Diyalektik Araştırmalar

Lucien Goldmann

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI



Lucien Goldmann 1913'de Bükreş'te (Romanya) doğdu. Bükreş Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Viyana'da (Avusturya) bir yıl felsefe okudu. 1934'de Paris'e (Fransa) gitti. Paris Üniversitesi'nde hukuk, Sorbonne Üniversitesi'de edebiyat öğrenimi gördü. İki yıl kadar Cenevre'de Jean Piaget'yle çalıştı. Bir süre ataşe olarak görev yaptı. Paris Bilimsel Araşatırmalar Ulusal Merkezi'nde araştırmacı olarak bulundu. 1956'da Sorbanne'da edebiyat doktorası yaptı. 1958'den sonra bir yüksek okulu yönetti, bu arada edebiyat toplumbilimi ve felsefe toplumbilimi okuttu. 1961'den sonra Brüksel'de toplumbilim çalışmaları yaptı. 1970 ekiminde vakitsiz öldü.

Marx'cı düşünürlerin en önde gelenlerinden biri olan Lucien Goldmann, felsefe, felsefe toplumbilimi, edebiyat toplumbilimi alanlarındaki ilginç çalışmalarıyla tanınır.

Diyalektik Araştırmalar, Lucien Goldmann'ın felsefe, felsefe toplumbilimi ve edebiyat toplumbilimiyle ilgili bağımsız makalelerini içeriyor.

Toplumsal Dönüşüm Yayınları: 87
Kuram Dizisi :1

Lucien Goldmann
Diyalektik Araştırmalar
Çeviri : Afşar Timuçin
Mehmet Sert

Fransızca Adı :
Recherches Dialectiques

I. Baskı; Kavram Yayınları 1976
2. Baskı: Toplumsal Dönüşüm Yayınları
Temmuz 1998 - İstanbul
ISBN : 975-8269-20-8

Kapak
Ali Şimşek

Genel Dağıtım: KARDAK / Narlıbahçe Sk. No:6/3
Cağaloğlu/İSTANBUL

Tel: 512 31 61-Telefax: 512 45 91

Toplumsal Dönüşüm Yayınları ve 2B/Bilgi Birikim,
KARDAK Eğitim ve Kültür Hizm. Ltd. Şti. Yan kuruluşlarıdır.

Baskı: Kayhan Matbaacılık; 576 01 36
Cilt: Yalçın Mücellit

LUCIEN GOLDMANN

DİYALEKTİK ARAŞTIRMALAR

Çeviri
Afşar Timuçin
Mehmet Sert

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

Diyalektik Maddecilik

Bir Felsefe midir?..... 5

Diyalektik Maddecilik

Ve Felsefe Tarihi..... 27

Diyalektik Maddecilik

Ve Edebiyat Tarihi..... 53

Şeyleşme..... 79

Yapıtın Doğası..... 135

DİYALEKTİK MADDECİLİK BİR FELSEFE MİDİR

1

Diyalektik maddecilik bir felsefe midir?

Bu elbette yanıtlanması kolay bir soru değil, çünkü bu konuda görüşlerin ortak olmaktan uzak bulunması bir yana, hatta belki de Marx'ın ve Engels'in görüşleri bile yıllar geçtikçe değişikliğe uğramıştır. 1844'te Marx ve Engels, proleteryayı *gerçekleşecek* ve böylece felsefeyi *ortadan kaldıracak* bir sınıf olarak kabul etmişlerse de, Hegel'ci sola karşı gösterilen tepki onları giderek, felsefeyi karşısına proletaryanın dünyasını değiştirebilecek devrimci eylemin konulmasını gerektiren kendi birliği içinde bir "ideoloji" biçimi gibi kabul etmeye götürdü. Marx'ın ancak çok daha sonra, Alman burju-

vazisi Hegel'i "bir ölü köpek" saymaya başlayınca yeniden harekete geçtiğini ve kendi düşüncesinin diyalektik özelliği üzerinde yeniden durduğunu görüyoruz.

Burada bir filoloji çalışması ya da derinlikli bir araştırma yapmak eğiliminde değiliz. Bizi ilgilendiren sorunun kendisidir ve bunu Marx ya da Engels'le ilgili şu ya da bu alıntıya baş vurmadan yapacağız.

Bununla birlikte konuya girerken ilk önce felsefi bir düşüncenin ne olduğunu sormalıyız.

Bu terime dar bir anlam, açıkseçik ve sınırlı bir *kavramsal* düşünce anlamı verilebilir. Bu durumda terimin anlamı Yunan sistemlerinden çoğunu ve aşağı yukarı Descartes ile Hegel arasında yer alan modern sistemlerin de bazılarını kapsayacaktır, ama gizemciliğin kuramcılarını, kavramsal düşünceyi aşan bir bilgelik aradıkları ölçüde doğu düşünürlerini, kavramsal düşünceyi Tanrı lütfuna ve açınıma bağlayan Ortaçağ'm hıristiyan düşünürlerinin çoğunu ve ayrıca eyleme bağımlı olduğu için maddeci ve diyalektik düşünceyi dışında bırakır.

Tanımların seçimi, elbette, küçük de olsa bir keyfilik gösterir; terim tartışması düzeyini aşamayan tartışmalardan kaçınmak gerekir.

Gene de bizce bu tanım, aziz Tommaso ya da Pascal'ın tanımları gibi, yüksek düzeyde felsefi olan yapıtları kapsamı dışında bıraktığından oldukça dar kalmaktadır.[1] Biz daha ge-

(1) Aziz Tommaso ve Pascal örneklerini bilerek seçtik. Birincisi, Tommaso'culuk kavramsal düşüncenin **bir ölçüde** özerk olduğunu kabul eder ve böylelikle bu düşünceyi kapalı bir sistem sayan filizoftan bu kanıyla ayrılır. Bu açıdan Aristoteles-aziz Tommaso ilişkisi Hegel-Marx ilişkisi ile bazı benzerlikler gösterir. İkincisi, Pascal da Marx gibi, hayatının çeşitli dönemlerinde bir filozof olarak kabul edilmeyi kesinlikle reddetmişti. Aziz Tommaso Pascal'dan bu yanıyla da ayrılır.

niş bir tanımı yeğliyoruz, bu tanımın kapsamı halkın da birçok tarihçinin de felsefe diye belirlediği şeyi daha iyi karşılıyor; bu tanım şudur: *Tarih içinde biribirini izlemiş olan değişik dünya görüşlerinin ortaya koyduğu azçok aydınlık ve kesin bir kavramsal anlatım.*

Bu felsefeler-akılcılığın, deneyciliğin ve hatta en son aşamada Hegel'ci diyalektiğin durumu budur-kavramsal anlatımla yetinebilirler, bunlar *kapalı kavramsal sistemler olabilirler* ama aynı zamanda, *kavram düzeyinde* de, kavramın yetersizliğini, *bir ölçüde* özerk olmasını, onu aşan ve tümleyen bir şeye yönelik evre olma özelliğini doğrulayabilirler, kavramdan giderek bilgeliğe, gizemli coşkuya, Tanrı lütfuna ya da eyleme doğru ilerlemeyi isteyebilirler.

Her iki tanım da olasıdır ve elbette birincisi kabul edilirse, felsefe ancak maddeci ve diyalektik bir insancılığın aşmaya çalışabileceği ve karşı koyabileceği bir ideoloji biçimini alır, oysa ikincisi kabul edilirse, kavram felsefeleri dışında, yalnızca bireysel bilgelik, coşku ya da doğaüstü lütuf felsefeleri değil, ama aynı zamanda tarihin ve eylemin diyalektik ve insancıl bir felsefesi de olabilir.

II

Hareket ettiğimiz sorunu çözmek için-geniş tanımı kabul etsek bile-öncelikle şu üç soruyu incelemeliyiz:

1) Maddeci ve diyalektik bir felsefenin temelinde olgu doğrulamaları ve özellikle *evrensel*, yani bütün insanlar için her zaman geçerli olmayı isteyen değer yargıları var mıdır? Kısacası evrenin yapısını ilgilendiren varlıkbilimsel yargılar var mıdır?

2) Felsefi düşünce olarak maddeci ve diyalektik insancılık kavramsal alanda *özgül* bir dünya görüşü ortaya koyar mı ve kendisinden önce varolmuş birçok felsefi sisteme indirgenemez mi?

3) Maddeci ve diyalektik insancılık insanlararası ilişkilerin ve insanların doğadaki eylemlerinin ortaya koyduğu sorunlara, bilgi kuramı, uygulama ve estetik sorunlarına cevaplar verecek *tutarlı* bir birlik oluşturur mu?

Bu üç sorudan ilkiyle ilgili güçlükler, insan özgürlük'ünü kabul eden ve insanı hem *tarihsel* yapısıyla, hem de eylemiyle toplumsal ve fiziksel dünyayı değiştirirken sürekli olarak kendini de değiştiriyor olmasıyla tanımlayan bir düşüncenin her zaman ve her yerde geçerli olan *değişmez* bir doğrunun olabileceğini ileri süren her varsamadan doğallıkla kuşkuya düşmesinden gelir. Metafizik ve yanlış içerikli önermeler sözkonusu olduğunda bu kuşkunun sık sık doğrulandığını eklemek gerekir.

Bununla birlikte bu çalışmada yanlış fikirlerin durumu bizi ilgilendirmemektedir ve sorduğumuz tek soru, maddeci ve diyalektik insancılığın evrensel bir değeri olan önermeler içerip içermediğini bilmeye ilişkindir.

Oysa, bu noktada verilecek cevap bize tartışmasız olumlu gözükmektedir. Bütün önermelerin tam listesini çıkarmadan onlardan bazılarını anmakla yetineceğiz.

Gerçek yargıları arasında şunları sayabiliriz; insan olgularının bilgisi sözkonusu olduğunda özneyle nesnenin parçalı ya da bütünsel özdeşliği; her türlü hayati ve insani gösterinin tarihsel ve toplumsal özelliği, her bireysel ya da toplumsal gerçekliğin diyalektik özelliği, vb...

Maddeci ve diyalektik insancılık, değer yargıları düzeyinde büyük ölçüde ilerici ve bireyci aydınlıklar burjuvazisinin geliştirdiği değer yargılarını, yani *özgürlük'ü* ve *mutluluk*'u aldı, ancak- akılcılığın ideolojik sınırlarını aştığından- özgürlüğün ve mutluluğun *gerçekleşmesi* sorununu ciddi bir biçimde ve köktenci bir tutumla ortaya koydu. Bu durum diyalektik düşünceyi, bir yandan bu değerleri aydınlıklar düşüncesinin kendilerine kattığı ahlaki ve akılsal özellikten kurtarmaya bir yandan da bu değerlere temel olarak bir üçüncü değeri, öbür ikisini içeren bir üçüncü değeri, *ortaklaşma*'yı katmaya yöneltti. Maddeci ve diyalektik insancılığın buradan giderek, bireysel açı içerisinde, *akıl ve deney* alanlarına (bu alanlara aydınlıklar düşüncesi akılcı olsun deneyci olsun yalnızca kendi değerlerini yerleştiriyordu) *tarihsel eylemin* gerekli kıldığı hem dinsel hem içkin bir alanı, *umut ve inanç* alanını eklediğini söyleyelim.

Ayrıca maddeci ve diyalektik insancılık -hem kuramsal, hem de uygulamalı olan-başlıca kategorilerinden birini, *nesnel olasılık* kavramını sisteminin merkezine yerleştirmiştir.

Maddeci ve diyalektik insancılık böylece, *ancak tam özgür insanlar arasında varolabilen* gerçek bir insani topluluğun, tarihsel olarak *gerçekleşmesi* yüce değerini kabul eder, böyle bir topluluk bireysel özgürlük için, toplumsal, hukuki ve iktisadi engellemelerin kaldırılmasını ister.

Bununla birlikte, bu amacın gerçekci ya da ütopyacı özelliği ne olursa olsun, (bu sorunu şimdi ele almak gerekmiyor. Ayrıca ona hiç kimse *kuramsal düzeyde* yanıt bulamaz) diyalektik düşüncenin her ciddi yandaşı bu düşüncenin her zaman tarihsel evrimin varolacağı, her zaman karşıtlarla ve niceliksel değişmelerden niteliksel değişmelere doğru birdenbi-

re dönüşümlerle oluşacağı, bu evrimin her zaman toplumsal, fiziksel ve evrensel ortamla sıkı ilişki içinde bulunacağı, insanların her zaman toplum halinde yaşayacağı, insanlardan çoğunun giderek esenliğin ve mutluluğun artmasını bilinçle isteyeceği, sermayeci toplumun feodal toplum karşısında, böyle bir evrim geçirmiş olduğunun doğru olduğu, sosyalist toplumun bir gün sermayeci toplum karşısında böyle bir ilerleme göstereceği inancını benimseyecektir.

Oysa burada bu varsamaların geçerliliğini tartışmak sözkonusu değildir. Şimdilik bize şu kadarını belirlemek yetecektir: Maddeci ve diyalektik düşünce 'kalıcı doğrular'ın sayısını en aza, bu 'kalıcı doğrular'ın "kalıcı"lığını insanlık tarihinin sınırlarına indirger; bununla birlikte bu doğruları tümüyle yadsımaz.

III

Maddeci ve diyalektik insancılık özgül bir felsefe midir? Buna karşılık verebilmek için şu soruyu sormamız gerekir: Maddeci ve diyalektik insancılığın temel fikirleri daha önceki felsefelerden herhangi biriyle bir özdeşlik ya da benzerlik ilişkisine sahip midir?

Maddeci ve diyalektik insancılığın insanı *toplumsal bir varlık olarak aldığını, insanların fiziksel dünya üzerinde gittikçe artan bir egemenliğe sahip olmaları ve toplumsal yaşayışta gittikçe daha geniş ve daha yetkin bir ortaklaşmanın ve gittikçe daha büyük bir özgürlüğün kurulması yönünde evreni ve toplumu eylemiyle dönüşüme uğratmak için başka insanlarla işbirliği içinde çalışan* bir toplumsal varlık olarak aldı-

ğını biliyoruz. *Doğa üzerinde gittikçe artan bir egemenliği gerçekleştirmek için ortak eylem, gerçek bir ortaklaşma, eksiksiz bir özgürlük* (bu öğeyi insanın ortaya koyduğu sosyalist fikirleri anlatan tüm büyük yapıtlarda bulmaktayız) ve *mutluluk*- eğer sözcüklerden korkmuyorsak -.

Bu öğelerde insana ve evrene *özgül* bir bakış var mıdır? Var olduğunu sanıyoruz. Maddeci ve diyalektik insancılık *kavramsal düşüncenin yetersizliğini* kabul edişiyle tüm akılcı ve deneyci felsefelerden; *tarihsel içkinlik* fikriyle bütün hıristiyan felsefeden, *tarihsel özelliğiyle eyleme* birinci derecede önem verişiyle, aynı zamanda *ortaklaşmayı* en yüce iyi saymasıyla Spinoza'cılıktan, yüce iyiye götüren yolun *tarihsel* bakış açısıyla da Pascal ve Kant düşüncesinden ayrılır.

Okuyucu düşüncesi Marx'çılığa hem en yakın, hem de ondan en güç ayırt edilen düşünürün, yani Hegel'in, bu sıralamada yer almadığını sezmiş olmalı.

Hegel felsefesi, tarihsel bakış açısma sahip bu içkin felsefe, eyleme öncelikli bir yer verdiğinden, insanın tam anlamında toplumsal özelliğini tanıdığından, aynı zamanda ülküsel bir özgürlüğün ve ülküsel bir ortaklaşmanın gerçekleşmesi anlamına gelen Mutlak Ruh'un gerçekleşmesi ülküsüne bağlandığından, Hegel'ci diyalektik maddeci diyalektiğe çok yaklaşır. Genellikle hemen en başta ortaya konan ayrım, Marx'm da üzerinde durmuş olduğu ayrım, yani Hegel'de madde Ruh'un dışavurumlarından biridir görüşünün bulunmasına karşılık Marx'da ruhsal yaşayış iktisadi ve toplumsal yaşayışın bir üstyapısıdır görüşünün varolmasıyla kendini gösteren *ayrım yeterince* açıklığa kavuşturulmadıkça Hegel'cilikle Marx'çılığı iki yarı felsefe olarak belirlememize yetmeyecektir. Marx düşüncenin maddi yaşam üzerindeki et-

kisini, Hegel de toplumsal ve tarihsel koşulların ruhsal yaşam üzerindeki etkisini, kabul eder. Her ikisi için demek ki bir bütünsellik diyalektiği sözkonusu olacak ve ayrım ağırlık vermekle ilgili önemli bir soruna indirgenecektir.

Gerçekte ayrımın çok daha derin olduğu, iyice açıklık kazandırıldığmda bu ayrımın her iki düşünce sisteminin temel sorunları üzerinde, kavramsal düşüncenin yapısı ve işlevi üzerinde, ulaşılmak istenen son amaç üzerinde ve felsefenin ülküsü üzerinde olduğu görülmektedir.

Her iki sistem de düşünceyle eylemin birliğini varsamakta, ama bunu kökten ayrı bir biçimde anlamaktadırlar. Hegel'e göre eylem, kendinden bilinçli bir düşünceye, "kendinde ve kendi için" olan bir varlığı zorunlu olarak gerektirmez. "Aklın hilesi" insanların az çok yanlış bilgilerinde kendini ortaya koyar, gerçek bilinçlenme, ancak eylemden sonra, *post factum* olarak, yani fikir tarihsel gerçeklikte gerçekleştikten sonra olur. "Kendinde ve kendi için" "kendinde"yi ve "kendi için"i izler, kavramsal düşünce (Hegel düşüncesi) bu yüzden ortaya çıktığı anda özerktir, artık hiç bir tümleyiciye gereksinme duymamaktadır, *kendi kendine yetmektedir*. Hegel düşüncesi Napoleon'u ya da Prusya devletini düşünür ve kavrar, ama gerçekleşmelerinde kaçınılmaz bir araç değildir. Felsefenin ülküsü (tarihin de amacıdır) mutlak Ruh'un gerçekleşmesi, her şeyden önce bilinçli ve kapalı bir felsefenin olasılığına dayanır. Elbette bu olasılık ortaklaşmayı, özgürlüğü ve daha başka birçok şeyi gerektirir, ama bunlar yalnızca bilinçlenme için gerekli koşullar ya da araçlardır, tersine bir durum sözkonusu değildir. Tarihin amacı Hegel felsefesidir. Marx için durum tam tersinedir. Elbette ideolojiler, yanlış bilinçlenmeler olacaktır, tarihin gidişi bunlardan giderek kendi-

ni gerçekleştirir. 1789 devrimcileri, tüm yurttaşlar için genel anlamda özgürlüğü, eşitliği ve kardeşliği gerçekleştirmeyi amaçlamışlardı, aslında yalnızca sermayeci topluma özelliğini veren iktisadi eşitsizliğin koşullarını, yani tüzel özgürlüğü ve tüzel eşitliği gerçekleştiriyorlardı. Luther ya da Thomas Münzer özellikle dinsel, belki de yalnızca dinsel nedenlerle harekete geçerek, kötü niyetin ve propagandanın bilinçli yalanlarına baş vurmadan, derebeyi ya da köylülerin çıkarlarını savunuyorlardı. Ama ne olursa olsun, ya nesnel koşulları olgunlaşmamış ve başarısızlığa mahkum eylemler (Münzer) ya da başarmak için geniş kitlelere dayanması gereken, bunun için de genel çıkarlar ya da Tanrı otoritesi adına konuşması gereken bir azınlığın çıkarına yönelik eylemler (1789 burjuvazisi, Luther zamanının derebeyleri) sözkonusuydu. Bu eylemde kitleler genellikle kendi çıkarlarını bulurlar. Örneğin büyük çoğunluğu köylü, küçük burjuva, işçi olan Fransız halkının eski yönetimi ortadan kaldırmakta ve devrimi zafere ulaştırmakta çıkarı vardı elbette, bununla birlikte, *görünür* amacı burjuvazinin gelecekteki egemenliği olmak gereken bir savaşa onu bilinçli olarak sürüklemek zor olacaktı. Burjuvazi halkın çıkarını *gerçek olarak ve içtenlikle* savunmayı düşünüyordu, çünkü her ikisinin çıkarları belli bir zaman için ortaktı, proletarya ile burjuvazi arasındaki çatışkı gücüldü ve yeni yeni beliriyordu.

Bununla birlikte, bizce diyalektik maddeciliğe göre "yanlış bilgi" her zaman bir eylemi gerektirir, bu eylem elbette zorunlu ya da ilerici olabilir, ama henüz sömürüye ve yabancılaşmaya son veren bir eylem değildir. Gerçek kurtuluş, yani sosyalist devrim, bir *doğru bilinçlenmeyi* de içerir ve burada doğru düşünce *zorunlu bir öğe* durumuna gelir. He-

gel'de olduğu gibi eylemin yüceltilmesi değildir. Bu yüzden, bu çalışmanın başında da söylediğimiz gibi, diyalektik maddecilik için, kavramsal düşünce kendine yetmez, tarihin son amacı da değildir. Gerçek ortaklaşmayı ve gerçek özgürlüğü gerçekte yanlışların sonunu getirmeyecektir, çünkü *sosyalizm tarihin sonu* demek *değildir*, ama ideolojilerin ve "yanlış bilinçler"in sonunu getirecektir.

Eylem bir değerdir, çünkü aydınlık ve bilinçli bir kavramsal düşüncenin koşullarına, "kendinde ve kendi için"e, Mutlak Ruh'un gerçekleştirilmesine eylemle varılır. Bu Hegel'in tutumudur.

Aydınlık ve doğru düşünce bir değerdir, dünyayı ve toplumu dönüştürmek için etken bir eylemin koşulları ancak aydınlık düşünceyle gerçekleştirilebilir. Bu da Marx'm tutumudur.

Her iki sistemin pekçok noktada yakınlık göstermelerine karşın, aradaki ayrım bizce, iki ayrı dünya görüşünden, iki ayrı ve özgün felsefeden söz edecek kadar büyüktür.

IV

Aşağıdaki noktaları saptamış bulunuyoruz:

1) Maddeci ve diyalektik bir felsefe *olanaklıdır*.

2) Maddeci ve diyalektik insancılık *özgül* bir dünya görüşü oluşturur, bu görüşün kavramsal olan anlatımı kendine özgü olan ve kendinden önceki felsefelere indirgenemez bir sistem ortaya koyabilir.

Bize bu sistemin iç bütünlüğü sorununu tartışmak kalıyor.

Elbette burada derinliğine bir inceleme yapmamız söz konusu değil, burada sözkonusu olan, maddeci ve diyalektik bir *tutarlı* sistemin *olasılığını ilke olarak* ortaya koymak ve bu sistemin hangi yönde gelişmesi gerektiğini belirlemektir.

Diyalektik maddecilik *her şeyden önce* yaşam karşısında bir uygulama tutumudur. Diyalektik maddecilik, bir gün sosyalist toplumu kuracak olan insanın *ortaklaşmasını* ve *özgürlüğünü* en yüksek düzeyde gerçekleştirmek için dünyayı *değiştirmek* isteyen bir sınıfın ideolojisidir.

Marx'ın görüşüne göre sosyalist toplumun öbür felsefe sistemlerindeki yüce iyi ve Tanrı katı kavramlarını andıran bir işlevi vardır; aynı zamanda bütün yargılar da ona bağımlıdır. Bir eylemin, bir kuruluşun değerini yargılamak için, sosyalist şu olguyu ölçüt alacaktır: Bu eylem sosyalizm uğrunda savaşa ve kavgaya uygun mudur değil midir? (Bu durum işçi hareketlerinin dün mahkum ettiğini bugün benimsemekle, dün benimsediğini bugün mahkum etmekle gösterdiği görünür karasızlığı açıklar. Durum değiştiğine göre sözkonusu olgunun ya da kuruluşun işlevi bütünü içerisinde değişkiliğe uğrayabilir ve görünen kararsızlık gerçekte son amaca bağlılığın anlatımından başka bir şey değildir). Koşullar kavganın bugünkü koşulları için engeller koyan ve bir gün son amacın temel öğeleri olacak olan kurumları yadsımak ya da yıkmayı gerektirecek düzeye varınca, elbette birtakım duygusal çatışkılar ortaya çıkabilir.

İnsanın sosyalist toplumu kuracak olan büyük kurtuluşunu gerçekleştirmek için bireylerin özgürlüklerine önemli kısıtlamalar koymaya yönelmek gerekti̇ğinde, öznel olarak temiz, şerefli, hatta devrimci duygulardan yola çıkan, ama *nes-*

nel olarak gerici bir işlevi bulunan bazı hareketleri sosyalizm adına bastırmak gerektiğinde ortaya çıkan durum budur: 1848'de Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda, Avusturyalılardan ve Macarlardan nefret eden İslav milliyetçileri Viyana ve Macaristan devrim hareketlerini bastırmakla imparatora yardımcı oldular; daha yakın geçmişten bir örnek verilirse, Hint lejyonu İngiliz baskısına karşı duyduğu kinle, Hitler'e İngiltere'ye karşı savaşında yardımcı olmayı kabul etti... buna benzer durumlarda ikilem olabiliyorsa bu yalnızca *duygusal* düzeyde olmaktadır. Buna karşılık kavramsal açıkseçikliğe hiç bir biçimde ulaşılamamıştır, çünkü Marx ve özellikle Engels 1848 devrimi adma - bu devrim başarıya ulaşsaydı ilerleme yolunda büyük bir adım atılmış olacaktı-İslavlara karşı tavır aldılar; dünya sosyalistleri, Hitler faşizmine karşı savaş adına, üstelik İngiltere'nin Hindistan'daki egemenliğine şu kadarcık yakınlık duymadan, Hint lejyonunda karşı ve yıkıcı bir yan buldular.

Bu durumu ünlü "amaç araçları doğrular" ilkesine indirgemek aşırı dar görüşlülük olurdu; çünkü maddeci ve diyalektikçi düşünür, *araçların da sonu etkilediğini*, bu eylemin az ya da çok güçlü olabileceğini ve belli bir aşamadan sonra niceliğin niteliğe dönüştüğünü bilir (O, bireysel özgürlük üzerinde uzun süren bir baskının tehlikelerini sezer; sınıf kavgasıyla ilgili somut koşulların geçiş dönemi süresini, yani proletarya diktatörlüğünü uzatması olgusunun hangi noktada sosyalizmin gerçekleşmesiyle ilgili *pratik* sorunları karmaşıklaştırdığını ve bu gerçekleşmeyi tehlikeye soktuğunu ilk anlayan odur).

Ne olursa olsun, amaç ve araçlar Marx'çı için *yapılaşmış* ve *diyalektik* bir *bütünlük* oluştururlar; bu bütünlüğün somut ayrıştırmasını her seferinde şu iki tehlikeden kaçınarak yenilemek gerekir:

a) "Amaç araçları doğrular" anlatımıyle dile getirilen Machiavelli'cilikten,

b) Soyut ahlakçılıktan; bu soyut ahlakçılık bazı değerler ve kurumlar karşısında ilkeci ve mutlak bir tutumla "özgürlük" ve "adelet" kavramlarını "fiat justifie pereat mundus" (neye varırsa varsın zorunlu olduğun şeyi yap) bütünsel işlevlerinden bağımsız olarak ortaya koyar.

Böylece bir davranış kuralları bütününün hangi doğrultularda geliştirilebileceği görülmektedir; bu kurallar, elbette bir soyut kurallar, kategorik imperatifler ve iyi niyet ahlakı değil, bir eylem ve gerçekleşme kuralları bütünü olacaktır.

V

Şimdi kuramsal düşünce alanına geçelim. Maddeci ve diyalektik düşüncenin deneyle doğrulanmış *her* gerçek bilimsel başarı karşısında, ilke olarak olumlu bir tutum aldığı gözlendiğinde bu suçlama temelsiz bir suçlamadır.

Ne olursa olsun maddeci ve diyalektik insancılık ruhsal yaşamı kuramsal düşünceye, hele insanı akla indirgemeyi hiç mi hiç düşünmemiştir. Maddeci ve diyalektik insancılık, eylemin ve ortaklaşmanın felsefesidir, dünyayı *dönüştürmek* isteyen bir sınıfın felsefesidir; tüm sömürüyü ortadan kaldırmayı amaçlayan bu felsefenin toplumsal gerçekliğe ilişkin herhangi bir bilinçlenmeyi ya da doğa bilimlerine ilişkin bir ilerlemeyi engellemekte hiç bir çıkarı yoktur. Bunun için proleterya tarihte tam anlamında gerçek bir bilince ulaşa*bilen* ilk sınıf olmuştur.

İdeoloji olgusu üzerine de birkaç söz söylemek gerekir. Sorunu önce bireysel ve organik varlık düzeyinde düşünelim (her *bilinçli* varlık yalıtık da olsa- adasında yalnız yaşayan Robinson, gibi-toplumsal bir varlıktır). Bir hayvan ya da bir bebek, bulundukları ortamda herhangi bir dönüşümü-örneğin kendilerine yiyecek sağlamayı-arzuluyorsa, ancak refleks ve içgüdü mekanizmalarının bu ortama en eksiksiz şekilde uyumu onlara yararlı olabilir. Bununla birlikte; bu devindirici uyumun öngörülen amaçlar ve kullanılan araçla ilgili bilginin ana çizgilerini ne ölçüde içerdiğini belirleyebilmek gene de güçtür.

Birlikte hareket eden, aynı amacı gerçekleştirmek için *ortak eylemde bulunan* birçok birey sözkonusu olduğu anda durum kökünden değişmiş demektir. Çünkü, o zaman *karşılıklı ilişki kurmak* için, iş bölümünü düzenlemek için; d*üşünce, kuramsal dünya* kaçınılmaz olur ve bunların varlığı en basit biçimde de olsa tüm ortak eylemi koşullar. Düşüncenin olduğu yerde ortak eylem, ortak eylemin olduğu yerde düşünce vardır. Bununla birlikte burada, dış dünyanın *tüm doğru bilgisi,* topluluğu ortamına uyarlı kılan öğelerden biri olan bu bilgi, öngörülen amaçların gerçekleşmesine yararlı ve uygun olabilir.

Bununla birlikte, amaçları ayrı ya da çatışkılı birçok birey topluluklarıyla karşı karşıya bulunduğumuzda durum yine değişir. Bu topluluklardan birinin toplumsal yaşamda bir dönüşümü gerçekleştirmeye yöneldiğini bir başka topluluğun da her ne pahasına olursa olsun bu dönüşümü engellemekte çıkarı olduğunu varsayalım. Dönüşümü engellemek isteyen topluluk, açısından tüm *doğrunun* bilinmesi ve yaygınlaşması iyi değildir; çünkü, karşıt topluluğun eylemini kolaylaştırabilir.

Oysa bireysel düzeyde can sıkıcı durumlara bile bile karşıdan bakılması ve bireyin onları başkalarına iletmemekle yetinmesi pek görülmez. Genellikle psikolojide bastırma diye adlandırılan durum, yani bireyi *yalnızca* doğru bilgi kaygısıyla yola çıktığı zaman benimsemek zorunda olduğu şeylerden daha az kötü şeylere inandıran bilinç değişimi kendini gösterir.

Toplumsal topluluklar düzeyinde şeyler daha belirgindir; çünkü bazı az yaygın birimler dışında (siyasi önderler, vb), toplumsal topluluklar bir sırrı saklayabilecek ve düşmanı aldatmak ya da karşıt topluluğun üyelerinin bilinçlenmesini önlemek için kendi yandaşlarına güldürü oynattırabilecek kadar bilinçli örgütlenmiş topluluklar değillerdir. Ayrıca topluluğu oluşturan bireylerin bu biçimde bir "kötü niyetliliği" topluluğun yaşamı ve eylemi için çok büyük bir engel ortaya koyardı. Bastırmaya toplumsal düzeyde karşılık olan olgu *ideolojidir*; bu olgu, insanların düşünce ve eylemlerini katıldıkları toplumsal topluluğun çıkarlarına karşılık olan yönde bozmaya *iyi niyetle* eğilimli olmaları olgusuna dayanır.

Burada elbette ideolojilerin doğuşunu ve sürerliğini sağlayan psikolojik ve toplumsal süreçlerin ayrıştırılmasına girme olanağımız yok. Olgunun varlığından kısaca sözetmek yeter.

Bununla birlikte yalnızca gerici ideolojilerin değil, ilerici ya da hatta devrimci ideolojilerin de varolduğunu belirtelim. Gerici ideolojiler, genellikle şeylerin varolan durumunda her köklü değişiklikten kaçınmakta çıkarı olan tutucu toplulukların ideolojileridir; öbür ideolojiler yükselen sınıfların, hatta devrimci sınıfların ideolojileridir; bu ideolojiler de bazı gerçeklerin bilgisinden kaçınmakta yarar görürler, bu bilgi da-

ha kökel bir değişimi isteyen bir sınıfın ya da bir topluluğun eylemini önerdiği ölçüde (yükselme evresinde burjuvazinin durumu buydu; burjuvazi yurttaşların tüzel eşitliği için kavga verirken iktisadi eşitsizliğe pek dokunmuyordu ya da bu eşitsizlikten habersizdi).

Oysa proletarya baskıyı ortadan kaldırmaya ve sınıfsız bir toplumu gerçekleştirmeye yönelmiş bir sınıftır; proletaryadan sonra daha köklü bir başka değişiklik isteyen bir topluluk olamaz. Proletarya bunun için, geçici ideolojiler [2] olanaklı da

---

(2)Maddeci ve diyalektik düşünceye ilişkin **felsefi** ve **genel** anlamdaki tüm incelemede -maddeci ve diyalektik düşüncenin özsel bir öğesini oluşturdukları ölçüde -zorunlu olan bu varsamaların Batı toplumlarında dogmacı ve temelsiz olarak kendini gösterdiğini biliyoruz.

Bunun nedeni açıktır:Yakın zamanla ilgili ve pek yerel bazı az görülen durumlar dışında "geçici ideolojiler" Batı'daki işçi sınıflarının bilinçlerine doğuşlarından bugüne kadar gerçekten egemen olmuşlardır ve belki de oldukça uzun bir süre daha egemen oluşlarını sürdüreceklerdir.

Ayrıca **eğilimler açısından** da, Batı toplumlarının tarihi seksen yıldır Marx'm sandığı gibi işçi sınıfının artan bir bilinçlenmeye doğru ilerleyişini değil, ama tersine "geçici ideolojiler"in güçlenmesine doğru bir ilerleyişi göstermektedir.

