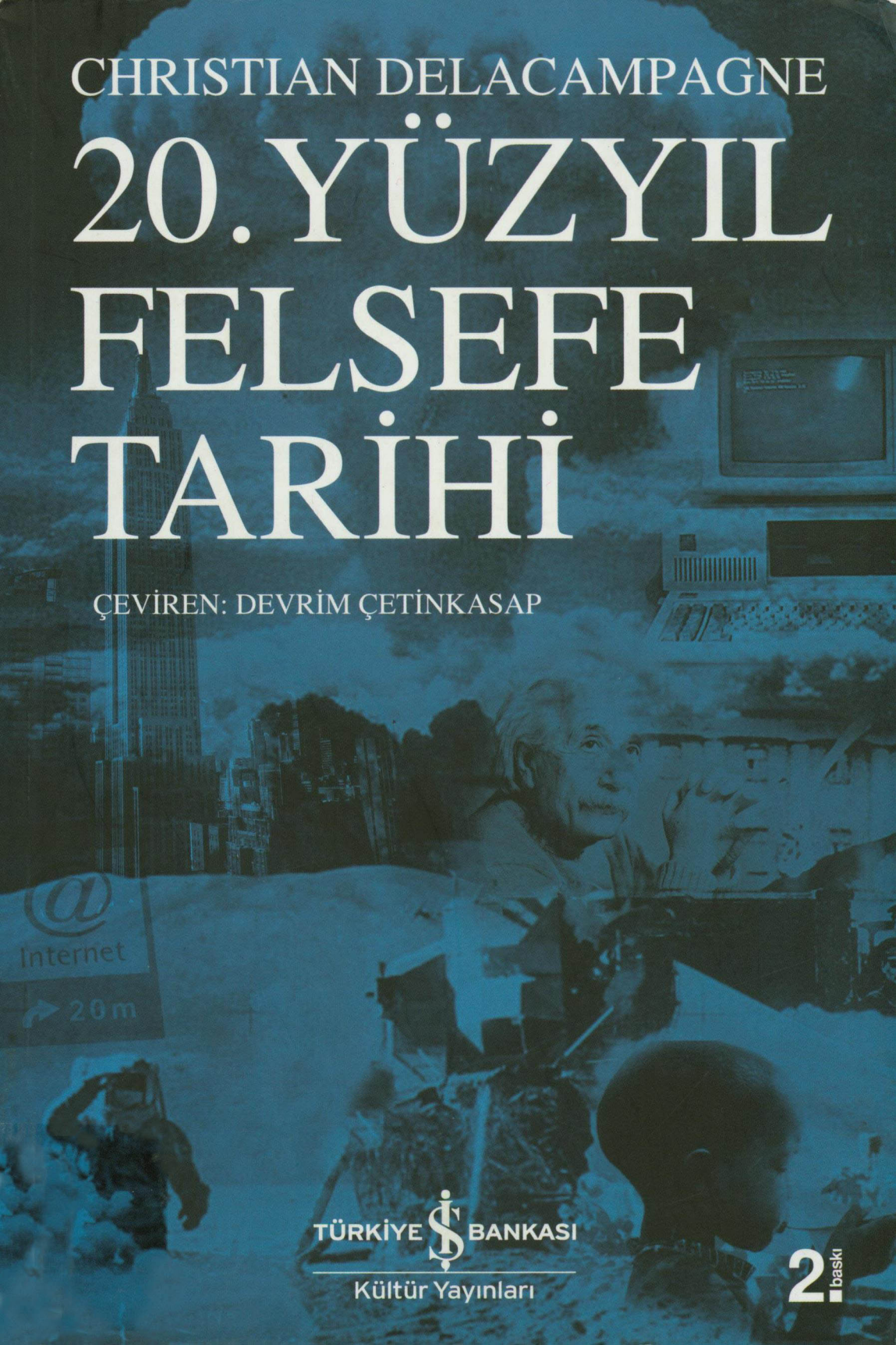
CHRISTIAN DELACAMPAGNE

20. YÜZYIL FELSEFE TARİHİ

ÇEVİREN: DEVRİM ÇETİNKASAP



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

2. baskı



Genel Yayın: 1885

FELSEFE

CHRISTIAN DELACAMPAGNE
20. YÜZYIL FELSEFE TARİHİ

ÖZGÜN ADI
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AU XX^e SIÈCLE

COPYRIGHT © EDITIONS DU SEUIL, 1995 VE 2000

FRANSIZCA ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
DEVRİM ÇETİNKASAP

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2010
Sertifika No: 11213

EDİTÖR
ALİ BERKTAY

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON
IŞIK ERGÜDEN

DİZİN
OZAN KIZILER

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

I. BASKI: ŞUBAT 2010
II. BASKI: AĞUSTOS 2010

ISBN 978-9944-88-838-7

BASKI
YAYLACIK MATBAACILIK
LİTROS YOLU FATİH SANAYİ SİTESİ NO: 12/197-203
TOPKAPI İSTANBUL
(0212) 612 58 60
Sertifika No: 11931

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme hiçbir yolla yayınevinden izin alınmadan çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, NO: 144/4 BEYOĞLU 34430 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Christian Delacampagne

20. Yüzyıl Felsefe Tarihi

Çeviren: Devrim Çetinkasap

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İÇİNDEKİLER

Önsöz IX

Giriş
Modernitenin Doğuşu 1

I
Bilimin Emin Yolu 13
1. Mantığın İlerleyişi 13
2. Mantıktan Fenomenolojiye 21
3. Mantıktan Siyasete 33
4. Wittgenstein'ın Başkaldırısı 49

II
Sona Dair Felsefeler 71
1. Avrupa'nın Sonu 71
2. Tahakkümün Sonu 88
3. Metafiziğin Sonu 111
4. Sonun Ertesinde 132

III
Auschwitz'i Düşünmek 151
1. Sürgün Yolları 151
2. Heidegger'in Seçimi 161
3. İlk Soruşturmalar 186
4. Aydınlanma Davasının Peşinde 199

IV
Soğuk Savaş 211
1. Liberalizm Taraftarları 211
2. Özgürlüğün Savunucusu 222
3. Üçüncü Bir Yol mu? 242
4. Marksizmin Kaderi 249

V

Sorgulanan Akıl 265
1. "Özne"ye Karşı "Yapı" 265
2. Bir Hakikat Tarihi 283
3. Yapıbozumdan Yeni-pragmatizme 298
4. İletişim mi Soruşturma mı? 313

Son Deyiş 325
Sonsöz 331

Sözlük 337
Kaynakça 341
Notlar 347
Dizin 361

Babamın ve yarım kalan muhabbetimizin anısına
24 Ekim 1991

Önsöz

Filozoflar kendi disiplinlerinin tarihiyle ilgilenmeli midir?

Bazı filozoflar bu soruya olumsuz yanıt verir. Bunun bir sebebi, bu filozofların, felsefenin tarihi olmadığını ve onun kesin cevap verilemeyecek tek bir soru üzerine sonsuz bir derinleşme olduğunu düşünmeleridir. Dolayısıyla her filozof her şeyi tek başına ve sıfırdan ele almalıdır. Olumsuz yanıtın bir diğer sebebi de, felsefenin kendi başına bir bilim statüsünde olduğunu, yavaş ama kesin bir ilerleme vaat ettiğini düşünmeleridir. Bu durumda, eski yanlışları incelemek yeni hakikatleri araştırmaktan daha az faydalıdır.

Başka bazı filozoflar ise, tersine, felsefenin kendi tarihi dışında var olmadığını savunurlar. Felsefe, ifade edildiği metinler bütünüyle iç içe geçmiştir. Felsefe yapmak da, öncelikle kendini bu metinlerle ifade etmektir. Başka deyişle, metinlerin ortaya çıkardığı sorunlar ve ifade ettiği tezlerle, bunlardan yararlanmak veya kurtulmak için yüzleşmek demektir. Hiçbir filozof, kâh metinler külliyatıyla kâh onun en önemli görünen bir parçasıyla böylesi bir yüzleşmeden kaçamayacağından –geçmişin büyük yapıtlarını eleştirel bir gözle tekrar tekrar okuma faaliyeti olan– felsefe tarihi, has felsefi faaliyetin temel stratejik uğrağı haline gelecektir.

Bu sonuncu bakış açısı, benim de benimsediğim bakış açısıdır ve bu tercihin, derhal iki güçlüğü ortaya çıkardığını da saklamayacağım.

İlk güçlük, araştırılan alanın sınırlanmasına ilişkindir. Bir filozofun kendi çağıyla, yani mevcut durumda 20. yüzyılla ilgilenmesinde her ne kadar şaşırtıcı bir şey olmasa da, –bütünüyle keyfi bir ölçü birimi olan bu "yüzyıl"– niçin onu yalıtmaya izin verecek bir içsel tutarlılığa sahip olsun? Cevap öyle görünüyor ki ancak araştırmamızın kendisinden çıkabilir; zaten kitabın başından itibaren, 19. yüzyılın son çeyreğinin felsefe tarihi açısından bir "kopuş"un başlangıcı olduğunu ve bizlerin bugün de halen bu kopuşun sonuçlarını yaşamakta olduğumuzu göstermeyi umuyorum.

İkinci güçlük: Son yüzyılın Batı felsefesini yeniden okuma girişimi, şayet eleştirel olacaksa, "nötr" veya "tarafsız" olmak iddiasında bulunamaz. Konu elverdiğince "objektif" olmaya çalışsam da, burada sunduğum tarih –veya onun yeniden inşası– metinleri okumanın ve dünyaya bakışın *bir* şeklini ifade ettiğinden, mümkün pek çok tarihten birisi olabilir ancak. Bu tarihin tamamen yanlış olduğuna inanmaya gönlüm razı gelmez gerçi, ama onun bazı eksiklikler arz ettiğini, adaletsizlikler taşıdığını, –tam söylemek gerekirse– felsefi açıdan taraf tuttuğunu saklamayacağım. Bu "kusurlar", bu tür girişimlerin hepsinde bulunur ve bunun kısaca açıklamak istediğim bazı gerekçeleri var.

Eksiklik ve adaletsizliklerden, veya hiç değilse bunlar arasında en çok göze çarpanlardan bahsederek başlayalım.

Bu okumanın tutarlılığını mümkün mertebe muhafaza etmek için, çalışma alanımı en dar anlamında felsefeyle sınırladım. Dilbilim, bilişim bilimleri, etnoloji, psikoloji, psikanaliz, sosyoloji, siyaset bilimi, tarih, etnoloji veya antropoloji gibi "beşeri" veya "sosyal" denilen bilimlere –kimi referanslar zorunlu kılmadığı sürece– yer vermedim.

Bundan başka, felsefenin diğer bilgi alanlarına katkısıyla doğan tartışmaların pek çoğunu incelemekten vazgeçmek zorunda kaldım: Mikrofizik fenomenlerin determinizmi, hukukun işleyişi ve doğası, sanatsal ve edebi yapıtların yorumlanışı bu tartışmalardan birkaçıdır. Seçici olmak şart olduğundan –çünkü kimse her şeyi söyleyemez–, herkesin ya da hiç değilse 20. yüzyıl filozoflarının çoğunun paylaştığı "ortak" bir alan içinde, tarihsel olarak belirlenmiş bir sorunlar "alanı" içinde kalmaya mecburdum. Bu kitapta,

kendi içinde kayda değer olan başka eserlerden hiç –ya da yeterince– bahsedilmediyse, bu ne "unutkanlık" ne de kayıtsızlık sebebiyledir. Sebep sadece, bu eserleri zorlamadan kitabın çerçevesine dahil edemeyişimdir. Kısacası bu eserlerin –kendi içsel önemleri bir yana– günümüz açısından marjinal kalmaları veya çığır açıcı olmamaları yüzündendir.

Tarafgirliğim, sadece önemli addettiğim filozofları seçişimde ortaya çıkmıyor. Bu yanlılık aynı zamanda, söz konusu filozofları tartışırken onların tezlerini sunma tarzımda da görülebilir.

Bu sunumu bir cümleyle özetlemem gerekse, okuma metodumun, fikirlerin gökten zembille inmedikleri ve kendiliğinden doğmadıkları kanaatine dayandığını söylerdim. Fikirlerin tarihi hiçbir zaman "saf" değildir. Her fikir kendisiyle birlikte, bilimsel, siyasal veya dini kaynaklı tartışmaları harekete geçirir. Her defasında ben de elimden geldiğince bu kaynakları aydınlatmaya çabaladım. Filozofların söyleminden, onların zımni varsayımlarını bulup çıkarmaya çalıştım. Filozofların, yeni bir kavram, duyulmadık bir sorunsal önerirken kimlerle diyaloğa girdiklerini veya kimlere karşı savaştıklarını anlamaya gayret ettim.

Bu önermelerin mantığı, özellikle içlerinden bazıları, beni onların biyografilerini uzun uzun saymaya mecbur bıraktı. Gerçekten de, eserlerine sahne görevi gören varoluşsal veya sosyolojik arkaplanı bilmeden bazı düşünürleri doğru şekilde okumak bence güçtür. Daha genel olarak, büyük felsefi tartışmaların, cereyan ettikleri tarihsel bağlamdan tam manasıyla soyutlanabileceğine inanmıyorum. İki dünya savaşı, 1917 Devrimi, Nazizm ve Komünizm, Auschwitz ve Hiroşima, Soğuk Savaş, sömürge imparatorluklarının çöküşü, ezilen Üçüncü Dünya ülkelerinin ve diğerlerinin direnişi: Çağdaş felsefenin, her alanda şu ya da bu şekilde etkilenmeden edemeyeceği kadar ağır sonuçları olan olgulardır bunlar.

Yine tartışmalı olan bir diğer tercihim de şu: Bu araştırma sırasında, düşünce tarihçilerinin genellikle kullandığı araçlara –örneğin ekol, hareket, etki ve soykütük gibi kavramlara– başvurdum. Burada temalaştırmadan kullandığım ve hiç tartışmasız elverişli görünen bu kavramlar da aslında sorunludur. Ve şüphesiz bu kavramların da eleştirel bir düşünce süzgecinden geçmesi gerekir; an-

cak böylesi bir düşünme süreci, tek başına ayrı bir kitabın yazılmasını gerektirir.

*

Elinizdeki çalışmanın sadece özenli okumalardan beslenmekle kalmadığını saklamak nafile olacaktır: Bu çalışma, kendimin de tamamen ayırdında olmadığım bir oranda, felsefe öğrenmeye giriştiğim otuz yılı kapsayan şahsi tecrübelerime de dayanıyor; ve özellikle de, şu ya da bu şekilde düşüncelerimin oluşmasına katkıda bulunmuş çok sayıdaki sohbet ve buluşmalara...

Burada sadece, bu buluşmalardan bazılarının üzerimde kalıcı etkiler bıraktığını söyleyeceğim. İçlerinden en belirleyicisi ilk buluşmamdı; yani Louis–le–Grand lisesinin son sınıfındaki felsefe öğretmenim Edouard Barnoin'le olanı... Yine burada, artık göçüp gitmiş olan ve söylemlerini kendime daima yakın bulduğum bazı büyükleri de saymak isterim: Jacques Lacan, Louis Althusser, Roman Jakobson, Herbert Marcuse, Vladimir Jankélévitch, Michel Foucault, Thomas Kuhn.

Bu insanlar ve henüz hayatta olan daha pek çokları sayesinde –ki bu sonuncular arasında, hiç değilse Jacques Derrida'nın, Jacques Bouveresse ve Stanley Cavell'in isimlerini zikretmem gerekir–, "düşünmek" denilen fiilin çok çeşitli şekillerini, kitaplar dışında keşfetmek gibi müstesna bir şansa sahip olabildim. İşte okuyucularımla paylaşmak istediğim şey, biraz da bu şanstır. Özellikle de –oğlum gibi– daha genç olanlarla... Çünkü onlar, her tür şiddetin tehdidi altındaki felsefenin sesinin giderek daha güçlükle işitildiği bir dünyada büyümek zorundalar.

Son olarak, kitabın varlığını borçlu olduğum iki kişiye teşekkür etmeliyim: İlki, kitaba hayat veren ve alakadâr dostluğuyla ilk metni iyileştirmede önemli yardımları dokunmuş Thierry Marchaisse, ikincisi ise Rose–Marie'dir; onun da moral desteği olmasa, pek çok defalar vazgeçmeye kalktığım bu çılgın girişimi sonuna kadar götüremezdim.

C. D.
Cambridge (Massachusetts),
27 Ocak 1995

Giriş
Modernitenin Doğuşu

Bosna'da, Ruanda'da ve daha kim bilir nerelerde vahşetle dolu geçecek birkaç yıldan sonra yaşadığımız yüzyıl da sona erecek.

20. yüzyıl, diğer yüzyıllarla kıyaslandığında, kabarık siciliyle dehşet dalında Nobel'i kaçırmazdı. Boş yere geçmişe bakmayalım: Dünya çapında bunca suçun işlendiği bir dönem daha göremeyiz. Rasyonel bir şekilde ve soğukkanlılıkla organize edilmiş kitlesel suçlar, akıl sır ermez bir düşünce sapkınlığının sonucu olan suçlardı bunlar. Auschwitz ismi, bu sapkınlığın sembolü olarak daima hatırlanacak.

Halbuki bu yüzyıl, işler sarpa sarmadan önce çok iyi bir başlangıç yapmıştı. Başlangıç açısından umut vaat ediyordu; hatta 1880 ile 1914 yılları arasında gücünün doruğunda olan Avrupa'nın iyimser olmak için ciddi gerekçeleri bile vardı.

Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki otuz yıl boyunca Avrupa tam manasıyla bir altın çağ yaşadı. Askeri ve ekonomik açıdan dünyanın kalanına hükmediyordu. Teknoloji, tıp ve eğitim alanındaki ilerlemeler sayesinde Avrupa'da insanlar, Aydınlanma'nın zaferine şahit olduklarını düşünüyorlardı. Nitekim, avangart sanatçı ve düşünürlerin önderliğinde, Avrupa bu dönemde yeni bir çağa, mo-

derniteye adım atmıştı; kültür alanındaki köklü dönüşümler de bunu haber veriyordu.

Söz konusu köklü değişimleri değerlendirebilmek için, Rönesans'tan 19. yüzyılın sonuna kadar sanat ve bilgi alanındaki üretimlerin sadece zihinsel üretimler değil, kendilerini doğuran bir gerçekliğe uygun *temsiller* olarak görüldüğünü de hatırlamamız gerekiyor. Kuşkusuz bu temsillerin üretimini yönlendiren mekanizma çok farklı analizlere konu olmuş ve bu analizlerden kimileri bu mekanizmanın "doğallığı"nı sorgulamıştır. Ancak bu tür bir aşırı şüphecilik pek kabul görmez. Sorgulamada bulunan pek çok kişi için, kullandığımız göstergeler güvenilir, dilimiz hakiki, zihnimiz ise dünyayla tam bir uyum içindedir.

Uzun yıllar baskın olmuş bu kanılar, 1880'den itibaren yavaş yavaş bu niteliklerini kaybettiler. Yaklaşık üç asırdır pek de evrimleşmemiş bir dünya imgesine bağlı olan bu kanılar, dünyanın değişmesiyle birlikte sorgulanmaya başlandı. O zamana kadar geri plana itilmiş sorular, büyük bir kuvvetle açığa çıktı. Kullandığımız göstergelerin, zihnimiz dışında bir temeli var mıydı? Göstergelerin yanyana gelişlerini düzenleyen yasalar, gerçekten de mümkün yegâne yasalar mıydı? Bu yasaların, öznel tercihler veya kültürel normları yansıtmadıkları kesin miydi? Muhtelif sebeplerden ötürü sanatçılar, âlimler ve filozoflar böyle olmadığından şüphelenmeye başladılar. Ancak içlerinden pek çoğu, kullandığımız dillerin doğruyu söyleme iddiasını yanılgı olduğu gerekçesiyle reddederken, bir yandan da, şeffaflıklarını yitirip gizemli hale gelen göstergelerin kendilerine ilgi duymaya başladılar. Aynı şey temsil mekanizması için de geçerliydi; o da birkaç yıl içinde, en yıkıcı düşüncelerin odağına yerleşti.

Deyim yerindeyse, bir "kriz" söz konusuydu. Ancak bir zenginleşme olarak ve geniş ölçekte de bir özgürleşme şeklinde yaşanan bir krizdi bu. Nitekim klasik anlamıyla temsiliyet mantığı, "doğal" ve "değişmez" bir yapının dışavurumu değil de zihinsel bir üretimse, başka türden kurulumlar da mümkün olmalıdır. Göstergelerin başka türlü kullanılışı hayal edilebilir, oyunun kuralları başka türlü de geliştirilebilir. İşte bu kurallar da, yeni sahaların

keşfini sağlamalıydı ve bu keşif, her alanda Avrupa'yı ele geçirmiş olan genişleme hırsıyla paralel gidiyordu.

Yukarıda saydıklarımız 1880 ile 1914 arasında kati bir şekilde "modern" olan bir kültürün doğuşunu tespit etmemizi sağlayan yönelimlerden birkaçıdır.

Örneğin bu tür yönelimler bu yıllarda eser vermiş şairler arasında da barizdir. Rilke, Apollinaire, Saba, Trakl, Cendrars, Pessoa, Ungaretti, Mayakovski birbirlerine sadece yaşça yakın olmakla kalmazlar; ortak noktaları, o zamana değin kimsenin aklına bile gelmemiş bir serbestlikle dile yaklaşmalarıdır. Gerçi sözcükler direnir. Anlamı tehlikeye atmadan sözcüklerle oynayamayız. Rus fütüristleri gibi kimileri bu tür bir riski göze alırlar yine de. Onların girişimleri kısa süre sonunda meyvesini verir: Khlebnikov'un icadı, duyulmadık bir dil olan "zihin–ötesi"dir (*zaoum*) bu.

Sözcüklerden daha az zorlayıcı kurallara tâbi olan sesler dünyasında, 19. yüzyılın sonundan itibaren deneylerin ardı arkası kesilmez. Wagner, Mussorgsky, Mahler ve Debussy, armoninin Bach'tan bu yana Batı müziğine hükmeden prangalarını gevşetmeyi başarır. Zinciri kırmak ise Arnold Schönberg'e kısmet olur. Bütünüyle atonal ilk yapıt olan Schönberg'in *Pierrot lunaire*'i (1912), serial veya dodekafonik (on iki sesli) denilen bütün müziklerin çıkış noktasını oluşturur.

Ancak en gözalıcı değişimlerle altüst olan asıl şey resmin dilidir. Bu değişimlerin öncelikli sebebi fotoğrafın ortaya çıkışıdır. Gerçekten de tamamen teknik olanakların kullanıldığı bir çağda, resmi görüntüyü yeniden–üretmekle sınırlamanın ne manası olabilir? Böylesi bir "ilerleme"nin yeni bir meşruiyet arayışını zorunlu kıldığının bilincinde olan ressamlar, bundan böyle çalışmalarına yön verecek kanunları, gözün belirleyiciliğine bırakmak yerine kendi içlerinde aramaya karar verdiler.

Gerçek bir felsefi macera olan modern resim tarihi, izlenimciler tarafından savunulan optik realizme Cézanne, Van Gogh ve Gauguin'in gösterdikleri tepkilerle olduğu kadar simgeci hareketle de başlar. Bu üç ressam gerçeği zihinsel bakımdan yeniden inşa ederler ve bu çaba, fovistler (1905) ve kübistler (1908) tarafından sis-

temleştirilir. Moreau, Redon veya Klimt'e yakınlık duyan simgecilik taraftarlarına gelince, onlar da dini kaygılarla dolu zihinsel dünyalarına nesnel bir boyut kazandırmak adına hissi dünyadan yüz çevirirler. Bu ruhsalcı kopuştan, Kandinsky ve Kupka'nın ve onları takip eden Malevitch ve Mondrian'ın etkisiyle, figüratif olmayan veya soyut denilen resim doğar (1910).

Bu tür resimi iyi anlamak gerekir. Maleviç'in *Beyaz Zemin Üstüne Siyah Kare*'si (1915), –kendi tabiriyle– "objektif olmayan" bir resimse de, temsil değerinden yoksun değildir. Yalnızca, görünür bir nesneye değil de, zihinsel bir mutlağa gönderir. Maleviç'in üç yıl sonraki resmi, *Beyaz Zemin Üstüne Beyaz Kare* (1918), bu güzergâhın vardığı son noktayı gösterir. Nihai amacına ulaşmış olan resim, kendi sonuna vardığına inanır. Maleviç, fırçalarını bırakır.

Maleviç'in birkaç sene sonra, "ilkel" esinli tuhaf figüratif tablolar yapmak üzere fırçaları yeniden eline alması, resmin ölümünün fermanla ilan edilemeyeceğinin kanıtıdır. Aynı şey felsefenin ölümü için de geçerlidir.

*

Bilginler için, modernitenin ortaya çıkışı sadece dünya imgesindeki köklü değişiklikler demek değildir: Modernitenin doğuşu, bilimlerin temellendirilmesini olduğu kadar, temsiliyet analizine dayanan disiplinlerin kuruluşunu da kapsayan yeni bir sorgulamada ifade bulan bir süreçtir.

Yeniden-yapılanma sürecinin ilk uğrağında matematik vardır. Matematikçiler için süreç 1870 yılından itibaren başlar: Kullandıkları temel kavramların –özellikle de aritmetiğin kavramlarının– sağlamlıktan yoksun olduğunu tespit eden matematikçiler, kendi dilleri üzerine gözüpek bir sorgulamaya girişirler. Sorgulama, o dönem en "temel" bilim haline gelmeye başlayan mantığın benzersiz atılımıyla ilgilidir.

Fizik ve kimya bilimleri, geçen yüzyılın son yıllarından itibaren tam bir kaynaşma safhasına girmiştir. Önemli pek çok keşif birbirini takip eder. Planck eylem "kuantum" kavramını ortaya atar. Maddenin yapısının atomlardan oluştuğunu öne süren kadim hi-

potez kesin bir şekilde teyit edilir. Einstein, izafiyet teorisini formüle eder (1905). Newton'dan kalma mutlak zaman ve mekân fikirlerini paramparça ettiği için bu teorinin dünyanın bilimsel temsilindeki devrimci etkisinin aynısını, dünyanın resimle temsili alanında soyutlamanın icadı yapar.

Atomun yapısıyla ilgili araştırmaların getirisi olan kuantum mekaniği, müteakip senelerde hızlı bir gelişme gösterir. Bohr'un savunduğu ve Heisenberg'in belirsizlik ilişkileriyle desteklenen baskın yorumuyla kuantum mekaniği, klasik determinizmin sorgulanmasına yol açar. Bu sorgulamaya da sırası geldiğinde, Einstein, Schrödinger ve Broglie tarafından itiraz edilecektir –ki bu itirazlar bugün bile fizik biliminin geleceği açısından hayatiyet taşıyan bir tartışmanın merkezinde yer almayı sürdürüyor.

Biyoloji alanındaki yenilikler daha az etkileyici değildir. Bir yandan, Darwinci evrim kuramı doğayı tarih alanına sokar. Öte yandan, mekanikçilik ile dirimselcilik arasındaki eski kavga yatışarak, yerini canlıya işlevsel bir yaklaşıma bırakır. Bu perspektif değişimi sayesinde, fizyoloji ve nöroloji önemli gelişmeler kayderken, Pasteur'ün çalışmaları modern tıbbın, Mendel'inkiler ise genetik veya kalıtım kuramının yolunu açar.

Ve nihayet sosyal bilimler. Uzun zamandır (tarih, coğrafya, ekonomi, sosyoloji gibi) beşeri mekân ve zaman incelemeleri merkezinde dönen sosyal bilimler, 1880'den itibaren, temsiliyet fenomenini farklı bakış açılarından ele alan üç yeni disiplinle zenginleşti.

İsveçli dilbilimci Ferdinand de Saussure (1857-1913), dilin işleyiş şeklinden çok dillerin tarihsel evrimiyle ilgilenen klasik filolojiden epey farklı bir dilbilimin temellerini atar. Saussure'ün fikirleri, ancak yarım asır sonra tam manasıyla etkisini gösterecektir.

Etnolojiye gelince, o da sömürgeci fetihlerin dümen suyunda gelişirken, bir yandan da fetihlere ilham veren etnosantrik ideolojiyi çökertir. Nitekim etnoloji, "mantık-öncesi" görenek ve temsiliyetlerin (Lévy-Bruhl) zenginliğini keşfettikçe, Avrupa medeniyetinin sözde "üstünlüğü"nü sorgulamaya yönelir; yazısız toplumların "tuhaflıkları"nın ardında, sembolik gerçeğin, başka deyişle insan türünün derin birliğini görmeyi öğrenir.

Psikanaliz ise –ki bu terim, 1896'da Viyanalı bir doktor olan Sigmund Freud (1856-1939) tarafından ortaya atılmıştır–, Karl Popper'in vurgulayacağı gibi, bildik manada bir bilim olmasa da, ne yeni bir metafiziğe ne de psikoloji veya psikiyatrinin bir dalına indirgenebilir. Freudçu bilinçdışı, romantik bir kavram veya nozografik (tanıbilimsel) bir kategori değil, ortaya çıkışı dil ile, daha genel olarak da sembolik olanla ilintili görünen evrensel bir "kerte"dir. Bilinçdışının keşfedilmesi, bir şifre çözme uygulamasına bağlıdır; nevrotik bir araz (Freud'un Josef Breuer'le birlikte yayımladığı *Studien über Hysterie*[1], 1895), ya da "normal" bir özne söz konusuysa, çözümleme rüya, sürçme ve espri (*Witz*) gibi üç kanal vasıtasıyla yapılır. Her halükârda, *Die Traumdeutung* (1900), *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1901) ve *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*'den (1905) oluşan üçlemesinde[2]–neredeyse çağdaşı sayılabilecek Saussure'ün araştırmalarını bilmiyor gözüken– Freud'un açıklamaya çalıştığı şey bilinçdışının keşfidir. Üç yapıtta da, gizli faili bilinçdışı olan bir "temsil"in yer aldığı psişik "sahne" anlayışı belirgindir.

*

Sanat ve bilim alanındaki bu devrimler karşısında, felsefi fikirlerin oldukça sakin bir gelişme ritmi sergilediği söylenebilir. Ne var ki, felsefenin 1880 ile 1914 yılları arasında geçirdiği dönüşümler, diğer alanlardakiler kadar gösterişli olmasa da, daha az derin olduğu da söylenemez.

Bu dönüşümlerin kaynağında, matematikçilerin kendi disiplinlerinin temelleriyle ilgili endişelere kapılması yatmaktadır; nitekim bu disiplinin sağlamlığı, bütün olarak bilginin sağlamlığını da ilgilendirmektedir. Bilginin güvenlik içinde gelişebilmesi için, temel matematik ilkelerin, her tür sezgisel, ampirik veya metafizik önvarsayımdan azade, açık ve kesin bir dil içinde ifade edilmesi gerekir. Gelgelelim 1880 yılında durum böyle olmaktan uzaktır.

Gerçekten de o dönemde, bu dili tasarlama şekli, artık matematikçilerin çoğunu tatmin etmeyen bir öğretinin içine sıkışmış durumdadır. Bu öğretiyi savunanlardan biri de, başını yeni-Kantçı filozof Hermann Cohen'in çektiği Malburg ekolüdür. Söz konusu

öğreti, esasen, yüz yıl kadar önce Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft*'ta (Saf Aklın Eleştirisi) (1781) sergilediği sisteme dayanmaktadır.

Kantçı "eleştiricilik" nedir? "Bilme yetimiz"in temeli ve sınırlarıyla ilgili bir kuramdır. Kuram, temelinde, *yargıların* –tartışmalı– tasviri ve sınıflandırılmasına dayanmaktadır.

Kant'a göre her yargı, bir yüklemle bir özneyi ilişkiye sokan zihinsel bir edimdir. "A, B'dir" şeklinde bir cümleyle dile getirilen yargı ya analitiktir ya da sentetik. Analitik yargıda yüklem, öznenin tanımında içerilir. Örneğin: "Bütün cisimler uzamlıdır." Uzam cisimlerin özünü oluşturduğundan, böylesi bir yargı bilgimize ışık tutmakla birlikte, bilgiyi arttırmaz. Dolayısıyla da bilgimizi gerçekten arttırmak ancak sentetik yargılar sayesinde mümkündür.

Sentetik yargılar da *a priori* ve *a posteriori* olmak üzere iki çeşittir. Sentetik *a posteriori* yargıda, yüklemle özne arasındaki bağlantının kanıtı dışarıdan gelmelidir. Bağlantı ancak ampirik sezgiyle kavranabilir. Örneğin "bütün cisimler ağırlığa sahiptir" gibi. Çünkü, uzamdan farklı olarak ağırlık cismin özüne ait değildir. Sentetik *a priori* yargıda ise tersine, yüklemle özne arasındaki bağ, ebedi ve zorunlu bir nitelik arz eder. Bağlantı, her türlü gerçeklikten bağımsız bir "düşünce tecrübesi"ne, kısaca ampirik olmayan saf sezgiye dayanır. Örneğin, "7+5 =12"; veya "iki nokta arasındaki en kısa yol bir doğrudur" gibi.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk bölümü olan "Transandantal Estetik"te, tüm matematik önermelerin sentetik *a priori* yargılar olduğunu açıklar. Geometride saf sezgi, uzamsaldır: Zihinsel bir uzaya yerleşmiş noktalar, doğrular ve yüzeyler arasındaki ilişkilerin varlığını zihnimle kavrarım. Aritmetikte saf sezgi zamansaldır: Zihnim, tıpkı düşünce gibi zamanda sıralanan bir sayılar silsilesini toplama işlemiyle bağlantılandırır.

Fiziğin tüm önermeleri ise, tıpkı genel olarak bütün doğa bilimlerinin önermeleri gibi, tersine, sentetik *a posteriori* yargılar oluşturur. Bu yüzden de bu önermeler hep yeniden gözden geçirilebilir olacaktır.

Matematik ve fiziğin önermeleri yine de ortak bir niteliğe sahiptir: Hepsi de, bir deneyimin sezgide verilmiş olmasını gerektirir. Sezgi ister saf ister ampirik olsun, bir kavram ile bir sezginin karşılaşmasından bağımsız, deneyimle bağlantısız bilgi olamaz. Kant bunu, "içeriksiz düşünceler boş, kavramsız sezgiler kör olurdu"[3] diyerek açıklar.

Demek ki akıl, hiçbir şekilde deneyim alanının dışına çıkamaz. Kendini deneyim alanında sunan şeyin –yani "fenomenler"in– bilgisi dışında, bilgi yoktur. Şeylerin, bize görünme tarzından bağımsız olarak, "kendinde" ne olduklarını kimse bilemez. Kant'ın birinci tezi budur.

Buna rağmen deneyim son sözü söylemeyecektir, çünkü deneyimin imkân şartları ampirik değildir. Sezgilerimiz, bahsettiğimiz gibi, hissetme yetimizin yapısına ait *a priori* formlar –zaman ve mekân– içindedir. Aynı şekilde bütün kavramlarımız, idrak yetimize ait on iki genel "kategori"den türer. Kısacası, bilen özne, mümkün bütün deneyimlerden önce gelen "transandantal" bir öznedir; dolayısıyla bilimin nesnelliği, bilimin üretildiği şartlardan bağımsızdır: Bu da Kant'ın ikinci tezidir.

Bu iki tez birbirini tamamlar. İlk tez, bizi kendi içine kapalı aklın (Leibniz) düşmekten kaçamadığı dogmatizmden kurtarırken; ikincisi, genelleşmiş bir deneyciliğin bizi sürüklediği şüphecilikten (Hume) kurtarır. Böylece bilgiyi, onu tehdit eden iki tehlikeden yana güvence altına alan Kant, rahat edebilecektir. Kant, felsefeyi, uzlaşmaz metafiziklerin içine attığı "savaş alanından" (*Kampfplatz*) çıkartıp, "bilimin emin yoluna"[4] sokmayı başarmıştır. Artık felsefenin görevi, kısır olduğu kadar keyfi de olan spekülatif kuramları çoğaltmak değil, bilimsel kavramları aydınlatmak suretiyle bilimin çalışmasına eşlik etmektir. Başka deyişle felsefenin görevi, bilimsel çalışmaların *Eleştiri* tarafından çizilen çerçeve içinde kalıp kalmadığını kontrol etmektir.

Bilimin felsefesi, ihtiyatlı bir felsefe olan Kant'ın sistemi, bir açıdan Aydınlanma'nın doruğunu oluşturur. Kuşkusuz yakından incelediğimizde, Kant'ın bilgi kuramının pek çok güçlük arz ettiğini görürüz. Ama bu güçlüklere rağmen, Kantçı akılcılık yine de bir

model oluşturmuştur; ve bu model, Kant gibi, felsefenin görevinin bilime sağlam temeller sunmak olduğunu düşünen herkesin, yüz yılı aşkın bir süre başvuracağı bir referans olacaktır. Bu görev bizatihi, bilimsel bir şekilde ifa edilebilir.

Bahsettiğimiz bu iki inanç, bugün biliyoruz ki, kısmen aldatıcıdır. Fakat Wittgenstein (1921) ve Heidegger'den (1927) önce hiçbir filozof bunu açık bir şekilde ileri sürmeyecektir. Çünkü 1880'den itibaren coşan Kant-karşıtı hareket, bu büyük fikirlerden ziyade Kant'ın onları işleme tarzına karşıdır. Yani Kant'ın matematik kuramının sezgiye verdiği rolle ilgilidir.

1880 ile 1914 arasında başta gelen iki muhalif Frege ve Husserl'dir. Frege, sezgiye toptan karşı çıkar. Husserl ise sezgiye Kant'tan farklı bir mana ve rol verir. Ama aslında Frege'nin de Husserl'in de bir selefi vardır. Nitekim muhalefet, Kant'ın ölümünden hemen sonra, 1810 yılından itibaren –oldukça ağırbaşlı bir şekilde– başlar. Muhalefetin beşiği, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'dur: "Prusya" kökenli Kantçı düşünce, bu ülkenin geniş kültürel ortamına yerleşmekte başka yerlere kıyasla zorlanmıştır.

İlk Kant eleştirmeni –ve dolayısıyla bir anlamda felsefi "modernliğin" ilk habercisi– Bernhardt Bolzano'dur (1781-1848). Prag'da doğan Bolzano, Charles Üniversite'sinde "din bilimi" öğreten katolik bir papazdır. İlgi sahası çok geniş olan Bolzano, kendini Leibnizci düşünceye yakın görmektedir. Bunun sebebi, öncelikle, mükemmel bir matematikçi olan Bolzano'nun, matematiğin kökeni Leibniz'e dayanan bir branşı olan analiz dalında esaslı teoremler ortaya atmış oluşudur. Başka bir sebep de Bolanzo'nun mantıkla ilgilenmesidir; Aristoteles ve Stoacılar sayesinde Antik Yunan'da ortaya çıkan bu disiplinde, Ramon Llull ve ardından da Leibniz, kendi dönemlerinde pek de anlaşılmamış yeni ufuklar açmıştı.

Sadece sağlam akıl yürütmenin gücüyle, Yahudi ve Müslümanları "gerçek" dine döndürmeyi arzulayan Katalan Ramon Llull (1233-1316) –ki daha ziyade Raymond Lulle olarak bilinir–, her türlü kuramsal sorunu çözmeye yetkin bir "büyük sanat"ın (*ars combinatoria*) hayalini kurmuştu. Bu sanat, insanlara madde üzerinde mutlak kudret veren simyaya az çok benzemektedir. Lulle'ün

hapisler ve badirelerle kesintiye uğrayan mantıksal-teolojik mücadelesi ona başarı getirmemişti. Descartes, dört yüzyıl sonra bile, Lullecu spekülasyonları hâlâ tiye almakta ve onlara hiç itibar etmemektedir.

Konuyu daha iyi bilen Leibniz, Lulle'ün "sanat"ını geliştirmeye çalışır. Kıdemli diplomat, ökümenik bir Hıristiyan olan Leibniz de, bilginin birliği yoluyla insan türünün vahdetini kolaylaştırmaya katkıda bulunmak istemektedir. Ama bilginin ayrışmış branşlarını birbirine nasıl bağlamalıdır? Bu ayrı branşları, evrensel, herkese açık bir dile, yani matematiğin diline çevirerek diye cevap verir Leibniz. Bu yüzden, biçimsel bir yazı (*lingua characteristica*) tasarlamaya koyulur: Düşünülebilir bütün kavramları, birleşimsel kurallar uyarınca not etmeyi mümkün kılan, az sayıda ilkel göstergeden oluşan bir yazıdır bu. Herhangi bir soruna cevap bulmak için, basit bir hesapla, bu uzlaşımsal sembolizme bazı işlemleri mekanik bir şekilde uygulamak yeterli olacaktır (*calculus ratiocinator*). Uzun zaman değeri anlaşılmamış bu araştırmalarda, Leibniz'in çağdaşlarının gördüğü tek şey, onun hayal kurmaya olan tuhaf yatkınlığıdır. Kant, bu araştırmaları ve genel olarak mantığı da yok sayar; ona göre faydasız olan bu disiplin, Aristoteles'ten bu yana hiçbir gelişme kaydetmemiştir.[5] Leibnizci Bolzano'nun Kant'ı reddetmesinin birinci sebebi budur.

İkinci bir sebep daha var. Mantığın gücüne inanan Bolzano, iyi kullanıldığı takdirde mantığın, matematiğin temelleri sorununa Kant'ınkinden daha iyi bir karşılık verebileceğini düşünmektedir. *Beyträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik* 'Matematiğin Sağlam Temellerde Serimlenmesine Katkı) (1810) adlı eserinde geliştirdiği tez budur. O dönemde fark edilmeyen bu yapıt, sentetik *a priori* yargılar ve saf sezgi kavramına itiraz eden ilk eserdir; Bolzano, özellikle saf görü kavramını çelişkili ve "sakıncalı" bulmaktadır. İster uzamsal ister zamansal olsun, sezgi her zaman ampiriktir. Sezgi –geometrik ispatlarda şekle başvurulmasında olduğu gibi– tali, pedagojik türden bir rol oynayabilir. Ancak sezgiden, teorem adını hak edecek bir şey çıkarmak mümkün değildir. Şayet matematiği sağlam temellere oturtmak istiyorsak

–ki Kant'ın isteği de buydu–, onu sezgiye dayanan her şeyden temizlemek, sadece mantıksal biçimde tasarlamak gerekir.

Son noktada Bolzano'yu "transandantal estetiği" reddetmeye götüren şey, Kant'ın –ona göre– başarısız olduğu yerde başarıya ulaşma arzusudur. Bu tercih Bolzano'yu marjinal bir konuma sürükler gerçi, ama o, nispeten kayıtsızlıkla karşılandığı bir ortamda, yine de çalışmalarını sürdürür ve *Wissenschaftslehre* (Bilim Kuramı) (1837) gibi devasa bir eser yayımlar; bunu, ölümünden sonra yayımlanacak *Paradoxien des Unendlichen* (Sonsuzun Paradoksları) (1851) izler.

Bu sonuncusu, başka çalışmalar açısından öncü bir eserdir: Matematikçi Richard Dedekind'ın (1831-1916) irrasyonel sayıların yapısıyla ilgili çalışmalarının olduğu kadar, bir başka bilginin, Georg Cantor'un (1845-1916) – ki o da tam bir Kant-karşıtı olduğunu ilan edecektir– kümeler teorisinin de (1872) habercisidir.

Wissenschaftslehre'ye gelince, o da, Leibnizci *mathesis universalis* özlemini, yani salt mantıksal kurallar yardımıyla bilgiye birlik kazandırma projesini yeniden canlandırır. Bunun da ötesinde eser, benzersiz bir kavram olan "kendinde temsil" kavramını ortaya atar: Böylece Bolzano, bir temsilin kavramsal içeriği ile temsili ifade etmeye yetkin zihinsel imgeleri birbirinden ayırma zorunluluğunu vurgulamış olur. Daha da genel olarak Bolzano bu yapıtta, mantık yasalarının öznelliğimizden bağımsız bir "kendinde hakikat"e sahip olduğu ve bu yasaların, biz onları ifade ederken zihnimizde geçen süreçlere indirgenemeyeceği yolundaki –Platonculuktan mülhem– tezini geliştirir.

Böylece Bolzano, geriye dönüp bakıldığında, bir tür "mantıkçılık"ın, yani mantıksal kendiliklere dair bir realizmin öncüsü olarak görünür. Bu mantıksalcılık da 19. yüzyılın sonunda Frege ve Husserl'de yeniden su yüzüne çıkacaktır. Her yönden yeniliklerle dolu olmasına rağmen, Bolzano'nun yapıtları ölümünden çok sonra yayılmaya başlayacaktır. Bolzano'nun fikirleri tıpkı kendisi gibi Kant'ı bol bol eleştiren filozofları etkileyecektir; ama hepsi de –her biri kendi tarzında– Kantçı buyruğu benimseyeceklerdir: Felsefeyi "bilimin emin yolu"na sokmak gerekir.

Bolzano'nun özellikle de Avusturya ve Polonya'da hissedilen etkisi, örneğin Almanya'da doğmuş ama Viyana'da ders vermiş Dominiken Franz Brentano (1838-1917) ya da bir Alexius von Meinong (1853-1920) üzerinde göze çarpar derecededir. Brentano'nun öğrencisi olan Meinong, kariyerini esasen Graz'da yapar. Brentano ve Meinong, Bolzano'nun düşüncenin yapısına, daha da özel olarak, zihinsel edimi yöneldiği nesneye bağlayan ilişkiye dair fikrilerini derinleştirirler. Her ikisi de, kavramlarımızın mantıksal içeriklerini her türlü öznel yoruma karşı korumak gerektiği üzerinde durur. Onların eserleri de yine Frege ve Husserl'e ilham verecektir.

Brentano'nun bir diğer öğrencisi, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*'in (Temsillerin İçeriği ve Nesnesine Dair) (1894) yazarı Polonyalı Kasimir Twardowski (1866-1938), Bolzanocu tezleri kendi ülkesinde yayar. Twardowski, 1895 ile 1930 arası, Lwow Üniversitesi'nde ders verdiği yıllar boyunca bilim teorisini, her türden psikolojik veya ampirist indirgemeden kurtarmayı dert edinmiş bir mantıkçılar kuşağı yetiştirir. Bu mantıkçılar –Lukasiewicz, Lesniewski, Tarski, Kotarbinski– Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Varşova ekolünü kuracaklardır. Bu ekolün araştırmaları da Carnap, Popper ve Quine'in çalışmalarını besleyecektir.

Bu arada, Leibniz'den bu yana pek az ilerleme kaydetmiş olan mantık, üç bilgin sayesinde kayda değer ilerlemeler gerçekleştirecekti. Bunlar, İrlandalı George Boole, Amerikalı Charles S. Peirce ve Alman Gottlob Frege'dir. Onların yapıtları –ki özellikle Frege'ninkiler gerçekten de modern felsefenin çıkış noktasıdır– matematiğin temelleri muammasına yepyeni cevaplar getirilmesini sağlayacaktır. Yine onların yapıtları –Nietzsche'ninkilere koşut olarak– dil sorununa yönelik yeni bir dikkat doğuracaktır.

Temsiliyet "krizi" yine de sona ermeyecektir. Ancak kriz, hiç değilse Kantçılığı aşma, ardından da, yine Kantçılığın çıkmaza soktuğu Kant'ın projesini başka yollardan keşfetme fırsatı verecektir felsefeye. Bu keşif, başka unsurlarla birlikte, 20. yüzyılın düşünürlerini Descartes ve Aydınlanma'ya ait klasik akıl kavramını sorgulamaya yöneltecektir.

I

Bilimin Emin Yolu

1. Mantığın İlerleyişi

19. yüzyılda mantığın ilerleyişinden –daha doğrusu, yeniden doğuşundan– bahsetmek mümkünse, bu ilerlemenin çıkış noktası George Boole'un (1815-1864) iki büyük kitabıdır: *Mathematical Analysis of Logic* (Mantığın Matematik Analizi) (1847) –ki kitabın alt başlığı olan "Usavurum Hesabı İçin Deneme" açıkça Leibniz'in *calculus ratiocinator* kavramını yeniden ele alır– ve *An investigation of the laws of thought* (Düşüncenin Yasaları) (1854).

Kendini kanıtlamış bir matematikçi, analiz ve cebir konusunda uzman olan Boole, matematiğin sadece sayılar veya nicelikler bilimi değil, evrensel nitelikte gerçek bir biçimsel dil olduğu konusunda Leibniz'le aynı fikirdedir. Boole, cebirsel metotların çok çeşitli alanlara veya –vatandaşı Augustus De Morgan'ın (1806-1871) tabiriyle– "söylem dünyasına" uygulanabileceğine inanır. Ve bu hipotezi sınamak için Boole, Aristotelesçi tasım teorisini, cebir diline çevirerek yeniden canlandırmaya kalkışır.

X ve Y değişkenlerinin, herhangi birtakım nesneler kümesini temsil ettiğini varsayalım. Boole'un kendine özgü katkısı, 1 ile bütün bir kümeyi (söylem dünyasını), 0 ile boş kümeyi ve –tam ma-

nasıyla bir niceleyici olmayan– V sembolü ile de "birtakım" ibaresini karşılamaktır. Bu simgelem sayesinde, "bütün insanlar ölümlüdür" şeklindeki bir yargı, "her y, birtakım x'lerdir" haline gelir; yani: $y = vx$'tir. Denklem çevrilirse, $y - vx = 0$'dan, bir dizi temel cebirsel işlem yoluyla başka formüller çıkarmak kolaydır: Örneğin, $y(1-x) = 0$'dır (yani, "ölümlü olmayan insanlar mevcut değildir").

Böyle bir sembolizmi sistematik şekilde kullanmak, geleneksel tasımların barındırdığı anlamsal muğlaklıkları gidermeye yaradığı gibi, hesap kurallarının mekanik tatbiki, tümdengelim sürecinde her türlü hata yapma riskini ortadan kaldırır. Bu şekilde Boole, tamamen biçimsel bir metotla, Aristoteles'in ancak ampirik yolla ulaşabildiği sonuçların tamamına ulaşır.

Bu başarıyla cesaretlenen Boole, mantık biliminin tekniklerini, felsefi sorunların çözümünde kullanma imkânını araştırmaya başlar. Boole'un arzusu, Carnap'ınki gibi felsefeyi ortadan kaldırmak değil, tersine, Leibniz'in büyük rüyasında olduğu gibi, felsefenin gelişmesini kolaylaştırmaktır. Bu amaçla Boole, düşüncenin en genel kanunlarını cebirsel şekilde formüle etmeye –başka deyişle, tümdengelimsel usavuruma dair bütünsel bir kuram inşa etmeye– çalışır. 1854 tarihli eserinin ilk kısmında tatbik ettiği bu yöntem, nedeni belli bazı güçlüklerle, bilhassa da kullanılan simgelemden kaynaklanan güçlüklerle karşılaşır. Üstelik tümevarımın kuralları-nı (yani ihtimaller hesabının temel kanunlarını), aynı usule başvurarak çıkarsamaya çalıştığı eserin ikinci kısmı, feci sorunlarla dolu bir çıkmaza girer. Ve nihayet Boole, düşüncenin "doğal" kanunlarını tanımak için onun işleyişini gözlemlemenin yeteceği fikrine saplandığı için, mantık hesabını psikolojik içebakıştan ayrıştırmayı başaramaz.

Bu devasa projenin gerçekleştirilmesi her ne kadar bazı sınırlara toslasa da, Boole'un cebri yine de kurucu bir rol oynayacaktır: Sembolik mantığa başlı başına bir bilim statüsü kazandıracak, onu matematik kadar sağlam, özerk bir saha haline getirecektir. Boole'un cebri böylece, sembolik mantığın gelecekteki ilerleyişi için sınırsız bir yol açar.

*

Bu ilerleme, Charles S. Peirce'in (1839-1914) eserleriyle devam eder. Çok çeşitli ilgilere sahip bir bilgin ve filozof olan Pierce, New-England'daki zamane entelektüelleri gibi Avrupa kültüründen beslenmişti. İşin tuhafı, Pierce aynı zamanda tipik bir Amerikan düşünce akımı olan "pragmatizm"e de ilham verecektir; gerçi kendisi son noktada, öğrencisi William James'in (1842-1910) bu terime verdiği anlamla ilişkisi olmadığını ilan etmek için kendi doktrinine "pragmatisizm" diyecektir.

Peirce'e göre klasik anlamıyla felsefi bir sistem olmayan "pragmatisizm" iki temel teoriyi içermektedir: hakikati, deneysel sağlamadan ayırmayı reddeden bir hakikat kavrayışı ve de –1879 tarihli bir metinde açıkladığı gibi– "fikirlerimizi açık kılma[1] "ya yönelik mantıksal bir metot. Peirce'in özgünlüğü tartışmasız olan projesi, tedavi edici bir tarzda, insanları sağduyudan fazlasıyla uzaklaşmış bir metafiziğin doğurduğu sahte sorunlardan kurtarmaktır. Söz konusu proje, bu sefer açık bir şekilde, Carnap'ın projesini haber vermektedir.

Peirce, sağlam bir Kant okuyucusu olmakla birlikte –ki "pragmatik" sıfatını Kant'tan ödünç alarak sahiplenir–, Kantçılığa karşı eleştirel bir konumda durur ve tıpkı Bolzano gibi Kant'ı sezgiye aşırı önem atfetmekle suçlar. Mantık araştırmalarını Boolecü cebri takip ederek sürdüren Peirce, Boole'ün kullandığı simgelemi basitleştirerek mükemmelleştirmeye çalışırken, bir yandan da –1883'te, öğrencilerinden birinin önerisi üzerine– bu simgeleme, niceleyicileri ekler. Bunlar evrensel niceleyiciler ("her...") ve varlıksal niceleyicilerdir ("bazı...."). Ama hesap tekniklerinden de ziyade Perice'in ilgilendiği şey, mantık felsefesi, özellikle de üç sınıfta topladığı temel gösterge tiplerinin tasviri meselesidir. Bu gösterge tipleri: semboller (*tokens*), göstergeler (*indices*) ve ikonlardır (*icons*). Bu alanda verdiği bol miktarda eser Peirce'i yeni bir disiplinin, "semiotik" veya göstergeler biliminin –uzun zaman bilinmeden kalan– yaratıcısı haline getirir. Peirce ayrıca, Ferdinand de Saussure'le birlikte modern dilbiliminin de atasıdır.

19. yüzyılın sonunda, en meşhur mantık kitabı –Ernst Schröder'in *Vorlesungen über die Algebra der Logik'i* (Mantık Cebri

Üzerine Dersler) (1890)– Boole ve Peirce'in araştırmalarına göndermelerle doludur; bu çalışmaların yarattığı akıma Giuseppe Peano (1858-1932) ve Ernst Zermelo'nun (1871-1953) eserleri de eklenecektir. Bununla birlikte, tarihsel açıdan, 20. yüzyıl felsefesinin önemli bir kısmını doğuracak büyük sarsıntıyı, yalnız bir matematikçinin, Frege'nin çok farklı yerlerden ilham alan eserleri yaratacaktır.

*

İena Üniversitesi'nde matematik profesörü olan Gottlob Frege (1848-1925), Kant'ın ve matematikçi Carl Friedrich Gauss'un (1777-1855) fikirlerinin hâkim olduğu bir entelektüel ortamda olgunluğa erişir. Frege de –mantığa çok az ilgi gösterdiğinden yakındığı– Kant gibi, bilimsel bilginin ve öncelikle de matematiğin temellerini açıklığa kavuşturarak sağlamlaştırmak istemektedir. Gauss'un pek güzel gösterdiği gibi matematik, bütün deneysel bilimlerin ortak temelini oluşturur. Halbuki 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, bizatihi matematiğin temelleri, "Transandantal estetik"te önerilen terimlerle tasarlanamaz hale gelmiştir.

Ortodoks yeni–Kantçılar ne düşünürse düşünsün, matematik Kant'ın ölümünden sonra çok gelişti. Bir yanda Lobaçevski (1826), Bolyai (1829) ve Riemann (1853), Gauss'un açtığı yoldan giderek, Öklidci–olmayan geometrileri başarıyla inşa ettiler. Bu geometrilerin varlığı, tutarlı aksiyom sistemlerine dayanmak şartıyla, Öklidci uzayla hiç ilgisi olmayan kuramların da ayakta kalabileceğini kanıtlar. Öte yandan, analiz ve cebirde aksiyom geliştirme –ve dolayısıyla da soyutlama– alanındaki benzer gelişmeler matematiği, geleneksel konusu olan sayıları yavaş yavaş aşmaya götürdü. Bolzano'nun yaklaştığı ancak Cantor'un tam manasıyla kurduğu kümeler teorisi –ki sayılarla ilgisi yoktur– bugün matematik kuramlar içinde en sade ve en az tartışılan kuram olarak görülüyor.

İşte Frege'nin düşüncesinin tarihsel arkaplanı budur. Muhtemelen filozof Rudolf Hermann Lotze'un (1817-1881) *Logik*'inin etkisi altında –ki Husserl'in de okuyacağı bir kitaptır– Frege daha çok erken bir dönemde, aritmetik önermelerle ilgili bir kanaate

varmıştı: Aritmetik önermeler, sentetik *a priori* yargılar olamazdılar; bunlar, basit analitik yargılardı, çünkü ispatları hiç de sezgiye başvurmayı gerektirmiyordu. Aksine inanıyorduk, çünkü –Frege'ye göre– aritmetik önermeleri gündelik dilde ifade ediyorduk ve bu dil, yeterli açıklığa ve kesinliğe sahip değildi. Dolayısıyla Frege'nin amacı, sezgiyi iyice dışarıda bırakabilmek için, aritmetiği doğal dillerle kurduğu bağlardan kurtarmaktır. Bunu yapabilmek için aritmetiği, aksiyomatik bir tarzda, uzlaşımsal göstergeler sistemi içinde, yani mantığın sistemi içinde yeniden formüle etmek gerekir.

Frege'ye bu tür bir sistemin ilk taslağını Boole sunmaktadır. Yine de Boole, her ne kadar bir *calculus rationcinator* kurmuş, yani bazı problemlerin mekanik çözümünü kolaylaştıran bir teknik icat etmiş olsa da, bu çözümlerin öncülü olan mantıksal yasaların geçerliliğini tam olarak ispatlayamamıştır. Üstelik Boole'ün simgelemi aritmetiğin bütününü yeniden ifade edebilecek kadar güçlü değildir. Frege, Boolecü cebrin kıymetini bilmekle birlikte, onu gerçek bir *lingua characteristica*'yla ikame ederek işe başlamak zorundadır. Bu yeni dilin, kendi ifadesiyle "saf düşüncenin biçimselleşmiş dili"nin ilkeleri, önemli bir ilk metin olan *Begriffsschrift*'te (1879) açıklanmaktadır. Başlık, kelimesi kelimesine "kavram yazımı" veya "ideografi" anlamına gelir.

Kitap, cebirde başvurulan, ama Boole'ünkinden daha ağır ve sıkıntılı bir sembolizmden ilham almıştır. Bu kitapçıkta öne sürdüğü sembolizm sayesinde Frege, gerçekten de aritmetiği, sınırlı sayıda mantıksal terim yardımıyla yeniden ifade etmeye başlar. Ama girişiği işin çetin olduğu ortaya çıkacaktır. Nitekim Frege de ideografisinin gündelik dile hâlâ bağımlı bir ilk versiyonunu *Die Grundlagen der Arithmetik*'te (Aritmetiğin Temelleri) (1884) yayımladıktan sonra, onu tekrar gözden geçirme ihtiyacı hisseder. Bunu da ideografinin kullanımını genişleterek ve onda bulduğu kusurları büyük bir titizlikle gidermeye çalışarak yapar. Yaklaşık yirmi yıl süren hummalı bir çalışmanın ardından, bu düzenlemeler yeni bir eser doğurur: *Grundgesetze der Arithmetik*'in (Aritmetiğin Temel Yasaları) ilk cildi 1893'te, ikincisi ise 1903'te çıkar.

Bu devasa çalışma, entelektüel açıdan insanı hayran bıraksa da, sonuç kısmi bir tezat arz eder. Olumlu yönde, özellikle mantık, dilbilim ve matematik alanında kaydedilen bazı ilerlemeleri sayabiliriz.

Mantık düzleminde, Fregeci ideografi iki yönlü bir avantaj sunar: Peirce ve öğrencilerinden dört yıl önce, niceleyicilerin kullanımına (*Begriffsschrift*, § 31) başvurarak yüklemler hesabını mümkün kılar; ayrıca, aksiyomatik tarzda, önermelerin hesabını kurmayı da mümkün kılar –bu, Aristoteles tarafından bilinmeyen ve Stoacılar'ın mantığı icatlarından bu yana mantıkçıların pratikte ihmal ettikleri bir hesaptır.

Öte yandan, *Die Grundlagen* ile *Grundgesetze* arasında gerçekleşen gözden geçirmeler, Frege'yi, 1892 tarihli *Über Sinn und Bedeutung* (Anlam ve Referans) adlı makalesinde, sadece mantık değil, dilbilimsel çözümleme açısından da paha biçilmez hale gelecek ayrımlar yapmaya sürükler. Frege burada, bir göstergenin, nesnel bir kavram olan anlamıyla (*Sinn*), bu anlama zihnimizde eşlik eden öznel temsilini (*Vorstelleung*) birbirine karıştırmayı bırakmamız gerektiğini anlatır –elbette, göstergenin imlediği nesne de (*Bedeutung*) diğer ikisinden ayrıdır. "Çoban Yıldızı" ve "Seher Yıldızı" ifadeleri aynı şeyi imleseler de (Venüs gezegeni), aynı anlama gelmezler. Bu ayrım önermelere de uygulanır. Önermenin, bir "düşünce (*Gedanke*) içeriği" olan anlamı, referansı ile –ki Frege'ye göre bu, önermenin "hakikat değeri"dir– karıştırılmamalıdır: Bu referans ya "doğru" ya "yanlıştır", çünkü Frege için üçüncü bir olanak yoktur.

Bu çözümlemenin faydası, mantıksal kavramları zihinsel içeriklere indirgemekten ibaret "psikolojist" yanlışı açıkça bertaraf etmesidir. Bir diğer fayda da, aynı anlama gelmeksizin aynı hakikat değerine sahip olabilen bütün önermelerin biçimsel açıdan denk olduğunun gösterilmesidir. Frege böylece, modern mantıkçılar için temel öneme sahip bir ilkeyi, genişleme (*extentionnalité*) ilkesini doğrulamış olur; buna göre her bileşik önerme, kendisini teşkil eden önermelerin hakikatinin bir fonksiyonudur.

Son olumlu yön, Frege'nin matematiğe yaptığı büyük katkıdır. Nitekim öncelikle, Frege'nin ideografisi, aritmetiği doğal diller

karşısındaki bağımlı konumundan çıkartır. Bundan başka, *Die Grundlagen*'de (§ 68) ileri sürülen, "F kavramı altına düşen toplam, 'F kavramıyla eşsayısal' olan kavramın genişlemesidir" meşhur tanımı, mantıkçı tez açısından tartışmasız bir başarıdır.

Gerçekten de, sezgiye hiç başvurulmadan tamamen mantıksal araçlarla ilk defa asal sayı teşkil edilebilmiştir. Burada, Kantçı matematik anlayışının sahiden de aşıldığını gösteren bir ustalık vardır. Yine de mantıkçı tezin bir diğer boyutunu –yani mantıksal-matematik varlıklarla dolu akli dünyanın gerçekten varolduğuna duyulan Platoncu ve Cantorcu inancı– Frege'yle paylaşmak zorunda değiliz. Sayılar özerk bir gerçekliğe sahip midirler? Sayılar, kendilerine dair edindiğimiz bilgilerden bağımsız olarak mı vardırlar? Russell tarafından savunulan böylesi bir kuram, 1920'den itibaren Hilbert ve Brouwer'in öne sürdüğü itirazlar karşısında sağlam duramayacaktır.

Bu eleştirilere gelinceye kadar, 20. yüzyılın ilk yıllarında, Frege'nin "mantıksallaştırdığı" aritmetik, Boole'ün "cebirselleştirdiği" mantık karşısında üstün görünebilir. Frege'nin aritmetiği, geniş bir düzlemde iş gören sembolik bir sistem teşkil eder. Bu sistem içerisinde belirli kuralların mekanik tatbiki, tümdengelimsel usavurumun müteakip aşamalarını, sonuca götürünceye değin birbirine bağlamayı mümkün kılar. Üstelik kavramların anlamı, başlangıçta uzlaşımsal olarak sabitlenebildiğinden, herhangi bir problemi çözebilecek genel bir metoda –bir *calculus ratiocinator*'a– nihayet sahip olabildiğimize inanmak da cezbedicidir. Kısaca bu, gerçeğin bütünüyle ispatlanabilir olanla pekâlâ örtüştüğüne inanabilmektir.

Halbuki durum hiç de böyle değildir, zira etkileyici yönleri bir yana, sistem içinde beklenmedik bir çelişkinin keşfedilmesiyle Fregeci inşa faaliyetinin altı çabucak oyulacaktır. Frege'nin, kavram veya küme genişlemesi mefhumunu kullanış şekliyle ilgili olan bu çelişki –ki Cantor veya Burali-Forti tarafından sonraki yıllarda saptanacak matematik antinomilerle ilkece aynıdır– Frege'nin ilk (ve de nadir) okuyucularından biri olan genç Bertrand Russell tarafından Haziran 1902'de açık bir şekilde ortaya konur.

Çelişki şematik bir şekilde aşağıdaki "paradoks"la özetlenebilir. "Kendi kümelerinin üyesi olmamak" gibi ortak bir özelliğe sahip bir kümeler takımı düşünelim. Bu kümeler bir sınıf oluşturmak zorundadır. Peki bu sınıf, üye olarak kendini barındırır mı barındırmaz mı? Barındırıyorsa, bu sınıfın belirleyici özelliğini, yani kendi kendisinin üyesi olmamayı sağlıyor olmalıdır. Barındırmıyorsa, söz konusu özelliği de taşımamalıdır: Bu durumda bu sınıf, kendi kendinin üyesi olamaz. Dolayısıyla her iki seçenek de, mantıksal olarak kendi zıddını içermektedir.

16 Haziran 1902'de Russell Frege'ye mektup yazarak, onun tarafından geliştirilmiş bütün bir sistemi sorgulayan keşfini paylaşır. 22 Haziran tarihli cevabında Frege, "yeis içinde" olduğunu söylemektedir. "Bu sorgulamayla birlikte" diye ekler Frege, "sadece aritmetiğimin değil bütün aritmetiğin mümkün tek temeli sallantıda gibi görünüyor."[2] İrrasyonel sayıların beklenmedik keşfi de aynı şekilde kimi Yunan filozoflarını bilimin mümkün olmasından şüpheye sürüklememiş miydi?

Birkaç hafta sonra, *Grundgesetze*'nin (1903) ikinci cildinin *extremis*'ine eklediği şerhinde, Frege, bu açmazdan çıkmak için, teknik açıdan pek tatmin edici olmayan bir çözüm önerir; müteakip senelerde de, başarısızlıkla bu çözümü iyileştirmeye çalışacaktır. Frege, hayatının eserini sağlamlaştıramadan öldü.

Boş yere de değil hani: Frege-Russell "paradoksu"yla birlikte, Matematik biliminde gerçek bir "temeller krizi" patlak verir. Bir asır sonra halen üstesinden gelemediğimiz bir krizdir bu. Ancak şu da var ki, temeller mefhumunun ele avuca gelmez yapısıyla ilintili olan bu kriz, malum olduğu üzere matematiği ilerlemekten alıkoymadığı için belki de, göründüğü kadar trajik değildir.

Kaldı ki bu "badire", 19. ve 20. yüzyıl ekseninde Frege'nin yapıtlarının felsefe açısından belirleyici bir rol oynamasını da engellememiştir. Bu yapıtlar, Wittgenstein, Carnap, Quine, Dummett ve daha pek çokları tarafından okunmadan önce, 1894'ten itibaren, Husserl'in düşüncesinde bir dönüşümü tetikleyecektir. Ve birkaç sene sonra (1900'de), Russell'ın araştırmalarında gerçek bir "devrim"in başlatıcısı olacaktır.

O kadar ki, bu iki filozofun pek çok takipçisi, yani fenomenoloji taraftarları ile mantıksal ampirizmin yandaşları, Frege'nin şahsında ortak bir ataya sahip olduklarını haklı olarak ilan edebileceklerdir. Bu ata aracılığıyla, her iki gruptan insanlar –her ne kadar kimi zaman inkâr etseler de– aynı safta toplanırlar: Kant'a eleştirel yaklaşan Kantçılar safı.

2. Mantıktan Fenomenolojiye

O tarihlerde Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun taşrası olan Moravya'da doğan Edmund Husserl (1859-1938), çok genç yaştan itibaren hem matematiğe hem felsefeye eşit derecede ilgi duydu. Üniversitedeki öğrencilik hayatının seyri, bu çift yönlü eğilimi doğrular niteliktedir. Husserl'in 1882'de savunduğu doktora tezi, değişkenler hesabıyla ilgilidir. Husserl, Kasimir Twardowski'yle birlikte Viyana'da, Brentano'nun derslerini izledikten sonra felsefeye yönelmeye karar vermiştir; tıpkı Brentano gibi o da, felsefeyi bilimden ayırmayı reddeder.

O andan itibaren Husserl, matematiğin temelleri sorunu üzerine çalışmaya girişir; bu sorun, 1880'lerin başından beri önemli bir tartışmanın merkezindedir. 1887'de doçentlik sınavını, sayı kavramı üzerine bir denemesiyle verir. Husserl 1891'de bu denemeden, *Philosophie der Arithmetik*'in (Aritmetiğin Felsefesi) ilk cildi olacak bir kitap çıkartır.

Alt başlığı "Psikolojik ve mantıksal araştırmalar" olan ve Husserl'in "üstadı" Brentano'ya atfettiği bu kitap –Frege'nin *Die Grundlagen*'inden alıntılarla doludur–, aritmetiği bütünüyle mantığa indirgemek yönündeki Fregeci hevese karşı çıkar. Gerçekten de Husserl, (eşitlik, analoji, nicelik, birlik gibi) temel matematik kavramları, en basit mantıksal kavramlarla açıklamaya çalışmanın beyhude olduğunu düşünür. Husserl bu noktadan hareketle, sezgiye hiçbir şekilde başvurmadan matematiğin temellendirilemeyeceği sonucuna varır.

Yine 1891'de Husserl, Schröder'in *Vorlesungen über die Algebra der Logik*'iyle (Mantık'taki Cebir Üzerine Dersler) ilgili

yayımladığı bir tanıtım yazısında, formel mantığa ilkece büyük saygı duyduğunu ifade ettikten sonra, onu, kavramları idrak açısından değil genişleme açısından değerlendirmekle, yani kısaca düşünmenin yasalarını salt hesabın yasalarına indirgemekle eleştirir.

Bu tezler, ampirist gelenekten yeterince net bir şekilde ayrılmadığı için Frege'den olsa olsa eleştiri alabilirdi. *Die Grundlagen*'ın yazarı Frege, o dönemde, asal sayı kavramını sadece mantığın araçlarına başvurarak yeniden kurmayı mümkün ve de zorunlu görüyordu. Husserl'in, sayıyı zihinsel soyutlama sürecinin bir ürünü haline getirme girişimi, bu yüzden Frege açısından gereksiz bir psikolojizm ile malûldür. Hiç değilse, 1894'te yazdığı ve tamamen Husserl'in ilk kitabına ayrılmış makalesinde Frege'nin geliştirdiği itiraz budur.[3]

Bunun üzerine Husserl kendi konumunu gözden geçirmeye karar verir. Kuşkusuz Husserl'in geçirdiği evrim, sadece Frege'nin eleştirilerinin değil, iç içe geçen pek çok unsurun ürünüdür; hatta Husserl, birkaç sene sonra bu eleştirilerin üzerinde hiç etkisi olmadığını iddia edecektir.[4] Yine de Husserl, *Aritmetiğin Felsefesi*'nin ikinci cildini yayımlatmaktan bu eleştiriler sonrasında vazgeçer ve koşut olarak mantık çalışmaya koyulur. Bu "irtida"nın sonucu, 1900 ve 1902 yıllarında çıkacak olan *Logische Untersuchungen*'dir (Mantık Araştırmaları). Bazı yandaşlarına göre, Husserl'in en iyi kitabıdır bu. Ve yeni bir disiplinin, ilk anda "yaşantıların saf ontolojisi" olarak tanımlanan –ama daha sonra Husserl'in terk edeceği bir ifadedir bu– "fenomenoloji"nin doğuşunu haber veren de yine bu kitaptır.

Bu defa "saf mantığa giriş" başlığını taşıyan ilk cilt, Husserl'in, biraz da alaycı bir şekilde önsözün sonuna eklediği Goethe'nin bir sözünü örneklendirmek için yazılmış gibidir adeta: "Kurtulduğumuz hatalardan daha ağır yargıladığımız hiçbir şey yoktur." Gerçekten de, kaynağını Locke'ta bulan ve daha yakın bir tarihte, John Stuart Mill'in *Mantık*'ıyla (1843) somutlaşan çağrışımcı bir psikolojiye karşı bu kitapta yöneltilen eleştirilerden daha ağırını hayal etmek zordur.

Katıksız bir ampirizmden yana olan Mill, –mantığın temel ilkesi olan– çelişme ilkesini, gözlemci bir dimağın deneyiminden çıkan basit bir "genelleme"ye indirgemeye çalışmasıyla ünlenmiştir. Husserl, asla razı gelmediği bu savlamaya ve bundan da öte, –Mach gibi, zamanın ünlü bilginleri tarafından savunulanlar da dahil– her türlü ampirizm ve psikolojizme karşı, artık Bolzano ve Frege'nin safında yer almaktadır: Onlar gibi, matematiğin ve bütün bilimlerin evrensel geçerliğinin tek teminatı olan mantıksal kavramların nesnel doğasını korumaya koyulur. Üstelik kitabın hayranlık veren bir sayfasında, felsefi önemini ilan ettiği Bolzano'nun yapıtına sağlam bir övgü düzer.[5]

Mantık Araştırmaları'nın daha ziyade bilgi kuramı ilkelerine hasredilmiş ikinci cildi, yine Frege'nin mantığını yansılayan bir mantık kavrayışı geliştirir –gerçi Frege'nin ismi kitapta hemen hiç zikredilmez–; fakat kitapta, çelişik bir şekilde, Kant ve Bolzano'nun etkileri de hissedilmektedir. Bolzano gibi Husserl de mantığı ve bilgi kuramını özerk temeller üzerine kurmaya çalışır. Ona göre bu disiplinler, "bilimsel açıdan" kesinlik arz eden yeni bir felsefeye temel sunmalıdır. Ancak Husserl, Kant gibi ve Frege'den farklı olarak mantıksal kavramların nesnelliğini, bir bilinç "tecrübesi" olarak adlandırdığı şeye bağlı kılmakta ısrar eder.

Kuşkusuz söz konusu olan tecrübe, Husserl'in terimleriyle söylersek, "transandantal" bir tecrübe, zihinsel imgelerimizin çokluğundan çekilip çıkarılmış bir "kesinlik"tir. Ve yine şüphesiz, öznel yaşantıdan bağımsız, ideal anlamları nesne olarak alan bu akli "görüş", (böylesi bir ihtimali reddeden) Kant'tan ziyade Descartes'a veya *Essai sur les données immédiates de la conscience* ve ardından da *Matière et Mémoire*'da[6] sergilediği tezleriyle –o dönemde Husserl tarafından bilinmeyen– Bergson'a yakındır. Bununla birlikte Bergson'un, saf "süre"den ibaret gördüğü gerçeğin temel özünü kapsama işlevini sezgiye yüklerken, "aşağı" bir bilgi derecesine indirgenmiş akıl (ya da kavramlar yetisi) karşısında sezgiye verdiği önem, fenomenolojik yöntemi yönlendiren bilimsel gereklerle pek az örtüşür. Ancak bu gerekler açısından bakıldığında ve başlangıçta ilan edilen psikolojizm-karşıtı konum düşünüldüğün-

de, Husserl'in bütün kuramsal inşasını, "özlerin sezgisi" gibi esrarengiz bir kavrama dayandırmasından daha az paradoksal değildir.

Mantıksal Araştırmalar'ın yazarı, tasarısının iddialılığından da kaynaklanan bu çelişkilerden hiç de habersiz değildir; zira kendini, bir "araştırma"nın ihtiyatlı çerçevesi içinde konumlandırmaktadır. Yine de Husserl'in bu çelişkileri çözmeye çalışması gerekir. Bunu başarmak için, yani temellere değin ısrarla peşinden koştuğu netliğe ve kesinliğe ulaşmak için Husserl, yıllarını yöntemini derleyip toparlamaya adayacaktır.

Bu açıdan, 1907 yılının Nisan-Mayıs aylarında Göttingen Üniversitesi'nde verdiği beş "ders" bir dönüm noktasıdır; 1916'da da oradan ayrılıp Fribourg-en-Brisgau'daki üniversiteye geçecektir. Bu dersler, Husserl'in ölümünden sonra *Die Idee der Phänomenologie (Fünf Vorlesungen)* (Fenomenoloji Fikri) ismiyle yayımlanacaktır.[7] Artık bariz model olarak Kartezyen yöntemi benimseyen Husserl, bu derslerde, felsefeyi sarsılmaz bir zemin üzerinde inşa etmek için, her türlü bilgi kaynağını şüpheli ilan ederek işe başlamak gerektiğini ileri sürer. Bu durumda varlığını mutlak şekilde dayatan tek gerçeklik, düşüncelerimizin (*cogitationes*), başka deyişle zihnimizde beliren "fenomenler"in gerçekliğidir; elbette, zihni burada ampirik "ben" değil, "saf" bilinç olarak tanımlamak şartıyla... Bu "saf" bilinç, özleri, "paranteze alınmış" dünyaya dair her türlü referanstan bağımsız şekilde, oldukları gibi "görme" kapasitesine sahiptir. *Mantıksal Araştırmalar*'ın metafizik "yansızlığı"ndan yeni bir özne felsefesine geçiş, –Heidegger'in de daha sonra işaret edeceği gibi–[8] bu zor metinde gerçekleşir. Yeni bir özne felsefesi, başka deyişle yeni bir transandantal idealizmdir artık söz konusu olan.

Bu idealizmin genel çizgilerini geliştirmek, bu noktadan sonra artık Husserl'in temel amacı haline gelir. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe İçin Temel Fikirler) (1913), bu transandantal idealizmin sistematik bir sergilenişidir. *Formale und transzendentale Logik* (Formel Mantık ve Transandantal Mantık) (1929), Frege'den miras kalmış genişlemeci mantığa karşı eleş-

tirilerini daha ayrıntılı bir şekilde yeniden ele alır. Son olarak, Husserl'in 1929'da Paris'te verdiği konferanslardan doğan *Méditations cartésiennes* (Kartezyen Meditasyonlar), Kant'ın da ötesinde Fransız felsefesine yönelim tarzlarını açıklamayı tamamlar.

Bu metinlerden yola çıkarak, Husserlci fenomenolojinin temel çizgilerini çıkarsayabilir miyiz acaba? Bir defa bu fenomenolojinin, Hegel'in *Phänomenologie des Geistes'te*[9] (Tinin Fenomenolojisi) (1807) izlediği yolla pek bir ilgisi olmadığı açıktır. Bu fenomenoloji, tersine, Husserl'in tanımadığı Peirce'in hayalini kurduğu "faneroskopi"ye veya "görünümlerin yapısını tasvir"e yakındır. Fakat bu fenomenoloji, Husserl'in bilincin "kesinlikleri" dediği şeye o kadar bağlı görünüyor ki, onu genel bir şemaya indirgemek de güçtür. Basitleştirmek için, bu fenomenolojide, birbirine sıkı sıkıya bağlı üç "kerte" tespit etmek mümkündür diyelim.

Bunların ilki *epoche*'dir ve hem yöntemsel şüphe, hem de yargının askıya alınması, naif bakış açısının –bilimsel olan da dahil– saplanmış bulunduğu ampirik dünyayı "paranteze alma" anlamına gelir. Dünyadan çekilme tavrı, düşünümsel bir hareket olan *epoche*, bizi psişik hayatın özelliği olan edilgenlikten kurtararak, kaba olguları değil, bilinci kuran "fenomenleri" ("şu kırmızı"yı) gözlemlememizi ve bu fenomenler vasıtasıyla da, onlarda tecessüm eden ideal özleri ("kırmızılığı") görmemizi sağlar. *Epoche* böylece, "eidetik indirgemeye" kapı açar (Yunancada *eidos* "öz" anlamına gelir). Eidetik indirgeme, varlığın en genel yapılarının somut bir tasvirini yapmayı sağlayan (ki bu, doğa bilimlerinin sunduğundan daha özlü bir tasvirdir) ve bunun da ötesinde, olduğu haliyle "görünüm"ün kipliklerini veren "transandantal" indirgemeyi mümkün kılan şeydir. Zaten, yeni-Kantçılığın Alman (Cohen) ve Fransız (Brunschvicg) versiyonlarının başvurdukları soyutlamalardan sıkılmış (Heidegger ve Sartre gibi) filozoflar arasında fenomenolojik metodun kazandığı başarının sebebi de bu "şeylere dönüş", yani fenomenlere dönüştür.

İkinci kerte, *kurulum* kertesidir; yani, düşünen öznenin, tekbencilikten kaçmak için, "mana ufku" olarak kendine bir dünya kurma edimidir. "Yönelimsel" işlevin, bilincimle, bilincimin yönel-

diği nesne arasında bir bağ yaratarak olanca genişliğiyle açılması bu düzeyde gerçekleşir. Bu noktada Husserl, Brentano'nun *Psychologie vom empirischen Standpunkt*'undan (Ampirik Açıdan Psikoloji) (1874) ilham alır. Husserl, yönelimsellik kavramını Ortaçağ skolastiğinden çekip alarak onu modern psikolojinin merkezi kavramı haline getirdiği için Brentano'nun bu eserini takdir etmektedir: Her bilinç, bir şeye *dairdir*. Şu farkla ki, Kant için olduğu gibi Brentano için de psikoloji, doğal bir bilimdir; halbuki Husserl, yönelimselliği her türlü psikolojik tasvirden önce gelen ve bağımsız olan "transandantal" bir alana yerleştirir. *Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe İçin Temel Fikirler*'de bu fikri uzun uzadıya açıklar: Zihinsel edim ("noese") ile gerçek nesnesi arasındaki zorunlu aracı olan "noema" kavramı yine burada ortaya atılır.

Son olarak üçüncü kerte, bilimsel düşüncenin kültürel alanda ürettiği idealliklerin berisinde, bilinç, kendi içindeki "yaşantı dünyası"nı keşfeder; zorunlu olarak öznelerarası olan bu dünya, söz konusu idealliklerin kök saldığı ilksel "zemin"dir. Matematik ideallikler bile bu dünyadan kaynaklanır; nitekim onlar da kavram olmadan önce sezgidirler: en azından, Husserl'in son metinlerinden biri olan 1936 tarihli *Geometrinin Kökeni*'nde açıkladığı şey budur; ki bu eser, muhtemelen Heideggerci varoluşçuluğun Husserl üzerindeki etkisinden izler taşımaktadır. 1880'li yılların karakteristiği olan temeller kaygısına sembolik açıdan yeniden bağlanan bu metin, her halükârda, fenomenoloji projesinin gelişim süreci içinde vardığı son noktadır. Bu, aynı zamanda, bu projenin bir şekilde kendi içine kapandığı noktadır da.

*

Böylesi bir projeyle ilgili çok çabuk yargıya varmaktan kaçınmalıdır. Fenomenolojik teori, pratiğiyle sıkı sıkıya bağlı olduğundan, fenomenolojinin başarısı da, büyük ölçüde taraftarlığını üstlenen kişilerin verili bir "fenomen"in somut analizinde, bu teori ve pratiği uygulama becerilerine bağlıdır. Kaldı ki, en iyi fenomenolojik tasvirler –Sartre'ınkiler örneğin– genellikle gerçekten de yazar olan kişilerin kaleminden çıkmıştır. Söz konusu olan, gerçek-

ten de, Husserl'in defalarca tekrarladığı gibi, mutlak surette özgün bir proje miydi; ve bu projenin gerçekleştirilmesi, Batı felsefesinin tarihsel savrulmalarına kesin bir nokta koyabilecek miydi?

Fazlasıyla şüpheli. Aslında daha yakından bakıldığında fenomenolojik girişimin, özgüllüğüne rağmen, Kantçı, hatta daha ziyade Kartezyen çizgide yer aldığını yadsımak güçtür. Nitekim, bütün bilimlerin temelini "saf" düşünce olarak bilincin tecrübelerine (*res cogitans*) ilk defa dayandıran Descartes olmamış mıdır? Ya Kant, her türden bilginin imkân şartını, hissetmenin formlarını ve idrak kategorilerini transandantal öznenin yapılarına dayandırmamış mıdır?

