"nı açıklıkla bilmektedirler. "Genel bütünlerin karşılaştırılması bize, bilinen bir fenomen değilse, devrimleri önceden bildirme olanağını vermez. Bu yeni fenomen beklenmelidir ki, sonra onun için yeni yasalar bulunabilsin."²⁹ Elbette, aylak aylak beklenmemelidir. "Armut yemek isteyen, ya ağaçtan düşmesini bekler ya da düşmesini kolaylaştırır. Ayrıca sosyolojik kavrayışa günümüzdeki bağlamda genel olarak, günümüzün sosyal yapısıyla en yakın bağ içindeki kişinin en iyi ulaşması söz konusudur. Fizikte de, teknik pratikle yakın ilişki içinde olmanın bir kışkırtıcılığı vardır. Aynı durum sosyoloji için daha çok geçerlidir. Bilgin de diğerleri gibi bir unsurdur."³⁰

Demek ki bireysel ve toplumsal eğilimler, ampiristin kavramsal aygıtında bir istisna oluşturmazlar. Burada gözlemlerin anlatılması söz konusudur. Bu, sosyologlar için pratik bir çekicilik oluşturur. Burada öznenin kendisine rastlanılmaz. "Önemli dönüşümler" edilgin ya da etkin bir biçimde de beklenseler, insanlar bilimde eyleyenler olarak da sadece olgular ve nesnelere kabul edilirler. Bu nesnellüğün kuramsal sonuçları vardır. Toplumun, sadece bireylerin bir toplamı olduğu için, özne ile nesne arasındaki, bilgi ve nesnesi arasındaki, kuram ve pratik arasındaki farkın, toplumsal ölçekte de, sürekli aşılma, tarihte ötelenen bir fark değil, hiç var olmayan bir şey, boş laf olduğu ortaya çıkar. İdealistlerin ve materyalistlerin felsefesinin merkezine yerleşmiş bulunan, bilinç ve varlık arasındaki bu gerilim sorunu, bu ampirizmle birlikte adeta kendiliğinden çözülmüştür; sadece olgular vardır ve bilimin kavramsal aygıtı, bu olguları saptamaya ve önceden hesaplamaya yarar. Bilimin kendisi incelendiğinde, yine olgularla, örneğin fizyolojik ya da herhangi bir başka biçimde koşullanmış olan alışkanlıklarla uğraşmaktadır. Başka bir anlamlı inceleme tarzı yoktur. Bilimin soyutlamanın sonuçlarından çok bütünü kuramsal olarak yeniden kurulmasını hedeflediği burjuva üretim biçiminde, hayvanlar, insanlar ve toplum aynı biçimde, şeylerin ve olayların toplamları olarak görülürler; bu soyutlamaların toplumsal praksisle bağıntılı olarak ortaya çıkış süreçleri, bilince girmez. Ampirizm bu süreci, her defasında ulaşılmış bulunan aşama

içinde saptar. Kendisine köken anımsatıldığında, sorunu psikolojiye, sosyolojiye ya da bununla ilgilenecek bir başka disipline havale eder. Ampirizmin iddiaları, saptanabilen her şeyin da-
 ima nesne olduğu ve nesneden başka bir şey olmadığı sonucuna varır. İstenç edimlerimizi analiz ettiğimizde, birbirleriyle bağıntılı arzulara, duygulara, tasarımlara ve devinimlere varırız. Ampirizme göre, verili olamayan, tekil olguların ya da onların bağıntılarının ardında yatan bir nesneden ya da bir gerçeklikten söz etmek saçmalaktır. Daha ileriye gitmeden, yalnızca öz-neden söz ettiğimizde bile, özne, yalıtılmış bir nesnedir, diğer her şey gibi o da cisimsel bir olay dizisidir dolayısıyla bunlar gibi özneye de dışarıda bırakılacak şekilde bakılır. Yoksa, bir yanlış anlamalar dünyasında bu konuda nasıl görüş birliğine varılacaktır? Ve gerçek özne, doğru ya da yanlış olabilen şu ya da bu dilsel saptamanın ardında gözden yiter. Bunun hakkında konuşulamaz bile – tıpkı, mantıkçı ampiristlere göre, bilinçten bağımsız bir gerçeklik hakkında konuşulamayacağı gibi. Böyle kuşkulu bir dil arındırmasıyla, sorunların dünyadan kaldırıldığına inanılır.

Bilimin, gelecekteki olguları önceden görmek için, verili olguları saptamak ve sınıflandırmaktan ibaret olduğu kavrayışı, bilgiyi yalıtır ve sonra bu yalıtımı kaldırmaz. Bunun sonucu da ampiristler tarafından çarpıtılmış hayalet gibi bir dünya imgesidir; kendileri bunun böyle olduğunu görmezler. Bilim adamları eylemde buldukları sürece, bu inanişe göre bilgin olmaktan çıkıp eyleyen olurlar, unsurlara, verilere, olgulara dönüşürler, sonra bundan söz ettiklerinde yeniden bilgin olurlar. Eğitilmiş bir uzman, bir bilim adamı olarak kendini bir yargılar ve kararlar silsilesi olarak görür, sosyal bir etmen olarak ise kendini salt bir nesne olarak görür. Aynı şey herkes için geçerlidir. Kişi sayısız işleve bölünür, bağıntı ise bilinmemektedir. Toplumda insan bir yandan aile babasıdır, diğer yandan işadamıdır, bir yandan da düşüncedir, dahası: bir insan değildir, yazgısal bir sıralanış içinde tüm bunlar ve daha başka birçok şeydir. Aynı biçimde, bilgi olgulardan, eylem olgulardan oluşur; bilginin bileşenleri, algılamalar, kavramlar ve olgular başka hiçbir şeyle örneğin özneyle, bilgi ilişkisi içine sokulamaz, çünkü öznenin kendisi de

bir olgu olur ve böylelikle başka bir şey değildir. Mantıksal açıdan bakıldığında, bilimin bu müdahale edilemez tamamlanmışlığı, verili olanın ya da olgunun soyut kavramının tözleştirilmesine dayanır. Descartes'tan bu yana, sadece her bireyin saptayabildiği şeyin var olduğu kabul edilirken, ampirizmde eleştirel gözlemci merci olarak öznenen vazgeçilmesiyle, verili olanın kavramıyla herhangi bir şeyin kavramı arasındaki ayırım ortadan kalkar, böylece verili olan, olgu, nesne sadece görünüşte belirli bir şey ifade ederler. Özel olanla ve farklı olanla sadece uzmanlık bilimlerinin ilgilenmesi gerekir; buna karşılık felsefe sadece genel olanın sisiyle, olgu olarak olguyla, yalın önermelerle, içerikten bağımsız dille, saf biçimle ilgilenmelidir. Başka farklı branşlarda olduğu gibi, iki dalın ürünlerinin nasıl bir araya getirileceği anonim değerlendirme sürecine bırakılmıştır. Bilginin unsurları olan genel ve özel hakkında, toplumsal yeniden üretimin öteki unsurları hakkında olduğu gibi, çok az şey akılla bulunacaktır. Akıl sadece tekil uğraşlar ve dallar içinde vardır, yani sadece anlama yetisi olarak vardır. Verili olanın bu hiçbir şey söylemeyen ve böylesi bir bölünmede felsefeye dünyayı açıklamaktan başka bir şey bırakmayan genelliği, ampirizmin özgül bir öğreti olarak dayanılan kavrayışında, yine özel ve belirli olarak, inanılacak biricik şey olarak gösterilir.

Eski ampirizmde, bütün dünyanın salt durumlarla bu özdeşleştirilmesi, pratiğin tümünün bilme karşısında bu düzleniş, dinsel ya da kuşkucu düşüncelerle sağlanmış ve en azından böylelikle sorunsal olarak gösterilmiştir. Mevcut olanı bireyin de bizzat katıldığı toplumsal yaşam sürecinin ürünü olarak kavrama yeteneksizliği, toplumsal etkinliğin ürününün yalnız birey karşısındaki yabancılaşması, gerçeklerin tözleştirilmesi olarak da görünen bir yabancılaşma, Berkeley'de gerçeklerin bireye tanrı tarafından verildikleri açık dinsel inanışında; Hume'da ise gerçeklerin kökeninin çözümüne ilişkin itiraf edilmiş ümitsizlikte, duyumsanır. Bu felsefecilerde, bilginin sıkı sıkıya yalıtılmasının kuşku götürürlüğü, en azından bilginin anımsanmasıyla ve sadece kuşkuda var olmasıyla, hâlâ açık tutulmuştur. Hume zaman zaman bu sonuç hakkında "felsefi melankoli"ye düşmüştür. *Treatise*'in³¹ kuramsal bölümünün sonlarına

doğru şöyle der: "İnsan doğasındaki çok çeşitli çelişkilerin ve eksikliklerin yoğun incelenişi, benim üzerimde öyle etkili oldu ve beynimi öyle kışkırttı ki, her türlü inancı ve kararlarımıza her türlü güveni bir kenara atacak ve hiçbir görüşü herhangi bir başkasından daha olanaklı ve daha olası görmeyecek duruma geldim. Neredeyim ben ya da kimim ben? Kendi varoluşumu hangi nedenlerden türetiyorum ve gelecekte hangi yaşamı umabilirim? Kimin hoşuna gitmeye çalışmalıyım ve kimin öfkesinden korkmalıyım? Etrafımda ne gibi varlıklar var? Ve ben kimin üzerinde etkili oluyorum, benim üzerimde kim etkili oluyor? Tüm bu sorular aklımı karıştırıyor: akla gelebilecek en yakınılası durumda olduğumu, her bir organı ve her bir insani yeteneği kullanmaktan tamamen alıkoyan koyu bir karanlıkla çevrili olduğumu düşünmeye başlar hale geldim." Hume, iktidara gelmiş burjuvazinin felsefesi olan kendi felsefesinin yol açtığı, kurucu düşüncenin iflasını, özne ve nesne, kuram ve pratik, düşünme ve isteme arasındaki karşıtlıkların yok edilmesini, olumsuz bir şey olarak da duyumsamıştır. Hume'un takipçilerinde bundan artık söz edilmez, aklın zayıflığı hakkında hiçbir üzüntü ifadesi bulunmaz. Modern ampirizmin tavrı, farkında olmadan Hegel'in sözünü anırtarak, yaşam sorunlarında "mistik olanın" başladığını açıklamıyorsa, artık sadece susmaktır.

Bilim toplumun geri kalan tüm alanlarından ayrılabilir, olayların saptanması ve önceden görülmesi olarak kavranabilir. Ancak biz, en azından Hegel'in *Görüngübilimi*'nden bu yana biliyoruz ki, en dolayimsız olan, duyumsamanın ve algılamanın gerçekliği sadece en sınırlanmış bir anlama yetisine nihai olarak görünür ve hakikatte dolayimli ve bağımlıdır. "Bu barbarlığı" diye yazar Hegel, daha E. Schulze'nin felsefesine yönelttiği eleştiride³², tüm mantıkçı ampirizmin önceden kavrandığı bu eleştiride, "bu barbarlığı, yadsınamaz kesinliği ve doğruluğu bilincin gerçeklerine yerleştirme suçunu, ne daha önceki kuşkululuk, ne materyalizm, ne de tamamen hayvanca değilse, en bayağı insan aklı işlemiştir, bu suç, en yakın zamanlara kadar felsefede işitilmiş bir şey değildir. Ayrıca bu en yeni kuşkuculuğa göre fiziğimiz ve astronomimiz ve analitik düşünce, tüm akılcı kuşku düşkünlüğüne direnmektedir ve bu kuşkuculukta, daha

geç dönem eski kuşkuculuğun sınırlı bilgiye, kesin bilgiye karşı çıkan soylu yönü de eksiktir." İdealist felsefenin Almanya'da, Leibniz'teki başlangıcından günümüze kadarki gelişimi yine de dünyanın algılanmasının salt bir suret ya da sabit ve tözsel herhangi bir şey olmadığı, her zaman insani etkinliğin bir ürünü olduğu kavrayışını temellendirmek istemiştir. Kant, bireysel ve bilimsel bilinçte bilgi sahibi olduğumuz dünyanın, basitçe tanrı tarafından verilmiş olup tarafımızdan algılanmadığının, bizim üzerinde çalışılmış anlayışımızın ürünü olduğunun kanıtını ortaya koymuştur. Ayrıca "Arı Anlak-Kavramlarının Şematizmi" bölümünde, ampirik algılamaya alınan içeriklerin, bilince geldiklerinde, üretken insan yeteneği tarafından önceden biçimlendirilip ayrıldıkları gösterilir. Yeni Kantçılar bu mirası farklılaştırarak ve üzerinde çalışarak, en azından korumuşlardır. Böylelikle, özellikle etnoloji ve psikolojideki ilerlemelerle bağlantı kurularak, dilin duyusal veriler/gerçeklikler için kurucu önemi gösterilmiştir. "Simge, hazır nesne üzerinde gelişmez"³³ diye açıklanmaktadır, "tersine bizim için, dünyanın gittikçe daha netleşen çizgilerinin, 'nesnelerin' ve 'özelliklerin', 'değişikliklerin' ve 'etkinliklerin', 'kişilerin' ve 'nesnelerin', mekânsal ve zamânsal ilişkilerin bir toplamı olarak ortaya çıkmasını sağlayan, imlemenin ilerlemesi ve böylelikle ulaşılan, bilinç içeriklerinin gitgide daha keskin bir biçimde ayrılmasıdır." Verili olan, dil aracılığıyla sadece dile getirilmekle kalmaz, biçimlendirilir de, verili olan çok katlı olarak dolayımlanmışdır. Gerçi Yeni Kantçılık, dünya görüşüne ilişkin varsayımı uyarınca, olguların üretilip yapılandırıldığı pratiği, tinsel bir süreç olarak anlamıştır. Cassirer, algılama dünyasının insan tarafından koşullanmışlığını tanır, ancak bağımlılığı dolayımlayan etmenin, dilin "Ben ile dünya arasındaki, ikisinin sınırlarının da kesin bir şekilde ayrıldıkları ... büyük 'tartışma' sürecindeki bir araç"³⁴ olduğunu açıklar. Bu kavrayış da henüz çok dardır. Günümüzdeki insanın gerçekler bilincini doğru bir bağlama sokmak için, soyut Ben ilkesinin izini tarihsel bağları içinde sürmek yetmez. Ben ile dünya arasındaki karşıtlık, belirli biçiminde, her defasında geri bir tarihsel bütünlüğe aittir. Monad biçiminde yalıtılmış bir öz olarak Ben kavramının, fikre ve konuya göre, soyut olduğu

ortaya çıkar. Klasik idealizm ve izleyicileri algılamının koşullanmışlığını idealist bir biçimde anladıkları ve bilginin gerçeklerin saptanışı olarak tek yanlı nitelendirilişini, sadece bir aşkınsal, yani entelektüel etmenler kuramıyla aşmaya çalışsalar da, olayların bilgisini ve varlık bilgisini doğrudan doğruya eşit tutacak kadar dar görüşlü değildirler; ampirizmin adı bile bu dar görüşlülüğü ele vermektedir. Bilimin olayları ve bilimin kendisi, toplumun yaşama sürecinden kesitlerdir ve her defasında gerçeklerle ve bilimsel bütünle önem taşıyan şeyin ne olduğunu gerçekten kavramak için, tarihsel durumun anahtarına, yani doğru toplumsal kurama sahip olmak gerekir.

Ampirizmin ve özellikle, bireysel özalgılama kıstasından da vazgeçmiş bulunan ve acımasız bir temizlikle sistemin mantıksal kusursuzluğuna ve protokol önermelerine güvenmek isteyen daha yeni hizbinin başına bir talihsizlik gelebilirdi. Varsayalım ki, belirli bir zaman diliminde ve belirli bir ülkede insan, ekonomi, tarih, psikoloji ve sosyoloji bilimleri kendi en özgün ilkelerine göre çalışıyorlar. Eksiksiz saptamalarda bulunuyorlar, son derece incelmış bir mantıksal simge sistemine sahipler ve bir dizi olayda keskin tahminlere ulaşıyorlar. İktisadi ve siyasal türden gündelik olaylar tam olarak kaydediliyor, gerçi sınırlı bir zaman dilimi içinde de olsa, bebeklerden yaşlılara kadar ortalama insanın refleksleri ve tepkileri saptanıyor ve duygulanımlar, ölçülebilir fizyolojik olaylarla bağlantılandırılıyor. Söz konusu ülkede tüm insanların çoğunluğunun davranışı, örneğin katı yönergelere itaatleri, savaş politikası sonucunda ortaya çıkan genel gıda kıtlığında yetingenlikleri, en güvenilir arkadaşlarının kovuşturulması ve yok edilmesi karşısındaki edilgenlikleri, kamusal şenliklerdeki ve seçimlerin gaddar ve yalancı bir bürokrasiden yana pozitif sonuçları karşısındaki sevinçleri hakkında isabetli tahminlerde bulunuluyor. Her türden sosyal bilim, ampirist olarak yorumlanmış fiziğin benzerini yapabilme çabasıyla, bu noktaya ve daha ileriye kadar varabilirdi. "Arı duyusal deneyimin olayları", kanıtlama özelliğine sahip protokol önermeleri, bu tam olarak kaydeden, karşılaştıran, bağlantıları saptayan bilimi hiç kuşkusuz bilginlerin önüne, her şeyi kapsayan kendi iktidar aygıtının hizmetine koşmayı bilecek

kötü bir yönetimin spontane takdir bildirimleri kadar bollukla yığılırdı. – Ama yine de böyle ortaya çıkan dünya ve insanlar tablosu, bu zaman diliminde ulaşılabilecek hakikatin çok çok uzağında olabilirdi. Bu ülkenin insanları her türlü içsel özgürlüğü yok eden ekonomik mekanizmanın içine sıkıştırılmış, hileci eğitim ve propaganda yöntemleriyle entelektüel gelişimlerine ket vurulmuş, korku ve dehşet yoluyla özgüvenlerini yitirmiş bir halde, yanlış izlenimler edinebilirler, kendileriyle çelişen eylemler yapabilirler, her duyumsamada, her anlatımda ve her yargıda sadece yanılısamalar ve yalanlar üretebilirlerdi. Kelimenin tam anlamıyla bütün dışavurumlarında etki altında kalmış olabilirlerdi. Bu ülke aynı zamanda bir tımarhane ve bir hapis-haneye benzerdi ve tıkr tıkr işleyen bilimi bunun farkında bile olmayabilirdi. Bu bilim fiziksel kuramlarını mükemmelleştirir, gıda ve yıkım maddeleri kimyasında ve yıldızbiliminde önder bir rol oynar ve insanların kafasını karıştırma ve kendilerini yok etme araçlarını hazırlamakta görülmedik başarılar elde ederdi. Ama belirleyici olanı fark etmezdi. Çoktandır bilim olmaktan çıkıp kendi karşıtına, barbarca bir cahilliğin ve darkafalılığın ustalıklı düzenlenmiş tek tek kısmi sistemleri haline dönüştüğünü de fark etmezdi. Ama ampirizmin bu bilimi yüceltmeye devam etmesi gerekirdi; çünkü sarsılmaz bir biçimde olayları saptıyor, tanımlıyor, düzenliyor, tahmin ediyor olurdu, bilimin ne olduğu, bilimin kendisinde, bilimi yapan bilginlerde değilse başka nerede görülebilirdi ve bilginler de, her şeyin yolunda gittiği konusunda görüş birliği içinde olurdu.

Bu felaket ampirizmin başına kolaylıkla gelebilirdi. Bundan nasıl kaçınılacağını bile tasarlayamazdı. Egemen koşullar altında dayanılmaz bir yaşam süren, aldatılamayan grupların bilimsel kayıt mekanizmasının gözünden kaçan mücadelesi hedefe götürecektir ve görüntüyü bir fırça darbesiyle değiştirecek olsaydı, ampirizme göre yine de gafil avlanan bilimin üzerine bir gölge düşmezdi. Gerçi insanın eski bilincinin ve davranışının yanlış, dayatılmış bir uyum sağlama ve köleleştirici bir durumun ürünü olduğu görülürdü. Birkaç yıllık özgür gelişimden sonra eski dönem, korkunç bir baskı altında düşüncenin kafa karışıklığı ve tüm insani kuvvetlerin deformasyonu olarak

kabul edilirdi. Gerçi kitleler eski konuşmalarının, eylemlerinin ve hatta gizli düşüncelerinin bile kötü ve yanlış olduğunu görürlerdi, ama bilim onlara o zaman bunu nasıl fark ettirebilirdi ki? Bilginlerin görevi saptamaktır, kehanette bulunmak değil. Bilimsel tahminler nadiren “önemli dönüşümler”e ilişkindirler, anlaşılacağı gibi, gözlem malzemesi eksiktir. “Daha sonra ona ilişkin yasalıkları bulabilmek için, önce yeni olayı beklemek gerekir.” Oysa bu dönüşüme yol açan etkin gruplar ve bireylerin kurama karşı tavırları başkadır, kesintisiz bir sıralama içinde bilginlerden uygulamacılara ve uygulamacılardan yeniden bilginlere dönüşmüş değildirler. Var olana karşı mücadeleleri kuram ve pratik karşıtlığının gerçek birliğiydi. Akıllarında daha iyi bir gerçeklik olduğu için, verili olanın iç yüzünü görebilmişlerdi. Özgül edimleri algılayış tarzlarında gizliydi, tıpkı aldatılan bilimde, kötü toplumun praksisinin gizli oluşu gibi. “Duyusalıkları” içinde de bilinçli ve etkindiler.

Tutanak biçiminde kaydedilen büyüyü görmezden geldiler, onun içyüzünü gördüler. Ampirik malzeme, ulaşılabilir tüm bilim, diyalektik tarafından da tam bir kesinlikle alınır ve tekil olaylar ve bu olayların yoğunlaşması, düşünce işin içindeyse, kesinlikle belirleyici olabilir. Ama her defasında, her kavramın içine giren ve bir bütün olarak gerçekliği yansıtmaya çalışan özgül bir bağlam içinde görünürler. Ampirist yöntem öğretisinde kavramlar ve yargılar sadece yalıtılırlar, bir araya getirilebilen, değiştirilebilen, kısmen yenilenebilen bağımsız sabit yapı taşları olarak alınırlar, bu durum özel vakalarda, yani sorunsal olmayan deneyimleri sabit biçimde korumak ve onlarla işlem yapmak söz konusu olduğunda, anlamı bozamaz. Düşünce canlı nesnenin bir resmini tasarlamaya çalıştığında, tekil parçaların işlevi ancak düşünce akışının sonunda ortaya çıktığında ve bütün aydınlandığında, ampirist öğreti akim kalır; diyalektik düşüncede ampirik bileşenler, sadece bilimin hizmet ettiği sınırlı amaçlar açısından değil, bilimin bağlı olduğu tarihsel çıkarlar açısından da önem taşıyan deneyim yapıları halinde birleştirilirler. Kendi kendinin bilincinde olan birey, alışkanlık haline gelmiş bir çalışmanın tersine, sadece, dikkatini doğa-bilimde olduğu gibi genel gereksinimler yoluyla belirli bir ölçü-

de önceden belirtilmiş olduğu gibi, belirli tahminlerin ve yarar etkilerinin olasılığı üzerine yöneltme eğiliminde değildir. Sağduyu, dünyayı taşıyıcısının durumuna uygun düşecek biçimde algıladığında, mevcut olanın değiştirilmesi, etkin bireyin verili olanı gruplandığı ve bir kuram halinde kurduğu görüş açısını oluşturur. Kuram, işlem biçimleriyle ve kategorileriyle ve de değişimi içinde ancak kendisi de o sağduyuyu ve onun dünyasını açığa çıkararak bu taraf olmayla bağıntı içinde kavranabilir. Doğru düşünce, doğru istemeye olduğu kadar, düşüncenin istemesine de bağlıdır.

Gerçek, bilinçli eyleyen birey için kuram, ampirist bilgin için taşıdığı anlamdan farklı bir anlam taşır. Ampirist bilgin biçimlerini, egemen bilim etkinliğinden, uzlaşım olarak alır. Bir düşünce toplumsal yaşamın verili biçimiyle sürdürülmesinin ötesine uzanırsa, serimleme biçimleri de önceden verilmiş değildir; kuramda daha çok ampirik unsurlar, gerçekliği bilinçli olarak kendi, daha öteye giden çıkarlarının *sub specie'*inden [görüş açısından - ç. n.] yansıtan bir toplam görüntüde birleştirilirler. Konstrüksiyon ve serimleme, bilimsel araştırmayla bağıntılı olarak, bilginin asıl uğraklarıdır. Fizikte, ampiriste göre cisim "belirli nedensel ilişkilerle bağıntılı olan ve tekil bir adı hak etmek için yeterince birliğe sahip olan... bir olaylar dizisi"dir.³⁵ Bu gibi isimlerin kullanılması da "kullanışlı bir kısaltma" olarak kabul edilir ve neyin böyle bağıntılı olduğu hakkında da pek tartışma doğmaz. İnsanların dünyası açısından, nedensel ilişkiler, birlik ve anlatımın kullanışlılığı hakkındaki görüşler, fizikte olduğu kadar kesintisiz bir biçimde örtüşmezler. Bağımsız olarak eyleyen kişi, sadık bilince her şeyin birbirinden kopuk görüldüğü yerde bütünlük ve bağımlılık görür ve tersi, oysa bu kişinin mücadelesinde bütünlükle karşılaştığı yerde, örneğin sözü edilen baskı ve sömürü sisteminde, bu "olaylar dizisi" salt bir kısaltma ve kurgu olarak değil, acı gerçeklik olarak geçerlidir. Genel olanın açındırılmasına yönelik tarihsel olarak değişen ilgi, bu öznel ve kendini değiştiren uğrak, diyalektik kuramda salt bir hata kaynağı olarak değil, bilginin içinde bulunan bir etmen olarak anlaşılır. Diyalektik toplum kuramının tüm temel kavramları, örneğin toplum, sınıf, ekonomi, değer, bilgi, kültür vs. öznel

ilgiye baştan aşağıya egemen olan kuramsal bir bağlamın parçalarını oluştururlar. Tarihsel dünyanın onlarla kendini kurduğu eğilimler ve karşı eğilimler, öznenin kendi içinde deneyimlemesi ya da daha çok üretmesi gereken insana yaraşır bir yaşam isteği olmadan, kavranamayacak gelişmeler anlamına gelir. Bir ampirist ise bunları, "kaba" dilin kavramlarını kendi formülleri ile ilişkilendirdiği "yoğunlaşmalar" olarak bile uygun görmez.³⁶ İnsanın, *post factum*, yani söz konusu hayali ülkedeki dönüşümden sonra, hakiki olduğu bu söylemi aşağılaması gereken ampirist için de ortaya çıkarılmış eğilimi ve ruh hali, eyleyen grupların bilgisini bütün olarak ve parçalarında, doğru çıkar bakışlarını yönlendirdiğinde, esasen o zaman da ampirik olarak zaten katılamayan bir gerçeği öne sürmelerine gerek olmadan, bu grupların savaşımı sırasında çoktan belirlemiştir. Akılcı bilgi bilimin saptamalarıyla çelişmez, sadece, ampirist felsefede olduğu gibi, bu saptamalarda takılıp kalmaz.

Bu durum, söz konusu hayali ülkede gerçekleştirilen özgürlüğün sadece bizim bir uydurmamız olduğunu anımsatabilirdi. Yukarıda, ampirist bilimin fark etmediği "belirleyici olan"dan söz edildiğinde, genele yönelik ilgiden ve insana yaraşır bir yaşam fikrinden söz edildiğinde ampirizm bu gibi anlatımları kişisel arzuların, ahlaki inançların ve duyguların bilimle karıştırılması olarak açıklar. Değerlendirmeyi ve bilimi birbirlerinden ayrı tutmanın, modern düşüncenin en önemli kazanımlarından biri olduğu söylenir. Buna göre, özgürlüğe yönelmiş istencin karşısına başka hedefler konmuştur ve bunlardan hangilerinin doğru olduğuna karar vermek bilimin işi değildir. Yine buna göre, söz konusu savaşçıların hedeflerine ulaşmalarından önce, tasarımlarını ve kuramlarının bütünü yapılandıran ilgileri, hiçbir bakımdan öteki arzularından ayrılmaz, bir önceliğe sahip olamaz. Bir ilginin egemenliğindeki kuram kavramı, nesnel bilimle bağdaştırılamaz. İmdi, elbette, son on yılların bilginlerinin, daha on dokuzuncu yüzyılın ortasına dek kuramlarını ve sistemlerini, açıkça belirttikleri gibi insan türünün elverişli bir gelişmesi açısından tasarlayan, ekonomi politikçilerin ve öteki sosyal bilimcilerin tersine, tam da bu konuda hiçbir şey duymak istemediklerini ve çalışmalarını sırasın-

da tüm bilinçli sosyal itkileri devre dışı bırakarak sadece bilinçsiz itkilerin yönlendirmesine izin verdiklerini yadsımamak gerekir. Sorunsallarını ve çözümün ve "tahminlerin" beklendiği yönü, üzerinde fazla düşünmeden, bilimlerinin konumundan ve akademik ya da kamusal tinin durumundan almışlardır. Artık sadece, endüstri toplumunun kuşkulu yazgısıyla, o sırada geçerli olan amaçları için bir hizmetçi kız konumuna giren düşüncenin ast rolü, değerlerden bağımsızlığın bu geç savunucuları tarafından yüceltilmektedir. Hedef koyan güçler, her türlü belirleyici rolden vazgeçmiş olan düşünceden yararlanmaktadır. Genel olarak düşmüş sosyal geçerliliklerinde bu durumun tam olarak dile geldiği bilginler, bununla yetinmekte ve kuramsal düşünmenin tek tek adımlarında, bunun nereye gitmesi gerektiğini bilmekten vazgeçerek, itaati temizlik, bilimsel katılık ya da başka bir şey olarak göstermekle, şeylerin bu düzenine bağlı kalma sözü vermektedirler; tıpkı kötü bir devletin yurttaşlarının tiranlığa suskunlukla katlanmalarını sadakat ve bağlılık olarak göstermeleri gibi.³⁷ Entelektüel dürüstlük*, ilişkilerin bilinçli çıkardan yola çıkılarak kavranıldığı yerde, bu çıkarları devre dışı bırakmaya çalışanlarda olduğundan daha az olması gerekmez; ayrıca tarihsel durumun aydınlattığı şaşmaz bir taraflılığın olduğunu, bunun karşısında mevcut olana içsel bağımlılığın ustaca başarımlarla kendini özel alanlara bağlayabildiği, en azından insani olaylarda kavrayışın önünü kapattığını söylemeye gerek yok. Diyalektik düşünce ayrıca kendinde, insanlığın savaşlarda ve sonsuz barbarlıkta yok olma tehdidi karşısında çoğunluğun çıkarından söz edecek, belirleyici olanı ve önemsiz olanı birbirinden ayıracak ve kavramlarını bu tutumla yapılandıracak güveni buluyorsa da, elbette bunun için kuşku götürmez bir kanıt ortaya koyamaz, hele ki, çoğunluğun günümüzde henüz kör olduğu ve kendisi için düşüneni ve eyleyeni utandırdığı olgusu da durumun bir parçasıysa bu olasılık daha da zayıflar. Ampiristler, fizik ile toplum kuramı arasında ilkesel bir fark bulunmadığını, toplum kuramının henüz yeterince gelişmediğini söylerler. Aslında, haklı nedenlerle,

* ["dürüstlük"/1937: "temizlik".]

toplum kuramında fizikteki gibi bir meslektaşlık henüz ege-
men olmuş değildir. Ancak buradan, kavram oluşturma bu
durum gerçekleşinceye dek ertelenmesi gerektiği ve genelin çı-
karı, insani güçlere ket vurulması, mutluluk ve açınma gibi ka-
tegorilerin bilimde aranmaması sonucu çıkmaz. Fizikte sorun-
suzca ve tasasızca kendiliğinden gerçekleşen, konunun seçil-
mesi, kavramsal tanımların alınması, toplum kuramında daha
çok, bilinçli kararlar anlamına gelirler, ki bu kararlar alınma-
dıkça belirli çağdaş sosyolog ekolleri için de karakteristik olan
görünüşte bir nesnellikte ısrar edilecektir. Akılcı bir topluma
yönelik, ulaşılabilir tüm bilgilerle donatılmış öznel bir ilgiyi ve
bununla bağlantılı kesinsizliği içinde barındırmayan ampirist
hakikat kavramı, bilgiyi bir burjuva mesleği fikrine indirir; bu
mesleğin üyeleri ortak bilincin yaşantılarını alır, sistematikleştirir
ve yeniden üretmeye yardımcı olurlar. Tüm insanların onda
dokuzu hayaletler gördüklerinde, toplumun masum gruplarını
şeytan ve cin ilan ettiklerinde ve soyguncu şeflerine tanrı gö-
züyle baktıklarında, yani bir toplum biçiminin çözülmesinden
önce görülen o korkunç kafa karışıklığı karşısında, esas olarak,
yükselme eğilimindeki bu deneyimlerin karşısına başka bir
gerçeklik imgesi çıkarma ve ortak bilinci eleştirme yetisinde ol-
mayışı, bu bilgi kavramının adeta özü gereğidir. Düşüncesiz
kitlenin çıldırdığı yerde, düşüncesiz felsefenin akli başında ola-
maz. Zaten ampiristler hayalet inancına kapalı olmamışlardır.³⁸
Sonra da bu okul metafiziğe karşı savaş çağrısı yapmaktadır.

İmdi, modern ampirizmin kendini eski ampirizmden ayır-
dığına yukarıda değinilmişti. En yeni ampirist okul, hep yeni-
den, eski ve bildik ampirizmin ötesine geçtiğinin güvencesini
vermektedir. "Mantıksal bilgi," der Russell, "... yalnızca deney-
den türetilemez ve bu yüzden de ampirizm, mantığın dışındaki
çeşitli alanlarda gösterebildiği üstün yararlılıklara karşın, bir
bütün olarak kabul edilemez."³⁹ Buna göre, biçimsel mantığın
ve matematiğin önermeleri, ampirik verilerden türetilemezler.
Mantıkçı ampirizm, bilimin özellikle önem verdiği bu parçaları-
nı, onları John Stuart Mill gibi ampirik bulgulara dayandırmak
istemeden kabul ederek, kendini ayrı bir okul olarak görmektedir.
Ancak burada kendini salt saptamadan ayıran düşüncenin

kendini anlatış biçimi, mevcut olana göre yeterince mütevazıdır. Geleneksel mantık kökeni itibariyle, ilkelerinde varlığın en genel yapısını kapsama bilincini korumuştur; bu modern mantık ise kendisinin hiçbir şeyi kapsamadığını, tamamen içeriksiz* olduğunu açıklar. Bu mantığın önermelerinden, gerçeklik hakkında hiçbir sonuç çıkarılmayacaktır. Tüm mantık, Russell'ın ve Whitehead'in incelemelerine göre kendisi de mantığın bir bölümü olarak görünen matematik gibi, kavramlar, yargılar ve sonuçlar üzerine, bilimde ve nihayetinde gündelik yaşamın dilinde akraba olan önermelerin sadece son derece farklılaşmış olan bir sistemidir. Russell'a göre mantığın görevini, bu mantıksal unsurların incelenmesi ve ayrıca değişik yargı biçimleri için bir temellendirme sisteminin kurulması oluşturur. Burada dilsel unsurlar, gerçeklikle ilişkileri, yani ait oldukları düşüncenin doğruluğu ya da yanlışlığı dikkate alınmadan incelendikleri için, bu mantık biçimsel mantık olarak tanımlanmaktadır. Yazılarda, biçimin içeriğe bakılmadan nasıl belirleneceği konusunda pek net bir şey söylenilmemektedir. Genellikle, gösterilen olguların farklılığı hakkında bir görüş ayrılığı ortaya çıkmayan birkaç örnek verilmekte ve sonra bu farklılığa karşın, tüm örneklerde aynı kalan şeyin biçim olduğu, farklı olanın ise içerik olduğu söylenmekte ve aynı zamanda, bir ve aynı nesnenin ortaya çıkışının tartışmasız olduğu önermeler verilerek, sonra değişik olan biçimi olarak tanımlanmaktadır. Russell, önce Sokrates hakkında, nesnenin, Sokrates'i aynı kaldığı değişik önermelerden örnekler verdikten sonra, şöyle devam eder: "Örneğin şu önerme dizisini alalım: 'Sokrates tastaki zehri içti', 'Coleridge tastaki zehri içti', 'Coleridge afyon içti', 'Coleridge afyon yedi'. Burada biçim tüm dizi boyunca sabit kalır, buna karşılık tüm bileşenler değiştirilmiştir. Demek ki biçim bir bileşen değildir, bileşenlerin bir araya getirilme tarzıdır."⁴⁰ Ayrıca mantık, bilimin biçimsel unsurlarının analiz edilmesiyle, kavramsal belirsizlikleri, görünüşteki karşıtlıkları, çelişkileri ortaya çıkarma, gözden kaçmış seçenekleri gösterme, karmaşık kuramsal yapılar yerine daha basit ve daha derli toplu olanlarını koyma, değişik anlatım

* ["içeriksiz" /1937: "kapsamsız".]

biçimlerini farklı ya da aynı disiplinlerin içinde bir araya toplama ve daha büyük bir bütünsellik yaratma olanağı da sunmaktadır. Matematik gibi, tüm biçim unsurları ve tek tek işlemler için, işaretler kullanmaktadır. Özellikle çıkarımda bulunurken, hesaplama yapar gibi, simgesel olarak sabit önermelerle işlem yapmakta, bu durum yanlış anlamayı zorlaştırmakta ve belirsizliği kolaylaştırmaktadır. Bu mantık, tekil bilimlerde günümüzdeki yapılarıyla teşvik edilen ve anlaşılabilir biçimde hakikati içeren bilgiyi hiçbir yerde çoğaltmadığını gururla söylemektedir. Bu bilimlere sonuçların düzenlenmesinde ve karşılıklı anlaşmada yardımcı olmak, kısaca işleyişi rasyonelleştirmek istemektedir. "Bilimin önermelerinin yanında, kendi önermelerinin kuramı, sistemi olarak bir felsefe yoktur."⁴¹ Özel mantıksal katkının, ampirizmin yukarıda serimlenen karakterini değiştirdiği görüşü, bu yüzden yanlıştır.

Mantığın kendini, içeriksiz bir dil biçimleri sistemi olarak anlamasının, zamanla sorunlu olduğu ortaya çıkacak ve metafizikle savaşım sırasında kendi kendini anlamamanın bu biçiminden çabucak vazgeçilecektir. Biçimin ve içeriğin birbirinden ayrılması ya uygulanamaz ya da isabetsizdir. Böyle bir ayırmanın konuya ilişkin bir tavır alma olmadan mümkün olabilmesi bir görünüşüdür. Bu ayırma, onu gerçeklikte temellendiren kuramsal fizikte, inandırıcı görünür, çünkü burada şu anda yalıtılmış algılamalar olarak "verili olan", karmaşık formüllendirme ve yeniden formüllendirme süreçleri karşısında ikincil bir önem taşımaktadır. Söz konusu ayırmanın insanlar dünyasında aptalca örneklerle kanıtlanmaya çalışılması bir rastlantı değildir. Nesneye ilişkin kararlarla bağlantılandırma, bu bilimin daha ilk adımlarında kendini gösterir. Dildeki her anlatımın sabit bir anlamı vardır. Yargı, birleştirilmiş im olarak kabul edilir ve her bir parça im, bu imde ya belirli ya da belirsiz bir nesneye dayandırılmıştır. Demek ki, yargıya da herhangi sabit bir şeye davranıldığı gibi davranılabilir, boşluklar bırakılabilir, doldurulabilir, Sokrates'in yerine Coleridge geçirilebilir, vb.⁴² İmlerin yeri böyle değiştirilirken, yargının karakterinin yok edilmemesi ve onun yerine anlamsız bir yapının ortaya çıkmaması isteniyorsa, belirli kurallara uyulması gerekmektedir. Bu kurallar sis-

teminin, öncelikle matematiğin içindeki mantıksal zorluklardan kaynaklanan, yapısı, bu modern mantığın özellikle önem verilen bir bölümünü oluşturur. Hangi im birleşimine anlamlı denileceğinin kıstası, yani önermelerle anlamsız ses yapıları arasında yapılan ayırım, nesnel sorunlar hakkındaki somut kararlardan ayrılamaz. Mantıkçının, evine dönünce bunlardan biçim kavramını çıkarabilmek üzere, kabul edilmiş yargılar toplayabilmek için, öteki fakültelerdeki meslektaşları ya da hatta gazeteciler ve tüccarlar arasında dolaşmasının yeterli olacağı fikri, onu belirli amaçlar için elle tutulur biçimde yığılmış özel bilgilere, katı bir biçimde her defasında kabul edilmiş sınıflandırma sistemleri içinde devinen ve nihayetinde sabitlenmiş kavramlar arasındaki bağıntıları araştıran bir düşünceye indirger.

Sabit kavramların, özel anlam işlevleri gördükleri yapıların içine çekildikleri düşünme süreci, biçimsel mantıkçının gözünden kaçır. İnsani olaylar hakkındaki yargılarda, biçimsel mantıkçı basmakalıp unsurlarla ve bağlantılarla sınırlıdır. Bilimde ve gündelik yaşamda, matematik formüllerin dışında, anlamları hakkında, yalıtılmış olarak alınsalar bile, hiçbir kuşku bulunmayan elbette sayısız önerme bulur. Burada var olan kavramlar, sorunsuz bir biçimde "kök kavramlar"a dayandırılabilirler ve bu kavramlar da, bu toplumda esas olarak her zaman ve herkes tarafından yinelenen yaşantılara ilişkindirler. Burada, tartışmasız nitelikler ve yapılar söz konusudur. "Artropodlar, vücutları bölgelerden oluşan, ekstremiteleri eklemlili yapıya sahip olan ve kitinden yapılmış bir vücut örtüleri bulunan hayvanlardır" önermesi, zoolojide elbette anlamlı kabul edilecektir, Humboldt'un Amerika'ya gitmiş olması ya da Tommy'nin burnunun akıyor olması da, anlam açısından bir sorun yaratmaz. Ama herhangi bir yargıç kararının haklı ya da haksız olduğu, bir insanın geri kalmış ya da çok gelişmiş olduğu iddiası; ayrıca bilincin bir biçiminden bir başkasının doğduğu, metanın kullanım değeri ve değişim değerinden oluştuğu ya da gerçek olanın akla uygun ya da akıl dışı olduğu önermeleri - bu yargıların geçerli olduklarının ne sıradan insanlarda ne de üniversitedeki bilginler arasında yapılan istatistik sorgulamalar yoluyla saptanması olanaksızdır. Deneyim, "verili olan", burada genel ve kuramdan bağımsız

olarak var olan bir şey değildir; tersine, hedeflediği gerçeklik, tam olarak tözsel, yani kuramcının bilincinden bağımsız olarak var olduğu halde, söz konusu önermelerin içinde temellendikleri, bilgiye uygun bütün yoluyla iletilmiştir. Tek tek aşamalarında belirli yapılanmış deneyimler gerektiren bu kuramsal bütün, insanlarla ve verili gerçeklikle ilişkisinde bir defada sonsuza dek belirlenemez. Nasıl ki gündelik dil ya da düzenleyici anlağın sınıflandırma sistemlerinin dili tarihsel bir bütünlük oluşturuyorsa, belirli tinsel başarımlar da, birçok genel yönleri açısından söz konusu sistemlerle ne kadar örtüşseler de, kendilerine özgü bir yapıya ve tarihe sahiptirler. Verili olanın burada düşünceyle iletilme, nesnelere arasındaki bağıntıların görünür kılınma, farklılaştırılma ve yeniden biçimlendirilme biçimi, düşüncelerle deneyim arasındaki etkileşime, bu içsel gelişmeye etkiyen dilsel yapı, serimleme biçimi ya da biçemdir; bu biçem, bu mantık için aşılabilir bir engeldir. Doğabilimin gelişmesi de algılama tarafından etkilenir. Görelilik kuramı, gündelik yaşamın tasarım dünyası da hesaba katıldığında, deneyimin yeniden yapılandırılmasında önemli bir etmendir. Deneyime dayalı bilgi düşünceden yalıtıldığı sürece, kendi alanı, yani fizik içinde bilimsel araştırmanın erken aşamasındakiyle aynı türden bir bilgi olarak kalır, yani "atomik" algılamaların bir toplamıdır. Bu durum, yalıtılmış bir disiplin olarak fiziğin özünde vardır ve fiziğin kuramlarının önemini bir nebze bile azaltmaz – sadece bu tür başarımlara, bireysel varoluş ve toplumsal pratikten uygun bir uzaklıkta bakan ve sonra bunlardaki belirli uğrakları bilginin prototipi yapan ampirist mantık bu kuramları önemsiz görür.

Yeni mantık tüm bu ilişkileri görmezden gelmektedir. Bu mantığın başarımları, yaşamın yeniden üretilmesi için, bilimin hizmet ettiği verili biçimleri içinde tipik olan akılcı düşünceye gönderme yaparlar. Yeni mantık, kuralları bu açıdan düzenler ve genel olarak buna göre yapılanmıştır.⁴³ Ne var ki, buna uymayan düşünce yapılanmalarına karşı, eleştirel bir tavır almaktan sakınabilirdi. Sık rastlanan düşünce yapılanmalarını karşılaştırarak soyutladığı ve sistematik bağıntı içine soktuğu ilkeleleri, düşüncenin biçimi olarak tanımladığını ilan ettiği sürece, buna sadece sözcüğün kuşku götürür kullanımı açısından itiraz

edilebilir. Düşünmeyi, bu mantığın örnek aldığı vakalarla sınırlandırmak için bir neden yoktur. Yoksa, bu mantığın önermelerinin totolojiler olduğu kesinlemesi bir ölçüde haklı olurdu. Düşünme olarak tanımladığımız şeyi, düşünme olarak tanımlamayız. Kendine özgü yapısı ve özgün serimleme biçimi olan bir yapılanma karşısında, eski doğabilimsel işlem biçimine göre, bu düşünme kavramının, daha kapsamlı bir cinsin bir türü olarak anlaşılacak üzere yeniden düzenlenmesi gerekirdi; ne var ki, mantıkçı ampiristler, bu noktada rahatsız edici protokol önermelerini reddetme olanağını kullanırlar. Onların mantığı, insan tarihinin gelişiminde rol oynamış bulunan ve oynayan düşünsel başarımların karşısına, kendisinin dikkate aldığı vakaları basitçe sahici ve doğru düşünceler olarak koyduğunda, totoloji rolünden tamamen çıkar ve ampirizmle çelişen, öznel bir tavır alış olduğunu gösterir.

Mantıkçı ampirizmin iki unsurunun da birbiriyle sadece yüzeysel olarak bağlı olduğu görülmektedir. Tipler öğretisi gibi, zekice yapıldıkları halde hâlâ kuşku götürür olan bazı yenilemelere karşın, yeni mantık özünde biçimsel mantıkla özdeşleştir ve biçimsel mantığa karşı söylenebilen her şey hiçbir sınırlama olmaksızın, yeni mantık için de geçerlidir. "Biçim", kavramlar, yargılar ve başka kuramsal yapılanmalardan oluşan, türü ve kapsamı gereği sınırlı bir malzemedен soyutlanmıştır. Mantıksal bir doktrin, mantığın ta kendisi olduğunu ilan ediyorsa, böylelikle biçimselciliğin dışına çıkmıştır, önermelerinin de içeriksel önemleri ve geniş felsefi sonuçları vardır. Bu mantığı, savdığı maddi mantıktan, o aşamada ulaşılmış bulunan içeriksel bilginin uğrağı olduğunu gören, Aristoteles'in ve Hegel'in mantığından ayıran, esas olarak kendisinin bunu bilmemesi olgusudur. Ya da, mantık adıyla elbette tarihsel olarak bağlı olan evrensel bir iddia öne süren her yanlış anlamayı açıkça önler ve önermelerinin her türlü normatif uygulanışını ya da bunlardan eleştirel bir sonuç çıkarılmasını açıkça yasaklar. Sonra da, ampirizm içinde kazandığı felsefi, özellikle de antimetafizik önemi yitirir. Ampirizmle her halükârda çelişir ve bu mantık ve matematik, ampirizmin sistemlerinde sürekli çözülmemiş bir zorluk oluşturmuşlardır. Husserl'in mantıksal araştırmaları, kendi iç-

lerinde sahip oldukları biçimselcilikte kabul edilmeseler bile, John Stuart Mill'in ve Mach'ın kuşku götürür psikolojik olaylardan mantıksal önermeler türetme denemeleri açıkça başarısız kalmışlardır. Hume, matematiksel önermeleri ve onlara ak-raba önermeleri bu yoldan türetmeyi denemeye bile yanaşmayacak kadar üstündü. Buna karşılık, Hume'da apaçık ide bağıntıları ampirik olayların yanında aralarındaki ilişki açıklığa kavuşmadan yer alırlar. Berkeley'e göre matematik de materyalizm gibi bir tür vebaydı. *Analyst* ve öteki tartışma yazıları bunu kanıtlar. Berkeley, modern bilimsel gelişmeye açıkça ve tavizsizce karşı çıkar ve Kitabı Mukaddes'e ve -M. Cantor'un dediği gibi, ilk adımlarını kendisinin tehlikeye soktuğu yeni matematikle donatılmamış- sağduyuya bağlılığını bildirir. Berkeley'in kendi düşüncesinde, her ampirizmde bulunan katı bir duyusal ve rasyonel bilgi ayrımı, bilinen biçimde kabul edilmiştir: Berkeley bir ampiristten, bir Platoncu'ya dönüşmüştür. Locke'un *Deneme*'sini okuyan kişi, ilk üç kitapta bir ampirizm eğitiminden geçer; dördüncü kitapta ise onu bir sürpriz beklemektedir: Ahlak ve matematiğin deneyime bağlı olmadıkları, ama deneyim için geçerli oldukları söylenir. Bu öğretinin temel kitabı da ampirik bilgi kavramı ile içindeki modern unsurlar arasındaki aynı çelişkiyi ve bu çelişkinin iki kutbunu kitabın başlığında bir araya getiren modern görüşü içerir.

Modern biçimsel mantık, bütün olarak ya da yalıtılmış parçalarıyla kendi düşünce kavramına uymayan kuramsal yapılanmalarla karşılaştığında, kendi ilkelerinin evrenselliğini sorgulamaz da, niteliği ne olursa olsun, bu ilkelerle çelişen durumu sorgular. Bu mantığın temsilcileri düşüncüyü, "dünyada neyin her zaman ve mutlaka koşulsuz geçerliliğe sahip olması gerektiğini bilmenin"⁴⁴ bir aracı olarak görmenin yanlış olduğunu bildirirler; düşüncenin "yürütme gücü"nü ısrarla reddederler, öte yandan yabancı düşüncelere karşı bu tereddütten vazgeçerler. Tüm bu felsefi tavır, yeterince yaygın bir kuruntuya karşı çıkmak için, gördüğümüz gibi özü gereği meşru bir araca sahip değildir. Cadılar inanışına karşı katı rasyonalist felsefeyle savaşılmıştır. Ampiristler büyük nicelikteki protokol önermeleri karşısında, olasılık dışılık iddiasında bile bulunamazlar. Bu-

na karşılık Aristoteles, Kant ve Hegel, onların gözünde en büyük kafası karışık adamlardır, felsefeleri mantığa* uymadığı için ampirizmin "kök kavramları" ile ve "temel yaşantıları"yla ilişkileri sorunlu olduğu için, bilimsel açıdan bir hiçtir. Burada tinsel başarımlar hakkında yargıda bulunurken gösterilen yüzeysellikte ve kibirde, bu yazarlar kişisel olarak ne denli karşı olsalar da, pratikte zaman zaman ulusal ayaklanmalarda ve bunların şenliklerinde işbaşında olan kültürel mirasla bir ilişki dile gelir. Örneğin Russell, Hegel'in mantığıyla karşılaşmış ve burada mantığın ve metafiziğin özdeşleştirildiğini keşfetmiştir. Russell bu durumu şöyle açıklar: "Hegel, *apriori* düşünce temelinde, dünyanın değişik önemli ve ilginç niteliklere sahip olması gerektiğini göstermenin olanaklı olduğu görüşündeydi, çünkü her dünya bu nitelikler olmadan iç çelişkilerle dolu olacak ve bu yüzden olanaksız olacaktı. Böylece, onun 'mantık' dediği şey, evrenin doğası yalnızca, evrenin kendi yapısı gereği mantıksal olarak kendisiyle örtüşmesi gerektiği ilkesinden çıkarılabileceği sürece, bu doğa üzerine bir incelemedir. Ben kendi adıma, yalnızca bu ilkedен mevcut dünyaya ilişkin, önemli herhangi bir sonuç çıkarılabileceğine inanmıyorum. Ama nasıl olursa olsun, Hegel'in tanıtılması yine de onun gelenekten, eleştiriden geçirmeyerek kendi yazılarına aldığı mantığa ait değildir."⁴⁵ Russell, kendisinden önceki tipik bir felsefecinin ruh hali hakkında net bir düşünceye sahiptir: "Onun (ampirist-olmayanın; M.H.) görünüşte 'tanıtladığı' paradokslar, aslında ... onun gizemci sezgisinden kaynaklanırlar. Aynı zamanda, karanlık duygusu gereği, mantıksal düşüncülerinin ulaşmaları gereken hedeftirler, çünkü mantıksal gereksinim, dolaysız bilgi ile uyum içinde olmak ister. Büyük filozofların içinde gizemcilerin –özellikle Platon, Spinoza ve Hegel'in– mantığı kavrayış ve uygulayış tarzları budur. Sözde, mistik vecd hali sırasında ulaştıkları kanının doğruluğu genellikle onlar için en baştan sabit olduğundan, mantıksal altyapı çoğun yetersiz kalmaktadır." Ve böyle devam eder. Russell onların "bilimin ve sağduyunun dünyası karşısında", Santayana'nın mükemmel bir sözcüğünü

* ["mantığa"/1937: "simgesel mantığa".]

kullanacak olursak, "kötücül" olmalarını bağışlayamamaktadır.⁴⁶ Russell bu alıntıların yapıldığı geç dönemdeki kitaplarında genellikle popüler bir dil kullanırken, Viyana Çevresi'nin yazılarında böylesi yargılar kesin nesnel bağlamlar içinde ortaya çıkarlar. Bu yüzden ödünsüzdürler de. "Eski anlamdaki tüm felsefe" der Carnap, "ister kendini Platon'a, Tommaso'ya, Kant'a, Schelling'e ya da Hegel'e dayandırısın, ister yeni bir 'Varlık Metafiziği' ya da 'tinbilimsel felsefe' inşa etsin, mantığın ödünsüz yargısıyla sadece içeriksel açıdan yanlış değil, mantıksal açıdan tutarsız, yani anlamsız olduğu da görülür."⁴⁷ Mantıkçı ampirizmle örtüşmedikleri sürece, sadece bir reddetme yargısına değer bulunan öteki filozofların aksine, Kant (Reichenbach tarafından) ayrıntılı bir biçimde çürütülmüştür. Açıkça, Kant'tan geriye pek bir şey kalmamıştır. Kant'ın salt akla yönelik eleştirisi, "etkisi" açısından görkemliydi. Leibniz'in mantığını hedef almıştı. "Biz simgesel mantıkçılar biliyoruz ki ... günümüzde, bu eleştiri değiştirilemez gerçekler tarafından çoktan çürütülmüştür."⁴⁸

Ampirizm anlamadığı görüşler içinde özellikle, hakikatin yalıtılmış ve yalıtılmışlığı içinde sabit tutulmuş bir yargı olmadığı, her defasında bir bilgi bütünü olduğu öğretisiyle savaşmıştır. Simgesel mantıkçılar, kendi görüşleriyle pratikte bağdaşamaz olan bu ilkede genellikle Hegel'e değil, onun İngiliz öğrencisi Bradley'e gönderme yapmaktadırlar. Bu ilkeye nasıl karşı çıktıkları şu örnekte anlaşılabilir: "Tek tek disiplinler tarafından hakikatlerin birbirleri karşısındaki konumu her birinin kendi başına yalnızca görelî olması, yalnızca tek yanlı görüşler sunmaları ve gerçekten hakiki olmak için ancak tüm öteki görüşler tarafından bütünlenmek zorunda olması değildir. Bazı filozoflar (örneğin Bradley) tarafından savunulan böyle bir görüş büyük bir mantık hatası içerir. (İşlediği hata, 'hava oldukça soğuk' önermesinin yerine, 'havanın soğuk olduğu tamamen doğru değil, ama oldukça soğuk' diyebileceğine inanmasıdır.) Oysa elde edilmiş herhangi bir yanlı ya da hata bulunmayan her önerme, kendi başına tamamen doğrudur, yalnızca hakikatin bütününe bir yakınlaşma ya da onun bir vechesi değil, onun bir parçasıdır. (Ama bir hata içeriyorsa, basitçe yanlıştır ve hakika-

tin bir veçhesi değildir.)"⁴⁹ Kendileri de bir şeyin mutlaka yanlış olmadan oldukça yanlış olabileceğine, çünkü belirli koşullarda doğru bir düşünceye belirli bir yakınlaşma oluşturabileceğine birer örnek oluşturan bu önermeler, en belirleyici noktada, yani hatanın söz konusu olduğu yerde, belirsizlik içindedirler. Oysa ki naif yanlış anlama özellikle her düşünce sürecinde her yargının, soğukluğun görece basit durumunun saptanmasına benzer bir durumun söz konusu olduğunu dayatır. Her entelektüel bütünün doğrulukları hakkındaki gibi karar verilebilen yargılardan oluştuğunu düşünmektedirler; oysa gerçeklikte en azından birçok önemli olayda, karar verebilmeden önce bütünün bilinmesi söz konusudur. Varılan görüş, tam da Hegel'in bu, hakiki olanın bütün olduğuna ilişkin anlatımındaki gibi, basit bir önermeyle dile getirilmiş olabilir. Ama bu tür görüşleri kavrayabilmek için, "hava oldukça soğuk" yargısında olduğu gibi, ortalama eğitim düzeyine seslenmek ve normal bir metabolizmayı varsaymak yeterli değildir. Belki de, genel felsefi anlatımlarda dile getirilen düşünce, kendisine vardırıran bir dizi düşünüşten gerçekten geçmiş olan bir bilinci belirtir. Bu bilincin bildiği, istenirse basit bir saptama kadar "ampirik"tir. Sadece düşünce, bu bilginin ortaya çıkışına "hava oldukça soğuk" önermesindekinden daha etkin bir biçimde katılmıştır. Hegel bunu "mutlak olanın esasen sonuç olarak kavranması gerektiği" biçiminde dile getirir. Ama Hegel'in görüşü yalnızca sorunsalı elbette böyle basitçe çözülemeyen mutlak bilgi için değil, günümüzden ötesini hedefleyen kuramların çoğu için de geçerlidir. Diyalektik mantık, canlı gerçekliğin sonradan kurulması sırasındaki düşünceye, süreç içindeki düşünceyle dayanır, sadece sabitleşmiş bir dile getirmeye değil. Diyalektik mantık "dilin fiziği" değildir, kendi serimlenişi açısından bile içeriksel bilgidir. Schlick "hava oldukça soğuk" önermesini ve Russell daha önce değinilen "Tommy nezle" saptamasını, Bradley'e karşı sahaya sürdüğünde⁵⁰, bununla pek bir şey yapmış olmaz. Bu okul tarafından hep dile getirilen, filozofa yönelik "içgüdüsel karşı duygusunu"⁵¹ aşma ve ilk önce simgesel mantık öğrenme çağrısına karşı, diyalektiğe karşı çıkmadan önce onun başlangıç temellerini bilmek gerektiği söylenmelidir. "Eski felsefecinin,

kökünden değiştirileceği"⁵² bakış açısı, elbette yeni ampiristlerin ondan söz edişlerindeki ilkel görmezlikten gelmeyle bulunamaz. Bu durum, sadece simgesel mantık için değil, savaşılan geleneği yeterince tanısa da bu yetenekten yoksun olan başka her kuram için de bir o kadar geçerlidir. İdealist felsefe, genel olarak metafizik, sadece kuramsal açıdan reddetmekle temellerinden değiştirilemez; olumsuzlanmaları "felsefeye sırtını dönüp, başını çevirerek felsefe hakkında birkaç öfkeli ve sıradan söz mırıldanmakla"⁵³ değil, onları gerçekleştirmekle olur.

Metafiziğin haksız yere görünüşteki gerçekliğin karşısına asıl gerçeklik olarak çıkardığı uyum ve anlamlı varoluş da, önemsiz değildir. Bununla ne yapılacağına bilinemediği ve gerçeklere dayanmak gerektiği itirafı, bilimin vahşi iktida sahiplerinin her türlü insani mutluluk ve özgürlük soluğuna karşı komplosuyla, diğer yanda buna karşı savaşım arasında asli bir ayırım yapmama niyeti; bu ikisini sadece verili olan soyut kavramında birleştiren ve bu tutumu bir de nesnellik olarak yücelten tüm bu felsefeye en kötü güçlerin bile kapısı açıktır. Bir bilgin-den, mevcut olanı ebedileştirmesinden, özellikle çoktandır barışı tam karşıtına dönüştüren savaş ekonomisi için teknik araçları hazırlamasından başka bir şey istenmemektedir. Ekonomi güçlerinin özgür oyununda zarar görmüş bulunan orta sınıfın büyük bir bölümüne, ekonomik açıdan en güçlülere tamamen bağlanmak istemediklerinde, sadece sessiz bir yaşam, belirleyici tüm sorularda kendini geri çekme olanağı kalır. Düşünme, aynı zamanda hem eleştirel, hem hedef koyucu olma iddiasından vazgeçer. Düşüncenin salt kaydedici ve hesaplayıcı işlevleri, onun spontaneliğinden ayrılır. Karar verme ve pratik, artık düşünceye sadece karşıt bir şey olarak "değerlendirmeler" olarak, kişisel istenç, denetlenemez duygular olarak görülür, buna karşılık anlakin bilinçli ilgiyle, etkinliğinin belirlenebilir bir doğrultusuyla en fazla yüzeysel olarak bağlantılı olması, ideden kaçınması gerekir. Tinsel sürecin uğrakları, düşünme ve isteme, düşünsel olarak birbirinden ayrılır; buna mantıksal açıdan itiraz edilemez. Şimdi bu uğraklar soyut halleriyle, aklın bir yandan salt hesaplayabilmesi, diğer yandan da salt karar verebilmesi için çerçevelerinin dışına çıkmaması gereken birer şema olarak

ortaya konulmaktadır ki, bunun mantıksal açıdan itiraz edilebilecek çok yönü vardır. Böyle yanlış anlaşılmış bir kesinliğin savunucuları tarafından kararların hesaplama sonuçlarından "yararlana"bilecekleri itiraf edildiğinde de, itiraz edilecek çok şey bulunur. Bu ideoloji, düşüncenin bilim dallarıyla özdeşleştirilmesi, bilimi de toplumun tümünü de kendi özel amaçları için kullanan egemen ekonomik güçler karşısında, aslında mevcut durumun ebedileştirilmesiyle sonuçlanır. Bilinçleri en iyi bu felsefeyle özetlenebilen, sözü edilen liberal gruplar, Avrupa'daki güçsüzlüklerinin artışıyla birlikte bu felsefeyi, onlarca yıldan beri doğal felsefe olarak gördüler ve onun totaliter devletler tarafından vurgulanması karşısında tam da mantıkcı ampirizm tarafından savunulan bu arılığı verili kuramsal tutum olarak görmektedirler. (Bu filozofların, yalıtılmış bir arılık niteliğinin yüceltilmesi ile totaliter devletlerde en korkunç tavizlerin verildiği, arındırma gereksinimi arasındaki derin bağıntının kavranışından, dille olan barbarca ilişkilerinde, sözcükte yer alan işareti sadece kafa karıştırıcı buldukları için bile uzak olmaları gerekir. Metafiziğin, felsefeyi yorumbilgisine dönüştüren ve nesnelere izini yalnızca sözcüklerin tarihsel ilk anlamının ardına düşerek bulmaya çalışan belirli bir modern türünün yaptığı hatanın tersini yapmaktadırlar. Buna karşılık modern ampiristler, yalnızca "dil alışkanlıkları"nın tam bir bilgisini gerektiren, düşünülüp bulunabilecek bir yöntem yoluyla, yaşayan dilin "kapsamına sadık" bir biçimde uydurulmuş herhangi bir dile, örneğin fiziksel dile, herhangi bir kayıp verilmeden tercüme edilebileceğine inanır. İnsan yerine pekâlâ Larifori, kapitalizm yerine Ruarua denilebileceğini, bu kavramlar yasak sözcükler listesine dahil olmadığı sürece, "nötr" anlatımların seçilmesinin tercih edilir olduğunu, çünkü bunların, bir kere doğru tanımlandıklarında, yanlış anlamaları olanaksız kıldıklarını öne sürmektedirler.)

Hesaplayıcı düşüncenin düpedüz akılla karıştırılması, bu iktisat biçiminde, diğerlerine karşı bir monad gibi yalıtılmış olan bireyi tözleştirmektedir. Aşağıdaki manzara bu yanulsamayı aydınlatılabilir. Yüzlerce kişi ömür boyu bir hapis haneye kapatılmıştır. Hapishane, tek bir büyük mekândan oluşmaktadır. Yaşam için gerekenler, dışarıdan, elbette yetersiz bir biçimde sağ-

lanmaktadır. Yemekler yetersizdir, iyi dinlenme köşelerinin sayısı da azdır. Ortama genellikle bir cehennem gürültüsü egemendir; çünkü bazılarının, enstrümanlarını çalmalarına izin verilmiştir, ayrıca aralarında medeniyetsiz kişiler de bulunmaktadır. Akıl hastaları için üçüncü sınıf bir sığınak atmosferi vardır. Düşünen birey, kendi başının çaresine bakmak zorundadır. Yemek dağıtımını sırasında ellerinin boş kalmaması için hapishane arkadaşlarını gözlemlemek, onların davranışlarını tüm ayrıntılarıyla incelemek zorundadır. Gürültünün en az olduğu ya da bir dinlenme köşesinin boş olduğu saatleri hesaplar ve ikisini birbiriyle kıyaslar. Psikoloji ve sosyoloji, kendisine yararlı olabilecek her türden ampirik bilim yapmaktadır. Burada gruplar bir araya gelebilir, kavgalar çıkabilir, uzlaşmalar yapılabilir. Bireyler güçlerine ve ilgilerine göre, gruplara katılabilir ya da onlardan ayrılabilirler. Belki de sonunda bireyler en güçlü ve en gaddar olana boyun eğeceklerdir; çünkü dağınık halleriyle, örgütlü ve kendiliğinden hareket eden bir özne oluşturmamaktadırlar. Uyanıklık, zekâ, hesaplayıcılık, tutsakların belirleyici entelektüel davranış tarzlarını oluşturmaktadır. Bu yetenekler eşsiz bir biçimde gelişeler bile, düşüncenin sadece özel bir durumunu temsil etmektedirler. Hesaplayıcılık, insani olaylarda yetersiz bir bilgi yöntemidir. Bireylerin tinsel güçlerinin sadece onların katolik eylemlerinden doğan değişime uyum sağlamaya yaramakla kalmayıp, onların yaşamını belirlediği ve düzenlediği biçimler düşünülebilir. İç dünyasında yalnızlaşmış bir tutsağa, yemek izdihamı, diğerlerinin tehditkâr tutumu, gürültü ve görece sessizlik, kaçınılmaz bir biçimde bağımlı olduğu doğa güçleri gibi görünür. Bu olgulara olabildiğince rasyonel bir biçimde boyun eğmekten başka seçeneği yoktur. Bunlar, hapishane duvarları ve gönderilen iâşe miktarı gibi, gerçekliklerdir. Ne ki, insanlar, kendilerine bağlı olan nesne durumlarını, kendilerine yabancı, değiştirilemez olarak gördükleri sürece, düşünceleri güçsüz ve soyuttur; çünkü bugün sadece bağımlılığın olduğu yerde, entelektüel davranışın karakteri değiştiği ölçüde, konstrüktif bir karar gerçekleşebilir. Hesaplayıcı düşünce, "anlak" düşüncesi, henüz görece güçsüz olan bir insan tipine karşılık düşer. Bu insan tipi, tüm gayretkeşliğine karşın, belirleyici konularda edilgendir. Za-

ten her zaman sadece en güçlülerin ayrıcalığı olmuş bulunan sıralama ve düzenleme işlevleri de, bu bölünmüş dünyada akıldan çok uyum sağlama ve kurnazlık karakterine sahiptirler. Daha yüksek bir spontaneliğin gelişmesi, toplumsal bir öznenin kuruluşuna bağlı olduğu için, birey böyle bir gelişmeyi belirleyemez. Buraya götüren yollardan biri de, bu hapisane manzarasında bile, bireyin olguların kaydedilmesi ve önceden kestirilmesinde, saf bir hesaplamada takılıp kalmaması, olguların ardına bakmayı, yüzeyi özden ayırmayı ama elbette onu da bir hiç olarak görmemeyi öğrenmesi, verili olanın salt sınıflandırılışından ibaret olmayan kavramlar tasarlaması ve tüm deneyimini, çarpıtmadan belirli hedeflere yönelik olarak yapılandırması, kısacası diyalektik düşünmeyi öğrenmesidir. Simgesel mantıkla birlikte modern ampirizm, bir monadlar mantığıdır; "tekbenciliği" yüzünden uğradığı eleştiri, tamamen haklıdır.⁵⁴

Bu incelemelerin başında mantıksal ampirizmin, modern bilincin çelişkileri arasında birlik ve uyum kurma denemesi olduğu belirtilmişti. Yeni-Romantik filozoflar, bu niyeti bilimi değersizleştirerek gerçekleştirmeye çalışmışlardır; pozitivizmin en yeni çeşidi ise bu amaca uzmanlık biliminin tözleştirilmesiyle ulaşacağına inanır. Her iki felsefi çizgi de, gerçekliği belirli bir tarihsel etkinlikle bilinçli bağlantı içinde, eğilimlerin toplamı olarak kavramaz, onun şimdiki zamandaki biçimine bağlı kalır. Metafizik yanlısı görüş, verili olanı tarihsel değişikliklerden bağımsız olarak var olan anlamlı bir varlıkla ilişkilendirerek mazur görür. Bilim inancı genel olarak metafizik kategorileri aşağılar ve "şimdiki zamanı olumlamak için..., kendinde yeterince yaşam enerjisi" hisseder; yani, fiziğin ardında "canlı serimlemelerle dolu, içsel heyecan ve büyük gerilim dolu bir bilim görmek, bilgiyi arayan tinin sorularına yanıt bulmak"⁵⁵ ister. Fiziksel öğretilerde, "insanın bilgiyle büyüdüğünün ve ilk aşamada henüz sezemediği düşünme biçimlerinin olanağını içinde taşıdığıнын"⁵⁶ kanıtını görerek, bilim dalını romantikleştirir. Ancak metafizik, insanları bilimin araçlarıyla ilksel olarak saptanamayacak olan bir varlıkla avutmakta haksız olsa da, bilimin kendisi de, bilgiyle kuramı birbirine karıştırmakla ve hatta felsefenin adını, yani kendisine karşı eleştirel olan her merciyi, küçük dü-

şürmek istemekle, naif bir biçimde metafizikleşmektedir. Bir görüşün, belirli bilimsel kavrayışlarla bağdaşmaz olduğu gösterildiğinde, bu görüşün yanlış ve eski olduğu kabul edilir. Kurucu bir düşünce de, yararlandığı tekil bilgileri fiziksel, coğrafi, psikolojik, vb. bilgiler olarak dallara göre damgalanmış biçimde hazır bulur. Somut bir sorunun açısından, değişik disiplinlerin kavramlarını sınırları gözetmeden içine aldığı anda, bağımsız metafizik bakış gibi içeriği dikkate almıyor ya da onu aşağılıyor değildir; içeriği duruma uygun doğru bağlam içine yerleştirmektedir. Bilimle bu pozitif ilişki, bilimin dilinin bizzat bilginin asıl ve doğru biçimi olduğu anlamına gelmez. Gerçekliğin, bilim disiplinleri tarafından kavranan parçası, hem işgal ettiği yer hem de ondan söz ediş tarzı açısından, bugün ulaşılabilir olan bilgi karşısında sınırlıdır. Bilimin sonuçlarına karşı çıkmak yanlış olsa da; sadece bilime uygun düşecek biçimde düşünmek ve konuşmak, naiftir ve tarikatçılıktır. Bu yıllarda, korkuda hiçbir kendini açınmadığını gören ve "hiçbir kendini yok ettiğini" düşünen bir dil, dizginlerinden boşanmış ilk güçlerle akrabalığına karşın yine de bir insanın acılar çekerek öldüğü yargısında bir tahmin keşfeden güvenli kesinlikten daha anlamlı görünmek istemektedir; o kesinlik ki, tarihte yaptığı niteliksel sıçrama söz konusu metafizikle ortak yanını oluşturmakta ve doğrusal ilerleme inancında, mevcut olanı otoriter-öncesi bir metafiziğin çikışsız kötümserliği gibi sorgulamaktadır. Bu uyumlu dünya görüşünün tarikatçı tını, gerçi yaşayan bir dilden yararlanmaya devam edildiği ama bunun, bu dilin "aslında" fizikteki gibi düşünülmesi ve kolaylık olsun diye "kabaca" işlem yapıldığına ilişkin daha üstün bir bilinçle gerçekleştiği yerde de mevcuttur. Bilim ve bilimin yorumlanması iki ayrı şeydir. Mach'ın bir diğer Viyanalı öğrencisi, "Öznel ve nesnel, birlikte ortaya çıkan elementlerin, art arda ortaya çıkan gruplarından oluşan element demetleri ya da desteleridir"⁵⁷ derken, bunu örneğin fizik kanıtlamış değildir, bu cümle standartlaştırılmış bir "dünya görüşü"ne aittir; bu dünya görüşüne, tıpkı modern Avrupalı ve Amerikalı Budistlerin ya da Christian Science tarikatı üyelerinin, kendilerine özgü formüllere ve söylemlere bağlı kalmaları gibi bağlı kalınmaktadır. Herhangi bir daldaki bilginin gereksiz

gördüğü tüm sözcükleri içine alan bir "*index verborum prohibitorum*"un oluşturulması, bir tek dilin ve tek bilimin oluşturulması, özgül yararlılıklarını kabul etsek de, her halükârda felsefi düşüncenin saygı göstermesi gereken bir bilime ait değildirler.