Günümüzde en önemli proleterya ideolojilerinden ikisi **reformculuk** ve **Stalin'ciliktir**: Sınıflaşmış toplumun **sonsuz** varoluşunu uygulamada kabul eden **reformculuk** bu dönemde gücünü geniş ölçüde arttırdı; oysa öbürü, **Stalin'cilik** 1925-1926'lara doğru ortaya çıktı ve o günden beri gücünü geniş ölçüde arttırdı. (Herhangi bir yanlış anlamadan kaçınmak için şunu belirtelim: Stalin'cilik terimini hem en geniş, hem en kesin anlamında alıyoruz; **sermayeci ülkelerdeki işçi sınıflarının doğrudan doğruya çıkarlarının proletarya nitelikli devlet oluşumlarındaki doğrudan doğruya çıkarlara bağımlı kılınması.**) Bütün bunlar elbette iniş ve çıkışlarlar olmuştur.

Bizce, Marx'ın öngördüğüne tümüyle ters düşen bu evrim, Marx'ın düşüncesinde temel bir kuramsal yanlışın bulunduğunu kanıtlamaz, ama yalnızca bu düşünceyi yeni görgülerin ışığında derinleştirmek ve açıklığa kavuşturmak gerektiğini gösterir.

Bununla birlikte sorun çözümsüz kalmaktadır ve ancak porletarya ideolojleriyle ilgili bir dizi **açıklayıcı** tarihsel-toplum bilimsel incelemenin geliştirilmesiyle ciddi bir çözüme ulaşabilecektir. Oysa, ancak belirli bir ölçüde, işçi aristokrasisi kuramıyla Lenin ve özellikle emperyalizm kuramıyla Fritz Strenberg reformculuk topumbiliminin ilk öğelerini verdiler; Stalin'ciliğin **açıklayıcı** bir bilimsel incelemesi içinse henüz bilgimizi arttıracak hiç bir şey yapılmadı.

olsa, fizik dünyasının olduğu kadar toplum dünyasının da gerçek ve ayrım gözetmeyen bir bilgisine *gitgide* yönelen ilk sınıftır. Bunun için proletaryanın gerçekliğe ilişkin bilgimizi arttıran tüm bilimsel sonuçlar karşısında olumlu ve bilimin önemini tümüyle ya da bir ölçüde yadsıyan tüm ideolojiler karşısında da büsbütün olumsuz bir tutumu vardır.

Ama maddeci ve diyalektikçi düşünür, gerçekliğin ve insanın en çok bilgisine sahip olabilme isteğiyle, her çağın ve kendi çağının bilimindeki "ideolojik" eğilimlerin bilincine tam olarak varmıştır. Özellikle insan bilimlerinde eylemi özneden soyutlamaya ve güncel toplumsal dünyanın yasalarını kesin ve kalıcı saymaya doğru tehlikeli bir eğilim bulunduğunu bilir; her şeyi niceliğe ve özellikle insanı akla ve bilinçli düşünceye indirgemenin tehlikesini tanır, bağlamından ayrı bir "deney"in, bir karşılıklı bağıntının belli bir sayıda olanaklı değişikliklerle tekrarlanabilir olmasının bile hiç bir şey kanıtlamadığını, benzer olguların farklı bağlamlarda tümüyle karşıt anlamları olduğunu, insana ilişkin eylemler sözkonusu olunca, bunları incelemenin, ancak bağımlı oldukları toplumsal ve tarihsel ilişkilerin dinamik bütünlüğü düşünüldüğü zaman değer taşıdığını bilir.

Kısacası, pozitif bilimi her zaman ve ilke olarak savunan maddeci ve diyalektikçi düşünür, bilimsel düşüncenin her somut evresinin sınırları olduğunu bilir, bu sınırları yalnızca bilmeye çabalamakla kalmaz, ama aynı zamanda temellerinde de inceler; bu temeller genellikle olguların yetersiz bilgisinde bulunmakla aynı zamanda toplumbilimsel ve mantıksal düzeyde daha başka durumlar ortaya koyarlar (genellikle birbirine geçmiş etkenlerle ilgili üç düzeyde). Ayrıca diyalektik

maddecilik asla mekanikçi olmamıştır ve elbette modern fizik ve onun istatistik yasaları adına diyalektik maddeciliğe karşı çıkılamaz.

Elbette maddeci ve diyalektik bir bilgi kuramı da vardır; bu kuramı burada geliştirmemiz olanaksız; ama temel savlarını şöylece sıralayabiliriz: Tüm bilinçli yaşamın toplumsal ve etkin özelliği, düşüncenin ve eylemin birliği, öznenin ve nesnenin birliği, ruhsal yaşamın değişik biçimleri (akıl-duygululuk-istem) arasınaki metafizik ve kökel olmayan ama *diyalektik* olan *karşıtlık*..

Son olarak, maddeci ve diyalektik insancılığın bir estetik görüşü var mıdır? Var olduğunu sanıyoruz; ama sorun burada tartışamayacağımız kadar karmaşık. Bu estetiğin sanat yapıtının bütünselliğini, iç tutarlılığını ve biçim ve içerik arasındaki uyuşumu ölçüt kabul ettiğini söylemekle yetinelim. Aynı zamanda buna göre, sanat da hukuk, iktisat ve din gibi toplumsal yaşayışın öbür alanlarından ayrı bir gerçek olgu olmakla, sınıfsız bir toplumda ortada kalkacaktır. Belki yaşamdan ayrı sanat da olmayacaktır, çünkü yaşam kendisi bir üslup, bir biçim olacaktır, yaşam bu biçimde eksiksiz anlatımını bulacaktır.

Artık uygulama, bilgi kuramı ve estetik alanlarında saydığımız savlar arasında yetkin bir birlik olduğu açıktır.

VI

Bütün bunlar, sanıyoruz bu inclemenin başında sorulan soruya cevap vermektedir. Maddeci ve diyalektik insancılık, kuramcılarının klasik yapıtlarında daha önce bir bölümü açık-

lanmış bir felsefedir; ama bu felsefeyi tutan çağdaş düşünürler onu tümüyle savunmalı ve geliştirmelidirler.

Bu çalışmayı bitirmeden önce, izlenen fikirlerin düzeni üzerine de birkaç söz söylememiz gerekiyor. Akılcı ya da deneyci gelenek içinde yetişmiş okuyucular için yazılmış bu incelemede öngördüğümüz plan gereğinden daha az diyalektik olduğu söylenerek yadsınabilir. Plan gerçekte daha çok şu Descartes'çı kuralı izlemektedir: "Güçlüklerin her birini olabildiğince çok parçaya bölmek... en karmaşık nesnelerin bilgisine kadar yavaş yavaş, yani derece derece yükselmek için en basit ve en tanınması kolay nesnelerden başlayarak düşüncelerini düzen içinde yönetmek."

Oysa diyalektik düşünce ilke olarak bu düzeni yadsır. Diyalektik düşünce yalnız ortaya koyduğu içerikle değil, ama aynı zamanda öngördüğü yöntemle de Descartes'çı akılcılığa karşıdır; çünkü diyalektik düşünce bütünsellik fikrinden yola çıkar ve parçaların bütün içerisindeki ilişkileri dışında kendileri olarak anlaşılamayacaklarını, aym zamanda bütünün de onu oluşturan parçların dışında anlaşılamayacağım varsayar, bu da Hegel ve Marx'ın yapıtlarını belirleyen toplu bakışlar ve ayrıntı ayrıştırmaları arasındaki sürekli gidip –gelmeleri açıklar.

Elbette akılcılığın ayrıştırmacı ve çizgisel yöntemini gerçekleştirmek ve anlatmak güçtür, oysa bilim ve felsefe tek yol bilmez, yaşam ve eylem de.

1947

DİYALEKTİK MADDECİLİK VE FELSEFE TARİHİ

Diyalektik maddecilik insan ve evren üzerine bütünsel bir kavrayıştır. Böyle olmakla o, birbirinden ayrı ya da hatta birbirlerine karşıt pek çok kavrayışla çatışır. Son seksen yılın iktisat, toplumbilim ve felsefe tarihi diyalektik maddecilikten yana ya da ona karışt kanıtlar ortaya koyuyor; bu tartışmaların çoğu bu felsefeyi bütünüyle ele almıyor, ama yalnızca onun bazı yanlarına açık ya da örtülü bir biçimde yöneliyor.

Gerçekte bu tartışmalar pek verimli tartışmalardır, çünkü bir öğretinin değeri işlemci özelliği ile, insan yaşamının ve evrenin başlıca yanlarını daha iyi anlama olanağı sağlaması ile ölçülür.

Oysa diyalektik maddeciliğin en tartışmalı noktalarından biri elbette düşünce tarihini ve sanat tarihini ele alış biçimidir. Burada bu sorun üzerine bazı kısa belirlemelerde bulunmak istiyoruz.

Bir yöntemi savunmanın en iyi yolu elbette onu uygulamaktır ve diyalektik maddeciliğin üstünlüğünü kanıtlamak istiyorsak bunun en basit yolu onun Descartes ya da Kant, Leibnitz ya da Spinoza düşüncesini herhangi bir ülkücü yöntemin ulaşamadığı ölçüde bize kavrattığını kanıtlamaktır.

Yazık ki, bir yöntemi kullanmak için önce onun neye dayandığını az çok kesin bir biçimde bilmek gerekir ve bizce bu bile açıklığa kavuşturulmuş olmaktan uzaktır. Kuşkusuz Marx'ın, Engels'in, Lenin'in, Lukacs'ın yapıtları diyalektik yöntemi ustaca geliştirdiler ve onu bütün bir somut sorunlar dizisine uyguladılar. Ama, bize kalırsa sonraki tartışmalar, sorunu, onu bütünüyle bozan bir düzeye indirdi.

Çünkü bu tartışmalar hemen tümüyle bir tek sorun etrafında, büyük felsefe sistemlerinin ve büyük sanat eserlerinin ortaya çıkışında iktisadi hayatın ağır basan rolü sorunu etrafında döndü. Diyalektik maddeciliğin yandaşı olmak için onu tanımanın (bu yanlıştı), diyalektik maddeciliği yadsımak için de ülkücü olmanın (bu doğruydu) yeteceğine inanılıyordu sanki.

Büyük felsefe sistemlerinin ve büyük sanat yapıtlarının iktisadi temele bağımlılığı kuşkusuz bir gerçektir, ama bu bağımlılık tek yanlı bir bağımlılık değildir. (Marx ve Engels ideolojik ve manevi etkenlerin ekonomi üzerindeki ters etkisini de sık sık belirttiler); ve öte yandan bu bağımlılık son derce karmaşık, dolaylı ve örtülüdür; özellikle de ele alman felsefe ya da sanat yapıtının öz gerçekliğinden hiç bir şey eksiltmez.

Aynı zamanda bu bağımlılığın gün ışığına çıkarılması Marx'çı tarihçinin temel çabasını meydana getirmez; tersine, onun çabasının bir sonucudur; bu sonuç tarihçiye toplumsal yaşamdan geçici olarak soyutlanmış olan düşünce tarihini bir toplumun ve bir çağın somut gerçekliği içinde değerlendirme olanağı verir. Bununla birlikte bu uzun bir öncesel çalışmayı gerektirir.

Diyalektik maddeciliği tutan ya da yeren tartışma, bu noktada yoğunlaştığı zaman sorunun anlaşılması bakımından ortaya çok kötü sonuçlar çıkıyor, çünkü diyalektik maddeciliğe karşı çıkanlar için iktisadi açıklamanın- bu açıklama temellendirilmiş de olsa- olgunun özünü ortadan kaldırmadığını kanıtlayarak ülkücülüğü savunmak kolaydı, ayrıca tartışmaya böyle bir yön verilmesi birçok Marx'çıyı incelemek istedikleri yapıtların içeriği ve yapısını tümüyle bir yana bırakarak iktisadi gerekirciliğe aşırı ve bazen özel bir ilgi göstermeye isteklendirdi.

Her aklı başında Marx'çı şunu kolayca benimser: Bazı ülkücü çalışmalar bir filozofun düşüncesini tümüyle ya da bir ölçüde ortaya koymayı başardığı ölçüde, eksiksiz bir çalışma niteliği taşımamakla birlikte, kendini tarihi maddeci sayan ve *hatta tamuyar yanları* bulunan acele ve yüzeysel iktisadi açıklamalardan daha değerlidir.

Gerçekten bu düzeyde tarihsel maddeciliğin ülkücülüğe karşı durmak için iktisadi açıklamalarından başka bir şeyi yoksa bu da pek önemli sayılmaz; ciddi bir tarihçi düşünceyi incelemekle yetindiğini, düşüncenin iktisadi ve toplumsal belirleyenini inceleme işini toplumbilimciye bıraktığını söyleyecektir.

Bununla birlikte bizce felsefe tarihinde yöntem sorunu önce tümüyle başka bir düzeyde, yani sistemlerin *içkin* bir bi-

çimde incelenmesi düzeyinde konmalı ve diyalektik yöntemin bu alanda bir üstünlüğünün olup olmadığı araştırılmalıdır.

1923'de, en önemli çağdaş Marx'çı düşünür Georg Lukacs, bir denemenin başında şöyle diyordu[3]: "Marx'çılığı burjuva biliminden kesin bir biçimde ayırt eden şey tarihin açıklanmasında iktisadi nedenlerin üstünlüğü değil, bütünsellik görüşüdür. Bütünsellik kategorisi, yani bütünün parçalar üzerindeki evrensel ve belirleyici önemi Marx'm yönetimin de özünü oluşturur. Marx bu yöntemi Hegel'den almış ve onu tümüyle yeni bir bilimin özgün temelini oluşlturacak biçimde dönüştürmüştür....*Bütünsellik kategorisinin önemi bilimde devrimci ilkenin dayanağıdır.*"

Diyalektik maddeciliğin üstünlüğü, düşüncenin tüm öbür alanlarında olduğu gibi felsefe tarihi alanında da bu ilkeye dayanmasından gelir. Ve biz burada, bu görüş açısından kalkarak, felsefe tarihiyle ilgili temel sorunları, yani felsefe tarihinin bazı yanlarını, konusunu, ölçütlerini, yöntemini kısaca ele almak istiyoruz.

I

Felsefe tarihinin konusu, yani büyük filozofların düşüncesi ilk bakışta, aydınlık görünebilir. Ama, aydınlık diye niteleyebileceğimiz düşünürlerin listesini yapmaya kalktığımızda, birazcık düşünürsek bunun o kadar kolay olmadığını görürüz.

Kuşkusuz Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Kant

(3) GEORG LUKACS, **Geschichte und Klassenbewustsein**. Berlin, Malik-Verlag, 1923, s.39.

ve bazı başka filozoflar bunlar arasındadır. Ama bu sıralama yalnızca görgüye dayanan bir sıralamadır; tüm öbür bilimler gibi felsefe tarihi de konusunu ancak, bir düşüncenin felsefi olup olmadığım ve olup olmayışının nedenini az çok güvenirlikle varsamasına izin veren bir ölçüt sağladığı zaman belirlemiş olacaktır.

Karşılaşılan güçlüğü görmek için bazı başka adlar saymak yeter. Her şeyden önce Marx'ın adım. Felsefe tarihlerinin çoğunda ismi anılmaz bile, ya da ona Victor Cousin ya da Royer- Collard'dan daha az yer verilir. İncelenmesi bilinçli ya da bilinçsiz politik önyargılarla bulandırılan Marx'ın durumunu bir kenara bıraksak bile sorun Aziz Tommaso için, Pascal için, Jakob Böhme için ya da Kierkegaard için daha mı açıktır? Günümüzde Jean Piaget'nin yapıtlarının içsel [4] bilgi kuramı, Georg Lukacs'm incelemeleri Heidegger'in, Jaspers'in ya da Croce'nin yapıtlarından daha mı az felsefidir?

Gerçekte, bu alanda en tanınmış incelemelerin çoğu oldukça tartışmalı bir öznelliğin etkisindedir. Tarihin yer verdiği birkaç büyük ada her yerde rastlanır. Öbürlerine gelince onlara verilen yeri ve ağırlığı felsefe tarihçisinin beğenisi ya da yazarın ünlülüğü belirler. Bazı yazarlar ölümlerinden sonra uzun süre anılırlar, bunlara örnek olarak Jakob Böhme'yi ve Kierkegaard'ı gösterebiliriz; bazıları da yavaş yavaş silinirler kitaplardan ya da gittikçe küçülen bir yere sığışırlar. Bunlara örnek olarak da Victor Cousin, Royer-Collard, E.Von Hartmann'ı gösterebiliriz.

Her ayrı durumda bir doğrulama bulunur ama, genel bir ölçütün saptandığı pek görülmez, bu bizce felsefe tarihinin şu andaki başlıca zayıflıklarından biridir.

(4) Bu makale 1947'de yazıldı. JEAN PİAGET "**Introduction a L'Epistemologie genetique**"i P.U.F., 1951, yayımlamadan önce.

Bununla birlikte felsefe tarihi gelişebildiyse, değişik kitaplarda incelenen yazarların listesi hemen hemen aynıysa bu, biraz sonra göreceğimiz gibi az çok doğru bir ayıklamayı sağlayan ve tarihçilerin yaptıkları seçimi çoklukla bilinçsizce belirleyen *toplumsal* bir mekanizmanın varlığını gösterir. Çünkü, burada etkin olan felsefi eserin yapısının kavranışıdır aynı zamanda.

Eğer düşünce, toplumsal yaşamın ve gerçekliğin geri kalan bölümüyle *temelli* bağıntısı olmayan kişisel bir yaratışsa bu durumda bir değer yargısı ortaya koymanın ve Kant düşüncesinin Jakobi düşüncesinden ya da Decartes düşüncesinin la Flèche'deki öğretmenlerinin düşüncesinden daha felsefi olduğunu varsamanın hangi ölçüt adına olduğu açık değildir.

Bu varsayımda olsa olsa iki ölçüt bulunduğu söylenebilir: Özgünlük ve etki.[5] Ama etki ayrıca açıklanması gereken *toplumsal* bir olgudur; özgünlük ise bizi burada üstünde durulması gereksiz saçmalıklara götürür.

Tersine diyalektik bakış açısı aydınlıktır. Felsefi bir düşünceyi felsefi olmayandan ayırmaya yarayan ölçüt bu düşüncenin kendi yapısından çıkar. Felsefe *insanlığın temel sorunlarına kavramsal bir karşılık bulma* denemesidir. Daha doğrusu bu sorunlar belirli bir dönemde belli bir toplumun sorunlarıdır. Ayrıca bu sorunların az sayıda olduğunu, dönemin ve ülkenin-yani toplumsal koşulların yalnızca şu sayacağımız sorunları belirlediğini de ekleyelim:

a-Tarihin belli bir anında önplana geçen ve düşünürlerin uğraşında önemli bir yer tutan sorunlar;

(5) **Mantıksal** kesinlik özünde bireyci bir düşünceden yana bir ölçüt olarak öne sürülemez, çünkü: a) mantık toplumsal bir olgudur, b) yalnızca toplumsal bir değeri vardır.

b-Tersine, arka plana atılmış ya da akılda bile kalmayan sorunlar;

c-Bu temel ve genel sorunların belli bir anda ve belli bir yerde aldığı *somut* biçim.

Bu sorunlarının tümüne insan kültürünün vereceği önemli üç tür yanıt vardır:

a) *Kavramsal ve soyut* yanıtlar, yani felsefe.

b) *Duygusal ve somut* yanıtlar, yani sanat.[6]

c) *Uygulamaya ilişkin* yanıtlar, yani eylem.

Şimdi de uğraştığımız sorun için zorunlu olduğunu sandığımız şeye geliyoruz. Bir düşünürün karşılaştığı değişik sorunlara verdiği yanıtlar birbirinden bağımsız değildir; hatta bu yanıtlar düşünürün yolu üzerinde kaçınılmaz bir biçimde rastlayacağı sınırlı ve bağımlı sorunları ele alış biçimi karşısında bile bağımsız değildir. *Düşünürün birbirinden çok farklı şeyleri ele alış biçimleri arasında, birbirinden çok uzak sorunlara verdiği yanıtlar arasında, bu yanıtların bütününden ve bu görüş biçimlerinden bir bütünsellik meydana getiren bir bağ vardır, ya da tersine, dağınık parçalardan meydana gelen seçmeci bir birikme.* Birinci durumda düşünce felsefidir, ikincisinde değildir.

Bu anlaşılınca Marx'çı tutumu belki daha iyi anlayabiliriz. Yeni dünya görüşleri bir deha sezgisiyle birdenbire ortaya çıkmazlar. Yeni anlayışın kurulabilmesi ve eski anlayışı aşabilmesi için, eski anlayışın yapısında yavaş ve aşamalı dö-

(6) Büyük sanatçıların yapıtlarıyla büyük düşünürlerin yapıtları arasında her dönemde bulduğumuz yakınlığı açıklayan şey sorunlardaki ve bazen de yanıtlardaki bu ortaklıktır. (Bunu anlamak için Descartes-Corneille, Pascal-Racine, Kant-Schiller, Schelling-Alman romantikleri, Hegel -Goethe gibi düşünür-sanatçı çiftlerini düşünmek yeter).

Ama ayrıca şunu tekrarlamak gerekir, düşünceleri ve sanat yapıtlarını her devirde birleştiren yakınlığın yanında, onları birbirinden ayıran bir şey de vardır: Bir bölümünün kavramsal ve soyut özelliği, öbürlerinin duygusal ve somut özelliği.

nüşümlerin olması gerekir. Bu gibi dönüşümler tek kişinin eseri olamazlar; çünkü onun altetmesi gereken duygusal, mantıksal ve maddi güçlükler tek bireyin çabalarını çok aşar. Ayrıca, aynı yöne yönelmiş olan ve çok zaman birçok kuşağı kapsayan pek çok çaba gerekir. Tek kelimeyle *toplumsal* bir *akım* gereklidir ve filozof yalnızca bu toplum insanlarının karşılaştıkları temel sorunlar karşısında bu yeni dünya görüşünü az çok *uyarlı* bir biçimde açıklayan ilk insandır, *yeni dünya görüşünü kavramsal [7] düşünce düzeyinde bütünsellik içinde kuran ilk kişidir.*

Şimdi, yukarda belirtilen iki etkenin, özgünlüğün ve etkinin *yadsınamaz*, ama *göreceli* önemini anlayabiliriz.

Özgünlük, kuşkusuz *zorunlu* bir koşuldur, ama *yeterli* değildir. Descartes ve Kant filozofturlar. Descartes ve Kant'ın en sadık ve en az özgün izleyicilerinin kuşkusuz birer felsefi düşünceleri vardır; ama onlar filozof değildirler. Buna karşılık "özgün" bir düşünür ancak yukarda belirttiğimiz koşulu sağladığı zaman filozoftur.

Etkiye gelince, etki felsefi düşünce için verdiğimiz tanımla tam olarak açıklanan *toplumsal* bir olgudur. Çünkü, eser gün ışığına çıktığında binlerce koşul-bu arada toplumsal koşullar- o eserin başarısını ve ününü belirleyebiliyorsa, sonunda yalmzca bazı temel durumların *aşağı yukarı uyarlı bir biçimde* açıklanmış bulunduğu eserler, okuyucunun çoktandır

(7) Bizi haksız olarak, felsefeyi kavramsal düşünce düzeyine yerleştirerek Marx'çılıktan ayrılmakla suçlayabilirler. Marx, "filozoflar dünyayı yorumlamakla yetindiler, şimdi dünyayı dönüştürmenin zamanıdır. " dememiş miydi?

Bu, Marx'ın düşüncesini gerçekten yanlış anlamak olurdu. Düşüncenin ve eylemin birliğini istemek hiç bir biçimde ne düşünceyi olduğu gibi yadsımak anlamına ne de düşüncenin kesinliğini azaltmaya yönelindiği anlamına gelmez. Marx da zaten kesinlik adına düşünce ve eylemin birliğini zorunlu görüyordu.

"bilmeden" düşündüğü şeyi okyucuya bulduran ve okuyucuyu kendi dünya görüşünün içerikleri üzerinde bilinçli kılan eserler zaman içinde etkilerini ve eylemlerini sürdürebilirler.

Bu nedenle, daha önce de söylediğimiz gibi, yüzyıllar süren üne ve ölmezliğe dayanarak, akılcı, deneyci ya da seçmeci felsefe tarihçileri yine de genellikle doğru bir seçim yapabildiler ve hepsini olmasa da (politik önyargıların hala rol oynadığı Marx'ın durumunda olduğu gibi) geçmişin büyük düşünürlerinin çoğuna eserlerinde yer verdiler.

II

Felsefe tarihinde, felsefe tarihinin konusu sorunundan sonra ortaya çıkan ikinci sorun, felsefe tarihinin değer yargıları sorunudur.

Burada felsefe tarihçisi iki tehlikeyle karşı karşıya kalır: Olguculuk ve benmerkezcilik. Jean Piaget bu tehlikeleri düşüncenin yeni bir güçlükler dizisiyle karşılaştığı zaman ortaya çıkan tehlikeler olarak belirler. Olguculuk, olguyu bizim bireysel görüşümüze *nesnel olarak* sunduğu bir görünüme sahipmiş gibi almak istemeye, benmerkezcilik olguya kendi arzularımızı, kendi değer yargılarımızı yüklemek istemeye dayanır.

Somut durumda olgu felsefe tarihçisinin incelediği yapıtlardır. Felsefe tarihçisi bu yapıtlardaki fikirleri az çok birbirine ulanan bağımsız bütünlükler olarak , kendilerini okuyucuya sundukları biçimde, uyarlıkla özetlemekle yetinebilir. Örneğin, Kant'ta eleştirili bilgi kuramını, ahlakı ve estetiği ayrı ama az çok birbirine bağlı üç öğreti olarak inceleyen pekçok yapıt vardır.

Yöntemi doğrulanmış bile olsa, bu durumda felsefe tarihçisinin özgün düşünürle kaynaklara doğrudan doğruya yönelmekte tembellik eden okur arasında bir aracı olmaktan başka bir şey olamayacağı olgusunu bir yana bırakarak, önemli olan tek sorunu, felsefe tarihçisinin yaptığı çalışmanın nesnellik değeri sorununu ele alalım. Bu değerin çok büyük olduğunu sanmıyoruz; çünkü felsefe tarihçisinin çalışması incelemek istediği yapıtın tümüyle dışında kalmaktadır. Bir düşünürün yapıtları birlikçi ve bütünsel bir dünya görüşünün anlatımından başka bir şey değildir ve bu yapıtlar tam olarak ancak, birliğin yapısı kavranabildiği; her yapıt bir bütünün bir parçasıymış gibi anlaşılabildiği andan başlayarak kavranabilir, her yapıtın bu bütün içerisinde belirlenmesi gereken bir işlevi ve kesin bir önemi vardır.

Ayrıca bu tam anlamında tanıtlamacı felsefe tarihi, elbette *temellendirilmiş* bir değer yargıları sisteminden yoksundur. Örneğin yukarıda sözünü ettiğimiz felsefe tarihçileri her zaman yaptıkları gibi, Kant'çı düşüncenin birlik ve bütünlüğünü sezmeye çalışmadan, Kant'çı aşkın estetiği ve analitiği neye dayanarak diyalektikten[8] daha önemli sayacaktır? Ya da daha az yaptıkları gibi, Kant'ı Fichte'den ya da Descartes'ın Malebranche'tan daha önemli bir düşünür olduğunu neye dayanarak söyleyecekler?

Felsefe tarihi böylece bir kolyenin taneleri gibi yan yana konmuş ve her biri dıştan bir iple birbirine tutturulmuş bir

(8)Kant üzerine yaptığım bir incelemede şunu göstermeye çalıştım: Kant'ın temel konusu, insanın bütünsellik isteğidir; insan bu bütünselliğe hiç bir zaman varamayacaktır, bu bütünsellik karşısında ne kendine kaçacak, ne boyun eğecek ne de duyguya ve düşe sığınacaktır. Bak. LUCIEN GOLDMANN, **La communaute et L'univers chez Kant**, P.U.F.

özetler dizisine (tarihsel sıralama, felsefe tarihçisinin istemi, v.b.) dönüşme tehlikesine uğrayacaktır.

Karşıt tehlike felsefi yapıtların değerini *yalnızca* "doğru"ya göre, yani felsefe tarihçisinin eğilimlerine göre yargılamaya girişmektir.

Bilimler tarihi sözkonusu olduğunda *eksik de olsa* tam anlamında doğrulanmış olan bu yöntem-bu doğrulanışın nedenlerini burada ele almayacağız-hem sanat tarihinde, hem felsefe tarihinde kökel bir yanılgı ortaya koyar.

Felsefe ve sanat, Lukacs'ın 1910'da [9]çıkan bir kitabında söylediği gibi "biçimler" ortaya koyarlar, yani bazı dünya görüşlerinin anlatımlarını, bazı insanı ve evreni kavrama biçimlerinin anlatımlarını ortaya koyarlar; bu "biçimler"in değerleri *yalnızca* taşıdıkları gerçeklik öğesinde değil, ama aynı zamanda bu dünya görüşlerini açıkladıkları sonuçlarda da bulunur.

Descartes'ın, Kant'ın ya da Spinoza'nın yapıtını yalnızca "doğru"ya göre, yani felsefe tarihçisinin ülkücü ya da maddeci eğilimlerine göre yargılayan bir eleştiri yalnız saf ve dar düşünceli olmakla kalmaz, incelediği yazarın düşüncesini de kendi bakış açısıyla çarpıtır (Sorun aslında oldukça karmaşıktır, çünkü felsefe, kendisi gibi belli bir dünya görüşünü anlatan sanatla, yine kendisi gibi kuramsal ve kavramsal bir özellik gösteren bilim arasında bir yerde bulunduğundan, gerçeklik ölçütü felsefe için sanat tarihinde olduğundan daha az bir önem taşımaktadır).

Ne olursa olsun, bize göre, felsefe tarihi için en önemli nokta, eleştirisini incelediği sisteme *içkin* kılmaktır.

---

(9)GEORG VON LUKACS, **Die Seele und die Formen**. Berlin, 1910.

Felsefe tarihi bu noktaya erişmek için ne yapmalıdır? Her şeyden önce sistemin birliğini, bütünselliğini sağlamalıdır. Yani felsefe yapıtını yavaş yavaş tutarlı ve birlikli kılan temel temayı ya da temaları bulmak. Felsefe tarihçisi bu noktaya ulaşamamışsa bu başarısızlığın ancak iki nedeni olabilir: Ya felsefe tarihçisinin incelemek istediği yapıt özünde seçmeci bir yapıttır; bu durumda bu yapıtın bir felsefi düşünce tarihinde yeri yoktur, ya da felsefe tarihçisi filozofun düşüncesini henüz kavrayamamıştır ve yanlış bir yola girmiştir. Ne olursa olsun felsefe tarihçilerinin geçmişin büyük düşünürlerinde buldukları "yetersizlikler", "çatışkılar" ve "tarihsel süreklilikler" büyük ölçüde felsefe tarihçilerinin kendi yöntemlerindeki [10] "yetersizlik"in sonucudur. Gözlüğümüz çarpıksa dünyayı çarpık görürüz, suç dünyada [11] değil gözlüktedir.

Bir felsefe tarihçisinin çabası bir filozofun düşüncesindeki temel temaları ve bu temalardan giderek geliştirilmiş olan sistemi ortaya koymakla bitmez, belki de bu çaba daha yeni başlamıştır.

Çünkü felsefe tarihçisinin bundan böyle yapacağı filozofun düşüncesi ile ilgili *içkin* bir *eleştiri* ortaya koymaktır; filozofun düşüncesindeki öncüllerden ve bu düşüncenin ortaya koyduğu çabalardan kalkarak geliştirilmiş içkin bir eleştiri ortaya koymaktır.

Şimdi içkin eleştiri ile ilgili iki görünümün neler olduğunu inceleyelim.

I. Birincisi, sistemin kendi öncüllerine göre eleştirisidir.

---

(10)Yine de bütünüyle değil. Daha sonra göstereceğimiz gibi, incelenmesi elbette tarihçinin başlıca görevlerinden biri olan çelişkiler ve gerçek tarihsel süreklilikler vardır.

(11) Kant felsefesinde aşkın diyalektikle ilgili her şey için, yani kendisinde şey, ilkörnek anlık,yüce iyi için durum özellikle şaşırtıcıdır.

Büyük felsefe sistemlerinin *hemen hemen* açık-seçik olduğunu daha önce söylemiştik, "hemen hemen" deyimini rastgele kullanmadık. Gerçeketen iyi düşünen filozoflar son derece azdır ve bunun nedenlerini anlamak kolaydır. Filozof, yeni bir dünya görüşünün dağınık öğelerini kavramsal düzeyde açıklığa kavuşturmayı başaran ve bu yeni dünya görüşünden bir açıkseçik birlik, bir bütünsellik meydana getirmeyi ilk olarak başaran deha düzeyinde bir düşünürdür. Ama bu çabada filozofu açıkseçikliğin en uç noktasına gitmekte engelleyen karşıt kökenli iki öğe işe karışır:

1) Filozofta eski dünya görüşünün birçok öğesi varlığını sürdürüyor olabilir. Bu durumda başlıca noktalarda açıklık sağlanmıştır, ama düşüncenin eski biçimlerinden kalan yıkıntılar ikincil sorunlarda varlığını az çok korumaktadır. Birkaç örnek vermek yeter: Hume nedenselliğe karşı saldırıya geçerek deneyciliğin gelişimindeki başlıca evrelerden birini gerçekleştirmiş, ancak matematiksel usavurmanın mutlak değerine inancını korumuştur; bu inanç deneyci dünya görüşü içinde apaçık bir tutarsızlık meydana getirir; Kant bu tutarsızlığa parmak basmaktan geri durmadı, modern deneyciliğin en aşırı biçimlerine kadar, Viyana Okulu'nun çalışmalarına kadar birçok yerde bulunduğuna göre, bu tutarsızlık deneyci sistemlerin pekçoğunun iç çelişkisi olmak gerekir. Böyle olduğuna göre bu tutarsızlığın kökleri çok derinde olmalıdır; bunu açıklığa kavuşturmayı felsefe tarihinin denemesi gerekir.