Husserl'in özgünlüğü, son noktada, bu iki yönlü şemayı daha da derinleştirmek olmuştur. Kant ve Descartes gibi Husserl de, bilginin köklerini öznede bulmayı tercih eder. Ve tıpkı Descartes gibi –ama bu defa Kant'a karşı olarak– Husserl, "özlerin sezgisi" adını taktığı apaçıklığa, ölçüsüz bir gerçeği söyleme gücü atfeder. Yine o ikisi gibi Husserl de, bilimleri, onlardan daha bilimsel addedilen felsefeye bağımlı kılarak temellendirmenin en iyi yol olduğunu düşünür ve böylece Avrupa idealizminin temel programını –kendi tarzında– tamamlamış olur. Sanki Marx'tan Nietzsche'ye veya Bolzano'dan Frege'ye bu program hiç sorgulanmamış gibi...

Hülasa, yöntem çok klasiktir. Heidegger –1927'den itibaren– hatta bu yöntemin aşırı klasik olduğunu söyleyecektir. Ama son noktada Husserl'in mümkün gördüğü tek yöntemdir bu. Neden böyle olduğunu anlayabilmek için, söz konusu savlamayı en iyi şekilde sergileyen metine başvurmak gerekir; o da *Philosophie als strenge Wissenschaft*'tır (Kesin Bilim Olarak Felsefe) (1911). Metin çok temel bir metindir ve basit bir makale gibi görünmesine rağmen, gerçek bir manifestodur. Hiç değilse Birinci Dünya Savaşı'na kadar zafer sarhoşluğu içinde yüzecek olan bir fenomenolojinin manifestosudur bu.

Metinde, "daha başlangıcından itibaren felsefenin, kesin bir bilim olma özlemine sahip[10] "olduğu ve gerçekleşmesi önündeki engeller ne olursa olsun bu idealden asla vazgeçmediği belirtiliyor. Husserl engellerin ciddi olduğunu da teslim ediyor. Bir kere, bilim-

deki en yeni ilerlemeler filozofların incelikli uslamlamalarından ziyade deneyden kaynaklanıyor gibidir. Öte yandan, Hegel'den bu yana tarih mefhumuna verilen önem, bilginin değerini göreceleştirmeye, bilgiyi de tarihsel gelişimin pek çok ürünlerinden biri olarak görmeye varır. Bir yanda doğa bilimlerin önceliği veya "natüralizm", öte yanda tarihin üstünlüğü veya "tarihselcilik": işte 1911 yılına gelindiğinde, aynı "olguculuğun" baskın iki farklı şekli bunlardır. Olguculuğun en temel getirisi, hakikat fikrinin içini boşaltmak ve böylece felsefeyi, oynayabileceği özgün rolden mahrum bırakmak olmuştur.

Böylesi bir "olguculuk" karşısında Husserl isyan etmektedir. Bu yüzden manifestosunun ilk bölümü natüralizmi, ikincisi ise tarihselciliği reddetmeye yöneliktir: Husserl, her iki bölümde, mantıksal açıdan ileriye götürüldükleri takdirde bu konumların tutarsızlıklara yol açacağını göstermeye çalışır.

Radikal bir materyalizmin savunucusu olan biyolog Haeckel'in temsilcisi olduğu natüralizm, bilinç olgularını ve fikirleri "doğalaştırır", başka deyişle bunları, –özlerine aykırı şekilde– şeyler gibi ele alır. Mantıksal yasaları, basit psikolojik düzeneklere ve bu düzenekleri de fiziksel-kimyasal süreçlere indirgeyen natüralizm, hiç farkında olmadan, sözde en yüksek değer olarak kabul ettiği bilimsel bilginin temellerini yok eder. Natüralizm, zannettiği gibi nesnel bir söylem değildir öyleyse. O da olsa olsa bir felsefedir. Üstüne üstlük tutarsız bir felsefedir.

Manifestoda tarihselcilik, "tin bilimleri"nin (*Geisteswissenschaften*) veya sosyal bilimlerin babası Wilhelm Dilthey'ın yapıtlarıyla temsil edilir. Sosyal bilimlerde tarihsel boyut merkezidir ve tarihselcilik de zımni bir postülata yaslanır: Tarihsel gelişmeden bağımsız, kendinde hakikatlerin olmadığı, ama ancak belli bir zaman ve mekânda geçerliliği toplumca kabul edilmiş fikirlerin varolduğu iddiasıdır bu. Çelişki barizdir: Eğer kendinde hakikat yoksa, tarihselciliğin hakikati de, karşı çıktığı doktrinlerinkinden daha güvenilir değildir. Daha genel bir düzeyde, şayet her şey göreceliyse bilginin imkânı dahi ortadan kalkacaktır. Görececilik karşıtlarının –örneğin Habermas ve Putnam'ın Rorty ile girdikleri polemikte–

bu argümanı Husserl'den sonra sık sık kullandıklarını da not edelim bu arada.

Kısacası "olguculuk", her iki şekliyle de tehlikelidir. Husserl, çağının tinsel "felaketi"nin[11] –ki bu söz de moda olacaktır, ama Heideggerci manada– gerçek sebebi olarak gördüğü bu tehlikeye karşı, felsefenin teorik ve fiili egemenliğini ilan ederek savaş açar. Bilgiyi kurtarmak, bilme ediminde aklın serpilip gelişmesini sağlamak için bu edimi sabit bir zemine yerleştirmek gerekmektedir. Gelgelelim böyle bir zemin, "özlerin bilimi" olan ve köklerini transandantal bir öznede bulan fenomenolojik bir felsefe tarafından temin edilebilir ancak.

Husserl –Kant da dahil olmak üzere– haleflerinin felsefeyi "bilimin emin yolu"na sokmak hususundaki acziyetini ifşa ederken, demek ki bir yandan da onların projelerini sahiplenir ve bunu, sadece kendisinin bu projeyi ilerletebileceğini ilan ederek yapar. Sadece ve sadece fenomenoloji yoluyla felsefe "kesin bilim" haline gelebilecektir. Diğer bilimler gibi bir bilim değil, en önde gelen ve kesin olan felsefe olacaktır, çünkü "aklın bilimsel kuramı"nın ta kendisi felsefedir.[12] 1911 tarihli metin, özetle, yeni bir başlangıcı haber verir. Elbette felsefe açısından... Ama aynı zamanda, felsefenin en yüksek tinsel ifadesi olduğu bütün bir kültür açısından da yepyeni bir başlangıç söz konusudur.

Kuşkusuz Husserl, felsefenin kendi yıkıntıları üzerinde (yeniden) doğuşunu bu şekilde müjdelerken, aslında Descartes ve Kant'ın girişimini, yani kurucu bir düşünceyi oturtma çabasını yineler. Ve Husserl'in büyük klasik metafizik geleneğine yerleşmesini sağlayan bu yineleme, fenomenolojinin aşma iddiasında olduğu modelin içine hapsolmasına katkıda bulunur kuşkusuz. Ancak fenomenolojinin ister istemez mahkûm olduğu bu arkaizm, Husserl'in ve öğrencilerinin ilk anda farkına vardıkları bir şey olmaz. Örneğin 1910'lu yıllardan itibaren fenomenoloji safına katılan kişilerin çoğu –Heidegger hariç– bunu aklın ilerlemesinden, yani aslında sadece ilerlemeden yana çalıştıkları kanaatiyle yaparlar. Aldığı destekle rahatlayan Husserl, bu noktadan sonra kendi çizdiği yolda ilerlemekten vazgeçmeyecektir: Günün değilse bile geleceğin sonuçta kendisini haklı çıkaracağına kanidir.

Tıpkı 1911 tarihli metin gibi, ondan yirmi dört sene sonra 7 Mayıs 1935'te, Viyana *Kulturbund*'da verdiği konferans da aynı azme delalet ediyor. *Avrupa Medeniyetinin Krizi ve Felsefe* başlıklı bu konferansta, Avrupa medeniyetinin, "kardeşlik"[13] bağıyla birbirine bağlanmış milletlerden müteşekkil bir "aile" olduğu fikrinden yola çıkar. Bu "aile", Hindistan, Çin ya da metindeki örneği alırsak –pek az yönden hayvanlardan ayrılan– "Papualılar" (sic) olsun, bütün diğer kültürler karşısında bariz üstünlüğe sahip bir tür manevi "millet"tir Husserl'e göre.

Avrupa'nın bu üstünlüğü neye dayanır? Akıl, bilim ve felsefeyi icat etmiş oluşuna. Lakin bu olağanüstü icatlar, bugün olguculuk illeti tarafından tüketilmektedir ve tehlike hiç olmadığı kadar büyüktür. Olguculuk, ideallikleri tahrip ederek zihinsel ve ahlaki bir maddeciliğe yol açmıştır. Son noktada felsefenin yadsınmasına varan "olguculuk", her türlü akıldışı aşırılıklara kapı açar. Kısacası "olguculuk", çağın "felaketi"nin başlıca sorumlusudur. Bu açıdan analiz, 1911 yılından beri pek değişmemiştir.

İlacın ne olduğu noktasında da analizde değişme yoktur. Husserl'e göre tek bir çare vardır: bilginin temellendirilmesi hususunda, felsefeye ayrıcalıklı rolünü iade etmek. Filozofun insanlığın "hakem kral"ı[14] haline gelmesine müsaade etmek. Ve koşut olarak felsefeyi doğru yola getirmek: Kesin bilimin, başka deyişle özlerin fenomenolojik biliminin yoluna sokmak.

Konferansın verildiği tarihe –Hitler'in iktidara gelmesinden iki yıl sonra oluşuna– rağmen, Husserl'in kendi kültür-merkezciliğine ya da "hakem kral" terimine karşı daha eleştirel bir tavırla yaklaşmaması şaşırtıcı görünebilir. Gerçi *Führer*'le eşanlamlı sayılacak bu terimi, ona tezat biçimde iyi bir manada, bilinçli olarak kullanmaya çalışmış da olabilir. Söyleminin ciddiyetine rağmen, Husserl'in bunu daha ikna edici bir siyasal formüle sokamamış olması da yine şaşırtıcıdır. Bütün barbarlıkların kökeni, Husserl'e göre –muğlak kalan bir kavram olan– "olguculuk"ta olduğundan, barbarlığa son vermek için, "özler bilimi"ni teorik açıdan ihya etmek yeterli olacaktır. Bu derece bir entelektüalizmde de insana tuhaf gelen bir taraf var.

Husserl 1935'te dünyayı tehdit eden tehlikenin gerçek yüzünü görmezden mi geliyordu? Tam tersine. Husserl'in 1918'den bu yana Valéry, Rosenzweig, Heidegger ve başka pek çokları tarafından gündeme getirilen Avrupalı değerlerin krizi üzerine söylemi, ağzına doladığı bir söz alıştırması değildir. Bu konuda ikna olmak için onun Birinci Dünya Savaşı'na bir oğul kurban verdiğini hatırlamak yeterli olacaktır. Ve 1933 yılında Nazilerin, Yahudi kökeni yüzünden Husserl'e, Almanya'daki her türlü kamusal faaliyetten el çektirdiğini de hatırlayalım; halbuki Husserl, 1886'da kendi tercihiyle Protestanlığı kabul etmişti. Sadece bu iki sebepten ötürü bile Husserl, derinden incinmiş bir adam sayılmaz mıydı?

Fakat sıradan bir insan olarak yaralanmış olsa da, –"insanlığın memuru" olmayı görev edinmiş– filozof Husserl, kendi acılarının ve tarihin cilvelerinin ötesine geçmek zorundadır. Hiçbir şey onu bu görevden vazgeçiremez. Ne dış dünyada olan olaylar ne de hatta, akademik çevrelerde kendisine gösterilen ve giderek artan kayıtsızlık...

Çünkü –ki en ağırı da budur– fenomenolojinin bilimlerin bilimi haline gelme arzusu, otuzlu yılların başında bariz bir şekilde başarısız oldu. Zaten –matematik olsun deneysel olsun– bilimlerin, meşhur "eidetik indirgeme"ye iltifat etmeksizin gelişmeye devam ettiğini gören Husserl de bu durumun farkındaydı. Hatta biraz da melankoliyle, bu ilgi kaybını not etmekten de geri kalmamıştır. Pek çokları arasında, sık sık nakledilen fakat yanlış anlaşılmış bir metin vardır ki bu durumu gözler önüne serer. Söz konusu metin, *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji*'nin 73. paragrafının XXVIII no'lu şerhidir. 1935 yazında kaleme aldığı bu metne şu notu düşüyor Husserl: "Bir bilim, ciddi, kesin ve hatta apodiktik açıdan kesin bir bilim olarak felsefe: rüya sona erdi [*der Traum ist ausgetraümt*]."[15]

Ancak bu tespiti yanlış anlamayalım. İlk başta fenomenolojiye inanmış pek çok kişi, 1935 yılına gelindiğinde rüyanın sona erdiğini düşünüyordu, doğru. Fakat Husserl bu hayalkırıklığını not etmekle birlikte onu paylaşmayı reddediyordu. Ve her ne kadar yarı yolda bırakıldığına üzülse de, bu yoldan vazgeçmek niyetinde

değildi. Fenomenoloji bir kere daha yoluna devam etmelidir. Her ne olursa olsun.

Ve aslında devam edecektir de. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde fenomenoloji çok çeşitli yapıtlar aracılığıyla bir kere daha su yüzüne çıkacaktır. Fakat bu yapıtlarda fenomenoloji ancak kâh tali kâh asli bir referans olarak ve giderek de başka düşünce akımlarının gölgesinde kalan bir referans olarak varolabilecektir: varoluşçuluk (Karl Jaspers), hermenötik (Hans-Georg Gadamer, Gianni Vattimo), Marksizm (Jean-Paul Sartre), form psikolojisi (Maurice Merleau-Ponty). Kâh Yahudi (Martin Buber, Emmanuel Levinas) kâh Hıristiyan (Paul Ricoeur) kökenli, dini veya hiç değilse manevi nitelikli gaileler de sık sık fenomenolojiye katılacaktır. Kısacası fenomenoloji saf haliyle olmaktan çok, alaşımlar içerisinde hayatta kalacaktır ve bu alaşımlar içinde özgüllüğü –ve başlangıçtaki emelleri– de yavaş yavaş sönükleşecektir.

Bu silinmenin sebeplerini anlamak hiç de o kadar zor değil. *Mantık Araştırmaları*'yla Husserl, Avrupa felsefesine çok büyük hizmette bulundu. Husserl, Frege'den sonra ve Russell'dan önce, felsefeye, bilim ve bilgi teorisiyle ilişkilerini etraflıca düşünmesinin zorunluluk olduğunu anlattı. Felsefenin psikolojizmin yoluna sürüklenmesini önledi. Felsefeyi yeni-Kantçı soyutlamalar düzleminden çekip alarak, ona özgü olan yola –yani "kavramlarla düşünme" yoluna– yöneltti ve felsefeye özne tarafından "yaşanan dünya"yı hesaba katmasının aciliyet olduğunu hatırlattı.

Fakat Husserl aynı zamanda Avrupa felsefesini bir çıkmaza da sürükledi: Bunu da 1907 yılından itibaren fenomenolojiyi yavaş yavaş *cogito*'nun (gerçi bu *cogito* Descartes'ınkinden daha çok anlama üzerinde duruyordu) dar sorunsalı içine hapsederek yaptı; kasten bilimin evrimine sırtını döndü ve içten içe transandantal öznenin aldatıcı hâkimiyetinin altını oyabilecek –tarih, dil, arzu gibi– zorlayıcılığı olan her şeyi müthiş bir şekilde göz ardı etmeyi seçti.

Böylelikle, yaşça kemale ermiş Husserl'in anladığı manada "saf" fenomenoloji, "şeylerin kendisine dönmek" gibi sağaltıcı bir iradeye sahip olmasına rağmen, yavaş yavaş sırtını gerçek hayata dönmek zorunda kalır. Bu yönelim, daha genç takipçilerin, ancak

–duruma göre, az ya da çok bariz şekilde– Husserlci ortodoksluğu aşarak kaçınabildikleri bir yönelimdir.

Daha da ileri gidelim. Şayet fenomenolojide, gerçeği belirlenimlerin karmaşıklığı içinde düşünmek hususunda bir iktidarsızlık varsa, daha en başından beri bu kusur aslında –gösterişli fakat ütopik olan– "rüya"da, yani hem "kesin bilim" ve hem de "bütün bilimlerin kurucu bilimi" olarak tanımlanan bir felsefe "rüya"sında gizli değil miydi? Böylesi bir rüya, daha en başından başarısızlığa mahkûm değil miydi?

Böyle olabileceği hissini veren sadece Husserl örneği değil. Bir başka dilde (Fregeci mantığın dilinde) aynı rüyayı Husserl ile aynı senelerde gören Bertrand Russell'ın serüveni de *–mutatis mutandis–* bizi aynı sonuca götürüyor.

3. Mantıktan Siyasete

Liberal düşünceli bir aristokrat aileden gelen Bertrand Russell (1872-1970), bir İngiliz siyaset adamının torunuydu. Dedesi, *whig* partisi üyesiydi ve iki kez başbakanlık yapmıştı. Kesinlik arayışıyla dolu, yalnız geçen bir çocukluktan sonra Russell, ailesi tarafından hiç ilgi duymadığı yöneticilik kariyerine yönlendirilir. Halbuki o, on sekiz yaşında Mill'in *Mantık*'ını keşfeder ve matematiğe ilgi duyduğundan, Cambridge'de bu disiplini çalışmaya karar verir. Kısa süre sonra okulda verilen geleneksel matematik eğitiminden yana hayalkırıklığına uğrayarak, felsefeye, özellikle de idealizme yönelir.

Nitekim o dönemde İngiltere'deki üniversite çevreleri, Locke, Hume ve Mill gibi filozoflarla İngiliz düşünce sahasına egemen olmuş ampirizme karşı bir tepki süreci yaşamaktadır. 1880 yılından itibaren bu tepki, Kant'a ve özellikle de Hegel'e dönüş şeklini alır. Thomas Hill Green (1836-1882) ve Edward Caird (1835-1908) tarafından Oxford'a sokulan Hegelci tezler, Bernard Bosanquet (1848-1923) ve Francis Bradley (1846-1924) tarafından işlenir. Bradley'in başlıca eseri *Appearance and Reality* (Görünüş ve Gerçeklik) 1893'te büyük başarı elde eder. Cambridge'de aynı zaman-

da yeni-Hegelciler de vardır; Mind dergisinin yöneticisi George Stout (1860-1944) ve John Ellis McTaggart (1866-1925), genç Russell'ın ilk üstatları olacaklardır. Russell daha sonra McTaggart'la ilgili olarak şöyle yazacaktır: "Mantık yoluyla ruhun ölümsüz ve insanın da iyi olduğunu kanıtlayabileceğini söyledi. İspatın uzun ve güç olacağını kabul ediyordu."[16]

Onların etkisi altında Russell bitirme tezi için (1894) geometrinin temelleri üzerine –daha sonra reddedeceği– bir çalışma kaleme alır. Bu metinde, pek de başarılı olamadan, Öklitçi olmayan geometrilerin ortaya çıkışıyla sarsılan Kantçı matematik felsefesini savunur. Russell aynı dönemde ekonomi politiğe başlar. Daha sonra (1895) bu alanda bilgisini derinleştirmek için bir süre Berlin'de kalır.

Bu ikamet ediş sayesinde, (Wilhelm Liebknecht, August Bebel gibi) Alman sosyal demokratların kuramlarıyla tanışır. Marx menşeili, fakat her türlü dogmatizmden bağımsız ve genellikle de Kant perspektifinden yeniden okunmuş bir Marx'tan kaynaklanan bu kuram, toplumsal adaleti ve kadınların özgürleşmesini savunmaktadır ve Russell'ı oldukça etkiler. Merkezi Marburg'da olan yeni-Kantçı hareketin başlıca temsilcileri olan filozoflardan Hermann Cohen ve Paul Natorp da zaten sosyalist ideallere duydukları sempatiyi gizlemezler. Bu siyasal yakınlığın teşvikiyle Russell, yeniden Kant çalışmaya başlar; ve bu çalışma da onu yeniden matematiğe yönlendirir.

Yayımlanan ilk üç kitabı, Russell'ın ilgi alanlarının çeşitliliğini önemli ölçüde yansıtmaktadır. İlk eser *German Social Democracy* (Alman Sosyal Demokrasisi) (1896), Berlin'deki tecrübeleriyle şekillenmiştir. İkincisi *An Essay on the Foundations of Geometry* (Geometrinin Temelleri Üzerine Deneme) (1897), bitirme tezindeki izlekleri geliştirir. Üçüncü eser olan *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Leibniz Felsefesinin Eleştirel Bir Sunumu) (1900) –ki bir başka Leibnizci olan Fransız mantıkçı Louis Couturat'ın eserlerinde (1868-1914) yankı bulacaktır– Russell'ın düşüncesinde mantık üzerine fikirlerin giderek artan bir yer işgal etmeye başladığını gösterir. Russell, bir konudan diğerine bu kadar kolay-

lıkla geçebilme kapasitesini, faaliyetlerinin en dikkat çekici özelliği olarak hayatının sonuna dek muhafaza edecektir. Bunun ötesinde ise, Russell'ın çalışmaları, hakikat ve adaletin en ön sırayı işgal ettiği az sayıdaki temel ilginin sürekliliğiyle göze çarpar.

Berlin'den Cambridge'e döndüğünde, Russell, Trinity College'a akademi üyesi olarak seçilir. Sonraki senelerde idealizme karşı isyanı burada gerçekleşir. İsyan işaretini Russell'ın arkadaşlarından filozof George Edward Moore (1873-1958) verir.

Moore da en başta idealisttir. Ancak kısa süre sonra, yeni-Hegelci metafizik onda mizahın eksik olmadığı düşünceler doğurmaya başlar. Bilimden ve sağduyudan bu denli uzak bu söylemler ne manaya geliyor olabilir? Moore –ve arkasından Russell– ironiden muhalefete geçerler. Nisan 1899'da Moore, –1921'de başına geçeceği– *Mind* dergisinde, *The Nature of Judgement* (Yargının Doğası) başlıklı, açıktan açığa Bradley'nin *The Principles of Logic*'ine (Mantığın İlkeleri) (1883) yüklenen bir makale yayımlatarak savaşı başlatır.

Bradley, mutlakı kesin bir şekilde birleştirici bir kavram haline getirdiğinden, ilişkilerin varlığına inanmadığını ileri sürer. Böylece her ne kadar ampirizme karşı olduğunu belirtse de, bir fikrin anlamının, onu düşünen özneden bağımsız, kendinde bir gerçekliğe sahip olduğunu reddederek psikolojizme düşer. Son noktada bilgiye dair mistik ve kaynaşmacı olan böylesi bir doktrine karşı, Moore kavramlar ve ilişkiler gerçekçiliğine geri dönmeyi önerir. Moore'a göre kavramlar özgül bir varoluşa sahiptirler ve zihnimizden bağımsızdırlar; ilişkiler ise, bağladıkları terimlerden oldukça farklıdırlar. Bazı yönlerden naif olmakla birlikte bu gerçekçiliğin iki avantajı vardır. Bir yanda, kendi tarzında, psikolojizmin tasfiyesine katkıda bulunur. Öte yandan, bilgiye dair rasyonel, analitik, çoğulcu ve doğrulama düşüncesine açık bir kuram inşa etmeyi sağlar.

Dört sene sonra (1903'te) Moore, ilk önemli kitabı *Principia Ethica*'yla birlikte, Berkeley'in solipsizmini yerden yere vuran *The Refutation of Idealism* (İdealizmin Çürütülmesi) başlıklı bir başka makale daha yayımlar. Kitap, gerçekçiliği ahlaki kavramlar alanına genişletmenin imkânını sınar. Anglo-Amerikan felsefesi

üzerinde ciddi etkisi olacak bu çalışmanın temelindeki sava göre, "İyi" (*good*), tözsel değildir, yani özgül bir "şey"in ismi olmayıp, bazı yargı türlerinde, örneğin etik yargılarda kullanılan bir yüklemdir. Üstelik bu yüklem tanımlanamazdır, zira anlamı gizemli olmak bir yana, hem basit hem de tektir; yani hakkında yanılmaya imkân yoktur. Bu yüzden de Moore, "aklı selim"e (*common sense*) dayanarak ve doğru analiz edilmiş gündelik dile güvenerek, "doğalcı yanıltmaca" (*naturalistic fallacy*) dediği şeyi bertaraf edebileceğini düşünür. Doğalcı yanıltmaca, Bentham veya Mill gibi metafizikçilerin "İyi"yi, başka bir şeye (örneğin hazza veya faydaya) indirgeyerek açıklayabildiklerini sanırken başvurdukları yanıltıcı uslamlamadır.

Moore'un yöntemi o dönem için devrimcidir. Bu yöntemin felsefeye açtığı ufuklardan ötürü heyecan duyan Russell, onu benimser. Fakat Moore'un düşüncelerine iltihak etse de, Russell o dönemde bu fikirleri etikten başka bir alana uygulamayı tercih eder. Daha açık söylemek gerekirse, üniversitenin son yılında kendisini cezbeden yola geri dönmeye karar verir: Bu yol da matematiğin temellerinin araştırılmasıdır.

Kısacası Kantçı bir yoldur. Fakat Russell bu defa, tıpkı Frege'nin ondan önce yaptığı gibi, "Transandantal Estetik" kuramını sorgulamayı seçer. Russell, henüz Frege'nin çalışmalarından haberdar değildir, ama Boole, Peirce, Schröder ve özellikle de, 1900'ün Temmuz ayında Paris'te uluslararası bir felsefe kongresinde tanıştığı İtalyan mantıkçı Giuseppe Peano'nun çalışmalarını keşfetmiştir.

Belirleyici bir karşılaşma olur bu; nitekim ilerde kendisinin de söyleyeceği gibi, daha önceki değişimleri basit bir "gelişme" iken, bu karşılaşma Russell'da gerçek bir entelektüel "devrim" yaratmıştır. Russell, kendi büyük projesini Moore ve Peano'nun ortak etkisi altında uygulamaya koyacaktır: Matematiği, nesnelliğini garantileyebilecek tek yol olan, salt mantık temelinde inşa etmek. 1903'te yayımlanan, ama esasen 1900 yılının sonunda kalem alınmış *The Principles of Mathematics*'te (Matematiğin İlkeleri), ilk taslağına rastladığımız bu projenin son şekli *Principia Mathemati-*

ca'da geliştirilecektir. Filozof ve matematikçi olan Alfred North Whitehead (1861- 1947) ile sıkı bir işbirliği içinde yazılan bu yapıtın üç cildi –ki başlığı Moore'un kitabının bir benzeridir– 1910 ile 1913 yılları arasına yayılacaktır.

Matematiğin İlkeleri Moore'dan hem bir metot –dilin yapılarına dikkat sarfetme– hem de bir felsefe –kavramlara dair bir gerçekçilik ve çoğulculuk– devşirir. Bradley'in ve de Mill'in psikolojizmini eleştiren Russell, özerk mantıksal kendilik (*entité*) olan *önerme* ile bu önermeyi sözcüklerle ifade eden *cümle*yi birbirinden net bir şekilde ayırır. Öte yandan, bu iki düzeyi birbirine karıştırmaktan imtina ettiğimiz taktirde, bir cümlenin dilbilimsel analizinin, ona denk düşen önermenin mantıksal analizinde yol gösterici rol oynayabileceğini ileri sürer. Gramer, "üstat" olamasa da, bir "rehber" olabilir.

Modern düşüncede bir "dilbilimsel dönüm"ü haber veren bu yöntem, ileriki yıllarda ve çok farklı şekillerde, "analitik" felsefe yanlılarının ortak referansı haline gelecektir. Anglo-Amerikan dünyayı bugün bile hamiyeti altında bulunduran bu felsefenin düşünce üslubu, felsefi teknik açısından 20. yüzyılın en temel yeniliğidir.

Sözünü ettiğimiz bu metodun, *Matematiğin İlkeleri*'nde ilk kez tatbik edilmesi, Russell'ı "anlam" ve "düzanlam" arasında temel bir ayrım yapmaya sevk eder. Frege'nin (1892'de) "anlam" ve "imlem/yönletim" ayrımına eş olan bu ayrım, basit tanımlamalara dayanır: Bir isim bir kavramı "işaret eder"ken, kavram bir nesneye "delalet eder." Hipotez gereği, bir terimin anlamını anlamamız, terimin bizi bir kavram vasıtasıyla gerçek, (bir sandalye gibi) maddi veya (bir sayı gibi) akli varoluşa sahip bir nesneye yönletmesiyle, bu nesneyi imlemesiyle mümkündür. Platonculuğun izini baskın bir şekilde barındıran böylesi bir ontolojinin çok büyük bir zenginliği barındırdığı kısa sürede ortaya çıkacaktır. 1905'ten itibaren bu zenginlik yeniden gözden geçirdikçe azalmaya meyleder.

O tarihe gelinceye kadar, söz konusu ontoloji, matematik yapılar için elverişli bir çerçeve sunar. Sınıf kavramını, salt mantıksal olan önermeli fonksiyona göre tanımlayan (nitekim bir sınıf, bir fonksiyonu doğrulayan nesneler toplamıdır) Russell, küme hesap-

larını, düzen ilişkisini öne sürmek için; söz konusu hesabı da, asal sayı kavramını türetmek için kullanır. Teknik açıdan bu "mantıkçı" girişimin başarısı Peano'ya bağlıdır. Peano, "pasigrafi" olarak adlandırdığı, Russell'a ilham verecek orijinal bir simgelem sistemini, *Notions de la logique mathématique* (1894) (Matematik Mantığının Kavramları) ve ardından da (basımı 1895 ila 1908 arasına yayılmış) *Formulaire de mathématiques* (Matematik Formüller) eserlerinde kullandı. Peanocu "pasigrafi", tıpkı isminin de belirttiği gibi –"her şeyi not etmek" demektir–, matematiksel uslamlamayı, salt mantıksal terimlere çevirmeyi kolaylaştırmakla kalmayıp, bir yönüyle kendini devamı olarak gördüğü Fregeci ideografiden daha az derin fakat daha elverişli bir şekilde, matematiksel uslamlanın aksiyomlaştırmasını da basitleştirir.

Zaten (1900 yılındaki) karşılaşmaları sırasında Russell'a Frege'nin çalışmalarından ilk defa bahseden de Peano olmuştur. Russell iki sene boyunca bu eserleri yavaş yavaş okur ve Frege ile pek çok noktada kesiştiklerini biraz da şaşırarak keşfeder. İkisi de, örneğin, sayıya dair aynı Platoncu kavrayışı paylaşmaktadır; Russell bu kavrayışı çarpıcı bir ifadeyle şu şekilde özetler: "Herkes bir direk ile direk fikri arasındaki farkı görebilir, ama 2 sayısı ile 2 sayısı fikri arasındaki farkı pek az kişi görebilir. Buna karşın her iki durumda da ayrım yapmak eşit ölçüde zorunludur [...] Kısacası, her bilgi yeniden tanıma olmalıdır [...] Kolomb nasıl yerlileri keşfettiyse aritmetik de aynı şekilde keşfedilmelidir ve Kolomb yerlileri ne kadar yarattıysa biz de sayıları o kadar yaratırız."[17]

Ama maalesef matematiğin temellerinin "keşfi" Yeni Dünya'nın keşfi kadar tehlikeli görünmekte gecikmeyecektir. Bir Kretoslunun ağzından çıktığında "bütün Kretoslular yalancıdır" önermesini nasıl değerlendirmek gerektiğini (Epimenides paradoksu) Yunanlılar da vaktiyle sorgulamışlardı. Daha yakın zamanlarda, Cantor (1895) ve Burali-Forti'nin (1897) de benzer türden çelişkileri tespit ettiklerini gördük. Russell bu tür zorlukların varlığını, 1901 yılında Cantor'un eserlerini okuyarak keşfeder. Fakat sınıf kavramıyla ilişkili bu antinomiler her ne kadar mantıksal yeniden-inşa hareketini zora sokacak yapıda olsa da Russell, ilk anda bun-

ların doğurabileceği sonuçları tartamaz. Ancak Frege'nin *Grundgesetze*'sinde yeni bir çelişkiyi ortaya çıkardıktan ve Frege'nin umutsuzluk dolu cevabını aldıktan sonradır ki Russell meselenin önemini kavrar. Bu "paradoks"u çözmek, matematiği kurtarmak için kaçınılmazdır. Söz konusu olan basit bir zekâ oyunu değil, bilimin geleceğidir.

Grundgesetze'nin ikinci cildi gibi, *Matematiğin İlkeleri*'ne de yayımlanmadan hemen önce bir metin eklenir. Bu metinde Russell, tekinsiz keşfine değinir; ve bu vesileyle de, kendinden önce gelen Frege'nin eserlerine sağlam bir övgü düzer. Her iki yapıt da, birkaç hafta arayla 1903'te yayımlanır. Frege'ninki, çelişkiyi ortadan kaldırmak için, yazarının bile sağlamlığından kuşku ettiği bir düzenleme önerir. Russell'ınki ise aksine, çözüm yolu için bir başlangıç önermektedir.

Ait olma ve içerilme arasında Peano'nın yaptığı ve bir kümenin kendi kendine ait (kendi elemanı ç.n) olmasını engelleyen ayrıma yaslanan bu çözüm, bir mantıksal –düzeyler veya– "tipler teorisi" şeklini alır. Tıpkı ölümlülüğün kendisinin ölümlü olmaması gibi, bir yüklemin kendi kendisinin yüklemi olması gerekmez –sadece, daha alt bir mantıksal "tip"in kavramı olan bireyi yüklemlemesi yeterlidir. Gerçekten de, bütün çelişkilerin ortak kaynağı, –örneğin, "kendi kendisinin üyesi" bir kümeden bahsedildiğinde olduğu gibi– bu mantıksal hiyerarşiyi ihlal eden yüklemsel ifadelerde bulunuyor gibidir. Dolayısıyla daha en başından, uygun sözdizimsel kurallar –başka deyişle, ek postulatlar– vasıtasıyla, anlamdan yoksun (*meaningless*), dolayısıyla da gayrimeşru olan bu tür ifadelerin kurulmasının önüne geçilebilir.

Her ne kadar Frege, kendi sistemini bu şekilde dilsel uzlaşımlara bağlamaktan tiksinse de Russellcı öneri yine de caziptir. Bu öneri, sahte sorunları bertaraf etme gailesinden kaynaklanır ki, aynı duyarlığa Moore'da olduğu kadar, yirmi sene sonra ortaya çıkacak Viyana Çevresi'nin yapıtlarında da rastlıyoruz. Fakat bu arada, söz konusu öneriye belirgin bir mantıksal biçim vermek gerekmektedir. Russell'ın pek çok senelerine mal olacak zor bir iştir bu. Ve bu zorluk süreç içerisinde Russell'ı *Principes*'in dayandığı aşırı "müsamahakâr" ontolojiyi yeniden boyutlandırmaya zorlayacaktır.

1905'te bu yeniden boyutlandırma, kısa fakat esaslı bir makale olan "*On denoting*"de gerçekleşir. İçinden çıkılmaz "düzanlam belirten ifadeler" –"II. Charles'ın babası", "*Waverley*'in yazarı"– sorununu yeniden ele alan Russell, bu tür ifadelerin, "F niteliğine sahip olan terim" formuna, yani kendi başına hiçbir şeyi adlandırmayan basit bir F(x) fonksiyonuna çevrilebileceğini gösterir. Düzanlam sorunu bu şekilde, varlıksal bir niteleyici ihtiva eden bir cümlenin kurulmasıyla çözülür: "f(x) formunda bir X vardır"; bu cümle de bildik işlemlerle doğrulanabilir veya yanlışlanabilir.

Uygun şekilde kullanıldığında bu çözümleme tekniği ciddi ontolojik girdiler elde etmeyi sağlar. Meinong ile Frege'nin, hatta iki sene öncesine kadar kendisinin de savunduğu Platonculuktan kopan Russell, bariz bir manası olan kimi ifadelerin –örneğin "günümüz Fransa kralı", "altın dağı"– aslında hiçbir nesneyi belirtmediğini kabul etmektedir artık. Russell aynı anda, ihtiyatlı bir inşacılığa da yönelir. Sorunsal kendiliklerin ortaya çıkışını önlemek için, karmaşık her kavram, kabul edilebilir olan basit kavramlar üzerinden yeniden tanımlanmalıdır veya yeniden inşa edilmelidir. Tıpkı doğru bir aksiyom sunumunda aritmetik kavramların durumu gibi...

Beş sene sonra (1910'da), bu yeni felsefenin meyvesi olan *Principia Mathematica* çıkmaya başlar. Russell'a olduğu kadar Whitehead'e de ait olan yapıt, yalnızca bu ikisinin matematiğin temelleri sorununa temel katkılarını teşkil etmekle kalmaz; dahası, özellikle de, neredeyse bir asır önce Bolzano tarafından öngörülen, fakat Frege tarafından sonuca ulaştırılamayan mantıkçı programın en eksiksiz şekilde uygulanışıdır.

Yapıtın üstünlüğü, aritmetik formülleri mantık diline *tercüme eden* Peano'nun aksine, Russell ve Whitehead'in, sadece matığın sunduğu olanaklarla bu formülleri *yeniden inşa etmeyi* başarmasındadır öncelikle. Böylelikle aritmetik ve analiz bütünüyle mantığın yasalarına indirgenmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda mantık yasaları da, bir avuç ilkel kavram kullanılarak ve amansız bir titizlikle yeniden inşa edilir. Sıkça bahsedildiği gibi, "1+1=2" formülünün ispatı için *Principia*'nın ikinci cildinin yüz onuncu bölümünün ikinci teoremine kadar beklemek gerekir!

Bunun da ötesinde, kurulan yapının sağlamlığı, bu sefer tipler teorisinin kesin –1903'tekinden çok daha detaylı– bir sunumuyla garanti altına alınır. Artık Cantor ve Frege'nin çalışmalarına gölge düşüren çelişkiler de ortadan kalkmıştır.

Son olarak, 1905'te geliştirilen tasvirler teorisi, *İlkeler*'in anarşik ontolojisinin yerine, Occam'ın meşhur "ustura"sından ilham alan ve titiz bir konstrüktivizmden destek gören yöntemsel bir adcılık koyar. Kısacası *Principia*'nın, "sağduyu"ya cevap veren bir felsefeyi temel alan olağanüstü başarısı, ilk bakışta sarsılmaz bir kale gibi ortaya çıkmaktadır.

Saf düşüncenin bu devasa yapısı yine de çatlaksız, gediksiz değildir. Her türlü temellendirme çabasının, tanım gereği sonu gelmez karakterine bağlı teknik güçlüklere göz atarak başlayalım. Russell ve Whitehead, aritmetiğin temellerini oturtmak için bazı tartışmalı postulatlara başvurmak zorunda kalmıştı ki bunlardan hiç değilse bazılarını –örneğin sonsuz kümenin varlığı gibi– katı bir mantıkçı bakış açısıyla gerekçelendirmenin imkânı yok gibidir.

İkinci olarak *Principia* tamamlanmış değildir, çünkü geometriyi dışarda bırakmıştır. Gerçekten de, mantık yasalarının kategorik yapısı ile geometrik aksiyom sistemlerinin salt hipotetik karakteri arasında bir ilke uyuşmazlığı vardır. Geometri alanında işe Kantçı olarak başlayan Russell, 1901'den itibaren bu durumun farkına varmıştı. O yıl şöyle yazıyordu: "[Bana öyle gelmişti ki] Öklitçi olmayan sistemlerin keşfedilmesiyle birlikte, geometrinin uzanın doğasına tuttuğu ışık, aritmetiğin Amerika Birleşik Devletleri'nin nüfusuna tuttuğu ışıktan çok değildir [...] Öklit'in aksiyomlarının doğru olup olmadığını bilmek, katıksız bir matematikçiyi ilgilendirmeyen bir meseledir."[18] Bu konumun –ki karşı çıkılmazdır– uzun süre görmezden gelinen sonuçları, *Principia*'nın bir dördüncü cildinin olmayışında kendisini gösterir. Geometri, aksiyomlarla oynanan bir oyun değilse bile, saf matematikten, yani mantıkçı indirgemeden kaçar.

Üçüncü olarak, Russell ve Whitehead'in basit kavramlardan yana tercihlerinin yerinde olup olmadığı sorusuna verilebilecek tek mümkün yanıt, bu tercihin *a posteriori* olarak, yani aritmetik ve

analizin yeniden yapılandırılmasına izin verdiği ölçüde doğrulanmış olduğudur. Kısacası, öncülleri garantileyen şey sonuçlardır; normalde olması gereken ise bunun tersidir. Meslekten matematikçilere hüsran yaşatan bu durum, 20. yüzyıl boyunca bu insanların neden mantığa karşı bir ölçüde şüpheci hale geldiklerini ve ardından da kendi disiplinlerinin temellendirilmesi sorununa kayıtsız kaldıklarını açıklıyor. Bugün bir matematikçi için *Principia*, sadece tarihi bir önem taşır.

Daha da beteri var. Russell, dediğimiz gibi, mantık yasalarını kategorik ilkeler olarak görür. Bu yasaların evrenselliğine ve mutlak hakikatine inanır; buradaki hakikat, pek çok Ortaçağ ve klasik dönem filozofu için olduğu gibi onun için de, bir sözcenin, nesnel bir gerçekliğe, yani bu durumda akli bir düzene uygun olmasıdır. *Principia*'nın yazarında, bu noktada Platonculuğun izini bulmak mümkündür. Gelgelelim, mantıkçı sistemin tutarlığı açısından vazgeçilmez olan bu Platoncu hakikat anlayışı, mantıksal-matematik araştırmalarının ilerleyen yıllardaki hızlı evrimine ayak direyemeyecektir.

Örneğin 1920'de Polonyalı mantıkçı Lukasiewicz "üçdeğerli" bir hesap geliştirir. Bu hesap, doğru ve yanlış ikiliğine üçüncü bir hakikat değeri ekler: "ne doğru ne yanlış". İki değerli mantık kadar tutarlı olan bu hesap, pek kutsal ve kadim "üçüncü yolun imkânsızlığı ilkesi"nin hiç de dokunulmaz olmadığını ispatlar.

Zaten bu meşhur ilkeye karşı 1908'den itibaren, Hollandalı matematikçi L. E. J. Brouwer'in (1881-1966) ilk çalışmaları vesilesiyle şüpheler uyanmaya başlamıştı. Brouwer, meslektaşı –Russellcı mantıkçılığın en kararlı düşmanlarından biri olan– Henri Poincaré'nin önerisine dayanarak, Kantçı doktrine ve radikal bir adcılığa dönme çağrısında bulunur. Matematikte sadece sezgi çerçevesinde inşa edebildiğimiz kavramların geçerli olduğunu düşünen Brouwer, yirmili ve otuzlu yıllar boyunca "sezgici" üslupta, özgün bir matematik geliştirir. Bu matematikte, saçmaya ergi gibi bazı "klasik" uslamlamalara yer verilmez.

Bir başka matematikçi, –1899'daki çalışması *Grundlagen der Geometrie*'den beri (Geometrinin Temelleri) aksiyomlaştırma so-

runu üzerine çalışan– Alman David Hilbert (1862-1943), yirmili yıllarda, matematiksel uslamlamaya dair "formalist" bir kuram ortaya koydu. Hem mantıkçılığa hem de göreceliğe karşı olan bu kuram, sadece geometriyi değil, tekmil matematiği de yalnızca hipotezlere ve tümdengelimlere dayanan bir sistem olarak tasarlar.

Son olarak, bir diğer matematikçi, Avusturyalı Kurt Gödel (1906-1978), 1931 yılında, –daha sonra uzun uzadıya bahsedeceğimiz– matematikteki formülleştirmelerin tabi olduğu zorunlu sınırları kesin bir şekilde çizen iki önemli teoremi ispat eder.

Bütün bu araştırmaların ortak bir noktası vardır: Hepsi de, mantıkçı girişimlerin sağlamlığını sorgular. Russell'ın ilk öğrencilerinden biri olan filozof Ludwig Wittgenstein, bu gelişmeleri önceden sezmişti. Wittgenstein, *Principia*'yı okuyanlar içinde, eserin zayıflıklarını en iyi şekilde ortaya koymuş kişiydi. Wittgenstein'ın itirazları esasen üç noktada toplanır. *Principia*'nın varsaydığı yargı teorisi, gizliden gizliye metafizik bir "özne" mefhumuna dayanmaktadır. Tipler teorisi, zannedildiğinin aksine salt sözdizimsel bir teori değildir. Ve son olarak, Platoncu ontolojiden gerçekten sakınmak isteniyorsa, mantıksal ve matematik önermeleri sıradan "totoloji"ler[19] olarak değerlendirmeyi göze almalıdır.

Wittgenstein'ın 1913'ten itibaren Cambridge'de, –Russell'a olan derin hayranlığına rağmen– kendine has kabalığıyla, şifahen ifade ettiği bu eleştiriler, eser sahibince iyi karşılanmaz. 1916'da Russell, genç öğrencisinin saldırıları karşısında kendini çaresiz hissettiğini, felsefe iştiyakının söndüğünü, "umutsuzluğun son noktasına" vardığını yakınlarına itiraf eder.

Buna rağmen Russell, 1922'de Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-philosophicus*'una[20] yazdığı önsözde, yazarın konumuyla kendisininkini uzlaştırmaya çalışır. 1925'te, –bir sene evvelinden Harvard'a geçen Whitehead'in imzalamayı reddettiği– yeni bir giriş yazısı ve bazı küçük değişikliklerle ikinci defa yayımlanan *Principia*, Russell'ın hâlâ, Wittgenstein'ın eleştirilerini kısmen de olsa kabul ederek etkisiz kılabileceğine inandığını gösteriyor. Lakin iki bakış açısı kesinkes karşıttır ve mantıksalcılık, ayrıntılara dair düzenlemelerle kolay kolay uyuşabilecek bir şey değildir. Russell o sı-

ra, seçtiği bu yolda daha fazla ilerleyemeyeceğini mi düşünür? Yahut o kadar emek verdiği mantık, artık onu ilgilendirmemeye mi başlamıştır? Her halükârda, ilerleyen yıllarda artık ne mantıkla ne de genel olarak matematik felsefesiyle ilgili çalışma yapacaktır.

Bundan böyle, ontolojik ve epistemolojik nitelikli, daha büyük sorunları içeren araştırmalar çeker onu. Örneğin *Principia*'nın arka planını oluşturan bilgi ve dünya kavrayışları nelerdir? 20. yüzyılın klasiği haline gelecek küçük bir kitapta, *The Problems of Philosophy*'de[21] (Felsefe Sorunları) (1912) taslak halinde bulunan cevap, *Our Knowledge of the External World*'de[22] (Dış Dünya Üzerine Bilgimiz) (1914) ve 1918'de verdiği bir dizi konferansta geliştirilecektir. Russell "Mantıksal Atomculuğun Felsefesi" başlıklı bu konferanslarda eski öğrencisi Wittgenstein'ın bazı fikirlerine borçlu olduğunu açıkça kabul eder.

Dış Dünya Üzerine Bilgimiz'e göre, –mantık ve matematiğin kurallarına uymak kaydıyla– duyulur tecrübenin verilerinin (*sense data*) sağladığı ilk bilgilerle, hem öznel tekliği içinde insan zihnini hem de maddi dünyanın nesnelerini yeniden inşa etmek mümkün olmalıdır. Daha doğrusu, deneysel bilimlerin incelediği ve maddi dünyayı oluşturan "atomik olgular"ı yeniden inşa mümkündür.

Tekmil gerçekliği bilincin içeriklerinden türeten böylesi bir anlayış, bir tür idealizm mi yoksa bir tür materyalizm olarak mı yorumlanmalı? Bu iki "metafizik" sistem arasında seçim yapmayı reddeden –ve 1914'te tini özdekten ayırmayan bir tür "nötr" tekçiliğe meyleden– Russell, William James'in pragmatizmine ve Ernst Mach'ın deneyciliğine yakın yumuşak bir "fenomencilik"te karar kılar önce. Bu "fenomencilik" daha sonra Wittgenstein'ı ve Viyana Çevresi'ni de etkileyecektir. Buna karşın "fenomencilik" ciddi bazı güçlükler doğurur ve –özellikle de– Carnap bunlarla yüzleşmeye çalışırken, şahsen Russell bunlardan uzak durur ve 1921'den sonra da, özdeğin tine önceliğine dayanan daha klasik bir maddeciliğe geri döner.

Halbuki deneysel bilimlerin sorunlarıyla ilgili düşünceler Russell'ı hayatının sonuna kadar meşgul edecektir. Her halükârda, 1920'den sonra düzenli eser vermeyi sürdüreceği tek felsefe alanı

bu olacaktır. *The Analysis of Mind* (Zihnin Çözümlenmesi) (1921), *The Analysis of Matter* (Özdeğin Çözümlenmesi) (1927), *Determinism and Physics* (Gerekircilik ve Fizik) (1936), *An inquiry into Meaning and Truth* (Anlam ve Hakikat) (1940), *Human Knowledge* (İnsanın Bilgisi) (1948) ve diğer pek çok kitabı, Russell'ın fizik, psikoloji ve dilbilimindeki ilerlemelere gösterdiği sürekli ilgiye delalet eder. Evrenin yapısı, zamanın ve mekânın doğası, beynin işleyişi, Russell'ı gençlik eserlerinden daha çok ilgilendirecek temel meselelerdir.

Bir filozof olarak oynadığı role giderek daha alçakgönüllü yaklaşması bile tek başına, şahsiyetinde vuku bulan derin değişimin göstergesidir. Sanki bütün olup bitenler, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra deneysel bilimleri Russell için bilginin tek değerli kaynağı haline getirmiş gibidir. Ve görünüşe göre Russell da artık felsefeye çok mütevazı bir misyon; deneysel bilimlere ve bilim insanlarına yolları üzerindeki engelleri kaldırmada yardımcı olma görev atfetmektedir.

*

Bu değişimi daha iyi anlayabilmek için 1914'deki savaşın Russell'ın hayatının akışını tamamen değiştirdiğini bilmek gerekir. Barbarlığın savaş meydanlarındaki zaferi, Russell'a kültürün beyhudeliğini, ahlakın riyakârlığını yoğun şekilde hissettirmişti. Bu durum, kendisinin de dediği gibi onu "Pythagoras'dan vazgeçmeye" sürükledi.[23]

Russell için katıksız araştırmadan çok, toplumsal sahada akıl –ya da basitçe sağduyu– yararına mücadele etmek önemli hale gelir artık. Bu mücadelenin de, yine Russell'a kulak verecek olursak, dar anlamıyla felsefeyle hiçbir ilgisi yoktur, çünkü felsefe bilimler üzerinde düşünmeye indirgenir. Yine bu mücadele, gazetecilik, konferans turneleri, polemik denemeler yayımlamak gibi kamuoyunu etkilemeye muktedir eylemler biçimini alır. Sanki kuram ve uygulama arasında aslında sağlam hiçbir bağ olamazmış gibi.

Dolayısıyla filozof veya mantıkçı Russell'a kasten sırtını dönen, yaşadığı yüzyıla angaje olmuş ve kendini asla bir filozof değil, olsa olsa hicivci olarak tanımlayan "politik" bir Russell vardır. Tu-

haf bir kişilik "bölünmesi"dir bu ve geçmişi de olan bir şeydir, zira hatırlanacağı gibi Russell'ın ilk yayımlattığı kitabı da sosyalizm üzerine bir denemedir. O tarihten yirmi sene sonra, ulusal ve uluslararası meselelere müdahil olma ihtiyacı savaşın şokuyla yeniden uyanacaktır. Savaşın verdiği dehşet, Russell'da ciddi bir söylem iştahası yaratır. İki yıl içinde çıkardığı dört kitap, davasını nasıl ciddiyetle üstlendiğine delalet eder: *War, the Offspring of Fear* (Savaş; Korkunun Dölü) (1915), ardından 1916'da *Principles of Social Reconstruction* (Toplumsal Yeniden İnşanın İlkeleri) *(*alt başlığı: "Uluslararasındaki Çekişmeye Son Vermenin Yöntemi"*), Policy of the Entente* [Uzlaşma Politikası], *Justice in War-time* (Savaş Zamanında Adalet). Kısa bir süre sonra (1918'de), bir makalesinde Amerikan ordusunun kimi harekâtlarını eleştirdiği gerekçesiyle birkaç aylığına hapse atılır.

Enternasyonalist barışçılığı, ilerlemeci fikirlerden yana oluşu, toplumsal adalet kaygısı taşıması –üstelik de kendini özgür düşünür olarak tanımlaması– Russell'ı İşçi Partisi'nin solcu kanadına taşır. Bu sıfatla, 1920'de resmen SSCB'ye davet edilen –ve dolayısıyla da Bolşevik devrimine *a priori* meyilli olan– İngiliz delegasyonuna katılır. Kısa fakat dolu dolu geçen bu ziyaret sırasında (hatta bir saatliğine Lenin tarafından bile kabul edilir) keşfettiği şeyler Russell'ı siyasal konumunu gözden geçirmeye iter.

Russell'ın reddettiği şey aslında yeni ekonomik sistem değil –tersine, zor koşullarda halkı doyurmak için Sovyet hükümetinin elinden geleni yaptığını kabul eder– bilhassa siyasal özgürlüklerin yokluğudur. Bu yolculuğu anlattığı kitabı *The Practice and Theory of Bolshevism*'deki (Bolşevizmin Pratiği ve Teorisi) (1920) tavrı serttir: SSCB'yi "yobazların gardiyan olduğu bir hapishane", komünizmi ise "sıradan bir siyasal hareket değil, bir din"[24] olmakla suçlar. Mükemmel bir gözlemci olduğu belli olan Russell, iş ayrıntılara geldiğinde, yine de, yeni rejimin kötü yanlarını olduğu kadar iyi yanlarını da tarafsız bir şekilde kaleme alır. Bolşeviklerden nefret etmez. Onlar, "ne övülecek melek, ne yok edilecek şeytan, sadece, neredeyse imkânsız bir işi büyük bir beceriyle kotarmaya çalışan yetkin ve cesur insanlar"dır.[25] Bu anlatının sonuç bölümünde

Russell, iyimser olmayı tercih eder: "Rus komünizmi başarısızlığa uğrayabilir ve haritadan silinebilir ama sosyalizm özünde ölmeyecektir."[26] Hiç de fena bir öngörü sayılmaz.

Sonraki on yıllarda Russell çok çeşitli alanlarda gösterdiği tavırları zenginleştirmeyi sürdürür. Yarım asırlık bir döneme yayılan mücadeleci metinleri –ki ona 1950'de Nobel Edebiyat Ödülü kazandırır– kadınlık durumu, evlilik, eğitim, mutluluk, –medeniyetlerin ilerlemesi önünde temel engel olarak gördüğü– din, –Afrika'da uygulanamaz olduğunu düşündüğü–[27] demokrasi, insanlığın geleceği, bilimin toplum üzerindeki etkisi ve hepsinden de öte, dünya barışını sağlama hakkındadır.

Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte doruk noktasına çıkan barışçılığı, Russell'ın ölümüne kadar muhafaza edeceği temel inancıdır – ama yine de bu durumun az çok anlaşılır iki belirgin istisnası vardır. İkinci Dünya Savaşı sırasında Russell'ı Hitler'e karşı savaşan müttefik güçler safında görmek gerçi yadırganacak bir şey değildir; ama ellili yıllarda SSCB'ye karşı "önleyici" bir savaşı ne büyük bir gayretle savunduğunu görmek insanı şaşırtabilir; bu savaşın tek amacı elbette SSCB'nin atom bombasına sahip olmasını önlemek olacaktır. Russell'ın nükleer bir felaketten ciddi ciddi endişe duyduğuna şüphe yok. Mücadelelerindeki kararlığı yüzünden 1961'de bir kere daha (bir haftalığına) hapishaneye düşer; seksen dokuz yaşında olduğu halde!

Bir başka paradoks: Amerika'nın Vietnam'a müdahalesine karşı takındığı sert tavır altmışlı yıllarda onu Sartre'a ve siyasal programlarına uzak olduğu muhtelif aşırı solcu hareketlere yaklaştırır. Ancak Lord Bertrand Russell'ın –büyük kardeşinin ölümünden (1931) sonra bu unvanı taşımaktadır– kamusal hayatında da özel hayatında olduğu gibi bunlar dışında öyle büyük çelişkiler yoktur. Böylesi büyük yön değiştirmeler, kâh onun kendi değişim sürecini, kâh ön saflarında yer aldığı farklı mücadelelerin gidişatını yansıtır. Yine bu zikzakların varlığı, her halükârda, toplumsal ilerleme için verilen mücadelenin, mantığın gereklerine uymaya elverişsiz, felsefeyle karışmayacak türden bir faaliyet olduğu yolundaki Russellcı tezi doğrular gibidir.

Her ne kadar etkileyici bir dürüstlüğe delalet etse de, böylesi bir tez yine de ciddi mahzurlar içermektedir. Bir kere bu sav, felsefecileri bilim üzerine düşüncenin dar sınırlarına hapseder. Öte yandan, etiği, estetiği ve siyaseti, ideologların yalanlarına, gazetecilerin tahminlerine ve şairlerin hayallerine terk etmeye varır. Kısacası, bilgi ile eylem arasında aşılmaz bir kopukluğun var olduğunu savunur, ancak bunu tam olarak gerekçelendiremez. Nihayetinde hem eylem hem de bilgi için aynı derecede tehlikeli bir kopukluktur bu.

Demek oluyor ki, Russell'ın macerası Husserl'in girişimininkine yakın sonuçlar –onları ayıran şeylere rağmen– ortaya koymaktadır. İki düşünür de, gerçekleşmesi müşkül aynı ideale –felsefeyi "bilimin emin yoluna" sokma idealine– kitlendiklerinden, dünyanın uzağında felsefe yapmaya mahkûm olmuşlardır. Russell, meslekten bilim adamlarının, "olguculuk"la damgalı somut çalışmalarından –1907'den itibaren– yavaş yavaş el etek çeker. Husserl ise, tersine, felsefeyi, yapay bir şekilde toplumdan soyutlanmış bilimin güdümündeki bir alana kapatır. Sonuçta her iki filozof da Aydınlanma'nın mirası olan akla, kendi zamanlarının sorunlarıyla yüzleşme fırsatını vermeyi bilemedi –ya da bunu istemedi.

Bu yüzden de Birinci Dünya Savaşı sonrasında tarihin rüzgârına kapılıp giden başlangıçtaki radikal yöntemleri, çok geçmeden kendi öğrencileri tarafından sorgulanır oldu. Kimi fenomenolojik temaların, her şeye rağmen bir yüzyılı katetmeleri ancak varoluşçu düşünce (Heidegger, Sartre) ve dini felsefe (Levinas) tarafından dönüştürülüp "toparlanmaları" sayesinde oldu. Russell'ın çalışmalarına gelince; çağdaş Anglo-Amerikan felsefesi açısından temel bir referans olmayı sürdürmesine rağmen, bunlar da büyük ölçüde, daha Russell hayattayken ciddi şekilde eleştirildi. Eleştirenlerin başında da Russell'ın düşüncesine sahip çıkması beklenen ilk kişi, Ludwig Wittgenstein geliyor. Bu muhalefetin izleri, Frege'nin atası olduğu "analitik", mantıksal ve dilbilimsel geleneğe yakın olan herkesin üzerinde bugün bile ağırlığını hissettirmektedir.

4. Wittgenstein'ın Başkaldırısı

20. yüzyılın en önemli filozofu Ludwig Wittgenstein (1889-1951), hayattayken sadece bir tek kitap –*Tractatus logico-philosophicus* (1921)– yayımlattı. 1929'dan itibaren –dersleri, söyleşileri ve mektuplarında– bu kitapta açıkladığı kimi tezleri reddetmeye başladı. 1936 ile 1949 yılları arasında üzerinde çalıştığı ikinci kitabın elyazmaları ölümünden iki yıl sonra *Philosophische Untersuchungen*[28] (Felsefi Soruşturmalar) adıyla çıktı. Gerçi iki kitap da aynı emelden doğar: Hiçbir şekilde bir "bilim"e irca edilemeyeceği artık açık hale gelen felsefeyle uğraşmanın nasıl bir şey olabileceğini anlamak. Bu tasarının uygulanması, kendini sorgulamaktan asla vazgeçmemiş bir filozofun karmaşık kişiliğine bağlı olarak seneler içinde farklı biçimler almıştır.

Wittgenstein, Viyanalı zengin bir büyük burjuva ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Aydın bir sanayici olan babası, kızkardeşlerinden birinin muhteşem bir portresini de yapmış ressam Klimt'in hamisiydi. Ravel'in *Concerto pour la main gauche*'u (Sol El İçin Konçerto) Wittgenstein'ın –savaşta sağ kolunu kaybeden– piyanist erkek kardeşine ithaf edilmiştir. Kendisi de mükemmel bir müzisyen olan Wittgenstein, ömrü boyunca Viyanalı avangartların estetik anlayışının etkisinde kalır. *Tractatus*'un yalın ve geometrik üslubu, mimar Adolf Loos'unkini çağrıştırır; dile gösterdiği özen, yazar Karl Kraus'un gazetecilik jargonu karşısında sergilediği eleştirel dikkati andırır.

Wittgenstein ailesi, 19. yüzyılın sonu itibariyle uzun süre önce asimile olmuş Yahudi kökenli bir ailedir. Yedi kardeşi gibi, Katolik inancına göre vaftiz edilip yetiştirilen Ludwig, yine de zaman zaman kendini Yahudi addetmesi gerekip gerekmediğini sorgular –bu sorunun onu meşgul etmesine yol açan şey de o zamanki Avusturya toplumunda Yahudi-karşıtlığının durmak bilmez yükselişidir. Bu sorunun onda yarattığı "kaygılar"ın, kendisi de bir Yahudi ve homoseksüel olan Viyanalı yazar Otto Weininger'in Yahudilik ve feminizm-karşıtı meşhur hicvi *Geschlecht und Charakter'e* (Cinsiyet ve Karakter) (1903) duyduğu –paylaşılması zor– ilgiyle de bir bağlantısı vardır kuşkusuz.

Nispeten vasat bir ortaöğrenimden sonra Wittgenstein Almanya'ya, ardından da İngiltere'ye gider. 1908'den 1911'e kadar, çiçeği burnunda bir disiplin olan aeronotik çalışmaya başlar. O dönemde, –babası gibi– bir eylem adamı olma isteğine, el işlerine yatkınlığına ve somut şeylerden duyduğu zevke cevap veren teknik bir işe meyletmiştir. Fakat kaderin başka türlü planları vardır; ama Wittgenstein filozof olduğunda bile, teorik sorunları pratik bir açıdan ele almaya, onları tıpkı bir işin "çözüme bağlandığı" gibi "çözüme bağlama"ya olan yeteneğiyle göze çarpacaktır.

1911 yazında Frege'yle tanışmak için Iena'ya gider. Aldığı mühendislik eğitimi onu matematiğin temelleri meselesiyle ilgilenmeye yöneltmiştir ve Wittgenstein nasıl bir yol izlemesi gerektiğini tartmaktadır. Cevap Frege'den gelir; İngiltere'ye dönmeli ve Cambridge'de Russell'ın derslerini izlemelidir. Wittgenstein, gayet uysal bir şekilde sonraki birkaç hafta içinde Trinity College'a yazılır.

Kendisinden on yedi yaş büyük Russell'la karşılaşması, hayatının dönüm noktası olacaktır. Wittgenstein, *Principia*'nın yazımını tamamlamak üzere olan ustanın yanında matematiksel mantıkta derinleşmeye başlar. Entelektüel yetenekleri öğretim üyesi kadrosunda hayranlık uyandırmakta gecikmez. Moore, Russell, iktisatçı Keynes ve çalışma arkadaşları, Wittgenstein'ı eşit bir konumda tartışmak için aralarına kabul ederler. İlk başlarda bu genç Avusturyalının ataklığından rahatsız olan Russell, onu manevi bir evlat gibi görmeye bile başlayacaktır.

Ancak Wittgenstein her ne kadar mantıkçı hareketten etkilenmiş olsa bile, kısa süre içinde Russellcı matematik felsefesinin "bilimsel" karakterinden ve özellikle de bu felsefenin "parçaları"ndan birinden, tipler kuramından şüphe etmeye başlar. Bu konuda Russell'la yaptığı gürültülü tartışmalar hocasına bir yılgınlık dönemi yaşatır. 1913'ten sonra ikisi arasındaki ilişkiler bozulmaya başlar. Asla uzlaşmaya varamayacaklardır.

Wittgenstein'ın acı çekmeye meyilli bir mizaç ile, genelde öngörülemeyen bir davranış tarzını bünyesinde topladığını ve kötü karakterinin kısa sürede depresyonları kadar meşhur hale geldiğini belirtmek gerekiyor. Üstelik, 1911-1914 arasındaki dönem özellik-

le sert krizler yaşadığı bir dönemdir. Matematiğin temelleri sorunu üzerinde çalıştıktan sonra, 1913'ün Aralık ayında Frege'yle konuşmak için Iena'ya geri döner. "Son noktayı koyan" bir kitap yazma arzusu ile bunu becerememe endişesi Wittgenstein'ın içini kemirmektedir. Son olarak, homoseksüel eğilimlerindeki artış, sadece "üstbenliğinin" katılığıyla açıklanabilecek umutsuzluk krizlerine sürükler. 1914'te artık intihar fikriyle cebelleşmektedir.

O sırada dünya savaşı patlak vermese belki de bu fikrini hayata geçirecekti. Savaş onu yaz tatiline girdiği sırada, Avusturya'da yakalar. Sağlık sebeplerinden ötürü askerlikten muaf olmasına rağmen, hemen 8 Ağustos günü savaşa katılır. Wittgenstein'ı buna iten sadece yurtseverlik değil, aynı zamanda, "günahlarının diyetini ödemeye" duyduğu ihtiyaçtır; başka deyişle, varoluşuna sade bir anlam vererek kendi gözünde yeniden değer kazanmaktır. Son noktada savaş, intihar dürtülerini bastırmasını sağlayarak ona bir tür manevi "beraat" getirir.

Önce Rusya, sonra İtalya sınırına gönderilen Wittgenstein, kasten tehlikeye atılır ve pek çok durumda örnek cesaret gösterir. Ve gündelik hayatındaki sıkıntılara rağmen çalışmayı sürdürür. Nietzsche, Emerson ve Dostoyevski okur. Mantık üzerinde yoğunlaşmayı sürdürürken, meşguliyeti bütün felsefeye, özellikle de etiğe yönelik olarak genişler. Etik ile mantık –Russell'ın aksine– Wittgenstein'a gizemli bağlarla bağlı görünür. Günlüğünün 24 Temmuz 1916 tarihli sayfasına, etiğin de mantığın da "dünyanın icapları" olması gerektiğini yazar.[29] Koşut olarak, (Ağustos 1918'de) senelerden beri hayalini kurduğu kitabın yazmalarını tamamlamayı başarır; kitaba (Almanca olarak) *Logisch-philosophische Abhandlung* [Mantık-Felsefe Denemesi] adını verir. Bu denli dramatik koşullarda hazırlanan kitap azdır.

3 Kasım 1918'de, ateşkesten birkaç gün önce İtalyan ordusu tarafından esir alınan Wittgenstein, Monte Casino'ya yollanır. Akıbetinden endişe eden İngiliz dostlarının araya girmesi de dahil, lehine olabilecek her türlü müdahaleyi reddeden Wittgenstein, ancak Ağustos 1919'da serbest bırakılır. Tutsaklığı sırasında bir karar alır: Üniversite kariyerinden vazgeçecektir.

Viyana'ya döndüğünde, babasından kalan serveti (Eylül 1919) yakınlarına dağıtır. Kendi özlemlerine uygun bir hayat sürerek topluma faydalı olmaya kararlı olan Wittgenstein, Avusturya'nın bir köyünde okul öğretmeni olmaya karar verir. 1920'de başlayan bu serüven 1926'ya kadar sürer.

Bu çileci yolda ilerlerken aynı zamanda *Mantık-Felsefe Denemesi*'nin elyazmalarını –zorluklar içinde– yayımlatmaya çalışır. 1919'un baharından itibaren, tavsiyeleri için Frege ve Russell ile temasa geçer. İki büyüğünden aldığı cevaplar hiç de cesaretlendirici değildir. İlk olarak Frege, 28 Haziran 1919 tarihli mektubuyla, kitabın ne anlattığını anlamadığını haber verir. Frege'nin bütün soruları kitabın ilk sayfasına dairdir ve daha ileri gitmek için gayret göstermesi gerekip gerekmediğini merak etmektedir. Birkaç hafta sonra, 13 Ağustos tarihli mektupla bu sefer Russell, metni okuduğunu fakat sadece mantıkla ilgili tespitlerin ilgisini çektiğini ve onları da çekincesiz onaylamaktan uzak olduğunu belirtir.

Hayalkırıklığına uğrayan Wittgenstein Viyanalı yayımcılara yönelir; onlardan da –Rilke'nin desteğine rağmen– ret üzerine ret cevabı alır. Son olarak Aralık ayında, 1914 yılından beri görmediği Russell ile görüşmeye La Haye'e gider. Nihayet Russell onu desteklemeye karar verir ve kitap için bir giriş yazısı bile yazar. Wittgenstein'a göre bu yazı Russell'ın da kendisini Frege'den daha iyi anlamadığının göstergesidir.

Pek çok olaydan sonra, *Mantık-Felsefe Denemesi*, provaların kontrol edilmemesinden kaynaklanan pek çok hatayla birlikte Almanya'nın Leipzig şehrinde basılan *Annalen der Naturphilosophie* (Doğa Felsefesi) isimli dergide yayımlanır (1921). Wittgenstein dehşete kapılır. Neyse ki Russell, İngiliz bir editör bulur ve yapıt bir kere daha, bu sefer iki dilde birden yayımlanır (1922). Yazarı açısından bu ikinci basımın Almanca metni ölçüt olacaktır. İngilizce metin, Cambridgeli genç bir mantıkçı olan Frank Ramsey'in (1903-1930) çevirisidir. Bu arada kitabın adı değişmiş, –Wittgenstein ile Spinoza arasında bir paralellik kurmak isteyen Moore'un tavsiyesi üzerine– *Tractatus logico-philosophicus* olmuştur.

*

Bu kitap pek çok açıdan benzersizdir. İyi bir mantıkçı olsa da, felsefe tarihiyle pek ilgilenmemiş bir geç adam tarafından yazılmıştır. Görünüşe göre, Wittgenstein sadece Augustinus, Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche'nin bazı metinlerini okumuştur, ama yine de entelektüel açıdan muazzam bir emel gütmektedir; çabasının manasını gerekçelendirmek için kitaba yazdığı kısa önsöz de bunu gayet güzel ifade ediyor.

İleri sürdüğü gibi, Wittgenstein'ın amacı, (genel olarak) felsefi sorunların sahte sorunlar olduğunu, "sorun olarak ortaya çıkmaları(nın), dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasına dayan"dığını,[30] başka deyişle, dilbilimsel bir yanlış anlamadan kaynaklandığını göstermektir. Bu ilk meydan okumadan sonra Wittgenstein, yazdıklarının kendisinden öncekilerin düşünceleriyle çakışıp çakışmadığıyla pek ilgilenmediğini ilan ederek, ikinci bir meydan okumada bulunur. Bununla birlikte, Frege'nin "görkemli yapıtlarına" ve Russell'ın "çalışmalarına" büyük bir gönül borcu hissettiğini de belirtir. Son olarak –üçüncü meydan okuma– kitabında ifade ettiği düşüncelerin ona "sorgu-sual edilmez ve kesinkes göründüğü"nü vurgulayarak önsözü bağlar. Başka deyişle Wittgenstein, "sorunları özlerinde sonuna dek çözdü[31]"günü düşünmektedir; 1929'dan itibaren tedricen vazgeçeceği bir iddiadır bu.

Kısa ve özlü –yüz sayfadan az – olan Tractatus, basit bir sistem uyarınca numaralandırılmış önermelerin ard arda gelmesiyle biçimlenir (1, 1.1, 1.11, 1.2, 2, vb). Bu biçim *Principia*'nın aksiyomatik sunumunu çağrıştırmaya yöneliktir. Yine de bu yapı sadece görünüşte açıktır. Nitekim Wittgenstein, iddialarını kanıtlamaya ya da savlama zincirini destekleyen bağlantıları açıklamaya nadiren zahmet eder. Görünüşe göre, mantık ve felsefenin doğaca birbirinden farklı iki ayrı faaliyet olduğuna emin olan Wittgenstein, felsefeyi mantık modelini kullanarak kanıtlayıcı bir bilim haline getirme çabasını daha en baştan mahkûm etmektedir. Nitekim göreceğimiz gibi, bu noktada yöntemsel bir *a priori* değil, kitabın temel tezlerinden biri söz konusudur.

Kitap, gerçeklik ve dilin birbirine koşut ikili analizine dayanır ve bu analiz, doğrudan doğruya özdeğin atomcu yapısı kuramın-

dan ilham alır. Dünya –gerçekliğin bir diğer ismi–, "olduğu gibi olan her şeydir" (1. tez). Dünya, moleküler olgulardan veya karmaşık moleküllerden oluşur ve bunlar da, atomik olgulara veya "olgu bağlamlarına"; yani temel nesnelerin bileşimine ayrıştırılabilir. Simetrik olarak –dil ile bir olan– düşünce de, atomik tümcelere ayrılabilir karmaşık tümcelerden oluşur ve bunlar, isimlerle, nesnelerin "yalın işaretleri"yle birbirine bağlanırlar.

Tıpkı bir coğrafya haritasının duyulur bir manzarayı "tasarımlaması" gibi, tümcenin içindeki ögelerin ilişkisi de, dünyadaki nesneleri "tasarımlar." Üstelik, bu ikisi özdeş bağlantılardır. Her iki bağlantı da, dünya ile dilin bize verdiği tasarımın ortak "tasarımlanma biçimi"dir (2.151). Buradan çıkan sonuç, tasarımın –kendi "tasarımlanma biçimi" dışında– her şeyi tasarımlayabilmesidir. Wittgenstein şöyle belirtiyor: "Kendi tasarım kurma biçiminin tasarımını ise kuramaz tasarım; onu serimler" (2.172).

Burada getirilen ayrım her ne kadar başka bazı ayrımları –Kant'ın "fenomen" ve "kendinde şey" ayrımını, Schopenhauer'in "istem" ve "tasarım" ayrımını– çağrıştırsa da, yeni ve temel bir ayrımdır. Bir yanda, dile getirebileceğimiz veya tasarımladığımız nesneler –dünyadaki nesneler– vardır. Öbür yanda, hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz, sadece serimleyebileceğimiz tasarımın biçimi vardır. *Söylemek* ve *göstermek* arasındaki bu karşıtlık, *Tractatus*'un çekirdeğini oluşturur. Metinde ilerledikçe bu çekirdeğin de açılıp geliştiğini görürüz.

Dil ile dünya arasında yapısal bir özdeşlik olduğu iddiasının temel bir sonucu vardır: –Doğa bilimlerinin bütününe denk gelen– doğru tümcelerin toplamı, tanımı itibariyle upuygun ve eksiksiz olan "olguların mantıksal tasarımı"nı vermelidir. Ernst Mach, Ludwig Boltzmann ve Heinrich Hertz misali deneyci bilginler gibi Wittgenstein da, kuşkusuz, fizik yasalarının, fenomenler arasındaki mantıksal bağın ifadesinden ibaret olduğunu vurgulamaya özen gösterir; kısacası, deneysel bilimler, dünyanın *açıklamasını* değil, sadece *tasvirini* sunarlar. Yine de bu bilimler, dünya üzerine söylenebilecek her şeyi söylemiş olurlar. Ve bunun için hiç de felsefeye ihtiyaçları yoktur.

Diğer bir önemli nokta: Wittgenstein, "iyi kurulmuş" bir tümcenin, "olgu bağlamı"nın doğru bir tasvirine denk olması gibi, böyle bir tümceyi anlamanın da "o doğru olduğunda, neyin olduğu gibi olduğunu bilmek" demek olduğunu belirtir (4.024). Bir tümcenin anlamını, "pratikte" onu doğrulama imkânına indirgeyen bu tez, –kasten olmasa da– Peirce gibi pragmatizmin ve hatta Marksist geleneğin benzer ifadelerini çağrıştırır: Örneğin Engels, "Pastanın kanıtı, onu yememizdir"[32] diyordu (1880). Viyana çevresi bu fikri kullanacak ve ona daha geniş boyutlar kazandıracaktır. Yine de Wittgenstein'ın bu fikre, Schlick ve Carnap'ın yapacağı gibi radikal bir anlam verdiği kesin değildir.

Mantıksal-matematik önermelerin statüsü sorununu "çözüme bağlamak" için bir parantez açalım. Wittgenstein'a göre bu önermeler "yinelemeler"dir. Dünya hakkında hiçbir şey söylemezler. "Örneğin, ya yağmur yağdığını ya da yağmur yağmadığını bildiğimde, hava durumunun nasıl olduğu konusunda hiçbirşey bilmem" (4.461). Öyleyse mantık ve matematik halihazırda varolmuş deneysel veya akli bir gerçekliği tasvir ediyor değildirler. Dolayısıyla herhangi bir felsefe tarafından temellendirilmeye ihtiyaçları yoktur. Wittgenstein, bu yüzden mantığı "kendi başının çaresine bakma"ya davet eder (5.473). Bu uyarı matematik için de geçerlidir, çünkü matematik tümcesi de "hiçbir düşünce dile getirmez" (6.21). Böylece mantıkçı doktrinin yaslandığı Platonculuğun son izleri de temizlenmiş olur.

Ancak mantık ve felsefe birbirinden net bir şekilde ayrılsa da, mantık felsefeyi aydınlatabilir. Mantık, gündelik dilin kurallarını ihlal etmek istemenin ne kadar saçma olduğunu anlamasında felsefeye yardımcı olur; zira "dilin kendisi her mantıksal hatayı önler" (5.4731) ve "gündelik dilimizin bütün tümceleri, sahiden, tam oldukları gibi, mantıksal olarak tamamıyla düzenlidir" (5.5563).

İlk bakışta şaşırtıcı olan bu beyanı, şeylerin "bilimsel" tasviri haricinde hiçbir söylemin mümkün olmadığı şeklinde mi yorumlamak gerekiyor? Bunun ötesine giden hiçbir şey, örneğin genel olarak dünyanın "anlamı"yla ilgili bir şey söylenemez mi?

Kategorilerle işleyen *Tractatus*'un cevabı iki türlüdür. Şayet dünyanın anlamı varsa, bu anlam dünyanın içinde değil, dışındadır. İkinci olarak, böyle bir anlam varsa bile *söylenemez* (tasvir edilemez ve tasarımlanamaz) sadece *gösterilebilir;* nitekim dünyanın dışında bulunduğundan, tasarım alanından kaçar. Kısacası, hayatın ve dünyanın anlamına dair endişeyi "etik" olarak adlandırsak bile, gerçekte, etik tümceler olamaz. *Söylem olarak* etik imkânsızdır. Aynı şey estetik için de geçerlidir, çünkü "etik ile estetik birdir" (6.421). Güzel ve İyi aracılığıyla, dünyanın, dünya dışında bulunan "koşulları"nı araştırdıklarından, etik de estetik de "transandantal"dır.

Özellikle de "istem"in "etik-olanın taşıyıcısı" olduğu söylenemez (6.423); olsa olsa her insanın –sözlerinden ziyade davranışlarıyla– varoluşuna bir anlam verebileceği söylenebilir. En fazla, "mutlunun dünyasının mutsuzunkinden başka bir dünya" olduğu saptanabilir (6.43). Ölümden de bahsedemeyiz. "Ölüm, bir yaşam olayı değildir. Ölüm yaşanmaz" (6.4311). Ruh ölümsüz müdür? Tanrı var mıdır? Bu tür soruların da "ifade edilebilir" bir anlamı olmadığını vurgulamaya gerek yok.

Kısacası felsefe, dünyanın bilimsel tasvirine ekleyecek bir şeye sahip olmamakla kalmaz, "değerler" sorunu karşısında da acizdir. 6.53 numaralı tez, birkaç kesin cümleyle –denebilirse– felsefenin hesabını görmektedir. Felsefedeki tek doğru yöntem "aslında şu olurdu: Söylenebilir olandan, yani doğabilimi tümcelerinden –yani, felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan birşeyden– başka birşey söylememek, sonra her seferinde, başka birisi doğaötesi birşey söylemeye kalkıştığında, ona, tümcelerindeki belirli imlere hiçbir imlem bağlamamış olduğunu göstermek..."

Dolayısıyla *Tractatus*'un genel sonucu, felsefenin kendine özgü ne bir konusu ne de bir metodu olduğudur. Felsefenin "bir öğreti değil bir etkinlik" olduğudur. Felsefenin faydası düşüncelerimizi "açık kılması," başka deyişle "mantıksal biçimler"in çözümlenmesi yoluyla, dilin yanlış kullanımından kaynaklanan metafizik tümceleri gidermeye yardım etmesidir. Ama bunun ötesine geçildiğinde felsefenin susması daha iyi olur. Zaten sonuncu ve yedinci

tezde, hiç evirip çevirmeden, açıkça felsefeye buyrulan şey de budur: "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı."

Bununla birlikte, Viyana Çevresi'nden insanların yirmili yıllarda inandıklarının aksine, Wittgenstein hiçbir yerde, metafiziğin kendi başına anlamsız olduğunu söylemez. Sadece metafiziğin, *söylem olarak* mümkün olmadığını söyler. Metafiziğin bir anlamı olduğunu değil, bu anlamın *dilin yardımıyla* açıklanabileceğini yadsır. Wittgenstein'ın amacı, dile getirilebilir olanla dile getirilemeyen arasında ayırıcı sınır çizmek ve bizi, uygun olmayan araçlarla (meşru olabilecek) bir amaç peşinde koşmaktan men etmekten ibarettir.

Fazlasıyla incelikli bir doktrin midir bu, yoksa yeterince açıklanmamış mıdır? Her halükârda doktrin, pek çok yanlış anlamaya çanak tutacaktır. Bünyesinde barındırdığı tuhaf mistisizm ve formalizm karışımı da, bu doktrinin yayılmasını zorlaştıracaktır. Üstelik Wittgenstein, *Tractatus*'un çıktığı sırada felsefe sahnesinden kaybolur. Avusturya'da dağlara çekilen Wittgenstein, kendini öğretmenlik mesleğine adar. Yazmayı bırakır; tıpkı ondan birkaç sene önce çizmeyi bırakan Maleviç gibi...

*

Ama yine tıpkı Maleviç'in fırçasını yeniden ele alması gibi Wittgenstein da sonunda yeniden yazmaya başlayacaktır.

Nitekim Wittgenstein'ın halkın arasına karışma arzusu, köy hayatının katı gerçekliğine toslamıştır. Köylülerle karşılıklı anlaşamama durumu önüne engeller çıkarır. Dersinde huysuzluk eden bir öğrenciye sert davranmakla suçlanması üzerine, 1926 baharında görevinden istifa eder. Birkaç hafta boyunca bir manastırda bahçıvanlık yapar, ardından Viyana'ya dönmeye karar verir. Kızkardeşi Gretl'in yeni bir okulun planlarını yapmasını istemesi üzerine, yavaş yavaş sosyal hayata yeniden adapte olur. Ve asıl önemlisi, felsefeye geri döner.

Gretl, 1927 Şubatında Wittgenstein'ı, *Tractatus*'un önde gelen hayranlarından biri olan filozof Moritz Schlick ile temasa geçirir. Wittgenstein, Schlick tarafından kurulan Viyana Çevresi'nin toplantılarına katılmayı reddetmesine karşın, arada sırada Schlick'le

olduğu kadar Carnap ve Waissmann'la da görüşmeye razı olur. Konuşma ve tartışmalardan sonra, aynı boyutta olmadıkları ortaya çıkar. Yeni olgucular, tıpkı kendi kalplerinden geçtiği gibi, *Tractatus*'un metafiziğin sonunu haber verdiğine sanmıştırlar. Nihayet Wittgenstein'a yaklaştıktan ve onun ağzından, kasten okuduğu Rabindranath Tagore'un uzun şiirlerini dinledikten sonra, yanıldıklarını anlarlar. Yine bu filozoflar, Wittgenstein'ın bilim dilini ilgilendiren sorunları yeniden ele almasını sağlarlar. Hatta Waismann, onu, matematikçi Brouwer'in 1928 Martında verdiği bir konferansı dinlemeye dahi ikna edebilmiştir.

"Sezgici" bir matematiği savunan Brouwer, Russell eleştirisini, o güne kadar Wittgenstein'ın bile yapmadığı kadar ileriye götürmektedir. *Tractatus*'un yazarında, felsefenin hâlâ yapabileceği şeyler olduğu fikrini uyandıran da belki bu konferanstır. Her halükârda Wittgenstein çalışma şevkini yeniden kazanır, nitekim birkaç ay sonra (Ocak 1929'da), İngiliz dostlarının önerisi üzerine Cambridge'e geri dönmeyi kabul eder.