Elbette tüm bunların bu okulun öz-anlayışına göre, konuyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu okula göre, verimli tartışma ancak simgesel mantığın, dilin mantıksal sözdiziminin, olasılık hesabının kısmi sorularının irdelendiği yerde başlamaktadır. Ama bugün kuşku götürür bir nesnelliğin bu savunusu bilime değil, huzurunu kendi içine kapalı belirli bir dünya görüşünde bulmuş olan bir felsefi tarikatın tavrına, hiç kuşkusuz, dinlerin çoğu gibi yandaşlarına tarihsel sorunlara karşı çok çeşitli tavırlar almayı olanaklı kılan bir dünya görüşüne aittir. Nasıl ki Ernst Mach ilerici bir insandıysa, bu çevrenin birçok üyesi de özgürlükçü hedefler için çalışmışlardır. Doktrinlerine göre bu durum rastlantısaldır, doktrinleri siyasal ve ruhçu batıl inançlara karşı bir panzehir oluşturmaz. Tek tek temsilcilerin dürüst zihniyeti ve dallarındaki kimi başarımlarının öngörüsü, onların felsefesini daha iyi kılmaz. Simgesel mantıkçılar, hesaplayıcı düşünceyi endüstrinin ve tekniğin bugünkü gelişme derecesine tam uygun bir düzeye getirmek ve gerçekten oradaki bazı arkaik kipleri ortadan kaldırmak istemektedirler; yaptıkları şey hakkındaki düşünsemeleri yine de eskimiş olabilir; tıpkı ne kadar modern donanımlı ve rasyonelleştirilmiş olsa da, bir fabrikanın, ekonominin bütünü içindeki işlevinin genel bir kafa karışıklığına ve toplumsal kaosun devam etmesine katkıda bulunabilmesi gibi. İlgilenilmesi gereken biricik konuya bu çağrı, Hegel tarafından *Tinin Görüngübilimi*'nde günümüz bilincinin bir biçimi olarak, enine boyuna ele alınmıştır, yukarıda anlatılanlardan sonra, buna sadece değinmiş olmakla yetiniyoruz.⁵⁸

Kendi iç dünyasında, herhangi bir öğretici aracılığıyla, sanki dış dünyadaki tarihin akışının bununla hiçbir ilişkisi yokmuş gibi, huzura erişmeye çalışmak, bunda ister metafizik ister bilim büyük bir ağırlık taşıyor olsun, her zaman dünyaya karşı sözde bir uyuma ve kapalılığa ulaşır. Hem, tersine bir biçimde de olsa metafizikte bulunan sorunlar, hem de bilimin sonuçları, kendi başlarına, kültürel gelişmenin unsurlarını oluştururlar.

İnsanlığa ampirizmin önermelerin anlak önünde kanıtlanmış olmasını istemesi yoluyla hizmet edilecekse; diğer yandan, içlerinde, günümüzün gereksinimlerine uyum sağlamış bilim dalı yapıtlarında kinden daha fazla gerçeklik kavrayışı içeren metafizik yapıtlar da vardır. Elbette metafizik ve bilim, birbirine eşit iki bilgi dalı gibi gösterilemez. Bergson bunu yapmıştır ve bu bakımdan haksızdır.⁵⁹ Bilim büyük ölçüde, metafiziğin eleştirisidir. Oysa mantıkçı ampirizm, bu ilişkileri aydınlatabilecek olan düşünceyi, hatta bilimi eleştirel olarak içeren her kuramı, metafizikle aynı kefeye koymaktadır. Metafizikçiler, anlam yorumlamaları egemen durumları yücelttiği için, bu durumların suç ortağıdır, yanlışlıkları söylemlerine dayanmaktadır; bilimcilerde ise insanın sesi kesilmekte, sözü sadece bilim söylemektedir. Orta bir toplumsal konuma uygun olarak, düşmanlarını iki tarafta da görmektedirler. Onlar, ister akılla ileriye, ister metafizikle geriye gitmek istesin, düşünceye karşıdır. Bilimin, bilgi-kuramsal ve mantıksal argümanlar yoluyla teolojiye karşı savunulması, on yedinci yüzyılda ilericiydi; felsefeciler yeni bir toplumsal yaşam tarzının avukatlığını yapmışlardı. Bu tarihsel biçimin, insanlar açısından anlamını çoktan değiştirdiği günümüzde, hâlâ bu biçime ait bilimin ve bu bilimin üretildiği etkinliğin, biricik meşru entelektüel etkinlik olduğunu ve bunun dışına çıkan şeyin ilkesel olarak teoloji ya da başka bir aşkınsal inanç olduğunu ya da koyu bir gericilik ve saçmalık olduğunu öne sürmek; belirleyici karşıtlığın yer değiştirmedikçe ve eskisi gibi ve aynı vurguyla bilimin metafiziğe karşı ve metafiziğin bilime karşı olduğunu öne sürmek, tarihsel duruma ilişkin fazlasıyla basit bir görüşü gerektirir. Bilim tarafından ortaya konan bilgi, toplumsal mekanizmanın yeniden üretimine hizmet eder ve diğer yandan bu mekanizmayı aşmak için kullanılır. Bilimin böylelikle içine girdiği, birbiriyle çelişen biçimler çoktandır, uzmanlık bilgisini ve metafiziğin, farkında olmadan bir araya geldikleri tinsel durumun ayırt edici özelliğini oluşturur. Mevcut olana ve onun önceden belirlenmiş yaşantı biçimlerine değil, daha mutlu bir geleceğe bağlı olan düşünce, bizzat bu mevcut olandan kaynaklanır. Bir yenilgi döneminde bu düşünce doğal olarak yeniden seyrekleşir, onun eksikliği genel

yılgınlıkla özdeştir. Aralarındaki ilericiler de dahil olmak üzere, ampiristlere göre, tanınabilir tek bir düşman vardır. Cepheleri berbat bir biçimde karıştırırlar ve olaylara yanlış yaklaşıyor ya da doğru dile getiriyor oluşuna bakmaksızın, her metafizikçiye ve edebiyatçıya küfrederek. Ancak edebiyatçının da, mantığı simgesel mantıkla ve akli fizikle karıştıran bir felsefeyi tanıması gerekir; çünkü edebiyatçının hedefinin sadece edebiyat değil, aynı zamanda hakikat olması gerekir ve kendini, pozitivizme göre bilginin yapması gerektiği gibi, kendi sınırları içinde tutan bir edebiyatın da, bu günlerin vahşeti karşısında, bundan doğrudan doğruya etkilenen bilim gibi dilsiz kalması da kolaylıkla karşılaşılabilecek bir durumdur.

Metafizik, kendisine yapılan son saldırıdan gurur duymalıdır; düşünceyle karıştırılmıştır çünkü.

Notlar

1 Max Planck, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, Leipzig 1936, s. 20 vd.

2 a.g.e., s. 24.

3 a.g.e.

4 "Lettre de Thrasibule à Leucippe", M. Freret, *Œuvres complètes*, Cilt IV, Londra 1775, s. 5 vd.

5 *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, Hermann & Cie, Paris 1936, Nr. I, s. 11 [Almancaya çeviren M.H.].

6 Rudolf Carnap, "Die alte und die neue Logik", *Erkenntnis*, Cilt I, 1930, s. 23 vd.

7 John Locke, *Über den menschlichen Verstand*, Almancaya çeviren: Th. Schulze, Cilt I, Leipzig, 1897, § 2.

8 David Hume, *Traktat über die menschliche Natur*, Almancaya çeviren Th. Lipps, Hamburg ve Leipzig 1895, s. 4.

9 bkz. Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Viyana 1934, s. 247.

10 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Londra/New York 1922, s. 30; Türkçesi için bkz. *Tractatus logico-philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul, YKY 1996.

11 Rudolf Carnap, a.g.e., s. 246.

12 Ampirizm, olgu ile kuram arasındaki çelişkinin çözümünün kuramsal olarak ele alınamayacağı görüşünde, egemen bilgi kuramıyla örtüşmektedir. Hermann Weyl de "... deha burada kendi hakkını bulur," diye açıklar: "Philosophie der Naturwissenschaft", *Handbuch der Philosophie*, Bölüm 2, Münih ve Berlin 1927, s. 113.

13 bkz. özellikle: "Soziologie im Physikalismus", *Erkenntnis*, Cilt II, 1931, s. 423 vd.; ve *Empirische Soziologie*, Viyana 1931, s. 128 vd.

- 14 Otto Neurath, "L'encyclopédie comme modèle", *Revue de Synthèse*, Cilt XII, Paris 1936, Sayı 2.
- 15 Edmund Husserl, fizikteki saf cisimsel nesnelere, tüm öznel olanın, insan pratiğinin tümünün soyutlanmasından, somut gerçeklikler gibi ele alındıkları olgusunun felsefi sonuçlarını, yeni yayımlanmış bir çalışmada irdeler ("Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie", *Philosophia*, Cilt I, Belgrad 1936, s. 77 vd.). Bu çalışmayı ancak bu makaleyi yazdıktan sonra görebildim. Son gerçek bilgi kuramcısının bu geç yayını özel olarak "Fizikselci Hareket'e ('Viyana Çevresi', mantıkçı ampirizm)" değil genel olarak, düşüncesi tarihsel geri bakışta geliştirilen fizikselcililiğe ilişkin olsa da, Husserl'in açığa çıkardığı tözleştirmeler, bu yeni varyasyona da yol açmışlardır. Eleştirel olmayan nesnelcilik, uzmanlık biliminin mutlaklaştırılması, ampirizm ile rasyonalizm arasındaki -bugünkü sorunsal açısından bakıldığında- çok yönlü ilinti, Hume'nin kuşkusunun halefleri tarafından etkisizleştirilmesi, metinde de değinilen tüm bu ilişkilere Husserl'in analizinde ele alınmış ve açıklanmaya çalışılmıştır. Husserl'in düşünüş tarzının burada temsil edilen kuramla tüm karşıtlığına karşın, onun yaşlılık dönemi çalışması, son derece soyut sorunsalıyla, kendini çağdaşmış gibi gösteren pragmatizmden ya da çağdaş olmaya utanan kimi genç entelektüellerin "mengene başındaki adama" uygun hale getirilmiş konuşmaları ve düşüncelerinden daha fazla, günümüzdeki tarihsel görevlerle ilişkilidir.
- 16 Rudolf Carnap, "Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft", *Erkenntnis*, Cilt II, 1931, s. 445 vd.
- 17 Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, Jena 1922, s. 28 vd.
- 18 a.g.e., s. 281 vd.
- 19 Rudolf Carnap, a.g.e.
- 20 a.g.e.
- 21 a.g.e. s. 463.
- 22 Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Cilt II, Leipzig 1906, s. 299.
- 23 bkz. Bertrand Russel, *Mensch und Welt*, Münih 1930, s. 246 vd.
- 24 H. Hahn, *Logik, Mathematik und Naturerkennen*, Viyana 1933, s. 9.
- 25 *Le Gutenberg*, Organe de la Fédération Suisse des Typographes, 26. 8. 1936.
- 26 Otto Neurath, *Empirische Soziologie*, Viyana, s. 105.
- 27 a.g.e., s. 67.
- 28 a.g.e., s. 66.
- 29 a.g.e., s. 106.
- 30 a.g.e., s. 131.
- 31 David Hume, a.g.e., s. 346 vd.
- 32 Hegel, 'Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, *Gesammelte Werke*, Glockner, Cilt 1, s. 253.
- 33 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolisierten Formen*, Bölüm 1, Berlin 1923, s. 233.
- 34 a.g.e., s. 232.
- 35 Bertrand Russel, *Mensch und Welt*, a.g.y., s. 130.
- 36 Ampirist nesnellik Fransız diline bile girmiştir. "Yoğunlaşmalar"ın hakkını vermek için çevirmen dilini "grégats" a zenginleştirmek zorunda kalmıştır. Bkz. Otto Neurath, "L'encyclopédie", a.g.e., s. 190.
- 37 Bilimin değerler ve hedefler karşısındaki bir kayıtsızlığı anlamında görecilik, günümüzde hiç itirazsız liberal anlayışın ayırt edici özelliği olarak gösterilmek-

tedir. Doğru değildir bu. Aydınlanma'nın hoşgörüsü tarafsız değildi. Bu hoşgörü feodalizme karşı burjuvaziden, kiliseye karşı deizmden, suçluların sakatlanmasına karşı onlardan zorunlu çalışma yoluyla yararlanmaktan, vb. yana olmak anlamına geliyordu. Modern görecilik daha çok, liberalizmin yeni otokrasi karşısındaki ideolojik teslimiyeti, zayıflığını itirafıdır, başka alanlarda olduğu gibi burada da doğal devamını "Süper-görecilik" in oluşturduğu otoriter zihniyete geçiştir. Pozitivistler "Esas olarak göreciliğin talebini kabul ediyoruz," derler (Otto Neurath, "L'encyclopédie comme modèle", *a.g.e.*, s. 189). Fazlasıyla naif bir biçimde göreciliği demokrasiyle ve barışçıl bir karakterle bir araya getirirler ve bunların "göreci bir temel görüş" e eğilim gösterdiğini söylerler. (Hans Kelsen, "Wissenschaft und Demokratie", *Neuen Zürcher Zeitung*'un Kültür Sanat Eki, 23.2.1937, Sayı: 321). Mussolini bu durumu daha iyi anlamıştır. Eskiden beri, sosyalistlere ve öteki tüm politik inançlara karşı göreciliği uygulamış olmakla övünmüştür. Önderliğini yaptığı hareketin hiçbir programa bağlı kalmaması ve kendini duruma göre aristokratik ya da demokratik, devrimci ve karşı devrimci, proleter ve antiproleter, pasifist ve antipasifist olarak adlandırması, Mussolini'ye göre bu hareketin kendini "doğrudan doğruya Avrupa tininin en güncel doğrultuları"ndan, yani felsefenin göreci akımlarından türettiği iddiasını temellendirmektedir.

38 bkz. Friedrich Engels, "Dialektik und Natur", *Marx-Engels-Archiv*, Frankfurt am Main 1927, s. 207 vd.; ayrıca bkz. bu kitapta "Hakikat Sorunu Üzerine".

39 Bertrand Russell, *Unser Wissen von der Außenwelt*, Leipzig 1926, s. 47. *a.g.e.*, s. 55.

41 Rudolf Carnap, "Die alte und neue Logik", *a.g.e.*, s. 26.

42 bkz. Rudolf Carnap, *Abriß der Logistik*, Viyana 1929, s. 3 vd.

43 bkz. özellikle bu kitapta "Hakikat Sorunu Üzerine"deki açıklamalar.

44 Heinrich Hahn, *a.g.e.*

45 Bertrand Russell, *Unser Wissen von der Außenwelt*, *a.g.y.*, s. 48.

46 *a.g.e.*, s. 59 vd.

47 Rudolf Carnap, "Die alte und neue Logik", *a.g.e.*, s. 13.

48 Heinrich Scholz, "Die klassische deutsche Philosophie und die neue Logik", *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, VIII, Paris 1936, s. 2.

49 Moritz Schlick, "Philosophie und Naturwissenschaft", *Erkenntnis*, Cilt IV, 1934, s. 281.

50 bkz. Bertrand Russell, *Mensch und Welt*, *a.g.y.*, s. 279 vd.

51 Rudolf Carnap, *a.g.e.*, s. 13.

52 *a.g.e.*

53 Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", *Marx/Engels Werke*, Cilt I, Berlin 1957, s. 384.

54 Metinde modern pozitivistizmin tekbenli karakterinin daha sözü bile edilmedi. Lenin'in deneyci eleştiriciliğe karşı kitabından (1908) bu yana, bu karakter defalarca irdelenmiştir. Bu arada, pozitif formüllendirmelerin daha büyük bir özeni göstermelerinden başka, değişen bir şey olmamıştır. Bu şimdi bilinç ve psikik yaşam olmadığı biçiminde değil, psikolojik kavramların fiziksel kavramlara dayandırılmaları gerektiği biçimindedir ve elbette aynı kapıya çıkmaktadır. Bir mantıkçı empirist, yalnızca maddi sonuçların değil, zaman zaman insanların iç dünyasının da söz konusu olduğunu, düşünemez bile. İnsanlara bilinç atfediyor ya da atfetmiyor oluşumuzun, onun gözünde bilgi açısından bir farkı yok-

tur. Carnap, Empedokles'in, maddedeki çekme ve itmenin sevgi ve nefret olarak anlaşılmasını gerektiği görüşünü, metafizik palavracılık olarak sunar. (Carnap, "Logic", *Factors Determining Human Behaviour*, Cambridge, Mass. 1937, s. 110). Bu kesinlemenin hiçbir anlama gelmediğini söyler. Fizikselcilikte, madde için geçerli olan, insanlar için de kabul edilir. Beden açısından da, onun sevgi ve nefret, zevk ve acıyla etkilendiğini düşünmek anlamsızdır. Mantıkçı ampirizm okulunun kendi terminolojisine göre, elbette bu mantıksal yargı tekbenciliği ya da sadece senin hiç olmakla kalmayıp, kendimin de hiç olduğum kesinlemesinde direnen nihilizmi –ki bu totaliter tebanın benlik duygusuna tam olarak karşılık düşer– değil, yöntemsel bir kural gerektirir: Bu kurala göre, birinin bilinç sahibi olduğu önermesi, yanlış değil, sadece önemsizdir!

- 55 Hans Reichenbach, "Die philosophische Bedeutung der modernen Physik", *Erkenntnis*, Cilt I, 1930, s. 70 vd.
- 56 *a.g.e.*
- 57 Friedrich Adler, *Ernst Machs Überwindung des mechanischen Materialismus*, Viyana 1918, s. 88.
- 58 bkz. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Sämtliche Werke*, Glockner, Cilt 2, s. 303 vd., özellikle bkz. s. 317; Türkçesi için bkz. *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yıldırım, İstanbul, İdea Yayınları 1986.
- 59 bkz. bu kitapta "Hakikat Sorunu Üzerine".

Geleneksel ve Eleştirel Kuram (1937)

Kuramın ne olduğu meselesi*, bilimin bugünkü düzeyine göre büyük zorluklar çıkarmazmış gibi görünüyor. Bildik bilimsel araştırmada kuram, bir çalışma konusu üzerine, içlerinden bazılarında diğerlerinin türetilebileceği biçimde birbirleriyle bağlantılı olan önermelerin bir toplamı olarak kabul edilir. Bir kuram, en üst ilkelerin sayısının sonuçlara oranı ne denli küçükse, o denli mükemmeldir. Bir kuramın gerçek geçerliliği, türetilen önermelerin gerçek olaylarla örtüşmesine dayanır. Buna karşılık deneyim ile kuram arasında çelişkiler varsa, bunlardan birini ya da diğerini gözden geçirmek gerekecektir. Ya kötü gözlem yapılmıştır ya da kuramsal ilkelerde bir aksaklık vardır. Bu yüzden bir kuram gerçekler açısından sürekli bir hipotez olarak kalır. Konunun üstesinden gelmekte sakıncalar ortaya çıkıyorsa, kuramı değiştirmeye hazır olunmalıdır. Kuram, olayların olabildiğince ayrıntılı bir biçimde işaretlenmesi için kullanılabilir bir biçimde bölünlenmiş bilgidir. Poincaré bilimi, hiç durmadan büyüyecek bir kütüphaneye benzetir. Deneysel fizik, kitapları satın alma işini yapan kütüphaneci rolünü oynamakta, yani malzeme sağlayarak bilgiyi zenginleştirmektedir. Matematik fizik, sağın anlamda doğabilim kuramının görevi, kataloğu hazırlamaktır. Katalog olmadıkça, bir kütüphaneden ne kadar zengin olursa olsun yararlanılamaz. "Demek ki matematik fiziğın rolü budur, genelleştirmeyi, ... yarar etkisini yükseltecek anlamda yönlendirmelidir."¹ Genel olarak kuramın he-

* ["meselesi" /1937: "sorunu".]

definin ise, bilimin evrensel sistemi olduğu görülmektedir. Bu sistem artık özel bir alanla sınırlanmış değildir, olası tüm nesneleri kapsamaktadır. Değişik alanlara ilişkin önermeler, aynı öncüllere dayandırılarak, bilimlerin arasındaki ayrım aşılmıştır. Ölü doğanın belirlenmesi için el altında bulunan aynı kavramsal aygıt, canlı doğanın sınıflandırılmasına da yarar ve bu aygıtı kullanmayı, yani türetme kurallarını, işaret malzemesini, tündengelimle elde edilmiş önermelerin, olguların saptanmasıyla karşılaştırılmasındaki işlem biçimini vs. bir kez öğrenmiş bulunan birisi, bu aygıttan her zaman yararlanabilir. Biz henüz bu durumdan uzaktayız.

Kuramın özüne ilişkin bugün yaygın olan tasarım, elbette kaba hatlarıyla, budur. Bu tasarım, yeni felsefenin başlangıçlarından türemektedir. Descartes, bilimsel yönteminin üçüncü düzenleyici ilkesini, "en basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı bir merdivenden basamak basamak çıkar gibi, en bileşik şeylerin bilgisine yavaş yavaş yükselmek için -hatta doğal olarak birbirleri ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir düzen bulunduğunu varsayarak- düşüncelerini bir sıraya göre" yürütme kararı olarak tanımlar. Matematikte kullanılan türetme, bilimin tamamına uygulanacaktır. Dünyanın düzeni, tündengelimli düşünsel bir bağlama açılmaktadır. "Geometricilerin, en güç kanıtlamalarına ulaşmakta kullandıkları bu uzun ama pek basit ve kolay muhakeme silsileleri; insanların bilgi alanına giren bütün şeylerin aynı tarzda birbirlerini izlediklerini ve doğru olmayan hiçbirini doğru diye almamak ve birini ötekenden çıkarmak için gereken düzeni izlemek şartıyla, bu şeyler ne kadar uzak olursa olsun yine de onlara erişilebileceğini ve ne kadar gizli olurlarsa olsun, onların keşfedilebileceğini düşünmeme vesile oldu."² Mantıkçının bunun dışındaki felsefi tutumuna göre, tündengelimlin başlangıç noktası olarak aldığı en genel önermeler, hatta deneyim yargıları bile, John Stuart Mill'deki gibi, tümevarımlar olarak, rasyonalist ve fenomenolojik akımlardaki gibi, apaçık kavrayışlar olarak ya da modern aksiyomatikteki gibi, keyfi saptamalar olarak kabul edilecektir. Günümüzün, Husserl'in *Logische Untersuchungen*'unda örnek anlatımını bulmuş olan en ileri mantığında, kuram "bir bilimin,

kendi içinde kapalı önermeler sistemi olarak" tanımlanıyor.³ Tam anlamıyla kuram "önermelerin, sistematik olarak bütünlüklü bir tündengelim biçiminde, sistematik olarak birbirine bağlanmasıdır."⁴ Bilim ise "her zaman olduğu gibi kuramsal çalışmadan doğan, sistematik düzeninde belirli bir nesnelere evreninin tanımlandığı ... belirli bir önermeler evrenidir."⁵ Her parçasının birbiriyle istisnasız ve çelişkisiz bir biçimde bağlantılı olması, her kuramsal sistemin karşılaması gereken temel gerekliliktir. Weyl, çelişkisizliği içeren bir uyumu ve gözlemlenebilir olaylar üzerinde bir etkileri olmayan gereksiz, saf dogmatik bileşenlerin bulunmayışını, vazgeçilmez koşul olarak gösterir.⁶

Bu geleneksel kuram kavramı, bir eğilim gösterdiği kadarıyla, saf matematik bir işaret sistemini hedeflemektedir. Kuramın unsurları olarak, sonuçların ve önermelerin parçaları olarak, deneyimlenebilir nesnelere isimlerinden çok, matematik simgeler iş görmektedir. Mantıksal işlemler bile şimdiden öylesine rasyonelleştirilmişlerdir ki, en azından doğabilimlerin büyük bir bölümünde kuram oluşturma, matematik bir konstrüksiyona dönüşmüştür.

İnsan ve toplum bilimleri, başarılı doğabilimleri örneğini izleme çabasında dırlar. Daha çok olguları araştırmaya yönelmiş doğabilim okulları ile, daha çok ilkelere yönelmiş okullar arasındaki farkın kuram kavramıyla doğrudan bir ilgisi yoktur. Sosyal yaşamla ilgilenen tüm dallardaki hummalı toplama çalışması, sorunlar hakkındaki devasa ayrıntı yığınlarının bir araya toplanması, özellikle Spencer'dan bu yana özellikle Anglo-Sakson üniversitelerinde, etkinliğin büyük bir bölümünü oluşturan özenli anketlerle ya da öteki yardımcı araçlarla yürütülen ampirik araştırmalar, elbette endüstriyel üretim tarzında yaşamın geri kalanına, örneğin Alman sosyolojisinin bir bölümü için karakteristik olan soyut ilkelerin formüllendirilmesinden, masa başındaki temel kavramlar üzerine düşünmekten daha yakın görünen bir görüntü sunmaktadırlar. Ancak bu, düşünce-deki yapısal bir fark anlamına gelmez. Günümüz toplumunun geç dönemlerinde tin bilimleri denilen bilimlerin piyasa değeri zaten dalgalıdır; kullanım olanakları tartışma götürmeyen daha başarılı doğabilimleriyle aynı başarıyı elde etmek için az çok

çaba gösterirler. Kuram kavrayışının değişik sosyoloji okullarında ve doğabilimlerde aynı olduğu hiç kuşku götürmez. Ampiristlerin, kuramcılarınınkinden farklı bir geliştirilmiş kuram tasarımı yoktur. Onlar sadece toplumsal sorunların karmaşıklığı ve bilgi düzeyi yüzünden, genel ilkeler üzerinde çalışmanın daha rahat ve keyifli bir iş olarak görülmesine ilişkin, özgüvenli bir kaniye sahibitirler. Kuramsal çalışma yapılması gerektiği sürece, bu çalışmaya malzemeyle sürekli ilişki içinde gerçekleşmektedir; daha kapsamlı kuramsal serimlemeler, kısa vadede henüz düşünülemezler. Sağın anlatım yöntemleri, özellikle anlamları, özetlenen kuram kavramıyla sıkı sıkıya bağlantılı olan matematik işlem biçimleri, bu bilginlerce çok tutulmaktadır. Bu taraf açısından önemi tartışmalı olan, genel olarak kuramın kerdisinden çok, diğerleri tarafından ve ampirik bir bilim dalının sorunlarıyla bizzat ilişki içinde olunmadan "yukarıdan" tasarlanan kuramdır. İnsanın toplumsallaşmasının temel biçimleri olarak topluluk ve toplum (Tönnies), mekanik ve organik dayanışma (Durkheim), kültür ve uygarlık (A. Weber) arasında yapılan ayrımlar, somut sorunlara uygulanmaya çalışıldıklarında, sorunsallarını hemen açığa çıkarmışlardır. Bilimsel araştırmanın günümüzdeki düzeyinde sosyolojinin alması gerektiği yol, toplumsal fenomenlerin betimlenişinden, ayrıntılı karşılaştırmaya ve ancak oradan genel kavramların kurulmasına giden zorlu bir yükseliştir.

Buradaki karşıtlık, ampiristlerin gelenekleri uyarınca, sadece kapalı tümevarımları kabul etmek istemeleriyle ve bundan da henüz çok uzak olunduğuna inanmalarıyla sonuçlanmaktadır. Karşıtları ise en üst kategorilerin ve kavrayışların oluşturulması için, malzeme toplamanın ilerlemesine bu denli bağlı olmayan başka işlem biçimlerini de uygun bulmaktadır. Örneğin Durkheim ampiristlerin temel görüşleriyle birçok noktada uyuşabilir; Durkheim, ilkelere önem verdiği sürece, tümevarım sürecinin kısaltılabilir olduğunu söylemektedir. Durkheim'a göre toplumsal süreçlerin salt ampirik saptamalar temelinde sınıflandırılması ne olanaklıdır ne de bilimsel araştırmayı beklenen tarzda kolaylaştırabilir. "Ona düşen rol, bize, bu tutamak noktalarını elde ettiklerimizden başka gözlemlere bağla-

yabileceğimiz tutamak noktaları vermesidir. Ancak bu amaçla, tüm bireysel özelliklerin tüm bir envanterine göre değil, daha az, özenle seçilmiş sayıdaki özelliğe göre tasarlanmış olması gerekir... Bu sınıflandırma, gözlemciye yol göstereceği için, onun çok sayıda adım atmasını gereksizleştirecektir... Bu yüzden sınıflandırmalarımız için özellikle önemli yanları seçmeliyiz.”⁷ İmdi, en üst ilkelerin seçme, öze bakış ya da saf saptama yoluyla mı elde edildiklerinin, ideal bir kuramsal sistemdeki işlevleri açısından bir farkı yoktur. Kesin olan, bilim adamının genel ilkelerini, yeni ortaya çıkan olgulara az çok birer hipotez olarak uyguladığıdır. Fenomenoloji yönelimli sosyoloji elbette, bir öz yasasının saptanışından sonra her örneğini bu yasaya göre davranması gerektiğinin kuşku götürmez bir biçimde kesin olduğu güvencesini verecektir. Ama öz yasasının varsayımsal niteliği sonra, tekil örnekte, söz konusu özün mü yoksa ona yakın bir özün örneğinin mi bulunduğu, bir türün kötü bir örneğinin mi ya da diğer türün iyi bir örneğinin mi var olduğu sorununda kendini gösterir. Her zaman bir tarafta düşüncede düzenlenen bilgi, diğer tarafta bu bilgi altında kavranması gereken nesne durumu vardır ve bu atlatma nesne durumunun bu yalın algılanışı ya da saptanışı ile bilginin kavramsal yapısı arasındaki bu ilişkinin kuruluşuna, bu nesne durumunun kuramsal açıklanışı denir.

Burada değişik sınıflandırma türlerinden ayrıntılı olarak söz etmemiz gerekmiyor. Sadece bu geleneksel kuram kavramına göre tarihsel olayların nasıl açıklandığına kısaca değineceğiz. Eduard Meyer ile Max Weber arasındaki tartışmada bu durum açıkça ortaya çıkmaktadır. Meyer, belirli tarihsel kişilerin bazı iradi kararlarının yokluğunda, bu kararların yol açtığı savaşların, er ya da geç yine de ortaya çıkıp çıkmayacakları sorununun yanıtlanamaz ve gereksiz olduğunu söylemişti. Weber, buna karşıt olarak, bu durumda tarihin açıklanmasının olanaksızlaşacağını göstermek istedi. Weber, fizyolog v. Kries’in ve Merkel, Liefmann ve Radbruch gibi hukukçu ve iktisatçı yazarların kuramlarına dayanarak “nesnel olanaklılık kuramı”nı geliştirdi. Weber’e göre tarihçinin açıklaması da, tıpkı ceza hukukçusununki gibi, ilgili tüm durumların olabildiğince eksiksiz bir

sayılışına değil, olayın tarihin ilerleyişi açısından ilginç olan belirli bileşenleri ile tek tek belirleyici süreçler arasındaki bağıntıya dayanıyordu. Bu bağıntı, yani bir savaşa hedefinin bilincindeki bir devlet adamının politikasının yol açtığı yargısı, mantıken önsel olarak, bu politikanın yokluğu durumunda, bunun sayesinde açıklanan sonucun değil, bir başkasının ortaya çıkacağını varsayar. Tarihsel bir neden oluş öne sürüldüğünde, bu iddia bu nedenin yokluğunda bilinen deneyim kuralları sonucunda, mevcut koşullarda belirli bir başka sonucun ortaya çıkacağını her zaman içerir. Buradaki deneyim kuralları, ekonomik, toplumsal ve psikolojik bağlamlar hakkındaki bilgimizin düzenlenmesinden başka bir şey değildir. Bu kuralların yardımıyla olası akışı kurarız; bu sırada açıklamaya yarayacak olayı atar ya da işin içine katarız.⁸ Bu, verili bir duruma uygulanmış, koşullu önermelerle yapılan bir işlemdir. Öyle ki, 'a', 'b', 'c', 'd' koşulları varsayıldığında, 'q' olayının beklenmesi gerekir; 'd' koşulu yoksa, 'r' olayı ortaya çıkacaktır; 'g' koşulu eklenirse, 's' olayı ortaya çıkar, vb. Böyle bir hesaplama tarihin de doğabilimin de mantıksal çabasına dahildir. Geleneksel anlamdaki kuramın varoluş biçimidir.

Böylelikle, çok değişik alanlardaki bilim adamlarının, neyi kuramın özü olarak gördükleri, aslında onların doğrudan görevlerine karşılık düşer. Hem fiziksel doğadan, hem de belirli ekonomik ve sosyal mekanizmalardan yararlanmak, bilgi malzemesinin, bir hipotezler düzeninde verildiği gibi biçimlendirilmesini gerektirir. Burjuva çağının teknik ilerlemeleri, bilim uğraşının bu işlevinden koparılamaz. Bir yandan, bu işlev sayesinde olgular verili koşullar altında değerlendirilebilir bilgi açısından verimli kılınır; diğer yandan mevcut bilgi olgulara uygulanır. Hiç kuşkusuz, böyle bir çalışmanın bu toplumun maddi temellerinin sürekli değişme ve gelişme momentini serimler. Ancak kuram kavramı, sanki bilginin iç özünden yola çıkılarak ya da bir biçimde tarihdışı olarak temellendirilmiş gibi bağımsızlaştırıldığında, şeyleştirilmiş, ideolojik bir kategoriye dönüşür.

Hem, yeni keşfedilmiş olgusal bağıntıların mevcut bilginin yeniden biçimlendirilmesi açısından verimliliği, hem de onların olgular üzerine uygulanışı, saf mantıksal ya da yöntembil-

gisel unsurlara dayanmayan, her defasında sadece gerçek toplumsal süreçlerle* bağıntı içinde anlaşılmaları gereken belirlemelerdir. Bir keşfin, mevcut görüşlerin yeniden yapılandırılmasına neden oluşu, asla sadece mantıksal düşünüşlerle, daha ayrıntılı söylersek, egemen tasarımların belirli bölümleriyle çelişki içinde olmakla temellendirilemez. Her zaman, kuramın bir bütün olarak değiştirilmesinden kaçınmayı sağlayacak yardımcı hipotezler düşünülüp bulunabilir. Yeni görüşlerin buna karşın yerleşmeleri, bilim adamının kendisi için sadece içkin güdüler belirleyici olsalar da, somut tarihsel bağlamlarda gerçekleşir. Bu durum, belirleyici bilim dışı etmenlerle, toplumsal ilişkilerden çok, dehayı ve rastlantıyı düşünseler de, modern bilim kuramcıları tarafından yadsınmamaktadır. On yedinci yüzyılda, geleneksel astronomik bilgi biçiminin içine düştüğü zorlukları, artık ek konstrüksiyonlarla aşmak yerine, Kopernik sistemine geçilmeye başlanmasının tek nedeni, bu sistemin mantıksal özellikleri –örneğin çok daha basit oluşu– değildir. Bu özelliklerin birer avantaj olması bile, o dönemin toplumsal pratiğinin temellerine götürür bizi. On altıncı yüzyılda adı bile geçmeyen Kopernik sisteminin nasıl olup da devrimci bir güç haline geldiği, mekanikçi düşüncenin iktidara geldiği tarihsel sürecin bir parçasını oluşturur.⁹ Bilimsel yapıların değiştirilmesinin, her defasındaki toplumsal duruma bağlı olduğu, sadece Kopernik sistemi gibi kapsamlı kuramlar için değil, gündelik uzmanlık alanlarına ilişkin araştırma sorunları için de geçerlidir. Anorganik ya da organik doğanın tek tek alanlarında, kimya laboratuvarında ya da paleontolojik araştırmalarda yeni çeşitliliklerin bulunuşunun, eski sınıflandırmaların değiştirilmesine ya da yenilerinin ortaya çıkışına neden olup olmadığına, kesinlikle sadece mantıksal durumdan yola çıkılarak karar verilemez. Bilgi kuramcıları burada, bilimlerine sadece görünüşte içkin bir amaca uygunluk kavramından yararlanırlar. Yeni tanımları amaca uygun olarak tanımlanıp tanımlanmayacağı, hakikatte sadece sistemin basitliğine ve mantıksal tutarlılığına değil, başka şeylerin yanı sıra bizzat ondan yola çıkarak ya açıkla-

* ["süreçlerle" /1937: "akışlarla".]

nacakları ya da hatta sonunda anlaşılır kılınacakları bilimsel araştırmanın yönüne ve hedeflerine de bağlıdır.

Malzemenin kurama etkisi gibi, kuramın malzeme üzerine uygulanması da sadece bilim içi değil, aynı zamanda toplumsal bir olaydır. Hipotezlerin olgularla bu ilişkisi, nihayetinde bilginlerin kafasında değil, endüstride gerçekleşir. Taşkömürü katranının belirli etkilere maruz bırakıldığında, renk nitelikleri geliştirmesi ya da nitrogliserinin, güherçilenin ve başka maddelerin yüksek bir patlayıcı güce sahip olduğuna ilişkin kurallar, büyük endüstrilerin fabrika salonlarında olgular üzerine gerçekten uygulanan, yığılmış bilgidir.

Değişik felsefi okullar arasında özellikle pozitivistler ve pragmatistler, kuramsal çalışmanın toplumun yaşam süreciyle iç içe geçişini dikkate alıyor görünmektedirler. Bunlar, sonuçların önceden görülmesini ve kullanılabilirliğini, bilimin görevi olarak göstermektedirler. Gerçeklikte ise bu hedef bilinci, mesleğinin sosyal değerine inanmak, bilgin açısından kişisel bir durumdur. Bağımsız, "toplumüstü", özgürce süzülen bir bilgiye inanabileceği gibi, kendi dalının sosyal önemine de inanabilir: Yorumdaki bu karşıtlığın, onun pratikteki edimine en ufak bir etkisi bile olamaz. Bilgin ve bilimi, toplumsal aygıtın içine yerleştirilmiştir, kendileri bu konuda ne düşünürlerse düşünsünler, başarımları mevcut olanın kendini sürdürmesinin, sürekli yeniden üretilmesinin bir uğrağıdır. Sadece kendi "kavram"larına uymaları, yani kuramı, yukarıda betimlendiği anlamda oluşturmaları gerekir. Toplumsal işbölümünde, bilginin olguları kavramsal sınıflandırmaların içine yerleştirmesi ve bu sınıflandırmaları kendisinin ve bunlardan yararlanması gereken diğer kişilerin olabildiğince geniş bir olgu alanına egemen olabilecekleri biçimde iyi durumda tutması gerekir. Deneyin bilim içindeki anlamı, olguları kuramın o anki durumuna uygun bir biçimde saptamaktır. Olgu malzemesi, konu, dışarıdan verilir. Bilim, bu malzemenin bilgilerden istenildiği gibi yararlanılabilmesi için gereken açık, derli toplu anlatımı sağlar. Bilgin için ister tarih biliminde ya da diğer bilimlerin betimleyici dallarında olduğu gibi, malzemenin olabildiğince ayrıntılı bir biçimde ortaya konması, isterse de fizikte olduğu gibi, veri yığınlarının

özetlenmesi ve genel kuralların kazanılması söz konusu olsun, olguların bilgisinin alınması, yeniden biçimlendirilmesi, rasyo-nelleştirilmesi onun kendi özel spontanelik tarzıdır, kuramsal etkinliğidir. Düşünce ve varlık, anlık ve algılama ikiciliği, bilgi-ne göre doğaldır.

Geleneksel kuram tasarımı, verili bir aşamadaki işbölümü içinde gerçekleşen bilim uğraşından soyutlanmıştır. Bu tasarımı, bilginlerin, toplumdaki öteki tüm etkinliklerin yanısıra tek tek etkinlikler arasındaki bağıntı dolaysızca saydamlaşmadan ger-çekleştirilen etkinliğine karşılık düşer. Bu yüzden, bu tasarımda bilimin gerçek toplumsal işlevi, kuramın insan varoluşunda ne anlama geldiği değil, sadece tarihsel koşullarda içinde üretildiği yalıtılmış alanda ne anlama geldiği görünür. Oysa hakikatte, toplumun yaşamı, değişik üretim dallarının toplam çalışmasın-dan oluşur ve kapitalist üretim biçiminde işbölümü, kötü işliyor olsa bile, bilim de dahil olmak üzere bu işbölümünün dallarının kendi başlarına ve bağımsız oldukları düşünülemez. Bunlar, toplumun doğayla tartışması ve kendini verili biçimiyle sürdür-me tarzının özelleşmiş durumlarıdır. Asıl anlamda çok az üretken olsalar ya da hiç olmasalar da, toplumsal üretim süreci-nin uğraklarıdır. Ne endüstriyel ve tarımsal üretimin yapısı, ne de yönetici ve uygulayıcı denilen işlevlerin, hizmetlerin ve çalışmaların, tin ve el işlerinin ayrılması, ebedi ve doğal koşullar değildir; bunlar daha çok belirli toplum biçimlerindeki üre-tim tarzından kaynaklanırlar. İşleyişleri, nesnelere içsel bir özünden kaynaklanacak çalışma süreçlerinin kendi başınalık görüntüsü, ekonomi öznelere burjuva toplumdaki görü-nüşte özgürlüğüne karşılık düşer. Bu bireyler, en karmaşık he-saplarında bile, görünmez toplumsal mekanizmanın temsilcileri oldukları halde, bireysel kararlara göre eylediklerine inanırlar.

Burjuva bilginlerinin liberal dönemdeki yanlış özbilinci kendini çok çeşitli felsefi sistemlerde gösterir. Bu özbilinc özellikle özlü bir anlatımını, yüzyıl dönümünde Marburg damgalı Yeni Kantçılıkta bulmuştur. Uzman bilginlerin kuramsal etkin-liğinin tek tek bütün yönleri bu okul tarafından evrensel kate-goriler, deyiş yerindeyse dünya tininin, ebedi "Logos"un uğ-rakları haline getirilmişlerdir; ya da daha çok, toplumsal yaşa-

mın belirleyici yönleri, bilginlerin kuramsal etkinliğine indirgenmiştir. "Bilginin gücü" bu okul tarafından "kökenin gücü" olarak adlandırılmıştır. "Üretmek" denilince "düşüncenin yaratıcı özerkliği" anlaşılmıştır. Bir şey, verili olarak görüldüğü sürece, ondaki tüm belirlemeleri kuramsal sistemlerden, son tahlilde matematikten yola çıkarak kurmak başarılmalıydı; tüm sonlu büyüklükler, diferansiyel ve integral hesabı aracılığıyla, sonsuz küçüklerden türetilabiliyor ve tam da bu, onların "üretme" dediği şey oluyordu. Bu anlamda her şeye gücü yeten bilimin bütünlüklü sistemi, idealdir. Nesnede her şey düşünsel belirlemede çözüldüğü için, bu çalışmanın ürünü olarak sabit, maddi bir şey tasarlanamayacaktır; belirleyici, sınıflandırıcı, bütünlük kazandırıcı işlev, her şeyin onun üzerinde temellendiği, insani çabanın ulaşmayı hedeflediği biricik şeydir. Üretmek, bütünlüğü üretmektir ve ürün, üretmenin kendisidir.¹⁰ Bu mantığa göre özgürlük bilincindeki ilerleme, aslında bilginin gördüğü küçücük bir dünya kesitinden, gitgide daha fazla şeyin diferansiyel oranlar biçiminde dile getirilebilir olmasıdır. Gerçekte bilim mesleği insanın çalışmasında tarihsel etkinliğinde bağımsız olmayan bir uğrak iken, burada o etkinliğin yerine geçirilmektedir. Gelecekteki bir toplumda akıl gerçekten olayları belirleyecekse, Logos'un gerçeklik olarak bu tözleştirilişi de örtülü bir ütopyadır. Günümüzde insanın özbilgisi, ebedi Logos olarak görünen matematiksel doğabilim değil, mevcut topluma ilişkin, akılcı durumların egemenliğindeki bir Eleştirel Kuram'dır.

Tek tek etkinliklerin ve etkinlik dallarının, içerikleri ve nesneleriyle birlikte, yalıtılmış olarak incelenmesi, doğruyu söylemek gerekirse, bu dalların sınırlılıklarına ilişkin somut bir bilinci gerektirir. Entelektüel kısmi süreçlerin genel toplumsal pratikten ayrılmasıyla zorunlu olarak doğan tek yanlılığın, yeneden aşılabilecek bir kavrayışa geçilmesi gerekir. Bilginin, mesleğinden ötürü kaçınılmaz olarak edindiği kuram tasarımı, olgu ve kavramsal düzen ilişkisi, böyle bir aşmanın önemli bir başlangıç noktasını oluşturur. Egemen bilgi kuramı da, bu ilişkinin sorunsalını kabul etmiştir. Aynı konuların bir disiplinde, öngörülemeyen bir süre içinde çözülecek sorunları oluşturdukları

ve bir başka disiplin içinde ise sadece birer olgu olarak kabul edildikleri, hep yeniden vurgulanmaktadır. Bilimsel araştırma fiziğinin birer konu olarak ele almaktan vazgeçtiği bağıntıların, biyolojide kendiliğinden anlaşılır oldukları varsayılmaktadır. Biyolojide aynı durum psikolojik süreçler karşısında, fizyolojik süreçler için geçerlidir. Sosyal bilimler insani ve insandışı doğanın tümünü verili olarak almakta ve insan ile doğa arasındaki ve insanların kendi aralarındaki ilişkilerin inşasıyla ilgilenmektedirler. Ancak kuram kavramı burjuva bilimine içkin olan bu kuramsal düşünce ve olgular ilişkisinin göreliliğine işaret edilerek değil, sadece bilim adamlarını değil bilen bireyleri de kapsayan bir düşünüş yoluyla geliştirilebilir.

Burjuva toplumunun bir üyesi için var olduğu ve bu toplumla etkileşim içindeki geleneksel dünya kavrayışında yorumlandığı haliyle algılanabilir dünyanın tümü, öznesi tarafından olgusalıkların bir toplamı olarak kabul edilir, oradadır ve kabul edilmesi gerekir. Her bireyin sınıflandırıcı düşüncesi, gereksinimlerden birine olabildiğince karşılık düşecek biçimde uyum sağlama eğilimindeki toplumsal tepkilere dahildir. Ancak burada, birey ile toplum arasında önemli bir fark vardır. Birey açısından, kabul etmesi ve dikkate alması gereken bir şey olan aynı dünya, var olduğu ve varlığını sürdürdüğü biçimde, bir o kadar da genel toplumsal pratiğin bir ürünüdür. Çevremizde algıladıklarımız, kentler, köyler, tarlalar ve ormanlar, işlenmişlik damgasını üzerlerinde taşırlar. İnsanlar sadece giyim kuşamları ve görünüşleriyle, biçimleri ve duygu tarzlarıyla tarihin bir ürünü olmakla kalmazlar; görme ve dinleme tarzları da, binlerce yılda gelişmiş bulunan toplumsal yaşam süreçlerinden koparılamaz. Duyuların bize sunduğu olgular, çifte bir biçimde: algılanan nesnenin tarihsel karakteri ve algılayan organın tarihsel karakteri yoluyla, toplumsal olarak önceden biçimlendirilmişlerdir: her ikisi de yalnızca doğal değildir, insan etkinliği yoluyla biçimlendirilmiştir; ne var ki birey, algılamada kendisini alıcı ve edilgin olarak deneyimler. Bilgi kuramında duyusallık ve anlak ikiliği olarak karşımıza çıkan, edilginlik ve etkinlik karşıtlığı, toplum için, birey için geçerli olduğu ölçüde geçerli değildir. Bu yüzden edilginlik ve etkinlik kavramlarının

anlamı, topluma ya da bireye ilişkin oluşlarına göre değişir. Burjuva iktisat tarzında toplumun etkinliği körlemesine ve somuttur, bireyin etkinliği ise soyut ve bilinçlidir.

İnsani üretim her zaman planlılık da içerir. Birey açısından, kurama dışarıdan gelen olgu toplumsal olarak üretildiği sürece, bu yüzden sınırlı bir anlamda da olsa, bu olguda aklın bulunması gerekir. Aslında toplumsal pratikte her zaman mevcut ve uygulanmış bilgi yer alır; bu yüzden algılanan olgu daha bilen birey tarafından gerçekleştirilen bilinçli kuramsal işlenişinden önce, insani tasarımlar ve kavramlarla belirlenmiştir. Burada yalnızca doğabilimsel deney düşünülmemelidir. Deney işlemleriyle ulaşılabacağı söylenen gerçek akışın sözümona saflığı, elbette maddi üretim süreciyle bağıntıları dolaysızca apaçık olan teknik koşullarla bağlantılıdır. Ancak burada olgusal olanın bir bütün olarak toplumsal pratik tarafından iletilmesine ilişkin soru, gözlemlenen nesnenin ölçme aygıtı tarafından, yani bu özel işlem tarafından etkilenmesine ilişkin soruyla kolaylıkla karıştırılmaktadır. Fiziğin sürekli olarak izlediği ikinci sorunun, burada konu edinilen sorunla, gündelik yaşamdaki dahil olmak üzere, algılamayla olandan daha yakın bir bağıntısı bulunmamaktadır. İnsanın fizyolojik duyu aygıtı da, çoktandır büyük ölçüde fiziksel denemeler doğrultusunda çalışmaktadır. İncelenen parçaların algılamada birbirinden ayrılma ve bir araya getirilme tarzları, birinin fark edilmeyip bir başkasının vurgulanışı, herhangi bir ilkel avcı ve balıkçı kabilesinin bir erkeğinin algılamasının onun varoluş koşullarının ve elbette nesnesinin bir sonucu oluşu gibi, modern üretim tarzının bir ürünüdür. Bununla ilişkili olarak, aletlerin insan organlarının uzantıları olduğu önermesi, organların da araçların uzantıları olduğu biçiminde ters çevrilebilir. Uygarlığın üst aşamalarında bilinçli insan pratiği yalnızca algılamının öznel yanını değil, daha büyük ölçüde nesneyi de bilinçsizce belirler. Endüstriyel bir toplumun üyesinin her gün çevresinde gördüğü şey, toplu konut blokları, fabrika holleri, pamuk, kasaplık hayvanlar, insanlar ve ayrıca yalnızca bedenler değil, aynı zamanda bedenlerin metrolarda, maden kuyusu asansörlerinin, otomobillerin, uçakların içinde algılandıkları devinim de, bu duyuşal dünya bilinçli çalışmanın özel-

liklerini üzerinde taşır ve bunda neyin bilinçsiz doğaya, neyin toplumsal pratiğe ait olduğu ayrımı gerçekte yapılamaz. Doğal nesnelerin deneyiminin söz konusu olduğu yerde bile, onların doğallığı, toplumsal dünyaya oluşturdukları kontrastla belirlenmiştir ve bu bakımdan, toplumsal dünyaya bağımlıdır.

Ne var ki birey duyusal gerçekliği kavramsal sınıflandırmaların içine, salt olguların bir sonucu olarak alır. Bu sınıflandırmalar da, elbette karşılıklı bir bağıntı içinde, toplumun yaşam süreciyle birlikte gelişmişlerdir. Bu yüzden anlağın sistemleri içine yerleştirme, nesnelerin değerlendirilmesi, esas olarak büyük bir doğallık içinde ve verili toplumun üyeleri arasında dikkate değer bir görüş birliğiyle gerçekleşiyorsa, hem algılama ile geleneksel düşünce arasındaki, hem de monadlar yani bireysel bilgi özneleri arasındaki bu uyum metafizik bir rastlantı değildir. Hiçbir gizem taşımayan sağduyunun, *common sense*'in gücü, ayrıca doğrudan doğruya toplumsal savaşımlarla bağıntılı olmayan alanlardaki, örneğin doğabilimlerdeki görüşlerin genel geçerliliği, değerlendirilen nesne dünyasının büyük ölçüde, birey tarafından onlar sayesinde tanındığı ve kavrandığı aynı düşünceler tarafından belirlenmiş bir etkinlikten kaynaklanıyor oluşuyla koşulludur. Kant'ın felsefesinde bu nesne durumu idealist bir biçimde dile getirilmiştir. Salt edilgin duyusallık ve etkin anlak öğretisi Kant'ta, anlağın duyusallıkta verili olan çeşitliliği tüm gelecekte kuralları içinde kavrama kesin öngörüsünü nereden aldığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Kant, önceden var olan bir uyum, "arı usun bir tür ön-oluşum dizgesi", nesnelerin daha sonra uydukları kuralların düşünceye kesinlikle doğuştan verildiği savına açıkça karşı çıkar.¹¹ Kant'ın açıklaması, duyusal görünüşlerin algılama tarafından alındıklarında ve bilinçle yargılandıklarında, aşkınsal özne tarafından, yani akılcı etkinlik yoluyla, zaten biçimlendirilmiş olduğudur.¹² Kant, bireyin hakkında bilgi sahibi olmadığı "aşkınsal ilinti"yi, duyusal malzemenin öznel belirlenmişliği, *Arı Usun Eleştirisi*'nin en önemli bölümlerinde daha ayrıntılı olarak temellendirmeye çalışmıştır.

Bununla ilgili, salt anlak kavramlarının tümdengelimle bulunması ve şematizmi üzerine ana bölümlerin Kant'a göre, ken-

di içlerindeki zorluğu ve belirsizliği, Kant'ın ampirik öznenin bilincinde olmadığı, birey üstü etkinliği, yalnızca kendinde bir bilinç idealist biçiminde, salt tinsel bir merci biçiminde tasarlamasından kaynaklanmış olabilir. Kant, kendi döneminde ulaşılabılır kuramsal genel bakış uyarınca, gerçekliği bütününde elbette kaotik olan ama ayrıntılarında hedefe yönelmiş bir toplumsal çalışmanın ürünü olarak görmez. Hegel'in en azından dünya tarihinde nesnel bir aklın hilesini gördüğü yerde, Kant'ın gördüğü: "insan ruhunun derinliklerine gizlenmiş bir sanattır - ruh ki gerçek yatkinliklerini doğanın bize sezdirmesini ve gözlerimizin önüne sermesini beklemek güçtür."¹³ Her halükârda, Kant bilginin kendi dalındaki çalışmasında deneyimlediği olgu ile kuram arasındaki uçurumun ardında, daha derin bir birimin, bireysel bilginin bağlı olduğu genel öznelliğin yattığını kavramıştır. Toplumsal etkinlik, aşkınsal güç olarak, yani tinsel etmenlerin toplamı olarak görünmektedir. Kant'ın, toplumsal etkinliğin bir sis perdesiyle çevrili olduğu, yani tüm rasyonelliğe karşın irrasyonel olduğu iddiası, hakiki bir çekirdekten yoksun değildir. Burjuva iktisat tarzı, rekabet halindeki bireylerin tüm kavrayış gücüne karşın, hiçbir planın egemenliğinde değildir, bilinçli olarak genel bir hedefe yöneltilmiş değildir; bütünü yaşamı bu iktisat tarzından ancak aşırı güçlüklerle, çarpık bir biçimde ve adeta bir rastlantı olarak doğar. Kant felsefesinin en üst kavramlarının, özellikle de aşkınsal öznenin Ben'inin, saf ya da başlangıçtaki tamalgının, kendinde bilincin taşıdığı içsel zorluklar, onun düşüncesinin derinliğine ve dürüstlüğüne tanıklık eder. Kant'ın bir yanda en üst birliği ve hedef yönünü, diğer yanda biraz karanlık, bilinçsiz, muğlak olanı imleyen bu kavramlarının ikili karakteri, tam da yeniçağdaki insani etkinliğin çelişki yüklü biçimine karşılık düşer. İnsanların toplumdaki ortak etkinliği, onların aklının varoluş tarzıdır, enerjilerini böyle kullanır ve özlerini böyle kanıtlarlar. Ne var ki aynı zamanda bu süreç, sonuçlarıyla birlikte insanların kendilerine yabancılaşmıştır, onlara tüm işgücü ve insan yaşamı savurganlığıyla, savaş halleriyle ve tüm bir anlamsız sefaletiyile, değiştirilemez bir doğa gücü, insanüstü bir yazgı olarak görünür. Kant'ın kuramsal felsefesinde, bilgi analizinde bu çelişki

korunmuştur. Bu yüzden, etkinlik ve edilginlik, *apriori* ve duyusal veri, felsefe ve psikoloji ilişkisinin çözülmemiş sorunsalı, öznel değil, nesnel olarak zorunlu bir yetersizliktir. Hegel bu çelişkileri açığa çıkarmış ve açındırmış, ama sonunda daha üst bir tinsel alan dolayımında uzlaştırmıştır. Hegel kendisini, Kant'ın öne sürdüğü ama tam olarak tanımlayamadığı, genel öznenin sıkıntısından mutlak tını en gerçek olan olarak koymakla kurtarmıştır. Hegel'e göre genel olan zaten kendini uygun açındırmıştır ve gerçekleşenle özdeşdir. Aklın artık kendine karşı yalnızca eleştirel olması gerekmez; Hegel'de akıl, gerçekliğin henüz akılcı olarak olumlanacak duruma gelmesinden önce, olumlayıcılaşmıştır. İnsani varoluşunun gerçek olarak varlığını sürdüren çelişkileri açısından, bireylerin kendi ürettikleri ilişkiler karşısındaki zayıflığı açısından bu çözüm kişisel bir iddia, filozofun insani olmayan bir dünyayla kişisel uzlaşması olarak görünmektedir.

Olguların, hazırdaki kavram sistemlerine yerleştirilmesi ve bu sistemlerin çelişkilerin basitleştirilmesi ya da temizlenmesi yoluyla gözden geçirilmesi, gösterdiğimiz gibi, genel toplumsal praksisin bir parçasıdır. Toplumun gruplara ve sınıflara bölünmüşlüğü içinde, kuramsal yapılanmaların bu grup ya da sınıflardan birine ait oluşlarına göre, bu genel praksisle farklı bir ilişki içinde olmaları da anlaşılır bir durumdur. Feodal bir toplumda, burjuva sınıfı henüz biçimleniyorken, onunla birlikte yükselen saf bilimsel kuram, o dönem karşısında büyük ölçüde çözücü, eski praksis biçimi karşısında saldırgan bir eğilime sahipti. Liberalizm döneminde bu kuram, egemen insan tipinin ayırt edici özelliğini oluşturuyordu. Günümüzde gelişme, kendi aralarındaki rekabette, maddi üretim aygıtını ve ürünleri iyileştirmeye mecbur olan orta yaşamlar tarafından çok daha az belirlenmektedir*; daha çok, ekonomideki ve devletteki değişik kumanda kademelerinde yer alan yönetim kliklerinin ulusal ve uluslararası çelişkileri tarafından belirlenmektedir. Kuramsal düşünme son derece özel, bu savaşımmlarla bağıntılı amaçlarla, özellikle de savaş ve savaş endüstrisiyle ilişkili olmadığı süre-

* ["çok daha az belirlenmektedir" /1937: "artık pek de o kadar belirlenmemektedir".]

ce, ona yönelik ilgi azalmıştır. Düşünme yeteneğini, kullanılış tarzından bağımsız olarak eğitmek ve sürdürmek için daha az enerji harcanmaktadır.

Daha başka birçoklarının da eklenebileceği bu farklar, geleneksel biçimdeki kuramın, verili olanın en basit bilinçle bile hâlâ etkin olan bildik kavram ve yargılama aygıtı sayesinde değerlendirilmesinin, ayrıca olgular ile kuramsal biçimler arasında, gündelik, mesleki görevler temelinde gerçekleşen etkileşimin, olumlu bir toplumsal işlev görmesini değiştirmemektedir. Bu entelektüel edimde, insan varlığının günümüzdeki biçiminin zorunluluklar ve amaçları, deneyimleri ve hünerleri, alışkanlıkları ve eğilimleri girmiştir. Bu edim, bir maddi üretim aracı gibi, olabildiğince, sadece günümüzdekinin değil, daha adil, farklılaşmış ve daha uyumlu bir kültürel bütünün de bir unsurunu oluşturur. Bu kuramsal düşünme bilinçli bir biçimde dışsal, konuya yabancı ilgilere uyum sağlamayıp, gerçekten konunun gelişimi sonucunda karşısına çıkan sorunlara bağlı kaldığı ve bununla bağıntılı olarak yeni sorunlar da ortaya koyduğu ve gerekli görünen yerde eski kavramları yeniden biçimlendirdiği ölçüde, burjuva çağının teknik ve endüstrideki başarımlarını, haklı olarak kendisinin meşrulaştırılması olarak görebilir ve kendinden emin olabilir. Elbette kendini bir kesinlik değil, bir hipotez olarak görür. Ancak bu hipotez niteliği, bazı yollardan telafi edilir. Belirsizlik, her defasında kullanışlılıklarını genel olarak kanıtlamış bulunan mevcut entelektüel ve teknik araçlar temelinde olması gerekenden daha büyük değildir ve olasılıkları ne denli küçük olsa da, böyle hipotezlerin ortaya atılması, her halükârda kendi başına varsayımsal olmayan, toplumsal açıdan gerekli ve değerli bir başarımlar olarak kabul edilir. Hipotez oluşturma, genel olarak kuramsal başarımlar, mevcut toplumsal koşullarda ilksel bir kullanım olanağı, yani ona yönelik bir talep bulunan bir emektir. Bu emek, değerinin altında ücret aldığı, hatta satılmadığı sürece, bu ekonomi içinde yitip giden başka somut ve olasılıkla yararlı emeklerin yazgısını paylaşmış olmaktadır sadece. Ancak o emekler, önsel olarak o ekonomiyi gerektirir ve belirli tarihsel koşullarda gerçekleşen ekonomik sürecin geneline aittirler. Kesin anlamdaki bilimsel

çabaların bile üretken mi oldukları sorusuyla, bunun bir ilgisi yoktur. Şeylerin bu düzeninde, sözümona bilimsel üretimler fazlalığı için bir talep vardır; bu üretimlerin karşılığı çok değişik biçimlerde verilir, gerçekten üretken çalışmadan kaynaklanan malların bir bölümü, onların kendi üretkenlikleri için hiçbir şey yapılmış olmadan, bu üretimler için harcanır. Üniversite kurumunun bazı bölümlerinin boşa çalışmasının ve hiçbir şey ifade etmeyen kavrayış gücünün, metafizik ve metafizik olmayan ideoloji oluşturmasında, toplumsal çelişkilerden kaynaklanan öteki zorunluluklar gibi, şimdiki dönemde toplum herhangi bir kayda değer çoğunluğunun çıkarlarına gerçekten uygun düşmeden de toplumsal önemleri vardır. Toplumun verili biçimleri içinde var olmasına katkıda bulunan bir etkinliğin, kesinlikle üretken yani bir işletme için değer oluşturucu olması gerekmez. Yine de bu düzene ait olabilir ve bilimde olduğu gibi, bu düzeni olanaklılaştırabilir.

Şimdi, toplumun kendisini nesne edinen bir insani tutum¹⁴ vardır. Bu tutum birtakım kötü durumları ortadan kaldırmaya yönelmekle kalmaz; bu durumların daha çok toplumsal yapının tüm düzenlenişiyile zorunlu bir bağlantı içinde olduklarını görür. Bu tutum her ne kadar bu toplumsal yapıdan kaynaklansa da, ne bilinçli niyeti ne de nesnel anlamı uyarınca, bu yapının içinde herhangi bir şeyin daha iyi işlemesiyle bir ilişkisi yoktur. Daha iyi, yararlı, amaca uygun, üretken, değerli kategorileri, bu düzenin içinde geçerli biçimleriyle, bu tutumun indinde bizzat kuşkuludurlar ama kesinlikle onlarla hiçbir işinin olmadığı bilim dışı varsayımlar da değildirler. Varoluşunun temel belirlenimlerini verili olarak kabul etmesi ve bunları gerçeklemeye çalışması, esas olarak bireyin özelliklerindedir; birey doyumunu ve onurunu, toplumdaki yeri ile bağlantılı görevleri gücü yettiğince yerine getirmekte ve ayrıntılarda kendisine yöneltilebilecek her türlü güçlü eleştiriye karşın, payına düşeni çalışkanlıkla yapmakta bulur; buna karşılık eleştirel tutumda, gerçekleştirdiği biçimiyle toplumsal yaşamın herkesin eline tutuşturduğu davranış kılavuzuna kesinlikle güven duyulmaz. Bireyin etkinliğinin önceden çizilmiş sınırlarını doğal kabul etmesini sağlayan birey ve toplum ayrımı, Eleştirel Kuram'da önem-

sizleştirilmiştir. Eleştirel Kuram, tek tek etkinliklerin körü körüne bir ortak etkisini belirlediği çerçeveyi, yani verili işbölümünü ve sınıfsal farklılıkları, insanların eyleminden kaynaklanan ve planlı kararlara, akılcı hedef koymalara da tabi olabilen bir işlev olarak görür.