Bir başka örnek de Descartes, Fichte ve Gassendi örneğidir; temsil ettikleri bireycilik-akılcı, istemci ve duyumcu-belki de felsefe tarihinin tek gerçek Tanrıtanımaz felsefesidir ama, üçü de aşkın bir Tanrı'ya içten inanışlarını korumuşlardır. Fichte, Tanrıtanımazlık üzerine ünlü tartışmada, inancının

içtenliğini ileri sürmekte kuşkusuz haklıydı, ama karşıt görüştekiler de sisteminin sonuçlarını, -düşünürün kişisel tutarsızlıklarından ayrı bir önemi olan içkin sonuçlarını-ileri sürdüklerinde çok daha haklıydılar.

Bunun gibi, en sistemli düşünürlerden biri olan Kant'ta da bununla birlikte içinde yaşadığı somut koşullardan gelen bir tutarsızlık göze çarpar. Kant'a ayırdığımız bir yapıtta da göstermeye çalıştığımız gibi bu tutarsızlık elbette yapılageldiği üzere, aşkın diyalektikte ya da kendinde şey ve yüce iyi kuramlarında değildir;bunlar tersine, Kant'çı dünya görüşünün temel ve kurucu öğeleridir; tutarsızlık daha çok yapıtlarının sistematik yapısındadır. Kantı'ın üslubu kesin ve açıktır, hatta felsefe dışındaki yapıtlarında güzeldir. Bununla birlikte, herkes Kant'ın felsefi yapıtlarının kötü yazıldığını, bu yapıtlarda büyük üslup yanlışları olduğunu düşünür. Oysa, bu izlenim bize göre, yalnızca, Kant'm yapıtlarında biçimle içerik arasında, temel fikirlerle bu fikirlerin anlatımları arasında bir çelişki bulunması olgusundan gelmektedir. Kant Avrupa'da Pascal ile ve ancak *bir ölçüde* de Nietzsche ile birlikte trajik dünya görüşünün, ana temalarından biri insan için bütünselliğe ulaşmanın olanaksızlığı olan trajik dünya görüşünün filozofudur. Buna göre, bu felsefeyi tam anlamında gerçekleşmiş sistematik bir düzen olarak göstermekten daha çelişkili bir şey olamaz. Büyük bir sanatçı olan Pascal bu tehlikeyi sezdi ve bir savunma yazmaya bilinçli bir eğilimi olmakla birlikte *Pensées*'lerini (Düşünceler) hiç bir zaman bitirmedi. Nietzsche parçalı üslubunu bilerek seçti. Üçü arasında, en kesin ama en az sanatçı olan Kant ise düşünce yapısını hiç bir uzlaşmaya girişmeden kurdu ama sistemli ve üniversiteye bağlı yapınm geleneksel biçimini tümüyle korudu. Kantı'm hazırlık çalışmala-

rında, karalamalarında, yayımlanmak için ayrılmamış parçalarında, yani gelişigüzel yazdığı yazılarda ortaya koyduğu düşüncenin Pascal ve Nietzsche'de çok beğendiğimiz özlü sözler biçimini almış olduğunu görebilmek için onun ölümünden sonra yayımlanmış olan eserlerine baş vurmamız gerekir.

Bütün bu tutarsızlıklar karşısında felsefe tarihçisi, içkin bir eleştiriyle, filozofun yapıtındaki çeşitli bölümlerin gerçek önemini yeniden saptamalıdır. Felsefe tarihçisi Descartes'ta Augustinus'çu dinbilimi dışta bırakarak gerçekten Descartes'çı olanı, yani apaçıklık öğretisini, açık ve seçik fikirler öğretisini, ruh ve beden ikilemi öğretisini ve onun mekanist fiziğiyle analitik geometrisini göstermelidir; Fichte'nin eserinde gerçekten Fichte'ci olanı, yani din felsefesini değil de "Tathandlung" öğretisini göstermelidir; Kant'ta, yapıtlarında ortaya koyduğu sistemli yapıyı değil de gerçekten Kant'çı olanı, yani onun bilgi kuramını (bu arada kendinde şeyi ve ilkörnek anlığı), ahlakını (bu arada yüce iyi öğretisini), estetiğini, din felsefesini göstermelidir.

2) Tarihsel süreklilikler diye nitelendirdiğimiz, filozofun toplumsal güçlere ya da yaşadığı toplumda geçerli fikirlere verdiği bilinçli ya da bilinçsiz ödünler diye nitelendirdiğimiz tutarsızlıklar dışında, kaynağı tümüyle başka olan, çünkü tam tamına düşünce gücünden, yani düşünürün zihinsel yetkinliğinden gelen başka tutarsızlıklar da vardır. Dünya görüşlerinin çoğu, aşırıya götürüldüklerinde saçmalıklara ya da gerçeklikle apaçık bir biçimde çelişmelere düşerler, her şeyden önce doğruluğu arayan filozof da bu apaçık uyarsızlıklar karşısında durur, geriler ve tutarsızlığı yeğler.

Bununla ilgili örnekler çoktur. Örneğin Descartes'ta ruh ve beden birliği vardır, Descartes akılcılığına ve doğuştan fi-

kirler kuramına karşın deneye önem verdi, deneyciler de (Hume'dan Viyana Okuluna'na kadar) mantığın ve matematiğin apriori biçimselliğine önem verirler.

Belki çok önemli olmayan ama son derece belirleyici olan bir örnek üzerinde biraz durmakta sakınca görmüyoruz. Akılcılığın savunulması en güç sonuçlarından biri (deneycilik için de sözkonusudur bu) kuşkusuz bireyin tam bağımsızlığıdır, bu bağımsızlık içinde kavrayışlarından ötürü birey, öbür insanlara göre bir yer tutar. Bu güçlüğün kucağına düşen Descartes bir gün Prenses Elisabeth'e elbette oldukça sakınık bir tutumla, kendi kalemine hiç uymayacak kadar karşı Descartes'çı olan şu satırları yazar: "... Bilinmesi bana göre çok yararlı bir doğru daha var; her birimiz öbür kişilerden ayrı bir kişi olmamıza ve bunun sonucunda da çıkarlarımızın bizim dışımızda kalan kişilerden değişik olmasına karşın yine de tek başına varolamayacağımız, aslmda evrenin parçalarından biri olduğumuz, özellikle de bu dünyanın, bu devletin, bu toplumun, bu ailenin parçalarından biri olduğumuz, bunlara "yaşamlar yer" bakımından,"dinimiz bakımından", "doğumumuz"bakımından bağlı olduğumuz unutulmamalıdır ve her zaman parçası olduğumuz bütünün çıkarlarını yalnızca kişisel olan çıkarlara yeğ tutmak gerekir..."(15 Eylül 1645 tarihli mektup); "gene de ölçülü ve ılımlı olarak"diye yeni sakınıklıklar koyan mektubuna.

Oysa, son derece ince ve zeki olan ve Descartes'çı sistemdeki ruh-beden birliğinin olanaksızlığını daha önce belirtmiş olan Elisabeth burda da, bu varsamayı Descartes'çılıkla bütünleştirmenin olanaksızlığım sezmiştir. Soruları Descartes'ı ilk varsamasına geri dönmeye zorlamaktadır:"Halkı düşünmekte aklın nereye kadar bize yol gösterdiğini tam olarak

saptamanın güçlüğünü kabul ediyorum; ama bu yanılmamanın zorunlu olduğu bir konudur, kişinin bilincine uyması yeter, bunun için de eğilimine ağırlık vermek gerekir. Çünkü Tanrı şeylerin düzenini öyle bir biçimde kurmuş ve insanları o kadar dar bir toplum düzeninde biraraya getirmiştir ki herkes kendi yararını gözetir ve başkalarına hiç bir yardımda bulunmaz, yeter ki sakınıklıkla kullansın gücünü, hele geleneklerin henüz bozulmadığı bir yüzyılda yaşıyorsa"(6 Ekim 1645 tarihli mektup).

Bu durumda sorun ortadadır. Çünkü, Prenses Elisabeth'in karşı duruşları sayesinde Descartes, sisteminin iç sorunlarına tekrar döndü. Ama Elisabeth'in araya girmesi gerçekte rastlantısaldır ve sağlam bir metine dayanan bu araya girme olmasaydı, yüzeysel bir ayrıştırma Descartes'çı akılcılığın atomcu niteliğini ve bu akılcılıkta diyalektik öğeler bulmayı yadsıyabilirdi.

Felsefe tarihçisinin görevi, tersine, yapıtın bütünü içinde uyarlı olanı, ya da tersine, sistemin temel fikirlerine karşıt olanı ayırt etmek, mümkün tutarsızlıkları ve mümkün çelişkileri ortaya çıkarmak, doğrudan çok sistemi düşünen sonraki kuşakta, ustanın vaktiyle karşısında gerilemiş olduğu sonuçları yeniden bulmayı denemektir. Böylece *içkin* bir eleştiri kurma yolunda ilk adımlar atılacaktır, bu eleştiri şu ya da bu belli düşünürün eleştirisini değil, ama aynı zamanda onun felsefi konumunun son uçlarına kadar götürülmüş eleştirisidir, bu da ayrı bir önem taşır.

II. Buraya kadar daha çok düşünürlerin tutarsızlıklarından söz ettik, şimdi de bazı bakış açılarının iç zayıflıklarından söz etmemiz gerekiyor. Çünkü felsefe tarihçisinin anlaması gereken şey yalnızca niçin şu ya da bu düşünürün bazı sorun-

lara şu ya da bu yanıtı verdiği değildir, ama aynı zamanda *–soru daha az önemli olmadığına göre* –düşünürün insanı ve evreni ilgilendiren başka temel sorunları niçin tümüyle görmezden geldiğidir. Gerçekte çoğunlukla, büyük filozoflar söz konusu olduğunda, filozofları bazı sorunlar karışısında körleştiren şey elbette düşüncelerinin kesinliğidir, felsefe tarihçisi bunu göstermekle bazı bakış açılarının yetersizliğine *içkin* bir kanıt daha getirmiş olur.

Burda da birçok örnek verilebilir. İyi temellendirilmiş akılcı ya da istemci bireycilik,duyu verilerinin değerini yadsıdığından sanat ve güzellik sorununa hiç bir açıklama getiremez. Bu yüzden Descartes'çı yada Fichte'ci estetik yoktur. Bunun gibi, geçmişi aşılması gereken bir yanılgı olarak gören akılcılık da hiç bir tarih felsefesi ortaya koyamaz. Daha önce de söylediğimiz gibi Descartes ancak tutarsızlığa baş vurarak bir din felsefesi ortaya koyabildi. Buna karşılık, romantik felsefe, özneyle nesnenin gerçek özdeşliğini bir ülkü gibi alarak, sonunda evrensel değerler olan özne ve nesne eylem ve düşünce arasındaki görece ayrılık düzeyinde insanlarla evren arasındaki ilişkiler açısından tam bir anlaşılmazlığa ulaştı. Sezgicilik, birey, aile ve ulusla ilgili değerleri, insani ve evrensel değerlerden daha iyi anlayacak ve her zaman daha çok önemseyecektir. Bununla birlikte bizi burada ilgilendiren şey, felsefe tarihçisinin hiç bir durumda gözden kaçırmamak zorunda olduğu önemli bir içkin eleştiri alanının bulunduğunu göstermektir.

Her türlü tarihsel inceleme için gerçekleştirilmesi kaçınılmaz olan şu dört noktayı saydıktan sonra yöntem sorununu ele alacağız, bu çabanın ancak yöntem sayesinde gerçekleşebileceğini umabiliriz, sözkonusu noktalar şunlardır:

1) İncelenen düşüncenin tutarlı bütünselliğini ortaya çıkarmak,

2) Düşünürde bazı ikincil noktalar üzerinde eski düşünce biçimlerinin süregidişinden ya da kurulu güçler karşısında verilen ödünlerden gelen bireysel tutarsızlıkların ayrışıtırılması,

3) Düşünürün, gerçeklikte çok görünür olan uyarsızlıkları ve çatışmaları ortadan kaldırmak arzusuyla yarattığı bireysel tutarsızlıkların ayrıştırılması;

4) İncelenen düşünürün temsil ettiği dünya görüşünde içkin olan sınırların ayrıştırılması.

III

Diyalektik yöntemi bütünüyle ya da temel öğeleriyle ortaya serme eğiliminde olmadığımızın en önce anlaşılması gerekir. Biz yalnızca belirgin bir sorunu, tipoloji sorununun incelemek istiyoruz.

Bu zaten felsefe tarihine özgü bir sorun değildir. Bu sorun hemen hemen aym biçimde öbür fizik ya da insan bilimlerinde de yer alır. Çünkü, eylemi çeşitli etkenlerden, yapıyı bütünden, nedenleri ve sonuçları olgulardan ayırmaya çalışan araştırıcı her yerde, bu sorunu doğrudan doğruya ele alabilmek için oldukça karmaşık bir gerçeklikle, gerçekliğin olgu düzeyinde kendini gösterdiği biçimiyle karşı karşıyadır.

Bunun için her zaman basitleştirilmiş ve "şemalaştırılmış" bir gerçeklik üzerinde çalışmak gerekir. Fizik, kimya, biyoloji gibi deneysel bilimlerde, bilgin bu basitleştirilmiş gerçekliği yapay olarak laboratuvarda yaratır, onu daha sonra de-

neysel olarak inceleyecektir. Astronomide duyu verisi şematik gerçeklikle hemen hemen tam olarak uyuşur, bu da bu alanda tek ayrıcalı durumdur.

Deneysel olmayan bilimlerde, şemalaştırma varsayımsal olarak yapılır ve şemalaştırma burada da bir o kadar zorunludur. Bunun için gerçek düşünce karşısında biçimsel mantığı, Marx'm "salt kapitalist" toplumu karşısında toplumbilimdeki "feodal toplum"un ya da "kapitalist toplum"un toplumbilimsel tiplerini ya da iktisatta somut toplumsal gerçeklik karşısında "iktisadi insan"ı, deneysel yüzeyler karşısında Euklides'çi geometirinin yüzeylerini ve yasalarını düşünmek yeter.

Elbette gerçeklikte, düşüncesi sıkı sıkıya biçimsel mantığın yasalarıyla özdeş olan bir insan, salt "feodal" bir toplum, "salt kapitalist" bir iktisat ya da yetkin bir kare yoktur. Bununla birlikte, bütün bu şemalaştırmalar bilimin süregiden çalışması ve somut gerçekliğin tüm zenginliğine yaklaşabilmesi ve onu anlayabilmesi için kesinlikle zorunludur.

Felsefe tarihinde de durum buna yakındır. Yine de bir değişiklik vardır, çünkü şemalaştırılmış tipler felsefe tarihinde yalnızca incelemek istediğimiz düşünceyi anlamamıza yardım eden çalışma gereçleri değildir ama daha çok bu düşüncenin felsefi sonuçlarını yargılamamızı sağlayan ölçütler ve değer birimleridir. Ne olursa olsun *belli sayıda* tipik dünya görüşü vardır, aklıcılık, deneycilik, heptanrıcılık, sezgici gizemcilik, istemci bireycilik, trajik dünya görüşü, diyalektik tutum, ülkücü tutum ya da maddeci tutum vb., bunların her birini ortaya koydukları bütün sonuçlarla ortaya çıkarmak ve işlemek gerekir. Çünkü, daha önce de söylediğimiz gibi bu tipler ayrı ayrı her düşünürün yaptım hem birliği içinde hem de

ayrıntılarıyla birlikte *içkin* bir bakış açısıyla anlamamız ve yargılamamızı için zorunlu olan gereçler meydana getirirler.

Bu "tipler"in çoğu felsefe tarihçilerince çoktandır bilinmektedir, felsefe tarihçileri bu "tipler"den dolaylı olarak ya da doğrudan doğruya faydalanırlar. Biz burada yalnızca XX. yüzyıldan söz edeceğiz, Georg Lukacs felesefi ve edebi tipolojiyi [12] köklü bir biçimde zenginleştirmiştir, şöyle ki:

I-Geçmişin pek aydınlık olmayan "tipler"ini-yani trajik dünya görüşünü denemeyle ilgili görüşü, romanla ilgili görüşü-gün ışığına çıkarmış ve böylece diğerleri arasında Montaigne, Kant ve Pascal gibi düşünürleri kavrama yolunda öbür gereçlerin yanına yeni etkili gereçler getirmiştir.

II- Daha önce bilinen dünya görüşlerinde o zamana kadar iyi belirlenmemiş olan öğeleri geliştirmiş; örneğin bütünüyle karşıt gibi gözüken akılcılıkla deneyciliğin bazı temel noktalardaki yakınlığım göstermiştir.

III- "Tipik" dünya görüşlerinin çoğunda ortaklaşma sorunun, yani insanın öbür insanlarla ilişkileri sorununun öbür öğlerin çıkarsandığı temel nokta olduğunu göstermiştir.

Bize göre, eserlerinin öbür nitelikleri yanında bu nitelik Lukacs'ı çağdaş Avrupa düşüncesinin en önemli kişilerinden biri saymamız için yetecektir.

Ayrıca Lukacs'ın ülkücü bir bakış açısıyla yazılmış olan bu tipolojiyi çoktan aşmış olduğunu da eklemek gerek, Lukacs'm tipolojisi birçok noktada tamamlanması ve değiştirilmesi gerken bir tipolojidir.

---

(12) Bak:GEORG VON LUKACS, **Die Seel und die Formen.** Berlin, 1910. **Die Theorie des Romans,** Berlin Paul Cassier- Verlag, 1920 ve **Geschichte un Klassenbewunstsein.** Berlin, Malik Verlag, 1923,

IV

Böylece, felsefe tarihçisi ancak yukarıda belirlediğimiz çalışmanın özü kurulduktan sonradır ki incelediği düşünceyle aralarında doğup geliştiği insanların toplumsal ve iktisadi yaşamı arasındaki ilişki sorununu, bu *çok önemli* sorunu ortaya koyabilir, koymalıdır. Yani felsefe tarihçisi, örneğin akılcılığın, trajik dünya görüşünün, sezgici romantikliğin tiplerini saptadıktan sonra Descartes ve Pascal'ın Kant ve Shelling'in düşüncesini *içkin* bir biçimde inceledikten sonra, Fransa'da, XVII.yüzyılda, akılcı bir akımın (Descartes-Corneille) ve trajik bir dünya görüşünün (Pascal,Racine) yayılmasına ya da Almanya'da 1780,1805 arasında trajik bir dünya görüşünün (Kant, Schiller, Hölderlin) ve XIX. yüzyılın ilk bölümünde romantikliğin gelişmesine neden olan toplumsal koşullar nelerdir diye düşünmelidir.

Bu sorun felsefe tarihçisinin bir başka araştırıcıya, örneği toplumbilimciye bırakarak çalışmasının dışına atacağı bir çeşit tümleyici değildir. Bu sorun tersine, felsefe tarihi araştırmasının zorunlu bir öğesidir ve bu ayrıştırma içinde özgüllüğe sahiptir. Bu yalnızca düşüncenin toplumsal yaşamın bir yüzü, öbür yüzlerinden ayrı tutulamayacak bir yüzü olmasından gelmez, ama aynı zamanda, bir düşünceyi bütünselliği ve kendine özgü yapısı içinde tanımadan toplumsal ve iktisadi temelleriyle açıklamamız *sözkonusu düşüncedeki içeriği daha iyi görmemezi* sağlıyor olmasından, ayrıca bu araştırmanın daha önce gözümüzden kaçmış olan birçok anlamı ve ayrıntıyı görmemize yardımcı olmasından gelir.

Burada yalnızca kişisel deneylerimizden bir örnek vermekle yetineceğiz. Kant üzerine bir çalışma hazırlarken, Kant

düşüncesinde felsefi düzeyde, trajik dünya görüşünün en önemli anlatımlarından birini buldum, bunun Fransa'da Pascal'la paralelliğini hemen fark ettim, eleştirel felsefenin içkin bir incelemesini yaptıktan sonra bu anlatımın toplumsal ve iktisadi temellerini de araştırdım.

Yani XVII. yüzyılda Fransa'da ve XVIII. yüzyıl sonlarında Almanya'da trajik bir dünya görüşünün gelişmesini kolaylaştırmış olan toplumsal sınıfların neler olduğunu kendi kendime sordum. Tarihin yüzeysel bir biçimde ayrıştırılması bile bu sorunun cevabını bulmak için yeter. Sözkonusu sınıflar Fransa'da "noblesse de robe" [13] ve Almanya'da burjuvazidir. Alman burjuvazisi tüm güçleriyle demokratik ve özgür bir toplumu "akıl ve özgürlük"ün egemen olduğu bir toplumu arzuluyordu, ama bu toplumu gerçekleştirmek için çok çok güçsüzdü. Bu yüzden insanla ilgili görüşü "ülkü"yle "gerçekleştirme" ve "kuram"la "uygulama" arasındaki oransızlıkla belirgindi..[14] Bunun gibi, Fransa'da "noblesse de robe" XVII. yüzyılda, burjuva kökenli oluşuyla, gerçek bir toplumsal işlevi yerine getirme bilinciyle, çoktandır saray soyluluğu haline gelmiş olan eski kılıç soyluluğunun başına buyrukluğunu ve genellikle Versaille'da sürdürülen işsizlik ve başıboşluk yaşamını arzuyla karışık bir aşağlamayla değerlendirmek zorundaydı. "Noblesse de robe"un bir değişiklik, bir yenilik istemesi gerekiyordu ama ne olursa olsun toplumsal emellerinden ötürü monarşiye ve eski yönetime o kadar bağlıydı ki köktenci bir değişikliği amaçlayan açık bir toplumsal tutum alamazdı. Bu karşıtlıktan aynı trajik dünya görüşü doğdu.

(13) Görevleri bakımından soyluluk alan burjuvalar.Ç.N.

(14)Daha ayrıntılı bir inceleme için, bak LUCIEN GOLDMANN, La **Communaute humaine et L'univers ehez Kant**, P.U.F.Paris, 1948.

Bu toplumsal temeli ortaya koyduktan sonra bize yalnızca Kant düşüncesiyle Pascal düşüncesi arasındaki benzerlikleri açıklamak değil, ayrıca bu düşüncelerin temel ayrımlarından birini de belirtmek düştü. Alman burjuvazisi için trajik kopuş "bilinç" ile "gerçekleştirme", ülkü ile eylem arasında yer alıyordu. Oysa Fransa'daki "noblesse de robe" için bu kopuş, akıl, ödev ve -bütün yararlarıyla-monarşinin yaşanan gerçekliği arasındaki bilinçlenmede bulunuyordu. Bu kopuş bir yandan Kant'ın ve Goethe'nin, öte yandan Pascal'ın ve Racien'in yapıtlarında yansır. Birincisi düşünceyle eylem arasındaki kopuşla, ikincisi akılla duyarlılık, ödev ve tutku arasındaki çatışmayla belirgindir.

Böylece toplumsal ve iktisadi açıklama düşünceyi en iyi biçimde anlamayı sağlar. Bunda da birçok araştırmacının pek iyi bildiği gibi bir çeşit geriye dönüş çabası sözkonusudur; nedenleri etkili bir biçimde araştırabilmek için sonuçları önceden az çok bilmek gerekir, ama nedenlerin bilinmesi de sonuçları daha iyi bilmemizi sağlar. Gerçekte "sonuç" ve "neden terimleri burada yer değşitirmiştir. Çünkü bilinç toplumsal ve iktisadi temel üzerinde nasıl etkili oluyorsa bu temel de bilinç üzerinde öylesine etkili olmaktadır, ama bu karşılıklı etki tek bir sözcükle tanımlanabilecek belirsiz bir karmaşık yapı değildir. Bu etki yasaları ve özgül yapısı her seferinde bilimsel bir biçimde saptanması ve aydınlatılması gereken tam anlamıyla yapılaşmış bir birliktir. Diyalektik maddecilik bu konuda Marx'm, Engels'in, Lukacs'ın ve hatta zihinsel yetkinliği onlardan daha az olan birçok başka yazarın yapıtında son derece verimli ve yararlı bir biçimde doğrulanmış bir çalışma varsayımıdır. Bir varsayım sonuçlarıyla yargılanır. Bu sonuçları eleştirmek hasımlara, geliştirmeye ve sağlamlaştırmaya çalışmayı sürdürmek de yandaşlara düşer.

Ne olursa olsun, sorunu düşüncenin iktisadi açıdan koşullanması üzerine sonu gelmez ve kısır tartışmalar (soyuta götürüldükçe sonu gelmez ve kısır hale gelen tartışmalar) alanından kurtarıp kendi gerçek alanına yeniden yerleştirmek bize çok önemli gözüktü. Bu noktaya ulaşmak için bize göre en iyi usul, bu incelemede yaptığımız gibi, diyalektik maddecilik yönteminin felsefe tarihinde bir uygulamasının ne olması gerektiğini genel çizgileriyle belirtmektedir.

1974

DİYALEKTİK MADDECİLİK VE EDEBİYAT TARİHİ

Her düşünce toplumbilimi, toplumsal yaşamın edebi yaratı üzerinde etkisi olduğunu kabul eder. Diyalektik maddeciliğin temel postulatlarından biridir bu. Ayrıca iktisadi etkenlerin ve toplumsal sınıflar arasındaki ilişkilerin önemi üzerinde özellikle durduğunu da söylemek gerekir.

Bununla birlikte, böyle bir etkiyi yadsıyan yazar ve filozoflar pek çoktur. Bu, manevi değerleri toplumsal ve iktisadi olumsallıklara bağlamaktan çok onları yadsımak anlamına gelir diye düşünürler. Bunlardan bazıları Marx'çılığın bir ideolojisini ortadan kaldırmak arzusuyla güçlenmiş önyargılara sahiptirler, bu ideoloji onlara göre yalnızca siyasidir, daha çok

kültürsüz ve düşünce değerlerine kapalı bir kitlenin maddi gereksinmelerini karşılmaya yöneliktir.

Daha önce söylediklerimize dönmeyeceğiz, gerçek manevi değerler iktisadi ve toplumsal gerçeklikten soyutlanamazlar, ama özellikle bu gerçekliğe yönelmişlerdir, ona en yüksek insani dayanışmayı ve ortaklaşmayı getirmeyi deneyerek. Bununla birlikte burada ilgilendiğimiz sorun daha sınırlıdır. Diyalektik bir edebiyat tarihinin bazı ilkelerini ortaya çıkarmak ve edebiyatın doğuşuyla toplumsal yaşam arasındaki ilişkilerin neler olduğu sorununu dolaysız bir biçimde sormak sözkonusudur.

Burada toplumbilimci için-Marx'çı olsun olmasın-salt bilimsel ve kesin incelemeye bağlı olan bir sorun vardır. Diğer her kuram gibi iktisadi ve toplumsal etkenlerin edebiyatın doğuşu üzerindeki etkisini varsamak bir dogma değildir ama yalnızca olgularla doğrulandığı sürece geçerli bir varsayımdır.

Bu sorunla ilgili tartışmaların birçok yanlış anlaşılma doğurduğu bir gerçektir, bunlar daha çok diyalektik maddeciliğin rakiplerince ortaya konulan yanlışlardır, ancak diyalektik maddeciliğin olgularla ve gerçeklikle ilişkiyi sürdürme kaygısından çok kendilerini savunma kaygısı taşıyan yandaşları da bu yanlışları tekrarlar ve kabul ederler.

Bunun için, edebiyat tarihi konusundaki maddeci ve diyalektik savların anlamını belirtmek için yapılacak bir deneme böyle bir çalışmanın hazırlayıcı niteliği gözden kaçırılmadıkça belli bir yarar sağlayabilir, bu deneme ne diyalektik maddeciliğin yanında ne de ona karşı hiç bir şey kanıtlayamaz ve tek amacı görüş açılarını belirtmeye ve tartışmanın bundan sonra izlemesi gereken alanı temizlemeye katkıda bulunmaktır.

I

Belirlemek istediğimiz yanlış anlaşılmalar arasında en kabası ve bununla birlikte en yaygın olanı diyalektik maddeciliği Taine'in kuramlarıyla birbirine karıştıran ve diyalektik maddeciliğe yapıtı yazarın biyografisiyle ve içinde yaşadığı toplumsal ortamla açıklatmak isteyen anlayıştır.

Diyalektik maddeciliğe bundan daha ters düşen bir fikir kolay kolay düşünülemez. Felsefi düşünceyi ve edebiyat ürününü iktisadi ve toplumsal yaşamdan ayrı metafizik bütünlükler olarak düşünmeden, yazarın ve düşünürün büyük bir özgürlüğe sahip olduğunu, onun toplumsal yaşamla ilişkilerinin dolaylı ve karmışık olduğunu, yapıtındaki iç mantığın özerk olduğunu görürüz; soyut ve mekanikçi bir toplumbilimcilik bütün bunları kabule yanaşmayacaktır.

Edebi yaratının incelenmesinde, tarihi maddecilik için temel öğe şu olguya dayanmaktadır: Edebiyat ve felsefe, değişik düzeylerde, *bir dünya görüşünün anlatımlarıdır, dünya görüşleri de kişisel değil toplumsal olgulardır.*

Bir dünya görüşü, gerçekliğin bütünü üzerine açıkseçik ve *birlikçi* bir bakış açısıdır. Oysa, tek tek bireylerin düşüncesi– bazı ayrıcalı durumlar dışında– nadiren açıkseçik ve birlikçidir. Sayısız etkiler altında bulunan, yalnızca çeşitli ortamların değil, ama aynı zamanda en geniş anlamıyla fizyolojik yapının da etkisinde kalan bireylerin düşünceleri ve seziş biçimleri her zaman belli bir açıkseçikliğe az çok yaklaşır, ama buna ulaştıkları çok azdır. Bu yüzden Marx'çı hıristiyanlar, Racine'in trajedilerini seven romantikler, ırk ayrımı güden demokratlar, elbette bulunabilir. Bununla birlikte aynı anda hem

hıristiyan, hem içkin, hem klasik, hem romantik, hem insancıl, hem ırkçı gerçek felsefe ya da gerçek sanat yoktur.

Ama bu durumda, dünya görüşünün metafizik ve soyut bir bütünlük olduğu söylenilerek bize karşı çıkılabilir mi? Çıkılamaz. Dünya görüşü, bazı koşullarda benzer iktisadi ve toplumsal durumlarda bulunan bir insan topluluğuna yani bazı toplumsal sınıflara kendini kabul ettiren düşünce sistemidir.

Çok az kişi bir düşünce sistemini bütünüyle gerçekleştirebilir, ama her kişi az çok onun gerçekleşmesine katkıda bulunur, bu da insanları birbirine yaklaştıran ve başka toplumsal sınıfların karşısına çıkaran bir duygu ortaklığı, bir düşünce ve eylem ortaklığı kurmaya yetecek ölçüdedir.

Filozoflar ve yazarlar bu dünya görüşünü en son sonuçlarına kadar düşünür ve duyarlar ve bunları dil aracılığıyle kavramsal ve duygusal düzeyde anlatırlar.

Bunun için, dünya görüşünün varolması, ya da en azından doğuyor olması gerekir, ama bu dünya görüşünün geliştiği toplumsal sınıf, yazarın ya da filozofun gençliklerini ya da yaşamlarının önemli bir bölümünü geçirdikleri ortamla ve toplumsal sınıfla aynı olmak zorunda değildir.

Yazarın düşüncesi doğrudan doğruya ilişkide bulunduğu ortamdan etkilenmiş olabilir, bu kuşkusuz büyük bir olasılıktır, bununla birlikte bu etki çok çeşitli olabilir, toplumsal ortama uyma olabileceği gibi yadsıma ve başkaldırı tepkisi, ya da bu ortamda rastlanan fikirlerle dışarıdan gelen başka fikirlerin bir bileşimi de olabilir.

Dolaysız çevrenin etkisi karşıt ve hatta zamanda ve uzamda yeri kalmamış ideolojilerin etkisiyle aşılmış olabilir.

Ne olursa olsun, burada son derece karmaşık bir olgu

sözkonusudur ve bu olguyu mekanik bir şemaya indirgemek olanaksızdır.

Biyografi büyük bir önem taşıyabilir, edebiyat tarihçisi her edebi türde biyografinin kendisine sağlayabileceği bilgileri ve açıklamaları görebilmek için onu her zaman titizlikle incelemelidir. Ama derinleştirilmiş bir ayrıştırma sözkonusu olduğu zaman bazı toplumsal sınıflara karşılık olan dünya görüşleri arasındaki ilişki olduğuna göre, edebiyat tarihçisi biyografinin yalnızca kısmi ve ikincil bir etken olduğunu asla unutmamalıdır.

Şunu da ekleyelim; her karmaşık etken gibi, ortamın yapıt üzerindeki etkisi de bilimsel çalışma açısından istatistik bir görünüm kazanır ve bu etki öylesine görünür bir duruma gelir ki artık tek bir birey değil de çok sayıda birer edebi ve felsefi bir akım sözkonusu olur. Böylece, Fransa'daki gerçekçi edebiyat içinde Villon ve Rabelais'den Moliere, Diderot ve Voltaire'e kadar Tiers Etat'dan[15] birçok kişi vardır, buna karşılık romantizm içinde küçük soyluların sayısı (de Chatauxbriand, de Vigny, de Musset, de Lamartine) oldukça kabarıktır. Bunun gibi Port-Royal çevresinde de "yüksek memurlar" kesiminden gelme insanlar vardır. (Özellikle iki kuramcı: Arnauld ve Pascal, Şair Racine) Çünkü, bütünü içinde, özellikle bu bütünün karşılık olduğu toplumsal toplulukların üyeleri içinde doğal bir düşünme ve duyma biçimi bulunur, ama birey çok karmaşık bir yaratıktır, işlevleri toplumsal yaşamın bütünü içinde çok çeşitlidir, düşüncesiyle iktisadi gerçeklik arasındaki ilişkiler çoktur ve çeşitlidir, bunun için mekanik ve dar görüşlü bir toplumbilimin cılız şemasına indirgenemez.

(15) Soylu ve rahip sınıfının dışında kalanlar Ç.N.

II

Yapıtın toplumbilimsel açıklamasında biyografinin önemini abartmanın tehlikesine parmak basarak başladık. Şunu da önemle belirtelim: Bu açıklama maddeci tarihçinin çabasının yalnızca bir bölümünü meydana getirir ve çalışmasının sonunda uzun bir öncesel çalışmanın tamamlanması olarak ortaya çıkar; çünkü, edebi bir yapıtla yapıtm yazılmış olduğu zamanın topumsal sınıfları arasındaki ilişkileri aramadan önce yapıtı kendi anlamıyla kavramak ve onu bize yapıtında seslenen yazarın yarattığı somut insanlar ve şeyler evreni olarak estetik düzeyde yargılamak gerekir.