Trinity College onu kolları açık beklemektedir. 18 Haziran 1929'da, Moore ve Russell'ın üyeleri olduğu bir jüri karşısında, biraz yapmacık bir törenle, Wittgenstein, felsefe alanında doktorasını alır. Doktora metni –*Tractatus*– bazı entelektüeller arasında daha şimdiden bir "kült kitap" olmuştur bile. Wittgenstein ayrıca, yeniden çalışmaya koyulmasına yardım eden bir araştırma bursu da alır. Çalışmaları sonunda, bir kolokyum için "Mantıksal biçim üzerine birkaç değini" isimli bir bildiri kaleme alır. 1929'da *Proceedings of the Aristotelian Society*'de yayımlanan bu bildiri, Wittgenstein'ın, hayattayken yayımlanan son metni olacaktır. Bildirinin içeriği, kısa süre sonra yazarı tarafından reddedilir.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'un tedrici yapısökümünü hedefleyen sonraki düşüncesi, gerçekten de bu dönemde baş döndürücü bir hızla gelişir. 1930'lu yıllarda tuttuğu defterlerin de gösterdiği gibi bu düşünce, bir an olsun gelişmeyi durdurmaz: 1930'da *Philosophische Bemerkungen* [Felsefi Notlar], 1931-1932'de *Philosophische Grammatik* [Felsefe Grameri], 1933-1934'de yazıya geçirilen dersleri *Das Blaue Buch* [Mavi Kitap] ve 1934-1935'de *Das Brau-*

ne Buch [Kahverengi Kitap][33]; hepsi de ölümünden sonra dostları ve eski öğrencileri tarafından yayımlanacak metinlerdir.

1929-1939 akademik yılında –hiç görülmemiş bir olay– Wittgenstein, Cambridge'de halka açık bir konferans vermeyi kabul eder. Konu, etiğin tanımıdır. İlk bakışta filozofumuz, yalnızca *Tractatus*'taki son düşüncelerini geliştiriyor gibidir. Dünyaya ilişkin bilimsel yargılar ile istemin ifadesi olan değer yargıları ayrımını yeniden ele alarak, bir kere daha etiğin söyleme dökülmesindeki imkânsızlığı vurgular. Nitekim 30 Aralık 1929'da Viyana'ya yolculuğundan önce yaptıkları konuşmada Waismann'a "dilin sınırlarına karşı koymak, etik budur" diye tekrarlamaktadır.[34]

Ancak her ne kadar *Tractatus* etiği ebedi sessizliğe mahkûm etmiş gözükse de, Wittgenstein'ın sekiz yıl sonra ifade edeceği görüşler, ahlaka olan ilgisinin şiddetlendiğini gösteriyor. Wittgenstein, muhataplarıyla varoluşun "anlamı" üzerine büyük tartışmalara girmekten çekinmemektedir artık. Schopenhauer ve Kierkegaard gibi düşünürlere artan bir ilgi göstermekle kalmaz, yeri geldiğinde Heidegger'in "varlık" ve "kaygı"dan ne kastettiğini anladığını da söyler.[35] Kısacası Wittgenstein, hem Russell'dan hem de Viyanalı olguculardan uzaklaşmayı sürdürür.

Aynı dönemde, sosyal bilimlerin –bilhassa da etnolojinin– kendi konusunu nasıl ele aldığıyla ilgili bir merak doğar Wittgenstein'da. Bizimkinden farklı ama hepsi de meşru etkilerin varlığını gösteren etnoloji, bu etiklerin her birinin kapalı birer sistem olduğunu ve meşruiyetlerini de sadece işlerliklerinden aldıklarını görmeye davet etmiyor mudur bizleri? Böyle bir yaklaşım, –ahlak alanında olduğu kadar dil felsefesi ve matematikte de– "pratik" veya "pragmatik" bakış açısını "spekülatif" bakış açısına yeğlemek noktasında Wittgenstein'ın sahip olduğu doğal eğilimi sağlamlaştırabilir ancak. Frazer'in bir etnoloji klasiği olan *The Golden Bough*'unu [Altın Dal] (1890) okurken aldığı notlar (1931), artık metafizik konusunda sahip olduğu "işlevselci" anlayışı yeni bir yaklaşımla aydınlatmaktadır.

Bu notlara göre, belirli koşullar altında bazı sözleri söylemek ve bazı hareketleri yapmak anlamına gelen büyüsel-dini pratikler, dış-

sal gerekçelendirmelere ihtiyaç duymaz. Niçin aynı şey metafizik için de geçerli olmasın? Tıpkı büyü ve din gibi metafizik de, açıkçası, ne doğru ne de yanlıştır. Söz konusu olan sadece belli bir medeniyetle, bizim medeniyetimizle ilişkili sembolik bir pratiktir. İşte –Carnap'ın aksine– Wittgenstein'ın metafiziği mahkûm etmekten ve –Frazer'in aksine– ilkel büyü faaliyetleriyle dalga geçmekten sakınmasının sebebi budur. Ama aynı zamanda, her ikisi karşısında mesafe alma hakkını kendinde bulmasının sebebi de budur.

Kısa bir süre sonra (1938'de) inanç üzerine verdiği bir dersin de gösterdiği gibi, bilinemezci (agnostik) Wittgenstein'a göre, bilimsel açıdan gerekçelendirmenin de, mahkûm etmenin de mümkün olmadığı dini söylem, her şeye rağmen, her tür kanıtlamadan kaçan bir varoluşsal tercih, bir "hayat formu" olarak meşruiyete sahiptir. Etik davranış gibi dini davranış da bir dizi kuralı izlemektir. Bu tür bir eylemin anlamını dışarıdan yargılamaya çalışmak boşunadır. Buradan hareketle Wittgenstein'ın Russell'ın kavgacı ateizmine neden karşı çıktığını da anlıyoruz: İnanç da, iki filozof arasındaki bir başka sürtüşme konusudur.

Belki de Wittgenstein'ın "pratik bakış açısına" artan ilgisi, Trinity College'ta doktor olduktan sonra (1930), Gramsci'nin arkadaşı olan Marksist İtalyan iktisatçı Piero Sraffa'yla geliştirdiği ilişkilere de bağlanabilir. Otuzlu yılların başında Cambridge Üniversitesi'ndeki düşünce ikliminin sosyalizmden yana olduğu biliniyor. Öyle ki, –her zamanki gibi durumundan memnun olmayan– Wittgenstein, kendine göre bir kol emeği işi bulmak umuduyla 1935'te SSCB'ye gitmeye karar verir.

Leningrad ve ardından Moskova'daki ikâmeti kısa süreli olur. Bu şehirlerdeki yaşam koşulları o kadar güçtür ki Wittgenstein tasarısından vazgeçmekte gecikmez – nitekim, Sovyet yönetimi ona felsefe öğretmeni olarak iş vermeye hazırdır, ama nitelikli işçi olarak istenmemektedir. İngiltere'ye dönen Wittgenstein bir komünizm tecrübesinin, SSCB'ye dönüp doktor olarak oraya yerleşmenin hayalini kurmayı 1937'ye dek sürdürür yine de. Her ne kadar bu tür özlemler yazılarına yansımasa da, toplumsal ilerlemeci bir harekete tutunmasını destekler niteliktedir. Wittgenstein'ın sinema

ve polisiye roman beğenisi de benzer şekilde *establishment*[36] değerlerine duyduğu horgörüye delalet eder.

Ama tarih, Wittgenstein'ı Cambridge'de kalmak zorunda bırakır. *Anschluss*'tan[37] (1938) sonra ne Avusturya'ya dönmesi, ne de Alman vatandaşlığını kabul etmesi söz konusu olabilir artık. İngiliz vatandaşı olmaktan ve 1939'da, o yıl emekli olan Moore'un kürsüsünü devralmaktan başka yolu kalmamıştır.

Bu dönemin bir başka özelliği de, Wittgenstein'ın çalışmalarındaki coşkulu ilerleyiştir. 1938'de Cambridge'de verdiği bir ders, estetik üzerine düşüncelerini geliştirmesine vesile olur. Aynı dönemde, otuzlu yıllarda Wolfgang Köhler (1887-1967) tarafından geliştirilen form psikolojisi (*Gestaltpsychologie*) ve –eleştirel yaklaşmakla birlikte güçlü bir ilgi duyduğu– psikanaliz alanlarında bilgisini derinleştirir. Bu dönemde ve ardından da 1946-1948 arasında, söz konusu araştırmaların Wittgenstein'da doğurduğu düşünceler, *Bemerkungen Über die Philosphie der Psychologie* (Psikoloji Felsefesi Üzerine Notlar) adlı bir ciltte ve *Zettel* (Fişler) isimli bir derleme de ölümünün ardından toparlanacaktır. Ve nihayet 1939'da, Wittgenstein, –yine Cambridge'de verdiği bir ders vesilesiyle– matematik felsefesine geri döner. 1937 ile 1944 yılları arasında kaleme aldığı elyazmaları, burada da yine ölümünden sonra *Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik* (Matematiğin Temelleri Üzerine Dersler) adıyla toparlanacaktır.

Bu son eserin başlığı, Frege ve Russell'ın dümen suyunda, matematiği mantığa indirgeme olanağını araştıran yeni bir düşünce söz konusuymuş izlenimi verebilir. Halbuki durum hiç de öyle değildir. Kitap okunduğunda görülür ki, tersine, matematiğin temelleri sorunu Wittgenstein için öncelikli olmaktan çıkmıştır. Otuzlu yıllarda bu soruna verilen üç temel cevabın herhangi birine katılmayı reddetmesi de bu açıdan özellikle manidardır.

Bu cevaplar arasında Wittgenstein'ın en net şekilde uzlaşmaz olduğu cevap –ki bu *Tractatus*'ta bile açıktır– mantıkçı cevaptır. Onun temel itirazı şu şekilde özetlenebilir: Matematiği mantık üzerinde temellendirmek, sorunu olsa olsa farklı bir yere kaydırmaktır; çünkü sırası geldiğinde mantığı da üzerinde temellendirebileceğimiz hiçbir transandantal bilgi mevcut değildir.

"Biçimci" cevabı da neredeyse aynı derecede net bir şekilde reddeder. Yirmili yıllarda Hilbert tarafından geliştirilen biçimcilik, çelişkisizlik niteliğini sağlamlaştırarak matematiğin tutarlılığını muhafaza etmeye çalışır ve bunu "üst-matematik" denilen bir kuram çerçevesinde yapar. "Üst-matematik", mantıksal değil, bizatihi matematiksel olan bir "üst-dil"dir. Gelgelelim Wittgenstein'a göre söyleme dair "dışsal bir bakış açısı" yoktur –dolayısıyla da "üst–dil" diye bir şey mümkün değildir: Wittgenstein, *Tractatus*'un bu tezinden hiçbir zaman vazgeçmeyecektir.

Geriye "sezgici" cevap kalıyor. Wittgenstein, psikolojist içerimleri dolayısıyla onu da bir yana atar. Hatta bütünüyle sezgici kuramı büyük bir "hata"[38] olarak değerlendirmeye kadar gider (1939). Fakat bu kuram aynı zamanda, onda, "üçüncünün imkânsızlığı tezi"nin Brouwer tarafından ciddi şekilde eleştirilen geçerliliğinden yana şüpheler uyandırmayı da başarır.[39]

Yine de kesin olan bir şey var: Wittgenstein matematiksel birimleri, katıksız zihinsel kurgular olarak anlamaktadır artık. Bununla birlikte, sezgi kavramını reddettiğinden Kant'a bir tür geri dönüşten değil, mutedil bir "uzlaşımcılık"tan yanadır. Aslında matematikçi bir "kaşif" değil, "mucit"tir. Matematikçinin faaliyeti halihazırda varolan, mantıksal (Russell) veya psikolojik (Brouwer) nitelikli bir evreni araştırmak değil, bazı kurallar tarafından tanımlanmış bir harmanlama oyunuyla içli dışlı olmaktır. Bu kurallara gelince, onlar da, bir dilin gramerinde veya başka oyunların işleyişinde geçerli olanlara benzer "amaç gütmez" kurallardır –fakat tam manasıyla da keyfi değildirler zira matematik işleyebiliyorsa (ki gayet güzel işlemektedir), bunun sebebi kuralların, daha en başından, uzlaşımsallık gözetilerek seçilmiş oluşudur.

Dolayısıyla Wittgenstein'ın otuzlu yıllar boyunca yaptığı gibi, matematiği İngilizce'nin gramerine veya bir satranç maçına benzetmek, matematiğin tıpkı bunlar gibi, dışsal bir teminata ihtiyacı olmadığı anlamına gelir. Matematik kendi varoluş sebebini –tıpkı *Tractatus*'ta da önerildiği gibi– kendi içinde bulmak durumundadır. Matematiği meydana getiren önermeler açıklanabilir ama temellendirilemez. Bu önermelerin nihai anlamı *dile getirilemez,* sa-

dece *gösterilebilir* –o da, bu önermelerin bir araya gelişini yöneten kurallara riayet etmek sonuç verdiği sürece mümkündür. Kısacası pratikte, matematikçiler topluluğunun matematiği nasıl kullandığı belirleyici olmaktadır.

Tıpkı Wittgenstein'ın hatırlattığı gibi aslında, "kavramın kullanımı 'bir kural izler', bir alışkanlığı varsayar";[40] başka deyişle, bir geleneğe, meşruiyetini başarısından alan sosyal bir uygulamaya gönderir. Son noktada matematik, matematikçilerin kabul etmekte mahsur görmedikleri, belli bir anda işlerine yaramış savlar bütününden ibarettir: Bu durumda bilim sosyolojisi, epistemolojinin yerini alabilecektir. Wittgenstein şahsen, bu "ultra pragmatik" çıkarımı bu kadar açık bir şekilde dile getirmeye kadar vardırmaz işi –fakat daha sonra başkaları bunu onun yerine ve onu kaynak göstererek yapacaklardır.

Geriye bir soru kalıyor ki, cevabı insanda hayalkırıklığı yaratabilir: Frege-Russell "paradoksu"nu veya daha genel olarak matematikte ortaya çıkabilecek çelişkileri nereye koyacağız? Gödel'in iki meşhur teorimini ortaya atmasından, 1931'den bu yana bu sorudan kaçınmak daha da zor hale gelmiştir. Bu teoremlerin birincisine göre, hiç değilse bir çözülemez önermenin varlığını sürebiliriz –hatta Russell'ın aksiyomlara tercüme ettiği aritmetik gibi basit bir biçimsel sistemde bile bu mümkündür. Bu önerme, ne doğruluğu ne de yanlışlığı söz konusu sistem içerisinde ispatlanabilen bir önermedir. Böylesi bir önermenin ortaya çıkmasına engel olmaktaki acziyetimizden şu sonuç çıkar ki, aritmetiğin yaslandığı aksiyomlar bütünü, tanımı gereği tamamlanmamış durumdadır. Sadece aritmetiğin araçlarına başvurarak aritmetiğin çelişmez karakterini ispatlamanın imkânsızlığını öne süren Gödel'in ikinci teoremi kısa vadede daha az kaygı vericidir. Bununla birlikte bu teorem de, biçimselleştirme girişiminin, kendi içinde mutlak sınırlara sahip olduğunu gösterir.

Teoremlerin ikisi birden –ki bu tezler 1936'da Turing ve Church'ün teziyle geliştirilecektir– hem mantıksalcılığın, hem de Hilbertçi tasarıların sonunu müjdeler. Nitekim bu iki teorem, daha genel olarak, matematiği Yunanlılardan bu yana oturmuş oldu-

ğu tahttan indirmeye ve onu, deneysel bilimlere yaklaştırarak "nötr hale getirmeye" katkıda bulunur. Fakat bu sonuçlar Wittgenstein'ı pek heyecanlandırmıyor gibidir. Konuya son yaklaşımı şu şekildedir: Ciddi bir çelişkinin ortaya çıkmasını bekleyelim. Bu olursa, onu "karantinaya almak" için *ad hoc* bir prosedür icat ederiz; böylece bu marazi önerme, bizi matematiğin "sağlıklı" tarafını kullanmaktan alıkoyamaz. Rahatlatıcı bir tavır –fakat burada da yine "pragmatizm"den esinlenen bu tavır matematikçiler arasında oybirliği sağlamaktan uzaktır.

*

İkinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde Wittgenstein elli yaşındadır. Bu savaş da yine onda harekete geçme arzusu uyandırır –fakat bu defa Almanya'ya karşı. Ve yeni vatanı hizmetinde sosyal bir görev almak gailesi, onu Londra'daki bir hastaneye odacı olarak başvurmaya sürükler.

1944'te –pek isteksiz– Trinity College'a yeniden döndükten sonra Russell'la ilişkileri açıktan açığa kötüleşmeye başlar. Her ikisi de birbirini, (biri) *Principa* ve (diğeri ise) *Tractatus*'tan bu yana kaydadeğer bir şey üretmemiş olmakla suçlar. Hatta Wittgenstein-Sraffa dostluğu da zor bir dönemeçten geçmektedir. Öğretmenlik yapmak artık Wittgenstein'a cazip gelmiyordur. 26 Ekim 1946'da, Karl Popper'in Cambridge'de verdiği bir konferans vesilesiyle, Popper ile ateşli bir tartışmaya girer. Popper, "kendine has" bir yapıya sahip felsefi sorunların varolduğu fikrini savunmaktadır. Wittgenstein bunu reddeder ve ardından rakibinin getirdiği kanıtlarla çileden çıkarak tehditkâr bir edayla eline geçirdiği maşayı sallamaya başlar. Sonra da kapıyı çarparak çıkıp gider.[41] Nihayet 1947'de Wittgenstein kürsüsünü terk eder.

Birkaç seyahat ve altmış iki yaşında aramızdan ayrılmasıyla son bulacak bir kanserin acılı ilerleyişi, Wittgenstein'ın son yıllarına damgasını vuran olaylardır. Yine bu son yıllar, yazım açısından yoğun geçer. 1949'da *Felsefi Soruşturmalar*'ın ilk biçimini tamamlar –ki kitabı yayımlamayı istediğini defalarca belirtmesine rağmen daha sonra bunu düzeltmeyi reddedecektir. Onun ardından, *Bemerkungen über Farben*'i (Renkler Üzerine) kaleme alır ve daha

sonra, son günlerine dek, yine tamamlanmadan kalan bir metin olan *Über Gewißheit* (Kesinlik Üzerine) üzerinde çalışır.

Felsefi Soruşturmalar, Wittgenstein'ın ölümünden iki yıl sonra, 1953'te yayımlanır. Yapıt epey şaşkınlık yaratacaktır. Russell kitapta ilginç hiçbir şeye rastlayamadığını ileri sürer.[42] Carnap ve Quine gibi olgucular kitapla yüzleşmekten kaçınırlar. Yine de kitap, özellikle de İngilizce konuşulan ülkelerde felsefeciler topluluğu üzerinde derin bir etki yaratacak ve kimilerinin Wittgenstein'ın "ikinci" felsefesi olarak adlandıracakları şeyin "manifestosu" haline gelecektir.

Bu ikinci felsefe ifadesi kuşkusuz aşırıdır, ancak kitabın parçalı karakteri ve gidişatını kavramakta yaşanan zorluk pek çok okumaya izin veriyor. Wittgenstein o zamana kadar yaptıklarının aksine, bu defa düşüncesine sistematik olmayan bir seyir, savlamacı olmaktan ziyade ironik bir biçim vermiş gibi görünüyor. Oysa ki kitapta ortaya konan şey, yeni bir doktrinden ziyade –1929'da başlayan bir gelişimin meyvesi olan– yeni bir zihin durumudur.

Bu zihniyet değişiminin göstergesi olan *Felsefi Soruşturmalar*, *Tractatus*'un ontolojik (dünyanın yapısını betimleme) emellerini olduğu kadar, o dönemde bu emelleri mümkün kılmış kavramları da zımnen terk etmektedir. Frege ve Russell'ın iştigallerine kesinkes sırtını dönen Wittgenstein, "mantıksal atomculuğundan" olduğu kadar, bunun bir sonucu olan gösterge-tasarım teorisinden de vazgeçer. Ancak böyle yapmasının sebebi de, yine *Tractatus*'ta felsefe adına istediği şeye ulaşmak; yani somut dilsel faaliyetlerimizin tasvirine ve dolayısıyla da felsefenin sağaltıcı etkisini kuvvetlendirmeye kendini adamaktır. Sonuçta, hiç değişmeyen bir amaca ulaşmak için başvurulan yeni bir yol söz konusudur.

Çocukların konuşmaya başlamasına dair Saint Augustinus'a ait bir metinle açılan *Felsefi Soruşturmalar*, bir ismin belli bir nesneye, bir fiilin belli bir eyleme gönderdiğini nasıl öğrendiğimizin sorgulanmasından yola çıkar. Wittgenstein'ın verdiği yanıt bir tespit niteliğindedir: Oyunlarla, "dil oyunları" yoluyla öğreniriz (§ 7). Bununla birlikte metin içinde derhal görülüyor ki, –Wittgenstein'ın *Kahverengi Kitap*'ta 1934-1935'ten itibaren kullanmaya baş-

ladığı– bu oyun kavramı, daha geniş bir uygulama alanını desteklemektedir.

Nitekim her dil, hayat içindeki durumlara bağlı olan kurallı bir oyunlar bütünüdür. Her ne kadar bazıları kendi aralarında "ailevi benzerlik" (§ 67) taşısalar da, oyunlardan hiçbiri bir diğerinin yerini dolduramaz. Bunların listesi potansiyel olarak sonsuzdur: "Düzen kazandırmak, bir nesneyi tasvir etmek, bir olayı anlatmak, hipotez oluşturmak, hikâye uydurmak, bilmece çözmek, nükteli söz söylemek, bir aritmetik sorusu çözmek, çeviri yapmak, ricada bulunmak, teşekkür etmek, lanetlemek, selamlamak, yalvarmak..." (§ 23). Pratikte nadiren yanılırız. Her durumda hangi dil oyununun en uygunu olduğunu öğretme işini deneyim görür. Bu açıdan bakıldığında dil, nasıl kullanacağımızı yavaş yavaş öğrendiğimiz kalabalık bir "alet çantası"dır (§ 11). İster alet olsun ister sözcük, her ikisi için de, ancak ne işe *yaradıklarını* öğrendiğimizde *anlamlarını* öğrendiğimiz söylenebilir. Başka deyişle bunlar, oyunu yöneten kurallar bütününü tanıdığımızda mümkündür.

Çünkü her şey, son noktada bir kural meselesidir. Bir sözcüğün veya bir ifadenin kullanımını yöneten kurallar, Wittgenstein'ın "gramer" olarak adlandıracağı şeyi oluşturur. Ne ki söz konusu olan ister bir dil ister bir sözcük olsun, gramer "açıklanacak" bir şey değildir. Sadece, kullanıcıları tarafından anlaşılsın diye "betimlenebilir." Ve bir grameri anlamak, "apaçıklığı göze çarpan bir şeyi anlamak" (§ 89) demektir, zira söz konusu olan izlenmesi gereken basit bir modeldir.

Dile dair bir "üst-dilsel" teori arayışı demek oluyor ki boş bir arayıştır. Tek sorun –ki tamamen tekniktir– *nasıl* konuşmamız gerektiğini bilmektir; yoksa *neden* bu şekilde konuştuğumuzu tahmin etmeye çalışmak değil. Dilin özgül biçimlerinden olan mantık ve matematik, farklı bir yaklaşım getirmez. Bunların "ne demek istediklerini" sorgulamanın yararı yoktur. Önemli olan onlardan nasıl faydalanacağımızı bilmektir. Böylelikle –bizden gündelik dile boyun eğmemizi isteyen– *Tractatus*'tan, –bilim de dahil her türlü sembolik faaliyeti, kurallı bir oyunla bir tutan– *Felsefi Soruşturmalar*'a kadar Wittgenstein'ın düşünce güzergâhı aynı çabanın de-

vamı olarak betimlenebilir. Bu çaba, genel olarak *imlerin* gündelik kullanılışını tanımlayan gramerlere –veya kodlara– tam bir riayeti filozofa benimsetmeye çalışmaktır.

Bu güzergâh içinde, felsefeye her türlü düşünsel sorgulamayı yasaklayarak, onu "tarafsız" bir konuma hapsetmek mi söz konusudur? *Felsefi Soruşturmalar*'ın kimi sayfaları bunu düşünmeye elveriyor; örneğin şu ünlü açıklama: "Felsefe asla dilin reel gündelik kullanımına dokunmamalıdır; felsefenin yapabileceği tek şey onu betimlemektir; çünkü onu temellendiremez. Felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır. Matematiği de olduğu gibi bırakır ve hiçbir matematik keşfi felsefeyi ilerletemez..." (§ 124).

Bununla birlikte, gerçek göründüğünden daha karmaşıktır, nitekim Wittgenstein'ın sürekli hayali bir muhatapla konuştuğu bu uzun yapıtın kuruluşu, onu yeni bilmecelere dalmaktan alıkoymaz. Gerçekten de bütün metin boyunca iki soru gündeme gelip durur ve bu sorular da, Wittgenstein'ın kafasında, sadece "gramer"in cevaplandırmaya yetmediği birtakım endişeler olduğunu gösterir.

İlk soru, kural kavramıyla ilgilidir. En iyi Wittgenstein yorumcularından biri olan Amerikalı düşünür (1941 doğumlu) Saul Kripke, bu kavramı kitabın merkezinde görmekte haklıdır.[43] Nedir bir kural? Wittgenstein'ın verdiği cevap, matematik dili için olduğu kadar gündelik dil için de geçerlidir ve buna göre, bir kural, ona statü kazandıran kültürel ve toplumsal çevreden bağımsız düşünülemez. Yalıtılmış bir birey tarafından tasarlanan veya sadece onun şahsi kullanımına ait "özel" bir kural olamaz: çünkü, aksi taktirde, "kurala uyduğumuzu *sanmak*, ona uymakla aynı şey olurdu" (§ 202). Kuşkusuz bir dili, bir "yaşam biçimi" olarak tasarlamak ve sözcüklerden "içsel deneyimleri" ifade etmesini beklemek mümkündür (§ 243): yine de anlaşılmaları için bu sözcüklerin cari kullanıma uymaları gerekir.

Burada da yine, Wittgenstein'ın düşüncesindeki aynı iki etkiye rastlıyoruz. *Altın Dal*'ın keşfinden sonra benimsediği "antropolojik" perspektifin düşüncesi üzerindeki etkisi; ve bununla birlikte, form psikolojisine özgü "bütünleyici" yaklaşım. Wittgenstein, *Fel-*

sefi Soruşturmalar'ın ikinci kısmında, çetin tartışmalara girmek pahasına, bu "bütünleyici" yaklaşımın önkabullerini bir kere daha aydınlatmaya çalışır. Kitabın başına nazaran çok daha az okunan bu ikinci kısım, mantıktan ziyade psikolojiye yakın, yeni bir felsefe yapma tarzını ortaya koyma çabasındaki Wittgenstein'ın geldiği son aşamayı gözler önüne serer.

Geriye bu yeni felsefe pratiğinin asıl meselesini tanımlamak kalır: Bu ikinci soru, metni baştan sona kateden bir diğer düşüncenin konusudur. "Felsefe," diyor Wittgenstein, "aklımızın dilin imkânlarıyla büyülenmesine karşı verilen savaştır" (§ 109). Buradan felsefenin savaşının esasen kendine karşı olduğunu anlamamız gerekir, çünkü felsefi *bulmacalar*, "dil coştuğunda" (§ 38) ortaya çıkarlar ve tekmil felsefe "dilimizin bir hayali"nden ibarettir (§ 358). Kısacası filozofun rolü, tıpkı *Tractatus*'ta olduğu gibi, kendi başına açtığı illetleri iyileştirmekten ibaret olmayı sürdürüyor. Fakat *Felsefi Soruşturmalar* tarafından önerilen "tedavi", benzersiz ölçüde köktencidir.

Nitekim mesele artık metafizik önermelerin "mantıksal biçimleri"ni çözümlemek değil, bunları –ortadan kaldırmak için– dile getirmemize yol açan psikolojik sebepleri anlamaktır. Ve bu defa Wittgenstein, bizi sadece –ruh ve beden gibi açıkça yanlış ayrımlardan kaynaklanan– klasik metafizikten değil, aynı zamanda, bilimin gerçekliği "açıkladığı"na inanan yeni-olguculuğun başvurduğu türden modern doktrinlerden de kurtarmak istemektedir. İşte bu yüzden, nihai açıklama diye bir şeyin varolmadığı ilkesinden yola çıkan *Felsefi Soruşturmalar*, bir doktrini bir diğeriyle ikame etmeye değil, daha derinlikli bir şekilde, bizi bizatihi "teori" fikrinden uzaklaştırmaya çalışırlar. Sanki "şeylerin ardına ulaşmak" tutkusu, tam da kötülüğün kaynağı gibidir. Ve filozofun tek görevi de "sineğe kapandan çıkma yolunu göstermek"ten (§ 309) ibarettir adeta.

Yine Wittgenstein'ın sözleriyle: "Geriye sadece boğuk bir ses çıkarma arzusu kaldığında felsefe yapacak noktaya ulaşırız" (§ 261). İkinci Dünya Savaşı sonrası medeniyet karşısındaki tavrını belirleyen şey de zaten, doğal karamsarlığına eklenmiş iki dünya savaşı

tecrübesinin muhtemel etkisi olan bu şiddetli red arzusudur. Bu karamsarlığın yoğunluğunu anlamak için, 1945-1947 tarihli *Vermischte Bemerkungen*'in bazı sayfalarını yeniden okumak yeterlidir. Burada Wittgenstein'ı, "atom bombası"nın insanlığın tamamını yok etmesine yönelik dileklerini ifade ederken görürüz. Yok olmasını dilediği şey bilhassa da, adına modern bilim denmeye başlanan "iğrenç bulaşık suyu"dur.[44]

Böylesi bir düş kırıklığının –ki bu terim epey hafif kalıyor–, Wittgenstein'ın *Tractatus* döneminde aynı bilime duyduğu güvenle yakından uzaktan ilgisi yok gibidir. Ancak bakış açılarındaki farka rağmen *Tractatus* da *Felsefi Soruşturmalar* da, Wittgenstein'ın düşüncesi hakkında benzer yanlış yorumlara sebep oldular. İlki, Viyana Çevresi tarafından, metafiziğin "sonu"nu müjdeleyen, "pozitif" bir yeni çağın doğuşundan yana umut veren bir kitap olarak okundu. *Felsefi Soruşturmalar* ise bazı İngiliz ve Amerikalı yazarların çok daha indirgeyici yorumlarına hedef oldu.

Nitekim İngiliz John Austin, felsefeyi kılı kırk yaran bir "gündelik dil" araştırmasıyla sınırlayan bir strateji geliştirmek adına, ellili yılların başından beri, "ikinci" Wittgenstein'a dayandığı izlenimini verir. Yirmi yıl sonra, hem Frege kökenli "çözümlemeci" felsefeyle mücadele etmek isteyen, hem de –bunun da ötesinde– felsefe ve bilim kaynaklı her "doğruluk" iddiasına karşı savaşmak isteyen Amerikalı Richard Rorty, *Felsefi Soruşturmalar*'ı tekmil formları içinde Batı felsefesinin, yani genel olarak "aklın" ölüm ilanı haline getirir.

Fazlasıyla tartışmalı bir sonuçtur bu; çünkü gördüğümüz gibi Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*'ı tamamladıktan sonra da yazmayı sürdürmüş ve hatta "kesinlik" kavramı hakkında yeni bir çalışmaya başlamıştır. Üstelik son yazılarındaki endişeli tını, bütün felsefi sorunların "çözüme bağlandığı"nı hiç de düşünmediğini gösterir. Wittgenstein'ın içinde, umutsuzluk anlarında onu "son verme arzusu"na –böyle denir!– sürükleyen bir "anti-filozof" mevcuttur kuşkusuz. Ancak tıpkı Pascal ve Nietzsche gibi onun durumunda da, felsefe karşıtlığına soyunmak, aslında öfke veya alaycılıkla, felsefe yapmanın yepyeni bir yolunun araştırılması değil midir?

Öyleyse Wittgenstein'ın düşüncesinde felsefenin "sonu" teması mevcut olmakla birlikte, tek başına bu durum, bütün karmaşıklığı içinde bu düşünceyi açıklayamaz. Kaldı ki, söz konusu temanın 20. yüzyılda bu derece kültürel önem kazanmasında Wittgenstein'dan ziyade, benzersiz bir dehşeti sahneye koyan bir dizi tarihsel olayın payı vardır. Bu olaylardan ilki –kronolojik düzende başta geleni–, 1914 savaşı olmuştur. Hiç kuşku yok, *Tractatus*'un yazarı üzerinde iz bırakmış –fakat (Heidegger gibi) başka filozofları da onunkinden açıkça daha saldırgan bir tavra sürüklemiş– bir savaştır bu.

II

Sona Dair Felsefeler

1. Avrupa'nın Sonu

Avrupa medeniyeti tarihi, 1880'den 1914'e kadar –söylediğimiz gibi– bir tür doruk noktası yaşadı. Bu otuz yıl boyunca, insanların dünya görüşünü bilimler belirler. Sanatçılar ve yazarlar yeni diller icat ederler. Sarsılmaz hakikatlere ulaştıklarına emin olan filozoflar, Kantçı rüyanın kendileri sayesinde gerçekleştiğine inanmaktadırlar.

1914'teki düşüşün şiddeti, bu yanılsamanın büyüklüğüyle doğru orantılı olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı'nın hatırasına –bugün dahi– eşlik eden dehşet, öncelikle bu savaşın muazzam acımasızlığından ileri gelir. Milyonlarca kurban, geride kalan on iki milyon örselenmiş insan, budanmış kuşaklar, haritadan silinmiş köyler: Hepsi de –ilk hava bombardımanları veya kimyasal silahlar gibi şeyler hariç tutulsa bile– hatıralarda silinmez izler bıraktı.

Savaşın engellenebileceği düşünüldüğünde, bu izler çok daha acıklı bir hale geliyor. Savaş engellenemediyse bunun sebebi sorumsuz politikacıların aldırmazlıklarıdır. Son noktada savaşın da-

ha az insan kaybına yol açacak şekilde yürütülmesi de mümkündü. Fakat zafere susamış generallerin aptallıkları yüzünden bu da olamadı. Milyonlarca adam siperlerde bir hiç için –yitirilen, kazanılan ve tekrar yitirilen birkaç dönüm toprak için– öldüler. Veyahut barbarlığa karşı ayaklanmak suçundan, kendi liderlerinin emriyle kurşuna dizildiler.

Bu kıyımların saçmalığı, nihayet ateşkes imzalandığında iyice ortaya çıkar. Nitekim Versailles Antlaşması'nın imzacıları da kalıcı bir barışın temellerini atmakta yetersiz kalırlar. Tersine, dünya haritasını o şekilde çizdiler ki, sadece hüsranı büyütmekle ve intikam arzularını körüklemekle kaldılar. Bertrand Russell'ın vurgulayacağı gibi, Nazizmin yükselişinde –ki bu da İkinci Dünya Savaşı'nın sebebi olmuştur– Versailles Antlaşması'nın 1919 yılında Avrupa'yı içinde bıraktığı kaotik ortamın da payı vardır. Bu ortamın daha uzun vadeli bir diğer sonucu ise, seksenli yılların sonunda Balkanlarda hortlayan ve yeni kıyımlara yol açan siyasaldini fanatizmlerdir.

Dolayısıyla 1914 savaşı, tarihsel bir uygarlaşma seyrinin şiddet dolu parantezi olmanın ötesinde bir şeydir: Daha sonrasında da Avrupa'nın yakasını bırakmayacak intihar eğiliminin ilk göstergesidir. Birinci Dünya Savaşı, gelecek açısından çok tehditkâr olan bir gerileme sürecinin dramatik –ve iki sene öncesinde Titanik'in batması gibi beklenmedik ve şaşırtıcı– başlangıcıdır.

*

Hiç değilse, entelektüellerin o dönemde yaptıkları analizler bu şekildedir.

Der Untergang des Abendlandes'te (Batı'nın Çöküşü), Alman denemeci Oswald Spengler (1880-1936), Avrupa'nın bu bariz "dekadans"ıyla ilgili olarak, "dirimselci" felsefeye dayalı çok tartışmalı genellemeler yaratacak bir yorum önerir. Nietzscheci çöküş romantizmini yansıtan yapıt, kusurlarına rağmen, yıllara yayılan edebi bir başarı elde edecektir. Kitap, Arnold Toynbee'nin (1889-1975) dünya tarihi üzerine düşünceleri ve André Malraux'nun tinselci estetiği üzerinde etkili olur. Spengler'in, yükselen şiddet dalgasına set çekmek adına göklere çıkardığı "Prusya sosyalizmi",

(Moeller van den Bruck gibi) "muhafazakâr devrim" kuramcıları için temel bir referans haline gelecektir. Bruck, Alman aşırı sağ ideolojisini çağın sorunlarına uyarlayarak, yirmili yıllar boyunca Hitler'in iktidara gelişini hazırlayan koşullara katkıda bulunur.

Fransa'da da şair Paul Valéry, Avrupa'nın geleceğiyle ilgili aynı derecede karamsar fakat daha duru bir uslupla ifade edilmiş yargılar kaleme almaktadır. Valéry'nin *Crise de l'Esprit* (Tinin Krizi) üzerine mektupları (1919) birkaç kelimeyle işin aslını anlatıyor: "Olan bitenler açık ve amansız. Binlerce genç yazar ve sanatçı öldü. Avrupa kültürü yanılsaması yitirildi ve bilginin herhangi bir şeyi kurtarmakta ne kadar aciz kaldığı ispatlandı. Bilim, ahlaki emelleri açısından ölü, uygulamalarındaki zalimlik yüzünden haysiyetini yitirmiş durumda...[1]" Bu "kriz" söylemi de, sonraki on yıllar içinde kayda değer bir popülerlik kazanacaktır.

Sanatçılar arasındaki isyanın da bundan aşağı kalır yanı yoktur. Bu isyan ilk olarak 1916'da Zürih'te, Dadacı hareketin patlamasıyla ortaya çıkar. Gayriresmi ve hudutlara düşman –Hugo Ball, Max Ernst, Hans Arp, Tristan Tzara, Marcel Duchamp'ın yer aldığı– bu hareket, sadece akademik sanatın uzlaşılarına karşı değil, daha genel olarak, sahip olduğu Aydınlanma kültüne rağmen, insanlarını katliamlara sürükleyen bir medeniyetin sözde "değerler"ine karşı da başkaldırır. Dadacılığın yıkıcı rüzgârı, gerçeküstücü resim ve edebiyatı olduğu kadar dışavurumcu sinemayı da besler. Bu yeni moda, iki dünya savaşı arasındaki dönemde, bilinçdışını harekete geçiren karanlık güçlere kültürlü çevrelerin duydukları artan ilgiyi yansıtır.

Son olarak, savaş ve savaşın siperlerden sağ kurtulanlar arasında yarattığı "travmatik" nevroz salgını, psikanalistlerin ilgisini de uyandıracaktır. Bu olaylar, Freud'un –ilk defa 1920 tarihli *Jenseits des Lustprinzips* (Haz İlkesinin Ötesinde)[2] başlıklı bir denemede kullandığı– "ölüm dürtüsü" kavramını ve de "id", "ben" ve "üst-ben"i karşı karşıya getiren patojen çatışmaları merkeze alan ikinci bir "topik"i geliştirmesine yol açarlar. Sonraki yıllarda Freud, toplumsal süreçlerde bilinçdışı mekanizmaların oynadığı role daha da çok dikkat etmeye başlar. *Massenpsychologie und Ich-Analy-*

se'de (Kitle Psikolojisi ve Ben Analizi) (1921), kitleleri kutlu bir "rehber"i takip etmeye iten "boyun eğme arzusu"nu açıklamaya çalışır –düşündüğü Leninizmdir, ama bu yorum öncelikle Avrupa faşizmleri için geçerli olacaktır. Freud'un son yapıtları ise –*Die Zukunft einer Illusion* (Bir Yanılsamanın Geleceği) (1927), *Das Unbehagen in der Kultur* (Uygarlığın Huzursuzluğu) (1930)– tarih görüşü üzerinde iz bırakmış kötümserliğin gücünü açığa vurur.

*

Kuşkusuz benzer kaygılar felsefe dünyasının bütününe yayılmış durumdadır. Kaygıların tek sebebi, Hermann Cohen, Max Scheler ve Henri Bergson gibi meşhur filozofların, savaş sırasında, militan "vatanseverliğin" cazibesine karşı duramamış olmaları değildir sadece. Ama daha genel olarak felsefe, yaklaşan felaketi ne öngörebilmiş ne de önleyebilmiştir. Ve felaket geçtikten sonra da, ondan açık seçik dersler çıkartmayı beceremememiştir.

Yoksa savaş meydanlarında akılcılığı da mı kaybetmiştik? Aydınlanma tasarısı Verdun'da çökecek ve Chemin des Dames'ın çamurlarına mı gömülecekti? Bazıları bundan korkuyordu. Gördüğümüz gibi Russell, 1915'ten itibaren esasen enerjisini siyasal görevlere saklamak amacıyla matematikle ilgili faaliyetlerine son verir. Savaş, bir pasifist olmayan Wittgenstein'ı bile sarsmıştır. *Tractatus*'un donuk tınısı, dışavurduğu hayattan vazgeçmişlik, kitabın arka planını oluşturan "sınırlı bütünlük" olarak dünya hissiyatı; bütün bunlar kısmen de olsa ölüm deneyiminin sonuçları değil midir?

Ancak –anlaşılır sebeplerden ötürü– huzursuzluğun en derinlere kök saldığı yer Alman felsefesidir. Aslında Avrupa'nın temel taşlarından biri olan Almanlar, o dönemde kolektif kimlikleri en kararsız olan halktır. Ulusal birlikleri oldukça yeni olmakla kalmayıp (1871) henüz tamamlanmamış durumdadır; nitekim Weimar Cumhuriyeti'nde vücut bulan devlet, Avrupa'nın Almanca konuşan topluluklarının tamamını bir araya getirmekten çok uzaktır. Yenilen, yıkılan, sömürgelerdeki mülkünü kaybettiği için küçük düşen bu devlet, yetmiyormuş gibi içeride, ekonomik kriz sayesinde halkın desteğini kazanan aşırılık yanlısı türlü siyasal hareketle uğraşmaktadır. Politikacıların demokrasiyi korumaktaki acziyeti

de zaten tabloyu tamamlamaktadır. Dolayısıyla yirmili yıllardaki Alman felsefesinin geniş ölçüde kolektif endişeleri yansıtmasında şaşırtıcı bir taraf yoktur.

Elbette bazı istisnalar da var, zira *Aufklärung* geleneğini sapmadan izlemek gerektiğine inanan düşünürlere de hâlâ rastlanmaktadır. Bu kişiler esasen yeni-Kantçı Marburg ekolü ve fenomenoloji akımı içinden düşünürlerdir.

Marburg'da Hermann Cohen'in (ö. 1918) entelektüel mirası, en yakın yandaşlarından Ernst Cassirer (1874-1945) tarafından devralınır. 1919'da Hambourg Üniversitesi'ne atanan –ve orada matematikçi Hilbert ve daha pek çok isimle birlikte çalışan– Cassirer, bilimler üzerine düşünmeyi sürdürürken bir yandan da devasa eseri üç ciltlik *Philosophie der symbolischen Formen*'i (Sembolik Biçimlerin Felsefesi)[3] yayımlatır (I, 1923; II, 1925; III, 1929). Hümanist ve klasik bir akılcılıktan beslenen –Kantçı sorunsalı, kültürü oluşturan üretimler (dil, mitler, sanat yapıtları) alanına genişletmeye çalışır– bu yapıtın önemi ancak 1945'ten sonra takdir edilecektir.

Fenomenoloji de 1910'dan itibaren çok farklı eğilimlere ayrılır. Bizzat inşa ettiği tapınağın korucusu olan Husserl, gittikçe soyutlaşan araştırmalara dalar. İlk öğrencilerinin hepsi de kendi yollarına giderler. Max Scheler (1874-1928), *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*[4] (1912) ile "burjuva" kültürünü eleştirir ve savaş boyunca süren, yoğun bir "ulusalcı" döneme girer. Daha sonrasında ise din felsefesine ve bilim sosyolojisine yönelir. Karl Jaspers'e gelince (1883-1969), aldığı tıp eğitimi onu psikoloji ve psikiyatri alanıyla ilgilenmeye iter (*Allgemeine Psychopathologie*, 1913) (Genel Psikopatoloji). Jaspers bir yandan da, büyük "dünya görüşleri"nin felsefi temelleriyle ilgili özgün düşünceler üretir.

Şu ya da bu şekilde Aydınlanma ideallerini benimseyen bu düşünürler Avrupa felsefesi açısından temel önemdedirler. Fakat ehemmiyetleri ne olursa olsun, savaş sonrasında Almanya'nın içinde bulunduğu "krizi" en iyi yansıtan düşünürler bunlar değildir. Bu açıdan en önemli olan iki eser de, bambaşka ufuklara aittir. Bu eserlerden biri olan Franz Rosenzweig'ın *Der Stern der Erlösung*'u

(Kefaret Yıldızı) (1921), yoğun etkinliği kısa süre içinde Nazizmle sekteye uğrayacak bir cemaatin –Yahudi cemaatinin– manevi endişelerini yansıtır. Diğer eser, Martin Heidegger'in *Sein und Zeit*'ı (Varlık ve Zaman)[5] (1927), fenomenolojik akımdan ayrılarak felsefi faaliyetin temellerini sorgulamaya girişir. Her ikisi de, birkaç yıl arayla, kısa süre içinde "varoluşçuluk" diye anılmaya başlanacak yeni bir hareketin temellerini atarlar.

Rosenzweig ve Heidegger: Tarihten yana umutsuluklarını, dini veya devrimci bir "öte" arayışıyla aşmaya çalışan iki düşünürdür. Pek çok açıdan birbirine benzeyen, ama tarihin geridönüşsüz şekilde birbirinden ayıracağı iki düşünür...

*

Franz Rosenzweig (1886-1929), Cassel'de, asimile olmuş Yahudi bir burjuva ailesinde doğar. Ailesi onu tıp kariyerine yönlendirir. Tarih eğitimi için tıbbı bırakan Rosenzweig, 1910'da Hegel'in siyasal düşüncesiyle ilgili bir çalışmaya girişir. 1914'te neredeyse tamamlanan kitap –*Hegel ve Devlet* adıyla– ancak 1920'de yayımlanacaktır. Rosenzweig'ın Hegel'den, onu artık tiksindiği her şeyin bir sembolü olarak görmeye başlayacak kadar uzaklaştığı bir dönemde...

Bu süre zarfında bir savaşın yaşandığını hatırlatmak gerekiyor. 1916'dan 1918'e, iki yıl boyunca Rosenzweig Balkan cephesinde ölümle burun burunadır. Burada, 1918 Temmuzunda geçirdiği ağır bir manevi buhran sırasında başlar *Kefaret Yıldızı*'nı yazmaya. Kâğıt bulamadığından, kitabın başlangıcını, annesine yolladığı kartpostallara kaydeder. Şubat 1919'da ateşkesten sonra tamamladığı kitap, nihayet 1921'de, yine şarapnellerin soluk ışığında doğan *Tractatus Logico-Philosophicus*'un birinci baskısı ile aynı sene içinde, gün yüzüne çıkar.

Kefaret Yıldızı'nın, Yahudi çevreler dışındaki etkisi ilk anda sınırlı olur. Zaten Rosenzweig'ın kitabı yeniden ele almaya zamanı olmaz. 1920'den sonra Frankfurt'ta, ölçüsüz asimilasyona karşı tepki göstermeyi amaçlayan "Yahudiler için özgür bir eğitim kurumu"na hayat vermeye çalışır. Kurumun faaliyetlerine Martin Buber, Gershom Scholem ve Erich Fromm da katılır. Ardından

1922'de, Rosenzweig hareket ve konuşma kabiliyetini yitirmesine yol açan dermansız bir hastalığa tutulduğunu öğrenir. 1923'ten ölümüne kadar felçli olarak yaşar ve geriye kalan enerjisini, Buber'in de yardımıyla Eski Ahit metinlerini İbraniceden Almancaya çevirmeye hasreder. Nazizmin ortaya çıkışıyla eseri de tamamen unutulacaktır. Olgusalcı önyargıları fazlasıyla rahatsız ettiğinden, eserin bu unutuluştan tam manasıyla kurtulması da asla mümkün olmaz.

Kefaret Yıldızı, "varoluşçu" vurguları Nietzsche ve Kierkegaard'ı hatırlatan büyük bir kitaptır yine de. Metnin ilk cümlesi –"Bütün'ün bütün bilgisi ölümle, ölüm korkusuyla başlıyor..."[6] – doğrudan doğruya siperlerde doğmuş bir düşüncenin sahiciliğine delalet eder. Her ne kadar yegâne hakiki bilgi, kâh kendimizin kâh bir yakınımızın ölümüyle temasla elde ettiğimiz bilgiyse de, ilk bilgi öncelikle ölümün kendi başına hiçbir anlamı olmadığının tespitinden ibarettir. Ölüm her şeyden önce saçmadır; felsefenin boş yere, hepsi de gülünç bir sürü anlamlarla bezediği bir saçmalıktır. Düşüncenin karşısında aciz kaldığı kaygının hakikati, rasyonel söylemde, hiçbir şeyin dolduramayacağı bir çatlak açar. Bu yüzden Rosenzweig'ın ilk hareketi, klasik metafiziğin "anlamlandırıcı" –hatta teskin edici– iddialarını bütünüyle reddetmektir. Geçmişin bütün sistemlerine, yani Hegel'e bir hamlede yol vermektir bu da.

Nitekim bütünlüğün sistemi olan Hegelcilik Avrupa felsefesinin bütün tarihini özetlemek iddiasındadır: işte Rosenzweig'ın Hegel'i bir yana atarak mahkûm etmek istediği şey de bu iddiadır tam olarak. 1921'de bu reddiyeyi doğuran gerekçelere gelince, bunlar teorik değil, ancak varoluşsal gerekçeler olabilir. Çünkü Hegel'i sadece öngörülerinde yanılmamış olmakla suçlayabiliriz. Yani, tam tersine, geleceği fazlasıyla iyi öngörmüş olmakla; diyalektiğin doğasını, yani tarihin çatışmacı devinimini fazlaca anlamış olmakla – ve bunu açıktan açığa meşrulaştırmakla...

Kefaret Yıldızı'na göre Hegel ne söylemiştir? Tarihi harekete geçiren tek şeyin çatışma olduğunu. Bütün tarihin, ulus-devletin doğuşuyla doruk noktasına ulaştığını. Ve ulus-devletin, medeniyetimizin "Hıristiyan" özüne en iyi uyan, en kâmil siyasal form olduğu-

nu. Üstelik bütün bu hususlarda, tarihin akışı onu haklı çıkarmıştır. Modern devlet gerçekten de, gerektiğinde her an bireyin uğruna feda edilebildiği ulvi bir gerçeklik haline gelir. Kendilerini acımasız bir rekabete kaptırmış devletlerin ilişkileri ise ancak savaşçı ilişkiler olabilir. Artık savaş, "Hıristiyan" medeniyetin mantığına dahil olmuş durumdadır. Ve bugün artık, insanların ölümü göze alarak uğruna savaşmaya hazır olduğu ulus düşüncesinden başka kutsal bir şey kalmadığına göre, gelecek günlerin, acımasız ve ardı arkası kesilmeyecek bir toplu savaş çağını getirme tehlikesi vardır.

Bu Hegel yorumunun –ki elbette tartışmalıdır– doğruluğu bir yana, Rosenzweig'ın tavrı açıktır: Savaşı haklı kılmaktan başka şey yapmadığını düşündüğü bir felsefeye başkaldırmak istemektedir. Bu felsefeyi öncelikle birey adına ve bireyin gözünü kan bürümüş devletler karşısında varlığını savunma hakkı adına reddetmektedir. Ama ayrıca daha genel olarak, diyaloğa, cemaate, zamanın başka boyutlarına açılmak amacıyla insan hayatının sonluluğundan kaçma gailesine dayanan, büsbütün farklı bir dünya görüşüne dayanan bir rettir bu. Söz konusu başka boyutlar, örneğin estetik bir heyecan veya dini bir bayramdaki iştiyak gibi özel deneyimlerin bizlere hissettirdiği boyutlardır.

Anlaşıldığı üzere Rosenzweig, soyut bütünlüktense tikel bireyliği; nesnelden ziyade özneli, kavram karşısında gerçeği tercih etmektedir. Ebediyetle ilişkiyi kaybetmemek için, kendini maddi hayat kavgasına kaptırmaktan başkasını istemeyenlerin değil, tarihin uzağında duranların yanında olmak istemektedir. Böylece Rosenzweig, Hıristiyanlığın zaferiyle iki bin seneden beri marjinalleşmiş geleneksel Yahudiliğin felsefi temellerinde bir sığınak aramaya yönelir.

Ancak Rosenzweig'ın isyanı, Yahudi kaynaklarına katıksız ve basit bir geri dönüş olmaktan uzaktır. Onu bu tür bir geri dönüşten ayıran iki temel özellik vardır. Bir kere Rosenzweig Yahudiliği bütün insanlık için geçerli bir çözüm olarak sunmak iddiasında değildir kesinlikle. Tersine, nasıl Yahudi "vahyi" Yahudiler için en iyisiyse, Hıristiyan "vahyi" de –en sahici olan yönleriyle– aynı şekilde Hıristiyanlar için iyi olabilir. Kısacası her biri aynı derecede meşru olan ve –Rosenzweig'ın vurgulamaktan hoşlandığı gibi– or-

tak temellere dayanan en az iki "vahiy" türü mevcuttur. Böylesi bir dinsel birlik düşüncesi, her iki cenahta da, geleneksel ilahiyatın muhafızları engeline takılacaktır. Kaldı ki, *Kefaret Yıldızı*'nda göklere çıkartılan Hıristiyan-Yahudi diyaloğu, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da, felsefe alanında bir yansıma bulamayacaktır.

Rosenzweig'ı, döneminde Yahudiliği savunan akımlardan ayıran ikinci nokta, Theodor Herzl'in (1896) *Yahudi Devleti*'ni yayımlamasıyla başlayan Siyonizm hareketine karşı sergilediği tavırdır. Cohen'in tersine Rosenzweig, "yüzde yüz" asimilasyonu desteklemez. Ancak Filistin'e geri dönüş fikrini de ikna edici bulmamaktadır; halbuki Scholem ve Buber, bu fikri kısa süre içinde hayata geçirirler. Rosenzweig, vaadedilmiş topraklarda bir devlet kurmakla Yahudi toplumunun da diğerleri gibi olacağından, tarihin, hayat mücadelesinin ve ulusalcı hırsların oyuncağı haline geleceğinden korkmaktadır. Yani Rosenzweig'ın siyonizmi, Kudüs'e geri dönüşü gerektirmeyen, tabir yerindeyse "manevi" bir siyonizm olarak kalır. O, Alman olarak kalmak istemektedir. Dindaşlarını olsa olsa, Eski Ahit ahlakının büyük ilkelerini unutmaktan ötürü kınayabilir.

Bu tür bir din felsefesini paylaşmayabiliriz. Ama yine de, ölümün saçmalığı, savaşın dehşeti ve devletin uyguladığı tahakkümün adaletsizliği karşısında insanın acısını –samimi ve güçlü bir şekilde– merkeze koyma şerefini Rosenzweig'a teslim etmemiz gerekir. Kesinlikle bireysel olan bu düşünce, tıpkı Wittgenstein'ınki gibi akademik referanslara başvurmaz. Bu düşünce, kuşkusuz bir yandan –bütün varoluşçuların uzak atası– Schelling'in son dönem felsefesinden, öte yandan, Hermann Cohen'in son kitabı *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*'den (Yahudi Kaynaklarında Temel Bulan Aklın Dini) (1919) etkilenmiştir. Cohen'in bu kitabında, yeni-Kantçı felsefe, Yahudi dininin büyüklüğünün esasen etik içeriğindeki zenginlikten ve evrensellikten kaynaklandığını gösterir. Ancak Rosenzweig'ın eseri bu farklı etkileri –kendi bünyesine katarak– aşar, çünkü fazlasıyla dini nitelikli sonuçlarının ötesinde bu düşünce, esasen geleceğe, içsel "yeni" bir dünya vaadine, manevi bir "yeniden doğuşa" yönelmektedir.

Her halükârda Rosenzweig'ın düşüncesi, 20. yüzyılda, bizatihi akla veya en azından diyalektik *logos*'un "totaliter" iddialarına karşı başkaldıran ilk düşüncedir. Rosenzweig'ı hiç zikretmeyen Heidegger'den altı sene önce, bu düşünce, metafiziğin "sonunu" ilan eder; ve metafiziği "aşmak" için, düşüncenin dünya üzerindeki teknik egemenlikten çok daha otantik bir ufka ihtiyacı olduğunu, insan ve varlık arasında yitirilmiş ilişkiyi yeniden kurmak gerektiğini ilk defa ileri süren de yine bu düşüncedir. Karşı çıkamayacağımız bir gerçek: Bu dünya görüşünde, fazlasıyla Heideggerci tınılar veren ögeler vardır.

Bir başka Yahudi alman filozof Karl Löwith (1897-1973), Amerika'daki sürgünlük döneminde (1942), bu iki düşünürü kıyasladığı bir deneme yayımlar.[7] Fakat karşılaştırma, bahsettiğimizden başka bir boyut kazanmaktadır, çünkü Heidegger –1933 yılından itibaren– Nasyonal Sosyalist Parti'nin saflarına katılmıştır. Löwith şu sonuca varır: Ölüme doğru varoluşun önceliği tezi, her ne kadar iki felsefenin ortak çıkış noktası olsa da, bu tezden yola çıkarak geliştirdikleri zihniyet açısından iki felsefe birbirinden bütünüyle farklıdır. Gerçi bugün, Emmanuel Levinas gibi, her iki düşünceyi de benimsemenin mümkün olduğunu savunan filozoflar da mevcuttur.

*

Martin Heidegger (1889-1976) Messkirch'teki Bade kasabasında, esasen muhafazakâr ve Katolik olan kırsal bir bölgede dünyaya gelir. Heidegger'inki mazbut ve dindar bir ailedir. Fıçıcı olan baba, aynı zamanda bucaktaki kilisenin ayin eşyasından sorumludur. Nispeten parlak olan orta öğrenimi yüzünden genç Martin için ruhbanlık kariyeri düşünülmüştür.

Halbuki onun ilgi alanları çabucak teolojiden felsefeye ve edebiyata yönelir. 1907'de bir papaz, genç Martin'e düşüncesine kesin yön verecek bir kitap hediye eder. Metin, Franz Brentano'nun *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (*Aristoteles'te Varolanın Muhtelif Anlamları Üzerine*) (1862) başlıklı doktora tezidir. Varlık (yalın ve bir) ile varolanlar (sayısız) arasındaki ilişkiler meselesini Heidegger bu kitapla keşfeder. Bu

mesele daha sonraları yavaş yavaş Heidegger'in kendi çalışmasının *leitmotifi* haline gelecektir. Bu arada Brentano'nun düşüncesinin ne kadar verimli olduğunu not edelim: Sırasıyla mantık felsefesini (Meinong, Twardowski), fenomenolojiyi (Husserl) ve varoluşçuluğu aydınlatan bir düşüncedir Brentano'nunki.

Orta öğrenimini tamamlayan Heidegger, papaz çömezi olarak Cizvit cemaatine katılır. Burada kaldığı on beş günün sonunda Cizvitler –öyle anlaşılıyor ki– fiziksel yetersizliğini sebep göstererek Heidegger'i geri çevirirler. O da, Fribourg-en-Brisgau Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne kaydolur. Burada felsefe okumalarını derinleştirir: Saint Thomas'ı, skolastikleri ve ayrıca da Husserl'in *Mantık Araştırmaları*'nı okur; Husserl'in Brentano'nun bir öğrencisi olduğunu bildiği için, Brentano'ya atfedilmiş bu kitap onu özellikle cezbeder.

Heidegger ilk makalelerini bu dönemde Katolik bir dergide yayınlatır. İlk makalelerinde özgür düşünceye, modern maddeciliğe, Nietzsche'nin teorilerine çatmaktadır. Katı Yahudi aleyhtarlığıyla nam salmış bir karşı-reformcu olan Abraham'ın isimini verdiği Abraham a Sancta Clara'daki bir binanın açılışı vesilesiyle, ufak bir metini yine 1910 yılında kalem alır Heidegger.

1911'de kalp rahatsızlığı sebebiyle Heidegger din adamlığı kariyerinden kesin bir şekilde vazgeçmek zorunda kalır. Ailesinin yanına gönderilen Heidegger, birkaç ay süren bir depresyondan sonra, bu sefer fizik ve matematik okumak için Fribourg'a geri dönmeye karar verir. Koşut olarak, felsefe derslerini takip eder ve Husserl okumalarının etkisi altında, modern mantığı da öğrenmeye başlar.

Nihayet (Temmuz 1913'te), *Psikolojizmde Yargı Kuramı* isimli Brentano'dan mülhem bir tezle doktorasını Felsefe Fakültesinden alır. İki yıl sonra (1915'te), *Duns Scot'ta Kategoriler ve Anlam* isimli çalışmasıyla doçentlik sınavını verir.

Heidegger bu arada (Ekim 1914'te) askere alınır, fakat yine sağlık sorunları sebebiyle bakaya bırakılır. 1915'te yeniden askere alınan Heidegger, Fribourg'da posta denetimi hizmetine tayin edilir. Aynı dönemde, doçent olarak felsefe dersleri vermeye başlar. 1916

yazında Fribourg Üniversitesi yeni –ve saygın– bir profesörü işe aldığında büyük bir sevince kapılır Heidegger. Bu kişi Edmund Husserl'dir. Bu vesileyle ilk defa Husserl ile tanışan Heidegger, onun desteğini kazanmaya çalışır. Fakat –Heidegger'i ancak 1917-1918 kışında tam manasıyla takdir etmeye başlayacak olan– Husserl, ilk başta onu pek önemsemez.

1916 yazında Heidegger'in Fribourg'da gözüne kestirdiği sabit göreve alınmamasının sebeplerinden biri de sağlam bir destekten yoksun oluşudur. Bir grup Katolik üniversite hocasından bildiği bu terslenme, onda papaz çömezliğinden ve İlahiyat Fakültesinden gönderilişinin yarattığına benzer bir hayalkırıklığı yaratır. Ertesi yıl (1917) Heidegger, Protestan bir genç kızla evlenir. Bütün bu olaylar birleşince, 1918 yılından itibaren Heidegger'in neden Katoliklikten uzaklaştığı, Luther okumaya başladığı ve –filozof olarak– neden her türlü dinden bağımsızlığını ilan ettiği açıklanmaktadır. Her halükârda "kökensel inanış"larını yavaş yavaş terk etmesi, son noktada Nasyonal-Sosyalist kurama destek vermesini kolaylaştıracaktır.

Fribourg'da önü kapanmış gözüktüğünden, Heidegger Marburg Üniversitesi'nde bir işe talip olur. Paul Natorp'un (1854-1924) emekliliğe ayrılması dolayısıyla bu üniversitede hareketlilik yaşanmaktadır. Husserl, bu defa o kadar canı gönülden destek verir ki Heidegger (1923'te) Marburg'a tayin olur. Orada kaldığı beş sene içinde verdiği dersler, meslektaşlarınınkinden çok daha az "alışılmış"tır ve pek çok öğrencinin ilgisini uyandırır. Bu dönem içinde, Heidegger ile onun Yahudi öğrencilerinden birisi olan Hannah Arendt arasında duygusal bir ilişki başlar; uzun zaman sürecek olan bu ilişkiyi her iki taraf da saklamaya çalışır. Almanya'nın bu kuzey bölgesinden hiç hazzetmeyen Heidegger, her fırsatını bulduğunda buradan ayrılarak Fribourg yakınlarında, Todtnauberg'deki dağ "kulübe"sine çekilir. 1916'dan beri yayımladığı ilk metin ve de ilk kitabı olan *Varlık ve Zaman*'ı, büyük ölçüde bu inziva sırasında kaleme alır.

Husserl'e sıcak bir atıfla bezenmiş olan yapıt –"hayranlık ve dostluk nişanesi olarak Husserl'e"– 1927'de çıkar. Heidegger, kita-

bın kısa sürede kazandığı büyük başarıdan, Fribourg'a geri dönüş vizesi olarak yararlanır. Neredeyse döner dönmez de, 1928'de emekliye ayrılan Husserl'in kürsüsünü elde eder. Heidegger bundan böyle bu üniversiteyi terk etmeyecektir; 1933-1934 yıllarında rektörlük ve İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda Müttefikler tarafından görevden alınıncaya kadar da yine burada öğretmenlik yapacaktır.

Kefaret Yıldızı'nın aksine *Varlık ve Zaman*'ın savaş deneyimiyle bir ilişkisi yoktur. Nitekim Heidegger, savaşın iyice sonlarına doğru, çatışma bölgesinde sadece iki ay geçirmiştir. Yine de bu iki kitabın arka planında benzer kaygılar vardır: savaş, yenilgi, Avrupai değerlerin çöküşü, bilimin ve tekniğin Alman halkının manevi ihtiyaçlarını gidermedeki acziyeti. Fakat *Varlık ve Zaman*, bu sorunlara nadiren değinir; nitekim kitap kendini metafizik girişimin özüne ve kaderine dair "metafilozofik" (üst-felsefesel) bir düşünüm olarak takdim eder.

İlk sayfalarda şöyle deniyor: "Varlık sorunu bugün unutulmuşluğa gömülmüş durumdadır." Halbuki varlık sorunu, en önemli sorundur. "Platon ve Aristoteles'e soluk aldırmayan [bu sorunun]... onlardan sonra solup gittiği de gerçektir."[8] Bu sorunu yeniden gündeme getirmenin –veya Heidegger'den alıntılarsak–, sorunun "taze bir tekrarı"nın gereği de buradan kaynaklanır. Ancak böylesi bir tekrarın mümkün olabilmesi için öncelikli iki işin başarılması gerekir. Bunların ilki, *Dasein*'ın veya "orada-varlık"ın bir "çözümlemesi"ni yapmaktır; *Dasein*, insanı veya somut bireysel tikelliği içinde "insan gerçekliği"ni ifade eder. İkinci iş, klasik ontolojideki tıkanmayı açmak –ki Fransızca çeviride, Heidegger'in neolojizmindeki şiddeti yumuşatma endişesiyle *Destruktion*, "*désobstruction*" (tıkanıklığını açmak) olarak çevrilmiş–, başka deyişle, temel sorunu yitirdiği için "suçlu" olan metafizik tarihini köklü bir eleştiriye tabi tutmaktır.

Varlık üzerine bir soruşturmanın neden *Dasein* çözümlemesiyle başlaması gerektiği merak edilebilir. Çünkü Heidegger'e göre, düşünen tek hayvan olan insan, *Dasein*, kendi öz varlığı sorunu, genel olarak "varlık" sorununun anlamıyla örtüşen tek "varolan"dır. Bu da onu "ontik açıdan farklı kılar" – yani diğer varolanlardan

ayırır–; "çünkü bu varolan varlığında, varlık *iledir.*"[9] İşte Heidegger'e göre esas ontolojiyi bu yüzden "*Dasein*'ın varoluşsal çözümlenmesinde aramak gerekir";[10] yani ontoloji, *Dasein*'ın kendi varoluşunu düşünmesini sağlayan koşulların tasviri olmalıdır.

"*Dasein* adını verdiğimiz bu varolanın varlığının anlamı, *zamansallık* olarak ortaya çıkacaktır."[11] Zamansallık ibaresiyle Heidegger, insanın –ve sadece insanın– zaman hissiyatına ve şuuruna sahip olma özelliğini belirtir. Bu durumda yapılacak iş şudur: "Varlığın anlaşılması demek olan zamanın kökensel açıklamasını sunmak ve bunu, Varlığı anlayan *Dasein*'ın varlığından, yani zamansallıktan kalkarak yapmak."[12] Böyle bir proje ise, insan için zamansallık boyutunun ne ifade ettiğini araştırmak için çok kafa patlatmış klasik felsefeyle, başka deyişle Kant'la hesaplaşmayı gerektirir. Dolayısıyla Kant'ın zaman kuramından yola çıkılmalı, onun yetersizlikleri gösterilmeli ve nihayet, *Dasein*'ın somut yaşantısına daha yakın olan ve Husserlci "şeylerin kendilerine dönüş" sloganına uygun bir "çözümleme", Kant'ın zaman kuramının yerine konmalıdır.

Bu süreç içinde –ki kısmen, Husserl'in "zamanın içsel bilincinin fenomenolojisi" üzerine 1904-1905 yıllarında verdiği derslerden ilham alan bir süreçtir–, *Varlık ve Zaman*'ın temel kavramı "zamansallık", insanın kendisini kesintisiz bir şekilde "kendi dışına" fırlatma eğilimi olarak tanımlanabilir. Bu yüzden Heidegger geçmiş, şimdi ve gelecek kipliklerini zamansal *ekstazlar* olarak adlandırır. Ancak bu üç "ekstaz" varoluşsal açıdan aynı işlevi taşımazlar. En önemlisi, "kökensel zamansallığın has ve ilkel fenomeni, gelecektir."[13] Çünkü –*Dasein*'ın kurucu varlık kipi olan– endişe, geleceğe yönelik bir endişedir: ölüm endişesidir. Yine Heidegger şöyle söylüyor: "Endişe, ölüme doğru varlıktır."[14]

Demek ki *Dasein* için ölüm kaygısı, bizatihi *Dasein*'ın varlığını soru konusu haline getiren en âlâsından "otantik" bir deneyimdir. Burada Rosenzweig'ın ve onun da ötesinde Kierkegaard'un çok yakınındayız. Ama Heidegger, bu ortak tespitten yola çıkarak başka bir yöne gider. Haleflerinin sahiplendiği dini aşkınlıktan yüz çeviren Heidegger, *Dasein*'ın "tarihselliği"nin tasvirini derinleştirir.

Dasein, kendi sonluluğunu, tarihsel açıdan sınırlı bir tecrübe yaşamaya mahkûm olduğunu bildiği için "tarihsel"dir. Buna rağmen, gündelik hayattaki davranışları içerisinde *Dasein*, bu sınırlılığı unutmaya eğilimlidir. Çoğunlukla, anonimliğe gömülmüş "otantik-olmayan" bir varoluş sürdürür. Dasein, kendisi değildir, "onlar"dır, diğerleri arasında bir varolan, bir nesne, bir hayvandır. Varlığın unutuluşuyla aynı şey olan bu kendi kendini unutmaya, bu ontik "düşüş"e, bu "terkedilmişliğe" karşı bir şeyler yapmaktır –Heidegger için– önemli olan.

"Düşüş" ve "terkedilmişlik" tabirlerinde, Spengler'in "dekadans" temasının yansımalarını görmemek güç gibi. Her ne kadar sınırlı da olsa, ikisi arasındaki yakınlık daha da ileri götürülebilir. Spengler, genç kuşakları "büyük kültür"ün sonuyla ilgili bir şeyler yapmaya ve böylece Batı'nın son şansı olan "dünya fethine" teknik açıdan olsun askeri açıdan olsun daha iyi hazırlanmaya davet eder; Heidegger de aynı şekilde, (her ne kadar daha muğlak terimlerle ifade etse de) *Dasein*'ı tarihsel bir "karar" ile harekete geçmeye teşvik eder. Bu karar da aslında, kendi "otantik" kaderini üstlenmektir; başka deyişle, *Dasein*'ın ait olduğu "cemaatin" "manevi" kaderini, yani kendi varoluşuna anlam verebilecek tek kaderi üstlenmek kararıdır. Radikal, bir anlamda da devrimci bir karardır bu. Nitekim *Varlık ve Zaman*'ın sonunda, bir tür "devrim"e çağrı vardır; gerçi burada bu sözcüğün, sadece Yunan veya Germen "büyük kültür"ünün "ebedi" değerlerine geri dönüşü ifade ettiği de su götürmez.

Yine de ne bu devrimin anlamı ne de zorunluluğu Heidegger tarafından açıklanmaz. Ve bu da sebepsiz değildir: *Teorik* seçimlerimizin son noktada *pratik* temelleri olduğunu ileri süren Heidegger, seçim yetisini öznel bir "kararlılığa" indirger; bunun saikleri ise *a priori* çıkarsanamaz. Bu yüzden Heidegger'in yücelttiği "karar", tamamen biçimsel bir şey olarak kalıyor. Tek referansı olan –*Dasein*'ın tarihsel "cemaati"– sıradan bir ampirik olgudur sadece. Bu düzlemde, bu kararı hangi bağlamda anlamamız gerektiğini söyleyen bir şey yok. Sanki "karar" ile sonuçları arasındaki ilişkiyi düşünmek imkânsız gibidir.

Bu "kararcılık" hiç kuşkusuz kitabın en özgün iddiasını teşkil ediyor. Bu iddia, hem klasik metafiziğe karşı temel bir itiraz noktası, hem de *Tractatus* ile umulmadık bir benzeşim noktasıdır. Nitekim *Tractatus* da, insanın etik tercihlerini rasyonel bir söylemde temellendirmesini mümkün görmez. Diğer yandan, bir tarih felsefesini "varoluşsal bir çözümleme" ile eklemleme zorluğu, *Varlık ve Zaman*'ın kapsamını aniden değiştirir. Nitekim 1927'de yayımlanan kitap, asla devamı gelmeyecek bir "ilk kısım" olarak takdim edilmektedir ve ayrıca, bu ilk kısımın içinde olması gereken üçüncü bölüm de yazılmadan kalmıştır. Bazı çıkışsızlıkların göstergesi olan bu gibi eksiklikler, her halükârda dönemin kültürlü gençlerinin kitabı heyecanla okumasını engellemez.

Varlık ve Zaman'ın, eğildiği sorunsal yönünden de dili yönünden de fazlasıyla zor bir yapıt olması bu heyecanı daha da şaşırtıcı kılıyor. Bu çelişkinin açıklaması muhtemelen, metnin arka planında akan –ve bu defa basit olan– başka bir mesajdadır. Heidegger kendisinden önce hiçbir filozofun gerçek manada Varlık sorununu anlamadığını öne sürerek, haleflerinin tabi olmak zorunda hissettikleri mantıksal düşüncenin "tiranlığını" ifşa etmekle yetinmez; dahası, tekmil akılcılığın "aşıldığını" da ileri sürer –gerçi neden aşıldığını açıklamaz ama hiç değilse, içeriği büyük ölçüde belirsiz bir tarihsel "yeni başlangıç" olanağını teklif eder. Yirmili yılların sonunda, hem "ulusal" hem "muhafazakâr" nitelikli manevi bir "devrim"i belli belirsiz telkin eden böylesi bir mesaj, 1918 yenilgisiyle (aşırı Fransız?) Aydınlanma geleneğinden kopmuş, Husserlci fenomenolojinin "entelektüalist" yönelimiyle hüsrana uğramış Alman entelijansiyasının bir bölümü üzerinde olsa olsa bulanık bir cezbetme etkisi yaratabilirdi.

1928'in sonundan itibaren mesaj daha berrak hale gelir. Fribourg Üniversitesi'ndeki "*Metafizik Nedir?*" konulu dersinde kaygı temasını ele alan Heidegger, hiçliğin kökensel olarak Varlık'ın içinde mevcut olduğunu açıklar. Bu "çelişki"nin keşfi onu, "*anlama* yetisinin böylece sekteye uğradığı"nı ve mantık fikrinin dahi "daha kökensel bir sorgulamanın burgacında[15]" dağılmaya mahkûm olduğunu ileri sürmeye yöneltir. Heidegger bu defa muğlak olma-

yan bir şekilde şöyle demektedir: "Felsefe asla bilim ideasına göre değerlendirilemez."[16] Bunun tam aksini düşünen Husserl'in karşısında alınan konumun net bir ifadesidir bu. Nitekim Husserl, *Varlık ve Zaman*'ın "varoluşsal çözümlemesi"nin delalet ettiği antropolojizmi (kitabı okurken aldığı notlardan anlaşıldığı üzere) hiç çekincesiz kabul etmekten uzaktır. Burada da kasti olmasa da Wittgensteinci bir vurguya sahip olan Heidegger'in bu ilanı, onun fenomenolojiyle ve hatta Kant'ın mirasıyla köprüleri attığına işarettir.

Ertesi yıl, 17 Mart-6 Nisan 1929 tarihleri arasında (İsviçre) Davos'ta gerçekleşen, ikinci üniversitelerarası Fransız-Alman buluşması vesilesiyle söz konusu tartışma kamusal alana taşınır. "İnsan nedir?" sorusunun ele alındığı bu buluşma sayesinde Heidegger, –iki ülkeden pek çok öğrenci karşısında– yeni-Kantçı Yahudi filozof Cassirer'in şahsında cisimleşen *Aufklärung* geleneğine karşı aleni savaş açma fırsatı yakalar. Çarpışmalar, Kant'ın zaman düşüncesinin yorumuyla başlar, fakat kısa süre sonra, Heidegger'in Davos'ta verdiği konferansı özetlediği metin dağıtıldığında esas mesele ortaya çıkar. Kırk yıl sonra Fransızca çevirisini yasaklayacağı bu metin, aslında içerik yönünden *Varlık ve Zaman*'ın çizgisini sürdürmekten başka bir şey yapmamaktadır. Heidegger burada, hoyratça, "şimdiye kadar Batı metafiziğinin temelleri olmuş her şeyi (Tin, Logos, Akıl)" "yıkmanın" (bu sefer kullandığı Almanca tabir *Zerstörung*'dur) zorunlu olduğunu ileri sürer.[17] Kısacası Cassirer, Kantçılığı eleştirel bir şekilde yeniden gözden geçirmeye hazır olduğunu bildirmesine karşın Heidegger, basitçe ve katıksız bir şekilde akılcı gelenekten yüz çevirmeyi önermektedir.

O dönemde maalesef basit bir üniversite öğretmeni olarak görülen Aydınlanmanın yiğit savunucusu karşısında, Heidegger düşüncede yeni bir dönemin muştucusu olarak sivrilir. Bu yanılsama kısa süre içinde bozulacaktır gerçi, ama Davos buluşmaları, iki sebepten ötürü yine de çağdaş felsefe açısından önemli bir tarih olarak kalacaktır. Bir kere bu buluşmalar, aklın işlevi ve doğası üzerine günümüze kadar gelen bir tartışmanın doğuş tarihidir. Tartışma farklı şekillere girecektir, ama özünde meselesi aynıdır. Öte yandan Davos, düşünce sahasından uzun zaman önce silinmiş bir figürün

–şüpheli tonuyla, tezlerini kanıtlamaya zahmet etmeyen düşünür, şair ve peygamber olan "hakikatin hâkimi" figürünün– geri dönüşüdür. Heidegger'in 20. yüzyılda mükemmel bir şekilde temsil ettiği bir figür... Üstelik, Heidegger'in meslektaşı Cassirer'e yönelttiği saldırıların şiddeti Davos'a katılanların da –ki aralarında Jean Cavaillès, Emmanuel Levinas, Maurice de Gandillac da vardır– gözünden kaçmayacaktır; öyle ki, sonunda Heidegger'in rakibinin elini sıkmayı reddettiği söylenir.

1929 Almanya'sında şiddetin gündelik bir olgu haline geldiği de bir gerçektir. Yaralarını henüz sarmış Avrupa, hep birden yeni bir kargaşa dönemine dalmaya hazırlanmaktadır. Faşist "devrimler" ve ardından, kimilerinin dört gözle beklediği fırtınalar dizisi kısa süre içinde Batı'nın göğünde patlayacaktır. Doğuda ise, 1917 yılında bir sabah, yanında dünyanın bütün ezilmişlerinin hayallerini de getiren büyük bir umut dalgası yavaş yavaş peyda olmaktadır.

2. Tahakkümün Sonu

1914 savaşı sadece insanları öldürmedi. Süreç içerisinde, birkaç büyük imparatorluğun da çökmesine yol açtı. Prusya, Avusturya-Macaristan ve elbette Osmanlı monarşileri. Ve ayrıca, aynı çatışma sırasında, ölüm çanları çeyrek yüzyıldır çalan çarlık rejimi de yıkıldı.

Vladimir İlyiç Ulyanov, namı diğer Lenin'in örgütlediği bir avuç Marksist devrimci, çarlık rejiminin çöküşünü hızlandırarak, 1917 Ekiminde iktidarı ele alır. Onların çabasıyla yeni bir devlet, yetmiş sene ömür sürecek SSCB doğar. Fakat bu devlet, bu yıllar boyunca –en iyi ve en kötü yönleriyle– uluslararası komünist hareketin büyük yanılsamasının canlı timsali olacaktır: dünya tarihinde bir milat yaratmak, insanlığın köleliğine son vermek, insanlık için ona yaraşır bir gelecek inşa etmek. Kısacası, sınıfsız ve sınırsız bir toplum tesis etmek.

Hümanist ve evrenselci erekleri yüzünden, bu trajik destan –Avrupa komünizminin serüveni ve onun nihai başarısızlığı– ancak,

kaynağında yer alan felsefi hareketin tarihi içerisinde ve de öncelikle, kurucusu olan Karl Marx'ın düşüncesi dahilinde anlaşılabilir. Kaldı ki bu trajik destan da, Marx'ın düşüncesinin sorunlu yönlerini aydınlatır.

Marx'ın düşünceleri yaklaşık yüz yıldır yandaşları ve muhalifleri tarafından çarpıtıldığı için burada bu düşünceleri ele almak daha da büyük bir zorunluluk halini alıyor. Ayrıca, seksenli yılların sonundan beri bir tür müebbete hüküm giymiş bu düşünceler bugün –hiç değilse bir süreliğine– tamamen unutulmak üzeredir. Burada bu düşüncelere dönmeyi gerekçelendirmemiz bile endişe verici değil midir?

*

Karl Marx (1818-1883) kendi asrının adamıdır: bir 19. yüzyıl insanı... Zihinsel açıdan iki tür etki almış bir Alman burjuvasıdır: Avrupa romantizminden ve Aydınlanma felsefesinden etkilenmiştir. Marx için Aydınlanma, Kant, Hegel ve Feuerbach kadar Voltaire, Helvetius ve d'Holbach da demektir.

Bu sonuncu filozoflarla ve –Marx'ın 1841'de yazdığı doktora tezinin konusu olan– Demokritos ve Epikuros gibi antik "materyalistler"le benzer şekilde genç Marx da, felsefeye ilerlemeci, eleştirel ve kurtarıcı bir misyon atfeder: İnsanı cehaletin karanlıklarından kurtarmak, özgür ve kardeşçe bir toplumda yaşaması için ona yardım etmektir felsefenin görevi.

Ütopik bir görev mi? Mutlaka öyle diyemeyiz. Amerikalı ve Fransız devrimciler 18. yüzyılın son çeyreği boyunca tahakkümün her yer ve zaman için geçerli bir kader olmadığını kanıtladılar. Fakat o zamandan beri, feodal yapılar gerilemekle birlikte, muzaffer burjuva düzeni henüz evrensel aklın düzeniyle tam olarak örtüşmüş de değildir. Burjuvazi, bütün insanlığın zaferi olabilecek bir sürece kendi çıkarları adına el koymuştur. Sayıca daha büyük bir sınıfı, proletaryayı sömürerek semirmektedir.

Proletarya ise 19. yüzyıl boyunca zorunlu endüstrileşme cehenneminden geçmektedir. İşçi sınıfının o dönemdeki hayat şartlarını bugün tahayyül etmek zordur. Avrupa kapitalizminin gelişimini alın terleri ve kanlarıyla besleyen emekçilerin dünyayı değiş-

tirmek istemeleri için sayısız sebepleri vardır. Babeuf, Saint-Simon ve ilk Fransız veya İngiliz sosyalistlerini takiben Marx da, emekçilerin isyanındaki haklılığa duyarsız kalamaz. Onlara yardım etmek arzusuyla, işçi hareketiyle özdeşleşmeye ve onu daha ileriye, nihai aşamasına taşımaya çalışacaktır: Emekçilerin zincirlerinden kurtulduğu, tekmil insanlığı özgürlüğe kavuşturmayı başardığı noktaya...

Dolayısıyla başlangıçta Marx'ı harekete geçiren itki, etik düzlemde yer alır. Marx 1840'lı yılların başında bir sosyalist olarak da zaten idealist ahlakçılar cenahının bir üyesidir. Kant ve Hegel gibi o da felsefeye insanlığın ilerlemesi açısından belirleyici bir rol atfetmektedir. Gerçi onların kimi kuramlarını eleştirir veya bu kuramları daha "toplumsal" bir açıdan yeniden ifade eder ama yine de, tıpkı *1844 El Yazmaları*'nda[18] Hegelci "yabancılaşma" kavramını kullanmasının da gösterdiği gibi, Marx henüz insanın "ebedi özü"yle uğraşan bir metafiziğe mahkûm durumdadır.

Ancak çok kısa süre içinde, 1845'ten itibaren iki metin (*Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi*) Marx'ın düşüncesinde keskin bir dönüşümün yaşandığını gösterir. Hayati bir andır söz konusu olan: Marx kendi kimliğini bulur.

Bu dönemeç öncelikle bir kopuştur; sadece idealizmden değil, her türlü spekülatif felsefeden de kopmaktır. Tam manasıyla materyalist olduğunu ilan eden Marx, bu kavrama, Helvetius veya Feuerbach'la hiç ilgisi olmayan bir anlam yüklemektedir. Materyalist olmak, artık, felsefeye karşı bilimin, düşünceye karşı eylemin önceliğini ileri sürmektir ona göre. Kısacası, diğer filozofları eleştirmekle "zaman kaybetmeyi" bırakmak ve böylece gücünü tek bir amaca yoğunlaştırmaktır: Bu amaç da, toplumu dönüştürmektir.