Toplumsal bütünün güncel biçimindeki ikiye bölünmüş niteliği, eleştirel tutum içindeki öznelere bilinçli bir çelişki halinde gelişir. Bu öznelere, mevcut iktisat tarzını ve bu tarz üzerine kurulu tüm bir kültürü insan emeğinin ürünü olarak, insanlığın bu dönemde girdiği ve buna yetkin olduğu bir örgütlenme olarak görmekle, kendilerini bu bütünlükle özdeşleştirirler ve onu istenç ve akıl olarak kavrarlar; onların kendi dünyasıdır bu. Aynı zamanda savaşıma ve baskıya dayanan kültür biçimleri, bütünlüklü özbilinçli bir istencinin kanıtları olmadıkları için, bu toplumun insan dışı doğa süreçleriyle, salt mekanizmalarla kıyaslanabileceğini de deneyimlerler; bu dünya onların değil, sermayenin dünyasıdır. Şimdiye kadarki tarih aslında anlaşılmazdır, anlaşılabilir olan sadece tarihteki bireyler ve tek tek gruplardır ve bunlar da insanlık dışı bir topluma içsel bağımlılıkları yüzünden bilinçli eylemlerinde bile büyük ölçüde mekanik işlevler oldukları için, tamamen anlaşılamazlar. Bu yüzden, söz konusu özdeşleşme çelişkilidir; bu çelişki eleştirel düşünüş tarzının tüm kavramlarının ayırt edici özelliğini oluşturur. Böylece, eleştirel düşünüş tarzı emek, değer ve üretkenlik gibi ekonomik kategorileri, tam da bu düzenin içinde geçerli oldukları gibi kabul eder ve başka her türlü yoruma kötü bir idealizm gözüyle bakar. Aynı zamanda bu geçerliliği basitçe kabul etmek ona en kaba bir yalan olarak görünür: Toplumsal yaşama egemen olan kategorilerin eleştirel kabul edilişi aynı zamanda onların yargılanışını da içerir. Günümüz insanının kendini yorumlayışının* bu diyalektik niteliği, son kertede Kant'ın akıl eleştirisinin muğlaklığını da belirlemiştir. İnsanlar akılsız bir organizmanın üyeleri olarak eyledikleri sürece, akıl kendi kendisine saydam görünemez. Doğal olarak büyüyen ve ölen bir bütünlük olarak organizma, toplum için bir örnek değil, ondan

* ["kendini yorumlayışının"/1937: "kendini kavrayışının".]

da özgürleşmesi gereken boğucu bir varlık biçimidir. Bu özgürleşime yönelmiş olan, bütünü değiştirilmesini hedefleyen bir tutum, elbette mevcut gerçekliğin düzenleri içinde gerçekleşen kuramsal çalışmadan yararlanabilir. Ancak topluma yararlı bir mesleki çalışma olarak geleneksel düşünceden kaynaklanan pragmatik karakterden kaçınır.

Açıklandığı üzere, geleneksel kuramsal düşünce hem belirli nesne durumlarının doğuşunu, hem de bunların ele alındığı kavram sistemlerinin pratikteki kullanılmasını, böylelikle kendisinin pratikteki rolünü, kendi dışında görür. Felsefi terminolojide değer ve bilimsel araştırma, bilme ve eyleme ayrımı olarak ve başka karşıtlıklar olarak dile gelen bu yabancılaşma, bilgini yukarıda değinilen çelişkilerden korur ve çalışmasının sabit çerçevesini verir. Bu çerçeveyi kabul etmeyen bir düşünceye, bastığı zemin altından çekilmiş gibi gelir. En sonunda olguların olabildiğince basit ve farklılaşmış kavram sistemleriyle tanımlanışıyla örtüşmeyen bir kuramsal işlem, yönsüz bir entelektüel oyundan, yarı kavramsal edebiyat ve yarı duyu durumlarının güçsüz anlatımından başka ne olabilir ki? Olguların ve de kuramların toplumsal koşullanmışlığının incelenmesi elbette bir bilimsel araştırma problemi, hatta başlı başına bir kuramsal çalışma sahası oluşturabilir; ne ki bu tür çalışmaların öteki uzmanlık çabalarından ilkesel olarak neden ayrılmaları gerektiği anlaşılabilir. Eleştirel toplum kuramından alınıp özel disiplinler olarak kurulmuş olan ideoloji araştırması ya da bilgi sosyolojisi, ne özleri ne de hırsları açısından, bildik sınıflandırıcı bilim uğraşısıyla bir karşıtlık içindedirler. Bu arada düşüncenin kendini bilmesi, tinsel konumlarla sosyal konumlar arasındaki ilişkinin açığa çıkartılmasına indirgenir. Niyetleri egemen toplumsal praksisin ötesine uzanan eleştirel tutumun yapısı, elbette böylesi sosyal disiplinlere doğabilimden daha yakın değildir. Geleneksel kuram kavramıyla karşıtlığı hiç de nesnelere öznelere daha farklı olduğundan kaynaklanmaz. Toplumdaki çalışmadan kaynaklanan olgular, bu tutum içindekilere, bilginlere ya da hepsi de küçük bilginler olarak düşünen öteki mesleklerin üyelerine, görüldüğü ölçüde dışsal değildir. Onları ilgilendiren çalışmanın yeni bir örgütlenişidir. Ancak algılamada verili olan nesne durumları, esas

olarak insanların denetimi altında olan ve en azından gelecekte bu denetime girmeleri istenen ürünler olarak kavrandıkları süreç, salt bir gerçeklik olma niteliklerini yitirirler.

Bilim adamı "olarak" uzman aydınlar, toplumsal gerçekliği ürünleriyle birlikte dışsal olarak görürler ve yurttaş "olarak" bu gerçeklikle ilgilerini siyasal makaleler, partilere ya da hayır kuruluşlarına üyelik ve seçimlere katılmak olarak algırlarken, bu ikisini ve başka birkaç davranış tarzını da kişilikleriyle, olsa olsa psikolojik yorumlama yoluyla ilişkilendirip, bunun dışında bir ilişkilendirmeye girmezler; eleştirel düşünce ise günümüzde bu gerilimi somut olarak aşma, bireyde bulunan hedefin bilincinde olma, kendiliğindenlik ve akılcılık özellikleri ile toplum açısından temel oluşturan çalışma sürecinin ilişkileri arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırma çabasıyla güdülenmiştir. Eleştirel düşünce, bu özdeşlik kurulmadığı sürece kendi kendisiyle çelişen bir insan kavramını içerir. Akılla belirlenen eylem insana ait ise, varoluşu ayrıntılarına dek belirleyen mevcut toplumsal pratik insanlıkdışıdır. Kaldı ki bu insanlıkdışılık toplum içinde olup biten her şeyin üzerinde etkili olur. İnsanların entelektüel ve maddi etkinliği hep dışsal olarak kalacaktır, yani doğa, toplumla ilgili henüz egemen olunmamış etmenlerin toplamı olarak kalacaktır. Ancak bunun üstüne, insanların kendilerine bağlı olan ilişkiler, çalışma sırasındaki ilişkileri, bir başka doğa parçası olarak onların kendi tarihinin akışına ait oldukları sürece, bu dışsallık sadece tarihestü, ebedi bir kategori olmamakla kalmaz –verili anlamında yalın doğa da böyle bir kategori değildir–, kabullenmenin insanlığa ve akla aykırı olduğu, acınası bir güçsüzlüğün de işareti olur.

Burjuva düşüncesi, kendi öznesi üzerinde düşünsemde bulunduğunda*, özerk olduğunu zanneden egoyu mantıksal bir zorunlulukla görececek yapıdadır. Bu düşünce özü gereği soyuttur ve dünyanın temeli olarak ya da hatta dünyanın kendisi olarak kabaran, olup bitene kapalı bir bireysellik, bu düşüncenin ilkesidir. Bunun dolaysız karşıtı da, ırkçı ideoloji gibi, kendini zaten var olan bir topluluğun sorunsuzca anlatımı zanneden bir zihni-

* ["düşünsemde bulunduğunda"/1937: "geri döndüğünde".]

yettir. Buradaki retorik 'Biz', ciddi ciddi kullanılır. Söylem, genel organı olduğuna inanır. Günümüzün parçalanmış toplumunda bu düşünce, özellikle toplumsal sorunlarda, uyumcu ve yanılısamacıdır. Eleştirel düşünce ve kuramı, her iki türe de karşıttır. Ne yalıtılmış bir bireyin işlevidir ne de bireylerin bir genelliğidir. Öznesi bilinçli olarak, daha çok öteki bireyler ve gruplarla gerçek ilişkileri, belirli bir sınıfla tartışması ve sonunda toplumsal bütünle ve doğayla böyle sağlanmış bağlantısı içinde belirli bir bireyidir. Burjuva felsefesinin 'Ben'i gibi bir nokta değildir; serimlenişi tarihsel şimdiki zamanın kuruluşuna dayanır. Düşünen özne de, bilginin ve nesnesinin örtüştüğü, mutlak bir bilginin oradan yola çıkılarak edinilebileceği bir yer değildir. Descartes'tan bu yana idealizmin içinde yaşadığı bu görünüş, kesin anlamda ideolojidir, burjuva bireyinin sınırlı özgürlüğü kusursuz bir özgürlük ve özerklik biçiminde görünür. Oysa salt düşünen ya da başka bir uğraş içindeki 'Ben', saydam olmayan, bilinçsiz bir toplumda, kendinden de emin olamaz. İnsanlar hakkındaki düşüncede, özne ve nesnelere arasında bir uçurum uzanır; özdeşlikleri şimdiki zamanda değil, gelecekte yer alır. Buna vardırıan yöntemle, Kartezyen dilde arındırma denilebilir, ama bu gerçek eleştirel düşüncede salt mantıksal değil, bir o kadar da somut-tarihsel bir süreç anlamına gelir. Bu sürecin akışı içinde hem bir bütün olarak toplumsal yapı, hem de genel olarak kuramcının toplumla ilişkisi değişir, yani özne de, düşüncenin rolü de değişir. Özne, kuram ve nesne ilişkisinin özünde değişmezliğinin kabulü, Kartezyen kavrayışı her türlü diyalektik mantıktan ayırır.

Peki, eleştirel düşüncenin deneyimle nasıl bir bağıntısı vardır? Eleştirel düşünce salt sınıflandırmayacak, sınıflandırmayı aşan amaçlar için kendi doğrultusunu kendisinden alacaksa, idealist felsefede olduğu gibi, her zaman kendi içinde kalır. Ütopyaçı fantezilere sığınmadığı sürece biçimselci bir danışıklı dövüşe sapanıp kalır. Pratik hedefleri meşru bir biçimde, düşünerek belirleme çabası her zaman başarısızlıkla sonuçlanmak zorundadır. Düşünce, mevcut toplumda kendisine verilen rolle yetinmediğinde, geleneksel anlamda bir kuram yapmadığında, çoktandır aşılmış yanılısamalara zorunlu olarak geri dönecektir. Bu düşünsemede, düşünmeyi günümüzdeki işbölümü koşullarında gerçekleştirdiği

gibi, yalıtılmış, uzmanlık dalına ait ve bu yüzden spiritüalist bir biçimde anlama hatasına düşülmektedir. Toplumsal gerçeklikte düşünme etkinliği asla kendi içinde kalmamıştır, ezelden beri kendine özgü bir eğilimi olan çalışma sürecinin bağımsız olmayan bir uğrağı işlevini görmüştür. Bu etkinlik, yükselen ve geriye giden dönemlerin ve güçlerin karşıt devinimi boyunca, insan yaşamını içerir, yükseltir ve açındırır. Toplumun tarihsel varoluş biçimlerinde üretilen haz mallarının ulaşılan aşamadaki bolluğu, her defasında sadece küçük bir insan grubunun doğrudan doğruya işine yaramıştır ve bu yaşam durumu düşüncede de belirmiş, felsefeye ve dine damgasını vurmuştur. Oysa ki derinlerde, daha en baştan itibaren hazzın çoğunluğa yayılması çabası vardı; sınıflara dayalı örgütlenmenin tüm maddi amaca uygunluğuna karşın, aldığı biçimlerden her birinin uygun olmadığı, sonunda ortaya çıkmıştır. Köleler, serfler ve burjuvalar, boyunduruklarını fırlatıp atmışlardır. Bu çaba da kültür yapılanmalarına biçim vermiştir. Şimdi, yakın tarihte her bir bireyden, bütünü amaçlarını kendine amaç edinmesi ve bu amaçları bütünü içinde görmesi istendiğinde, toplumsal çalışma sürecinin belirli bir kuramın yokluğunda ve dengesiz kuvvetlerin bileşkesi olarak girdiği ve dönüm noktalarında zaman zaman kitlelerin ümitsizliklerinin belirleyici olduğu doğrultunun, bilince alınması ve hedef edinilmesi olanağı vardır. Düşünce bunu kendinden yola çıkarak uydurmaz, daha çok kendi işlevinin farkına varır. İnsanlar tarihsel işleyiş içinde kendi edimlerinin bilgisine ulaşırlar ve böylelikle varoluşlarındaki çelişkiyi kavrarlar. Burjuva iktisadı, bireylerin kendi mutluluklarını sağlamaya çalışırken toplumun yaşamını sürdürmeleri üzerine kurulmuştu. Ne var ki bu yapı, onun sayesinde sonunda bir ölçüde bir yanda eski Asya hanedanlarını anımsatan fantastik bir gücün, diğer yanda maddi ve entelektüel güçsüzlüğün yığıldığı bir dinamiki barındırmaktadır. Yaşama sürecinin bu örgütlenişinin başlangıçtaki verimliliği, verimsizliğe ve ket vurmaya dönüşmektedir. İnsanlar, kendi çalışmalarıyla, artan ölçüde köleleştirilen* bir gerçekliği yenilemektedirler.

* ["köleleştirilen bir gerçekliği yenilemektedirler"/1937: "köleleştirilen ve sefaletin her türlüyle tehdit eden bir gerçekliği yenilemektedirler. Bu karşıtlığın bilinci, hayal gücünden değil, deneyimden kaynaklanmaktadır."]

Yine de deneyimin rolü açısından geleneksel ve Eleştirel Kuram arasında bir fark vardır. Eleştirel Kuram'ın, insani etkinliğin hedefleri olarak tarihsel analizden aldığı görüş açıları, özellikle de akılcı, genele uygun düşen bir toplumsal örgütlenme fikri, bireylere ya da kamusal tine doğru bir biçimde şimdiye ait olmadan, insani çalışmaya içkindir. Bu eğilimleri deneyimlemek ve algılamak için belirli bir ilgi* gerekir. Bu ilginin proletaryada zorunlu** olarak üretildiği, Marx'ın ve Engels'in öğretisidir. Proletarya modern toplumdaki durumu temelinde, insanlara doğa ile savaşımalarında hep daha güçlü yardımcı araçlar sunan bir çalışma ile, eskir iş bir toplumsal örgütlenmenin*** sürekli yenilenmesi arasındaki bağıntıyı deneyimler. İşsizlik, iktisadi bunalımlar, militarizasyon, terörist rejimler, kitlelerin durumunun tümü,**** daha önceki çağlarda söz konusu olabildiği gibi, teknik olanakların yetersizliğinden değil, günümüze artık uymayan üretim ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Doğaya egemen olmanın tüm tinsel ve fiziksel araçların uygulanışı, bu araçların egemen ilişkilerde birbirleriyle çatışan, tikel ilgilere bırakılmasıyla engellenmektedir. Üretim, çoğunluğun yaşamına uygun olarak yapılıyor ve bu arada bireylerin talepleri de karşılanıyor değildir; üretim bireylerin iktidar talebine uygun olarak yapılmakta ve gerektiğinde çoğunluğun yaşamını da sağlamaktadır. Bu durum, bireylerin kendileri için çalışmalarının yeterli olduğu ilerici ilkesinden, verili mülkiyet düzeninde kaçınılmaz olarak doğmuştur.

Ancak bu toplumda proletaryanın durumu da doğru bilginin güvencesini oluşturmaz. Yoksulluğun ve adaletsizliğin sürmesini ve artmasını kendi üzerinde ne denli anlamsızlık olarak deneyimlese de, toplumsal yapısının yukarıdan da desteklenen farklılaşması ve sadece seçkin anlarda delinen kişisel ve sınıfa uygun çıkar karşıtlığı, bu bilincin doğrudan doğruya geçerlilik

* ["belirli bir ilgi"/1937: "belirli yönde bir ilgi".]

** ["proletaryada zorunlu"/1937: "proletaryada, doğrudan doğruya üretken olan sınıfta, zorunlu".]

** ["eskimiş bir toplumsal örgütlenmenin"/1937: "gitgide daha da yoksullaştıran ve güçsüzleştiren, eskimiş bir toplumsal örgütlenmenin".]

**** ["tümü, daha"/1937: "tümü, üreticilerin o saatte deneyimledikleri gibi, daha".]

kazanmasını engellemektedir. Üst yüzeyde dünya, proletarya için de farklı görünmektedir. Proletaryanın kendi hakiki çıkarlarını ve böylelikle bütün olarak toplumun hakiki çıkarlarını da, onun kendisinin karşısına çıkaramayan, kılavuzunu kitlelerin düşüncelerinden ve ruh hallerinden alan bir tutum, mevcut olana kölece bir bağlılığa düşer. Sadece hürmetkâr bir kutsamayla, proletaryanın yaratıcı gücünü ilan eden ve ona uyum sağlamak ve onu yüceltmekle yetinen bir entelektüel, düşüncesinin pasifliği içinde kendine sakladığı kuramsal çabadan ve kendi düşüncesinin onu getirebileceği, kitlelerle geçici bir karıştılgâ düşmekten her kaçışın, kitleleri olmaları gerektiğinden daha kör ve daha zayıf kıldığını gözden geçirir. Kendi düşüncesi, eleştirel, ileriye götüren bir unsur olarak, onların gelişmesine dahildir. Kendi başına, değişme gücünü serimleyen sınıfın o anki psikolojik durumuna tamamen bağlı olması, söz konusu entelektüeli, devasa bir güçle ittifak yapmış olmanın mutluluk verici duygusuna ve profesyonel bir iyimserliğe vardırır. Bu güç, en ağır yenilgi dönemlerinde sarsıldığında, kimi entelektüel, iyimserliğinin abartıldığı ölçüsünde, zeminsiz bir sosyal pesimizm ve nihilizme düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Tam da en güncel, en tarihsel durumu, en derinden kavrayan, geleceği en parlak düşüncenin, belirli dönemlerde kendi taşıyıcılarını yalnızlaştırmayı ve kendi başına bırakmayı beraberinde getirmesine dayanamazlar.*

Eleştirel Kuram esas olarak bir sınıfın o anki duygularının ve düşüncelerinin formüle edilmesine dayansaydı, bilim dalından yapısal bir farklılığı olmazdı; bu kuramın konusu, toplumun belirli grupları için tipik olan psikik içeriklerin betimlenmesi, sosyal psikoloji olurdu. Varlık ve bilinç ilişkisi, toplumun değişik sınıflarında farklı farklıdır. Burjuvazinin kendi düzenini açıklarken yararlandığı fikirler, adil değişim, özgür rekabet, çıkarların uyumu vs. ciddiye alındıklarında ve gerçekten toplumun ilkeleri olarak düşünüldüklerinde, içsel çelişkilerini ve böylelikle bu düzenle karşıtlık içinde olduklarını gösterirler. Burjuva özbilincinin sadece betimlenmesi, bu sınıf hakkındaki

* ["dayanamazlar"/1937: "dayanamazlar. Devrim ve bağımsızlık ilişkisini unuttu muşlardır".]

hakikati vermez. Proletaryanın bilinç içeriklerinin sistematikleştirilmesi de, onun varoluşunun ve çıkarlarının doğru bir imgesini sunamaz. Böylesi, proletaryanın özgürleşiminin tarihsel sürecinin entelektüel yüzü değil, sorunu özel bir biçimde koyan geleneksel bir kuram olur. Bu durum genel olarak proletaryanın değil de, ileri bir bölümünün, bir partinin ya da yönetiminin düşüncelerini kaydetmek ve ilan etmekle sınırlı kalınmak istendiği zaman bile geçerlidir. Kaydetmek ve gerçeklere olabildiğince uyum sağlamış bir kavramsal çerçeveye yerleştirmek, burada da asıl görevi oluştururdu ve gelecekteki sosyal psikolojik verilerin önceden görülmesi, kuramcının nihai hedefi olurdu. Kuramın yapısını oluşturan düşünce bir şey, nesnesini oluşturan proletarya başka bir şey olurdu. Ancak kuramcı ve kendine özgü etkinliği, tahakküm altındaki sınıfla birlikte dinamik bir birlik olarak görüldüğünde, öyle ki toplumsal çelişkileri serimlemesi sadece somut tarihsel durumun bir anlatımı olarak değil de bir o kadar da bu durumun içindeki uyarıcı, değiştirici etmen olarak görüldüğünde, kuramcının işlevi öne çıkar. Sınıfın bu en ileri kesimleri ile, sınıf hakkındaki hakikati dile getiren bireyler arasındaki tartışmanın seyri, ayrıca sınıfın kuramcılarını dahil bu en ileri kesimleri ile geri kalanı arasındaki tartışmanın, bilincin özgürleştirici güçleriyle aynı zamanda itici, disipline edici, saldırgan* güçlerini de açındırdığı bir etkileşimler süreci olarak anlaşılması gerekir. Bu sürecin keskinliği, kuramcı ile düşüncesinin yönelik olduğu sınıf arasındaki gerilimin her zaman mevcut olan olanaklılığında kendini gösterir. Özgürleşmenin kendilerinden beklendiği toplumsal güçlerin birliği –Hegel’in anladığı anlamda– aynı zamanda onların farkıdır; yalnızca, içindeki nesnelere sürekli tehdit eden çatışma olarak vardır. Kuramcının şahsında bu durum açıkça gün ışığına çıkar: Kuramcının eleştirisi sadece mevcut olanın bilinçli savunucularına karşı değil, kendi saflarındaki saptırıcı, konformist ya da ütopyacı eğilimlere karşı da bir o kadar saldırgandır.

Biçimsel mantığın bir yüzünü kavradığı geleneksel kuram biçimi, şimdiki biçimiyle işbölümlü üretim sürecine dahildir.

* ["saldırgan"/1937: "şiddet kullanan".]

Toplum gelecekteki çağlarda da doğayla çatışma içinde olacağı için, bu entelektüel teknik de önemsizleşmeyecek, tam tersine, olabildiğince geliştirilmesi gerekecektir. Buna karşılık, yeni toplumsal biçimleri hedefleyen pratiğin uğrağı olarak kuram, hareket halindeki bir mekanizmanın çarkı değildir. Zaferler ve yenilgiler, bilimdeki hipotezlerin kanıtlanması ve başarısızlığıyla belli belirsiz bir benzerlik içinde olsalar da, muhalif kuramcı, bunların kendi dalına ait olmasıyla huzur bulmaz. Muhalif kuramcı, Poincaré'nin, reddedilmek zorunda olunan hipotezler sayesinde zenginleşmeye düzduğu övgüyü, kendi kendisine düzemez.¹⁵ Onun mesleği, düşüncesinin ait olduğu savaşımdır, bundan ayrılması gereken, bağımsız bir şey olarak düşünce değil. Gerçi davranışına alışılmış anlamda birçok kuramsal unsur, görece yalıtılmış olguların bilgisi ve tahmini, bilimsel yargılar, onun özgün ilgileri yüzünden bildik olanlardan ayrılan ancak aynı mantıksal biçime sahip sorunsallaştırmalar girer; geleneksel kuramın rahatlıkla mevcut olarak kabul edebileceği şeyler, işleyen bir toplum içindeki pozitif rolü, genel gereksinimlerin doyumlanmasıyla dolayimli ve saydam olmayan ilişkisi, bütünü kendini yenileyen yaşam sürecine katılım, bilginlerin sosyal konumu sayesinde, yerine getirilmeleri ödüllendirildiği ve onaylandığı için bilimin bile dert edinmediği tüm bu gereklilikler, eleştirel düşüncede tartışmalıdır. Eleştirel düşüncenin ulaşmak istediği hedef, akılcı durum, gerçi bugünün gerekliliğinde temellenir. Ancak bu gereklilikle, onun ortadan kaldırılışının imgesi henüz verilmiş değildir. Bu imgeyi tasarlayan kuram, zaten mevcut olan bir gerçekliğin hizmetinde çalışmaz; sadece onun sırrını açığa vurur. Nasıl ki her an aksilikler ve bulanıklıklar ortaya çıkıyorsa, her yanlışın sonuçları ne kadar kötü olabiliyorsa da, girişimin genel eğilimi, entelektüel edimin kendisi, başarıyla sonuçlanacağı kabul edilse bile, sağduyunun bir yaptırımını, kendisi için bir alışkanlığı içinde barındırmaz. Buna karşılık doğruluklarını makine yapılarında, askeri örgütlenmelerde, hatta başarılı sinema yapıtlarında ortaya koyabilen ya da koyamayan kuramlar, kuramsal fizik gibi uygulamalarından bağımsız olarak sürdürülseler bile, açıkça özetleyen bir tüketimle sonuçlanırlar; bu tüketim matematik işaretlerini ustalıklarla

kullanmaktan duyulan sevinçten ibaret olsa bile, iyi toplumun bu ustalığı ödüllendirerek, insanlığa yönelik duyarlılığını dile getirmiş olur.

Buna karşılık, eleştirel düşüncenin ilgilendiği geleceğin nasıl tüketileceğine ilişkin bu gibi örnekler bulunmuyor. Yine de özgür insanların topluluğu olarak gelecekteki bir topluma, bu toplumun mevcut teknik araçlarla nasıl olanaklı olduğuna ilişkin fikrin, tüm değişikliklere karşın sadık kalınabilecek bir içeriği vardır. Bu fikir, parçalanmışlığın ve akıldışılığın ortadan kaldırılabildiğine ve bunun nasıl yapılacağına ilişkin bir kavrayış olarak, egemen koşullarda sürekli yeniden üretilir. Ancak bu kavrayışta yargılanan gerçeklik, akılcı bir topluma götüren eğilimler, düşünmenin ötesinde, ürünlerinde adeta bir rastlantı sonucu kendini yeniden tanıyabildiği, kendi dışında kalan güçler tarafından ortaya konulmazlar; bu gerçekleri, daha iyi bir gerçekliği gerçekleştirmek isteyen aynı özne, onları tasarlar da. Düşünce ile varlık, anlama yetisi ile duyusallık, insani gerilimler ile onların bugünkü kaotik iktisat içinde doyulanmaları arasındaki bilmecemsi örtüşme, burjuva çağında bir rastlantı gibi görünen bu örtüşme, gelecekteki toplumda akılcı niyet ile gerçekleştirme arasındaki ilişki olacaktır. Gelecek uğruna verilen savaşım, toplumun bütünüyle biçimlendirilmesiyle ilintili bir istenç, daha bu topluma götürececek kuramın ve praksisin yapısında, bilinçli olarak etkin olduğundan, bu ilişkiyi* kesintili olarak yansıtır. Savaşım verenlerin örgütlenişinde ve topluluğunda, kendini kabul ettirme zorunluluğundan kaynaklanan tüm disipline karşın, geleceğin özgürlüğünden ve spontaneliğinden de bir şeyler görünür. Disiplinin ve spontaneliğin birliği ortadan kalktığında, bu hareket kendi bürokrasisinin bir olayına, şimdiden yakın tarihin repertuarına ait bir tiyatro oyununa dönüşür.

Ulaşılmaya çalışılan geleceğin, şimdiki zamandaki canlılığı, bir onaylanma değeridir. Sınıflandırıcı anlama yeteneğinin kavram sistemleri, canlı ve cansız olanın, toplumsal, psikolojik, fizyolojik olayların genellikle içine alındığı kategoriler, nesnele-

* ["bu ilişkiyi"/1937: "bu örtüşmeyi".]

rin ve yargıların tek tek bilim alanlarının dallarına bölünmesi, tüm bunlar gerçek iş süreciyle bağıntı içinde kendini kanıtlamış ve alışkanlık haline gelmiş düşünsel avadanlıktır. Bu kavram dünyası genel bilinci oluşturur, temsilcilerinin gönderme yapabileceği bir temeli vardır. Eleştirel düşüncenin ilgileri de geneldir, ama genel kabul görmüş değildir. Eleştirel düşüncenin etkisiyle ortaya çıkan kavramlar, bugünü eleştirirler. Marksçı sınıf, sömürü, artı-değer, kâr, sefilleşme, çöküş kategorileri, anlamının* bugünkü toplumun yeniden üretiminde değil, bu toplumun doğru toplum olarak değiştirilmesinde** aranması gereken, kavramsal bir bütünün*** uğraklarıdır. Bu yüzden, Eleştirel Kuram hiçbir zaman keyfi ve rastlantısal iş görmese de, egemen yargı biçimine öznel ve spekülatif, tek yanlı ve yararsız görünür. Geçmişin devam etmesine katkıda bulunan ve eskimiş düzenin işlerini yürüten egemen düşünce alışkanlıklarına, tarafgir bir dünyanın bu kefillerine aykırı düştüğü için, tarafgir ve adaletsiz olduğu izlenimi verir.

Ama her şeyden önce, eleştirel düşüncenin gösterecek bir başarımı yoktur. Eleştirel Kuram'ın yol açmaya çalıştığı değişiklik, yavaş yavaş gerçekleşmez, öyle olsaydı, yavaş da olsa sürekli bir başarıya sahip olurdu. Az ya da çok netlikteki yandaşların sayısının artması, içlerinden bazılarının hükümetlere etkisi, bu kurama olumlu yaklaşan ya da en azından onu aforoz etmeyen partilerin iktidardaki konumu, tüm bunlar insanların bir arada yaşamasının daha üst bir basamağına ulaşmak için verilen savaşındaki değişken durumlardandır ve şimdiden bu yaşamanın başlangıcı değildirler. Sonradan, bu tür başarıların aldatici zaferler ve hatalar olduğu da ortaya çıkabilir. Tarımdaki bir gübreleme yöntemi ya da tıbbi bir tedavinin uygulanması, ideal etkililiğin henüz çok uzağında olabilir ama yine de şimdiden bir şeyler sağlayabilir. Belki de bu gibi teknik denemelerin temelinde yatan kuramların, özel pratikte ve başka alanlardaki keşiflerle bağıntılı olarak iyileştirilmeleri, gözden geçirilmeleri ya da temelden değiştirilmeleri gerekir; belki ürünü elde etmek için en azından bir

* ["Marksçı sınıf...kategorileri" / 1937: "sınıf".]

** ["doğru toplum olarak değiştirilmesinde"/1937: "değiştirilmesinde".]

*** ["bir bütünün"/1937: "bütünün".]

miktar emekten tasarruf edilecek, bazı hastalıklar iyileştirilecek ya da hafifletilecektir.¹⁶ Buna karşılık, toplumsal bütünü dönüştürülmesine götüren kuramın ilk sonucu, bağıntılı olduğu savaşımın keskinleşmesidir. Belirli grupların yükselmiş direnme gücünden kaynaklanan maddi iyileştirmelerin, kurama dolaysızca geri dönmeleri kadarıyla da, bunlar sürekli yaygınlaşmalarının sonucunda yenilerinin ortaya çıkacağı toplum alanları değildirler. Bu gibi düşünceler, maddi ve ideolojik gücün ayrıcalıkların korunması için işlediği, parçalara ayrılmış bir toplum bütünü ile her bireyin kendini geliştirmek için eşit olanağa sahip olduğu özgür insanlar birliği arasındaki temel farklılığı yanlış anlamaktadırlar. Bu düşünce, soyut ütopyadan* insani üretim güçlerinin bugünkü düzeyinde gerçek olanaklılığının karutlanmasıyla ayrılır. Ne kadar çok eğilim bu fikre vardırırsa da, ne kadar çok aşamaya ulaşılmış olsa da, tek tek ön basamaklar ne kadar ulaşılmaya değer ve kendi içlerinde değerli olsalar da – bu fikir için tarihsel açıdan ne anlama geldikleri, ancak bu fikir gerçekleştiğinde belli olur. Bu düşüncenin hayal gücüyle ortak bir yanı vardır, günümüzün en derin anlayışından kaynaklanan gelecek imgesinin böyle dönemlerde de, olayların akışının bu düşünceden çok uzağa götürüyor ve öğretiyi gerçekleşmesine duyulan inançtan daha çok temellendiriyor görüldüğü dönemlerde de düşünceleri ve eylemleri belirliyor oluşudur. Bu düşüncede gerçi hayalgücünün keyfi ve sözümona bağımsız yanı değil ama dikbaşlılığı vardır. En ileri gruplarda, kuramcıdır bu dikbaşlılığı göstermesi gereken.** Bu ilişkilerde de uyum yoktur. Egemen sınıfın kuramcısı, belki meşakkatli başlangıçlardan sonra, görece güvenli bir konuma getirilirse, karşı tarafta kuramcıya kimi zaman düşman ve suçlu, kimi zaman dünyaya yabancı bir ütopyacı gözüyle bakılır ve bu konudaki tartışma, onun ölümünden sonra da kesin bir sonuca bağlanmaz. Kuramcının başarımının tarihsel önemi, kendi başına bir anlam taşımaz; daha çok, insanların ondan yana konuşmalarına ve eylemlerine bağlıdır. Bu önem, şimdiden tamamlanmış, tarihsel bir figüre ait değildir.

* ["soyut ütopyadan" / 1937: "ütopyadan".]

** ["gereken." / 1937: "gereken, tahakküm altındaki tabakalar içinde, etkinlikleri içindeki en ileri gruplardır."]

Gündelik yaşam pratiğinde, hem iş yaşamında hem de bilimde gerek duyulan düşünce edimleri yeteneği, insanlarda yüzyıllar süren bir gerçekçi eğitim yoluyla gerçekleştirilmiştir; burada bir eksiklik acılara, başarısızlığa ve cezaya yol açar. Entelektüel davranış tarzı esas olarak, benzer koşullarda hep ortaya çıkmış bir sonucun koşullarının bilinmesine ve duruma göre kendi başına ortaya konulabilmesine dayanır. İyi* ve kötü deneyimler ve örgütlenmiş deney yoluyla bir görüş eğitimi vardır. Burada, doğrudan doğruya bireysel olarak varlığını sürdürme söz konusudur ve insanlar bunun anlamını geliştirme fırsatını burjuva toplumunda bulmuşlardır. Her türden deneyimi de kapsayan bu geleneksel anlamdaki bilgi, Eleştirel Kuram ve pratikte içerilmektedir. Ancak Eleştirel Kuram'ın hedeflediği esaslı değişme açısından, bu değişme gerçekten ortaya çıkıncaya kadar, söz konusu somut algılama eksik kalır. Bir muhallebinin tadına bakmanın tek yolu onu yemek ise, her halükârda muhallebi önceden vardır. Benzeri tarihsel olaylarla kıyaslama ancak çok sınırlı bir biçimde yapılabilir. Bu yüzden, bu kuramın bütününde, deneyime dayalı bilgi karşısında kurucu düşünce, sağduyunun yaşamındakinden daha önemli bir rol oynar. Tek tek bilim dallarındaki ya da başka mesleklerdeki son derece iyi işler ortaya koyan insanların toplumun tümünü ilgilendiren sorunlarda iyi niyetlerine karşın sınırlı ve yeteneksiz olabilmelerinin nedenlerinden biri budur. Gündemde toplumsal değişikliklerin bulunduğu tüm dönemlerde, bu durumun tam tersine, "fazla" düşünen insanlara tehlikeli gözüyle bakılmıştır. Bu da, genel olarak toplumla ilişkisi içindeki zekâ sorununa vardırır.

İşi** haksızlığın olmadığı bir topluma vardırarak gelişmeyi hızlandırmak olan bir kuramcı, gösterdiğimiz gibi, proletaryada*** egemen olan görüşlerin tam karşısında bulabilir kendini. Bu çatışma olanağı bulunmasaydı, kurama gerek olmazdı; bu kuram, ona gereksinim duyanlarda dolaysızca var olurdu. Bu çatışmanın, kuramcının bireysel sınıfsal konumuyla mutlaka

* ["iyi"/1937: "kendine ait iyi".]

** ["İşi"/1937: "Biricik işi".]

*** ["proletaryada"/1937: "sömürülenlerde".]

bir ilişkisinin bulunması gerekmez; çatışma, onun gelirinin* biçimine bağlı değildir. Engels bir *businessman*'di. Sınıf kavramını ekonominin eleştirisinden değil, kendi gözlemlerinden alan sosyolojide, kuramcının toplumsal aidiyetini belirleyen ne gelir kaynağı ne de kuramının pratik içeriği değil, biçimsel eğitim unsurudur "Entelijensiya"yı, yani toplumdaki özel hatta toplumdüstü bir tabakayı dünya piyasasını tanıyan ve perde arkasında devletleri yöneten endüstri devlerinin değil de, üniversite profesörlerinin ve orta kademe devlet memurlarının, hekimlerin, avukatların vs. daha büyük bir genel bakış olanağı kuracaktır. Eleştirel Kuramcı'nın görevi, kendi kavrayışı ile, adına düşündüğü ezilen insanlığın kavrayışı arasındaki gerilimi azaltmaktır; oysa söz konusu sosyolojik kuramda sınıfların üzerinde olmak, entelijensiyanın ayırt edici bir özelliği, gurur duyduğu bir tür avantajı haline gelir.** Bu kategorinin tarafsızlığı, aydınların soyut özbilgisine karşılık düşer. Bilgi, liberalizmin burjuva tüketiminden nasıl ki koşullara göre kullanılabilir bilgi görünümünü alıyorsa; bu sosyoloji tarafından da, neye ilişkin olduğuna hiç aldırılmadan, kuramsal olarak özetlenmektedir. Marx ve Misess, Lenin ve Liefmann, Jaurés ve Jevons, politikacılar bir kenara ayrılıp, olası öğrenciler rolüyle, bilenler olarak siyasal bilimcilerin, sosyologların ve filozofların karşısına yerleştirilmezse, bu sosyoloji tarafından aynı başlık altında toplanırlar. Sonra politikacılar bilenlerden "şu ya da şu tavrı" aldıklarında, "şu ya da şu yöntemi uygulamayı" öğrenmelidirler; pratik tavır alışlarının genel olarak "içsel tutarlılık"la savunulabilir olup olmadığını öğrenmelidirler.¹⁷ Toplumsal kavgalarda, tarihin akışına etki eden insanlarla, onlara yer gösteren sosyolojik tanı koyucular arasında bir işbölümü ortaya çıkar.

Eleştirel Kuram, böyle bir entelijensiya tasarımının temelinde yatan biçimselci tin kavramıyla çelişki içindedir. Eleştirel kurama göre yalnızca bir hakikat vardır ve dürüstlük ve iç tutarlılık, akılcılık, barışa, özgürlüğe ve mutluluğa çabalamak gi-

* ["onun gelirinin"/1937: "gelirin".]

** [Horkheimer burada ve aşağıdaki satırlarda, Karl Mannheim'ın burjuva çağında entelijensiyanın özgün konumu ve düşünüş tarzına ilişkin bilgi sosyolojisi kuramına göndermede bulunuyor. (Almanca editörün notu)]

bi olumsuz sıfatlar aynı anlamda başka herhangi bir kuram ve pratiğe atfedilemezler. Doğrulukları hakkında görünüşte tarafsız bir düşünseme yerine, bizzat yeniden eyleyerek ve düşünerek, yani somut tarihsel etkinlik içinde karar vermesinin gerekmediği politik çıkarları içinde barındırmayan bir toplum kuramı yoktur; genelleştirici sosyologların kuramı da böyle bir kuram değildir. Bir entelektüelin devrimci, liberal ve faşist hedefler ve yollar arasında seçim yapmak için, öncelikle sadece kendisinin başarabileceği zor bir düşünsel emek gerekiyormuş gibi yapması kafa karıştırıcıdır. Durum onlarca yıldan bu yana artık böyle değildir. Öncülerin siyasal kavgada, konumları hakkında artık akademik eğitime değil, uyanık olmaya gereksinimleri var. Tam da Avrupa'daki özgürlükçü güçlerin yönlerini şaşırtdıkları ve kendilerini yeniden biçimlendirmeye çalıştıkları; her şeyin kendi hareketleri içindeki nüanslara bağlı olduğu, belirlenmiş içeriğe karşı yenilgi, ümitsizlik ve yozlaşmış bürokrasiden kaynaklanan aldırışsızlığın, bireylerin kahramanlığına karşın kitlelerin spontaneliğini, deneyimini ve bilgisini tehdit ettiği bir zaman diliminde, zekânın taraflar üstü ve bu yüzden soyut kavrayışı, sorunların belirleyici soruların yalnızca üstünü örten bir kavranışı anlamına gelir. Tin liberaldir. Dıştan bir dayatmaya, vardığı sonuçların herhangi bir gücün istencine uyumlanmasına katlanamaz. Ne var ki, toplumun yaşamından koparılmış değildir, toplumun üzerinde süzülmez. Özerkliği, insanların kendi yaşamları ve doğa üzerinde egemen olmalarını hedeflediği sürece, bu eğilimi tarihteki etkin güç olarak tanıyabilir. Yalıtılmış olarak ele alındığında, bu eğilimin saptanması tarafsız olarak görünür; ama nasıl ki tin bu eğilimi ilgi duymadan tanıyamazsa, gerçek bir kavga vermeden de onu genel bilinç haline getiremez. Bu bakımdan tin liberal değildir. Belirli bir pratikle bilinçli bir bağ kurmadan, ilerletilmesi başarı vaat eden, değişken akademik ya da başka görevlere göre, bir orada bir burada gösterilen ve bazen bir görevi bazen başka bir görevi kendi işi olarak benimseyen düşünsel çabalar, şu ya da bu tarihsel eğilim açısından yararlı hizmetler görebilirler; ancak biçimsel açıdan doğru olsalar bile -hangi son derece kuramsal yapı, sonunda biçimsel doğruluk talebini yerine getirmez ki-

tinsel gelişmeyi engelleyip saptırabilirler. Sosyolojik bir kategori olarak saptanmış, misyoner işlevler görmesi gereken soyut bir entelijensiya kavramı, ayrıca bir de, yapısı gereği bu bilimin bir tözleştirmesidir. Eleştirel Kuram ne totaliter propaganda gibi "kök salmıştır" ne de liberal entelijensiya gibi boşlukta süzülmetedir. Geleneksel ve eleştirel düşüncenin işlevlerinin farklı oluşu, mantıksal yapıda farklılıklara yol açar. Geleneksel kuramın en üstteki önermeleri, alanındaki tüm olayların kavranmasına yarayan genel kavramları tanımlarlar; örneğin fizik biliminde fiziksel olay kavramı, biyolojide organik oluşum kavramı gibi. Bu arada cinslerin ve türlerin hiyerarşisi vardır; bunların arasında her şeyde bu hiyerarşiye uygun bağılık ilişkileri vardır. Olgular, cinslerin tekil durumları, örnekleri ya da cisimlenişidir. Sistemin birimleri arasında zaman farklılıkları bulunmaz. Elektrik yükü, bir elektrik alanından önce bulunmaz; tıpkı aslanın, özel bir aslandan önce ya da sonra olmayışı gibi. Bireysel bilmede bu ilişkilerin zamansal sıralanışının biri ya da diğeri var olabilse de, her halükârda bu sıralanış nesnelere açısından söz konusu değildir. Fizik de, genel özellikleri somut olgulardaki gizli nedenler ya da güçler olarak kavramaktan ve bu mantıksal ilişkileri tözleştirmekten uzaklaşmıştır, bu konuda sadece sosyolojide hâlâ belirsizlik egemendir. Tek tek cinsler sisteme eklendiğinde ya da başka değişiklikler yapıldığında, bu durum genellikle, tanımlamaların zorunlu olarak katı olduklarını, upuygun olduklarını göstermelerin gerektiği anlamında anlaşılabilir; çünkü ya nesneyle olan ilişki ya da nesnenin kendisi, kimliğini yitirmeden değişmektedir. Değişikliklere daha çok, önceki bilgimizin eksikliği ya da nesnenin tek tek parçalarının yerine başkalarının geçmesi olarak görülür; bir haritanın, ormanların kesilmesi, yeni kentlerin kurulması, farklı sınırların oluşması yüzünden eskimesi gibi. Gidimli mantıkta ya da anlak mantığında, canlı gelişme de böyle kavranır. Bu insanın şimdi bir çocuk, daha sonra bir yetişkin olması, bu mantığa göre ancak hep aynı kalan sabit bir çekirdeğin: "bu insan"ın var olması anlamına gelebilir; bu çekirdeğin üzerine çocuk ve yetişkin olma özellikleri art arda eklenecektir. Pozitivizme göre hiçbir şey özdeş kalmaz, önce bir çocuk vardır, sonra bir yetişkin

vardır, her ikisi de birbirinden ayrı iki olgular bütünüdür. Bu mantık, insanın değiştiğini ve yine de kendisiyle özdeş kaldığını kavrayamaz.

Eleştirel toplum kuramı da soyut kavramlarla, şimdiki dönemi ele aldığı sürece, değişim üzerine kurulu bir ekonomiyi ayırt edici özelliklerini tanımlayarak yola çıkar.¹⁸ Marx'ta* karşımıza çıkan, meta, değer ve para gibi kavramlar, örneğin somut toplumsal yaşamdaki ilişkiler değişim ilişkileri olarak değerlendirildiğinde ve malların meta niteliğinden söz edildiğinde, cins kavramları işlevi görebilirler. Ancak kuramın kendisi, kavramları hipotezler üzerinden gerçeklikle ilişkilendirmekten ibaret değildir. Daha başlangıç aşaması, burjuva toplumunun feodal düzenlemelerin, lonca sisteminin ve serfliğin ortadan kaldırılmasından sonra, kendi anarşik ilkesi yüzünden çökmeyip varlığını sürdürmesini sağlayan mekanizmanın ana hatlarını da verir. Burjuva iktisadının dayandığı değişimin, düzenleyici etkisi gösterilir. Şimdiden işin içinde olan, toplum ile doğa arasındaki sürecin kavranışı, bütünlüklü bir toplum dönemi fikri, toplumun varlığını sürdürmesi ve benzerleri, şimdiden tarihsel akışın ayrıntılı, gelecek ilgisinin yönlendirdiği bir analizinden doğarlar. İlk kavramsal bağıntıların, olgular dünyasıyla ilk ilişkisi, esas olarak cinsler ve örnekler ilişkisi değildir. Bu bağıntılarla tanımlanan değişim ilişkisi, kendi dinamiği sayesinde, madde değişiminin [metabolizmanın] bitkisel ve hayvansal organizmaya büyük ölçüde egemen oluşu gibi, toplumsal gerçekliğe egemen olur. Eleştirel Kuram'da da, bu temel yapıdan farklılaşan gerçekliğe ulaşmak için, özgün unsurların eklenmesi gerekir. Ancak tanımlamaların bu eklenişi, örneğin biriktirilmiş altın stoklarının mevcut oluşu, toplumun henüz kapitalizm öncesi** uzamlarına yayılma, dış ticaret, kendi dalı içine hapsedilmiş kuramda olduğu gibi basit bir tümdengelim biçiminde gerçekleşmez. Bu adım için daha çok, bilimlerde ve tarihsel deneyimde mevcut bulunan insan ve doğa hakkındaki bilgi gerekir. Endüstriyel teknik açısından bu, kendiliğinden anlaşılır bir durumdur.

* ["Marx'ta"/1937: "Burada".]

** ["kapitalizm öncesi"/1937: "feodal".]

Ancak burada irdelenen düşünsel gelişmede, insani tepki biçimlerinin farklılaşmış bilgisi, başka yönler doğru da uygulanır. Örneğin toplumun en alt tabakalarının, belirli koşullarda en çok sayıda çocuğa sahip olma ilkesi, burjuva değişim toplumunun zorunlu olarak endüstriyel yedek ordusuyla* ve krizleriyle kapitalizme yol açığının kanıtlanmasında önemli bir rol oynar. Bu ilkeyi psikolojik açıdan temellendirmek, geleneksel bilimlere bırakılmıştır. Eleştirel toplum kuramı, demek ki görece genel bir kavramla belirlenmiş basit meta değişimi fikriyle başlar; sonra, kullanılabilir tüm bilgi koşuluyla, yabancı ve kendi yaptığı araştırmalarda elde edilen malzemenin alınmasıyla, değişim iktisadının insanların ve olayların mevcut ve elbette bu iktisadın etkisiyle değişen yapısında, ekonomi biliminde serimlenen kendi ilkelerini çığnemenen, nasıl zorunlu olarak toplumsal çelişkilerin keskinleşmesine yol açması gerektiği ve bunun da şimdiki tarihsel dönemde** savaflara ve devrimlere yol açtığı gösterilir.

Burada sözü edilen zorunluluğun anlamı, kavramların soyutluğunun anlamı gibi, geleneksel kuramın buna karşılık düşen yönlerine hem benzer hem de benzemez. Her iki kuram türünde de tümdengelim keskinliği genel belirlemelerin doğruluğu iddiasının, belirli gerçek ilişkilerin doğruluğuna ilişkin iddiayı nasıl içerdiğini aydınlatmasına dayanır. Bir elektrik olayı söz konusu olduğunda, elektrik kavramına şu ve şu özellikler ait olduğu için, şu ve şu olayın gerçekleşmesi gerekir. Eleştirel toplum kuramı, günümüzdeki durumları, basit değişim kavramından geliştirdiği için, sadece genel varsayımsal biçim görece önemsiz olduğu için, pratikte bu zorunluluk türünü içerir. Vurgu, bu doğru olsa bile basit değişim toplumunun hüküm sürdüğü her yerde kapitalizmin de gelişmesi gerektiği üzerinde değil, Avrupa'dan çıkıp dünyayı kapsayan bu reel kapitalist toplumun -ki, kuramın bu toplum için geçerli olduğu öne sürülür- genel olarak temel değişim ilişkisinden türetilmesi üzerindedir. Bilimlerin kategorik yargıları temelde varsayımsal niteliktedir ve varoluşsal yargıları olsa olsa ancak kendi başlıkları

* ["endüstriyel yedek ordusuyla"/1937: "yedek ordusuyla".]

** ["dönemde"/1937: "durumda".]

altında, betimleyici ya da pratik bölümlerde tahammül edilmektedir;¹⁹ eleştirel toplum kuramı ise bir bütün olarak, açınmış tek bir varoluşsal yargıdır. Kabaca söylersek, yakın tarihin dayandığı, tarihsel olarak verili meta toplumunun temel biçiminin, dönemin içsel ve dışsal çelişkilerini barındırdığını, keskinleştirilmiş biçimde sürekli yeniden oluşturduğunu ve insani güçlerin yükselmesi ve açınması, bireyin özgürleşmesi döneminden, insanın doğa üzerindeki gücünün olağanüstü artmasından sonra, sonunda daha sonraki gelişmeyi engellediğini ve insanlığı yeni bir barbarlığa sürüklediğini söyler. Bu kuramın içindeki tek tek düşünce adımları, en azından yönelimi gereği, herhangi bir bilimsel kuramdaki tümdengelimlerle aynı kesinliktedir; burada her bir adım, o kapsamlı varoluşsal yargının kuruluşunda bir uğraktır. Tek tek parçalar genel ya da özel varsayımsal yargılara dönüştürülebilir ve geleneksel kuram kavramı anlamında akrabalık içinde olabilirler; örneğin üretkenliğin artmasıyla sermayenin düzenli olarak değersizleşmesi gibi. Kuramın kimi parçalarında, böylelikle gerçeklikle ilişkileri zor olan ilkeler ortaya çıkar. Bütünlüklü bir konunun, nesnenin serimlenişinin bütün olarak doğru olmasından, bu serimlemeden koparılmış parçaların, yalıtılmışlıkları içinde, nesnenin yalıtılmış parçalarına ne ölçüde uydukları sonucu, ancak özel koşullarda çıkarılabilir. Eleştirel Kuram'ın kısmi önermelerinin günümüz toplumunun bir defalık ya da yinelenebilir olaylarına uygulanmaları gerektiğinde ortaya çıkan sorunsal, Eleştirel Kuram'ın doğruluğuna değil, ilerici amaçlı geleneksel düşünce ürünlerine uygunluğuna ilişkindir. Bilimlerin, özellikle çağdaş iktisat biliminin, ele aldıkları parçalı sorunlarda, Eleştirel Kuram'dan yararlanma yeteneksizliklerinin nedeni tek başına ne kendilerinde ne de Eleştirel Kuram'da değil, onların gerçeklik içindeki özgül rollerinde yatmaktadır.

Eleştirel ve muhalif kuram da, az önce gösterdiğimiz gibi, reel ilişkiler hakkındaki önermelerini genel temel kavramlardan türetir ve tam da böylelikle bu ilişkilerin zorunlu olduklarının görülmesini sağlar. Mantıksal anlamda zorunluluk açısından, her iki kuramsal yapı türü birbirine benzese de; benzeri olgusal süreçlerin artık yalnızca olgusal değil, nesnel bir zorunluluğu

şöz konusu olduğunda, bir karşıtlık vardır. Bir biyoloğun bir bitkinin içkin süreçler yüzünden solması gerektiği ya da insani organizmaya özgü belirli süreçlerin zorunlu olarak onun çöküşüne yol açtığı yolundaki önermesi, bu etkilerin bu süreçlerin niteliği üzerinde etkili olabilip olamayacakları, ya da onları tamamen değiştirip değiştiremeyecekleri sorusuna bir yanıt vermez. Bir hastalık, iyileştirilebilir olarak tanımlandığında bile, ilgili önlemlerin gerçekten alınıp alınmadığı konusu, konunun dışında, tekniğe ilişkin ve bu yüzden kuramın içinde önem taşımayan bir olay dizisi olarak kabul edilir. Topluma egemen olan zorunluluk, bu anlamda biyolojik bir zorunluluk olarak görülebilir ve tek tek süreçler biyolojide ve öteki doğabilimlerde, kuramsal olarak benzer biçimde, Eleştirel Kuram'da yukarıda serimlenen biçimde gerçekleştiği gibi kuruldukları için, Eleştirel Kuram'ın özel karakterinden kuşkululanılabildi. Böylelikle toplumun gelişimi, serimlenmesi için, bir hekimin bir hastalık sürecinde ya da bir jeoloğun yeryüzünün ön tarihinde değişik bilgi dallarına başvurmaları gibi, değişik alanlardan sonuçların kullanılması gereken belirli bir olaylar dizisi olarak kabul edilirdi. Toplum burada, bilim dallarına ait kuramlar temelinde değerlendirilen bir birey olarak görünmektedir.

Bu entelektüel çabalar arasında ne kadar benzerlik bulunsa da, özne ve nesne ilişkisi açısından ve böylelikle değerlendirilen olayın zorunluluğu açısından, belirleyici bir fark vardır. Bilim adamının ilgilendiği konu, kendi kuramı tarafından ele bile alınmamaktadır. Nesnel olayın daha sonraki bir zamanda insan müdahalesiyle etkileneceği ortaya çıksa bile, özne ve nesne, kesin olarak ayrılmıştır; bilimde buna da bir olgu gözüyle bakılmalıdır. Nesnel olay kuramdan aşkındır ve kuramdan bağımsızlığı onun zorunluluğuna dahildir: Gözlemci, bunu değiştiremez. Oysa toplumun gelişmesi için bilinçli eleştirel davranış gerekir. Tarihin akışının, ekonomik bir mekanizmanın zorunlu ürünü olarak kurulması, aynı zamanda bu düzene karşı bizzat bu akıştan kaynaklanan protestoyu ve insan soyunun kendi kaderini belirlemesi, yani insanın eylemlerinin artık bir mekanizmadan değil, kendi kararlarından kaynaklandığı bir durum fikrini de içerir. Şimdiye kadar olanların zorunluluğu hakkındaki yargı

onu körü körüne bir zorunluluktan anlamlı bir zorunluluğa dönüştürme savaşımını içerir. Kuramın nesnesini, kuramdan ayrı düşünmek görüntüyü çarpıtır ve rehavete ya da konformizme vardırır. Kuramın parçalarından her biri, kuramın belirlediği doğrultuda, mevcut olana karşı eleştiri ve savaşımı gerektirir.

Fizik biliminden yola çıkan bilgi kuramcılarının, kuvvetlerin nedenlerinin sonuçlarla karıştırılmasına işaret etmeleri tamamen haklı olmasa da nedensiz değildi ve sonunda neden kavramını koşul ya da işlev kavramıyla değiştirdiler. Salt kaydeden düşünceye* asla kuvvetler ve karşı kuvvetler değil, daima doğada değil o düşüncenin özünde bulunan olay dizileri görünür. Bu işlem topluma uygulandığında, her zaman için olduğu kadar Eleştirel Kuram için de önem taşıyabilecek istatistik ve betimleyici sosyoloji çıkar ortaya. Geleneksel kuram için, zorunluluktan gözlemciden bağımsızlığın ya da mutlak kesin tahminlerin olanaklılığının anlaşılmasına göre ya her şey zorunludur ya da hiçbir şey zorunlu değildir. Ne ki, özne kendini düşünen özne olarak da, katıldığı toplumsal savaşımardan radikal bir biçimde yalıtılmadığı sürece, bilmeyi ve eylemeyi salt ayrılmış kavramlar olarak görmediği sürece, zorunluluğun başka bir anlamı vardır. Zorunluluk, insanların egemenliğinde olmadan öznenin karşısında durduğu sürece, bir yandan hâlâ yapılması gereken kapsamlı fetihlere karşı asla ortadan kalkmayacak olan doğa alanı olarak, diğer yandan da bugüne kadarki toplumun bu doğayla savaşımı bilinçli ve amaca uygun bir örgütlenme içinde yürütmekteki güçsüzlüğü olarak kabul edilir. Burada kastedilen, kuvvetler ve karşı kuvvetlerdir. Bu zorunluluk kavramının birbiriyle bağıntılı iki uğrağı, doğanın gücü ve insanların güçsüzlüğü, insanların kendilerini doğanın tahakkümünden ve toplumsal yaşamın hukuksal, siyasal ve kültürel düzenin birer zincire dönüşmüş biçimlerinden kurtarmak için bizzat yaşantıladıkları çabaya dayanırlar. İçinde, insanların istediklerinin aynı zamanda zorunlu olduğu, konunun zorunluluğunun akılcı bir biçimde egemen olunan bir oluşun zorunluluğuna dönüştüğü bir duruma ulaşmak için gerçek bir çabaya dahildirler. Eleştirel düşünüş tarzının

* ["Salt kaydeden düşünceye"/1937: "Salt kaydeden gözlemlemeye."]

bu ve diğer kavramlarının uygulanabilirliği ve hatta anlaşılması, bilen öznedeki bir istence, kendi etkinliğine ve çabalmasına bağlanmıştır. Bu tür fikirlerin ve onların birbirleriyle bağlantılandırılma biçiminin anlaşılmasındaki eksikliği, sadece onların mantıksal özlülüğünü artırarak, görünüşte daha özlü olan tanımlarla, hatta "tek bir dil" in gerçekleşmesiyle aşmaya çalışma çabası, başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûmdur. Burada yalnızca bir yanlış anlama değil, değişik davranış tarzlarının gerçek bir karşıtlığı söz konusudur. Eleştirel Kuram'da, zorunluluk kavramı da eleştirel bir kavramdır; mevcut olmayan da olsa bir özgürlüğü varsayar. İnsanlar zincirlere vurulmuş bile olsalar, her zaman zaten var olan bir özgürlük tasarımı, yani salt bir içsel özgürlük tasarımı, idealist düşünüş tarzına aittir. Bu tamamen yanlış olmayan ama çarpık fikrin eğilimini, en net bir biçimde genç Fichte göstermiştir: "Şimdi tamamen emin oldum ki, insan istenci özgürdür ve varoluşumuzun amacı mutluluk değil, mutluluğa layık olmaktır."²⁰ Burada, radikal metafizik karşıtlıkların ve okulların kötü özdeşliği kendini gösteriyor. Olup bitenin mutlak zorunluluğu iddiası, sonunda günümüzdeki reel özgürlükle aynı anlama geliyor: pratikte vazgeçme.

Kuramın ve pratiğin birliğini düşünme yeteneksizliği ve zorunluluk kavramının yazgıcı bir olup bitene indirgenmesi, bilgi-kuramsal açıdan Kartezyen düşünce ve varlık ikiciliğinin tözleştirilmesine dayanmaktadır. Bu ikicilik, doğal bir mekanizmaya benzediği sürece, doğaya ve burjuva toplumuna uygundur. Gerçek bir güç haline gelen kavram, büyük bir tarihsel dönüşümün öznelerinin özbilinci, bu ikiciliğin ayırt edici özelliğini oluşturan bir zihniyetin ötesine geçer. Bilginler bu ikiciliği sadece kafalarında taşımayıp, onu pratiğe döktüklerinde, kendi başlarına eyleyemezler. Kendi düşünceleri uyarınca, pratikte sadece gerçekliğin kapalı nedensel bağıntısının onları belirlediği şeyi yapabilirler ya da bireysel birimin önem taşımadığı istatistiksel büyüklüklerin bireysel birimleri olarak dikkate alınırlar. Akıllı varlıklar olarak zayıf ve yalnızdırlar. Bu olgunun bilgisi, onun içerilerek aşılmasının* bir adımını oluştururdu; ama bu bilgi

* ["içerilerek aşılmasının"/1937: "aşılmasının".]

burjuva bilincine yalnızca metafizik, tarihsel olmayan bir figür olarak girer. Toplum biçiminin değiştirilemezliğine duyulan inanç olarak günümüze* egemendir. İnsanlar bu bilgi üzerinde düşünürken, kendilerini belki önceden görülebilecek ama her halükârda başa çıkılamayacak olan şiddet içeren bir olan bitenin salt izleyicileri, pasif katılımcıları olarak görürler. Zorunluluk diye bildikleri, kişinin zorla elde ettiği olaylar anlamında değil, sadece, büyük bir olasılıkla önceden hesaplanabilen olaylar anlamındadır. Yeni sosyolojinin bazı bölümlerindeki gibi, istemenin ve düşünmenin, görmenin ve eylemenin iç içeliğinin itiraf edildiği yerde, bu ancak nesnenin dikkate alınması gereken karmaşıklığı açısından kabul edilir. Mevcut bütün kuramları, bununla bağıntılı olan pratik tavır alışlara, sosyal tabakalara karşılık düşürmek gerekir. Özne kendini olayın dışına çıkarır, onun hiçbir çıkarı yoktur** – bilimden başka. Günümüzdeki kamusal yaşamda hüküm süren***, kuramsal olana karşı düşmanlık, hakikatte eleştirel düşünceyle bağıntılı olan değiştirici etkinliğe yöneliktir. Eleştirel düşünce, saptama ve sınıflandırmada olabildiğince tarafsız, yani verili biçimlerdeki yaşama pratiği için vazgeçilmez kategorilerle sınırlı kalmadığında, hemen bir direniş başlamaktadır. Hükmedilenlerin büyük çoğunluğuna, kuramsal düşüncenin gerçeklikle güç bela kurulmuş bulunan uyumu yanlış ve gereksiz gösterebileceğinden duyulan bilinçdışı bir korku ayak bağı olmaktadır; çıkar sahiplerinde ise, her türlü entelektüel bağımsızlığa karşı öznel bir kuşku doğmaktadır. Kuramı, pozitifliğin karşıtı olarak kavrama eğilimi o denli güçlüdür ki, zaman zaman en zararsız geleneksel kuram bile bundan nasibini alır. Düşüncenin en ileri biçimi eleştirel toplum kuramı olduğundan ve insanları dert edinen her tutarlı entelektüel çaba, özü gereği bu kuramla aynı kapıya çıktığından, genel olarak kuramın adı kötüye çıkmıştır. Olayların en kullanışlı kategorilerle ve mümkünse en tarafsız biçimde, matematik olarak anlatımını oluşturmayan başka bir bilimsel önermeye de, hemen kuramsal olduğu suçlaması yöneltilmektedir. Bu pozitivist tutumun salt

* ["günümüze"/1937: "pratikte günümüze".]

** ["çıkartı"/1937: "dileği".]

*** ["hüküm süren"/1937: "dile gelen".]

ilerleme düşmanı olması gerekmez. Son on yılların keskinleşmiş sınıfsal karşıtlıklarında, iktidarın ağırlıklı olarak reel güç aygıtının eline geçmesi gerekmişse de, ideoloji, üzerinde çatlaklar oluşmuş toplum yapısında küçümsemeyecek bir tutkal unsurunu oluşturmaktadır. Olgulara dayanmak ve her türlü yanılmasadan vazgeçmek sloganında, bugün bile hâlâ tahakkümün ve metafiziğin ittifakına karşı tepki gibi bir şey gizlidir. Ancak on sekizinci yüzyıldaki ampirist Aydınlanma ile günümüzdeki Aydınlanma arasındaki önemli farkı görememek bir hatadır. O zamanlar yeni bir toplum, zaten eski toplumun çerçevesinde gelişmişti. Zaten mevcut olan burjuva bilimini feodal engellerden kurtarmak, ona basitçe "yol açmak" gerekiyordu. Bu bilime karşılık düşen bilimsel düşüncenin de, zaten bildiği yoldan yürümesi için eski dogmatik bağları sadece silkeleyip atması yeterliydi. Oysa günümüzdekinden, gelecekteki bir toplum biçimine geçişte, insanlığın kendini önce bilinçli bir özne olarak kurması ve kendi yaşam biçimlerini etkin bir biçimde belirlemesi gerekmektedir. Gelecekteki kültürün unsurları şimdiden mevcut olsalar da, ekonomik ilişkilerin bilinçli bir yeniden kuruluşu gereklidir. Bu yüzden, kurama karşı ayırım gözetmeyen bir düşmanlık, bir engel oluşturmaktadır. Gelecekteki akılcı örgütlenmiş bir toplumdaki yeni günümüz toplumunu eleştirel olarak aydınlatan ve bilimlerde oluşturulmuş geleneksel kuramlar aracılığıyla kuran kuramsal çaba sürdürülemezse, insan yaşamını temelden iyileştirme umudunun altındaki zemin çekilmiş olur. Toplumun en ileri gruplarında bile kuramın anlamını köreltme tehlikesi içeren, pozitiflik ve bağımlılık talebi, kurtuluşun sadece kurama değil, pratiğine de yöneliktir.

Liberal kapitalizmin ve sonunda tekellerin kapitalizminin karmaşık ilişkilerini, basit meta iktisadî şemasından türeten kuramın tek tek parçaları, günümüzde tümdengelimli bir sınıflandırma yapısının basamakları gibi, kayıtsız davranmaktadırlar. Nasıl ki insanlar için de önem taşıyan hazım işlevinin, organizmaların hiyerarşisinde adeta çıplak durumda, "hortumlu hayvanlar" cinsindeki biçimiyle bulunuyorsa, basit meta ekonomisine en azından yakınlaşan tarihsel toplum biçimleri de vardır. Düşünsel gelişme, yukarıda gösterildiği gibi, tarihsel gelişmey-

le paralel olmasa da, saptanabilir bir ilişki içindedir. Kuramın zamana asıl bağlılığı, kuruluşunun tek tek bölümlerinin tarihsel kesitlere karşılık düşmesinde değil –ki bu, aynı yöntemin belgeleri olarak Hegel’in *Tinin Görüngübilimi*’nin ve *Mantık*’ının ve Marx’ın *Kapital*’inin örtüştükleri bir öğretilerdir–, tarihsel pratikle bilinçli bağıntısıyla belirlenmiş olan toplum hakkındaki kuramsal varoluş yargısının sürekli değiştirilmesinde yatar. Bunun, modern metafiziğin ve din felsefesinin her türlü tutarlı kuram oluşumuyla savaştıkları her belirli kuram içeriği, sürekli olarak “radikal bir biçimde sorgulama” ve hep yeniden en baştan başlama ilkesiyle bir ilgisi yoktur. Eleştirel Kuram’ın bugün başka, yarın başka bir öğretisi yoktur. Eleştirel Kuram’daki değişiklikler, dönem değişmediği sürece, tamamen yeni bir görüşe geçmeyi gerektirmezler. Kuramın sağlamlığı, toplumdaki tüm değişikliklere karşın, ekonomik temel yapısının, en basit biçimiyle sınıflar ilişkisinin ve böylelikle bu yapının aşılardan ortadan kaldırılması fikrinin aynı kalmasından kaynaklanır. İçeriğin bununla belirlenmiş belirleyici özellikleri, tarihsel bir anı değişiklik karşısında değişmezler. Ancak diğer yandan, tarih o zamana kadar da hareketsiz kalmaz. Eleştirel düşüncenin iç içe olduğu karşıtlıkların tarihsel gelişimi, onun tek tek uğraklarının önemliliklerini değiştirir, farklılaşmaları dayatır ve bilim dallarındaki bilgilerin Eleştirel Kuram ve pratik açısından önemlerinde değişikliğe neden olur. Burada kastedilene, üretim araçlarına sahip sosyal sınıf kavramında daha yakından göstereceğiz. Liberal dönemde ekonomik iktidar büyük ölçüde üretim araçlarının hukuksal sahipliğine bağlıydı. Özel mülkiyet sahiplerinin oluşturduğu büyük sınıf, toplumsal açıdan önde geliyordu ve o dönemin tüm kültürünün ayırt edici özelliği bu ilişkiyle tanımlanıyordu. Endüstri, henüz çok sayıda bugünden bakıldığında küçük, bağımsız işletmeler halinde farklılaşmıştı. Fabrikanın bu teknik gelişme aşamasına uygun yönetimi, mal sahiplerinin biri ya da birkaçı ya da onların doğrudan görevlendirdiği kişiler tarafından yürütülüyordu. Sermayenin, geçen yüzyılda teknik gelişmesiyle sağlanan, hızla artan yoğunlaşması ve merkezileşmesiyle birlikte, hukuksal sahipler, fabrikalarını yutarak ortaya çıkan dev işletmelerin yönetiminden büyük

ölçüde uzaklaştırıldılar, bu sırada yönetim hukuksal mal sahipliği unvanı karşısında bağımsızlaştı. Ekonomiye öncülük eden büyük sanayiciler oluştu. Pek çok örnekte önceleri tekellerindeki mülkiyetin daha büyük bölümünü hâlâ ellerinde tutuyorlardı. Günümüzde bu olgu çoktan önemini yitirmiştir ve endüstrideki bir sektörün tamamına hükmeden ve yönettikleri işletmelerin çok küçük bir bölümünün hukuksal mülkiyetine sahip olan tek tek güçlü yöneticiler ortaya çıkmıştır. Bu ekonomik süreç hukuksal ve siyasal aygıtın işleyiş biçiminde ve ideolojilerde bir dönüşümü beraberinde getirmektedir. Mülkiyetin hukuksal tanımında en küçük bir değişiklik bile yapılmadığı halde, mülk sahipleri yöneticileri ve yönetim kadroları karşısında giderek güçsüzleşmektedirler. Dev işletmenin araçları üzerinde doğrudan söz sahibi olmak, görüş farklılıkları durumunda mülk sahiplerini zorlayacak bir süreçte, yönetime öyle aşırı bir ağırlık kazandırmaktadır ki rakiplerini kazanması pratikte düşünülemez bile. Önceleri alt kademedeki hukuksal ve idari mercilerle ilişki kurabilen yönetim etkisi, sonunda daha üst kademelere ve en sonunda devlete ve devletin güç örgütüne dek uzanmaktadır. Mülkiyet unvanlarına sadece sahip olan kişinin, gerçek üretimden kopması ve etkisinin azalmasıyla birlikte ufku da daralmaktadır; yaşam koşulları ve itibarı* toplumsal açıdan belirleyici pozisyonlar için gitgide daha elverişsizleşmekte ve sonunda mülkiyetten, büyütülmesine gerçekten bir katkıda bulunamadan hâlâ aldıkları pay, toplumsal açıdan yararsız ve ahlaki açıdan kuşkulu görünmektedir. Bu ve başka bazı değişikliklere sıkı sıkıya bağlı olarak, büyük kişiliğe ve üretken ve asalak kapitalistlerin farkına ilişkin ideolojiler ortaya çıkmaktadır. Çoğunluğun karşısında içeriği sabit bağımsız bir hak düşüncesi ağırlığını yitirmektedir. Üretken olmayan mülkiyetin ve asalakça gelir elde etmenin ortadan kalkması gerektiğine ilişkin siyasal öğretiler, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyeti, egemen toplum düzeninin bu en önemli noktasını, gaddarca sürdüren aynı çevreden yola çıkmaktadır. Gerçekten güçlü olanların çevresi daralırken, bilinçli bir biçimde ideoloji oluş-

* [“itibarı”/1937: “kişiliği”.]

turmanın, sektör içindekilere ve halka yönelik ayrı ayrı bilgi versiyonları barındıran ikili bir hakikatin kurulması olanağı artmakta ve genel olarak hakikate ve düşünceye karşı kinizm yaygınlaşmaktadır. Sürecin sonunda artık bağımsız mülk sahiplerinin değil, endüstriyel ve siyasal yönetici kliklerinin egemen olduğu bir toplum ortaya çıkmaktadır.