Yapıtların kavranması yolunda yazarın öneminin abartılması tehlikesine burada da rastlıyoruz. Yazarı, yazdıklarının anlamını ve değerini en iyi bilen kişi olarak kabul etmek ve onun doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak yapıtları üzerinde yaptığı yorumların (tanıklıklar, konuşmalar, mektuplar) yapıtların kavranışına yönelmekte en iyi yol olduğunu kabul etmek fikri, ilk bakışta, çekici gözükür.

Bu bazı durumlarda denk düşen bir varsayımdır. Ama genel ve zorunlu bir doğru olmaktan uzaktır, genellikle tehlikeli bir besitleştirme meydana getirir.

Edebi yapıt, *bir dünya görüşünün* anlatımı, *somut* bir insanlar ve şeyler evreninin görme ve sezme biçimi, yazar da bu evreni yaratmak ve anlatmak için uygun bir biçim bulan insandır demiştik. Bununla birlikte yazarın *bilinçli eğilimlerine*, felsefi, edebi ve siyasi fikirleriyle, yarattığı evreni *görme* ve *sezme* biçimi arasında az çok büyük bir uzaklık vardır.

Bu durumda, bilinç eğilimlerinin her zaferi yapıt için

öldürücü olacaktır, yapıt-yazarın bilinçli eğilimlerine ve bilinçli inanışlarına rağmen hatta onlara karşı-yazarın kişileri gerçek olarak seziş biçimini ortaya koyduğu ölçüde yüksek olacaktır.

Bununla ilgili ünlü örnekler vardır: Krallık rejimine bağlı ve gerici Balzac, çökmekte olan bir aristokrasinin ve bir monarşinin kötülüklerini hiç kimsenin başaramadığı kadar iyi anlattı. Evrensel ve ortaçağa ilişkin bir imparatorluk ülküsüne bağlanan Dante, Rönesans'ın bireyci dünya görüşünü haber veriyordu.

Ama edebiyat tarihçisi ve edebiyat eleştiricisi için en ilginç durumlar, bu uzaklığı yalnızca bazı yapıtlarında ve hatta yapıtlarının bazı bölümlerinde ortaya koyan yazarların durumlarıdır. Bu durumda, edebiyat tarihçisi ve edebiyat eleştiricisi yapıtı *içkin* bir biçimde *ayrıştırırken*, yazarın dış kuvvetlerle uzlaşmalarını ortaya koyabilir ve bu kuvvetleri yazarın yaratısından ve gerçek dünya görüşünden ayırabilir. Burada yalnızca etkili bir örneği, Goethe'nin Fransız Devrimi üzerine sözlerini ve yazılarını anlatacağız. Goethe'nin ünlü olmuş görüşlerinden bazıları Devrim'e uygun düşer; bununla birlikte Goethe genellikle *Devrim'e karşı* tutum alır. Şiirlerinde de aynı ikileme rastlıyoruz, ama burada yapıtların edebi değeri çabucak ayrım yapmamıza olanak sağlar. Goethe Fransız Devrimi'ne karşı yazmaya kalkınca ortaya karanlık ve değersiz üç oyun çıktı, bunlar: "*Fille Naturelle*"(Piç kız) "*Citoyen General*" (Genel Yurttaş) ve "*Enerves*" (Sinirliler)'dir. Goethe devrimci güçlere yatkın bir tutum alınca, dünya edebiyatının iki baş yapıtını, "*Faust*" ve "*Pandora*"yı yazdı.

Bütün bu durumlarda, diyalektikçi edebiyat tarihçisinin görevi içkin bir estetik ayrıştırmayla yapıtın *nesnel anlamını*

ortaya çıkarmak, bu anlamın o dönemdeki iktisadi toplumsal ve kültürel etkenlerle ilişkisini göstermektir, bunu yalnızca diyalektikçi edebiyat tarihçisi yüklenebilir.

Yazarın eğilimlerine ve bilinçli düşüncesine gelince, diyalektikçi edebiyat tarihçisi bunların önemini yadsıyacak biçimde davranmaz. Diyalektikçi edebiyat tarihçisi bunları her zaman dikkatle ele almalı ve her özel durumda bunların yapıtı anlamakta kendisine yapabileceği yardımı görmeli, ama onlarda ayrıcalı bir gereç, hele evrensel geçerlilikli bir gereç bulduğu önyargısından uzak durmalıdır.

Estetik değer her zaman incelenen yapıtın nesnel anlamı için olduğu kadar yazarın bilinçli tanıklıklarının değeri için de temel ölçüttür.

III

Buna göre yazarın biyografisi yapıtın *açıklanması* için zorunlu bir öğe değildir; yazarın düşüncesinin ve eğilimlerinin bilgisi de yapıtın *anlaşılması* için zorunlu bir öğe değildir. Yapıt önem kazandıkça daha çok yaşar ve daha iyi anlaşılır, çeşitli toplumsal sınıfların düşüncesinin ayrıştırılmasıyla doğrudan doğruya daha iyi açıklanabilir.

Bu edebi ve felsefi yaratıda bireyin işlevini yadsımak mıdır? Kuşkusuz hayır. Bu işlev yalnızca tüm gerçeklik gibi diyalektiktir ve onu olduğu gibi anlamak için zorlanmak gerekir.

Edebi ve felsefi ürünlerin onları yazanların yapıtı olduğunu kimse yadsıyamaz; yalnızca *bu ürünlerin kendi mantıkları* vardır ve bunlar gelişigüzel yaratılar değildirler. Edebi

bir yapıtta hem kavramsal bir sistemin *iç tutarlılığı*, hem de yaşayan insanlar topluluğu vardır. Bu tutarlılığın olması demek yapıttaki yaşarlıklı insanların, parçaları birbirine göre anlaşabilen ama daha çok yapısından giderek anlaşabilen bütünlükler meydana getirmeleri demektir.

Böylece, bir yandan, *yapıt büyük olduğu ölçüde kişisel olacaktır*, çünkü son derece zengin ve güçlü bir bireysellik yeni yeni kendini gösteren bir evren görüşünü en son sonuçlarına kadar düşünebilir ve yaşayabilir. Ama, öte yandan, *yapıt dahi bir düşünürün ya da yazarın anlatımı oldukça, kendi kendine daha iyi anlaşılır*, bu durumda diyalektikçi edebiyat tarihçisi yapıtın yaratıcısının biyografisine ve eğilimlerine baş vurma gereksinmesi duymaz. En güçlü kişilik, düşünce dünyasıyla, yani etkin ve yaratıcı yapısı içindeki toplumsal bilincin temel güçleriyle özdeşleşen kişiliktir. Tersine, çoğunlukla yazarın bireyselliğine ve yaşamının dış koşullarına başvurmak zorunluluğu bir yapıtın tutarsızlıklarını ve zayıflıklarını anlamak ve açıklamak sözkonusu olduğu zaman doğar.

Böylece Goethe'nin edebi değeri büyük olmayan benzeştirmeli oyunlarından birçoğu ve hatta ikinci *Faust*'un çok zayıf bazı bölümleri onun Weimar Sarayı'ndaki yüksek çevre zorunluluklarıyla açıklanır. Weimar bakanı Goethe'nin yapıtında yer alıyorsa, bu durum Goethe'nin gerçek büyüklüğüyle uyarlı bir durum değildir.

Bireyle toplum, manevi değerlerle toplumsal yaşam karşıtlığı olmaksızın, gerçeklik tam tamına karşıttır. Bunlar en yüksek biçimlerine ulaştıkları zaman toplumsal yaşam en büyük yoğunluğuna ve yaratıcı gücüne birey de yaratıcı dehanın doğruğuna ulaştığı zaman birbirlerine karışırlar, edebi alanda da felsefe, din ya da siyaset alanlarında da böyledir bu. Raci-

ne ya da Pascal'ı Port-Royal'dan, Münzer'i köylüler savaşından, Lüther'i perslerin reformundan, Napoleon'u İmparatorluk'tan ve Fransız Devrimi'nden nasıl ayırırsınız? Ortaklaşmayla birey arasındaki karşıtlığın artması ise tersine bunlar en alt biçimlerini aldıkları zaman, yani topluluk ortaklaşmaya, çaba da kurumlaşmaya dönüştüğü zaman, birey yoksullaştığı ve özelleştiği zaman karşıtlık derinleşir. Edebi yaratı tarihi alanında insanlar ancak bilginleri en yüksek düzeyde ilgilendirebilecek yazılarla her gün biraz daha çok ilgilenirlerken, edebiyatla ilgili felsefe tarihiyle her gün biraz daha az ilgileniyorlar.

IV

Bireyi ve yapıtla ilişkilerini bitirmeden önce bir yanlış anlaşılmadan daha söz edelim; bu yanlış anlaşılma apaçık oluşu nedeniyle belki de tehlikesizdir ama, yazık ki oldukça yaygındır. Gündelik siyasi kavga, hasımları tüm silahlarla alt etme gereksinmesi, yapıtla bireyin eylemi arasında zorunlu bir birliğin *varsanması* sorununu doğurur genellikle, yapıtı ve bireyin eylemini nesnel toplumsal uzanımları açısından ele almaktaysak. Bir yazarın gerici bir siyasi etkinliği varsa yapıtı da zorunlu olarak gericidir, yapıtı gericiyse bu durum onun etkinliğinin ne yönde bir etkinlik olduğunu kesinlikle belirlemez. Malraux bugün gericidir ama, romanları öteden beri gericiydi; bazı yazarların yazıları içerik bakımından ele alınırsa, bu yazarları her alandaki etkinliklerinden kuşkuya düşülecektir.

Diyalektik maddecilik algının en basit düzeyinden

(Marx'ın Feuerbach üzerine savlarına bakınız) kuramsal düşüncenin en karmaşık biçimlerine kadar (Çağdaş psikolojide, Jean Piaget buna düşüncenin işlemci özelliği adını vermektedir) bilinçle eylemin birliğini kuşkusuz kabul eder.

Bugün tek bir birey düzeyinde bir bilinç eyleminin davranış üzerindeki etkisinden kuşkuya düşmek nasıl güçse, buna karşılık davranışın düşünsel ve duygusal yaşam üzerinde etkisi bulunduğundan kuşkulanmak da öylesine güçtür (bu etkiyi diyalektik maddeciliğe yabancı birçok düşünür de belirtmiştir, Pascal'dan-dua et inanırsm-James ve Lange'ın heyecanların çevrel kuramına ve Jean Piaget'nin araştırmalarına kadar). Sanırız *toplumsal topluluk düzeyinde* de düşünceyle eylem arasında sıkı bir etkileşim vardır, düşünce ve eylem bir uzanıma sahiptir ve topluluk üyelerinin davranışlarını etkiler, buna karşılık değişik toplumsal sınıfların belli bir çağda yaşam ve eylem biçimleri de düşünce ve sanat yaşamını büyük ölçüde belirler.

Ama bu iki belirleme *bir yazarın bireysel davranışının nesnel işleviyle felsefi ya da edebiyatının nesnel uzanımı arasında bir birlik bulunduğu belirlemesini* hiç bir biçimde zorunlu kılmaz, bu birlik varolsa da, birey için ulaşılası bir ülkü, tümüyle ve eksiksizce bir yaşamı gerçekleştirmenin tek olanağı olsa da.

Topluluk için, düşünce ve eylemin *zorunlu olarak* birbirlerini etkiledikleri ve birbirlerine oldukça yakın bazı sınırlar içinde kaldıkları doğrudur. Yalnızca düşünürlerden ve eylem adamlarından meydana gelmiş bir toplum düşünülemez. Bununla birlikte birey uzmanlaşabilir ve topluluk için toplumsal yaşamın bir parçası olma durumunu gerçekleştirebilir. Bu yüzden yalnızca düşünür, yalnızca sanatçı, ya da yalnızca eylem adamı olan bireyler vardır genellikle.[16]

Toplumsal ve siyasi etkinlik nesnel olarak içerdiği bakış açılarının anlaşılmasını kolaylaştırabilir, diyalektik düşüncenin temel öğelerinin Marx, Engels, Lenin ya da Rosa Luxemburg gibi büyük devrimci militanların yapıtlarında bulunduğu bir gerçektir.

Ama, çok zaman doğrulanmış ancak genelliği olmayan, zorunluluğu hiç olmayan bir kanıdır bu, öte yandan her gündelik eylem içerdiği tüm zenginlik ve karmaşıklıkla, bazı durumlarda, her felsefi sistemleştirmenin gerektirdiği kavramsal ve soyut şemalaştırmaya ters düşmektedir. Marx'ın felsefi yazılarının ve Lenin'in *Diyalektik Üzerine Defterler*'inin, yazarlarının yaratıcı gücüne ve derin kültürüne karşın parçalı ya da bölümlü bir özellik göstermesinin nedeni belki de budur. Durum sanatçı için değişik olmalıdır, sanatçının duyulur düzeyde ortaya çıkan yaratısını eylemin yöneldiği gerçeklikle olan dolaysız ve yoğun ilişki kolaylaştırmış olabilir. Bununla birlikte karşıt durumun olanaklılığını kanıtlayan örnekler de verilebilir: Kont Tolstoy'un, yaşamının ilk bölümünde yazdığı büyük köy romanı, ya da Baudelaire'in başkaldırı şiiri.

Şunu da ekleyelim; yapıt sanatçı için ve özellikle düşünür için, yalnızca bir eylem değil, ama ulaşabileceği eylemlerin de en etkilisidir.

Bazı dönemlerde, yaşadığımız dönemde olduğu gibi, sınıf kavgasının somut koşulları proleter sanatının ve Marx'çı felsefenin anlatımı için uygun olmayabilir.

(16) Ayrıca, daha önce söylediğimiz gibi, bir yandan yazarın bilinçli düşüncesi ve toplumbilimsel etkinliği, öte yandan yapıtlarının anlamı ve uzamı arasında-kuşkusuz oldukça az görülen bir kopuş olabilir-Kant'ın ya da Racine'in yaşamından daha az trajik bir yaşam hiç olmazsa görünüşte olamaz. İşçi dünya görüşüne Picasso'nun resiminden daha yabancı bir şey yoktur; o Picasso ki Komünist Parti üyesidir.

Bu sonucu belirleme bızı buna yakın başka bir sorüna, belli bir kesime bağlı yaratıcıyla bir kesime bağlı olmayan yaratıcı sorununa götürür. Bu iki durumdan her biri değişik tarih dönemlerinde edebi ya da felsefi yaratıya en uygun durumlar olarak gözükmüştür. Sanatın evrenle ilgili bir sezme ve görme biçimi ortaya koyduğunu daha önce söyledik. Büyük ortak heyecan dönemlerinde, yani kuruluşlarla bunların temsil ettikleri toplumsal sınıf arasında organik ve canlı bir birlik varolduğu zaman, sanatçı bu kuruluşlar çerçevesinde, sınıfı ve ortak anlayışı yansıtan bir dünya görüşünü anlatabilir, ama duraklama ya da gerileme dönemlerinde, yani kuruluş, belli bir ölçüde, bürokratik ve özerk örgüt durumuna gelince, kuruluşun toplumsal sınıfla ilişkileri artık yalnıza bir karmaşık aracılıklar bütünlüğüyle gerçekleşir duruma gelince edebi yaratı güçleşir ve genellikle belli bir kesime bağlı olmayan yazar, yani özgür yazar ortak düşünce yolunu belli bir kesime bağlı olan yazardan daha iyi bulur.

Hıristiyan düşüncesinin büyük dönemlerinde, kartedralleri yaptıran kilisedir, çöküş dönemlerinde inancın sesini duyurmak için sapkınlıklara doğru yönelmek gerekir. Filozoflar için de durum hemen hemen aynıdır, çünkü ilk bakışta kavramsal sistemleştirme gerçeklikle doğrudan doğruya ilişkiye gereksinme göstermez gibi olsa da, örgüt inançlı kitleyle gerçek ve canlı ilişkisini az çok yitirmiş olduğu zaman bile örgüt içinde etkide bulunuşunu sürdürebilir gibi olsa da, gerçekte felsefi düşünce ve kavramsal sistemleştirme ancak uzamsal olduğu kadar zamansal da olan bir bütünlüğü kucakladığı yerde sözkonusudur; oysa, her bürokratik örgüt gündelik olana çok yaklaşmıştır, gerçekten felsefi olan bir düşüncenin gerektirdiği birlik görüşüyle uzlaşabilmek için çok dolaysız bakış açılarına sahiptir.

Öyleyse, toplum kurumlaştıkça ve yerini ortaklaşmaya bıraktıkça örgütlerle (kiliseler,partiler, v.b.) manevi yaratılar arasına bir uzaklık girer, bu uzaklık *çatışkı* anlamına gelmez, çünkü bunlar genellikle tarihsel bakış açısı içinde birbirlerine kavuşurlar.

Ne olursa olsun, bu dönemlerde kiliselerin ve kurumların sapkınlar ve belli bir kesime bağlı olmayanlar karşısında güvensiz kalışının açıklanabilir oluşu, bu güvensizliğin, çatışkıların belirgin özelliğini ve kurumların bunalımını yansıttığı ölçüde büyük oluşu, hiç bir zaman tam anlamında ortodoksluğun da, bir toplum sınıfının en önemli örgütüne bağlı oluşun da belli bir dönemde,bir düşüncenin doğruluğu ya da edebi bir yapıtın estetik değeri için zorunlu ama gene de az yeterli bir koşul olduğu anlamına gelmez. Racine ve Pascal, Port-Royal topluluğunun ve bu topluluğun temsil ettiği sınıfın felsefi ve edebi düzeyde en yüksek anlatımını Port-Royal'le anlaşmazlığa düştükleri zaman geliştirdiler.

V

Estetik alanının en tartışmalı sorunlarından biri, sanat için sanat ya da güdümlü sanat sorunudur. Bize kalırsa burada da en önce girişilmesi gereken çaba diyalektik maddeciliğin savlarını açıkça belirlemek olmalıdır, çünkü, bu tezleri eleştirenler, çoğu zaman, kendilerini "gerçek estetik değerler"in savunucusu sanmaktadırlar, genellikle bu tezlerin yandaşları da bilinçli ya da bilinçsiz olarak, düşünürden ve sanatçıdan, gündelik eylemin gereksinmelerine ve karmaşıklıklarına tam ola-

rak uymasını ve onları mutlaklaştırmasını, böylece felsefesini ve sanatını basit propaganda etkinliklerine dönüştürmesini istemektedir.

Oysa, iki tutum da temelden yanlıştır ve yalnızca madalyonun iki yüzünü meydana getirirler, çünkü ikisi de tüm diyalektik estetiğe tam tamına ters düşen bir yanılgıyı, biçimle içeriği ayırma yanılgısını içerirler. Gerçekte:

1-Sanatın içerikten bağımsız bir biçime ya da gerçek yaşama ve toplumsal kavgalara çok yaklaşmakla kesinliğini ve anlığını yitirebilecek bir biçime dayandığı doğru değildir, ama

2-Edebi bir yapıtın değerinin bazı öğretiler ya da bazı kavramsal kurallar adına yargılanabileceği de doğru değildir.

Sanatçı gerçekliği kopya etmez ve doğruluklar öğretmez. O, az çok yoğun ve birlikli bir evren meydana getiren *insanlar* ve *şeyler* yaratır.

Bu evren, elbette, *belli* bir *açıkseçikliğe* ve *belli* bir *içmantığa* sahip olmalıdır ve belli bir *bakış açısından* görülmüş olmalıdır. Bu evren masallarda olduğu gibi olağanüstü olabilir; bununla birlikte, bazı postulatlar bir kere kabul edildi miydi bu evren de bir insanın orada yaşayıp yaşamayacağını belirleyen katı yasalara sahip olur. Hamlet'in ya da Phedre'in bir peri masalında bulunması olanaksızdır. Doğalcı sanat da gerçekliği kopya etmez, ama gündelik yaşamımızın evrenine benzer bir evrende yaşayan insanlar yaratır.

Sanatçının yapıtını geliştirdiği bakış açısına gelince, bu bakış açısı onun dünya görüşüyle belirlenmiştir; sanatçının dünya görüşü aristokrat, burjuva ya da proleter olduğu ölçüde sanatı da aristokrat, burjuva ya da proleter olacaktır. Ama eği-

timde ya da propagandada kavramsallığa yönelmiş hiç bir eğilmi içermez, hatta dışta bırakır. Çünkü kavramsal eğilim insanların ve şeylerin canlılık ve gerçeklik özelliğini yok eder, onları soyutlar, böylece çok iyi bir gazete makelesi, çok iyi bir teoloji incelemesi, ya da hatta iyi bir felsefi deneme olabilecek bir şey ister istemez kötü resim, kötü edebiyat haline gelir. Örneğin, proleter sanatı, yaratılarını devrimci bir işçinin gözüyle gören sanattır, sosyalist ya da komünist öğretinin doğruluğunu kanıtlamak isteyen bir sanat değildir, burjuva sanatı da, belli bir görünüme, belli bir yapıya sahip olan bir dünya yaratan sanattır, süregiden düzeni savunmayı üstlenen bir sanat değildir.

Genç Georg Lukacs bunu şöyle anlatıyordu:"Aynı ikilem anlatım biçimlerini de ayırır. Buradaki karşıtlık, imgeyle anlak arasındaki karşıtlıktır. Biri için yalnızca şeyler vardır, öbürü için yalnızca şeylerin ilişkileri, kavramlar ve değerler vardır. Şiir şeylerin ötesindeki hiç bir şeyi tanımaz, şiir için her şey ciddidir, tektir ve başka bir şeyle karşılaştırılamaz niteliktedir. Şiir bunun için sorun tanımaz. Sorun şeyler üzerine değil, şeylerin ilişkileri üzerin sorulur."

Georg Lukacs'ın Tolstoy üzerine bir konferansını dinlemiştik, Lukacs Tolstoy'u "köylü yazar" olarak nitelendirince dinleyicilerden biri, kişilerini özellikle aristokratlardan, burjuvalardan ve memurlardan seçen bir yazarın bu niteliğine şiddetle karşı çıktı. Lukacs, haklı olarak, Kont Tolstoy'un gerisinde bulunan görünmez köylüyü, yüksek sınıfa bağlı insanları düşünür ve anlatırken kalemini yükümleyen görünmez köylüyü göremiyorsanız okumayı bilmiyorsunuz diye karşılık verdi.

Bu sanat kavrayışı "içeriğin" önemini ortaya koyar. Sa-

nat, kendi evreni içinde *somut* ve *gerçek* varlıklar yaratır ve bir yapıtın sanat değeri yarattığı evrenin zenginliğine ve birliğine göre, bu evrenin yaratılmasına ve anlatılmasına en uygun biçimin bulunmuş olması olgusuna göre yargılanır. Bu yüzden gizemci ve gerici dünya görüşleri ortaya koyan gerçek sanat yapıtları da vardır. Rilke'nin şiirleri gibi, gene bu yüzden büyük sanat yapıtları değerlerini sonsuza dek koruyabilirler. Ne var ki büyük sanat yapıtlarının uzanımları az ya da çok olabilir, bunlar az ya da çok okunabilirler, sevilebilirler, dönemlere ve toplum sınıflarına göre.

Felsefi düşünce sistemleri sözkonusu olduğunda durum daha karmaşıktır, kavramsal yapıtlar kavram düzeyinde, yani *doğru* düzeyinde yargılanabilirler ve yargılanmalıdırlar. Ama, kavramsal anlatımlar, aynı zamanda değişik dünya görüşleri, "yanlış" felsefeler iç tutarlılıklarının sağladığı belli bir değeri, kesin bir biçimde de yaşamı ve böylece de insani gerçekliğin temel yüzlerinden birini uzun süre koruyabilirler.

VI

Şimdi de, hazırlayıcı ve parçalı kaldığım çok iyi bildiğimiz bu belirlemeleri sona erdirmeden önce, estetiğin *en önemli sorunu* olan *deha* sorunu üzerinde de birazcık durmak istiyoruz, bu sorun elbette gözden kaçırılmaması ya da soyut ve okul düzeyinde bir tanımlamanın dar çerçevelerine kapatılmaması gereken bir sorundur.

Düşünce dünyasını oluşturan olgular arasında deha kuşkusuz en karmaşık olanıdır, büyük bir yeteneği, çok büyük bir sabır ve çok büyük bir çalışma gücünü gerektirdiği gibi, belki de hiç bir zaman bütünüyle ayrıştırılmayacak olan daha baş-

ka birçok öğeden meydana gelmiştir. Ama şunu belirtmek önemlidir: Bu sorun edebiyat tarihinin ve edebi eleştirinin *nesnel* bir sorunudur, edebiyat tarihçisi ve edebiyat eleştiricisi bu sorunu geçiştiremezler ve onu şimdilik çok sınırlı bir ölçüde aydınlatabileceklerini sezseler de aydınlatmak için çaba harcamalıdırlar.

Bu arada şunu da belirtelim: Deha konusunda insanların görüşlerini birleştirmek oldukça zordu ve bu birleştirme işi deha sorununu ortaya koyuş biçimi üzerinde olabilir. Edebi dehanın *nesnel* gerçekliğini şu yada bu yazarın yapıtı için duyduğumuz yakınlık duygusuyla sık sık karıştırırız: Byron'u Shakespeare'e, Novalis'i Goethe'ye ya da serüven romanlarını en iyi lirik şiirlere yeğ tutmaya kimin hakkı vardır: Burada bu yeğ tutmayı evrensel değeri olan estetik bir yargılamaya çevirmek için hiç bir neden yoktur.

Bununla birlikte bu, güçlüklerin başlıcasını gün ışığına çıkarır. Bir olguyu incelemek için ya geçici bir tanıma sahip olmak ve bu tanıma karşılık olan olguları aramak gerekir (daha sonra bu olguların incelenmesinden giderek tanımı düzeltmek ve belirginleştirmek koşuluyla) ya da belli sayıda olgudan hareket etmek ve tanımı bu olgular içinde aramak gerekir (başlangıçta fark edilmemiş başka olguları da daha sonra bu tanımın kapsamı içine almak koşuluyla). Bununla birlikte, deha sözkonusu olduğu zaman, güçlük olgularda da tanımda da bir anlaşmaya, hiç değilse bazı ortak noktalar üzerinde bir anlaşmaya varılamayışından gelir. Bu durumda görüşlerimizi ortaya koyarken Dante, Cervantes, Shakespeare ve Goethe gibi, modern edebiyatın her şeye karşın üzerlerinde az çok uyuşma sağlanmış gözüken bazı adlarından hareket edeceğiz.

Tartışmaya girmeden önce önceliği olan iki sorunu kısaca incelemek istiyoruz:

a Sanat yapıtını belli bir bakış açısından görülmüş bir somut şeyler ve somut insanlar evreni olarak tanımlamıştık, bu evrenin iç tutarlılığını ve biçimle içerik arasındaki birliği de onun öbür iki temel özelliği olarak belirtmiştik. Böylesi bir dünyayı ilk olarak yaratan, yani duyulur düzeyde evreni belli bir görme ve sezme biçimini *ilk olarak* ortaya koyan Baudelaire, Rimbaud, Rilke gibi yazarlar elbette vardır. Bu onlara yalnızca ayrıcalı bir özgünlük değil, ama aynı zamanda düşüncenin ve duyarlılığın evrimi üzerinde çok önemli bir etki de sağlar. Bu yazarların yapıtları kültürlü insanın oluşumunda en önemli öğelerden biri haline gelir ve onlardan genellikle deha diye söz edilmesinin nedeni budur. Oysa, bu durumlarda öznel bir yargı değil, nesnel bir gerçeklik sözkonusudur, yalnızca terim düzeyinde kalan bir tartışmaya girişmek de hiç bir yarar sağlamayacaktır.

Ancak, bu durumda deha sözcüğüne verilen anlam bu sözcüğe Dante, Shakespeare ya da Goethe'den söz edilirken verilen anlamından daha değişiktir, bu yüzden de estetikçilerin bu iki yarı şey için aynı terimi kullanmamaları yararlı olur sanıyoruz.

b-Bir yana Dante, Cervantes, Shakespeare ve Goethe gibi deha düzeyindeki yazarları, öte yana deha düzeyinde olmayan öbür yazarları koyarak soyut ve temelden değişik iki bölük meydana getirmek yanlıştır. Gerçekte deha, ancak bütün bir büyük yazarlar dizisinin yöneldiği ve az çok yaklaştığı sınır olarak anlaşılabilir; daha önce adı anılan dört yazarın yanında Rabelais, Racine, Balzac, Tolstoy, Hölderlin, v.b..., gibi öbür yazarları dışta bırakabilmek güçtür.

Bu durumda deha, bazı yazarların yapıtlarının yapısına girer, biz burada bu yapının iki öğesinden hareket etmekteyiz,

bu iki öğe düşünce toplumbilimini, ilgilendirir, biz de yalnızca bu iki öğeden söz etmek istiyoruz.

1-Bu yazarların yapıtları eski değerlerin evrenselliğini yitirdiği ve onların yerine başka değerlerin, yeni değerlerin doğmakta olduğu iki dönem arasındaki geçişi yansıtır. Bu yapıtların anlamını araştırırsak, bu yazarların yeni değerleri kabul ederek ve özümleyerek eski dünyanın yıkılmasıyla kaybolan evrenselliği yeniden bulmaya çalıştıklarını görürüz.

Bu yazarlar kuşkusuz ilericidirler, ama kelimenin sözlük anlamında ve diyalektik anlamında ilerici, çünkü, yıkılan geçmişle doğmakta olan gelecek arasındaki savaşta yeni güçlerin yanında yer almakla yetinmezler, ama bu güçleri insani, evrensel ve tarihi bir birlik içinde bir araya getirmeye de çalışırlar; yeni insanda onlar bütün insanı bulurlar, yeni insan bütün insanın bir parçasıdır; bütün insanda da tarihi ve evreni bulurlar. Corneille'in, Schiller'in, Petrarca'nın, Dostoyevski'nin yapıtlarında elbette yeni bir insan vardır. Ama Rabelais'yi, Molier'i, Balzac'ı,Tolstoy'u düşünürsek onların yapıtlarında toplumsal bir dünya, bir insanlık komedisi ya da trajedisi vardır ve Cervantes, Dante, Shakespeare ya da Goethe'ye kadar uzanırsak onların yapıtlarında her ikisinin, bir insanın ve bir evrenin bileşimi vardır. Bu kuşkusuz, öbürleri arasında geçmişin ve geleceğin, eskinin ve yeninin bir bileşimini içerir, bu bileşim korkak ve gerici bir uzlaşma değil, ama tersine, geçmişin insani ve gerçek değerlerini geleceği yaratan yeni güçlerin bakış açısı içinde yeniden bir ele alışı içerir, bu yeniden ele alış tüm gerçek düşünce yaşamının temel değeri olan bütünselliği yeniden bulabilecek tek şeydir.

2-Bununla birlikte sözünü ettiğimiz yazarlarda ortak olduğunu sandığımız bir özellik daha vardır.

Gerçekte, her yazar, yapıtında, bir dünyayı görme; sezme ve tasarlama biçimini anlatır. Oysa bu dünya, yazarın eğilimine ve kişiliğine göre az çok dolaysız bir biçimde sezilmiş ya da bilinçle ve kuramsal düşünceyle az çok düşünülmüş olabilir. Birinci durumda tehlike parçalı ve tam tamına öznel değerli bir yapıta varmak, ikincisinde de kavramsal ve soyut düzeyde kalmaktır.

Bütün büyük yazarlar bu iki tehlikeden kolayca kaçarlar. Ama deha düzeyindeki yazar, sanıyoruz, şu niteliklere sahip olan kişidir; bir bileşim gerçekleştirmeyi başarır, *duyarlılığı sürecin birliği ve tarihsel evrimle uyuştuğu* için yapıtı *aynı zamanda* en dolaysız ve en düşünülmüş yapıttır, en somut ve en ivedi sorunlarından söz etmek için yaşadığı dönemin ve uygarlığın en genel sorunlarını dolaysız bir biçimde ortaya koyar, buna karşılık yaşadığı dönemin bütün *temel sorunları* onun için bilinen şeyler, bilinen eğilimler değil, duygularında ve sezgilerinde dolaysız ve canlı bir biçimde kendini açıklayan gerçekliklerdir.

Eski bir felsefi terim olan küçük evren terimini, bu terime olumlu bir anlam vererek yeniden ele alabiliriz. Doğa felsefesi evrenin yasalarını bilmek için insanı incelemenin, buna karşılık insanı ve yazgısını bilmek için doğayı ve Tanrı katını incelemenin yeter olduğunu nasıl kabul ediyorsa, biz de deha düzeyinde bir yazarı çağına ve çağının geçirdiği dönüşümlere temel olan şeyi ortaya koymak için yalnızca sezgilerini ve duygularını anlatma gereksinimi duyan adam diye belirleyeceğiz.

Dante, Cervantes, Shakespeare ve Goethe'nin ve bir ölçüde de Montaigne, Rabelais, Racine, Moliere, Balzac ve birçok başka yazarın büyüklüğü buradan gelir.

Yani, deha düzeyindeki yazar, en geniş, en zengin ve evrensel olarak en insani duyarlılığa sahip olan yazardır.

Bu ayrıştırmadan çıkan iki sonucu belirtmek kalıyor: Daha önce de söylediğimiz gibi, edebi bir yapıt estetik ve hatta insani değerini yitirmeden gerici olabilir, *buna karşılık daha her zaman ilericidir*, çünkü belli bir dönemde, tüm ideolojiler ve yanılgı tehlikeleri arasında, en geniş bilgiyi ve en zengin duyarlılığı yalnızca yükselen sınıfın bakış açısı sağlayabilir, belki bunalım ve derin toplumsal dönüşüm dönemlerinin insanlara getirdiği sayısız sorun ve deney nedeniyle ve yol açtıkları duygusal ve düşünsel ufuk genişlemesi nedeniyle, büyük sanat ve edebiyat yapıtlarının doğması için özellikle elverişli oldukları söylenebilir.

Bu ayrıştırma aym zamanda, incelediğimiz yazarların yapıtlarını konu alan eleştirel incelemelerin birçoğunun yetersizliğini anlamamızı da sağlar. Bu incelemeler genellikle yazarın biyografisinden, kişiliğinden, bireyselliğinden hareket ederler ya da yalnızca yapıtm kendisine, düşünsel içeriğine ya da estetik biçimine bağlanırlar. Oysa, bu yöntemlerin her biri tek tek ele alındıklarında yetersizdir.