Bu yeni programı en iyi *Feuerbach Üzerine Tezler*'in on birincisi özetler: "Filozoflar şimdiye kadar dünyayı değişik şekillerde *yorumlamakla* yetindiler: önemli olan şey ise onu *dönüştürmektir.*"[19] Her yöne çekilebilme tehlikesi olan bu cümleyi yeniden okuyalım: Marx, birkaç sözcükle, felsefi spekülasyonların etkisizliğini, bizi tahakkümden kurtarmaktaki acziyetini ifşa ediyor. Bu spekülasyonlara, eylemin (praxis) öncelikli karakterini ileri sürmek için yol

veriyor. Önemli olanın, dünyayı "dönüştürmek" olduğunu söylüyor. Fakat Marx, bu görevin kime düştüğünü söylemeyi unutuyor. Bu bakışımsızlık –yorumlayan bir özne (yani filozoflar) mevcutken, "dönüştürmenin" öznesi yok– iki aykırı anlama yol açabilir.

Nitekim o günden bu yana pek çok Marksist, sanki Marx dünyayı dönüştürme işini filozoflara yüklemiş gibi davranmaktadır. Farkında olmaksızın Platoncu olan bazıları, Marx'ın, salt varlığıyla böylesi bir dönüşümü gerçekleştirmeye yetkin bir felsefeyi icat ettiğini savunmaya kadar varırlar. İki yönlü bir hatadır bu; en azından metnin lafzına sadık kalınırsa durum budur. Nitekim Marx, *Alman İdeolojisi*'nde, daha düne kadar yakın olduğu "solcu" Hegelcilere yönelttiği eleştirilerin de gösterdiği gibi, 1845'ten itibaren felsefeye itibar etmeyi bırakmıştır. Sadece, dünyayı dönüştürmeye kadir emekçiler onun gözünde önemlidir artık. Birdenbire Marx'ın izleyeceği yol da aydınlanır. Öncelikle, proletaryayla el birliği içinde, toplumsal devrim için çalışmalıdır. Felsefi devrime gelince, o bekleyebilir.

Yazık ki çok uzun zaman bekleyecektir; hatta bazıları felsefenin hâlâ bu devrimi beklediğini söylüyor. Her halükârda bizzat Marx, artık bu konu üzerinde pek durmayacaktır ve bunun iki sebebi vardır. Çünkü bir kere Marx, felsefenin temel problemini –"varlık" ile "düşünce" arasındaki ilişkiler sorununu– sahte bir problem addetmektedir. Ona göre pratikte sadece tek bir gerçeklik, insan tarafından dönüştürülen doğanın gerçekliği ve tek bir geçerli bilgi türü, yani bilim söz konusudur. İkinci olarak, her koşulda, materyalist bakış açısından yeni bir felsefe ancak toplumsal bir değişimin getirisi olarak ortaya çıkabilir. Bu yüzden Marx, 1845'ten ölümüne kadar kendini münhasıran toplumsal devrim tasarısına adayacaktır.

Bu tasarı bilimsel ve siyasal olmak üzere iki kısımdan oluşur. Bilimsel düzlemde öncelikle proletaryanın eylemini –onu daha iyi yönlendirebilmek adına– sarsılmaz bir temel, yani yeni bir tarih anlayışı üzerine bina etmek gerekir. Bu anlayışın ortaya çıkması da bizatihi "burjuva" ekonomi politiğinin radikal bir eleştirisine bağlıdır. *Alman İdeolojisi* isimli tamamlanmamış elyazmasında (ki an-

cak 1932'de yayımlanacaktır) sadece taslağını bulduğumuz bu bilimsel programın ana çizgileri, ilk cildi 1867'de çıkacak *Kapital*'de geliştirilecektir.

Öte yandan, siyasal düzlemde, proletaryaya örgütlenmesinde yardımcı olmak gerekir. Engels ile birlikte *Komünist Parti Manifestosu*'nu[20] imzalayarak en az yüz elli sene boyunca dünyayı sarsacak olan bu adam, I. Enternasyonal'in (1864'te) oluşturulmasından itibaren, giderek enerjisini bu zor göreve harcayacaktır.

Böylece Marx öldüğünde, ardında işçi sınıfının kavgasına rehber olan yeni bir bilim bırakır: "Tarihin materyalist kavranışı". Engels hayatının sonuna doğru buna "tarihsel materyalizm" diyecektir. Fakat Marx ardında *hiçbir* felsefe bırakmaz.

*

Yine de Marx'ta felsefeden eser vardır denecektir. Kuşkusuz. Fakat Marx'a *ait* bir felsefe yoktur: İşte, Marx'ın haleflerine rağmen düşünülmesi gereken şey de budur.

Sorunu açık kılmak adına, –nesnel referanslara sahip– bilimin kavramlarını, akılcı çözümlemenin araçları olan felsefi kategorilerden ayıralım. Marx (nedensellik, bütünlük, çelişki gibi) bu türden kategorileri, tarih biliminin temellerini atmak için yapıtlarında zorunlu olarak kullanır; bunlara bilhassa da, "burjuva" ekonomisinin (değer, zenginlik gibi) kavramlarını eleştirmek veya bu kavramları, (toplumsal oluşum, üretim biçimleri, artı değer, sınıf savaşımı gibi) kendi icadı olan kavramlarla ikame etmek için başvurur. Ancak söz konusu felsefi kategoriler çoğunlukla zımnidirler ve yeniden ele alınması, geliştirilmesi ve derinleştirilmesi gereken bir tür "spontane" felsefe oluştururlar. Bu iş de, tam manasıyla ancak devrim başarıya ulaştıktan sonra tamamlanabilecek bir görevdir.

Kuşkusuz bu kuralın ihlal edilir gibi olduğu durumlar da vakidir. Uzun yıllar boyunca Marx'ın yazdığı her şeyi yeniden okuduğumuzda, gerçekten de, geriye kalan zamanında eleştirel olmayan şekilde kullandığı felsefi kategoriler üzerine bir düşünümün taslak şeklinde baş gösterdiği parçalara rastlarız. Pek az sayıda olan bu taslaklar, *Grundrisse*'in[21] (1857-1858) kimi sayfalarında ve yine *Zur Kritik der politischen ökonomie*'nin[22] (1859) giriş bölümünde ortaya çıkar.

Marx'ın eserleri içinde istisnai bir yeri olan bu sayfalar, epey mürekkep harcanmasına sebep oldu. Yine de durup, belli bir hüsran duygusunun söz konusu olduğu itiraf edilmeli. Hegelci diyalektiği "ayakları üzerine oturtmak" için "baş aşağı" çevirmek gerektiğinden bahsederken, Marx, en iyi ihtimalle bir çalışma programının taslağını çıkarmaktadır. Geri kalan zamanlarda Marx, mirasçısı olduğu iki geleneği içeriden kuvvetlendirmekle yetinir: Bunlar da (Hegelci) diyalektik ve (Aydınlanmacı) materyalizm geleneğidir. Bu geleneklerin kategorileri Marx'a yeterli geldiğinden değil; ama ne kadar kusurlu olurlarsa olsunlar, bu kategoriler, Marx'ın oluşturmaya çalıştığı kendi tezlerini dile getirmesi için yeterlidirler ve onun için önemli olan tek şey de budur.

Tekrarlayalım, bu tezler, felsefeyle değil, Marx'a göre birbirinden ayrılmaz iki farklı faaliyetle ilgilidir: Bunlar, (düşünülmesi gereken tarih düzleminde) bilimsel faaliyet ve (yapılması gereken tarih düzleminde) siyasal faaliyettir. Fakat her iki faaliyetin kaynağında bulunan belli belirsiz buyruk –insanlığı özgürlüğe kavuşturmak için proletaryayı özgürleştirmek *gerekir* buyruğu– bir yana bırakılırsa, bu ikisinin birlikte kök saldığı, tam manasıyla hiçbir özgün felsefe yoktur. Dolayısıyla bu eksikliği bir kere daha tespit etmek gerekir: Marx'ın kendi felsefesi yoktur.

Buna karşın, Marx'ın son yıllarında –kendisinin dışında– yeni bir felsefenin, Marksizmin doğduğunu ve geliştiğini görüyoruz; bu felsefe dünya çapında yayılmakta gecikmeyecektir. Marx'ın kimi önerilerinden kaynaklanan, Engels'in ele alacağı ve onun haleflerinin geliştireceği bu felsefe, 1917 yılına kadar hoş bir canlılık gösterecektir. Bununla birlikte bu felsefe, devrim başarıya ulaştıktan sonra ve hele hele Lenin'in ölümünden sonra iyice gerileyerek dogmatik katılığa sahip bir ideolojiye, Marksizm-Leninizme dönüşür. Hazin bir hikâyedir bu; ama her şeye rağmen oldukça öğreticidir.

*

Marx'ın düşüncesi, hemen her konuda açık ve esnektir. Bereketli bir düşüncedir; fakat sürekli bu konumu muhafaza edemez. Önüne koyduğu amacın pratik yapısı –devrim–, gerçekten de bir noktada, bu düşüncenin gerçekliği biçimlendirmek adına kendini

biçimlendirmesini gerektirir. Kısacası Marx'ın düşüncesi, zihinleri daha iyi ele geçirebilmek için bir *sisteme* dönüşür.

Söz konusu sistem –Marksizm– 1870'li yıllarda, Marx'ın doğrudan katkısı olmadan gelişmeye başlar. Bu "konsalidasyon"un ilk işçisi de Friedrich Engels'ten (1820-1895) başkası değildir. Marx için sürekli bir arkadaş, kötü gün dostu olan Engels, samimi bir tevazuyla arkasında durmaktan vazgeçmediği büyük düşünürün fikri vasiyetini üstlenmiştir.

Engels'i bizzat Marx'ın tosladığı kuramsal sorunları çözmeyi beceremmemekle suçlayamayız. Tersine Engels'e, imkânsız bir işe kalkışmaktan ötürü hak ettiği değeri vermeliyiz: Bu görev de, Marx'ın düşüncelerine büyük bir "dünya görüşü"ne özgü birliği kazandırmaktır; ve Engels buna, yeni düşünce kategorilerinin ortaya çıkmasına izin verecek toplumsal dönüşümü beklemeden kalkışmıştır.

Engels, bu görevi yerine getirmek için, dostunun yazılarında "gizil halde" bulunan ve yazarı tarafından açıklanmayan felsefenin özünü çıkarmaya çalışır. Bu felsefeyi herkes için erişilebilir kılmak adına, onu mecburen şematik olan birkaç tez halinde özetler: Bu tezler, dünyanın "materyalist" kavranışına ve "diyalektik" bir çözümleme metoduna tanınan önceliktir. Bundan başka, bilimsel kültüre karşı heyecan duyan ve iyi bir Darwin okuyucusu olan Engels, bu tezlerin, zamanın biyoloji ve fizik bilimlerinin vardığı sonuçlarla her yönden uyumlu olduklarını göstermeye çalışır. Böylelikle örneğin, evrim teorisini, –sadece toplumun değil– doğanın da diyalektik şekilde işlediğini kanıtlamak için kullanır. Veyahut, varlığa ve zihne de tatbik edilebileceğini düşündüğü diyalektiğin en genel yasalarını, hem Hegel'den hem de biçimsel mantıktan ödünç aldığı tuhaf bir dilde formüle eder.

Birbiriyle pek uyuşmayan bu tezler, bilimsel, siyasal ve felsefi temaların şöyle böyle bir araya toplandığı metinlerde bulunabilir. *Dialektik der Natur*[23] (1875-1876), *Anti-Dühring*[24] (1877-1878) *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*[25] (1880), *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassisc-*

hen Deutschen Philosophie[26] (1888): Hepsi de bugün için hoşgörüyle okunması gereken kitaplardır. Pek tatmin edici olmayan bu kitapların Marksizmle ilgili önerileri, özellikle bir eksikliği kapatmak, bir düşüncenin tamamlanmamışlığını gizlemek amacını taşır: Bu da, devrim başlamadığı için *Feuerbach Üzerine Tezler*'in talep ettiği felsefi sonu yazmamış Marx'ın düşüncesinin tamamlanmamışlığıdır.

Zaten Engels de, (ancak 1925'te çıkacak) *Doğanın Diyalektiği* isimli yarım kalmış elyazmalarını yayımlamaya karar vermeden önce ölecektir. Engels kuşkusuz, Erfurt Kongresi'nde (1891) tıkanıp kalan Marksist programın siyasal boyutta açıklık kazanmasına katkıda bulunmuştur. Bu programın temel talepleri şunlardır: Doğrudan ve gizli genel seçim, ifade ve toplanma özgürlüğü, erkek ve kadınların hukuki eşitliği; eğitim, adalet ve sağlık hizmetlerinin ücretsiz sağlanması, ölüm cezasının kaldırılması, çalışma süresinin günde sekiz saatle sınırlandırılması, on dört yaşından küçüklerin çalıştırılmaması. Bu talepler, Wilhelm Liebknecht tarafından kurulan Sosyalist Alman İşçi Partisi tarafından da benimsenir. Ancak –o dönem için devrimci olan– bu taleplerin ötesinde, Marksizmin felsefi boyutu geliştirilmeyi beklemektedir.

Bu alandaki boşluğun sürüp gitmesinden rahatsız olan değerli kuramcılar, sonraki yirmi sene boyunca bu boşluğu doldurmaya çalışırlar. Bunu da tam bir düşünsel bağımsızlık içerisinde yapacaklarını söylemek gerekir. Kendilerini hiçbir "dogma" ile sınırlamaksızın...

*

II. Enternasyonal'in toplandığı tarih olan 1889'dan, savaşın şokuyla dağıldığı tarih olan 1914'e kadar geçen dönem, Marksizm için, felsefi alanda yoğun bir hareketliliğin yaşandığı bir dönem olur. İşçi hareketinin farklı eğilimleri arasında cereyan eden siyasal tartışmaların şiddeti de bu hareketliliğe hız kazandırır.

Kuşkusuz bu hareket, özellikle de Almanya'da, Karl Kautsky'nin (1854-1938) başı çektiği "ortodoks" kanat tarafından yönlendirilmektedir. Engels tarafından geliştirilen ilk sentezden ilham alan Kautsky, kesin şekilde belirlenimci, Darwinci ve doğalcı

bir "bilimsel sosyalizm"in kuruluşunu hedeflemektedir. Bununla birlikte koşut olarak, sıkı "olgusalcı" bu görüşten az çok uzaklaşan başka anlayışlar da ortaya çıkar.

İtalya'da Antonio Labriola (1843-1904), genç Marx'ın yazılarındaki praxis kavramını öne çıkarır. Labriola böylece, Antonio Gramsci ve György Lukacs'ın da takip edeceği Hegel'e yakın "hümanist" bir Marksizmin kurucusu olarak görülecektir.

Almanya'da, Eduard Bernstein, Engels'in mirasının üstleniciliğini yaptıktan sonra *Die Voraussetzungen des Sozialismus* (Sosyalizmin Önkabulleri) (1899) adlı bir kitap yayımlar. Kitap, kısa sürede "revizyonist" akımların kutsal kitabı haline gelir. Kant'a dayanarak, Marx'ın "dogmatik" materyalizmine ve tarihin zorunlu yasalar tarafından yönlendirildiğine olan inancına saldıran Bernstein, devrimin kaçınılmaz olduğu anlayışını yadsır. Kapitalizmden sosyalizme tedrici reformlar yoluyla barışçıl bir geçişi savunan Bernstein'ın bu doktrini, Kautsky tarafından mahkûm edilmesine rağmen, Birinci Dünya Savaşı'na kadar büyük başarı kazanır. Savaşın başlamasıyla birlikte Bernstein, Marksizmle olan bütün ilgisini keserek, Avrupa sosyal demokrasi düşüncesinin öncülerinden biri haline gelir.

Avusturya'da –1904'te *Marx-Studien*'i çıkarmaya başlayan– Max Adler (1873-1937) ve Otto Bauer (1882-1938), Marksizmin felsefi ilkelerini, bu sefer açıktan açığa Kantçı bir bağlamda yeniden formüle etmeye çalışırlar. Materyalizme uzak, Hermann Cohen'in savunduğu "etik" sosyalizme yakın duran bu "Avusturyalı-Marksistler", Bernstein'ın revizyonizmini kabul etmezler, çünkü Bernstein'dan farklı olarak proletarya diktatörlüğü fikrini benimserler. Bu hareket de 1914'e doğru sona erer.

Rusya'da, Georges Valentinoviç Plekhanov (1856-1918) yeni-Kantçıların büyüyen nüfuzuna karşı savaşmak için, Marksizmi materyalist felsefe geleneğine yerleştirmeye çalışır. Plekhanov'a göre bu gelenek, Spinoza, Helvetius ve d'Holbach tarafından temsil edilmektedir. Bernstein ile girdiği polemiğin icapları 1890'lı yıllarda Plekhanov'u, tarihin materyalist açıklanışının, Marx ve Engels'in materyalizminin sadece bir parçası olduğunu vurgulamaya

sürekler; bu ikisinin "sistemleri" üzerine yürütülecek bir çalışma ona göre felsefi "temeller"den yola çıkmalıdır. Üstelik Plekhanov, –ne Marx'ta ne de Engels'te gördüğümüz–[27] "diyalektik materyalizm" tabirini ilk defa kullanan kişidir; ve Plekhanov bu kavramın (1887'de), Marx'ın fikirlerini kendi kendine geliştirmeye çalışan Alman işçi Joseph Dietzgen tarafından daha önce ortaya atılmış olduğundan habersizdir.

Hegel'i dikkatle okuyan ilk Marksist olan Plekhanov, Marksist "felsefe" ile "bilim" –yani "tarihsel materyalizm" ile "diyalektik materyalizm"– arasındaki meşhur ayrımın hakiki sahibi olarak karşımıza çıkıyor. Bolşevik olmamasına ve 1917 devriminin dışında kalmasına rağmen Plekhanov'u ustası sayan Lenin, bu ayrımı ondan devralarak sistematikleştirecektir.

20. yüzyılın başındaki Rus Marksizmi, cesur bir anlayışın boy gösterdiği bir zemindir aynı zamanda. Bu anlayış, Lenin'in kararlılıkla karşı koyacağı Bogdanov'un "deneysel tekçiliği"dir (ampirio-monizm). Bunun ne olduğunu anlamak için ilk önce, ona ilham vermiş "deneysel eleştiricilik"i (ampirio-kritisizm) ele almak gerekiyor. Bu kuram, bir öncekinin ortaya çıkışından birkaç sene önce, Alman filozof Richard Avenarius (1843-1896) ve bilhassa da Avusturya-Macaristanlı fizikçi Ernst Mach (1838-1916) tarafından savunulmaya başlar. Bu iki isim de Marksist değildir.

Mach'ın Russell ve Wittgenstein üzerindeki etkisinden ve Viyana Çevresi'nin kökenindeki isim olduğundan daha önce bahsetmiştik. Mach, çok geniş ilgileri olan bir bilgin, optik , fizyoloji ve deneysel psikoloji uzmanı, bilim tarihçisi ve filozoftur. "Deneysel eleştiricilik" kavramı, Mach'ın ilk eserlerinden biri olan *Duyumların Analizi Üzerine Tespitler*'e (1886) kadar uzanır; bu terim, Kantçı eleştiricilikten türemiş, fakat ondan daha kesin bir şekilde deneyci olan bir bilgi kuramını ifade eder.

Metafiziğin her çeşidine düşman olan Mach, –Husserl'in karşı çıkacağı–[28] bir düşünce akışı ilkesine yaslanmaktadır. Buna göre, bilgin en az sayıda hipotez yardımıyla en çok sayıda fenomeni açıklamaya çalışmalıdır. Mach bu ilkeyi uygularken, nesnel açıdan gerçek olan yegâne olgunun ve her türlü bilginin kaynağının du-

yumlarımız olduğunu düşünür; bu da onu, idealizm ve materyalizm adıyla bilinen faydasız "hipotezleri" reddetmeye götürür. Mach'a göre kabul edilebilir tek konum, zihin ve madde arasındaki farkın tözsel karakterini yadsıyan –bunlar, mevcut tek gerçeklik olan duyumlarımızın farklı görünüşleridir– ve bilgimizi duyumların "imleri" veya "hiyeroglifleri" olarak tanımlayan katı bir "duyumculuk"tur.

Aleksandr Aleksandroviç Bogdanov (1873-1928) bu anlayışı 1899'a doğru ele alıp daha radikal hale getirir. Fiziksel ve psişik olan ikiliğini yıkma şerefini Mach'a bahşeden Bogdanov, fiziksel olsun psişik olsun bütün fenomenlerin aynı "kumaş"tan yapıldığını ileri sürerek, bu ikiciliğin bütün izlerini yok etmeye çalışır. Sonuçları itibariyle sonuna kadar götürüldüğünde bu "deneysel tekçilik", sadece -modası geçmiş bir metafiziğin içine karışmış- materyalizmi değil "mutlak" hakikat fikrini de tasfiye etmeye varır. Nitekim Bogdanov'a göre gerçeklik sadece deneyimin bir tür örgütlenişinden ibarettir; ve bu örgütlenme, sürekli gelişerek, hayat için savaşım içinde insanın uyum gösterme kapasitesini güçlendirir. Buradan çıkan sonuç, insanlığın doğa üzerinde daha büyük bir hakimiyete ulaşmasını sağlayabilecek tek sınıf olan proletaryanın, aynı zamanda insanlığı bilimsel ilerleme yolunda taşımaya yetkin tek sınıf olduğudur.

Gerçekten de Bogdanov devrimden sonra "proletarya kültürünün" kuramcısı haline gelecek ve "burjuva" bilimi karşısında bir "proletarya" bilimine duyulan acil ihtiyacı savunan ilk kişi olacaktır. Bir başka "deneysel tekçi" olan Lunaçarski de aynı şekilde, kültür komiseri olduktan sonra, Akademiye köklü şekilde karşıt bir "proleter" sanat fikrini ortaya atar; bu fikir, Maleviç'ten Tatlin'e ve fütüristlere kadar Rus avangard akımını kısa süreliğine bir araya toparlayacaktır.

Bugün bir miktar unutulmuş olan bu muhtelif akımlar, ünlü Marksist simalar arasında ifade özgürlüğünün hiç değilse 1914'e kadar hüküm sürdüğüne delalet eder. Ekim Devrimi gerçekleştikten sonra bu özgürlük ortamı yavaş yavaş ortadan kalkacaktır. Nitekim 1917'den itibaren Marksizm, can çekişen II. Enternasyo-

nal'in üyeleri tarafından paylaşılan ortak bir değer olmaktan çıkar; yavaş yavaş Rus devrimcilerinin malı haline gelmeye başlar. Marksizmi bilhassa sahiplenecek olan kişi de, ortodoks anlayışın "doğal" koruyucusu, tarihin gidişatı sayesinde Marx'ın meşru mirasçısı haline gelen Rus devrimcilerinin lideri Lenin'dir.

*

Vladimir İlyiç Ulyanov (1870-1924) 1890 yılı civarında Marksist olur. Çar'a karşı komplo düzenlemekle suçlanan ağabeyi 1887'de asılmıştır. Vladimir İlyiç'in okudukları da –Marx, Engels, Plekhanov– işin geri kalanını halleder. Artık Ulyanov'un kafasında tek bir fikir vardır: Rusya'da sosyalizmi başarıya taşımak için iktidarı ele almak.

Hukuk eğitimi alan Ulyanov, öncelikle Marksist kuramın ekonomik boyutuna ilgi duyar; ve bu fikirlere dayanarak "popülistler"in tezleriyle mücadele eder. Küçük toprak sahiplerinden müteşekkil köylü bir toplumdan yana olan popülistlerin aksine, İlyiç Ulyanov, proletaryanın misyonuna ve sosyalizme ulaşmak için kapitalizmden geçme zorunluluğuna inanmaktadır. Her ne kadar ilk yazılarından biri olan "*Halkın Dostları Kimlerdir?*"de[29] (1894), Marksist diyalektiğin Hegelci "üçleme"den (yani tez, antitez ve sentezden) bambaşka bir şey olduğu fikrini savunsa da, o tarihte Hegel'in kitaplarının kapağını açmışlığı yoktur.

Ulyanov, 1895'te Plekhanov ile tanışır. İlerleyen yıllarda, Helvetius, d'Holbach ve Kant okuyarak felsefeye başlar. 1901'de Lenin takma adını alır ve yavaş yavaş kendi Marksizm anlayışını oluşturmaya başlar.

Bu anlayış tek cümleyle özetlenebilir: Her şey politiktir. Çarlığa karşı mücadelede olduğu kadar farklı sosyalist hareketleri karşı karşıya getiren çekişmelerde de, fikirlerin değeri, devrimci stratejinin başarısına katkı sunma kapasitelerine göre ölçülür. Böylece pratik, hakikatin nihai ölçütü haline gelir. Lenin aslında radikal bir pragmatiktir.

Ateist olan Lenin –Marx gibi– dinin "halkın afyonu", tepkisel ideolojilerin harcı, burjuva düzenin en sağlam teminatı olduğuna kanidir. İşte hiç çekincesiz materyalist geleneğe bağlanmasının

–esasen siyasal nitelikli– sebebi de budur. Bu bağlanma, Marksizmin tekmil yeni-Kantçı biçimlerine ve özellikle de "deneysel tekçiliğe" karşı mücadelesindeki azmini de açıklıyor.

Lenin, Bogdanov'un yazılarının barındırdığı "tehlikeyi" 1906'da keşfeder. Derhal bu yazıları çürütmeye karar verir. Bu görev ona fazlasıyla ciddi görünmüş olmalı, çünkü bir senesini bu işe hasreder; ve bu bir senenin büyük bölümünü Londra'da, British Museum'un kütüphanesinde geçirir. Bu araştırmaların ürünü olan *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*[30] 1909'da Moskova'da yayımlanır. Bu kitap, ömrü boyunca Lenin'in yayımladığı tek felsefe kitabı olacaktır.

Doğrudan Engels'ten ilham alan eserin has felsefi içeriği –Marx'ın ismi sadece iki defa zikredilir– bekleneceği üzere pek de güçlü değildir. Bu içerik temel bir teze indirgenebilir: Nasıl ki sınıf savaşında mümkün iki konum vardır ve yine nasıl ki siyasette de devrimin ya yandaşı ya karşıtı olmak söz konusudur, benzer şekilde felsefe tarihi de, birbiriyle uyuşmaz ve düşman iki akım olan materyalizm ve idealizm arasındaki savaşın tarihidir. Dolayısıyla kişi kendi tarafını seçmelidir, hem de net bir şekilde. "Tarafsızlar," diye ekler Lenin, "politikada olduğu kadar felsefede de umutsuz bir aptallık içindedirler."[31]

Kitap, bu noktadan hareketle Mach'a, Helmholtz'a, Poincaré'ye ve Lenin'in, felsefe alanına girer girmez kendi içlerinde tutarsızlığa düşmekle suçladığı bütün bilim insanlarına amansız bir şekilde saldırır. Bu kişiler kendi disiplinleri içinde zorunlu olarak materyalistken, iş bilgi kuramı oluşturmaya geldiğinde ampirizme, eleştiriciliğe ve genel olarak idealizme yaklaşmak üzere bu konumu terk etmek zorunda hissederler kendilerini. Özdeğin tek nesnel gerçeklik olduğunu yadsımak ve onu öznenin duyumlarına yerleştirmek kuşkusuz Lenin'e göre, –sözünü etmeksizin– "papaz" Berkeley'in tekbenciliğini paylaşmak demektir. Bu metafizik hastalığa karşı mümkün tek ilaç vardır: materyalizm. Ve daha da kesin olarak bu ilaç "diyalektik materyalizm"dir.

Bu son kavramdaki ilk terim, özdeğin düşünceye öncel olduğunu ve düşüncenin özdeğin bir ürünü olduğunu savunan dünya gö-

rüşüne gönderir. "Diyalektik" terimi ise, "yansıma" olarak tanımlanan bilginin kuramını kapsar: aslında fikirlerimiz gerçekliğin "hiyeroglif"leri değil "kopyaları"dır, bitimsiz bir pratik doğrulama süreci içinde gerçekliğe uyarlanan imgelerdir ve bu süreçte her yeni keşif, edindiğimiz önceki bilgilerin yadsınmasıyla gerçekleşir.

Kendi içinde pek de özgün olmayan bu sunum ayrıca, kuşkulu bir kehanetle de gölgelenir: Lenin, örneğin fiziğin günün birinde mutlak belirlenimcilikten vazgeçebileceğini kabul etmeyi reddeder. Bu tür hatalara rağmen kitap, deneysel tekçiliği zor bir durumda bırakmayı başarır; artık bu hareket bir daha toparlanamayacaktır. Ancak kitap, devrimci çevrelerin dışında pek okuyucu bulmaz. Onun yavaş yavaş Marksizmin klasikleri arasına girmesi için yirmili yılları beklemek gerekecektir.

Lenin'e gelince, o sonraki çalışmalarını bilhassa Marx'ın siyasal programını geliştirmeye hasreder (*Kapitalizmin Son Aşaması: Emperyalizm*,[32] 1916; *Devlet ve İhtilal*,[33] 1917) ama artık felsefeyle pek meşgul olmayacaktır. Sadece, yeri geldiğinde, politik açıdan tehlikeli –örneğin, deneysel tekçiliğe yakın kökleri sebebiyle her zaman horgörüyle baktığı "proleter" kültür kuramı gibi– "sapma"ları düzeltmek için tekrar felsefeye döner.

Bununla birlikte, Eylül 1914'te savaş patladığı sırada, kuşkusuz "diyalektik"in ne demek olduğunu daha iyi anlamak için Hegel'in *Mantık*'ını okumaya girişir. Okurken düzinelerce sayfa not alır ve bu notlar *Felsefe Defterleri (1914-1916)* adıyla 1933'te yayımlanacaktır. Bu notlarda gerçek bir yenilik göremeyiz; yalnızca, meşhur (ve doğru) bir tez müstesna: Hegel'in *Mantık*'ı okunmadığı sürece *Kapital*'den bir şey anlamak mümkün değildir.[34]

Ancak, siyasal görevler baskın çıkmakta gecikmez. Nitekim 1917'den itibaren Lenin, artık Çar'ın adamları tarafından aranan bir devrimci değildir. Bir devlet adamı olmuştur. Hem de yaşadığı yüzyıla damgasını vuran devlet adamlarından biri...

*

Lenin'in genel olarak Marksizme ne katkısı olduğu sorusu tarihçileri karşı karşıya getiren, artık klasik hale gelmiş bir tartışmadır.

Bu soruya üç cevap verilebilir. Ya Lenin'in önemli hiçbir katkısı yoktur, çünkü onun bütün düşüncesi –gulag polis sistemi de dahil– zaten Marx'ın düşüncesinde mevcuttur. Ya da Lenin, Marksizmi kendi iktidar –ve dolayısıyla gulag– sevdasına hizmet eden bir silah haline getirerek Marx'a bilerek ihanet etmiştir. Veyahut Lenin, Marx'ın kuramını yeni bir gerçekliğe –SSCB'de iktidarın işleyişine– uygulamak istediği için onu bozma riskini göze almıştır; ve devlet içinde partinin rolüyle ilgili otoriter bir anlayışı bu kurama eklemiştir, ki bu anlayıştan da gulag sisteminin doğması kaçınılmazdır.

Bu üç hipotezden her biri kuşkusuz Sovyet tarihinin farklı biçimlerde okunuşuna dayanıyor. Bilgilerimiz dahilinde bize en iyi görünen yorum, üçüncü yorumdur.

Her halükârda ikinci yorumu fazla tereddüt etmeden bir tarafa atabiliriz. Nitekim bazı düşmanlarının savunduğunun aksine Lenin, kendi başına hareket eden bir darbeci değildi. 1917'de Çar rejimine karşı gerçekten de bir halk devrimi yaşanmıştır. Köhnemiş imparatorluğun içinde bu devrimi umutla bekleyen milyonlarca insanı nasıl unutabiliriz? Bolşeviklerin 1914 savaşında barış yapan ilk grup olduğunu nasıl unutabiliriz? Devrimin ilk günlerinde Dziga Vertov tarafından çekilen filmleri ve nihayet çarşaftan kurtulmuş Müslüman kadınların bu görüntülerde yansıyan sevincini nasıl unutabiliriz? Devrimin başarıya ulaştığını inkâr etmek için amnezi hastası olmak gerekir. Ve Lenin'in amacı da buydu; ama kısa süre içinde işler tersine döner.

Başka bazı sebeplerden ötürü ilk yoruma itibar etmek de pek mümkün değil. Kuşkusuz gulag sisteminin zorunluluğunu devrim fikriyle birlikte düşünmek sorunu basitleştirme gibi bir avantaja sahiptir. Şayet gulag Marx'ta varsa, bu büyük bir kötülüktür ve toplumsal dönüşüm fikri de fazlasıyla tehlikelidir. Böylece şeytan haline gelen Marx'ı ateşe atmak yetecektir: Nitekim Nazilerin yaptığı da buydu. Kolektif muhayyile açısından hiçbir şey bu "günah keçisi" yaratma işinden daha etkili ve çekici olamaz. Ama aynı zamanda bundan daha aldatıcı bir şey de yoktur.

Çünkü –Rusya'da, daha sonra Çin'de ve başka yerlerde– milyonlarca insanın, komünizm davasını ezeli tahakküme son verme

inancıyla benimsediği düşünülürse, gulag sistemi gerçekten Marx'ta mevcut olsa bile, bu inançtan kurtulmak o kadar da kolay olmazdı. Kaldı ki Marx'ı ve ardından Lenin'i okumak, gulagın Marx'ta değil Leninizmde olduğunu görmek için yeterlidir; ki bu, hiç de önemsiz bir "ayrıntı" değildir. Kuşkusuz Lenin kendini Marx'ın mirasçısı olarak görür. Fakat bu Leninizmin –ki kesin kalıplara sokulması Stalin'in iktidarı zamanında, yani Lenin'in ölümünden epey sonra gerçekleşmiştir– Marksizm ile ve hele Marx'ın düşüncesiyle aynı şey olmadığı gerçeğini değiştirmez.

Marx ile Hegel, Hegel ile Kant arasındaki ilişki neyse Lenin ile Marx arasındaki ilişki de bundan fazlası değildir. Marx, tarihi anlamak için yola çıkmış bir filozoftur. Yolda politikayı bulur ve felsefeyi terk eder. Lenin bir filozof değil, eylemlerine rehber olacak, halkı uyandırabilecek ve iktidarı ele geçirebilecek basit ilkelere ihtiyaç duyan devrimci bir militandır. Marx kuramcı, Lenin strateji uzmanıdır. Dolayısıyla Lenin'in Marx'tan, işine yarayabilecek tezleri almasında hiç şaşılacak bir taraf yoktur. Kendine göre ve önüne koyduğu amaçlara –kendi açısından– daha uygun olacak şekilde bu tezleri yorumlaması da şaşırtıcı değildir.

Bu böyle diye Lenin'i kasten Marx'a ihanet etmekle suçlayamayız. İktidarı ele geçirmek adına Marksist kuramı kullanan, ondan Bolşevik Parti'nin köhnemiş Rus İmparatorluğu karşısında kazanacağı zafer için faydalanan Lenin'in, bu kuramı taçlandırdığını düşünmesi hakkıdır. Bizzat Marx, kendi kuramının idealar aleminde kalmasını hiç istememiştir. 1845 yılından itibaren dünyayı dönüştürmenin zorunlu olduğunu savundu. Bunu başarmak için işe önce bir ülkeyi dönüştürmekle başlamak gerekmez mi? Yani Lenin Marksizme ihanet etmiş değildir. İyi bilindiği gibi sorun başka yerdedir. Sorun –somutta endüstriyel altyapıdan ve işçi sınıfından yoksun olan, köylü ve feodal– Rus toplumunun, Marx'ın istediği yönde dönüşmeye tam manasıyla hazır olmamasıdır; ve de Lenin'in bu engelleri aşmak için hareketi hızlandırmaya, tarihin akışını ne pahasına olursa olsun zorlamaya çalışmış oluşudur. Öyle ki –sağlık sebebiyle erkenden iktidardan çekildiğinde– bu süreci nihayete erdirmek Stalin'e düşecektir.

Moskova davaları, tasfiyeler, katliamlar, sürgünler, gulag; kısacası, o zamandan beri Stalinizmin korkunç ününü büyüten her şey işte buradan, bölük pörçük bir halka, hiç de onun için tasarlanmamış bir değişim modeli dayatmak için gösterilen bu canhıraş çabadan kaynaklanır. Ve bu, uluslararası çatışma durumunda (1922'ye kadar), Avrupa'nın geri kalanından duyulan nefret ortamında (1989'a kadar) ve içeride yükselen pek çok muhalefete –örneğin ruhban sınıfının– rağmen gerçekleştirilir. Seksenli yılların sonundan beri iyice baş göstermiş bu muhalefetlerin de, saf bir demokrasi aşkından kaynaklanmadıklarını görüyoruz.

Bu olguları hatırlatmamız Lenin'i –hele hele Stalin'i– aklama amacı taşımıyor. Amacımız tarihsel olayların şokuyla Marksizm gibi eleştirel bir silahın sonunda nasıl ciddi bir bozulmaya uğradığını açıklamaktır.

*

1917'ye geri dönelim. Bu tarihte Marksizm –Engels, Kautsky, Plekhanov ve Lenin'in el birliğiyle yaptıkları sayesinde– sabit bir kimliğe kavuşmuştur artık. Marksizm, hem bilimsel hem siyasal hem de felsefi açıdan Marx'ın düşüncesinin bir kopyası haline gelmiştir artık; işçi sınıfının gözünde, iktidarı ele geçirmenin en iyi aracını temsil etmektedir. Dolayısıyla da, insanlığı kesin olarak tarih öncesinden çıkartabilecek mümkün en iyi felsefedir.

Yirmi yıl sonra 1938'de, artık Marksizmden değil "Marksizm-Leninizm"den bahsedilmektedir. Önemli bir fark söz konusudur: Her ne kadar Marksizm-Leninizm bir felsefe (elbette tek doğru felsefeyi) barındırma iddiasında olsa da, hiç hayat belirtisi göstermemektedir. Donuk bir kurgu, diktatörlüğün bir ürünü, ideolojik bir ucube olan Marksizm-Leninizmin doğum ve ölüm tarihleri de (kabaca 1929-1989) Stalinizmle örtüşmektedir. Peki öyleyse ne olup bitmiştir?

Marksizmin Marx'ın ölümünden sonra netleştirilmesi gibi, Leninizm de Lenin'in ölümünden sonra biçimlendirilmiştir. Lenin, ("emperyalizm" kuramı, devrimde devletin ve partinin rolü gibi) pratikle ilgili kimi noktalarda Marksizmi tamamladığını düşünse de, kendi düşüncelerine kanun hükmü kazandırmak için bir şey

yapmaz. Lenin, bir dogmaya saplanıp kalamayacak kadar pragmatiktir. Her ne kadar Marksizmin içinde, özellikle de felsefe alanında bazı eksikliklerin varlığını kavramış olsa da, bunları tek başına doldurabileceğini düşünmez.

Kuşkusuz 1917'de sonra, doktrinin kuramsal temellerini sağlamlaştırmak için fırsat bulduğuna hükmeder ve böylece, parti bünyesinde tam manasıyla felsefi olan araştırmalar başlatır. Ancak o dönemde felsefe alanında çokseslilığin hüküm sürmesi ve Lenin'in "yoldaşları"nın farklı görüşleriyle ilgili bir hükme varmakta acele etmeyişi, henüz taşların yerine oturtulmadığını ispatlıyor.

1922 yılında örneğin, Moskovalı dergi *Marksizmin Bayrağı Altında*, sütunlarında bir tartışmaya yer verir ve tartışmanın yürütülüşündeki dürüstlük özgürlüğün henüz ölmediğini ortaya koymaktadır. Dergideki bir yazıda bizzat Lenin, Marksizmi aydınlanmacı materyalizm ve Hegelci diyalektik geleneğine sağlamca oturtmanın gerekliliğini hatırlatırken, bir başka yazıda üniversite hocası olan Minin, felsefenin gereksizliğini savunarak sahici Marksistleri, dinle birlikte felsefeyi de "kapı dışarı" etmeye davet eder. Minin ifadelerinden ötürü cezalandırılmaz. Zaten o dönemde pek çok devrimci, "kocamış" felsefenin miadını doldurduğu fikrini paylaşmaktadır. Devrimle birlikte doğmuş yeni dünyada felsefe, yerini toplumsal açıdan daha faydalı eylemlere bırakarak kaybolmaya yazgılıdır.

1924'te işler yavaş yavaş değişmeye başlar. Lenin'in ölümünden birkaç gün sonra, Ocak ayında, onu "Marx'ın dâhi halefi" haline getiren bir ifade çıkar ortaya. Nisan ayında *Pravda*, *Leninizmin İlkeleri* başlıklı bir dizi makale yayımlamaya başlar. Makalelerin yazarı, Jozef Cugaşvili, namı diğer Stalin (1879-1953) işin rengini daha en başından belli eder. Leninizm, diye açıklar Stalin, kendi başına özerk bir kuram teşkil etmektedir. Onu, indirgemeci bir şekilde "Marksizmin Rusya'nın özgül koşullarına tatbiki"nin bir sonucu addedemeyiz. Tersine Leninizm, "genel olarak proleter devrimin, özel olarak da proletarya diktatörlüğünün,"[35] yani evrensel bir kuram ve stratejinin ifadesi olarak görülmelidir.

Demek ki Leninizm siyasal bir kavramdır: bu konuda tek yapılabilecek şey mutabık olmaktır. Ama Stalin bununla kalmaz. Aynı

zamanda Leninizmi felsefi bir kavram olarak kabul ettirmek istemektedir. "Leninizm" diye ekliyor Stalin, "emperyalizm ve proletarya devrimi çağının Marksizmidir", "Marksizmin daha ileriye taşınmış halidir."[36] Kısacası Stalin, Leninizmin Marksizme kökten bağlı olduğunu ve onun devamı olduğunu her şekilde vurgulamak ister. Ve bizzat kendisi de bu zincire katılmak ister; böylece kendini, sadece Lenin'in değil, Marx'ın da vârisi olarak sunabilecektir.

Bununla birlikte Stalin, Lenin'in halefi olduğunu iddia eden tek kişi değildir. Ocak 1929'da rakibi Troçki pek çok yandaşa sahip olduğu SSCB'den dönüşsüz şekilde sürülür. Aynı yıl bu yandaşlardan biri, Deborin adında eski bir Menşevik, daha önceleri Lenin'in rakibi olduğunu unutarak –ikinci ulusal bilimsel araştırmalar konferansı sırasında– "Marksizm-Leninizm" ifadesini yerleştirmeyi başarır. Elbette bu adlandırma, diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizmi kapsamaktadır; bunlar Deborin'e göre, istisnasız bütün komünistlerin ortak varlığıdır.

Nihayet, kesin dönemece Ocak 1931'de girilir. *Marksizmin Bayrağı Altında* dergisinin geleceğiyle ilgili bir yasa tasarısı metninde, Stalin, Deborin'in pek çok tezini sahiplenirken, –müthiş bir dalavereyle– onu bu tezlerden sapmakla suçlar. Bu kavganın konusu, elbette ki kuramsal olmaktan ziyade siyasaldır. Lenin'in mirasına, yani iktidara Stalin'in mi yoksa Troçkist olmakla suçlanan Deborincilerin mi konacağıdır mesele. Elbette kolluk kuvvetlerinin denetimi kadar, –iktidarın vazgeçilmez ideolojik kandırmacası kabilinden– neyin doğru olduğunu söyleme iktidarıdır da söz konusu olan.

1931'de bu mirasçının Stalin olacağı açıktır artık. Birkaç yıl sonra, 1938'de, Stalin, ilk defa politik değil, salt "felsefi" bir metin diyerek takdim ettiği *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm*'i[37] yayımlayarak resmen bir "filozof" olarak başa geçecektir. Bundan böyle Stalin, kuramsal tartışmaların yakından takip edildiği bir alanda hüküm sürecek ve her koşulda diyalektik materyalizm –veya Rusların kısaltarak söyledikleri gibi "diamat"– adına son sözü söyleyen isimdir; "diamat"ın ortodoks versiyonunu tefsir etmeye yetkili tek insandır.

Yani sadece "diamat" Sovyet devletinin resmi felsefesi haline gelmekle kalmaz, devlet ve felsefenin tözsel içiçeliği o dönemde öylesine kuvvetle ileri sürülmektedir ki, devlet –şayet açıklamaların lafzına bakacak olursak– felsefenin gerçekleşmiş hali, yani mutlak hakikatin cisimleşmesi olarak görülmektedir. Komünist değil, Hegelci bir Rus göçmeni olan Alexandre Kojève gibi bir filozofun Stalin'e duyduğu hayranlığı, geriye dönüp bakarak bu açıdan anlamlandırmak mümkün; öyle ki Kojève –kendi söylediklerine bakılacak olursa– Stalin'in ölümünden "babasının ölümü kadar" etkilenmiş.[38] Gerçekten de Stalinizm, bir anlamda Hegelci felsefenin varabileceği son noktadır. Tekmil felsefenin, hatta tekmil akılcılığın modern devlet tarafından ve modern devlet olarak hayata geçirilmesini ifade eder. Stalinizm, devlet haline getirilmiş felsefedir; ve kendi zaferiyle de kesin olarak tamamlanmıştır.

Ama Stalinizm, Hegel tarafından doğrulukla öngörülen tarihsel aşamaya denk düşmekle birlikte, kabul edileceği üzere, Marx'ın gerçek düşüncesiyle hiçbir organik bağa sahip değildir; nitekim Marx'ın düşüncesini bir dizi darbeyle ele geçirmiş ve onu, özgün esin kaynağından tamamen mahrum bırakmıştır.

*

Marksist felsefeye gelince, SSCB'de boğulmaya başlamasından sonra, bu felsefenin hayatta kalabileceği tek alan Batılı ülkelerin tanıdığı –zoraki– hoşgörü ortamıdır. İki dünya savaşı arasında Marksist felsefeyi birkaç isim sayarak özetleyebiliriz: Almanya'da Ernst Bloch; Macaristan'da György Lukács, İtalya'da Antonio Gramsci; Fransa'da Paul Nizan ve Georges Politzer. Hepsi de bir şekilde faşizmin veya Nazizmin kurbanı olmuş filozoflardır.

Gençliğinde tiyatro eleştirmenliği yapan György Lukács (1885-1971), Berlin'de ve Heidelberg'de geçirdiği birkaç yıl boyunca estetik incelemeler üzerine yoğunlaştıktan sonra (*Ruh ve Biçim*, 1910; *Roman Kuramı*,[39] 1916), Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarında Marksist olur. Aralık 1918'de Komünist Parti'ye katılır ve kültür komiseri olarak geçici Bela Kun hükümetinde görev alır. Macar devrimi bastırıldıktan sonra (Ağustos 1919), önce Viyana ve Berlin'e, 1933'ten sonra ise Moskova'ya sığınır. 20. yüzyıl Mark-

sizminin en önemli eserlerinden biri olan *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni[40] (1923) Viyana'da yayımlatır. Lukács'ın "bütünlüğün bakış açısı" ile bir tuttuğu "diyalektik metot" kavramını aydınlatmaya çalıştığı eser, komünist hareket (başka isimlerle birlikte Deborin) tarafından vakit kaybedilmeden eleştirilir: Lukács, Marx'ın materyalizmini Hegel'in idealizmine indirgemekle, Engelsci "doğanın diyalektiği" kavramını kabul etmemekle ve tarihin "öznesi" addettiği proletaryanın rolünü fazlasıyla "hümanist" terimlerle düşünmekle suçlanmaktadır. Lukács özeleştiri yapmayı kabul eder. Moskova'daki ikâmeti, her ne kadar sanat alanındaki ("sosyalist gerçekçilik"e oldukça uzak) kendi gerçekçi görüşlerini geliştirmesine yarasa da, onu ortodoks Marksizme daha yakın bir yola girmeye zorlar. Ancak Budapeşte'ye dönüşünden sonra (1945) bir kere daha bu konumdan uzaklaşmaya çalışacaktır.

Lukács'ın "burjuva" ve "kozmopolit" eğilimlerine karşı Stalin'in yönelttiği kuvvetli saldırılar (1949), ikinci defa özeleştiri yapmaya zorlar. 1954'te *Die Zerstörung der Vernunft*'u[41] yayımlar. Kitabın iki kısmı (I. Schelling'den Nietzsche'ye; II. Dilthey'den Toynbee'ye) Nasyonal-Sosyalizmin ideolojik kökenlerinin derinlemesine araştırılmasına ayrılmıştır: Bu ideolojiler arasında Spengler'in sistemi, Heidegger'in varoluşçuluğu ve her tür felsefi akıldışıcılık ve "dirimcilik" eleştirilmektedir. 1956'da Budapeşte'de Sovyet-karşıtı bir ayaklanma patlak verir. Lukács ayaklanmaya faal olarak katılır ve birinci Imre Nagy hükümetinde, Bela Kun zamanında kendisine verilen kültür bakanlığı görevini üstlenir. Devrim Sovyet ordusu tarafından bastırıldığında, Lukács da Yugoslav elçiliğine sığınır, ardından birkaç aylığına sürgünde yaşar. 1957 baharında Budapeşte'ye girişine izin verilir, fakat Lukács bu defa özeleştiri yapmayı reddeder. Ve Imre Nagy idam edilirken (1958), kendisi hayatının geri kalanını, maruz kaldığı sürekli izlenmeye rağmen, Macaristan'da geçirmeye karar verir.

Erken yaşta yazmaya başlayan bir diğer isim Ernst Bloch (1885-1977), ilk felsefe denemesini on üç yaşında kaleme alır. 1908'den 1911'e kadar Berlin'de kalan –ve orada Lukács ile ömür boyu sürecek bir dostluk kuran– Bloch, müteakip yıllarda Heidel-

berg ve Barmisch'te yaşar. Savaştan ve Prusya militarizminden dehşet duyan barışçıl Bloch, 1917'de İsviçre'ye sürgüne gider; ve oradan ancak Spartakist harekete katılmak için Berlin'e döner. Gençlik döneminin iki büyük eseri, tedricen komünizme yönelimine tanıklık eder. En yenilikçi olanı *Gesit der Utopie* [Ütopya Ruhu] (1918), aslında ekonomik yönünden soyutlanmış tinselci bir Marksizm anlayışı ile Yahudi mesihçiliğinin şaşırtıcı karışımının ürünüdür. İkinci eser *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* [Thomas Münzer; Devrimin İlahiyatçısı] (1921), Alman köylülerine İncil'in demokratik yorumu adına ayaklanmalarını vaazeden 16. yüzyılda yaşamış bir reformcuya methiyedir.

Bloch neredeyse elli yaşındayken 1933 olayları onu sırasıyla İsviçre, Avusturya, Fransa, Çekoslavakya ve ABD'ye göç etmek zorunda bırakır. Yine de bütün bu sarsıntılara rağmen, sınıflandırılması güç, ortodoks Marksizmle olduğu kadar Frankfurt Okulu'yla da bağlantılandırılamayan ve kesintisiz bir etik gailenin izlerini taşıyan kayda değer eserler vermeyi başarır. Dindar mistiklerin yıkıcı gücüyle ve büyük ütopyalarla ilgili bu eserler arasından, Bloch'un temel yapıtının iki cildi çıkar: *Das Prinzip Hoffnung*[42] (1954-1959). Kitap Bloch'un 1948'de gelip yerleştiği Doğu Almanya'da basılır. Ancak Berlin duvarının inşası (1961), Bloch'u Batı'ya göç etmek zorunda bırakır ve nihayet, gezgin hayatı Tübingen'de son bulur.

Antonio Gramsci'nin hayatı daha da dramatiktir (1891-1937). Gramsci, 1916'da sosyalizmi benimsedikten sonra, Turin "işçi konseyleri" hareketine (1919) ve de İtalyan Komünist Partisi'nin kuruluşuna iştirak etti (1921). 1924'te milletvekili seçildikten sonra 1926'da Mussolini'nin emri doğrultusunda tutuklandı. *Hapishane Defterleri*'ni[43] yazdığı on yıl boyunca hapiste kaldı ve tutsaklığı sırasında gördüğü kötü muameleler sebebiyle öldü.

Gramsci'nin materyalist tekçilikten olduğu kadar metafizik idealizmden de uzak duran Marksizm anlayışı, Labriola'nın açtığı yolu izler ve öncelikle bir *praxis* felsefesi olarak tanımlanır. Bu anlayış hem hümanist –zira ancak insan istenci verili olanı aşabilir– hem de tarihselcidir; çünkü bilim ve felsefe de dahil her gerçeklik

tarihin bir ürünüdür. Kuşkusuz Gramsci'nin tarihselciliği, kökenlerini özellikle de İtalyan geleneğinde bulur. Bu tarihselci gelenek, Machiavelli, de Vico ve daha yakın dönemden Giovanni Gentile (1875-1944) ve de Hegel ve Nietzsche'den etkilenmiş Benedetto Croce'nin (1886-1952) isimleriyle anılır. Fakat Gramsci'nin tarihselciliği daha özgül niteliklere sahiptir: Gramsci'nin siyaseti yeniden tarihsel boyuta yerleştirmeye çalışmasının sebebi, devrimci devletin geçici karakterini –Stalin'e karşı– vurgulamaktır. Nitekim devrimci devlet yerine, proleter *praxis*'in, başka deyişle işçi sınıfının öz örgütlenme kapasitesinin oluşturmayı ihmal etmeyeceği yeni siyasal formlar geçmelidir.

Gramsci'nin Stalinizm karşıtı düşüncesi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Sovyet ortodoksisinden kaçmayı arzulayan pek çok Marksist entelektüel üzerinde olduğu kadar İtalyan Komünist Parti'si üzerinde de ihmal edilmez bir etkide bulunacaktır; nitekim bu parti, Moskova karşısındaki özerkliğini diğer komünist partilerden çok daha iyi bir şekilde muhafaza edecektir. Gramsci'yi etkileyen hümanizm, Sartre'da; ve Gramsci'nin kavramsal analiz hassasiyeti Althusser'de yeniden gündeme gelecektir.

Macaristan doğumlu Georges Politzer (1903-1942), 1919'daki devrim başarısız olunca Fransa'ya göç eder. Psikanalizle ilgilenen Politzer, öncelikle "somuta dönüş" temasını ve "insan dramı" üzerine düşünceleri barındıran *Critique des fondements de la psychologie*'yi (Psikolojinin Temellerinin Eleştirisi) (1928) yayımlar. Fransız Komünist Partisi'ne katıldıktan sonra (1929), eleştirilerini akıldışıcılığa yöneltir. Ona göre Bergson (*Fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*) (Bir Felsefi Gösterinin Sonu: Bergsonculuk) (1929), ve birkaç sene sonrasında Heidegger'in "varoluşçu" düşüncesi, Jean Wahl ve Gabriel Marcel ("La philosophie et les mythes, 1939 tarihli makale) [Felsefe ve Mitler] bu akıldışıcılığı temsil eden isimlerdir. Politzer, İkinci Dünya Savaşı boyunca Direniş'e faal olarak katılacaktır. Vichy hükümetinin polisleri tarafından tutuklanacak ve Naziler tarafından kurşuna dizilecektir.

Paul Nızan da bir yapıt ortaya koyacak zamanı bulamaz (1905-1940). Bir demiryolu işçisinin oğlu, Sartre'ın lise arkadaşı olan Ni-

zan, *École normale supérieure*'e girer, Marksist olur, Aden'e seyahat eder, Komünist Parti'ye katılır, felsefe alanında doktorasını alır, bir yıllık bir öğretmenlikten sonra gazetecilikte karar kılar. En iyi kitabı *Les Chiens de garde* (Bekçi Köpekleri) (1932), Fransa'da dönemin üniversite ortamında baskın olan ve ona göre Henri Bergson, Maurice Blondel, Émile Boutroux ve Léon Brunschvicg'in temsil ettiği tepkisel ve tinsel felsefeye bir başkaldırı çığlığıdır. Mutlak bir bağlanmadan yana olan Nizan, felsefeyi gündelik hayatın sorunlarıyla içli dışlı, halk tarafından ve halk için yapılan kolektif bir çalışma olarak görmeye çalışır. İkinci Dünya Savaşı'nın başında cephede can verecektir.

Gelgelelim ne bu yiğit filozofların yazıları ne de –1945'ten sonra– Sartre, Althusser ve Frankfurt Okulu'nun çalışmaları, ne de Çinli devrimci Mao Zedung'un (1893-1976) siyasal-felsefi içerikli çok sayıdaki eseri, Marksist düşüncenin hızlanan düşüşüne dur diyebilir.

Berlin Duvarı'nın yıkılmasını (9 Kasım 1989) takip eden aylar içinde Avrupa'daki önde gelen komünist rejimlerin çökmesi, Marksist düşünceye son darbeyi indirir. Bu darbenin altından kalkması kuşkusuz uzun süre alacaktır; gerçi tahakkümün sona erdiği bir dünyaya duyulan ihtiyaç, etik ve siyasal açıdan bugün hiç olmadığı kadar sağlam durmaktadır.

3. Metafiziğin Sonu

Husserl ve Russell, 1914'ün öncesinde, felsefeyi "bilimin emin yolu"na sokmayı hayal etmişlerdi. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu hayal canlılığını yitirir (Wittgenstein). Yerini yeni bir kanaate bırakır: Felsefe –veya en azından onun klasik "figürü" olan metafizik– sona ermiştir.

Yerine başka bir şey mi koymalı? Neyi? Daha "temelli" bir düşünce biçimi, bir "Varlık düşüncesi" mi (Heidegger)? Yoksa geniş bir "dünya görüşü"ne dayanan devrimci bir proje mi (Lenin)?

Yirmili yılların sonunda, bu sefer Avusturya'da, bu soruya daha ihtiyatlı ve daha "pozitif" bir yanıt verilir. Yakınlıkları dolayısıyla meşhur bir "çevre" etrafında bir araya gelen bilginlerden olu-

şan Viyana Çevresi'ne göre, varolan bilimlerin hepsi –matematik ve deneysel bilimler– metafiziğin yerini almalı ve bir bilim haline gelemeyeceği için metafiziğin asla cevap veremeyeceği soruları –uygun düşen bir dil kullanarak– bunlar sormalıdır.

Her ne kadar Aguste Comte'un düşüncesiyle doğrudan hiçbir ilişkisi olmasa da "yeni-olguculuk", veya "mantıksal olguculuk" ya da (daha sonrasında) "mantıksal deneycilik" adı verilen bu hareket, tam manasıyla bir ekol oluşturmaz; ve Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Hans Hahn, Otto Neurath'ın isimleriyle anılır. Toplu bir manifesto (1929) yayımlanmasına karşın, hareketin yandaşları ve hatta en başta gelen üç dört siması arasında bile büyük bir düşünce çeşitliliği hüküm sürer.

Yine de grubun bütün üyelerinde ortak iki genel çizgiyi önplana çıkartabiliriz. İlki, hepsinin de mantıkla ilgilenmesidir. İkincisi ise, bütün grup üyelerinin radikal deneyciliğidir.

Alman idealizminin ve özellikle de Hegel'in kararlı düşmanları Viyana Çevresi üyeleri, –Leibniz ve Bolzano gibi– evrensel bir dilin hayalini kurarlar. Belli bir sorunu bu dile tercüme etmek ya sorunun çözümünü bulmak için yeterli olacaktır ya da onun sahte bir sorun olduğunu gösterecektir. Bu dilin, modern mantığın ışığında çözümlenmiş pozitif bilimin dili olacağından emin olan bu filozoflar, Frege, Moore ve Russell'ın başlattığı "dilbilimsel yönelim"i izlerken, bu dönemece seleflerinden daha metafizik-karşıtı bir anlam yüklerler. Zaten "dilbilimsel yönelim" ifadesini ortaya atan da (1953) yeni olgucu Gustav Bergmann'dır; bu ifade, Richard Rorty'nin hazırladığı meşhur "çözümlemeci" [analitik] metinler antolojisinin başlığı sayesinde 1967'den sonra popülerlik kazanır.[44]

Öte yandan Viyana Çevresi üyeleri –her ne kadar, bilimi sarsılmaz bir temele oturtmak yönündeki Kantçı projeyi başka bir şekilde benimseseler de– aşikâr deneycilikleri sebebiyle Kant'ı bir yana bırakarak, Hume'e ve bilhassa da daha önce bahsettiğimiz –tıpkı Bolzano'nun yapıtı gibi Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda doğmuş– bir düşünce akımına, Mach'ın deneysel eleştiriciliğine yaklaşırlar.

Yeni-olgucuların tartışmasız üstadı olan Mach, Prag'daki Charles Üniversite'sinde yirmi sekiz yıl boyunca deneysel fizik dersi verdikten sonra, (1895'te) Viyana Üniversitesi'nce teklif edilen felsefe kürsüsünü kabul eder. Kürsüsüne "tümevarımsal bilimler kuramı ve tarihi kürsüsü" adını verir. Bu görevi, hastalık sebebiyle emekli olmak zorunda kalıncaya kadar (1901) sürdürecektir. Radikal bir "duyumsalcılığın" taraftarı olan Mach, söylediğimiz gibi, her tür metafiziğe karşıdır. Bilimin üzerine konuştuğu nesnelerde gördüğü tek şey, bilim insanlarının, karmaşık duyumlar yığınından kalkarak kurdukları soyutlamalardır. Üstelik tehlikeli soyutlamalardır bunlar, çünkü Mach'a göre bilim insanının görevi, dünyayı açıklamaya kalkmak değil, tasvir etmektir ve bilim de olsa olsa bir "fenomenoloji"dir.

Bu mantığa sadık kalan Mach, –değişkenler arası işlevsel ilişkiyle ikame etmeyi önerdiği– nedensellik mefhumunu olduğu kadar, Newtoncu veya Kantçı mutlak zaman ve mekân fikirlerini de reddeder; böylece kısa zaman sonra bu fikirleri yıkacak olan Einstein'ı müjdelemiş olur. Aşikâr bir mana taşımakla birlikte, hiçbir ampirik göstergenin kendisine bağlanmadığı öğeler içeren her türlü sözceyi genel olarak reddeden Mach, idealizmle materyalizm arasındaki geleneksel çekişme içine sıkışıp kalmayı da kabul etmez. Buna karşın Mach'ın "duyumsalcılığı" –kendisiyle buluşmak için 1882'de Prag'a gelen– William James'in savunduğu tezlerle yakınlık arz eder ve 1914'te Russell'ın "nötr" tekçilik adıyla savunacağı doktrine olduğu kadar Carnap'ın ilk dönem –*Aufbau* dönemi (1928)– felsefesine de ilham verecektir.

"Duyumsalcılık", her deneysel bilimin kullandığı kavramların tamamının tek ve aynı kaynaktan çıktığını düşünmeye el verdiği için, bilimin birliği tezini de gerekçelendirir; ve yeni-olgucular, "tin bilimleri"ni doğa bilimlerinin doğrudan uzantısı haline getirmeye çalıştıklarından, bu fikre çokça bağlılık göstereceklerdir. Dolayısıyla yeni-olgucular her ne kadar Mach'ın mantık yasalarının fizyolojik temelleri olduğu yönündeki –Husserl'in eleştirdiği– sarsılmaz inancını paylaşmasalar da ona çok şey borçludurlar.

Mach emekli olduğunda kürsüsü bir başka Avusturyalı fizikçi olan Ludwig Boltzmann'a, ve Boltzmann'ın intiharından sonra da

(1906) filozof Adolf Stöhr'e geçecektir. İşte kimi kez "birinci" Viyana Çevresi diye adlandırılan grup, Birinci Dünya Savaşı'nın arifesindeki bu yıllarda, yani 1907 ile 1912 yılları arasında oluşur. Bu dönemde çevre, deneyselci eleştiricilikle büyülenmiş ve moda konular üzerinde fikir alışverişinde bulunmak isteyen üç gencin öylesine buluşmalarından ibarettir. Bu üç gençten Hans Hahn matematikçidir. Philipp Frank fizikçi; Otto Neurath ise iktisatçı ve sosyologdur.

Tartışmalarının merkezinde bilim felsefesi vardır. Mach'ın yandaşı olan bu üç genç, aynı zamanda Fransız fizikçi Pierre Duhem'i (1861-1916) ve Abel Rey'i de tutmaktadırlar. Duhem'in başlıca kitabı *La Théorie physique, son objet, sa structure* (Fiziğin Kuramı, Konusu ve Yapısı) (1906) 1908'de Almancaya çevrilmiştir. Abel Rey'in *Théorie de la physique*'i de (Fiziğin Kuramı) aynı şekilde 1908'de Almancada mevcuttur. Dolayısıyla müstakbel yeni-olgucular, bu yazarların savundukları "uzlaşımcılık"tan bol bol nasiplenmiştirler. Yani, bilimsel kuramlara temel olan önermelerin, daima bilim insanının tercihiyle seçilmiş olduğunu ve ihtiyaç hasıl olduğunda yeniden gözden geçirilebileceği tezini benimsemişlerdir. Fakat tartışılan konular, yerine göre bilgibilimsel sınırları aşarak, her üçünün de duyarsız olmadığı siyasal, sosyal ve dini sorunlara doğru kayar.

Zaten savaş deneyimi de bu sorunlarla ilgili endişelerini arttıracaktır. Marx'ın fikirlerinden etkilenen Otto Neurath (1882-1945), 1918'de Sosyal Demokrat Parti'ye katılır. Ertesi yıl, akademik çalışmalarını yarıda keserek, Bavyera'da henüz kurulmuş sosyalist hükümette planlama görevini alır. Hükümet komünizme kayıp sağ kanat tarafından tasfiye edildikten sonra (Mayıs 1919) Neurath, önce bir suikast girişiminden kurtulur ve daha sonra on sekiz ay hapis cezasına çarptırılır. Avusturya hükümetinin müdahalesi üzerine cezası sürgüne çevrilir. Neurath, Viyana'ya geri döner ve Toplum ve Ekonomi Müzesi'nin başkanlığına getirilir.

Aynı dönemde Viyana Üniversitesi, Hahn'ın tavsiyesi üzerine, Alman felsefeci Moritz Schlick'e (1882-1936), Stöhr'ün ölümünden bu yana (1919) boş duran Mach'ın kürsüsünü teklif eder. Schlick o dönemde iki kitap yazmıştır: *Raum und Zeit in der Ge-*

genwärtigen Physik (Çağdaş Fizikte Zaman ve Mekân) (1917), görelilik kuramının felsefi içerimlerini geliştirmektedir; *Allgemeine Erkenntnislehre* (Genel Bilgi Kuramı) (1918) ise sentetik *a priori* yargı kavramının Bolzanocu eleştirisini ele almaktadır. Buna göre sentetik *a priori* yargılar mevcut olmazlar, çünkü analitik *a prori* olan mantıksal-matematik önermeler bir yanda, deneysel bilimlerin sentetik önermeleri de başka bir yandadır, ikisi arasında çakışma olamaz. Böylece, özellikle metafizik sözcelerin imkânı da dışlanmış olur.

Schlick 1922'de Viyana'ya yerleşir. Hans Hahn, üniversitenin matematikçilerini –Friedrich Waismann ve Kurt Gödel'i– ve dostları olan Frank ve Neurath'ı, Schlick ile belli aralıklarla toplanmak konusunda ikna eder; zira grup içindeki tek "profesyonel" filozof Schlick'tir. Bu gayri resmi toplantılar, bir süre sonra perşembe akşamları Viyana'da bir kafede yapılan düzenli buluşmalar haline gelecektir. Bu toplantılar sayesinde katılımcılar Frege ve Russell'ın yapıtlarını ve aynı zamanda son hali 1922'de çıkan *Tractatus*'u birlikte keşfederler.

1926'da grup, doçentlik sınavını Viyana Üniversitesi'nde vermek isteyen Rudolf Carnap'ın Almanya'dan dönüşüyle kuvvetlenir. Bu andan sonra "ikinci" Viyana Çevresi, aşağı yukarı üç yıl sürecek olan yoğun bir faaliyet dönemine girer. Bu üç senenin en önemli olaylarından biri, Carnap'ın çok iddialı –ve çok tartışma yaratan– *Der Logische Aufbau der Welt* (Dünyanın Mantıksal İnşası) kitabının yayımlanmasıdır.

*

Rudolf Carnap (1891-1970), matematik, fizik ve felsefeyle çok genç yaşta ilgilenmeye başlar. 1910 sonbaharında, Frege'nin derslerini izlemek için İean'ya gider. Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi ona daha en başından "anlaşılmaz bir felaket" olarak görünmüştü.[45] Orduya katılan Carnap, 1917'ye kadar cephede savaşır. Rus devrimini ve ardından solun 1918-1919'da Almanya'daki geçici zaferini sevinçle karşılar.

Carnap, görelilik kuramının etkisinin belirgin olduğu mekân kavramı üzerine bir tezle 1921'de doktorasını İean'dan alır. Aynı

yıl, –Frege'nin tavsiyesi üzerine– Russell'ın eserlerini okumaya başlar. *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz* Carnap'ı derinden etkiler. Aynı dönemde, *Principia Mathematica* üzerine aldığı notlardan (1924) *Esquisse de logique mathématique* (Matematik Mantığı Taslağı) isimli bir kitap oluşturur. Kitap 1929'da yayınlanır ve *Tractatus* ile birlikte, modern mantıktaki ilerleyişi felsefi açıdan ciddiye alan ilk yapıtlardan birisidir.

Son olarak 1923'te, bir başka buluşma Carnap'ın gelişimi açısından belirleyici olacaktır: Bu kişi, Kant-karşıtı bir çalışma olan *Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori*'nin (Görelilik Kuramı ve *A Priori* Bilgi) yazarı (1920) Hamburglu filozof Hans Reichenbach'tır (1891-1953). Carnap ve Reichenbach aynı amacı izlediklerini fark ederler: felsefi spekülasyonun yerine, mantığın kurallarına ve deneyin icaplarına riayet eden bilimsel bir düşünme şeklini koymak.

1922-1925 arasında kaleme alınan *Aufbau*, yazarı Viyana'ya geldikten ve Viyana Çevresi'yle ilk temaslarında bulunduktan sonra, 1928'de basılacaktır. *Dış Dünya Hakkında Bilgimiz*'in –Mac ve James'in dümen suyunda– savunduğu "nötr" tekçiliğin cazibesine kapılmış olan Carnap, Russell'ın yalnızca bir ihtimal değerlendirdiği projeyi sonuna ulaştırmayı istemektedir. Quine'in tabiriyle bu projenin amacı, "duyumsal deneyim ve mantıksal yapılardan itibaren fiziksel dünyanın bilimsel açıklamasını yapmaya yönelmek"tir.[46] Başka deyişle, bu tür bir yönelimin felsefi postulatı Mach'ın "duyumsalcılığı"yla (veya Russell'ın "fenomenciliği"yle) örtüşürken, kullandığı biçimsel araçlar *Principia*'nın araçlarıdır. İşe kalkışma cüreti ise Carnap'a aittir. Bilginin yapısına birlik kazandırmak adına, basit kurallara başvurarak, dünyadaki nesneler toplamını bilimsel nesneler haline gelecek şekilde yeniden kurgulamaya kalkışmak için de doğrusu fazlasıyla cüretli olmak gerekir.

Aufbau'nun ilk baskısına yazdığı önsözde Carnap, kendi tasarısını, son zamanlarda moda haline gelmiş "akıldışıcı" felsefelere karşı, açıklık ve dolayısıyla da Aydınlanma adına yürütülen bir mücadele olarak takdim eder; bu tabir hem Heideggerci varoluşçuluğu, hem de Bergsoncu sezgi metafiziğini hedeflemektedir. Akıl-

dışıcılık savaşı kaybetmek zorundadır, çünkü geçmişin güçlerini temsil eder. "Buna karşın" diye ekler Carnap, "bireysel ve kolektif hayata, eğitime ve genel olarak toplumsal örgütlenmeye anlamlı biçimler kazandırmak için mücadele eden" hareketlerde ve sanat gibi başka alanlarda (örneğin Gropius 1919'da *Bauhaus*'u inşa etmemiş midir?) ifade bulmaya çalışan modern tutum ile bilimsel düşünme biçimi arasında yakınlıklar mevcuttur. Carnap'ın isimlendirmediği bu hareketlerin sosyalist akımlar olduğunu tahmin etmek zor değil. "Bu yönelim" diye açıklar Carnap, "insanları birbirine bağlayan bağları görmezden gelmez, fakat aynı zamanda bireyin özgür gelişimini de hedefler. Çalışmamız, bu tutumun gelecekte galip geleceği kanaatine dayanmaktadır."[47]

En yalın fiziksel nesnelerle ilgili bilgimizin Carnapçı analizi, kitabın daha en başından itibaren, "temel ilişkiler"ce tanımlanan kurallara göre bir araya gelmiş "temel ögeler"den kalkılarak bu yalın nesneleri yeniden kurmanın mümkün olduğunu gösterir. "Temel ögeler", Mach'ın kuramına uygun şekilde, bir nesneyi algıladığımız sırada öznelliğimizi etkileyen duyulur niteliklerdir ("şu kırmızı"). Bu algılama benzeri anlık ve ortak deneyimleri Carnap, "yalın yaşantılar" (*Elementarerlebnisse*) şeklinde isimlendirir. Duyumlardan oluşan bu piramidin tabanı "otopsikolojik"tir.

Temel ilişkilere gelince, Carnap bu rolü, "belleksel benzeşme" veya "benzeşme anısı" (*Ähnlichkeitserinnerung*, *recollection of similarity*) adını verdiği bir ilişkiye atfetmektedir. Yalın yaşantılar arasında yapılaşmış ilintiler örgütleyebilen bir ilişkidir bu. Bundan başka, bu ilişkiye, modern mantığın biçimsel dili de eşlik etmektedir.

Böylece *Aufbau*'nun planı kendini kaçınılmaz bir şekilde dayatır. Duyumsal tecrübelerimizin içeriğini yalın sözceler yardımıyla oluşturan Carnap, ilk sırada "otopsikolojik" (öznelliğimizi kuran) nesneleri, ardından da, duyusal verilerin mantıksal kombinezonundan çıkan fizik nesneleri yeniden kurar. Üçüncü sırada, "heteropsikolojik" nesneler (diğer insanlar, yani özneler arası dünya) dördüncü sırada ise kültürel nesneler (etik, estetik, siyaset vb) gelir.

Bununla birlikte pratikte, piramidin üst bölümlerinin taslağı pek az çıkartılmıştır. Aslında işin en zor tarafı, temeli, yani otopsikolojik nesnler bütününü yeniden kurgulamaktır. Bu yüzden Carnap *Aufbau*'daki çabalarını esasen, renk gibi niteliklerin, sadece başlangıçta ortaya koyduğu ögeler üzerinden salt mantıksal biçimde tanımlanabileceğini göstermeye ayırır. Başarılı olmuş mudur? Takip eden senelerde, Carnap'ın girişimine yöneltilen çeşitli eleştiriler şüpheye mahal bırakıyor. Kaldı ki, bu derece karmaşık ve zor bir çatıyı, –tekbenci denmeyecekse şayet– salt duyumsalcı bir temel üzerine kurma ihtimali daha en başından oldukça kısıtlı gibidir.

Fakat asıl önemli olan bu değil. 1928'te esas mesele, Carnap'ın kitabının Viyana Çevresi'nin üyelerine önlerinde geniş bir çalışma alanı açıldığı hissini vermesidir. Ve böylesi bir çalışmanın, metafiziğin gelip dayandığı sorunları –kesin bir şekilde açık kılarak– ortadan kaldırmaya izin verecek oluşudur. Bunlar, örneğin gerçekliğin doğası veya dünya hakkındaki bilgimizin sınırları gibi sorunlardır.

Mantıksal olgusalcıları o dönemde kuşatan heyecan, ertesi sene (1929'da), *Viyana Çevresi Manifestosu* adıyla anılacak olan kolektif bir metinin doğuşuna sebep olacaktır.

*

Kapağının rengi dolayısıyla "sarı broşür" olarak da bilinen bu manifesto anonim bir metindir. Sadece önsözünde Hahn, Neurath ve Carnap'ın imzaları vardır. Bunlar önsözde, broşürün Moritz Schlick'e ithaf edildiğini açıklarlar. Bonn'da teklif edilen bir kürsüyü kabul etmek yerine Viyana'da kaldığı için Schlick'e teşekkür etmektedirler. Bu vesileyle, yazarlar, dünya görüşlerinin ana hatlarını açıklama fırsatı bulurlar. Zaten broşürün asıl başlığı *Bilimsel Dünya Kavrayışı: Viyana Çevresi*'dir.

Bu girişim ilk değildir. Daha önce 1911'de Mach, –Einstein, Freud ve Hilbert'in eşliğinde– "olgusalcı" felsefenin yayılımı için bir topluluk kurmaya çağıran bir metne imza atar. Gerisi gelmemiş bu ilk manifestoya, "sarı broşürde" değinilmez gerçi; broşürün yazarları, kendi programlarının yeniliğini ön plana çıkarmaya özen gösterirler.

Söz konusu program, Lenin'i yalanlayan bir tespitle açılır: (yazarların teolojiye yakın gördükleri) metafizik ile Aydınlanma anlayışı arasında çatışma vardır. Aydınlanma anlayışının savunucuları arasında kısaca Russell, Whitehead, James ve Marksistler sayılır. Ardından Viyana şehri, yeni bir bilimsel dünya görüşünün doğuşu için uygun bir ortam olarak takdim edilir. Bu tercihin sebepleri arasında Bolzano'nun mirası (ki Hahn, 1920'de *Sonsuzluk Üzerine Paradokslar*'ın edisyonunu yapar), Mach'ın yarattığı etki ve son olarak, Marx'ın düşüncesini kimi yönlerden geliştiren Adler ve Bauer gibi "Avusturya-Marksistleri" sayılır. Dolayısıyla toplumsal bilimler de daha en başından doğa bilimleri çizgisine yerleştirilmiştir. Broşürün yazarlarına gelince, onlar da Schlick etrafında bir araya gelen, metafizikle köprüleri atarken bir yandan da bilimsel soruların pratik sorunlarla ilgisini gözden yitirmemeye çalışan bir grup olarak tanımlarlar kendilerini. Şöyle vurgularlar: "Ekonomik ve toplumsal ilişkileri yeniden örgütlemek, insanlığı birleştirmek, eğitime ve okullara yenilik getirmek için sarfedilen çabalar, bilimsel dünya kavrayışıyla yakından ilintilidir."[48]

Broşürün ikinci baskısı, aynı dönemde, konstrüktivizm (Tatlin), neoplastisizm (Mondrian) ve *Bauhaus* yanlılarınca geliştirilen estetiğe yakın bir kuramsal üslubun üstlenilmesiyle başlar: "Amaçlanan netlik ve açıklıktır; reddedilenler, karanlık köşeler ve dipsiz derinliklerdir; bilimde 'derinlikler' diye bir şey yoktur, her şey yüzeydedir."[49] "Çözümsüz muammalar"ı reddeden bilimsel dünya kavrayışı, "açık kılma"nın, yani mantıksal çözümlemenin değerlerine inanmaktadır. Zaten "yeni-deneycilik" veya "yeni-olguculuk" ile daha ziyade biyolojik veya psikolojik yönelimleri olan "eski zamankiler"i birbirinden ayıran şey de mantığa başvurmaktır.

Örneğin mantıksal olgucu, "Tanrı vardır" diyen birine, "söylediğin şey yanlış" diyerek değil, "bu sözle ne demek istiyorsun?" diyerek karşılık verir. Nitekim iki tür cümle arasında çok açık bir ayırım ortaya çıkar: Bilimin cümleleri, çözümleme yoluyla, ampirik bir veriye dayanan sözcelere ayrıştırılabilir; verili olan hiçbir şeyi tasvir etmeyen metafiziğin, teolojinin veya şiirin cümleleri ise, "hayata dair bir hissiyatın bir tür ifadesi"nden ibarettir.[50] Ayrıca,

bu tür bir duyguyu ifade etmeye en uygun biçim olan şiir ile son noktada ne bilimsel bir değere ne de gerçek anlamda şiirsel niteliklere sahip olan metafiziği birbirinden ayırmak gerekmektedir.

Bu koşullarda, metafiziğin tarihsel başarısını nasıl açıklayacağız? "Sarı broşür"ün yazarları burada bir sorun olduğunu kabul ederler ve konuyu aydınlatmak için Freudçu psikanalize, "ideolojik üstyapı" kuramına (yani Marksizme) ve de katışıksız mantıksal araçlara başvurmayı denerler. Metafizikçinin içine düştüğü "yanılgılar", günlük dilin mantıksal biçimlerine fazlaca bağımlı olmalarından veya "saf" düşüncenin yeteneklerini abartmalarından kaynaklanmamakta mıdır? Bu arada broşürde, Kant'ın sentetik *a priori* kuramının da, Bergson'un üstün bilgi türü olarak sezgi kavrayışının da geçersizliği ilan edilir. Bu tür "yanılgılar"dan uzakta, ciddi bir çalışma sürdürülmelidir: Bilimin kavramlarının salt duyumsal tecrübelerimizden kalkılarak yeniden kurulabileceği gösterilerek bilimin birliği gözler önüne serilmelidir. Gördüğümüz gibi bu programın *Aufbau*'nun programından farkı yoktur.

Broşürün üçüncü kısmı, "bilimin farklı dallarında karşımıza çıkan" ve grup üyelerinin karşısında tavır almak istedikleri temel problemleri farklı alanlar halinde sınıflandırarak sunar. Yazarlar, matematik önermelerin yapısıyla ilgili olarak örneğin, bu önermelerin tamamen totolojik olması gerektiği yollu –Wittgenstein'ın savunduğu– tezden yana olduklarını açıklarlar.

Nihayet broşürün son kısmında, bu felsefi konum alışların, hiçbir şekilde felsefeyi küllerinden yeniden doğdurmanın gizli bir şekli olmadığı belirtilir. Viyana Çevresi'nin araştırmaları nasıl nitelenirse nitelensin, "deneyin tek biliminin farklı alanlarının üstünde veya yanında, evrensel ve temelli bir bilim" olarak görülebilecek bir felsefeyi yeniden yaratmayı amaçlamamaktadır.[51] Nitekim Husserl'in ileri sürdüğünün aksine, bilimler kendi kendilerine yeterdir. Bilimlerin temellendirilmeye ya da yargılanmaya değil, sadece "açık kılınmaya" ihtiyacı vardır; ve bu da, içeriden, mantıksal analiz metoduyla yapılabilir. Bilimsel dünya kavrayışı, demek oluyor ki, bilimsel faaliyet dahilinde yürütülen bir felsefeye varmaktadır. Yoksa, bilimsel faaliyete gölge etmeye kalkışacak bir "bilimler felsefesi"ne yol açmaz.

Sonuç bölümünde yazarlar, sözlerinin toplumsal ve siyasal boyutlarına dikkat çekerler. Genellikle miadı dolmuş toplumsal düzenin savunucuları olan metafiziğin taraftarları karşısında, onlara göre, "kitleler"in paylaştığı ve "pro-sosyalist bir tavırla"[52] at başı giden bir deneyciliğin yandaşları olarak takdim ederler kendilerini. Bilimsel dünya kavrayışı, rasyonel şekilde örgütlemeye çalıştığı kamusal ve özel hayatın bütün alanlarında ifade edebilir kendini. Başka deyişle bu kavrayış "Hayat'a hizmet eder ve Hayat da onu bağrına basar."[53]

Esasen Eylül 1929'da Prag'da gerçekleşen bir kongre sırasında dağıtılan "sarı broşür", daha sonra bir nebze unutulacaktır. Öncelikle, *Tractatus*'un bizzat Wittgenstein'ın kabul etmediği bir yorumuna dayandığı için. İkinci olarak, broşürün savunduğu tezlerin, bütün üyelerin paylaştığı tezler olmayışı yüzünden. Özellikle prososyalist eğilimler, Carnap ve Neurath'a ait olmakla birlikte, diğer üyeler arasında pek heyecan yaratmaz. Örneğin Amerika'dan dönüşünde broşürün methiyesine mahzar olan Moritz Schlick, ondaki radikal tonu onaylamaz; ve Neurath ile aralarındaki gerilim, ilerleyen yıllarda daha da şiddetlenecektir.

Yine de, Viyana Çevresi'nin faaliyetleri 1936'ya kadar sürecektir. 1930'dan itibaren grup, Carnap ve Reichenbach'ın ortak yönetiminde bir dergiye, *Erkenntnis*'e kavuşacaktır. Bu dergi, gruba yakın olan pek çok bilim insanı ve filozofun çalışmalarını yayımlayacaktır; bunların içinde Tarski ve Varşova okulu mantıkçılarının eserleri de vardır. Bilhassa derginin ikinci sayısında (1931-1932), bu defa Carnap'ın tek başına kaleme aldığı ve Viyana Çevresi'nin ikinci manifestosu kabul edilebilecek kışkırtıcı bir metin yayımlanır.

*

Dilin Mantıksal Çözümlemesi Yoluyla Metafiziğin Aşılması başlıklı, açıkça Heidegger-karşıtı olan metin, tekmil metafiziğe karşı savaş ilanıdır.

Elbette metnin arkasındaki ilham kaynakları yeni değildir. Hobbes veya Berkeley'e kadar geriye gitmeye gerek yok; Bolzano, Brentano, Peirce ve Mach gibi filozoflar, metafizikçilerin gösterenden yoksun, yanlış veya yanıltıcı sözcükler kullandıklarını zaten if-

şa etmişlerdir. Mach'ı okuyan Wittgenstein, felsefi gelenekten devralınan "çoğu cümle ve sorun"u "anlamdan yoksun" (*unsinnig*) olarak niteleyerek Mach'ın görüşlerini daha da ileri taşımıştı (*Tractatus*, 4.003).