Eleştirel Kuram'ın yapısı da bu değişikliklerden payını alıyor. Eleştirel Kuram, sanki şimdi mülkiyetin ve kârın artık belirleyici rol oynamadıkları görüntüsüne, sosyal bilimlerde özenle teşvik edilen bu yanılsamaya kapılmıyor. Eleştirel Kuram bir yandan hukuksal ilişkileri daha önce de, toplumsal nesne durumunun özü değil üst yüzeyi olarak görmüştü ve insanlar ve şeyler üzerindeki sahipliğin toplumun öteki güç gruplarıyla gerçi ülke içinde daha az ama dünya ölçeğinde bir o kadar daha acımasız bir rekabet içinde bulunan özel bir grubunun elinde kaldığını biliyordu. Kazanç aynı sosyal kaynaklardan gelmektedir, sonunda eskisi gibi aynı yöntemlerle artırılması gerekmektedir. Diğer yandan Eleştirel Kuram, içeriksel olarak belirlenmiş her türlü hukukun ekonomik güç yoğunluğuyla belirlenmiş olan ve otoriter devletlerin koşullarında tamamlanan ortadan kaldırılışıyla, bir ideolojiyle birlikte aynı zamanda, asla sadece olumsuz bir yanı değil aynı zamanda olumlu bir yanı da bulunan bir kültür unsuru da ortadan kalkmaktadır. Eleştirel Kuram girişimciler sınıfının iç yapısındaki bu değişiklikleri dikkate aldığı anda, diğer kavramları da farklılaşır. Toplum bir bütün ise, kültürün toplumsal koşullara bağımlılığı, bu koşullarla birlikte ayrıntılarına kadar değişmelidir. Liberal dönemde de bireylerin siyasal ve ahlaki kavrayışları, onların ekonomik durumlarından türetililebilirdi. Daha dürüst bir karaktere değer verilmesi, verilen bir sözün arkasında durulması, yargının bağımsızlığı, vb. birbirleriyle sözleşme aracılığıyla bağlı olan, görece bağımsız iktisat öznelerinden oluşan bir toplumun ürünleridir. Ancak bu bağımlılık psikolojik açıdan büyük ölçüde uzlaştırılmıştı ve ahlak da, bireydeki işlevi sonucunda bir tür sağlamlık kazanmıştı. (Ekonomiye bağımlılığın bu ahlaka da egemen olduğuna ilişkin hakikat, son zamanlarda ortaya çıkan, liberal burjuvazinin ekonomik pozisyonlarının telhikeye düşmesiyle birlikte özgürlük-

çü zihniyetin de bu arada kaybolup gitmesiyle belirir.) Tekelci kapitalizm koşullarında ise, bireyin böyle görece bir bağımsızlığı da sona erer. Artık bireyin kendine ait düşünceleri yoktur. Kimsenin tam olarak inanmadığı kitle inancının içeriği, ekonomideki ve devletteki egemen bürokrasilerin dolaysız bir ürünüdür ve bu inancın yandaşları gizliden gizliye sadece kendi atomlaşmış ve bu yüzden doğru olmayan çıkarlarını izlerler; ekonomik mekanizmanın katıksız işlevleri olarak eylemde bulunurlar. Kültürel olanın ekonomik olana bağımlılığı kavramı bu yüzden değişmiştir. Tipik bireyin yok edilmesiyle birlikte, bu kavramın eskisine göre adeta daha kaba materyalist bir biçimde anlaşılması gerekir. Toplumsal fenomenlerin açıklanışları daha basitleşir ve aynı zamanda daha karmaşıklaşır. Daha basitleşir, çünkü ekonomik olan, insanları daha dolaysız ve daha bilinçli bir biçimde belirler ve kültür alanlarının görece direnme gücü ve tözselliği ortadan kalkmak üzeredir; daha karmaşıklaşır, çünkü bireylerin çoğunun onun araçlarına indirgendikleri, dizginlerinden boşanmış ekonomik dinamik hızlı bir tempoda hep yeni figürler ve felaketler ortaya çıkarır. Toplumun en ileri bölümlerinin bile cesareti kırılır, genel çaresizliğin etkisinde kalırlar. Hakikatin devam etmesi bile, gerçeklikteki takımlanışlara bağlıdır. On sekizinci yüzyılın Fransa'sında hakikatin ardında iktisadi açıdan zaten gelişmiş bulunan bir burjuvazi vardır. Geç dönem kapitalizm* ve işçilerin otoriter devletin baskı aygıtları karşısındaki güçsüzlüğü koşullarında hakikat, terör altında ağır kayıplar veren ve kuramı keskinleştirmeye zamanları olmayan, hayran olmaya değer küçük gruplara sığınmıştır. Şarlatanlar bu durumdan istifade etmekte ve büyük kitlelerin entelektüel düzeyi hızla gerilemektedir.

Bunları, sosyal koşulların doğrudan doğruya ekonomik gelişmelerden doğan ve en kestirme anlatımını, egemen tabakaların yapısında bulan sürekli dönüşümünün, yalnızca kültürün tek tek dallarını değil, onların ekonomiye bağımlılıklarının anlamını ve böylelikle tüm kavrayışın belirleyici kavramlarını da etkilediğini netleştirmek için söyledik. Toplumsal gelişmenin

* ["Geç dönem kapitalizm" /1937: "Tekelci kapitalizm."]

kuramın yapısı üzerindeki bu etkisi, kuramın kendi öğretisi içeriğine dahildir. Bu yüzden yeni içerikler, zaten mevcut olan parçaların üzerine mekanik bir biçimde eklenmezler. Kuram, kendine özgü anlamına yalnızca verili durumla ilişki içinde kazanan birlikli bir bütün oluşturduğu için, ne kendi temellerini ne de üzerinde düşüncesi nesnesinin, yani en yeni değişiklikleri sonucunda yeni bir toplum olan günümüz toplumunun özünü ortadan kaldıran bir evrim içindedir. Görünüşte en uzak kavramlar bile bu sürece dahildir. Anlaşın, yaşayan bir bütünü yansıtan her düşüncede keşfettiği mantıksal zorluklar, öncelikle bu özgünlükten kaynaklanır. Tek tek kavramlar ve yargılar kuramdan dışarı alınır ve daha önceki bir kavrayıştan yalıtılmış kavramlar ve yargılarla kıyaslanırlarsa, çelişkiler ortaya çıkar. Bu durum, hem bir bütün olarak kuramın tarihsel gelişme aşamalarının arasında, hem de kuramın kendi içindeki mantıksal aşamalar arasında geçerlidir. Girişim ve girişimci kavramında, tüm özdeşliğe karşın, burjuva iktisadının ilk biçiminin serimlenişinden mi, yoksa gelişmiş kapitalizm öğretisinden mi alındığına göre ve gözünde liberal fabrikatörleri canlandıran, on dokuzuncu yüzyıldaki ekonomi politiğin eleştirisinden mi, yoksa gözünde tekelcileri canlandıran, yirminci yüzyıldaki ekonomi politiğin eleştirisinden mi kaynaklandığına göre, farklılıklar içerir. Girişimci tasarımı da, girişimcinin kendisi gibi bir gelişmeden geçer. Kuramın kendi başlarına ele alınan parçaları arasındaki çelişkiler, yanılığardan ya da baştan savma tanımlamalardan değil, kuramın tüm parçalanmışlığına karşın yine de bir olan, tarihsel olarak değişen bir nesnesinin bulunmasından kaynaklanır. Kuram, toplumdaki tek tek bütün olayların gidişi hakkında hipotezler biriktirmez; bütünü gelişen görüntüsünü, tarihte içerilen varoluşsal yargıyı oluşturur. Girişimcinin, genel olarak burjuva insanının ne olduğu, karakterinde rasyonel yön kadar, günümüzde orta sınıfın kitlesel hareketlerinde egemen olan irrasyonel yön de bulunduğu, burjuvazinin başlangıçtaki ekonomik durumuna dayanır ve bu da kuramın temel kavramlarına yerleştirilmiştir. Bu kökenin kendisi, farklılaşmış biçimiyle ancak günümüzün savaşlarında açığa çıkar; üstelik sadece günümüzde burjuvazinin değişim geçiriyor olmasından dolayı

değil, bu değişimle bağıntılı olarak, kuramsal öznenin ilgisinin ve dikkatinin başka vurgulamaları gerektirmesinden dolayı da bu böyledir. – Bağımlılığın, metanın, sınıfın, girişimcinin vs. kuramın mantıksal ve tarihsel evrelerinde öne çıkan değişik türlerini sınıflandırmak ve yan yana koymak, sistematik bir ilgiye karşılık düşebilir ve pek de yararsız olmayabilir. Anlam, en sonunda sadece hep yeni durumlara uymak zorunda olan genel düşünsel yapıyla bağıntılı olarak açıklık kazanacağı için, Eleştirel Kuram'ın dışına alınan kavram türleri ve alt türleri, tanımlamaları ve özelleştirmelerinden oluşan böylesi sistemler, en azından gündelik yaşamın görece eşbiçimli pratiğinde kullanılan öteki bilim dallarındaki kavram dökümlerinin değerine bile sahip değildir.

Burada değinilen düşünce ve zaman ilişkisi sorununun elbette özel bir zorluğu vardır. Çünkü doğru bir kuramın asıl anlamdaki değişimlerinden söz etmek olanaksızdır. Bu tür değişikliklerin telaffuz edilmesi, önsel olarak zaten aynı sorunu yaşayan bir kuramı gerektirir. Hiç kimse kendini o tarihsel andanından farklı bir özne kılamaz. Hakikatin sabitliği ya da değişebilirliği hakkındaki söz, işin aslına bakılırsa ancak polemik bir anlamta anlamlıdır. Bu söz mutlak, tarihüstü bir özne kabulüne ya da, öznelerin sanki bugünkü tarihsel andan çıkarak, büyük bir ciddiyetle başka herhangi bir ana geçilebilirmiş gibi, birbirinin yerini alabilirliğine karşı çıkar. Bunun ne ölçüde olanaklı ve ne ölçüde olanaksız olduğunu burada irdelemeyeceğiz. Her halükârda, onun insanları kuşatan bir şey oluşturduğuna ve hatta büyüdüğüne ilişkin idealist inanç, Eleştirel Kuram'la bağdaşmaz. Belgelerin bir tarihi vardır, ama kuramın bir yazgısı yoktur. Belirli uğrakların ona eklendiği, gelecekte yeni durumlara esas öğretici içeriği değişmeden uyum sağlayacağı önermesi, bugün var olduğu ve pratiği belirlemeye çalıştığı haliyle bu kurama dahildir. Bu kuram, onu zihinlerinde taşıyan insanların zihninde bir bütün olarak vardır ve insanlar bu bütüne uygun olarak eylemde bulunurlar. Özneler karşısında bağımsız bir hakikatin sürekli büyümesi, bilimlerin ilerlemesine duyulan güven, sınırlı geçerliliği içinde bilginin gelecekteki bir toplum içinde zorunlu kalacak o işlevine, doğaya egemen olunmasına ilişkin olabilir ancak. Elbet-

te, bu bilgi de mevcut toplumsal bütünselliğe dahildir. Ne ki, bu bilginin kalıcılığına ya da değişmesine ilişkin önermelerin koşulu, yani bilinen biçimlerdeki iktisadi üretimin ve yeniden üretimin ilerlemesi, burada gerçekten de belirli bir anlamda, öznelere yer değiştirebilirliğiyle eşanlamlıdır. Toplumun sınıflara bölünmüş olması, burada insan öznelere özdeşliğine engel değildir. Bilgi burada, bir kuşağın bir başkasına aktardığı bir şeydir; yaşamak zorunda oldukları sürece, bilgiye gereksinirler. Geleneksel bilim adamı, bu açıdan da huzur içinde olabilir.

Buna karşılık, toplumun reel olanaklılığı smavını henüz verememiş radikal bir değişim imgesiyle kuruluşu, birçok öznde ortak olma avantajından yoksundur. Sömürünün ve baskının bulunmadığı, içinde gerçekten kuşatıcı bir öznenin, yani özbiçimli insanlığın var olduğu ve içinde bütünlüklü bir kuram oluşumundan, bireyleri kuşatan bir düşünceden söz edilebilecek bir duruma ulaşma çabası, henüz bu durumun gerçekleştirilmesi değildir. Eleştirel Kuram'ın olabildiğince kesin iletilmesi elbette onun tarihsel başarısının bir koşuludur; ancak bu iletim alışkanlık haline gelmiş bir pratiğin ve basitleşmiş davranış tarzlarının sağlam zemininde değil, gerçi egemen adaletsizlik sayesinde kendini zorunlu olarak yeniden üreten, ama kuram aracılığıyla biçimlendirilip düşünülen ve eşzamanlı olarak kurama etki eden değişime duyulan ilgi aracılığıyla gerçekleşir. Bu geleneğin taşıyıcılar çevresi organik ya da sosyolojik yasalarla sınırlanmaz ya da yenilenmez. Kurulması ve bir arada tutulması ne biyolojik ne de vasiyete dayalı miras yoluyla değil, birleştirici bilgi yoluyla gerçekleşmiştir ve bu bilgi gelecekteki değil, sadece şimdiki cemaatini güvenceler. Tüm mantıksal kısıtların mührünü taşıyarak, dönemin sonuna dek, zafer yoluyla onaylanmaktan yoksun kalır. O zamana dek, doğru versiyonu ve uygulamasına ilişkin savaşım da devam eder. Propaganda aygıtını ve çoğunluğu elinde bulunduran versiyon, sırf bu yüzden daha iyi versiyon değildir. Genel tarihsel dönüşümden önce hakikat sayısal açıdan küçük birimlerde bulunabilir. Tarih, toplumun muhalif kesimlerince bile dikkate alınmayan, dışlanan, ama yanılmaz olan böylesi grupların, derin kavrayışları temelinde, belirleyici anda zirveyi oluşturabildiklerini göster-

mektedir. Günümüzde, var olanın tüm iktidarı, her türlü kültürden vazgeçmeye ve en karanlık barbarlığa doğru sürüklediği için, gerçek dayanışma çemberi zaten yeterince dardır. Rakiplerin, bu çöküş döneminin efendilerinin ne sadakati ne de dayanışması vardır. Bu gibi kavramlar doğru kuramın ve pratiğin uğraklarını oluştururlar. Doğru kuram ve pratikten koparıldıklarında, canlı bir bağlamın tüm parçaları gibi, anlamlarını yitirirler. Bir haydutlar çetesinde, bir insan topluluğunun olumlu yönlerinin gelişebileceği doğrudur; ama bu olasılık, her zaman, bu çetenin içinde yer aldığı daha büyük bir toplumun eksikliğine işaret eder. Adil olmayan bir toplumda, suçluların zorunlu olarak insani açıdan değersiz olmaları gerekmez; tamamen adil bir toplumda aynı zamanda insanlık dışı kalacaklardır. İnsanca olan hakkındaki tikel yargılar, ancak bir bağlam içinde doğru anlamlarını kazanırlar.

Bir bütün olarak Eleştirel Kuram için genel kıstaslar yoktur; çünkü bu kıstaslar her zaman olayların yinelenmesine ve böylelikle kendi kendini yeniden üreten bir bütünselliğe dayanırlar. Onayına güvenilebilecek bir toplumsal sınıf da yoktur. Her tabakanın bilinci, konumu gereği her ne kadar hakikat için belirlenmiş olsa da, mevcut koşullarda ideolojik olarak daraltılmış ve yozlaştırılmış olabilir. Eleştirel Kuram, tek tek adımlarının tüm kavrayışlılığına ve unsurlarının en ileri geleneksel kuramlarla örtüşmesine karşın, toplumsal adaletsizliğin* ortadan kaldırılmasına yönelik, kendisine bağlanmış ilgi dışında özel bir mercie sahip değildir. Bu negatif formüllendirme, soyut bir anlatım haline sokulduğunda, idealist akıl kavramının materialist içeriğini oluşturur. Bugünkü gibi tarihsel bir dönemde hakiki kuram, eleştirel olmaktan çok olumlayıcı değildir; ona uygun eylem de "üretken" olamaz. Günümüzde, insanlığın geleceği, geleneksel kuramların ve genel olarak yok olmakta olan bu kültürün unsurlarını içinde barındıran eleştiren davranışın varlığına bağlıdır. Hayal ürünü bir bağımsızlıkta, hizmet ettiği ve ait olduğu bir pratiğin biçimlendirilmesine salt kendi ötesinde bir şey gözüyle bakan düşüncenin ve eylemin ayrılmasıyla

* ["toplumsal adaletsizliğin"/1937: "sınıf iktidarının".]

yetinen bir bilim, insanlıktan zaten vazgeçmiştir. Neyi yapması, neye hizmet etmesi gerektiğini kendisinin belirlemesi, üstelik tek tek parçalarında değil bütününde, düşünsel etkinliğin ayırt edici özelliğidir. Kendine özgü yapısı, bu yüzden onu tarihsel değişikliğe, insanlar arasında adil bir durumun oluşturulmasına yönlendirir.* Günümüzde “toplumsal tin” ve “halk topluluğu”** haykırışlarıyla, birey ve toplum arasındaki karşıtlık her geçen gün daha da derinleşmektedir. Bilimin kendi kendini belirlemesi gitgide daha da soyutlaşmaktadır. Düşüncenin konformizmi, onun sabit bir meslek olduğunda direktme, toplumsal bütünü içinde kendi içine kapanmış bir alandır, düşüncenin asıl özünü feda etmektedir.

Notlar

- 1 Henri Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*, Almanca basımı F. und L. Lindemann, Leipzig 1914, s. 146.
- 2 Descartes, *Discours de la méthode*, II, Almancaya çeviren A. Buchenau, Leipzig 1911, s. 15; Türkçesi için bkz. *Metot Üzerine Konuşma*, çev: Kemal Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, 2. bsk., s. 22.
- 3 Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, s. 89.
- 4 a.g.e., s. 79.
- 5 a.g.e., s. 91.
- 6 Hermann Weyl, “Philosophie der Naturwissenschaft”, *Handbuch der Philosophie*, Bölüm 2, Münih ve Berlin 1927, s. 118 vd.
- 7 Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1927, s. 99 [Almancaya çeviren M.H.].
- 8 Max Weber, “Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik”, *Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1922, s. 266 vd.
- 9 Bu sürecin bir anlatımı için bkz. *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 1935, s. 161 vd., Henryk Grossmann’ın makalesi “Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur”.
- 10 bkz. Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1914, s. 23 vd.
- 11 bkz. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, § 27, B 167; Türkçesi için bkz. *Arı Usun Eleştirisi*, Arı Anlak Kavramlarının Aşkınsal Çıkarılması, § 27, B 167, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi 1993, s. 110.
- 12 a.g.e., Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zweiter Abschnitt, 4. Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse a priori, A

* [“bu yüzden onu tarihsel değişikliğe, insanlar ... yönlendirir”/1937: “bu yüzden onu tarihsel değişikliğe sürükler.”]

** [“toplumsal tin” ve ‘halk topluluğu’”/1937: “toplumsal tin ve halk topluluğu”.]

- 110; Türkçesi için bkz. *Arı Usun Eleştirisi*, Arı Anlak Kavramlarının Aşkınsal Çıkarılması, II. Kesim, 4. *A priori Bilgiler Olarak Kategorilerin Olanasının Ön Açıklaması*, A 110, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi 1993, s. 91.
- 13 *a.g.e.*, Von dem Schematismus der reinen Verstandsbegriffe, B 181; Türkçesi için bkz. *Arı Usun Eleştirisi*, Arı Anlak-Kavramlarının Şematizmi, B 181, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi 1993, s. 115.
- 14 Bu tutuma, bundan sonra "eleştirel" diyeceğiz. Bu sözcük burada salt aklın idealist eleştirisi anlamından çok, ekonomi politiğin diyalektik eleştirisi anlamında anlaşılmalıdır. Bu sözcük, toplumun diyalektik kuramının başlıca bir özelliğini imlemektedir.
- 15 bkz. Henri Poincaré, *a.g.e.*, s. 152.
- 16 Ulusal iktisada ve finans tekniğine ilişkin görüşlerde ve onların iktisat politikasında değerlendirilmelerinde de durum aynıdır.
- 17 Max Weber, "Wissenschaft als Beruf", *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, s. 549 vd.
- 18 Ekonomi politiğin eleştirisinin mantıksal yapısı üzerine bkz. bu kitapta "Hakikat Sorunu Üzerine".
- 19 Yargı biçimleri ile tarihsel dönemler arasında, kısaca değinmek istediğimiz bağlantılar vardır. Kategorik yargı burjuva öncesi toplum için tipiktir: "Bu böyledir, insan bunu değiştiremez". Varsayımsal ve tikel-evetlemeli yargı biçimi özellikle burjuva dünyasına aittir: "Belirli koşullarda bu etki ortaya çıkabilir, ya böyledir ya da başka türlüdür". Eleştirel Kuram ise şöyle açıklar: "Böyle olması gerekmez, insanlar varlığı değiştirebilirler, bunun koşulları şimdi mevcuttur."
- 20 Johann Gottlieb Fichte, *Briefwechsel*, yay. haz. H. Schulz, Cilt I, Leipzig 1925, s. 127.

Ek*
(1937)

Makalemdel iki bilgi tarzı arasındaki farka işaret ettim; bu tarzlardan biri** *Metot Üzerine Konuşma*'da, diğeri ise ekonomi politiğey Marx'ın eleştirisinde*** temelleniyordu. Descartes'ın kurduğı, geleneksel anlamdaki kuram, her yerde bilimlerin işleyişinde yaşadığı haliyle, deneyimi, yaşamın bugünkü toplumun içinde yeniden üretimleriyle ortaya çıkan sorunlar temelinde düzenler. Bilim disiplinlerinin sistemleri, bilgiyi, onu verili koşullarda olabildiğince çok olay için kullanılabilir kılan bir biçimde içerirler. Sorunların toplumsal kaynağı, bilimin kullandığı reel durumlar, uygulandığı amaçlar, onun dışında kabul edilirler. – Buna karşılık eleştirel toplum kuramı, kendi tarihsel yaşam biçimlerinin tümünün üreticileri olarak insanları konu edinir. Bilimin çıkışları ve olasılık yasalarına göre önceden hesaplanmaları gereken verili durumlar olarak görünmezler. Her defasında verili olan, sadece doğaya değil, insanın doğanın üzerinde ne yapabileceğine de bağlıdır. Algılamamanın nesnelere ve türü, soru soruş biçimi ve yanıtlamanın anlamı, insanın etkinliğini ve gücünün derecesini belgelerler.

* [Bu "Ek" *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, Cilt 3'te, Herbert Marcuse'nin bir tartışma yazısıyla birlikte "Felsefe ve Eleştirel Kuram" başlığı altında yayımlanmıştır; Marcuse'nin yazısı daha sonra şurada yeniden yayımlanmıştır: *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt am Main 1965, s. 102 vd.]

** ["biri"/1937: "biri bu yıl yayımlanmasının yıldönümü kutlanan".]

*** ["Marx'ın eleştirisinde"/1937: "eleştiride".]

Bir bilim dalındaki uzmanın dayanmak zorunda olduğu görünürdeki kesin olgular malzemesinin insani üretimle ilişkisinde, eleştirel toplum kuramı Alman İdealizmiyle örtüşmektedir; Alman İdealizmi Kant'tan bu yana olgulara tapmayı ve onunla bağlantılı olan toplumsal konformizme karşı bu dinamik uğrağı geçerli kılmıştır. "... Matematikte nasılsa," der Fichte,² "tüm dünya görüşünde de öyledir; aradaki fark, kişinin dünyayı kurarken kendi kurmasının bilincinde olmayışıdır, çünkü bu zorunlu bir şeydir ve özgürlük içinde yapılmaz." Bu düşünce Alman İdealizminde genel bir düşünceydi. Ancak verili malzemelerde görünen etkinlik, Alman İdealizminde tinsel bir etkinlik olarak kabul edilmişti; bu etkinlik deneyüstü kendinde bilince, mutlak Ben'e, tine aitti ve bu yüzden onun karanlık, bilinçsiz, usdışı yanının aşılması ilkesel olarak kişinin iç dünyasına inanca düşüyordu. Buna karşılık, materyalist kavrayışa göre, bu temel etkinlikte toplumsal emek söz konusudur; toplumsal emeğin sınıfa uygun biçimi tüm insani tepki biçimlerine, bu arada kurama da damgasını vurmaktadır. Bilginin ve nesnesinin kendilerini kurdukları süreçlere rasyonel olarak nüfuz etme, onları bilincinin denetimine tabi kılma, bu yüzden saf tinsel alanda gerçekleşmez, gerçeklikteki belirli yaşama biçimleri için verilen savaşımla örtüşür. Geleneksel anlamda kuramlar oluşturulması verili toplumda diğer bilimsel ya da başka etkinliklere karşı sınırlandırılmış bir mesleği oluşturur ve böyle bir işin iç içe olduğu tarihsel hedef koymaların ve eğilimlerin bilinmesi gerekmez; Eleştirel Kuram ise kategorilerinin oluşumunda ve ilerleyişinin tüm evrelerinde aydınlatılması ve meşrulaştırılması görevi kendisine de düşen, tamamen bilinçli olarak insani etkinliğin akılcı bir biçimde örgütlenme ilgisini izler. Çünkü Eleştirel Kuram'ın ilgilendiği, sadece mevcut yaşam biçimleriyle önceden tanımlanmış amaçlar değil, tüm olanaklarıyla insanlardır.

Bu bakımdan Eleştirel Kuram Alman İdealizminin mirası üzerinden, felsefenin mirasını kesinlikle korur; egemen işleyişte yararını kanıtlamış herhangi bir bilimsel araştırma hipotezi değil, insanların gereksinimlerine ve güçlerine yeten bir dünya yaratma yolundaki tarihsel çabanın kopmaz bir uğrağıdır. Eleştirel Kuram ile ilerlemelerine sürekli yönlendiği ve onlarca

yıldır* üzerlerinde özgürleştirici ve canlandırıcı bir etkide bulunduğu bilim dalları arasındaki tüm etkileşime karşın, Eleştirel Kuram asla bilginin çoğaltılmasını hedeflemekle kalmaz, insanların köleleştirici koşullardan özgürleşmelerini de hedefler. Bu bakımdan Yunan felsefesine, Helenist feragat dönemine değil de Platon ve Aristoteles zamanındaki doruk noktasına denk düşer. Stoacılar ve Epikuroşçular, bu iki filozofun nafile siyasal tasarımlarından sonra, bireysel pratikler öğretilerine geri çekilmişlerdir; yeni diyalektik felsefe ise bireylerin özgür gelişiminin, toplumun akılcı bir durumuna bağımlı olduğu bilgisine bağlı kalmıştır. Diyalektik felsefe, mevcut durumun temellerine inerek, ekonominin eleştirisine dönüşmüştür.

Ne var ki eleştiri, nesnesiyle özdeş değildir. Felsefeden, örneğin bir iktisat öğretisi ayrılmamıştır. Günümüzdeki matematiksel ulusal ekonominin eğrileri, asıl olanla bağlantıyı, tıpkı pozitivist ya da varoluşçu felsefe gibi, koruyamazlar. Bu disiplinin kavramları, dönemin temelde yatan koşullarıyla ilişkisini yitirmiştir. Kesin araştırma eskiden beri yapıların birbirinden yalıtılmasını gerektirmiş olsa da, günümüzde artık Adam Smith'teki gibi bilinçli, ileriye götüren, tarihsel ilgiler, kılavuz oluşturmamaktadır; modern analizlerin, gerçek tarihi hedefleyen herhangi bir bilgi bütününe ait oluşu ortadan kalkmıştır. Gerçeklikle herhangi bir amaçla ilişki kurmak başkalarına, zamana ya da rastlantıya bırakılmaktadır. Bilimler, kendilerine yönelik toplumsal talep ve kabul var olduğu sürece, bu konuyu kendilerine dert edinmemekte ya da bu sorunu başka disiplinlere, örneğin sosyolojiye ya da felsefe dalına havale etmekte ve bunlar da yine aynısını yapmaktadırlar. Böylelikle, toplumda belirleyici olan güçler, mevcut iktidar, bilim tarafından sessizce kendi anlamı ve değerinin yargıcı olarak onaylanmakta ve bilginin güçsüzlüğü ilan edilmektedir.

Modern bilimin işleyişinden farklı olarak, eleştirel toplum kuramı, ekonominin eleştirisi olarak da felsefi kalmıştır: içeriğini ekonomiye egemen olan kavramların tam karşıtlarına dönüştürülmesi oluşturur: Adil değişim sosyal adaletsizliğin de-

* ["onlarca yıldır" /1937: "yetmiş yıldan beri" .]

rinleşmesine, özgür iktisat tekelin egemenliğine, üretken çalışma üretime ket vuran koşulların pekiştirilmesine, toplumun yaşamının sürdürülmesi, halkların yoksullaşmasına dönüştürülmüştür. Burada söz konusu olan hep aynı kalan bir şey değil, dönemin sona ermesi gereken tarihsel hareketidir. *Kapital*'in analizleri, titizlikte, eleştirilen ulusal ekonominin analizlerinden geri kalmaz; ancak yalıtılmış, periyodik olarak yinelenen olayların en ince ayrıntılı hesaplarılarında bile, bütünün tarihsel akışının bilgisi, itici güdü olarak kalır. En soyut mantıksal ve ekonomik düşüncelerde hâlâ belirleyici olan toplumun bütününe eğilimleri açısından, salt uzmanlık dallarına ilişkin incelemelerden farkını gösteren, özel felsefi bir konu değildir.

Eleştirel Kuram'ın felsefi karakteri yalnızca ulusal ekonomiye karşı değil, pratikteki ekonomizme karşı da öne çıkar. Liberalizmin uyumcu yanlısalarına karşı savaşım, liberalizmdeki çelişkilerin ve ondaki özgürlük kavramının soyutluğunun açığa çıkarılması, dünyanın çok değişik yerlerinde harfi harfine alınmış ve gerici bir lakırdıya dönüştürülmüştür. İktisadın, insanlara egemen olmak yerine onlara hizmet etmesi gerektiği sözünü, tam da ezelden beri iktisadi sadece işverenleri olarak görmek isteyenler ağızlarına almaktadırlar. Bütün ve topluluk, bireyle dışlayıcı bir karşıtlık içinde olmadan, yani düz anlamları gereği, düşünülmelelerinin bile mümkün olmadığı noktada yüceltilmektedirler; bizzat savunulan çökmekte olan düzenle bir tutulmaktadır. "Kutsal egoizm" ve hayali "halk topluluğu"nun* yaşamsal çıkarı kavramında gerçek insanların engellenmemiş bir gelişme ve mutlu bir yaşam çıkarı, önde gelen grupların iktidar açılığıyla değiştirilmektedir. Kötü pratiğin, diyalektik pratiği eleştiren kaba materyalizmi, saydamlıkları en güvenilir yandaşların nezdinde çekicilik kazanmalarını sağlayan idealist sözlerle örtülmüş, çağın gerçek dini haline gelmiştir.³ Gayretli konformizmdeki uzmanca düşünce, değer yarguları denilen şeylerle her türlü bağı reddeder ve bilgi ile pratik tavır alış arasındaki azimli bir titizlikle ayırım yaparken, iktidar sahiplerinin nihilizmi gerçeklikte böylesi bir hayalsizliği acımasızca uygulamıştır.

* ["'kutsal egoizm' ... 'halk topluluğu' " /1937: "kutsal egoizm ... halk topluluğu".]

Ona göre değer yargıları ya şiir sanatına ya da halk mahkemesi- ne aittir, her halükârda düşünce merciine ait değildirler. Buna karşılık, tüm bireylerin mutluluğunu hedefleyen Eleştirel Ku- ram, otoriter devletlerin bilimdeki hizmetçilerinin aksine, sefalet- in devam etmesine uyum sağlamaz. Eski felsefe için, mutlulu- ğun en üst aşamasını oluşturan, aklın kendini tanınması, yeni dü- şüncede özgür, kendi kendini belirleyen toplumun materyalist kavramına dönüşmüştür; idealizmden de geriye, insanın bugün mevcut olana kendini adamaktan, gücü ve kârı biriktirmekten daha başka olanaklarının bulunduğu kalmıştır.

Eleştirel Kuram'ın tek tek uğrakları, rakip kuram ve prati- ğindekilerin tersi bir anlamda ortaya çıkar; Avrupa'nın çok ge- lişmiş ülkelerinde tüm ilerici çabaların yenilgiye uğramasından bu yana, bu çabaların savunucuları arasında bile kafa karışıklı- ğı yaygınlaşmıştır. Gelişmeyi bugün engelleyen koşulların aşıl- arak ortadan kaldırılması, pratikte sıradaki tarihsel hedeftir. Ne var ki aşarak ortadan kaldırma diyalektik bir kavramdır. Bi- reysel olanın devlet mülkiyetine alınması, endüstrinin yaygın- laştırılması, kitlelerin en geniş hoşnutluğu bile, tarihsel önemle- ri hakkında ancak ait oldukları bütünün doğasının karar verdi- ği unsurlardır. Eski durumlar karşısında ne denli önemli ol- salar da, gerici bir hareketin içine çekilebilirler. Eski dünya, aşılmış bir iktisadi örgütlenme ilkesi yüzünden yok olmaktadır. Kültürel çöküş de bununla bağlantılıdır. Sefaletin birinci nedeni ekonomidir ve kuramsal ve pratik eleştirinin öncelikle ona yö- nelmesi gerekir. Ancak gelecekteki toplum biçimlerini de sade- ce iktisada göre değerlendirmek, diyalektik değil mekanik bir düşünce olur. Tarihsel değişiklik kültür alanlarının ilişkisini ol- duğu gibi bırakmaz ve toplumun bugünkü durumunda iktisat insanlara egemen olmakta ve bu yüzden toplumun dönüştürül- mesini sağlayacak manivelayı oluşturmaktadır; gelecekte ise, insanlar doğal zorunlulukları sayesinde tüm ilişkilerini kendi- leri belirleyeceklerdir; bu yüzden devralınmış ekonomik veriler de, topluluklarının değerlendirme ölçütünü oluşturmayacak-lardır. Bu durum, politikanın ekonomiyle ilişkisinde yeni bir bağımsızlık kazandığı geçiş dönemi için de geçerlidir. Bu döne- min sonunda politik sorunlar salt, şeylerin yönetimine ilişkin

sorunlara dönüşeceklerdir. Bundan önce her şey her zaman değişebilir, geçişin karakteri bile belirsiz kalır.

Eleştirel Kuram'ın, kendisine dayanılan kimi yerlerde indirgendiği ekonomizm; ekonomik olana önem vermeye değil, onu çok dar anlamda ele almaya dayanır. Başlangıçtaki, bütünü hedefleyen yönelimi, sınırlandırılmış fenomenlere dayanılmasının ardında gözden yitmektedir. Eleştirel Kuram'a göre günümüz iktisadı esas olarak, insanların kendi gereksinimlerinin ötesinde ürettikleri ürünlerin, doğrudan doğruya toplumun eline geçmeyip, özel mülkiyete geçmeleri ve satılmalarıyla belirlenmiştir. Bu durumun aşılaraq ortadan kaldırılmasından, kesinlikle felsefi bir ütopya değil, daha üst bir örgütlenme ilkesi kastedilmektedir. Eski ilke, insanları felakete sürüklemektedir. Ancak değişikliği tanımlayan toplumsallaştırma kavramı, sadece ulusal ekonomiyle ya da hukuk bilimiyle ilgili unsurları içermez. Endüstriyel üretim, bir devletin denetimine sokulduğunda, bu olgu, anlamının Eleştirel Kuram anlamında her defasında duruma göre yeniden analiz edilmesi gereken tarihsel bir olgudur. Burada gerçek bir toplumsallaştırmanın mı söz konusu olduğu, yani burada yüksek bir ilkenin ne ölçüde geliştiği, sadece belirli mülkiyet ilişkilerinin değiştirilmesine, yeni toplumsal işbirliği biçimlerinde üretkenliğin artırılmasına değil, bir o kadar da, tüm bunların içinde gerçekleştiği toplumun özüne ve gelişmesine bağlıdır. Önemli olan, yeni üretim ilişkilerinin doğru bir yapıya sahip olmasıdır. Bireysel yetenek ve beceriklilikten kaynaklanan "doğal ayrıcalıklar" önceleri devam etse bile, onların yerine başka yeni toplumsal ayrıcalıkların geçmemesi gerekir. Bu geçici durumda eşitsizlik sabitlenemez; aksine, artan ölçüde aşılması gerekir. Neyin nasıl üretileceği sorusu, özel ilgileri olan görece sabit gruplar var olacaklar mı, toplumsal farklılıklar korunacak mı, hatta derinleşecekler mi gibi sorular, ayrıca bireyin yönetimle etkin ilişkisi, bireyleri ilgilendiren tüm belirleyici idari edimlerin bireyin kendi bilgisi ve istenci ile olan ilişkisi, insanların etkileyebildikleri tüm durumların gerçek bir uzlaşmaya bağlı oluşu, kısacası, gerçek demokrasinin ve işbirliğinin asıl uğraklarının gelişme derecesi, toplumsallaştırma kavramının içeriğine dahildir. Bu belirlemelerden hiçbiri

ekonomik olandan ayrılamaz ve ekonomizmin eleştirisi ekonomik analizden vazgeçmeye değil, bu analizin kusursuzluğunda ve tarihsel olarak gösterilmiş yönünde ısrarcı olmaya dayanır. Diyalektik kuram salt düşünceden kaynaklanan bir eleştiri yapmaz. Bu kuramın idealist biçiminde bile, gerçekliğin sadece karşısına çıkartılan bir kendinde iyi tasarımı reddedilmiştir. Eleştirel Kuram, neyin zamanın üstünde olduğuna göre değil, neyin zamanının geldiğine göre yargıda bulunur. Mülkiyetin kısmi ulusallaştırılmasına girişen totaliter devletler de bu sırada topluluğa ve ortak pratiklere göndermede bulunurlar. Bu devletlerde yalan açıkça ortadadır. Ancak dürüst davranılan yerde de, Eleştirel Kuram'ın diyalektik işlevi, her tarihsel adımı sadece tek tek yalıtılmış verilere ve kavramlara değil, onların başlangıçtaki ve bütünsel içeriklerine göre değerlendirmek ve atılan adımın onlarda canlı olmasını sağlamaktır. Günümüzde doğru felsefe, somut ekonomik ve sosyal analizlerden boşaltılmış, bağlamsız kategorilere geri çekilmeye değil, tam tersine, ekonomik kavramların, her yönde gerçekliği örtmeye uygun bir içi boşaltılmış, bağlamsız ayrıntı çalışmasında buharlaşmalarına dayanır. Eleştirel Kuram asla, ekonomi biliminden ibaret kalmamıştır. Politikanın iktisada bağımlılığı, onun programını değil konusunu oluşturmuştur.

Bugün Eleştirel Kuram'a gönderme yapanlardan bazıları, onu son derece bilinçli bir biçimde o anki girişimlerinin salt rasyonelleştirilmesi düzeyine indirmektedir; kimileri de yüzey-selleştirilmiş, kendi sözcük anlamına bile yabancılaşmış kavramlara dayanmakta ve bu kavramlardan, herkesin, kendisi bu konuda düşünmediği için anladığı, dengeleyici bir ideoloji oluşturmaktadır. Ancak diyalektik düşünce, başlangıcından beri, bilginin en ileri düzeyini göstermektedir ve sonunda karar da ancak bu düzeyden gelebilir. Diyalektik düşüncenin taşıyıcıları geriye dönüş dönemlerinde daima henüz görece yalnızdırlar ve felsefeyle ortak yanlarından biri de buydu. Düşünce nihai zaferini kazanmadıkça, asla bir gücün gölgesinde güvende hissedemez kendini. Bağımsızlık ister. Ancak düşüncenin, toplumsal hareketlerin kaynaklandığı kavramları bugün arkasında artık takipçilerinden başka kimse durmadığı için, kulağa boş

geliyorlarsa, hakikat yine de ortaya çıkacaktır; çünkü günümüzde sadece bir fantezi gibi görünen, akılcı bir toplum hedefi, her insanın içinde gerçekten vardır.

Bu barıştırmacı bir olumlama değildir. Olanakların gerçekleştirilmesi, toplumsal savaşımına bağlıdır. Gelecek hakkındaki hakikat, verili olan hakkında sadece özel bir içeriği olan bir saptama değildir. Kişinin kendi istenci de bunda bir rol oynar, tahmin gerçekleşecekse, kendini sakinleştiremez. Yeni toplumun kurulmasından sonra bile, toplumun üyelerinin mutluluğu, bugünkü toplumda ezilenlerin sıkıntılarının bir eşdeğerini sunmaz. Kuram, savunucularına kurtuluş getirmez. Belirli bir dürtü ve istençle kopmaz bir bağ içinde olsa da, Stoa ya da Hristiyanlık gibi fiziksel bir durum vaaz etmez. Özgürlük şehitlerinin aradığı, ruhsal huzur değildir. Felsefeleri politikaydı. Ruhları, dehşet karşısında sakin kaldıysa, bu onların hedefi değildir. Korkmaları da, onların aleyhine bir kanıt değildir. İktidar aygıtı, Galilei'nin tövbe ve inkârından bu yana gerçekten daha hantal olmamıştır; on dokuzuncu yüzyılda, öteki mekanizmalar karşısında geri kaldıysa da, son on yıllarda, aradaki mesafeyi fazlasıyla kapatmıştır. Burada da dönemin sonunun, daha üst bir aşamanın başlamasının geri dönüşü olduğu ortaya çıkıyor. Goethe'ye göre kişilik mutluluktu, bir başka şair ise kişiliğe sahip olmanın da toplumsal olarak verildiğini ve her an yitirilebileceğini, ancak şimdilerde eklemiştir. Faşizme eğilim duyan* Pirandello, kendi dönemini, tahmin ettiğinden daha iyi tanımıştır. Kötülerin totaliter iktidarında insanlar salt yaşamlarını değil, Ben'lerini de sadece rastlantıyla koruyabilirler, kaldı ki inkâr etmek bugün, Rönesans'takinden daha az önem taşımaktadır. Bu yüzden, kendi kendinde, herhangi bir hakikatte, huzur bulduğunu söyleyen felsefenin Eleştirel Kuram'la bir ilgisi yoktur.

* ["Faşizme eğilim duyan"/"1937: "Faşist".]

Notlar

- 1 bkz. bu kitapta "Geleneksel Kuram ve Eleştirel Kuram" başlıklı makale.
- 2 Johann Gottlieb Fichte, "Logik und Metaphysik", *Nachgelassene Schriften*, Cilt II, Berlin 1937, s. 47.
- 3 İnançın biçimi ve içeriği birbirine karşı etkisiz değildir. İnanılan şey, doğru kabul etme edimine etki eder. Halk ideolojisinin, endüstri dünyasındaki tinin düzeyine aykırı düşen içeriklerinin bilincinde olunması, bir hakikatin bilincinde olunması gibi değildir. En taraftar olanlar bile onları sadece yüzeysel düşüncede besler, herkes aslında bunun ne olduğunu bilmektedir. Bu konuda konuşan birinin dinleyicileri, onun söylediğine inanmadığını anladıklarında, konuşmacının gücü sadece daha güçlendirilmiş olur. Onun muzipliğine tutulurlar. Koşullar çok kötüleştiğinde, elbette bu topluluk ayakta duramaz.

Montaigne ve Kuşkunun İşlevi (1938)

Felsefi kuşku Avrupa tarihinin iki döneminde: antik çağın sonunda ve Rönesans'ta seçkin savunucular bulmuştur. Eski Yunan polis'i ile yeniçağın ulus devletlerinin oluşum sürecine dahil olan kentlerin iktisat biçimleri arasındaki derin ayrılıklarda, geçiş fenomenlerinin belirli benzerlikleri vardır. Her iki durumda da eski bir kent kültürü zemininde köklü toplumsal değişiklikler ve çatışmalar gerçekleşir. Merkezi olarak örgütlenmiş güçler, öncü tarihsel rolü üstlenmeye başlarlar. Kent burjuvazisinden kaynaklanan, ileri düzeyde gelişmiş bireyler, dünyanın, düzenlenmiş bir yaşamın görünümünü: uzun zaman dilimleri için hesaplanmış etkililiği, kişisel güvenliği, tarafların işbirliğini, iş yaşamını, sanatı ve bilimi sorgulayan siyasal bir gelişim içinde olduğunu görürler. Her iki örnekte de süreç yüzyıllara yayılır. Düzen daha önce de tehdit edilmiştir ama şimdi durum süreklilik kazanmıştır. Ekonomik yükseliş ve ağır krizler birbirini izler, zenginleşmiş burjuvalar eski soylu tabakalarına girerler, hatta onların mülklerini ele geçirirler, tüm sosyal çelişkiler farklılaşır ve keskinleşirler. Kentlerin yükselişi sonunda işbölümü sayesinde gereksinimlerin ve becerilerin düzeltilmesi yüksek bir dereceye ulaşana kadar yeterince uzun bir süre gerektirmiştir; kentlerde, mutluluğun ne olduğunu bilen ve sürekli tehdit eden dönüşümler karşısında dinsel ve metafizik hayallere sığınacak kadar kapsamlı bir eğitime sahip insanlar vardı.

Antik çağdaki kuşkunun kurucusu olan Pyrrhon'un doğumu, Epaminondas'ın zafer kazandığı ve öldüğü döneme denk

düşer. Burckhardt bu dönemi şöyle anlatmaktadır: “Epaminondas, bu perişan dönemlere henüz bir bakış atmıştı ki, bu halkın dünyası yavaş yavaş kararmaya başladı; bunu polis’in kesin çöküşü izledi. Diadokların egemenliğindeki kentler hiç olmazsa sakin bir ekonomik yaşam sürdürüyorlardı ve yalnızca en büyüklerinde, kısa süreli isyanlar patlak veriyordu; oysa eski Yunan polis’lerinin büyük çoğunluğunda zemin, durmaksızın sarılıyordu... Şimdi Makedonyalılar, Akhalar ve Atoller arasındaki bölünmenin yanı sıra, kent devleti ödünsüz bir biçimde, tiranlığın dehşetli bir paralı asker ekonomisine sahip en son biçimine ve zorba oligarşilere ve demokrasilere doğru değişiyordu; bu kent devletleri kısımlarla, sürgünlerle ve toprak mülkiyetini bölüştürmeleriyle ayırt ediliyorlardı. Her demokrasinin kaçınılmaz, kesin sonucu olan mülkiyet kavgası, gerçek bir cehennem hayatına yol açıyordu; komüncülük hep yeniden ortaya çıkıyor, her iki taraf da hedefe götüren her türlü ittifaka giriyor, her türlü araçtan yararlanıyordu. Olup biten her şey zamanla hep daha kötü ellere geçtiği için, aslında burjuvazinin anlamsızca yükseltilmesiyle başlayan eski Yunan devlet idesi iflas etti. Tüm bu olup bitenlerin arasında, örneğin bir komplonun olası tüm incelikleriyle hazırlanmasındaki sonsuz haz, tamamen eski Yunan’a özgüdür; ama bireylerin devletten henüz manevi olarak kopmadıkları, henüz birbirlerini kovuşturmakla uğraşmayıp, birlikte iş yaptıkları, ilerleyen Roma’nın muazzam iç sağlamlığı dikkate alındığında, insan bir tuhaf oluyor. Daha önce ve daha sonra neler olup bittiğini bilmiyor olsaydık, Polyb’in üçüncü yüzyılın son yirmi yılını betimleyişine bakarak, o zamanların en büyük insan kaybını bu ulusun verdiğine inanabilirdik.”¹

Montaigne modern kuşkunun kurucusu olarak kabul edilir. Yaşamı, biçimlenmekte olan mutlakiyetçiliğin fırtınalı yıllarına denk düşer. Montaigne’in doğduğu 1533 yılında, Fransa’nın Yüzyıl Savaşı’nın bitmesinden sonra içine girdiği, bir ölçüde barışçıl dönem sona erer. Yüksek bir burjuva sınıfı doğmuştur. “Bu sınıf şanslarını kasaplık, kumaş ticareti, kuyumculuk gibi kazanç getiren belirli meslek dallarında yakalamış kişilerden, armatörlükten ve özellikle para ticareti yapmış ya da kralın ya da büyük vasal devletlerin memurluğunu yaparak

para ve mülk sahibi olmuş finans adamlarından oluşmaktadır. Zenginleşen burjuvalar çoğu kez büyük topraklar satın almakta ve kendileri de büyük toprak sahipleri olarak, aristokrasinin saflarına katılmaktadırlar... Krallıkta makam sahibi olanların, soyluluk belgesi almasına da sık sık rastlanmaktadır... Bu, on altıncı yüzyılda dikkat çekici bir biçimde yaygınlaşacak olan bir toplumsal hareketin başlangıcını oluşturmaktadır."²

Ticaretin genişlemesiyle, dolaşımdaki maddelerin sayısı artmış, enflasyon eski aristokrasiyi çökertmiş ve alt sosyal tabakalar büyük ölçüde sefilleşmişlerdir. Paranın değersizleşmesi sonucunda, işçilerin ücretlerinde korkunç düşüşler olmuştur. Elbette bütün pahalılığın nedeni, fiyatların hızlı yükselişini gü-lünç bir tempoyla yakalamaya çalışan ücret artışına bağlanmıştır. Görevliler işverenlerin yardımına koşmakta, azami ücretleri saptamakta, proleterlerin birleşmelerini engellemekte, grev yapmayı yasaklamaktadırlar. Kentlerde yoksulluğun neden olduğu halk ayaklanmaları birbirini izlemektedir, salgın hastalıklar ve açlıklar gündelik olaylardır.³

Burjuvazi ile proletarya arasındaki sınıf savaşmaları, ege-men tabakalar arasındaki sınıf savaşmaları sayesinde, daha da karmaşıklaşmaktadır. Feodal aristokrasinin finansal açıdan çökmesiyle güç kazanan saray, Valois hanedanının son üyesinin iktidarında bir yanda kilisenin ve bir gözü İspanya'da olan aristokrasinin oluşturduğu eski güçler ve diğer yanda ilerici burjuvalar ve Reformasyon arasında sendelemektedir. Dini iç savaşların büyük bir bölümü doğrudan doğruya egemenler arasındaki ekonomik çelişkilerden kaynaklanmaktadır. Kitlelerin yoksulluğu, onları tarafların o anki amaçları için harekete geçirmekte bir manivela olarak kullanılmıştır. Ayaktakımı özeli-lilikle ruhban sınıfın ellerinde mükemmel bir araçtı. Michelet, Bartholomeus gecesinde yapılan katliamın temelinde 1561'de Paris'te dile getirilen, kilisenin mal varlıklarını satma önerisinin bulunduğunu düşünmektedir. "Kilise, kralın kararsız olduğunu ve bu avı ele geçirmeyi arzuladığını gördüğü günden beri, halka doğru çevik bir dönüş yaptı, elindeki vaaz, sadaka, çok yönlü etki araçlarının tümünü, ayrıca devasa müşteri kitlesini, manastırlarını, tüccarlarını, dilenci keşişlerini kullandı ve katli-

amı örgütledi.”⁴ Fransa’nın iç savaşlardan sonraki durumu, Alman İmparatorluğu’nun Otuz Yıl Savaşı’ndaki durumuna benzer. Askeri ve diğer çetelerin korkunç bir yazgı hazırladığı köylüler⁵ sorunları çözümsüzleşen kentlere sükün ettiler. “Kentler, zaten kendi nüfusları içinde işsizlik ve iflas yüzünden sayıları artan yoksulların baskısı altındayken, kırsal alandan kapılarına akın akın gelen insanları endişeyle izliyorlardı. Arsız çeneler, işsiz eller, ahlak bozulması, bulaşıcı hastalıklar, ihanet, isyan: tüm bunlar beklenirdi onlardan. Onlara kapılar kapatıldı, ama onlar bu uyanıklığı hileyle yendiler; kentlere teker teker gizlice girdiler ya da yarı izinli, yarı şiddet yoluyla, kitleler halinde içeri doldular. Köylüler, çok şey ifade eden serseri-avcısı (*chasse-coquins*) adı altında bu iş için görevlendirilmiş kentliler kullanılarak kovuldular ya da özel işaretler taşıdıkları kamplarda toplanıp, toprak kazma ve yıkım işlerinde çalıştırıldılar. Veba ve kıtlık düzenli aralarla yineleniyordu ve yoksulluk yüzünden zayıflamış kentli kitlelerine ağır kayıplar verdiriyordu.”⁶ Yolların sefil durumu, karayoluyla ya da nehirler üzerinden geçilen her bölgede ödenen sayısız vergi ve harçlar, kurt ve haydut sürüleri güvensizliği o denli artırıyor ki, bazı bölgelerde ticaret tamamen duruyordu.⁷ “Kendi evimde bin kere yatağıma yat-tım” diye yazar Montaigne⁸ “ve her gece ihanete uğrayacağımı ve öldürüleceğimi düşündüm.”

Montaigne de, antik çağın çöküş dönemindeki kuşkucular gibi, yeniçağa geçişin korkunç olayları karşısında, güçlü bir inanca kapılmıştır. Mutlak güvenlik yanılması hor görür. Kendi kuramsal ya da ahlaki alandaki görüşlerini mutlak sayan ve birbirleriyle karşılıklı olarak çelişen çok fazla insan vardır. Bu konuda bilgi sahibi olmak için edebiyata ve dünyaya şöyle bir bakmak yeter. Hiç kimse kendini yargıç yerine koyup da, davalarından bu denli emin olan beylerden hangisinin haklı olduğuna karar veremez. Aslında yalnızca görgüsüzdür onlar. Daha duyular bile kesin değilken, kavramlar da elbette kesin değildir. Kendini bir kuruma adamak her zaman sınırlılıktır. Bilge kişi, biri bir diğerini geçersiz kılan mutlak kesin yargılar kitlesine bakar ve gülümser. Her yeni doktrin karşısında, ondan önce de yine böyle yaygın olan bir başkasının geldiğini ve

şimdikini geçersizleştirecek bir üçüncüsünün geleceğini düşünür. İnsanlar sözümona kanularını töreler, eğitim, maddi çıkarlar ya da başka koşullar yoluyla edinmektedirler. Bu kanılar onlara "yargısız ve seçimsiz, genellikle kişinin herhangi bir şeyi ayırt edebileceği yaştan önce" verilmektedir. "Diğer insanlara zincir vuran bu baskıdan bağımsız olmak bir avantaj değil midir? Kendini tüm bu kuruntulara kaptırmaktansa, kendi yargısını kesinleşmemiş bırakmak, patırtıcı ve kavga düşkünü fraksiyonların arasına karışmaktansa, tarafsız kalmak daha iyi değil midir? ... Kişi en kabul görmüş partiyi tutsa bile, bu partiyi savunmak için, karşıt partilere yüzlerce ve yüzlerce kez saldırması ve savaşması gerekmediğinden hiçbir zaman emin olamayacaktır. Bu durumda en iyisi tamamen dışarıda kalmak değil midir?"⁹ Montaigne'in ürkütücü durumlara tepkisi, her türlü belirsizlikten, ılımlı bir kendini düşünmeye geri çekilmektir. Pyrrhon çok haklıydı. "Çekiç ve örs olmaktan hoşlanmıyordu; akıllıca düşünen, eğlenceleri ve rahatlıkları tadan, bedensel ve tinsel yetenekleri doğru yanlış kullanan canlı bir insan olmak istiyordu. İnsanın kendine yakıştırdığı, hakikati öğretmek, kurallarını koymak ve sonsuza dek geçerli olmak üzere kurmak ayrıcalığını, bu hayali, uydurma ve sahte ayrıcalığı iyi niyetle kesin olarak reddetmiş ve bundan vazgeçmişti."¹⁰

Montaigne, dünya hakkındaki bilgisi ve devlet adamı yeteneğiyle de, eski kuşkuculuğun yenileyicisi olduğunu göstermiştir. Pyrrhon, İskender'in ordusuyla Hindistan'a gitmişti.¹¹ Akademi'deki kuşkuculuğun en önemli temsilcisi Karneades, Yunan filozoflarının Roma'ya yaptığı elçilik yolculuğuna katılmış ve uyanık davranışıyla başarılar elde etmişti.¹² Montaigne diplomat karakterli biriydi. Burjuvaziden kaynaklanan yeni aristokrasiye dahildi ve bu yüzden kendini tamamen soylu biri olarak hissediyordu. Bir muhafazakâr olarak Katolik devlet dine sıkı sıkıya bağlı olsa da, din çatışmaları hakkında "ülkesinin iç çatışmalarında tarafsız kalmanın ne genel ne de dürüst olduğunu"¹³ ilan etse de, kendisine esas olarak çatışmalara girme değil, görüşmeler yapma rolünü biçmiştir. Bordeaux'nun belediye başkanlığını örnek bir tarafsızlıkla yürütmüştür. Genel sorunlardaki ılımlı tavrı, Katolik devlet dinini fanatik Kalvin'in

Protestanlığına değişmeyi tehlikeli bulan, ama gerici İspanya'yla da ittifak yapmak istemeyen "politikacılar" tarafına denk düşmektedir. "Bir inanç, bir yasa, bir kral" formülü ona kesinlikle doğal gelmemiştir. "Roma'daki ve Cenevre'deki hoşgörüsüzlüğün arasında, bir devlette iki dine sahip olmayı" güvencelemeye başlamışlardır.¹⁴ Montaigne bunu bu kadar net dile getirmemiştir, ama iki tarafla, Paris'teki sarayla ve Huguenot'larla da tartışmalar yapmıştır. Engizisyon'un temsilcisi, Roma'da ona inayetini güvencelemiş, Navarra'nın Protestan majesteleri ise onun misafiri olmuştur. "Roma Kilisesi'nin ve krallığın sadık ve ateşli bir dostu olan bir şövalyenin... Almanya'da hem Katolik hem de Protestan din adamlarıyla ve öğretmenlerle değişik inançlar ve görüşler hakkında ateşli, özgür sohbetler" yapması; Goethe'de hayranlık uyandırmıştır.¹⁵ Montaigne'de felsefi kuşku, antik çağ filozoflarında olduğu gibi, geniş bir ufuk gerektirir. Darkafalılığın karşıtıdır. Biçemi kuram değil, betimlemedir. "Öğretmiyorum, anlatıyorum," der Montaigne ve Goethe de hayranlıkla onun sözlerini yineler.¹⁶

Kuşkucu görecilik, eylemi olanaksız kıldığı suçlamasıyla, daha Yunan temsilcileri zamanında karşılaşmıştır. Onlar da, eyleme geçmek için bilgiye gerek olmadığı, olasılığın yeterli olduğu yanıtını vermişlerdir.¹⁷ İnsanlar, zaten var olmayan, mutlak kavrayışlardan değil, çoğunlukla önyargılardan ve alışkanlıklardan yola çıkarak eylemde bulunurlar. Hiçbir görüşün bir diğeri karşısında önceliği bulunmadığından, mevcut törelere ve düzenlemelere karşı çıkmak da hiçbir zaman tavsiye edilmez. Karneades'in "gerçek bir kuşkucu" gibi davrandığını söyler Zeller,¹⁸ "tanrı hakkında bir şey bilmekten kaçınırdı ama pratik görüş açısından, tanrılara inancı az çok daha olası ve yararlı bir görüş olarak kabul ederdi." Pratikte kuşku, bildik olana karşı anlayış ve her türlü ütopyaya karşı güvensizlik anlamına gelir. Hakikat diye bir şey yoksa, ondan yana tavır almak da akıllıca değildir. Elbette, kimi zaman çekimsizliğini ilan etmek bile tehlikelidir. Devletin, itaat edildiği halde, egemen ideolojinin, sadece olası olduğunu düşünme özgürlüğünü bile tanımadığı zamanlar olmuştur. Böyle dönemlerde kuşku sadece sessiz sedasız filizlenir; çünkü özel bir öğreti olarak gelişmesi uğruna ya-

pılsa bile, kavga onun unsuru değildir. Bir kuşkucu, çatışmaların çıktığı ve cesaretini gösterdiği yerde, felsefesinin verdiği dürtüyle hareket etmiş olmayacaktır. Zaman zaman bu felsefeyle bağlanan liberallik ve hoşgörü de yetmez bunun için. Sonra kuşkucu bir zihniyetin de arkasında yatan ve bireyi etkileyebilen militan insan sevgisi öne çıkar. Yine de kuşkucu tüm tarzıyla, deneyimin ve duyumcu insan anlayışının egemen olmasını sağlar. Gerçi duyularımız yetersiz kılavuzlardır, üstelik hayvanların bile bizden daha keskin ve belki daha çok sayıda duyuları vardır. Bu konuda fazla ileri gitmemiş olan bilim, duyularda başlayıp duyularda biter "onlar bizim ustalarımızdır."¹⁹

Kuşkucular, duyusalılıkla görüş birliği içindedirler. Düşünceye, özellikle de kurucu kurama özgün bir rol atfetmek isteyen okullarla sürekli savaşmışlardır. Bir nesnenin özü gibi bir şeyden söz etmek bile tamamen boş ve anlamsız olsa da, görünüşleri gözlemlenebilir ve aralarında bağlantı kurulabilir; böylece onların yinelenip yinelenmediklerine ilişkin tahminlere varılabilir. Kendilerine hiçbir itiraz yöneltilmeyecek olan pratik beceriler ve meslekler, deneyime dayanırlar. Ancak kuşkucu, verili fenomenlerin dışına çıkan bir düşünceden, inandırıcı olanla çelişen her türlü yargıdan dogmatizm ve spekülasyon olarak nefret eder. Dolaysız algılama ve düşünseme, doğal gereksinim, yasalar ve gelenek, alışkanlık haline gelmiş beceri ve olağan bilgi, eylem normları olarak adlandırılır.²⁰ Burjuva dolaşımının koşullarından biri olan, görelî özgürlükle bağıntılı, sağlam temelleri bulunan bir düzen, kuşkucu zihnin temsilcilerinin belirleyici kişisel gereksinimi haline gelmiştir. Ekonomik ilişkilerin yaygınlaşması, bu kişilerde genel pratik ve kuramsal kültürün hazzı olarak devam eder. Toplumsal yaşam onlara sadece mevcut olanın yeniden üretilmesi olarak görünür. Yeniden üretime ait olan hiçbir şeye, pratik ve tinsel etkinliklere ciddi ciddi saldırmazlar. Oysa bütünü sorgulayan ve onu geçiş dönemlerinde özellikle iç ve dış savaşlar biçiminde tanıyan düşünce ya da eylem, kuşkucular için bir dehşettir. Felsefi kuşku, kimi zaman kendi yandaşlarına ve karşıtlarına yıkım olarak gözüke de, yıkımın tam karşıtıdır. Felsefi kuşku özü gereği muhafazakârdır.

Montaigne'de muhafazakâr özellikler, dayandığı eski filozoflardakinden daha fazla öne çıkar. İskender'in imparatorluğunda ya da Roma imparatorlarının iktidarında, kültürlü bireyi iyimserliğe yöneltecek yeni yaşam biçimleri belirmemişti. Antik çağın kuşkucu felsefesinde umutsuzluk ve boşluk görünür; bu felsefe, önünde eğildiği imparatorların iktidarında artık akılcı bir dünyevi içerik bulmaz. Birey için dünyada, tatmin olunacağına yönelik temellendirilmiş bir umut bulunmamaktadır. Antik kuşkuculuk mistik Yeni Platonculuğa ve Hıristiyan çileciliğine zemin hazırlar. Buna karşılık Montaigne, burjuva mülkiyetinin muhafaza edilmesini güvencelediği için kendisiyle özdeşleştirebileceği bir mutlakıyetçiliğin yakınlaştığını görür. İç savaşların tüm dehşetliliğine karşın, yaşamın devam ettiğini ve bu zorlukların da aşılabileceğini bilmektedir. Ulus devlet yeni burjuvaziyi koruyacak ve huzuru sağlayacaktır. Montaigne'in sakinliği, kişinin her türlü haksızlık karşısında kendini toparladığı, ruhsal iç dünyasının huzurlu yapısından kaynaklanmaktadır. Yargıda bulunmaktan kaçınma, ἐποχή,* burada kişinin mesleki yüklerin baskısından uzakta, gereğince kafasını dinleyebileceği kişisel iç dünyaya geri çekilişe dönüşür. Bireysel yaşamda iç dünyaya düşen rol, toplumsal yaşamda kiliselere, müzelere ve eğlence yerlerine, genel olarak da boş zamana düşen rolün aynısıdır. Burjuva döneminde kültürel alanlar, tek tek insanlarda ve toplumsal bütünde, ekonomiden ayrılmıştır. Meslekte ve ekonomide, rekabet kavgasında önem kazanan görev ve ekonomik yasaların sözü geçer. Kültür alanında ise ebedi uyum egemendir.

Kuşkucular, felsefeden özel bir eylem tarzının çıkmadığını güvencelerler. Düşüncenin sonuçları onlarda kendini her zaman iyi ve sadık yurttaşlar olmalarıyla gösterir. Montaigne "kendi işini kendi gören, sert yataklarda yatan, gözlerini oyan, servetlerini fırlatıp atan ve (ister bu yaşamda acı çekerek bir başka yaşamda saadete ermek için, isterse düşmekten korunmak için kendini alt bir basamağa yerleştirmek yoluyla) acıyı arayan"²¹ Stoacıları ve Hıristiyanları kınar. Kendisi bir başka yöntem uygulamaktadır. "Şans yüzüme güldüğü sürece, gülmediği zamanlara kendimi

* ἐποχή: epokhe (Yun.), yargının askıya alınması (ç.n.).

hazırlamak ve iyi olduğum sürece gelecekteki kötülüğü hayal gücünün elverdiğince tasarlamak bana yetiyor: böylelikle yazgının inişlerine ve dönüşlerine kendimizi alıştıırırız ve henüz barışın ortasında yaşıyorken, savaş için önlem almış oluruz.”²² Zengin kişilerin Stoacılığıdır bu. Montaigne’in “tavırında bir olağandışılık yoktur,” der Pascal.²³ “O da başkaları gibi davranmakta ve başkalarının, sahiden iyiyi izledikleri doğrultusundaki aptalca bir düşünceyle yaptığı her şeyi, o başka bir ilkeye göre yapmaktadır. Bir ya da bir başka yön için eşit olasılıkta gerekçeler varken, yönünü örneğe ve rahatlığa göre belirlemektedir.” Kısacası, Montaigne ne düşündüğünden çok, gözünün önünde ne olduğuna göre davranır. Bağımsızlığını, karakteristik bir biçimde, şöyle serimler: “Kişinin karısı, çocukları ve serveti olmalı ve hepsinden önce, mümkünse sağlığı olmalı; ama mutluluğumuz bunlara bağlı diye onlara bu kadar da bağlı kalmamalı. Kendimize, tamamı bize ait olan, tamamen bağımsız olan ve içinde gerçek özgürlüğü, inzivayı ve huzuru bulduğumuz bir arka odacık ayırmalıyız. Bu odada kendi kendimizle olağan konuşmamızı yapmalıyız; öyle özel olmalı ki bu konuşma, hiçbir bölünme, dış dünyayla hiçbir ilişki gerçekleşmemeli. Bu odada karımız, çocuklarımız ve servetimiz yokmuş gibi, maiyetimizdekiler ve hizmetimizdekiler yokmuş gibi, sanki onları günün birinde yitirirsek, onların eksikliği bizim için yeni bir şey olmayacakmış gibi konuşabilir ve gülebiliriz.”²⁴ Montaigne kendi içindeki en kutsal odasına, bir yolculuğa çıkmışçasına, Montaigne Şatosu’na ve oradaki kütüphanesine kapanır gibi, kapanmaktadır. Yaşam bir yanda mesleğe, diğer yanda oyalanmaya, kendini geliştirmeye vs. ayrılır. Meslek aileye karşı sorumlulukların ve yurttaşlık görevlerinin yerine getirilmesiyle ilişkilidir. Mesleğin ötesinde zaman geçirme başlar. Sorumlu düşünce sadece o gerçekçi alanlara dahildir; bu alanlarda ciddiyet sona erer, ayrıca insan kendini salıvermek ister. “Yolculukla zamanın nedenini soranlara, kaçtığım şeyin ne olduğunu çok iyi bildiğimi, ama aradığım şeyin ne olduğunu bilmediğimi söylüyorum.”²⁵

Bu da “pour mon plaisir”²⁶ yolculuk ediyorum demektir. Yeni kuşkada sakinlik aynı zamanda oyalanmaya ve ilişkilerden

* kendi keyfim için (ç.n.).

kopuk, rahat donanımlı bir içsellige dönüşür. Dünyadan hoşnut olmak ve kendi iç dünyasına çekilmek Montaigne'de aynı şeydir. Kütüphanede oturan ya da güzel bir yolculuğa çıkan kişi, güzel güzel, kendisiyle baş başa dinlenmektedir. Fransa'da Montaigne'in ait olduğu sosyal tabaka, özel yaşamını canı isteği gibi düzenleyecek olanaklara sahiptir.