Yazarın biyografisinden yola çıkmak iyidir, çünkü gerçekten büyük yapıtlar onları doğuran deneyler arasında genelikle daha iyi anlaşılırlar. Shakespeare'deki ya da Goethe'deki duyarlılığın herkesin duyarlılığıyla bir olmadığını, Goethe'nin Frederique'e ya da Dante'nin Beatrice'ye duyduğu içten ve derin aşkı-böyle bir aşk gerçekten var olmuşsa- ya da herhangi bir edebiyat eleştiricisinin sevgilisine ya da karısına duyduğu aşkı kavrayamayacağımızı çok zaman gözden uzak tutarlar.

Goethe Goethe'dir, çünkü duygularında bir dünya yansır ve dışlaşır. Bu yüzden bu yöntemi kullanan eleştiricilerin çoğu kendilerini anlaşılır kılmayı ve benzer bir duyarlılığa sa-

hip olan okuyuculara kendilerini kabul ettirmeyi başarırlar ama söz etmek istedikleri yapıtlardan çok uzağa düşerler.

Yapıtın düşünsel ve ideolojik içeriğini dolaysız ve kişisel deney düzeyinde var olan içeriğinden bağımsız olarak ayrıştırmaya gelince bu ayrıştırma konusunu gözden kaçırma ve gerçekte dolaysız somut ve canlı olan veriyi kavramsal düşünceye dönüştürmek tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ve bu durum eleştiriciyi şairin çok zaman tam tamına bilincine varmadığı bir içeriği ortaya çıkarmaya da götürebilir.

Son olarak bir "biçim"i anlattığı duygusal ve sezgisel içeriğin dışında yargılamak olanaksız olduğuna göre tam anlamında estetik ayrıştırmaların yetersiz olduğunu eklemek gereksizdir.

Bu konudaki tehlikelerin neler olduğu, ayrıca maddeci ve diyalektik ayrıştırmaların üstünlüğünün neye dayanabileceği anlaşılıyor.

Toplumbilimsel açıklama bir sanat yapıtının ayrıştırılmasmda en önemli öğelerden biridir; diyalektik maddecilik bir dönemin tarihsel ve toplum bilimsel süreçlerinin birliğini daha iyi anlamayı sağladığı ölçüde, bu süreçlerle bu süreçlerin etkisine uğramış olan sanat yapıtları arasındaki ilişkileri daha kolayca açığa çıkarmayı da sağlar. Ama *toplumbilimsel ayrıştırma* sanat yapıtım bozmaz hatta çok zaman ona dokunmaz bile. Toplumbilimsel ayrıştırma sanat yapıtına açılan yolda zorunlu bir adımdan başka bir şey değildir. Önemli olan incelenen edebiyat ve sanat yapıtında *yaratıcının bireysel duyarlılığından giderek* tarihsel ve toplumsal gerçekliği ortaya koyan yolu bulup çıkarmaktır.

Faust'u ya da *Pandora*'yı Fransız Devrimi'ne ya da

Napoleon'a başvurmadan anlamak kuşkusuz olanaksızdır. Ama bu yapıtları kendileriyle çağdaş olan tarihsel olaylara bağlayan ilişkiyi gösterdiğimizde geriye ancak şu soruyu sormak kalır: Bu tarihsel olaylar, Goethe'nin bilincinde onun bu olayları açıklamak için yarattığı baş yapıtlara ulaşana kadar olan kişisel deneyleriyle nasıl karıştılar.

Elbette bu güçlükler karşısında maddeci eleştiricinin çabası ülkücü eleştiricininkinden daha azdır ve maddeci eleştiricinin çalışmasında toplumbilimsel yöne harcadığı dikkat onu bu güçlükleri genellikle pek önemsememeye iter. Bununla birlikte, maddeci eleştirici burada da görmezlikten gelinemeyecek bir üstünlükten yararlanır. Çünkü, maddeci eleştirici bu alanda savaşa girdiği ve tarihsel süreçlere katıldığı ölçüde küçük çapta ve gücü yettiği ölçüde elbette –tarihteki büyük edebiyat ve sanat dehalarının ortaya koyduğu yapıtların sürdürücüsü ve mirasçısıdır ve toplumsal süreçlerin onun düşüncesi ve duyarlılığı üzerideki yankıları Dante, Shakespeare ya da Goethe'nin düşüncelerini ve duyarlılıklarını anlaması için ona daha elverişli koşullar sağlar.

Ama burada her zaman gerçekleşmekten uzak olan ve özellikle maddeci edebiyat eleştiricisi ya da tarihçisine çabasının zorluklarını ve karmaşıklığını hiç unutturmaması gereken bir olanak vardır.

Bu birkaç belirleme diyalektik maddeciliğin edebiyat ve sanat tarihindeki savlarının doğruluğu ya da yanlışlığı üzerine bir tartışmanın varabileceği düzeyi belirtmek için olduğu gibi somut olguları olumlu açıdan ele alan incelemelerin izlemesi gereken yolu belirtmek için de yararlıdır sanıyoruz.

1947

ŞEYLEŞME

Beni sizin karşınızda konuşmaya çağırdığı için Toulouse felsefe topluluğuna teşekkür ederek doğrudan doğruya konuya giriyorum.[17]

(17) Bu inceleme **şemalaştırılmış** ve bunun sonucunda **soyut** ve **dural** olan bir incelemedir; incelememizin konusu iktisadi açıdan devlet müdahalesinin az olduğu tam anlamında sermayeci -özgürlükçü ya da tekelci- bir toplumda pazar için yapılan bir üretimin varlığından doğan **ruhsal** ve **düşünsel** sonuçlardır.

Oysa böyle bir toplum hiç bir zaman deneysel gerçeklikte varolmadı, böyle bir toplumda sermayecilik her zaman sermayecilik öncesi sürekliliklerle ve şimdiki halde dışlaşmaya başlayan yapı değişikliklerinin ilk dışlaşmalarıyla karışmıştı; ayrıca tüm gerçeklik her zaman oluşum halindedir.

Dural kavramlar da bu gerçekliğin anlaşılması için kaçınılmaz bir bilimsel gereç meydana getirmekten geri kalmazlar.

Konuya Marx'çı düşüncenin günümüzdeki durumu üzerine birkaç söz söyleyerek başlamak istiyorum. Marx'çı düşünce, bugün nedenleri, yapısı ve evrimi özellikle anlaşılması gereken uzun bir bunalım döneminden çıkıyor. Ayrıca, şimdiden şunu bilmemiz gerekir: Toplumsal yaşamın başka alanlarında da ortaya çıkan bu bunalım düşünce alanında özel bir yoğunluk kazandı; öbürleri arasında şu olguyla ayırtedilir bu bunalım; resmi Marx'çılık yaklaşık yirmi beş yıldır gerçekten önemli olan hemen hemen hiç bir *kuramsal* yapıt ortaya koymadı. Bu nedenle bu dönem içinde herhangi bir örgütün ya da herhangi bir ortodoksluğun baskısına uğramamış birkaç araştırmacı diyalektik yönetmin herhangi bir alanda *somut araştırmalar düzeyindeki süregiden* olanaklarını ve verimliliğini göstermeye önem vermeliydi. Pascal'ın ve Racine'in yapıtları incelemeye uzun yıllarımı adarken benim de yapmak istediğim buydu: Geçmişin büyük felsefe ve sanat yapıtlarını, bu çok karmaşık olguları anlamak sözkonusu olduğunda diyalektik yöntemin en etkin yöntem olduğunu göstermeye çalışmıştım.

Ancak siz beni geçmişten söz etmem için değil son derece güncel bir temayı, Marx'çı düşüncenin 20.yüzyıldaki değişik yorumlarını ele almam için çağırdınız. Oysa, bu konu tek bir incelemeyi aşan bir konudur, çünkü Marx'çı Avrupa düşüncesi 1930-33 yıllarına kadar insan yaşamını ve toplum yaşamını ilgilendiren başlıca sorunlar üzerine canlı ve ciddi

Ayrıca kavramla gerçekliğin ilişkiye girişi aydınlatılmış bir kavramın varlığını gerektirdiğinden çalışmamıza, tam bilimsel bir kesinlik içinde ve her türlü tarihsel açıklamadan kaçınarak kavramsal bir özellik kazandırabilmeliydik, kazandırmalıydık.

Gerçekte bu çalışmamda deneyle ilgili bazı belirlemelerde bulundum, sanırım bu belirlemeler çalışmanın anlaşılmasını kolaylaştırıyor, ancak bu belirlemelerin çalışmanın özelliğini bozmamasına çalıştım ve somut tarihsel bir ayrıştırma yapmak istemedim, böylesi bir araştırmaya hazırlık olacak bir tarihsel ayrıştırma yapmak istedim.

birçok sayıda tartışmayı içeriyordu, yazık ki bu tartışmalar bugün son 25-30 yıllık kesilme nedeniyle neredeyse unutulmuşlardır. Böylece bana verilen konu çok geniş ve özellikle ivedi ve güncel olma niteliklerini taşıyordu. Bu durumda konunun en yapıcı ve en önemli bölümlerinden biriyle, Marx'çı ve Lukacs'çı kuramdaki *şeyleşme* sorunuyla sınırlanmaya karar verdim. Elbette burada tarihsel bir incelemeyle yetinecek değilim, Marx'çı ayrıştırmaların bu dönemini yanlış bulduğum için değil, çünkü bu dönem Marx'ın yapıtlarının en önemli öğelerinden birini meydana getirir diye düşünürüm ben, ama tarih biliminde doğa bilimlerinde olduğununu tersine bir durum sözkonusu olduğu için: Tarih biliminde insan toplumlarının belirleyici yasaları bu toplumlardaki oluşumlara göre değişimler gösterir.

Oysa Lukacs'ın büyük yapıtından [18] bizi ayıran 35 yıl içinde dünyanın derinden derine değiştiği kesindir ve bu eski ayrıştırmaların bugün anlamaya çalıştığımız bizim toplumumuz için geçerliliklerini ne ölçüde korudukarını düşünmek zorundayız.

Bu söylediklerimiz Lukacs'ınkinden çok daha eski olan Marx'ın yapıtı için de geçerlidir *elbette*, Marx'ın yapıtı, içinde kutsal belirlemeler aradığımız bir kutsal kitap değildir bizim için, ama deha düzeyinde bir düşüncenin anlatımı, insan gerçekliğini anlama yolunda en olağanüstü çabalardan biridir, ne olursa olsun bilinmesi gereken ama olanaklı ve hatta zorunlu olduğu ölçüde ondan başlayarak daha ileri gitmeyi denememiz gereken bir anlatımdır Marx'ın yapıtı.

Haklı olarak geçmişin devleri yanında belki cüce kaldığımız söylenebilir ama bir cüce bir devin omuzları üzerinde

(18) G.LUKACS, **Geshichte und Klassenbewunstsein**. Berlin, Malik Verlag, 1923.

yükseldiğinde bu onun devin başaramayacağı kadar uzağı görmesini sağlar.

İşte bu bakış açısından kalkarak Marx'çı *değer* kuramını incelemekle işe başlayacağım, bu kuram Marx'ın *mala tapınma* diye adlandırdığı Lukacs'ında *şeyleşme* terimi ile belirlediği şeye sıkı sıkıya bağlıdır. Sorunun yerini genellikle tarihi maddecilik adı altında belirlenen sistemin birliği içinde saptamak için, şunu belitmeye kalkacağım, "altyapı" ile "üstyapı" arasındaki ilişkiler konusunda tüm Marx'çı metinlerin anlamım yalnızca şeyleşme kuramıyla kavrayabiliriz.

Bilincin *etkin* bir role mi sahip olduğu ya da tersine onun yansıtmacılık[19] özelliği mi taşıdığı sorunu üzerinde yapılan uzun tartışmalar bilinmektedir.

Gerçekte bu iki savdan her biri Marx'ın tutumuyla *bir ölçüde* uyuşmakta ama ikisinden biri onunla başlı başına uyuşmamaktadır. Bu nedenle bu iki savdan her birinin kendini doğrulamak için olduğu kadar öbürünü eleştirmek için özgün metinlere kendinden önem verişi buraya dayanır, oysa Marx'ın biraz sonra açıklamaya çalışacağımız düşüncesi bize kalırsa şöyledir: Birey de insan toplulukları da bütünlükler meydana getirirler, bu bütünlükler içinde ancak keyfi olarak kesimler ayırabilirz ve kesimleri keyfi özerk gerçeklikler sayabiliriz. Ayrıca davranıştan ya da duygusallıktan bağımsız düşünce olmadığı gibi bilinçten, vb.'den bağımsız davranış da yoktur. Son aşamada bir bireyin düşüncesi, duygusallığı ve davranışı tutarlı ve anlamlı bir birlik meydana getirir. Ayrıca bireyler sözkonusu olduğu zaman bu yapısal birlik çok sayıda aracılıktan geçer, bu aracılığın öznesi bilinçsizdir ya da az

(19) Son yıllarda Marx'çı kuramcılarda yaygın hale gelmiş olan "etkin-yansı" teriminde görüldüğü gibi, sorunu çarpıtan temelsiz ya da karışık yanıtlardan söz etmiyoruz.

bilinçlidir, bu yüzden bu aracılıklar kolay belirlenir şeyler değillerdir, oysa birçok bireysel sapmanın karşılıklı olarak birbirini götürdüğü toplumsal bir toplulukta davranışa, duygusallığa ya da bilince egemen olan tutarlılığı gün ışığına çıkarmak çok daha kolaydır. Toplumsal olguların incelenmesi istatistikle benzer tutmak istemeksizin bu belirlemeyle Pierre'le Jacques'm bu yıl evleneceklerini, bir çocukları olacağını, bir araba kazası geçireceklerini, vb.'ni söylemenin olanaksızlığı olgusu arasında belli bir benzerlik vardır. Oysa buna karşılık herhangi bir ülkedeki gelecek yılın herhangi bir günündeki evlenme, doğum ve araba kazası sayısını küçük bir yanılgıyla önceden kestirmek her zaman olanaklıdır.

Bununla birlikte "altyapı" ile "üstyapı" arasındaki ilişkiler sorununa dönelim yeniden. Az önce ortaya koyduğumuz bir Marx'çı kuram şu fikri içerir: Bir yandan iktisattan, düşünceden, dinden ve benzerinden bağımsız bir tarih yoktur, ama öte yandan tarihin bütününe bakılırsa *hukuka* ve toplumsal yaşamın *zorunlu olarak* şu ya da bu kesimine dayanan üstünlük de yoktur. Toplumsal yaşam, yeniden söyleyelim, her zaman *yapılaşmış* bir *bütünsellik* gösterir yine de her özel yapıya özgü belirgin tiplerin az çok çabuk bir biçimde değişmesi koşuluyla.

Öyleyse ünlü iktisadi etkenlerin egemenliği ne anlama geliyor? Tarihsel evrim kuramında olduğu gibi, bütün içinde ele alındığında bu egemenlik Marx'ın kuramında yalnızca şu anlama gelir: Geçmiş tüm tarih boyunca gerek ilkel toplumların yoksulluğu nedeniyle gerek daha sonraki toplumların toplumsal sınıflara bölünmüş olması nedeniyle insanlar etkinliklerinin en büyük bölümünü üretime ve maddi zenginliklerin bölüşülmesine ilişkin sorunların, yani genellikle iktisadi sorunlar denen sorunların çözümüne ayırmak zorundaydılar:

Öyle ki insanların yaşamı tutarlılığa yönelen bir birlik meydana getirdiği ölçüde iktisadi yaşamın bireylerin düşünce ve davranışı üzerinde nicel üstünlüğü iktisadi yaşama tarihsel geleceğin dinamik bir etkeni olarak bir öncelik sağlayacaktır. Gene de sözkonusu olan üstünlük, *yasal* bir üstünlük değil *eylemsel* bir üstünlüktür ve bu maddi zenginliklerin sağlanışı üretici güçlerin gelişmesiyle ve toplumsal bir yapı değişikliğiyle bireylerin etkinliğinde ikinci plana düşecektir. Elbette zorunluluk ülkesinden özgünlük ülkesine geçişi belirleyen ünlü sıçrama budur. Ne olursa olsun bu belirgin bir şeydir ve bu sav hiç bir biçimde bilincin ve kuramsal düşüncenin iktisadi etkinlik karşısında bir edilgenliğe sahip olduğu fikrini içermez.

Öyleyse bilinç dış dünyanın bir yansısıdır kuramının değeri ne olabilir? Bu kuram bütünüyle yanlış mıdır? Elbette değildir. Yalnızca altyapı ve üstyapı arasınaki ilişkilerin *evrensel geçerlilikte* bir tipini değil, ama bu ilişkilerin klasik sermayeci toplumdaki özel bir tipini ortaya koyar.[20]

Klasik sermayeci toplumda bilinç basit bir yansı haline gelmeye ve ticarete dayalı bir iktisadın kaçınılmaz sonucu olan *şeyleşme* süreci düşüncenin ve duygusallığın iktisadi olmayan tüm kesimlerine yayıldığı ve katıldığı ölçüde tüm etkin güçlerini kaybetmeye yönelir.

Gerçekte din, ahlak, sanat ve edebiyat ne iktisadi yaşamdan bağımsız özerk gerçekliklerdir ne de iktisadi yaşamın basit yansılarıdır. Bununla birlikte, bunlar, *sermayeci dünyada*, gerçeklikleri insan yaşamının tüm dışlaşmalarını başlı başına ele geçirmeye çalışan özerk bir iktisadi bütünün ortaya

(20) Bu incelemede klasik sermayeci toplum terimini hem özgürlükçü sermayeciliği, hem de iktisadi açıdan **devlet müdahalesinin zayıf olduğu** tekelci ve emperyalist sermayeciliği belirtmek için kullanıyoruz.

çıkması üzerine *içeriklerini yitirdikleri* ölçüde, iktisadi yaşamdan bağımsız *özerk* nitelikler ya da iktisadi yaşamın basit yansıları haline gelirler. Bugün, ana çizgileriyle ayrıştırmaya çalıştığımız bu olgunun önemi görülmektedir.

Bu süreci anlatmak için, elbette iktisattan ve özellikle ticarete dayalı iktisadi yaşamın incelenmesinden yola çıkacağız. Bu iktisadi yaşamı öbür üretim biçimleri karşısında belirleyen şey onun *evrenselliği* ve *anarşisidir* diyebiliriz.

Gerçekte genellikle ticarete dayalı iktisadi yaşamdan ve özellikle sermayeci iktisadi yaşamdan önceki tüm üretim düzenleme biçimleri üretim birimlerinin ve tüketim birimlerinin varolması ile belirgindiler; bu birimler içinde mal üretiminin ve dağıtımın düzenlenmesi şemaya, kuşkusuz genellikle haksız ve insanlıktan uzak ama her zaman aydınlık ve kolay anlaşılır bir şemaya göre yapılıyordu.

Böylece bütün bu düzenleme biçimlerinde her zaman geleneksel, dinsel, akılsal,vb., bir kural vardı, bu kural bazı bireylere ya da birey topluluklarına üretilecek malları kararlaştırma hakkını-belli koşullarda ve belli bir düzen gereğince elbette-topluluk içinde işin rastgele bölüştürülmesi ve ürünlerin nasıl dağılacağını kararlaştırmak hakkını veriyordu. Bu yüzden bütün bu toplumsal düzenleme biçimleri yalnızca bir iktisadi birimler sınırlamasını değil (sermayeci dünyadan önce bu birimler hiç bir biçimde ulusal topluluklarla tam olarak uyuşmadılar) ama aynı zamanda üretim düzenlemesinin *insani ve toplumsal* özelliğinde de oldukça büyük bir anlaşırlık gerektiriyordu.

Bununla birlikte bu iki şey ticarete dayalı iktisadi yaşamın gelişmesiyle kayboldular; ticarete, dayalı iktisadi yaşam her şeyden önce gerçek olarak olmasa bile *gücül olarak ev-*

renseldir; değiştokuş yoluyla Avrupa'lı bir üretici dünyanın öbür ucundan gelen ham maddelerle çalışabilir ve ürününü birtakım aracılarla çok uzak yerlere satabilir. Gerçekten iktisadi yaşam uluslararası niteliğini çok sonra kazanmıştır. Bununla birlikte pazar için yapılan üretimde, hatta bu üretimin en basit biçimleri için bile, tüm özel sınırlamaları yani ulusal, dinsel,toplumsal ve benzeri sınırlamaları aşmak ve ölçüsüz yayılmak konusunda *gücül* bir olasılık vardır. Hammadde ve iş gücü satın alan ve işlenmiş mal satan böylesi bir tüccarın ve üreticinin gözünde insanlar yalnızca aynı *soyut* insan niteliğine sahip varlıklar, yani mal alabilecek ve mal satabilecek kişilerdir. İnsan hakları, eşitlik, yasallık, evrensel adalet ve benzeri konularda modern ideolojinin tarihsel temellerinden biri de budur.

Ama öte yandan, pazar için yapılan üretimi belirleyen şey bu üretimin bütün düzeylerinde malların hem üretimini,hem dağıtımını düzenleyen bir örgütün olmayışıdır. Klasik sermayeci dünyada, bireysel girişim düzeyinde üretim kuşkusuz kesin bir biçimde planlanmıştır ama üretimi etkililik ve verimlilik açısından akılcı bir biçimde düzenleyen birey ya da birey topluluğu, diyelim teknik büro, dağıtım denetlemek sözkonusu olduğunda hiç bir etkinliğe sahip değildir. Burada tek bir kural vardır: Ürünler az çok rekabete dayanan bir pazarda oldukça yüksek bir fiyata satılmalıdırlar, bu pazarda her kişi kendi çıkarından bağımsız, hatta kendi eğilimlerine ters davranan alıcılarla ya da rakiplerle karşılaşacaktır. Bu pazarın klasik sermayeci dünya için *gözükapalı, nesnel* ve *dışsal* bir gerçeklik görünümü kazanmasının nedeni budur.

Üretimde ve dağıtımda ortak bir düzenleyici örgütün bulunmaması tüm ticarete dayalı ya da sermayeci her plansız iktisadi düzenin özelliğidir ve bu yüzden onun evrenselliğiyle

tersleşir. Üretim anarşisi diye adlandırdığımız şey de budur.[21]

Ticarete dayalı bir iktisadi yaşamda planlama örgütü işlevini yerine getiren şey elbette pazardır ve pazar içinde, malların belli bir oranda değiştokuş edilmesidir, bu değiştokuş, dolaysız biçiminde *fiyat*, istemle sunum arasındaki tüm dengesizliklerin ve bunlarla ilgili tüm değişimlerin dışındaki arı biçimiyle de değiştokuş değeri diye adlandırılır, değiştokuş değeri terimini Marx getirmiştir. Kuşkusuz birazcık düşünmek bile şunu belirlemeye yetekcektir: Üreticilerin bireysel eğilimleri, sayısız satıcı ve alıcının pazar üzerinde anlaşmazlığa düşmeleri, her yıl üretimde kullanılan üretici güçlerin ve hammaddelerin değişmesine, üretimde olası bir artış olmasına ve aynı zamanda toplumu meydana getiren (işçiler-sermayeciler, orta tabakalar ve benzeri) herkesin süregiden tüketiminiyeterli ya da yetersiz, bu ayrı bir sorundur– sağlamaya varır.

Yalnız, bu sonuç herhangi bir bireyin ya da herhangi bir planlama örgütünün bilinçli bir kararıyla elde edilmemiştir, bu alıcıların ve satıcıların pazarda karşı karşıya gelmelerinin *nesnel* ve *istemdışı* sonucudur. Ayrıca ticarete dayalı üretimin mekanizmasını anlamak için elbette, Marx'ın yaptığı gibi değeri ve fiyatları incelemekle işe başlamak gerekir; Marx pekçok metinde şu olgu üzerinde önemle durur: Ticarete dayalı bir iktisadi yaşamda değiştokuş değerini belirleyen şey bir malın değiştokuş değerinin üretimi için gerekli emekle bu malın kendisi arasındaki ilişkiyi *nesnenin nesnel niteliğine* dönüştürmesidir; bu da şeyleşmenin sürecidir.[22]

(21) Şimdilik modern iktisadi düzenleme biçimlerini toplumcu dünyada olduğu kadar sermayeci dünyada da gözönüne almıyoruz, modern iktisadi düzenleme biçimleri sermayeci dünyada pazarın yerini aldıkları ya da pazarın rolünü azalttıkları ölçüde şeyleşmenin aşılmasını ya da geri çekilmesini sağlarlar.

(22) **Le Capital**. cilt 1, s. 75, Editions Sociales, Paris: "Hangi toplumsal durumda olursa

Nesnenin nesnel niteliği ne demektir? "Değer", elbette nesnenin rengi, sertliği, kokusu ve benzeri gibi bir nitelik değildir. Kuşkusuz şöyle bir toplumsal süreç sözkonusudur: *Ticarete dayalı üretimde* değer *insanların bilincinde* ticari malın nesnel niteliklerinden biri olarak görülür. Öyleyse bu süreci daha yakından ayrıştıralım.

Ticarete dayalı olmayan her iktisadi yaşamda, insanların güçlerinin bir bölümünü bazı malların üretimine ayırmalarını belirleyen şey bu malların doğal nitelikleridir, bu nitelikler malları topluluk üyelerinin doğal ve toplumsal gereksinmelerini karşılamaya elverişli kılan niteliklerdir. Malların bu niteliklerine onların kullanım değeri adını veriyoruz.

İlkel bir klanda avlanırken de, bir kölenin tarım işinde çalışmasında da, derebeyin toprağında angarya yaparken de her zaman insanlar beslenmek, giyinmek vb. için ya da toplumun öbür üyelerini beslemek, giydirmek vb. için bazı malları üretme zorunluluğunun az çok bilincindedirler. Kuşkusuz *bugünün iktisatçılarına* göre, insanlar *aynı zamanda* belli bir sınırlı iş gücüne sahiptirler ve bir insan iş gücünü şu malı mı yoksa bu malı mı üretmekte kullanacağına karar vermelidir. Bu anlamda alındığında malların *toplumsal emek değeri* açısından karşılaştırılması bütün iktisadi düzenlerde vardır. Bu-

---

olsun emek ürünü kullanım değeri ya da yararlı nesnedir, ama toplumun tarihsel gelişiminde genellikle emek ürününü ticari mala dönüştüren belirli tek bir dönem vardır; bu yararlı nesnelerin üretiminde harcanmış emeğe **bu şeylere bağlı bir nitelik** özelliği veren, sahip oldukları değerin özelliğini veren, bir dönemdir."

GOTHA PROGRAMININ ELEŞTİRİSİ:Editions Sociales. s. 23. "Üretim araçlarının ortak mülkiyeti üzerine kurulmuş ortaklaşmaya dayalı bir toplum düzeninde üreticiler ürünlerini değiştokuş etmezler, aynı biçimde ürünlere katılmış bulunan emek bu ürünlerin **fiyatı** gibi, **onların sahip oldukları** gerçek bir nitelik gibi, gözükmüyordu, çünkü bundan böyle sermayeci toplumda olduğunun tersine bireyin emekleri dolambaçlı bir yolla değil, ama doğrudan doğruya topluluk emeğini bütünleyici bir parça haline gelirler."

nunla birlikte burada özellikle iki önemli belirleme kendini gösterir.

Toplumbilimsel nedenlerden ötürü, sermayecilik öncesi iktisadi sistemlerden hiç biri, soyut emek fikrinin ve buradan giderek ürünlerin toplumsal değeri fikrinin kavranılmasına olanak vermez.[23] Gerçekte bu toplumlardaki insanların bilincinde, üreten bireyler, bu bireylerin etkinliği, üretilen mallar, bu malların dağıtımı *belirsiz bir birlik* oluşturürlar, bu birlikte soyut emeği somut dışlaşmalarından ayıramayız. Ortaçağ'da bir papazın ya da bir derebeyinin bir iş saati ile bir tutsağın ya da bir kölenin bir iş saati aynı anlama gelmez, öyle ki, birinin iş saati öbürünün iş saatinden daha değerlidir diyemeyiz, oysa *bugün* rahatça söyleyebiliriz bunu.

Aynı nedenle, hiç kimse bu karşılaştırmayı iki *malın* soyut değeri (*nitel* olarak özdeş ve yalnızca *nicel* yönden ayrı değeri) arasındaki bir ilişki biçiminde ortaya koymak fikrine sahip olamazdı.

Şimdi doğal iktisadi yaşamdan ticarete dayalı iktisadi yaşama geçelim. Ticrate dayalı iktisadi yaşamı öncelikle belirleyen şey üretimi tüketime bağlayan planın olmayışıdır de-

---

(23) MARX, **Le Capital.** "Aristoteles'i ticari malların biçimsel değeri konusunda bütün emeklerin ayrılmaz ve dolayısıyle eşit insan emeği olarak dışlaştığını kabul etmekten alıkoyan şey, Yunan toplumunun köle emeği üzerine kurulmuş olması ve insan eşitsizliğini ve insan işgücünün eşitsizliğini temel olarak benimsemesidir. Değer anlatımının, gizi tüm emeklerin eşitliği ve eşdeğerliliği insan emeğiyle ilgili olma sıfatını taşıdığı için, değerin anlatımındaki giz ancak insan eşitliği fikri bir hak görüşü genişliği kazandığı zaman çözülebilir. Ama bu yalnızca ticari mal biçiminin emek ürünlerinin genel biçimi haline geldiği ve bunun sonucunda böyle bir toplumda insanların birbirleriyle üretici ve değiştokuşçu olarak ilişkisinin egemen toplumsal ilişki olduğu bir toplumda gerçekleşebilir. Aristoteles'in dehası ticari malların değer anlatımında bir eşitlik ilişkisi bulmasındadır. Ancak yaşadığı toplumun özel durumu bu ilişkinin gerçek içeriğinin ne olduğunu bulmasını engelledi."

miştik.[24] Ticari mallar kuşkusuz burada da yararlı mallar olarak kalırlar ve bir kullanım değerine sahiptirler, bununla birlikte son aşamada bu kullanım değerini arayan tüketiciye ulaşıyorlarsa bu yalnızca malların önce öbür mallarla *salt nicel* bir açıdan, *değiştokuş değerlerine* göre karşılaştırıldıkları bir pazara gelmeleri nedeniyledir. Bunun için, mallar ticari mal haline gelince aniden ikiye bölünürler ve *görünüşte* biri öbüründen bağımsız iki ayrı nitelik gösterirler: Kullanım değeri, yalnızca ticari mal pazardan çıktıktan sonra son tüketiciyi ilgilendiren değerler; *değiştokuş değeri*, bütün ticari mallarda nitel olarak özdeş olan ve yalnızca niceliğiyle ayrılan değerdir. Ticari malların karşılaştırılmalarını ve bunların pazardaki değiştokuşunu sağlayan şey bütün mallarda ortak olan bu değiştokuş değeridir.

Aynı biçimde, bu malların üretimi için gerekli emek de ikiye ayrılır: Birincisine somut emek (bu, ayakkabıcının, tornacının, frezecinin emeğidir ve kullanım değerleri ortaya koyar) öbürüne de *soyut emek* (kol gücü, harcanmış enerji, vb. gibi) adı verilebilir; soyut emek nitel olarak bütün üretici emekçilerde özdeştir, somut emekten yalnızca *nicelik* bakımından ve değiştokuş değerleri ortaya koymasıyla ayrılır. Marx'm ticarete dayalı iktisadi yaşamda emeğin bu iki yönü arasındaki ayrımı her zaman gözönünde tuttuğunu hatırlayalım, bu ayrım Marx'ın en önemli buluşlarından biridir.

Oysa, ticaret ilk ortaya çıkışından başlayarak yalnızca artık mala yöneldiği zaman ve değiştokuş yalnızca topluluk sınırları içinde yapıldığı zaman elbette pazar üretimi ele geçirmek için eski iktisadi biçimleri yıkacaktır. Başlangıçta, topluluk *kendi tüketimi için* üretir ve yalnızca bazı artık malları

(24) Kuşkusuz planın başka birçok işlevi vardır, örneğin üretimi düzenleme işlevi, ama bizi şimdi ilgilendiren şey bu değil.

kendi üretemediği başka mallarla değiştokuş eder; bu evrim sonunda topluluklar iktisadi birimler haline geldiler ve bireyler yalnızca satmak için üretmeye başladılar.

Böylece pazar için üretim (ve onun gelişmiş biçimi olan sermayeci üretim) yalnızca evrensel bir iktisadi yaşam *olasılığı* içermez, ama ayrıca yerlerini almaya yöneldiği doğaya dayalı[25] bütün eski iktisadi yaşamların *dağılmasının etkin* bir *nedeni* de olur.

Bununla birlikte malların bütününün olmasa da büyük bir bölümünün pazar için üretildiği ve fiyatın bütün öbür planlama örgütlerinin[26] yerine geçtiği bir iktisadi düzende iktisadi yaşamın psikolojik yanını biraz daha yakından inceleyelim.

Amacımız bir iktisat incelemesi yazmak olmadığma göre, şu konunun üzerinde hiç durmayacağız. Basit ticarete dayalı bir iktisadi yaşam düzeyinde, pazarın işleyişinde fiyatlar değere bağlı olarak dalgalanma gösterirler, oysa özgürlükçü bir sermayeci iktisadi yaşam düzeyinde pazarın işleyişinde fiyatlar bütün sermayelere aynı belirli kazanç yüzdesini sağlayan bir düzeye bağlı olarak dalgalanma gösterirler, bu iki durumda da bu denge noktası bir mallar bütününün üretimini sağlar, bu üretimin somut yüzleri, kullanım değerleri, toplumun üretimine ve tüketimine[27] karşılık olacaktır. Bizi ilgilen-

(25) Bu terimi pazara dayalı iktisadi düzen karşısında üretimi ve tüketimi planlayıcı bir örgütü gerektiren bütün iktisadi düzenleme biçimlerini belirtmek için kullanıyoruz.

(26) Bu terimin hem Ortaçağ'da bir ailenin iktisadi yaşamını düzenleyen köylüleri, hem de toplumcu bir iktisadi yaşamın planlama komisyonunu belirtmek için yanlış olarak kullanıldığı sanılabilir. Ayrılıklar kuşkusuz çok büyüktür, ama burada bizi bazı yönleriyle ilgilendiren iktisadi işlev benzerdir.

(27) Bu arada bir belirlemede bulunalım. Bu son noktayı açıklamak için "en büyük yarar" kuramı belli bir kuramsal yarar sağlayabilir.

diren şey ruhsal mekanizmadır, bütün süreçler ruhsal mekanizma içinde gerçekleşir.