Viyana Çevresi'nin içinde Moritz Schlick, Carnap'tan önce (1926'da) "Yaşantı, Bilgi, Metafizik" isimli bir makale yayımlar. Schlick, bilgiye aşkın bir mana verdiği için metafiziğin basitçe imkânsız olduğunu, çünkü projesinin kendi içinde çelişki ihtiva ettiğini savunarak son verir makalesine. "Metafizikçi," diye açıklar Schlick, "sadece yaşanan tecrübeden ilham alacaksa, şiir veya sanat veya hayatın ta kendisi bu talebine karşılık verebilir. [...] Fakat aşkınlığın tecrübesini yaşamak isterse, o zaman yaşantı ile bilgiyi karıştırır ve bu ikili çelişki içinde, içi boş hayallerin peşinde sürüklenir." Metafizik metinler aşkın olandan bahsettiğinde, en iyi ihtimalle zenginleştirdikleri şey bilgi değil hayattır. Schlick şöyle bağlıyor: "(bu metinlere) hakikat değeri değil, sanat yapıtlarına verilen değer verilmelidir. Metafizikçilerin sistemleri, kimi zaman bilim, kimi zamansa şiiri barındırırlar içlerinde; metafizik namına bir şeyi ise asla."[54]

Metafizikçilerin çekişmelerini "aşmak" gereği, Carnap'ı da uzun zamandır meşgul etmektedir. Esperanto'nun icadı (1887) –Peano'nun *latino sine flexione*'sine [bükünsüz Latince] (1903) ve Couturat'nın (1907) *Ido*'suna da ilham olan icat– gençliğinde Carnap'a heyacan vermişti; yani bu heyecan, nihayet bütün insanların sözcükleri aynı anlamda kullanabilmesini sağlayacak Leibnizci evrensel dil hayaliydi. Barışçı bir hayaldi bu, zira Birinci Dünya Savaşı'nın yıkımından sonra, sadece anarşist çevrelerde ve proletarya enternasyonalizmini savunan ülkelerde yaşatılmaktaydı. Carnap, Frege'nin ve Russell'ın etkisiyle, mantığın kuralları uyarınca birlik kazanmış bilim dilinde, bu hayalin mükemmel somutlaşmasını görür. Bu bilimsel *esperanto* içerisinde insanlığın bütün bilgi birikimini yeniden kurgulama girişiminin tarihteki ilk örneği olan *Aufbau*, bu yüzden, metafiziğin kaderine mühürleyecektir: salt ampirik bir temel üzerinde yeniden kurgulanamayan metafizik, artık olsa olsa "manasız"lığa sürüklenebilir.

Kaldı ki Carnap, bu noktadaki konumunu, *Aufbau*'nun çağdaşı olan küçük bir kitapta, *Scheinprobleme in der Philosophie*'de (Felsefede Sahte Problemler) (1928) geliştirir. O dönemde savunduğu "fenomenalizm"e dayanarak Carnap bu kitapta, örnek kabilinden, –iki zıt konum olarak gördüğü– realizm (gerçekçilik) ve idealizm arasındaki çekişmenin "sahte-sözceler"e, yani sadece deneysel yaşantılarımıza dayanarak ne doğrulayabileceğimiz ne de yadsıyabileceğimiz sözceler üzerinde yükseldiğini gösterir. Bu çekişme, diye yazar Carnap, bizatihi bir "sahte-problem"dir (*Scheinproblem*). Bu terimdeki *Schein* sözcüğü zımnen, Kant'ın aklın transandantal "görünüm"leriyle ilgili eleştirisine gönderir.[55]

Şu halde, Carnap'ın 1931 tarihli metni yeni ne getiriyor? Esasen bu katkı, metafizik önermelerin bütünüyle bertaraf edilmesini sağlayabilecek mantıksal savlamalara bir şekil kazandırmaktır. Carnap *unsinnig* teriminin kullanımını açıklamakla başlar işe. Nitekim "anlamdan yoksun" iki tür önerme vardır. Dilin grameriyle ilgili açık hatalar taşıyan önermeler; bunlar, tanınmaları kolay olduğundan pek tehlikeli değildirler. Ve daha ürkütücü olan ikinci tür önermeler, gramatik açıdan doğru sözcüklerin bir araya gelmesiyle oluşurlar, fakat mantıksal kusurlar içerirler.

Bu kusurlar da iki çeşittir: Sözdizimsel ve anlambilimsel. Anlambilimsel kusur, bir sözceye ampirik referanstan yoksun bir terim sokmaktır. Nitekim Carnap'ın açıkladığına göre bir sözcük "ortaya çıktığı sözce içinde, ilk önerisel (*protocolaire*) sözcelere indirgenebildiği sürece anlamlıdır."[56] İlk önerisel sözceler de, *Aufbau*'nun temelini oluşturan, duyumsal tecrübelerimizi ifade etmekle yükümlü yalın sözcelerdir. Başka deyişle, bir sözcüğün anlamı, tam olarak "yalın sözcesinin girdiği tümevarımsal ilişkiler; doğruluk şartları, ve doğrulanma metodu" tarafından belirlenir.[57] O zamandan beri "doğrulanırlık ilkesi" adıyla anılan bu tez, Peirce ve Engels tarafından öngörülmüştü ve hatırlayacağımız gibi *Tractatus*'ta da bulunmaktadır (4.024). Carnap, bu tezin şu şekilde tatbikini öneriyor: Eğer bir metafizikçi "babu" sözcüğünü kullanıyor, bazı şeylerin "babu" olduğunu, bazılarınınsa olmadığını ileri sürüyorsa, ona bu iddiaların amiprik ölçütlerini sormalıyız. Şayet böyle bir ölçüt bu-

lunamıyorsa, "babu" terimini reddetmek gerekir. Pek çok metafizik sözcük, diye ekler Carnap, "babu" sözcüğüyle aynı durumdadır. Aynı şey "Tanrı", "idea", "ben", "saltık", "yok-varlık", "kendinde şey" gibi sözcükler için de geçerlidir. Bu sözcüklerin geçtiği sözcelerin hiçbir anlamı yoktur. Bunlar sahte-sözcelerdir.

Sözdizimsel kusur daha inceliklidir. Sözcük sözcük ele alındığında anlamlı olan önermelerin içinde gizlenir; ama bu sözcükler, dilbilgisel açıdan doğru görünmekle birlikte, mantıksal sözdizimini ihlal eder şekilde yan yana gelmiştirler. Bu sözdizimi türüne iyi bir örnek sunan bir sözce: "Sezar bir asal sayıdır." Mantıksal kategorilere ait isimler arasında özdeşlik ilişkisi ileri süren bu sözcedeki isimlerin birbirleriyle ilişkisi yoktur.[58] Grameri mantık kurallarına uyan ideal bir dilde, bu tür ifadeleri kurmak mümkün olmayacaktır. Ancak maalesef, doğal dillerin grameri bunu engellemekten acizdir. Bu yüzden de bu dillerde, metafizik söylemlerden geçilmez.

Bu noktada felsefeden bir örnek vermek gerekir. Carnap, 1931'de Almanya'da moda olan bir düşünürün, Heidegger'in eserlerini örnek alır. Özellikle de ele alacağı 1928'de Heidegger'in Fribourg'da verdiği açılış konferansıdır: *Metafizik Nedir?* Gerçekten de bu konferans metninden, "hiçlik" teriminin tartışmalı kullanımlarını seçip çıkarmak kolaydır. En iyi ihtimalle bu sözcüğün mantıksal bir anlamı olduğunu (varlıkla ilgili olumsuz bir önerme) farz etsek bile, Heidegger'in "hiçlikte ne var?" veya "kaygı hiçliği ortaya çıkarır" gibi sözcelerinde olduğu gibi "hiçlik"i bir nesnenin ismi haline getiremeyiz. Hele "hiçlik kendiri hiçler" türünden bir sahte-önerme hiç kabul edilmez. Kaldı ki Heidegger, "öncelikli" hiçlik meselesinin her yönüyle sorulabilmesinin ancak genelgeçer mantıktan vazgeçilerek mümkün olacağını ileri sürmekten çekinmediği için; Carnap, bu tür bir metafiziğin, hiç değilse bilimsel düşünceden yüz çevirme dürüstlüğünü gösterdiğini vurgularken zorlanmaz.

Doğrusu bu dürüstlük, okurun Heidegger'e şans tanımasına yol açabilir. Ne de olsa burada gerçekten de –bilimden uzak– yeni bir düşünce şekli üretilmiş olmaz mı? Carnap böylesi bir olasılığın ciddiyetine bir saniye olsun inanmaz. Heidegger'den daha "sıkı" me-

tafizikçileri eleştirme zahmetine de girmez. Carnap'a göre, Heidegger'in dili klasik metafiziğin tipik dilidir ve bu dilin artık tamamıyla anlamsız olduğu ortaya çıkmıştır. Elbette burada aceleci bir genelleme söz konusu. Fakat Carnap bu itirazı iki sav ileri sürerek bertaraf ediyor. Bir kere metafiziğin manasız olmaması mümkün değildir, çünkü metafizik doğal diller kullanılarak ifade edilir ve bu dilin dilbilgisi yapıları da, tanımı gereği mantıksal açıdan kusurludurlar. Öte yandan metafizikçiler çelişkili bir amacın peşine kasten düşmekten ötürü "suçludur"lar: "Deneysel bilimin üzerinde hiçbir hâkimiyetinin olmadığı bir bilgi sunarlar."[59]

Biraz kaba olan bu kınamaya dair iki soru akla geliyor. İlki felsefenin geleceğiyle ilgilidir. Metafiziğin "ötesine geçme" (*Überwinden*) gereği bir kez kabul edildikten sonra, metafiziğe ne olacaktır? Tuhaftır, 1928 konferansında Heidegger'in sorduğu soru da budur. Heidegger de kendi tarzında, daha "gerçeğe uygun" bir düşünce, "Varlık düşüncesi"ne doğru metafiziğin ötesine geçilmesi gereğini gündeme getirir. Fakat onun kastettiği *Überwindung*, çok eski bir felsefi soruşturmayı yeniden canlandırmak; başka deyişle ötesine geçilen şeyi –hiç değilse kısmen– muhafaza etmektir. Carnap'ın konumu ise bundan çok farklıdır. Carnap'a göre "ötesine geçme": reddetmek, basitçe ve katıksız şekilde bertaraf etmektir. Metafizğin geleceği olamaz. Metafizik, kelimenin her anlamında *bitmiştir*. Onun yerine konacak şeye gelince, bizzat Carnap'ın kullandığı mantıksal analiz yöntemi, yeni bir felsefi kuram değildir, bilimsel bir yöntemdir. Bu yöntemi "bilim dilinin mantıksal sözdizimi" olarak adlandırmak mümkün. Önemli olan, bu metotla bilim arasında artık en ufak bir yapı farkı kalmamış olduğunu görmektir.

İkinci soru şu: Şayet metafizik sahte sorunlar yığınıysa, böylesine seçkin beyinler nasıl olup da bu yola sapabilmişlerdir? Carnap'ın cevabı –tıpkı 1926'da Schlick'in verdiği cevap gibi– metafiziği ucuz bir "muadili" (*Ersatz*) olduğu sanatın alanına hamletmektir. Sanata benzeyen metafiziğin işlevi, bu durumda "hayata dair duygulara" bir biçim vermek olacaktır. Metafizik eserleri müzik ve şiir alanındaki şaheserlerle kıyaslayacak olursak, görülür ki

maalesef metafizik –çoğunlukla– bu işlevi "vasat" bir şekilde yerine getirir. Carnap'ın vardığı sonuç acımasızdır: Metafizikçiler aslında "müziğe yeteneği olmayan müzisyenlerdir."[60]

Bu yıkıcı metin Avrupa'da kısa sürede sükse yapar. 1932'de Sovyet dergisi, *Marksizmin Bayrağı Altında*, bir tanıtım yazısı yayımlar; yazı, Carnap'ın yaklaşımını aşırı "formalist" olmakla eleştirmektedir. 1934'de yapıt Fransızcaya çevrilir. Müteakip yıllarda Heidegger yapıtın tezlerini çürütmeyi dener. 1936 ile 1946 yılları arasında aldığı, "Metafiziğin Ötesine Geçmek"[61] [*Überwindung*] başlıklı notlarda Heidegger, Carnap ismini zikretmeden, felsefeyi bilim kuramına, bilim kuramını da mantıksal deneyciliğe indirgeyen olgucu yaklaşımı eleştirir. Metafizik –veya genel olarak felsefe– gerçekten bitmiş bile olsa, bu sonun hiçbir şekilde "düşüncenin sonu" anlamına gelmediği sonucuna varır.

Son olarak, Wittgenstein'ın tepkisini de kafamızda canlandırabiliriz. Wittgenstein, Cambridge'e yeniden döndükten sonra (1929) Viyana Çevresi'yle mesafeli durmaktan vazgeçmedi. Schlick ve Waismann ile Aralık 1929 ve Temmuz 1932'de yaptıkları konuşmalar, Wittgenstein'ın yeni-olgucuların mucitliğini kendisine atfettikleri "doğrulanırlık ilkesi"ni artık bütünüyle kabul etmediğini ve felsefi sorunları, bu sorunların "mantıksal biçimleri"ni doğrultarak yok etme imkânına inanmaktan vazgeçtiğini gösteriyor. Carnap'ın "bilimciliği"ne düşman olan Wittgenstein, 1932'den sonra Viyana Çevresi ile hemen hiç temasa geçmeyecektir.

Zaten grup üyelerinin hepsi de Carnap'la aynı fikirde değildir. Otuzlu yılların ilk yarısında grup içinde yeni tartışmaların filizlenmeye başlaması da bunu gösteriyor.

*

Bu tartışmaların merkezinde yer alan *Aufbau* iki ateş arasında kalır. Neutrah, *Aufbau*'nun –Mach ve Schlick'in "duyumsalcılığı"ndan kaynaklanan– "fenomenci" temellerini sağlam görmemekte, onun yerine "fizikalist" temelleri geçirmeyi önermektedir. Fakat bu ikame hamlesi de, Schlick'in onaylamadığı bir "uzlaşımcılığı" gerektirmektedir.

Erkenntnis'te büyük gürültü koparacak kavga, Neurath'ın 1931-1932'de "Fizikalizmdeki Sosyoloji" başlıklı makalesini yayımlamasıyla başlar. Makale, "ilk önerisel sözceler"in diğer bilimsel sözcelerden kolaylıkla ayırt edilebileceği fikrine saldırmaktadır. Nitekim Neurath, bir sözcenin gerçeğin kendisiyle değil, ancak başka sözcelerle kıyaslanabileceğini beyan eder. Bilimsel bir kuram, yaşanan tecrübelere değil, belli dilsel "uzlaşımlar" bütününe dayanır. Dolayısıyla *Aufbau*'ya temel oluşturan uzlaşımlar –Pierre Duhem tarafından yeniden ele alınacak bu teze göre– daha avantajlı "fizikalist" uzlaşımlarca ikame edilebilir. Nitekim "fizikalist" uzlaşımlar, gerçek nesnelerin algımızdan bağımsız varlığının, deneysel bilimin temelini teşkil ettiği yolundaki yaygın fikre daha uygundur.

Bu tespitlerin haklılığını kısmen kabul eden Carnap, "Evrensel Bilim Dili Olarak Fizikalist Dil" ve "Fizikalist Bir Dilde Psikoloji" başlıklı iki metinle karşılık verir. İlk önerisel sözceleri yalın deneyimlerden türetme fikrinden vazgeçen Carnap, yine de, bu ikisinin, *Aufbau*'da öne sürülen "doğrulanırlık ilkesi"nden daha serbest bir "doğrulama" prosedürü yardımıyla birbiriyle ilişkilendirilebileceğini savunur.

Neurath'a göre bu yeterli değildir. Nitekim Neurath derhal "ilk önerisel sözceler" üzerine bir makale yazarak karşılık verir: Bu tür sözceleri "metafizik kurgular" olarak niteler ve ona göre, bu sözcelerin olanaklı olduğuna inanmanın arkasında yatan tekbenci eğilimi ifşa eder.

Yenilen –ya da ikna olan– Carnap "İlk Önerisel Sözceler Üzerine" yazdığı son metinde, bu tür sözceleri varsaymak, her ne kadar genel olarak bilimin gözlem verilerine dayandığını hatırlatmanın münasip bir yolunu sunsa da, yine de önyargıya kapılmaksızın, bunların başka türden sözcelerle ikame edilebileceğini kabul eder. Böylece Carnap, "fizikalizm" adına "fenomencilik"ten, Duhemci "uzlaşımcılık" adına ise Machçı "duyumsalcılık"tan vazgeçmeye karar verir; kısacası, hakikati gerçeğe uygunluğu açısından değerlendiren bir anlayışı bırakıp, tersine, hakikati sözcelerin içsel tutarlılığında gören bir kuramı kabul eder.

Schlick, bir tür göreceliğe varacağını düşündüğü bu sapmayı tehlikeli bulur. İçsel tutarlılığı sarsılmaz diye herhangi bir masalı doğru mu kabul etmeliyiz? Carnap da bunu kabul etmeye hazır değildir. Ancak, Carnap'ın Viyana'da yayımlanan son kitabı *Logische Syntax der Sprache*'nin (Dilin Mantıksal Sözdizimi) (1934) gösterdiği gibi, geri adım atmaya da yanaşmaz.

Benzersiz bir karmaşıklıkta olan bu çalışma, *Metafiziğin Aşılması*'nda taslağını çıkardığı programı müspet yönden gerçekleştirmeye çalışır. Metafiziği bertaraf ettikten, hatta –Neurath'ın istediği gibi– "felsefe" sözcüğünden bile kurtulduktan sonra, geriye felsefenin yerine geçecek olan "bilimin mantığı"nı kurmak kalır. Bu mantık, bilim dilinin sözdiziminden başka bir şey olmadığı için, bütün mesele, bilim dilinin içinde kalarak bir sözdizimi geliştirmektir. Ya da, sözdizimi önermelerinin, mantığın önermeleri gibi kesin bir biçimde çözümlemesini yapmanın bir yolunu bulmaktır. En azından kitabın başında ilan edilen hedef budur.[62]

Süreç içerisinde bu programı gerçekleştirmenin de çeşitli zorluklarının ortaya çıktığı görülür. Bu sorunları çözmek için Carnap, hem Hilbert'in matematiğin çelişmez yapısını ispatlamak adına kurduğu "üst matematik"ten, hem aynı amaçla Alfred Tarski (1902-1983) tarafından geliştirilen "üst mantık"tan ve hem de Gödel'in aritmatiğin sözdizimini aritmetikleştirme çabalarından ilham alır. Daha en başından Carnap'ı –zımnen de olsa– hocası Frege tarafından savunulan mantıkçılıktan uzaklaştıran bir stratejidir bu.

Carnap, engellerle dolu bu güzergâhı izlerken, en nihayetinde sözdiziminin çözümlenebilirliği idealinin bazı sınırlara dayandığını kabul etmek zorunda kalır. Nitekim herhangi bir S dilinde, S'nin sözdizimini S dili içinde ifade edebilmek için, bu dilin sözvarlığının yeterince zengin olması gerekir. Kısacası formülleştirme "her zaman daha zengin olan sonsuz bir diller dizisi gerektirmekte"dir.[63]

Bizzat mantık açısından felaket olmamakla birlikte bu sonuç, –tıpkı üç yıl önceki Gödel'in teoremleri gibi– mantıkçı programın başlangıçtaki amaçlarının kısmen gerçekleştirilemez olduğunun anlaşılmasını sağlar. Bu durum Carnap'ı olgusalcı kuramın radikal

yönlerini yavaş yavaş "gevşetmeye" –hatta terk etmeye– sürükler (*Doğrulanırlık ve Anlam*, 1936). Ve koşut olarak, bilimsel dilin sözdizimini, giderek geliştirilen bir anlambilimle tamamlamak söz konusudur Carnap için. Ancak bu bile, Frege'nin mantığın genleşebilirliği idealine giderek daha az sadık olmayı getirir (*Introduction to Semantics* [Anlambilime Giriş] 1942; *Meaning and Necessity: a Study in Semantics and Modal Logic* [Anlam ve Zorunluluk] 1947). Başta Quine olmak üzere Carnap'ın Amerikalı yandaşlarının, büyük çekinceler öne sürmeksizin benimseyecekleri bir gelişme değildir bu.

*

Bu arada Carnap yeni bir saldırıyla karşı karşıya kalır. Bu defa saldırı, aslında pek de tanınmayan Avusturyalı genç bir filozoftan, Karl Popper'den gelir (1902-1994).

Popper, Viyana Çevresi'nin üyelerinden değildir; perşembe akşamı toplantılarına katılmaz. Viyana'da doğan Popper, 1929'dan itibaren bir ortaöğretim kurumunda matematik ve fizik öğretmekte, fakat üniversitede Hans Hahn'ın verdiği matematik derslerini takip etmektedir. Carnap ve diğer grup üyeleriyle dostane ilişkiler içindedir ve bunların yazılarını hiç kaçırmadan okumaktadır. "Bilimin mantığı"na dair sorunlara büyük merak duymasına rağmen ne Carnap'ın ne Wittgenstein'ın tezleri onu ikna edebilmiştir. Açıkça Kantçı olduğunu ilan eden, katıksız bir realizmin savunucusu olan ve "kelimeler"den ziyade "şeyler"le ilgilenen Popper, hem Neurath'ın "uzlaşımcılığını" hem de Mach'ın "duyumsalcılığını" reddeder. Popper, bu iki düşüncede aynı temel tekbenciliğin değişik biçimlerini görmektedir.

Popper'e göre metafizik, her ne kadar kesinlikle bir bilim değilse de, büsbütün anlamdan yoksun da değildir. Metafiziği külliyen yargılamak yerine, onu "parça parça" sökmeyi denemenin daha iyi olacağını düşünmektedir. Popper, iki açıdan kendisine saçma gelen "doğrulanırlık ilkesi"ne hiç itibar etmez. Çünkü bir kere, bu ilkenin uygulanamadığı –tanım icabı sonsuz küçüklerle uğraşan– kuantum mekaniği gibi geçerliği su götürmez disiplinler mevcuttur. İkinci olarak, bu ilke, bilimsel teorilerin benzer mükerrer göz-

lemlerin birikimi üzerinde geliştiği fikrine dayanmaktadır; başka deyişle, keşiflerle ilgili, Hume tarafından büyük ölçüde eleştirilmiş "tümevarımcı" bir anlayışa yaslanmaktadır.

Yeni-olgucuların aksine Popper, evrensel bir yasanın –dünyanın zaman ve mekânda sınırsız olduğu kabul ediliyorsa şayet– bir gözlemler toplamı tarafından doğrulanabileceğine inanmaz: bu gözlemlerin sayısı ne kadar çok olursa olsun, her zaman sınırlı olacaktır. Bir yasanın geçerliğini ispatlayabilecek şey, tümevarımsal bir süreç değil, daha basit bir şey, sistematik denemelere rağmen aleyhte bir karşıt-örnek ortaya koyamayışımızdır. Elbette bu süreçte deneyimin oynadığı bir rol vardır; fakat bu rol, iyi hipotezleri "doğrulamak"tan ziyade kötü hipotezleri "yanlışlayarak" bertaraf etmektir. Dolayısıyla Popper, "doğrulanırlık ilkesi"ni "yanlışlanabilirlik ilkesi"yle ikame etmeyi önerir; bunu yapmak, pek çok şeyin yanında, bilimin yeni-olgusalcı kavranışı ile Popper'in "nesnel" gerçeklik olarak adlandırmayı sürdürdüğü şeyi uzlaştırmaya yarayacaktır.

Popper'in bu tezleri, Viyana'da 1934 yılının sonunda yayımlanan ilk kitabı *Logik der Forschung*'te (Bilimsel Araştırmaların Mantığı)[64] sunulmaktadır. Kitap –ilginç bir ayrıntı– Schlick ve Frank tarafından yürütülen bir diziden çıkar. Ertesi sene *Erkenntnis*'te, Neurath kitabı eleştirirken Carnap onu savunur. Belki de Carnap, o dönemde Popper'i kendine müttefik edinmek istemektedir; ama umduğu şey buysa bile, kısa süre sonra bu umuttan vazgeçmek zorunda kalacaktır.

Nitekim Popper, kendi bağımsızlığını korumak konusunda kesin kararlıdır. Bir yandan Popper, "sağlanabilirlik ilkesi"ne karşı "doğrulanabilirlik ilkesi"ne karşı olduğundan fazla müsamaha göstermek niyetinde değildir; her iki ilke de, ona göre –yanlış olan– aynı inanışa, tümevarımın gücüne duyulan inanca dayanmaktadır. Halbuki, olasılıklar mantığı üzerine yaptığı daha sonraki çalışmalarının da gösterdiği gibi Carnap'ın hiç vazgeçmeyeceği bir inançtır bu.

Öte yandan Popper, *Dilin Mantıksal Sözdizimi*'nin hedefini (dilin sözdizimini bilime dahil etmek amacını) ve daha genel olarak,

birlik kazandırılmış bilimin tamamını yapay bir dil içinde yeniden kurgulamaya yönelik bütün çabaları da ütopik olmakla kınamaktadır. Çünkü bir defa Popper'e göre Gödel'in teoremleri böyle bir dilin –var olabilse bile– temel aritmetiğin ihtiyaçlarını dahi karşılayamayacağını göstermiştir. İkinci olarak Popper, Tarski'nin anlambilim üzerine çalışmalarının Almanca çevirilerini keşfetmiştir (1936) ve bu çalışmada, belli bir dilin mantığını ifade eden bir üst dili o dilin kendisine çevirmenin imkânsız olduğunun kesinlikle ispatlandığını düşünmektedir. Hatta Popper, –Tarski'nin düşüncesini bir parça zorlayarak– onu, (1931 tarihli "Biçimsel Dillerde Hakikat Kavramı" isimli makalesiyle) hakikati sözcelerimiz ile gerçek arasındaki "tekabüliyet" olarak gören klasik hakikat tanımına itibarını iade ettiği için kutlar.

"Bilim ile Metafizik Arasındaki Sınır[65]" isimli, (1964'te yayımlanan) 1955 tarihli bir metinde Popper, Carnap ile aralarındaki uzlaşmaz görüş farklılıklarına dikkat çeker. Ardından, yirmi yıl kadar sonra, otobiyografi çalışması olan *Unended Quest*'te (Sonu Gelmeyen Arayış) (1974) Popper, kendisini mantıksal olguculuğun "katili" olarak takdim eder;[66] Popper'e bakılırsa, 1934'teki kitabı, daha o zamanlar, mantıksal olguculuğun temel zayıflıklarını kesin bir şekilde açığa çıkarmıştır.

Kuşkusuz, bu geriye bakışta abartılı bir taraf vardır. Yine de yeni-olguculuğun otuzlu yılların ortalarında epey zor bir döneme girdiği de gerçektir. Gerçi söz konusu güçlükler, ne sadece Viyana Çevresi üyelerinin anlaşmazlıklarına ne de Popper'in eleştirilerine bağlıdır: yaşanan zor zamanların da bunda etkisi vardır.

*

Yirmili yılların sonundan itibaren aşırı sağcı güçlerin yükselişe geçtiği bir Avusturya'da –ateist, solcu ve bazen de Yahudi olan– grup üyeleri gerçekten de, gitgide şiddetlenen saldırıların öncelikli hedefi haline gelirler.

Üyelerden biri, Herbert Feigl, 1931'den sonra ABD'ye yerleşmeye karar verir. Aynı yıl Carnap ve Frank, dostlarıyla ilişkilerini kesmeksizin Prag'a geçerler. 1932'de Hitler Almanya'da iktidara gelir. Birkaç hafta sonra Avusturya şansölyesi Dollfuss, meclisi il-

ga ederek faşist bir rejim tesis eder. Komünist Parti yasaklanır. 1934'te, Hahn'ın öldüğü sene, Neurath hakkında tutuklama kararı çıkartılır. Şans eseri Neurath o sırada Moskova'da seyahattedir ve Avusturya'ya dönmek yerine Hollanda'ya ve ardından da İngiltere'ye geçer.

Derken 1936'da bir dram yaşanır. 22 Haziran'da Moritz Schlick, Viyana Üniversitesi'nin merdivenlerinde, aklını kaybetmiş bir öğrenci tarafından kurşunlanarak öldürülür. Gerici basın, bu vesileyle, filozofun fikrileriyle bu sonu bizzat hazırladığını vurgular. Bu olaydan sonra özgürce düşünmeye çalışan kişiler için Avusturya, artık nefes almanın mümkün olmadığı bir yer haline gelir. Avrupa'da her yerde, pek çok kişi yakın bir savaşın tehlikesini hissetmektedir.

Yine 1936 yılı, bu sebeple, büyük göçün yaşandığı yıl olur. Carnap önce Prag'dan ayrılarak ABD'ye gider ve kariyerini orada tamamlar. Kısa süre içinde Reichenbach, Hempel, Gödel, Tarski, Bergmann ve Frank da Amerika'da Carnap'a katılırlar. 1937'nin başında Popper'e de –ebeveynleri Protestanlığa geçmiş Yahudilerdi– sürgün yolları gözükür. Savaş süresince Yeni Zelanda'da kaldıktan sonra İngiltere'ye temelli yerleşir; burada iktisatçı dostu Friedrich von Hayek sayesinde, London School of Economics'te iş bulacaktır. Popper'in yola düşmesinden birkaç ay sonra Friedrich Waismann Oxford'a girer. Hitler Mart 1938'de Avusturya'yı işgal ettiğinde, Viyana Çevresi'nden tek bir kişi bile orada değildir.

Ancak, iç çekişmelerin olduğu kadar tarihsel akışın da kurbanı olan çevre, pratik olarak böylece ölüp gitse de, mantıksal olguculuk hayatta kalır. Mantıksal olguculuk, savaşın ardından İngilizce konuşulan ülkelere yerleşecek, ve bu ülkelerde günümüze kadar gelen sürekli bir etkiye sahip olacaktır.

4. Sonun Ertesinde

Rosenzweig, Heidegger, Lenin ve Carnap'ın isimleriyle temsil edilen dört felsefi akım, iki savaş arasında, metafiziğin "aşılması"nı öncelikli amaç olarak kabul ederler.

Kabul etmek gerekir ki, bu akımlardan hiçbirisi kendi programını tam manasıyla gerçekleştirememiştir. Rosenzweig'ın felsefesi kendini dini inanışa teslim eder, Heidegger'inki (1933'ten sonra) nasyonal-sosyalizm ideolojisini onaylamaya varır ve Lenin'in felsefesi ise (elli sene boyunca) Stalinci dogma içinde katılaşır. Ama yine de kuşkusuz en şaşırtıcı kadere sahip olan mantıksal olgusalcılık düşüncesidir.

Gerçekten de, hedefleri bir yana, mantıksal olguculuk ne metafiziğe ne de bilimden ayrı bir felsefe düşüncesine son verebilir. Tersine, öngörülemeyen bir şekilde, "bilimin emin yolu"nda, ama her şeye rağmen bilimden ayrı bir alanda yürümeye kararlı Kantçı (veya Russellcı) bilimsel felsefe projesine yeniden canlılık kazandırmak gibi bir etkide bulunur. Bu etki özellikle İngiltere ve ABD'de hissedilir. Bu ülkelerde, otuzlu yılların sonundan itibaren felsefe gitgide, uzman teknisyenlere özgü bilimsel disiplinlerden bir tanesi olarak düşünülmeye başlar; bir disiplin olarak felsefe yavaş, fakat kaçınılmaz bir ilerleme vaat etmektedir.

Viyana Çevresi'nin ve hatta "ikinci" Wittgenstein'ın fikirleriyle pek uyuşmayan, özerk ve komplekslerden arınmış bir felsefi faaliyetin bu yeniden doğuşu, her şeye rağmen tesadüfün bir ürünü değildir. Bu yeniden doğuş, Frege'ye uzanan bir geleneğe dayanan olgusalcı doktrinin, İngiltere ve ABD'de gelişmesine elverişli bir ortam bulmasıyla açıklanabilir. Olgusalcı doktrinin bu ülkelerdeki yerel geleneklere aşılanabilmiş ve böylece ikinci bir sıçrama gerçekleştirebilmiş oluşu, bir yığın yeni araştırmanın ortaya çıkmasını da mümkün kıldı. Bu araştırmaları genel bir başlık altında, "analitik" felsefe başlığında toplamak, bunların ortak emellere sahip olduğunu düşündürtebileceği için hatalara sebep olabilir. Gerçi son elli yıldaki İngiliz felsefeleri, 20. yüzyıl başındaki "dilbilimsel yönelim"den kaynaklanmaktadırlar; ve temel sorunları, ifade edildikleri sözcükleri analiz ederek açık kılabileceğimiz inancını paylaşmaktadırlar. Ancak, bu sorunları çözmek için, onları hangi dile "tercüme etmek" gerektiği konusunda genellikle farklı tercihlere sahiptirler. Burada biraz basitleştirerek, İngiltere'deki hâkim okulun, "ikinci" Wittgenstein'ın zihniyetine yakın bir şekilde

"gündelik" dile dönüşten yana olduğunu; Amerikalı filzofların ise Carnap ve *Tractatus* çizgisinde, farklı şekillerde de olsa, bilimin diliyle birleşecek "ideal" bir dilin gerekliliğini savunduklarını ileri sürebiliriz.

*

Britanya adalarında, olgusalcı "aşı"nın tutabileceği ortamı, 1900 civarında hazırlayan Moore ve Russell'dır. Moore, felsefeyi "sağduyu"nun icaplarına boyun eğmeye zorlamak ister. 1925'te Moore, bu teze, "Sağduyuya Övgü"[67] isimli makalesinde bilhassa kışkırtıcı bir biçim verir. Russell ise, felsefeye özgü olduğunu düşündüğü, bilimler üzerine düşünce alanının sınırlarını aşmamalarını tavsiye eder filozoflara. Ayrıca Wittgenstein'ın Cambridge'e temelli dönüşü (1929) ve orada verdiği dersler, çok sayıdaki felsefi *bilmecenin*, basitçe gündelik dilbilgisi kurallarını ihlal etmekten kaynaklandığı fikrini sonraki yirmi yıl boyunca dostları ve öğrencileri arasında yerleştirecektir.

Dolayısıyla İngiliz felsefesinde, otuzlu yıllardan beri bir "analitik" akım mevcuttur. Fakat bu akım ilk başarısını Cambridge'de değil Oxford'da, Oxfordlu üniversite hocası Gilbert Ryle'ın (1900-1976) belirleyici etkisi sayesinde kazanır. Ryle gençliğinde önce Alman felsefesiyle, özellikle de Husserl'in *Mantık Araştırmaları*'yla ve Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ıyla ilgilenir. Husserl'i mantıksal-matematik "paradoks"ları ihmal etmekle suçlayacak ve 1929'da da *Varlık ve Zaman*'la ilgili eleştirel bir inceleme yayımlayacaktır. İleriki yıllarda Ryle, Wittgenstein'ın fikirleriyle tanışır ve mantıksal açıdan ideal bir dil arayışının etkilerini barındıran "Sistematik Açıdan Yanıltıcı İfadeler" isimli bir makale yayımlar. Ryle, Russell ve *Tractatus*'tan ilham alan bu arayışı çok geçmeden terk edecektir.

1932'de öğrencilerinden birini, Alfred Jules Ayer'i (1908-1989) yeni olgusalcı doktrini keşfetmesi için Viyana'ya yollayan da yine Ryle'dır. Birkaç ay sonra Ayer, bu doktrinle heyecanlanmış bir şekilde döner Viyana'dan. Ayer, İngilizce yayımlanacak ilk kitabı *Language, Truth, and Logic*'i[68] (1936) bu konuya ayırır. Kitapta savunulan metafizik-karşıtı radikal tezlere muhalif olan Ryle,

Ayer'in Oxford'a atanmasını engellemeye çalışacaktır. Atanma ancak 1959'da gerçekleşebilecektir. Tıpkı Carnap gibi Ayer de, en başta savunduğu fikirleri zaman içinde değiştirmek zorunda kalır, ama yine de hayatının sonuna kadar İngiliz yeni-olguculuğunun "resmi" temsilicisi olmayı sürdürecektir. Ününün doruğundayken, 1982'de yayımlanan *20. Yüzyıl Felsefesi* isimli eseri, davasında gösterdiği sebata işaret etmektedir. Russell, Moore, Wittgenstein, Carnap, Amerikalı filozofların ve Croce'un tarihselciliğine yakın İngiliz filozof Robin G. Collingwood'un (1889-1943) yapıtları, kitabın büyük bölümünü işgal ederken, Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty, bilimsel olmayan bir akımın (fenomenolojinin) temsilcileri olarak hızla geçilmekte ve Marksizm, hermenötik ve yapısalcılık ancak yokluklarıyla göze çarpmaktadır.

1947'de Moore'un yerine *Mind* dergisinin başına geçen Ryle, eli kolu bağlı durmaz. Mantıksal "kategoriler" üzerine yazdığı 1938 tarihli makalesi ve en önemli eseri *The Concept of Mind*'ın (Tin Kavramı) (1949) gösterdiği gibi Ryle, her ne kadar olgusalcılığı reddetse de, metafizik söylemin çözümlemenin süzgecinden geçirilmesine karşı değildir. *Tin Kavramı*, Kartezyen tin-beden ayrımını çürütmeye çalışır. Kitapta bu ayrım, zihinsel fenomenlere özerk bir kavramsal "kategori" atfetme hatasından kaynaklanan bir "masal" olarak takdim edilmektedir. Nitekim Ryle'a göre tin, "makina içindeki hayalet" misali bedenin "içinde" değildir. Tinin bedenle ilişkisi, "Oxford üniversitesi"nin, üniversiteyi oluşturan binalar bütünüyle ilişkisi gibidir: aslında bu ikisini ayıran tek şey bir "bakış açısı" meselesi, yani dil sorunudur.

İkiciliğe karşı olan Ryle, aynı zamanda indirgemeci olduğuna hükmettiği materyalizmin de karşısındadır. Bu anlayışlara karşı, insan davranışlarına dair adcı ve davranışçı bir görüşü savunur. Ryle'a göre insan davranışları bir bütün olarak ele alınmalı ve bu "bütün", mümkün en nesnel ve tasarruflu şekilde, dışarıdan açıklanmalıdır. Bu ilkenin uygulanması, zekânın, ortaya çıktığı davranışlardan ayrılamayacağını, "iradenin" "istemler"den ayrı olmadığını ve duyguların, bütünlüğü içinde şahsiyetin "durumları" olarak tasvir edilebileceğini gösterir.

Kartezyen mirasa bağlı Fransız fenomenolojisinin şiddetli muhalefetiyle karşılaşan kitap, "ikinci" Wittgenstein'ın araştırmalarıyla, özellikle de otuzlu yılların sonundan itibaren elyazmaları formunda elden ele dolaşan metinlerle yakınlıklar gösterir. Bu yüzdendir ki kitap, –kendini Cambridge'li hocanın öğrencisi addetmeyen– Ryle'ın daha sonraki çalışmalarının da tam manasıyla çözemediği bir sorunu dolayılı yoldan ortaya koyar. Gerçekten de, Wittgenstein'ın gündelik dilin kategorilerine güvenmek yönündeki buyruğu ile gündelik dilin, tin ve beden ayrımı inancını adeta kendiliğinden doğuran ifadelerle dolu olması gerçeği nasıl uyuşabilir?

Bu sorunun ortaya koyduğu muammaya rağmen, gündelik dili esas almak kısa süre içinde Ryle'ın genç öğrencileri arasında mutlak bir kural haline gelecektir. Bu öğrenciler arasında –Ryle'ın iştirak etmediği– bir grup, ellili yılların başında Oxford Ekolü adı altında özerk bir şekilde ortaya çıkar. Grubun en seçkin üyeleri, "gündelik" dil felsefesinin öncüleri, John Langshaw Austin (1911-1960) ve (1919 doğumlu) Peter Frederick Strawson'dur.

Grubun kurucusu olan Austin, dilbilimin ışığı altında yaptığı filoloji çalışmalarıyla yetişir. İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan itibaren Austin, sözcüklerin kullanımında açıklık ve kesinliği kendine ideal olarak seçer. Ryle'a olduğu kadar "ikinci" Wittgenstein'a da mesafe alan Austin –ki yazdıklarıyla çağrıştırdığı Wittgenstein'ın ismini nadiren ve ancak bir parça ironiyle anar–, yeni-olgusalcıların bilimci "jargon"undan olduğu kadar, klasik metafiziğin "kapalılıkları"ndan da sakınır. Son olarak, Frege'nin *Aritmetiğin Temelleri*'ni ilk kez İngilizceye tercüme eden kişi olmasına karşın, yapay bir şekilde tasarlanan her türden ideal dil hayalini daha en başından reddeder. Gündelik dil, insan düşüncesinin hayal edilebilecek her türlü ayrıntısını yüzyıllardan beridir içinde barındırırken, yalıtılmış bir kafa, birkaç saatlik çalışmayla nasıl bu dilden daha iyisini yaratabilir ki?

Dolayısıyla Austin'e göre felsefeci, kendi sorduğu sorulara –ki bu soruların hepsi de gayrimeşru değildir– "cümleler"imizin ne demek istediğini ayrıntılı bir şekilde çözümleyerek cevap arar. Bunun için de, ne derin bir tarih bilgisi edineceğim diye çırpınmaya ne de

mantıksal-matematik çözümlemenin gereksiz "inceliklerine" başvurmaya gerek vardır. Dilin doğru kullanımıyla ilgili mümkün bütün bilgilerin "deposu" olan iyi bir sözlüğe dayanması yeterli olacaktır. Ve daimi bir grup çalışmasıyla, bu kullanımın herkes tarafından kabul edilip edilmeyeceğini doğrulamak yetecektir.

Kurulu her kurama şüpheci yaklaşan Austin'in öğretisi esasen şifahidir. Austin ömrü boyunca az sayıda makaleden başka bir şey yayımlatmadı. Erken ölümünden sonra bu makaleler, verdiği önemli konferanslarla birlikte derlenip, İngiliz felsefesi üzerine kalıcı etkiler bırakacak üç kitaba dönüştürüldü: *Philosophical Papers* (Felsefi Yazılar) (1961); *Algının Dili* (1962); *How to do things with Words* (Sözcüklerle Eylemek) (1962).

1955'te Harvard Üniversitesi'nde verdiği konferanslardan oluşan bu son yapıt, –yeni-olgusalcı dil teorilerine karşı– sözün, şeylerin hallerini tasvir etmekten ("saptama" sözceleri olmaktan) ziyade bizzat kendi başına bir eylem ifa ettiği gözleminden yola çıkar. Özellikle de talep, taahhüt, tembih gibi ifade eden cümlelerde ("performatif" sözcelerde) durum böyledir. Ne doğru ne yanlış olan bu cümlelerin, söyleyen ve söylenen kişinin yorumlama şekline göre değişen etkileri olabilir. Bu gözlemlerden yola çıkarak –"düzsözsel", "sözsel olmayan" ve "eşsözsel" olarak üç kategoriye ayrılan dilsel edimlere (*speech acts*) dayanan– özgün bir dil kuramı ortaya koyan *How to do things with Words,* böylece, sesbilim, sözdizimi ve anlambilimin yanında dilbilim için yeni bir alan daha açmış olur: Bu yeni alan (1938'den itibaren Amerikalı filozof Charles Morris'in ortaya atıp geliştirdiği bir tabirle) "pragmatik"tir; pragmatiğin konusu, kapalı bir sistem olarak dil değil, belli bir bağlam içinde dilden faydalanma yollarımızın tamamıdır. Austin'in Amerikalı öğrencilerinden birinin, –(*Speech Acts'te* [Dilsel edimler], 1969) bu kullanımların zımni fakat belirli kurallara uyduğunu göstermeye çalışan 1932 doğumlu– John Rogers Searle'ün ve pek çok göstergebilimcinin çalışmalarıyla canlılık kazanan "pragmatik", o dönemden bu yana ciddi bir gelişme gösterir. Daha ileride, Karl-Otto Apel ve Jürgen Habermas'ta da onun etkilerinden izlere rastlayacağız.

Hiç değilse bir İngiliz filozofun, Bertrand Russell'ın, fazlasıyla tek yönlü şekilde dilbilimsel analize dayandığını düşündüğü böyle bir araştırma tarzını açıkça –ve daha en başından– reddettiğini elbette not etmeliyiz. Russell, –Popper da bu noktada onun eleştirilerini destekler– Austin'in ve öğrencilerinin görüşlerini, biraz üstünkörü şekilde denk saydığı "ikinci" Wittgenstein'ın tezleri gibi "ilgi çekici olmamak"la suçlar. Hatta Popper, "önemsiz ayrıntılar ve yalnızca sözcüklerin anlamları" üzerine yoğunlaşılmasında, yeni bir "skolastiğin" izlerini görmeye kadar varır.[69] Gelgelelim, Strawson'un eserlerinin gösterdiği gibi, "sıradan" dilin felsefesi, felsefenin düşmanı değildir.

Austin'den daha çok kuramcı olan ve bu anlamda Ryle'a daha yakın olan Strawson, –ki 1968'de Ryle'ın Oxford'daki kürsüsünü devralıp, 1987'ye kadar burada ders verecektir–, "On Referring" (İmleme Üzerine) (1950) isimli bir makale kaleme alır.[70] Yazı, Russellcı "belirtisel ifadeler" çözümlemesini eleştirel bir şekilde yeniden ele alır. Ama Strawson'un başlıca başarısı, genellikle ampirik olan Austin'in tekniğinde eksik olan yöntemsel gerekçelendirmeleri sunmasıdır. Bu yöntemsel gerekçeler, kışkırtıcı bir şekilde "betimleyici metafizik denemesi" olarak takdim edilen *Individuals* (Tikeller) (1959) isimli kitapta sunulur.

"Metafizik" teriminin yeniden ortaya çıkışı, Viyana Çevresi'nin tezlerinin içine düştükleri unutulmuşluğu sergiler. Gerçi Strawson epey Kantçı bir şekilde, sadece gündelik dille değil, onun imkân koşullarıyla, yani dünyadan bahsetme şeklimizin altında yatan kavramsal şemalarla da ilgilendiğini ilan eder; fakat söz konusu olan doğrudan Kant'a dönmek de değildir. Aslında yapıtın sonuç bölümü, daha ziyade davranışçı bir perspektife yerleşir; nitekim Strawson'a göre, gerçekten mevcut olan şeyler sadece maddi cisimler ve somut insanlardır. Çeyrek yüzyıl sonra, bir başka denemesi olan *Analysis and Metaphysics*'te (Çözümleme ve Metafizik) (1985) Strawson, Austin'in kavramların dilbilimsel açıdan açıklanması yönteminin kendisi için yeri doldurulmaz bir analiz gereci olmayı sürdürdüğünü ifade etmekle birlikte, bu gerecin, klasik felsefenin anadamar geleneği ile uzlaşmaktan çekinmeyen bir varlıkbilimsel tasarıya hizmet edebileceğini de söyler.

Moore'un mirasına sadık olan "gündelik" dil felsefesi, aynı zamanda günlük hayatta ortaya çıkan etik sorunların incelenmesiyle de ilgilenir. 1952'den itibaren, Richard Hare'in bir kitabı *The Language of Morals* (Ahlakın Dili), ahlaki tercihlerimizin mantığıyla ilgili incelemelerin yolunu açar. Strawson (*Freedom and Resentment* [Özgürlük ve Hınç], 1974) ve Bernard Williams (*Ethics and the Limits of Philosophy*, [Etik ve Felsefenin Sınırları], 1985) da bu yolu izlerler. Bir başka Oxford'lu filozof (1925 doğumlu) Michael Dummet de, "çözümlemeci" metodun sosyal ve siyasal sorunlara uygulanmasının faydalı olacağı kanaatinde olduğu için, Frege'nin dil felsefesi üzerine çalışmalarının yanı sıra, ırkçılıkla mücadele için, *Joint Council for the Welfare of Immigrants* teşkilatına katılır ve oylama süreciyle ilgili bir makale yazar. Bu tür yönelimler, söz konusu dönemde Sartre ve Foucault ile diyaloğun başlamasını sağlayabilirdi: Ancak İngiliz felsefesinin en önemli özelliklerinden biri de, "kıta felsefesi" olarak adlandırılan başka Avrupa düşüncelerine ve özellikle de Fransız düşüncesine karşı yarım yüzyıldan bu yana sergilediği kayıtsızlıktır. Öyle ki Fransız düşüncesinin neredeyse hiçbir temsilcisi İngiliz felsefesinin gözüne giremez.

Fransız filozoflarının çoğunun da, paralel olarak, "adalı" meslektaşlarına gösterdiği ilgisizlik ile sağlamlaşan bu iki taraflı uzlaşmaz tutum, iki ülke arasında gerçek bir felsefi "uçurum" açar sonunda. 1958'de, Royaumont'ta "çözümlemeci" filozoflar ile fenomenologlar arasında düzenlenen unutulmaz buluşmanın bir sağırlar diyaloğuna dönüşmesi veya daha yakın tarihte, Cambridge'den kimi hocaların Jacques Derrida'ya *honaris causa* doktorluk bahşedilmesine karşı çok ses getiren muhalefetleri bu uçuruma delalet ediyor.

Böylesi bir uçurumun varlığı sadece üzücü olmakla kalmaz. Dummett'nin haklı olarak vurguladığı gibi,[71] İngiliz dilinin "çözümlemeci" felsefesinin babası olan Frege'nin, aynı zamanda "kıtalı" yeni-olguculuğun da babası olduğu ve Fransa ve Latin ülkelerinde pek çok yandaşı olan Husserl'in fenomenolojisine –*Mantıksal Araştırmalar*'ın anlayışına yaptığı etkiden ötürü– ilham ver-

diği düşünülürse, bu uçurum aynı zamanda paradoksal bir durumdur da. Ancak, çağdaş felsefenin temel eğilimlerine tarihsel "uyum kazandırma" işleminin Manş'ın iki kıyısında da kabul görmesi için kuşkusuz daha epey zamana ihtiyaç var.

*

Carnap'ın doğrudan İngilizcede yayımlanan ilk yazısı *Onaylanabilirlik ve İmleme*'deki önerisi doğrultusunda "mantıksal ampirizm" olarak adlandırılan mantıksal olguculuğun ABD'deki yayılımı, Amerikan felsefesinin 20. yüzyılın başından beri sahip olduğu genel pragmatik eğilimi sayesinde kolay olmuştur.

James (ö. 1910) ve Peirce'in pragmatizmi (ö. 1914), Atlantikötesindeki üniversitelerde İkinci Dünya Savaşı'na kadar baskın eğilim olmuştur. Bu pragmatizm, Ralph Barton Perry'nin (1876-1957) ve William Pepperell Montague'nün (1873-1953) "yeni realizm"ine olduğu kadar, Arthur O. Lovejoy (1873-1962) ve George Santayana'nın (1863-1952) "eleştirel realizm"ine de ilham verir. Hatta bu pragmatizmin, James ve Peirce'in mantıkçı ve filozof arkadaşı Josiah Royce'un "cemaatçi" ideali üzerinde de –zannedildiğinden fazla– etkisi vardır. Royce (1855-1916), mutlak ve köklü bir şekilde dinsel olan bir idealizmin savunucusudur. Ancak pragmatizmin en eksiksiz şekilde geliştirildiği iki yapıt, John Dewey ve Clarence Irving Lewis'in yapıtlarıdır. Dewey, 20. yüzyılın ikinci yarısının en önemli Amerikalı filozofudur. Lewis ise Royce'un Harvard Üniversitesi'nde öğrencisi ve asistanı olmuş, ardından da Quine'in hocalığını yapmıştır.

Bilgiyi insanın dünyaya uyum sağlamakta ve onu dönüştürmekte kullandığı bir araç telakki eden Dewey (1859-1952), kendi doktrinini "araçsalcılık" olarak nitelemeyi tercih eder. 1894'ten 1904'e kadar Chicago'da, ardından da New York'taki Columbia Üniversitesi'ne geçen ve orada 1905'ten 1930'a kadar ders veren Dewey, "deneysel" bir ekol oluşturur. Bu ona hem yeni bir pedagoji geliştirme, hem de zekânın doğasıyla ilgili mantık ve psikoloji yönelimli özgün araştırmalar yapma imkânı verir. Her ne kadar bu araştırmalar başından beri, düşünce ve deneyim arasındaki ilişkilere odaklansa da, Avrupa idealizminin büyük akımlarıyla bağ-

lantısız değildir. Gençliğindeki Kant ve Hegel okumalarından etkilenen Dewey, Hegel gibi gerçekliği "bütünleyen" bir görüşün özlemi içindedir. Bu özlemi, *Art as Experience*'da (Deneyim Olarak Sanat) (1934) ve özellikle de son büyük yapıtı olan *Logic: The Theory of Inquiry*'de (Mantık: Araştırma Kuramı) (1939) görüyoruz. Bu son yapıt, bilimsel keşiflerin en genel kurallarını formüle etmeye çalışan epistemolojik bir "özetleme kitabı"dır.

Aynı zamanda ilerlemeci ve evrimci kanaatlerinin keskinliği ve yorulmak bilmez dinamizmi sayesinde, Dewey, hümanizm ve iyimserlikle yoğrulmuş tipik Amerikan felsefesi anlayışının canlı timsali haline gelir. *Democracy and Education*'da *(Demokrasi ve Eğitim)* (1916) bu anlayışı en iyi şekilde özetleyen meşhur formülünde Dewey, felsefenin "genel eğitim kuramı"[72] haline gelmesi gerektiğini ileri sürerken, felsefenin ilerleyişinin de içsel bir şekilde demokrasinin gelişimiyle bağlantılı olduğunu vurgular.

Dewey, pek çok noktada ayrıldığı yeni-olguculara benzer şekilde pozitif bilimler ile sosyal bilimleri ayırmamaya özen gösterir, ancak pozitif bilimlerin metodolojisi üzerine düşünmeyi sosyal bilimlere bırakmaya da razı olmaz. Genel olarak toplumu, bütün düşüncelerin geliştiği bir "laboratuvar" olarak gören sava yaslanan Dewey, yapıtlarının tamamında, bireysel özgürlük ve bilhassa da ezilenler yararına kolektif dayanışma endişesinin, deneyime saygı ilkesiyle ayrılmaz olduğunu göstermeye çalışır. Bu bakış açısından Dewey'in yapıtları, Peirce ve James'ten kaynaklanan bilgiye dair faydacı ve deneysel bir yaklaşım ile sıkı sıkıya bağlı olan pragmatik bir "siyaset" kurmak yolundaki ilk girişimdir.

Son olarak, en samimi kanaatlerine sonuna kadar bağlı bir hayat yaşamak isteyen Dewey, uzun ömrü boyunca, çeşitli militan faaliyetlere karışmaktan çekinmez. Bu açıdan onu Russell'a benzetebiliriz. Fakat o –Russell'ın aksine– siyasal angajmanları ile felsefesinin diğer alanları arasında köklü bir tutarlılığı savunmaktadır. Yeni toplumsal örgütlenme biçimlerinin yaratıldığı farklı dünya coğrafyalarına ilgi duyan Dewey, yirmili yıllarda Çin, Türkiye, Meksika ve SSCB'ye seyahat eder. Öğrencisi ve dostu Sidney Hook'tan farklı olarak Dewey, Marksist kuramları benimsemeksizin,

eğitim alanlarında bu ülkelerde yapılan yenilikleri ilgiyle izler. Hatta 1937'de, Meksiko'da, Moskova davaları sırasında Troçki'ye yöneltilen suçlamaları değerlendiren bir soruşturma komisyonuna başkanlık etmeyi kabul eder. Komisyonun nihai kararı Troçki'nin suçsuz olduğu yönünde olacaktır. Dewey'in yapıtları, –daha sonra polemiğe gireceği– Russell'ınki kadar geniş ve farklı ilgi alanlarını kucaklamaktadır. Geriye dönüp bakıldığında Dewey'nin eserleri dağınıklığının kurbanı olmuş gibidir: Bugün her ne kadar güncelliğini korusa da, kısmen –ve haksız yere– unutulmuş oluşlarının sebeplerinden birisi de budur.

Lewis'in (1883-1964) çalışmaları ise, tersine, daha bir derli toplu izlenimi verir: Esasen pragmatik bir biçimsel mantık anlayışını geliştirmeye çalışan bu yapıtlar, Peirce ve Russell'dan etkilenmiştir. Lewis, 1910'dan itibaren –Royce'un tavsiyesi üzerine– *Principia Mathematica*'nın ilk cildini okumaya başlar. Ardından biçimsel mantık üzerine bir ilk tarih çalışması kaleme alır (1918); bu arada "içerim" kavramının farklı anlamları üzerine şahsi araştırmalarını sürdürmektedir. Ömrü boyunca Harvard'da ders verecek olan Lewis, üniversiteye 1924'te Whitehead vesilesiyle girer. Whitehead, (1929'da) en önemli eseri, gerçeğin "oluş" şeklinde kavranışına dayanan devasa bir kozmoloji denemesi olan *Process and Reality*'yi (Süreç ve Gerçeklik) yayımladıktan sonra akademik kariyerini yine bu üniversitede tamamlar. Whitehead ve Lewis, böylece, bu itibarlı eğitim kurumunu, felsefenin mantık ve bilim kuramının gölgesine girdiği bir yer haline getirirler; bu model, savaştan sonra giderek hemen bütün Amerikan üniversiteleri tarafından taklit edilecektir.

Genç Willard Van Orman Quine de (d. 1908) yine Harvard'da, Lewis ve Whithead'in gözetimi altında yüksek öğrenimini tamamlar ve burada öğretmenlik yapmaya başlar. Çok erken yaşta net ve kesin bir dünya görüşünün cazibesine kapılan Quine, *Principia Mathematica*'yı yirmi yaşında okur ve ilk makalesinde (1930) Fransız matematikçi Jean Nicod'nun çalışmalarını konu alır. Daha sonra Herbert Feigl'in tavsiyesi üzerine, 1932'de aldığı seyahat bursuyla –Ayer gibi ve onunla aynı zamanda– Orta Avrupa'ya gi-

der. Viyana'da Schlick'in derslerini takip eder ve Viyana Çevresi'nin üyeleri önünde (Ocak 1933'te) bir sunum yapar. Quine, aynı yılın mart ayında –takipçisi ve dostu haline geleceği– Carnap'la buluşmak için Prag'a ve ardından, Lukasiewicz, Lesniewski ve Tarski'yle tanışmak için Varşova'ya gider.

Bu keşif gezisinden ABD'ye geri döndüğünde, kendini mantıksal olgusalcılığın bir yandaşı addetmektedir. Bir anlamda hayatı boyunca da öyle kalacaktır. Ama 1939 yılından sonra, Carnap'ın düşüncelerindeki değişimi tam manasıyla onaylamamaktadır. Nitekim Carnap, anlambilim ve olasılıklar mantığına karşı artan ilgisi yüzünden başlangıçtaki programından yavaş yavaş uzaklaşmaya başlamıştır. Quine gerçi bu programın yumuşatılması gereğini kabul eder, ama ancak 1951 tarihli "Ampirizmin İki Dogması"[73] isimli makalesinde bu program için yeni bir formül önerebilecektir.

Ampirizmi kurtarmak, yani onu her türlü eleştiriden uzak tutabilmek adına terk edilmesi gereken iki Carnapçı "dogma" hangileridir? İlk dogma, dil ile olgular, analitik hakikatlerle sentetik hakikatler arasında temel bir ayrımın varolduğuna inanmaktır. Quine'e göre "saf" analitik hakikatler mevcut değildir: Her hakikat hem dile hem olgulara bağlıdır. Mantık ve matematik dahi, her türlü dolayımdan geçmelerine karşın, son noktada, ampirik kaynaklı bilimlerdir. Nitekim kimi deneysel keşifler bizi uzun zamandır "kesin" olarak baktığımız mantık yasalarını yeniden gözden geçirmeye zorlar: Örneğin kuantum mekaniği, üçüncünün imkânsızlığı yasasının, daha önce Brouwer'in de ortaya koyduğu dayanıksızlığını ispatlar. Genel olarak bilgi, ampirik bir yapı içerisinde, insan beyninde cereyan eden psikofizyolojik bir süreçten ibarettir. İnsan beyni, dışarıdan aldığı duyusal bilgilerden yola çıkarak, gerçekliği kavramasını, başka deyişle onun üzerinde etki etmesini sağlayan kuramlar inşa eder. Quine'in epistemolojiyi "nötr hale getirmeyi," yani onu, psikolojinin ve dolayısıyla da genel olarak "doğa bilimleri"nin bir dalı kabul etmeyi önermesi de bundandır.

Radikal bir ampirizme bir o kadar zarar veren ikinci dogma, "indirgemeci" dogmadır. Carnap'ın *Aufbau*'da yaptığı gibi, her bir

bilimsel sözcenin onu doğrulayabilecek dolaysız bir deneyime indirgenebileceğini ummak yanıltıcıdır. Ayrı ayrı ve tek tek ele alındıklarında sözcelerimiz doğrulanabilir değildir: Sadece bütünlüğü içerisinde bilim, yine zihinsel yapımız tarafından belirlenen bir dil içinde yeniden kurmaya çalıştığı deneyimlerimizin bütünüyle karşılaştırılabilir. Holizm/bütüncülük adıyla bilinen (*holos* Yunancada bütün demektir) Quine'in doktrini, münhasıran Peirre Duhem ve Emile Meyerson'un çalışmalarına referansta bulunur. Fakat onların çalışmalarından daha ileri gider; nitekim Quine'in doktrini, (Duhem'in arzu ettiği gibi) sadece fiziğe değil, matematik ve mantık da dahil bilimlerin hepsine tatbik edilir.

Bu doktrinin iki önemli sonucu vardır. İlki, kuramların alttan alta deney tarafından belirlendiği savıdır. Aynı deneysel olgular için hepsi de tatmin edici olan açıklamalar sunabilecek pek çok farklı kuram vardır: Bu gözlem, bilimsel ilerlemenin bizi tek ve kesin hakikate şaşmaz bir şekilde yaklaştırdığına inanmaktan alıkoyar. İkinci sonuç, tercümenin değişkenliği ilkesidir. Bilimsel olsun olmasın, dilimizdeki herhangi bir sözcenin başka bir dilde sabit ve değişmez bir karşılığı yoktur. Kuşkusuz tercüme mümkündür, ama ancak bir dilden bütünlüğü içinde bir diğerine; dilbilimci tarafından seçilmiş tercüme kurallar "derlemesi" uyarınca yapılabilir ki bu kurallar da daima yeniden gözden geçirilebilir. Buradan çıkan sonuç, "kendinde" anlamın var olmadığı, anlamın da bizzat, onu kavramak için kullanılan bir kurallar bütününün işlevi olduğudur.

Quine'in "bütüncülüğü", gördüğümüz gibi ne (Schlick tarafından kınanan) uzlaşımcılıktan ne de hatta (Frege ve Russell tarafından reddedilen) psikolojizmin kimi biçimlerinden kaçabilir. Gerçekte bu bütüncülük, mantıksal amprizime, pragmatizm doğrultusunda yeniden yön vermek demektir. Quine'inkine koşut olan bir diğer yeniden yön verme girişimi, yine Amerikalı bir başka filozof olan Wilfrid Sellars tarafından gerçekleştirilir. Sellars'ın başlıca makalesi, *Ampirizm ve Tin Felsefesi* (1956) de yine "veri miti"nin, başka deyişle Russell, Carnap ve Ayer'in savunduğu *sense data* ampirik geleneğinin bir eleştirisidir. Ayrıca, bu girişimin "ikinci" Wittgenstein'ın yazılarında ortaya çıkan genel eğilime uyduğu da

ileri sürebilir: Buna rağmen, *Felsefi Soruşturmalar*'ı şahsen hiç yorumlamamış olan Quine, hem "ikinci" Wittgenstein ile, hem de "sıradan" dil felsefeleriyle arasına mesafe koyar.

Lewis gibi Quine'in çalışmaları da esasen mantık ve bilgi kuramını konu alır (*From a Logical Point of View* [Mantıksal Bakış Açısından] –1953– ; *Word and Object* [Kelime ve Nesne] –1960–; *The Philosophy of Logic* [Mantık Felsefesi] –1970–). Fakat Quine'in çalışmalarına ruh veren –ve ayrıca iş arkadaşı, bir başka Harvard'lı hoca olan Nelson Goodmon'un çalışmalarına da ilham veren– katı nominalizm ve ampirizm, bu dar çerçeveyi aşan bir kapsama sahiptir. Carnap misali bilim ve felsefe arasındaki sınırı ortadan kaldırmaya yönelen Quine, "iyi" felsefenin, bilimsel ve deneysel türden uzmanlaşmış bir faaliyet olması gerektiğini düşünür gerçi ve bu yüzden de, felsefe tarihine felsefenin nesnel sonuçlarından daha az önem verir; veya bizzat söylediği gibi, geçmiş felsefenin hataları, günümüzde doğru kabul edilen tezlere nazaran daha az ilginçtir.[74] Ancak Quine, felsefenin sona eridiğine de inanmamaktadır. Her ne kadar mantıksal-matematik dilin çözümlenmesini felsefenin öncelikli konusu olarak görse de felsefeyi bununla sınırlamak da istemez. Felsefenin görevinin gerçeğin temel niteliklerini keşfetmek olduğuna inanan Quine, –yeni-olgucuların yüzüne bakmadıkları– varlıkbilimin, daha kesinlik içeren bir şekilde ele alınabileceğini ve yine etiğin de mantıksal çözümleme sayesinde ilerleyebileceğini düşünür. Buna karşın, estetik sorunları çözme işini psikolojiye, siyasal sorunları halletmeyi de sosyolojiye bırakır.

Bir anlamda Carnap'ın anlayışına uygun olan bu son yaklaşım yine de –mantıksal ampirizmin ellili ve altmışlı yıllarda felsefe üzerindeki mutlak egemenliği göz önüne alınırsa– felsefeyi, tarih ve toplum üzerine her türlü düşünceden alıkoymak gibi bir sonuca varacaktır. Ayrıca Quine'in muhafazakâr düşüncesinde –ki bu düşüncenin doruğu Soğuk Savaş'ın doruk noktasıyla tarihsel açıdan örtüşür– Viyana Çevresi'nden insanların sosyalist ideallere duyduğu sempatinin izine dahi rastlamak mümkün değildir.

Nelson Goodman (1906-1998) ise Carnap'ın bir yana bıraktığı *Aufbau* projesini doktora tezinde (*Nitelikler Üzerine Bir İnceleme*,

1940) yeniden ele alır. Bu çalışma *The Structure of Appearance* (Görünümün Yapısı) (1951) ile birlikte, söz konusu projeye mantıksal açıdan daha tatmin edici ve daha mütevazı bir yön verme çabasına dönüşür. "Tekbenci" temelleri içine hapsolmuş Carnapçı konstrüktivizmin tersine Goodman'ın konstrüktivizmi, verili bir ölçüte referans yapılamadan "yalın ögeler" kavramına anlam vermenin mümkün olmadığı fikrine dayanır; ki bu ölçüt de illa ki keyfi olacaktır. Goodman, bilimin, sanatın ve felsefenin hep birer "dil", yani "olgular kurmak" veya "dünyalar" inşa etmek için sembolleri kullanmanın kuralları olan bir şekli olduğuna kanidir (*Ways of Worldmaking* [Dünya Kurma Biçimleri], 1978) ancak görececi de değildir: Bazı dillerin (tutarlılık veya bağlama uyarlanma açısından) diğerlerine göre daha "doğru" olduğunu kabul eder ve "olgu" ile "uzlaşı" arasında, her ne kadar uzlaşımsal da olsa bir farkın varolduğu kanısındadır. Goodman, ayrıca "genel semboller kuramı" çerçevesi içinde, sanat yapıtlarına özgü biçimsel yapılar araştırmasına "çözümlemeci" metodu tatbik eden ilk kişidir. Bu biçimsel yapılar, ona göre, işaret sistemleridir ve önemli olan bu sistemlerin içsel işleyiş kurallarıdır (*Languages of Art* [Sanatta Diller], 1968). Bu yönelim, Goodman'ın estetiğini, tuhaf bir şekilde Avrupalı yapısalcıların aynı dönemde ve ondan bağımsız olarak geliştirdikleri estetiğe yaklaştırmaktadır.[75]

Son olarak, Quine'in başlıca takipçilerinden Donald Davidson (d. 1917) ile birlikte, felsefeyi diğer bilimlerden ayıran gerçek –ama hareketli– bir sınırın varolduğu tezinin ortaya çıktığını görüyoruz: Nitekim felsefe, bilimlerin cevap veremediği sorularla ilgilenmek durumunda değil midir? Davidson'un hem zihin felsefesi hem de etiği konu alan çalışmaları makaleler serisi şeklindedir ve bunların başlıcaları iki kitap halinde toplanmıştır (*Essays on Actions and Events* [Eylemler ve Olaylar Üzerine Denemeler], 1980; *Inquiries into Truth and Interpretation* [Hakikat ve Yorum Üzerine Araştırmalar], 1984). Carnap ve Ryle gibi, materyalizmin en az idealizm kadar yanlış olduğunu ve zihin ve beden arasındaki ilişkileri kavramanın mümkün tek biçiminin bir tür "nötr" tekçilik olduğuna kani olan Davidson, "zihinsel" edimlerimizin işleyişini,

sanki bunlar özerk bir gerçekliğe sahiplermiş gibi aydınlatmaya çalışan "bilişsel bilimlerin" "zihinselci" (veya davranışçılık-karşıtı) iddialarının karşısındadır.

Bilişsel bilimlerin henüz çok genç oldukları bir gerçek. Hesap işlemlerinin otomatizasyonu ve "sibernetik"; "Denetim ve İletişim Kuramı" (Norbert Wiener, 1948) ve "Enformasyon Kuramı" (Claude Shannon) üzerine otuzlu yıllardan itibaren (Alan Turing) sürdürülen çalışmaların sonucu olan bu bilimler, ellili yıllarda gelişir ve ancak Jerry A. Fodor (*The Language of Thought* [Düşüncenin Dili] 1975) ve Daniel C. Dennett'ın (*Consciousness Explained* [Açıklanan Bilinç] 1991) yakın tarihli incelemeleriyle birlikte dişe dokunur sentezlere ulaşılır. Enformatik, nörobiyoloji ve psikolojik-dilbilimin birleştiği noktada yeralan bu araştırmalar henüz son sözlerini söylemiş değildir.

Davidson, Popper ve Quine'e benzer şekilde, fakat –Goodman'ın ruhuna sadık kaldığı– *Aufbau*'nun temel savına karşı, "gerçekliğin", sadece mantıksal-dilbilimsel bir kurulumun sonucu değil, "nesnel" bir gerçeklik olduğu fikrini yeniden gündeme getirir. Dilimizin yapısı, bize bu nesnel gerçekliğin en genel niteliklerini gösterir. Buna karşın ne Davidson ne de Quine, son noktada beyin ile dünya arasındaki bu gizemli "örtüşmeyi" gerekçelendiremezler.

Quine, Goodman ve Davidson, onları birbirinden ayıran farklılıklara rağmen, "çözümlemeci" felsefenin Amerikan "versiyonu" olarak adlandırılabilecek ve İngiliz türdeşinden net bir şekilde ayrışmış aynı akımın temsilcileri olarak ortaya çıkarlar. Bu akımın göze çarpan hususiyetlerinden birisi de, pragmatik mirasa sadakati dışında, uzantısı olduğu "kıta" felsefesiyle ya da hiç değilse bu felsefenin kimi akımlarıyla asla tamamen bağlantıyı kesmemiş oluşudur; zaten kıta felsefesinin otuzlu yılların sonunda ABD'ye uyarlanmasına katkıda bulunan da yine çözümlemeci felsefenin bu Amerikan versiyonudur.

Avrupa-Amerika diyaloğunun 1880 ve 1939 arasındaki yoğunluğuna yeniden kavuşması için –bu dönemde James, Mach ve Bergson'la, genç Quine ise Viyana Çevresi'yle sıkı ilişkiler içindey-

di– yine de tuhaf bir şekilde, mantıksal ampirizmden "kopan" araştırmacıların üniversite sahnesinde belirmesini beklemek gerekecektir. Bu kopuşun tarihi iki aşama içerir. İlk aşama, daha sonra kendisinden bahsedeceğimiz Thomas Kuhn'un çalışmalarıyla belirginleşir. Kuhn'un bilim felsefesi, Carnap ve Popper'in ötesinde, Bachelard ve Koyré'nin ampirizm-karşıtı yönelimiyle ve dilbilimci Noam Chomsky'nin yapıtlarıyla ilişki kurar. Kelimenin Kartezyen anlamıyla akılcı ve dolayısıyla da ampirizm-karşıtı olan Chomsky (d. 1928), çocuğun dil öğreniminin, Quine ve diğer "çözümlemeci" filozofların katıksız davranışçı perspektifiyle açıklanamayacağına inanır. Bu yüzden –17. yüzyılda Port-Royal'li dilbilimciler tarafından ortaya atılmış "genel dilbilgisi" kavramından esinlenerek– "doğuştan getirdiğimiz" yapıların matematik bir modelini kurmaya çalışır; bu modelin, insanda konuşma yeteneğinin ortaya çıkışını aydınlatması beklenir. Chomsky'nin çalışmaları (*Cartesian Linguistics* [Kartezyen Dilbilim], 1966) Avrupa'da çok geçmeden büyük başarı kazanır. Bu başarıda Chomsky'nin, pek çok durumda aldığı siyasal tavırlar sonucu edindiği "solcu", "angaje" entelektüel ününün de payı vardır.

Ampirizm-karşıtı kopuşun ikinci aşaması, altmışlı yıllardan itibaren şekillenmeye başlar. Bu kopuşun temsilcisi olan Richard Rorty, Hilary Putnam, John Rawls, Stanley Cavell gibi çok çeşitli düşünürler, "çözümlemeci" felsefenin kalıbında şekillenmelerine rağmen, bu kalıbı çok dar bulurlar ve özgürce kendi dünya görüşlerini geliştirmek için ondan uzaklaşmak isterler. İleride bahsedeceğimiz bu filozoflar, Quine'in takipçileri tarafından o zamana kadar bir miktar ihmal edilen alanları --özellikle etik ve siyaseti– konu alırlar ve (Habermas, Foucault, Derrida gibi) Avrupalı benzerleriyle tartışmaktan daha az çekinirler. Yine de bu isimlerin çalışmaları, her türlü tarih felsefesine karşı duydukları güvensizlikle ve toplumsal eleştiriye yaklaşımlarındaki ihtiyatla damgalıdır. Burada yarım yüzyıldır mantıksal ampirizmin yaptığı etkinin, onun Hegel kaynaklı her tür "diyalektik" düşünce biçimine duyduğu horgörünün ve "değerler" karşısında önceliği "olgular"a vermek yönündeki iradi tercihinin izlerini görmemek mümkün değil.

Kuşkusuz bu tür tutukluklar gitgide ortadan kalkacaktır. Nitekim, Amerikan üniversite çevrelerinde Husserl'in fenomenolojisine karşı yeni bir ilginin ortaya çıkışı da bunu düşündürüyor. Çünkü fenomenolojinin temel amaçlarından biri –zihnin yapılarını tasvir etmek– bu çevrelerin gözünde, "bilişsel bilimler" ve "yapay zekâ"[76] araştırmalarının amaçlarına yakındır. Yine de ne Marksizm ne varoluşçuluk ABD'de bugün bile, –eleştirilmek için bile olsa– kuramları incelemeye değecek felsefi doktrinler olarak kabul görmemektedir. Foucault'nun veya Frankfurt Okulu'nun kuramları ise çoğunlukla "sosyoloji" başlığı altında değerlendirilmektedir. Burada da yine kapatılması gereken bir uçurum söz konusudur.

III

Auschwitz'i Düşünmek

1. Sürgün Yolları

Avusturya'da her türden özgürlüğün ölüm çanlarını çaldıran *Anschluss* (1938) –Freud ve Schrödinger gibi– o ana kadar kararsız kalanları göç etmeye zorlar. Bildiğimiz gibi benzer bir süreç de beş yıldan beri Almanya'da yürürlüktedir.

NSDAP –Nasyonal-Sosyalist Parti– 31 Temmuz 1932'deki seçimlerde on dört milyon oy almış, Reichstag'taki alt yüz sandalyenin iki yüz otuzunu kazanmıştır. Weimar Cumhuriyeti'nin günleri sayılıdır artık. 30 Ocak 1933'te Cumhurbaşkanı Hindenburg, Adolf Hitler'i Reich şansölyesi atar. 14 Nisan'dan itibaren, çıkartılan bir yasayla, Yahudi, komünist ve sosyal demokrat memurlar azledilirler. Azımsanmayacak sayıda öğretim görevlisine işten el çektirilir ve birkaç istisna haricinde üniversite yetkilileri bu uygulamaları protesto etmez. Kuşkusuz bütün bir Yahudi cemaati tehdit altındadır artık. Cemaatin bir kısmı, vakit kaybetmeden sürgün yolunu tutar.

Böylesi bir felaketin yoğunluğunu anlamak için –ki sırada daha feci bir yıkım, zamanında kaçamayanların katli vardır–, İkinci Dünya Savaşı öncesinde Alman Yahudi cemaatinin, Avrupa çapın-

da, kültürel olduğu kadar toplumsal boyutta da en iyi asimile olmuş cemaat olduğunu hatırlamak gerekir. Yahudi cemaati, eğitim düzeyinin yüksekliği ve Moses Mendelssohn (1729-1786) döneminden beri cemaatin bir özelliği haline gelmiş "ilerlemeciliği" sebebiyle önemli roller oynamış; Avrupa ülkelerine, sanat, edebiyat ve bilim alanlarında Heine'den Marx'a ve Einstein'a kadar çok önemli simalar kazandırmıştır.

Özellikle de Yahudi kökenli Alman filozoflar, 20. yüzyılın ilk otuz beş yılında sıradışı bir parlaklığa sahip kalabalık bir entelektüel "aile" oluştururlar. Bu "aile" toplumla o kadar iyi kaynaşmıştır ki, aile üyeleri yüzyıllardır vatanları olmuş, Birinci Dünya Savaşı'nda örnek bir adanmışlıkla hizmet ettikleri Almanya'da, her türlü ciddi tehlikeden uzak olduklarından emindirler. Her ikisi de Nasyonal-Sosyalizmin zaferinden epey önce ölen Hermann Cohen ve Franz Rosenzweig örneklerini bir yana bırakırsak, Yahudi soyisimli entelektüellerden hiçbirinin 1933'e kadar Almanya'yı ciddi ciddi terk etmeyi düşünmemesini mümkün kılan bu iyimser ruh hali semptomatik değil midir?

Aslında bu tespitin hiç değilse bir istisnası var. O da, Gershom Scholem'dir (1897-1982). Ama Scholem'in Filistin'e gidişi zoraki bir sürgün değildir: Bu göçün sebebi –genç filozof Scholem'in, 1 Ağustos 1916'da günlüğüne yazdığı gibi[1]– 1914 savaşının Avrupa'nın ölümünü ve "mezara konuşunu" haber verdiği yolundaki umutsuz tespittir. Berlin'de, tamamen asimile olmuş bir ailede doğan Scholem –bir kardeşi komünist olurken diğeri aşırı sağcı çevrelere girecektir–, öncelikle matematiğe yönelir. Carnap ile birlikte, Frege'nin Iena'daki derslerini kaçırmadan izleyen nadir öğrencilerden birisidir. Ama çok kısa sürede, gerçek ilgi odağının Yahudi Kabala'sı olduğunu anlar. Kabala, sayılarla ilgili tasarıların önemli yer tuttuğu mistik bir düşünce biçimidir ve Scholem'i dini yönden ziyade entelektüel açıdan cezbetmektedir. Orta Avrupa'daki Yahudi cemaatinde azınlık olan Siyonist tezleri benimseyen Scholem, yirmi altı yaşında, hiçbir zorlama olmaksızın, o dönemde Arapların çoğunluk olduğu Kudüs'e yerleşmeye karar verir. İbrani Üniversitesi'nin kuruluşuna katılan (1925) Scholem kariyeri-

ni burada tamamlayacaktır. Yahudi mistisizmin ana akımlarının tarihsel ve yapısal çözümlemesini konu alan çalışmaları, dini metinlere bilimsel yaklaşımın örneklerini sunarken, Scholem, 1948'de bağımsız bir devlet haline gelecek yeni bir ulusun, İsrail'in töresel inşasına katkıda bulunur.

Scholem örneğini bir yana bırakacak olursak, Yahudi Alman filozofların, Hitler'in iktidara gelmesiyle, kelimenin tam manasıyla, zorlanmadan kendi başlarına sürgüne gitmediklerini görüyoruz. Kuşkusuz içlerinden pek çoğu, gerici ve ruhban güçlerce ezilen Kasım 1918'deki sosyalist devrimin, 1919'daki başarısızlığına üzülmüştür. Yine hiç şüphesiz, savaş sonrasında ülkelerinin içinden geçtiği kimlik krizinin, asla tam olarak sönmemiş Protestan (Luther) ve Katolik (Karşı-reform) kaynaklı anti-semitik ateşi yeniden alevlendireceğini de hissetmiştirler. Nitekim Yahudiler, Birinci Haçlı Seferi'nin yol açtığı 1096 katliamlarından bu yana, birliğini çok yavaş oluşturan Alman ulusunun iç kargaşalarında çoğunlukla günah keçisi olmuşlardır. Fakat yirmili yılların kuşağı, her ne kadar kötü bir dönemden geçtiklerinin farkında olsa da, felaketin kapılarında olduğunu hayal etmekten –hem de fazlasıyla– uzaktır. Alman ulusu –dünyanın en uygar uluslarından biri– çok yakında Hitler'e, 1925'ten bu yana *Mein Kampf*'ta açıktan açığa ilan ettiği soykırım programını gerçekleştirme imkânlarını sunacaktır.

*

Zoraki göçün çanları bütün acımasızlığıyla ancak 1933'te çalacaktır; beraberinde pek çok maddi güçlük ve psikolojik çöküntü getirerek...

Örneğin Cassirer için çöküş şiddetli olacaktır. Hambourg Üniversitesi'nin rektörü, tanınmış bir öğretmen olan Cassirer, derhal bütün görevlerinden istifa etmek zorunda kalır. Liberal çevre içinde, Weimar Cumhuriyeti'nin en saygın entelektüellerinden biri olan Cassirer, 1935'te Oxford Üniversitesi'ne, ardından da İsveç'e gider. 1941'de New York'a yerleşir ve savaşın bitiminden birkaç gün önce burada hayata gözlerini yumar (1945). ABD'ye gelen soykırım haberleriyle dünyası kararan Cassirer –ailesinin bir bölümünü soykırımda kaybetmiştir– son yıllarını, Alman idealizminin

trajik sonu ve insanlığın belirsiz geleceği üzerine düşünmekle geçirir (*An Essay on Man*, [İnsan Hakkında Bir Deneme] 1944).

Cassirer'in öğrencisi ve Hambourg Üniversitesi'ndeki çalışma arkadaşı sanat tarihçisi Erwin Panofsky (1892-1968), *Sembolik Form Olarak Perspektif* isimli, kendi disiplinine yeni bir kuramsal atılım kazandıracak kısa bir deneme yayımladıktan sonra 1934'te Amerika'ya göç eder. Estetik devrimleri, katkıda bulundukları ve kısmen de olsa açıkladıkları –dini, felsefi ve bilimsel– büyük dönüşümler çerçevesine yerleştirmeden incelemek Panofsky'den sonra mümkün olmayacaktır.

Cassirer'in bir başka öğrencisi Eric Weil (1904-1977) 1933'te Fransa'ya yerleşir. 1940'ta Fransız ordusuna katılan Weil, Alman ordusuna esir düşer ve –takma adı sayesinde– dört senesini Almanya'da hapis kaldıktan sonra, Fransa'ya geri dönüp, Kantçı çizgide, ahlak ve siyaset felsefesini konu alan çalışmalarda bulunur.

Cassirer gibi 1878'de doğan Buber de, 1933'te tanınmış ve muteber bir filozoftur. Buber, aynı zamanda Avrupa Yahudiliğinin önde gelen simalarındandır. 1923'ten itibaren Frankfurt Üniversitesi'nde Yahudi dini ve felsefesi öğreten Buber, bilinçlerarası diyaloğun etik anlamı üzerine, fenomenolojiden ilham alan bir kitap *Ich und Du* (Ben ve Sen) (1923) ve Doğu Avrupa gettolarından çıkan mistik bir hareket olan Hasidiliğin tarihi üzerine araştırmalar yayımladı. Hıristiyanlıkla yakınlaşmaktan ve Filistin'de Yahudi-Arap ittifakından yana olan Buber, Rosenzweig gibi, Alman olarak kalmakla birlikte, kendi kültürel kökleriyle bağlarını sıkılaştırmak isteyen Yahudileri bir araya getiren "manevi" siyonizmin temsilcilerinden biridir. 1933'te kürsüsünden istifa etmek zorunda kalsa da, ilk anda Nazizmin ilerleyişine karşı bir tür iç direnişi teşvik etmek için Almanya'da kalmayı tercih eder. Hatta bu amaçla, ancak beş sene yöneticiliğini yapabileceği bir "Yahudi Eğitim Merkezi" kuracaktır. Göç etmek zorunluluğu ancak 1938'de, altmış yaşındayken ortaya çıkar. Buber bu tarihte Filistin'e gider, orada Scholem'le buluşur ve İsrail devletinin kuruluşuna iştirak ettikten sonra (1965) ölür.