Aynı dönemde kitlelerde, dinlendiricilikle ilgisi bulunmayan bir maneviyat oluşuyordu. Zümrelere dayalı yaşam düzeninin çöküşü, yoksulları manüfaktürlerde yeni tarzda ve ağır bir çalışmaya sürüklüyordu. İşsizlik ve artan gıda fiyatları, her türlü iş olanağını kabul etmeye zorluyordu. Yeni bir çalışma disiplini zorunlu oluyordu. Yeniçağdaki rekabetle birlikte, daha on altıncı yüzyıl Fransa'sında egemen olan rahat çalışma tarzıyla, gitgide daha az bağdaşıyordu. Çok sayıda tatil gününün, genel olarak boş zamanın azaltılması, işin ise yoğunlaştırılması gerekiyordu. İşçileri bir yandan gitgide daha büyük bir sorumluluğa ve daha yüksek verime, diğer yandan ise sürekli bir yoksunluğa zorlayan bir gelişme başladı. Kitlelerin bu duruma uyum sağlamaları Hıristiyanlığın, Protestanlıkta ve Toronto Katolikliğinde yenilenmesiyle gerçekleşti. Protestanlığın bir yanı, kuşkuculuğa tam olarak karşılık düşer: Dünyada anlamlı bir düzen göremeyiz. Artık güçlülerin güçsüzleri koruması ve onlarla ilgilenmesi için bir beklenti içindeki alt tabakalar, gözlerini üst tabakalara ve insanlar da gözlerini tanrıya çevirmemelidir. Bu tür umutlar budalacadır ve aşağılıktır. Birey taleplerini daha yukarıdakilere değil, kendi kendisine yöneltmelidir. Kendisini disipline sokmalıdır. Maddi gereksinimleri içe dönük olarak, kendi sefilliğine yönelik bir o kadar çok suçlamaya dönüşmektedir. Bu yüzden kitlenin bireyleri kendi iç dünyalarına geri çekilirlerse, orada, geçiş döneminin kültürlü burjuvaları gibi, keyifli bir huzur değil, onları günah işlemekle suçlayan, gündelik yaşamdaki hatalarını ve ihmallerini sorgulayan ve daha fazla çalışmaya sürükleyen katı bir vicdan bulurlar. Haz düşmanı, kişileri kendi içlerinde ikiye bölen maneviyat, sonraki yüzyıllarda gitgide daha fazla yayılmıştır. Montaigne'in doğuştan aldığı zenginlik ve kültür, çökmekte olan zümresel ilişkilerin bir ürünüdür hâlâ. Yükselen burjuva düzeninde kültür, yalnızca kapitalist çalışma biçimi temelinde var olur.

Antik çağda, mistik dinselğin kuşkucu yönler taşıması gibi,²⁷ Protestanlık da, Montaigne'in bilgiye yönelik eleştirisiyle örtüşür. Luther'in akıl ve bilime saldırısının, kuşkucu ironiden ayrıldığı tek nokta, anlatımının kabalığıdır. Luther, akli Tanrı'ya saygısızlık ve hakaret eden bir fahişe olarak görür.²⁸ Kalvin'e göre bilgelerin tüm düşünceleri boştur. Kuramsal düşüncenin lanetine doymak bilmezler. İnsan tanrı sözüne ve otoriteye boyun eğmeli ve hakikatin daha doğru bilgisine ulaşma ve davranışlarının kurallarını kendisi koyabilme yetisine sahip olduğuna inanmamalıdır. Montaigne daha da ileri gider. *Denemeler*'in en ünlü bölümü Raymond Sebond'un *Doğal Teoloji*'sini savunmaya ayrılmıştır; bu teolojide Tommassocu geleneğe uyularak tinsel olaylarda da aklın ışığından vazgeçmek istenmemiş, hatta inanç akılla temellendirilmeye çalışılmıştır. Oysa inancın savunucusu sadece teolojide değil, bilim alanında da akla hiçbir değer vermez.²⁹ Tam Reformasyoncu bir üslupla, "kendi kendisinin bile efendisi olmayan ve her şeye bağımlı olan bu sefil ve zavallı yaratığın kendini, ona egemen olmak bir yana, en küçük parçasını bile tanıyamadığı evrenin efendisi ve ustası olarak adlandırmasından daha gülünç bir şey düşünülebilir mi?"³⁰ diye sorar Montaigne. Eskilerin görüşleri arasından, Montaigne'in en çok değer verdikleri "bizi en çok aşağılayanlar, kötüler ve hiçleştirenlerdir; bana öyle geliyor ki felsefenin işi, kendini beğenmişliğimizle, kibrimizle savaştığında, karar verme yeteneksizliğimizi, zayıflığımızı ve cahillığımızı haklı olarak gördüğünde, hiç de kolay değildir."³¹ Luther değil ama hümanist eğilimli Kalvin, akla daha büyük bir değer vermiştir. Cerçi Kalvin'e göre "insan tam da hakikati aramakla, düşünce gücünün onu aramak ve bulmak için ne denli yetersiz olduğunu görmelidir. Ne var ki, her olayda tinimizin çabaları asla boşuna ve sonuçsuz kalıyor değildir, özellikle de daha alttaki nesnelere yönelindiklerinde."³² Montaigne daha karardır. "İnsanın vebası bir şeyi bildiğine ilişkin görüşüdür."³³ - "Sadece gökten gelen şeylerin hakkı ve otoritesi vardır; sadece onlar hakikatin göstergesini taşırlar: Bu yüzden hakikati kendi gözlerimizle görmeyiz, onu kendi yöntemlerimizle de yakalayamayız: Bu kutsal ve büyük ide, tanrı onu bu amaç için hazırlama-

mış olsaydı, tanrı onu inayetiyle ve özel ve doğüstü lütfuyla oluşturup güçlendirmeseydi, böyle sefil bir yerde asla barınmazdı.”³⁴ İnsan akli yalnızca zayıf değil, aynı zamanda zararlı ve tehlikelidir. “Yargıda bulunan ve yargıçlarını denetleyen insanlar, asla gerektiği gibi buyruk altına girmezler. Oysa küstah bir bilme hırsı içinde olmayan sıradan kafalar, dinsel ve siyasal yasalar karşısında tanrısal ve insani olaylarda kesin bilgi sahibi olmak ve bu konularda herkese akıl öğretmeye kalkanlardan ne denli daha itaatkârdırlar ve daha çok yönlendirilebilirler!”³⁵

İnsan kuşkucu görüşü benimsediğinde, kendini “çıplak ve boş” görür, “doğal zayıflığını tanır ve yukarıdan, kendisine yabancı bir gücü almaya eğilimlidir. İnsani bilimden yoksun kaldığında, tanrısal bilimi içine almaya daha yatkındır; inanca daha iyi yer açabilmek için, aklını ortadan kaldırır. İnançsız değildir, genel törelerin ve geleneklerin karşısına herhangi bir dogmayı da çıkarmaz; alçakgönüllüdür, itaatkârdır, yönlendirilebilir, çalışkandır, zındıklığın yeminli bir düşmanıdır ve bu yüzden sahte mezhepler tarafından ortaya konan kibirli ve dindışı öğretilere karşı bağışıklığı vardır. Tanrının üzerine yazmak lütfunda bulunduğu satırları almaya hazır, beyaz bir kâğıt gibidir.”³⁶ Mezheplere karşı söylenen sözle elbette Huguenotlar hedeflenmiştir; ama hedeflenen inançları değil, ulusal gücün sakince oluşmasını tehlikeye sokan bir Fransız partisi olarak iddialarıdır. Bu iddia, zafer kazanmış Protestanlığın zihniyetiyle de örtüşmektedir. Calvin de Papacılara karşı olan siyasal düşüncüyü ve etkinliği bağışlamış ve teşvik etmiştir; ne var ki Cenevre Cumhuriyeti’nde alçakgönüllülük, insani kibirden daha makbûldü ve inanç bilimden daha çok kabul görüyordu. *Institutio*’da “adaletsiz ve tiranca bir iktidarı herhangi bir bahaneyle devirmek olanağı varken ona katlanmak, en iyi kafalara da budalalık gibi gelir. Bu iktidara sabırla katlanmak, insan yargısına göre her zaman kölece ve düşük bir zihnin belirtisi olacaktır; onu devirmek ise cesur ve büyük bir yüreğin göstergesidir. Salt insani ahlak öğretisi, hakaretlere karşılık vermeyi de bir haksızlık olarak görmez. Oysa tanrı böylesi ‘yüce’ bir anlamı hor görür ve insanların hor gördüğü sabrı ister” denir.³⁷ Devlet biçimi açısından, özel kişilerin insani homurdanışları gereksiz

ve boştur.³⁸ Luther insanlara tam bir edilgenliği dayatır. Luther'in insan aklının kendini beğenmişliği savı karşısında, Montaigne'in kuşkucu ἐποχή'si zayıflık, Calvin de koyu bir Katolik olarak görünür. Luther "İnsan, tıpkı ellerinde ve ayaklarında derman olmayan bir felçli gibi, eyleminin ustabaşı olarak tanrısal lütuf için yalvarmalıdır."³⁹ der. Luther'e göre "Hiçbir şey bilmeme, hiçbir şey istememe, hiçbir şey olmama noktasına geri dönmeliyiz"⁴⁰. Bu kısa bir yol, yaşama en çabuk ulaşacağımız kestirme bir yoldur." İnsan "elinden geleni yapsa da, günaha girer; çünkü kendi başına ne isteyebilir ne de düşünebilir."⁴¹ Demek ki Montaigne, Protestanların insan aklının zayıflığı öğretisini paylaşmaktadır. İkisi de genel olarak bilimi değil, ancak yasal olarak mevcut olanla, verili düzenle çelişkiye düştüğü sürece düşünceyi reddetmektedir. Montaigne'in antik filozoflarına karşı Calvin de kayıtsız değildir. "Antik çağın hukuk bilgilerinin hakikat ışığından biraz pay aldıklarını, böyle bir hakseverlikle devlet kurumunu düzenlediklerini ve ceza yasasını tasarladıklarını gerçekten yadsıyacak mıyız? Bu filozoflar doğayı mükemmel gözlemleyişlerinde ve sanatkârane betimleyişlerinde tamamen kör müydüler? Malzemeyi doğru işleme sistemini düşünüp bulmuş ve söylev sanatını öğretmiş olanlarda anlama yetisi yok muydu? ... Tam tersine, eskilerin tüm bu şeyler hakkındaki yazılarını büyük bir hayranlık ve benimsenmeyle okuyabiliriz."⁴² Luther'in bu noktadaki sertliği, Melanchton aracılığıyla yumuşatılmıştır. Zihin sadece Eleştirel Kuram ve praksis olarak kötüdür; eklemlendiği ve itaat ettiği sürece, alışkanlık, burjuva çalışkanlığı, pratik akıl ve kültür varlığı olarak tıne, Protestanlıkta da, kuşkuculukta da tahammül edilmektedir.

Reformasyon'un tersine Montaigne en yüce erdem olarak kendini mutlak aşağılamayı değil, itidali görmektedir. Savaşan taraflara, aydınlanmış bir diplomat gözüyle bakmakta; vicdan özgürlüğü onun için barışın önkoşulu anlamına gelmektedir. Ona göre hiç kimse haklı değildir; hak diye bir şey yoktur, düzen ve düzensizlik vardır. Alman Protestanlarıyla yaptığı konuşmalardan, din sorununun bir söz düellosuyla sonuçlandığı çıkarımında bulunur. Luther, Kitab-ı Mukaddes'i Papa'cılardan

farklı yorumlamaktadır. Luther bir taraf oluşturmuştur; daha şimdiden, Luther'in nasıl yorumlanması gerektiği konusunda taraflar oluşmaktadır.⁴³ Montaigne, Protestanlığı Fransa'da dinsel değil siyasal açıdan tehlikeli bulmaktadır; bir sarsıntıdan korkmaktadır. "Çünkü sıradan adam, olayları kendi anlamlarına göre değerlendirme yeteneğine sahip değildir. Rastlantıyla ve görünüşe aldanarak karar verir. Kendisine, ruhsal kurtuluşuna ilişkin görüşler gibi daha önce büyük saygı duyduğu görüşleri bir kez hor görme ve açıktan açığa eleştirme özgürlüğü tanınırsa; ilk önce dinin birkaç maddesinden kuşku duyulur ve bunlar tartılıp biçilirse, hemen ardından inancın geri kalan kısımlarını da aynı ölçüde güvenilmez bulmaya başlar; çünkü bu kısımlar da onda, sarsılmış olanlardan ne daha büyük bir otoriteyle ne de daha iyi bir temellendirmeyeyle temellendirilmiş değildirler. Yasa ve gelenek yoluyla kutsallaştırılmış olan tüm etkileri... şimdi silkeleyip atar üzerinden, 'çünkü daha önce çok korkulan şey, şimdi coşkuyla ayaklar altına alınır' (Lukretius). Bundan böyle, kendi yargısına bağlı olan ve iyi bulduğu şey dışında hiçbir şeyi kabul etmek istemez."⁴⁴ Katolik ortodokslar elbette daha iyi değildirler. Kilise birliği, İspanya, Guise ailesi ve tüm bir düşkünleşmiş aristokrasi, ortakların asalaklaşmış varoluşunun hâlâ mümkün olduğu ortaçağa ait zümresel yaşam biçimlerini savunuyorlardı. Montaigne'e göre onlar da halkı kışkırtıyorlardı ama "Dinlerini gerçekten coşkuyla savundukları ve ülkelerindeki huzuru ve eskimiş düzeni sürdürmek için kutsal bir endişe duydukları"⁴⁵ için değil, kişisel yararları uğruna yapıyorlardı bunu. Ne ordunun içindeki sıradan adam, ne de önder, din konusunda samini değildirler. Kalvinistlere karşı olmak açısından, Guise düklerine Lutherilerin de bir itirazı yoktu.⁴⁶ Montaigne'e göre Katoliklerin haklı davası "sadece süs ve bahanedir; onlar bu davaya gönderme yaparlar ama haklı onlarda korunuyor, barınıyor ve içtenlikle sahip çıkılıyor değildir: orada avukatın ağızdaymış gibidir, müvekkilin yüreğinde ve tasasındaki gibi değil."⁴⁷ Montaigne'in bu tavrı, çağdaşı Bodin'in tavrına karşılık düşer; Bodin, krala "Protestanlara karşı" en yumuşak ve en kutsal yöntemleri salık verir⁴⁸ ve Montaigne'in Protestanlığın yayılmasına karşı çıkış gerekçesiy-

le, Protestanlığın zor yoluyla bastırılmasına karşı çıkar. Aksi halde, Bodin'e göre,⁴⁹ "kendi dinsel tapınlarından hayal kırıklığına uğrayan ve diğerinden nefret edenler, bizden önce gördüğümüz gibi, tamamen ateist olabilirler ve sonra tanrı korkusunu bir kez yitirdiklerinde, yasaları ve devlet görevlilerini de ayaklarının altına alabilirler. Artık insani yasalarla hiçbir şey yapılamayacak olan her türlü tanrısızlığa ve kötülüğe kapılacaklardır. En güçlü tiranlığın bile, hiçbir hükümdarın ve devlet görevlisinin bulunmadığı anarşi kadar berbat olmayışı gibi, en güçlü boşinanç da ateizm kadar iğrenç değildir." Dinsel konularda kişisel olarak tarafsız kalma, dini devlet aklına bağlı kılma, güvenli ticaretin ve dolaşımın garantörü olarak güçlü devlete yönelme eğilimi, paraya kavuşmuş burjuvaların ve mutlak monarşiyle yaptıkları ittifakın varoluş koşullarına karşılık düşmektedir. Mutlak monarşi, IV. Henry'nin yönetiminde Fransa'da en mutlu dönemini yaşamıştı ve ancak on sekizinci yüzyılın sonunda, o da kendi isteği dışında sona erdirilmişti.

Montaigne'de burjuva tininin önemli özellikleri dile gelmiştir. Başka ülkelerdeki önde gelen düşünürler, İtalya'da Macchiavelli, Hollanda'da Spinoza, İngiltere'de Hobbes dinsel içeriğin, devlet çıkarları karşısındaki önemsizliğini dile getirmişlerdi. Hakikati iktidara tabi kılma eğilimi ilk defa faşizmde ortaya çıkmamıştır; bu eğilim, burjuvazinin ekonomik konumunda özgülükçü özellikler kadar derinde kök salmıştır; irrasyonalizm yeniçağın tüm bir tarihini boydan boya geçer ve bu çağın akıl kavramını sınırlar. Dinsel idealler, genel hedefler, sermaye değerlendirme gerekliliklerinin yanında geri planda kalırlar. Ancak Montaigne yalnızca dinsel değil, bilimsel açıdan da karakteristik bir gelişmeye öncülük etmiştir. Montaigne'in düşünüş tarzı, klasik rasyonalistler olan Descartes ve Leibniz'e, görüldüğünden daha yakındır. Onların aracılığıyla temellendirilen bilim değil, sadece karşısında bulunduğu simyacı ve diğer şarlatanların girişimlerine karşı çıkar. Montaigne'in Descartes'çı kuşkuculuk ve böylelikle modern doğa bilgisinin eleştirel tavrı üzerindeki etkisi sürekli vurgulanır. *Denemeler*'in kimi bölümleri Kant'a işaret ediyor gibidir. "İnsan aklına olabildiğince dar sınırlar çekilmesi, son derece haklıdır. Kişi bilimde olduğu gibi, genel ola-

rak da adımlarını hesaplayarak ve düzenleyerek atmalı, alanını yapay bir biçimde budamalıdır.”⁵⁰ Montaigne’in tüm yapıtını adadığı, kendi kendini betimlemek çabası büyük Fransız psikolojisinin kökeni açısından önem taşıyordu. Serimlemesinin sistematik olmayan biçimi, sistematik filozoflar tarafından da örnek alındı. Descartes’ın öğretilerini önce deneme biçiminde dile getirdiği belirtilmiştir.⁵¹ *Metot Üzerine Konuşma* biyografik bir serimleme içerir. Descartes da, düşüncelerini Montaigne gibi, kişisel görüşler olarak iletir. İngiltere’de “deneme” türü parlak bir gelişme göstermiştir⁵² ve Voltaire, büyük olasılıkla oradan etkilenerek, bu türü Fransa’da yeniden yaygınlaştırmıştır.

Öznellik olarak kuşku, tüm bir yeni felsefenin önemli bir özelliğini oluşturmaktadır. Dinsel ve dünyevi bilgi henüz birbirlerinden ayrılmadıklarında ve dünyadaki düzen aynı zamanda tanrının koyduğu bir düzen olarak görüldüğünde, bilginin nesnel olduğu kabul ediliyordu. Evrenin, insanların bilmeye çalıştığı yapısı, onun hakiki yapısıydı, merkezi kavramlar tanrının doğayı, insanı ve toplumu onlara göre yarattığı nesnel ilişkileri, gerçek ideleri yansıtıyorlardı. Nominalizmde bu kavrayış sarsılmıştı. Şeylerin özlerini kendi içlerinde taşıdıklarını ve bizim onları gerçekten oldukları gibi tanıdığımızı söyleyen Aristotelesçi öğreti, otoritesini yitirdi. Ortaçağ düzeninin giderek dağılmasıyla birlikte, Aristotelesçi öğretinin yeni toplumun gerçekliğine aykırı olduğu görüldü. Gerçeklik madde ve biçimin uyumuyla değil, madde ve biçim arasındaki çelişkiyle, inatçı, başa çıkılması gereken dış dünya ile bu dünyaya karşı kendi amaçları ve ideleriyle savaşıyor bir birey arasındaki çelişkiyle karakterize edilmiştir. Kuşku, nominalizmin çekirdeğidir. Yeniçağın başlangıcında Aristotelesçi skolastiğe ters düşen tüm eğilimlerde bu çekirdek vardır; çünkü birbirleriyle en çelişkili sistemlerin ortak noktasını oluşturan, bilginin öznelleştirilmesi, kuşkucu bir işlevdir. Platoncu Ficinus da, nesnel gerçekliğin bir biçimde akla ulaştığı görüşüne karşı çıkar. Düşünce hakikatte ancak kendi kendisini ve kendisinin ortaya koyduğu şeyi kavrar. Bilgi bir nesnenin yansıması değildir. “Yargı, yargılanan nesnenin değil, yargılayanın biçimine ve doğasına uyar.”⁵³ Bu bakımdan Descartes, Hume ve Kant aynı okula dahildir. İlerle-

yen bilim, doğa yasalarının geçerliliğini mekânsal ve uzamsal olarak sonsuzluğa uzatmanın ve uhrevi mutluluğa, kendini gösterebileceği en ufak bir yer bile ayırmamanın zaferini yaşarken, aynı zamanda bilgi edinmenin öznel aracı olma durumuna da düşmektedir. Bilimin kavramları, yön bulma işareti değerini alırlar. Pico'da olduğu gibi, bu felsefi eğilim insanın coşkulu bir kavranışıyla beraber yürüdüğü sürece, kuşkucu içeriği gizlenmiştir. Ne ki, böyle bir inanç daha Rönesans sırasında ortadan kalkmıştır.⁵⁴ Felsefenin, konusunu düşüncenin genel, hep aynı kalan biçimlerinin oluşturduğu bir mantık ve bilgi kuramına indirgenişi, sonraki yüzyıllarda tamamlanmıştır. Buna göre bilimler, bireyin bu biçimler aracılığıyla verili durumlar kaosunda kendini tanıyış tarzıdır. Yalnız Ben, bir ağırlık noktası oluşturur, anlaşılabilir biricik gerçekliktir; bundan öte olabilecek şeye yönelik anlamlı bir bağlantı yoktur, dünya var olduğu bile kesin olmayan, dahası, karmaşık çıkarımlarla kanıtlanması gereken, anlaşılabilir bir dışarıdır. Ben, belirsiz, değişen, aldatıcı bir dünyada yalnızdır. Bu yüzden, yeni felsefenin bilgi kavramında Montaigne'in düşünüş tarzı gizlidir.

Kuşkunun olumlu kapsamı bireydir. Bireyin kararsızlığı ve küçüklüğü, doğru bilgiye yetkin olmayışı hakkındaki tüm sözlerle karşı, Ben, kuvvetleriyle birlikte, kuramda ve pratikte güvenebileceğimiz biricik ilke olarak kalır. Mutluluğumuz kendi elimizdedir. Hegel'in kuşkuculuk analizinde bu durum açıkça görülmüştür. "Kuşkucu öz bilinç... kendisi için sabitlenecek olan her şeyin değişiminde, kendi özgürlüğünü onunla verilmiş ve korunmuş olarak deneyimler; kendi kendini düşünmenin sakinliğidir bu, kendi kendinden değişmez ve sahici bir biçimde emin olmaktır."⁵⁵ Asıl kuşkucuların bir kere güvenmek zorunda olduğumuz zayıf, değişken, ampirik Ben karşısındaki ironileri, öznenin bilginin ilkesi olarak söz eden rasyonalizmin Patnos'undan ne denli farklıysa da, her ikisinde de, yalıtılmış bireyin bilgisi ve eylemi gerçek felsefenin içeriğini oluşturur. "Düzenli yaşamak için pek az bilime gereksiniriz" der Montaigne⁵⁶, "... Sokrates bilimin bizde olduğunu ve nasıl bulunacağını ve bizim ondan nasıl yararlanabileceğimizi öğretir. Doğal olanın ötesine uzanan tüm bilgilerimiz genellikle boş ve gereksizdir. Bize

yardım etmek yerine yük olmamaları ve bizi rahatsız etmemeleri bile yeter." İnsanlar kendi kuvvetlerine muhtaçtırlar.

Montaigne'in bu konuda ne bekleyeceğimize ilişkin görüşü, ılımlıdır. İnsanın yaratılıştaki yeri etkileyici değildir ve her birey genel olup bitenin içinde bir hidirdir. En büyük bilgelik, sağlıklı bir akılla yetilerimizi geliştirmek, kayıtsızca doğanın bize sunduğu mutluluğun peşinden gitmek, içimizde ve dışımızda, yaşımızın ilerleyişi içinde, fiziksel ve psikişik mizaç olarak ve de dünyadaki yazgı olarak her birimize verili olduğu biçimiyle, doğaya uyum sağlamaktır. Düstur, doğal davranmaktır. Kendi kendine ve başkalarına, insanlara ve hayvanlara şiddet uygulamak budalalıktır. Tiranlığın ve zorbalığın mantıklı bir kanıtı yoktur. Montaigne onlara sadece yüz çevirir. Özgür gelişme, zorlamasız eğitim, doğanın verdiği bireysel güçleri geliştirmek onun insan programıdır; elbette bunu bir doktorin olarak değil, tercih ve kişisel görüş olarak dile getirir. Stoa ile kuşku arasında büyük bir ayrım yapmaz. Felsefenin toplamı *amor fati et naturae*⁵⁷dir, nihayetinde ölüm korkusunun aşılmasıdır. Montaigne'in başlangıçta sürekli yöntemsel hazırlıkla ve daha sonra sıradan adamı, "doğal" insanları gözlemleyerek uygulamaya çalıştığı yaşam bilgeliğinin özü budur.⁵⁷ Doğru ölüm ve doğru yaşam bireyin elindedir, birey kendini dışsal değişikliklerden bağımsızlaştırabilir. "Yaşamdan ne aldığımız, onun boyutlarına değil, kullanımına bağlıdır: kimileri uzun yaşamıştır, az yaşamıştır. Yaşadığınız sürece bunu düşünün. Yeterince yaşayıp yaşamadığımız, yılların sayısına değil, sizin istencinize bağlıdır."⁵⁸ İntiharın olanaklılığı açısından, şu yanlış cümleyi yazar: "Hiç kimsenin durumu, kendi suçu olmadan uzun süre kötü gidemez."⁵⁹ Ne var ki, sadece doğa değil, gardiyanlar da ezelden beri bu kaçış yöntemine karşı önlemler almışlardır. Herkesin ulaşabileceği kolay bir ölüm, ne de olsa toplumu hâlâ bir arada tutan terörden duyulan korkuyu azaltacaktır.

Montaigne'in, görüşüne uygun olarak, doğal ve engellenmemiş bir biçimde teslim olma tarzı tüm bir burjuva çağı bo-

* *amor fati et naturae* (Lat.): yazgıya ve doğaya olan aşk.

yunca, kültürlü erkeğin örneğiydi. İyi eğitimin ve son dönemde psikanalizin hedefi budur. Bu tarza sahip olmayan, kuşkularını üzerine çeker. Uyum sağlamamıştır, gerçeklikle ilişkisi arızalıdır. Gerçekliğe biraz kin tutar, gizliden gizliye saldırgandır. Toplumun ve iş yaşamının doruklarında bir karakterin doğal olmayışı konusunda hassas bir içgüdü oluşmuştur. Dünyayla ilişkisinde özgürce ve kin duymadan davranmayan, gizli belirtilerden hemen anlaşılacak ve başarıya ulaşamayacaktır. En iyi durumda nevrotik biridir, en kötü durumda ise muhaliftir. Burjuvazinin özgürleşimiyle bağıntılı olan, doğaya hakkını verme iddiası, hiçbir şeyin düzen içinde olmadığı bir dünyanın karşısında dolaysızca ve önyargısızca durma anlamını kazanır. Yeniçağın başlangıcında Montaigne tarzı hümanist karakterler öne çıkar ve kültürlü kişiliğin doğal tavrını, davranış kuralı olarak ilan ederler. Yükselen burjuva sınıfında, insanın* fiziksel ve dinsel baskı olmadan da yapabileceğini görürler. Kuramlarındaki ve mizaçlarındaki tüm farklılıklara karşın, dünyaya açık bu kafaların ortak yanı, entelektüel ve maddi kültür değerlerini tatmaları, büyük politik kavrayışları, psikolojik yargılarının keskinliği ve dinsel alandaki hoşgörüleridir. Bireysel gereksinimlerin mevcut olanda soğukkanlılıkla doyurulması, onların yaşam tarzıdır, kendileri de kültürlü burjuvaziye dahildirler. İçlerinden bazıları, özellikle bu kuşkucuların en derinliklisi olan Agrippa von Nettesheim ve Montaigne de, büyük bir kişisel cesaret ve ezilenlerle dayanışma örneği gösterirler.⁶⁰ Ne var ki, herhangi bir yükümlülüğü reddederler. Montaigne'in alıntılanmış eski bir filozof, "bilgenin yalnızca kendisi için bir şey yapması gerektiğini öğretmişti; bir tek kendisi, kendisi için bir şey yapmaya değer olduğundan, haydi haydi böyle davranmalı."⁶¹ Başka türlü davranırsa, bu bir zevk meselesidir.

Böyle bir anlayışlılık karşısında, reformcular insana aykırın görünürler. Onların fanatizmiyle, maddi arzularından vazgeçerek, duyusal heyecanları sürekli dürtükleyen Ben'in boyunduruğu altına alarak, ekonomik ve politik baskıyı, bir yükümlülük biçiminde kendi ruhuna alarak, ortaçağ insanının çocuksu

* ["insanın"/1938: "kendinde insanın".]

durumundan kurtulan burjuva yeni insan ortaya çıkmaktadır. Bu insan da, oluşum halindeki burjuva düzenine boyun eğmektedir, ama gazez besleyerek ve güçlü bir inançla, kıskançlıkla ve suç duygusuyla, cinsel hasetle ve insanlardan nefret duyarak yapmaktadır bunu. Kilisenin ekonomik değişiklik sonucunda koruyucu işlevlerini bırakması ve asalakça özellikler kazanması ölçüsünde, anaç kilise idesi, zeminini yitirmektedir; Hıristiyanlığın papa aracılığıyla birleştirici önderliği, ulus devletlerin politikasına ve bireyin ekonomik olarak kendi sorumluluğunu üstlenmesinin dinsel olarak desteklenmesine boyun eğmektedir. İnananlar, inandıkları tanrı gibi içe dönük bir niteliğe bürünürken, tanrı da yönettiği dünyanın özelliklerine bürünür. Varoluşları doğal gereksinimler ve her türlü adalet fikriyle çeliştiğinden, inananlar uyum sağlayabilmek için, açıklanamaz tanrının dolayımına gereksinirler. İrrasyonel bir biçimde, ekonomik değer yasası temelinde dağılan gelirin yüksekliği, çalışkan kişinin umut edebileceği ama güvenemeyeceği tanrısal inayetin bir damgası olur. Dinsel önderlerin, halkı yeni dünya durumuna alıştırdıkları barbar doktrinde, inanan kişiye bir taviz verilir: Uzakta ve görünmez tanrının, karanlık yazgısıyla ya da irrasyonel haklı çıkartma lütfuyla ilahi düzenin, dünyevi felaketin görüntüsü oldukları ortaya çıksa da, yine de dünyayla kesinlikle özdeş olmayan bir ilke vardır. İnsanın yazgısı onun bu düzendeki rolünden ibaret değildir; Luther devlet otoriteleri değil de düşman kitleler söz konusu olduğu sürece, elbette iç özgürlüğü aslında dış köleliğin olumlanması olarak kavramış ve Hıristiyan sevgisini ve eşitliğini kestirmeden, baskıyla, sömürüyle ve cinayetle bağdaştırmıştır. Ne ki, Hıristiyan kavramlarını kullanma ve İncil'den anlaşılır bir dilde söz etme zorunluluğu bile, reformcuların isteği dışında da olsa, eleştirel bir işlev görür. Elbette, Calvin'in özgürlük kavramı, hemen hemen hiçe indirgenmiştir: Tanrı inayetinden nasibini almamış insan, zorunlulukla ama zorlama olmadan kötüyü seçer. Böyle çetrefil tanımlamalara, Calvin'in öğretisinin içerdiği direnme hakkının özenle sınırlandırılışına karşın, Calvin de en yüce hükümdar olarak tanrı ile dünyevi güçler arasındaki gerilimi tam olarak ortadan kaldıramaz.⁶²

Reformcular, insanları gönüllü boyun eğen bireyler olarak eğitime görevlerini, insanla insanın uyum sağlaması gereken gerçeklik arasındaki çelişkiyi çarpık bir biçimde de olsa öğretilerinin içine almadan yerine getirememişlerdir. Tanrı ve dünya, özgürlük ve kölelik, doğal dürtü ve vicdan, ilahi ve dünyevi buyruk çözülmemiş çelişkilerdir; bunların arasında kendini geliştirmeye çalışan bireyin reel çelişkisi: başlangıç aşamasındaki kapitalizmin koşullarıyla olan çelişkisi saklıdır. Bu çelişkinin tarihsel olarak aşılması ancak çağın sonunda, sınıfların ortadan kaldırılmasının maddi koşulları olgunlaştığında gerçekleşebilir. Çağın başında bir çıkış yolu görünmemektedir, toplumsal eşitsizlik, ilerlemenin aracı olduğunu göstermekte ve bireyler dünya tinine adeta kurban olarak sunulmaktadırlar. Ancak insanlığın böyle bir haksızlığı bilme ve var olanı ideal olanla karşılaştırma biçimi, yeni dindarlıktı. O dönemde Protestanları maddi dürtü heyecanlarını bastırması ya da yüceltmesi, her halükârda ertelemesi için zapteden, tanrısal buyruk ya da görev tasarımının akılcı bir toplumla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Reformcuların görevi, kitlelerin arzularının iç dünyaya yöneltilmesinden, hükmedilenlerin hükmedenlere yönelik taleplerinin kendi iç dünyalarına yöneltilmesinden ibaretti.⁶³ Ekonomik baskı, tanrısallıkla yüceltiliyordu. Ne var ki insanlık, hükümdarları, devlet görevlilerini ve zengin burjuvaları düpedüz tanrılar olarak görmeyecek ve onlara mutlak iyiler olarak itaat etmeyecek kadar büyümüştü. İlkel bir putperestlik durumunu aşmıştı. Yenilenen Hıristiyanlık da, bazı eğilimleri bu zihniyeti desteklemiş olsalar bile, güce ve başarıya körü körüne tapınmak değildir; daha çok, tanrı kavramından insanın soyla farklılıklara karşı kayıtsızlığını içerir ve sınıflı toplumun koşullarından ötesine işaret eder. "İsa diyorlar ama sopayı kastediyorlar" bilgisi, bu çağı aydınlatmaktadır. Ancak bu söz, tüm sınıflar için aynı ölçüde geçerli değildir. Ezilenler İsa derken, eskiden beri insan onuruna yakışır bir yaşamı kastediyorlardı. Doğrudan doğruya, toprak düzeninde daha adil bir uygulamayı hedefleyen köylü ayaklanması sadece gerici bir hareket olarak ya da eşitlik, kardeşlik ve hakseverlik ideallerinden ötürü, aynı zamanda ilerici bir hareket olarak da kabul edilebilir; yeniden uyanan İncil'i kendi talepleriyle özdeş-

leştiren, acı çektirilen köylüler ve proleterler, yalnızca bir yanılgıya kapılmakla kalmamışlardı. Luther'in onların üzerine bir süre avı düzenlemekte, bir kan gölü yaratmakta hiçbir sınır tanımayışı, bir dönegin öfkesini anımsatmaktadır. Öğretisinin, ezilenlerin pek de haksız olmayacak biçimde dayanabilecekleri unsurları içerdiğini sezmişti.⁶⁴ Burjuva toplumunun ilerlemeleriyle birlikte, insanlığın daha üstün, rasyonel bir örgütlenme biçimi ne denli net bir biçimde belirginleştiyse ve sosyal grupların bilinçli istencine savaşım hedefi olarak ne denli girdiyse, ileriye götüren tarihsel eğilimlerin dinsel anlatım biçimi de o denli uyumsuzlaşmaktadır. Kapitalizmin ilk döneminin tümünde, dilenci keşiş tarikatlarının doğuşundan, on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar, İncil'in yalnızca yüceltici değil, aynı zamanda devrimci bir anlamı da vardı. Ne var ki reformcular İncil'i dünyevi düzenle özdeşleştirmediler; Müntzer'den Tolstoy'a kadar muhalif dindar kafalar ise, İncil'i "gönüllerde yazılı yasa"⁶⁵ olarak mevcut koşulların karşısına çıkardılar.

Böylece İncil, eylemi bir zevk meselesi ya da bir bireysel akıllılık sorunu olarak gören kuşkunun olumsuzlanmasıdır. Kuşkucuda insancılık, yolculuk etme anlayışı gibi, kendi kişiliğinin bir süsü, mizacının bir özelliği olarak görünür. Kuşkucunun insan kavramı, yaşamın çok sayıda anlarından oluşan ampirik Ben tasarımından ibarettir. İnsana ve hayvana karşı ne denli yumuşak huylu olsa da, düşüncesi mantıksal olarak sadece kendi ampirik Ben'inin iç huzuruna ve güvenliğine odaklanmıştır. Bir kuşkucu, kendi yaşantılaşma yeteneğine ve varoluşuna aykırı olarak, karşısında kendi Ben'inin önem yitireceği ya da dayanışma yoluyla kendi dışına uzanacağı bir şeyi düşünsel olarak bile kabul etmediğinden; böyle yoksullaştırılmış ve soyutlaştırılmış ruhunun psikolojik durumunu en yüksek kurucu ilke ve ayrıca -tüm nesnel değerleri ne denli yadsısa da- felsefi açıdan önem taşıyan en üst, hatta biricik değer kılar. Daha öteye uzanan bir ilgi, bilinçli olarak bir rol oynamaz ve kuşkucuya göre insanlarda zorunlu olarak bulunmaz. Montaigne, sosyal ve kişisel zulümden nefret eder. Ama haksızlığı ortadan kaldırma çabasına girişmek, kendi ifadesiyle, ona tamamen uzaktır. Modern bir çalışmada⁶⁶ şöyle denir: "Montaigne ne hükmetmek, ne kendine

hâkim olmak, ne de hükmedilmek ister; ahlaki fenomenlerde etkilenmiş ve gözleri kamaşmıştır; iç yaşamındaki çok yönlü oyunun incelenmesine verir kendini; bu rahat ve gevşek edip genlik durumu içinde büyük, yaşlanır ve ölür... Eylemde bulur maktan ürker; çaba göstermeyi yadsır; bunu uygulamaz.”

Kuşku ve dindarlık ilişkisi yeniçağda bir gelişme yaşamıştır. Pascal, Montaigne'in dinginciliğini görür. Montaigne, insan aklının kendi kendini bilmesinin yetersizliği ve inancın dışındaki her şeyin güvenilmez olduğu doğru ilkesini, yumuşak bir dinlenme yastığı haline getirmektedir. Kişisel sorunlarla oyalanırken, onların fazla derinine dalma korkusuyla, onların üstünden kaymaktadır.⁶⁷ Daha sonra Vauvenargues bu yargıyı yinlemiştir. Montaigne'in kararsızlığını ve tarafsızlığını hor görür.⁶⁸ Rasyonalist felsefe de Montaigne ile arasına mesafe koymuştur. Dinde insanı kendi içinde bilinç ve dürtü olarak ikiye bölen aynı tarihsel eğilimler, bilgi kuramında, duygulanımla egemen olması gereken rasyonel Ben öğretisine vardırırlar. Din, tarihsel açıdan zorunlu olarak boyunduruk altında oluşları rasyonel gerekçelerle temellendirilemeyen, bir çarmıh gibi taşınması gereken kitlelere uygun düşer; felsefe, dolaysız hazza, çıkar gözeterek erteleyen burjuvazinin tavrının ayırt edici özelliğini oluşturur. Malebranche'a göre *Denemeler*'de Montaigne'in yaptığı gibi, kendi Ben'inin ampirik durumlarının, alışkanlıkların, kaygıların ve tercihlerin, fizyolojik ve anatomik özelliklerin sadece betimlenmesinin, tinin incelenmesiyle bir ilişkisi yoktur. Malebranche, Montaigne'in çok övülen psikolojik bilgisinin yüzeysel olduğunu kabul eder.⁶⁹ Bu bilgidен kaynaklanan konformist yaşam bilgeliğine, sonraki yıllarda Descartes da yüz çevirmiş görünmektedir.⁷⁰ Montaigne'in bilgi kuramsal ve pedagojik öğretilerini büyük ölçüde izlemiş olan Locke bile onu pürüsten bir dille “gurur ve kibirle dolu” olarak tanımlar.⁷¹

Ancak çelişki azalmaktadır: Mutlak yetçi dönemden liberal döneme geçişle birlikte, dinin ilerici yörelerinin üstü örtülür. Bu özellikler tarihsel açıdan geri kalmış Almanya'nın özel koşullarında, Alman İdealizminde, gelişmesi burada da resmi felsefede zafer kazanmış liberalizmden kopan ve sadece sosyalist muhalefette devam eden yeni bir biçime bürünürler. Din ise, ege-

men sınıfta toplumsal biçimlerin kesintisiz bir olumlanışını oluşturur. Dinin ahlak öğretisi, namuslu iş adamının pratiğiyle; dinin pedagojisi tutumluluk ve kâr elde etme eğitimiyle örtüşür. Kapitalist bölüşüm mekanizması ile tanrının yolları arasındaki fark ortadan kaldırılır. Troeltsch, eski ve yeni Protestanlık arasındaki farkı ayrıntılarıyla serimlemiştir. "İnanç, basitçe, topluluk tarafından eğitilmiş vicdanın şimdiki kararında dile geldiği gibi, tanrının bağışlayıcı ve kutsal istencine güvenmek ve adanmak haline gelmiştir... Dogma, etiğin çok gerisinde kalmıştır. Aynı zamanda Hıristiyan ve Hıristiyan olmayan etik arasındaki, dünyevi yaşam ile Hıristiyan yaşamı arasındaki ilişki de hafiftir; dine döndürme fikri, doğruyu gösterme fikrine dönüşür. Günah insanlara ne denli ket vursa ve engel olsa da... yaratılış dünyasının özü hiçbir ilk günah tarafından değiştirilmiş değildir... Büyük Protestan etiği kütlesi, yeni etik kuramlarla sonsuz çeşitlilikte bir kuramsal uzlaşmaya girer... ve artık eski Protestan dünyalar karşıtlığını ve Hıristiyan bir kültür yaşamının eski Protestan bütünselliğini düşünmez."⁷² Kuşkunun öğrettiği, içsel sakınganlıkta alışkanlığa ve geleneğe göre davranma ile, mutlak dinsel iddia arasındaki gözle görülür fark, liberal kuramda ortadan kalkar. Artık sadece "kültür"ün yalnızca bir başka dalını oluşturduğu iş yaşamında ilerlemek vardır.

Liberal insanın dinle ilişkisine, kuşkucu düşünüş tarzı karşılık düşer. Savaşçı bir ateizmden geri kalır yanı yoktur bu düşünüş tarzının. İnsanlara, toplumsal çalışmalarının ürününün, piyasadaki dalgalanmaların, ekonomik çelişkilerin ve krizlerin, bağımsız güçlerin anlatımları olarak, felaket ya da doğa yasası olarak görüldüğü bir düzende, gizli bir anlama duyulan inanç ortadan kalkamaz. Din, sınıfların yaşamında farklı bir rol oynar. Din, toplumun yükünü taşımak zorunda olan sınıflar açısından, onları ümitsizlikten ve elbette devrimden de uzak tutmak için belirlenmiş bir avuntu olurken; egemen sınıfın bireyi üzerinde, sadece onun kişisel ilişkilerini burjuva toplum düzenindeki gibi genel olarak onaylamak işlevini üstlenir. Eğitimde kullanılan bir araç olarak din, liberalizmde üst tabakalar açısından da vazgeçilmezdir. Burjuva erdemleri, maddi dürtü heyecanlarını, soyut Ben'in ilerleyen ilgilerinin gerisine koymaya dayanırlar.

Ekonomik kazanç, haz uğruna değil, daha fazla kazanç için elde edilmeye çalışılır ve bu çaba kendini, her başarıda yeniden kendi asıl hedefi olarak koyar. İnsan, sermayenin temsilcisi olur. Böyle bir zihniyete ne gerekçelerle ne de yalnızca fiziksel baskıyla ulaşılabilir. Bu yüzden pedagoji, tanrı inancıyla yeni yetmeye toplumsal açıdan gereken nitelikleri kendi içinde oluşturmanın araçlarını verir. Eğitimde, tıpkı günümüzün Amerikan sisteminde büyük ölçüde olduğu gibi, tanrının yerine aklın (ya da daha çok "cooperation"ın) adının geçtiği yerde, eğitim sistemi aynı zamanda insanlara her zaman, kendi kendine muhtaç olduğunu, bugünü geleceğe tabi kılmasını, ekonomik yararı eylemlerinin yasası olarak kabul etmesini ve rekabet içinde olmasını söyleyen irrasyonel bir varlıktır, buyurucu, adeta dinsel bir güçtür. Daha sonra, yetişkinin bilincinde rasyonalist düşünüş tarzının dinsel, irrasyonel temellendirilişi geri planda kalır ve meslek yaşamındaki ve yaşamın diğer dallarındaki davranışı ona kendi karakterinin ve hatta insan özünün bir sonucu olarak görünür. Montaigne bu dönemde dinle olan ilişkiyi hazırlayanlardan biri olmuştur. Din sadece "ezoterik", sadece gizliden gizliye olsa da, onun hakkında olumsuz bir yargıda bulunulmayacaktır.⁷³ Ancak dinin düşünce ve eylemdeki rolü değişmektedir. Özgün dinsel içerikler ve bireylerin özel olayları, kaygıları ve hedefleri birbirlerinde ayrılmakta; burjuva yaşamının alanları, özel ve kamusal alan ve de iş yaşamı, din ve politika alanları birbirleriyle aralarına sınır çekmektedirler. Yetişkinlerin dinden bağımsızlığı, burjuvaziye özgü inançsızlık, herkesin kendi inancıyla çatışmaya düşmeden, hatta ondan toplumsal olarak zaten istenenden başka bir sonuç çıkarmadan, her şeyi düşünebileceğine dayanır. Bireyin özgürleşiminden bu yana bozulmuş olan düşünce ile varoluş arasındaki uzlaşma, sonsuz ölçüde farklılaşır. Çok büyük saygı duyulan idealler, gizliden gizliye görünüş olarak kabul edilirler. En ayıp anlayış, insanlardan nefret etme, bilinçdışına atılmış olarak, bu sınıflar ve rekabet dünyasına hükmeder. Uzlaşmanın bozulmuş olması, artık kimseyi rahatsız etmemektedir. Herkes, hapishanelerin ve tımarhanelerin ne anlama geldiğini bilmektedir; herkes özgürlük, eşitlik ve adalet durumunu, bu tanrılaştırılmış idealleri tanımaktadır; herkes

duruma katlanmakta ve onu yeniden üretmektedir. Bu dönemde bütün yalnızca bireyler tarafından işletilmekte ve her birey kendini temize çıkarmakta, çoğunluğun gücüne gönderme yapmakta ve o güç de yine bireye gönderme yapmaktadır. Toplum sayısız alanlara ve öznelere parçalanmıştır ve kendini henüz bir özne olarak toparlayamamıştır.

Kuşkucu liberal felsefeye ve bilime örnek oluşturan Hume dini, bilgi ve eylemden Montaigne'in yaptığından daha fazla uzaklaştırır. Onun da yoksulluk ve eşitsizlik karşısında duyarlı bir bakışı vardır, Schopenhauer'i öcelemektedir. "Bir yabancı ansızın bu dünyaya getirilecek olsa, dünyanın kötülüklerinin bir örneği olarak hastalarla dolu bir hastaneyi, suçlular ve borçlularla dolu bir hapishaneyi, cesetlerle dolu bir savaş meydanını, okyanusta batmakta olan bir donanmayı, tiranlık altında inleyen bir halkı, kıtlığı ve salgın hastalığı gösterirdim ona. Yaşamın neşeli yüzünü abartarak göstermek ve ona yaşamın zevki hakkında bir fikir vermek mi? Bunun için nereye götürseydim ki onu? Bir baloya, bir operaya ya da bir saraya mı?"⁷⁴ Ne var ki bu bilgiler bu konuda sadece Montaigne'in tutarlı bir öğrencisi olan Hume'a göre, devlet dinine en ufak bir hanel bile getirmezler. Dinsel ideler bilinçte öyle yüce bir konum alırlar ki, pratikte bağlantılı olan kavrayışı ne etkileyebilirler ne de onun tarafından zedelenebilir ya da onaylanabilirler. Din ile gerçeklikteki durumlar arasındaki çelişki ciddiye alındığında ve içtenlikli dindar düşünürlerde ve militan ateistlerde olduğu gibi ya dinin ya da gerçekliğin olumsuzlanmasına dek vardırıldığında, kuşkucu dehşete kapılır. Felsefe, dine borçlu olduğu saygıyı gösterir. Hume, "Her şeye egemen olan otoritesinin her yerde kabul edilmesi gereken felsefe için" diye başlar gerçek bir antik çağ kafasıyla, "her fırsatta, sonuçları için özür dileyici nedenler bulması ve onun tarafından incitildiklerini hissedebilecek tek tek sanatlar ve bilimler karşısında kendini haklı çıkarmak zorunda olması, bir tür hakarettir. Bu durum, tebaasına karşı vatanı ihanet suçu işlemekle yargılanan bir kralı getirir akla. Felsefenin, kendini haklı çıkarmayı zorunlu ve bizzat saygın bir iş olarak görmesini gerektiren tek bir durum vardır. Bu durum da ancak felsefenin, haklarına kendisinininkiler kadar değer verdiği

ve gerçekten de kendisiyle aynı haklara sahip olan dinin, en küçük bir tacize uğramış görünmesiyle ortaya çıkar... Eğer... felsefem dinin temel dayanaklarına hiçbir katkıda bulunmuyorsa, en azından, onları eksiltmediğini, yani her şeyin eskisi gibi kaldığını bilmekten memnun olurum."⁷⁵

Liberal burjuvanın felsefi düşüncesi, toplumsal olayların temeline inmez. Liberal burjuva, bu düzenin dallarından birinde mesleki bir görevde bulunmuyorsa, felsefi düşüncesi kendisine gereksiz görünür. Felsefe ve edebiyat gerçi on dokuzuncu yüzyılda da henüz bütünle ilişkilidir. Ne var ki bir yandan yüceltme, oyalama ve sakinleştirme yoluyla ekonomik sürecin verili biçimiyle devam etmesine yararlar, diğer yandan da gerçekliğin bütününü dinsel, sanatsal ya da felsefi olarak sorgulayan radikal yazarların yapıtları, salt bir kültür malzemesi olarak asimile edilir. Emek ve iktisadi gelişme, içerik ve hedef olarak, burjuvazinin üyelerinin ve büyük ölçüde, egemen tabakaların da iliğine işlemiştir. O denli derinlerde yer alırlar ki, artık bu konularda düşünseme söz konusu olmaz. Balzac'a göre "kuşkuculuğun kabul ettiği: altının her şeyi biliyor ve gücünün yetiyor oluşu"⁷⁶ gerçek bir tanrı olmuştur. Toplumsal zenginliğin üretiminde kullanılan araçlara sahip olan, emek üzerinde söz sahibidir. Diğerlerinin özgürlüğü ise, yeteneklerini satmaya dayanır. Yaşamın sürdürülmesine ve zenginleştirilmesine yarayan malların türü ve miktarı, sermayenin değerlendirme süreciyle belirlenir. Bireylerin yaşamının bu sistemde kendi başına ancak ekonomik dinamik içinde kullanıldığı sürece bir değeri vardır; burada da bu değer, yaşamın kendisi için, insanın yaşaması gerektiği için değil, kâr ekonomisinde bir maliyet unsuru olarak vardır. Egemen bilimde bu keyfiyet, olsa olsa tarihsel olarak diğerlerinin karşısında yer olan herhangi bir görüş gibi gösterilir, bunun dışında serimlenmez. Bu keyfiyeti romanda anlatan eleştirel edebiyat, salt bir sanat yapıtı olarak kabul edilir. Nasıl ki burjuva bireyi kendi felsefesini boş zamanları için saklıyor ve böylelikle onu gereksiz bir düşünce haline getiriyorsa, toplumda da bilgi ve eleştiri özel bir iş dalı olarak yalıtılmıştır. Burjuva bireyi, bu üretim koşullarında, eğlenceyle karışan kültürü temin etmelidir. Hakikat ile salt eğlence arasındaki fark

toplumsal olarak ortadan kaldırılır. Feodalizm üzerinde kazanılan zaferden sonra, burjuvazinin eleştirel aklı, genel bir olaydan özel bir olaya, pratik bir tepkiden, bir içe bakış tepkisine dönüşmüştür. Kuşkucu düşünüş tarzı böyle yayılır.

Liberalizmin geç kapitalist* dönemde ortadan kalkmasıyla birlikte, kuşkunun anlamı yeniden değişir. Başlangıçtaki gibi, geçerli kabul ettiği bir mutlakiyetçiliğin karşısında bulur kendini. Ne var ki, on altıncı ve on yedinci yüzyılın kuşkusundan farklıdır. O zamanlar devletin rolü, gelişen ticareti ve dolaşımı uzlaşmaz bir biçimde korumaktı. Günümüzde ise devlet, reformist hükümetlerin kendisini ekonomik açıdan zayıfları korumaya yönlendirmek istedikleri yerlerde de, sadece en güçlü kapitalist grupların organı olma eğilimindedir. Günümüzdeki devletin en karakteristik biçimi endüstriyel ve siyasal bürokrasinin iç içe geçtikleri *Führer* devletidir. Bu devlet, küçük kapitalistlerin mallarına büyükler tarafından ekonomik olarak el konulmasını, siyasal araçlarla sürdürür ve ticareti ve dolaşımı, sermayelerin yoğunlaşması ve merkezileşmesi sonucu ortaya çıkan endüstriyel ve siyasal grupların yararına düzenler. Bu koşullarda, kuşkuculuğun tutarsızlığı görülür. Kuşkucu olumsuzlama bilinçli bir biçimde, Ben'i de korumamıştır. Hume, Ben'in varlığını yadsımıştır. Montaigne, daha okura hitabında, kendisini "sudan ve anlamsız bir konu" olarak tanımlar. Yine de Ben'i felsefenin hemen hemen biricik konusu yaparlar; yine de Ben'in dışarıda olup bitenlerden bağımsızlığı, kendini yitirme çabası, kuşkucu düşünüş tarzının anlamını ve hedefini oluşturur. Ne var ki, Ben'e çekilme bile ampirik dünyada gerçekleşen bir olaydır. İçsel kuvveti ve kişiliği gerektirir. Kişilik ise gökten zembille inmez. Toplumsal olarak üretilmiştir ve koşulları ortadan kalkınca kendisi de ortadan kalkar. Burjuva demokrasilerinde, hangi bireye kendini geliştirme olanağının verildiği zaten rastlantıya bağlıdır; söz konusu tabaka, yeterince küçüktür. Totaliter devletin egemenliğinde bu olanak tamamen ortadan kalkar. Ben'in artık kendini bir kişilik olarak kurma olanağı bulunmadığı gibi, mevcut karakterin sağlamlığı da

* ["geç kapitalist" / 1938: "tekelci kapitalist".]

rastlantıya bağlıdır. Birey iktidarın pençesine düştüğünde, yok edilebileceği gibi, kimyasal ve psikolojik teknolojinin ilerleme derecesine göre, altüst ve tersyüz de edilebilir. Her şeye karşın Ben'i güvenli bir sığınak olarak görmenin kuşkunun bir kuruntusu olduğu ortaya çıkar. Ben, her lifiyle maddi gerçekliğe bağlıdır. Ben'i kuran yetenekler, duyular, bellek ve anlama yetisi, yalnızca sağlıklı işleyen bedene değil, bir o kadar da sürekli ilerleyen toplumsal sürece bağlıdır. Çevrenin davranışı, dili, talimatları, inancı her bir Ben'in varoluş ve tepki verme biçimini belirler. Ben, nüanslarına varıncaya dek, sadece etkileşim içinde vardır. Onda sabit, kendi kendisine dayanan bir şeye sahip olduğu görüşü, katıksız bir hayaldir. Bireysel Ben ne denli aktif olursa olsun, kendi başına alındığında bir soyutlamadır ve onu yalıtılmış haliyle bir ilke ya da içsel dayanak olarak şeyleştirir, sadece ondan bir put yaratmaktadır. Bağımsız bir Ben'in çevreyle olan gerilimi, çevreye gösterebileceği direnç, tarihin tümünden değil, güncel durumdan artan bir bağımsızlıktır. Gerçeklikle çatışmasında görece sabit yapılanmalar geliştirilmiştir. Yaratıcı enerjisi ve gerçekliğin karşısına çıkarttığı fikirleri, gerçekliğin içinde oluşmuşlardır. Kuşkucu Ben, hem belirli fikirleri hem de kuşkuyu kendi özü haline getirir ve böylelikle kendi kendisiyle kaldığına inanmaz. Ama bunun aynı ölçüde korku ve acı, olumlama ve öfke olabileceğini deneyimlemek, kendisine kalmaktadır. Ben'in onlarda kuşku yoluyla varlığını sürdürmeye çalıştığı kendine güven ve bağımsızlık, psikolojik olgular olarak, liberal toplumun çöküşüyle birlikte geri kalırlar. Kuşkunun yaşam unsurunu oluşturan, yargının özgürlüğü, yalnızca toplumsal bütünün kuşkucu mesafe koymadan farklı olarak kişisel adanmayı gerektiren özgürlüğüyle gerçekleşebilir. Kuşku kendini akılcı bir düşünüş tarzı olarak korumadığı, kendini aştığı ve bilinçli olarak kendi ötekisine, insanın somut olanaklarına inanca dönüştüğü sürece; egemen durumlara karşı koymak yerine, şimdiki zamanı kuşkucu tarza uygun olarak içsel bir çekinceyle kabul ettiği ve görünüşte değişmeden, kuşku olarak var olmayı sürdürdüğü sürece, bir tin figürü olma özelliğini zaten yitirmiştir. Ben, ancak insanlığı da bir bütün olarak korumaya çalıştığı sürece kendini koruyabilir.

ἐποχή, yargının askıya alınması ve iç huzuru, Montaigne'e göre "küstahça" değildir. O zamanlarda da, bugünkü ölçüde değillerdi. Kendini tarihsel karışıklıktan uzak tutmak: kuşkucu ılımlılık on altıncı yüzyılda ileri bir davranıştı. "Adil bir eyleme kendini ateşli bir biçimde adama erdemi de çok sevebilir... Ben ılımlı ve ortalama karakterleri seviyorum. İyi karşısındaki ölçsüzlük bile beni şoke etmediği sürece, beni şaşırtıyor ve ona ne diyeceğimi bilemiyorum."⁷⁷ Tarihsel akıl buna dayanır, böyle bir ölçülülük kendi kişiliğini korumayla, ulus devlet içinde, hoşgörünün nesnel olarak doğru yolunda yürümekle özdeşti. Din taraflarının kuruntusundan bağımsız olmaktı. Dikkatini kendi kişiliğini biçimlendirmeye yöneltmek, puslu hedefler taşıyan halk hareketleriyle arasına buna uygun bir mesafe koymak ilerici, tarihsel olarak ortaya çıkmış sorunların çözümünü destekleyici bir tavidir. Bilinçli dinginciliğe karşın, bu tavır da din gibi dinamik bir uğrak içeriyordu. Montaigne'in ἐποχή'si insanlıkla dayanışmaktan vazgeçmez. Bu tavrı almak, Montaigne'in kendi Ben'i için önem verdiği mutluluğu, sadece özelde değil, genelde de destekleme eğilimini içerir. Günümüzde ise bu tavır sadece ilkenin boşluğunu gösteriyor. Liberal kuşkucunun bugün otoriter düzenle yaptığı barışta, bir insanlık pratiği değil, insanlıktan vazgeçiş dile gelmektedir. Faşizm, o dönemlerin mutlak devlet gücü gibi en önemli sosyal kuvvetleri himaye etmemektedir. Montaigne'in iyi bir kuşkucu olarak salık verdiği itaat, gerici güçlerle çatışma halindeki bir krallık için geçerliydi. Bugün kuşkucunun uyum sağladığı modern diktatörlere itaat etmek, barbarlığa itaat etmektir. Montaigne'in, Huguenot'larla ve Guis'lerle yapılan savaşlardaki görece tarafsızlığı, kütüphaneye kapanmak ve düşman ülkeye geri çekilmektir. Yirminci yüzyılda *Führer*'lere ve bürokrasilere karşı savaşta tarafsız kalmak, otoriter devletin koşullarıyla uzlaşmak, topyekûn savaş hazırlığına katılmak demektir. Montaigne'in anlayışıyla gerçekleşen, mutlakiyetçilikle burjuvazi arasındaki ittifak, burjuvazinin iflas etmiş feodalizmden özgürleşme sürecinden kaynaklanır. Burjuvazi ile faşist örgütlenmeler arasındaki ittifak ise, proletaryadan duyulan korkudan kaynaklanır. Vicdan özgürlüğüne karşı kuşkucu hoşgörü, gestapo rejimine uyum sağlamaya dönüşür.

Montaigne ne de olsa şöyle yazmıştı: “Özgürlüğe o kadar düşkünüm ki, Hindistan’ın ücra bir köşesine girişim yasaklansa bile, kendimi biraz sınırlandırılmış hissederim. Başka bir yerde toprağı ve havayı açık bulursam, kendimi gizlemem gereken bir yerde oturup da beklemem. Tanrım, yasalarımızla çelişkiye düştükleri için krallığımızın bir bölgesinde alikonan, önemli kentlere ve saraylara girmesi, hatta kamusal yolları kullanması bile yasaklanmış bu kadar çok insanı gördüğüm koşullarda ben olsaydım, nasıl da sararıp solardım. Bağlı olduğum yasalar, serçe parmağımın ucunu bile tehdit etselerdi, hemen nerde olurlarsa olsunlar başka yasalar bulmak için yola koyulurdum.”⁷⁸ Bu sözlerde sadece gerici bir kayıtsızlık değil, devrimci bir hümanizm de dile getirilmiştir. Günümüzde kuşkucular, bürokrasi ülke içinde sadece yaşamalarına izin veriyor diye yurtdışına çıkmıyorlar ve zaten “toprak ve hava” artık hiçbir yerde açık olmadığı için ve Hindistan’daki ücra köşede de, kendilerinden kaçmak istenen yasaların aynısı yürürlükte olduğu için, gitmenin de artık bir anlamı yok. Sermayenin bugünkü evresinde bazı ülkelere dayattığı otoriter düzen şimdiden dünyayı sarmaya başlamıştır ve öteki düzenin kuşkucu devlet adamları, Montaigne’in ve Montesquieu’nün öğrencileri bu düzen karşısında çökmektedirler. Pazarlık yapmanın farklı çağlarda farklı yüzleri vardır. Şimdi pazarlıkla ulaşılan, aşırı yoğunlaşmış sermayenin iktidarının tüm Avrupa’da sağlamlaştırılmasıdır. Avrupa’nın endüstriyel büyük güçleri arasındaki ulusal çelişkiler, politik yeniden örgütlenme zorunluluğunun karşısında* geri çekilmişlerdir. Dünya, gizliden gizliye ya da göze batan idari tasarruflarla, iç ve dış politikada, tekele en uygun yönetim biçimi olarak diktatörlüğe yakınlaşmaktadır. Burjuvazinin bunu iyi bilmesi gerekmektedir; tıpkı savaştan önce teknolojik açıdan daha iyi yöntemleri ve yayılmacı endüstri devletlerinin sözümona girişimci ruhunu bilmeleri gerektiği gibi, ki Batı Avrupa’nın muhafazakâr sanayicileri için bu hiç de kolay olmamıştır.

Egemen toplum biçimi kendi ekonomik yasaları sayesinde, insanların liberalizmde sahip oldukları o rastlantısal ve soyut öz-

* [“politik yeniden örgütlenme zorunluluğunun karşısında”/1938: “şu anda politik yeniden örgütlenme zorunluluğunun ardında”.]

gürlüğü tamamen yitirdikleri aşamaya ulaşmıştır. Eğer birey doğası ve zihniyeti gereği iktidardan hoşnut değilse, dünya hızla tekbiçimlileştiği için, sığınacak yer bulamamaktadır. Eğer durumlar, kişisel bağımsızlığın mütevazı uygulaması bir yana, daha ikrar edilmesi bile Montaigne'in çok yabancı olduğu aşırı erdemliliğe giriyorsa; insanlık sonsuz arttırılmış güçlerine karşın ulusal kliklerin terörüyle, işlerini akılcı bir biçimde düzenlemekten alıkonuyorsa; o zaman kuşkucu kaçış, görecilik ve liberal hoşgörü, insanın aşağılanmasının rasyonalize edilmesine, salt kuramsal değil pratik olarak da her türlü nesnelliği reddeden bir tavra dönüşür. Bilincinde olmadan ve kendisiyle çelişerek bile, insanlarla dayanışmaya işaret etmez. Antik çağın kuşkucularında ve Montaigne'de ve hatta Hume'da bile dünya vatandaşlığı ve diplomasi olarak dile gelen insanlık, barışçıl biçimini çoktan bir kenara bıraktı; söz konusu tavır artık sadece bozulan iktidara bir parça katılma arzusunun dile getiriyor. Bir bireyin ya da kolektifin, yaygınlaşan şiddet iktidarından kendini ya da dünyayı anlaşıma yoluyla koruyabileceği düşüncesinin bir aptallık olduğu şimdiden o kadar açık bir biçimde ortaya çıkmıştır ki; bu aptallık artık, içten içe duyulan sempatinin yüzeysel olarak gizlenmesi ya da yatırılmış sermayeden endişe duyulması olarak anlaşılabilir. Avrupa'daki otoriter olmayan ülkelerin kültür sevgisinden ötürü barbarlığa tavizler veren kuşkucu diplomatlarının arkasında, kendi mal varlıklarından endişe duyan dogmatik bankacılar vardır. Kaldı ki bunlar bile güç bela kurtarılacaklardır. Macchiavelli "düşman kesinlikle saldırmak niyetindeyse, bir komutan savaştan kaçamaz,"⁷⁹ diye yazmıştı. Macchiavelli, komutanlarına sadece dikkatli olma talimatı veren "tembel hükümdarlar ya da kadınsı Cumhuriyetler"⁸⁰ le alay etmişti. Burjuva döneminin sonunda bu güçsüz taktiği uygulayan kuşkucu bireyler ve topluluklar; böyle bir suçlamanın konusu olamazlar; onlar zaten kazanmak istememektedirler. Ne bir bütün olarak burjuvazi ne de üyeleri, otoriter düzeni gerçek düşmanları olarak görmüyorlar – böyle bir suçlama onlara ancak, herhangi bir nedenle felakete uğramış, dağıtılmış üyelerinin hayallerinde yöneltilebilir. Otoriter devletlerden kaçan ve onları ihbar ederek demokratik çevreyi "etkilemeye" çalışan göçmenlerin üslubu, misafir olunan ülkele-

rin sözde en özgün çıkarları açısından uyarıldığı bu üslup, dünyaya ne kadar da yabancıdır! Savaşlara sürükleyen tüm iç ve dış çelişkilere karşın, eskimiş düzenin temsilcilerinin ortak ve daha büyük bir düşmanı var: olanaklılığı insanların bilincinde daha belirgin çizgiler alan ve açık terörle uzunca bir süreliğine dağlanması gereken, akılcı insan topluluğu. Bir zamanlar geçerli yanıl-samaların olumsuzlanması olan kuşkunun* günümüzde karşı olduğu tek şey iyi bir geleceğe yönelik ilgidir.