Bu çalışmada (bu çalışma, zorunlu olarak olguyu şematik ve özlü bir biçimde inceleyecektir) klasik özgürlükçü iktisadi yaşamın başlıca öğelerinden birini meydana getirdiği için çok önemli olan bir belirlemeden yola çıkacağız. Hiç bir şeyin serbest rekabet mekanizmasını engellemediği ideal bir sermayeci toplumda -büyük özgürlükçü iktisatçılara göre-her şey en iyi olacaktı, çünkü olabildiğince büyük bir kazanç elde etmek isteyen her girişimci rakipleriyle etkin bir biçimde savaşmak için fiyatları düşürmek zorunda kalacaktı. O, malları en düşük fiyata elde edecek olan tüketicilerin yararına, *aşırı ve bilinçsiz bir çaba gösterecektir.*

Fiyatların oluşumunun tanıtlanması açısından, bu bakış açısı uyarsız da olsa, biz yalnızca sermayeci dünyada *dengelenmelerin ve aynı zamanda insani dayanışma değerlerinin* gerçekleştiği - gerçekleşiyorlarsa - *psikolojik mekanizmaları kesin olarak ayrıştırmaya* yöneleceğiz. Özgürlükçü sermayeciliğin kuramcıları da bize bunun *dolaysız olarak*, insanlar onu istemeden yani bireylerin istemlerine *karşı* ve *karşıt olarak* gerçekleştiğini söylüyorlar. Klasik iktisatçıların hayali dünyasında gerçek sermayeci dünyanın şemalaştırılmış ve ülküleştirilmiş bir genellemesinden başka bir şey olmayan bu dünyada bireyler öbür insanların acılarına, isteklerine ve gereksinimlerine karşı ilgisiz ve duygusuz kalan, ama zamanlarını bu insanlara *istemeden* yardım etmekle geçiren (ülküleştirme buna dayanıyordu) gerçek benciller oluyorlardı.

Yalnızca iktisatçılara özgü olmayan bu düşünce şeması, doğmakta olan sermayeci gerçekliğin temel yapısını öylesine ortaya koyar ki,biz ona daha 17. yüzyılda Descartes'm Pren-

ses Elisabeth'e yazdığı bir mektupta da rastlarız, bu mektubunda Descartes şöyle der: "Tanrı şeylerin düzenini öyle bir biçimde kurmuş ve insanları o kadar dar bir toplum düzeninde biraraya getirmiştir ki herkes kendi yararını gözetir ve başkalarına hiç bir yardımda bulunmaz; elinden gelen şeyleri başkaları için kullanmaz; yeter ki sakınıklıkla kullansın gücünü, hele geleneklerin henüz bozulmadığı bir yüzyılda yaşıyorsa"(6 Ekim 1645 tarihli mektup). Monatların ne kapısı, ne penceresi olmasa da bunların birliği "olanaklı dünyaların en iyisi"ni ortaya koyar diyen Leibniz'de de ve son olarak *eleştirel bir bakış açısından* "kategorik imperatif"i gerçek dünya karşısına yerleştiren Kant'ta da aynı şeyi buluruz; Kant'a göre bir tüccar "herkes için bir sabit fiyat koyar, öyle ki bir çocuk bile ondan mal alırken herkesin ödediği parayı ödeyecektir, bunu onun çıkarı gerektirir, kimse ondan müşterilerine karşı sempatiyi ölçüt alan bir davranışta bulunmasını ve onlara karşı beslediği duygu yakınlığından giderek bazılarına daha ucuz mal satmasını bekleyemez; tüccar işini ödev duygusundan ya da duygu yakınlığından giderek yapmaz, ama yalnızca çıkar hesabına göre yapar." Bütün bu düşünceler arasındaki benzerlik apaçıktır.

İnsanlar arasındaki ilişkilerden sonra, şimdi de iktisadi yaşamın bir başka tamamlayıcı yanını, insanların nesnelerle ilişkisini ele alalım. Bütün toplum biçimlerinde insanlar kendi tüketimleri için olduğu kadar-bunu daha önce söylemiştik topluluğun öbür üyelerinin tüketimi için de nesneler üretirler. Ancak, bütün sermayecilik öncesi toplumsal biçimlerde insanları, emeklerini bazı malların üretiminde kullanmaya ya da öbür insanları bunu yapmaları için zorlamaya iten *bilinçli* neden, malların *kullanım değeri* ve üretilen nesnelerin çeşitlili-

ğidir, bu çeşitlilik onların insani gereksinimleri karşılamalarını sağlar. Geçmişteki toplumların kuşkusuz çoğunda toplumsal düzen kaba bir baskı, küçük bir azınlığın ayrıcalıkları ve çok sayıda emekçinin sömürülmesi üzerine kurulmuştu. Bununla birlikte, bu baskı ve bu haksızlık içinde her zaman, üreticilerle üretilmiş malların *kullanım değeri* arasında az çok belirgin olan *gerçek* ve *bilinçli* bir ilişki oluşuyordu.

Sermayeci olmayan değişik toplumsal düzenlerde ortak olan bu yapı içinde, *pazar üretiminin* gelişimi köklü bir değişiklik getirdi. Pazar üretiminin gelişmesi, *kullanım değerinin* yanında ve büyük ölçüde de kullanım değerinin yerine iktisadi değeri yani *değiştokuş değerini* yarattı ve yaygınlaştırdı. Bu yüzden günümüzde sanayiciler değişik ve çok yönlü kullanım değerlerine sahip oldukları ölçüde insanların çeşitli gereksinimlerini sağlayabilen ticari mal haline gelmiş malları artık üretmiyorlar, ama bu malların *değiştokuş değerlerini*, pazara gelen tüm ticari mallarda *nitelik açısından özdeş* olan değiştokuş değerlerini elde etmek için üretiyorlar. Kullanım değerinin tüm gerçekliğini yitirmediği doğrudur: Bir mal ancak son alıcı için bir kullanım değerine sahip olduğu ölçüde satılabilir ve değiştokuş değerini gerçekleştirebilir. Bununla birlikte, ticari bir mal insanlararası ilişkiler çerçevesini aşmadığı sürece, üretim ve satış evresinde kaldığı sürüce insanların kafasını yalnızca onun değiştokuş değeri ilgilendirir, kullanım değeri ancak *değiştokuş değerine* bağlı olarak önem kazanır. Bir ayakkabı imalatçısı ayakkabılarının iyi olmasıyla değil satılabilir olmasıyla ilgilenir, ayakkabıların niteliği onu ancak üretimin sürümünü kolaylaştırdığı ya da daha güç bir hale getirdiği ölçüde ilgilendirir. Tüketici de bir çift ayakkabı satın almaya karar verince, hem bu işe ayırabileceği parayı hem de

pazara alıcı olarak yöneldiği andaki ortalama ayakkabı fiyatlarını düşünür. Kim bilir kaç defa şu ya da bu malı güzel ya da iyi olduğu için, ya da o mala gereksinim duyduğumuz için değil, ama "elverişli", yani her zamanki fiyatından daha ucuz olduğu için satın almışızdır. "Ticari mal"ın somut nesne olduğu, değiştokuş değerinin yerini kullanım değerine bıkartığı anlar vardır; ama bu yalnızca "ticari mal" insanlararası genel ilişkiler alanını, yani değiştokuş alanını, *özel alan* adını verdiğimiz tüketim alanına girmek için aştığında olur. Birey burada tükettiği mallar kaşısında tek başınadır, ya da hala insanlar arası ilişkiler sözkonusuysa, bunlar *aile* ya da *dostluk* ilişkileridir, bu ilişkiler, özel oldukları için elbette, yani pazarın *dolaysız* etkisinden az çok kurtuldukları için, henüz bireyler arası özgeciliği ve dayanışmayı belli bir ölçüde korurlar.

Yaptığımız iki ayrıştırma arasındaki yakınlık apaçıktır: Kullanım değeri gibi insanlar arasındaki bilinçli istemli dayanışma aile ya da dostluk ilişkilerinin "özel" alanında bir kenara itilmiştir; buna karşılık insanlararası genel ilişkilerde ikisinin işlevi de içsel hale gelmiştir ve bu işleve "değişim değerleri"nin soyut ve tam anlamında nicel dünyasını akılcı bir biçimde yöneten "iktisadi insanın" bencilliğini etkileyen nedenlerle bozulmuştur.

Bu iki olgunun sermayeci dünyada yaşayan insanların psikolojk yapıları için çok önemli olduğunu belirtelim. Bunlar her şeyden önce zorunlu olarak insanlarla doğa arasındaki dolayısız ilişkilerin kopmasına yol açarlar. Kullanım değeri doğal ya da üretilmiş nesnelerin duyulur ve çeşitli görümünlerine bağlıydı; değiştokuş değeri duyulur olan ve bütün mallarda ortak olan her duyulur nitelikten ayrıdır, *nicel* ayrımlardan başka bir şey tanımaz. Her öğe kökten kaldırılıp atılmış-

tır. Ayrıca, bu dönüşümün sonuçları tümüyle ya da yalnızca olumsuz değildi. Bu sonuçlar birçok ülkede olduğu gibi eski Yunanistan'da ve daha sonra 16. 17. yüzyıllarda Batı Avrupa'da tüm duyulur niteliklerin yanıltıcı özelliğini varsayan ve tüm fizik evreni uzamlı ve nicel öğelere indirgeyen mekanik bir fiziğin doğmasını ve gelişmesini kolaylaştırdı. Değiştokuş değerinin tam anlamında nicel etkeni üzerine kurulmuş bulunan sermayeci üretimin gelişmesi, doğal dünyanın nitel ve duyulur öğelerinin insanlar tarafından anlaşılmasını gittikçe zorlaştırdı. Bu öğelere karşı duyarlı olma gitgide "şairler, çocuklar ve kadınlar"ın, yani *iktisadi yaşamın dışında* olan bireylerin ayrıcalığı haline geldi.

Bu dönüşüm insanlarla doğa arasındaki ilişkilerle sınırlanmıyor: İnsanların birbirleriyle ilişkilerini de etkiliyor, dönüşümün bu alandaki sonuçları bütünüyle ya da yalnızca olumsuz değildir. İnsanlarla doğal dünya arasındaki ilişkiler düzeyinde bilimsel bir fiziğin yaratılmasını toplumsal ilişkiler alanında *bireysel özgürlüğün* tanınması karşılar; bireysel özgürlük, adalet değeri ve *adalet* kavramı olarak, her bireye başkalarının özgürlüğüne dokunmadan kendi özgürlük alanı içinde her şeyi yapma hakkı biçiminde ortaya konmuştur. Gerçekten kendimizi geçici olarak yalnızca iktisadi düzeyle sınırlasak da, birey ve özellikle işçi, Ortaçağ'm zanaatçısı gibi başkasının apayrı bir biçimde üreteceği şu ya da bu nesneyi üretecek tek insandır; *o değiştokuş değerine* [28] *sahip ticari malların* üreticisi haline gelmiştir ve böyle olmakla karmaşık bile olsa *akla yatkın* bir hesabın *her yere uyarlanabilir* bir öğesi haline gelmiştir. Emeği artık şu ya da bu bireyin emeği değildir; girişimin hesap düzeninde şu fiyatı sağlayan ve şu

(28) Yine de bu ticari malları bir başkası için üretmektedir.

geliri getiren bilinmedik bir işçinin emeğidir. Olgu sanayiciler arası ya da tüccarlar arası ilişkilere de uzanır. İnsanlarla maddi ve psikolojik gerçeklikler arasındaki toplumsal ilişkileri, bu gerçekliklere şeylerin doğal nitelikleriymiş ya da doğa yasalarıymış[29] gibi bir görünüm vererek izlemek sermayeci toplumun başlıca özelliklerinden biridir. Bu yüzden toplumun değişik üyeleri arasındaki değiştokuş ilişkileri-öbür tüm toplumsal düzenleme biçimlerinde apaçık ve aydınlık olan ilişkiler-burada bir ölü nesneler niteliği biçimine yani fiyat biçimine girer.

"Bir çift ayakkabı beş bin franktır." Bu, sürü yetiştiricisi, sepici, sepicinin işçileri, sepicinin görevlileri, aracı kişi, ayakkabı tüccarı ve son tüketici arasındaki toplumsal ve dolaysız insani bir ilişkinin anlatımıdır. Ama bunlardan hiç biri görünür değildir, bu kişilerden çoğu birbirlerini tanımazlar bile ve karşılıklı yaşam düzenlerinden de habersizdirler. Onları birleştiren bir bağ olduğunu öğrenince çok şaşıracaklardır. Bütün bunlar tek bir olguyla anlatılır; "bir çift ayakkabı beş bin franktır".

Oysa, bu yalıtık bir olgu değildir, tersine sermayeci toplumun temel toplumsal olgusudur: Yani nitel insani ilişkilerin *nesnelerin devinimsiz nicel özelliğine* dönüşmesidir, bazı malların üretilmesi için kullanılan zorunlu toplumsal emeğin *değer* olarak, *bu malların nesnel niteliği* olarak dışlaşmasıdır; bu şeyleşme insanların psikolojik yaşamının tümüne yavaş yavaş yayılan ve onda soyut ve nicel olanı somut ve nitel olanın üzerinde egemen kılan şeyleşmedir.

Gerçekte, sanayici ya da tüccar için, sermayeci bir ikti-

(29) **Şeyleşme (Verdinglichung)** adı buradan gelmektedir.

sadi düzende ürünlerinin kullanım değeri yalnızca kaçınılmaz bir dolambaçtır, bu dolambaçta başlangıçta elinde bulunan değerden *daha fazla bir değer*, yani bir artık değer, bir çıkar sağlamalıdır.

Oysa bu noktaya ulaşabilmek için her şeyden önce üretim içinde olabildiğince akılcı bir biçimde iş görmelidir; yani üretimin tüm nitel öğelerini (el emeği, hammaddeler gibi) mal olşu fiyatı düzeni, verim düzeni, vb..., gibi nicel öğelere, yani değer düzeni öğelerine dönüştürmelidir.

İkinci olarak, sermayecinin bilinçli istemi üretim sürecini düzenlemek için işe karıştığında üretim süreci başlamıştır bile, o zaman el emeğini ve hammaddeleri satın almak sözkonusudur ve özellikle bu sürecin sonunda ürünleri bir pazarda satmak sözkonusudur, bu pazarda olaylar bireysel istemlerden bağımsız kör yasaların sonucuymuş gibi ortaya çıkarlar ve fiyatlar, yani şeylerin nesnel nitelikleri tarafından yönetilirler. Böylece insan yaşamının temelinde, adına iktisadi yaşam dediğimiz temelde, ticarete dayalı iktisadi düzen, insanı edilgin bir öğeye ve sürekli olarak yenilenen ve içinde gerçekten etkin öğelerin yalnızca devinimsiz nesneler olduğu bir dramın *izleyicisine* dönüştürerek toplumsal yaşamın tarihsel ve insani özelliğini gizler.

İnsan zihninin basit bir bakışı olmaktan uzak bulunan bu dengesizlik dilde de anlatımını bulan derin bir psikolojik gerçekliktir. Sürekli olarak kendinde anlamsız olan ama herkesin anladığı deyimler kullanıyoruz: "girişim iyi yürüyor", "bakır yükseliyor", "mallar daha gelmedi" gibi. Marx, Sermaye (Das Kapital)'de böylece iktisadi ve toplumsal ilişkilerin görünür bir yanına ulaşıldığını bunu da Shakespeare'in kişile-

rinden birinin şu sözlerle çok güzel ortaya koyduğunu anlatır: "İyi yetişmiş bir insan olmak koşulların sonucudur, ama okuma ve yazma yeteneği bize doğadan gelir."

Burada daha büyük gelişimler ve özellikle yapılması uzun ve güç tarihsel denetlemeler gerektiren bir belirlemeyi de eklemeliyiz. Gerçekte, Marx'ın incelediği ve ticaret için üretimden ileri gelen iktisadi yaşamda sermayeci yapı devinimsiz şeylerin özerkliğini insan gerçekliği karşısında güçlendirebilir.

Her toplumda toplumsal etkinlik fiziksel nesnelere sıkısıkıyı bağlıdır. İnsanlar hep birlikte insani olmayan gerçekliği etkilerler ve bu gerçeklik insanların etkisiyle sürekli olarak dünüşür.

Belki de insanlar her toplumda bu gerçekliği etkileyebilmek için fiziksel gerçekliğin bilinebilir yanını bu gerçeklikle etkin ve duygulu ilişkilerinden ayırmak zorundaydılar, böylece *kuramsal* düzeyde, *belirleme* düzeyinde sözü edilebilen bir *dünya* yarattılar. İnsanlar belki de bunu yapabilmek için deneyin doğrudan doğruya verileri olan bu sürekli değişken tabloları gündelik yaşam için en önemlilerinden birisi *nesne*, yani *şey* olan kavramsal değişmezlere tüm tarih boyunca kesin olarak bağlamak zorundaydılar.

Bununla birlikte sorun, genellikle bu kavramsal değişmezlerle oluşum arasındaki ilişkinin ve özel olarak şeylerle onları dönüştüren insan eylemi arasındaki ilişkinin değişik toplumlarda, insanların bilincinde kazandığı yapıda kendini gösterir. (Örneğin evle evde oturan ve onu yıkılana kadar sürekli olarak dönüştüren insanların eylemi arasındaki ilişkiden söz edelim). *Feuerbach Üzerine Savlar*'da, Marx bu sorunu algıyla algısal etkinlik arasındaki ilişkiler düzeyinde ortaya

koydu. Günümüzde de Jean Piaget algı üzerine deneysel incelemelerinde Marx'ın tutumuna uyar bir tutum aldı. [30]

Oysa bize göre, sermayeci toplumda, ürünün üretene *ait olmaması*, işçinin kendisinin olmayan nesneler üretmesi olgusu, değişmezlik kategorisinin, şey kategorisinin oluşum karşısında, kuramın insanlardaki dönüştürücü etkinlik karşısında üstün gelmesine öylesine katkıda bulunmuştur ki bu kategorinin, bu kuramın başka toplum düzenlerinde böylesine üstün olduğu görülmemiştir.

Öte yandan, Marx'ın yeterince açıkladığı gibi, sermayeci dünyada insan etkinliği onun ürettiği ürünlerden ayrılmakla kalmaz, ama iş gücü *kendine özgü* bir *değeri* ve bir *fiyatı* olan *ticari bir mal* haline geldiği ölçüde de şeyleşir, bu durum girişimin hesaplarında da İktisat'ta da kendini gösterir, İktisat'ta iş gücü, dönen sermayenin öbür öğelerinden (hammaddeler, v.b...) [31] herhangi bir yanıyla ayrılmayan basit bir öğe olarak kabul edilir.

Şunu da ekleyelim: Sermayeci üretim yayılma ve öbür üretim biçimlerinin yerini alma ve böylece gerçekliği kendi kategorilerine uygun kılma eğilimi gösterdiği gibi, aynı zamanda, yalnız bugün otomasyon sayesinde aşılmak üzere olan uzun bir dönem boyunca, işçi sınıfının niteliğini düşürerek ve bu arada bireyler arasındaki ayrılıkları azaltarak, bireyleri birbirinin yerini rahatça tutabilir duruma getirerek ve onların somut etkinliğini değiştokuş değerinin temeli olan soyut, basit ve

(30) Bu konu son derece hatırlatıcı ve aydınlık bir biçimde bir çocuk oyununda ortaya konmuştur: Jeannot'nun bir bıçağı var, birgün sapını, iki ay sonra da çelik kısmını değiştiriyor. Bıçak gene de Jeannot'nun bıçağı mı?

(31) Bilindiği gibi **Das Kapital**'de sabit sermayeyle dönen sermaye arasındaki ayrıma bağlı olarak kendini gösteren ve ön plana geçen temel ayrım, **değişmez sermayeyle değişken sermaye** arasındaki, yani şeylerle insan emeği arasındaki ayrımdır.

toplumsal bakımdan zorunlu iş gücünde eriterek işçi sınıfının büyük bir bölümünün durumunu değiştirdi.

Özet olarak, ticarete dayalı iktisadi düzen ve özellikle sermayeci iktisadi düzen üreticilerin bilincinde kullanım değerini değiştokuş değeriyle, somut ve anlamlı insani ilişkileri de satıcılarla alıcılar arasındaki soyut ve evrensel ilişkilerle değiştirmeye yönelir; böylece o, insani yaşamın tümünde nicel olanı nitel olanın yerine geçirmeye yönelmiştir.

Ayrıca, sermayeci iktisadi düzen ürünü üreticiden ayırır ve bu yanıyla da şeylerin insanların etkinliği ve oluşumu karşısındaki özerkliğini arttırır.

Sermayeci düzen bundan başka iş gücünü *değeri olan ticari* bir *mal* haline getirir- bu da sermayeci düzenin insan gerçekliğini şeye dönüştürdüğünü gösterir- ve çok uzun bir tarih dönemi boyunca niteliksiz ya da az nitelikli emeğin yükünü dolaysız gerçeklik düzeyinde bile nitel ayrımların yerine basit nicelik ayrımlarını koyarak arttırır.

II

Şeyleşmenin insan yaşamının yalnızca iktisadi olmayan alanlarındaki sonuçları önemlidir.

Bunlardan birincisi ve önemlisi bizce çağdaş bürokratik devletin oluşumudr. Max Weber şunu belirtmişti: Bir sermayeci üretimin gelişimi, bir noktadan sonra, kurumlaşmış bir yönetim ve adalet olmadan yürüyemez, bu yönetimin ve adaletin kararları girişimlerin hesaplarıyla bütünleştirmek üzere önceden bilinecektir, yani bu yönetimin ve adaletin kararları biçimsel ve soyut genel ilkelerle belirlenecektir, bu genel ilke-

ler özel durumlarda hiç bir zaman tartışılmayacaktır, insani durumlar sözkonusu olduğunda bile tartışılamaz ilkeler olacaktır. Kuşkusuz, bu durum memurların ve yargıçların keyfiliğine karşı yurttaşların önemli bir güvencesidir ama bu da her belirgin durumda anlamsızlaşabilecek bir kurumlaşmayı ve bir biçimciliği getirir.

Suçluları cezalandırmak zorunluluğu ve toplumsal ilişkilerde belli bir düzeni saydırmak ve sürdürmek zorunluluğu çatışkılı sınıflara bölünmüş bütün toplumlarda ortak olgulardır; bununla birlikte bu düzen eski çağın bir ölçüde sermayeci toplumlarda ve modern sermayeci toplumlarda yargıcı soyut bir yasayı kendi istemi dışında uygulayan, yasalara harfi harfine uymak için adaletle ve insani kategorilerle pek ilgisi olmayan kararlar veren bir tür otomata dönüştürecek yargısal bir biçimcilik kurmaya ayrılmıştı.

Ama bu, sermayeci iktisadi düzen için kaçınılmaz bir zorunluluktu. Hukuki çatışma üretimdeki olasılıklardan biri olduğuna göre bu çatışmayı girişimin gösterdiği tehlikelerin akla uygun hesabıyla bütünleştirmek için *hesaplanabilir* kılmak gerekirdir. Max Weber'in bir belirlemesini kullanırsak, adalet girişimciye hukuki işlem düğmesine basıp gider kutusuna ya da bu tutara karşılık olan bir jeton atarak elde edeceği kararı doğru olarak kestirmesini sağlayacak bir tür otomat haline gelmeliydi. Biçimsel bir adaletin kurulmasının kuşkusuz kendine özgü *olumlu* yanları oldu, çünkü böyle bir adalet kişisel yetkinin keyfiliğini büyük ölçüde azalttı, bununla birlikte adalet mekanizmasının işleyişindeki insani değerlendirmeleri de soyut ve şeyleşmiş [32] kişiliksiz bir yasayla değişti-

(32) Gerçekte kurumlarla ilgili dinsel kökenli eski biçimciliği birbirinden ayırmak gerekir. Bu da elbette karmaşık bir sorundur ve derinlikli araştırmalar gerektirir.

rerek attı. Roma'da "Summum Jus, summa injuria" (adalette aşırılık adaletsizlikte aşırılıktır) ya da "Fiyat justitia pereat mundus" (neye varırsa varsın zorunlu olduğun şeyi yap) gibi bazı günlük terimler soyut ve şeyleşmiş bir hukukun kurulması karşısında halkın tepkisini belirler gibidir.

Günümüzde jüri, çocuk yargıcı, hafifletici nedenler ve hüküm giymeyi erteleme gibi kurumlar ceza hukukuna sanığın kişiliğini ve eylemini gerçekleştirdiği somut durumu gözönünde bulundurmayı sağlayan belirli bir esneklik getirdiler, bu da şeyleşmenin bazı kesimlerde geri çekildiğini gösterir, bununla birlikte biçimcilik girişimlerin hesaplarıyla doğrudan doğruya ilgili olduğu medeni hukukta ve ticaret hukukunda katılığını ve sertliğini sürdürür.

Elbette, şeyleşme içinde temel ilişkiler varolmaya ve işlevlerini yerine getirmeye devam ederler: Fırıncı ayakkabıcının yiyeceği ekmeği pişirir ve ayakkabıcı da başkalarının ayakkabısını yaptığı gibi fırıncının ayakkabısını da yapar; yargıç kararlarıyla, süregiden düzenin devamını ve işleyişini sağlar. Ama bu işlevler ancak *dolaylı olarak* gerçekleşirler, zayıflarlar ve genellikle insanların aklında tümüyle çıkarlar, hatta bu işlevlerin insanların bilincinde son kalan birkaç izinin de yaşamla ve gündelik eyleme *doğrudan doğruya* hiç bir ilişkisi yoktur. Yargıç yasayı *doğrudan doğruya* uygular, fırıncı satış yapmak ve para kazanmak için ekmek yapar. Yargıç için sanık soyut bir varlıktan başka bir şey değildir, müşteri fırıncı için yalnızca dükkana giren, malı satın alan ve parayı tezgaha bırakan bir çeşit otomattır. Gerçekte fırıncının kendisi de *yaşamının ve kişiliğinin büyük bölümü için* bir başka eylemde bulunan bir otomattan başka bir şey değildir. Bu iki otomatın birbiriyle ilişkide olan, birbiriyle konuşan bazen

büyük aydın ve ticaret burjuvazisinde toplumsal ilişkiler içinde olan, aynı yerlerde rastlaşan, vb..., insanlar oldukları doğrudur. Ama bütün bunlar *köklü* şeyler değildir, bu, yalnızca tek bir temel olgunun, devinimsiz nesneyle, yani parayla değiştokuş edilmesi olgusunun kaçınılmaz bir dekorudur. Ne yanından bakarsak bakalım, insanların ruhsal yaşamı tek yanlı ve etkin gerçekliğin, yani cansız nesnelerin bir uzantısından bir parçasından başka bir şey değildir. Gelir sahipleri için para bir canlı varlık gibi kendi kendine artar ve ürer. Bu durum dilde de yansır. "Para çalışıyor", "sermaye artıyor", "toprak geliri", v.b. denir.

Bu yüzden, sözkonusu dolaysız çıkarları olmadığında bütün bu kişilerin söyledikleri yanlış, uyuşmalı ve yapmacıklıdır. Malının en tapon mal olduğunu bile bile malım öven satıcının ruhsal durumu budur, bu satıcı müşterilerine lanet etse de onun yüzüne gülmeyi bilir. Laf, gevezelik, bile bile yalan, siyasi ve toplumsal söz oyunu insanların çoğunun hemen hemen tüm yaşamını etkileyen genel olgu haline gelir ve bazen insanların kişisel yaşamlarının en gizli köklerine ve hatta aşk ilişkilerine kadar işler, çünkü aşk da çoğu zaman akıl evliliğinin -yani iş evliliğinin- dışsal ve danışıklı bir dekoru haline dönüşür. Öyle ki anababaların çocuklarıyla, kardeşlerin kardeşlerle ilişkileri bile çoğu zaman toplumsal düzey ya da kalıtım sorunu haline gelir.

Böylece insan kendisinin bütünüyle dışında kalan toplumsal yasaların etkisine ses çıkarmadan boyun eğerek gitgide otomatlaşır.

Dolaylı olarak ruhsal yaşamı, "kişilik"i, "kafa yapısı" kendisine hem yabancı, hem de son aşamada gerçekdışı gözüken maddeyle her türlü *temel* ilişkiyi kaybeder (bu iki tutum Descartes'çı ikileme ve Fichte'ci ülkücülüğe karşılıktır).

Bununla birlikte, aile ve dostluk ilişkilerinin "özel" alanında[33] –her türlü iktisadi ve hatta her türlü toplumsal etkinlikten iyice uzak kalmış bu alanda –insani dayanışma değerleri daha az bozulmuşlardır ve şeyleşmenin etkisi gerçek de olsa pek artmamıştır. Bu da *insanın sermayeci dünyadaki temel yapılarından biri* haline gelen *ruhsal* bir *ikilem* ortaya koyar. Birey gerektiğinde karısıyla, çocuklarıyla, dostlarıyla ilişkilerinde insani kalabilir. Bununla birlikte birey toplumsal etkinliğinin öbür yönlerinde yazılı ya da yazısız yasalarıyla süregiden düzene, sanayici ya da tüccarsa pazarın akılcı bencillik oyunları üzerine kurulmuş düzenine, işçi ya da memursa işverenin düzenine, devlet memuruysa üstlerinin düzenlerine ve genel kurallara uymak zorundadır. Bütün bunlar toplumsal ve iktisadi ölüm ve yıkım pahasına olur.

Böylece insan soyut yasaların ve cansız nesnelerin kölesi durumuna gelir ve bu en yüksek basamaklara kadar uzanır. Büyük Friedrich "kral devletinin baş hizmetçisidir" diyordu, küçük girişimci de kendi girişiminin hizmetçisi olur. Bu ikilem hesap düzenine kadar uzanan pekçok alanda kendini gösterir, sanayicinin kişisel harcamaları hesap defterinde, girişimin kesin "kazançları" karşısına "giderler" olarak yazılmıştır; bu ikilem yapısında daha sonra sözünü edeceğimiz büyük barbarlık tehlikeleri, özgürlükçü ve şeyleşmiş sermayeci

(33) "Özel yaşam"la mesleki yaşam arasındaki bu ayrımı, Marx'ın özellikle gençlik yazılarında incelediği uygar toplumun özel ve bencil alanıyla devletin yabancılaşmış evrensellik alanı arasındaki ayrımla karıştırmamak gerekir.

Gerçekte derinlikli bir inceleme sermayeci toplumdaki bireylerin ruhsal yaşamında ayrı ve çelişkili üç kesim ortaya koyacaktır:

a) Özelleşmiş birey (aile, dostlar, vb..).

b) Burjuva (mesleki yaşam, iktisadi etkinlik, vb...).

c)Yurttaş.

liğin içerdiği anarşiye ve bireycilikle hafiflettiği ama gerçekliğini ve korkutuculuğunu yitirmemiş tehlikeler yaratır. Charlie Chaplin, bu ikilemi çok iyi anladı ve onu "*Monsieur Verdoux*"suyla pek güzel anlattı. M. Verdoux ailesine duyduğu saygı ve sevgiden ötürü canavarlaşmış bir kişidir. Bertolt Bercht de aynı konuyu "*Setchouan'ın iyi insanı*"nda ele aldı. Mr. Jekill ve Mr. Hyde'ın hikayesi, sermayeci toplum tarafından az çok yoğun bir biçimde, sürekli olarak ortaya konulmuş ve yaratılmış bir temel insan gerçekliğini anlatır, bu temel gerçeklik şeyleşmenin etkisine uğrayan ve özellikle bu etkiyi benimseyen bütün bireylerde anlatımını bulur.

Büyük toplumsal felaketlerin bazı kişilerde şeyleşmeyi güçlendirirken bazılarında gerçek toplumsal ve insani gerçekliği ortaya çıkardığı doğrudur. Fırıncıyla ayakkabıcı, hatta bazen işverenle işçi baskıya karşı özgürlüğü savunan bir insanlar topluluğu meydana getirdiklerini hatırlarlar ve hatta arı düşüncenin insanları olduklarını savunan gerçeküstücü ressamlar, anlamsız şiir yazan şairler, tam bireycilikten yana filozoflar da, resimlerinin, şiirlerinin ve felsefelerinin cisimleşmeyi, canlı ve etkin gerçeklikler haline gelmek için halkla, gerçeklikle ve maddeyle ilişkide bulunmayı başaramadıkça hiç bir manevi değer taşıyamayacağını anlarlar.

Yanılgıya düşmemek gerekir, yazık ki, burjuva ve sermayci toplum varoluşunu sürdürdükçe buna benzer ruhsal durumlar uzun süre yaşamayacak ayrıcalıklı bir durumun anlatımı olarak kalırlar. Gündelik toplumsal yaşam *mekanizmasının* (bu sözcük rastgele kullanılmamıştır) şeyleşmeyi sağlaması ve şeylerin eski durumuna yeniden dönülmesi için dengenin yeniden kurulması yeterlidir.

III

Şeyleşmenin sonuçları elbette toplumsal ve düşünsel yaşamın tüm alanlarına yayılmıştır, bu sonuçları bu alanlarda burada çizmeye çalıştığımız taslaktan daha geniş monografiler yardımıyla ayrıştırmak gerekirdi. 1923'e doğru Lukacs klasik alman felsefesine uyguladığı benzer bir ayrıştırmanın[34] ilk öğelerini hazırladı. Çağdaş psikiyatri uzmanları da bundan bazı şizoidi[35] durumların ayrıştırılmasında işlemci kavram olarak yararlanabilirler; ama elbette çalışmanın büyük bölümüne henüz girişilmemiştir.

Bizi burada ilgilendiren, şeyleşme sürecinin altyapı ve üstyapı arasındaki ilişkilerin yapısında meydana getirdiği değişikliktir. Olgu bütünü içerisinde genel bir olgudur. *Şeyleşme* terimiyle belirttiğimiz şey, öncelikle toplumsal yaşam içinde *iktisadi süreçlerin özerk öğeler* olarak ve böylece de *yalnızca nicel* öğeler olarak ortaya çıkması olduğuna göre, şeyleşmenin ilk sonucu bu olguların üstyapı üzerindeki etkilerini arttırmak ve böylece bu olguları hemen hemen bütünüyle üstyapının etkisinden kurtarmaktır.