*

Sürgünden ağır bir şekilde etkilenen bir başka grup da, filozof Max Horkheimer'ın (1895-1973) Frankfurt'ta bir araya getirdiği gruptur.

Stuttgart'ta dindar ve muhafazakâr eğilimli sanayici bir ailede doğan Max Horkheimer, aile şirketinde çalışmaya başlar. Burada işçilerin durumunu yakından görmesi, toplumsal eleştiri hassasını geliştirir. 1919'da Münih'teyken, devrime destek verir. Devrim bastırıldıktan sonra kısa süre tutuklu kalan Horkheimer, daha sonra Frankfurt'a geçer ve orada felsefe çalışmaya başlar. Form psikolojisinin kurucularından Wolfgang Köhler ve Max Wertheimer'ın derslerini takip eder. Aynı zamanda, iki dönemliğine Fribourg'da bulunur ve burada Husserl'den ziyade Heidegger'in açmaya çalıştığı varoluşçu yoldan kısa bir süreliğine etkilenir.

1925'te doçentlik sınavını verdikten sonra Frankfurt'ta yeni-Kantçı bir profesörün asistanı olur, fakat kendi derslerinde, gerçekten ilgisini çeken yazarlara yönelmekte gecikmez: Hegel, Marx ve Fransız Aydınlanma filozofları. İlk makalesi (1930), sosyolog Max Weber'in (1864-1920) öğrencisi olan çalışma arkadaşı Karl Mannheim'ın (1893-1947) bilgi sosyolojisi alanında geliştirdiği idealist tezlerin eleştirisini yapmaktadır. Aynı yıl kendisine "toplum felsefesi" kürsüsü teklif edilir. Ve bilhassa da, üniversiteye bağlı bir laboratuvarın yöneticiliği önerilir: Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü (*Institut für Sozialforschung*).

Enstitü zengin bir Yahudi işadamı olan Felix Weil tarafından 1923'te kurulur. Weil, 1918 olaylarının etkisiyle devrimci düşünceleri benimsemiş ve o tarihten itibaren solcu yazar ve sanatçılara yardım etmeye adamıştır kendini. 1924'ten 1930'a kadar Carl Grünberg'in yönettiği bu nevi şahsına münhasır kurumun araştırma konuları, sosyalizmin, işçi hareketlerinin ve ekonomik doktrinlerin tarihidir. Enstitünün kendi yayın organı vardır ve Marx ile Engels'in Almanya ile SSCB arasında dağılmış başlıca elyazmalarından oluşan basılmamış metinlerinin yayımlanmasına katkıda bulunur.

1931'den itibaren Horkheimer enstitüye ve enstitünün dergisine yeni bir atılım kazandırır –daha sonra "Frankfurt Okulu" de-

nilecek şeyin başlangıç noktasıdır bu. *Zeitschrift für Sozialforschung* adıyla yayımlanan bu dergi kısa süre içinde enstitünün ayrıcalıklı organı haline gelecektir. Horkheimer, toplumsal olguları daha iyi kavramak için disiplinlerarası bir çalışmaya başvurmanın zorunlu olduğunu ilan ederek derginin ana programını ifade eder. O dönemde Horkheimer, "eski" felsefenin yerini materyalist bağlamda anlaşılacak toplumsal bilimlerin doldurması gerektiğine kanidir. Ancak her ne kadar sempatisi su götürmez olsa da, temkin gereği, kendini açıktan açığa Marksist olarak nitelendirmemektedir. Çalışma arkadaşlarını seçişi ise tersine, üstlendiği misyonu hakkında açık bir fikir vermektedir. Nitekim bu çalışma arkadaşlarının önde gelenlerinden olan Erich Fromm, Theodor Wiesengrund-Adorno ve Herbert Marcuse, sadece istikbal vaadeden genç araştırmacılar değil, davaları olan entelektüellerdir.

Ortodoks bir aileden gelen Eric Fromm (1900-1980), yirmili yılların başında, Rosenzweig'ın kurduğu Frankfurt Özgür Yahudi Eğitim Merkezi'nde Scholem'le yakın temas içinde olmuştur. Fromm 1924'te psikanalizi keşfeder –1927'den itibaren uygulayıcısı olacaktır– ve (1929'da) karısıyla birlikte bir psikanaliz enstitüsü kurar. Horkheimer tarafından heyecanla karşılanan kurum, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün bünyesine katılır. Tarihi bir olaydır bu, çünkü böylece psikanaliz bir üniversiteye ilk kez girmiş olur! Bundan böyle Frankfurt Okulu'nun kuramcıları, araştırma hipotezleri içine Marksizm ve psikanalizi daha sık katacaklardır.

Avusturya-Macaristan kökenli psikiyatr Wilhelm Reich (1897-19579), Erich Fromm'dan daha devrimcidir ve otuzlu yılların başında Berlin'de, Stalincilerin "Troçkist" olarak niteleyecekleri "proleter seks politikası" hareketini başlatır. Fromm o tarihte, itkiler kuramını sınıf savaşımı kuramıyla uzlaştırmaya ve her ikisini de insanın özgürleşmesi yolunda kullanmaya çalışan solcu bir Freudçudur. *The Dogma of Christ* (İsa Dogması) (1930), savaş sonrasında daha muhafazakâr bir çizgiye girecek verimli yazarlık sürecinin başlangıcıdır.

Frankfurt'ta doğan Theodor Wiesengrund-Adorno (1903-1969) iki soyisim taşımaktadır: Birisi, Protestanlığa dönen ve oğ-

lunu da Protestan kilisesinde vaftiz ettiren Yahudi babasının soyismi, diğeri ise Korsika kökenli Katolik annesinin soyismidir. Adorno'nun rahat ve korunaklı çocukluk döneminde müzik –tıpkı Wittgenstein'da olduğu gibi– büyük bir rol oynar. Gençliğinde Lukacs'ın *Roman Kuramı* sayesinde estetikle, Bloch'un *Ütopya Ruhu* sayesinde ise devrim fikriyle tanışır. 1921'den 1932'ye kadar kendini müzik eleştirisine verir. Avusturya ekolünün atonal müziğiyle büyülenen Adorno, 1925'te, Arnold Schönberg'in rehberliğinde piyanist veya besteci olmak üzere Viyana'ya gelir. Sanatsal yeteneklerinin yetersizliği konusunda çok geçmeden ikna olan Adorno, birkaç ayın sonunda doğduğu kente geri döner ve estetik merkezli bir üniversite kariyerine yönelir.

"Dodekafonik teknik" üzerine yazdığı makalenin (1929) ardından (1931'de) *Kierkegaard: Bir Estetiğin İnşası* isimli tezle doktorasını alır. Tez 1933'ün hemen başında yayımlanır. Bu arada Adorno, uzun yıllardır tanıdığı Horkheimer'a ve Marksist materyalizme yaklaşır. Adorno, Marksist materyalizmi şahsi bir şekilde, Bloch'unkine yakın yorumlamaktadır. 1932'den itibaren *Zeitschrift für Sozialforschung*'la işbirliği etmeye başlar ve 1936'da buraya caz üzerine bir metin sunar. Bir felsefecinin, bu sanat türünü anlamak yolundaki ilk girişimidir bu. Tablodaki tek karanlık nokta: Adorno 1934'te bir Alman dergisinde, sözleri Hitler'e adanmış bir şiir derlemesinden alınma bazı şarkıları öven bir makale yayımlar. Savaştan sonra bilhassa pişman olacağı bir makale olacaktır bu.

Herbert Marcuse'a gelince (1898-1979), o da Berlin'de, çok geçmeden gerici fikirlerini reddedeceği bir burjuva ailesinde dünyaya gelir. 1917'de Sosyal Demokrat Parti'ye üye olur. 1918'de savaşa katılan Marcuse, Kasım devriminin başında, Berlinli askerlerden oluşan bir "sovyet"e üye seçilir. Devrimin başarısızlığı (1919) onu partiyi terk etmeye götürür. Marcuse, partinin yöneticilerini, Spartakist liderler Karl Liebknecht ve Rosa Luxemburg'un katlinde işbirliği etmekle suçlar. Daha sonra siyasetten yüz çevirerek edebiyat çalışmalarına yönelir ve tezini tamamladıktan sonra Fribourg Üniversitesi'nde, Heidegger'in yanında bir asistanlık görevi elde eder. 1932'den sonra Heidegger'den uzaklaşacaktır. Horkhei-

mer'la tanışması ve sürgündeki Frankfurt grubuna katılması ancak 1933 olayları sırasında gerçekleşecektir.

Bu dört kişi –Horkheimer, Fromm, Adorno ve Marcuse– açısından Hitler'in iktidara gelmesi hayatın akış yönünü tamamıyla değiştirir. 13 Mart 1933'te Enstitü Nazi polisi tarafından, devlete karşı "düşmanca" faaliyetlerinden ötürü kapatılır. Bu tarihte Horkheimer çoktan Cenevre'ye çekilmiş, Fransız editör Félix Alcan ile, Enstitü'nün dergisinin Almanca olarak Paris'te çıkması için anlaşmıştır.

İsviçre'deki kısa ikâmeti sırasında –ki Bloch da geçici süreliğine buraya sığınmıştır– Horkheimer, modern aile içinde yetkenin evrimi üzerine iddialı bir araştırma başlatmak için zaman bulmuştur. Bu araştırmanın sonuçları 1936'da yayımlanır. Faşizmin yükselişinin bütün Avrupa'da barışı tehdit edeceğini sezen Horkheimer, Nisan 1934'te ABD'ye yelken açmaya karar verir. Haziran ayında New York'taki Kolombiya Üniversitesi'yle, Enstitü'yü buraya taşımak üzere antlaşmaya varır. Yıl sona ermeden Fromm ve Marcuse da Horkheimer'a katılır. Adorno ise şansını önce Oxford'da dener ve Horkheimer'ın isteği üzerine daha sonra o da New York'a yerleşir (1938).

Böylece Enstitü'nün tarihinde yeni bir sayfa, Yeni Dünya'da açılmış olur. Pek çok Alman Yahudi entelektüel Amerika sayesinde kurtulacaktır. Örneğin Karl Löwith, Hannah Arendt –ki her ikisi de Heidegger'in eski öğrencileridir–, Leo Strauss. Bu mazlumlar açısından, zorluklarına rağmen sürgün hayatta kalmakla eş anlamlıdır. Ancak felsefede onlardan geri kalmayan birisi, kaçma fırsatını kaçıracaktır: Walter Benjamin.

Benjamin'in hikâyesini yeniden gözlerimizin önüne getirmek, iyimserlik veya basiretsizlik sonucu sıkıntılı sürgün yolunu seçmekte tereddüt eden Yahudileri bekleyen trajik sonu bize daha iyi anlatacaktır.

*

Berlin doğumlu Benjamin (1892-1940), entelektüel güçleri şaşırtıcı ölçüde erken gelişmiş, kapalı ve hassas biridir. Edebiyat ve felsefeye eşit ölçüde merak duyan Benjamin 1915'te, kendisinden

beş yaş küçük genç Scholem ile tanışır. Scholem, Benjamin'in hayatının sonuna kadar yakın dostu olacak ve çok sonraları (1975'te) dostluklarının hatırasına dokunaklı bir kitap adayacaktır.[2] Benjamin, 1921'den sonra –Scholem'in tavsiyesiyle– *Kefaret Yıldızı*'nı okuyarak Yahudi kültürünün zenginliğini keşfeder. 1919'da hayran olduğu Bloch'la tanışır, kısa süre sonra da büyülediği Adorno'yla. Benjamin'in ilk metinleri, estetik ve tarihe duyduğu ilgiyi, ilerlemeci savlara duyduğu sempatiyi, romantizm ve dışavurumculuğa duyduğu yakınlığı, psikanalize, modern resme, halk sanatına ve okült bilimlere duyduğu merakı yansıtır – ama aynı zamanda, kopup gelen zengin fikirlerine, akademik normlara uygun düzenli bir ifade kazandırmakta yaşadığı güçlükler de yine ilk yazılarında görünürdür.

Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı isimli bir doktora tezini ve ardından Frankfurt Üniversitesi tarafından reddedilen *Alman Barok Dramının Kökeni* isimli doçentlik tezini hazırlamasına karşın Almanya'da kendisine iş bulmayı başaramaz. Böylece kalemiyle yaşamak zorunda kalan Benjamin, gücünün bir kısmını gazeteciliğe ve geçimlik işlere ayırırken, bir yandan da *Goethes Wahlverwandtschaften* (Goethe'nin Seçkinci İlgileri) (1925) veya *Einbahnstraße* (Tek Yön) (1928) gibi kitaplar yayımlamayı başarır. Yirmili yılların sonunda Scholem onu Kudüs'teki İbrani Üniversitesi'ne getirtmeye çalışsa da başarılı olamaz. Kısa süreliğine Filistin'e yerleşme fikrini çekici bulan Benjamin bu tasarıdan vazgeçer. Çünkü 1924'te tanıştığı Asia Lacis isimli genç Rus devrimciyi terk etmeyi göze alamaz.

Yönetmen olan genç kadın, Benjamin'e Brecht'i tanıtır, Lucaks'ı okumasını sağlar ve onu, Aralık 1926'dan Ocak 1927'ye kadar sürecek bir Moskova seyahatine ikna eder. Bu tarihten sonra Benjamin, giderek daha kararlı bir şekilde tarihsel materyalizme yönelecek ve bunu, sosyolojik olmaktan ziyade Bloch gibi teolojik, "mesihçi" bir bağlamda yorumlayacaktır.

Benjamin bu arada estetikle ilgili araştırmalarından da vazgeçmez. Bu alanda, moderniteye karşı keskin duyarlılığının, şiire karşı hassasiyetinin, "göstergeleri" bir kitap okur gibi çözümleme ye-

teneğinin verdiği ilhamla, sınıflandırılması güç, zor ve gerçek manada ancak savaş sonrasında takdir edilebilecek metinler kalem alır (*Das Passagenwerk, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*).[3]

Ama artık, Benjamin'in bütün düşüncelerinin merkezini oluşturan ve bu düşüncelere gizemli birliğini veren şey tarihtir. "Olgusalcı" felsefelere ve her türlü evrimciliğe –dolayısıyla Marksizmin kimi yönlerine– düşman olan Benjamin, şimdiyi kuran çelişkilerin analizine dayanan *siyasal* bir tarih –geçmiş ve gelecek boyutunda– okumasına yönelir. Mekanik nedensellik fikrini olduğu kadar ilerlemenin kaçınılmaz olduğu inancını da reddeden Benjamin, sonraki yıllarda –Rosenzweig, Bloch ve Scholem'e yakın bir anlayış içerisinde– "süreksiz" bir zaman kavrayışı geliştirir. Bu kavrayış, zamanı "ütopya" için en uygun mekân haline getirir. Bariz bir şekilde kırılgan bir ütopyadır Benjamin'inki; ama yine de gerçekleştirilebilirdir, yeter ki ezilenler kendi koşullarının bilincine varsınlar, yeter ki nicedir mahrum bırakıldıkları kelama yeniden sarılsınlar ve insanlığı, dualarıyla diledikleri "kefaret"in yoluna taşısınlar. Marksizmin kullanıldığı ve "aşıldığı" bu karmaşık görüşler bütünü, son yazısı olan *Tarih Kavramı Üzerine Tezler*'de geliştirilir.

Yorulmak bilmez seyyah, Fransız edebiyatı tutkunu, Baudelaire'in, Proust'un, sürrealistlerin sadık okuyucusu olan Benjamin, 1933'te Paris'e yerleşmeye karar verir. Horkheimer'a kendisini öven Adorno sayesinde, Benjamin bu tarihten itibaren sürgündeki Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü üyeleriyle sıkı ilişkiler içinde olacaktır. Fakat Benjamin, faşizmin ilerlemesinin Avrupa üzerinde yarattığı tehdidin yakınlığına onlar kadar inanmamaktadır: tehlikenin farkında olmadığı için değil; pek çok solcu entelektüel gibi, kapitalizmin "işbirlikçisi" Hitler'in Batı Avrupa'nın geri kalanıyla açıktan açığa savaşma olasılığını hayal etmekte zorlandığı için. Bu yanılgıyı bizzat tarih kısa süre içinde gösterecektir.

Benjamin, kaygılarla olduğu kadar maddi güçlüklerle de boğuştuğu bir sırada Avrupa'yı terk ederek Frankfurtlu arkadaşlarıyla buluşmak üzere New York'a gitmeye karar verir, ama artık çok geçtir. Savaş bütün şiddetiyle hüküm sürmektedir. ABD'ye kalkan

bir gemi bulabilmek için İspanya'ya geçmesi gerekir. Port-Bou (Katalanya) sınırını geçmeye çalışırken Frankocu polis tarafından tutuklanan Benjamin'e 26 Eylül gecesini bir otelde geçirmesi için izin verilir. Ertesi gün Fransa'da bir toplama kampına gönderileceğini bildiğinden, 27 Eylül sabahı morfin hapları alarak hayatına son vermeyi seçer.

Bu umutsuz eylem, Alman Yahudilerinin 1933'ten beri nasıl dramatik bir ortamda yaşadıklarını gözler önüne seren bir örnektir. Üstelik, cemaatlerinin geride kalan kısmının, Hitler tarafından neredeyse tamamıyla kırıp geçirileceği de henüz bilinmiyordu; felaketten sağ çıkmayı başarabilen sadece birkaç bin kişidir ve onların da hayatı asla eskisi gibi olmayacaktır.

2. Heidegger'in Seçimi

1933 yılı, başka bir açıdan da trajiktir. Hitler'in iktidara gelmesinden birkaç hafta sonra, dönemin en meşhur Alman filozofu Martin Heidegger, Fribourg Üniversitesi'nde rektörlük görevine atanır ve Nasyonal Sosyalist Parti'ye üye olur (1 Mayıs).

Heidegger NSDAP'ye katıldığında kırk dört yaşındadır. Yani bir gençlik hatası değildir bu. 1945 yılına kadar partinin üyesi olarak kalacaktır. Yani bu, kısa süreli bir bağlılık da olmamıştır.

Bu katılım bir gaflet sonucu da değildir, çünkü Heidegger, üniversitesinin başına Nazi sempatizanı çalışma arkadaşlarının faal işbirliği ve yönetici kadroların desteğiyle gelir. Heidegger, Nisan 1933'ten Mart 1934'e kadar bir yıl boyunca bu mevkide kalacaktır.

Ne tarafsız ne de sadece onursal bir görevdir bu. İşbaşındaki kişiye gerçek bir iktidar bahşeder ve ondan katıksız bir siyasal itaat talep eder. Nazilerin sivil toplumu denetleme çabasında, üniversite alanının "yola getirilmesi" önemli bir yer işgal eder. Bu işin, kararsız veya dikkafalı kişilere bırakılması düşünülemez.

Üstelik Heidegger'in atanması, Nazi programının merkezi teması olan Yahudilerin bertaraf edilmesiyle doğrudan ilişki içindedir. Nitekim Bade bölgesindeki *Land* tarafından yürürlüğe konan

ve "Ari olmayan" hocalara re'sen işten el çektiren yeni bir yasanın tatbikini reddeden –ki nadir bir olaydır– Heidegger'den önceki rektör olan biyolog von Möllendorf'un istifası yaşanmıştır. Aslında yasa von Möllendorf'a rağmen uygulanır, zira kendisinden sonra gelecek rektörü seçen doksan üç kişinin oylarından on üçü "ırksal" sebeplerden ötürü geçersiz sayılır. Bu durum, açıkça görülüyor ki, Heidegger için hiçbir sorun teşkil etmemiştir. Ne de atanmasından birkaç gün sonra, 10 Mayıs 1933'te, muhtelif şehirlerde "Yahudi ve Marksist" kitapların yakılması Heidegger'i rahatsız etmişe benzer.

Yeni rektör, büyük bir heyecanla sarılır görevine. 20 Mayıs 1933'te Hitler'e telgraf çekerek, Alman Üniversiteleri Derneği'yle görüşmemesini tavsiye eder, çünkü bunlar rejimle işbirliği yapmaya hevesli görünmemektedir; kısacası Dernek, "yola getirilmiş" değildir. Bir hafta sonra 27 Mayısta, görev teslim töreni gerçekleşir. Törende söylenen iki marş arasında Heidegger, Fribourg Üniversitesi'ni "Nazileştirme" programını, partinin jargonuyla sunar. "Alman Üniversitesinin Kendini Olumlaması" gibi şatafatlı bir başlığa sahip, kuramsal ağırlığı olmayan bu saldırgan metin ile ilgili söylenecek fazla bir şey yok. Metinde entelektüel bağımsızlıktan küçük bir iz bulmak dahi mümkün değildir. Üstelik Heidegger, 1945'ten ölümüne kadar, ihtiyatla bu metnin yeniden basılmasını engellemiş ve konuşma metni ancak 1982'de, önce Fransa'da, sonra Almanya'da ortaya çıkabilmiştir.

Pratikte, filozofumuzun göreve gelir gelmez giriştiği esas faaliyeti, üniversitenin tüzüklerini *Führerprinzip* sistemini model alarak yenilemek olur. Bizzat başlattığı ve daha sonra üniversite bünyesindeki başka kurumlara da uygulayacağı bu yenilik hareketinin sonucunda, 1 Ekim'de kendisi de Fribourg Ünivesitesi'nin *Führer*'i unvanını alır. Bu yeni unvanla birlikte iktidarı da güçlenmiş olur. Üniversite rektörü, artık Nasyonal-Sosyalist devlet ile öğrenci gençlik arasında tam bir bağlantı noktası haline gelir. Bu yenilik hareketinin, hem rejimin bekçileri haline gelen gençlik, hem de bilimsel düzeyi gerilemeye başlayan üniversite kurumları üzerindeki sonuçları felaket olacaktır.

Aynı dönemde Heidegger, propagandacı filozof rolünü mükemmel bir sadakatle ifa etmektedir. Pek çok konferans verir, basında pek çok makalesi çıkar.[4] 12 Kasımdaki halk oylaması öncesinde Heidegger, insanları Hitler lehinde oy kullanmaya çağırır. Yine Kasımın otuzunda, Tübingen'de Nasyonal-Sosyalist devlette üniversitelerin görevleri üzerine bir konferans verir. Heidegger'in kamusal olsun özel olsun, o dönemdeki bu beyanatları, bunlara ilham veren Marksizm ve Hıristiyanlık karşıtı, milliyetçi ideoloji hakkında kuşkuya yer bırakmıyor.

Antisemitizme gelince, Heidegger'in bu konuda sesini yükseltmemesinin sebebi sadece, etrafındaki pek çok kişinin bununla zaten yeterince ilgilenmesidir. Otuzlu yılların Avrupa'sında ve özellikle de Almanya'nın Heidegger'in büyüdüğü bölgesinde "sıradan" bir olgu olan antisemitizmin Nazi programının temelini oluşturduğunu hatırdan çıkarmayalım. Dolayısıyla bir entelektüel olarak Heidegger'in, –bilhassa da söylemiyle kendini militan halk tabakasından ayırmaya çalıştığı düşünülürse– bu konuda söyleyecek fazladan bir sözü yoktur.

Ancak bu antisemitizme uzak olduğu anlamına gelmez. Uzak olduğu yolundaki iyimser bir yorumu destekleyen hiçbir olgu bulunmadığı gibi tersini gösteren hiç değilse bir kanıt mevcuttur: 1933 Aralık ayında, Göttingenli Nazi Öğretim Üyeleri Derneği'ne verdiği gizli raporda Heidegger, çalışma arkadaşlarının birisini, Yahudilerle "sıkı ilişkiler" içinde olmakla suçlamakta beis görmez.[5] İlgili şahsı ağır yük altında bırakmış bu rapor, bugün bizim için bizzat Heidegger'i daha ağır bir yük altında bırakmaktadır.

Düşünürün aşırılıkçılığı kadar kavgacı üslubu da, en nihayetinde, partinin içinde, daha pragmatik bir çizgiyi savunanlar arasında çekinceler yaratır. Nitekim Nazi partisi de, egemenlik için birbiriyle mücadele eden rakip iki cenaha ayrılmıştır. Örneğin Hitler'in çevresindekiler ve SS'ler, liderleri Uzun Bıçaklar Gecesi (30 Haziran 1934) sırasında katledilen SA'ların devrimci heveslerini horgörmektedir. Daha alt düzeyde, Heidegger'in pek çok meslektaşı –başta Frankfurt Üniversitesi'nin nüfuzlu rektörü Ernst Krieck– onun peygamberane gayretkeşliğinden, karanlık tarzından ve

bariz hırslarından rahatsız olmuşlardır. Üniversitenin yönetim işlerinde gösterdiği beceriksizlikler, 1933 yılının sonlarından itibaren Heidegger'e karşı örtülü bir muhalefetin şekillenmesine sebep olur. Git gide artan bir düşmanlığa hedef olan Heidegger, sonunda havlu atar. Mart 1934'te, kendini "bilimsel" çalışmalara daha iyi vakfetmek bahanesiyle rektörlük görevinden ağırbaşlılıkla istifa eder. Ancak partiden ayrılmadığı gibi, 1945 yılına kadar inandığı şeyleri açıktan açığa inkâr etmez.

Heidegger'in Marburg'dan eski bir öğrencisi olan ve hocasını savunmaktan asla vazgeçmeyen filozof Hans-Georg Gadamer (d. 1900), 1934'ten sonra Heidegger'in kamusal alanda desteklediği rejimi özel hayatında eleştirdiğini söylüyor. Bu hiç de imkânsız değildir. Rektörlük fiyaskosuyla rezil olmuş Heidegger, bunu kurbanı olduğu kıskançlığa vermiş ve kendisini sonuna kadar desteklemeyen bir hükümeti veya kendisinden daha becerikli davranarak iktidara yakın kalmasını bilmiş meslektaşları hakkında kötü konuşmuş olmalıdır. Öyleyse 1934'ten 1945'e kadar Heidegger'in yavaş yavaş, Nasyonal-Sosyalizmin ne olması gerektiği ile ilgili tamamen şahsi bir anlayış oluşturmasında şaşılacak bir şey yoktur. Ne de, kimi zaman, eş dost toplantılarında Nasyonal-Sosyalizmi, iktidardaki partinin "sapmaları"nın karşısına koymaya cesaret etmesinde şaşılacak bir şey vardır.

Gadamer'in şahit olduğu ve 1934'teki "hayalkırıklığı"yla açıklanabilecek Heidegger'in bu öfkeli ifadeleri, bütün bunlara rağmen, Nazizmin veya onun "aşırılıklarının" reddinin bir göstergesi olarak yorumlanmamalıdır. Tersine bu ifadeler, Hitler'in, kendi programının –toplumsal ve kültürel alanlarda– en "devrimci" yönünü sonuna kadar –veya yeterince çabuk– uygulamaya koymadığını görmekten kaynaklanan bir üzüntüyü yansıtırlar. Çünkü, resmi çevrelerin "faydacılığı" karşısında filozofumuz, artık öyle görünüyor ki, belli bir kuramsal "saflık"ın savunuculuğunu yapmaya çalışmakta ve Hıristiyan çevrelerin "ılımlılaştırıcı" etkisine karşı şiddetli bir kavganın o dönem için gerekli olduğuna inanmaktadır.

Her halükârda böyle bir niyetin varlığına dair kanıtı, *Metafiziğe Giriş* başlıklı 1935 yılı yaz dönemi dersinin meşhur bir bölü-

münde buluyoruz. Bu metinde –Hugo Ott'a[6] borçlu olduğumuz açıklamalar olmaksızın 1935'te yayımlanan metinde– Heidegger, ahlaki "değerler"in yılmaz savunucusu (ismini zikretmediği) Katolik Theodor Haecker'in kuramlarına ve onun kuramlarına destek veren *Frankfurter Zeitung*'a çatmaktadır. *Frankfurter Zeitung*, Nazilerin Yahudilerden yana gördüğü, henüz "yola getirilmemiş" son büyük gazetedir. Haecker'inkine benzer kuramların kesinlikle yasaklanması gerektiği (ki kısa süre içinde yasaklanacaktır) izlenimini yarattıktan sonra Heidegger, "bugün Nasyonal-Sosyalizmin felsefesi gibi piyasaya sürülen, ama bu hareketin büyüklüğü ve içsel hakikatiyle ilgisi olmayan[7]" şeyleri kati şekilde mahkûm eder. Bu da, rektörlükten istifasından bir sene sonra filozofumuzun hangi cenahta yer aldığını gayet açıkça ifade edişidir.

Yine hatırlatalım, 1936'da Heidegger Roma'ya yaptığı bir seyahat sırasında tesadüfen, bu şehirde sürgünde bulunan eski öğrencisi Karl Löwith'le karşılaştığında, (Hitler'in "çevresindeki"lere karşı bazı eleştiriler yöneltmekle birlikte) Nasyonal-Sosyalist programa destek verdiğini doğrular ve bu siyasal tavır ile düşüncesinin geri kalanı arasında esaslı bir bağın varolduğunu onaylar.[8] Hiçbir zaman, hatta Kristal Gece'deki (1938) anti-semitist şiddetin ertesinde bile, olayların kazandığı boyutları bir kere bile kınamamıştır. Ve muhtelif tanıklıklara göre de Heidegger 1945'e kadar, partinin rozetini taşımaya devam etmiştir.

Son olarak, Davos buluşması sırasında, meslektaşı Cassirer'in gözünün yaşına bakmayan Heidegger'in, eski hocalarına veya Yahudi okul arkadaşlarına karşı, sonuna kadar, özel hayatında dahi en ufak bir jestte bulunmadığını hatırlayalım. Protestan olan Husserl ile ilişkileri 1930'dan sonra aniden kesilir. Heidegger eski hocasıyla, ölümle sonuçlanacak hastalığı sırasında hiç temasa geçmemiş ve *Varlık ve Zaman*'ın ilk baskısını ithaf ettiği kişinin cenazesine de katılmamıştı. Kaldı ki, 1941'de kitabın yayımlanan dördüncü baskısında, Heidegger, üç sene önce ölmüş Husserl'e ithaf yazısını bizzat kaldırmıştır.

Bu pek şerefli olmayan dönem, savaşın bitişiyle sona erer. 25 Nisan 1945'te Fransız birlikleri Fribourg'a girerler. Mayıs ortala-

rına doğru, "tipik" bir Nazi addedilen Heidegger'in evi, işgal kuvvetleri tarafından el konacak binalar listesinde yazılıdır.

Kısa süre sonra, eski rektörün kaderini karara bağlamaya yönelik bir dava başlatılır. Dava, Ocak 1946'da sonuçlanır. Heidegger, erken emekliliğe ayrılır ve kamusal alanda ders vermesi yasaklanır. Heidegger, 1946'dan itibaren bu yasağı "özel" konferanslar vererek delmekte gecikmeyecektir.

*

1966'da Spiegel'e verdiği ve –her daim temkinli olan filozofumuzun isteğine uygun olarak– ancak ölümünden sonra yayımlanacak söyleşinin[9] de tanıklık ettiği gibi, 1945 yılının ikinci döneminden itibaren Heidegger, hayatının sonuna kadar sadık kalacağı savunma sisteminin ana hatlarını yazı yoluyla oluşturmaya koyulur.[10]

1945 yılının sonunda Heidegger hâlâ, iki karşıt fakat tutarlı strateji arasında tercih yapma noktasındadır. Ya kendini sessizliğe ve yalıtılmışlığa mahkûm etme pahasına Nazi geçmişini bütünüyle üstlenecektir. Yahut, herkesin önünde özeleştirisini yapmak pahasına, sadece 1933'te değil, daha sonraki on iki yıl boyunca da ciddi şekilde yanıldığını kabul edecektir. Doğrusu her iki tutum da cesaret gerektirmektedir. Kuşkusuz Heidegger'in üçüncü bir yolu tercih etmesinin sebebi de budur.

İç rahatlatıcı ve kasten aldatıcı olan bu yol, NSDAP'ye üyeliğinin kapsamını sadece rektörlük yıllarında ciddi ciddi partiye iştirak ettiğini ileri sürerek daraltmaktır. Filozofumuz böylece –geriye dönük bir şekilde– hayatını üç döneme ayırmaya başlar: 1933'ten öncesi; 1933 ve 1934 yılları; ve 1934'ten 1945'e kadar olan dönem. Ardından da, ilk dönemde kendisini apolitik; ikincisinde olayların kurbanı; ve üçüncü dönemin başından itibaren de "hata"sından tamamen dönmüş biri olarak takdim eder.

Savunulması kolay olmayan iddialardır bunlar. Bir kere Heidegger 1933'ten önce apolitik olmaktan uzaktır. Aşırı muhafazakâr bir aileden gelen Heidegger, Wiemar Cumhuriyeti'nin kendisine sunmakta geç kaldığı toplumsal yükselme araçlarını çok erken dönemde sağda, daha sonra da aşırı sağda aramıştır. *Varlık ve Za-*

man her ne kadar doğrudan doğruya siyasal bir kitap olmasa da, ifade edilen düşünceler, gördüğümüz gibi, Spengler'e veya muhafazakâr "devrim" kuramcılarına özgü bazı temaların felsefeye aktarılmasıdır çoğunlukla.

Heidegger'in 1945'ten sonra, 1933-1934 dönemiyle ilgili –bilhassa da kendisini ziyarete gelen ve olan bitenle ilgili çok malumatı olmayan genç Fransızlar huzurunda– yaptığı yorumlar, açıkça tutarsızdır. Bu dönemi yeri gelir "büyük bir aptallık" olarak adlandırır, yeri gelir rektörlük görevini partinin üniversiteye el koymasına engel olabilmek için kabul ettiğini ileri sürer – ki bu, olgularla taban tabana zıttır.

Geriye en vahim olan şeyi hatırlatmak kalıyor. Heidegger, iddia ettiği gibi, 1934'ten itibaren bir "muhalif" olsaydı, Nazilerin korkunç suçlarını 1945'ten sonra açıktan açığa kınamaması için hiçbir sebebi olamazdı. Halbuki bunu hiç yapmadı. Bir kere bile, Yahudilerin imhasından ötürü –hiç değilse *a posteriori*– kızgınlık duyduğu, hatta bu katliamı onaylamadığı izlenimi verecek bir kelam etmez. Heidegger'in "susmanın" "hiçbir şey söylememek" olmadığını herkesten daha iyi bildiği düşünülürse, şair Paul Celan'ı hayretler içinde bırakan bu sessizliğin önemi daha da artmaktadır.

Yoksa filozofumuz hayatının sonuna kadar –diğer pek çok Nazi gibi– en derinde Shoah'ın barbarlığını yoksaymakta ısrar mı edecektir? Maalesef, bunun tersini düşünmek için hiçbir sebep yok. Hatta en az iki gösterge, bu tür bir yorumu doğrular gibi görünmekte.

Bunlardan ilki, 20 Ocak 1948'de Herbert Marcuse'a yollanan bir mektupta bulunuyor. Eski öğrencisi tarafından özeleştirisini yapmaya davet edilen Heidegger, bu mektupta bunu reddeder ve bir kere daha, o dönemdeki eylemlerini önemsiz gösterir, Shoah'ı, 1945'ten sonra "halk demokrasileri"nde hüküm süren diktatörlüklerle kıyaslayarak sıradanlaştırır. Marcuse'a "Yahudilerin yerine Doğu Almanyalıları koyun" diye yazar Heidegger, "ve beni suçladığınız şey müttefik güçlerden birisi için de pekâlâ geçerlidir; tek fark şu ki, 1945'te olup biten her şey herkesin gözü önünde oldu, ama Nazilerin kanlı vahşeti aslında Alman halkından gizlenmiştir."[11]

Böylesi bir beyanat, Yahudilere yönelik bir saldırganlık barındırmasının yanı sıra, iki yalanı da içerir. Birincisi, devlet anti-semitizminin komünizme değil Nazizme özgü olduğu ve bu iki rejimi birbirine karıştırmanın imkânsız olduğu gerçeğini yok sayarak, Nazizmin komünizmden beter olmadığını öne sürer. İkincisi, Yahudilere 1933'ten itibaren zulmedildiğini ve Kristal Gece sonrasında, kanlı vahşetin Alman halkından saklanmak bir yana, tersine alenen caddelerde gerçekleştirildiğini unutmuş görünmektedir. Bununla birlikte bu yalanların ömrü uzun olmuştur; nitekim her ikisi de, bugün bile, Almanya'daki ve diğer ülkelerdeki "revizyonist" tarihçilerin söylemlerini beslemektedir.

İkinci gösterge: Heidegger'in açıktan açığa gaz odalarından bahsettiği –bugün için– bilinen tek metin, 1949'da Bremen'de teknik üzerine verdiği (yayımlanmamış) bir konferanstan alınma şu parçadır: "Tarım artık motorize olmuş bir besin endüstrisidir; özüne gelince, gaz odalarında ve toplama kamplarında ceset üretimi neyse, ambargo ve ülkeleri açlığa mahkûm etmek de, hidrojen bombası üretmek de aynı şeydir."[12] Böylesi şüpheli bir karşılaştırma karşısında, bunun büsbütün bir duyarsızlığın mı, yoksa hesaplı bir kışkırtmanın ürünü mü olduğu sorusu geliyor akla. Körlük mü yoksa saldırganlık mı? Kabul edileceği üzere iki yorum da, "büyük" bir düşünür için bir yüzakı değildir.

Sonuçta bunlar olgular. Ancak olgular ne kadar rahatsız edici olurlarsa olsunlar, şu temel soru karşısında tali kalıyorlar: Heidegger'in siyasal bağlılığını, düşünme biçimi ile derin bağları olan bir şey olarak mı yoksa, onunla hiçbir ilişkisi olmayan bir "tuhaflık" olarak mı değerlendirmeli?

Heidegger hayranlığının kırk yıldan beri kaygı verici boyutlara ulaştığı Fransa'da, genel kabul gören yorum ikincisidir. Aynı zamanda, farklı sebeplerle de olsa, Gadamer tarafından savunulan çözüm de budur.[13] Bununla birlikte bu cevap, iki itirazla karşılaşır: bunlardan biri olgusal, diğeri kuramsal bir itirazdır.

Öncelikle, felsefe ile siyasetin hangi ilke uyarınca birbirinden ayrıldığını anlamakta güçlük çekiyoruz. Bu tespit, –Heidegger'in bizzat Karl Löwith'e söylediği ve öğrencisi Jean Beaufret'nin de

tekrarlayıp durduğu gibi– düşüncesinde "her şeyin birbiriyle örtüştüğü"[14] bir filozof için özellikle geçerlidir.

Öte yandan, Heidegger'in NSDAP'ye katılarak, önceki çalışmalarına ilham veren şeyden herhangi bir şekilde koptuğunu gösteren bir şey de yoktur. *Varlık ve Zaman*'ın siyasal içerimleri, zaten aşırı sağcı Alman milliyetçilerinin arzu ettiği bir yöne doğru uzanmıyor muydu? Kuşkusuz Heidegger değişmiştir; fakat bunu dikkate değer ölçüde kendi kendisine sadık kalarak yapmıştır. Sonra, şayet 1934'te ve yine 1945'ten sonra "reel" Nazizme karşı mesafe almışsa da, –geçirdiği değişikliklere rağmen– yirmili yılların sonunda sahip olduğu –felsefi *ve* siyasi– temel kanaatlerini hiçbir dönemde yadsımak ihtiyacı hissetmemiştir.

Demek oluyor ki, Fribourg'un "önderi"nin Nasyonal-Sosyalist bağlılığının neden hiç de düşüncesinin geri kalanıyla ilgisiz olmadığını anlamak için, şimdi siyaset ile felsefenin birliği üzerinde durmamız gerekiyor.

*

Varlık ve Zaman yarım kalmış bir kitaptır. Filozofun bütün kitaplarında olduğu gibi bu tamamlanmamışlığın derin sebepleri vardır. Heidegger, Nisan 1962'de Amerikalı bir filozof olan Peder William Richardson'a yazdığı mektupta bu sebepleri bizzat açıklıyor.

Kitabın merkezinde yer alan Varlık sorunu Heidegger'in kafasında –kendi demesine göre– 1907'de, Brentano'nun Aristoteles üzerine yazdığı tezi keşfetmesinden sonra şekillenmiştir. Bu tarihten kısa süre sonra, *Mantıksal Araştırmalar*'ı okuması, ünlü soruna yeni bir yaklaşım imkânı sunar: şeylerin özüne dönmek ilkesi tarafından yönetilen bir fenomenolojik metot. Ancak fenomenoloji, Heidegger'in çabucak reddettiği yeni bir transandantal idealizm yoluna sapmıştır; nitekim Heidegger, Varlık'ı zamansallığı içinde, "tarihselliği" içinde düşünmek istemektedir. Gelgelelim Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'de, tarihselciliğe olduğu kadar tarihe de sırtını dönmüştür.[15] Böylece –ilk defa *Varlık ve Zaman*'da ortaya konduğu şekliyle– Heidegger'in düşüncesi bir çatışmanın içinde bulur kendini.

Bu sorunu çözmek için ve nihayet Varlık meselesini bütün boyutları içinde geliştirmek için, 1927'deki kitabı, hâlâ içinde barındırdığı "metafizik"ten kurtarmak gerekir. Metafizik girişimlerin anlamı hakkında ve bunları "aşmak" üzerine bu kitapta taslak olarak çıkartılmış düşüncelerin sınırlarını son noktaya kadar geliştirmek gerekmektedir: Bu çaba, artık Heidegger'i ömrünün sonuna kadar meşgul edecektir. İşte bu sebeple, Heidegger'in eserlerinde bir kopukluk yoktur. Sadece 1927'den sonra, "fenomenoloji" teriminin anlamı üzerine giderek daha çok şahsilik kazanan –Husserl karşıtı– bir yorum söz konusudur.

Bu yorumun anlamını yakalamanın en iyi yolu, onu doğduğu kökensel sezgiyle ilişkilendirmek olabilir. Heidegger çoğu kere bu sezginin, bütün düşüncesinin etrafında döndüğü ilkeyi oluşturduğunu söylemişti. Söz konusu sezgi, –bazı metinlerinde "kıvrım"[16] terimi yardımıyla ifade ettiği– *fark* ile ilgilidir: Bu fark –algılanamaz fakat mutlak–, Varlık'ı varolandan ayıran farktır, ama aynı zamanda bu ikisi yakından bağlantılıdır; zira ne Varlık olmadan varolanlar, ne de varolanlarsız Varlık söz konusu olabilir.

Meselenin bu şekilde ifade edilmesinde sorun teşkil eden terim "varolan"dır. Varolanlar alanı, ait olduğumuz dünyadan başka bir şey değildir. İnsan bir varolandır. Hatta Tanrı bile "yüce Varolan" addedilebilir. İlahiyat da nitekim varlıkbilimin ya da varolanların biliminin bir dalıdır. Halbuki varolanın Varlığının nasıl varolandan ayrıldığı –ve bilhassa da niye böyle bir ayrımın başat olması gerektiği– net değildir.

Öyleyse Varlık nedir? Meselenin ehemmiyetine karşın, iyi niyetli okuyucuyu bir hayalkırıklığı beklemektedir, çünkü Heidegger'in bütün çalışmaları, böylesi bir sorunun ilkece çözüme kavuşturulamayacağını ileri sürer. Varlık, metafizikçilerin töz, tin veya özdek dedikleri şey değildir. Varlık hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz, çünkü o hiçbir yükleme sahip değildir. Yahut daha doğrusu, Varlık'a dair söyleyebileceğimiz tek şey bir yinelemedir: "Varlık ne ise odur" ("*Was ist das Sein? Es ist Es selbst.*").[17] Başka deyişle Varlık, bir kavrama indirgenemez, *logos* tarafından kavranamaz.

Bütün bir Batı felsefesinin Varlık'ı gözden kaçırmasının sebebi de budur zaten. "Felsefe", "metafizik", "onto-teo-loji", bu bakış açısından eşanlamlı bu kelimeler, Varlık'a dair aynı başarısızlığın, aynı "unutuş"un, aynı "üzeri örtülmüşlüğün" farklı isimleridir. Nitekim bütün filozoflar aynı şekilde başarısızlığa uğramıştır. Belki yalnızca, başında Sokrates-öncesi filozofların ve sonunda Nietzsche'nin yer aldığı bir zincir, bir aydınlama anında Varlık'ı *sezer gibi* olmuşlardır. Fakat bunlar da Varlık'ı daha sezdikleri anda kaybetmişlerdir. Çünkü Sokrates-öncesi filozoflar kısa süre içinde logos'un kölesi haline gelirler. Nietzsche ise, "hayat"ı en ulvi "değer" haline getirerek, Heidegger'in değerlerin "metafiziği" –gerçi Nietzsche de bizzat metafizik tabirini eleştirmektedir– dediği şeye saplanmıştır.

Üzerinde durulacak nokta şudur: *Logos* –varolanları anlamak için vazgeçilmez olan kavramsal ve ispatlayıcı düşünme kipi– varolanları "aşan" bir şey söz konusu olduğunda elverişsiz hale gelmektedir (bu eleştiri, Nazi yanlısı bir başka filozof olan Ludwig Klages (1872-1956) tarafından otuzlu yıllarda geliştirilen "*logos*-merkezcilik" eleştirisiyle örtüşür). Ancak, Sokrates-öncesi filozofların yerleşmesini sağladıkları bu *logos*'u Platon kemale erdirmiştir ve bunu *logos*'a düşünce üzerinde mutlak bir üstünlük bahşederek yapmıştır. Bu yüzden Platon'un "hatasını" kavramak, bütün felsefenin "hatasını" kavramak demektir. Çünkü tekmil felsefe Platoncudur: hatta felsefeyi ters yüz eden Marx'ın, Nietzsche'nin veya Carnap'ın felsefeleri bile.. Nitekim Platonculuğu "ters yüz etmek", onu baş aşağı çevirmek ama ondan kurtulamamaktır.[18]

Felsefe tarihinin bu şekilde anlaşılması –ki bu, materyalizmi idealizmin basit bir varyantına indirgeyerek, geçiştirir– en azından bir baştan savmadır. Fakat açık olmak gibi bir avantajı vardır. Ve yine oldukça açık bazı yargılara varmayı mümkün kılar.

Sonuçta, en büyük felsefi yanlışa düşmekten kaçınmak için ne yapmak gerekir? Basitçe felsefeden vazgeçilmelidir.

Dolayısıyla *Varlık ve Zaman* yarım kalmıştır, çünkü söz konusu olan –Husserl'e ithafın da işaret ettiği gibi– hâlâ bir felsefe kitabıdır. Ama artık Heidegger bu tür kitaplar yazmayacaktır. Aynı

şekilde "filozof" unvanını reddetmeyi ve "düşünür" sıfatını tercih etmeyi –kısmen çocukça bir tavırla– onur meselesi haline getirecektir.

*

Ancak felsefenin "bittiğini" ilan etmek, gerçek anlamda felsefeden kurtulunduğunu ispatlamaya yetmez. Bu "kurtuluş"un görünür hale gelmesi için, bizzat "düşünce"nin, eski Yunan'a dayanan köklerinden bu yana felsefi söylemin niteliği olmuş –akılcı ve hümanist– sorunsaldan kati suretle kurtulması gerekir. Halbuki Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde bu hümanist akılcılığın baskın üç biçimi, Hıristiyan ve Marksist formları ile Husserl, Russell, Cassirer ve Valéry'nin şahsında somutlaşan liberal ve laik formdur. Bunların, 1927'den bu yana Heidegger'in durmaksızın mücadele ettiği üç düşünce akımı oluşu da tesadüf değildir.

Tahmin edilebileceği gibi Marksizm, Heidegger'e göre en ciddi tehlikeyi oluşturur. Marksizmden öylesine tiksinmektedir ki, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ülkesinin ikiye ayrılmasına ve Rus birliklerine Berlin'de kalmalarına dayanarak, Hitler'in savaşının, aslında komünizme karşı bir savaş olduğu izlenimini yaratacaktır. Başka deyişle, zaman bu savaşın "iyi" bir savaş olduğunu göstermiştir.

Heidegger, 1917'den sonra "kökensel inanış"ı olan Katolik dininden de uzaklaşmıştı. Sonrasında da, 1935 yaz dönemi dersi *Metafiziğe Giriş*'te veya 1936'da Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünü açıklamaya ayırdığı derste olduğu gibi, genel olarak Hıristiyanlığa karşı çıkma fırsatını hiç kaçırmayacaktır. Heidegger'e göre Hıristiyanlık ile Museviliği ayıran şeyin, onları birleştiren şeyden daha önemsiz olduğunu ve her ikisini de, doğrudan doğruya *Strum un Drang*'dan kaynaklanan Alman "yeni paganizmi" uğruna reddettiğini eklemeye pek hacet olmasa gerek.

Liberal akılcılığa, *Aufklärung* ve fenomenolojinin akılcılığına gelince, Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın çıkmasından sonra bu akımlarla ilgisini temelli kesmiştir. Bundan böyle çalışmalarının önemli bir kısmını, modern aklın üç büyük "putu" olan bilim, teknik ve ilerlemenin –ona göre– uğursuz hâkimiyetini ifşa etmeye ayıracaktır.

Husserl'e göre bilim temellerini, kendisi de kesin bir bilim olan felsefede buluyordu. Heidegger ise, felsefenin kurucu işlevini "düşünce"ye aktarır ve bunu yaparken düşüncenin bilime nazaran çok daha geniş boyutlara sahip olduğunu da ileri sürer. Nitekim muhtelif vesilelerle "bilimin düşünmediği"ni[19] vurgulan Heidegger değil midir? Kant ve Husserl karşıtı bu kışkırtıcı ifade, *Tractatus*'un 6.21 nolu tezini çağrıştırmıyor değil. Bununla birlikte iki yazarın kastettikleri epey farklı. Matematik önermenin "hiçbir düşünce ifade etmediği"ni söylerken Wittgenstein, sadece matematiği, Frege'nin üzerine inşa ettiği Platoncu temelden kurtarmayı kasteder. Heidegger ise "yıkıcı" olmak niyetindedir: Bilimi düşünmemekle suçlarken hedeflediği şey, bilimi entelektüel haysiyetten yoksun bırakmaktır.

Benzer şekilde Heidegger, tekniğin özünü –onu iyice mahkûm edebilmek için–, *logos* veya (Heidegger'in temeli Frege ve Russell'a dayanan bütün araştırmaları ifade etmek için kullandığı kemleyici bir söz olan) "lojistiğe" bağımlı kalmaktan ötürü suçlu olan metafiziğinkiyle özdeşleştirir. Böylece Heidegger metafiziği –en ufak bir kanıt sunma endişesi taşımaksızın– dünyada yolunda gitmeyen her şeyden mesul tutar. Carnap'ın eleştirilerine cevap niteliğinde kaleme alınan bir dizi notta okuduğumuz üzere, "yeryüzünün yıkımı", "metafiziğin sonucu"dur;[20] ve Heidegger'e göre Carnap da bu metafiziğin tutsağı olmuştur. Heidegger 1935'te yine kesin bir dille, "Rusya ve Amerika'nın, metafizik bakış açısından aynı şey olduğunu, zincirlerinden boşanmış tekniğin aynı uğursuz taşkınlığı olduklarını"[21] ileri sürer; Avrupa'nın tinsel "dekadans"ının önünü tek alabilecek olan III. Reich'ın iki düşmanını 1945'ten sonra bu söylem sayesinde aynı kefeye koyacaktır.

Hem komünizmin hem de *american way of life*'ın taşıyıcısı olduğu ilerleme fikrine gelince, Heidegger'in bununla işi olmayacağını tahmin etmek zor değil. Muhafazakâr devrimin sadık bir yandaşı olarak Heidegger, kurtuluşu gelecekte değil, uzak geçmişte aramaktadır. Bu kurtuluşu da "geriye dönüş" terimleriyle düşünmeye çalışır. Bir yanda felsefenin kaynaklarına (Sokrates-öncesi filozoflara) dönüş, öbür yanda el değmemiş, kuşkulu karışımlarla

kirlenmemiş kökenlerin "saflığına", Germenliğin kaynaklarına dönüş. Bu arada, toprak ve kan mitine dönüş (*Blut und Boden*). "Varlığın yurduna" ve aslında onunla aynı şey olan "yurda" (*Heimat*) dönüş. Sıcaklığın ve güven veren içtenliğin yeri "halk"a (*Volk*), koruyucu ve kırsal aileye, ormandaki patikaya, köy yoluna (*Holzweg*), dağ kulübesine dönüş; kısacası, romantizmden ve hatta Luther'in reform hareketinden bu yana, Alman ruhunun sızlanışlı şarkısını ve yitik –daha doğrusu hiç ulaşılmamış– birlik nostaljisini terennüm etmekten vazgeçmeyen arketiplere dönüş. "Otantik-olmayan", "başıboş", yani kısaca "Alman karşıtı" bir hayatın numunesi olarak kafasında resmettiği Yahudilere karşı geçici hıncı da cabası.

Heidegger'in bilime, tekniğe ve ilerlemeye duyduğu bu tiksintiye, onun etiğe karşı o çok bilindik horgörüsü de eklenir. Ona göre etiğin, "Varlık düşüncesi"nde yeri yoktur. Burada da, "etiğin imkânsız" olduğu yolundaki Wittgenstein'ın düşüncesiyle bir örtüşmeye şahit oluyoruz. Ancak bir kere daha arka plandaki düşünceler oldukça farklıdır. Wittgenstein değer yargılarının "olgular" diline çevrilemeyeceğini gözlemlemekle yetinirken, Heidegger değerler dizgesinin faydasını da sorgular; nitekim bu, ancak akılcı bir söylem –dolayısıyla da– metafizik içinde mümkün olabilir. Bu stratejinin amacı kolayca görülebilir. Değerlerle ilgili endişe olmazsa, etik tercihleri gerekçelendirmeye ihtiyaç da kalmaz. Hukuktan ziyade güce dayanan bir sistemin ortaya çıkabilmesine zemin hazırlamanın daha uygun bir yolu olabilir mi?

Güce başvurma ise, koyu bir muhafazakârlıkla ilişkilidir. En güçlü, ancak gücünü muhafaza edebildiği sürece haklı olduğundan, önemli olan şey, mümkün olduğunca uzun süre en güçlü olarak kalabilmektir. Heidegger'in onca değer verdiği ve rektörlüğünden sonra da uzun süre değer vereceği "yetke söylemi"nin kaynağı da budur. Otorite söylemi; zira söylenen şeyin üstadın ağzından çıkması kanıt olarak görülmesi için yeterlidir ("o dediyse doğrudur"). Büyüsel bir söylemdir bu, zira birinin sözlerini zikreder –yeter ki tartışmasız bir "rehber"in sözleri olsun–: Bu rehber 1933'te Hitler, kırklı yıllarda Herakleitos, daha sonra ise Hölderlin'dir.

Halbuki felsefede bu rol normalde savlamaya tanınır. İspat arayan akıl bu söylemden bir şey anlamıyorsa kendi sorunudur. Kuşkusuz bu tür bir akıldır hata içinde olan.

Heidegger'in savaştan sonra yayımladığı ilk metinin tam da, o dönemde Sartre tarafından temsil edilen Avrupa hümanizminin "zararları"nı acımasızca eleştirdiği (Jean Beaufret'ye yazılan, Aralık 1946 tarihli) "*Hümanizm Üzerine Mektup*" olmasına şaşmak mümkün müdür? Yahut açıkça gelecek kuşaklara yönelik olan 1966 tarihli söyleşinin halen daha, Aydınlanma akılcılığının ürünü, demokratik ideallerin çarpıcı bir reddiyesi için vesile sunmasına hayret edebilir miyiz?

*

Kökenlere dönmek konusunda bu derece kararlı bir düşüncenin, reel tarihi reddetmeye, onun bütün içeriğini boşaltmaya, hatta tarihi kendi işine geldiği gibi yazmaya meyletmesinden tabii bir şey olamaz.

Tarihsellik sorunsalının *Varlık ve Zaman*'da merkezi bir yer tutuğu ve 1938'den sonra Sartre'ı Heidegger'e çeken şeyin tam da bu olduğu söylenilerek itiraz edilebilir. Fakat –Almanca'sı kötü olan– Sartre'ın 1938-1943 aralığında yaptığı Heidegger okumaları aslında bir yanlış anlamaya dayanır ve ona Heidegger'in düşmanlığını kazandıran da budur. Nitekim *Dasein*'ın "tarihselliği" Fribourg'un önderi için, "abisal" bir anlama sahiptir ve çoğu ölümlünün "tarih"ten anladığı şeyle uzaktan yakından ilgili değildir.

Heidegger'de gerçeklik ile söylemi ayıran uçurumun derinliğini anlamak için, onun 1935'ten sonra Batı felsefesi tarihiyle ilgili önerdiği yoruma dönmek gerekiyor.

İlk bakışta şaşırtıcı görünen bu yorum –Fransa'da Jean-Pierre Faye'nin pek güzel gösterdiği gibi–[22] aslında onu yaratan siyasal bağlam itibariyle açıklanabilir. Her şey 1934'te, Nasyonal-Sosyalist felsefenin içindeki bir tartışmayla başlar. Frankfurt Üniversitesi'nin rektörü, "ırksal" antropolojinin başlıca temsilcisi ve rejimin resmi ideologluğuna namzet Ernst Krieck (ki daha sonra SS *Obersturmbannführer* olacaktır), 1934 yılının Nisan ayında, Nazi dergisi *Volk im Werden*'de (Vücuda Gelen Halk) bir makale ya-

yımlayarak, Fribourg'daki meslektaşına karşı bir karalama kampanyası başlatır. Makalede, Heidegger'in felsefesi, (herhalde *Metafizik Nedir?*'de "hiçlik"ten çok bahsedildiği için olacak) "metafizik nihilizm" olarak nitelenir ve onun, "Yahudi yazıncılar"ın (Husssel?) "ince düşünceler"ine yakınlığından dem vurulur.

Bilhassa tehlikeli olan bu suçlamaya Heidegger, denklemi ustalıkla tersine çevirerek karşılık verir. Ertesi sene, yaz dönemi derslerinde (*Metafiziğe Giriş*), nihilizmin Varlık'ı hedeflemek yerine varolanda "çakılı kalmak"tan ibaret olduğunu ileri sürer; dolayısıyla da, metafiziğin özünü oluşturan şey nihilizmdir ve Varlık'ı Varlık olarak düşünmek (ki içinde hiçlik düşüncesi barındırır) onu aşmanın tek yoludur. Başka deyişle, gerçek "nihilistler" Heidegger değil, Varlık'ın düşmanlarıdır (yani Heidegger karşıtı Naziler ve Krieck'tir).

Bu noktada Heidegger'in çalışmasında bir "dönüm noktası" söz konusu değildir. Nitekim 1927 ile 1929 arası yazılan metinler, zaten metafiziğin "tahribi"nin zorunlu olduğunu ilan ediyordu. Söz konusu olan, düşünürümüzü metafiziğin tarihini "nihilizmin" tarihi şekilinde yeniden yazmak zorunda bırakan bir yeni stratejidir. Üstelik oldukça avantajlı bir stratejidir bu, çünkü 1935-1945 arasında Heidegger'in parti içinden yükselen suçlamalara karşılık vermesini sağladığı gibi, savaş sonrasında, Nazizm "muhalifi" olarak ün kazanmasına –ki sonradan uydurma ve haksız bir ündür– yardımcı olacaktır.

Bu yeniden yazma girişimi, bilhassa manidar olan üç metin ile şekillenir. Heidegger, 1943'te *Metafizik Nedir?*'e eklediği sonsözde, –ismini zikretmeden– Krieck'in 1934'te yönelttiği (ve Ekim 1940'ta *Volk im Werden*'de yayımlanan ikinci bir makaleyle yinelenen) suçlamalara değinerek, meşhur konferansın örtük amacının nihilizmi "aşmak" olduğunu açıklar. Heidegger, 1949'da aynı metne bir giriş ekleyerek, "Anaksimandros'tan Nietzsche'ye" tekmil metafiziğin tarihinin nihilizmle iç içe girdiğini ileri sürer. Bir diğer metin, 1955 tarihli ve milliyetçi yazar Ernst Jünger'e övgü yazısıdır. Jünger'in, *La Die totale Mobilmachung* [Genel Seferberlik] (1930) isimli denemesi, siyaset bilimci Carl Schmitt'in (1888-

1985) "bütüncül devlet" kavramını ortaya atmasına yol açmış ve bütün faşist ideologların kaçınılmaz referansı haline gelmiştir. Söz konusu ekte Heidegger, (metafiziğin içine sinmiş) nihilizmin "aşılması"nın (*Überwindung*), ancak onun "temellükü"[23] (*Verwindung*) ile mümkün olabileceğini, başka deyişle, yine onun "tahribi" veya daha doğrusu, onun kurucu temsillerinin "yapı sökümü"[24] (*Abbau*) ile mümkün olabileceği tezini ileri sürer.

Kalem savaşının icaplarından doğan bu beyanatlar bugün bize oldukça anlaşılmaz gelebilir. Bu savaşın konusunu daha iyi anlayabilmek için, bu icapların en gizemli yönleri üzerinde duralım biraz: 1936-1940 arasındaki derslerinde[25] Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesini sunarken, onu Batı nihilizminin en ulvi biçimi olarak yorumlar ki, bu yorum kuşkusuz şüphelidir.

Öncelikle şunu hatırlayalım, Platonculuğu, Hıristiyanlığı ve sosyalizmi olduğu kadar burjuva aptallığını ve anti-semitizmi de hedef alan Nietzsche'nin "değerler" eleştirisi de –ki bütün bunlar Nietzsche'ye göre Wagner'in temsil ettiği "Alman tinidir"–, Avrupa felsefesinin baştan aşağıya kınanmasına dayanır. Bir kere Nietzsche'nin "metafizik"e yüklediği anlam kötüdür. Sonra Nietzsche, metafiziği en sonunda "nihilizme" varmakla suçlar ve bu terimi, Fransız yazar Paul Bourget'nin *Essais de psychologie contemporaine* (Çağdaş Psikoloji Denemeleri) (1883) adlı eserinden alır.

Bourget'ye göre modern Avrupa'nın hastalığı olan nihilizm, "düşüncelere fazlasıyla gömülmüş insanlıktan" mustarip Avrupa'nın "kendi düşüncesinden gına getirme"si olarak açıklanabilir ve eylemden çekinme, kendi öz yıkımına duyulan arzu şeklinde dışarı yansır. Nietzsche böylesi bir nihilizmden olsa olsa nefret edebilirdi, çünkü ona göre "hayat", gerçek tek "değer"di. Tersine Nietzsche, "aktif" nihilizmini, yani hayata karşı değerlerin tahribini amaçlayan kendi projesini, Zerdüşt'ün haber verdiği kutlu "dönüşüm"ün vazgeçilmez bir adımı olarak görür.

Ölümünün (1900) ardından, önce –Nietzsche'nin horgördüğü ünlü bir antisemitle evlenen– kız kardeşi, daha sonra (Birinci Dünya Savaşı sırasında) aşırı Alman milliyetçileri, otuzlu yıllarda ise

Naziler tarafından tezlerinin çarpıtılması Nietzsche'nin talihsizliğidir. Özellikle de Naziler, "güç istenci" temasını kaba gücün veya "ırkın" övülmesine dayanan "biyoloji" söylemine dönüştürerek kendi çıkarları doğrultusunda kullanmışlardır. Heidegger'in 1935'ten itibaren, bu tür bir okumanın indirgeyiciliğini göstermesi işten bile değildi. Fakat daha ziyade onu ilgilendiren şey, siyasal açıdan söylenirse, kaba bir yanlış anlamayı düzeltmek değildir. Onu ilgilendiren, "hayat"ın yüceltilmesi yoluyla –farkında bile olmadan– değerler felsefesinin "nihilist" söylemine doğru yol alan Krieck'in "her şeyi biyolojiye bağlayan" felsefesinin "metafizik" olduğunu ifşa etmektir.

Kısacası Heidegger, salt partinin resmi ideologlarından daha "devrimci" görünme gayesiyle, Nietzsche'nin felsefesi üzerine derslerinde bilhassa bu felsefenin yetersizliklerini vurgulamayı görev bilir. Gerçekten de Nietzsche, akli olanın karşısında duyulur olana yeniden değer vererek metafiziğin postulatlarını ters yüz etmekten bahseder. Fakat ne şekilde olursa olsun, bir sistemi ters yüz etmek, onun anlamını değiştirmektir, yoksa ondan kurtulmak değil. Öyleyse Nietzsche, kendisine rağmen, nihilizmin tutsağı olmayı sürdürür. O, Anaksimandros ile başlayan bir tarihin uğursuz "çağı"nın son temsilcisidir. Ve bu yüzden Nietzsche, aynı zamanda, bu tarihten çıkmak için, gerçekten yeni bir yol icat etmenin gerektiğini gösteren ilk kişidir. Değerlerin "dönüşümü"nden daha cüretkâr, Heidegger'in –önce Nazilere, 1945'ten sonra ise galiplere karşı– insanın gerçek "yurdu" olarak gördüğü "Varlık düşüncesi"ne ulaştıran tek yol olduğunu savunduğu bir yola ihtiyaç vardır.

Keyfi olduğu kadar muğlak da olan bu savların hiç değilse bir faydası vardır: Bu tezler sayesinde Heidegger'in ne 1945'ten önce ne de sonra rahatı kaçmayacaktır. Filozofumuz Nazilerin "her şeyi biyolojiye bağlayan" eleştirilerinden olduğu kadar Nazi-karşıtlarının eleştirilerinden de kaçabilecektir. Rahatsız edici bir ikili oyun. Basit gerçek ise –Nietzsche yorumunun, NSDAP içindeki kavgalarda belirleyici olması– pek çok sebepten ötürü, Heideggerci cemaatin bütünü tarafından kabul görmüş olmaktan uzaktır.

Üstelik Heidegger, 1945'ten itibaren, parti içi kavgaların gerçekliğini ortaya çıkartan bütün soruları geçiştirme tavrı takınır. Örneğin, hümanizm karşıtlığının nasıl daha üstün bir hümanizmin(!) göstergesi olduğunu açıklamak, "yurt" ve "Batı" kelimelerini kullanmasını aklamak, "değerler"in tahribinden bahsederken barbarlığı kamçıladığı suçlamasından kaçınmak için gösterdiği ilk çabaları *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta buluyoruz.

Mektupla aynı dönemde verdiği "Niçin Şairler?" isimli konferansta Heidegger, –Amerikan-Sovyet zaferiyle damgalı– çağını, "felaket zamanı" ve "dünyanın gecesi" olarak niteler.[26] Heidegger daha sonraları, ellili yıllarda, tamamen spekülatif bir alana çekilir iyice; "tefekkürü" adeta, insanların gerçek tarihiyle veya bu sıradan dünyanın iniş çıkışlarıyla en ufak bir bağ kuramayacak denli derindir. İnsanlığı tekniğin tekinsiz egemenliğine terk eden Heidegger, hayatının geri kalanını, anlaşılmayan "düşünür" kimliğini gelecek kuşaklar için şekillendirmekle geçirir: deruni sürgüne mahkûm, Herakleitos veya Hölderlin dışında kayda değer muhatabı olmayan birisi.

"Varlık sorunu"nun, "totolojik" veya dile gelmez ilk "kutsal"ın şiirsel-mistik aranışına dönüşmesine işaret eden Heidegger-Hölderlin diyaloğu, esrarlı ve büyüleyici bir tür kültürel "nesne" haline gelecektir. Gerçi bu büyülenmenin etkisi Almanya'da sınırlı olacak, Latin ülkelerinde, özellikle de Fransa'da ise ortalığı kasıp kavuracaktır.

*

Yakın geçmişin düşünce tarihinde tuhaf bir sayfaya rastlarız: Marx'tan kaçmak isteyen Fransız solunun Heidegger'i nasıl unutulmaktan kurtardığıyla ilgilidir bu sayfa.

Bu moda çok erken tarihte başlar, çünkü Heidegger'in düşüncesi zaten Paris'te oldukça iyi karşılanmıştı. Georges Gurvitch, *Les Tendances récentes de la philosophie allemande* (Alman Felsefesinde Güncel Eğilimler) (1930) isimli kitabının bir bölümünü Heidegger'e ayırır. 1927'de *Varlık ve Zaman* ile heyecana gelen genç Emmanuel Lévinas, 1932'de "Martin Heidegger ve Ontoloji" isimli bir makale yayımlar. Fribourg rektörünün Nasyonal-Sosyalizme

bağlılığı 1933'ten itibaren bilinmekle birlikte –Alexandre Koyré ve başkaları bundan Lévinas'a bahseder–[27] bu durum henüz, savaşın ve ardından Shoah'ın ortaya çıkışının yarattığı tiksintiyle karşılanmamaktadır. Dolayısıyla Sartre, *Metafizik Nedir?*'in Fransızca çevirisindeki hiçlik ve varlık diyalektiğinin fazla zorlanmadan etkisi altında kalabilmiştir. Bu çeviri, Ecole pratique des hautes études'de Koyré'nin asistanlığını yapan ve İran Şiiliği üzerine uzmanlaşacak olan Henry Corbin'e aittir.

Kurtuluş sonrasında Sartrecı varoluşçuluğun başarısı, Heidegger'in yapıtına güncellik kazandırdı. Fakat bu arada, eski rektörün siyasal angajmanı ününü etkilemeye başlamıştı bile. Nazizmin gerçek yüzü ortaya çıktıktan sonra Sartre, dergisi *Les Temps Modernes*'de beş makale yayımlayarak (1946-1947) Heidegger'e mesafe alır. Bunlardan üçü (Maurice de Gandillac, Karl Löwith, Eric Weil'ın yazdıkları), Heidegger hakkında olumsuz yargılar taşır. Sadece Alphonse de Waelhens ve Frédéric de Towarnicki düşünürü temize çıkarmaya çalışırlar. Böylece tartışma açılmış olur: Felsefe siyasetten ayrılabilir mi? Bir yanda hümanizmin teorik açıdan mahkûm edilmesi ile öte yanda Nasyonal-Sosyalist "devrim"e hayranlık duyulması birbirinden net bir çizgiyle ayrılabilir mi? Sartre bu soruya olumsuz yanıt verir. Sartre, Heidegger'e karşılıklı anlaşmazlıkların hüküm sürdüğü kısa bir ziyarette bulunur (1952), ama daha sonrasında Heidegger'in düşüncesine gönderme yapmaktan vazgeçer. Bu düşünce, Marksistler tarafından daha net bir şekilde reddedilir. Bunun haricinde hem Marx'ı, hem de ellili yılların "Marksizan" Sartre'ını kabul etmeyen insanlar vardır. Bu kişiler arasında, az ya da çok muğlak olan farklı yaklaşımlar yavaş yavaş gelişmeye başlar.

Bu yaklaşımlardan ilki, bir çeşit dini büyülenmeyle bağlanır. Halbuki yaklaşımın önde gelen temsilcisi Jean Beaufret (1907-1982) eski bir direnişçidir. Ölümünden kısa süre önce, Beaufret'yi, gaz odaları "mitini" çürüttüğüne inanan Robert Faurisson'a sempati mektupları yollamaya iten saikleri anlamakta güçlük çekiyoruz. Gerçi doğrusunu söylemek gerekirse, 1946 Eylül ayında Heidegger'i ziyaret eden Beaufret'nin nasıl olup da, "düşünür"ü siyasetin ilgilendirmediğini öne sürerek aklamaya çalıştığını ve Hei-

degger'in etrafında, kendisinin rahibi haline geleceği coşkun bir kült yarattığını da anlamak mümkün değil.

Bu sofu tavrın bir çeşidi de –örneğin önde gelen Heidegger çevirmenlerinden François Fédier'in yaptığı gibi–, filozofumuzun 1933'te birtakım "aptallıklar" yaptığını, fakat bu "hatalar"ın, yapıtın "tehlikesiz" kısmına nazaran ihmal edilebilir olduğunu ileri sürmektir. Yalnız şöyle bir sakınca vardır ki bu durumda Hediegger'in yapıtındaki bütünlüğün bozulması kaçınılmazdır, zira onu "suçlanamaz" hale getirmek için pek çok metni ayıklamak gerekir. Bu ise, hayatının sonuna değin özeleştiri yapmayı reddetmiş Heidegger'in isteğine karşıttır.

Daha da şaşırtıcı olanı, tarihin çalkantılarına rağmen, Fransız-Alman diyaloğuna mutlak bir öncelik vermeye çalışan bir entelektüel camianın tutumudur. Bu camia 1880'e doğru Schopenhauer'in, 1930'a doğru ise Hegel'in başarısını mümkün kılmıştır. Elli yıllarda bu camiada Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Jean Wahl da bulunmaktadır. Bunlar hem Nazilik hem komünizm karşıtı kişilerdir (bizzat Kojève, Stalin'e gösterdiği ilginin Marx'la hiçbir ilgisi olmadığını söylemiştir). Hegel okuyucusu bu zevat –Hyppolite 1941'de *Tinin Fenomenolojisi*'ni çevirir– Nietzsche, Husserl ve Heidegger ile de ilgilenmektedir; ve salvolarına rağmen Heidegger'i de –bir asırdan az zamanda yaşanan üç savaştan sonra bile– hâlâ gözlerinde itibarından yitirmemiş bu büyük Alman geleneğine dahil etmeye kararlıdırlar.

Niye böyle bir karar verilmiştir? Uzlaşma isteğiyle, Fransız-Alman çekişmesine son verme gayesiyle ve belki de, kararlı Almanseverler için Shoah'ın ortaya çıkışının yarattığı travmayı defedebilmek için. Ama bilhassa da, ellili yılların Fransız entelijansiyası, Marx'ı ve Sartre'ı reddettikten sonra, hangi felsefe azizine başvuracağını bilmediği için. Bu ortamda Heidegger onlara olası bir kurtarıcı olarak görünür. Öyle ki Heidegger'in düşüncesi, şakşakçıları tarafından apolitik olarak takdim edildiğinden, Auschwitz ve Hiroşima'dan sonra, son varsayımlarını da sömürge mücadelelerinin hengamesinde yitirmiş bu entelijansiyanın ihtiyaçlarına tam manasıyla karşılık vermektedir.

Dolayısıyla Heidegger'in Fransa'daki başarısı aslen 1955'te Jean Beaufret ve Kostas Axelos (d. 1924) tarafından Cerisy-la-Salle'de Heidegger onuruna düzenlenen meşhur "on günlük konferans" ile başlar. Sartre ve Merleau-Ponty konferansa katılmayı reddeder, ama Heidegger orada, şair René Char'ı bulur ve günlerinin bir bölümünü psikanalist Jacques Lacan ile birlikte geçirir. Her ikisini de Heidegger ile tanıştıran Beaufret'dir. Lacan, Heidegger'in varoluşçuluğunda Sartre'ınkinde eksik olan ve Freud'un olgucu doktrinlerine felsefi bir "ruh katan" trajik boyutu bulmaktadır. Beaufret gibi eski bir direnişçi olan Char'a gelince, Alman filozofun gösterdiği alakayla gururu okşanmıştır. İki adam birbirlerine karşı sempati geliştirirler. Cerisy'de bulunmamış bir başka önemli yazar olan –otuzlu yıllarda aşırı sağ ile dirsek temasına girmiş– Maurice Blanchot da, 1946'da kariyerinde yeniden yükselişe geçen "ikinci" Heidegger'in düşüncesinin avangard çevrelerde yayılmasına katkıda bulunur. Müşerref olan Heidegger, yeni dostlarıyla her konuda hemfikirdir. Bundan yana da kazançlı çıkacaktır. Almanya'da gençler (örneğin Habermas) kendisinden uzaklaştığı sırada, ona yeniden ün kazandırma işini Fransa üstlenecektir.

René Char'ın daveti üzerine Heidegger'in (Avignon yakınlarındaki) Thor'da (1966, 1968, 1969) verdiği üç seminer bu ünü doruğa taşır. Yavaş yavaş Heideggerci çevre genişler. Daha önce saydığımız isimlere, Paul Ricoeur, Michel Foucault, Jacques Derrida da eklenir. Ricoeur –Gadamer'e koşut şekilde– fenomenolojinin, Hıristiyanlık, varoluşçuluk ve psikanalizle harmanlanmış "hermenötik" yorumunu geliştirir. Foucault, Nietzsche'yi yeniden okumak için Heidegger'den yararlanır. Blanchot'nun tesirinde kalan Derrida, kendi –metafiziğin "yapıbozumu"– girişimini, Heideggerci *Abbau* çizgisine dahil eder. Marksist Louis Althusser bile –kısa bir süreliğine– bu modadan etkilenecektir.

Bu modanın entelektüel çevrelerde bu kadar hızlı yayılması nasıl açıklanabilir? Bazılarının hoşgörüsü, öbürlerinin Almanseverliği, berikilerin komünizm-karşıtlığına, altmışlı yıllarda yeni bir unsur eklenir: sosyal bilimlerdeki yapısalcı dalgadır bu. Kuşkusuz söz konusu bilimler Heidegger'i ilgilendirmiyordu. Fakat sosyal bilim-

lerdeki –Lévi-Strauss, Lacan, Althusser ve Foucault'nun üstlendiği– "kuramsal" hümanizm karşıtlığı, 1927'den itibaren Heidegger'in düşüncesine renk vermiş hümanizm karşıtlığıyla uyum içerisindedir. Öte yandan yapısalcılık, dile ve daha genel olarak göstergelere duyulan ilgiye canlılık kazandırır: yazın meselelerine ilgili olan Blanchot, Foucault veya Derrida'nın, Heidegger'in cüretkâr diliyle, felsefi ifadenin kurumsallaşmış sınırlarını kasten ihlal etme tarzıyla cezbolması anlaşılırdır. Elbette bu filozofların "estetize edici" okumalarında, Heideggerci projenin siyasal içerimleri unutulmak durumunda kalınmıştır.

1961'den itibaren yazdığı çeşitli makalelerle uyumsuz sesini yükselten yalnızca Jean-Pierre Faye olur, fakat o da modanın gidişatını tersine çevirmeyi başaramaz. Keza, 1988'e gelindiğinde, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*'de (Martin Heidegger'in Siyasal Ontolojisi) yaptığı mükemmel analizle sosyolog Pierre Bourdieu de bunu başaramaz. Hugo Ott'un Heidegger hakkında yazdığı (1988 tarihli, 1990'da Fransızcaya çevrilen) biyografi bilmek isteyenlerin o tarihe kadar zaten öğrendiği şeyleri –nitekim dosyanın özü öteden beri bilinmektedir– ikna edici bir şekilde tasdik etmektedir. Bu biyografinin Fransa'da aldığı olumsuz tepkiler, tek başına ayrı bir çalışmanın konusunu oluşturabilecek niteliktedir.

Kuşkusuz Ott'un çalışması epey geç kalmış bir çalışmadır, zira bu süre içerisinde Heidegger, bakalorya sınavlarına hazırlık için Fransa Eğitim Bakanlığı tarafından tavsiye edilen yazarlar listesinde yerini çoktan almıştır. Gelgelelim bu listede Russell'ın, Wittgenstein'ın, Carnap veya Marcuse'ün ismine rastlayamayız.

*

Heidegger, 1966'da kendisiyle yapılan söyleşide, Fransız dostlarının (Beaufret?), düşünmek veya "iyi felsefe yapmak" istediklerinde kendi dillerinden vazgeçip Almanca'yı tercih ettiklerini, bu dilin entelektüel açıdan kendilerine o derece üstün göründüğünü itiraf ettiklerini söyler.

Önermenin safdilliğini bir yana bırakalım. Buna rağmen, tıpkı Henri Meschonnic'in yaptığı gibi,[28] Heidegger'in dili üzerinde

durmaya değer. Heidegger'in dili, metaforlar ve kelime oyunlarıyla, Almanca'nın esnekliğinin Fransızca'dan ziyade el verdiği neolojizmlerle doldur. Bu kolaylıktan istifade eden ve hatta bunda aşırıya giden Heidegger, asil şairlik sıfatına göz dikmiş olsa bunda hiç sorun olmayacaktı. Ama Heidegger bir doğruluk söylemini, hatta Varlık söylemini dile getirdiğini iddia ettiği için, bu laf cambazlıkları "düşünce"nin harekete geçiricisi mertebesine yükselir; elbette bu durum, kavramsal dilin olduğu kadar genellikle felsefe tarafından talep edilen ispatlayıcı süreçlerin de aleyhine gerçekleşir.

Böylesi bir pratiğin öğrenci kuşaklar üzerinde yaratmış olabileceği zararlı tesiri birkaç cümleyle ifade etmek imkânsızdır. Bilhassa da Fransa'da, çevirmenler ve yorumcuların, üstadın anlaşılmazlıklarının üzerini kendi jargonlarıyla sıvayarak ve bunda kusur bulanları misillemeyle tehdit ederek bu pratiği daha da ileri taşıdıkları düşünülürse... Fakat şikayet etmeye ne hacet, bizzat Heidegger bize olacakları önceden haber vermemiş midir? Nitekim 1943'te aklın "düşüncenin en inatçı düşmanı"[29] olduğunu yazar. İşte akılcılık-karşıtı anlayışın doğrudan doğruya ilanı! Şayet lafza bakacak olursak, bu sözden Heidegger'in düşüncesinin kuramsal felsefenin dışında yer aldığını ve her türlü felsefi eleştiriden azade olduğunu çıkarmamız gerekir. Bu durumda bize kalan, bu düşünce karşısında şu üç tutumdan birini üstlenmektir.

Ya bu düşüncenin "doğru" olduğunu kabul etmeli ve tekmil felsefeden vazgeçmelidir.

Ya bu düşünceyi, felsefeyle hiç ilgisi olmayan bir edebiyat "tür"ü olarak görüp, "sanki hiçbir şey olmamış gibi" felsefe yapmaya devam etmelidir.

Yahut da, Richard Rorty'nin önerdiği gibi, felsefe pratiğini, pek çok şeyin yanında Heidegger'in düşüncesini de kapsayacak kadar geniş bir şekilde yeniden tanımlamamız gerekecektir. Bu durumda felsefenin, kimi entelektüel tercihlerin haklılığını, savlamacı yolla belirlemeye yarayan bir kavramsal çözümleme metodu olmaktan ziyade, kendi kodlarını tanımlanmak söz konusu olduğunda tam bir özerkliğe sahip öznelliğin ifade kipliği olduğunu, kısacası "ya-

rı-şahsi" bir tür dil olduğunu savunmak gerekir. Bu dilin amacı da yaratıcısını ve yeri geldiğinde okuyucularını saadete ulaştırmaktan ibarettir.

Bu çözümlerin üçü de, doğrusunu söylemek gerekirse, tam manasıyla tatmin edici değil. İlki tamamen dini bir seçenektir (anlamadan inanmaktır). İkincisi, Heidegger'in pek çok meslekten felsefeci üzerindeki özgül –ve hiç de yabana atılamayacak– etkisini anlaşılmaz hale getirir. Son olarak üçüncüsü, felsefeyi her türlü özgüllükten yoksun bırakmaya ve en vahimi, rasyonel gerekleri kökünden söküp atmaya varır.

Olay yine de çözümsüz değildir, zira bu üç cevabın ortaya çıkmasını sağlayan soruya –şayet aklın alanı dışında yer alıyorsa Heidegger'in düşüncesiyle ne yapmak gerekir sorusuna– daha yakından baktığımızda, bunun hatalı öncüllerden yola çıkan kötü bir soru olduğunu görürüz. Nitekim iddialarının tersine Heidegger, durmadan eleştirdiği akılcılıktan hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Çünkü bir defa, hayatının büyük bir kısmını felsefi metinler –kimi zaman büyük bir ustalıkla– okuyarak ve yorumlayarak geçirmiştir. Sonra, Heidegger en anlaşılmaz yazılarında bile, her şeye rağmen, her zaman açık olmasa da savlamalara ve kavramlara başvurmuştur. Zaten, kendini hepten okunmazlığa mahkûm etmeden başka türlü yapabilir miydi ki?

Son olarak, Heidegger'in düşüncesi, belirli bir ideolojiyle, Nasyonal-Sosyalizmle yakından ilişkili siyasal bir düşünce olduğundan akılcılığın bir başka biçimiyle dayanışma halindedir: Bu akılcılık, on iki sene boyunca, söz konusu ideolojinin Alman toplumu üzerinde, savaş ve "nihai çözüm"ü de içeren kesin bir hâkimiyet sahibi olmasını sağlamıştır.

Öyleyse paradoksal bir şekilde asıl mesele şudur: Heidegger'in düşüncesinin katıksız bir düşünce olması, katıksız bir şiir olması durumundan daha tehlikelidir. Yazık ki bu düşünce ne biri ne öbürüdür. Heidegger'in düşüncesi son noktada bir felsefedir. Ancak fazlasıyla tartışma götürür bir felsefedir, çünkü ilkesel bir akılcılık-karşıtlığına dayanır ve bununla birlikte, kimi okurları ikna etmeye yeter ölçüde "akılcı" bir dil ile ifade olunur.

Kısacası bu düşüncenin hem tehlikeli hem sorunsal olmasının sebebi, onda aklın ve akıldışının özel ve bilhassa da sarsıcı bir şekilde yan yana barınmasıdır. Tam da tıpkı Auschwitz'e has dehşetin, (amaçlardaki) benzersiz bir çılgınlık ile (amaca ulaşmak için kullanılan araçlardaki) akılcılığın karışımından kaynaklanması gibi.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, bu karışımın nasıl mümkün olduğunu sorgulamaya başlamak gerekmiştir. Bunun için, iki yüzyıllık bir zaman içinde Aydınlanma'nın nasıl olup da bu denli yanıldığını daha iyi görebilmek adına, bizatihi aklın işleyişini soruşturmak gerekir.