Kuşkunun hümanist bir zihin durumundan katıksız bir konformizme dönüşmesi, dönemin ekonomik ilkesinde vardır. Kuşkucunun kendini geri çektiği Ben'in bağımsızlığı, bir meta toplumundaki her öznenin yararlandığı birey özgürlüğünde temellenir. Yeniçağda, antik köle devletlerindeki tersine, bu özgürlük genel bir özgürlüktür. Herkes, kendi emeğiyle toplum yaşamına katkıda bulunduğu değere karşılık düşen bir ürünü takas yoluyla alarak yaşar. Herkes özgürdür, "her bir insan tüm insanlığı içinde taşır."⁸¹ Felsefede bireyin merkezde oluşu, *Denemeler*'in yazarının kendini konu edinmesi, hümanizme aykırı değildir. Böyle bir takas ilkesine dayanan bir toplumda herkes kendi içine çekilebilir, kendi kendisinin efendisidir ve onun ötekilerle, ötekilerin onunla ilişkilerinde bir aykırılık yoktur. Böyle düzenlenmiş bir yaşamda, değiştirici etkinliğe katılmayı kuşkululukla reddetmenin, bütüne yönelik eleştiriye düşman olmanın, kinik bir yönü yoktur. İnsanların eşit oldukları kabul edilmiştir. Ancak burjuva toplum ilkesinin kapitalizmdeki gelişmesi, tarihe egemen olan ve kapitalizmi çözülmeye doğru sürükleyen başka bir yönü daha vardır. Çalışma ve çalışma araçlarının kullanımı bir elde toplanmış olmayıp, sosyal olarak ayrılmışsa, yani değişik sınıflara bölünmüşse, çalışma sözleşmesinin özgür değişim yoluyla gerçekleşir. Bir taraf üretici gücünü, diğer taraf da bu gücü gıda maddeleriyle ikame etmek için gereken parayı verir. Bu sözleşme ilkeye uygundur. İşçinin ücreti karşılığında satın alabileceği ürünlerle, normal olarak bu ücreti kazanmak için harcadığı güç ikame edilebilir; işçi yaşamını kıt kanaat sürdürebilir. Ne var ki toplumsal bütünde eşitlik ortadan kalkmış-

* ["Bir zamanlar geçerli ... olan kuşkunun günümüzde"/1938: "Kuşkunun günümüzde".]

tır. Çalışan insanlığın sözleşmeler temelinde ortaya koyduğu ürünlerde, işçinin yaşamını yeniden üretmesi için gerekli olan-
dan daha fazla çalışma süresi gizlidir. Aradaki farka sermaye el
koyar. Bu yüzden özgür bireyler arasındaki, değişim yoluyla
yenilenen eşitliğin, her bir insanın mülkiyetinin ve gücünün te-
meli olarak çalışmanın, yani burjuvazinin ideolojisinin dayan-
dığı ilkenin, gerçek ilişkileri gizleyen salt bir görünüş olduğu
ortaya çıkar. Toplum ne denli gelişirse, bu ilke ve onunla birlik-
te burjuva özgürlük kavramı da iç çelişkilerini o denli daha çok
gösterirler. Bu yüzden, bu ilkeye boyun eğmenin, değiştirici et-
kinliği kuşkuyla reddetmenin, bütüne yönelik eleştiriye düş-
man olmanın kinik bir yönü vardır. Bu tavırlar akılcı koşullara
uymayı değil, akıldışı koşullara boyun eğmeyi gösterir. Kuşku,
her bireyin özgürlüğüne saygı göstermeye hazırdır – birey bu
özgürlüğü, ekonomik yasaların ve onların politik sonuçlarının
etkililiği yüzünden yitirmediği sürece. Modern kuşkucu zihni-
yet, bu çelişki yoluyla, liberalliği, öznelciliği ve göreciliğiyle bir-
likte sert, insan düşmanı bir özellik taşır; zaman zaman görün-
düğü kadar adil ve duyarlı değildir: Toplumsal eşitsizliğe daya-
nan ve rekabetin yok etme savaşıyla uzlaştırılan yaşam biçimle-
rinin özsel uyumu, egemen tipi mümkün olanın çerçevesinde,
yani temele dokunmadan, zaman zaman yardımsever ve du-
yarlı olabilse de, son derece adaletsiz ve yıkıcı kılar. Üst sınıflar
tarafından başarıyla ilan edilen, çalışkanlar için eşitlik ve eşit
şans, üst sınıfların bir üyesinin servetini yitirmesi duygusuyla
ölçülmelidir. Toplumsal güçlerin bugünkü düzeyinde, herkesin
tadabileceği olduğu malları, o zaten tatmış olduğundan, insanın
sadece kendi işgücünü satabildiği bir yaşamın kendisi için bir
cehennem olduğunu anlayacaktır.

Montaigne'in ardılları, Hume'dan bu yana söylemlerini
pek değiştirmediler. Temelde hep aynı şey, her kavramsal bilgi-
nin öznel olduğu, sadece bir sınıflandırma olduğu, ama kura-
mın görece ve pratikten ayrı olduğu yinelenir; egemen parti ta-
rafından mutlaka sevilmesi gerekmeyen bir kişinin de, entelek-
tüel açıdan etkin olmasına izin verilmesini isterler. Bu tür ikrar-
ların, geniş kapsamlı bir tutarlılığı yoktur. Bir yandan kuşkucu
görüşe göre üniversitelerde, mevcut olana karşı değil, salt ku-

runtuya, sözümona ideolojilere karşı eleştirel eğilimlerin dile getirilmesi gerekir. Bu salt otoriter iktidarın temelinin gerçekte, kendini rasyonelleştirdiği kuruntuya değil, çağa egemen olan ve insanların karakterlerine, içinde yer aldıkları konuma göre damgasına vuran toplumsal üretimin yapısına dayandığı için bile zararsızdır. İdeolojiler birincil değildir. Tam da burjuva tipi, varoluş koşulları yüzünden bu denli soğukkanlı olduğu için ve günümüzde* de liberalizmde olduğu gibi karakteristik özelliğini akla karşı duyduğu kuşku oluşturduğundan, faşizm sloganlarını, hemen hemen generallerini değiştirdiği gibi değiştirebilir. İnsanların bugün ciddiye aldıkları şey de, eskisi gibi bireysel geçimini sağlamaktır, başka her inanç yüzeyseldir. Bu inanç da, kendi alanını kurumlaştırarak akıl olarak kendini özgürleştirerek, adeta bir ideoloji, yani bir görünüş olmuştur. Liberalizmde ideoloji görece sabit ve tözsel olduğunu göstermiştir, soyut özgürlük bilinci onun başlıca içeriğidir; tekel iktidarı altında, burjuvazinin çöküş döneminde, sloganlar birbirinin ardından apaçık düşüncenin yerini almaktadır. Bir kurama dayanmadan, salt kuşku adına ırk öğretisine ve öteki yanlış öğretilere karşı çıkan kuşkucular, kendilerini Don Quijote gibi gösteren Sancho Panza'lardır. Aslında, yeldeğirmenlerine karşı savaştıklarını bilmektedirler.⁸² Diğer yandan, açtıkları savaşın, halkın gözünde hakikati de kolaylıkla böyle bir yanlış öğreti gibi gösterdiği için, iyi bir yanı vardır. Kuşkucu artık fikirleri tanımamakta, sadece yanlısamaları tanımaktadır, farklar belirsizleşmektedir.⁸³ Zemi-ni göstermeden, sadece ideolojiye saldıran, ne kadar zekice olursa olsun kötü eleştiri yapmakta, hatta artık hiç eleştiri yapmamaktadır. Montaigne'in zamansal ve mekânsal olarak farklı ahlaki ve dini görüşleri karşı karşıya getirmek suretiyle eskilerden devraldığı şey, belirli bir kuramla ilişki kurmadan, ideolojilerin sözümona içyüzünü görmek ve onları feshetmek, bugün kolay bir iştir. Kuram ve pratikteki uygun eleştirinin nesnesini, artık ideoloji değil, toplumsal bütün oluşturmaktadır.

Sadece, yeni iktidarla anlaşmaya çalışan entelektüeller değil, sıradan adam da aslında aynı kalmıştır. Modern dönemin

* ["günümüzde"/1938: "tekelci kapitalizm döneminde".]

kitle insanının, özellikle otoriter devletlerdeki haliyle, kuşkudan bağımsız olduğu, bir yanılgıdır. Bu insanı doğuran ekonomik koşulların özü, liberalizmden bu yana değişmemiş, dahası bireyin daha az önem taşıdığı sosyal bir biçim üretmişlerdir. Bu dönemin, düşünce üzerinde kötürümleştirici bir etkisi vardır; genellik fikrinin yerine halk fetişini geçirmektedir. Oysa “düşünmek, bir şeyi genellik biçimine sokmaktır; kendini düşünmek demek kendinde kendini genel olarak bilmek, kendine genel tanımını vermek, kendini kendiyile ilişkilendirmek demektir. Burada pratik özgürlüğün unsuru içerilmektedir.”⁸⁴ Burjuva toplumunun ortaçağdan kurtuluşu adeta “genelliğin unsurundan, tikelliğe parçalanmış gerçekliğe karşı”⁸⁵ bir tepkiydi. Burjuva toplumuna egemen olan ilke, feodal yaşam düzeninden daha yüksek bir genelliğe sahiptir. Bu ilkeye göre herkes hakkına ve mutluluğuna kavuşmalıdır. Ne var ki, yukarıda sözü edilen takas ilişkisinin çelişkiliği, eşitsizliği zorunlu olarak, insanların bilincinin altından zeminin çekilmesi biçiminde hep yeniden ve basamakların arasını daha da açarak üretmektedir. Faşizmin, “ulus” ve “halk topluluğu” başlıkları altında feodalizmin bazı biçimsel anılarını, zümresel hakların dış belirtilerini, dinsel eğitimi ve çocukluktan ve tembellikten geriye kalanı ortadan kaldırmasıyla, hatta ekonomik eşitsizliği daha da gaddarca artıracak şekilde kitlenin bazı gruplarını maddi ayrıcalıklarla satın almasıyla; ayrıca bütünü, egemen grupların amaçları uğruna askeri olarak örgütlemesi ve böylelikle topluluğun yaşamını azınlığın kâr istencine “toptan” tabi kılmasıyla, düşünce de karakterini yitirmektedir. Halk, ulus ve vatan kavramlarının reel geçerlilikleri vardır, ancak somut ve hedef koyucu idealler değildirler. Halk kavramı, akılcı bir topluma yönelik ilgiden kopartıldığında, her türlü eleştirel düşüncenin eriminden uzaklaştırıldığında ve verili biçimiyle en yükseklere çıkartıldığında, bir put düzeyine düşebilir. Büyük devrimin Fransa’sı için, III. Napolyon’un ve MacMahon’un kumandasındaki askerlik görevinde ölümün farklı bir anlamı vardı. Ne var ki, özgürlüğün kökü çoktan kazındığı ve son savaşı da sürgün edildiği ya da öldürüldüğü

* [“‘Ulus’ ve ‘halk’ topluluğu” / 1938; “ulus halk topluluğu”.]

halde, *Führer*'lerin ağzında, özgürlüğün vatanı yine aynı vatan olarak kalmaktadır. Düşüncenin bu gibi şeyleştirilmiş kavramlarla mutlaka uyum içinde kalması yönündeki baskı, bu verili ve düşüncenin özüyle çelişen hedef, onu perişan eden bir zincir gibidir. Günümüzde bireyler böylesi talimatla verilen görüşü ciddiye almayacak kadar ilerlemiş olduklarından ve diğer yandan bu görüşü bilinçli olarak yadsımayacak kadar bağıllı olduklarından, ırkçı içeriği tıpkı liberal burjuvaların eskiden beri akli kabul edişleri gibi, yüzeysel olarak kabul etmekte ve iç dünyalarında aynı zamanda kuşkucu ve fanatik olmaktadırlar.* *Führer*'in tanrı vergisi yeteneğinden, Yahudilerin dünya için tehlike oluşturmalarına dek, herkesin koşullardan yana öne sürdüğü gerekçelerin tözsüzlüğü, farklı farklı netliklerde duyumsanır. Böyle bir duygu kendini kinizm olarak belli eder. Bunun ilerici bir yönü de vardır. Modern yaşamın gereksinimleri, tek biçimli eylem ve konuşma altında doğru bilgiyi yalnızca içgüdü, sezgi, geçerli olan her şeye karşı derin bir kuşku olarak da olsa yine de oluşturmaya zorlayışları, ideoloji ile inanma arasındaki ilişkinin gevşemesi, geri kalmış tabakalarda bile gizliden gizliye yerleşen rasyonellik, egemenlerin istencinden bağımsız olarak gerçekleşen süreçlerdir. Bu süreçler, eski eğilimleri, hızlandırılmış bir tempoyla sürdürürler. Toplum liberalizmden sonra kendini asla özne olarak bir araya toplamamıştır. Henüz, onunla özgürlük ve adalet içinde gelişebileceği bir bilinci yoktur. *Führer*, onun adaletsizliğini ve köleliğini ululayan bir sözcüsüdür. Faşizmin "idealist" ve "esriklik" olarak yanlış anlaşılmış zihniyetinin geniş yanılmasızlığı, çarpıtılmış biçimiyle de olsa, tarihsel bir zorunluluğu önceleyen katı ekonomik örgütlenmeyle bağıntı içinde, bu toplumun liberal ortama üstünlüğünü belirler. Devletlerin içindeki bireysel özgürlük ve hatta emperyalist dış politikanın idealistçe süslenip püslenmesi, gerçeklikle çeliştiği gitgide açığa çıkan bir ideolojydi. Macchiavelli'nin uzun zaman önce sezdiği

* ["aynı zamanda kuşkucu ve fanatik olmak"/1938: "ilerleme ve başarı dışında hiçbir şeye inanmayanlar gibi, hayal kırıklığına uğramış kuşkucular olmaktadırlar. Kuşkuculuk ve mistisizm, antik çağın çöküşünde ve Rönesans'ta olduğu gibi, bugün de aralarındaki ilintiyi gösterir; ancak bugün kuşkuculuk artık dindar değil sadece ırkçıdır."]

gibi, iktidar dini ve gaddar bir realizm, sosyal hiyerarşinin* ayakta tutulmasına bundan böyle Hıristiyanlıktan daha çok uyacaksa, faşizmin kinik ve coşkulu kuşkusu, geçen yüzyılın idealist kuşkusundan daha üstün olacaktır.

Faşizm burjuva topluma aykırı değildir, belirli tarihsel koşullarda onun tutarlı biçimidir. Sermaye, kendi sistemine içkin yasalar yüzünden, bugünkü dönemde halkın giderek genişleyen kesimlerini artık yaşamsal gereksinimlerin doyurulması için çalıştıramaz. Dünyayı modern araçlarla sömürmek için, onu yeniden paylaşmaya hazırlanan oligarşik klikler karakterine bürünür. Avrupa'daki gelişme bu yöndedir. Bu dönemde uzlaştırıcı kategoriler insancıl görünüşlerinden sıyrılırlar. İnsanları esas olarak birbirine eşitliyor görünen takriben eşdeğer olan para, geçici bağımsızlık karakterini yitirir. Para hep toplumsal ilişkilere aracılık etmiş ve bu ilişkileri dile getirmiştir. Bugün bu durum açıkça gün ışığına çıkmaktadır. İyi bir üretim ve baskı aygıtına sahip olan ve bunun sonucunda katı bir askeri ve toplumsal örgütlenme halinde gelişen ulusal grup, paradan gitgide daha da bağımsızlaşır ve sonunda parayı bulunduğu yerde kendi hizmetine girmeye zorlar. Ülke içinde para işleri resmi olarak da sermayenin ve devletin eline geçer. Hükmedilen grupların nasıl yaşayacaklarına sermayenin devleti karar verir. Kitleleri rejime bağlamak, birbirlerinden koparmak ve amaca uygun olarak örgütlemek için yapılan devlet harcamaları, kamusal çalışmalar, resmi yardım kuruluşları ve saire, sözümona sosyalizm, büyük endüstriye açıkça karşı bir rejim var olmadığı sürece, ancak faşizme geçiş sırasında ciddi bir direnişle karşılaşır. Küçük girişimcilerin şikâyetlerinin, kendisine karşı çıkmanın çabucak zararsız bir homurdanma düzeyine düşeceği gerçek otoriter güç biçimlendirilinceye kadar kullanırlar. Erteleme buraya kadardır ve faşist reçete dışındaki her reçetenin zayıflığını gösterir. Parlamentonun görünüşteki bağımsızlığıyla birlikte, para gücünün görünüşteki bağımsızlığı da ortadan kalkar. Maddi üretim araçlarını elinde tutan tabaka, endüstriyel ve siyasal bürokrasi, resmi açıdan da belirleyici

* ["sosyal hiyerarşinin"/1938: "tekelin sosyal hiyerarşisinin".]

olarak öne çıkar. Rekabet hep sadece uzlaştırıcı bir uğrak işlevi görmüştür. Şimdi devletin içine geri dönmektedir. Almanya'da otoriter devletle birlikte açıkça iktidara gelen ağır endüstri, o sırada iflas etmiş, başka endüstrilerin çok gerisinde kalmış bulunuyordu. Liberal rekabet ilkelerine göre, gücüne karşın son derece sağlıksızdı. Oysa faşizmde bu güç esas olarak yalnızca uluslararası bir rekabetle muhatap olur, ülke içinde kendisine direnen endüstri dallarına ve işçi kesimine karşı savaşımını devletin araçlarıyla sürdürür. Ayrıca sözleşme ilişkisinin iş sözleşmesinin temelini ancak biçimsel olarak oluşturduğu görülür; şimdi sözleşmenin yerine açıkça genelge ve buyruk geçmektedir; sözleşme ise devlet içindeki eşit güce sahip klikler arasında, ortaçağdaki bazı ilişkileri andıran bir anlaşma olarak yeni bir anlam kazanır. Yeni hukukta yasanın genelliğinden ve yargıcın bağımsızlığından açıkça vazgeçilmiştir.⁸⁶ Liberalizmde eşitsizliğin üstü, örtünün kendisi maddesiz olmadığı için, asgari bir özgürlüğü garantileyen aynı hukukla örtülüyordu; şimdi ise insan hakları, bir ideoloji gibi yok edilmektedir. Tek tek gruplar ve hatta bireyler özellikle yasadan etkilenirler, hak yasaları geriye yönelik olarak yürürlüğe sokulur. Yargıç yasayı sadece yorumladığı ve bildirdiği ve bu yüzden kendisiyle sahibinin sesi diye alay edilen konumdan kurtulur; yüksek buyrukların doğrudan infazcılığına terfi eder ve böylelikle bir cellatla eş tutulur. Toplumsal açıdan karakteristik olan öteki özlerde de benzer bir örtüyü kaldırma olayı gerçekleşir.

İnsanlığın tarihsel bir yaşama biçiminin günümüzdeki çözümlenmesiyle açığa çıkan dehşet karşısında, nihayetinde kuşkucu bir nihilizme dayanan ırkçı mistisizmin yanı sıra, antik çağda ümitsizliğe kapılmış bireyin son çıkış yolunu oluşturan daha soylu bir kuşkunun da yeniden zamanı gelmiş görünüyor. Ne var ki, bu arada tarih ileriye gitmiştir ve insanlar yeryüzünde mutluluğu kurmanın araçlarını fethetmişlerdir. Bu yüzden günümüzde, mevcut olanla sessizce barış yapan aydınların kuşkusu, işbirlikçilerin sıradan kuşkusundan daha soylu değildir. Montaigne, günümüzün kuşkucularıyla çatışmaya düşerdi. Montaigne "ve belki de abartarak, bir Polonyalıyı da bir Fransız kadar sevmekten ve ulusal bağı evrensel ve genel bağın al-

tında bir sıraya yerleştirmekten”⁸⁷ hoşlanır. Bu tür itiraflar, Montaigne’in, daha sonra devrimci bir ilke olduğu ortaya çıkan ulusal ilkeyi izleyemeyişine ve henüz ortaçağa bağlı kalışına ancak kısmen dayandırılabilir. İnsan sevgisi asla sadece gerici değildir. Faşizme karşı tarafsızlıkla, düşkün modern kuşkuculukla bir ilgisi yoktur. Faşist insan tipi ve insanın insanlar arasında alçaltılması fikri, dinsel ya da kuşkucu bir kılıkta görünse de, hümanizmin karşıtıdır. Montaigne, hayvanları hâlâ insanların üstünde bir konuma yerleştirdiği bağlamda, “özgür kişilerin çoğunluğu, çok küçük bir rahatlık karşılığında yaşamlarını ve özlerini, yabancı bir güce satıyorlar,”⁸⁸ der ve şöyle devam eder: “...Tiranların, kendilerine sadık, hatta bazıları yaşamlarında da ölümlerinde de onları izlemekle yükümlü insan bulmakta zorlandıkları görülmüş müdür? Ordular dolusu insan, önderlerine böyle bağlanmıştır. Gladyatörler şöyle yemin ediyorlardı: kendimizi zincirletmeye, dövdürmeye ve kılıçla öldürtmeye ve gerçek gladyatörlerin efendilerinden ve ustalarından çektikleri her şeye katlanmaya yemin ediyoruz; bedenimizi ve ruhumuzu törenle ve kutsallıkla onun hizmetine rehin bırakıyoruz. ‘İstersen kafamı yak, bedenimi kılıçtan geçir ya da arkamı kırbaç darbeleriyle parçala’ (Tibull). Bu gerçek bir yükümlülüktü⁸⁹ ve gerçekten de herhangi bir yılda, bu yükümlülüğü üstlenen ve böylece telef olan on bin kişi vardı.” Montaigne, onu reformculara yaklaştıran, tüm itaatli olma uyarılarına karşın son nefesine dek erkekçe sadakat maskesi altındaki sadomazoşizmin içyüzünü zaten görmüştü. Kötü gerçeklikle uyumluluk, genellik fikrinin düşünceden kesilmesi, bu fikrin iş yaşamıyla ve uzmanlık bilgisiyle sınırlandırılması, günümüzde aydınlarda bile belli başlı tüm kavramları sahteletmektedir. Bilge kişi de pratikte insanlık düşmanlarına uyum sağladığında, kuramsal açıdan uzun süre bağışık kalmamaktadır.

Montaigne’in on dokuzuncu yüzyıldaki değerlendirilişinde, yeni aklın oluşumu izlenebilir. Onun kişiliğine, güncellikle arasına koyduğu mesafeye, özellikle kitleye duyduğu nefrete giderek daha güçlü vurguda bulunulur. Montaigne büyük adam olarak kabul edilir. Liberal dönemdeki insanların sefil durumunu ve kamusal aklın yalancılığını kabul edenler en kö-

tü burjuva düşünürleri değildiler, ama elbette onlar da yeni bir aristokrasi, İbsen'in deyişiyle "soylu insanlar" romantik hayali dışında bir çıkış yolu görememişlerdi. Uyumlu, toplumsal çevreden bağımsız, yalıtılmış bir kişiliği, sürü insanına karşı yücelterek, tarihsel bir hedef olarak görüyorlardı. Montaigne'de kendilerinin onaylandığını görebilirlerdi. Kitle kültürü Montaigne'in işi değildi. İnsanlar arasında fark vardı. Bilgiye çok büyük bir değer verilmeliydi; ancak ona kimin sahip olduğu önemliydi. "İyi yapılı bir ruh için yararlı bir donatıdır, bir başkası için ise yozlaştırıcı ve zararlıdır; ya da, daha doğrusu, son derece pahalı bir kullanma konusudur, bilgiye sahip olmak büyük masraf gerektirir; birinin elinde bir hükümdar esas, bir başkasının elinde ise bir deli sopasıdır."⁹⁰ Montaigne'in iç savaşılar karşı tavrı, ancak Fransa'daki dinsel savaşlarla büyük Fransız Devrimi arasındaki fark bir kenara bırakılırsa, Goethe'nin tavrına benzer. "Bendeki azıcık aklı" der Montaigne, "bugünkü iç savaşlarda, hareket özgürlüğümü sınırlamasınlar diye kullanıyorum."⁹¹ Daha açıkçası "Hangi yüzü taşırса taşısın, yenilikten nefret ediyorum ve haklıyım, çünkü onun çok kötü sonuçlarını gördüm."⁹² Halk hareketine karşı güvensizlik on dokuzuncu yüzyılda da sadece gerici bir unsur değil, ait olduğu toplumsal kötümserlikteki gibi, bir bilgiyi de içerir. Kötümserliğin burukluğunda egemen toplumda genel mutluluğun, toplumun savunucularının güvencelemelerine karşın, kötü durumda olduğunun sezgisi de gizlidir. Tekniğin kazanımlarıyla kitleler üzerinde artan baskı arasındaki, doğabilimcinin başarılarıyla, artan güvensizlik arasındaki, liberallerin toplumsal uyum ve sınırsız ilerleme olanağı öğretisiyle gizlemeye çalıştıkları çelişki muhafazakâr düşünürler tarafından ciddiye alınır. Ayrıca bu dönem boyunca yer alan siyasi hareketlerle kitle henüz kendi hedeflerini koyacak yetkinlikte değildir. Burjuva politikasının malzemesi olarak görünür ve yükünü kendisinin taşımak zorunda olduğu sistemi geliştirmek ve yenilemek için kullanılır. Özgürleşmek için yola çıkar ve burjuva mülkiyet biçimini özgürleştirir. Eylemi de, sonunda pekiştirdiği düzen gibi çelişki-lerle doludur. Yalnızca De Maistre'nin ve Bonald'ın dehşetli öğretisinin değil, Goethe'nin ve Nietzsche'nin de bildirdiği dene-

yim, halkın gücü mitosundan, kitlenin sağlıklı içgüdüsüne duyulan sarsılmaz inançtan daha iyi temellendirilmiştir. Günümüzde burjuva dünyasının dışına çıkmaya çalışan proleter grupların kuramcıları için, naif bir saygı ancak zarar vericidir. On dokuzuncu yüzyılın ortasından başlayarak güncellik kazanan, sınıfların olmadığı bir toplum için savaşımında, kitlenin salt malzeme olmaktan çıkıp, önce özne olarak örgütlenmesi, kitle karakterinden sıyrılması gerekir. Bu noktada, hayran olma tavrı kuramcıya yakışmaz. Kuramcının ezilenlerin davasıyla dayanışmasında, burjuva politikası tarafından yönlendirildiği haliyle kitlenin ya da halkın olumsuzlanması içerilmiş ve aşılmıştır. Dayanışma insanın sadece, olduğu haliyle değil, olabileceği haliyle de ilişkilidir. Diyalektik düşüncede olumsuz uğrak, insanın karanlık yönlerinin bilgisi eksik değildir, eleştiri onun yaşamsal unsurudur.

Belirli burjuva kitlelerin yapısına ilişkin, düşmanlığı etkisindeki analiz ne denli derine inebilirse de, muhafazakâr lanetleme yargısının yönlendiği aristokratik ideal, dayanaksızdır. Özü yükselen bir toplumda mı yoksa insanı aşağılayan bir toplumda mı, dehşetli mi yoksa akılcı bir toplumda mı var olduğuna dokunmayan, yalıtılmış bir kişilik kavramının, Rönesans'ta günümüzdeki çöküş döneminde olduğundan daha ilerici bir işlevi vardı. Nietzsche kendini tarihten ancak zamanla uzaklaştırdı. "Bireyler, kendilerini adalet ve aşk uğruna savaşımında ölmeye olgunlaştırmalarından ve feda etmelerinden daha güzel yaşayamazlar... Çevremizdeki her şey acı çektiği ve kendine acılar yarattığı sürece mutlu olunamaz. İnsani olayların gidişatı şiddet, hile ve adaletsizlikle belirlendiği sürece ahlaklı olunamaz; tüm insanlık bilgelik yarışına girmedeği ve bireyleri yaşama ve bilgiye en bilgece bir biçimde hazırlamadığı sürece, bilge bile olunamaz."⁹³ Elbette, sonunda talep edilen şeyle, yani trajik anlayış yoluyla, daha o zamandan yumuşatılmış olan böylesi yargıların, henüz aristokratizmle ve kitle düşmanlığıyla bir ilişkisi yoktur. Nietzsche o zamanlar Montaigne ile günümüz arasında doğru bir ilişki kurmuştur. "Birey Montaigne'in Reformasyon ruhunun heyecanı içinde taşıdığı anlam, kendi-içinde-huzura-ermek, barışçıl-bir-kendi-başına-olmak ve soluk alıp

vermek –ve elbette en iyi okuru Shakespeare de onu böyle duyumsamıştı– bu ise şimdi bu tinin tarihidir. Bir yüzyıldan beri Almanlara özellikle tarihsel çalışmalar yapmak düştüyse, bu durum, yeni dünyanın hareketinde duraklayan, tereddüt eden, sakinleştiren güç olduklarını gösterir: Belki de birilerini Almanları övmeye yöneltecektir bu. Bir bütün olarak ise, tehlikeli bir işaret...⁹⁴ Nietzsche'nin övgüsü iki taraflıdır. "Kendini dünyada yerli kılma görevi verilmiş olsaydı, bu görevi onunla birlikte yerine getirirdim."⁹⁵ Daha sonra Nietzsche'nin bu kuşku-cu Fransıza hayranlığı, Almanlara duyduğu tiksintiyle ve devrimin anlamı hakkındaki yanılışıyla artar. Nietzsche, kişiliği yüceltir. Montaigne kendisine dört bir yandan kötü davranıldığı ve Ghibellin'lerin gözünde Welf, Welf'lerin gözünde Ghibellin* olduğunu, ancak yasaya titizlikle uyduğu için, bu suçlamalardan bir sonuç çıkmadığını söylemişti.⁹⁶

Nietzsche onu daha yaşarken "Vatikan'daki kara listeye alınmış, tüm taraflarca kendisine uzun süredir kuşkuyla bakılmış" görür ve onun "iftiraya uğramış tarafsızlığının tehlikeli hoşgörüsünden söz eder."⁹⁷ Nietzsche, Montaigne'i elbette olmadığı bir şey, yani bir kahraman yapmaktadır.⁹⁸

Tüm bunlara karşın Nietzsche'de dile gelen, kendini sağlamlaştıran sermaye gücüne karşı bir uyarıdan daha çok, çöküş döneminin burjuvazisine yönelik bir eleştiridir. Nietzsche'nin Montaigne'e hayranlığı, üstinsan ütopyasının insani anlamına işaret eder ve günümüzün "Führer figürleri"nin bu ütopyanın karikatürü olduğunu gösterir. Onlar adeta, Nietzsche'nin burjuva kitle var olmaya devam ederse, gelecekte hâlâ kişiliklerin var olabileceğine, insanca bir geleceğin koşulunun kitlenin özgülleşmesi değil köleleştirilmesi olduğuna ilişkin yanılışına tarihsel bir yanıt oluşturuyorlar. Nietzsche de, Montaigne gibi çelişkilerle doludur. Buna karşılık, Montaigne'in katı yönlerini vurgulayarak onu İmparatorluk Almanya'sıyla uzlaştırmak yolundaki kesintisiz eğilim, Dilthey'in yanlış bir ürününde öne çıkar. Dilthey, Montaigne'in "güçlü, erkekçe ve neşeli duyguları, kadınlara, çocuklara ve kibirli yığına ayırdığı merhamet tutku-

* Ghibellin'ler: Ortaçağ İtalya'sında Alman imparatorların yanlıları, Welf'ler ise Papa yanlılarıydı (ç.n.).

sunu tercih ederek, Stoacıların düşüncesine katılmaktadır.⁹⁹ Oysa Dilthey'in Montaigne'e gönderme yaptığı yerde¹⁰⁰ Montaigne'in Stoacıların düşüncelerine katıldığı değil, yalnızca onların da benzer bir şey öne sürdükleri yazılıdır. Ayrıca Montaigne'in yargısına göre salt kadınlar, çocuklar ve sıradan insanlar¹⁰¹ değil, kendisi de merhamete boyun eğmektedir. "Hem doğa hem de akıl gereği,"¹⁰² der *Denemeler*'de Montaigne "tüm günahlar arasında, en büyük gaddarlık olarak zorbalıktan nefret ediyorum ve üstelik bu, bir tavuğun boğazının kesilmesine rahatlıkla bakmadığım, av büyük bir eğlence olduğu halde, bir tavşanın köpeklerimin dişleri altındaki inleyişini duyunca acı çektiğim yumuşaklığa kadar varıyor." Montaigne için avda söz konusu olan, öldürmek ve avlanmaktan çok, eğlenmektir. Dilthey'in küçük yanılgısı sadece bir belirtidir. Wilhelm döneminde kitleyi gururla hor görmek, kitlenin ürettiği sisteme düşmanlıktan değil, sistemi aşabilecek güçlere duyulan nefretten kaynaklanmaktadır. Bu hor görmede, ekonomik koşullarla kopmaz bir bağ içindeki, yenilgiden sonra gençleşerek yeniden yükselen ve sonunda, daha o zamandan söz verildiği gibi, ırkçı uyanış olarak tüm dünyayı iyileştiren, dünya savaşı hayranlığı dile gelmektedir. Modern bilimin tarafsız kuşkusu, Alman aydınlarını, isteseler de istemeseler de bu zafer alayına eklemektedir.

Liberal teoloji, yeni zihniyete bilimden daha çabuk yaklaş-tırmıştır. Daha David Strauss, teolojiden, apaçık otoriter ve işçi düşmanı zihniyete nasıl geçileceğini göstermişti.¹⁰³ Bu kaba materyalist teolog, faşizmi adeta önclemiştir. Kendisinin "çok şey borçlu"¹⁰⁴ olduğu Ritschl okulu, kuşkucu bilinemezçiliğiyle, kapitalizmin ve Protestanlığın uzlaşmasını doruk noktasına vardırması. "Felsefi ve mesleki rekabetten kurtulmak için, kendisine gerekenden fazla felsefe ya da bilgi kuramı kullanan teoloji, ilkesel olarak felsefi olmayan ve felsefe karşıtı bir teolojidir."¹⁰⁵ Papaz Traub, bu okulun bir temsilcisiydi; isyancı liberalizmi onu savaştan önce kiliseyle çatışmaya kadar sürükledi. Savaşta ise isyanının özünde, emperyalist politikanın tamamen olumlanmasının yer aldığı açığa çıktı. Sağlam propagandası karşılığında Kiliseler Yüksek Meclisi'nde bir koltuk sahibi oldu.

Onun teolojik görüş açısının ayırt edici özelliğini bilinemezlik, tek tek bilimlere aşan her türlü kurama karşı kuşkucu bir düşmanlık, egemen düzenle barışıklık oluşturur.

Dinin ilerici unsurlarının, mevcut olanla çelişkiye de düşebile-
len bir merci olarak İncil'in anısı, tek tek Katolik çevreler dışında,
Protestanlığın değişik Ortodoks çizgilerinde yer almaktadır. Bu-
gün şehitlerini sayan kimi siyasal muhafazakârlar ve özellikle
küçük tarikatlar, "İncil Araştırmacıları" ve diğerleri gibi, onlar da
hiç olmazsa her inanç gibi, parçalanmış bir toplumda, adalet dü-
şüncesini sürekli içeren bir inanca sahiptirler. Pozitif dinin sınırları
içinde ise, inanç artık sadece kötürümleştirilmiş olarak yaşa-
yabilir. Ortodoksların cesareti, liberallerin toptan nihilizminin
karşısında daha üst bir hakikati göstermektedir. Âdeta kendi istekleri
dışında, totaliterler tarafından doğru yana itilmişlerdir. Doğru yan ise onları hesaba katamaz; çünkü Kutsal Kitap'ın sö-
züyle ve tapınıyla sınırlı kalma, her şeye karşın içinde konformizm
barındıran dik kafalı bir inançtır. İncil'de Hıristiyanca özgürlük ilan edilmiştir, herkes bu özgürlüğe sahip olmalı ve onu hayata geçirmelidir. Bu sadece içsel bir olgu değildir; vicdan özgürlüğü devletin ve toplumun her düzenlemesiyle uyuşmadığı için bile durum böyledir. Luther ve Calvin bunu biliyorlardı; onların ve doğrudan yandaşlarının siyasal çatışmalarının içine düşmeleri boşuna değildi. Kapitalizm, liberal evresinden otoriter evresine doğru ne kadar gelişirse, içsel özgürlüğün sadece Anayasa'daki bir hükümle ya da bir *Führer*'in bağışlayıcı kafa işaretiyle güvenceleneneğine ilişkin yanılısma da pratikte o kadar çürütülür. Hıristiyanlık Atina'daki orta dönem ve yeni dönem Akademi'siyle aynı şey değildir. İncil'in, Arkesilaos ve Karneades gibi, iç dünyaya çekilmeyi ve mevcut düzene itaati öğrettiği, aradaki tek farkın, bir Hıristiyanın dinsel kurtuluş umudu taşıması olduğu görüşü, Hıristiyanlığı yükseltmez, onu kesinlikle yok etmek zorundadır. Vicdan ilkesi, en baştan tüm toplumsal sorunlarda boyun eğmeye zorlamak ve olsa olsa, kilise görevlilerinin kimlerden oluşacağına devletin resmi olarak müdahale etmesi durumunda karşı koymak için belirlenmiş değildir.

Vicdan toplumsal taleplerin içe atılmasından doğmuştur. Kuşkucu dinginliğin tersine, bireyi fiilen katılıma, etkinliğe, çalış-

maya yönelir. Ne var ki çalışma burjuva ekonomisinde de görüldüğü kadar biçimsel bir kavram değildir. Bu kavram, çalışmanın tüm bireyleriyle birlikte insan toplumunun yaşamına bir katkı olduğu anlamına gelir. Ne özgürlük ne de güzellik uğrağı ondan ayrı düşünülebilir. Böylelikle vicdanın da tarihte bir eğilimi vardır; tanrı kavramı gibi sınıflı toplumun ilişkilerinin dışına çıkmaya işaret eder. "Hıristiyanlık," der Hegel,¹⁰⁶ "örneğin köle olmamayı, yandaşlarının gerçekliği haline getirmiştir; köle yapılırlarsa, mülkiyetleri hakkındaki karar yasalara ve mahkemelere değil de keyfiliğe dayandırılırsa, varoluşlarının özünün zedelendiğini düşünürler." Bu sadece, dışlayıcı egoist özel birey için değil, toplumun tümü için geçerlidir. Verili anlamda Hıristiyan bireyin değil de, diğerinin köle olmasıyla vicdanın rahatlayabileceği anlamında söylenmemiştir bu. "Hukuk, mülkiyet, törellik, yönetim, anayasa, vb. özgür istenç kavramına uygun ve akılcı olmaları için, genel bir biçimde belirlenmiş olmalıdır. Hakikatin ruhu öznel istençte, istencin özel etkinliğinde ancak böyle görünebilir; nesnel tin öznel özgür tinin yoğunluğunun, genellik biçiminden yana karar vermesiyle görünebilir. Devletin din üzerinde kurulmuş olduğunu bu anlamda anlamak gerekir."¹⁰⁷ Dinsel özgürlüğün, onu içsellikten dışarıya sürükleyen bir diyalektiği vardır.

On altıncı yüzyılda Reformasyon'u ve kuşkuyu birbirleriyle karşı karşıya getiren, bir yandan fanatik spontanelik, diğer yandan hümanizm, bu yaşam biçimlerinden kopmuş ve bu karşıtlığı etkin bir hümanizm olarak aşan ve koruyan bir kuram ve pratiğe geçmiştir. Eleştirel Kuram'a ve tarihsel çabaya dahil olmuştur. Somut olarak bunlar, otoriter ve otoriter olmak isteyen devletlerde yeni bir dünyanın hücrelerini oluşturanlarda görülebilir. Bu kişilerde düşünce yenilgiden sonra da, içte kalan ve çelişen gerçekliğe uyum sağlayan bir iç dünyaya dönüşmemiştir. Kendilerini temize çıkarmazlar. Her şeyin yok olması mümkündür, ama en soğukkanlı analiz, akılcı bir toplumun mümkün olduğunu gösterir. Hümanizm, bu toplumdan yana olmaktır. İnsanlığın bütününe ilgilendiren, belirli bir tarihsel pratikle ilintili bilgi*, insanların düşünmesinin daha ço-

* ["belirli bir tarihsel pratikle ilintili bilgi"/1938: "belirli bir tarihsel pratikle ilişkisi olmayan bilgi".]

cukken, ama asıl öğrenciyken engellendiği, görünüşte kuram dışı gerçekler yığını, göreci tin tarihinin antikacı dükkânında ucuza satılan felsefi ve politik doktrinler, tüm bunlar bir kaostur. Bu kaosun işlevi, hakikati serimlemekten çok, ondan uzaklaştırmaktır. Dinin ve kuşkunun, geçmiş kültür başarımlarına dayanmaları yanıltıcıdır: çünkü onların sözcük anlamları değil, dünya değiştiği için, özlerinde değişmişlerdir. Bir zamanlar onlara içkin olan akıl, onlardan çok uzakta, kurumsal ve politik gruplara parçalanmış olarak ve görünüşe bakılırsa, şimdiden bitkin bir halde, süresi ve sonucu kestirilemeyen ümitsiz bir savaş sürdürmektedir. Bu yeni anlayışta, kendi kendinde durmadığı, akli ve özgürlüğü dünyaya getirme istencine dayandığı için spontanelik vardır; kültür hazinesini ve haz alma yetisini tam da bu spontanelik içinde canlı tuttuğu için, insanlık vardır.

Kuşku, entelektüel bağımsızlığın hastalıklı bir türüdür, hakikate ve hakikat dışılığa karşı bağışıklığı vardır. Diogenes Laertius'un aktardığına göre, Pyrrhon bir gemide, fırtına sırasında, diğer yolculara, sakince bir şeyler yemeye devam eden bir domuzu gösterip, bilgenin sakinliğinin de böyle bir sakinlik olması gerektiğini açıkladıysa,¹⁰⁸ insanların ölüm karşısında akıl yoluyla edinecekleri doğal kaygısızlık uygun olabilir. İnsanlık çıkarları karşısında, kuşkucu burjuvanın onayladığı, domuzun bu davranışı bu kadar çok yaygın olsa bile, ne doğal ne de akılcıdır. Cansız dinsel, kiliseler ve hiyerarşi gibi, ölü kuşku, insanların kendilerini birbirlerinden soyutlaması, tam da böylelikle hiçleşen kendi bireyselliklerine geri çekilmeleri, insani güçlerin içinde bulunduğumuz çağda ulaşılmış düzeyiyle çelişki içindeki bir ruhsal duruma aittir. Yeterince alt edici ve cesaret kırıcı olan perişan insanlık görüntüsü, tüm dehşetine karşın aldatıcıdır. Eski geçiş dönemlerinde, antik çağdaki ve Rönesans'taki kentli özgürlüğün sonunda olduğu gibi, koşullar elbette bireyleri kuşkucu ya da dindar ya da her ikisi birden yapmak için uygundur. Ne var ki, bir zamanlar kuşkucu filozoflara ve reformculara düşen görevi, şimdi bu yineleme değil, tarihsel gelişmeden doğan etkin hümanizm oynamaktadır. "Kültür"ü, salt bilgidен ayıran gelişigüzel fikirler değil, tarihsel açıdan uygun biçimleriyle gerçek fikirlerdir. Pragmatik burjuvayı

gelenek, eski Yunan, kimi zaman da Tommasoculuk aracılığıyla barbarlığa karşı bağışık kılmaya yönelik pedagojik çaba, dünyaya tamamen yabancıdır. Dönemin tarihsel sorunlarına net bir tavır almayan bir hümanizm olamaz; hümanizm sadece kendi kendini ilan ederek var olamaz. Geçmişteki hümanizm, feodal düzenin ve insanın gelişiminde bir engel haline gelmiş hiyerarşisinin eleştirisine dayanıyordu. Günümüzün hümanizmi ise, şimdi insanlığı mahveden yaşam biçimlerini eleştirmeye ve onları akılcı bir anlamda değiştirme çabasına dayanır.

Şimdi, eleştirel ve diyalektik kuramın kuşkuculuğun özgül içeriğiyle ilişkisine gelince, Hegel bu konudaki kesin yargıyı dile getirmiştir. Diyalektik, tek tek düşüncelerin ve görüşlerin tek yanlı, sınırlı, geçici yönlerini göstererek, kuşkuyu içerir. Diyalektik düşünce görüşleri bu gösterme yoluyla yok edilmiş kabul etmeyişiyle ve tüm bunları düşüncelerde ortaya koyan Ben'e geri çekilmesiyle kuşkuculuktan ayrılır, ta ki Ben'de bir yanılısama ya da kurgu olarak görününceye ve kendi kendisi üzerinde absürd bir zafer kazanıncaya dek. Montaigne de eski kuşkucular gibi, duyusal olanın ve anlık bilgisinin belirsizliğinden, ayrıca ahlaki, metafizik ve dinsel görüşlerin çok sayıda oluşundan, yalnızca hiçbir şey bilinmeyeceği sonucunu çıkarır; diyalektik ise, kendilerini sabit ve mutlak kabul eden görüşlere negatif etkinlikte bulunarak, düşüncenin "negatif" düşünce olarak gücünü ve kendi özünü tanır. Kuram, salt düşüncede ve yaşamda basitleşmiş biçimleri ve içerikleri reddetmeye değil, tam da analiz etmeye, bunların tek yanlı ve çelişkili olduklarının nedenlerinin özel bilgisine dayanır. Bunun sonucu da hiçbir şeyin değeri olmadığı için her şeyin unutulabileceği görüş açısı, adeta ideal olarak bilincin boşluğu değil, tüm iddiaları, analizleri, sınırlandırmaları, vb. ile tüm düşünme sürecidir; bu süreçte sadece savunulan görüşler değil gerçek ilişkiler de görelilikleri ve geçicilikleri içinde tanınırlar; bu koşullar kesinlikle doğru ya da kesinlikle yanlış olarak değil, bilginin o tarihsel anda ulaştığı düzeye göre bilinirler.¹⁰⁹ Hegel, böyle eleştirel ve tarihsel bir biçimdeki hakikati spekülâtif düşünce olarak tanımlamıştır; bu düşünce olumsuz olanı her belirli yapıda, kendi uğraklarının her birinde gerçekleştirme gücüne sahiptir.

Hegel'e göre bu düşünce yalnızca felsefi bilinçle değil, geçici olan her şey kendi sınırlılığı, kendi içsel çelişkileri yüzünden yok olduğu ve farklılaşmış, daha iyi uyum sağlamış bir varlığa geçtiği için, burada kendini negatif olan olarak gösteren somut tarihle de örtüşür. "Felsefe diyalektiktir" der Hegel¹¹⁰, "bu diyalektik değişimdir: soyut düşünce olarak düşünce üşengeç olandır, var olandır; ama ancak kendini canlı olarak toparladığı sürece sahicidir; bu da, o dinginliği, o üşengeçliği aşarak ortadan kaldırmak üzere kendi içinde diyalektik olmasıdır. Böylece felsefi düşünce rastlantısallığa göre değil, kendi içinde diyalektiktir; buna karşılık kuşkuculuk diyalektiğini rastlantısallığa göre gerçekleştirir - malzemenin, içeriğin o anki görünüşüne göre, kendi içinde negatif olduğunu gösterir."

Eleştirel Kuram'da içerilen materyalist diyalektikte, Hegel'den farklı olarak düşüncenin ve tarihin birliğine katlanılmaz. Günümüzde, irrasyonelliklerini düşüncenin şimdiden gördüğü reel tarihsel yaşam biçimleri varlıklarını sürdürmektedir. Diyalektik tamamlanmamıştır. Düşünce ile varlık arasında uyum yoktur, çelişki bugün hâlâ itici güç olduğunu göstermektedir; salt insan ile doğa arasında değil, özellikle gereksinimleri ve yetenekleriyle insanlar ile ortaya koydukları toplum arasında da. Bu yüzden aşma, gereksinimleri ve yetenekleri, yani çoğunluğu temsil eden bireyler ile katılmış biçimleri, yani tikel çıkarları temsil edenler arasındaki reel tarihsel savaşımda gerçekleşmektedir. Böylece düşüncenin kuşkucu ve eleştirel uğrağı, geçici Ben'e geri çekilmek yerine somut-tarihsel etkinliğe geçmektedir; ve düşünce ile tarih arasındaki bu ilişki sonucunda, kendi kendisi için, kendi bütünselliği içinde, salt mantıksal olan savaşsız bir güvenlik kıstasına sahip olmak Eleştirel Kuram'dan esirgenmiştir; kuşkuculuk zaten var olan bir kıstas olarak bu kıstası ararken, nihilizme varmaktadır. Hakiki kuramları sahtelerinden ayıran birçok özellik vardır, ancak kuramsal güvenlik de pratik güvenlik kadar önkoşul olarak sunulmamış, hem anlayış keskinliğinin hem de duruma göre yaşamın ortaya konulmasının ait olduğu bir tarihsel sürece bırakılmıştır.

*Denemeler'*in son sayfalarında şu cümle yer alır: "Kendi varlığını doğru bir biçimde tadabilmek, sonsuz, adeta tanrısal bir

mükemmelliktir.”¹¹¹ Böyle bir talebin, bireysel Ben’in dolaysızca olumlanışında karşılanmadığını, klasik Alman İdealizmi felsefi olarak göstermiştir. Bu idealizme göre özü gerçekleyen, ampirik Ben’in değil, aşkınsal Ben’in gerçekleştirilmesidir. Bu felsefenin gelişimi boyunca, aşkınsal mercinin yalnızca bireysel bilincin olaylarında değil, insani ilişkilerin biçimlendirilmesinde de etkili olduğu ortaya çıkmıştır. Kantçı tamalgının temelinde Hegel’in tin kavramı ve aşkınsal öznenin anlamı olarak akılcı toplum idesi yatar.¹¹² Parçalanmış ve dışlayıcı bir toplumda Ben de parçalanmış ve dışlayıcıdır. Hoşnut olsa bile, henüz mutlu olmaması gerekir; çünkü mutluluk insanın salt bir duyumsaması değil, reel bir durumdur.¹¹³ Mutluluk hakkında yanılabilir. Bireyin çoğunluğa bağımlılığını ve ona katkısını gizleyen ve onu istencinden uzaklaşmış bir toplumsal durumda, bireyin yeteneklerinin gelişmesini ve böylelikle kendisi bunun düşünüyorsa görmese de, onun mutluluğunu zorunlu olarak engeller. Akıl, tikel olarak, bireysel yararın hesaplanması olarak ve böylelikle akılcı olmayan bir biçimde var olduğu için bireyler kendi akıllarından haz alamazlar. Şimdiki toplumun örgütlenme ilkesiyle bağlantılı, evrensel engel dışında, çoğu bireyin yetenekleri fiziksel ve psikik olarak, çalışma yoluyla, aşağılamalar ve yoksunluklar yoluyla daralmıştır. Bireyin küçümsemesi, belirleyici dürtü heyecanlarının uygulanması, hatta bildirilmesi üzerindeki tabu, hazzın ayıplanması, rekabet kavgasında yenilmekten duyulan sürekli korku ve buna karşılık düşen yanlış hırs; bu gibi “psikolojik” etkiler insanları, açlık, hastalık ve ağır çalışma yoluyla duyuların doğrudan doğruya maddi zarar görmesinden daha az sakatlıyor değildir. Montaigne’in sözü ancak insanlığın daha özgür bir biçimde gerçekleşebilir. Kuşkuculuk, bu bakımdan da kendini ortadan kaldırmaktadır. Mutluluğun ilke yapıldığı yerde, değiştirici eylem de talep edilir.

Bunun apaçık olmasına karşın, liberal ve otoriter biçimiyle kuşku, tam da karakterolojik yapılar bilgi ya da aydınlanma yoluyla değil, maddi koşullarla sağlamaştırılıp değiştirildikleri için egemen burjuva insan tipinin bir yönünü oluşturur. Silah teknolojisindeki, tüm bir halkı iyi beslenmiş bir birlikle teslim alabilmeyi sağlayan ilerlemeler, antropolojik bir öz belirtisi ola-

rak kuşkunun inatçılığı açısından, kuşkucu tavrın kendini rasyonelleştirdiği argümanlardan çok daha belirleyicidir. Bu gibi kavrayışların tam da kuşkunun özünü oluşturdukları itirazı yöneltilebilir; gerçekten de, dünyanın efendilerinin eylemlerinde tek kılavuz olarak aldıkları kaba güdüleri, onlara ve ilkelerine değil, insan idesine atfetmek kuşkunun da, genel olarak egemen karakterin de özelliğidir. Aradaki fark, kuşkuya karşı savunduğumuz Eleştirel Kuram'ın, mevcut olanın kötülüğünden ve bilginin geçiciliğinden, kuram karşıtı bir mutlakçılığa varmayışı, kötümser saptamalarda bile, daha iyi bir geleceğe yönelik şaşmaz ilgiyi kılavuz edinmesidir.

Notlar

- 1 Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Cilt IV, *Gesamtausgabe* içinde, Cilt XI, Stuttgart 1931, s. 507 vd.
- 2 Henri Sée, *Französische Wirtschaftsgeschichte*, Cilt I, Jena 1930, s. 57.
- 3 bkz. *a.g.e.*, s. 120-126.
- 4 J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Cilt I, Paris 1879, s. 71.
- 5 bkz. Montaigne'in kendi anlatımları, örneğin: *Les Essais*, yayıma hazırlayan I. Villey, Paris 1930, Kitap II, Bölüm 32, s. 781 vd; Türkçesi için bkz. *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2000.
- 6 G. Fagniez, *L'économie sociale de la France sous Henri IV*, Paris 1897, s. 78 vd.
- 7 bkz., *a.g.e.*, s. 167.
- 8 Montaigne, *a.g.e.*, Kitap III, Bölüm 9, s. 373 [Çeviren M. H.].
- 9 *a.g.e.*, Kitap II, Bölüm 12, s. 341 vd.
- 10 *a.g.e.*, s. 344 vd.
- 11 bkz. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bölüm 3, Altbölüm 1, Leipzig 1923, s. 497.
- 12 bkz. *a.g.e.*, s. 516.
- 13 Montaigne, *a.g.e.*, Kitap II, Bölüm 1, s. 14 vd.
- 14 H. Hauser, *La prépondérance espagnole*, Paris 1933, s. 57 [Almancaya çeviren M.H.]
- 15 bkz. Goethe, "Besprechung des deutschen Cal Blas", *Sämtliche Werke*, Cotta jubile edisyonu, Cilt XXXVII, s. 206.
- 16 Goethe, "Besprechung der *Principes de philosophie zoologique* von C. de St. Hilaire", *a.g.e.*, Cilt XXXIX, s. 228.
- 17 bkz. Zeller, *a.g.e.*, s. 513.
- 18 *a.g.e.*, s. 540.
- 19 Montaigne, *a.g.e.*, Kitap II, Bölüm 12, s. 510 vd.
- 20 bkz. Zeller, *a.g.e.*, Bölüm 3, Altbölüm 1, s. 71-73. Ayrıca bkz. Raoul Richter, *Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung*, Cilt I, Leipzig 1904, s. 102 vd.
- 21 Montaigne, *a.g.e.*, Kitap I, Bölüm 39, s. 406 vd.

- 22 *a.g.e.*, s. 467.
- 23 "Entretiens de Pascal avec M. de Sacy", Fontaine'in bildirimine göre, Pascal, *Œuvres complètes*, yay. haz. F. Strowski, Cilt III, Paris 1931, s. 401 vd.
- 24 Montaigne, *a.g.e.*, s. 462.
- 25 *a.g.e.*, Kitap III, Bölüm 9, s. 376.
- 26 *a.g.e.*, s. 402.
- 27 Yeni Platoncu teozof Philo, bilginin olanaklılığına, kuşkucularla aynı gerekçelerle, hatta aynı sözcüklerle karşı çıkar. Bkz. Zeller, *a.g.e.*, s. 9 vd. ve s. 390.
- 28 bkz. "Egoismus und Freiheitsbewegung"daki alıntılar. Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Cilt 4, Frankfurt am Main 1998, s. 58.
- 29 bkz. Villey'in *Essais*'nin II. Kitap, 12. Bölüm'üne yazdığı giriş, *a.g.e.*, s. 208 vd.
- 30 Montaigne, *a.g.e.*, s. 235.
- 31 *a.g.e.*, Bölüm 17, s. 604 vd.
- 32 J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion (Institutio religionis christinae)*, Al-mancaya aktaran E. F. K. Müller, Neukirchen 1928, s. 126 vd.
- 33 Montaigne, *a.g.e.*, Bölüm 12, s. 311.
- 34 *a.g.e.*, s. 460.
- 35 *a.g.e.*, s. 346.
- 36 *a.g.e.*, s. 346 vd.
- 37 Calvin, *a.g.e.*, s. 135
- 38 bkz. J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, Breslau 1937, s. 117, Bohatec, Kalvin'in bu noktada Montaigne'le aynı görüşte olduğunu da kabul etmektedir.
- 39 Luther, *Kritische Gesamtausgabe*, Cilt II, Weimar 1883 vd. s. 240.
- 40 Luther, *Sermo Die Epiphaniae*, *a.g.e.*, Cilt I, s. 123 vd.
- 41 Luther, *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata 1516*, *a.g.e.*, s. 148.
- 42 Calvin, *a.g.e.*, s. 128.
- 43 bkz. Montaigne, *a.g.e.*, Kitap III, Bölüm 13, s. 572.
- 44 *a.g.e.*, Kitap II, Bölüm 12, s. 213 vd.
- 45 *a.g.e.*, Bölüm 19, s. 673.
- 46 Katolik makam sahiplerinin, Guise'nin Dük'e bir "kaza" olarak bildirdiği Vassy'deki katliamdan on dört gün önce, Würtemberg Dükü ile görüşmeleri üzerine bkz. E. Lavissee, *Histoire de France*, Cilt IV, Paris 1904, s. 57-59.
- 47 Montaigne, *a.g.e.*, Bölüm 12, s. 220 vd.
- 48 bkz. Lavissee, *a.g.e.*, s. 181.
- 49 Jean Bodin, *Les six livres de la république*, Gabriel Cartier edisyonu, 1599, Kitap IV, Bölüm 7, s. 655.
- 50 Montaigne, *a.g.e.*, Bölüm 12, s. 450.
- 51 bkz. E Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Berlin 1932, s. 110 vd.
- 52 bkz. G. Lanson, *Les 'Essais' de Montaigne*, Paris 1930, s. 326 vd.
- 53 Ficinus, *Theologica platonica de immortalitate animorum*, aktaran E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Cilt I, Berlin 1911, s. 92. Bkz. Ficinus'un orada verilen serimlemesinin tümü.
- 54 bkz. H. Ritter'in, *Geschichte der Philosophie*'sindeki mükemmel betimlemesi, Cilt X, Hamburg 1851, s. 288 vd.
- 55 Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Sämtliche Werke* içinde, Glockner, Cilt 2, s. 164; Türkçesi için bkz. *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1986.
- 56 Montaigne, *a.g.e.*, Kitap III, Bölüm 12, s. 510.

- 57 bkz. Villey'in *Essais*'de Kitap I, Bölüm 20'ye, (s. 145) ve Kitap III, Bölüm 12'ye (s. 504 vd.) giriş yazıları.
- 58 Montaigne, *a.g.e.*, Kitap I, Bölüm 20, s. 171.
- 59 *a.g.e.*, Bölüm 14, s. 121.
- 60 Montaigne, zorbalık hakkındaki bölümde (*a.g.e.*, Kitap II, Bölüm 11, s. 198), Hıristiyanların barbarca mahkemesi hakkındaki cümleyi, Roma'yı ziyareti sırasında, Engizisyonun temsilcilerinin, kendisinden nazik ve ılımlı bir dille bu cümleyi değiştirmesini istemelerine karşın olduğu gibi bırakmıştır. Shakespeare'in ve Goethe'nin bazı satırlarını harfi harfine şiirlerine aldıkları, yamyamlar hakkındaki deneme (*a.g.e.*, Kitap I, Bölüm 31), yapıtın en güzel denemelerinden biridir. Egemen güçlerin terörüne yönelik şu cümle de bu denemede yer almaktadır. "Sanırım, bir insanı diri diri yemek, onu ölü yemekten daha barbarcadır; henüz duyum dolu bir bedeni işkencelerle ve cehennem eziyetleriyle parçalamak, onu yavaş yavaş kavurmak... onu zaten öldükten sonra kavurup yemekten daha barbarcadır" (*a.g.e.*, s. 404). – Demek ki, Hıristiyanlığın erk sahipleri, yamyamlardan daha alt sıralardadırlar.
- 61 *a.g.e.*, Kitap I, Bölüm 50, s. 582.
- 62 Luther ve Kalvin'in otoriteyle ilişkisinin serimlenişi için bkz. *Studien über Autorität und Familie*, Paris 1936, s. 136 vd.
- 63 Bu mekanizma hakkında bkz. Max Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", *Gesammelte Schriften*, Cilt 4, Frankfurt am Main 1998, s. 9-88.
- 64 F. v. Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation*, Berlin 1890, s. 500 vd.
- 65 Thomas Müntzer, bkz. Günther Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*, Münih ve Berlin 1933, s. 418.
- 66 F. Tavera, *L'idée d'humanité dans Montaigne*, Paris 1932, s. 239.
- 67 bkz. Pascal, *a.g.e.*
- 68 bkz. Vauvenargues, *Œuvres*, yayıma hazırlayan Gilbert, Cilt I, Paris 1857, s. 22 ve s. 274-276.
- 69 bkz. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Kitap II, Bölüm 3, Madde 5.
- 70 bkz. Charles Adam, *Vie et œuvres de Descartes*, Paris 1910, s. 415.
- 71 P. King, *The Life of John Locke, with extracts from his correspondence, journals, and common-place books*, Cilt I, Londra 1830, s. 296.
- 72 Ernst Troeltsch, "Die Kultur der Gegenwart", *Geschichte der christlichen Religion*", Bölüm I, Kısım IV, I, 2. Yarı, Leipzig ve Berlin 1922, s. 616 vd.
- 73 Fritz Mauthner'in genelinde doğru olan serimlemesinde, Montaigne'i putpe-rest olarak göstermesi (*Geschichte des Atheismus*, Cilt II, Stuttgart ve Berlin 1922, s. 188), gerçeği yansıtmamaktadır. Böyle bir görüşe karşı bkz. M. Dréno, *La pensée religieuse de Montaigne*, Paris 1937.
- 74 David Hume, *Dialoge über natürliche Religion*, Bölüm 10, Almancaya çeviren F. Paulsen, Philos. Bibliothek, Leipzig, s. 106 vd.
- 75 Hume, *Traktat über die menschliche Natur*, Bölüm 1, yay. haz. Th. Lipps, Hamburg ve Leipzig 1895, s. 324 vd.
- 76 Balzac, *Das Haus Nucingen*, Almancaya çeviren G. Etzel, *Menschliche Komödie*, Cilt VIII, Leipzig, s. 319.
- 77 Montaigne, *a.g.e.*, Kitap I, Bölüm 30, s. 379.
- 78 *a.g.e.*, Kitap III, Bölüm 13, s. 577.
- 79 Macchiavelli, *Discorsi*, Kitap III, Bölüm 10, alıntıldığı yer: *Gesammelte Schriften*, Cilt I, Münih 1925, s. 355.

- 80 *a.g.e.*, s. 356.
- 81 Montaigne, *a.g.e.*, Bölüm 2, s. 40.
- 82 Gide (*Essai sur Montaigne*, Paris 1929, s. 109) Cervantes'in kitabının Montaigne'in ölümünden sonra yayımlanmış olmasına üzüldür. Kitabın adeta Montaigne için yazıldığı söyler. "Çinde, Don Quijote'nin aleyhine, yavaş yavaş Sancho Panza büyüdü. Günümüz kuşkucusunun Sancho'yla akrabalığı, başlangıçtan itibaren kuşku götürmez. Yeni olan, kendini özenle Don Quijote gibi gösteriyor oluşudur. Reçetesi, felsefi açıdan radikal ve toplumsal açıdan konformist olmaktadır. Montaigne'in böyle anlaşılması, onun popüleritesinin sürmesinin sırrıdır.
- 83 bkz. Raymond Aron, "La sociologie de Pareto", *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, s. 489 vd.
- 84 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Sämtliche Werke*, Glockner, Cilt 17, s. 129.
- 85 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, a.g.y.*, Cilt 11, s. 475.
- 86 bkz. Franz Neumann, "Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft", *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, s. 542 vd., özellikle s. 565 vd.
- 87 Montaigne, *a.g.e.*, Bölüm 9, s. 378.
- 88 *a.g.e.*, Kitap II, Bölüm 12, s. 256 vd.
- 89 Bu yemin metni gerçek değildir, bir edebiyat yapıtıdır alınmıştır. Modern bir yorumcu (bkz. *Essais*'in E. J. Trechmann tarafından yapılan İngilizce çevirisi, Cilt I, Londra 1935, s. 453), bu yeminin ne gerçek ne de romandaki gladyatörler tarafından ciddiye alındığını söyler. Buna karşılık, günümüzün otoriter tebaalarının zihniyetine daha da kesin bir anlatım kazandırmış olur.
- 90 *a.g.e.*, Bölüm 8, s. 287.
- 91 *a.g.e.*, Bölüm 13, s. 577.
- 92 *a.g.e.*, Kitap I, Bölüm 23, s. 223.
- 93 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Dördüncü Yazı, Gesammelte Werke*, Musarion edisyonu, Cilt VII, s. 269 vd.
- 94 *a.g.e.*, s. 261.
- 95 *Unzeitgemäße Betrachtungen, Üçüncü Yazı, a.g.y.*, s. 49.
- 96 bkz. Montaigne, *a.g.e.*, Kitap III, bölüm 12. s. 520 vd.
- 97 Nietzsche, *a.g.e.*, Cilt XVII, s. 347.
- 98 Gerçekte, Montaigne yönelik eleştirel sözler, onun sağlığında çok tehditkâr değildi. (Bkz. Pierre Villey, *Montaigne devant la postérité*, Paris 1935, s. 56 vd.). Sacro Palazzo'nun engizisyoncuları Montaigne'in *Denemeler*'ini okuduktan sonra, kiliseye karşı iyi niyetini ve sevgisinin onurlandırmayı bildiklerini söylediler. Roma'da kalmasını ve onlarla uyum içinde yaşamasını istediler. (bkz. Montaigne, *Journal de voyage*, yayıma hazırlayan Lautrey, 2. Basım, Paris 1909, s. 274). Montaigne, bir Roma yurttaşı unvanını almayı başarmıştı. Yurttaşlığını bildiren belge, Papa'nın öz oğlu olan Sore Dükü'nün yurttaşlık belgesi kadar, övgü dolu bir üslupla yazılmıştı (*a.g.e.*, s. 266 vd.). Vatikan'da ona "Fransalı Sokrates" deniliyordu (bkz. *a.g.e.*, s. 268 dipn.). Yaşamı boyunca sık sık başka övgüler de aldı. *Denemeler* kara listeye ancak 1676 yılında, yayımlanışından hemen hemen yüz yıl sonra alındı (bkz. P. Bonnefon, *Montaigne et ses amis*, Cilt II, Paris 1898, s. 38). Nietzsche'nin yargısı, Buckle'ın da kabul ettiği versiyona uygun düşmektedir. "Montaigne, doğal düşünceleri herkesin anlayabileceği bir dilde

- söyleyen bir bilge adam maskesi altında, büyük ve soğukkanlı bir araştırmacı ruhu gizliyordu..., soğukkanlıydı, çünkü cahil dogmatiklerin her zaman, görüşleri kuşkuyu çağırانların üzerine yığıdıkları suçlamalarla yanılmadı." (G. Th. Buckle, *Geschichte der Zivilisation in England*, Almancaya çeviren A. Ruge, Cilt I, Bölüm 2, Leipzig ve Heidelberg 1865, s. 14 vd.)
- 99 Wilhelm Dilthey, "Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation", *Gesammelte Schriften*, Cilt II, Leipzig ve Berlin 1921, s. 37.
- 100 Montaigne, *Essais*, a.g.e., Kitap I, Bölüm 1, s. 7 vd; Türkçesi için bkz. *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2000.
- 101 "Kibirli yığın" bir baskı hatası ya da bir yanlış anlamadır.
- 102 a.g.e., Kitap II, Bölüm 11, s. 195.
- 103 bkz. özellikle David Friedrich Strauß, *Der alte und der neue Glaube*, 8. baskı, Bonn 1875, s. 279-302.
- 104 K. Ernst Troeltsche, "Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft", *Gesammelte Schriften*, Cilt II, Tübingen 1922, s. 203.
- 105 a.g.e., s. 204.
- 106 Hegel, *Enzyklopädie*, § 482.
- 107 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Sämtliche Werke*, Glockner, Cilt 11, s. 524.
- 108 bkz. Montaigne, a.g.e., Bölüm 12, s. 315.
- 109 Kuşkuculuk ve diyalektik ilişkisi üzerine ayrıca bkz. bu kitapta "Hakikat Sorunu Üzerine".
- 110 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a.g.e., Cilt 18, s. 540.
- 111 Montaigne, a.g.e., Cilt II, Bölüm 13, s. 666.
- 112 bkz. bu kitapta "Geleneksel Kuram ve Eleştirel Kuram".
- 113 bkz. Herbert Marcuse, "Zur Kritik des Hedonismus", *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1938, s. 55 vd. (daha sonra şurada yeniden yayımlandı: Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, I, Frankfurt am Main 1965, s. 128 vd.).

Mutlak Konsantrasyonun Felsefesi (1938)

Marck'ın yeni kitabı¹ açıkça, Almanya içindeki ve dışındaki muhalefetin değişik gruplarının, dünya görüşüne ilişkin bir tür birleşme programı olarak anlayacakları bir ideolojinin taslağını oluşturuyor. Benzeri birçok deneme yapıldığı için, özel bir eleştiri gerektirmiyor. Her satırdan açıkça okunan amacın uygunluğunu ayrıntılarıyla irdelemek, zaten burada görevimiz olamaz. Marck'ın hep uyguladığı ve bu kitapta da kendini belli eden saf zihniyet, burada onu ele almamızı haklı kılıyor. Uzlaşmaz yargı yazara değil, konuya yöneliktir. Yazarın hâlâ vazgeçmesi beklenebilir. 1918'de, barıştan önce felsefeciye karanlıktan çıkış olarak görünen pasifist tutum, bu arada felsefeden karanlık bir çıkış olmuştur.

Marck "yeni hümanist" olduğunu söylemektedir. Eski hümanizmden neyi anladığı ise pek net değildir. Hıristiyan hümanizmini mi, Rönesans filolojisini mi, yoksa hatta Feuerbach'ın hümanizmini mi anlıyor? Her halükârda, yeni hümanizmin eskisinden üstün olduğuna kuşku bırakmaktadır. "Zümrüdüanka gibi küllerinden yeniden doğan bir hareket, naif doğrudanlığını yitirmiştir." Mitolojik kuşun tüyleri bu defa mavi, sarı ve kırmızı renkte parıldıyorlar; Marck, savaş sonrası dönemin geçerli felsefi kavramlarını yineliyor. Dışavurumculuktan bu yana, Almanya'da geçici bir yer bulmuş ve uzantılarını şimdi dünyaya göndermiş bulunan felsefi ve bilimsel moda akımların arasında, yeni hümanizmde en azından terminolojik imalarla çağrılmayan bir tanesi bile yoktur. Belki faşizmle hoşnutsuz olabilecek hemen hemen tüm politik ve dinsel gruplara, onda kendilerini bulabilecek

leri bir şey sunulmaktadır. Bu arada tek tek görüşler, her zaman başka karşıtlarının da kabul edebilecekleri biçimde düzenleniyorlar. Düşünceler birbirleriyle olan her türlü farklarını ve böylelikle zaten sorunlu olan tözlerinin son kalıntısını da yitiriyorlar. Yeni hümanizm rengârenk bile değil, tekdüze bir griliktedir.