Bununla birlikte bu genel eğilim her özel alanda değişik biçimler almaktadır; –konu edindiğimiz alan ne kadar sınırlı olursa olsun– en az iki değişik yapı belirlemeden geçe-

(34) GEORG LUKACS. Anılan yapıt, Bölüm 4.

(35) Özellikle Doktor Joseph Gabel'in yapmakta olduğu çalışmalar sözkonusu. Ayrıca aynı yazardan bak, **La reification essai d'une psychopathologie de la pensee dialectique**, Esprit, 1951, **Kafka, romancier de l'alienation, Critique.** Kasım 1953, sayı 78 ve **Die Verdinglichung in Camus "L'etranger"**, Jahrbuch für Psychologie und Psychoterapie, 1957, sayı 1-2.

Bununla birlikte, Marx'çı ve Lukacs'çı olmaktan çok Bergson'cu olan Doktor Gabel'in şeyleşme anlayışıyla bizim şeyleşme anlayışımız arasında köklü bir ayrılık var.

meyiz: Birincisi, iktisadi yaşama sıkı sıkıya bağlı alanlar, yani hukuk ve siyaset, ikincisi de iktisadi yaşamdan daha uzak alanlar, yani düşünsel yaşam, ahlaki yaşam, dini yaşam, v.b.'dir.

Hukuku ele alırsak bu alan, büyük üretim kesimine kadar yayılan bir sıralamanın mümkün olabilmesi[36] için iktisadi yaşamla sıkı sıkıya ilişkidedir-özel ve geçici durumlar bir yana (karaborsa, v.b. gibi)- Ayrıca sermayeci üretimin batı Avrupa'da gelişmesi, iktisadi yaşamın gitgide basit bir yansısı haline gelen hukuki üstyapının kökel dönüşümünü sağladı.

Siyasete gelince, sermayeci olmayan topumsal oluşumları beirleyen şey elbette siyasetin iktisatla tam anlamında bir ortak yaşam sürdürmesi ve onları biribirinden ayrıt etmenin olanaksızlığıdır. Tam anlamında iktisadi yaşamı zorlayıcı siyasal güçten ayırmanın ne kadar güç olduğunu görebilmek için derebeyine karşı borçlanma ve angaryayı ya da Eski-çağ'da Roma'da taşradan alman haraçları düşünmek yeter.

Tekrarlama tehlikesini göze alarak yeniden hatırlatalım: *Özerk olgu olarak iktsat ticaret için yapılan üetime ilişkindir* ve ortaya çıkışı daha önce varolmayan kendine özgü siyasi bir

---

(36) Bununla birlikte yalnızca ticaret sözkonusu olunca ve üretimin önemsiz bir kesimi sözkonusu olunca böylesi uzaklıklar yaygın biçimde varolabilirler, faizle para vermenin Kilise Hukukundaki gibi yasaklanmasıyle toplumda az çok bozulmuş biçimlerde varlığını sürdürmesi arasındaki uzaklıkta olduğu gibi.

(37) R.P.J. Calvez'in Marx'ın düşüncesi karşısındaki başlıca yakınmalarından biri Marx'ın şeyleşmenin ayrıştırılmasını gözönünde bulundurmadığı olgusundan geliyor yalnızca. Calvez gerçekte Marx'çı düşüncenin **süregiden birikimi** tam anlamında **iktisadi** bir olgu ve buna karşılık **ilkel birikimi** şiddetle, hileyle bozulmuş toplumsal olgu olarak açıklamasını bu düşüncenin bir iç **tutarsızlığı** olarak görüyor.

Yazık ki R.P. Calvez Marx için tam anlamında iktisadi olgunun yalnızca sermayecilik içinde varolduğunu, oysa sermayeciliğin kendisinden önceki toplumsal oluşumlar içinde doğuşunun, sermayeci olmayan toplumsal oluşumları belirleyen her şey gibi, yalnız-

alanın zorunlu ortaya çıkışını da birlikte getirir.[37] Gerçekte, şeyleşme kendine özgü işleyiş yasalarına sahip olan özerk bir iktisadi düzenin varlığına bağlı olduğu ölçüde, devleti yalnızca egemen sınıfların *ortak* çıkarlarının jandarması ve yöneticisi haline getirerek onun siyasal etkinliğini aşırı ölçüde azaltmaya yönelir. Özgürlükçü ideolojinin ve büyük ölçüde-görünüşlere karşın-İkinci Dünya Savaşı öncesine kadar (daha doğrusu Hitler'ciliğe ve New-Deal'e "Yeni Pay" kadar)[38] iktisadi düzenle devlet arasındaki ilişkiler gerçeğinin durumu budur.

Buna göre, başıbozuk bir sermayeci iktisadi düzenin gelişim hukuku da, siyasal gerçeklik olarak devleti de az çok edilgin anlatımlara indirgemeye yönelir; bu anlatımlar elbette etkin ve özerk olmak isterler ama, aslında, gerçekten ve *kesin olarak etkili* tek gerçekliğin, yani iktisadi yaşamın ve egemen sınıflar çıkarlarının az çok edilgin anlatımlarıdırlar–ya da daha doğrusu tam anlamında bir edilgenliğe yönelirler ama böyle bir edilginliğe hiç bir zaman varamazlar–

Üstyapının tam anlamında manevi olan kesimine, yani din, ahlak,düşünsel yaşam, edebiyat, sanat, felsefeye gelince, aynı süreç burada da çok büyük bir etkinlikle işlevini sürdürür. Bunu anlamak için hem belirleyici hem de etkileyici bir olguyu anmak yeter. Sermayeci dünyada özerk iktisadi olguların ortaya çıkışı doğal olarak, bu olguları, inceleyen ve el-

ca bütünsel bir olgu olduğunu görmedi. Marx'ın bu noktadaki düşüncesi kesinlikle tutarlıdır.

(38) Elbette bu şemanın son derece genel olduğunu ve gerçekliğin (örneğin Bonapart'çılık, sömürge siyaseti, köy soylularının Almanya'daki geleneksel etkisi, vb...) çok daha karmaşık olduğunu biliyoruz. Bununla birlikte bu şema Marx'çı incelemelerin temelindeki bir gerçekliğe karşılıktır. Özellikle iktisadi olanla siyasi olan arasındaki ayrımın ruhsal karşılığının incelenmesine, burjuvada bireyin ikiye bölünmüşlüğüne, uygar toplumun üyesi ve devletin yurttaşı olmasına bakınız.

bette kendisi de sermayeci topluma özgü olan bir bilimin, İktisat'ın oluşması sonucunu doğurdu. Her türlü hukuki ve siyasi sorunu görmezden gelen bir İktisat incelemesi yapıldığını düşünelim, okurların çoğu bu incelemedeki eksikliği sezmekte gecikmeyeceklerdir, ama böyle bir incelemede okurlar dini, estetik, edebi ya da felsefi belirlemelere rastlarlarsa daha çok şaşıracaklardır ve bu durum tam anlamında ayrıcalı bir durum olacaktır.

Buna karşılık bugün artık hiç kimse felsefe, edebiyat ya da sanat üzerine bir incelemede iktisadi yaşamın bir ayrıştırmasını bulmakla şaşkınlığa düşmeyecektir.

Şu belirleme klasik sermayeci bir toplumun[39] yapısındaki temel özelliği apaçık ortaya koyar: Böyle bir toplumda toplumsal yaşamın en yaygın kesimi olan iktisadi yaşam hemen hemen tam anlamında bir özerklikten yararlanır ve önemsiz bir ölçüde hala hukuki ve siyasi yaşamın etkisine uğruyorsa da, buna karşılık dinin, ahlakın, düşünsel yaşamın etkisinden, bunları yoğun bir biçimde etkilediği halde, bütünüyle uzaktır.

Oysa, din, ahlak, felsefe, edebiyat, v.b.'nin yalnızca topluluk yaşamının "özel yaşam" olarak adlandırdığımız dar ve önemsiz kesimini etkilemeleri ve iktisadi yaşam üzerindeki tüm etkilerini kaybetmiş olmaları olgusu bunların gerçekliklerini büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır.

Bu konuda birkaç belirlemede daha bulunmamız gerekiyor: "Özgerçeklik" sözcüğüne işlemci bir bilimsel anlak verilmek istenirse (hatta yalnızca özgerçekliğin geçerli bir olgubilimi ortaya konmak istenirse) öznel özgerçeklikten nesnel özgerçekliği ayırmak zorunlu olur: Çünkü toplumsal ve ikti-

(39) İlkel toplumların ya da derebeyi dünyasının iktisadi yaşamı üzerine, örneğin dinsel yaşamı görmezlikten gelerek bir inceleme yapmak zor olurdu.

sadi yaşam üzerindeki tüm etkinin yitirilmesi bireysel bilincın özel kesimiyle sınırlanma dinsel, ahlaki,estetik, v.b. olgulara nesnel bir kökel özgerçeksizliğin bir karşılığından başka bir şey olmayan bir öznel özgerçeklik aşırılığa verebilir.

Bu tutum öznel "özgerçeklik" ve öznel "derinlik" soruna her türlü gerçeklikle ilişki kaygısını bir kenara bırakan ve tutuculuğun en kötüsüne varan romantik sanatın ve romantik felsefenin anahtarıdır.

Bununla birlikte şeyleşme döneminde klasik felsefenin sorunları da ortaya karmaşık sorunlar koyar.

Biz gene baştaki soruna dönelim: Sermayeci dünyada manevi olanın nesnel özgerçeksizlik niteliği hem onun iktisadi yaşam üzerindeki etkisini *yitirmiş olması* olgusundan (ve bundan giderek bu sürecin sürekli olarak ve önemli ölçüde iktisadi yaşama sıkı sıkıya bağlı devlet, hukuk, v.b. gibi değişik kesimler üzerindeki etkisini azaltmaya yönelmiş olması olgusundan) ve hem de buna karşılık iktisadın ve özellikle şeyleşmenin yoğun ve gelişen etkisine uğramasının sonucudur. Ayrıca olup bitmiş bir durum değil ama sürekli olarak *öznel* özgerçekliğin yerine özgerçeksizliği ve son aşamada kötü niyeti yerleştirmeye yönelen bir süreç sözkonusudur.

Bunu manevi yaşamın her alanında görebiliriz. Burada yalnızca edebiyattan ve sinemadan örnek vereceğiz. Bir kitap ya da bir film her şeyden önce öbür mallar gibi ticari maldır. Böyle olmakla bunla sermayeci üretimin ancak verimli olmak ve kazanç sağlamak koşuluyla varlığını sürdürebilen kesimlerinden birine katılırlar.

Yayımcı ya da yapımcı ürettiği malın kullanım değerinden ne gibi bir *kişisel* yarar sağlamış olursa olsun, sonunda da

bazı özel durumlar bir yana, kitabın ya da filmin estetik ve insani değeri karşısında sağlayacağı kazancı hesaplamadan edemeyecektir. Buna göre türlü türlü yapımcı ve yayımcı vardır; bazıları kendilerini hem değerli, hem de az çok kazançlı ürünlerle sınırlamışlardır, bunlar arasında bazı büyükler etkinliklerini iki kesime ayırırlar, bu kesimlerden birincisi yüksek kazanç sağlar, aynı zamanda ikinci kesimin niteliklerine de sahiptir; bazı yayımcılar ve özellikle yapımcılar da nitelikle ilgilenmezler ve yalnızca kazanç sağlamayı düşünürler. (Batı Avrupa'da bu niteliğe önem vermeyen ve yalnız kazanç düşünen yayımcılar bazen en güçlü ve en zengin olan yayımcılardır, bunlar neyse ki ne en ünlü ne de halkın gözünde en büyük saygınlığı olan yayımcılardır. Bu durum bir kitabın birkaç bin nüshada masrafı çıkarması ve bir yayınevinin ciddi bir düzeye kendini kültürlü kitlelerle sınırlayarak ve yayımlanmış yapıtları yeniden yayımlayarak koruyabilmesi olgusundan ileri gelir. Bununla birlikte filmcilikte ya da gazetecilikte durum çok değişiktir, bunlarda kazanç elde etmek için küçük burjuvaziye ve işçi kesimlerine uzanmak gerekir.)

Oysa, bir yapıtın ya da bir filmin dağıtımı şu anda üstünde durmayacağımız bazı durumlara, bazı toplumsal ya da kurumlaşmış güçlerin (sansür,ahlakçı kadınlar birliği, v.b.) ideolojik müdahalelerine, düşünce biçimlerine, çıkacak müşterilerin kafa yapısına bağlıdır. Böylece toplum üyelerinin büyük çoğunluğu üzerinde şeyleşmenin aşağı yukarı bütünsel etkisi, toplum bütününde önemsiz bir bölüm meydana getiren sınırlı bir bireyler topluluğunda öznel özgerçekliğin araştırılması adını verdiğimiz şeyin azlığı en çok kazanç sağlayan şeylerin niçin üçüncü sınıf edebiyat ve üçüncü sınıf sinema olduğunu, yani her türlü gerçeklik kaygısından yoksun şeyler

olduğunu açıklar. Böylece -yazarın ya da sahneye koyucunun bireysel ruhsallıkları düzeyinde bile-çekirdeği "derin"ve "temelli" bir ruhla önemsiz gündelik gerçeklik arasındaki kopuştan meydana gelen küçük burjuva kitlesinin şeyleşmiş ruhsallığını (temiz yürekli orospu, kötü bir çocukluk geçirdiği için elektrikli trenlerle oynamayı seven sevimli haydut, soyguncuculukla para kazanmış "esaslı adam", v.b.'nin hikayesi) azçok yüksek bir düşün ya da edebiyat düzeyinde anlatan romantik"derinlikler" şairinin, romancısının,sinemacısının yanında karadizi romanları yazarlarına ya da gönül ticareti yapan gazetecilere de rastlanır.

"*Değerli*" edebiyat düzeyinde, şeyleşmenin varlığı önce 19. yüzyılda burjuva toplumunun ve sermayeci dünyanın gelişimine karşılık olan edebi , yani romanın dev atılımıyla dışlaşır. Bu roman özünde *zorunlu olarak* başarasızlığa uğrayacak bir araştırmanın, bir umudun tarihidir. Böylece roman, bir araştırmanın ya da bir umudun tarihi olduğu ölçüde *bireysel* bir *biyografiyi* içerir, oysa yazar bu araştırmanın sürdüğü ortamı ve bu araştırmanın hangi nedenlerden zorunlu olarak başarısızlığa uğraması gerektiğini anlatmak zorunda olduğu ölçüde de, roman *toplumsal bir incelemedir.*

Bu roman biçimi 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında yer alan yazarlara, Goethe'nin "şiirsel dönemin sonu" ("das Ende der Kunstperiode) diye adlandırdığı dönemi, yani yaratıcının henüz kendini toplumla uyum içinde duyduğu, sanatın ve edebiyatm henüz "doğal" bir yaratı olduğu (Schiller aynı sorunu duygusal ve saf şiir üzerine ünlü incelemesinde ortaya koydu) dönemi izleyen yazarlara, Balzac'a, Stendhal'e, Flaubert'e, Zola'ya ve günümüzde Malraux'ya, Th. Mann'a ve son olarak Pasternak'a hem insani olmayan bir dünyada insa-

ni olanı araştırma sorununu ortaya koyma olanağı hem de bu dünyanın özünü anlatma olanağı sağladı. [40]

Bununla birlikte, daha sonra, şeyleşmenin yayılması arttığı ölçüde toplumsal gerçeklikle insani olanı araştırma arasındaki kopuş– hiç olmazsa sermayeci dünyada– o derece arttı ki bu araştırmanın anlatımı insani olmayan ve anlamdan yoksun şeyleşmiş bir toplumsal gerçekliğin basit bir biçimde belirlenmesine ve tanıtlanmasına öncelik vermek zorunda kaldı. Öyle ki, bireyin sürekli olarak basit bir "olaylar çeşitliliği"ne indirgenmesi karşısında yapıtlarının insani özelliğini korumak isteyen ve onu cisimleştirebilecek başka güçler arayan yazarların–bunlar aileyi, ulusu, sınıfı, v.b.'ni konu alan

---

(40)Elbette, Sovyet gerçeğine ilişkin kendi yargılarımızı **Jivago**'nun ortaya koyduğu tanıtlamada dolaylı olarak açığa çıkan yargılarla özdeşleştirmek sözkonusu değil: Ancak eleştiricinin görevi dünyayı yazarın gördüğü tarzda görüp görmediğini söylemek değil, ama sözünü ettiği yapıtın yapısını ve evrenini **içkin** bir **biçimde** kavramaktır.

Edebi değeri kanımızca yadsınamaz olan Pasternak'ın romanına gelince, şunu belirtmekle yetinelim: Romanda yapıldığı gibi anlaşılmamış ve toplumdışı dehanın kişiliğini överken doğal olarak kurulu düzenin temsilcilerine, bunun sonucunda da kahramanın yaşamını olanaklı kılan tek şeye, bürokrasiye karşı olumlu bir tutum almaya varılır. Bunu anlamak için öbür kişilerin yanında Evgraf Jivago'nun kişiliğini düşünmek yeter; (Evgraf Jivago yüksek memurdur, daha sonra general olur, yazar onu sembolik olarak doktorun üvey kardeşi diye gösterir). Evgraf Jivago kahramana yardım etmek için yer yer araya girer ve romanın sonunda, Lara ve Jivago'nun bıraktıkları çocuğu bularak ve onu yetiştirerek ve Jivago'nun şuraya buraya saçılmış şiirlerini yayımlayarak hem maddi, hem manevi düzeyde onun yarına kalmasını sağlar.

Gerçekte, bu noktada, kesinlikle tutarlı bir evren yaratan Pasternak'a saygı duymak gerekir; bu evrende uyarsız kişi ve bürokrat kişi yalnızca savaşan ve çalışan basit insanlara ve en önce partizana ve devrimciye karşı çıkan aynı madalyonun iki yüzünü meydana getirirler.

Buna karşılık Pasternak tarafından Nikolai Vedeniapine'in kişiliğinde (bu gözle görünür biçimde yazarın kişiliğidir) geliştirilmiş olan fikirle tam olarak uyuşuyoruz; bu fikire göre modern toplumcu düşünce ancak hıristiyan düşüncesi ve kültürü tarafından yaratılmış kültür ve duygu evreni içinde doğabilmiş ve gelişebilmiştir; ve şu noktada Pasternak'tan ayrılıyoruz, modern toplumcu düşünce hıristiyan düşüncesi ve kültürünün hem devamı, hem de aşılmasıdır.

romanlar yazıyorlardı–yanmda öbür yazarlar gerek insani olanın araştırılmasını *dolaylı biçimde* anlatmaktan vazgeçerek gerek bu araştırmayı bütünüyle bir yana bırakarak şeyleşmiş ve anlamsız bir dünyanın anlatılmasına önem verdiler. Okuyucu öncelikle Kafka'yı, Camus'yü ve çağdaş edebiyatta da Robbe Grillet gibi yazarlardan sözettiğimizi anlayacaktır; Robbe Grillet'nin son romanı "La Jalousie"(Kıskançlık) bir dünyanın şeyleşmesini ortaya koyan gerçek bir belgedir; bu dünyada yalnızca şeyler eylemdedirler, bu dünyada insani zaman yok olmuştur ve onda insanın kendisi de en soyut duruma, yani bakan ve kaydeden bir göze indirgenmiş basit bir izleyici haline gelmiştir.

İlgi çekici bir şey var: İktisat kuramı düzeyinde şeyleşmenin ayrıştırılması *Sermaye*'nin I.cildinin 1867'de yayımlanmasıyla büyük ölçüde gerçekleşmişti ama edebiyattaki anlatımına 60 ya da 90 yıl sonra kavuştu, oysa şeyleşme toplumsal ve iktsadi gerçeklikte etkisini yitirmeye başlamıştı. Düşünce yaşamının değişik alanlarındaki toplumsal olguların anlatımı arasında bulunan bu uzaklık tarihsel gerçekliğin önemli ama az incelenmiş ve ortaya çıkarılması gereken bir görünümüdür. Bununla birlikte bu çaba ancak belli sayıda somut ayrıştırma yapıldıktan sonra yararlı olabilir; daha genel olan bazı doğrulara varmayı belki da yalnızca bu somut ayrıştırmalar sağlayacaktır.

IV

Söylediklerimizi toparlarsak, şeyleşme temelde nitel olanın niçel olanla, somut olanın soyut olanla yer değiştirmesine dayanır, ve pazar için yapılan üretime, özellikle sermayeci üretime sıkı sıkıya bağlıdır, sermayeci üretimin gelişme-

sine koşut olarak toplumsal yaşamın bütün alanlarını sürekli bir biçimde ele geçirmeye ve onların yerine başka bilinç biçimleri koymaya yönelir.

Burada kesin ve kaçınılmaz bir olgu, bir çeşit tarihsel evrim yazgısı bulunduğu sanılabilir.

Bununla birlikte ortaya şöyle bir sorun çıkar: Sermayeci iktisadi sistemin yapısında da şeyleşmenin kendi kendini aşmasının itici gücünü meydana getirecek önemli kargaşalara ve insani tepkilere yol açmadan yayılamayacağı sınırlar yok mudur? Buna benzer etkenler vardır ve apaçık biçimde en önemli sınırları meydana getirirler, çünkü bunlar sermayeci üretimin ve özellikle şeyleşmenin yayılması için temel etkenlerdir. Bunlar *bunalımlar*'dır ve *işçi sınıfının direnişini* getirir.

Sermayeci iktisadın *kendi* içinde yer alan bir bakış açısından bu iki etken (işgücünün *iktisadi* açıdan, sermayeci dünyada *ticari* bir *mal* olduğunu unutmamak gerekir) kullanım değerinin dolaylı bir duruma indirgenmesini ve onun yerini değiştokuş değerinin almasını sağlayan sınırlar olarak belirlenebilir. Gerçekte, sermayeci üretimi ve şeyleşmeyi olanaklı kılan şey, sanayicilerin yalnızca nicel olan iktisadi sorunlarla ilgilenirken, yani en büyük kazancı ararken gene de toplumun gereksinmesi olan malları üretmek zorunda olmaları olgusudur dedik, yani sanayiciler her üretim döneminde şunları üretmek zorundadırlar:

a) İstikrarlı bir sermaye (üretim araçları ve hammaddeler), bu sermaye daha önce kullanılmış sermayenin yerini alacak ve ona yeni bir birikime karşılık olan üretim araçlarını ve hammaddelerini zaman zaman ekleyecektir;

b) Sermayecilerin özel tüketimlerine , eski işçilerin tü-

ketimine ve zaman zaman da üretimin arttırılması için tutulmuş yeni işçilerin tüketimine karşılık olacak tüketim malları ve

c) Hemen hemen aldığı bütün ücretlerini harcamış ve varlığını sürdürebilmek için işgücünü yeniden ticari mal gibi satmak zorunda olan bir işçi sınıfı.

Bireyci sermayeci elbette bu sorunları hiç bir zaman düşünmez. Bireyci sermayeci için her şey kazanç sağlamanın arandığı nicel düzeyde geçer ve sermayeci sınıf sermayeci bireylerin bütününden başka bir şey olmadığına göre, özgürlükçü bir sermayeci düzende, malların kullanım değeri düzeyinde toplumsal yararlılıkları sorununu hiç kimse ortaya koymaz. Bu üretim, yanlızca pazar mekanizmasmca düzenlenen başıbozuk üretimdir.

Bununla birlikte, Marx'ın gösterdiği gibi, böyle bir *özgürlükçü* ve başıbozuk sermayeci toplumda, *gerçekten pazara sunulmuş malların kullanım değerleriyle kazançlı ve ödenebilir bir sistemin yöneldiği kullanım değerleri arasında zorunlu ve dönemsel* olan ve daha sonra Rosa Luxemburg'un gösterdiği gibi, belli bir teknik ilerleme ritmine ulaşılınca da *yapısal* olan bir dengesizlik vardır. Bu sorun sermayeciliğin yalnızca günümüzde aşmak üzere olduğu bunalım sorunu ve üretim artığı sorunudur.

Burada üretim artığının ve aynı zamanda emperyalizmin mekanizması gibi sorunlar, Marx'çı metinlerde uzun uzun ayrıştırılmış ve uzun uzun tartışılmış sorunlar üzerinde daha çok duramayız. Emperyalizm sömürgelere ve geri kalmış ülkelere sömürünün en aşırı biçimlerine götürerek bir çelişkiyi önlemeyi başardı bu önleme olmasaydı bu çelişki belki de sürekli bir üretim artığı durumu yaratmakla sonuçlana-

caktı. Yalnız şu kadarını söyleyelim: Nicelle nitel arasındaki, kullanım değeriyle değiştokuş değeri arasındaki bu çelişki, emperyalizm sayesinde ve sermayeci olmayan pazarların yayılması sayesinde ve daha sonra devletin iktisadi yaşam üzerindeki yoğun ve sistemli müdahalesi sayesinde sermayeci Batı dünyasında 1933'e kadar aşılabildi.

Bununla birlikte sorunun özgül bir yanı da özel ticari malın, yani *işgücünün* değeri ve fiyatı tarafından ortaya konmuştur. Sermayeci üreticinin gözünde işgücü kendi dönen sermayesinin bir parçasıdır ve öbür mallar gibi bir maldır ancak; sermayeci ürettiği malların mal oluş fiyatını düşürebilmek için bu malı da olabildiğince ucuza kapatmaya çalışmalıdır. Bu malın öbür mallara göre özel bir yapısı vardır. Bu mal toplumsal düzene *gücül* olarak direnen bir düşünen varlıklar toplamıdır; toplumsal düzen bu varlıkları cansız şeylerle bir tutar. Ayrıca bazı koşullarda ve özellikle işgücü fiyatı çok düşünce, işçilerin koşulları çok çetin duruma gelince insani direnmeler ortaya çıkar, bu *ticari mal bilinçli hale gelir* ve hem şeyleşmeye, şimdiki durumuyla sermayeciliğe, hem de sermayeciliğin bazı somut dışlaşmalarına başkaldırır. Bu yüzden, özgürlükçü ve sömürgesiz bir sermayeciliği ayrıştırdığı ölçüde Marx haklı olarak işçi sınıfının sürekli yoksullaşmasına güveniyor ve işçi sınıfında şeyleşmenin ve sermayeciliğin aşılmasını sağlayacak tarihsel gücü buluyordu.

Batı işçi sınıfının son yüzyıldaki gerçek evrimini anlamak için şu olguyu gözönünde bulundurarak Marx'çı ayrıştırmayı önemli ölçüde değiştirmek gerekiyor: *Emperyalizm, batı işçi sınıfının yaşam düzeyindeki belirgin artış ve 1917'den bu yana devrimin Marx'ın beklediği gibi ileri sermayeci ülkelerde değil de, tersine azgelişmiş toplumlardaki zaferi, önce*

bolşevik Rusya'nın ,sonra Çin'in ve Halk Demokrasileri'nin varlığı Marx'm ayrıştırdığı gerçeklikten ve bu gerçeklikten hareket ederek saptadığı bakış açılarından göze çarpacak kadar çok ayrı bir gerçekliktir, işçi bilinciyle şeyleşme arasındaki ilişki toplumun tüm öbür kesimlerinin ilişkisine göre çok ayrıdır ve çok önemli bir kuramsal sorun ortaya koyar.

Gerçekte işçinin satacak tek şeyi vardır: *İşgücü*;–her zaman karşımıza çıkabilecek bazı ayrıcalı durumlar dışında–işçi, mallarla eş tutulacak bir ticari mala dönüşmesini bütünüyle kabul etmekten, gerçek ya da gücül bir direnme göstermeksizin kabul etmekten başka bir şey yapamaz. Bu yüzden şeyleşmenin giderek bireylerin yaşayışında en özel alanlara kadar girdiği öbür toplumsal sınıflarda görülen durumun tersine, emeğini *bir başkası için* veren, ürettiği malın kendisine ait olmaması ve mal üretmek için değil de para kazanmak için çalışıyor olması yüzünden malıyla arasına uzaklık girmiş olan işçi fabrikasında yabancılaşmıştır. Bu işçi ancak iktisadi yaşamın dışına çıktığı, gündelik yaşamın özel alanına girdiği zaman kendini bulacaktır.

Ayrıca, işçinin iktisadi etkinliğinde, işinde işgücünü sattığı işverenle *şeyleşmiş* ve *çatışkı* ilişkisi büyük ölçüde arkadaşlarıyla olan *insani* ve *şeyleşmemiş ilişkisiyle* dengelenir.

Toplumsal bir gerçeklik olan şeyleşmiş düşünce, kuşkusuz binlerce kanaldan işçilerin düşüncesini de etkiler ve bu etki önemlidir. Ama bu toplumbilimsel olan ve iktisadi olmayan bir olgudur, bir dış etkidir ve kendiliğinden bir şeyleşmedir, çünkü onları yalnızca tüketici gözüyle, korudukları bütün zenginlikler ve somut doğruluklarıyla görür; insanlar onun gözünde canlı niteliklerini, genel satınalıcı soyutlaması içinde yitirmezler, çünkü onlara satacak hiç bir şeyi yoktur ve daha

önemlisi insanların dolaysız çıkarlarını savunmak için bile çatışmak değil birleşmek zorunda oldukları tek toplumsal kategorinin üyesidir. Burjuvalar ve orta tabakalar için *bencillik* ve *rekabet* ne kadar önemliyse, işçinin toplumsal yaşamı ve düşüncesi için *dayanışma* o kadar önemlidir.

Aynı biçimde, işçinin çıkarları şeyleşmemiştir ya da çok az şeyleşmiştir. Verimini sağlaması gereken sermayesi, yönetmesi gereken mağazası ya da girişimi yoktur, onun gözünde, her zaman ve dolaysız olarak tam anlamında insani gerçeklikler vardır, çünkü onun yaşam düzeyinde, çalışma zamanının azaltılması ya da ücretlerin yükselmesi onun gücül "güç"ünü etkilemekle kalmaz ama ayrıca gündelik ve somut tüm yaşayışını da etkiler.

Ek bir kazancın bir sanayicinin ya da bir tüccarın bankadaki hesabını arttırması ve hesap düzeninde yer almasıyla, bir ücret artışının bir işçiye daha iyi yemesini, küçük bir motorlubisiklet satın almasını, uzun bir süredir tasarladığı bir yolculuğa çıkmasını ya da oğlunu bir meslek sahibi yapmasını sağlaması bütünüyle ayrı şeylerdir. Çünkü, mesleklerini gerçekleştirirken, zanaatçı da, tüccar da, satıcı da, sanayici ya da bankacı da kendilerine ait şeyleri savunurlar ve dolaylı olarak gitgide bu etkinlikle ve *bu şeyle* özdeşleşirler. Buna karşılık işçi, iktisadi etkinliğini gerçekleştirdiği zaman boyunca "bir başkası için", hiç bir somut dayanışma ilişkisiyle bağlı olmadığı işvereni için çalışır. İş zamanı süresince işçi kendi kendisine ait değildir; artık o kendisi değildir, bir nesne olmakla kalmamıştır, ayrıca bir başkasının nesnesi olmuştur, o hem "şeyleşmiş" hem "yabancılaşmış"tır.

Bu yüzden Marx'a göre sermayeci toplumda öyle bir alan vardır ki bu alan "insani özelliğin *bütünüyle kaybolduğu*

ve ancak *insanın* tam anlamında *yeniden sağlanmasıyla* kendini bulabilecek olan bir alandır. Cisimleşmiş toplumun özel bir toplumsal kategoriye ayrışması proletaryayı meydana getirir." "Proletarya dünyanın *süregiden düzeninin* dağılmasını haber vermekle yalnızca *kendi varlığının gizini* anlatmaktadır; çünkü proletarya *dünyada süregiden bu düzenin* gerçek olarak dağılmasını sağlar." Böylece proletarya burjuva aydınlarından daha az kültürlü ve daha az bilgili de olsa toplumsal konumuyla sermayeci toplum içinde şeyleşmeyi yadsıyabilecek ve bütün manevi toplum sorunlara gerçek insani özelliklerini verebilecek bir birlik meydana getiren tek sınıftır. Modern insancılığın en yüksek biçimi olan diyalektik maddeciliğin doğuşu işçi sınıfı içinde, işçi sınıfının iktisadi açıdan özellikle kötü durumda olduğu bir dönemde gerçekleşmiştir.

Elbette bu sınıfa girmeyen bazı bireyler ya da hatta birey toplulukları diyalektik düşünceyi anlayamazlar demek değildir bu. Tersine bilgilerin sınırlı bir kitlenin tekelinde bulunduğu sermayeci dünyada, diyalektik maddeciliğin kuramcıları da -özgürlükçü sermayecilik döneminde-burjuva kökenli aydınlar oldular ama bu aydınlar işçi sınıfının bakış açısıyla birleştiler, onunla bütünleştiler ve orada halkı buldular-halk belki onların düşüncelerini bütün ayrıntılarıyla izleyebilecek gerekli kültürden yoksundu-ama ayrı önemi olan bir niteliğe sahipti, genel tutumu, toplumsal ve ruhsal durumu bu düşünceyi anlamasını ve onu uygulama alanında cisimleştirmesini sağladı.[42] Çünkü "felsefe nasıl proletaryada maddi silahlarını

(41) Hegel'ci Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Giriş.

(42) Burada geçmişten bilerek ve isteyerek sözediyoruz, çünkü, Stalin döneminden beri, toplumcu aydınlarla işçi hareketi arasındaki ilişkiler son derece karmaşık ve sorunlu hale geldiler. İster acı duyulsun ister sevinç duyulsun bu, yadsınamaz ve derinlikli bir top-

buluyorsa proletarya da felsefede manevi silahlarını bulur"[43] ve "felsefe prolertayayı ortadan kaldırmadan gerçekleşemiyorsa, proletarya da felsefeyi gerçekleştirmeden kendini ortadan kaldıramaz (aufheben)."

Bütün bu belirlemelerden sonra felsefenin niçin yüzeyde kaldığı ve şeylerin dolaysız görünümünü kaydettiğini ölçüde, burjuva toplumundaki en samimi aydınların düşüncesinde bile ülkücü öznelciliğe ya da mekanikçi nesnelciliğe yöneldiği anlaşılmaktadır.