3. İlk Soruşturmalar

Nazi kamplarından sağ kurtulanlar sessizliklerini uzun zaman muhafaza ederler. Ta ki altmışlı yıllarda –Shoah'ın varlığını dahi inkâr etmeye çalışan– "yadsımacı" hareket,[30] bu insanlarda konuşmak, henüz fırsat varken tanıklık etme yönünde istek yaratıncaya dek. Böylece önceki suskunluklarının sebebi de ortaya çıkmış olur.

Bu sebeplerin ilki, atlattıkları dehşeti ifade edebilecek kelimelerin bulunmamasıdır. Auschwitz'i düşünecek veya anlatacak kelime yoktur; tabii şayet "Auschwitz'ten sonra düşünmek", "üstesinden gelinemez olanın üstesinden gelmek"[31] mümkün ise... Bu son cümlenin sarf edilmesi bile doğrusu acı verici bir tartışmayı canlandırır. Shoah'ı özel kılan bir şey var mıdır yok mudur? Kimi zaman bu soruya vardır diye cevap vermenin, diğer katliamları (Hiroşima'yı) önemsizleştirmek, hatta, tarih boyunca soykırım girişimlerinin veya katliamların kurbanı olmuş diğer halkların hatırasına hakaret etmek (Amerikan yerlileri, Ruandalı Tutsiler ve Ermeniler gibi) manasına geleceğinden endişe edilir. Ancak Shoah'a kesin özgüllüğü olan hazin bir ayrıcalığı atfedebiliriz yine de. Bu da, 1941'den itibaren Yahudilerin akılcı bir şekilde, soğukkanlılıkla ve hem metodik olarak hem de yığınlar halinde soykırıma uğramış oluşudur; yine tam bir koşutluk içinde ve en az onun kadar isyan edilesi bir başka soykırım da Çingenelerin uğradığıdır.

Pek çok dile çevrilen ve herkesin erişebileceği bir kitap olan *Mein Kampf*'da (Kavgam) 1925 yılında ilan edilen bu "ırksal temizlik" programı, Batı demokrasilerinin uzun yıllar boyunca III. Reich'ı desteklemesini (1936'ya kadar düzenli olarak Olimpiyatlara katılmalarını veya Churcill'in yönetime karşı sergilediği muğlak tavrı düşünelim) veya Vatikan'ın ve SSCB'nin bu hükümetle antlaşma yapmasını engellemez. Kristal Gece'den (1938) sonra şiddetin tırmanışının önünü alabilecek hiçbir şey kalmamış gibidir. Üstelik Yahudilerin yok edilmesi tehdidi, Hitler'in Ocak 1939'da halk önünde yaptığı bir konuşmada açıkça dile gelir. Ve her ne kadar tarihçiler hâlâ "nihai çözüm"e kesin olarak ne zaman karar verildiğini tartışsalar da bu her halükarda SSCB'ye saldırılmasından önce vuku bulmuştur. Kuşkusuz Hannah Arendt'in ve Léon Poliakov'un yazdıkları gibi kesin tarih 1940 senesidir. Yahudi halkına karşı düzenlenen ilk toplu katliamlar, Haziran 1941'de *Einsatzgrupen* tarafından, Almanya'nın SSCB'yi işgalinin ardından gerçekleştirilir. İlk "gaz kullanımı", 8 Aralık 1941'de Chelmno'da bir kamyonda gerçekleşir. Hiçbir toplu katliam girişimi, bu denli soğukkanlılıkla ve düşünüle taşınıla planlanmamıştır –ve sonuca götürülmemiştir. Yine tarihte bu türden bir girişimin, mükemmelen örgütlenmiş bir bürokrasinin, tekniğin ve bilimin hızlandırıcı desteğinden bu denli yararlandığı vaki değildir: Nasyonal-Sosyalizm bu üç kaynaktan en iyi şekilde istifade etmiştir ve sonuç, 1942-1943 yıllarında, sahici "öldürme fabrikaları" olan ölüm kamplarının sayısındaki hızlı artıştır. Gerçekten de ölüm kampları, pek çok teknisyenin işbirliği, bol miktardaki endüstriyel zehirli gazların planlı üretimi ve Yahudilerin tutuklanması ve kamplara sevkiyatı noktasında Alman idari mekanizmasına kazandırılan etkinlik olmadan mümkün olabilecek bir şey değildir.

İmha kampı denilen canavarca şeyi, başka hiçbir rejimin değil, Nasyonal-Sosyalizmin icat ettiğini ve onu bu kapsamda işletenin de sadece o olduğunu hatırlatmak gerekir mi? Gerçi SSCB, yirmili yılların sonundan itibaren çalışma ve toplama kamplarını kullanmaktaydı. Fakat her ne kadar varlıkları kınanacak şeyse de, bunlardan sağ kurtulmak *a priori* imkânsız değildi. Hitler Alman-

yası ilk "ölüm kampları"nı meydana getirdi. Kadın ve çocuklar dahil, içeri tıkılan herkesin katledilmesi için özellikle tasarlanmış kamplardır bunlar; hapsedildikleri için kaçacak hiçbir yerleri olmayan aciz kurbanlara kamplarda uygulanan tıbbi "deneyler" ve diğer işkenceler de cabası.

Demek ki toplama kampları ile imha kampları arasında pekâlâ bir fark var. Bugün komünizme veya anti-semitizme duydukları nefret yüzünden Hitler'in Stalin'den "beter" bir iş yapmadığını iddia edenlerin silmeye çalıştıkları bir fark bu –Nuremberg davalarından bu yana eski ve yeni Nazilerin söyleminde görülen yaygın bir iddia. Bu yalanı açığa çıkarmak için –Léon Poliakov'un da haklı olarak gözlemlediği gibi– Hitler'in çocukları katlettiğini, Stalin'in ise onları "yeni baştan eğitmek"le[32] yetindiğini hatırlamak kâfidir: kurbanlara saygı adına, göz önünde bulundurulması gereken bir nüanstır bu.

Auschwitz'den önce hiç kimsenin, dehşetin hangi noktaya varabileceğini tahayyül edemediğini anlıyoruz. Nazi-karşıtı hiç kimse, 20. yüzyılın orta yerinde, Avrupa'nın göbeğinde böyle bir şeyin gerçekleşebileceğini tahmin edemedi. Ve bu benzeri olmayan dehşet, herkesin gözü önüne serildiğinde bile kolayca kabul edilememiştir. Ama 1945'e gelindiğinde artık şüpheci bir tepki söz konusu değildi; böylesi bir tepki, artık elde edilebilen kanıtların çokluğu karşısında çabucak silinip gitmiştir. Şu şekilde ifade edebileceğimiz daha derin bir sorun söz konusudur: Shoah'ın kapsamı karşısında Batı dünyası o kadar şiddetli bir suçluluk hissetti ki, kendini bu duyguyu üstlenmeye muktedir hissetmediği için, onu külliyen reddetmeye başladı. Batı dünyası, cürmün sebeplerini çözümlemeye çalışmak yerine hatırasını bastırmayı tercih etti. Ve bastırılanın muhtemel geri dönüşüne karşı korunmak için de, en az çeyrek yüzyıl boyunca kayıtsızlığa dayanan bir strateji benimsedi. Kamplarda gerçekten vuku bulanlar, meraka mucip bir "şey" değildi; üstelik bu merak tamamen bilimsel nitelikli bile olsa.

İşte kamplardan kurtulan insanların bu kadar uzun süre konuşmakta tereddüt etmesinin ikinci sebebi de budur. Bu insanlar, bilinçdışı pişmanlığın, düşmanlığa hiç de uzak olmayan o sağır kayıt-

sızlığından örülme bir duvarın varlığını hissediyorlardı etraflarında. Yani susmalarının sebebi kelimelerin kifayetsiz oluşu değildi sadece. Bu, aynı zamanda, *bizim* onları işitmek istemeyişimizdendi.

*

Auschwitz, tabu bir konu mudur?

Savaş sonrası dönemin felsefi, edebi, sanatsal eserlerinin pek de bahsetmediği bir konu olduğu kesindir. Bahsedildiğinde ise, sanki temsilin sınırına itilmiş bu "şey" ile ilgili hiçbir doğrudan söylem mümkün değilmiş gibi, metafor tarzında –Beckett'in tabiriyle– "adlandırılamaz"a değinilir.

En iyi niyetli sinemacıların bile başarısızlıkları bu açıdan öğreticidir. Alain Resnais'nin *Nuit et Brouillard*'ı (1955), konuyu ele alma yönünde ilk girişimdir, fakat soykırım kurbanlarının Yahudilik özelliğinin altını pek çizmez. *Holocauste* (1978), talihsiz bir hikâye gibi anlatılır ve bu yüzden de ölümün trajik gerçekliği tamamen dışlanmıştır. *Schindler'in Listesi*'ne (1993) gelince, Spielberg'in boğazına kadar naif iyimserliğe batmış senaryosu da yine, bilinçli olmayan seyirciye yaşanan dramın sahici bir resmini sunamaz. Son olarak, bu türden bir meydan okumanın altından kalkabilmiş tek film, Claude Lanzmann'ın *Shoah*'ıdır (1985) –bunun sebebi de hiç kuşkusuz söz konusu olanın kurgu bir eser değil, tanıklıklardan oluşan çok daha titiz bir derleme oluşudur.

Ya filozoflar, onlar bu konuda ne yaptılar? Doğrusu, 1945'te filozofların pek çoğu, faaliyetlerini sanki Auschwitz hiç olmamış gibi sürdürürler. Bu açıdan bilhassa semptomatik olan Hans Georg Gadamer'in tavrıdır. Her ne kadar Gadamer'in antisemitizmi ahlaki açıdan kınadığı su götürmese de, III. Reich döneminde akademik faaliyetlerini kendisine sunulan çerçevede sürdürmekten vazgeçmemiştir. 1977'de yayımlanan otobiyografisinde[33] bizzat, o dönemi hiçbir aşırı cesaret örneği sergilemeden geçirdiğini kabul ediyor. Temel eseri *Wahrheit und Methode*[34] (1960), hem fenomenolojik hem de varoluşsal bir perspektifte insani olayların anlamını ifşa etmeye çalışan felsefi bir "hermenötik"in temellerini atmaktadır gerçi, ama bu ansiklopedik yapıtta, çağdaş tarih üzerine gerçek bir düşünüme rastlamadığımız gibi, *–a posteriori* bile olsa– Alman

idealizminin şanlı mirasının nasıl soykırımcı barbalığın hizmetine girebildiğini anlamaya yönelik bir çabayı da göremiyoruz.

Fransa'da da savaşı takip eden yıllarda, felsefe cemaatinin aynı şekilde suya sabuna bulaşmama yönünde genel bir tavrı vardır.

Bu umarsızlık zemininde, göze çarpan iki özel örnek var. Birisi Jean-Paul Sartre'dır. *Réflexions sur la question juive* (Yahudi Sorunu Üzerine Düşünceler) (1946) doğrudan doğruya antisemitizm sorununu ele alır. Buna rağmen, özgün bir çözümleme sunmayı başaramaz kitap, çünkü aceleyle yazılmıştır ve hiçbir ciddi belgeye dayandırılmamıştır. Sartre, savaş öncesi Fransa'sında hüküm süren klişelerin istemeden de olsa etkisinde kalmıştır ve –arkadaşı Raymond Aron gibi– o dönemde Yahudiler arasında hâlâ kabul gören asimilasyoncu anlayışa mahkûm durumdadır. Bu sebeplerden ötürü Sartre, o dönemde Yahudiliğin kültürel özgüllüğünü kavramayı başaramamıştı: Ona göre Yahudi, ötekinin bakışıyla yaratılmış bir "nesne"den ibaretti –yani son noktada, mevcut değildi. Sartre ancak çok sonraları, İsrail'e yaptığı ilk geziyle birlikte (1967) bilgisizliğini giderebilmiş ve ortamının önyargılarından kurtulabilmiştir.

İkinci istisna Vladimir Jankélévitch'tir (1903-1985). Gerçi savaş öncesinde Hegel ve Freud'un Fransa'ya sokulmasına vesile olmuş bir çevirmenin oğludur Jankélévitch ve (1933'te) Schelling'in son dönem felsefesi üzerine bir doktora tezi yapmıştır; ancak 1945'te, onu Alman kültürüne ve diline bağlayan bütün bağları koparmayı tercih eder. Nazi cellatları affetmeyi reddedişi, böylece, onların zorunlu suç ortakları olan vatandaşlarını ve onların soyunu da kapsayacak boyuta ulaşır. Köktenciliği açısından saygıdeğer olan bu tavır –ki *Dans l'honneur et la dignité* (Onur ve Haysiyet) (1948) ve *Pardonner?* (Bağışlamak?) (1971) adlı iki güzel metinde bu tavrını açıklar– yine de yetersizdir; çünkü söz konusu tavır, oldukça tartışmalı olan kolektif suçluluk mefhumuna dayanmaktadır ve barbarlığı, münhasıran Almanlara özgü bir soruna indirgeyerek onun en önemli veçhelerinden birini ıskalamaktadır.

Sonuçta, İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde, çok az sayıda eser Auschwitz'in nasıl mümkün olabildiğini anlamaya çalışmıştır. Bu

eserlerin ilk örnekleri Hannah Arendt ve Karl Jaspers'e aittir. Başta özellikle Jaspers'in Heidelberg Üniversitesi'nde 1946 yılı başında verdiği ve aynı yıl, *Suçluluk Sorunu* adıyla yayımlanan ders gelir.

*

Kendi kuşağından diğer Alman gençleri gibi kısa süre milliyetçiliğe eğilim gösteren Jaspers, yirmili yıllarda varoluşçu bir dönemden geçer ve bu dönemde Husserl'den uzaklaşarak, dostu olacağı Heidegger'e yaklaşır.

Gelgelelim Hitler'in iktidara gelişi, Yahudi bir kadınla evli Protestan Jaspers'in kariyerini sekteye uğratır. 1933'ten itibaren Jaspers, ününün ağırlığını Nazizme karşı kararlı bir muhalefetin hizmetine veren nadir Hıristiyan entelektüellerden birisi haline gelir. 1937'de Heidelberg'deki kürsüsünden uzaklaştırılır ve ardından 1938'de yayın yasağına uğrar. O dönemde Heidegger'le ilişkisini keser. Ocak 1946'da görevini yeniden devraldıktan sonra, ülkesinde suçluluk sorununu –korkusuz bir açıklıkla– ilk defa ele alan kişidir. Almanya'nın suçluluğudur bu kuşkusuz. Ama aynı zamanda, Shoah'ın zulmüyle bağlantılı olan bütün insanlığın suçluluğudur.

Gerçi Jaspers, kitapta Shoah'ın anısına çok açık bir şekilde değinmekten kaçınır. Ama yenilginin ertesinde Almanya'nın içinde bulunduğu "ruhsal" durumu analiz edişine, artık yabana atılamayacak bu olay yön verir. Bu dönem, Nuremberg davası sırasında, vicdanlarda –ve uluslararası hukukta– "insanlığa karşı cürüm" kavramının belirginleştiği bir dönemdir.

Jaspers'e göre suçluluk mefhumu dört yöne çekilebilir: cürümle ilgili olabileceği gibi siyasal, ahlaki ve metafizik de olabilir. Cürüm yönünden (ya da hukuksal yönden), sadece cürüm sayılabilecek eylemlere doğrudan katılmış bireyler suçludur. Siyasal açıdan, devletin bütün vatandaşları –bu hiç değilse, Hitler hükümeti gibi demokratik seçimle iş başına gelmiş bir hükümet tarafından yönetilen devlet için geçerlidir– bu eylemlerin, dolayısıyla da bu devlet tarafından işlenmiş bütün suçların sorumluluğuna ortaktırlar. Ahlaki açıdan, bu trajediye şahit olan herkesin, içinde bulunduğu zor koşullarda elinden gelenin en iyisini yapıp yapmadığını kendine sorması gerekir. Son olarak metafizik açıdan, yani evrensel daya-

nışma açısından, her birimiz diğerlerinin başına gelenden sorumluyuz, görünüşte hiçbir ilgimiz olmasa da – zira son noktada hiçbirimiz diğer insanların maruz kaldığı kötü muameleye, isterse bu muamele dünyanın öbür ucunda yapılsın, kayıtsız kalamayız.

Jaspers bu tanımlardan iki dizi sonuca varıyor. Öncelikle, kolektif sorumluluk kavramını ölçülü kullanmak gerekir, çünkü bu kavramın, hukuki, ahlaki ya da metafizik açıdan son noktada hiçbir anlamı yoktur. Öte yandan siyasal açıdan bir anlama sahiptir. Gerçekten de, Nazi olsun olmasın her Alman vatandaşının, Nasyonal-Sosyalist bir devletin 1933'te nasıl özgür seçimlerle işbaşına gelebildiğini ve on iki yıl boyunca nasıl başta kalabildiğini kendine sorması gerekir.

Almanya tarihinde vuku bulan rastlantısal bir olay mıdır bu? Kabaca belirtildiğinde, Jaspers'in cevabı son derece kesindir: Nasyonal-Sosyalizm, Reformla başlayıp Versailles Antlaşması'na kadar geçen süreçte yükselmeyi sürdüren Alman milliyetçiliğinin son evresidir; ve bu milliyetçilik, Alman ulusunun siyasal birliğini kurmak yolunda karşılaştığı dirençle doğru orantılı biçimde saldırganlaşmıştır. Hitler ile birlikte Alman milliyetçiliği açıktan açığa canileşmiştir. Bu yüzden de Almanya, Nasyonal-Sosyalizm sayfasını, bir parantezi kapatır gibi kapatamaz. Manevi açıdan yeniden doğmak istiyorsa, geçmiş hatalarından ders çıkarmak zorundadır. Başka deyişle, Alman halkı Auschwitz'i, kendi tarihlerindeki bir kırılma olarak anlamalıdır. Bu açıdan Jaspers, kırklı yılların sonundan itibaren sorun üzerinde düşünmektense onu unutmaya can atan Federal Cumhuriyet'in tuttuğu yol karşısında hayalkırıklığı yaşayacaktır. 1948'de Basel Üniversitesi tarafından teklif edilen kürsüyü kabul eder ve daha sonra da İsviçre vatandaşlığı talebinde bulunur.

İkinci sonuç dizisi, ahlaki ve metafizik sorumluluk kavramlarıyla ilgilidir. Bu sorumluluklar kolektif değil bireysel düzeyde anlam ifade edebilir. Ancak ahlaki sorumluluk açısından mesele, III. Reich dönemi boyunca Almanya'da kalan bütün Almanları ilgilendirmelidir. Ve metafizik sorumluluk açısından ise bütün bir insanlığı...

Sorunu gerçek düzeyine yerleştiren bu son noktayı vurgulayan Jaspers olmuştur. Nitekim, Filistin'de, İsviçre'de, ABD'de olsun, Nazi denetiminden kaçan Yahudi örgütlenmelerinin, özgür dünyanın önde gelen hükümetlerini "nihai çözüm"ün uygulanmaya koyulduğundan son derece hızlı bir şekilde haberdar ettikleri bilinmelidir. Ekim 1941'de *New York Times*'ta yayımlanan küçük bir makalede *Einsatzgrouppen*'in ilk katliamlarıyla ilgili ilk raporlardan bahsedilir. 26 Haziran 1942'de *Boston Globe*'da bu katliamların yedi yüz bin Yahudi'nin hayatına mal olduğu haber verilir. İki ay sonra, Ağustos'ta, gaz odalarının varlığından bahseden tanıklıklar ABD'ye ulaşmıştır bile. *National Jewish Monthly* Ekim sayısında bu tanıklıkları yayımlar. 1942 yılı sonunda, Avrupa'da bir soykırımın yaşanmakta olduğuyla ilgili hiçbir şüphe kalmamıştır.

Buna rağmen ne Amerikan hükümeti ne diğer Batılı güçler, ne de Vatikan, bu malumatlar karşısında kayda değer tepki gösterir. Yahudilerin kurtarılmasıyla ilgili hiçbir plan yapılmaz. 1944'te müttefik bombardıman uçakları Auschwitz'e kadar ulaştığında sadece sanayi tesisleri hedef alınır. Kızıl Ordu'ya gelince, o da Auschwitz'in dibine kadar ilerlediği halde günlerce müdahale etmeden bekler.

Bu gevşeklikler, bu kayıtsızlık kanıtları –ki genelde tarihçiler bunlardan bahsetmekten kaçınırlar– hiç de "detay" değildir. Bunların "metafizik" bir anlamı vardır, çünkü halklar arası dayanışmanın var olmayışının yaratabileceği trajik sonuçları düşünmeye zorlar bizleri. Günümüzde olup bitenler de böylesi bir düşünmeyi, en az yarım yüzyıl önce olduğu kadar zorunlu kılmaktadır.

*

"Auschwitz Olayı" diyebileceğimiz şeyin farklı anlamlarını bir ahlakçı olarak sorgulayan Jaspers ise, 19. ve 20. yüzyıl Avrupa'sının sosyal ve siyasal tarihi üzerinden bu olayın nasıl ortaya çıkabildiğini anlamaya çalışan kişi de Hannah Arendt'tir.

Hannover yakınlarında doğan Hannah Arendt (1906-1975), Marburg, Fribourg ve Heidelberg'de felsefe okur. Arendt önce –seksen yaşındayken hâlâ bağlılığını sunduğu ve hayatı boyunca karmaşık bir ilişkiyle bağlı olduğu– Heidegger'den, ardından da Jaspers'den ders alır. 1969'da Jaspers'in eserlerinin editörü haline gelir.

Bu arada (1929'da) Jaspers'ın gözetmenliğinde *Saint Augustinus'ta Sevgi Kavramı* üzerine bir tez hazırlama fırsatını bulmuş ve Rahel Varnhagen'in (ancak 1958'de çıkacak) biyografisini yazmaya başlamıştır. Bu sırada 1933 olayları onu önce Prag'a, sonra da Paris'e gitmeye zorlar. Siyonist tezlerin cazibesine kapılan Arendt, Fransa'da, genç Yahudilerin Filistin'e göçüne yardımcı olan bir örgütün faaliyetlerine katılır ve bu amaç doğrultusunda Kudüs'e seyahate çıkar (1935). Kudüs'ten hafiflemiş olarak döner; zira, *kibutz*'ların[35] sosyalist tecrübesine hayran kalmakla birlikte, "öncüler"i dünyanın geri kalanında ne olup bittiğiyle ilgilenmemekle suçlar. Daha sonra, İsrail devletinin kuruluşunu sevinçle karşılayan Arendt, devlet yöneticilerine Yahudi-Arap işbirliğinin zorunluluğunu hatırlatmaktan vazgeçmemiştir.

Arendt 1940'ta, (Atlantik Pirene'si bölgesindeki) Gurs kampında bir süreliğine gözaltında kaldıktan sonra –son el yazmalarının kurtarılmasında rol oynadığı dostu Walter Benjamin'in talihsiz girişiminden sadece birkaç hafta sonra– İspanya'ya geçer. 1941'de ABD'ye yerleşir ve burada hayatını, gazete yazıları yazarak ve konferanslar vererek kazanır. Savaş bitmeden hemen önce *Utanç Unsurları: Antisemitizm, Emperyalizm, Irkçılık veya Cehennemin Üç Direği* isimli bir kitap projesi üzerinde çalışmaktadır. 1949 sonbaharında tamamladığı bu yapıt, 1951'de *Totalitarizmin Kaynakları*[36] başlığıyla yayımlanacaktır.

Bu süre içinde Hannah Arendt özgürlüğe kavuşmuş Almanya'yla bağlarını yeniden kurar. Jaspers gibi o da –ki aralarındaki mektuplaşmalar kayda değerdir– Alman halkının, cezasız kalmış pek çok katili bünyesinde barındırdığı fikriyle bu kadar kolay uzlaşabilmesinden dolayı hayalkırıklığı içindedir; ülkenin yeni yöneticileri esasen komünizme karşı savaşmakla meşguldürler. Arendt bu yüzden, on sekiz yıl "vatansız" yaşadıktan sonra, Amerikan vatandaşlığına geçer ve ömrünün geri kalanını Atlantik'in öbür yakasında geçirmeyi tercih eder. Ayrı iki alan olarak telakki ettiği felsefe ve siyaset bilimi alanındaki çalışmalarını Amerika'da yayımlatır.

1929'dan itibaren fiilen terk etmiş olduğu felsefeye 1946'da yeniden döner. Bu tarihte Heidegger ve Sartre'ın düşüncelerini

ABD'ye sokan iki makale yayımlar: "Varoluş Felsefesi Nedir?" ve "Fransa'dan Görüldüğü Haliyle Varoluşçuluk". Sonraki iki kitabında fenomenolojik bir perspektifte yeni bir antropoloji geliştirme çabası belirgin bir şekilde ortaya çıkar: *İnsanlık Durumu* (1958) ve *The Life of the Mind* (1978).

Siyasal kuram alanında verdiği çok sayıda eser, Yahudi problemi, kültür krizi, şiddet ve devrim kavramları üzerinedir. Gündemi yakından takip eden ve çağını sarsan değişimlere karşı duyarlı olan Arendt, Amerikan toplumunun basiretli bir gözlemcisidir de. Demokratik kurumlarını takdir ettiği Amerika'nın, siyahlar sorununu çözmedeki yetersizliğinden ve düşüncesizce Vietnam savaşına girişinden yakınır. Arendt aynı zamanda Einchmann davası üzerine mükemmel bir "rapor" hazırlar (*Kudüs'te Eichmann*, 1963); ancak rapor Yahudi cemaati içinde şiddetli tartışmalara sebep olur: Nasyonal-Sosyalist maceranın etrafındaki romantik haleyi silme amacında olan Arendt, bilhassa ve haklı olarak kötülüğün "sıradanlığı"nın altını çizer. Ona göre bu sıradanlık, Nazi canilerinin başını çeken Eichmann'ın vasat karakterinde temsil edilmektedir.

Bununla birlikte Hannah Arendt'in siyaset bilimine en önemli katkısı, kimi Avrupa devletlerinin 20. yüzyılın başında gösterdiği "canavarca" gelişim üzerine düşünceleridir. *Totalitarizmin Kaynakları*'nın sırasıyla "antisemitizm", "emperyalizm" ve "totalitarizm" başlığını taşıyan üç bölümü, bu fenomenin tarihini Fransız Devrimi'nden kalkarak yeniden kurmaya çalışır. Aslında Arendt'in ilgisini çeken şey, esasen çağımızın büyük totaliter ideolojilerinin oynadıkları elim roldür.

Arendt antisemitizmi, ulus-devletin 20. yüzyıl başındaki düşüşüyle olduğu kadar 1800'den bu yana artan bir asimilasyon süreci yaşayan Yahudilerin statülerindeki kırılma ile de açıklar. Antisemitizmi bu şekilde siyasal boyuttaki sebeplere indirgeyebilir miyiz? Antisemitizmi münhasıran modern bir tavır haline getirmek, yani onu, neredeyse iki bin yıldır Hıristiyan geleneğinin geliştirdiği Yahudi-karşıtlığıyla ilgisizmiş gibi sunmak meşru mudur? Hannah Arendt'in eserlerinde bu iki soruya verilen –olumlu– cevap tam

manasıyla tatmin edici olmaktan uzaktır gerçi. Ama Arendt'in sağlam tarihsel belgelemelere dayanan eserleri, hiç değilse bu soruları sormanın önemini ortaya koymaktadır.

Arendt'in kitabının ikinci kısmı, –Almanca konuşulan ülkelerdeki "pangermanizm" veya Rusya'daki "panslavizm" gibi– farklı "emperyalist" ideolojilerin doğuşu hakkında ilginç bölümler içerir. Bu ideolojiler, 19. yüzyıldan itibaren ulus-devletin altını içeriden oyan ve ardından başarısızlığa mahkûm yayılmacı savaşlar yoluyla ulus-devletin sonunu hazırlayan girişimlerdir. Bununla birlikte, öyle görünüyor ki Hannah Arendt, biraz üstünkörü bir ifadelendirmeyle, Bolşevizmin, bütün siyasal ve ideolojik hareketlerden ziyade panslavizme borçlu olduğunu ileri sürerken,[37] Marx'ın düşüncesinin –ve tekmil toplumsal ilerleme doktrinlerinin– etkisini küçümsemektedir.

Modern "totaliter" devletlerin –İkinci Dünya Savaşı sonrası moda haline gelen bu tabir, Carl Schmitt'in icadı "total devlet" kavramından türemiştir– özgül yapısına gelince, Arendt bu yapının temel karakteristiklerini net şekilde tasvir eden ilk kişidir. Bu nitelikler şunlardır: partinin devlet, gücün ise hukuk üzerindeki başatlığı, (içerdeki) polis korkusu ile (dışarıdaki) ideolojik propagandanın birbirlerini tamamlar şekilde rol oynaması, toplumsal sınıflar arasındaki her türlü farkın bir çırpıda ortadan kaldırılacağı boş iddiası. Arendt ayrıca, liberal siyaset bilimcilerin kimi kez kabul etmekte zorlandığı bir olguyu bu tartışmanın merkezine koyması açısından da övgüyü hak etmekte. Bu olgu şudur: Totaliter rejimler genellikle, tahakküm ettikleri nüfusun büyük çoğunluğunun içten desteğinden –hiç değilse bir süre için– faydalanmışlardır ve bu desteği, gerçeklerden bütünüyle habersiz olmanın veya toplu bir "beyin yıkaması"nın sonucu olarak da değerlendiremeyiz.[38]

Yine de Arendt'in çözümlemesinde bazı zayıflıklar vardır. Her şeyden önce kuramsal bir model geliştirmekle ilgilenen Arendt, bu modelin "saf haliyle" ancak Nazizm ve Stalinizmde tam manasıyla ortaya çıktığını düşünür. Biraz şekilci olan bu görüş, Arendt'in has haliyle –Avrupa'da Mussolini, Salazar ve Franco rejimlerinde

ortaya çıktığı haliyle– faşizme ve kriz dönemlerinde demokratik devletlerin işleyişi dahilinde etkinlik gösteren totaliter eğilimlere hak ettiği önemi vermesini engeller.

Öte yandan Stalinci devlet ile Hitlerci devlet arasındaki yapısal benzerliklerden etkilendiği için Arendt, okuyucusunda bu iki rejimin birbiriyle özdeş olduğu fikrini uyandırmaya eğilimlidir. Elbette Arendt, yüzeysel benzerliklerinin ötesinde iki sistemin birbirlerinden temel bir farkla ayrıldığını pekâlâ bilmektedir: Bu sistemlerden sadece bir tanesi Shoah'ı üretebilmiştir. Fakat bu farkın önemi kitapta yeterince vurgulanmaz. Kitabın genel perspektifi, bilhassa da çıktığı ülkeler ve dönem –Kore savaşının ortasında– göz önüne alınırsa, Nazizm karşıtlığına denk bir komünizm karşıtlığı perspektifidir.

Sonuçta –ahlaki açıdan tartışılmaz olan– Arendt'in düşüncesi, hakiki bir felsefi ağırlıktan yoksundur. Jaspers'in ahlaki idealizmin içinde kapalı kalması gibi, Arendt'in düşüncesi de kendine çizdiği çerçeveye, siyasal yapıların "bilimsel" analizi çerçevesine hapis kalmıştır. Yine de bu sınırlar içerisinde Arendt'in düşüncesi, verimliliği daha sonra ortaya çıkacak tarihsel araştırma güzergâhının açılmasına katkıda bulunmuştur.

*

Benzer bir yargıyı, pek çok açıdan Arendt'in çalışmasıyla yakınlık gösteren, onun vatandaşı Leo Strauss'un yapıtları için de öne sürebiliriz; gerçi Strauss, hiç sevmediği Arendt'ten farklı olarak, siyaset bilimi ve felsefeyi birbirinden ayırmayı daima reddetmiştir.

Arendt gibi Leo Strauss da (1889-1973) Marbourg'da okur ve kısa süreliğine yeni-Kantçılığın etkisinde kaldıktan sonra, Heidegger ile karşılaşarak hayatının şokunu yaşar (1922). 1932'den sonra, önce Fransa'ya, sonra İngiltere'ye ve ardından da 1938'de temelli yerleşeceği ABD'ye göç etmesini sağlayan olaylara rağmen, *Varlık ve Zaman*'ın yazarının etkisini hayatı boyunca üzerinde hissedecektir. Bu kitapta ifade bulan Nasyonal-Sosyalist eğilimleri ilk kez ifşa eden kişi olmasına ve Heidegger'in tarihselciliğini reddetmesine rağmen, Leo Strauss onu, Birinci Dünya Savaşı ertesinde,

yeni-Kantçı felsefenin dayandığı naif ilerlemeciliğin başarısızlığının farkına varan ilk kişi olarak görür. Zaten Strauss'a göre, Sovyet komünizmi ve Amerikan liberalizmi –her ikisi de ayrı ayrı– bu başarısızlıktan doğmuşlardır.

Yirmili yıllardan itibaren modernitenin krize girdiğini ve modernitenin projesini tanımlayan Aydınlanma akılcılığının tamamen yeni baştan düşünülmesi gerektiğinin farkında olan Leo Strauss, yine de Heidegger'in yaptığı gibi, kendi tabiriyle akılcılık-karşıtı bir "nihilizm"e teslim olmayı reddeder. Bu durumda akıl, girdiği çıkmazdan nasıl çıkartılır? Akla ulus-devlet çerçevesi içinde kendini yeniden inşa etme imkânı verilmeli ve aklı, dünyayı kurtarma hırsından olduğu kadar, belirsiz toplumsal ilerleme varsayımından da vazgeçmiş bir demokrasinin hizmetine koşmalıdır.

Gençliği üzerinde iz bırakmış Yahudi değerlerine duyduğu güven sayesinde, koyu bir kötümserliğe rücu etmeyen Leo Strauss, çağdaşlarına, siyasal tasarılarını, bu tasarının kaynağında yer alan büyük metinleri tefekkür ederek yeniden tanımlamalarını önerir. Bunlar Machiavelli'nin, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau ve Kant'ın, ama özellikle de Platon ve Aristoteles'in metinleridir; nitekim Strauss'a göre "klasikler", "modernler"den üstündür. Strauss'un çalışmalarının büyük bir kısmı bu yazarların okunmasına ilişkindir; bu okumaların özgün yanı da, kararlı tarihselcilik karşıtlığındadır. Strauss, geçmiş felsefeleri, ortaya çıktıkları kültürel bağlam yoluyla açıklamayı reddeder ve insanlığın büyük sorunlarının hep aynı kaldığına, Sokrates'in düşüncelerinin güncelliğini yitirmediğine kanidir. Bu yüzden de metinleri sanki zamandan azadeymişler gibi okur. Üstelik, kendi elitist ve muhafazakâr sistemini kurmak için doğrudan doğruya "klasikler"e başvurur. Yine de bu sistem "doğal yasa"ya saygılı ve her şeyden önce vatandaşı "tiranlık"ın her türlüsüne karşı korumayı gözeten bir sistemdir. Bu tiranlıklar arasında vaktiyle Tocqueville'in dikkat çektiği, kitle demokrasisinin karakteristiği olan "çoğunluğun tiranlığı" da mevcuttur.

Kelimenin en geniş anlamında moderniteye karşı eleştirel olan, sosyal bilimlere, Marksizme ve (Alexandre Kojève ile polemikleri-

nin de kanıtladığı gibi) "solcu" Hegelcilere düşman olan Strauss, 1945'ten sonra Batı cephesinde felsefi-siyasal düşüncenin doğuşuna katkıda bulunacak ve nihayet altmışlı yıllardan sonra, ABD'deki sağcı entelijansiyanın bir kolu (Allan Bloom) üzerinde ciddi etkide bulunacaktır. Buna karşın, önerdiği yol aslında dar bir yoldur. Nitekim, takipçisi olduğunu ileri sürdüğü Sokratesci idealin, yani bir "aristokratik cumhuriyet" veya bir "evrensel aristokrasi[39]" idealinin, bugün liberal demokrasilerin barındırdığı bütün çelişkili nitelikleri nasıl bünyesinde eritebileceğini anlamak zordur. Üstelik, Avrupa felsefesini yeni baştan okumanın faydası bir yana, Strauss, Batı aklının neden ve ne zaman yolundan saptığı veya hangi hatalar zinciri sonucunda, 20. yüzyılın göbeğinde Auschwitz gibi bir felakete sürüklenebildiği sorularına Jaspers veya Arendt'in verdiklerinden öte bir cevap getirmeyi başaramaz.

Aslında, böyle bir sorunun ifade edilmesi, tarih ve topluma dair sahici bir "eleştirel teori"ye ihtiyaç duyar ve bütün derinliğiyle bu soru ancak başka iki Alman göçmen tarafından gerçek anlamda sorulabilecektir. Bu iki göçmen de Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno'dan başkası değildir.

4. Aydınlanma Davasının Peşinde

Hatırlarsak, Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü tarafından Paris'te yayımlanan *Etudes sur l'autorité et la famille* (Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler) (1936), bu araştırmacılar grubunun ampirik soruşturmalara dayalı ve tam manasıyla kolektif olan ilk çalışmasıdır. Yirmi yıl boyunca da tek çalışma olmayı sürdürecektir.

Beyanatları bir yana, Enstitü yazarları sosyologdan ziyade filozofturlar ve alan araştırmasından ziyade teoriye yatkındırlar. Bundan başka, yaptıkları çalışmanın sonuçları karşısında şaşkınlığa düşen de önce kendileri oldular; nitekim sonuçlara göre, bütün Avrupa'da faşizmin ilerleyişi otoriter yapıların genel olarak güçlenişini ortaya koyarken, burjuva ailesinde otorite kaybı yaşanmaktaydı.

Bu noktada, Marx'ın okuyucusu ve Yahudi olan Enstitü araştırmacılarının Almanya'da Nasyonal-Sosyalizmin zaferi olgusuna uzun süreler sahici bir açıklama getirememeleri dikkate şayandır. Hepsi de göç ettiğinden, olayların vahametini anlamamış değildirler kuşkusuz. Fakat, alışıldık analiz araçlarının, bu eşi benzeri görülmedik olayları hakkıyla ele alamayacak denli yetersiz olduğunu hissetmektedirler.

Göçmen yazarlar arasındaki uyuşmazlıklarla derinleşen bu temel güçlükler –örneğin Fromm ABD'ye gelir gelmez gruptan uzaklaşır ve 1939'da tamamen kopar, Marcus gruba yavaş yavaş mesafe alır– Frankfurt Okulu üyelerinin niçin bin dokuz yüz otuzlardan kırklı yılların başına kadar kayda değer metinler çıkartamadıklarını açıklıyor. Marcuse (1937'de) kültür kuramı üzerine ilk denemesini kaleme alır. Adorno, caz (1936) ve Wagner'in müziği (1939) hakkında düşünmeye devam eder. Horkheimer'a gelince, diyalektik mantık üzerine bir kitap yazmayı hayal etmekle birlikte –yeterli felsefe kültürüne sahip olmadığı endişesiyle, tek başına böyle bir işe girişmeye çekinir– birkaç makale yazmakla yetinir.

Bu makalelerden ikisi, "Çağdaş Felsefede Akılcılık Tartışması" (1934) ve "Eleştirel Kuram ve Geleneksel Kuram" (1937), sadece Viyana Çevresi'ne değil, genel olarak "olguculuğa" da karşı olduğunu ifade etme vesilesi olur. Horkheimer'a göre, olgusalcılar akılcılığın katı bir bilimsel kavrayışını savunmaktadır; oysa kendisi, aklı öncelikle "muhkem. düzensizliğin" eleştiri aracı olarak görmektedir. 1937'den itibaren, Frankfurt Okulu üyelerinin felsefi programlarını "eleştirel teori" ismiyle sunacaklardır artık.

Kuşkusuz –Enstitü'nün 1936'dan itibaren işbirliğini talep ettiği– Walter Benjamin'in tarih felsefesi Okul'a yeni bir soluk getirebilirdi: Fakat Benjamin asla New York'a varamayacaktır. Bununla birlikte, Benjamin'in romantik eğilimleri, başlarda Horkheimer'ı rahatsız eden yazıları, –Adorno'nun aracılığı sayesinde– Enstitü başkanının düşüncelerinde yavaş bir gelişimin tetikleyicisi olacaktır. Benjamin'in yazıları, Horkheimer'ın hem gençliğinin "katı" Marksizminden hem de sosyal bilimlerin felsefenin yerini alması gerektiği fikrinden kopmasına yol açacaktır. Bu değişimin sonu-

cunda Horkheimer Adorno'yla yakınlaşır ve Aralık 1936'da, onda bilhassa "varolan karşısında duyduğu nefretle keskinleşmiş bakışı"[40] takdir ettiğini söyler; başka deyişle Adorno'nun sistematik olmayan eleştirel zekâsını, şeylerin gizli yönlerini keşfetme yeteneğini beğenmektedir. Nisan 1941'de Horkheimer New York'u terk edip Los Angeles'a yerleştiğinde, Adorno da hemen onu takip eder. Böylece bu iki adam arasında, felsefe tarihinde benzerine nadir rastlanan bir işbirliği doğar; savaşın daha da kuvvetlendireceği bir işbirliğidir bu.

1941 senesi, ilk büyük çaplı Yahudi katliamlarının, antisemitizm sorununu irdelemeyi kesinlikle imkânsız kıldığı yıldır. Benjamin'in düşüncesinin etkisi altında Adorno, gerçek sorunun Marksist devrimin başarısızlığı değil, bizatihi medeniyetin başarısızlığı ve barbarlığın zaferi olduğunun farkına varır. Horkheimer, Adorno'nun olayları bu şekilde değerlendirmesine yalnızca katılmakla kalmaz, 1942'de onunla birlikte bir kitap kaleme almaya da karar verir; kitabın, Adorno'nun teklif ettiği başlığı *Dialektik der Aufklärung*'tur (Aydınlanmanın Diyalektiği).[41] 1944'te Kaliforniya'da tamamlanan kitap, üç sene sonra Amsterdam'da yayımlanacaktır.

*

Aufklärung bu kitapta, aklın büyük kalkışması Aydınlama'yı değil, daha genel olarak, aklın, Antik Yunan'dan beri Batı'daki kültürel ve toplumsal hayatın bütününe yön vermeye çalışan hareketi ifade eder. Dolayısıyla yazarların bize sunduğu, Platon'dan Auschwitz'e kadar "aklın tarihi"dir. Veya daha doğrusu, bu tarihin bazı ögeleridir; zira haklı olarak "Felsefi Fragmanlar" altbaşlığını taşıyan kitap, ne sistematik bir şekilde kurulmuştur ne de tam manasıyla bitmiş bir kitaptır; ve hatta ilk fragmanda daha ziyade Horkheimer'ın, ikincide ise Adorno'nun etkisi olmasından kaynaklanan bazı uyumsuzluklar da barındırır.

Daha kitabın en başında, asli soruyla karşı karşıya kalırız: Maddi gelişimi sayesinde, mutluluğa ulaşmak yolunda gitgide daha etkili araçları ele geçiren insanlık, niçin iki yüzyıldır barbarlık yoluna sürüklenmektedir? İlerleme nasıl gerilemeye, akıl nasıl ter-

sine dönüşmüştür? Yazarlar bu soruya (ilk fragman: "aydınlanma kavramı"nda) cevap verirlerken, aklın ve zıttı olan mitin, birbirlerini dışlamak veya birbirleriyle uzlaşmaz olmak bir yana, karşılıklı özdeşleşmeye dayanan diyalektik bir ilişki içinde olmayı bırakmadıklarını gösterirler. Zira, –akılın doğuşuyla yaşıt Homeros destanlarının analizinin gösterdiği gibi– mitten özgürleşerek doğan akıl, daha sonra mitle daha iyi mücadele etmek için, mite dönüşmek zorunda kalmıştır.

Feci muğlak olan bu "akılcı mitler"in en başında, teknik ve bilimin mutlaklığına ve ilerlemelerindeki sınırsızlığa duyulan inanç gelir. Rönesanstan bu yana bu inanca, insanların doğaya hâkim olma yönündeki çabaları eklenmiştir. Ancak insanlar elde ettikleri zaferin karşılığını yabancılaşarak öderler. Nesnel bilimin hâkimiyeti, sadece insanlar ile dünya arasındaki ilişkiye dair değildir. İnsanların birbiriyle ilişkilerine de yayılır. Modern devlette somutlaşan bu hâkimiyet, totaliter ve anonim bir yönetim tarafından toplumsal varoluşun şeyleştirilmesine, –özel hayat da dahil– gündelik hayatın sömürgeleştirilmesine yol açar. Amerikan demokrasisi ile Hitler'in faşizmi arasında bu açıdan sadece bir kademe farkı vardır. Hitler'in faşizmi, her kapitalist sistemde –hiç değilse gizil durumda– varolan düşüncenin yıkımı ve bireylerin yığınlaştırılması eğilimini görülmedik bir dehşet düzeyine taşımıştır sadece. Dolayısıyla Horkheimer ve Adorno, Batı dünyasının 20. yüzyılda yaşadığı "dekadans"tan veya daha doğrusu korkunç "sapma"dan esasen nesnel bilimin hâkimiyetini sorumlu tutmaktadırlar.

Yazarlara göre, Descartes'tan Russell'a Avrupa felsefesinin önemli bir bölümünün muhatap olduğu bu "olgusalcılık" eleştirisi, yirmi yıl kadar önce Heidegger'in Spengler'e dayanarak geliştirdiği eleştiriyi çağrıştırıyor. Ancak bu eleştirinin asıl kuramsal referansları Benjamin'in düşüncesinde, Nietzsche'nin ve Freud'un medenileşme sürecinin katılığıyla ilgili fikirlerinde, hatta genç Marx'ın hümanizm hakkındaki görüşlerinde aranmalıdır.

Ayrıca, Horkheimer ve Adorno –Heidegger'in tersine– felsefeyi "aşma" hevesinden vazgeçmiştiler. Onların söylemi, "felsefeyi kurban etmek istemeyen bir felsefe eleştirisi"[42] olarak tanımlanır.

"Olgusalcılık"ın –yazarların bu terime verdikleri anlamla– aklın "dalaleti" olmasından, akıldan vazgeçmek gerektiği sonucu çıkmaz. Aklın içindeki mitsel tortulardan bilgi unsurlarını ayıklamayı bilmek gerekir; ve bu, akıldan vazgeçmekten ziyade cesaret ve basiret isteyen bir iştir. Her halükârda gerçekten "eleştirel" olan bir teorinin misyonu bu olmalıdır.

"Kültürel Metaların Endüstriyel Üretimi" konusuna ayrılmış ikinci fragman, Frankfurtlu araştırmacıların gündelik hayatın "mikro-sosyoloji"sini tarih felsefelerine nasıl dayanak –veya gerekçe– olarak kullandıklarına güzel bir örnektir. Bu fragmanda kırklı yılların popüler Amerikan kültürüne (radyoya, filmlere, dergilere) dair bir analiz buluyoruz. Analiz, geliştirilmiş akılcı normlara uygun şekilde seri olarak üretilen bu kültürel metaların, aslında kitlelerin tabiyetini sürekli kılmak için onları mistifiye etmeye yönelik olduklarını gösterir. Avrupalı sol zihniyet açısından tipik olan bir Amerikan karşıtlığıyla bezeli bu sayfalarda yazarlar, dünyanın en ileri ülkelerinde yaşanan ruhsal "bozulma" durumunu belli bir örnek üzerinden göstermeye çalışırlar. Anlaşıldığı üzere faşizmin yenilgisi Horkheimer ve Adorno açısından bütün meseleyi halletmiş değildir; çünkü bu yenilgi, Batı kültürü ve Batı toplumunun "yığınlaşmasını" engellemiş değildir.

Son fragman "Yahudi-Karşıtlığının Unsurları", Yahudilere karşı duyulan yaygın nefretin temellerini oluşturmuş dirençli *aptallığın* kökenlerini tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkarmak adına –Hannah Arendt'in çalışmasıyla birlikte (1951)– çağdaş felsefede girişilen ilk çabalardan birisidir. Yahudi-karşıtlığını düşünmek, akıl için kendi sınırlarını düşünmeye çalışmak demektir. Ancak fragmanın yazarları girişimlerinin başarısıyla ilgili hayale kapılmamaktadırlar. Yahudi-karşıtlığının ne biyolojik savlarla ne ekonomik sebeplerle ne de hatta –Hıristiyanların yüzlerce yıllık hıncına rağmen– salt teolojik saiklerle açıklanamayacağını bilmektedirler.

Horkheimer ve Adorno'ya göre, Yahudilere duyulan nefreti, Yahudiliğin kendi içinde amaç addedilen Yasa'ya atfettiği önemde ve Yahudilerin mutluluk anlayışında, tarihin akışına karşı gösterdikleri mesihçi lakaytlıkta ve onun getirdiği inzivada aramak ge-

rektiğini açıklayabilecek tek inceleme, bir yanda Batı'nın Antik Çağ'ın sonundan itibaren geçirdiği toplumsal ve kültürel dönüşümlerin tarihine, öte yanda ise psikanalize dayanan bir incelemedir. Yahudilik, "medeni" insanların toplumsal varlığı üzerinde olgusalcılığın kadir-i mutlak nüfuzuna karşı son ruhani direniş noktası olabilir mi? Her halükârda, o medeniyetin ilerleyişiyle ezilmiş, değerlerin anlamını yitirmiş kimi "medeniler"in, kendi acılarına dayanmak için metafizik başarısızlıklarını salt varlıklarıyla onlara hatırlatan son "azınlık"a duydukları kararlı nefreti bu hipotezden yola çıkarak açıklamak mümkündür.

Sonuç olarak, Horkheimer ve Adorno, Yahudi-karşıtlığını programının bel kemiği haline getiren Nazizmin, en eski Yahudi-karşıtı fantezilerden birini gayri ihtiyari gerçekleştirdiğini tespit ederler: Soykırım modern aklın en âlâ skandalı olduğu için, aslında bugün Yahudi sorununu "tarihin dönüm noktası"[43] olarak görmeye iter bizleri.

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde bulunan Yahudi-karşıtlığı kuramı taslağı, 1945'ten sonra, *American Jewish Committee*'nin finansal yardımı sayesinde, daha belirgin ampirik incelemelere dayanan Bruno Bettelheim (1903-1990) gibi sosyolog ve psikologların da katılacağı yeni araştırmalara yol açacaktır. Bu araştırmalar da, kolektif bir yapıtı, başlığıyla ırkçı ön yargılara atıfta bulunan *Önyargılar Üzerine İnceleme*'yi (1949) doğuracaktır. Yapıtın "otoriter kişilik" başlıklı ilk kısmında, faşist ideolojilere bağlanmayı sağlayan –Freudçu anlamda– komplekslerle ilgili Adorno'nun yürüttüğü bir çalışmanın sonuçları sunulur.

*

Bu arada savaş sona emiştir. Horkheimer ve Adorno, biraz çekinmekle birlikte yine de Almanya'ya dönme kararı alırlar. Horkheimer Frankfurt Üniversite'sinde kürsüsünün başına geçer yeniden ve 1951'de de rektör olur. Aynı yıl, faaliyetlerine yavaş yavaş yeniden başlayan Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün doğduğu şehre, gösterişli bir şekilde yeniden yerleşir. Emekli olurken (1958) Enstitü'nün yönetimini Adorno'ya teslim eder. Bu dönem boyunca Horkheimer sadece birkaç yeni metin yayımlar. Onun son dönem

tarih felsefesini layıkıyla takdir edebilemek için ölümünden sonra yayımlanacak *Eleştirel Notlar*'ı (1974) beklemek gerekecektir.

Yirmi seneye yayılan (1949-1969), gün be gün tutulmuş bu notların Schopenhauerci tınısı, Horkheimer'ın kötümser mizacına derinlemesine tanıklık eder. Gerçi savaşın sona ermesi Nasyonal-Sosyalizmin sonunu haber vermiştir, fakat barbarlık başka kisveler altında gelişmeye devam etmiştir. Horkheimer, çağdaş toplumların işleyişini anlamak için her ne kadar tarihsel materyalizmin kategorilerine hâlâ başvursa da, komünizm adına despotça hüküm süren diktatörlükler ile liberalizm paravanı ardına gizlenerek kitleleri aptallaştırmaya yönelik kurnaz tekniklerin hepsini birden hiç müsamahasız aynı kefeye koymaktadır. "Doğu ve Batı, son noktada bizi inandırmak istedikleri gibi benzeşmez bir ikili değildir."[44]

Ancak ister bir sınıftan isterse bir ulustan yana olsun bütün kolektif hareketlerden umudunu kesmiş olmasına karşın Horkheimer, hepten havlu da atmaz. Aydınlanmanın hakiki savunucusu olan Horkheimer, hiç değilse birey için, diğer insanların acılarını azaltacak şekilde davranma imkânına inanmaktadır. Bu faydacı tavrı tasvir için hümanizmden daha iyi bir tabir bulamadığına hayıflanmaktadır gerçi, çünkü bu tabir ona "yarı-aydın Avrupalılara özgü zavallı bir taşralı slogan"[45] gibi gelmektedir. Soğuk Savaş sırasında anlaşılmayan bu slogan, yine de, bu savaş da bittikten sonra belli bir güncellik kazanacaktır.

*

Adorno'ya gelince, o da *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde başlanan çalışmayı, kısa fragmanların yer aldığı bir derleme olan *Minima Moralia*[46] ile sürdürmeyi denedikten sonra, Frankfurt'a dönüşünün akabinde, kendisine tesis edilen kürsüden dersler vermeye, sosyoloji ve estetik alanında çalışmalarına koyulur. Edebiyat ve müzik düşüncelerinin merkezinde yer almayı sürdürür. Şahsi tercihleri Schönberg ve dodekafonik ekolden yana olmakla birlikte, ellili yıllarda doğaçlama müziğin gelişimini yakından takip eder (Stockhausen).

1961'de Alman Sosyoloji Cemiyeti tarafından Tübingen'de düzenlenen bir kolokyum, Adorno ve –1956'dan beri Adorno'nun

asistanı olan– Habermas'a, Karl Popper ve Alman filozof Hans Albert ile doğrudan karşılaşma vesilesi sunar. Onlara göre bu son iki isim, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin mahkûm ettiği "olgusalcılık"ın temsilcileridir. Bahsettiğimiz karşılaşmadan, her iki tarafın metinlerinin yer aldığı bir kitap çıkar: *Alman Sosyolojisinde Pozitivist Tartışma* (1969).

Bu vesileyle "sosyal bilimlerde Alman hesaplaşması" su yüzüne çıksa da yine de Popper ile Adorno'nun bakış açılarını derin bir uyuşmazlık birbirinden ayırmaktadır. Hegel'in diyalektiğine olduğu kadar Marx'ın diyalektiğine de husumet duyan Popper, sosyolojik yöntemin siyasal tarafsızlığını ve nesnelliğini temin etmek istemektedir: Popper'a göre sosyal bilimlere, doğa bilimlerine bakıldığı gibi bakılmalıdır. Bu tutum, hatırlayalım, Carnap'ın tutumudur. Gerçi Popper Viyana Çevresi'yle birlikte anılmayı daima reddetti ve her ne kadar Carnap Marksizme sempati duymuş olsa da Popper bu hissi paylaşmaktan uzaktır. Tersine, Adorno, sosyolojik araştırmayı "eleştirel teori" ile, yani toplumu dönüştürme amacı güden bir büyük projeyle ilintilendirme isteğinde kararlıdır. Açık bir sonuca varmayan bu "hesaplaşma"dan hatırlarda kalan tek şey, Popper'ın Adorno'nun fikirlerine ve özellikle de onun "karanlık" ve "sıradan" bulduğu söylemine yönelttiği saldırılarındaki –kimi zaman ölçüsüz– şiddettir. Adorno'nun da aynı eleştirileri Heidegger'in diline karşı –bu konuya ayırdığı *Özgünlüğün Jargonu* isimli çalışmasında (1964)– yönelttiğini not etmekte fayda var.

Kısa süre sonra Adorno, on yıllık çalışmanın semeresi büyük bir kitapla, *Negatif Diyalektik* (1966) ile felsefeye geri döner. Başlığından da belli olduğu üzre her türlü "pozitif" içerikten yoksun, müthiş fakat okunması oldukça güç bir dilde kaleme alınmış bu sıradışı metin de yine *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde girişilen Batı medeniyeti tarihinin bir devamı olarak değerlendirilebilir. Ama kitap ne "pozitiflik"leri içindeki sosyal bilimlere ne de herhangi bir ampirik araştırmaya dayanır; bununla birlikte kitabın her sayfası somut analizlerle bezelidir. Kuşkusuz kitabı, Adorno'nun, –fazlasıyla uzun– toplum teorisini kullanmaksızın, sadece varoluşsal deneyimlerden kalkarak, bir anda bütün önceki "metafizikleri" "aşma" ga-

yesi güden bir felsefenin ana hatlarını çıkarmak yönünde giriştiği umutsuz bir çaba olarak okumak mümkündür; aşmaya çalıştığı metafizik, "olumsuz olanı" mutlak Tin'in nihai zaferinde boğan Hegel'in metafiziği olduğu kadar, siyasi içerimleri yüzünden mahkûm edilen Heidegger'in –ve başkalarının– metafiziğidir de elbette.

Kitap bir paradoksla başlar: Felsefe halen hayattaysa, başarısızlığının, yani yabancılaşmış insanı özgürleştirerek dünyayı dönüştürmek hususundaki iktidarsızlığının sebeplerini sorgulaması gerektiği içindir. Heideggerci düşüncenin, sadece Heidegger'in irrasyonalizmine değil, *Varlık ve Zaman*'ın tarihi "ontolojikleştirme"[47] biçimine, başka deyişle onun, –ne tür olursa olsun– varolan bir durumu Varlık tarafından mahkûm edilmiş olarak kavramasına yöneltilen usturuplu bir eleştiriyle sürer kitap. Adorno'ya göre Heidegger'in bu tavrı, onun müesses düzeni, yani Nazizmi yüceltmeye meyledişini açıklamaktadır. Bu siyasal "olgusalcılık"a ve daha genel düzeyde onun kaynaklandığı bütün bir Alman idealizmine karşı Adorno, artık Marx'tan ziyade bir "çözülme mantığı"ndan[48] veya salt olumsuzluktan yanadır. Yani Hegelci "sentez"in kolaylıklarından vazgeçen, zıtlıkların nihai özdeşliğini ileri sürerek yanıltıcı bir şekilde onları uzlaştırmayı reddeden bir düşünceden yanadır.

Nitekim tek bir kişi bile bir diğeri yüzünden acı çektiği müddetçe hiçbir sentez mümkün değildir. "Dünyada acıdan yana en küçük bir iz, tekmil özdeşlik felsefesini kesin olarak yalanlar"[49] diye yazan Adorno, "felsefe tarihinin insanlığın acılarını bu derece az göstermesine şaşıran[50]" Georg Simmel'in düşüncesini yankılamaktadır. Olumsuzlukla özdeş olan acı, demek ki Adornocu diyalektiği harekete geçiren şeydir. Kitabın son üç bölümü, bu diyalektiğin işleyişi hakkında somut bir özet sunmaktadır. Bölümlerin ilkinde Adorno, özgürlüğü Kant'ın sunduğu eleştiriden yola çıkarak yeniden tanımlamaya çalışır. İkincisinde, Hegelci tarih felsefesine ve özellikle de, bütün gerici ve milliyetçi mistiklerin temelini oluşturan "halkın tini" (*Volksgeist*) kavramına yüklenir. Son olarak üçüncü kısımda Adorno, günümüzde –başka deyişle "Auschwitz'den sonra" – bir metafiziğin imkânını sorgular.

"Auschwitz'den sonra" der Adorno, "varoluşun olumluluğuna dair bütün savlar" "safsata"[51] olabilir ancak. "Auschwitz, kültürün başarısızlığını reddedilemez şekilde ispat etmiştir [...] Auschwitz'i doğuran tekmil kültür, bu kültürün eleştirisi de dahil olmak üzere, süprüntü yığınından başka bir şey değildir."[52] Hülasa Auschwitz, felsefenin deneyimle uyuşması yönündeki bütün umutları yıkmıştır. Auschwitz'den sonra –hiç değilse, Jaspers'ın değindiği metafizik suçluluk manasında– hepimiz suçluyuz. Aynı zamanda Adorno, sadece ve sadece bu suçluluğun bizi hâlâ felsefe yapmaya itebileceğini ileri sürer. Nitekim felsefe kendini mutlak kötülüğün varlığına göre konumlandırmalıdır. Felsefe, mutlak kötülüğü düşünmeli (düşünülebilir bir şeyse tabii), düşünemiyorsa da hiç değilse onunla yüzleşmelidir. Şayet bunu yapamıyorsa, acizlik veya korkaklık sebebiyle bununla yüzleşmeyi reddediyorsa hiçbir işe yaramaz felsefe. Bu durumda felsefe ile "SS'lerin kurbanlarının çığlıklarını bastırmak için kullandıkları eşlik müziği"[53] arasında bir fark kalmayacaktır.

Bu karanlık mücadelenin sonu belirsiz kalıyor. Yine de son dönem Adorno'nun –ölüme her türlü mana verme girişimini daha en başından ve ilkece reddeden– materyalist "nihilizm"i, son dönem Horkheimer'ın kötümserliği gibi inzivaya yol açmaz. *Negatif Diyalektik*, sonuçsuzluğuna karşın, aslında iki tür "kurtuluş"a izin vermektedir.

Bu kurtuluşlardan ilki etik alana dairdir. Horkheimer gibi Adorno da bireye ve sadece bireye inanmaktadır. Dolayısıyla bireysel eylemin, *a priori* faydasız olmadığını kabul eder. "Auschwitz ve benzeri hiçbir şey yenilenmeyecekmiş gibi düşünmek ve eylemek":[54] Hitler'den sonra, yeni kategorik buyruk budur. Gerçi Adorno'nun her türlü aşkınlığı reddetmesi sebebiyle mutlak bir temele dayandırılması zor olsa da Kant'ınki kadar zorlayıcı olan bir buyruktur bu. Burada etiğin, kendi gereklerine değer kazandırmak için herhangi bir Tanrı'ya ya da bekçiye gerek olmadığı kabul edilmelidir: Özenli olmak –varoluşumuza bir anlam kazandırmak istiyorsak– her birimize düşen bir sorumluluktur.

Bu etik kurtuluşa bağlı olan ikinci tür kurtuluş estetik düzlem içindedir. Umutsuzluğu mutlak kerteye çıkarmaya alışan Schopen-

hauerci girişim karşısında Adorno, "hayatın akışının bütünüyle sona ermediğini [...] bu akışta Başka'nın izi ne kadar kırılgan olursa olsun, her mutluluk geri alınabilirliği yüzünden ne kadar bozulmuş olursa olsun, varolanın Başka'nın durmaksızın bozulan vaadiyle katedildiği"ni[55] hatırlatır. Bozulan fakat yine de sanat yapıtının "güzel görünümleri" ile ve yarattığı duygularla yeniden canlanan bu "mutluluk vaadi"ne kimse dayanamaz.

Dolayısıyla Adorno da, Nietzsche gibi filozofu sanatçı olmaya, kavram ile sezginin, hakikat ile çılgınlığın gizemli yakınlığını sezmeye çağırmaktadır. "Dünyanın bütün renklerini kaybetmesine razı gelemeyen"[56] estet-filozofun bu içkin aşkınlığa çağrısı, yayımlanmasından otuz sene sonra halen daha bütün gizlerini bahşetmemiş bu kitabın esrarengiz kapanışında yer alır.

Üç yıl sonra, öğrenci hareketi doruk noktasındayken ölen Adorno'nun kendini açıklamaya vakit bulamadığını söylemek gerekiyor. Ancak ölümünden sonra (1970'te) yayımlanan *Estetik Kuramı*, sanat ile felsefe arasında örtüşme olduğunu vurgulayarak *Negatif Diyalektik*'i tamamlar. Bu örtüşmenin nedeni, farklı araçlarla, "çözülme" çağındaki kapitalist toplumun eleştirisini yapmak hususundaki müşterek eğilimleridir.

Harekete geçirici gayesi ve arka planındaki kültürel birikimi ile göz dolduran *Estetik Kuramı*, 1945'ten itibaren Adorno'nun kafasını kurcalayan bir sorudan yola çıkar: "Sanata dair her şeyin, hatta sanatın varolma hakkının bile doğallığını yitirdiği aşikâr. Sanatın hâlâ mümkün olduğu şüphelidir."[57] Bu soruyu, sanat yapıtındaki "hakikat içeriği" ile ilgili –Benjamin'in etkisinin hissedildiği– uzun serimlemeler takip eder; sanat yapıtının toplumsal olgularla ilişkisi, paranın, medyanın ve bürokrasinin hâkimiyetiyle nitelenen teknokratik çağda sanat yapıtının uğradığı etkiler üzerine serimlemelerdir bunlar. Ancak, bu düşünceler geliştirilirken, bir yandan da sanatın, tıpkı felsefe gibi Auschwitz'den sonra hayatta kalma gereği fikri ortaya çıkar. Nitekim sanat da, aklın sapmalarına karşı bir siyasal denetim aracıdır. Sanatın bu işlevi yerine getirmesi için gereken tek şey, salt narsistik bir oyun olmaktan vazgeçmesi; ve misyonunun, insanın insana çektirdiği acının izini –ona karşı şahitlik etmek üzere– muhafaza etmek olduğunu hatırlamasıdır.

"Tarih yazımı olarak sanat, şayet biriktirilmiş acının hatırasından kurtulursa neye dönüşür?"[58] Aydınlanmanın davasını soruşturmakta gidebildiği kadar ileri giden kaygılı filozofumuzun bu yapıtı, düşünürlere, sanatçılara ve dahası bütün insanlara yöneltilen bu yeni soruyla kapanır. Nasyonal-Sosyalizm'in, salt varlığıyla bile açılmasını şart koştuğu bu davanın soruşturması, savaştan yarım asır sonra henüz hâlâ sonuçlanmış değildir.

IV

Soğuk Savaş

1. Liberalizm Taraftarları

1945 tuhaf bir yıldır. Birkaç ay içinde, altı yıl sürmüş bir dünya savaşı sona ererken, kırk dört yıl sürecek bir başka savaş başlar. Bu iki savaş arasında iki kader anı söz konusudur: 6 ve 9 Ağustos günleri.

Bu günlerde Amerikan hava kuvvetleri, tarihte ilk defa atom bombasını kullanarak Japon şehirleri Hiroşima ve Nagazaki'yi yerle bir etti. Bombalar birkaç saniye için yüz yirmi bin kişiyi öldürdü, çok daha fazlasını da yaraladı. Çevreye tamiri imkânsız hasar verdiler. Ve daha da önemlisi dünya çapında bir travmaya yol açtılar. İnsanlık artık yeni bir tehdidin, nükleer kıyamet tehlikesinin gölgesinde yaşayacaktı.

Müttefiklerin Mihver kuvvetlerine karşı zafer kazanması için böylesi bir kitle katliamı kaçınılmaz mıydı? Aslında 1945 Ağustos ayı başında Almanlar zaten üç aydan beri teslim olmuş vaziyetteydiler. Japonlar da teslim olmaya mahkûmdu. Son zayıf direniş çabalarının sona ermesi için birkaç hafta beklemek yeterliydi. Ancak ABD için asıl sorun bu değildi. Çünkü Mayıs ayından beri her şey değişmişti.

Gerçekten de Amerika, Hitler'in intihar ettiğini öğrendikten sonra Nazizmle sorunu kalmadığına inanmıştı. Shoah'taki mesuliyetlerini unutma arzusuna bağlı bir analiz hatasıyla, Batılıların büyük çoğunluğu o dönemde Nasyonal-Sosyalizm olgusunu küçümsemeyi seçer. Nasyonal-Sosyalizmi, olduğu haliyle, yani modern devletin teknisyen ve bürokratik örgütlenmesi tarafından üst düzeye taşınmış, kökleri Batı kültürünün derinlerinde olan "ırksal saflık" (anti-semitizm) takıntılı bir siyasal tavır olarak tanımak yerine, istisnai bir patolojinin (şahıs olarak Hitler'in patolojisinin) veya yerel bir tarihin (yirmili yıllardaki Almanya'nın) ürünü olarak görmeyi tercih ettiler.

1945 Mayıs'ından sonra artık hiç kimse Nazizmin Hitler'le birlikte yok olmadığına inanmak istememektedir ve Nazizm birdenbire "özgür" dünyanın başlıca düşmanı olmaktan çıkmıştır. Onun yerini yeni bir düşman alacaktır: komünizm. SSCB'nin ve daha da doğuda Çin'i sallayan devrimci güçlerin varlığında somutlanan "doğulu" bir komünizmdir bu.

Sovyet birliklerinin Doğu Avrupa'daki ilerleyişleri karşısında, Maocu hareketin tırmanması karşısında Amerikan hükümeti elini çabuk tutmak ister. Bu kadar büyük bir güçle vurması, Pasifik'teki çatışmalara son vermek için değildir sadece. Aynı zamanda Sovyetlere gözdağı vermek içindir. Bu yüzden Hiroşima'ya atılan bomba, hem Mihver kuvvetlerine karşı sürdürülen savaşın son eylemi, hem de sonrasında "soğuk" savaş denilecek yeni bir çatışmanın da ilk eylemidir.

Bu savaş dünya çapında olacaktır. Bununla birlikte bu savaş, Almanya'nın, Avrupa'nın ve dünyanın geri kalanının kapitalist ve komünist iki kampa ayrılmasını simgeleyen Berlin Duvarı'nın 9 Kasım 1989'da yıkılmasıyla sessiz sedasız sona erecektir. Bu bölüşüm sayesinde Avrupa, elli yıl boyunca bir tür silahlı barış süreci yaşayacaktır: Bu barış da aslında ortak bir kararın, iki süper gücün –Amerika ve Sovyetlerin– "hassas" bölgelerde askeri açıdan karşı karşıya gelmekten kaçınmalarının sonucudur. Ama Kore'de, Vietnam'da, Afrika ve Latin Amerika'da böylesi bir karşılaşmadan kaçınmayacaklardır. "Soğuk" denilen savaş, dünyanın

her yerinde soğuk olmayacaktır. Bu savaş, gelişmekte olan ülkelerde, coğrafi açıdan sınırlanmış, sonu belirsiz yerel çatışmalarda pek çok kişinin hayatına mal olacaktır ve hiçbir işe de yaramayacaktır. Belki tek yararı, söz konusu ülkeler üzerindeki baskıyı sürdürmek ve ekonomik refaha kavuşma araçlarını ellerinden alarak iflaslarını hızlandırmaktır. İkiye ayrılmış Avrupa için güvenlik ve barışın teminatı olan Soğuk Savaş, saçma siyasal çekişmelere, sefalete ve diktatörlüğe terk edilmiş dünyanın geri kalanı için gerçek bir trajedi olacaktır.

Altmışlı yıllarda "tüketim toplumu"nun muzaffer olduğu Batı bu trajediyi anlayamayacaktır. Filozoflardan kimisi, kâh kendilerini rahatsız etmediği için, kâh tarihe karışmanın felsefenin görevi olmadığını düşündüklerinden bu trajediyi görmezden gelmeyi seçer. Auschwitz'i unutmak, Demir Perde'ye sırtını dönmek ve Üçüncü Dünya'nın gündelik dramına karşı kör olmak gibi üç başarıya imza atan filozoflar, sanki aklın eyleme faydası yokmuş veya felsefenin toplumsal düzene katacak bir şeyi yokmuş gibi davranacaklardır. Sanki felsefe için tek mümkün gelecek, öznelliğin dolambaçlarında yol almakta veya bilimsel söylemin formel prosedürlerini keşfetmektedir. Fenomenolojinin bir avuç mirasçısı ve mantıksal-dilbilimsel analizin kimi yandaşları için Soğuk Savaş oldukça sakin bir döneme benzer. İlk grup ikincisiyle arada sırada polemiğe girer. Fakat her iki grup da en azından şu noktada mutabıktır: Onlara göre, "profesyonel" düşünümlerini dünyayla her türlü temastan esirgemek zorunluluktur.

Başka bazı filozoflar ise tersine taraf olacaklardır. Sadece eylem adamı olarak değil, aynı zamanda –zihnin doğası veya bilimin işleyişiyle ilgili– kuramsal konumlarının etik ve siyaset alanlarında belirli bağlılıkları gerektirdiğine samimiyetle inanarak, tutacakları tarafı seçeceklerdir.

Bu insanlar arasında liberalizmi savunanlar (Popper, Aron), özgürlüğün liberalizmden daha önemli olduğu felsefesini savunanlar (Sartre), hayatını bir "üçüncü yol" arayışına adayanlar (Marcuse) ve Marksizmi, ona yeni bir anlam vererek kurtarmanın mümkün olduğuna inananlar (Althusser) vardır. Bununla birlikte hepsi de

gerçekliğin belli bir noktada umutlarını ve kuramlarını –az veya çok– boşa çıkarmasıyla yüzleşmek zorunda kalacaklardır.

*

Şu tuhaf ironiye bakın ki, Soğuk Savaş boyunca Batı cenahının önde gelen düşünürlerinden olan *Sir* Karl Popper eski bir komünisttir. 1956'daki Macar ayaklanmasından sonra "nedamet getirmiş" bu komünist figürü, sonraki yıllarda entelektüeller arasında yaygın hale gelecektir.

Popper'in politik serüvenini anlamak için, bizzat kendisinin bizlere bıraktığı iki yazıya, otobiyografisi olan *Unended quest*'e (Bitmeyen Arayış) (1974) ve *The Lesson of this Century*'nin (Bu Yüzyılın Dersleri) (1992) ilk sayfalarına dönmek gerekir. Bu ikincisi, ölümünden iki yıl önce İtalyan gazeteci Giancarlo Bosetti'ye verdiği söyleşinin metnidir.

Kendi anlattıklarına bakılırsa, Popper solcu fikirlerin hâkim olduğu Viyanalı bir ailede büyümüştür. Toplumsal tarih meraklısı bir hukukçu olan babası, kütüphanesinde Marx, Lassalle, Kautsky ve Bernstein'ın eserlerini bulundurmuş. Genç Karl, ilk kez sosyalizm üzerine bir kitap okuduğunda dokuz yaşında ya var ya yokmuş (1914). Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde, Popper doğal olarak barıştan yana saf tutar: Avusturya-Almanya paktının ailesi için olduğu gibi kendisi için de savunulacak yanı yoktur.

Avusturya İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra Popper, 1919 başlarında, barışçı görüşleriyle kendisini cezbeden komünist bir gruba yaklaşır. Ne de olsa Brest-Litovsk Antlaşması'yla daha en başında savaşa son verenler Bolşevikler değil midir? Dolayısıyla birkaç ay boyunca Popper kendini komünist addetmiştir. Daha sonra Temmuz 1919'da, kendisinin de katıldığı bir sol gösteri sırasında, Avusturya polisi kalabalığa ateş açar. Altı arkadaşı öldürülmüştür.

Popper bu olaya duygusal bir tepki gösterir. Aniden devrim düşüncesinin şiddete başvurmayı içerdiğini fark eden Popper, şiddetten nefret ettiği için, komünizmle bütün bağlarını keser. Demek ki Popper, barışçılığı yüzünden Marksizm karşıtı olmuştur; Russell gibi o da bu barışçılığa hayatının sonuna kadar bağlı kalacaktır.

Bir süre sonra *Kapital*'i okumaya girişen Popper, kitapta Marx'ın tam manasıyla önemini kavrayamadığı iki temel tez keşfeder. İlk teze göre kapitalizmi reformlarla "iyileştirmek" mümkün değildir. Kapitalizm bir başka küresel sistem tarafından ikame edilmek üzere yıkılmalıdır. İkinci teze göre bu yıkım, kapitalist ekonominin gelişimini açıklayan yasalara göre kaçınılmazdır. Komünist hareketlerin, şiddete başvurmayı son noktada bu iki tez sayesinde meşrulaştırdığına kani olan Popper, geri kalan ömrünü bu iki tezle mücadele etmeye adar. En azından, bilim ve bilgi teorisi hakkında yazdığı pek çok eserden arta kalan zamanlarını; zira bu noktada da Popper, yine Russell gibi, siyasal mücadeleyle bilimsel araştırmalar arasında hiç zorlanmadan mekik dokur.

Marksizm karşıtı mücadele yolunda iki kitap öne çıkar. İlk kitabın başlığı, *The Poverty of Historicism*, (Tarihselciliğin Sefaleti)[1] (1935, yeniden yazılışı 1944), Popper'ın hedef tahtası haline getirdiği doktrine işaret eder. Popper için "tarihselcilik" –Husserl için olduğu gibi– bir kavramın içeriğini, onun tarihsel doğuşunun incelenmesiyle elde edilenlere indirgeme eğilimi değildir sadece; tarihselcilik daha temel bir şekilde, tarihin belli bazı yasalara uyduğu ve doğru anlaşıldığı takdirde bu yasaların geleceği öngörmeye izin vereceğini savunan kuramdır.

Nedense Popper –sadece Hegel ve Marx tarafından değil, koyu liberal olanları da dahil pek çok tarihçi tarafından da paylaşılan– bu inanışta, sahici bilimsel tavırla uzlaşmaz akıldışı bir inancın ifadesini görmektedir. Popper'e göre tarih, yasalara uyamaz; bizatihi "tarihsel yasa" fikri ona çelişkili bir ifade gibi gelmektedir. Maalesef bu tezi gerekçelendirmek için ileri sürdüğü savlar pek de ikna edici değildir ve hele Popper'in 1950 tarihli bir makalesinde ("Indeterminism in quantum physics and in classical physics" [Kuantum Fiziğinde ve Klasik Fizikte Belirlenimsizlik]), bu savları kuantum fiziğinin belirsizliğinden "çıkarsama" çabası daha da az ikna edicidir. Gerçekten de yasa mefhumunun sosyal bilimlere tatbikinin çıkardığı güçlükler ne olursa olsun, bu tatbikin *a priori* imkânsız olduğunu ilan etmek ve böylece, tarihin bilimsel bir disiplin olma şansını yok saymak ciddiye alınabilir mi?

Popper'in daha geniş bir düzlemdeki bir başka girişimi olan *The Open Society and Its Enemies* (Açık Toplum ve Düşmanları[2]) (1945), –kayda değer bir başarı kazanmasına rağmen– çağının gerisinde kalmış bir kitaptır. Bergson'un (zorlamaya dayanan) "kapalı" ahlakı ile (bireyin ideal özlemlerine hitap eden) "açık" ahlak ayrımını[3] toplumlara uygulamak üzere kullanan Popper, her türlü "diyalektik" düşüncenin merkezi olan tarihselciliğin, zorunlu olarak "kapalı", "kabilesel" bir topluma geri dönüş arzusuyla ve dolayısıyla da her türlü bireysel özgürlük talebine karşı duyulan horgörüyle atbaşı gittiği yolundaki –oldukça cüretkâr– bir hipotezden yola çıkar. Kitap her halükârda Herakleitos, Platon, Aristoteles, Hegel, Marx gibi bazı büyük filozoflarda ve elbette bütün "diyalektik" düşünürlerde de böylesi bir bağlantının ampirik varlığını göstermeye çalışır.

Popper'in bu dört filozofla ilgili sunduğu karikatür üzerinde durmanın âlemi yok. Herakleitos çarpıtılmıştır, Platon aşırı şematize edilmiştir, Aristoteles, vasat zekâsı yüzünden baştan savılmıştır. Herakleitos'un "kabileciliği"ne yönelttiği eleştiri o kadar kaba sabadır ki, *Açık Toplum*'un Fransızca çevirisine eklediği bir notta, "Conjectures and Refutations"ın [Tahminler ve Çürütmeler] (1963) beşinci bölümünde düzeltmeye çalıştığı bu eleştiriden vazgeçer.[4] Hegel'e gelince, kitaplarının anlaşılmaz olduğu yolundaki –Moore, Russell ve Carnap'tan miras kalmış– sava dayanılarak daha baştan konu dışı bırakılır Popper tarafından: "tumturaklı ifadeler ve iddialı boş laflar"dır[5] Hegel'in sözleri. Soğuk Savaş boyunca "analitik" felsefe, neredeyse oybirliğiyle Hegel'le ilgili bu tür bir yargıyla yetinecektir.

Popper'in Alman Nasyonal-Sosyalizminin tehlikeleriyle ilgili –Fichte üzerinden örneklenen– analizi daha sağlam gibidir. Marx'a gelince, nihayet Marx –daha öncekilere kıyasla– bir nebze takdirle karşılanır. Popper, Marx'ı, "insanlığı özgürleştirenler"[6] arasında saymak gerektiğini kabul eder. Ona *Kapital*'in ilk cildinin, bir işçinin iş gününe ayırdığı 10. Bölümünde, doğmakta olan kapitalizm cehenneminde "insan acısının kalıcı bir belgesi"ni[7] bize bıraktığı için teşekkür eder. Marksizmin toplumsal adaletsizlikler karşısın-

daki isyanına kayıtsız şartsız katılan Popper, şöyle ileri sürmeye kadar varır hatta: "Marksizmin ahlakı yaşamalıdır."[8] Ancak bu, tersine, "bilimsel Marksizm"i temellerine varıncaya kadar yıkmaya çalışmasına engel değildir.

Nitekim Marksizmin bir tarih bilimi inşa etme iddiası, Popper'e göre ayakta duramaz. Çünkü tarihin bir yönü olmadığı gibi, hiçbir özgül kanuna da uymaz, bilimin konusu haline de gelemez. Tersini savunan Marx, bilimsel öngörü ile kehaneti birbirine karıştırmıştır. Kendini "sahte peygamber" durumuna düşürmüştür. Bu "kehanetler"i gerçekleştirmek adına kapitalist toplumu dönüştürmeye yönelik her tür girişimin sonu bir gerilemedir; Marksist "kolektivizm", "yeni kabilecilik"in bir türüdür.

Akılcı tavır ise, tersine, liberal demokrasiyi mümkün en iyi rejim olarak kabul etmektir. Ve kapitalist sistemi, derece derece, "sınırlı müdaheleler"[9] (*piecemeal social engineering*) yoluyla iyileştirmeye çalışmaktır; böylece sistemi –tedricen ve barışçıl yollarla– daha eşitlikçi hale getirebiliriz. Sosyal demokrasiden mülhem bu konum, Russell'ın veya Schlick'in siyasal görüşlerine oldukça yakındır. Ancak Popper, ellili yıllar boyunca bu çizgiden kaymış, üniversitelerin ve kamu hizmetlerinin özelleştirilmesini savunan, bürokrasi ve devlet karşıtı, sınırsız bir liberalizme yaklaşmıştır. Hayatının sonlarına doğru ise, liberal devlete, yurttaşlık haklarına saygı gösterilmesi ve bu hakların her türlü şiddete karşı savunulması görevini yüklenmiştir.

Açık Toplum, akılcılığa övgüyle ve "entelektüel mistisizm"in[10] tehlikelerine karşı uyarıyla son bulur ki buna diyecek bir şeyimiz olamaz. Ayrıca Popper'in gerçekçi bir tonda, "halkın mutluluğunu istemenin belki de siyasal ideallerin en korkutucusu"[11] olduğunu ifade edişini ve kadim "ulusların bilgeliği"ne dört elle sarılmasını onaylamamak mümkün değil gibidir. Herkesçe malum bu türden ifadeler, tartışmaya konu olabilecek nitelikte değildir. Bununla birlikte kitabın tartışmaya değer bir başka boyutu vardır.

Popper bu kitabı –2 Mayıs 1978'de Fransızca baskısı için özel olarak kaleme aldığı giriş yazısında– Hitler'in Avusturya'yı işgal ettiği gün, özgürlüğü savunmak için yazmaya karar verdiğini söy-

lemektedir ve yayımlanışı da savaşın sona erdiği yıla rastlar. Ancak açık toplumun üç düşmanı olan faşizm, Nazizm ve komünizm kitapta eşit ağırlıkta ele alınmamaktadır. Auschwitz'in hemen ertesinde makul olanın aksine, Nazizm özel bir çözümlemeye tabi tutulmamaktadır kitapta; hatta Nazizmi zımnen faşizmin bir varyantına indirmiştir. Daha da beteri, –Platon'a pek de fazla bir şey borçlu olmayan– faşizmin modern doktrinleri, bu hacimli eserde anlatılmadığı gibi bu doktrinlere kısaca bile olsa değinilmemiştir. Gelgelelim kitabın ikinci yarısı tamamen Marx'ın eleştirisine ayrılmıştır. Kitabın, –Stalinizmden hiç ayırt edilmeyen– Marksizmin, açıktan açığa faşizm ile kıyaslandığı bazı bölümleri,[12] Popper için Marksizmin faşizm kadar tehlikeli olduğunu düşündürtüyor. Düşman ortadadır, Marx'tır. Hitler ise hiçbir şey değildir.