En kötüsü de dinin başına geliyor. Tarihin tanrı kavramlarında, insanların arzuları, sonsuz yaşam, iktidar, adalet özlemi yansır.* Yeni hümanizmin tanrı kavramı, Weimar Cumhuriyeti'nde sonunda artık ortaya çıkmayan yönetebilir çoğunluğa duyulan özlemi ele veriyor sadece. Tanrı "karşıtlıkların, parçaların ona doğru yakınsadıkları asıl merkezdir. O mutlak konsantrasyondur, sınırlı olan ve şeytani olan ne varsa, merkez dışılık sıfatıyla onun karşısında durur." Bu gibi tanrı tanımlamalarına karşı daha iyi bir teolojik geleneğin anısıyla korunmayanlar, sadece tarihsel deneyime dayanarak uyarılabilirler ve bu da "merkez dışılıklar"ı sağda solda şeytanca diyerek kovuşturan konsantrasyonların hangi şeytandan başlayacaklarına pratikte karar verecekleridir. Almanya'da 1919 yılında bu karar verildikten sonra 1933'e kadarki gelişme tutarlılık içindedir. Sözümona merkeze kendiliğinden sahip olan bilinç, politik ideoloji olarak korunur, çoktan sarsılmış bulunan toplumsal temeli ise tamamen çöker.

Marck, bundan, yeni Kantçılığın da payına bir şey düşsün diye "tanrı bir sınır kavramıdır" diyor. Ama kendisinden bu dehşetli iddia beklenemeyecek olan Cohen'de hiç olmazsa tanrısal bir merkezin sağı ve solu, yukarısı ve aşağısı yoktur ki, "naif bir doğrudanlıkla" ilahi merhamet umudu olan herhangi birinde olsun. Şeytansı merkez dışılıklar tasarımı, politikada olduğu gibi, dinde de olanaksızdır. Yeni hümanist din filozoflarının görünüşte derin anlamlı anlatımlarında yanlış bir politik niyetin görüldüğü, gönülsüz açıklık, dinsel itkilerin doğru politikada görünmemelerinden kaynaklanmaktadır. Politikada taktik gereği ılımlılaştırılmış hakikat intikam almakta ve dini ılımlı bir politikanın ikrarı yapmaktadır. Din, yeni hümanizmin sadece bir bileşenini oluşturuyor. Liberalizm de "hümanist konsantrasyon için ölümsüz güdüler" sunuyor. Ama Avrupa'da liberalizm bitti.

* ["yansır" / 1938: "yansırdı".]

Geçen yüzyılın bu adla adlandırılan toplum sistemi kapitalist değer yasasının sınırsız iktidarıydı: Aydınlanma, rekabet ilkesinin pratiğine dönüşmüştü. Kiliseye ve mutlakiyetçiliğe yönelik sloganlar, burjuvazinin gereksinimlerinin ötesine geçtikleri ve tüm insanların özgürce gelişme ve mutluluk olanakları taleplerini dile getirdikleri ölçüde, tözleştirildiler. Uyum, düşüncede övüldü ve pratik tarafından yadsındı. Ortaçağ efendiye efendi, köleye de köle demişti. Yeniçağda eşitsizlik burjuva kavramının ardında gözden yitti. Bu iktisat tarzına geçiş bir üretkenlik ve dehşet dönemini hazırlamış olan tarihsel bir ilerlemeydi. Bu dönemin tarihi sadece Yahudilerin özgürleşmesi maddesini değil, Workhouse testleri, komünün ezilmesi ve sömürge yönetiminin dehşeti maddelerini de içerir. Bu dönemin ideolojisinin sürmesi de, ekonomik temellerinin sürmesi gibi olanaklıdır. Klasik liberalizmin hiç olmazsa doğru fikirlere sahip olduğu ve şimdi sadece onları uygulamak gerektiği yolundaki itirazın burada bir yararı dokunamaz. Bugün özgürlük diyenin, bununla ne kastettiğini çok net olarak anlatması gerekir. *In abstracto** özgürlük, Fransız emniyet müdürlerinin genelgeleriyle ve Avusturyalı kardeşlerimizin dinsel kurtuluşuyla çok iyi uyum sağlar.

Böylesi kategorilerin yalıtılmış olarak kullanılması, Hegel'den beri olanaksızlaşmıştır. Bu kategoriler ancak bilginin bütününde, üstelik eleştirel, tikel hakikatleri ve durumları tek tek olumsuzlayan, onların ötesine sürükleyen işlevler olarak doğrudurlar. İlan edildiklerinde ya da onaylayarak ya da kınayarak insanların önüne koyulduklarında, kendilerini kanıtlamış olmazlar. Mevcut gerçekliğin önce kendine gelmesi gereken çelişki yüklü, uygun olmayan, kötü bir gerçeklik olarak serimlenmesi ve buna karşılık düşen pratik, bu fikirlere hizmet etmenin biricik meşru yoludur. Fransız Devrimi'nde insan hakları sloganları, henüz adlarına çaba gösterilen amaçlara tamamen ulaşmamışlardır. On dokuzuncu yüzyılda özgürlük ve eşitlik sloganları, hedefler artık gerçekleştirildiği için değil, tarihsel anla ve etkinlikle her türlü net ilişki ortadan kalktığı için, yeni hümanist bir nitelik kazanmıştır. Bu sloganlar, idealler düzeyine düşmüştür. Libera-

* *in abstracto* (Lat.): soyut olarak (y.n.).

lizimde ideal, kendisine sunulan gerçekliği yöneltir; yıkıma götüren egemen toplum biçimi, kesintisiz ilerlemenin uğrağı olarak görünür. İdeal, törelleştirici bir etkide bulunur. Anlamını "tam da asla tamamen gerçekleştirilmediği için" koruyan özgürlükten yana olmak, sürekli gerçekleştirilen özgürlüksüzlüğü onaylar. Kitleler bununla durdurulamamışlardır. "Konsantrasyonlar"a anlamlı bir katılma da, yanılısamasız analiz yapılmasını ve kuramsal olarak sağlam hedeflere sahip olunmasını gerektirir.

"Eğitimde liberalizm, eleştiri ilkesi, özgürlük dini, 'yukarıda vazgeçilemez bir biçimde asılı duran' insan hakları; liberalizmin güç devletine karşı savunma unsurlarıdır; onlarsız hiçbir uygarlık mümkün değildir, onların yok edilmesiyle barbarlık başlar." Savunmacı unsurlar, bunu yapabilen liberallerin, Almanya'da "güç devleti"nin tarafına geçmelerini engelleyememişlerdi; bunun nedeni onların kötü liberaller olmaları değil, liberalizmde, yukarıda asılı duran insan haklarının gerçek anlamlarının ve dayanaklarının, varoluş nedenlerinin sıkı sıkıya güvencelenmiş bir üretim araçlarına sahip olma hakkında yatması ve bu yüzden, bu hak tehlikeye düştüğünde, mantıklı bir sonuç olarak onlardan vazgeçilmesidir. O zamanlar, gerçek liberaller *Frankfurter Zeitung*'da değil I. G. Farbenindustrie'nin müdüriyetinde oturuyorlardı ve hepsi de kendilerine sadık kalmıştır. "Liberalizmin güç devletine karşı savunmacı unsurları"nın, dünyanın öteki ülkelerinde kendilerini ne denli iyi kanıtlayacaklarını zaman gösterecek.

Konsantrasyonda sosyalizm de eksik olamaz. Yeni hümanizm ekonomik yaşamın adil bir kooperatif düzenini ve "her şeyden önce" bunalımsız bir ekonomi ister. Onlara göre, Marx sosyalizmi doğru anlamamıştır. Marksizm gerçi "hümanist güdüler" içermektedir "ama sosyalist hümanizmi pozitif bir biçimde tanımlayamaz, çünkü politik bir felsefe olarak yetersizdir". Marck "devrimci oportünizmi" reddetmektedir. "Özerk bir tarih felsefesi ve antropoloji, Hıristiyan ve Marksist diyalektiğin karşısına, içkin-aşkın inceleme tarzının eleştirel diyalektiğini koyacaktır." Böyle bir şeyle, ekonomik yaşamın adil düzeninin ve her şeyden önce krizlere dayanıklı bir iktisadın nasıl kurulacağına, sadece şöyle bir değinilir. Ancak öyle görünüyor ki, yeni hü-

manizmin kafasındaki pozitif sosyalizm tanımı için, Marx'tan çok Oppenheimer uygun görülmüştür. Yoksa Marck hiçbir mülkiyet ve sınıflar kuramı düşünmeyecek midir? O zaman yalnızca liberalizmden değil, sosyalizmden de geriye sadece bir "eğitim fikri" kalırdı; Marck da büyük elektör prensin yanına ve kaba, bağlayıcılığı olmayan dil kullanımına geçirdi.

Bundan dolayı Marck, Marksist değil "kültürel ve antimaterialist yönelimli bir sosyalizme" onay verir ve "İdealizm sözcüğü, güzel sanatları seven taklitçilerin kullanmasıyla soyutlaşmış ve saygınlığı lekelenmiş" olmasaydı, idealist olarak tanımlanmaya bir itirazı olmayacaktır. O kadar çok sayıda çağdaş felsefeciyi apaçık bir saygıyla alıntılanmaktadır ki, burada kimi kastettiğini anlayabilmek kolay değildir. Günümüzün kabul edilmiş Alman felsefecileri arasında güzel sanatları sevenlerin tümü de bildiği gibi gerçekçi ve somuttur. Marck'a göre doğru kavram, idealist değil "sosyalist hümanizm"dir. "Ne istediğini, daha adıyla bile açıkça dile getirmektedir: bir kültür sosyalizmi, bir özgürlükçü sosyalizm. Elbette, proletaryanın 'maddi' özgürleşimine karşı çıkmayan, daha çok onu bir önkoşul olarak alan ve kendini onun zorunlu ve adeta kurucu bir unsuru olarak gören bir kültür sosyalizmi". Sosyalizm "genel hareket olarak bir kültür savaşı"dır – ve proletaryanın "maddi" özgürleşimine bile karşı değildir. Alman sosyal demokrasininin tarihi, kültür sevgisine karşı uyarıcı olmalıydı. Egemen kültüre karşı, bu kültürün unsurlarını gelecekte sürdürmenin biricik olanağını oluşturan, eleştirel bir tavrın yerine, daha çok, tıpkı köylülerin, efendilerinin eski modasını taklit etmeleri gibi, modası geçmiş burjuva bilgeliğini, nadide bir süs eşyası gibi taşıma çabası görülebilirdi. Tam da bir kültür uğruna savaşım aynı zamanda belirli bir kültüre karşı savaşım olduğu için, hatta doğrudan doğruya böyle bir savaşım olarak algılandığı için, Marck'ın anladığı anlamda bir "genel hareket" değildir.

Yeni hümanizmin bilim ve edebiyatla da yakın ilişkileri vardır. Marck, on beş yıl önce Köln'de en parlak dönemini yaşayan felsefi antropolojinin "bugün hakkını almaya" başladığı iddiasını biraz gecikmiş olarak öne sürmektedir. Tam da Scheler'in buluşunun "özgürlüğü, insan özünün kurucu unsuru olarak yeniden"

oluşturduğu düşüncesi, çok abartılıdır. İnsan özgürlüğünün oluşturulması, eğer gerçekleşirse, her halükârda “ölümlü görünüş biçimlerinde” ve “geçici kılıklarda” var olduğuna ilişkin yanlış antropolojik kesinlemeyle değil, mevcut özgürlüksüzlüğün kuramsal ve pratik eleştirisi yoluyla gerçekleşir. Marck ayrıca “Gestalt bilimi”nden yana olduğunu söyler. Her yerde yeni hümanist nüveler bulur ve bu yüzden “günümüzün, çok çeşitli yönlerden, somut bir insan imgesine doğru ilerlediğini” ilan eder. “Eleştirel düşünce psikolojisi, yeni monadoloji, Gestalt düşüncesi, yaratıcı orta felsefesi, organik bütünlük” kavramlarını –bunlar tam da hakiki “güzel sanatları seven taklitçiler”i anımsatan kavramlar– umut dolu başlıklar olarak ortaya koyar. Marck, bu kavramların insanı kendine, “kendi orta noktasının bilgisine, varlıkla dostluğu dışlamayan, ama kişi dışı bir varlığa teslim olmaktan koruyan o ‘kendinde-olmaya’ vardırıklarını söylemektedir. Felsefe bunu yapamaz. Dünya temelden değiştirilmediği sürece, herhangi bir varlıkla dostluk olamaz, ve bu da, gelecekte kişiyi dayayacakları duvarın kişisel olmayan varlığına teslim olmaktan koruyacak önderin varlığı olurdu. “Güç devleti”nin efendilerinin önünde, yaratıcı ortamın ya da kendi orta noktasının ya da sözde bir kişisel merkezine hangi şüpheli ad verilmişse onun, çevre tutuklanmışsa kendini özgürce sürdürebileceğini kabul etmek büyük bir hatadır. Engizisyon’un eski iyi günlerinden bu yana, teknoloji ilerlemiştir ve işte bu yüzden, felsefi antropoloji uygundur.

Yeni hümanizmin en yüce hâmesi olarak ise, Cohen ya da Scheler değil, Thomas Mann seçilmiştir. Sınırsız bir hayranlıkla, onun “felsefi ve politik mesajı” övülmektedir. Bu mesaj her şeyi özetlemektedir. “Bu mesaj, dönemin felsefi bir antropolojisinin düşünseyerek açığa çıkarttığı şeyi, şairane ve peygamberane bir biçimde yoğunlaştırmaktadır.” Thomas Mann’ın *summus philosophus*’a yüceltilmesinin nesnel nedenlerini daha yakından incelemek istemiyoruz. Bu nedenler esas olarak, *Büyük Dağ*’dan alınma bir cümle üzerine kurulmuşlardır: “İnsan çelişkilerinin efendisidir”. Ayrıca Nietzsche’den esinlenilmiş bu cümle, Marck’a göre “İnsan sevgisinden kesinlikle yoksun olmayan, tam tersine onu gerektiren bir nonkonformizmin programını” içerir. “Bu cümle kişiyi ve onun ilk nedenini, her türlü

davanın, en yüce davanın bile üstüne çıkarır. Kişi, davayı ilkin kendi özgür kararıyla kutsamalıdır." Hegel'in felsefesinde insan "mantıksal ve tarihsel olarak dünya tininin kuklası düzeyine indirilmiştir." Marx'ın kuramı bir yana, Hegel'in mantığının doğruluğu, Thomas Mann'ın hümanist "kişiselciliği" ile kıyaslanamazdır. Mann, kendini "kişisel olmayan diyalektik şemasının dışına" koymaktadır. Weimar'ın mirasını korumakta ve yeni insanın görüntüsünü biçimlendirmektedir. "Onun yapıtında, en eski mitos, ve en yeni bugün buluşmaktadır."

Thomas Mann'ın, yeni hümanizmin ona yüklediği "felsefi-politik mesaj" da kendini pek iyi hissetmediği tahmin edilebilir. *Felix Krull*'un yazarına, otonom bir tarih felsefesinin ve antropolojisinin müjdecisi ve içkin aşkın inceleme tarzının eleştirel diyalektiğinin yandaşı olarak boy göstermek zor gelebilir. Thomas Mann'ın yapıtı, günümüze uygun bir programı, hele ki "insan sevgisini... tam tersine gerektiren bir konformizmin" programını, gücül olarak bile içermemektedir. Deneyimli kişinin, Thomas Mann'ın politik kompozisyonları üzerinde hâlâ keşfedebileceği ironi cilası, zemindeki bir şeyi de gösterir: son derece edilgin bir direnişi. Bu direnişin nonkonformist pratikle, yeni hümanist gözün takıldığı dünya görüşünün kapatıcı boyalarından daha çok ilgisi vardır. Thomas Mann'ın günümüzde, tıpkı Marck'ın öylesine bir değindiği kardeşinin uzun süre önce zaten yaptığı gibi, kendini bütünsel dünya düzeninin icracısı ilan etmesi, özgürleştiricidir. Thomas Mann'm tanıklığı, yazınsal yapıtı temelinde, isimsiz birinin tanıklığından daha ağır basmaktadır. Peygamberce hürslar ondan uzaktır.

Thomas Mann, politik kuram ve pratiğin kendi başlarına ve onun fikirleriyle çelişki içinde gelişmelerini bekleyebilir. Bu durumda bile onlardan yana karar vermek için her şeye sahipti. Kendi deyişiyle "koşullu yaşam ve tin biçimimizi, artık bizim olmadığımız şeye, bizden sonra gelene, geleceğe açan özeleştiriyeye" sahiptir. Onu saygıyla anmanın bolluğunda, zaman zaman yeni bir insanlığın mı savunulduğu yoksa gayretli seçkinlerin reklamının yapılmasının onunla mı gizlendiğinin ayrımını yapmak ona zor gelmektedir. Bu gürültüde basitçe sevecen doğasına uymakla kalmayıp, özenle ve adil bir biçimde karar ver-

mek niyetini uygulamak, Thomas Mann için kolay olmayacaktır. Oysa bu yozlaşmış çevrenin dışına yol göstermek isteyen politikacılar için, bu çevrenin içinde yapılmış iyi bir isim, henüz bir referans oluşturmayacaktır. Kökensel olarak olabildiğince masum olan büyükler uğrunda verilen sancılı çaba, devrimci olmasa da bir oportünizmdir.

Goethe de yeni hümanizme dahil edilmektedir. "Yaratıcı olanın, aşırı çelişkili olanın ve insanca olanın anlamı, en iyi Goethe'de" incelenebilir denilmektedir. "Goethe'nin mesajının değerlendirilmesi, onun aracılığının eleştirel anlamıyla kavranması... yeni hümanizmin etkinlik alanına dahildir." Bu sırada Alman savaş sonrası üniversiteleri bu etkinlik alanında var güçleriyle cirit atmışlardır. Bu, Marck'a yeterli gelmez. 1932 yılına, Goethe'nin yüzüncü ölüm yıldönümüne, "Hindenburg-Hitler ayrılığı, işsizlerin açlığı, gizlice yaklaşan iç savaş damgasını vurmuştu. Yaratıcı bir orta yolun o yıl gerçekleşme şansı yoktu. En büyük şahsiyetlerinin, halk ve devlet alanındaki gerçekleştirmeler için Almanlara bir model oluşturacağı zaman gelecek midir?" Hindenburg ve Hitler birbirlerinden ayrılmadılar, halk ve devlet alanlarındaki amaçlarıyla, birbirlerine eklendiler. Hitler, bir "en büyük şahsiyet" kavramına ve hele ki model oluşturma düşüncesine, Goethe'den daha uygun düşmektedir. Marck, samimi bir faşizm karşıtıdır. Bu yüzden düşüncesinin, karşı çıktığı zihniyet tarzının klişeleriyle karıştırılması, kendi yeni hümanizmi hakkında da kafasını karıştırdı. Dogmatizme ve terminolojinin kullanımının beraberinde getirdiği başka her türlü nahoşluğa karşı gösterdiği özene karşın, yaratıcı bir orta yolun gerçekleşme olanakları için uğraşmaktansa, üretici güçlerin zincirlerinden kurtulması için çaba göstermek, kuramsal açıdan hâlâ daha kesin ve daha çağdaştır. Umutsuz bir azınlığa düşme olasılığı, insanlığın umudunun konsantrasyonlardan çok konsantrasyon kamplarına taşındığı bir dönemde, kimi siyasal felsefecilere görüldüğü kadar yok edici bir kıstas değildir. Başlarında kitle düşmanı Ortega y Gasset bulunmak üzere, felsefi antropologların ve öteki özerkçilerin birliği, tarihin kuram ve pratiğinden söz konusu konsantrasyonlar hakkında sadece sızlanmayı bilen, yalnız kalmış bir yazın adamınınunkinden daha sıkı izole edilmiş olabilir.

Marck, içinde büyüdüğü Cumhuriyeti doğru değerlendirmediği için Nasyonal Sosyalizmi de doğru değerlendirememektedir. Otoriter devlet, Avrupa toplumunun liberalizmden görevi devralan kesitinin ayırt edici özelliğini oluşturur. Daha üst düzeyde bir baskı anlamına geliyor. Şimdi özel olarak bu iş için kurulmuş bürokrasi tarafından sistematik bir biçimde yürütülen, üretim araçlarından koparılmış kitlelere egemen olma ve halkı dünya pazarındaki kavgaya eğitme görevi, liberalizmden kaynaklanmıştır. Bu görev artık güçler ayrımıyla, parlamenter rejimle yerine getirilemeyeceği için, burjuvazi, yani burjuvazinin bilanço açısından olmasa da, ekonomik açıdan en güçlü çekirdeği, ister istemez faşizme el uzatmıştır. Bu kararın rizikoları ve ağır bedelleri vardı. Bu arada doğru bir karar olduğu ortaya çıktı. Alman ordusu yanlış bir yatırım değildi. Uluslararası rekabette durum, ulusal rekabette olduğundan farklı değildir: Gemisini yürüten kaptandır. Koşulların baskısı altında, uyum sağlama kararını en çabuk verenler avantajlıdır. Diğerleri, daha azla yetinmek zorundadırlar. Ancak faşistin payına düşen ganimet, hukuk gereği ona aittir; faşist liberalizmin meşru oğludur. Büyük güçler onu suçlayamazlar. En büyük dehşetin bile başlangıcı 1933'te değil, 1919'da, işçilerin ve entelektüellerin, Birinci Cumhuriyet'in feodal suç ortakları tarafından kurşuna dizilmelerindedir. Sosyalist hükümetler özsel olarak güçsüzdüler. Temele inmek yerine, olayların sallantılı zemininde durmayı yeğlediler. Kuramı gizliden gizliye bir kaçıklık olarak gördüler. Hükümet özgürlüğü politik pratik yapmak yerine politik felsefe haline getirdi. Kişisel olarak bunun tüm temeline sahip olan bile, insanlığa bunun yinelenmesini arzu etmezdi. Tekrarı da tıpkı orijinali gibi gerçekleşecekti.

Nasyonal Sosyalizm, sürgün ortamında makaraya alınacak bir tür ucuz edebiyat değil, günümüzün en rafine politik sistemidir. Otoriter rejimler, halklar birliğinin devlet adamlarının yeni hümanizminin içyüzünü çok iyi görmektedir. Nasyonal Sosyalizm bir ideolojinin çok iyi geliştirilmiş kavramsallığından vazgeçebilir ve ezilen kitleleri şiddet, ekonomik gelecek olanakları ve kendine özgü doyumlama tarzı aracılığıyla teşvik ettiği için, kendi sözümona dünya görüşünü gereksinime göre kurabilir. Tam tersi bir biçimde, faşizmin parlamenter ideolojiye yönelik kuram-

sal eleştirisi ve egemenlerin planlı ekonomik pratiği, toplumsal gerçeklik karşısında yeni hümanizmin düşlediğinden daha fazla duyarlık göstermektedir. Hitler'in ağzında halk, görevdeki Canterbury başpiskoposunun ağzındaki Hıristiyanlık kadar önemlidir. Nasyonal Sosyalizmi sürekli, liberalizmle ortaklaşa sahip olduğu "kaynak noktası" ile birlikte ele almak yerine, onu esas olarak Nordik fiziğiyle, ırk öğretisiyle ya da güç felsefesiyle ele almak, ne kadar iyi niyetli olursa olsun, yüzeyseldir. Nasyonal Sosyalizm, kapitalist gerçeklik alanında bir usta oluşu için, idealist felsefe alanında bir beceriksiz olmasının bir önemi yoktur.

Kitabın sonu politik bir manzaraya açılmaktadır. Marck "geleceği güzel gösteren resimler yapma"yı istememekte, ancak yine de "Burada ortaya konulan her şeye karşın ikinci bir Alman cumhuriyetinin olanaklılığı" düşünmektedir. Bu cumhuriyet de birincisi gibi başka devletleri örnek alacaktır: "Üç büyük Batı demokrasisi, Masaryk'in ve Benesch'in devleti, bu türden gerçekliklere örnek olmuşlardır - insanlara özgü tüm gerçekler ve sınırlılıklarla birlikte." Marck, o sıralar hepsi de henüz varlığını sürdüren bu örnekleri, özgürlükçü halk devletleri olarak yorumlar. Ancak İkinci Cumhuriyet, Üçüncü Reich'tan üç kazanımı devralacaktır. "üniter devlet, propaganda bakanlığı ve ordu özerkliği". Marck'a göre bu yeni hümanist çözüm, ancak "Avrupa'nın tümüne ilişkin sorunun, aynı anlamda" çözülmesi çerçevesinde mümkündür. Bu dipnotta, 1938 yılının gidişatının "şimdiye kadar umutlarımızı azalttığını" enişeyle açıklar. Doğru bir kuram da aldatıcı umutlara yol açabilir. Hayal kırıklığı revizyonlara ve bazen revizyonların aşılmasına da yol açabilir. Büyük Batı demokrasileri, kitabın yayımlanışından bu yana, Masaryk'in ve Benesch'in devletlerine, yeni hümanizme de yararlı olabilecek bir ders verdiler.

Marck *Zeitschrift für Sozialforschung*'a, bu derginin kavrayışına göre tüm felsefi ve bilimsel kategorilerin "insani emek ve üretim süreciyle iç içe geçmişlikleriyle tanımlandıkları" eleştirisini yöneltir. "Ne var ki Horkheimer'de bu talebin, konunun kendisinden, yani felsefe yapmanın içkin yasalarından ve çağın kategorilerinin analizinden yola çıkarak temellendirilişlerini aramak, boşuna bir çaba olacaktır." Bu sözler, niyetimize tam

olarak karşılık düşmese de, ne de olsa kendini politik bir felsefe olarak tanımlayan felsefenin, çoktandır ekonomi politiğin eleştirisine dönüştüğünü söylüyoruz. Bu felsefe ya tarihsel durumun maskesini düşürüyor ya da, güzel sanatları seven taklitçilerin işi oluyor. Tekelci kapitalizmin toplumsal koşullarının içkinliğinde, özgürlüğün içkin-aşkın ele alınışı tutunamaz. Bu koşullara aşkın değildir. Felsefi antropolojinin, jurnalci fizyonomiye dönüşmesi gerekir. 1935 yılında bu dergide "Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar"² yayımlandı. Bu makalenin, çelişkilerin efendisinin öğretisiyle karşılaştırılması, aradaki farkı aydınlatılabilir. Bu makalede, başka antropolojik niteliklerin yanı sıra, verilmiş söze sadakat irdeleniyor. Ekonomik bir ara incelemeyle bağıntılı olarak, deniliyor ki, verilmiş sözlerin temeli günden güne daralmaktadır. Çünkü şimdi iç ilişkiyi artık sözleşme değil, artan ölçüde emir verme gücü ve itaat karakterize ediyor. Ekonomik süreçler, sosyal koşullar aracılığıyla tüm tinsel dünya üzerinde ve böylelikle insan doğasının yapısı üzerinde de etkili oluyorlar. Eskiden iktidar, sözleşmelerle çelişkiye düştüğünde ahlaksız olarak kabul edilirdi. Bugün bir sözleşme güç ilişkilerine aykırı düştüğünde ahlaki çignemektedir. Bununla ilgisi olan herkes bu durumu bilir ve daha bu yüzden bile sözleşmelerin bazen birbirlerinin ardından daha hızlı gelmeleri gerekir, dolayısıyla anlaşmaya varmak eskisinden daha kolay olabilir. Sözleşmelerin erimi sabittir: *praemissis praemittendis* geçerlidirler, yüzeysel olarak tarihsel bir andaki çıkarların haritasını gösterirler."³

Bu arada görüşümüzü daha da farklılaştırdık ve Godesberg'deki *meeting*'den önce, birincisine yakın bir konuda bir başka düşünseme daha yayınladık.

"Pazarlık yapmanın, değişik zamanlarda değişik ağırlığı vardır. Bu yolla şimdi ulaşılan, aşırı yoğunlaşmış sermayenin tüm Avrupa'daki iktidarının sağlamaştırılmasıdır. Avrupa'nın endüstriyel büyük güçleri arasındaki ulusal çelişkiler, politik yenden örgütlenme zorunluluğu karşısında bu an için ertelenmişlerdir. Dünya, iç ve dış politikada gizliden gizliye ya da göze çarpan idari edimlerle, tekele en iyi uyum sağlamış yönetim biçimi olarak diktatörlüğe yakınlaşmaktadır... Avrupa'daki otoriter olmayan ülkelerin, kültür sevgisinden ötürü barbarlığa tavizler ve-

ren, kuşkucu diplomatlarının arkasında, alacaklarından endişe duyan dogmatik bankacılar vardır. Bu bankacıları kurtarmak bile zor olacaktır. Macchiavelli, 'düşman saldırmakta kararlıysa, bir komutan savaştan kaçınmaz,' der. 'Komutanlarına sadece teyakkuzda olma emri veren tembel prensler ya da kadınsı cumhuriyetler'le alay eder. Burjuva çağının sonunda bu güçsüz taktiği uygulayan kuşkucu bireyler ve devletler böyle bir suçlamadan uzaktırlar; onlar kazanmayı zaten istememektedirler."⁴

Yaşamın varoluşsallıklarına, ancak zorlukla seyreltilebilen zaman kategorilerinin böyle bir analizi, kendini halklar birliğinin yeni hümanist ontolojisi gibi, felsefe yapmanın sözümona için yasalarından türetmekten seve seve kaçınır.

Yanıltıcı Batılı büyük demokrasiler imgesi, bir "politik felsefe"ye, demokrasilerin yazgısından etkilenmeyeceği kadar dışsal değildir. Felsefi insan kavramı, olumsuz olarak pazarlık yapan devlet adamının aslına sadık bir resmiyle, çelişkilerin efendisinin övgüsüyle olumlu tanımlanmaktan daha iyi bir biçimde tanımlanacaktır. Ekonomi rehberlerinden ve başka rehberlerden oluşan temiz bir elitin kitleleri körlükle ve entelektüelleri büyük olana karşı yılmaz bir duyarlılıkla vurmak için karar aldığı bu dönemde, bu kuram, insanlığın en baştan başlamak istemiyorsa girişmesi gereken aklını korumak çabasıyla örtüşmektedir. Eylemin belirli evrelerinde, politikacının davranışını haklı olarak belirleyebilecek, yalnız kalma korkusu, felsefeciye yakışmaz. Marck günün birinde, "tamamen felsefe yapmanın dogmatik önkoşulu tarzındaki dünyayı değiştirme"nin, mutlak ve bu yüzden geçici konsantrasyon önkoşulundan daha fazla hakikat içerdiğini de kavrayacaktır.

Notlar

1 Siegfried Marck, *Der Neuhumanismus als politische Philosophie*, Zürich 1938.

2 bkz. bu kitapta aynı adlı makale.

3 [a.g.e., s. 264.].

4 bkz. bu kitapta "Montaigne ve Kuşkunun İşlevi" başlıklı makale.

Felsefenin Toplumsal İşlevi (1940)

Bir sohbet sırasında fizik, kimya, tıp ya da tarih gibi kavramlar geçtiğinde, taraflar bu kavramları bildiği gibi çok somut bir şeyle ilişkilendirirler. Bir görüş ayrılığı ortaya çıkarsa bir ansiklopediye ya da resmi ders kitaplarından birine bakabilir ya da söz konusu alanda az ya da çok yetkin bir uzmana başvurabilirler. Bu bilimlerden her birinin tanımı, doğrudan doğruya günümüz toplumundaki yerinden kaynaklanır. Gelecekte en büyük ilerlemeleri yapabilecek olmalarına, bazılarının, örneğin fizik ya da kimyanın günün birinde iç içe geçeceğinin önceden görülebilmesine karşın, hiç kimse bu bilimlerin kavramlarını günümüzde bu başlık altında yürütülen bilimsel uğraşlarla bağlantılı olarak tanımlamaktan başka bir tanımlamaya gerçek bir ilgi duymaz.

Felsefede ise durum başkadır. Diyelim ki bir felsefe profesörüne, felsefenin ne olduğunu sorduk. Eğer şansımız varsa ve tesadüfen karşımıza tanımlara karşı genel bir antipati beslemeyen bir uzman çıkmışsa, bize bir felsefe tanımı yapacaktır. Ancak bu tanımı benimsediğimizde, bunun kesinlikle genel ve her yerde kabul edilen bir tanım olmadığını, herhalde çok geçmeden fark ederiz. Bu durumda başka otoritelere başvurabiliriz ya da modern veya daha eski ders kitaplarına bakabiliriz. Kafa karışıklığı şimdi daha da artacaktır. Platon'u ve Kant'ı otorite kabul eden birçok düşünür, felsefeyi kendi meşruluğu, kendine özgü araştırma alanı ve özgül bir nesnesi olan kesin bir bilim olarak görür. Bu görüş günümüzde özellikle geç dönemde Edmund Husserl tarafından temsil edilmiştir. Başka düşünürler, örneğin Ernst Mach, felsefeyi uzmanlık alanlarının tek bir

bütüne doğru eleştirel bir biçimde geliştirilmesi ve bireştirilmesi olarak kavramaktadırlar. Bertrand Russell da, felsefenin ödevinin "mantıksal çözümleme ve onu izleyen mantıksal bireşim" olduğunu savunur.¹ Bertrand Russell, "Felsefenin... bilimlerin bir bireşimini hedeflediğini"² söyleyen L. T. Hobhouse'la tam bir görüş birliği içindedir. Bu görüş Auguste Comte'a ve Herbert Spencer'a kadar geri gitmektedir: Onlara göre felsefe insan bilgisinin bütünlüğüdür. Bu yüzden daha sonra kimilerince bağımsız bir bilim, kimilerince de yardımcı bir bilim olarak kabul edilmiştir.

Felsefi yapıtları yazarların çoğunluğu, felsefenin bilimsel karakterini vurgulamışlardır. İçlerinden birkaçı da –ki kesinlikle en kötülerini değildirlir– böyle bir karakterin varlığına şiddetle karşı çıkmıştır. Felsefe denemeleri belki de tiyatro oyunlarından daha büyük bir etkide bulunmuş olan Schiller'e göre felsefenin amacı düşüncelerimizi ve eylemlerimizi estetik bir düzene sokmaktır. Felsefenin sonuçları yalnızca güzellik kıstasına göre ölçülmeliydi. Başka şairler, örneğin Hölderlin ve Novalis, benzer bir görüşü savunuyorlardı ve Schelling gibi sadece felsefeyle uğraşanlar bile bazı formüllendirmelerinde böylesi düşünelere yakınlaşmışlardı. Henri Bergson da, felsefenin sanatla yakın akraba olduğunda ve her halükârda bir bilim olmadığına ısrar etmiştir.

Ancak hepsi bu kadar da değil. Görüşler sadece felsefenin genel karakteri konusunda ayrılmamaktadır; felsefenin içeriği hakkında da birbirine en zıt tasarımlarla karşılaşmaktayız. Felsefenin sadece varlığın en yüce kavramlarıyla ve yasalarıyla, son kertede tanrının bilinmesiyle ilgili olduğuna inanan birkaç düşünür hâlâ vardır. Bu durum Aristotelesçi ve Yeni Tommasocu okullar için geçerlidir. Sonra onlarla akraba olan, felsefenin *apriori* denen şeyle ilgilendiğine ilişkin görüşten de söz edilebilir. Alexander, felsefeyi "ampirik olmayanın ya da *apriori*'nin ve ampirik olanın *apriori*'yle ilişkisinden kaynaklanan sorunların [uzam, zaman, tanrı] ampirik incelenmesi"³ olarak betimlemektedir. İngiliz duyumcularından ya da Fries ve Apelt'in okulundan gelen başka düşünürler, felsefeyi içsel deneyimin bilimi olarak görürler. Felsefenin asıl ilgi alanı, Carnap gibi mantıkçı pozitivistlere göre dil sorunları; Windelband ve Rickert'e göre

-ki okullarının Amerika'da da çok sayıda yandaşı bulunmaktadır- evrensel değerler, her şeyden önce de doğruluk, güzellik, iyilik ve kutsallıktır.

Son olarak, herkesin bildiği gibi, yöntem konusunda da tek bir görüş bulunmaz. Tüm Yeni Kantçılar, felsefe etkinliğinin kavramların çözümlenmesinden ve bilginin temel unsurlarına indirgenmesinden oluşması gerektiğine inanmaktadırlar. Bergson ve Max Scheler "öze bakış"ı belirleyici felsefi edim olarak kabul ederler. Husserl'in ve Heidegger'in fenomenolojik yöntemi, Mach'ın ve Avenarius'un empirikritisizmiyle taban tabana zıttır ve Russell'in, Whitehead'in ve takipçilerinin matematiksel mantığı, Hegelci diyalektiğin apaçık karşıtıdır. William James'a göre bir kişinin felsefe yapışı, karakterine ve deneyimine bağlıdır.

Tüm bu tanımlardan, felsefedeki durumun, öteki entelektüel etkinliklerdekinden farklı olduğunu göstermek için söz ettik. Bu etkinliklerde ne denli çok tartışmalı nokta bulunsa da, genel doğrultu kabul edilir. Her bilimin önde gelen temsilcileri, nesne ve yöntem hakkında az ya da çok görüş birliği içindedirler. Buna karşılık felsefede bir okulun bir başka okul tarafından çürütülmesi genellikle onun tümüyle reddedilmesini, belli başlı öğretilerinin temelden yanlış kabul edilip olumsuzlanmasını içerir. Elbette, tüm okullar böyle bir tutum içinde değildir. Örneğin kendi ilkelerine sadık kalan bir diyalektik felsefe, tek tek bakış açılarının görece doğruluğunu kabul etmek ve onları kendi kapsayıcı kuramına katmak eğiliminde olacaktır. Başka öğretiler, örneğin modern pozitivism, daha az esnekler ve felsefe literatürünün çok büyük bir bölümünü, özellikle de geçmişin büyük dizgelerini bilgi alanından kolayca dışlarlar. Kısacası, "felsefe" deyimini kullanan birisinin, dinleyicileriyle çok muğlak birkaç tasarımın ötesinde pek bir şey paylaşmadığı kanıtlanmış olarak kabul edilebilir.

Tek tek bilimler, günümüz toplumunun yaşama sürecinden kaynaklandıkları için ele alınması gereken sorunlara yönelirler. Hem tek tek sorunlar, hem de onların özgül disiplinlere tahsis edilmesi, insanlığın geçmişteki ve günümüzdeki örgütlenme biçimleri içindeki gereksinimlerinden kaynaklanır. Bu durum, her bir bilimsel incelemenin acil bir gereksinimi doyurduğu anlamı-

na gelmez. Birçok bilimsel girişim, insanlığın rahatlıkla vazgeçebileceği sonuçlara götürmüştür. Kültürün tüm alanlarında gözlemlenen enerjinin yanlış kullanılması bakımından, bilim de bir istisna oluşturmaz. Ama doğrudan şimdiki zaman için taşıdıkları değer kuşku götürün disiplinlerin gelişmesi de, bilimsel ve teknolojik ilerlemenin zorunlu koşullarından biri olan insan emeğini aynı ölçüde gerektirir. Matematikğin, önceleri salt oyun olarak görünen, daha sonra son derece yararlı oldukları ortaya çıkan bazı dallarını anımsayalım. Doğrudan bir yarar sağlama-yan bilimsel girişimler bulunsa da, onların tümünün şimdi ne denli uzak ve belirsiz görünse de, potansiyel bir kullanılabilirlikleri vardır. Bilim adamının çalışması, tüm özünde şimdiki biçimiyle yaşamı zenginleştirebilecek durumdadır. Bu yüzden, bilim adamının etkinlik alanı büyük ölçüde önceden tanımlanmıştır ve bilimin değişik alanları arasındaki sınırları değiştirmeye, yeni disiplinler geliştirmeye, disiplinleri sürekli farklılaştırmaya ya da birleştirmeye yönelik çabalar, bilincinde olunsun ya da olunmasın sürekli olarak toplumsal gereksinim tarafından belirlenirler. Bu gereksinim, dolaylı yoldan bile olsa, enstitülerde ve üniversitelerin dersliklerinde de etkilidir; kimyasal laboratuvarların ve endüstri firmalarının istatistik bölümlerinin ve kliniklerin ise sözünü etmeye bile gerek yoktur.

Felsefenin böyle bir temel kuralı yoktur. Elbette ondan çok şey isteriz; bilimlerin ya hiç ilgilenmedikleri, ya da doyurucu bir biçimde ele almadıkları sorunlara çözüm bulması beklenir. Ama toplumsal pratik, felsefe için bir ölçüt oluşturmaz: felsefe hiçbir biçimde başarıların yolunu göstermez. Tek tek filozofların bu bakımdan zaman zaman sunabilecekleri şeyler, özgül olarak felsefi olmayan başarımlara dayanır. Örneğin Descartes ve Leibniz'in matematiksel buluşlarını, Hume'un psikolojik araştırmalarını, Ernst Mach'ın fiziksel kuramlarını biliyoruz. Felsefeye karşı olanlar, onun bir değere sahip olması halinde felsefe değil, pozitif bir bilim olduğunu da söylerler. Felsefenin dizgelerinde geri kalan her şeyin yalnızca gevezelik olduğunu söylemektedirler; buna göre, bu dizgelerin öne sürdükleri zaman zaman heyecan verici ama genelde can sıkıcı ve hep yararsızdır. Öte yandan, felsefeciler dış dünyanın yargısına karşı katı bir umursamazlık

içindedir. Sokrates'in yargılanmasından bu yana, felsefecilerin gerçeklikle, her şeyden önce içinde yaşadıkları toplulukla, eskisi gibi gerilimli bir ilişki içinde oldukları açıktır. Bu gerilim kimi zaman açık bir kovuşturma biçimini alır; başka zamanlarda da yalnızca felsefecilerin konuştuğu dilin anlaşılmasında dile gelir. Felsefeciler ister fiziksel, isterse entelektüel açıdan olsun, gözlerden irak yaşamalıydılar. Bilim adamları da, kendi dönemlerinin toplumuyla çatışmışlardır. Ama burada felsefi ve bilimsel unsurlar arasındaki, sözünü ettiğimiz ayrıma geri dönmemiz ve resmi tersine çevirmemiz gerekiyor: Bu düşünürlerin kovuşturulması genellikle onların bilimsel kuramlarından değil, felsefi görüşlerinden kaynaklanıyordu. Galilei'nin Cizvitler arasındaki amansız takipçileri, onun güneş merkezli kuramını uygun bir felsefi-teolojik bağlama yerleştirmesi durumunda, bu kuramı açıkça savunmakta özgür olacağını kabul etmişlerdir. Son olarak da, daha Albertus Magnus bu kuramı, *Summa*'sında tartışmış ve bu yüzden hiçbir saldırıya uğramamıştı. Ayrıca bilim adamları ile toplum arasında, en azından daha yakın dönemlerde, temel kavramlar üzerine değil, ülkedeki ve bu tarihteki şu ya da bu otoriterin hoş görmediği, ama aynı tarihte ya da kısa bir süre sonra başka bir ülkede hoş görülen ve hatta alkışlanan tek tek öğretiler üzerine bir çatışma söz konusudur.

Felsefenin gerçekliğe direnişi, onun içkin ilkelerinden kaynaklanır. Felsefe insanların eylemlerinin ve hedeflerinin, kör zorunlulukların ürünü olmamaları gerektiğinde diretir. Ne bilimsel kavramlar ne de toplumsal yaşamın biçimleri, ne egemen düşünme biçimleri ne de egemen töreler alışkanlıkla alınmamalı, eleştirmeden uygulanmamalıdır. Felsefenin itkisi varoluşun belirleyici sorunlarında yalın geleneğe ve boyun eğmeye karşıdır; felsefe bilincin ışığını, doğal, değişmez ve sonsuz görünecek denli derinlere kök salmış insani ilişkilere ve tepki biçimlerine düşürmek gibi nankör bir görevi üstlenmiştir. Buna bilimin de, buluşlarıyla ve teknolojik değişiklikleriyle insanlığı alışkanlığın önceden geçilmiş yollarında donup kalmaktan koruduğu itirazı yöneltilebilir. Bugünkü yaşamımızı, otuz, elli, yüz yıl önceki yaşamla karşılaştırırsak, gerçekten de bilimin insan alışkanlıklarını ve törelerini sarstığını söyleyebiliriz. Yalnızca en-

düstri ve taşımacılık değil sanat bile rasyonelleştirilmiştir. Tek bir örnek yeterli olabilir. Eskiden bir tiyatro yazarı, kendisini ilgilendiren insani sorunları, kendine özgü bir biçimde, gözlerden irak özel yaşamında, sanatkârane bir biçimde işlerdi. Sonra, yapıtı izleyiciye ulaştığında, böylelikle düşünce dünyasını gerçeklikle çatışmaya sokmuş ve hem kendine özgü hem de genel tinsel gelişmeye katkıda bulunmuş olurdu. Günümüzde sanat yapıtlarının üretimi ve onların film ve radyo üzerinden alınmaları büyük ölçüde rasyonelleştirilmiştir. Bir filmin yapılması için bir uzmanlar ekibi çalıştırılır; ve daha en başından hedef herhangi bir düşünceyle değil, tersine izleyicinin yaygın görüşleriyle, önceden söz konusu uzmanlar tarafından özenle araştırılmış ve tasarlanmış bulunan kitlesel beğeniyle uyum içinde olmaktır. Sanatsal bir ürün, ara sıra kamuoyunda direnişle karşılaştığında, bunun nedeni genellikle var olanla içsel, özsel bir karşıtlık içinde olması değil, üreticilerinin izleyici kitlesinin ve basının tepkisini doğru hesaplayamamış olmalarıdır. Şurası kesindir ki, endüstrinin ister maddi ister entelektüel olsun hiçbir alanı, hiçbir zaman tam bir kararlılık durumunda değildir; göreneklerin, alışkanlıkların tortulaşacak zamanları yoktur. Günümüz toplumunun temelleri, bilimin müdahaleleriyle sürekli olarak değişmektedir. İktisatta ya da yönetimde, sürekli basitleştirilmeyen ve iyileştirilmeyen tek bir etkinlik bile yoktur.

Biraz daha derine inildiğinde, tüm bu görüşlere karşın, insanların düşünme ve eyleme biçiminin, inanılabileceği ölçüde ilerlememiş olduğu bulguları. Tam tersine, en azından dünyanın büyük bir bölümünde, insanların eylemleri, canlı bir bilinçle ve inançla güdüledikleri öteki çağlardan çok daha mekanik bir biçimde gerçekleşmektedir. Hatta, teknolojik ilerleme eski yanlışları daha da pekiştirmeye ve yenilerini üretmeye yardımcı olmuştur, akıl buna karşı bir şey yapamamıştır. Tam da kültürel düzenlemelerin yayılması ve endüstrileşmesi, entelektüel büyümenin önemli faktörlerinin küçülmelerine ya da tümüyle gözden yitmelerine yol açmıştır. Bunun nedeni içeriklerin sığılğı, entelektüel kurumların zayıflığı ya da insanın birey olmaya bağlı bazı yaratıcı yeteneklerinin yok olmaya yüz tutmaları olabilir. Bilimin ve tekniğin çifte zaferine son yıllarda defalarca dikkat

çekilmiştir: hem Romantik, hem de ilerlemeci düşünürler tarafından. Paul Valéry bu durumu yakınlarda özel bir inandırıcılıkla betimledi. Valéry çocukluğunda bir masal oyununu izlemek üzere tiyatroya götürüldüğünü anlatır. Oyunda kötü bir ruh bir erkek çocuğa musallat olmuş; kötü ruh çocuğu korkutmak ve etkisi altına almak için, her türlü şeytanlığı yapmış. Valéry, gece yatağına yattığında, kötü ruh ona da cehennem alevleriyle ve canavarlıklarla gelir; odası ansızın bir okyanusa dönüşmüş ve yorganı bir yelken olmuştur. Bir hayalet henüz gözden yitmişken, ardından bir başkası gelmiştir. Sonunda küçük çocuk bu dehşetenden etkilenmez olur ve tam olayın yeniden başlayacağı sırada "Voilà les bêtises qui recommencent!" diye bağırır. Valéry sözlerini, insanlığın da günün birinde bilimin buluşlarına ve tekniğin mucizelerine aynı tepkiyi verebileceğini söyleyerek bağlar.

Valéry'nin bilimsel ilerleme hakkındaki kötümser görüşünü tüm filozoflar paylaşmazlar, biz hiç paylaşmıyoruz. Ama ne bilimin kendi başına başarılarının ne de endüstriyel yöntemlerin iyileştirilmesinin, doğrudan doğruya, insanlığın gerçek ilerlemesiyle özdeş olmadıkları doğrudur. İnsanların bilim ve endüstrinin ilerlemesine karşın, maddi, duygusal ve tinsel açılardan yoksullaşabildikleri açıktır. Bilim ve teknik yalnızca var olan bir toplumsal bütünlüğün unsurlarıdır ve onların tüm başarımlarına karşın, öteki etmenlerin, hatta bütünlüğün gerilemesi; insanların artan ölçüde körelmesi ve mutsuzlaşması, bireyin bireyselliğinin yok olması ve ulusların felakete doğru gitmeleri pekâlâ olanaklıdır. Bizler, savaşımlara neden olabilecek ulusal sınırları, bir kıtanın yarısı boyunca ortadan kaldırmış bir ülkede yaşadığımız için şanslıyız. Ne var ki, Avrupa'da, dolaşım araçları daha hızlanır ve daha iyileşirken, uzaklıklar azalır ve yaşama alışkanlıkları birbirine gitgide daha çok benzerken, gümrük duvarları yükseldi de yükseldi; uluslar hummalı bir biçimde silahlandılar ve dış ilişkiler ve iç politika ilişkileri gitgide belirgin bir biçimde savaş durumuna doğru yöneldiler, ta ki sonunda savaş patlak verene kadar. Bu çelişkili durum dünyanın başka bölgelerinde de yerleşiyor ve bu durumun mantıklı sonuçlarına dünyanın tüm gücüyle karşı

* "İşte yeniden başlayan saçmalıklar." (y.n.)

koyup koymayacağını ve ne kadar uzun süre karşı koyabileceğini hiç kimse bilmiyor. Tekil durumlardaki rasyonalizm, genel bir irrasyonalizmle rahatlıkla birlikte yürüyebilir. Bireylerin, gündelik yaşamda haklı olarak mantıklı ve yararlı kabul edilen eylemlerinin toplum için zararlı ve hatta yıkıcı oldukları ortaya çıkabilir. Bu yüzden günümüzdeki gibi periyotlarda, yararlı bir şeyler yaratmaya yönelik en iyi istencin bile bunun tam tersiyle sonuçlanabileceğini anımsamak gerekir – bunun çok basit bir nedeni vardır. Bu istenç kendi uzmanlık alanının ya da mesleğinin sınırları ötesinde kalana karşı duyarsızdır, çünkü kendine en yakın nesneye odaklanmıştır ve ancak daha büyük bir bağlamdan aydınlatılabilecek olanın gerçek özünü yanlış anlamaktadır. Yeni Ahit'teki "Ne yaptıklarını bilmiyorlar" sözü yalnızca kötülük yapanlara ilişkindir. Bu sözcüklerin tüm insanlık için geçerli olması istenmiyorsa, düşünme salt uzmanlık alanlarıyla ve bir mesleğin uygulamada öğrenilmesiyle sınırlı kalmaz – o düşünme ki, genellikle doğru kabul edilen maddesel ve entelektüel varsayımları sorgular ve gündelik yaşamdaki adeta bilinçsizce kurulan ve ayakta tutulan ilişkilere insancıl amaçlarla nüfuz eder. Felsefe ile gerçeklik arasındaki gerilimin kökten olduğu, bilimin toplumsal yaşamda zaman zaman karşılaştığı zorluklarla karşılaştırılmayacağı, felsefede bulunan, düşünceyi hiçbir zaman kesintiye uğratmama ve yaşamdaki genellikle sabit, aşılmaz güçler olarak ya da öncesiz sonrasız yasalar olarak kabul edilen etkenlerini özel bir sınamaya tabi tutma eğilimine ilişkin olarak söylendi. Sokrates'in yargılanma nedeni tam da buydu. Tanrısal yaptırımlarla desteklenen törelere boyun eğme ve alışık gelmiş yaşam biçimlerine kayıtsız şartsız uyum sağlama istemine karşı, Sokrates insanın ne yaptığını kavraması ve kendi yazgısını biçimlendirmesi gerektiğini savunmuştu. İnsanın tanrısı kendi içindeydi, yani onun aklında ve istencindeydi. Günümüzde artık felsefede tanrılar hakkında tartışılmıyor, ama dünyanın durumu daha az kritik değil. Aklın ve gerçekliğin birbirleriyle uzlaştıklarını ve insanın özerkliğinin günümüz toplumunda güvencelendiğini öne sürsek, dünyanın durumunu sineye çekmiş oluruz. Felsefe bunu yapamayacağını görmektedir; başlangıçtaki öneminden hiçbir şey yitirmiş değil.

Bu nedenlerle elbette felsefe içinde de tartışmalar olmakta; ve bu tartışmalar yalnızca felsefe kavramı üzerinde yapıldığında, bilimlerden daha radikal ve daha uzlaşmaz bir biçimde yürütülmektedir. Öteki disiplinlerden farklı olarak, felsefenin verili düzenin içinde sınırları net olarak çizilmiş bir etkinlik alanı yok. Bu yaşam düzeni ve içerdiği değerler hiyerarşisi de felsefe için bir sorun oluşturur. Bilim hâlâ ona yol gösteren hazır verilere dayanabilirken, felsefenin hep yeniden kendisine, kendi kuramsal etkinliğine başvurması gerekir. Felsefenin nesnesinin belirlenmesi, günümüzde kuramsal yöntembilgisel sorunlar üzerinde enikonu yoğunlaşmış bulunan öteki bilimlerde olduğundan çok daha fazla, onun kendi programı içinde yer almaktadır. Yukarıda gösterdiklerimizden, felsefenin Avrupa yaşamında Amerika'da olduğundan daha çok dikkate alındığını da anlıyoruz. Coğrafi yayılma ve tarihsel gelişim, Avrupa'da var olan koşullardan ötürü yinelenen ve şiddetle ortaya çıkan sosyal çatışmaların, toprağı işlenir kılma ve gündelik işlerini yapma baskısı altındaki Amerika'da çok az önem taşımalarını da beraberinde getirmiştir. Burada, toplumsal yaşamın temel sorunları geçici olarak pratik bir biçimde çözülmüşlerdir ve belirli tarihsel durumlarda kuramsal düşünceleri besleyen gerilimler, hiçbir zaman o denli önem taşımamışlardır. Amerika'da kuramsal düşünce, genellikle olguların araştırılmasının ve biriktirilmesinin çok gerisinde kalmıştır. Bu etkinlik türünün, burada haklı olarak bilgiye yöneltilen istemleri karşılamaya yeterli olup olmadığı, şimdi ele alamayacağımız bir sorundur.

Burada birkaçından alıntı yaptığımız çok sayıda yeni yazarın tanımlamaları, felsefeyi öteki bilimlerin tümünden ayıran karakteristik özelliği ortaya koyamamıştır. Bu yüzden öteki fakültelerde çalışan ve toplum için verimlilikleri tartışılmayan, net olarak sınırlanmış bir alanda çalıştıkları için durumları daha iyi olan meslektaşlarına kıskançlıkla bakan felsefecilerin sayısı hiç de az değildir. Bu yazarlar felsefeyi bilimin özel bir türü olarak "satmaya" ya da en azından felsefenin, uzmanlık alanları için çok yararlı olduğunu göstermeye uğraşıyorlar. Bu biçimiyle felsefe artık genel olarak bilimin ve toplumun bir eleştirmeni değil, bir hizmetçisidir. Böyle bir bakış açısı, bilimsel et-

kinliğin egemen biçimlerini ve böylelikle günümüz toplumunun ufkunu aşan bir düşünce savının olanaksızlığını kabul eder. Düşünce daha çok devletin ve endüstrinin sürekli yenilenen gereksinimlerinden kendisi için doğan ödevleri alçakgönüllü bir biçimde benimsemeli ve bu ödevleri genel olarak kabul edilen biçimde yerine getirmelidir. Bu ödevlerin kapsamı, biçim ve içerik açısından şu anki tarihsel zaman diliminde insanlığa yararlı olup olmadıkları gibi sorular, bu alçakgönüllü felsefecilerin gözünde ne bilimsel ne de felsefi sorulardır, tersine kişisel karar, öznel değerlendirme sorularıdır; bireyin beğenisine ve mizacına bağlıdırlar. Böyle bir manzarada ayırt edilebilecek biricik felsefi görüş, olumsuzdur; gerçek bir felsefenin olmadığıdır; dizgesel düşüncenin yaşamın belirleyici momentlerinde geri adım atması gerektiğidir; kısacası felsefi kuşkuculuk ve nihilizmdir.

Devam etmeden önce, burada serimlenen felsefenin toplumsal işlevi kavramını, modern sosyolojinin değişik dallarının savunduğu, felsefeyi daha genel bir toplumsal işlevle, yani ideolojiyle eş tutan bir başka görüşten⁴ ayırmak zorunluluğu duyuyorum. Bu görüş, felsefi düşüncenin, ya da daha doğrusu: kendi başına düşüncenin, özgül bir toplumsal durumun yalın dile gelişi olduğunu öne sürüyor. Bu anlayışa göre, her sosyal grup, örneğin Alman junkerleri*, kendi konumuna uygun kavramsal donanım ve belirli düşünme yöntemleri ve biçimleri geliştirir. Yüzyıllar boyunca junkerlerin yaşamı, miras sırasının özgül bir düzenlenişine bağlı kalmıştır; bağımlı oldukları hükümdarlık hanedanı ile ve kendi tebarı ile ilişkileri, patriyarkal özellikler taşımıştır. Bunun sonucunda, tüm düşünceleri de organik, düzenlenmiş bir nesil sırasının, biyolojik büyümenin biçimleri içinde devinmiştir. Her şey organizma ve doğal bağ yönüyle görülmektedir. Öte yandan, mutluluğu ve mutsuzluğu toplumsal başarıya bağlı olan, deneyim yoluyla her şeyin para ortak paydasına dayandırılması gerektiğini öğrenmiş bulunan liberal burjuvazi ise daha çok soyut, mekanikçi bir düşünme biçimi geliştirmiştir. Hiyerarşik olmayan, tersine eşitleyici eğilimler, liberal burjuvazinin dü-

* Büyük toprak sahibi soylular (ç.n.).

şünme biçiminin, felsefesinin karakteristik özellikleridir. Aynı şey günümüzden önceki ve günümüzdeki öteki gruplar için de geçerlidir. Örneğin Descartes'ın felsefesi, kavramlarının sarayın aristokratik ve Cizvit gruplarının *noblesse de robe** kavramlarına mı yoksa burjuvazinin alt tabakalarının ve kitlelerin kavramlarına mı karşılık düştüğü açısından sorgulanmalıdır. Her düşünce şemasının, her felsefi ya da başka kültürel başarımın, ona kaynaklık eden bir özgül sosyal gruba ait olduğu ve o grubun varoluşuna sıkı sıkıya bağlı olduğu söylenir. Her düşünce yapılanmasının bir "ideoloji" olduğu öne sürülür.

Hiç kuşkusuz bu görüş, bir dereceye kadar doğrudur. Toplumsal temelleri açısından bakıldığında, günümüzde yaygın olan düşüncelerin birçoğunun, salt yanılısamar olduğu ortaya çıkar. Ne ki, söz konusu sosyoloji okulunun yaptığı gibi, düşünceleri yalnızca herhangi bir sosyal grupla ilişkilendirmek yeterli değildir. Daha derine inmek ve düşüncelerin bizzat sosyal grupların da açıklandığı tarihsel süreç içinde geliştiğini görmek gerekir. Bir örneği ele alalım. Kartezyen felsefede, mekanik ve özellikle de matematiksel düşünme biçimi önemli bir rol oynar. Hatta bu felsefenin bütünüyle matematiksel düşünmenin bir genelleştirilmesi olduğu bile söylenebilir. Şimdi elbette, toplumda bu bakış açısına uygun bir karakteri olan bir grup bulmaya çalışabiliriz ve büyük olasılıkla Descartes'ın döneminde böyle bir grup bulabiliriz. O dönemin üretim dizgesini incelemek ve yükselen burjuvazinin bir üyesinin, tam da ticaret ve manüfaktür etkinliği içinde, yeni doğmuş rekabet piyasasında gücünü sağlamlaştırmak ve artırmak istiyorsa, daha hassas hesaplar yapmak zorunda olduğunu göstermek, daha karışık ama daha uygun olurdu; aynı şey bilim ve teknikte deyim yerindeyse burjuvazinin temsilcileri olan ve buluşları ve bilimsel çalışmaları bireyler, kentler ve uluslar arasındaki yeniçağı kaplayan bitmez tükenmez kavgada büyük bir rol oynamış bulunan kişiler için de geçerlidir. Bu örneklerin tümü için, dünyaya matematiksel bir gözle bakmak çok doğaldı. Ve onların sınıfı, sosyal gelişmenin akışı içinde, toplumun bütünü için karakteristik olduğundan, bu bakış tarzı burjuvazinin dışında da

* Fransa'da kralın bazı din adamlarına verdiği soyluluk unvanı (y.n.).

yayılmıştır. Sosyoloji yetersiz kalmaktadır. Daha kapsamlı bir tarih kuramına gereksinmemiz var. Aksi halde, önemli felsefe ürünlerini, önemsiz ya da en azından belirleyici olmayan gruplarla ilişkilendirme ya da özgül bir grubun toplumun bütünü ve böylelikle verili kültür bağlamı içindeki ağırlığını yanlış yorumlama tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Ama asıl itirazımız henüz bu da değil. İdeoloji kavramının her düşünce yapılanmasına basmakalıp bir biçimde uygulanması, insanlar için bir felsefe ve bununla birlikte genel olarak bir doğruluk bulunmadığı, her düşüncenin "varlığa bağlı" olduğu tasarımına dayanır. Bu tasarıma göre düşünce, yöntemleri ve sonuçları bakımından özgül bir tabakaya aittir ve yalnızca bu tabaka için bir geçerliliği vardır. Felsefi düşünceler karşısında böyle bir tutum, düşüncelerin nesnel olarak sınılanması içermez; onların pratikteki uygulanabilirliklerini de sorgulamaz; bu tutum düşüncelerin toplumsal bir grupla az ya da çok karmaşık bir biçimde ilişkilendirilmesiyle sınırlıdır. Felsefenin iddiaları için bu kadar yeterli olacaktır. Sonunda felsefeyi bir uzmanlık alanının, sosyolojinin içinde eritmeye doğru giden bu okulun, daha önce eleştirdiğimiz kuşkucu görüşü yinelemekten başka bir şey yapmadığını kolaylıkla görüyoruz. Bu okul, felsefenin toplumsal işlevini açıklamayı hedeflememektedir, tersine kendisinin böyle bir işlevi vardır: geleceğe işaret eden düşüncenin cesaretini kırmak, pratik eğilimini engellemek.

Felsefenin doğru toplumsal işlevi, var olanın eleştirisinde yatar. Bu, sanki felsefeci komik adamın tekiymiş gibi, tek tek düşünceler ya da durumlar hakkında yüzeysel bir sızlanma anlamına gelmez. Yalıtık olarak ele alınan şu ya da bu durumdan şikâyetçi olup çareler önermesi anlamına da gelmez. Böyle bir eleştirinin ana hedefi, insanların toplumun şimdiki örgütlenişi içinde onlara verdiği düşünceler ve davranış biçimleri içinde kendilerini yitirmelerini engellemektir. İnsanlar bireysel etkinlikleri ile bu etkinlikler sonucu ulaşılanlar arasındaki, kendi özel varoluşları ile toplumun genel yaşamı arasındaki, gündelik projeleri ile kabul ettikleri büyük düşünceler arasındaki bağıntıyı görmeyi öğrenmelidirler. Felsefe, insanların gündelik yaşamda yalıtılmış düşüncelere ve kavramlara tutunmakla içine düştükleri çelişkiyi ortaya koyar. Buradan neye varmak istediğim, şimdi söyleyecekle-

rimle anlaşılabilir. İlk yetkin biçimindeki Batı felsefesinin, Platon'un felsefesinin hedefi, tek yanlılığı olumsuzlamak ve daha kapsamlı, daha esnek, gerçekliğe daha uygun bir düşünsel dizge içinde aşmaktır. Öğretmen, konuşmadaki muhatabının, kendi görüşüne tek yanlı bir biçimde bağlı kalırsa nasıl kaçınılmaz bir biçimde çelişkiye düşeceğini çok sayıda diyalogun akışı içinde göstermektedir. Öğretmen, bir düşünceden bir diğerine ilerlemenin zorunlu olduğunu, çünkü her bir düşüncenin asıl önemini ancak düşünceler dizgesinin bütünü içinde kazanabileceğini gösterir. Örneğin *Lakhs* başlıklı diyalogdaki, cesaretin özüne ilişkin tartışmaya bakalım. Konuşma partneri, cesaretin savaş alanından kaçmamak olduğu biçimindeki tanımında diretirken, böyle bir davranışın belirli durumlarda –örneğin tüm ordunun geri çekildiği ve tek bir bireyin savaşı kazanmaya çalıştığı durumlarda– bir erdem değil tersine bir cahil cesareti olduğu anımsatılır.

Aynı şey, "ölçülülük" ya da "yetingenlik" sözcükleriyle tam olarak karşılanamayan *sophrosyne* için de geçerlidir. *Sophrosyne* elbette bir erdemdir; ama eylemin kesin amacı yapıldığında ve tüm öteki erdemlerin bilgisi üzerinde temellendirilmediğinde, kuşku götürür hale gelir. Ancak *bütünüyle* doğru bir davranışın momenti olarak kavranabilir. Adalet açısından da durum pek farklı değildir. Yönelimi gereği iyi ama uygulaması kötü olan eylemlere adalet başlığı uygun düşmez. Bu özel girişimler için de, devletin girişimleri için de geçerlidir. Sahibinin iyi niyetlerine karşın, her önlem, kapsamlı bir bilgi üzerinde kurulmamışsa ve duruma uygun değilse, zararlı bir etkide bulunabilir. Hegel, aynı bağlamda, *Summum ius*'un, *summa iniuria** olabileceğini söyler. Bu noktada *Gorgias* diyalogundaki bir benzetmeyi anımsayabiliriz: Fırıncının, aşçının ve terzinin işleri, kendinde çok yararlıdır; ama sağlık açısından uyulması gereken kurallar göz ardı edilirse, bireylere ve insanlığa zarar verebilirler. Limanlar, tersaneler, istihkâmlar ve vergiler de aynı anlamda yararlıdırlar; ama ortak esenlik unutulursa, bu güvenlik ve refah etmenleri, yıkım araçlarına dönüşürler.

Avrupa'da iki savaş arasındaki dönemde buna çok benzer bir biçimde, toplumsal yaşamın tikel unsurlarının kaotik olarak

* (Lat.): "en üst adalet; en üst adaletsizlik"

üretildiklerini gözlemliyoruz: devasa ekonomik girişimler, ezici vergiler, orduların ve silahlanmanın olağanüstü büyümesi, zoraki disiplin, doğabilimlerin tek yanlı teşvik edilmesi ve benzeri. İç ve dış ilişkilerin akılcı bir örgütlenişi yerine uygarlığın tikel sektörlerinin, bütünü zararına hızla büyümesi gerçekleşti. Bir sektör diğer sektöre karşı oldu ve bu insanlık için bir felakete dönüştü. Platon'un, devletin filozoflar tarafından yönetilmesi yönündeki istemi, yöneticilerin mantık ders kitaplarını yazarlar arasından seçilmeleri gerektiği anlamına gelmez. Uzman akıl iş yaşamında yalnızca kârı, askeri alanda yalnızca gücü ve bilimde de yalnızca özel bir disiplinin sınırları içindeki başarıyı tanıır. Bu akıl denetlenmediğinde, toplumun anarşik bir durumunu cisimleştirir. Platon'un gözünde felsefe, çeşitli yetenekleri ve bilgi türlerini, bu tikel yıkıcı unsurların gerçek anlamda üretken olabilecekleri bir biçimde birleştirmek ve bir arada tutmak çabasıyla eşanlamlıydı. Filozofların yönetmesi istemi, bunu hedefliyordu. Bu yüzden Platon, bu düşünce belirli bir an için ne denli doğru olabilirse de, yalnızca tek bir düşünceye tutunup kalan popüler inanışlara da pek güvenmiyordu. Akıl, düşünceler dizgesi içinde yaşar; bir düşünceden bir diğerine ilerler ve böylelikle her bir düşünceyi doğru, yani bilginin bütünü içinde sahip olduğu anlamıyla anlayabilir ve uygulayabilir.

Büyük filozoflar, bu diyalektik kavrayışı yaşamın somut sorunlarına uyguladılar, düşünceleri hep insan toplumunun akılcı bir örgütlenişini hedefliyordu. Ama böyle bir örgütleniş, en azından felsefenin altın çağında iyi idesinin gerçekleştirilmesiyle eş anlamlıydı ve gündelik dildeki ve bilim dilindeki kavramların diyalektik açıklanması ve netleştirilmesiyle, bireyin doğru düşünme ve eyleme için eğitilmesiyle buna ulaşılmaya çalışılıyordu. Aristoteles, *Metafizik* kitabında ruhun kendi kendini incelemesini, kuramsal davranışı en yüce mutluluk olarak görüyorsa da, bu mutluluğun yalnızca özgül bir maddi temel üzerinde, yani belirli toplumsal ve ekonomik koşullarda olanaklı olduğunu açıkça söyler. Platon ve Aristoteles, ne Antisthenes ve kinikler gibi aklın ancak sözcüğün tam anlamıyla bir köpek yaşantısı sürdüren insanlarda sürekli olarak gelişebileceğine, ne de bilgeliğin sefaletle birlikte yürüyebileceğine inanıyorlardı. Onlara göre, adil

ilişkiler, insanın anlıksal güçlerinin açınmasının zorunlu koşulu-
dular ve bütün Batı hümanizminin temelinde bu düşünce yatar.