Şeyleşme özne ve nesnenin, üretici ve ürünün, zihin ve maddenin birliğini koparır ve düşünür daha sonra bu kopmayı insan yaşamının başlıca ve doğal bir olgusu gibi ele alarak belirtmekten başka bir şey yapmaz. Bu yüzden bütün bu eğilimlere dayanabilmek ve yalnızca görünüşleri aşmaya ve geçmişin büyük diyalektikçilerinin düşüncesinin kavramaya değil ama aynı zamanda bu düşünceyi tarihsel yaşamı kuran beklenmedik olgular karşısında canlı ve sağlam bir yol gösterici olarak yeni sorunlara uygulayabilmeye ulaşabilmek için büyük bir çaba gerekir.

V

Söylediklerimizi özetlersek, başıbozuk bir sermayeci toplumda proleterya ve dünyayı onun bakış açısından -meka-

lumbilim araştırması yapılmasını gerektiren bir olgudur.

1925-1928'e doğru işçi hareketinde önplanda rol oynamış (Marx, Engels, Lassalle, Bakunin, Kautsky, Bernstein,Plehanov,Jaures, Lenin, Rosa Luxemburg, Troçki, Buharin, Gramsci, vb...) gibi önemli düşünürlerin bilinen ve doğal olgusu, yerini bunun tam karşıtı olan işçi hareketinden yalıtılmış ya da bir partinin üyesi olsa da, yalnızca ikincil ve yüzeysel bir rol oynayan düşünür olgusuna bırakarak bütünüyle ortadan kalktı.

Bunun tipik örneği Georg Lukacs'tur; 1917-1925 arasında Macar İşçi hareketinde önplanda siyasi bir rol oynayan Lukacs 1956'ya kadar yalıtık ve etkisi aydın dünyayla sınırlı ve sözcüğün dar anlamında artık hiç bir siyasi eylemi olmayan biri haline geldi.

(43) Hegel'ci Hukuk Felsefenin Eleştirisi.

nikçi bakış açısına karşı insani bakış açısından-değerlendiren kuramcılar diğerlerinden *gücül olarak* daha fazladırlar ve dini, ahlaki, vb. sorunlara insani özelliklerini verme ve böylece büyük klasik düşünürlerin çabasını ve burjuvazinin bıraktığı manevi kalıtı sürdürme durumunda olanlar yalnızca onlardır.

Oysa bu durum yalnızca sermayeci dünyada ücretlerin burjuvaziden ve orta sınıflardan daha yüksek bir manevi düzeye *ulaşabileceklerini* gösterir; gerçekten ulaştıklarını göstermez. Bu sorun Georg Lukacs'ın ustaca ortaya koyduğu sınıf bilinci sorunu ve sınıf bilincinin tarihteki rolü sorunudur.

Çünkü Marx'ın incelediği şematik topluma yakın bir sermayeci toplumda bile (bu topluma yalnızca orta tabakaların varlığı eklenmeliydi) şunu anımsamak gerekir: İşçi sınıfı iktisadi ve toplumsal durumuyla sermayeci toplumun yalanı ve şeyleşmesi karşısında gücül olarak canlı bir direniştir, işçi sınıfı *ayrıca* sermayeci toplumun kurucu bir öğesidir. İşçilerle öbür toplum sınıfları arasında, özellikle işçilerle küçük burjuvalar arasında tam anlamında bir duvar yoktur, işçilerle küçük burjuvalar arasında tersine ortakyaşam alışverişleri sürekliдir ve kendiliklerinden "en büyük sınıf bilinci"nin ya da "proletaryanın olası bilinci"nin dengesizliğine yol açarlar.

Bu söylediklerimize yönetici sınıfların dev ideolojik etkileme araçlarıyla gerçekleştirdiği tüm baskıyı da eklemek gerekir, yönetci sınıflar bu araçları işçi sınıfının bilinçlenmesini önlemek için ortaya koyar ve kullanırlar.

Bu yüzden, düşüncenin ve eylemin gerçek nesnesi, yani olduğu durumuyla dünya, *her* düşüncenin ve *her* bilincin belirleyici etkenlerinden birini meydana getirdiği ölçüde, böyle bir toplumda bile, şeyleşmenin işçilerin düşünce dünyasında olduğu kadar öbür toplum sınıfları üyelerinin de düşünce

dünyasına egemen olmaya yönelen güçlü bir eğilimi bulunmalıdır.

Gene de bu olguya bugün gelişmiş sermayeci ülkelerin *somut tarihsel* durumlarında, bir başka olgu eklenir: Bu egemenliğin işçi sınıfının bilincinde derin değişimlerle büyük ölçüde kolaylaşması olgusu; işçi sınıfının bilincindeki bu derin değişmeleri şu etkenler kolaylaştırmaktadır:

a) Yaşam düzeyinin hemen hemen sürekli artışı, bu artış sendikalaşma savaşı sayesinde 19. yüzyıl sonlarından başlayarak gerçekleşmiş, ama önce emperyalizmin varoluşu ve sömürgeciliğin yayılması, daha sonra çağdaş sermayeciliğin yapı değişiklikleriyle (özellikle devlet müdahalesi ve yoğun silahlanmayla) olanaklı duruma gelmiştir.

b) Proletarya özellikli bir devletin varlığından ve saygınlığından kaynaklanan Stalin'ciliğin gelişimi ve etkisi.

Öyle ki bu koşullar, bir ülkenin ve bir dönemin somut, iktisadi, toplumsal ve siyasi koşullarıdır ve aynı zamanda bu çatışkılı iki güçten hangisinin kendiliğinden dayanışma ve "olası"sınıf bilincinin mi yoksa özellikle öbür toplumsal sınıfların ideolojik etkisiyle yayılan şeyleşmenin mi, işçi sınıfının gerçek bilincinde daha güçlü etkide bulunacağını ve üstte olacağını belirleyen uluslararası etkenlerdir. Ve işçi sınıfı bilincinde belli bir anda ve belli bir yerdeki somut gelişme derecesini ancak geçmişe ve şimdiye olduğu kadar geleceğin eğilimlerine de uzanan somut ayrıştırmalar açıklayabilir.

Yine bu yüzden günümüzdeki toplumu anlamak isteyen her ciddi toplumbilim şu iki temel kategoriye başvurmalıdır:

a) *Olası bilinç*, bir toplumsal sınıfın sınıf olarak varlığına bağlı iktisadi ve toplumsal çıkarlarıyla karşı karşıya gelmeden bilebileceği en yüksek gerçeklik.

b) *Gerçek bilinç*, bir toplum sınıfının belli bir dönemde, belli bir ülkede bu gerçeklik konusunda bildiği şey. Hegel'ci ve Marx'çı terminolojide "kendi için sınıf" ve "kendinde sınıf" arasındaki karşıtlığa karşılık olan bu ayrım olmadan toplumbilim yüzeyde kalmak ve somut ve canlı toplumsal gerçekliği çok az anlamak tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Son olarak şunu söyleyelim: Bütün bu belirlemeler tekyanlı iki felsefeyi kavrayışın, öznelciliğin ve nesnelciliğin niçin her zaman uygulama alanındaki sonuçlarıyla birlikte, yalnızca burjuva düşünürlerinde değil, ama işçi sınıfının kuramcılarında ve militanlarında da bulunduğunu açıklar; bu iki kavrayış işçi sınıfının kuramcılarında ve militanlarında özellikle iki büyük siyasi akımda anlatımlarını bulurlar:

a)Blanqui'cilik, kargaşacılık, Troçki'cilik;bunlar insanın abartılmasına ve nesnel koşulların küçümsenmesine dayanan ülkücü öznelciliğin işçi sınıfında görülen biçimidir.

b)Stalin'cilik, reformculuk, iktisadiyatçılık, bir de kendiliğindenlik kuramları; bunlar nesnel koşulların abartılmasına ve insanın küçümsenmesine dayanan nesnelci maddeciliğin işçi sınıfında görülen anlatımıdır.

Birinci akımı destekleyenler aydınlar ve bazı, sorunları kökten değerlendiren işçi kesimleridir; ikinci akımı destekleyenler tersine, Rusya'da devletin büyük işçi örgütlerine, partilerine, sendikalarına ve kurumlarına bağlı bürokrasiler ve sermayeci devletlerdeki işçi kuruluşlarıdır.

Bu yüzden, Marx'tan Lenin'e ve genç Lukacs'a kadar işçi sınıfının tüm büyük kuramcılarının ve siyasi önderlerinin yaşamında ve yapıtlarında iki kesime karşı, solun yanılgılarıyla sağın çıkarcılıklarına karşı savaşıldığını görüyoruz, on-

lar bu savaşta diyalektik düşünceyi her defasında yeniden kurmaya çalıştılar; diyalektik düşünce toplumda ve dünyada gerçek bir dönüşümün ve bir gün gerçekleşirse sosyalizmin bu gerçek ve büyük insan kardeşliğinin gerçekleşmesinde zorunlu ve kaçınılmaz koşuldur.

VI

Bununla birlikte gene de Marx'm ve Marx'tan sonraki Marx'çıların incelediği biçimiyle şeyleşmenin incelenmesini kuşağımızın deneyleri ışığında bugün yeniden ele alınca bu incelemelerde bazı boşlukların varolduğunu ve hatta birçok yeni sorunun ortaya çıktığını görürüz.

Şeyleşme gerçekte planlama eksikliğine ve pazar için yapılan üretime sıkı sıkıya bağlı bir olgudur. Bunun sonucunda ister kargaşa üretiminin yerine planlı bir üretimi koymak (S.S.C.B.'de ve daha sonra çeşitli Halk Demokrasileri'nde olduğu gibi); ister *planlama öğelerini* ve dolaylı olarak da *malların doğal biçimi* ve *kullanım değeri* konusunda artan bir kaygıyı geçerli kılmak (1933'den bu yana ve elbette çok yavaş bir biçimde, ulusallaştırmaların ve üretimi hem üretici, hem satın alıcı olarak kesin bir biçimde etkileyen devletin yoğun müdahalesinin kendini gösterdiği sermayeci iktisadi yaşamda olduğu gibi) bir sonucu olan her toplumsal evrim, birinci durumda şeyleşmenin baskısıyla ikinci durumda şeyleşmenin zayıflamasıyla sonuçlanmak zorundaydı.

Bu olgu gerçekten ortaya çıkmış mıdır ve özellikle gerçekten beklenen genişlikte sonuçları olmuş mudur?

Bir ölçüde evet bir ölçüde hayır. Marx'ın ayrıştırması doğruysa, şeyleşmenin ortadan kalkması ya da zayıflaması gerçekte kendisiyle birlikte *özerk toplumsal* bütünlük olarak iktisadi yaşamın ortadan kalkmasına ve bunun sonucunda da üstünlüğünün önemli ölçüde azalmasına yol açmalıydı. Bu bizce son kırk yılda siyasi ve askeri etkenlerin iktisadi yaşam üzerindeki etkisini önemli biçimde arttırdığı ölçüde gerçekten gerçekleşmiş bir olgudur; siyasi ve askeri etkenlerin iktisadi yaşam üzerindeki etksi, toplumcu özellikli toplumların planlı üretiminde tam anlamında bir *siyasi* üstünlüğün kurulmasıyla sonuçlandı; oysa sermayeci batı dünyasında iktisadi yaşam genellikle siyasi akılsallığa karşı koyması açısından belli bir ağırlığa sahip oluşunu sürdürmekle birlikte önemini yavaş yavaş yitirme yoluna girdi. Bu noktada şeyleşmenin Marx'çı ayrıştırması ana çizgileriyle doğrulanmış görünmektedir.

Bununla birlikte şeyleşmenin ortadan kalkması ya da zayıflaması klasik sermayecilikte sürekli biçimde ortaya çıkan etkenler arasında en önemli etkenin ortadan kalkmasına ya da zayıflamasına yol açmalıydı; klasik sermayecilikte sürekli biçimde ortaya çıkan etkenler şunlardır:

a) Niteliğin nicelikle, canlı olanın akılsal olanla yer değiştirmesi;

b) Bireylerin biçimsel özgürlüklerine ve biçimsel eşitliklerine saygı.

Sonuç olarak, tam anlamında iktisadın, yaşamın dolaysız dışlaşmalarında bile yeniden bütünsel ve karmaşık toplumsal olguya yer vermeye yöneldiği toplumlarda şeyleşmeyle ilgili bu başlıca iki dışlaşmanın kaybolma ya da süregitme olasılıkları, yani önplana geçen ve çapraşıklaşmak zorunda olan etkenlerin çokluğu önceden kestirilemez olasılıklar durumuna geliyordu.

Marx'ın Lukacas'ın ve dolaylı olarak, şeyleşmeyle ilgilenmemiş olsalar da öbür Marx'çı düşünürlerin ayrıştırmaları şunu varsayıyordu: Toplumcu toplumlarda şeyleşmenin yokolması–sınıf sömürüsü bir kere ortadan kalkınca–aydınlık bir insani dünyanın kurulmasını sağlayacak olan somuta ve anlamlıya bir dönüşü getirecektir. Onlar aslında şunu varsayıyorlardı: Yeni toplum bir yandan şeyleşmiş toplumun insani açıdan olumlu kazançlarını-değerlerin evrenselliğini ve bireysel özgürlüklere saygıyı-koruyacaktı ve öte yandan toplumsal yaşamın kurumlaşmış ve bürokratikleşmiş kesimlerinin yerine yaşamın bütün alanlarına yayılan ve bütün bireyleri gerçekten kucaklayan daha gerçek bir insani ortaklaşmayı koyacaktı.

Öte yandan bildiğimiz kadarıyla ne Marx ne de hiç bir Marx'çı düşünür sınıf sömürüsü üzerine kurulagiden ve en azından büyük ölçüde üretim araçlarının özel mülkiyetini sürdüren bir toplumda şeyleşmedeki bir azalmayla gerçekleşmek üzere olan bakış açısını gözönünde bulundurmadığı doğruysa şeyleşmeyle ilgili Marx'çı ayrıştırmaları onların düşüncelerine ve edebiyatlarına kadar uzatarak şöyle bir sonuca varmak gerekir: Böyle bir evrim modern tekniğin araçlarıyla güçlenmiş ortaçağ barbarlığına dönüş tehlikesini getirecekti; çünkü işçi sınıfının sermayeci sömürüsünü sürdürecek ve modern endüstrinin dev gelişiminin zorunlu olarak yoğun ve güçlü bir bürokratik aygıt yarattığı bir toplumda bireysel özgürlüğün güvenceleri bir kere zayıfladı ya da ortadan kalktı mıydı şeyleşmenin *olumsuz öğelerini* bunlar en uç noktalarına kadar götürerek sürdüren ve buna karşılık şeyleşmenin *olumlu öğelerini* eleyecek olan bir evrimin tehlikeleri son derece büyük olacaktı.

Son yılların deneyi–ve son yılların deneyi içinde *bu dü-*

zeyde öncelikle *nitel bir dönüm noktası* ortaya koyan Hitler deneyi–Marx'çı ayrıştırmanın doğru olduğunu kanıtlıyor. Klasik sermayeci şeyleşmenin aşırıya götürülmüş ikilemi Hitler'cilikte, evinde bir sineği bile öldüremeyen, Bach'ın müziğini seven, aile babalarının en iyisi olan birini toplama ya da işkence kampı sorumlusu haline getirdi. İnsanların nesne yerine konulan her yere uyarlanabilir birimlerle eş tutulması fabrikadan toplama kampına kadar yayıldı, gündelik yalan propaganda bakanlığında resmi kurum haline geldi.

Bununla birlikte 1917 Rusya'smda ve daha sonra, Halk Demokrasileri'nde, proleter toplumu olmak isteyen, üretim araçlarını ulusallaştıran, böylece *iktisadi yaşam düzeyinde* bütün toplumcu kuramcıların insani bir toplumun ilk kaçınılmaz koşulu saydıkları şeyi gerçekleştiren bir toplum doğdu.

Oysa, son yirmi beş yılın deneyi şeyleşme baskısının ve üretim araçlarını ulusallaştırmanın *tek başlarına* bu amaca ulaşmaya yetmediklerini gösterdi.

Toplumcu toplumda değerlerin evrenselliğe ve özellikle bireysel özgürlüğe saygı sermayeci toplumdaki gibi sürerliliğini otomatik biçimde korumuyor.

Toplumsal arayapıların dağılmasına ve kaçınılmaz bir akılcılığın ve her modern endüstri toplumunda bulunan kaçınılmaz bir bürokrasinin gelişmesine bağlı olan şeyleşmenin baskısı her yerde buna *benzer tehlikelere* yol açar.

---

(44) 1933'ten önce, emperyalizmi ve onunla birlikte sömürgelerdeki gündelik barbarlığı getiren çağdaş gelişmiş toplumlarda böylesi bir barbarlığa dönüş olasılığını pek az kişi kabul etti. Bugün böylesi olguların modern sanayi toplumlarında sürekli bir tehlike meydana getirdiğini biliyoruz; oysa bu olgular aynı toplumlarda 1880-1914 arasında yapısal olarak olanaksızdı.

Kuşkusuz hiç bir aklı başında düşünür bir an bile Hitler'ciliği ve Stalin'ciliği eş tutmayı düşünmeyecektir, bu iki olgunun içeriği–bazı ortak görünümlere karşın–birbirinden tamamiyle ayrıdır ve hatta birbirine karşıttır.

Kuşkusuz her içtenlikli toplumcu düşünür S.S.C.B.'nde ve toplumcu dünyada üretici güçlerin gelişmesindeki hızlılık karşısında gerçek bir hayranlık duyar.

Kuşkusuz Stalin'cilik olgusunun kesin biçimde ayrıştırılması gereken somut tarihsel nedenleri vardır ve ne her toplumsal düzenlemenin zorunlu bir yanını ne de bu düzenlemenin zorunlu bir evresini meydana getirmez.

(Bununla birlikte faşizmin de modern sermayecilikle özdeş olmadığını ve yalnızca modern sermayeciliğin olası ve her zaman saldırgan biçimlerinden birini meydana getirdiğini ekleyelim.)

Bununla birlikte çağdaş toplumcu toplumların çoğu oldukça kaygı verici birçok özellik gösterirler, tutuklama kamplarından rakiplerin idamına ve düşüncenin genelleştirilmiş tutuculuğuna kadar; hiç bir toplumcu bu özellikleri gözden uzak tutamaz ve devletin gücünü önemli ölçüde zorlayan modern bir ulusallaşmış sanayin varlığı siyasi bir üstünlüğün gerektirdiği koşulların kesinlikle gerçekleşmekte olduğu bir toplumda bütün bir toplumsal sorunlar dizisi yaratır; ne Marx'm ne de onu izleyen büyük Marx'çı kuramcılardan hiç birinin kestiremediği bireylerin bürokratik aygıtın gücü karşısındaki değerinin güvence altında olmaması sorunu bu sorunların başlıcasıdır; bu sorunların incelenmesi ve çözümlenmesi kuşağımız toplumcu düşünürlerinin en önemli görevlerinden birini meydana getirir ve bu sorunlara bu konferansta değinemeyeceğiz; bununla birlikte bu sorunların incelenmesi için geleneksel

Marx'çı düşüncenin kavramsal aygıtının yeterli olmadığı da bir gerçektir, yine bu nedenle bu sorunlar diyalektik düşüncede bir ilerlemenin ve bir yenilenmenin devinim noktası olabilir ve olmalıdır.

Gerçekte şeyleşmenin Marx'çı ve özellikle Lukacs'çı ayrıştırması gün ışığına pek az çıkarılmış olan ama bize işçi hareketi tarihi tarafından büyük ölçüde doğrulanmış görünen bir sonucu içeriyordu.

Sermayeci toplumda şeyleşmenin en az etkilediği sınıf olan proletarya, aym zamanda özgürlükçü ideolojinin en yüzeysel özelliğine sahip bir sınıftır. Biçimsel bireysel özgürlük, yanılgı hakkı, anlatım özgürlüğü, v.b.... düşüncesi –daha önce söylediğimiz gibi- *özgürlük* [45] fikrinden değil, *dayanışma* fikrinden hareket ederek oluşan işçi sınıfının bilincinde *içoluşumsal* ideolojik öğeler değildirler.

Avrupa toplumcu düşüncesinde uzun yıllar etkili olmuş ve bazı kesimlerde bugün de etkili olan özgürlükçü öğe temelini ayrıldıkları [46] sınıfın olumlu toplumsal değerlerini toplum-

---

(45) Her bireye tanınmış olan fikirlerini ve inançlarını özgürce anlatma hakkına **biçimsel** özgürlük ayrıca bunların her birine verilmiş maddi **olanağı** da içeren özgürlüğe gerçek özgürlük diyoruz.

Toplumcu düşünürler, sermayeci dünyanın **biçimsel** olan özgürlüğünü ve eşitliğini (bu, hukuk serseriye de milyonere de bir sarayda ya da köprü altında yatmak hakkını, işçiye de sanayiciye de bir gazete kurmak hakkı, üniversiteliye de okumamışa da kitap yazma hakkını, vb.'ni veriyordu) eleştirirken **gerçek** olan bir özgürlük ve eşitlik için savaşıyorlardı; bu özgürlük ve bu eşitlik onların kafasında hukuki olan özgürlük ve eşitliği onları etkin ve evrensel özgürlük ve eşitliğe dönüştürerek **sürdürmeli, geliştirmeli** ve aşmalıydı.

(46) Her türlü yanlış anlaşılmadan kaçınmak için bu kategoriye Marx, Engels, Lenin, Rosa Luxemburg gibi düşünürleri koymak gerektiğini belirtemeliyiz. Buna karşılık Stalin'cilik, öbür kategoriler arasında, yönetici çevreleri ileri derecede, proleteryalaştırması ve aydın ya da burjuva kökenli eski çevreleri sürekli olarak ortadan kaldırmasıyla belirgindir.

culukla bütünleştirmeye yönelen–bizim görüşümüze göre *elbette*–burjuva ve küçük burjuva kökenli çevrelerin varlığında bulur.

Bu eğilimlerin başarısı ya da başarısızlığı, elbette, ayrıştırılması son derece önemli de olsa burada ayrıştıramayacağımız çok sayıda somut tarihsel etkene bağlıdır.

Bununla birlikte sonuç olarak şunları söyleyelim:

1) İşçi devrimlerinin Marx'ın beklediği gibi Batı'da değil, ama sermayeciliğin az gelişmiş ve bu yüzden çok zayıf bir özgürlükçü geleneğe sahip olduğu gecikmiş ülkelerdeki zaferleri;

2) S.S.C.B.'nin kendi güçleriyle sermayeci dünyanın güçleri arasındaki dengesizliğin uzun süre neden olduğu önemli dış siyaset sorunları;

3) Öncelikle bir *siyasi üstünlüğü* gerçekleştirmiş olan bir toplumda devletin bürokratik aygıtının gücünü önemli ölçüde arttıran büyük bir ulusallaşmış modern sanayin gelişmesine bağlı sorunlar, önemli bir insani ve toplumsal sorunlar bütünü, özellikle bireylerin, devlet aygıtının gücü karşısındaki özgürlük ve değerlilik güvenceleri sorununu ortaya çıkardılar, bu sorunları ne Marx ne Engels ne de onları izleyen büyük Marx'çı kuramcılardan hiç biri önceden kestirememişti, bu sorunların gerçekçi açıdan incelenmesi ve olabilirse çözümü kuşağımız toplumcu düşünürlerinin en önemli görevlerinden birini meydana getirir bununla birlikte bu sorunların incelenmesi için geleneksel Marx'çı düşüncenin kavramsal aygıtının yetersiz olduğu doğrulanmışır, yine bu nedenle bu sorunlar diyalektik düşüncede bir ilerlemenin ve bir yenilenmenin devinim noktası olabilirdi ve olmalıydı.

1958

YAPITIN DOĞASI

Yapıt kavramı genel insan davranışının özel ve ayrıcalıklı durumu olarak anlaşılmalıdır. Öyleyse yapıtın ayrıştırılması-bu ayrıştırma daha önce ya da yapıta koşut olarak yapılmamışsa-bir felsefi antropolojiyi, bir bilgi kuramını ve özellikle düşünceyle eylem arasındaki ilişkilerin genel bir kavramını ortaya koymayı gerektirir.

İlk bakışta, her insan davranışı–ister çok basit ister çok anlamlı olsun– bir bireyin eylemi olarak ortaya çıkar ve ya do-

laysız biçimde doğaya ve dolaylı biçimde insanlararası ilişkilere ve dolaylı biçimde doğaya yönelir. İnsan davranışı, *bireysel* bir *özneyle* onu çevreleyen toplumsal ve doğal dünyanın kurduğu bir *nesne* arasındaki ilişkinin anlatımı olarak ortaya çıkar.

Bununla birlikte insan davranışının *kavramsal* ve dolaylı olarak kavranışına doğru bir ilerleyiş eylemi *öznesi* ve nesnesinden kesin biçimde ayrımanın çok zor olduğunu, hatta olanaksız olduğunu gösterir; çünkü her bireysel edim kendisinden zamanda ve uzamda ayrılmış başka sayısız insan edimiyle birlikte kuşkusuz yapılaşmış, ama karmaşık bir ilişkiler ağma katılır. Oysa, pek derin olmayan her ayrıştırma şunu gösterir:

a) Nesne–yani doğal ve toplumsal dünya–*yalnızca* öznenin karşı kutbundaki eylemde yer almamıştır, tersine oluşumuna baktığımızda büyük ölçüde insan etkinliklerinin ürünüdür.

b) Öznenin eylemini yöneten yapılar-öncelikle özenin düşünsel kategorileri ve değerleri-doğal ve toplumsal dünyanın tarihsel evriminin ürünüdürler, bu ürün ilk bakışta eylemin yöneldiği nesneyi kuran tek şey gibidir.

Böylece tarihsel kavrayış çabucak her eylemin nesnesi içinde özenin varlığını ya da karşıt olarak öznenin içinde nesnenin varlığım bulmaya yönelmiş bir insan davranışının gerçek yapısı öylesine karmaşıktır ki, kendisini dolaysız verilerin soyut düzeyinde göstermez.

Davranışın incelenmesi bütünsel yapıların oluşumunun tarihsel (genetik, dinamik, v.b...) ayrıştırılması olarak ortaya çıkar; bu *bütünsel* yapılar: a) Belli bir zamanda birbirlerini et-

kileyen ve bir toplum meydana getiren birçok insan topluluklarıyla, b) Bu toplulukların etkiledikleri dış doğayla kurulmuştur.

Bu genel fikirler bir yapıtın ya da bir olayın incelenmesine her uygulanışlarında özgül bir sorun görünümü kazanırlar: Bu sorun evrensel bir yapıyı açığa çıkarmak sorunu değil, tersine her hangi bir dönemde ve herhangi bir yerde yer almış bir yapıyı, kuşkusuz benzer yapılarla belli bir yakınlığı bulunan ama bununla birlikte tarihsel gerçekliği içinde tek olan belli bir dinamik yapıyı açığa çıkarmak sorunudur.

Bu düzeyde yapılan bir ayrıştırma-bazı toplumbilimcilerin de düşündüğü gibi bireysel bilinçlere yabancı ve bu bilinçlerden ayrı bir "ortak bilinç" varolmasa bile–şunu gösterir: İnsan bütünselliklerinin dinamikliği, tarihsel evrimin *özü* aralarında *organik bağ* olmayan önemli bir bireysel eylem bütününün rastlantısal sonucu olarak kendini ortaya koymazama *insan* toplulukları ortak eylemlerinin sonucudur, bu eylemler toplulukları, meydana getiren bireylerin yalnızca çok ayrı derecelerde bilinçli oldukları eylemlerdir; tarihçi olanakları elverdiği ölçüde incelediği her bireysel durumda bu dereceyi eksiksiz biçimde açığa çıkarmalıdır.

İlk bakışta, *dolaysız* biçimde bireysel dışlaşmalar olarak görünen davranış, edim,yapıt daha derinlikli bir ayrıştırmanın ışığında hem birbirlerinden ayrı, hem birbirini tümleyici iki dinamik yapıya bağlanır: *Birincisi-temel olanı*- bir ya da birçok toplumsal topluluğun *ortak eylemi*'nin yapısıdır; kuşkusuz önemli olan ama büyük bir sakınıklıkla olgusal diye adlandırabilecek olan *ikincisi*, eylemin öznesi olan *bireyler* bu bireyin düşündüğü ve etkilediği toplumsal ve doğal dünya tarafından kurulmuştur.

Her insan eyleminin katıldığı bu iki bütünsellik arasındaki yapı ve *önem* ayrılığı, olgular içinde şu olguyla kendini gösterir: Eylem bugüne kadar *bireysel* dışlaşma olarak–Rönesans dönemindeki bazı az rastlanır durumları da buna ekleyebiliriz, ancak bunları yakından ayrıştırmak gerekir–hiç bir zaman aym bireyin eylemlerinin bütünüyle açık seçik bütünleşmemiştir. Sınıflara bölünmüş toplumlarda ve özellikle modern toplumda yaşamı azçok tam bir açıkseçikliğe ulaşmış anlamlı bir birlik meydana getiren birey yoktur; filozofun, bilginin, sanatçının, siyaset ya da din önderinin ayrıcalı durumları bile böyle bir açıkseçikliğe yalnızca yaşamlarının özel bir bölümünde ve genellikle düşüncelerinin ve eylemlerinin öbür alanlarının zarar görmesi pahasına ulaştılar. Sınıf kavgaları ve şeyleşme dünyası dehayı ayrıcalı olarak tanıyabilir; uyumlu ve evrensel olarak gelişmiş insan bu dünya için ancak gelecekle gerçekleşebilecek bir umut olarak kalır.

Bununla birlikte, tersine, *toplulukların tarihsel eylemi* düzeyinde, parçalanmış ve yabancılaşmış aynı insan eylemleri bireysel anlamları açısından ele almdıklarında tarihçinin gözüne *hemen*, azçok bilinçli biçimde anlamlı ve açıkseçik olan yapı öğeleri gibi görünürler; açıkseçiklik derecesindeki bu ayrım tarihsel olanla bireysel olan arasındaki kopuşun özellikle ve birincinin ikinci üzerinde sürdürdüğü üstünlüğün anlatımıdır.

Bununla birlikte, her türlü yanlış anlaşılmadan kaçınmak için şunları belirtelim:

a) Topluluğun *tarihsel eylemi* bireysel eylemlerin dışında ve yanında değildir ve bu tarihsel eylem *dolaysız deneysel dışlaşmaları* bireysel eylemler olan *gerçek öz*'dür.

b) Topluluğun eylemiyle bireysel bilinç arasındaki kop-

ma, elbette çok sayıdadır ve çok çeşitli sapmalar ve gerilimler ortaya koyar ve bunları genellikle her bireysel durumda belirlemek gerekir.

Bununla birlikte ilk bakışta bazı *ayrıcalı durumların* varlığını gösterebiliriz, bu durumlar bireyin davranışının bütün bir kesiminde–bilimsel düşünce, felsefi düşünce, değişik biçimleriyle imgelem, siyasal ya da toplumsal eylem–*açıkseçik* bir biçim kazanır ve böylece topluluğun tarihsel eylemine yön veren ortak eğilimlere yaklaşır;ayrıca bireysel bilincin bu kesimi bazen topluluğun öbür üyelerinde sahip olduğu açıkseçiklik derecesini uzaktan aşar ve böylece topluluğun *olası bilinci* ve özellikle-sanat ya da felsefe sözkonusu olduğunda–toplumsal sınıfın olası bilinci dediğimiz şeye yaklaşır.

O zaman kendimizi birey davranışının bütün bu özel, durumlarıyla, gündelik dili kullanırsak, bilim felsefe, sanat, edebiyat, toplum *yapıtları* denilebilecek durumlarla karşı karşıya buluruz.

Bu yapıtlar hem topluluğun eğilimlerini ve isteklerini en yüksek açıkseçiklik derecesinde yapıtta cisimleştirdikleri ölçüde *derinliğine toplumsal* davranışlardır, hem de bireysel bir bilincin çağdaş toplumda ulaşabileceği en yüksek açıkseçiklik derecesini ortaya koydukları ölçüde *üst düzeyde* bireysel davranışlardır.

Bununla birlikte yapıtlar, ayrıcalı durumlar olarak ve *kendi alanlarında* dışarıdan kendilerini anlamaya çalışanlar için ayrımlı ve tümleyici iki anlam taşırlar:

a) *Tarihsel* anlam;bu, yapıtların bilimsel, felsefi,estetik, v.b. değerlerini kesin biçimde oluşturduğu ölçüde önemli olan bir temel anlamdır.

b) Bütünüyle *bireysel* olan anlam; bu, psikolojik ayrıştırmada açınan ve bugün için yapıtta bireysel olmayanı temsil ettiği ölçüde birinciye bağlı olan anlamdır ve genellikle özel olan ve tipik olmayan ruhsal bir yapının belirtisidir. (Bu, biyografik ve özellikle psikanalitik açıklamalardan çoğunun estetik, felsefe,v.b. açılardan yetersizliğini açıklar).

Yabancılaşmayı aşmış aydınlık bir dünya olasılığı, insan davranışının bireysel ve ortak anlamlarını görünür bir biçimde birbirine yaklaştıracak ve bütünüyle olmasa da büyük ölçüde yabancılaşmış emeği yaratıcı emeğe, ürünü yapıta dönüştürecektir; ve bu durum çağdaş düşünürler için bir umut, bir söz verme olacaktır ama kavramsal bir kesinlik olmayacaktır. Bu yüzden bizce felsefi düşünce insanlık durumunun bilincine ancak onun bağımsızlığına ve geçerliğine yüz çevirmeden ve kendisini çevrelendiği bütünselliğin temel ve zorunlu bir öğesi diye kavarayarak her köksel özerklik savını bıraktığı ölçüde gerçekten varabilir; bu bütünsellik hem doğal dünyayı, hem insan dünyasını dönüştüren insan topluluklarının düşünce ve eyleminin tarihsel bütünselliğidir.

Modern dünyanın en büyük düşünürlerinden birinin ünlü bir sözünü biraz açarak şunu söyleyebiliriz: Akılcı olsun deneyci olsun, filozoflar dünyayı yorumladıklarını sandılar ve dünyayı yorumlamakla yetinmek istediler ama ancak, akılcılığı ve deneyciliği aşarak, bütün insanlarla birlikte dünyayı değiştirmekte olduklarını anladıkları ölçüde eserlerinin gerçek yapısını tam olarak kavradılar.

1957

Diyalektik araştırmalar, önde gelen Marksist düşünürlerden olan Lucien Goldmann'ın felsefe, felsefe toplumbilimi ve edebiyat toplumbilimi ile ilgili bir dizi önemli makalesini içeriyor.

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI

ISBN 975-8269-20-8

9 789758 269204