Daha yakın dönemdeki felsefe incelendiğinde ve yalnızca or-
talama ders kitaplarına bakılmayıp, tarihi de araştırıldığında,
toplumsal sorunun bu felsefenin son derece belirleyici bir motifi
olduğu görülecektir. Yalnızca Hobbes'u ve Spinoza'yı anımsama-
mız yeterli olabilir. *Tractatus Theologico-Politicus* Spinoza'nın yaşa-
mı boyunca yayımladığı biricik başyapıtı. Öteki düşünürler, ör-
neğin Leibniz ve Kant üzerine yapılacak derinlikli bir çözümle-
me, onların yapıtlarındaki tam da en soyut bölümlerin, metafizik
ve aşkınsal mantıksal kuramların temelinde toplumsal ve tarihsel
kategorilerin yattığını ortaya koyar. Bu kategoriler olmadan onla-
rın sorunları ne anlaşılabilir, ne de çözülebilir. Bu yüzden, salt
kuramsal felsefe ürünlerinin içeriğinin derinlikli bir çözümlenişi,
modern felsefe tarihi araştırmalarının en ilginç ödevlerinden biri-
sidir. Elbette bu ödevin, daha önce değindiğimiz sosyolojinin yü-
zeysel bağıntılarıyla pek bir ortak noktası yoktur. Sanat ve edebi-
yat tarihçilerini de benzer ödevler beklemektedir.

Toplumsal sorunların incelenmesinin felsefede açıkça ya da
örtülü bir biçimde, bilinçli ya da bilinçsiz olarak oynadığı önemli
role karşın, bir kez daha vurgulamak istiyoruz ki, felsefenin top-
lumsal işlevi birincil olarak bu rolden değil, eleştirel ve diyalektik
düşüncenin açındırılmasından kaynaklanmaktadır. Felsefe, dün-
yaya akli getirmek doğrultusunda yöntemli ve inatçı bir çabadır;
felsefenin nazik ve tartışmalı konumunu belirleyen budur. Felsefe
rahatsızlık verir, dik kafalıdır ve üstelik doğrudan bir yararı yok-
tur, bu yüzden gerçekten de bir kızgınlık kaynağıdır. Net kıstasla-
rı ve zorlayıcı kanıtları yoktur. Olguların araştırılması da yorucu-
dur, ama insan en azından neyin söz konusu olduğunu bilir. Özel
ve kamusal yaşamlarının muğlaklığından vazgeçmek, normal
olarak insanların hoşuna gitmez: kendilerini güvensiz ve tehlikeli
bir zeminde duyumsarlar. Günümüzdeki işbölümünde bu sorun-
lar felsefecilere ya da teologlara havale edilir. Ya da insanlar
uyumsuzlukların geçici olduğu ve temelde her şeyin iyi gittiği
düşüncesiyle avunurlar. Oysa ki, Avrupa tarihinin son yüzyılı, in-
sanların kendilerini ne denli güvende duyumsuyor olsalar bile,
yaşamlarını insancılık tasarımlarına göre kurmaktan aciz olduk-

larını inandırıcı bir biçimde göstermiştir. İnsanların kendilerini ve dünyayı değerlendirdikleri düşünce ile, eylemleriyle ürettikleri gerçeklik arasında bir uçurum vardır. Bu yüzden tüm tasarımları ve yargıları muğlaktır ve hilelidir. Günümüzde insanlar felakete doğru gittiklerini ya da şimdiden felakete uğradıklarını görüyorlar; birçok ülkede yaklaşan barbarlık karşısında öylesine donup kalmışlar ki, tepki göstermekten ve kendilerini sağlama almaktan nerdeyse bütünüyle aciz durumdadırlar. Aç sansarın önündeki tavşan gibiler. Belki insanın kuram olmadan da başının çaresine bakabileceği dönemler vardır; şu anda kuram eksikliği insanları ezmede ve onları şiddet karşısında çaresiz bırakmaktadır. Kuramın içi boş ve kansız bir idealizm halinde buharlaşabileceği ya da yorucu, boş bir laf kalabalığına düşebileceği gerçeği, bu biçimlerin kuramın doğru biçimleri olduğu anlamına gelmez. (Can sıkıcılığa ve sıradanlığa gelince, felsefe de, sözümona olguların araştırılmasında aynı şeye daha sık rastlamaktadır.) Yine de günümüzde genel tarihsel dinamik felsefeyi toplumsal gerçekliğin ve toplumsal gerçekliği de felsefenin merkezine yerleştirmiştir.

Bu alanda klasik antik çağdan bu yana gerçekleşmiş olan, özellikle önemli bir dönüşüm dikkatle kaydedilmelidir. Platon, Eros'un bilgeleri ideleri bilmeye yetkin kıldığını savunuyordu. Yani bilgiyi, ilkesel olarak her tarihsel anda mevcut olabilen ahlaki ya da psikolojik bir durumla bağlantılandırıyordu. Bu yüzden, tasarladığı devleti, her zaman varlığını koruyan, belirli bir tarihsel koşula bağlı olmayan bir akıl ideali olarak görüyordu. *Yasalar* hakkındaki diyalog da, ebedi ideale değinmeyen, bir ön basamak olarak kabul edilmiş bir uzlaşmaydı. Platon'un devleti yeniçağın başlangıcından günümüze dek tasarlanmış bulunan ütopyalara benzer bir ütopyaydı. Ama günümüzde ütopya artık toplum sorununu ele almak için uygun felsefi biçim değildir. Düşüncenin çelişkilerinin arı kuramsal düşünseme yoluyla çözülemeyeceği anlaşılmıştır. Bunun için daha çok, düşünerek dışına sıçramayacağımız tarihsel bir gelişim gereklidir. Bilgi yalnızca psikolojik ve ahlaki değil, aynı zamanda toplumsal koşullarla da bağlantılıdır. Salt ideleri çıkış noktası olarak mükemmel politik-toplumsal biçimleri betimlemek ve birbiriyle bağlantılandırmak ne anlamlı ne de yeterli bir çabadır.

Bu yüzden, felsefi dizgelerin taçlandırılışı olarak ütopyanın yerine, insan yaşamının iyileştirilmesine götürebilecek somut ilişkilerin ve eğilimlerin bilimsel betimlenişi geçecektir. Bunun, felsefi kuramın yapısı ve önemi açısından geniş kapsamlı sonuçları vardır. Modern felsefe eski felsefenin insanlığın olanaklarına ilişkin yüce görüşünü, insanların potansiyel kazanımları hakkındaki iyimserliğini paylaşır. İnsanların iyi bir yaşama ya da olası en iyi toplumsal örgütlenmeye doğaları gereği yeteneksiz oldukları önermesi, en büyük düşünürler tarafından çürütülmüştür. Kant'ın Platon'un ütopyası hakkındaki ünlü değinmelerini anımsayalım: "Platoncu Cumhuriyet yalnızca düşünürün beyininde yer alabilecek düşünmüş mükemmelliğin, dikkat çekici olduğu varsayılan bir örneği olarak, bir deyim haline gelmiştir ve Brucker felsefecinin bir prensin idelerden bir yararı olmazsa asla iyi yönetmeyeceğini öne sürmesini gülünç buluyor. Ancak bu düşünceyi daha çok incelemekle ve onu (bu seçkin adamın bizi çaresiz bıraktığı noktada) yeni bir çabayla aydınlığa çıkarmakla, onu amaca uymadığı gibi son derece sefil ve zararlı bir bahaneyle, yararsız olduğu için bir kenara atmaktan daha iyi bir şey yapmış olunur... Çünkü, sözümona karşıt deneyime kaba bir biçimde başvurmaktan daha zararlı ve bir filozofa hiç yakışmayan bir şey bulunamaz; oysa bu işlere doğru zamanda idelere göre başlansaydı ve idelerin yerine tam da deneyimden yalıtıldıkları için tüm iyi niyetleri sonuçsuz bırakan ham kavramlar konulmasaydı, böyle bir deneyim de olmayacaktı."⁵

Platon'dan bu yana felsefe, insanlar ve uluslar arasında aklın kök salmasının olanaklı olduğuna ilişkin doğru idealizmden asla vazgeçmemiştir. Yalnızca mükemmellik imgesini, buna nasıl ulaşılabileceğine aldırış etmeden ayakta tutmanın, yeterli olduğu yolundaki *yanlış* idealizmi bırakmıştır. Modernlikte, onlara aykırı giden bir dünyada düşüncelere gösterilen sadakat, bu düşüncelerin yeryüzünde gerçekleştirilecekleri koşulları bilme-ye yönelik kuru istek ile birleştirilmiştir.

Yazının sonuna gelmeden önce, bir kez daha, yukarıda sözünü ettiğimiz yanlış anlamaya dönelim. Yazının sonuna gelmeden önce bir kez daha, yukarıda sözünü ettiğimiz yanlış anlamaya dönelim. Felsefede eleştiri, iktisatta ve politikadakinden farklı

olarak, herhangi bir şeyin lanetlenmesi, şu ya da bu önleme küfür etme, ya da yalın olumsuzlama ve reddetme anlamına gelmez. Gerçi eleştiri belirli koşullarda bu olumsuz özellikleri taşıyabilir; Helenizm döneminin bunun örnekleri vardır. Ancak bizim eleştirden anladığımız, egemen düşünceleri, eylem biçimlerini ve toplumsal koşulları düşünmeden, alışkanlık gereği kabul etmemeye yönelik entelektüel ve sonunda pratik bir çabadır; toplumsal yaşamın tek tek yanlarını birbirleriyle ve dönemin genel düşünceleri ve hedefleriyle uyum içine sokmak, onları genetik olarak türetmek, görünüşü ve özü birbirinden ayırmak, olayların temellerine inmek, yani kısacası onları gerçekten bilmektir. Birçok bakımdan kendisine çok şey borçlu olduğumuz Hegel özgül koşulları hırçınlıkla reddetmekten öylesine uzaktı ki, Prusya Kralı, üniversite öğrencilerine yönetime bağlı olmalarını tembihlemesi ve onları politik muhalefete karşı bağışık hale getirmesi için Hegel'i Berlin'e atamıştı. Hegel bu yönde elinden geleni yaptı ve Prusya Devleti'ni yeryüzündeki "töre idesinin gerçekliği" ilan etti. Ama düşünce tuhaf bir şeydir. Hegel, Prusya Devleti'ni haklı çıkarmak için, öğrencilerini tek yanlılığı ve sıradan insan aklının sınırlamalarını aşmaları yönünde eğitmek ve tüm kavramsal ve gerçek ilişkiler arasındaki karşılıklı bağıntıyı kavramalarını sağlamak zorundaydı. Ayrıca öğrencilerine insanlık tarihini karmaşık ve çelişkili yapısıyla kavramalarını, özgürlük ve adalet idelerini halkların yaşamında araştırmalarını ve bu ilkelerin uygun olmadığı ortaya çıktığında ve yeni sosyal biçimler için zaman olgunlaştığında bu idelerin ortadan kalktığını görmelerini öğretmek zorundaydı. Hegel'in üniversitedeki öğrencilerini kuramsal düşünceye yöneltmek zorunda oluşu gerçeği, Prusya Devleti açısından düpedüz muğlak sonuçlar doğurdu. Böylelikle zamanla, bu gericilik kuruma, onun biçimsel olarak yüceltilmesiyle elde ettiği yarardan daha fazla zarar verilmiş oldu. Akıl, gericiliğin zayıf bir müttefikidir. Hegel'in ölümünün üzerinden on yıl bile geçmeden (bu süre içinde kürsüsü boş kalmıştı), kral ona, "Hegelci panteizmin canavar tohumu"na ve "Hegel'in okulunun küstahlığına ve fanatizmine" karşı savaşması gereken bir halef atadı.

Felsefe tarihinde, en çok eleştiri yapan ya da ellerinde sürekli sözümona pratik programlar bulunan düşünürlerin en ile-

rici etkilerinin olduğu söylenemez. Durumlar bu kadar basit değildir. Bir felsefi öğretinin birden fazla yönü vardır ve bunların her biri en değişik tarihsel sonuçlara yol açabilir. Ancak Fransız Aydınlanması gibi olağanüstü dönemlerde, felsefenin kendisi politika haline gelir. O dönemde felsefe sözcüğü mantık ve bilgi kuramından çok, ruhbanlar sınıfının hiyerarşisine ve insanlık dışı mahkemelere saldırıyla ilişkilendiriliyordu. Belirli önyargıların ortadan kaldırılmasıyla, yeni ve daha iyi bir dünyanın kapısı gerçekten de aralanmıştı. Gelenek ve inanç, *ancien régime*'in en güçlü kalelerinden ikisiydi ve felsefi saldırılar doğrudan doğruya tarihsel bir eylem oluşturuyorlardı. Oysa günümüzde artık bir inancı devre dışı bırakmak söz konusu değil; çünkü kahramanlığın ve yüce bir dünya görüşünün en yüksek sesle telaffuz edildiği totaliter devletlerde, yönetimde olan inanç ya da dünya görüşü değil, boş bir vasatlık ve bireyin felakete ve tepeden gelene karşı umursamazlığıdır. Günümüzdeki ödevimiz, gelecekte kuram ve kuramdan gelişen eyleme yeteneğinin, gündelik rutinin belki de bütün sorunu yeniden unutmaya eğilimini hızlandırdığı barışın ileri bir döneminde bile, bir daha asla yitmemesinin güvencesini sağlamaktır. İnsanlığın günümüzün korkunç olayları yüzünden bütünüyle cesaretini kurtarması için, toplumun insana yakışır, barışçıl ve mutlu bir geleceğine duyulan inancın yeryüzünden silinmemesi için savaşmalıyız.

(İngilizceden Almancaya çeviren: Kurt Jürgen Huch ve Alfred Schmidt)

Notlar

- 1 Bertrand Russell, "Logical Atomism", *Contemporary British Philosophy*, yayımlayan: J. H. Muirhead, I, 1925, s. 379.
- 2 L. T. Hobhouse, "The Philosophy of Development", a.g.y., s. 152.
- 3 S. Alexander, *Space, Time and Deity*, Cilt 1 Londra 1920, s. 4.
- 4 bkz. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929.
- 5 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 316 ve devamı; B 372 ve devamı; Türkçesi için bkz. *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi 1993, A 316 ve devamı; B 372 ve devamı.

Yeni Sanat ve Kitle Kültürü¹

(1941)

Henüz birkaç yüzyıl önce sanat toplumsal yaşamın öteki alanlarıyla sıkı bir bağ içindeydi. Özellikle güzel sanatlar, gündelik yaşamda kullanılan, dünyevi ve tapınasal nesnelerin üretilmesiyle uğraşıyordu. Daha yeni dönemlerde yontu ve resim sanatı kentlerin ve binaların donatılmasındaki işlevlerini yitirmişlerdir; her iç mekâna uyan bir formata indirgenmişlerdir. Eşzamanlı olarak estetik duygusu da korku, derin saygı, taşkınlık ve zenginlikten bağımsızlaşmıştır. "Arı" bir duygu olmuştur. Arı estetik duygusu, atomlaşmış özel öznenin tepkisi, egemen toplumsal ölçütleri soyutlayan bir bireyin yargısıdır. Güzel'in "çakar içermeyen bir hoşlanmanın" nesnesi olarak belirlenmesi, bu bağlama dayanır. Özne, estetik yargıda kendini, toplumsal değerleri ve hedefleri dikkate almadan dile getirir. İnsan estetik davranışta adeta toplumun üyesi olarak işlevlerini dışa vurur ve yalıtılmış birey olarak, bu durumuna tepki gösterir. Özel yaşam alanları ile toplumsal üretim arasındaki tüm uzlaştırmalara karşın, bu ikisi birbirinden uzaklaşırlar. Güzelin özerkliği buna dayanır. İşbölümünün görevlileri olarak insanların gereksindikleri öngörü başkadır, gizliden gizliye barındırdıkları olanığın imgesi başka. Bireysellik tepkilerden ve tuhaf fikirlerden değil, düşünsel yeteneklerin tüm insanları bütünlüklü bir norma uydurmaya çalışan egemen ekonomik dizgenin plastik cerrahisine karşı direnme gücünden oluşur. İnsanlar genel düzeltirmeye nasıl direndiklerini sanat yapıtlarında gördükleri ölçüde özgürdüler. Sanat yapıtının cisimleştirdiği bireysel dene-

yim, toplumun doğaya egemen olmak için işe koştuğu örgütlü deneyimden daha az geçerli değildir. Kendi kıstası yine kendisinde bulunsa da, sanat bilimden daha az bilgi değildir.

Kant bu istemin haklılığını sorgular. Öznel duyguların dile geldiği estetik yargı, nasıl "topluluğa ait" bir yargı olabilir?² Bilim, duyguları birer kanıtlayıcı yöntem olarak küçümser; peki bu durumda, sanat yapıtlarına gösterilen duyarlılığın bir örnek oluşu nasıl temellendirilebilir. Kitleler arasında yaygınlaşan duyguları açıklamak elbette çok basittir: Bunlar her zaman toplumsal düzeneklerden kaynaklanırlar. Ama sanatın hitap ettiği, her bireyde bulunan o gizli merci nedir? Sanatın, karşıt yöndeki tüm deneyimlere inat, her zaman güvendiği o şaşmaz duygu nedir? Kant bu soruyu, her bireyin kendi estetik yargısını ona eşitlediği bir "sensus communis aestheticus" [ortak estetik duygu] kavramının yardımıyla yanıtlamaya çalışır. Bu kavramın sağlıklı insan anlayışından temelden ayrılması gerektiğini söyler. Bu kavramın belirleyici temelleri "önyargı içermeyen", "tutarlı" ve "genişletilmiş" (yani ötekilerin bakış açısını da içeren) düşünme biçiminin belirlenme temelleridir.³ Başka bir deyişle, Kant her bireyin estetik yargısının, içinde barındırdığı insanlık tarafından doldurulduğuna inanır. İş kültürünün ölümcül rekabet savaşımı dikkate alınmazsa, insanlar içlerindeki gelişme olanakları bakımından birbirleriyle örtüşürler. Pater'e göre büyük sanat "insanlığın ruhundan bir şeyler içermelidir"⁴; ve Guyau, sanatın olanaklı olanla uğraştığını ve "bilinenin üzerinde yeni bir dünya... yeni bir toplum" kurduğunu "imgelemi sayesinde bunları, içinde gerçekten yaşadığımız topluma eşit tuttuğunu"⁵ açıklar. Yaygınlaşmayı hor gören sanatta bir direniş unsuru bulunmaktadır.

Toplumsal baskılara karşı, zaman zaman siyasal devrimler biçiminde patlak veren direniş, özel alanda sürekli var olmuştur. Birey, çoğu zaman eskimiş toplumsal davranış kalıplarının temsilcisi olmasına karşın, burjuva ailesindeki kuşaklar ve cinsler ilişkisinde, çalışmanın ve mesleğin ona sağladığı olanaklardan daha başka olanakların bulunduğunu görmüştür. Bir çocuk olarak, daha sonra seven biri olarak, gerçekliği, çalışmanın ve mesleğin pratik buyruklarının acımasız ışığından değil, onların zo-

runu yumuşatan bir uzaklıktan görmüştür. Gerçi, işyerinin dışında başlayan bu özgürlük ülkesi, güncel ve geçmiş iktidar biçimlerinin zehirli gübreleriyle örtülüydü; ama kişisel bir sığınak, bireyin işbölümü sonucunda indirgendiği toplumsal işlevi aşmanın bir olanağıydı. Böyle bir uzaklıktan bakıldığında, gerçekliğin unsurları, uzlaşımsal kavramların dizgelerine yabancı duran imgelere: sanatsal deneyime ve üretime dönüşürler. Elbette, bir bireyin deneyimleri olarak öznenin deneyimleri, normal durumda toplumun üyesi olarak yaptığı deneyimlerden mutlaka farklı değildirler. Ama tinin maddi praksis bağlamından koparılmış nesneleşmeleri olan sanat yapıtlarında, içinde oldukları dünyanın yabancı ve yanlış görünmesini sağlayan ilkeler bulunmaktadır. Yalnızca Shakespeare'in nefreti ve yası değil, Goethe'nin şiirlerinin serinkanlı liberalliği ve Proust'un *mondanité*'nin [bu dünyaya bağlılığın] geçici yönlerine özveriyle dalması da, karşısında egemen ölçütlerin dargörümlü ve barbarca kaldıkları bir özgürlüğün anısını uyandırıyor. Özerkleşmesinden bu yana sanat, dinin elinden kaçan ütopyaı korumuştur.

Ne ki, sanata akraba olan özel alan, her zaman tehdit altındaydı. Toplum, özel alanı iptal etme eğilimindedir. Mesleğin Kalvinist kutsallaştırılışından sonra yoksulluk, yaygın bir kanının aksine, ancak olağanüstü zahmetli bir çabayla temizlenebilecek bir lekeydi. İngiliz çalışma evlerinin, yüz yıl önce yoksullar yasasının kaldırılmasıyla bu ilkenin zafer kazanmasına dek süren tarihi, özel olanın gizemini açıkça dile getiriyor. Her bir insanı kölelikten ve serflikten kurtaran ve onu kendisine geri veren süreç, aynı zamanda onu iki parçaya, özel ve toplumsal parçalara da ayırmış ve özel parçaya bir ipotek koymuştur. Büronun ve fabrikanın dışındaki yaşam, büro ve fabrikada gereken enerjilerin tazelenmesi için belirlenmiştir; böylece adeta kuyrukluyıldızın kuyruğu gibi, çalışmanın bir uzantısı olmuştur ve onun gibi zamana göre ölçülüp, "boş zaman" deyiimiyle adlandırılmıştır. Buna göre, boş zamanın kısılması gerekir, kendi başına bir anlamı yoktur. Dinlenmeden, harcanan enerjilerin yeniden kazanılmasından öteye geçerse ekonomik kabul edilmez, meğer ki çalışmaya yönelik eğitim için kullanılsın. On dokuzuncu yüzyılın başında, fabrikadan yatakhaneye, yatakhane-

den fabrikaya güdülen ve çalışma sırasında beslenen çocuklar da tıpkı daha sonra Japon fabrika kızları gibi, salt iş için yaşıyorlardı. Bu koşulları meşrulaştıran çalışma sözleşmesinin sadece bir formalite olduğu ortaya çıkmıştı. On dokuzuncu yüzyılın akışı içinde bağlar gevşetildi ancak öz çıkar, özel yaşamı iş yaşamına eskisinden daha etkili bir biçimde bağlı kıldı, ta ki sonra, yirminci yüzyılda, yapısal koşullarından kaynaklanan işsizlik, tüm düzeni sarsıncaya dek. Sürekli işsizler, kullanım alanı bulunmayan bir gücü yeniden üretemezler ve eğitim zaten tıkanıp kalmış bir kariyeri daha iyileştiremez. Salt bekleme bir meslek ve çalışma da salt bekleme olmuşsa, toplumsal ve kişisel olan arasındaki karşıtlık silinir.

Birkaç on yıl boyunca endüstri ülkelerindeki geniş tabakalar, dar sınırlar içinde de olsa, bir ölçüde kendilerine ait bir yaşamı tadabilmişlerdir. Yirminci yüzyılda halk büyük kartellerle ve kuşatıcı bürokrasilerle karşı karşıyadır. Yaşamın, meslek ve aile biçimindeki (çoğunluk için her zaman zaten yalnızca kısıtlı bir biçimde geçerli olmuş bulunan) eski ikiye bölünüşü yavaş yavaş ortadan kalkmaktadır. Aile toplumun istemlerini bireye iletmış ve böylelikle doğal doğumun ötesinde onun toplumsal doğumunu da üstlenmiştir. Aile adeta ikinci bir anne karnıydı; birey dışarıda yalnız başına var olabilmesi için gereken güçleri onun sıcaklığında topluyordu. Elbette aile yalnızca zenginler arasında bu işlevi yerine getirebilmiştir. Alt tabakalarda çocuğun çok erkenden kendi başına bırakılmasıyla, bu süreç çoğu zaman engellenmiştir. Çocuğun eğilimleri erkenden katılaşmış ve yaşadığı şok, ruhsal kötürümleşmeyi, birikmiş öfkeyi ve bunlarla ilgili olan her şeyi de beraberinde getirmiştir. Halk denilen kesimin, entelektüeller tarafından sık sık yüceltilen "doğal" davranışlarının ardında, korku, kasılma ve ıstırap gizlidir. Kötülük doğadan değil, toplumun, serpilmek isteyen insana uyguladığı şiddetten kaynaklanmaktadır.

Endüstri toplumunun son aşamalarında varlıklı anne babalar bile çocuklarını mirasçıları olmaktan çok gelecekte kitle kültürüne uyum sağlamak yönünde yetiştiriyorlar. Zenginliğin güvencesinin bulunmadığını deneyimlediler ve bundan sonuçlar çıkarıyorlar. Alt tabakalarda, anne babaların zaten sürekli

tehdit altında olan koruyucu otoritesi bütünüyle eritilmiş ve sonunda onun yerini Balilla* almıştır. Totaliter rejimler, bireyin kitlenin bir üyesi olma rolüne hazırlanması işini bugün bizzat kendi ellerine alıyorlar. Büyük kentteki yaşama koşullarının bunu zorunlu kıldığını öne sürüyorlar. Ne ki, faşizmin böyle gaddar bir biçimde çözdüğü bu sorun, modern toplumda yüz yıldan beri var. Bu sorunla, Camorra'nın çocuk gruplarından, New York'un mahzen kulüplerine⁶ doğrudan bir çizgi çekiliyor; ancak Camorra'nın hâlâ bir eğitimci değeri vardı.

Günümüzde tüm tabakalarda çocuk, ekonomi yaşamını çok yakından tanımaktadır. Geleceğinden bir krallık değil, en umut verici bulduğu bir meslek grubunun dolar ve sentle hesaplanan gelirini beklemektedir. Toplumun modern yapısı, çocukluğun ütöpik düşlerinin, gençliğin ilk başlarında yarıda kesilmelerini ve dışlanan Oedipus kompleksinin yerini çok övülen uyum sağlamanın almasını sağlamaktadır. Hiç kuşku yok ki aile yaşamı bütün çağlarda, kamusal yaşamın kötülüğünü, mevcut gerçekliğin tiranlığını, valanlarını, bölnlüğünü yansıtmıştır; ama yine hiç kuşku yok ki, bunlara direnme güçlerini de yaratmıştır. Her bir bireyin yaşamına içsel bir yön veren deneyimler ve imgeler, ailenin dışında edinilemezdi. Bu deneyim ve imgeler, çocuk annenin gülümseyişine bakıp kaldığında, babasıyla övündüğünde ya da ona karşı geldiğinde, birilerinin kendi yaşantılarına katıldığını duyumsadığında ışıdamışlardır – kısacası, insanın gelişimi için vazgeçilmez olan rahat, gizli sıcaklıkta büyümüşlerdir.

Ailenin artan bir biçimde çözülmesiyle, özel yaşamın boş zamana, boş zamanın son ayrıntısına dek denetlenen ruhsuz uğraşılara, spor sahasındaki ve sinemadaki, çok satar kitaplardaki ve radyodaki hazlara dönüşmesiyle, insanın iç dünyası da ortadan kaybolmuştur. Kültür, yerini böylesi manipüle edilmiş zevklerin almasından çok önce, kaçışsal özelliklere bürünmüştü. İnsanlar bir kişisel tasarımlar dünyasına kaçtılar ve gerçekliğin düzenlendiği zaman gelmeden çok önce, düşüncelerini yeniden düzenlediler. İç dünya ve ideal şimdi koruyucu etmenle-

* [1942'den sonra altı-on iki yaş arası çocukların alındığı faşist gençlik örgütü.]

ri oluşturuyorlardı. Ama ne gecekondularda ne de modern semtlerde gelişen böyle bir kaçış yeteneğiyle, öznenin içinde yaşadığından başka bir dünya biçimlendirme erki de söner. Bu başka dünya, sanatın dünyasıydı. Bu dünya günümüzde yalnızca, monadsal birey ile onun barbar çevresi arasındaki uçurumu ödünsüz bir biçimde dile getirenlerin yapıtlarında yaşamaktadır – örneğin Joyce'un düzyazısında ve Picasso'nun *Guernica*'sı gibi resimlerde. Böylesi yapıtlardan yayılan hüznün ve dehşet. gerçeklikten rasyonel gerekçelerle yüz çevirenlerin ya da gerçekliğe öfkelenenlerin duygularıyla özdeş değildir. Bu yapıtların ardındaki bilinç, daha çok, toplumun mevcut durumu tarafından engellenmiş ve grotesk, uyumsuz anlatım biçimlerine zorlanmıştır. Bu sevimsiz yapıtlar, varolanın kepezeliğine karşı, bireye sadık kalmakla, eski büyük sanatın otantik içeriğini korurlar; Raffael'in Madonna'larıyla ve Mozart'ın operalarıyla, günümüzde mutlu tavırların çılgınlığın maskesi olduğu ve çılgınlığın hüznünlü yüzünün umudun biricik işareti olduğu bir zamanda, onların uyumunu yineleyenlerden çok daha yakından akrabadırlar.

Günümüzde sanat artık iletişime dayalı değildir. Guyau'nun kuramına göre estetik nitelik, insanın bir sanat yapıtının dile getirdiği duygularda kendi duygularını bulmasına bağlıdır.⁷ Serimlenişinde kendi yaşamımızı gördüğümüz, "bizimkine benzeyen yaşam" yine de artık on dokuzuncu yüzyılda bir burjuva bireyinin uyanık ve etkin yaşamı değildir. Günümüzde kişiler artık yalnızca görünüşte kişilerdir; "elitler" de, kitleler de onlara her durumda sadece tek bir tepki seçeneği bırakan bir aygıtı itaat ederler. Varlıklarının henüz kanalize edilmemiş unsurlarının, upuygun bir anlatım bulma olanağı yoktur. İnsanlar örgütlü burjuva yaşamlarının, iyimserliklerinin ve coşkularının üst yüzeyi altında, ürkek ve şaşkındırlar; perişan, handiyse tarihöncesi bir yaşam sürdürürler. En yeni sanat yapıtları bu durumu simgeler – tüm insan ilişkilerinin üstünü örtmüş bulunan rasyonellik cilasını aşarlar. Yüzeysel görüş birliğini, küçük çatışmaları yıkarlar, ki aslında bu çatışmaların hepsi bulanık ve kaotiktir ve yalnızca Jules Romains'in ya da Galsworthy'nin aile romanlarında, beyaz dizi kitaplarında ve popüler biyografiler-

de ikiyüzlü bir tutarlılığa ulaşırlar. Son dönemin otantik sanat yapıtları insanlar arasında gerçek bir ortaklık bulunduğu yanılsamasından kaçınmaktadırlar; ötekilere ya da yalnızca kendi bilincine bile bir köprü bulamayan yalnız ve ümitsizlik içinde bir yaşamın anıtlarıdır. Elbette yalın belirtiler değil, anıttırlar. Ümitsizlik, arı sanat alanının dışında, eğlence denilen alanda ve "kültür değerleri" alanında da bulgulanabilir; ama ancak dışarıdan bakıldığında, ruhbilimsel ve toplumbilimsel kuram aracılığıyla. Sanat yapıtı bireyin bırakılmışlığının ve ümitsizliğinin biricik upuygun nesneleşmesidir.

Dewey sanatın "iletişimin en evrensel ve en özgür biçimi"⁸ olduğunu söyler. Anlaşma dilinin, kafa karışıklığını daha da artırdığı, diktatörlerin kitlelere ne denli devasa yalanlar söylüyorlarsa, kalplerinin o denli derinliklerinden konuştukları bir dünyada yine de sanatla iletişim arasında zorunlu olarak büyük bir ayırım vardır. "Sanat, sıradan ilişkide aşılamaz olan engelleri parçalar".⁹ Ama engeller tam da resmi düşünme biçimlerinde, koşulsuz nesnellik görüntüsünde, propagandanın ve yaygın edebiyatın dilinde bulunuyor. Avrupa, son derece geliştirilmiş tüm iletişim araçlarının, "insani varlıkları birbirinden ayıran"¹⁰ engelleri daha da sağlamlaştırmaya yaradıkları bir aşamaya ulaşmıştır. Bu konuda radyo ve sinema, uçaklardan ve toplardan geri kalmamaktadır. İnsanlar bugünkü durumlarıyla, birbirlerini pek de iyi anırlar. Artık ne kendilerini ne de başkalarını anlamamaya başlasalardı, iletişim kurma biçimleri onlara kuşku, doğal olan ise doğal değilmiş gibi gelseydi, dehşet verici dinamik en azından dinginleşirdi. En yeni sanat yapıtlarında bile genel olarak henüz iletişimsel olan şey, yalnızca egemen iletişim biçimlerini yıkım biçimleri olmakla ve uyumu da parçalanma sanrısı olmakla suçlamaktadır. Bildik şeyler ve duygular tuhaf ve tanınmayacak bir biçimde, tekinsiz bir melodi oluşturmaktadır.

Günümüzün dünyası sanat yapıtlarında hakkında çoğu kez varılan karar gibi, yörüngesini değiştirebilirdi. Tekniğin her şeye yeten gücü, üretimin mekândan giderek artan bağımsızlaşması, ailenin yeniden yapılandırılması ve yaşamın toplumsallaştırılması – modern toplumun tüm bu eğilimleri, dünyayı içine soktukları sefaletin ortadan kaldırılmasına yarayabi-

lirdi. Açık ki, günümüzde bireyin tözü kendi içinde kapalı kalmaktadır. Bireyin entelektüel anlatımları artık gerçekten onun insani doğasıyla bağıntılı değildir; her defasında durum neyi gerektiriyorsa ona yönelmektedirler. Popüler yargı, ister doğru olsun ister yanlış, toplumun öteki işlevleri gibi, yukarıdan yönlendirilmektedir. Kamuoyu ne denli uzmanca araştırılırsa araştırılsın, istatistiksel ve ruhbilimsel araçlarla ne denli derinlemesine yoklanırsa yoklansın – tüm bu yöntemlerin karşısına çıkan, hep bir düzendir, asla insani merciler değil. İnsanlar, kendi iç dünyalarından en dürüst bir biçimde söz ettiklerinde ortaya çıkan, demagogların manipüle etmeyi çok iyi bildikleri o açgözlü, kötücül, düzenbaz varlıklardır. İnsanların dıştan görünen niyetleriyle, parçalanmış iç dünyaları arasında, önceden kararlaştırılmış bir uyum vardır. Herkes kendisinin kötü ve sinsi olduğunu bilir ve bu konuda kendisini onaylayanları, Freud'u, Pareto'yu ve diğerlerini hemen bağışlayacaktır. Ama her yeni sanat yapıtı karşısında kitle dehşetle geri çekilir. Sanat yapıtı, önderler gibi kitlenin içgüdülerine hitap etmez ve psikanalizin yaptığı gibi, onlara "uyum sağlama"ya yardım etme vadedinde bulunmaz. Lekelenmiş insana, ümitsiz durumu hakkında şok edici bir bilinç kazandırarak, salt tasarlanması bile insanların ağızını sulandıran bir özgürlükten yana tavır alır. Hitler'in yetiştirdiği kuşak, kendine uygun hazı hiçbir eğlence, herhangi türden hiçbir eğlenti sunmayan Picasso'da değil, neseli çizgi romanların korumasız kahramanlarında oluşturdukları çırpınmada buluyor. Kendilerinin ne olduğunu gizliden gizliye bilen, insan düşmanı, kötücül karakterler en çok, Donald Duck dayak yediğinde masum bir onaylayışla alkışlayan saf çocuk ruhlarına hitap edildiğinde, kendilerini dinlemeyi severler. İnsanlığın geleceğine duyulan inancın kendini yalnızca insanların tepkilerine karşı uzlaşmaz bir direniş içinde koruyabileceği zamanlar vardır. Günümüz de işte böyle bir zamandır.

Mortimer Adler estetik sorunlar hakkındaki kitabının sonunda büyük sanat yapıtının dış belirtilerini belirler: tüm zamanlarda belirli bir zaman diliminde genel yaygınlık ve de en değişik çeşitli beğeni düzlemlerini doyurma yeteneği¹¹. Böylece Adler, Walt Disney'i de büyük usta diye övmektedir: Buna göre,

kendi sahasında ulaştığı mükemmellik, katı eleştirel ölçütleri aşırıp hem çocukların hem de sıradan adamın hoşuna gitmektedir.¹² Adler de, az sayıdaki başka eleştirmen gibi, zamandan bağımsız bir sanat anlayışı için uğraşmıştır. Ne var ki, tarihsel olmayan bakış tarzı onu kendi zamanının daha sadık bir kulu yapmaktadır. Sanatı tarihin üstüne çıkarmaya girişmekle, günün acınası döküntüsünde sanata ihanet etmektedir. Kültürün yalıtılmış, tarihsel bağlamdan koparılmış unsurları birbirlerine su damlaları kadar benzeyebilirler; yine de cennet ve cehennem kadar farklıdır. Raffael'in mavi ufukları, çoktandır, olması gerektiği gibi, orada Amoret'lerin, Sistin şapelindeki Madonna'nın ayakları dibinde koşturabildiklerinden daha rahatça koşturdukları, Disney manzaralarının birer parçası haline geldiler. Ve güneş ışınları adeta bir sabunun ya da bir diş macununun ismini doğru ışığa sokabilmeyi istiyorlar; ancak bu tür reklamların dekoru olarak bir anlam taşıyorlar. Disney ve izleyici kitlesi Adler gibi mavi ufku saflığını sarsılmaz bir güvenle savunuyorlar: ama somut durumdan yalıtılan ilkelere duyulan tam güven, onu tam karşıtına dönüştürüyor ve sonunda tam bir görecilikle sonuçlanıyor.

Adler'in kitabı, sinemayı konu ediniyor. Adler sinemayı, Aristoteles'in estetik ilkelerine göre değerlendirir ve böylelikle felsefenin tarih ötesi geçerliğine inandığını itiraf eder: Sanatın özünün, en büyük biçimsel benzerliği en güçlü içeriksel ayrılıkla birleştiren taklit olduğunu söyler.¹³ Aristoteles'in bu öğretisi bir klişeye dönüşmüştür; tam tersinin –en güçlü biçimsel ayrılıkta en büyük içeriksel benzerliğin– de dönüşebileceği gibi. Bu gibi önermeler öyle düzenlenmiştir ki, belirli bir alanda o anda egemen olan tüm kuramlara kolaylıkla uyum sağlayabilirler. İçeriği, ister metafizikçilerin ister ampiristlerin gözdesi olsun, hiç kimsenin duygularını incitmez. Örneğin bilim, doğrulanabilir önermelerin tümü olarak tanımlandığında, bu tanımın tüm bilim adamlarının onayını alacağına kesin gözüyle bakılabilir. Bunun gibi hiçbir şey söylemeyen bir genellikte bile, güçlülerin yargısını “doğrulayan” ve güçsüzlerin yalanını cezalandıran gerçeklikle ilişkilendirildiği anda, uyumsuzluk ortaya çıkar. Felsefe güzel tanımını da, –ayrıca önlerinde pek de gönüllü

diz çöktüğü- kitlelerin eleştirisiz alkışından genelleştirdiği bir sanat kavramını da, varolana tabi kılınmaktan koruyabilir.

Dogmatikler, sadece estetik içi sorunları tartışırken değil, sanatın ahlaki anlamı açısından da göreciliğe ve uyumculuğa teslim olmaktadır. "Hiç kuşku yok ki" der Adler, "sanat yapıtı ya da sanatçı, ahlak alanında devindiği sürece, sanat pratik öngörü tarafından yönlendirilecektir."¹⁴ Sanat politikası için ölçütler bulmak, Adler'in bu kitaptaki başlıca niyetlerindedir. Yazarın burada ortaya koyduğu ahlak kavramı, yine de onun sanat kavramı denli tarihdışıdır. "Suç yalnızca bir antisosyal davranış türüdür. Egemen ahlaka uymayan her davranış, özünde aynı anlamda antisosyaldır... Suç işleyerek ya da genel egemen ahlaka karşı gelerek, antisosyal davranan insanlar, aynı anlamda ahlaki açıdan aşağılık davranmaktadırlar."¹⁵ Adler, toplumun değişik tabakalarında değişik görüşlerin ve ahlakların egemen olmasından doğan zorluğun farkındadır. Ama böylesi pratik zorlukların, kendi ilkesini ilgilendirmediğini söyler. Bu durumda, basitçe bir bütün olarak toplum için hangi ahlakın daha çok, hangisinin daha az istenilir olduğunu saptamak gerektiğini belirtir. Ayrıca bu sorun Adler açısından sadece, değişik toplumsal grupların egemen alışkanlıkları arasında bir çatışma olması durumunda vardır; bir birey ile tüm bu gruplar arasında, yani tam da en ağır basan ahlaki sorunu içeren bir durumda değil. Ama böylelikle ahlak açısından, metafiziğin ve pozitivizmin ilkeleri arasındaki karşıtlık ortadan kalkar. Adler, kaçınılmaz bir biçimde Lévy-Bruhl'ün¹⁶ ve öteki sosyologların çoktan çıkardıkları sonuca doğru sürüklenir: Ahlaki olan, mevcut törelerin ve âdetlerin pozitif içeriğiyle belirlenir ve ahlaklılık, egemen toplum düzeninde geçerli olanın formüle edilmesine ve kabul edilmesine dayanır. Ama bir toplumun tümü, örneğin tek hizaya sokulmuş bir Almanya, bu anlamda görüş birliği içinde olsa bile, buradan, toplumun yargısının doğru olduğu sonucu çıkmaz. Yanılgı da insanları en az doğruluk kadar birleştirmiştir.

Doğru olan, özü gereği genel ilgiye karşılık düşüyorsa da, çoğu kez yine de halkın anlayışıyla çatışmaya düşmüştür. Sokrates, kendi vicdanının haklılığını, Atina'nın resmi dininin karşısına çıkardığı için ölmüştür. Hegel'e göre yargıcın hükmü hak-

lıydı “çünkü birey genel erkin önünde eğilmelidir; ve bu gerçek, en soylu genel erk halktır.”¹⁷ Yine de Hegel, Sokrates’in savunduğu ilkenin daha yüce olduğunu söyler. Bu karşıtlık, Hıristiyanlıkta daha kaba bir biçimde görülür: Hıristiyanlık dünyaya “öfke” olarak gelmiştir. İlk Hıristiyanlar “genel egemen ahlaka” karşı çıktılar ve bu yüzden egemen hukuka ve göreneğe göre kovuşturuldular. Böyle yapmakla, Adler’in tanımından çıkarılması gerektiği gibi, henüz “ahlaki açıdan aşağılık” davranmış olmadılar; daha çok, *onlar* Roma dünyasının ahlaksızlığını ortaya serdiler. Sanatın özü zaman ötesinde donmuş ilkelerle ne denli az kavranabilirse, hukukun, ahlakın ideleriyle kamusalılık arasında da sabit, zaman ötesi ilişkiler o denli az egemendir. Kierkegaard’ın Hıristiyanlığın kamusal bilinçte yaygınlaşmasının, gerçek Hıristiyanların devlete karşı duydukları kuşkuyu hiçbir biçimde ortadan kaldırmadığı yolundaki öğretisi, her zamankinden daha günceldir. “Çünkü ‘Hıristiyan’ kavramı polemik bir kavramdır; ancak ötekilerle karşılık içinde, ya da karşılıklı bir biçimde Hıristiyan olunabilir.”¹⁸ Kilisenin cadı yakmalara karşı tutumunu, popüler tasarımlara ve ruh hallerine verilen taviz olarak açıklamaya çalışan modern Hıristiyanlık savunucuları kötü bilgilensmişlerdi.¹⁹ Doğruluk “egemen ahlakla” uzlaşmaya giremez. Onda bir temel kural, yol gösterici ilke bulamaz. Cadı kovuşturmaları döneminde, kamusal tine karşı savaşım ahlaklı olurdu. Bu savaşım kilise Agrippa ve Thomasius gibi adamlara, serüvencilere ve eklektik felsefe profesörlerine bırakmıştır.

Adler’in kitabında, insanlığın büyük öğretmenlerin, özellikle de Aristoteles’in ve Thomas’ın betimledikleri sabit değerlere yönelmesi gerektiği inancı dile gelir. Adler, pozitivizme ve göreciliğe karşı, sağlam bir Hıristiyan metafiziğini savunmaktadır. Aslında modern inançsızlık kuramsal anlatımını, bağlayıcı değerleri “ruhbilimsel” olarak gereksinimlerle açıklayan “bilimcilik”te bulur.²⁰ Kalvinizmde seçilmişliğin bir unsuru değil ama olsa olsa bir göstergesi olan başarı, burada insan yaşamı için biricik kıstasa dönüşmektedir. Bu anlamda, Adler’i izlersek, pozitivizm faşizme bir ayrıcalık tanıyacaktır. Çünkü değer sorunları hakkında artık anlamlı bir tartışma yoksa, tek

başına eylem belirleyici olur. Metafizik bundan, kendisi için elverişli bir sonuç çıkarır: Ebedi ilkelerin yadsınması, yeni barbarlığa karşı savaşımı zorlaştırdığı için, eski inancın yeniden ayağa kaldırılması gereklidir. İnsanlar özgürlük, demokrasi, ulus için yaşamlarını ortaya koysalar da, bağlayıcı değer olmadıktan sonra, böylesi bir istem saçma değil midir? Adler'e göre, yitirdiği tutamağı insana yalnızca metafizik geri verebilir; gerçek topluluğu yalnızca metafizik olanaklı kılar.

Bu tür düşünceler, tarihsel durumu yanlış değerlendirmektedirler. Pozitivizm gerçekte inançsız gençliğin bilincini dile getirmekte, bu gençliğe spor ve caz denli uygun düşmektedir. Bu kuşak artık hiçbir şeye güvenmemektedir; bu yüzden inanışını da böyle kolayca değiştirebilir. Ama bunun suçu yalnızca kendisinde değil, bir o kadar da, unuttuğu dogmatizmedir. Din, burjuvazi tarafından bir tür doğa koruma parkı olarak görülmüştür. Hobbes'un önerisi uyarınca, dinin öğretileri hap gibi çiğnenmeden arka arkaya yutulmuş ve doğrulukları asla somut bir biçimde sorgulanmamıştır. Modern insan için çocukluk anısı olma eğilimindedirler. Ailenin parçalanmasıyla birlikte, dine hâlâ canlı bir güç veren deneyimler de, etkilerini yitirdiler. Günümüzde insanlar, dürtülerini artık inanışlarından ötürü değil, bir zorunluluk sonucu denetim altına almaktadır. Bu yüzden böyle üzgünler. Ne denli zayıfsalar, ne denli büyük bir hayal kırıklığı içindeyseler, o denli ateşli bir biçimde gaddarlıktan yana oluyorlar. Bir zamanlar ilahi sevgi denilen şey onlar için artık geçerli değildir. Ve bu sevgiyi devletin yüce çıkarları gereği yeniden bulmaları yolundaki çağrılar, dini çıkış noktası olarak güdüleyici olamazlar. Din, inancı yararlı olduğu sürece değil, doğru olduğu sürece ister. Politik ve dinsel çıkarların bir örtüşmesi kesinlikle güvencelenmiş değildir. Mutlak değerlerin savunucuları bunu böyle naif bir biçimde varsaydıklarında, kendi öğretileri yalanlarını kanıtlamaktadır. Pozitivizm gerçekten, Adler'e görüldüğü kadar çağa uygundur; ama tam da bu nedenle, dürüstlük momentini içerir. Bu felsefeyi kabul eden gençlik, tam olarak inanmadıkları bir mutlağın önünde pragmatik nedenlerle diz çökenlerden daha büyük bir tinsel dürüstlüğe sahiptir. Günümüzde dine ve metafiziğe, eleştirel olmayan

bir başvurma, böyle bir sığınak ne denli çekici olsa da, en az klasik dönemin güzel resimlerine ve bestelerine geri dönüş kadar tartışma götürür. Adler'in önerdiği, eski Yunan ve ortaçağ filozoflarının yeniden canlandırılışı, Bach'ın, Mozart'ın ya da Chopin'in popüler eğlence müziğinde kimi yeniden canlandırılışlarından pek de farklı olmazdı.

Adler, gençliğin umarsız dinsel durumunu, içe işleyici be-timlemelerle suçladı.²¹ "Bilimin dininin ve devletin dininin" maskesini düşürdü. Ama gençliği bu öğretilerden uzaklaştır-maya ve daha eski otoritelere geri dönmeye çağırarak istemek, vahim bir yanlış anlama olur. Bilimsel düşüncenin dogmaların yerini almasına değil, bu düşüncenin harfi harfine bilim öncesi bir biçimde hep değişik özel disiplinlerinin sınırları içersinde kapalı kalmasına üzülmek gerekir. Bilimin özü düşünme eko-nomisinden ve teknikten ibaret değildir; aynı zamanda doğru-luk isteğidir de. Pozitivist düşünce bilimin geriye yönelik bir revizyonuyla değil, bu doğruluk isteğini, günümüzün gerçekli-ğiyle karşılaşmaya dek ileri götürmekle aşılabacaktır. Aydınlatıcı kavrayışlar ne herkesin bir biçimde doğru bulduğu yüce ve ebedi ilkelerden –kim özgürlükten ve adaletten yana olmaz ki!–, ne de olguların kullanışlı bir şemaya mekanik bir biçimde yerleştirilmelerinden doğarlar.

Yalıtılmış özleri ve öz yasalarını sezginin konusu olarak görmek, Husserl'in, başkalarının yanı sıra Yeni Tommasoculu-ğu da hazırlayan başlangıçtaki "eidetik"inin büyük yanılgısıydı. Adler de aynı yanılgıya kapılmış görünmektedir. Yüce ilke-ler her zaman soyuttur; pozitivism burada kurgulardan ve yar-dımcı yapılandırmalardan söz ederken haklıdır. Kavrayışlar hep özel duruma ilişkindirler. Yalıtılmış durumdayken uzla-şımsal anlamlara sahip olan kavramlar, bilgi sürecinde yeni ya-pılarda bir araya gelirler ve bu yapılar sayesinde gerçeklik bel-irli bir tarihsel anda saydamlık kazanır. Aristoteles'in metafizi-ği bir bütün olarak böyle bir kavrayışı oluşturur; Adler'in refe-rans aldığı Thomas'ın dizgesi de. Kategoriler, içinde bir rol oynadıkları tarihsel durumun gerektirdiği yeni, daha uygun yapı-lara girmezlerse, yozlaşır, anlamsızlaşırlar. Bunun nedeni –ta-rihsel ve toplumbilimsel göreciliğin bizi inandırmak istediği gi-

bi- yani, felsefi ve dinsel gelenek olmadan da yapabilmemiz değil, daha çok, doğruluğun onsuz var olamayacağı sadakatın, aynı zamanda geçmiş kavrayışları, onlarla çelişerek ya da onları değiştirerek korumaya dayanmasıdır. En yüce değerlerin soyut tanımları, insan yakılan odun yığınlarının ve giyotinlerin pratiğine sürekli uyum göstermiştir. Gerçekten değerlerle ilgilenen bir bilgi, daha yüksek alanlara bakmaz. Daha çok, hayal kırıklığına uğramış bir insanlığın dizginlerini serbest bırakmak için, zamanın kültürel ikiyüzlülüğünün ardına geçmeye çalışır. Değerlere ancak onları parçalayan tarihsel praksis ortaya çıkarıldığında ulaşılabilir.

Günümüzde düşünceyi, girebileceği yanlış yollarda değil, zamanından önce kesilmesinde bir tehlike beklemektedir. Pozitivizm, resmi bilimin önceden belirlenmiş görevleriyle yetinirken, metafizik de içerikleri egemen bilinç biçimlerinde bulunan sezgileri yüreklendirmektedir. Düşlem içeren her düşünme edimine, derhal arılık ve açıklık, uygulanabilirlik ve nesnellik istemi yöneltilmektedir. Bu istem, hepsi de düşünmenin başlıca unsurlarını oluşturan yalın saptamanın ötesine her ilerleyişe, entelektüel huzursuzluğa ve "olumsuzluğa" karşı gönülsüzlüğü dile getirmektedir. Düşünceler doğruluklarını onlara sıkı sıkıya bağlı kalmadığında değil, daha ileri götürüldüklerinde kanıtlarlar.

Bunun tersine olarak, kuru gerçeklerde titizlikle direktmek de bir düşünceler fetişizmine yol açar. Düşünceler günümüzde katı bir biçimde ciddiye alınıyorlar; her biri hemen sabit büyüklük, topluma şifa veren reçete ya da onu mahveden zehir olarak kabul ediliyor. İtaatin tüm çift değerliliği, düşüncelere karşı tavırda yerleşiyor. Düşüncelere boyun eğmek ya da onlara karşı gelmek isteniyor, sanki birer putmuşlar gibi. Düşünceler önce işletme yönetmeliklerinin, sonunda da otoritelerin ve önderlerin rolünü oynuyorlar. Onları dile getirene peygamber ya da zındık, kitlenin tapınmasının ya da politik kovuşturmanın nesnesi gözüyle bakılıyor. Böylelikle, düşüncelerin sadece hükümler, yönergeler ya da sinyaller olarak anlaşılmaları, günümüzde öznenin zayıflığına işaret ediyor. Otoriter rejimlerden uzun süre önce, düşünmenin entelektüel işlevi, olguların saptanmasına indirgenmişti. Düşünmenin devinimi, sloganlar, tanılar ve tah-

minler yüzünden yarıda kesiliyor. Her düşünce sınıflandırılıyor: burjuva, komünist, faşist, Yahudi ya da "bizden biri" oluyor – ve ona karşı tavır da bu sınıflandırmayla bir defada son-suza dek belirlenmiş oluyor. Dünya tarihinde bağımlı kitleler hep bu modellere göre daha uygun bir biçimde düşünmüşlerdir. Fetiş haline dönüşmüş "fikir"ler, yani düşünme ürünleri çevresinde birleşmeyi alışkanlık edinmişlerdir. Kendine sadık kalan düşünme, buna karşılık her anda, hem bütün hem de tamamlanmamış olduğunu bilmıştır. Bir yargıcın hükmünden çok, yargılanan birinin yarıda kesilen sözüne benzer. Böyle biri olaylara, egemen olma güdüsünden başka bir güdüyle bakar.

Adler, kitleyi olduğu gibi değerlendirir ve bu yüzden popüleriği olumlu bir kıstas olarak görür. Sinemayı halk şiiri olarak ele alır ve Elizabeth döneminin tiyatrosuyla karşılaştırır. Ona göre, bu dönemde ilk kez "yazarlar sanatçı ve tüccar olmanın ikili rolüne sahiptiler ve serbest piyasada alkış ve kâr için birbirleriyle rekabet ediyorlardı."²² Adler burjuva tiyatrosunun piyasa ekonomisinin ve demokrasinin izinde yürüdüğünü söylemektedir. Ona göre, bu ticarileşme belki komünistleri ya da duygusal aristokratları üzmiştir ama Shakespeare üzerindeki etkisi hiç de kötü olmamıştır. Sinemanın basitçe kitlelerin değil, bunun ötesinde "kamusal ahlakın ve sağduyunun resmi olmayan bekçileri haline gelmiş bulunan örgütlü grupların" da hoşuna gitmesi gerekir.²³ Adler, sinema için, izleyici kitlesinin büyüklüğünden ve modern toplumun farklılaşmış gereksinimlerinden doğan zorlukların elbette farkındadır; ama popüleriğin diyalektiğini görmezden gelir. Adler'in statik inceleme biçimi, toplumsal fenomenleri farklılaştırma ve birbirleriyle karşılaştırma amacının tam tersine, genel bir düzleştirmeye eğilim gösterir. Raffael ve Disney'deki sahne dekorlarını harmanlamaya çalıştığı gibi, Hays Office'i* de, Platon'un Cumhuriyeti'nin koruyucularıyla özdeşleştirir gibi görünmektedir.

Adler bütünüyle değişik türden kültür dizgelerini, yapay bir biçimde birbirlerine bağlar. Sanat olarak sinemaya ilişkin tüm anlayışı bunu gösterir. Sinemayı, kolektif üretim biçimi yü-

* [Amerikan sinema endüstrisinin otuzlu yıllardaki otosansürü.]

zünden sanat olmadığı suçlamasına karşı korumaktadır.²⁴ Ancak sinema ile sanat arasındaki, sinematografinin gelişme olanaklarına karşın varlığını sürdüren uçurum, Hollywood'da çalışan insanların sayısı gibi yüzeysel bir fenomenden çok, ekonomik ilişkilerden kaynaklanır. Her filme yatırılan hatırı sayılı bir sermayenin hızla geri kazanılması yolundaki ekonomik zorunluluk, sinemaya her sanat yapıtına içkin olan mantığı, kendi özerk zorunluluğunu izlemeyi yasaklar. Bugün halk eğlencesi denilen şey, varlığını gerçekte kültür endüstrisi tarafından yapay bir biçimde üretilmiş, manipüle edilmiş ve bu yüzden de yoz bir gereksinime borçludur. Sanatla çok az ilgisi vardır, kendini sanat gibi gösterdiği yerde ise bu ilgi en azdır.

Popülerliğe, toplumsal dönüşüm görünümünden, salt niceliksel değil aynı zamanda niteliksel bir süreç olarak da bakmak gerekir. Popülerlik asla doğrudan doğruya kitlelere değil, onların temsilcilerine ve başka toplumsal tabakalara bağlıdır. I. Elizabeth döneminde, ve daha ön dokuzuncu yüzyılda bile, aydınlar bireyin sözcüsüydüler. Ama bireyin çıkarlarıyla ve yükselen burjuvazinin çıkarları tam olarak örtüşmediği için, sanat yapıtları eleştirel bir unsuru da hep içeriyordu. Bu dönemden beri birey ve toplum karşılıklı kavramlardır. Birey kendini toplumla uyum içinde ve topluma muhalefet ederek geliştirir; bireylerin serpilmesiyle toplum da serpilir ve toplum bireylerin gelişmesinin yarıda kesilmesiyle gelişir. Bu sürecin akışı içinde toplumsal düzenekler güç kazanırlar; ulusal ve uluslararası işbölümü, bunalım ve bolluk, savaş ve barış, karşılarında her zaman yabancı ve aciz bir biçimde duran bireyden bağımsızlıklarını güçlendirirler. Toplum bireylerin ve bireyler toplumun etkisinden kurtulur.

Özel ve toplumsal varoluş arasındaki bölünme, liberal dönemin sonunda tehlikeli boyutlara varmıştır. Bireyin, şimdi olduğu gibi içinde biçiminin değişeceği ya da hatta yok edileceği yeni toplumsal birlikte yaşama biçimleri beliriyor. Ama aydınlar hâlâ yüzü geriye dönük bir insan imgesine yükümlülük duyuyorlar. Artık yalıtılmış bireyi insancillaştırmanın değil –ki bu olanaksızdır–, bir bütün olarak insancılığı gerçekleştirmenin söz konusu olduğu bir zamanda, birey ile kültür arasında bir

uyumu düşünüyorlar. Goethe bile, uyumlu bir kişilik idealinin yok olup gittiğini kavramak zorunda kalmıştı; günümüzde bu ideale yönelik kesintisiz çaba artık sadece genel acılara karşı kayıtsız kalmayı değil, idealin tam tersini, tanınmaz hale gelmiş insanı gerektiriyor.

Avrupa'da kitlelerin temsil edilmesi ve yönlendirilmesi, aydınların elinden hedefini daha iyi bilen gençlerin eline geçmiştir. Sanattaki ve kuramdaki eleştiri, gerçek nefretten ve itaatin kurnazlığından koparılmıştır. Sanatsal oyunun ciddiyetinin dayandığı birey ve toplum, özel ve toplumsal yaşam gibi karşıtlıklar tarihsel olarak aşılmıştır. Sanatın mirasını devralan, sözümona eğlence, yüzmek ve futbol oynamak gibi bedensel bir egzersizden başka bir şey değildir. Popülerliğin sanatsal üretimlerin özgül içeriğiyle ya da doğruluğuyla bir ilgisi yoktur. Demokratik ülkelerde bu konuda uzun süredir aydınlar değil, sonunda eğlence endüstrisi karar vermektedir. Popülerlik, insanların eğlence endüstrisinin onların hoşuna gideceğine inandığı her şeyle, hiçbir çekince koymadan uyuşmasına dayanır. Totaliter ülkelerde popülerlik hakkında, özü gereği doğruluğa karşı aldırmaz olan, doğrudan ve dolaylı propagandanın uzmanları karar verir. Sanatçıların, neyin başarılı olduğunu aydınların belirlediği serbest piyasadaki rekabeti, güçlülerin lütfunu kazanmak için yapılan, startını gizli polisinden verdiği bir yarışa dönmüştür. Arz ve talep artık toplumsal bir gereksinim olmaktan çıkmış, devletin yüce çıkarlarınınca dikte edilir olmuştur. Bu ülkelerde popülerlik de herhangi bir bedel gibi, özgür güçler oyununun bir sonucu değildir; öteki ülkelerde de benzer bir eğilim görülmektedir.

Dewey, kitabının güzel bir yerinde, iletişimin sanatsal çalışmalarının amacı değil sonucu olduğunu söylemişti. "Dolaysız izleyici kitlesinin tepkisine karşı aldırmazlık, söyleyecek yeni sözü olan tüm sanatçıların zorunlu bir özelliğidir."²⁵ Günümüzde ise tasarlanan izleyici kitlesi bile kuşku götürür olmuştur, çünkü insanlığın içinde insan, tıpkı evrenin içindeki insanlık gibi yalnız ve bırakılmıştır. Ne var ki, der Dewey, sanatçılar "söyleyecekleri sözü yalnızca kendilerinin söyleyebileceklerine yürekten inanmaktadırlar; bu yüzden hata yapıtlarında değil,

gözleri olup da görmeyen, kulakları olup da duymayanlardır.”²⁶ Burada biricik umut, Avrupa’daki sağır kulakların, onlara dört bir yandan çarpan yalanlara muhalefet ettikleri için sağır oldukları ve insanların belki de gözlerini sıkı sıkıya kapadıkları için *Führer*’lerini körü körüne izledikleridir. Günün birinde, faşist ülkelerdeki kitlelerin de, doğruluğu gizliden gizliye bildikleri ve yalanlara inanmadıkları ortaya çıkabilir; tıpkı katatonik hastaların, gözlerinden hiçbir şeyin kaçmadığını ancak bu dönemleri sona erdiğinde göstermeleri gibi. Bu yüzden, anlaşılmaz konuşmayı sürdürmek bütünüyle anlamsız oluyabilir.

(İngilizceden Kurt Jürgen Huch ve Alfred Schmidt tarafından, Max Horkheimer’in Almanca yazdığı bir taslak dikkate alınarak çevrilmiştir).

Notlar

- 1 Bu değerlendirmeler, Mortimer J. Adler’in *Art and Prudence*, (New York ve Toronto, 1973), kitabı vesilesiyle yazılmışlardır.
- 2 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 22.
- 3 *a.g.e.*, § 40.
- 4 Walter Pater, *Appreciations*, Londra 1918, s. 38. Ayrıca Theodore M. Greene, *The Arts and the Art of Criticism*, Princeton 1940, s. 474.
- 5 J. M. Guyau, *L’art au point de vue sociologique*, Paris 1930, s. 21.
- 6 Mahzen kulüpleri konusu için bkz. Brill/Payne, *The Adolescent Court and Crime Prevention*, New York 1938.
- 7 bkz. Guyau, *a.g.e.*, s. 18 ve devamı.
- 8 John Dewey, *Art as Experience*, New York 1934, s. 270.
- 9 *a.g.e.*, s. 244.
- 10 *a.g.e.*
- 11 Mortimer J. Adler, *Art and Prudence*, New York ve Toronto 1937, s. 581.
- 12 *a.g.e.*
- 13 *a.g.e.*, s. 24 ve devamı ve s. 450 ve devamı.
- 14 *a.g.e.*, s. 448.
- 15 *a.g.e.*, s. 165.
- 16 L. Lévy-Bruhl, *La morale et les sciences des mœurs*, Paris 1904.
- 17 Hegel, *Geshichte der Philosophie*, II, *Sämtliche Werke* içinde, Glockner, Cilt 18, s. 116.
- 18 Kierkegaard, *Angriff auf die Christenheit*, yay. haz. A. D. Dorner ve Christoph Schrenpf, Stuttgart 1986, s. 239.

- 19 Örneğın bkz. Johannes Janssen, *Kulturzustände des deutschen Volkes*, 4. Kitap, Freiburg 1903, s. 546.
- 20 bkz. Richard von Mises, *Kleines Lehrbuch des Positivismus*, Den Haag 1939, s. 368 ve devamı.
- 21 bkz. Mortimer Adler, "This Pre-War Generation", *Harper's Magazine*, Ekim 1940, s. 524 ve devamı.
- 22 *a.g.e.*, s. 131 ve devamı.
- 23 *a.g.e.*, s. 145.
- 24 *a.g.e.*, s. 483 ve devamı.
- 25 John Dewey, *Art as Experience*, *a.g.e.*, s. 104.
- 26 *a.g.e.*

Makalelerin Kaynakları

1. Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar: İlk yayımlandığı yer: *Zeitschrift für Sozialforschung*, yıl 1, Leipzig 1932, çift sayı 1 / 2, s. 1-7; şimdi *Gesammelte Schriften* Cilt 3'te yer alıyor, s. 40-47.
2. Materyalizm ve Metafizik: İlk yayımlandığı yer, *Zeitschrift für Sozialforschung*, yıl II, Leipzig 1933, Sayı 1, sayfa 1-33; şimdi *Gesammelte Schriften*, Cilt 3'te yer alıyor, s. 70-105.
3. Materyalizm ve Ahlak: İlk yayımlandığı yer, *Zeitschrift für Sozialforschung*, yıl II, Paris 1933, Sayı 2, sayfa 162-195; şimdi *Gesammelte Schriften*, Cilt 3'te yer alıyor, s. 11-149.
4. Günümüz Felsefesinde Rasyonellik Tartışması Üzerine: İlk yayımlandığı yer, *Zeitschrift für Sozialforschung*, yıl III, Paris 1934, Sayı 1, s. 1-51; şimdi *Gesammelte Schriften* Cilt 3' te yer alıyor, s. 163-220.
5. Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar: İlk yayımlandığı yer, *Zeitschrift für Sozialforschung*, yıl IV, Paris 1935, Sayı 1, sayfa 1-25; şimdi *Gesammelte Schriften* Cilt 3'te yer alıyor, s. 249-276.
6. Hakikat Sorunu Üzerine: İlk yayımlandığı yer, *Zeitschrift für Sozialforschung*, yıl IV, Paris 1935, Sayı 2, s. 321-363; şimdi *Gesammelte Schriften*, Cilt 3'te yer alıyor, s. 277-325.
7. Din Üzerine Düşünceler: İlk kez "Nachbemerking als Anhang zu einer Sammelbesprechung von Erich Trier" başlığıyla *Zeitschrift für Sozialforschung*'da yayımlandı, yıl IV, Paris 1935. Sayı 2, s. 307-308; şimdi *Gesammelte Schriften* Cilt 3'te yer alıyor, s. 326-328, Frankfurt am Main.

8. Otorite ve Aile: İlk kez "Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie: Allgemeiner Teil" başlığıyla *Studien über Autorität und Familie*'de [Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler] yayımlandı; yayıma hazırlayan Max Horkheimer, Paris 1936, s. 3-76. Şimdi *Gesammelte Schriften*, Cilt 3'te yer alıyor, s. 336-417, Frankfurt am Main.
9. Metafiziğe En Yeni Saldırı: İlk yayımlandığı yer: *Zeitschrift für Sozialforschung*, yıl IV, Paris 1937, Sayı 1, s. 4-51'de yer aldı. Şimdi *Gesammelte Schriften*, Cilt 4'te yer alıyor, s. 108-161.
10. Geleneksel Kuram ve Eleştirel Kuram: İlk yayımlandığı yer, *Zeitschrift für Sozialforschung*, yıl VI, Paris 1937, Sayı 2, sayfa 245-292; şimdi *Gesammelte Schriften* Cilt 4'te yer alıyor, s. 162-216, Frankfurt am Main.
11. Ek: İlk yayımlandığı yer, *Zeitschrift für Sozialforschung*, yıl VI, Paris 1937, Sayı 3, s. 625-631; şimdi *Gesammelte Schriften* Cilt 4'te yer alıyor, s. 217-225, Frankfurt am Main.
12. Montaigne ve Kuşkunun İşlevi: *Zeitschrift für Sozialforschung*, yıl VII, Paris 1938, çift sayı 1/2, s. 1-52; şimdi *Gesammelte Schriften* Cilt 4'te yer alıyor, s. 236-294.
13. Mutlak Konsanstrasyonun Felsefesi: İlk yayımlandığı yer, *Zeitschrift für Sozialforschung*, yıl VII, Paris 1938, Sayı 3, s. 376- 387, şimdi *Gesammelte Schriften* Cilt 4'te yer alıyor, s. 295-307.
14. Felsefenin Toplumsal İşlevi: İlk kez "The Social Function of Philosophy" özgün başlığıyla, *Zeitschrift für Sozialforschung*'da yayımlandı, yıl VIII, New York 1940, Sayı 3, s. 322-337. Şimdi *Gesammelte Schriften* Cilt 4'te yer alıyor, s. 332-351.
15. Yeni Sanat ve Kitle Kültürü: İlk kez "Art and Mass Culture" özgün başlığıyla, *Zeitschrift für Sozialforschung*'da yayımlandı, yıl IX, New York 1941, Sayı 2, s. 290-304. Şimdi *Gesammelte Schriften* Cilt 4'te yer alıyor, s. 419-440.

Geleneksel ve Eleştirel Kuram, 1920'li yıllardan itibaren ağırlıklı olarak Karl Marx'ın düşünce sisteminin izinde şekillenmeye başlayan Frankfurt Okulu'nun temsilcilerinden Max Horkheimer'in seçme makalelerini bir araya getiriyor. Horkheimer'in, dogmatizmin tuzağına düşmeden yeni bir Marksist kuram oluşturma çabalarının ürünü olarak değerlendirilebilecek bu makalelerde, hakikat arzusunu kılavuz edinen Batı felsefesinin ana kavramları üzerinden, felsefe ile toplum bilimlerinin nasıl bütünleşebileceğine ilişkin yanıtlar bulmak mümkün. Özellikle bu kitaba adını veren "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" adlı makale, Frankfurt Okulu'nun genel duruşunu yansıtmaları bakımından, Horkheimer'in en önemli çalışmalarından biri olma özelliğini taşıyor.