Bu türden saptamalara cevap vermeye gelince, Popper'in katıksız savunucuları iki farklı savlama arasında kararsız kalıyor. Bu insanlar ya, 1945'te Hitler'in ölümünden sonra, açık toplumun başlıca düşmanının artık mağlup Nazizim değil galip komünizm olduğunu vurguluyorlar; ki bu kıt bir anlayıştır, nitekim üzerinden elli yıl geçmeden Avrupa'da ve başka yerlerde yeniden ortaya çıkan ve demokratik değerlere en ciddi tehdit oluşturan komünizm değil Nazizim olmuştur. Ya da, Popper'in bu konunun ötesine geçmek istediğini söyleyerek tartışmayı kapatıyorlar. Başka deyişle, Popper'in amacının, totalitarizmin şu ya da bu şeklini değil, genel olarak, sağ olsun sol olsun totalitarizmin kendisini ifşa etmek olduğunu ileri sürüyorlar.

Geriye bu "Totalitarizm" mefhumunun geçerliğini sorgulamak kalıyor. Bu kavram, sağ-sol karşıtlığının bugün için bir siyasal manası kalmadığını ima eder gibidir: fazlasıyla iddialı bir savlama. Acaba bu kavram, Nazizm, faşizm ve komünizmi tastamam birbirine denk üç farklı tür rejim olarak değerlendirmek gerektiğini mi kastediyor? Bu, komünizmin –daha doğrusu komünizmin gelişini hazırlamakla yükümlü olan sosyalizmin– diğer ikisinden farklı olarak, gelecekteki, ideal bir "sınıfsız toplum"a, bütün insanların bireysel gelişimini destekleme misyonu yüklediğini unutmak olur. Kaldı ki tıpkı pek çok faşizm türü olduğu gibi pek çok mümkün

"reel" sosyalizm türü de vardır; sadece Stalinci türü yoktur. Son olarak, "ırksal" imhaya programında merkezi bir yer ayırmasıyla Nazizm, hem faşizmden hem de sosyalizmden ayrılır. Öyleyse tek bir terimle, birbirinden bu kadar farklı gerçeklikleri tanımlamaya çalışmak faydasız hale gelmektedir.

Halbuki Popper'in yapmaya çalıştığı budur. Bütün siyasal teorisi, son noktada –hayret verici bir Manici fikre– kabaca iki tür rejim olduğu fikrine dayanır: "iyiler" (demokratik rejimler) ve "kötüler" ("diktatörlükler" veya "tiranalıklar" olarak da isimlendirilen totaliter rejimler). Elbette, ayırım ölçütü fazlasıyla kabadır. Diktatoryal rejimler, "kan dökülmeden kurtulmanın mümkün olmadığı"[13] rejimlerken, demokratik devlette vatandaşlar sadece oy verme mekanizması sayesinde, barış içinde hükümetleri değiştirebilirler. Bu türden bir ikilik insanı gülümsetiyor. *Açık Toplum*'u 1938'den 1945'e kadar sürgünde kaldığı Yeni-Zelanda'da yazdığı için olsa gerek, Popper Almanya'da Nazizmin demokratik seçimler sonrası yerleştiğini ve hemen her zaman –en azından görünüşte– yasal usullere riayet etmeye özen gösterdiğini unutmuş görünüyor.

Soğuk Savaş sonrası gelişmeler, –Lenin'in gayet iyi bildiği gibi– faşizmin demokratik usullerle mükemmel uyum içinde olduğunu gösterecektir. ABD'deki McCarthy fenomeni, "nüfuz altındaki" kimi Latin Amerika ülkeleri bunun kanıtlarını sunacaktır. Bundan başka, ister SSCB'de ister Doğu Avrupa'da olsun, "reel" sosyalizm, ne yabancı müdahaleler ne de –pek tartışmalı Romanya örneği hariç– kanlı ayaklanmalar sonucu yıkılmıştır. Sosyalizm kendi eceliyle, sadece kendi yetersizlikleri yüzünden ölecektir. Kendini kendi isteğiyle, daha ziyade "uzlaşımsal" bir şekilde ortadan kaldıracaktır.

Popper yine de Temmuz 1919'dan ölümüne kadar temel felsefesine sadık kalacaktır: Bu da kararlı bir Marksizm karşıtlığıdır. *Açık Toplum*'dan sonra türlü vesilelerle, her türlü radikal kapitalizm eleştirisine, özellikle de Frankfurt Okulu'nun getirdiği eleştirilere karşı olduğunu tekrarlamıştır. Tübingen toplantıları sırasında Adorno'ya şiddetle hücum edecek (1961), 1970 tarihli "Akıl mı Devrim mi?"[14] metninde bu saldırısını tekrarlayacak, Marcuse'la

yaptığı ve 1971'de "Devrim mi Reform mu?[15]" adıyla yayımlanan söyleşide, "reformist" konumunu bir kere daha ilan edecektir. Bu metinlerin hiçbiri Popper'in tezlerinde esaslı bir değişiklik getirmez. Sadece yaptığı son söyleşi, *The Lesson of this Century* (Bu Yüzyılın Dersleri), başta görsel-işitsel medyanın zihinler üzerinde sinsice uyguladığı şiddet olmak üzere, liberal denilen demokrasilerdeki kimi yerleşik şiddet biçimlerinin varlığından duyduğu endişeyi yansıtır.

Bu kadar analizden sonra Popper'in siyasal düşüncesi yüzeysel bulunabilir. Ama bu düşünce yine de vurucudur. Açıklığı ve ifade edilişindeki kararlılık, –liberalizmin her şekilde zihinlerde sağlam yer tuttuğu– Amerika'da değilse bile en azından Batı Avrupa'da bu düşünceye geniş bir kamuoyu kazandırmıştır. Hatta bu düşünce Batı Avrupa'da geleneksel sağın ve onun da ötesinde komünizm-karşıtı bütün entelektüellerin amentüsü haline gelmiştir.

*

Popper'in düşüncesinin etkileri –Leo Strauss ve Hannah Arendt'in etkisiyle bir arada– Fransız filozof ve sosyolog Raymond Aron'un eserlerinde hissedilir (1905-1983). *Ecole normal supérieure*'ün sınavlarını kazandıktan ve felsefe diploması aldıktan sonra Aron, araştırma amacıyla Almanya'ya, Köln ve Berlin'e gider (1930-1933). Burada hem Husserl'in fenomenolojisini hem de Heidegger'in varoluşçuluğunu, hem Max Weber'in sosyoloji düşüncesini hem de muzaffer Nazizm gerçeğini keşfeder. Fransa'ya döndüğünde Alexandre Kojève'in seminerlerine katılır ve (1938'de) *Tarih Felsefesine Giriş* başlıklı doktora tezini yayımlar. Geniş ölçüde Alman sosyolojisinden etkilenen bu tez, görececi doktrinlerle olduğu kadar evrimci belirlenimcilikle de mücadele ederken, çoğul, açık ve kimi zaman trajik olan tarihselliğe dair bir bilince layık olduğu değeri yeniden vermeye çalışır.

1940 yenilgisi Aron'u general De Gaulle ile buluşmaya Londra'ya sürükler: sonraki beş yılı İngiltere'de geçirecektir. Paris'e geri dönüğünde, kısa süreliğine Andre Malraux'nun kabinesinde çalıştıktan sonra, siyaset gazeteciliğine yönelir. *Temps Modernes*'in ilk sayılarına iştirak ettikten sonra, Soğuk Savaş'ın gergin ortamı,

1946'da, Aron'un Ecole normale'den arkadaşı Sartre ile arasını açar. Aynı yıl, muhafazakâr gazete *Le Figaro*'da editör olarak çalışmaya başlar. O andan itibaren de sosyalist fikirlerle mücadele etmeyi bırakmayacaktır.

Bu kavganın doruk noktası olan *L'Opium des intellectuels* (Entelektüellerin Afyonu) (1955), Aron'un, Sartre ve sol entelektüellerin zararlı etkilerini ifşa etmek için kaleme aldığı bir kitaptır ve her ne kadar kitapta Popper'in ismi geçmese de, tipik bir Popperci metindir. Kasıtlı şekilde sert bir üslupla yazılmış bu yapıt, esasen sağ-sol karşıtlığının geçersiz olduğunu ilan etmeye ve Marksist devrim ve tarihsel belirlenimcilik "mitleri"ni yıkmaya çalışır. Ancak Aron'un, her türlü "diyalektik" düşünceyi mahkûm etmek için Popper'i beklemediğini eklemek gerekir; nitekim Aron'un doktora tezi zaten Hegelciliği ve –Marx'ınki gibi– ondan kaynaklanan diğer doktrinleri mahkûm ediyordu.

Entelektüellerin Afyonu'ndan yirmi sene sonra, Stalinci rejimlerin içten dağılışı, Doğu Avrupa'da "ayaklanmaların" başgöstermesi ve Aleksandr Soljenitsin'in Gulag vahşetini açığa vurması, Popper ve Aron'un Marksizm karşıtlıklarına fazladan dayanak sunacaktır. Bu ikisinin kitapları, kimi Fransız "yeni filozoflar"ın (André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy) sosyalizm karşıtı hareketlerine (1977) ilham verecektir. Nihayet Berlin Duvarı'nın yıkılması da kesin bir biçimde Popper taraftarlarını haklı çıkartacaktır.

*

Gerçekten de, ekonomik liberalizm hiçbir zaman 19. yüzyılın sonunda olduğu kadar iyi durumda olmamıştı. Ama ne pahasına? İşsizlik, dışlanma, az gelişmişlik ve dünya kaynaklarının har vurulup harman savrulması pahasına mı? Soğuk Savaş'ın bitişinden sonra, demokratik ideallerin geçerliliği hiç kimse tarafından ciddi ciddi sorgulanamaz hale gelmiştir; Amerikalı safdil (?) siyaset bilimci Francis Fukuyama'yı saymazsak elbette. Fukuyama bu iyi gidişat karşısında, Kojève'in Hegel okumasına dayanarak, "tarihin sonu"nun[16] geldiği sonucuna varılabileceğine inandı: Fakat kaç ülkede bu ideallere cidden saygı duyuluyor ki? Maalesef Popper, bu rahatsız edici sorulara hiçbir cevap getiremiyor.

Popper, yarım yüzyıl boyunca komünizm tehdidini muhtemelen fazla abarttığını, öte yandan da, Nasyonal-Sosyalist kuramlara muhtemel geri dönüşün dünya barışı için ne manaya geldiğini tehlikeli bir şekilde küçümsediğini 1994 yılına kadar yaşamasına rağmen fark etmemiştir. Halbuki bugün bu tür bir geri dönüşe şahit oluyoruz. Bu geri dönüş –Rusya'da ve Batı dünyasında yabancı düşmanı partilerin yakın zamanda hortlamasını veya eski Yugoslavya'da Bosna halkının aleyhine güçlenen "etnik saflaştırma" hareketlerini düşünürsek– kâh ırkçılık ve antisemitizm karışımlı ulusalcı hareketler şeklinde, kâh başka ülkelerde, antisemitist eğilimlerini saklamakta güçlük çeken Hıristiyan veya İslam "köktenciliği" paravanın arkasında gerçekleşiyor.

Kısacası, Popper elli yıl boyunca düşmanı şaşırmıştır. Soğuk Savaş'ın sonu, Popper'in siyasal düşüncesini geçersiz kılarak, bu yanlışı gün ışığına çıkarmıştır. Yine de ortada, *Açık Toplum*'un yazarının bunun farkına vardığını gösteren bir şey yok. Ne de oldukça fazla sayıdaki taraftarları bunu Popper'in yerine yapmaya hevesliler.

2. Özgürlüğün Savunucusu

Bilhassa ellili yılların başındaki bazı tavır alışları sebebiyle, insanlar Sovyet kampının bir yandaşı gibi görse de Jean-Paul Sartre (1905-1980) bu basitleştirilmiş imgeye indirgenemez. Sartre, Popper'in tam aksi kutbunda yer almaz; gerçi kimi zaman Aron'un tam zıttı gibi görülebilir. Sartre, ne "katıksız" bir Marksist ne "katıksız" bir Marksizm-karşıtıdır; öncelikle özgürlüğün filozofudur o. Sartre için özgürlüğün kendisi, özgürlüğü savunduğunu iddia eden ideolojilerden çok daha önemlidir. Bu yüzden Sartre siyasal açıdan *sınıflandırılamaz*dır.

Bu onun sürekli bir yalıtılmışlık içinde yaşadığı anlamına gelmez. Çevresinde, kendi kuşağından dost sesler, her ne kadar Sartre'a daima hak vermeseler de işitilir: Paul Nizan, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Albert Camus (1913-1960), Simone de Beauvoir (1908-1986).

Ama Sartre'ın sesi hepsininkini bastırır. Hem filozof hem romancı, hem polemist hem tiyatro yazarı, varoluşçu hareketin önde gelen kişisi olan Sartre, tam bir entelektüel, Fransız edebiyatının kendisinden önce ancak Voltaire, Hugo ve Zola'da benzer bir güçle somutlaşabilmiş mit figürlerindendir. İşte bu yüzden, sevmeyenleri ne derse desin, bu yüzyılın en önemli Fransız filozofu Sartre'dır.

Ama sevmeyenleri de sürüyledir. Sartre'ın sözleri solu ve sağı, herkesi rahatsız eder. Kimilerinin entelektüel rahatını kakışlar, kimilerinin laf cambazlığını gülünç düşürür. Fransa'daki olağanüstü ününe karşın, tam manasıyla bilinmez Sartre. Lise öğrencileri *Les Mots*'yu (Sözcükler),[17] yani sıkıcı bir çocukluk anlatısını okur sadece. Baskın görüş onu kötü bir yazar, bayağı bir filozof, sorumsuz bir kışkırtıcı olmakla suçlar. Sartre'ı eleştirenler arasında en az saldırgan olanları bile, onu yerin dibine sokmak için ölmesini beklemediler. Entelektüel etkinliğinin son on iki yılını bir çırpıda karalamak adına, erken "bunamışlığı"na dair efsaneler ürettiler. Kısacası bir "Sartre davası" söz konusudur. Bu davanın bütün parçalarını anlayabilmek için, Sartre'ın hayat hikâyesini gözden geçirmek şarttır; yaşadığı yüzyılın hikâyesine neredeyse tıpatıp benzeyen bir hikâyedir bu.

Sartre da, Marx gibi burjuva eğitiminin ürünüdür. Doğumundan İkinci Dünya Savaşı'na kadar, büyük bir yazar –yani çevresinin normlarına göre büyük bir romancı– olmak isteyen parlak öğrencinin korunaklı hayatını yaşadı. Felsefeden, ama ondan da önce psikolojiden gerçekten zevk almaya başlaması Louis-le-Grand Lisesi'ndeki "khâgne"[18] sınıfına rastlar. 1924'te, Paul Nizan, Raymond Aron ve Georges Canguilhem ile birlikte Ecole normale supériure'e girer. Bu seçkin çevrede karakteriyle ön plana çıkmakta gecikmez. Karakteri, onu arkadaşları arasında sivriltir ama 1928'de, felsefe bitirme sınavlarında başarısız olmasına da yol açar. Fakat ertesi sene bu sınavı birincilikle verecektir. Bu arada sözlü sınavlarına birlikte hazırlandığı Simone de Beauvoir da bu sınavda ikinci olacaktır. Artık birbirlerini hiç terk etmeyeceklerdir.

Otuz yıl sonra Simone de Beauvoir'ın çizdiği genç Sartre portresinden daha etkileyici ve daha doğru bir tasvir bulmak mümkün değildir.

> Kafası sürekli teyakkuz halindeydi. Rehavet, uyuşukluk, kaçamak, baştan savmacılık, dinlenme, tedbir, saygı gibi şeylere yabancıydı. Her şeye ilgi duyar ve hiçbir şeyi verili kabul etmezdi. Herhangi bir şeyi düşünürken, bir mitten, bir kelimeden, bir ifadeden, kabul gören bir fikirden yararlanmak yerine, ona iyice bakar, girdisini çıktısını, farklı anlamlarını kavramadan konunun peşini bırakmazdı. Ne düşünmek gerektiğinin, neyi düşünmenin akıllıca veya etkileyici olacağını sorgulamazdı: sadece düşündüğü şeyi sorgulardı [...] Büroda geçecek bir hayat istemiyordu: rutinlerden, hiyerarşilerden, kariyerden, aile ocağından, haklar ve görevlerden, hayatın bütün ciddiyetinden nefret ederdi. Bir iş, çalışma arkadaşları, üstler, uyulacak ve dayatılacak kurallar fikrine katlanamıyordu; asla ne bir aile babası ne de evli bir adam olabilirdi. [...] Sanat yapıtları, edebiyat eserleri; mutlak amaç onun gözünde bunlardı. [...] Metafizik tartışmalardan omuz silkerdi. Toplumsal ve siyasal sorunlarla ilgiliydi. [...] ama kendi işi yazmaktı sadece, gerisi daha sonra geliyordu. Zaten o dönemde devrimci olmaktan ziyade anarşistti.[19]

Hayatı boyunca da devrimci olmaktan ziyade anarşist olacağını eklemekte sakınca görmeyeceğiz. Ama bu arada yaşamak da gerektiğinden Sartre lise öğretmeni olur ve önce Havre Lisesi'nde, ardından da Laon ve Paris'te öğretmenlik yapar. Aynı zamanda, Emmanuel Levinas'ın bir kitabı sayesinde önemli bir keşifte bulunur: Fenomenolojiyi keşfeder.

1906'da (Litvanya) Kovno'da Yahudi bir ailede dünyaya gelen Levinas önce Ukranya'ya göç eder, ardından da Strasbourg'a felsefe okumaya gider. 1928-1929 yıllarında Fribourg-en-Brisgau'da geçirdiği birkaç ayda Husserl'in son derslerine katılır ve Husserl'in eşine Fransızca dersi verir. 1929'da Davos'ta, –başka pek çok kişi gibi–, Cassirer'in akılcılığından daha çekici olan Heidegger'in söyleminden etkilenir. Ertesi sene (1930) Fransa'ya döndüğünde –derhal yayımlanacak olan– *Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Kuramı* isimli doktora tezini verir.

Yayımlandıktan birkaç ay sonra Sartre'ın Saint–Michel bulvarında bir kitapçıda keşfettiği de bu tezdir. *La Force de l'âge*'da (Koşulların Gücü) bu sahneyi anlatan Simone de Beauvoir, Sartre'ın kitabı "yüreği ağzında"[20] karıştırdığını not ediyor. Hiç de sebepsiz değildir bu heyecan: Husserl'in, felsefeyi sarsılmaz bir temele oturtmak için bilincin yaşantısal somut deneyimlerine geri dönme önerisi, Sartre'ın kafasında dönen, ama henüz ifade etme olanağı bulamadığı kendi düşünceleriyle bire bir örtüşmektedir. Bununla birlikte Levinas ile tanışmaya çalışmaz. Bu arada Levinas da, Sartre'ın felsefesine mesafe alacak ve varoluşçuluğun Kurtuluş sonrası kazandığı başarıdan pay almayacaktır. İki filozof arasında pek bir alışveriş olmayacak ve (1995'te ölen) Levinas, kendi düşüncesini kısmi bir yalıtılmışlık içerisinde, Yahudi dini geleneği, Heideggerci düşünce ve fenomenolojinin birleştiği bir noktada sürdürecektir.

Her halükârda, Sartre, otuzlu yılların başından itibaren yapması gerekenin Husserl'in felsefesinde yoğunlaşmak olduğunu anlamış durumdadır. Bu amaçla, 1933 sonbaharında Berlin'e gitmesini sağlayan bir araştırma bursu alır –tam da Raymond Aron'un döndüğü sıralarda. Berlin'de, kötü Almancası yüzünden sıkıntılı bir öğretim yılı geçirir. Etrafındaki sıcak gündem Sartre'ın dikkatini pek çekmemektedir. 1934'ün yazında Fransa'ya geri döndüğünde Nasyonal-Sosyalizmin arz ettiği tehlikenin pek farkında değil gibidir. Bununla birlikte, Husserl'in projesini özümsemiştir ve kısa bir deneme olan ilk felsefi çalışması *La Transcendance de l'Ego*'da (Ego'nun Aşkınlığı) bu projeyi radikalleştirmeye çalışır. Deneme, Alexandre Koyré tarafından yönetilen *Recherches philosophiques* dergisinde 1936'da yayımlanır.

Husserl'in fikirlerinin salt ve basit bir biçimde yeniden ele alınmasından uzak olan bu deneme, birkaç yıl önce Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'da geliştirdiği "transandantal özne" kavramının eleştirel bir analizini önerir. Sartre, Ego'yu "transandantal alan"dan dışlayarak onu, tıpkı başkasının Ego'su gibi, "dünyada bir varlık" haline getirerek, düşünümsüz bilincin özerkliğini, yani "psişik olanı" nesnel bir şekilde temellendirmeye çalışır; böylece

ona göre Husserl'in kaçınmayı başaramadığı tekbencilik tehlikesinden kurtulmak mümkündür.

Peki ama niye böyle bir hamle? Sartre, bunun sebebini kitabın son sayfalarında açıklar. "Bazı aşırı sol kuramcıların" söylediğinin aksine –ki burada Sartre'ın aklındaki kişi, kuşkusuz, 1927'de komünist olmuş ve *Les Chiens de garde* (Bekçi Köpekleri) isimli yergisinde (1932) tinselciliğe şiddetle saldıran dostu Nizan'dır– fenomenoloji, "ıstırabı, açlığı ve savaşı bilmeyen bir idealizm"den başka bir şey olmaya müsaittir. Fenomenoloji ben'i "dünyayla tamamen eşzamanlı bir varolan" olarak görmeyi kabul ederse, tersine, gerçeklikte sağlam temellerini bulan "kesinlikle pozitif" bir siyaset ve ahlaka yol açabilir. Ve Sartre şöyle ekler: "Bana hep öyle gelmiştir ki, tarihsel materyalizm kadar verimli bir çalışma varsayımı, kendine temel olarak, metafizik materyalizm denilen saçmalığı hiçbir şekilde alamaz."[21] Bağlanma gailesi, Marksist tarih görüşüne duyulan ilgi, insan özgürlüğünün herhangi bir belirlenimciliğe kurban etmeyi reddediş: Sartrecı düşüncenin bu temel unsurları 1934 tarihli bu birkaç sayfada bir araya gelmektedir.

Fakat düşünce olgunlaşacaktır. Ertesi yıllarda Sartre, "Husserl'in Fenomenolojisinin Temel Bir Fikri: Yönelimsellik" isimli (*Nouvelle Revue Française*'de Ocak 1939'da yayımlanan) pek içten bir makaleyle süslediği "dünyada olmak" kavramıyla ilgili düşüncelerini derinleştirirken, bir yandan da psikolojinin temel meselelerini araştırırken Husserl'in yönteminden ilham alır; nitekim bu meseleler Sartre'a göre genelde sanat ve özelde de edebiyat üzerine düşüncelerinden ayrılmazdır. *L'imagination* (İmgelem) (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (Duygular Kuramı Taslağı) (1939), *İmaginaire* (İmgesel) (1939) bu çalışmanın ürünleridir. Bunların yanı sıra Sartre, ilk kurgusal yapıtlarını yazmıştır. Bunların arasında bir roman (*La Nausée*, 1938) (Bulantı) ve hikâyeler vardır. (*Le Mur*, 1939 [Duvar]).[22] *Bulantı*'yla birlikte, varoluşa dair bir "olumsallık" ve "olgusallık" düşüncesi ortaya koyar ve bu düşünce, savaştan sonra "saçma felsefesi"ne dönüşecektir. *Duvar*'a eklenen son hikâyelerden "Bir Şefin Çocukluğu"nda Sartre, faşizme yönelmenin psikolojik saiklerini araştırır. Gerçek tarih bir

kere daha ufukta belirmektedir. Ama Sartre, yazının kendisine bağışladığı mesafeyi ortadan kaldırmaksızın henüz uzaktan izlemektedir bu ufku.

1936'da, Halk Cephesi'nin zaferle çıkacağı seçimlere katılmamayı tercih eder. Bu zafere sevinir ve İspanya'daki askeri darbeyi üzüntüyle karşılar; fakat olayların dışında kalmakta ısrar eder. Bununla birlikte, çokça okumakta, özellikle de Alman felsefesiyle ilgili bilgilerini artırmaya yardımcı olacak Fransızca çalışmalara eğilmektedir. Jean Wahl'in (1888-1974) *La Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Hegel Felsefesinde Bilincin Mutsuzluğu) (1929), o dönemde Fransız üniversite çevrelerinin pek çoğunun habersiz olduğu *Tinin Fenomenolojisi*'nde[23] öne sürülen tezlere ulaşmasını sağlar. Ve Martin Heidegger'in düşüncesine de, 1938 kışı ve 1939 yıllarında Levinas (1932) ve Gurvitch'in (1930) daha önce zikrettiğimiz çalışmaları sayesinde ulaşır.

Sartre, Heidegger'in düşüncesine hemen kapılıverir. Heidegger insandan, tarihten, ölüm kaygısından, varoluşun anlamından bahsetmektedir. Bu temalar, gördüğümüz gibi, –Fribourg'un eski rektörünün siyasal fikirleri Fransa'da, savaş sonrasında alacağı tepkilerle henüz karşılanmadığından– etkileyicidir. Sartre'ın Heidegger'e dalmasındaki ani heyecanın arkasında olsa olsa tarihsellik sorunsalının ve onun da ötesinde somut tarihin onda uyandırdığı yeni ilgiyi bulabiliriz. Fakat bu ilgi serpilip gelişmeyecek, şayet Sartre, özel hayatında savaşın şokunu yaşamasa belki de hiçbir zaman kendi kendisinin farkına varmayacaktı.

Ancak savaşın şoku, Sartre'ın düşüncesinin toplumsal ve siyasal alanlarla ilişkisini bir çırpıda da değiştirmeyecektir. Bu süreç pek çok safhada gerçekleşir. Öncelikle askere alınma (1939) safhası yaşanacaktır; bu daha sonra *Carnets de la drôle de guerre* (Tuhaf Savaşın Güncesi)[24] haline gelecek bir günlükte Sartre'ın gün be gün anlamlandırmaya çalıştığı bir geçiş sürecidir. Söz konusu metin, içinde yaşanan "felaket zamanları"na uygun bir etiğin zorunluluğunun bir kere daha hissedildiği bir metindir. Daha sonra (1940'ta) Almanya'da kısa bir tutsaklık dönemi gelir. Sartre, Paris'e döndüğünde, Merleau-Ponty ile birlikte, kısa sürede kendi

kendini dağıtacak "Sosyalizm ve Özgürlük" isimli siyasal-entelektüel nitelikli bir çevre oluşturur. Hemen ardından (1943), Direniş'in içinden Ulusal Yazarlar Komitesi'yle temasa geçer ve Albert Camus ile tanışır. *Lettres françaises* ve *Combat* gibi yasadışı yayınlarda Camus ile birlikte çalışırlar. Sartre aynı yıl, *L'Être et le Néant*'ı (Varlık ve Hiçlik) yayımlar ve *Les Mouches* (Sinekler) ile birlikte tiyatro yazarlığına adım atar.

Kuşkusuz her iki yapıt da işgalcilere karşı herhangi bir hoşgörü işareti taşımaz. Ama Sartre işgalciler tarafından tehlikeli olarak da görülmemektedir; nitekim, metinleri sansür barajını kolayca aşar. Bu yüzden kendisine çok yüklenilmiştir. Aslında Sartre, tam manasıyla direnişçiler ağına dahil olmadan savaş sona erer. Bununla birlikte tarih onun yakasını bırakmaz. Kırk yaşına kadar kıyısında yaşadığı kendi dönemini düşünmeye bundan böyle bütün gücüyle çalışacaktır.

Kurtuluşu takip eden yıllar hafif bir muğlaklıkla örtülü gibidir. Sartre gençliğinin nazari felsefesinden uzaklaşırken, giderek daha yoğun bir şekilde siyasal mücadeleye bağlanır; ve *Varlık ve Hiçlik,* yeniden barışa kavuşmanın sevinci içerisindeki halk arasında, kitabın fazlasıyla uzun ve yoğun olması göz önünde bulundurulursa şaşırtıcı denebilecek bir başarı kazanır. Husserl ve Heidegger'in açtığı yola dahil olan kitap –ki başlığı doğrudan *Varlık ve Zaman*'dan esinlenmiştir– yeni kavramlardan ziyade, bir düşünme biçimi, dönemin Fransız felsefesinde alışılmadık bir ses tonu ortaya koyar. Varoluşun özü öncelediği fikri, olumsallığın sorunsallığı, –Sartre'ın bilinçdışına vereceği isim haline gelecek– "kendini kandırma" üzerine düşünceler, Hegelci kendinde ve kendi için kavramlarıyla oynayışı, tecrübe edilen zamansallıkla ilgili ustalıklı analizler (ki şu meşhur cümleyle gayet güzel özetlenebilir: "içilmiş bardak", "bir olanak olarak dolu bardağa musallat olur ve onu içilecek bardak olarak kurar"[25]) hiç kuşkusuz, kitabı baştan sona okuyan bir avuç meslekten felsefecinin dikkatini çekmiştir. Fakat 1945'te halkın hayran olduğu şey, özellikle de –dramaturjik deha– Sartre'ın düşüncesini teatrallaştırışı, fikirlerini sahneye koyuşu, dekor olarak kafeleri ve caddeleri kullanışı, kısacası gündelik hayatın en sıradan durumlarına evrensel bir boyut kazandırmasıdır.

Kafe garsonunun tek kişilik dramı, motosiklet kazası, kendisine kur yapan adama farkında olmadan elini uzatan kadın, içe bakışın basmakalıplığından kurtulmuş yeni ve somut bir psikolojiyi örneklendirir. *Varlık ve Hiçlik*'i Saint-Germain-des-Prés'nin hareketli çevrelerinde moda haline getiren şey, işte bu varoluşçuluk, gerçeği kucaklamanın, yaşantıyı felsefi olanın saygınlığıyla aynı düzeye taşımanın bu şeklidir. Buna karşın söz konusu çevreler maalesef *Varlık ve Hiçlik*'in has felsefe boyutuna genel bir kayıtsızlık sergileyeceklerdir. Sükse yapan bir kitabın, en başta Alman işgalcilerinin emrindeki sansürcüler dahil, bu kadar az insan tarafından okunduğu nadirdir.

Çünkü Sartre, "yazan bir direnişçi"den ziyade "direnen bir yazar"dır ve her ne kadar *Varlık ve Hiçlik* ortalığı kasıp kavurmadıysa da, özgürlüğe yazılmış olağanüstü bir övgüdür. "Sahip olmak, yapmak ve olmak" başlıklı dördüncü, son ve en önemli bölümü, bu açıdan kitaba bütün anlamını veren bölümdür. Sartre, burada *Dasein*'ın öncelikle etrafındaki dünyayı değiştirme kapasitesiyle, eyleme gücüyle tanımlandığını hatırlatır. Kabul etsin ya da etmesin bu güce sahiptir. Zincire vurulmuş bir köleyken bile özgürdür: zincirlerini kırmak için ölümü göze almakta özgürdür. Sartre şunu ekliyor: "Zincirleri ona seçtiği amacın ışığında gözükecektir: köle kalmak ya da köleliği aşmak için daha kötüsünü göze almak."[26] Başka deyişle "özgürlüğe mahkûm olan insan, omuzlarında bütün dünyanın yükünü taşır: dünyadan ve kendisinden bir varolma biçimi olarak sorumludur."[27]

Bu analizden her birimiz için şu soru ortaya çıkıyor: Kendim için ve dünya için özgürlüğümle ne yapacağım? 1943'te özel bir şekilde yankılanan bir sorudur bu. Bekleneceği üzere cevap kitapta bulunmamaktadır. Zaten Sartre, ahlak meselesini ayrıca ele almak –veya daha iyi günler için saklamak– istemektedir. *Varlık ve Hiçlik,* "bu konuyu bir sonraki yapıtta ele alacağız"[28] sözleriyle tamamlanmaktadır. Maalesef 1947-1948 yılları arasında ele alınan *Cahiers pour une morale* (Ahlak İçin Defterler) tamamlanmadan kalacaktır.

Sayfalar boyunca, cüretkârlığıyla şaşırtan pek çok analiz, o dönemin deneyimlerini yansılamaktadır. Nitekim Sartre, İspanya iç

savaşında ne yapılması gerektiğiyle ilgili en net anlayışa komünistlerin sahip olduğunu ima eder.[29] Veya lider ile kitle arasındaki ilişkiyi ele alırken, Sartre, "toplumların köleliğe koştuğu ve kendisine nesne gibi davranılmasını talep ettiği"[30] durumları "mazoşizm" ile açıklar. Veya yine, ırk kavramını bilhassa dışlayan Sartre - onu "salt ve saf bir kolektif muhayyile"[31] olarak nitelendirir– ve Yahudi olmaklığın, "nesnel bir olgu" (yani biyolojik bir olgu) olmak bir yana, varoluşsal proje düzeyinde bir "gerçekleştirilemez"den[32] ibaret olduğunu yazar.

Bu beyanatlardan daha az şaşırtıcı olmayan bir diğer şey de, kitap boyunca Sartre'ın Heidegger'e karşı yürüttüğü polemiktir. Aslında Sartre, Heidegger'i nadiren zikreder. Ve bunu, hemen her zaman Heidegger'e mesafe almak için yapar. Örneğin Heidegger'in nazik sorunları çözmeye çalışmak yerine, onları "keskin ve biraz barbarca" ele alışını alaya alır veya onu tekbencilik tehlikesini[33] Husserl'den daha iyi karşılayamamakla suçlar. Sartre'a gelince o, benim kendi bilincim ile ötekinin bilincinin varoluşsal iç içeliğini ve kökensel bir arada varoluşunu ileri sürerek tekbencilik sorunundan kurtulmuştur. Başka bir yerde Heidegger, cinselliği *Dasein*'ın temel boyutu olarak tanımamakla veya *Dasein*'ın öncelikle dünya üzerinde eyleme gücüyle tanımlandığını göz ardı etmekle suçlanır.[34] Son olarak, iki filozof ölümle ilgili taban tabana zıt iki anlayışa sahiptir. Heidegger için Dasein, özü itibariyle "ölüm-için-varlık" iken, Sartre için ölüm, tıpkı doğum gibi insanın, bilincine varmaksızın dışarıdan maruz kaldığı olumsal bir olaydır.[35]

Öyleyse, Fransız varoluşçuluğunun Heidegger'den kaynaklandığı niçin tekrar edilip durdu? Çünkü Sartre okunmuyordu ve onun buna aldırdığı da yoktu.

Gördüğümüz gibi, iki adam (1952'de) kısa süreliğine bir araya gelmişlerdir. Heidegger, haklı olarak, Sartre'ı bir takipçisi olarak görmeyi reddeder. Sartre "Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir" başlıklı meşhur konferansı verdikten sonra, Heidegger "*Hümanizm Üzerine Mektup*" (1946) ile karşılık verir. Bu mektupta Heidegger, özün yanında varoluşa öncelik tanıyan Sartre'ın sadece metafizik bir önermeyi tersine çevirdiğini ve onu bir başkasıyla ikame ettiği-

ni; dolayısıyla da "değerler" felsefesi geleneği çerçevesinden kurtulamadığını ileri sürer.[36]

Sartre'a gelince, 1945'ten sonra, Heidegger ile olan tartışmaları değil siyaset ilgisini çekmektedir. 1945'te yeni bir dergiyi, *Les Temps Modernes*'i kurar. Derginin yönelimi açıktır: Dergi kesinlikle solda yer alır –gerçi Sartre, "Fransız toplumunun etnografları"[37] olmaya çalıştıklarını söyleyerek, on beş sene sonra geriye dönük olarak derginin projesini daha serbest bir şekilde özetleyecektir.

Bu etnograflar arasında Merleau-Ponty'de vardır. *Ecole normale supérieure*'ün eski öğrencisi (1926) olan Ponty, daha sonra okulda "agrégé-répétiteur"[38] olarak çalışır (1935-1939). Merleau-Ponty, Sartre'ı uzun yıllardan beri tanımaktadır fakat aralarındaki ilişki ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında sıkılaşır. Belli belirsiz bir rekabetle altı oyulan bu ilişki hiçbir zaman basit bir ilişki olmamıştır; özellikle de Sartre'ın sola arkadaşından ziyade yakın durmak isteyişidir buna sebep. Fakat bahsettiğimiz dönemde, Kurtuluş'un yarattığı coşku ortamında iki düşünür arasındaki siyasal farklılıklar asgari gözükmektedir. Merleau-Ponty, gençliğindeki Hıristiyan kanıları bir tarafa attıktan sonra, büyük bir kitap olan *Phénoménologie de la perception*'u (Algının Fenomenolojisi) (1945) yayımlar. Kitap, transandantal idealizm tarafından olduğu kadar entelektüalist psikoloji tarafından da ihmal edilen kişinin, kendi beden deneyimi ile tekmil anlamın kurucu kertesi bilinci uzlaştırmaya çalışır. Bu yapıt –tıpkı *Varlık ve Hiçlik* gibi– Husserl'in fenomenolojisi çizgisinde yer alır, fakat yönelimsellik sorunsalını form psikolojisinin sonuçlarıyla ilişki içinde zenginleştirerek yeniden ele alır. Ponty bu kitapta, aynı zamanda, duyulur ve kavranır olanın ilişkileri üzerine, Descartes'tan Malebranche'a ve Maine de Biran'dan Bergson'a kadar Fransız felsefesinde her daim son derece canlı kalmış bir düşünme biçimiyle bağlantı kurmaktadır. Merleau-Ponty'nin sonraki gelişimi, –1953'te Collège de France'a girerken meşhur *Éloge de la philosophie*'yi (Felsefeye Övgü) okur– onu Husserlci "özlerin bilimi" projesinden daha da uzaklaştırır ve dünyada olma biçimimiz üzerine, şeylerin teni ile ilişkimizin karmaşık "geçişimleri" üzerine bir düşünüme yaklaştı-

rır. Ponty'nin, hem 1960'da kaleme aldığı, modern resim üzerine güzel denemesi *L'Œil et l'Esprit*,[39] hem de 1964'te ölümünden üç yıl sonra yayımlanan *Le Visible et l'Invisible* (Görünür ve Görünmez) bu düşünüme tanıklık etmektedir. Bu arada, somut hayata karşı hassasiyetinin yoğunluğu yüzünden Ponty, tıpkı Sartre gibi, kendi zamanının gündemiyle de yakından ilgilenmekte ve kendi tavır alışlarıyla bu gündeme yön vermeyi ummaktadır. Her halükârda her ikisi için de, 1945 itibariyle siyasal bağlanmadan daha öncelikli konu yoktur.

Sartre için bu bağlanma arzusu, daha en başından, ezilmişlerin –kimi zaman saldırganca– savunulması şeklini alır. Hayatının en büyük mücadelesi, her türlü adaletsizliğe karşı giriştiği mücadele olacaktır. 1946'dan itibaren, antisemitizme duyduğu öfkenin nasıl *Réflexions sur la question juive*'de[40] açığa çıktığını görmüştük. Sömürgecilik karşıtı pek çok metin kısa süre içinde bunu takip edecektir. Sartre sadece başkaları gibi Fransa'nın Çinhindi'nde ve ardından Cezayir'de yürüttüğü savaşlara karşı olmakla kalmaz. O bilhassa, Üçüncü Dünya ülkelerinde ne olup bittiğiyle ilgilenen ve özerk gelişimleri için bu ülkelere yardım edilmesi lüzumunu kavrayan ilk Avrupalı entelektüellerden birisi olmuştur.

Sartre'ı zencilerin ABD'deki durumlarıyla, Franz Fanon'un Cezayir'deki mücadelesiyle, Çin'le, Küba'yla, İsrail'le ve Filistinlilerle ilgilenmeye iten şey, kendisinde şekillenmekte olan bu tarihsel kavrayıştır. Sartre 1948'den itibaren Filistin'de iki halkı da birbirlerinin tartışmasız varolma haklarını karşılıklı tanımaya davet eder. Yine Vietnam'la ilgili olarak 1966'da, Amerikan savaş suçlularının yargılanması için Bertrand Russell'ın girişimciliğini yaptığı uluslararası mahkemeye katılacaktır.

Ancak Soğuk Savaş'ın ortasında, "yeryüzünün lanetlileri"nden yana olmak, hangi noktaya kadar bu tarafta yer alınabileceği sorusunu sormaksızın mümkün olmayan bir şeydir: Başka deyişle, komünist dünya görüşüne katılıp katılmamakla ilgili bir sorundur. Bu ve diğer pek çok konuda –kimi zaman oynak olduğu iddia edilen– Sartre'ın düşüncesinin, kırk yıl içinde hemen hiç değişmediğini tespit etmek kayda değerdir.

Çok erken yaşta Marx'ı okuyan Sartre, onun yazılarına –bilhassa da gençlik yazılarına ve *Kapital*'in 1. cildine– duyduğu hayranlığı hiç gizlememiştir. 1934'ten itibaren tarihsel materyalizmi, tarihin yorumlanışında en "verimli" "hipotez" olarak görmektedir. Bununla birlikte, zamanının Marksistlerinin "diyalektik materyalizm" dediği şeyi hor görmektedir. Sartre'a göre –1946 tarihli "Matérialisme et révolution[41]" (Materyalizm ve Devrim) isimli metinde açıkladığı gibi– bu bilimci metafiziğin, Marx'ın düşüncesinin otantik diyalektik devinimiyle hiçbir ilgisi yoktur. Diyalektik materyalizm Sartre'a göre, felsefi açıdan tutarsız ve didaktik bir amaç doğrultusunda çatılmış, donuk bir ideolojiden ibarettir.

Her türlü dogmatizmden derinden derine nefret eden ve herhangi bir otoriter rejime destek veremeyecek kadar kendi özgürlüğüne düşkün olan Sartre, asla Stalinci olmayacaktır. Sovyet devriminin kazanımlarına sahip çıkmasına, şu ya da bu konuda komünistlerin tavırlarını yerine göre onaylamasına rağmen, Nizan örneğini takip etmeyecek ve asla komünist partiye de katılmayacaktır. Rakipleri için Sartre, bir gizli komünisttir. Ama bu konuda zihinleri daha açık olan komünistler için o bir küçük burjuva anarşisti olarak kalacaktır. Sürdürülmesi güç bir durumdur bu ve Sartre'ın her yandan sayısız eleştiriye maruz kalmasına yol açacaktır.

Sartre ile komünistler arasındaki fırtınalı ilişkilerin gelişimi aşamalar halinde şekillenir. İlk aşama, "kurşuna dizilenlerin partisi"ne duyulan mesafeli fakat saygılı bir sempatinin damgasını taşır. Bu aşama, Ekim 1945'te *Temps Modernes*'in kuruluşuyla ve Sartre'ın, Raymond Aron'dan kopuşunu hazırlayan bir dizi beyanat vermesiyle başlar. 1947'de Merleau-Ponty *Humanisme et Terreur*'de (Hümanizm ve Terör) komünizme karşı "benimsemeden anlamak ve yermeden özgürce sorgulamak demek olan pratik bir tavır"[42] tanımlamaya çalışır. Bu kitabın düşüncesini bütünüyle onaylamak adına Sartre, komünizm-karşıtı cenaha kayan Camus ile birden bire bozuşur.

Ancak, Sartre'ın oyunlarından biri olan *Les Mains sales*'daki[43] (1948) ahlak anlayışını ağır bir şekilde eleştiren "Moskova'nın partisi" ile Sartre arasında ipler kısa süre içinde gerilir. Aynı yıl

Sartre ve Merleau-Ponty, komünizm ile kapitalizm arasında üçüncü bir yolun açılabileceğine inanan yeni bir oluşuma, Demokratik Devrim Meclisi'ne katılırlar. 1949 baharından itibaren, Sartre ve Merleau-Ponty, –Amerikanın verdiği finans desteğinin ortaya çıkması sonucu itibarını yitiren– söz konusu "üçüncü yol"un, kapitalist tercihi gizlemenin bir şekli olduğuna kanaat getirerek, ayrılırlar. Ancak tam zıt yöne de savrulmazlar; nitekim *Les Temps Modernes*'de (Ocak 1950) yayımlanan bir metinde ("Les jours de notre vie" –"Hayatımızın Günleri") Merleau-Ponty, Sartre'ın tam desteğiyle, Sovyetler Birliği'ndeki çalışma kamplarının varlığını kıyasıya eleştirir. Bu yazıdan ve Yugoslavya'daki Titocu deneyime derginin verdiği destekten ötürü sinirlenen komünist entelektüeller, gelecek yıllarda varoluşçuluğa saldırmaktan geri kalmayacaklar, Hıristiyan filzof Emmanuel Mounier'nin ve onun 1932'den beri *Esprit* dergisi etrafında toplanmış yandaşlarının "kişiselcilik"i ile varoluşçuluğu kimi zaman –polemik ihtiyacı içerisinde– birbirine karıştıracaklardır.

25 Haziran 1950'de Kuzey Kore Güney Kore'yi işgal eder. Bu saldırıdan rahatsız olan –ve burada Stalinci emperyalizmin işaretini gören– Merleau-Ponty, komünizmden kati şekilde kopar ve aynı anda Sartre'dan da uzaklaşır. Sartre ise olaya ters yönde tepki gösterir. Sartre, Üçüncü Dünya Savaşı tehdidi karşısında Sovyet iktidarının barıştan taraf olduğuna inandığından ve o dönemde Batı'yı saran komünizm-karşıtı nefretin hortlamasından tiksindiğinden, tuttuğu tarafı o döneme değin hiç olmadığı kadar açıklıkla seçmeye karar verir. Daha sonra şöyle yazacaktır: "O andan sonra, burjuvaziye karşı ancak ölümümle son bulabilecek bir nefret beslemeye başladım."[44] Kısacası, Sartre Fransız Komünist Partisi'nin "yol arkadaşı" haline gelir. Ve bu durumu, *Les Temps Modernes*'de 1952 Temmuz sayısında ve ardından Ekim-Kasım sayısında çıkan "Les communistes et la paix" (Komünistler ve Barış) başlıklı iki metinle açıklar.[45]

Bu metinler, Merleau-Ponty'ye yakın olan genç bir filozof, (1924 doğumlu) Claude Lefort tarafından yanıtlanacaktır. Lefort, Cornelius Castoriadis ile birlikte (1922-1997), devrimci fakat Stalincilik-

karşıtı çizgide teorik bir dergi olan *Socialisme ou Barbarie*'yi (1949-1966) kurar. Sartre bu cevaba sert bir karşılık verdikten sonra, Lefort, "De la réponse à la question" ("Soruya Cevap") ile devam eder. Sartre'ın bir kez daha "Commnunistes et la paix"nin üçüncü bölümüyle cevap vereceği (Nisan 1954) bir metindir bu. Marksizmin hiç de ortodoks olmayan bir yorumunu tercih eden bu iki insan arasındaki bu söz dalaşında Sartre'ın Lefort'a göre, sınıfların "nesnel" savaşı temasından ziyade, partinin, proleterlerin meşru ayaklanmasını şahsında temsil ettiği yönündeki iradeci teze meyilli olduğu ortaya çıkar. Lefort, Sartre'ı, "öznelciliğini" ortaya sergilemekle suçlar. Suçlama temelsiz değildir, fakat Sartre'ın söz konusu tavrı, bir yanlış anlamanın meyvesi olmak bir yana, onun siyasal tercihine tekabül eder. Bu, hem mizacının hem de kanaatlerinin getirdiği bir tercihtir.

1952'de Sartre, Camus ile bir kere daha kapışır –bu defaki acımasız bir kapışmadır. Ardından 1955'te, Sartre'ın siyasal projesini farklı açılardan sorgulayan iki kitap yayımlanır. Merleau-Ponty *Les Aventures de la dialectique*'in (Diyalektiğin Serüveni) "Sartre ve ulturabolşevizm" başlıklı bölümünü tamamıyla, filozofun Leninizme duyduğunu varsaydığı sempatiyi eleştirmeye ayırır. Merleau-Ponty böylece, *Les Temps Modernes*'den ayrılma kararını gerekçelendirmiş olur. *L'Opium des intellectuels* (Entelektüellerin Afyonu) ile Aron, –Spengler'i avama indiren Arnold Toynbee ve de Popper'in çizgisinde– sınıf savaşının bir "mit" olduğunu ve "ideoloji çağının sonu"nun yakın olduğunu ispatlamaya çalışırken, sağ politikalara bir hareket programı bahşetmiş olur.

Irkçı milliyetçiliğin yakın dönemde yeniden hortlaması ve köktendincilik, bu kehanetin ne denli vakitsiz olduğunu *a posteriori* gösteriyor. Gelgelelim o dönemde, *Entelektüellerin Afyonu*'nun medyatik başarısı büyüktür. Parisliler için tipik bir modaya sebep olur; bu moda, iki yazarı ömürlerinin sonuna kadar karşı karşıya getirecek tartışmada Sartre'ın yanıldığını, Aron'un ise haklı olduğunu söylemekten ibarettir. Eğlenceli bir polemiktir bu fakat temelleri çürüktür. Nitekim daha yakından bakıldığında, Sartre'ın o kadar da yanılmadığını kabul etmek gerekir.

Ellili yıllarda bile Sartre'ın temel duruşuna söylenecek pek bir laf bulunamaz. Bu duruş da, kim olursa olsun zalimlere yaltaklanmadan mazlumları –Doğu'nun, Batı'nın ve Üçüncü Dünya'nın mazlumlarını– savunmaktır. Bu konum, Frankfurt Okulu'nun konumuna yakındır. Fakat önemli bir noktada ondan ayrılır: Sartre'ın Doğu diktatörlüklerini eleştirişi soldan bir eleştiridir. Demir Perde'nin arkasındaki demokrasi noksanlığını, daha sahici bir komünizm anlayışı adına mahkûm eder. Bu açıdan da Troçkist veya daha genel olarak özgürlükçü bir eleştiriye yaklaşır.

1956'da Sartre Sovyetlerin Macaristan işgalini şiddetle kınar. Ocak 1957'de, "Stalin'in Ruhu" başlıklı makalesinde doğrudan doğruya Fransız Komünist Partisi'ne yüklenir; bu da Sartre'ın "yol arkadaşı" olmaktan çıktığı ana işaret eder tam da. Bunun üzerine Sartre ile Merleau-Ponty arasında, Cezayir savaşına ve ardından da De Gaulle'cülüğe yönelttikleri ortak eleştirilerin yol açtığı bir yakınlaşma baş gösterir. İki filozof arasında bir kere daha, fakat çok geç tesis olan bu diyalog, 1961'de Merleau-Ponty'nin erken ölümüyle sekteye uğrar. Bu ölümle sarsılan Sartre, dostunun anısına enfes bir metin yazacaktır.

Bu seneler içinde Sartre, koşut olarak, Marx'a dair kendi büyük "açıklaması" olan kitabını, gündemin iniş çıkışlarından uzakta yazabilmek için kaçınılmaz olan inzivaya çekilmiştir. Kitap, *Critique de la raison dialectique*'tir (Diyalektik Aklın Eleştirisi). Raymond Aron'un "ezici, canavarca, barok bir yapı" diyerek tanımlayacağı, ihtiras içerisinde yazılmış bu çağlayan-kitabın sadece ilk cildi 1960'da yayımlanacaktır. Kitabın daha ziyade geçici bir sonuç hükmünde olan *Question de méthode*[46] başlıklı bir deneme, ilk ciltten önce çıkar. Kesin sonuca gelince, kesin sonuç diye bir şey olmayacaktır –tıpkı tarihte de olmadığı gibi. Sartre'ın ölümünden sonra, "İkinci Kısım" başlığıyla yayınlanan metin, bu sıfatı tam manasıyla hak etmiyor; zira söz konusu olan 1958-1962 tarihli el-yazmalarıdır ki aslında "Birinci Kısım"la aynı tarihlerde yazılmış ve yazar tarafından bilinçli olarak bırakılmıştır.

Bu tamamlanmamışlığın sebebini tahmin etmek zor değil. Sartre ve Marx tarihi insan *praxis*'inin serpildiği alan olarak tanım-

larken, uyuşmalarına karşılık, Sartre için bireysel *praxis* –her ne kadar kolektif yapılara sızmak durumunda olsa da– önemli olan tek praxis türüdür; halbuki sadece sosyal nitelikli olandan başka *praxis* tanımayan Marx'ın tarihte özne olarak gördüğü tek şey, ekonomik üretim tarzı içerisinde oynadığı rolle mekanik bir şekilde tanımlanan "sınıflar"dır. Şematize edersek, Marx'ın yalnızca "nesnel" süreçleri tanıdığını, gençliğinin fenomenolojik fikirlerine sadık olan Sartre'ın ise, tarihin mantığını, ona göre tek gerçeklik olan şey üzerinden yeniden kurgulama isteğinden vazgeçmediğini söyleyebiliriz. Bu tek gerçeklik, somut insanlar, birey özneler ve onların eylemleridir.

Bu açıdan, Marksizm ve varoluşçuluk pek de uyuşabilir şeyler değildir. Ancak Sartre bunların birbirlerini tamamladığını ileri sürmektedir. Nitekim varoluşçuluğun işlevi –ona göre–, Marksizmin içine somut deneyim boyutunu dahil etmektir; başka deyişle tarihsel materyalizmin sunduğu teorik çerçeve ile, Marx'ın ölümünden sonra, tarih, sosyoloji ve psikanaliz alanlarında üretilen bilgi öbeği arasında ayakta durur bir eklemlenme sunmaktır. "Marksizmin içindeki insanı yeniden ele geçirmek":[47] Böylesi bir tasarının muğlaklığı ortadadır. Sartre'ın, tasarısının orta yerinde kendini neden bir çıkmazda hissetmiş olabileceğini de açıklar bu.

Ancak yapıt, yapıtın kurmaya çalıştığı "tarihsel ve yapısal antropoloji"[48] düzeyinde, çağdaş toplumlarla ilgili teklif ettiği analizlerin özgünlüğüyle kazandığı değer bakidir. Sartre diyalektiği keşfettiğini iddia etmez –bu onur Hegel'e aittir–, fakat diyalektiğin, "insani şeyler"in[49] araştırılmasına tatbikinin sınırlarını ve temelini sorgular. Kantçı tarzda bir sorudan, "Tarihin bilgisi hangi şartlarda mümkündür?" sorusundan yola çıkan Sartre, bireysel *praxis*'in hem şekillenişini hem de kolektif dolayımlar tarafından amacından saptırılışını; kuramsallaşmış sentezleri ("pratik-atalet"i) bozarak yerine nasıl yenilerini ürettiğini –ki bu süreçte eskileri ikame eden başka sentezler de süreç içinde bozulur ve bu böyle sonsuza kadar gider– teker teker sergileyerek bu soruya cevap vermeye çalışır.

Bütünlüğün bozulmasından yeniden bütünlenişe doğru akan bu süreç içerisinde Sartre, aslında hiçbir devrimin tarihin yapısını de-

rinlemesine değiştiremeyeceğini gösterir, ki bu Marx'la ayrıldıkları bir diğer noktadır. Çünkü ezilenler iktidarı ele geçirse bile, "yabancılaşma-ayaklanma" döngüsü asla son bulmayacaktır. Üstelik ezilmişler, "ele geçirme" kelimesinin sıradan manasıyla hiçbir vakit iktidarı ele geçiremeyeceklerdir. İktidar, haddi zatında, ne bir amaç ne bir hedeftir. Bu noktada, daima Sartre'ın kalbinde yer etmiş özgürlükçü ve siyasetçi-karşıtı eğilimin bir kere daha ortaya çıktığını görüyoruz –ne ki bu eğilim ancak hayatının son yıllarında tam olarak su yüzüne çıkabilecektir.

Ekonomiye gelince, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde ekonomiden pek söz edilmez. Sartre –bu tür "teknik" sorunlara karşı belirgin bir ilgisizlikle– Marx'ın ekonomi kuramını genel olarak geçerli bulmaktadır. Sartre'ın Marksizmin canlı görüp alıkoyduğu tek parçası olan tarihsel materyalizm ise bir bilim değil bir felsefedir: "çağımızın aşılamaz felsefesi"dir.[50] 20. yüzyılın tek büyük felsefesidir, ki bu felsefeye kıyasla varoluşçuluk, Marksizmin daha geniş çerçevesine dahil olmaya yazgılı bir "ideoloji"den ibarettir.

Liberal felsefenin affetmeyeceği bu övgü, Sartre'ın Marksist teorinin kıyısında kendi toplumsal gerçeklik teorisini geliştirmesine engel değildir. Daha doğrusu, geliştirdiği şey, "dizisel" fenomenleri ayrıcalıklı konusu haline getiren "hiper-ampirist" bir tür sosyolojidir. Çok daha önce, *Varlık ve Hiçlik*'in ilk cümlesi, Husserl'in fenomenolojisini, varolanı "onu açığa vuran görüngüler dizisi"ne indirgemekle övüyordu. Yirmi yıl sonra, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, bu "dizi" kavramını birey düzeyinden kolektif varlık tarzına aktarır. Sartre, somut çözümlemeler içinde kendini salt kuram içinde olduğundan daha rahat hissettiği için, kitabın en iyi yanı gündelik hayatın "dizisel" fenomenlerinin tasvirini sunmasıdır. Bunlar bekleme kuyruklarından üretim zincirine veya bürokratik kurumlara kadar gündelik hayatta –hiç değilse "kaynaşmış bir grup"un donmuş yapısını bozacağı ana kadar– süregiden fenomenlerdir.

De Gaulle'cülüğün ve ekonomik büyümenin depolitize etmeyi başardığı bir ülkede yayımlanan bu analizler –ki Sartre'ın tanımadığı Frankfurt Okulu kuramcıları bir yana bırakılırsa, kitapta ger-

çeğe yöneltilen dikkatin eşi benzeri yoktur– o dönemde hemen hiç anlaşılmamıştır. 1956'dan bu yana Sartre'ı elbirliğiyle püskürtmeye çalışan ortodoks Marksistler tarafından reddedilen bu analizler, sonraki yıllarda iki İngiliz entelektüel olan Ronald Laing ve David Cooper tarafından fark edilir. Bu ikisi, kendi programlarını ifade etmek için *Eleştiri*'nin felsefi sözvarlığından yararlanırlar. Programları, psikiyatri kurumlarını ve özellikle de, indirgeyici "akıl" hastalığı kavramını radikal bir eleştiriye tabi tutmaktır. Son olarak Sartre'ın analizleri, 1968'de Fransa'da ve diğer Batı ülkelerindeki –hem halk hem de öğrenci kesiminde baş gösteren– isyan hareketlerini anlamak açısından aydınlatıcı olacaktır.

1968 olayları –ki bu, *Eleştiri*'de tasvir edilenlere benzer bir "kaynaşmış grup" tarafından yönlendirilen geniş bir "bütünlüğün bozulması" sürecidir– ile birlikte, Sartre için son safha da başlamış olur. Marcuse'un adıyla simgelenen Amerika kaynaklı "karşı-kültürcü" ideolojileri tercih eden öğrenciler tarafından protesto edilen, kitlelerden kopuk bir entelektüel olmakla suçlanan Sartre, hem devlet baskısının hem de komünist partinin ataletinin kurbanı olan "goşistler"in tarafını tutar yine de. Çekoslovakya'ya –Ağustos ayında filizlenen "Prag baharı"nı boğan– Sovyet müdahalesini kınar ve 1968 yazında kaleme aldığı "Komünistler Devrimden Korkuyor"[51] başlıklı yazısında bir kere daha Stalinizme karşı olduğunu ilan eder. Sartre'ın tek siyasal referansı, bundan böyle, –Doğuda olduğu gibi Batıda da– halkların, varoluş koşullarını değiştirme özlemleridir. Bu tarihten ölümüne kadar Sartre, aşırı solda yer alır ve aşırı solun özgürlükçü kanadı ile Maoist kanadı arasında gidip gelir. Dönemin aşırı gerilimli ortamında Sartre, bir yandan Moskova'ya duyduğu düşmanlık, öte yandan Çin'in "kültür" devriminin ütopyalarına duyduğu sempatiden ötürü Maoculuğu desteklemektedir –nitekim Çin devriminin bulaştığı suçlar çok sonra ortaya çıkacaktı ve o dönemde Avrupa'da bilinmiyordu.

Böylece, bir hareketi kurmayı veya yönetmeyi reddeden Sartre, yetmişli yılların başında, bir şeyleri değiştirebileceğini düşündüğü somut girişimlere tekil destek verir: örneğin, *La Cause du peuple*

(1970) ve *Révolution* (1971) gibi yeni gazeteleri veya 1971'de kuruluşuna iştirak ettiği, siyasal partilerden bağımsız bir basın ajansı olan *Libération*'u destekler. Söz konusu ajans iki sene içinde iyice yerleştikten sonra, aynı başlıklı "alternatif" bir günlük gazete çıkartır; –iktidara karşı her zaman sakınımlı olan– Sartre, gazetenin yöneticiliğini 1974'te bırakır.

Ancak iki ciddi dengesizlik bu döneme gölge düşürür: Sartre'ın Münih Olimpiyat Oyunları (1972) sırasında İsrailli atletlerin Filistinli teröristler tarafından katledilmesini onaylayışı ve Alman "Kızıl Ordu Örgütü" (1974) gibi diğer teröristlere manevi destek vermesi. Bu iki hata, Sartre'da eskiye uzanan romantik, nihilist ve anarşist bir arka planın varlığını sürdürdüğüne işaret eder. Bu arka plan kimi zaman onu, hiç de kabul olmayan boyutları içerisinde siyasal şiddeti övmeye sürükler.

Bu affedilmez iki istisna hariç tutulursa, Sartre'ın düşüncesinin ömrünün son yıllarında gösterdiği değişim, o dönemden bu yana fazlasıyla hedef olduğu kınamaları hak etmemektedir. Son dönem düşüncesini niteleyen "goşizm", tam aksine, Sartre'ın sonuçlarını uç noktasına kadar vardırdığı bir tür zihin berraklığını ifade eder. Marx'ın düşüncesinin sahici devrimci ruhuna, komünist partiler ve onların iktidar oyunları tarafından her yerde kıyıldığına işaret eden, kolektif özgürleşme hareketlerinin, kendi mantıkları gereği, bürokratik ve baskıcı yeni kurumların yaratılmasına el vermediğinin ayırdında olan Sartre, toplumsal devrim düşüncesini tedricen terk eder; ancak, insan özgürlüğünü boğmaktan mesul her türlü siyasal forma karşı bireysel isyanın gereğine inanmayı sürdürür.

Her halükârda, 1974'te, iki dostu Philippe Gavi ve Pierre Victor ile gerçekleştirdiği söyleşilerden derleme bir kitap olan *On a raison de se révolter*'nin (İsyan Etmek Hakkımız) ruhu budur. Pierre Victor takma adının sahibi, 1965'te Ecole normale supérieure'e girmiş ve hemen ardından, "Proletarya Solu" isimli Maocu bir grubun başını çeken Benny Lévy adında genç bir filozoftur. Bu üç kişi arasında konuşmalar sürerken, "goşist" hareketin düşüşe geçişi, hareketin nihai başarısızlığını da haber vermektedir. Artık

dünyayı değiştirmenin gerçekleştirilmesi imkânsız bir hayal olduğu açıktır. Bununla birlikte tek tek her birimiz, kendi kendimize koyduklarımız haricindeki yasalara itaat etmeyi reddederek hayatımızı değiştirmeye çalışabiliriz. İşte Sartre'ın bu kitapta salık verdiği –varoluşçu ve pek çok açıdan manevi olan– bireysel isyanın anlamı budur. Böylece, Sartre'ın düşüncesi, ne tür olursa olsun siyasal partilerin uzağında, bir miktar unutulmuş bir felsefe olan ahlaki bireycilik geleneği ile örtüşür. Dahası bu düşünce, geleneksel Yahudi etiğinin kimi "kişiselci" yönleriyle de uyuşmaktadır.

Körlüğün eşiğindeki yaşlı Sartre, o dönemde ne yazabilmekte ne de okuyabilmektedir. Fakat –1973'ten bu yana sekreterliğini yapan– Benny Lévy ile veya Yahudi olan evlatlığı gibi çevresinden diğer insanlarla tartışarak, geç de olsa Yahudiliğin büyük kavramlarını keşfeder. Son söyleşisini *L'Espoir maintenant*'ı (Umut, Şimdi!) ölümünden birkaç hafta önce, onunla birlikte Yahudi dini kaynaklarına dönen Benny Lévy'ye verir. Bu söyleşide, yalın bir bilinemezcilikle kuşatılmış şekilde aşkınlığın fenomenolojik sorgulanışı yeniden ortaya çıkar. Daha sonra bu söyleşiyi yeniden okuyan Benny Lévy şöyle yazacaktır: "Sartre'ın sesi, bana İbranice ufkunda açımlanan şeyleri Fransızca söylememi mümkün kılmıştır"[52] – söz konusu olan elbette Eski Ahit'in İbranicesidir.

Sartre'ın yakınındaki kimi insanlar tarafından –entelektüel yolculuğunu anlamadıkları için Sartre'a "kocamış" diyebileceklerini sanan kişilerdir bunlar– şiddetle reddedilen bu son söyleşi, cevap getirdiğinden daha çok soruya yola açar. Halbuki ne kadar şaşırtıcı olursa olsun söyleşi, *Varlık ve Hiçlik*'in başlangıçtaki projesiyle mükemmel uyum içinde olan bir özgürlük felsefesini kurmak yolunda –hiç de yeni olmayan– bir çabaya delalet eder.

Gerçi, söyleşide ortaya çıkan iki sesli düşünüm havada kalmıştır. Fakat son noktada *Diyalektik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak İçin Defterler* de tamamlanmadan kalmıştır. Sartre gibi yorulmaz bir aktivistin, doymaz ve yaman bir yazarın yapıtı, bu sürekli kaynaşan abidevi eser, zaten tanımı gereği bitmezliğe yazgılı değil midir? Hiç kuşkusuz, bugün için onu, kendi ataletlerinden memnun sistemler karşısında çok daha uyarıcı hale getiren de budur.

3. Üçüncü Bir Yol mu?

Sartre'ınkiyle çağdaş olan Marcuse'un serüveni pek çok açıdan yine Sartre'ınkine benzer: Daha iyi bir toplum arayışı, kapitalizme karşı aynı eleştirel tavır, Hegel ve Marx'ın diyalektik geleneğine bağlanma ihtiyacı. Marcuse'un düşüncesi de Sartre'ınki gibi negatif bir düşüncedir. Tarihe aldıkları mesafe sayesinde bu iki filozofun ikisi de, "reel" sosyalizmin pozitifliğinden uzak durabilmişlerdir. Başka deyişle, hasımlarının onlara saldırmak için kullandıkları sıfatlar ne olursa olsun, ne biri ne diğeri komünist olmuştur.

Bununla birlikte Sartre ile Marcuse arasında kimi bakışımsızlıklar mevcuttur. Her ne kadar Marcuse Sartre'ın dikkatli bir okuyucusuysa da bunun tersi doğru değildir. Bir yandan Sartre 1968'de gençler arasındaki inandırıcılığını kısmen yitirmişti; en azından Maocu ve anarşist çevreler dışında. Marcuse'un itibarı ise o dönemde hiç olmadığı kadar yüksektir. Zaten Marcuse'un felsefesinin, yetersizliklerine rağmen, birkaç yıl boyunca, Batı ülkelerindeki "ilerlemeci" gençliğin temel referansı haline gelmesi ilginç bir yazgıdır.

Marcuse'un izlediği güzergâhı anlamak için, hayatına damga vuran olayın, Kasım 1918 deki Alman devriminin başarısızlığı olduğunu hatırlamamız gerekiyor. Bu başarısızlık, devrim içinde Bolşevik yanlısı bir eğilimi öne çıkarmaya çalışan Spartakist hareketin dağılmasının sonucuydu.

Rosa Luxemburg –kuramsal bir ekonomi çalışması olan *Die Akkumulation des Kapitals*'in[53] (1913) yazarı– ve Wilhelm Liebknecht'in oğlu Karl Liebknecht'in liderlik ettiği Spartakistler, Ekim Devrimi'nin programını benimserler ve Aralık 1918'de, sosyal demokrat Ebert'in başkanlığındaki hükümete muhalefet ederek Almanya Komünist Partisi'ni kurarlar. Ordunun ve muhafazakâr güçlerin desteği olmadan iktidarı muhafaza edemeyeceğini anlayan Ebert, tekmil bozgunculuk arzusunun kökünü kazıma kararı alır: Sonuç, 1919 Ocak ayındaki "kanlı hafta"dır. 15 Ocakta Karl Liebknecht ve Rosa Luxemburg Berlin'de katledilirler.

Ebert'in oportünizminden dehşete kapılan Marcuse, 1917'den beri üyesi olduğu Sosyal Demokrat Parti'den ayrılma kararı alır. Marcuse, bizatihi Marksizmi asla reddetmemesine rağmen, birdenbire, devrimci enerjiyi, siyasal taktikler ve aygıtlar oyunundan çekmek gerektiğini fark eder. Bu süreçte, tarih sahnesinden uzaklaşarak tez çalışmasına –*Le Roman d'artistes allemand* (Otobiyografik Alman Romanı)– yoğunlaşır ve Benjamin, Lukacs ve solcu sanatçılarla görüşürken, bir yandan da hayatını sahaflıkla idame ettirir.

1927'de *Varlık ve Zaman*'ı okuması, estetikten ontolojiye yönelmesini sağlayan bir şok etkisi yaratır. Heideggerci varoluşçuluğun "somut" içeriği –Dasein, kaygı ve ölüm sorunsalı– Marcuse'un derin özlemlerine cevap vermektedir. Aynı zamanda kitabın radikal tonu, Marcuse'a, hassas olduğu devrimci bir boyut kazandırmaktadır. Bu durumda, söz konusu olan "devrim"in muhafazakâr devrim oluşu, hiç değilse ilk başta Marcuse'u rahatsız etmemişe benzer. Marcuse o dönemde varoluşçuluk ile Marksizm arasında bir sentezin mümkün olduğuna inanmaktadır. Bir kere daha, otuz yıl sonra Sartre'ın paylaşacağı bir fikir söz konusudur –fakat son durumda, bu fikrin epey farklı siyasal içerimleri olacaktır.

1928'den 1932'ye kadar, Fribourg'da Heidegger'in asistanlığını yapan Marcuse, hem ortodoks Marksizmden hem de hocasının takip ettiğinden farklı bir "üçüncü yol" açmak peşindedir. "Tarihsel Materyalizmin Fenomenolojisi", "Somut Felsefe", "Transandantal Marksizm" üzerine değerlendirmeler kaleme alır. Sonrasında, Heidegger'e duyduğu hayranlığa rağmen, onun Nasyonal-Sosyalizme saptığını fark eder. Aşırı sağcı bir düşünürün solcu öğrencisi durumunda kalan Marcuse, Heidegger'den uzaklaşmaya karar verir.

Zaten doktora tezi *Hegel'in Ontolojisi ve Tarihsellik Kuramı* (1932), Heidegger tarafından reddedilir. Aslında Marcuse'unki oldukça klasik bir Hegel okumasıdır, fakat metinde, Marcuse'un gerçek ilgi konusunun varlıktan ziyade varolanın anlaşılması, asli ontolojiden ziyade tarih üzerine düşünüm olduğu hissedilmektedir. Aynı yıl Marcuse, genç Marx'ın *1844 Elyazmaları* üzerine bir çalışma yapar ve ilk defa bu çalışması yayımlanır. Elyazmaları'na ilham veren, "sol" Hegelciliğe yakın devrimci ve hümanist ontolo-

ji, artık Marcuse'a Heideggerci varoluşçuluktan daha "somut" görünmektedir.

Birkaç hafta sonra, Marcuse, Hitler'in iktidara gelmesinden hemen önce (Ocak 1933) Almanya'yı terk eder. Neredeyse hemen ardından, (1922'deki tezinin jüri üyeleri arasında yer alan) Husserl'in tavsiyesi sayesinde, Horkheimer'ın grubuna katılır. Artık Heidegger'le kopuş kaçınılmazdır. Bu kopuş, Marcuse tarafından, *Zeitschrift für Sozialforschung*'da yayımlanan "Totaliter Devlet Anlayışında Liberalizme Karşı Savaş" başlıklı bir ilk makaleyle tam olarak gerçekleşir (1934).

Bu tarihten sonra Marcuse, ABD'de sürgünde olan Frankfurt Okulu'nun bir üyesi haline gelse de, Okul içinde bağımsızlığını muhafaza edecektir. 1941'den sonra Frankfurt Okulu'nun "toplumsal teori"sinin kökenlerini açıkça Hegelcilikle bağlantılandıran *Reason and Revolution*[54] ile yeniden Hegel'e yönelen Marcuse –tabir caizse– kendi başına hareket etmektedir. 1932'deki çalışmasından farklı olarak bu yeni kitap, Hegel'in, özellikle politik, Marksist ve anti-otoriter bir yorumunu sunar. Aydınlanmanın sembolü olan eleştirel zihniyet, Marcuse'a göre, Hegel'in ortaya attığı, Marx'ın geliştirdiği diyalektik kuramın temel birleşenidir. Marcuse bu kuramı görmezden gelebilen, Marx'ı mahkûm edip, Hegel'i horgörebilen toplum anlayışlarının hepsini aynı kefeye, "olgusalcılık" kefesine koyarak reddeder. Bloch'un (1918) "olan şey doğru olamaz" cümlesini kullanan Marcuse, "olgusalcılığı", Aydınlanma'nın gerçek ruhunu, onun temelden olumsuz olan yönünü boğarak öldürmekle suçlar. Bu tez aslında Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (1947) –Marcuse adını zikretmeden– savunacakları tezdir. Bizzat Marcuse da bu tezi sonraki kitaplarında geliştirecektir; ve bunu altmışlı yıllarda "olgusalcılık" tabirini "tekboyutlu düşünce"yle ikame ederek yapacaktır.

1942'de Marcuse ihtiyaçlarını karşılamak için, *Office of Strategic Services*'de (OSS) çalışmayı kabul eder. Buradaki görevi, Nazilikten kurtulma perspektifi içinde, Nazi yanlısı ve karşıtı hareketleri tespit etmektir. Bu çalışma için Almanya'da bulunduğu sırada Heidegger'le görüşür. Umudu, ona onurlu bir çıkış yolu bul-

masında yardımcı olabilmektir. Fakat yeniden kurulan temas düş kırıcıdır. Heidegger, Shoah'ı kınamayı reddedişinde ayak direr. 1948 başında gerçekleşen bir mektuplaşma, ikisi arasındaki ilişkinin sonu olur.

Soğuk Savaş başlamıştır. Yine de Marcuse Amerikan hükümeti için çalışmayı sürdürür; bu amaçla, "global komünizm potansiyeli" üzerine bir rapora iştirak eder. Bu "emir"in siyasal muğlaklığı kendisini rahatsız etmemişe benziyor. Marcuse'u "reel" sosyalizmden ayıran uçurumun sözde olmadığı ve "üçüncü yol" arayışının onu, her daim, yirmili yılların sonunda olduğu kadar meşgul ettiği ortadadır. Marcuse (1951'de) OSS'den istifa eder ve 1954'ten itibaren, akademik kariyere başlar. Sırasıyla Brandeis Üniversitesi (Boston) ve Kaliforniya Üniversitesi'nde (San Diego) ders verir. Ve onu "Büyük Yadsıma"nın filozofu haline getirecek kitaplarını da hep Amerika'da yayımlayacaktır.

Bahsettiğimiz gibi bu reddiye, kapitalist sistemin Sartrecı eleştirisini hatırlatıyor. Nitekim Marcuse her ne kadar *Varlık ve Hiçlik*'e ilham veren "öznelcilik"e kuşkuyla yaklaşsa da,[55] yine de Marksizmin kavramsal gücünü, Stalinci yorumlardan arındırarak ve sosyal bilimlerin güncel sonuçlarıyla zenginleştirerek yeniden harekete geçirmek konusunda Sartre ile aralarında çarpıcı bir paralellik vardır. Her ikisinde de, gündelik hayattaki değişimlere olduğu kadar kuramsal düşünceyi sürekli besleyen sanatsal yapıtların insanı altüst eden değerlerine de yönelmiş keskin bir dikkat mevcuttur ve onların kuramsal düşüncelerine özel bir zenginlik kazandıran şey de budur.

Örneğin Marcuse'un savaş sonrasında yayımlayacağı büyük kitaplarından ilki olan *Eros ve Uygarlık*'ta[56] (1955), Fromm'un "Amerikan" yazılarında somutlaşan yeni-Freudçu "revizyonizm"in eleştirisinden yola çıkar ve onu, bireyin "normalleştirilmesi"nden, yani bireyi toplumun baskıcı yapılarıyla uyumlu kılmaktan başka bir amaç gütmemekle suçlar. Bu muhafazakâr ideolojiyi, (*Uygarlığın Huzursuzluğu*'nun[57] yazarı) son dönem Freud'un "metafizik" esinlenişini yok etmekle eleştiren Marcuse, bu düşünceye, hayat dürtüsü (Eros) ile ölüm dürtüsü (Thanatos) ara-

sındaki zıtlığı öne süren ontolojik değerini yeniden kazandırır. Hayatı, tarih alanına yatırılan dürtüsel enerji rezervi olarak değerlendiren Marcuse, bütün insanlığı ihtiyacın baskısından kurtaran modern üretim tekniklerinin, toplumsal "akılcılaştırmanın" sözde buyrukları adına kapitalist sistem tarafından bireye dayatılan baskılamaların büyük kısmını artık gereksiz kıldığını gösterir. Öyleyse, Eros'un (arzunun) Logos'tan (bastırmacı akıldan) özgürleştiği ve Thanatos'un (bastırma yoluyla başkasına yönelik saldırganlığa dönüşen intiharcı dürtülerin) toplumsal ilişkilere damgasını vuran çatışmacı gerilimleri indirecek şekilde sembolik amaçlara kanalize edildiği bir dünya özlemi vardır Marcuse'un tezinin ufkunda. Nihayet insanlığın sanatsal veya cinsel potansiyellerinin tam manasıyla serpilip gelişmesine izin verebilecek çatışmasız bir dünyadır bu. Bu rüya sırasıyla, ellili yıllarda *beat generation*'a, on yıl sonra ise *hippi* kuşağına ilham verecektir.

Marcuse, *Sovyet Marksizmi: Eleştirel Bir Analiz*'de (1958), "üçüncü yol" arayışının manasını, kendisini kapitalizmi olduğu kadar "reel" sosyalizmi de reddetmeye iten sebeplere değinerek açıklar. Nitekim Sovyet Marksizmi'ni kınanası kılan şey, Marcuse'a göre, bu sistemin Batılı rakibiyle paylaştığı niteliğidir: her ikisi de, bireyi, parçalayıcı teknik "akılcılığın" başatlığına tabi kılmaya çalışan aynı baskılayıcı örgütlenmenin değişkeleridir. Bu "akılcılık"ın devlet tarafından uygulanan despotluğu, onun kurumsal veçhesidir. Sovyet Devrimi başarısızlığa –ya da ihanete– uğramışsa, bu hiç de ekonomik bir başarısızlık değildir. Tam tersine, başarısızlığın sebebi, emekçi ile üretim aygıtları arasındaki ilişkiyi ne pahasına olursa olsun değiştirmekten imtina etmesidir. Komünist olsun kapitalist olsun, emekçi üretim araçlarının kölesi olmayı sürdürür. Bu ilişkiyi değiştirmek, insanı asli "yabancılaşma"dan özgürleştirmek, yani üretim araçlarına olan köleliğinden, ekonomik bağımlılığından kurtarmaktır: Marcuse'a göre tek gerçek devrimci program budur.

Bu programın –fikren genç Marx'ın "hümanist" yazılarına yakın olan– ana hatları, *One-dimensional Man*'de (Tek Boyutlu İnsan) geliştirilir (1964). Kitabın ilk kısmı, "baskılayıcı karşı-yücelt-

me"[58] kavramını kullanarak, teknokrasi çağında sınai toplumlarının, üyelerini daha iyi köleleşsinler diye beşik gibi içinde salladığı bireysel özgürlük yanılsamasını ifşa eder. İkinci kısım, İngiliz-Amerikan dünyasının baskın ideolojisine, "tek boyutlu düşünce"ye çatar. Her türlü olumsuz eleştiriyi reddetmesiyle tanımlanan bu düşünce, Marcuse'un hem mantıksal olgusalcılığı, hem –"cansıkıcı jargon"unu[59] eleştirdiği– "analitik" felsefeyi, hem de bizzat Wittgenstein'ı içine dahil ettiği bir düşüncedir. Nitekim Wittgenstein'ın "hatası", en âlâsından "olgusalcı" bir hatadır, çünkü o, "her şeyi olduğu haliyle bırakmak" istemektedir (*Felsefi Soruşturmalar*, § 124).

"Alternatiflerin Olasılığı" başlıklı üçüncü kısımda, Marcuse'un temel önerileri toplanır. Bu önerilerin hedefi, teknik gelişimin günümüzdeki doğrultusunu tersine çevirebilecek özgürleştirici bir "facia" (tabir ironik anlamda kullanılmaktadır) yaratmaktan başka bir şey değildir. Yani, bugün için baskın olan köleleştirici akıl anlayışını değiştirmeksizin, başka bir şeyle, gerçekten özgürleştirici bir akıl anlayışıyla ikame etmektir; ki bu anlayış da tuhaf bir şekilde, filozof Alfred North Whitehead'den alınma şu formülle özetlenmektedir: "Aklın işlevi, yaşama sanatını ileri taşımaktır."[60]

Maddi araçların, dünya üzerinde adaletin tesis edilmesi ödevini artık ütopik olmaktan çıkardığı yollu Horkheimer'ın 1933'ten sonra ileri sürdüğü fikri kullanan Marcuse, bu yolla, teknik akılcılığın bireysel mutluluk özlemiyle devrimci bir şekilde bağdaştırılmasını savunur. Böylesi bir bağdaştırmanın yolu Marcuse'a göre, özel alanın yeniden temellük edilmesinden, yani gündelik hayatı sömürgeleştirmeye yönelik bütün otoriter girişimleri reddetmekten geçer.

Stratejik soru –ki Marcuse'a rağmen bizi Lenin'e geri götürür– böylesi bir devrimin hangi aktörlerin eylemleriyle gerçekleşebileceğini bilmekte yatar yine de. İşçi sınıfı, kapitalist sisteme gönül rızasıyla entegre olarak oyun dışı kaldığından Marcuse'un cevabı, değişim iradesine yönelik umudu sistemin *outsider*'larına çevirmektir: gençler, işsizler, marjinaller, mazlum azınlıklar, Üçüncü Dünya halkları...

Ancak böyle bir topluluğun kaynaşması bir yana, sistemi dönüştürme kararlılığı –ve yetkinliği de– sorunsaldır. *Outsider*'lar toplumsal konumlarından ötürü doğal olarak isyan etmeye meyilli midirler? Bir araya gelmeye muktedirler midir? Bu tür muhtemel bir "kendiliğinden" devrim, siyasal partilerin rekabeti olmaksızın zafere ulaşabilir mi? Bu zaferin, baskılayıcı yeni yapılar oluşturmayacağını nasıl bilebiliriz?

Marcuse de bu tür sorunların varlığının farkındadır ve kitabının son sayfalarında hazır bir çözümün bulunmadığını kabul eder. Bir yandan Benjamin'den şu alıntıyı yapar: "Sadece umudu kalmamış insanlar uğruna umut etmemize izin vardır."[61] Öte yandan, kapitalist sistemin, uzun zamandır ve halen, her türlü muhalefet girişimini kendine mal edebilecek kadar güçlü olduğunu hatırlatır. "Eleştirel toplum teorisi" "vaatler verecek" durumda değildir ve ihtiyat, kati şekilde "olumsuz"[62] olmayı salık verir.

Gerçekten de, Marcuse'un bu ve sonraki kitapları –*Repressive tolerance* (1965), *Das Ende der Utopie* (1967), *An Essay on liberation* (1969)– üniversite gençliği arasında büyük bir başarı kazanır, fakat Avrupa ve ABD'deki öğrenci olaylarının patlaması (1967-1969), bir süreliğine değişim umudunu desteklese de, hareketin şiddetle bastırılması ve ardından 1970'den sonra çıkmaza girmesi, geriye dönüp bakıldığında Marcuse'un ihtiyatını haklı çıkarmaktadır. Devrimci ideolojilerin gerilemesinin damga vurduğu yetmişli yıllar büyük hayalkırıklıklarının yaşandığı dönemdir. Marcuse'un teorisine yeni bir şey eklemeyen son çalışmaları, "Büyük Yadsıma" da elverişsiz bu tarihsel konjonktüre tanıklık edecektir.

Son kitabı olan ve ölümünden (1977) iki sene sonra yayımlanacak *The Aesthetic Dimension* (1979), sanatsal imgelemin işlevi üzerine düşüncelere semptomatik bir şekilde geri dönüşünü simgeler; Adorno için olduğu gibi onun için de, tahakkümün sonsuza kadar süreceğe benzediği bir dünyada tek kurtuluş yolu bireysel yaratımdır sanki. Ve sanki siyasetin yokluğunda, sanat tek mümkün kurtuluş yoludur.

Alman devriminin başarısızlığından (1919) öğrenci hareketine elli yıllık süreç içinde Marcuse'un eserleri, iki "geri çekilme" ara-

sında salınmaktadır; her ikisi de belli bir tarihsel kötümserliği haklı çıkarmak için yeterlidir. Ama Marcuse hiçbir zaman umudunu yitirmedi. Umutla çağırdığı bu nihai "özgürleşme"ye açık bir kapıyı sonuna kadar bıraktı; her ne kadar bu özgürleşmeyi tasarlayış biçimi 1919'dan ölümüne kadar geçen süre içinde bir miktar farklılaşsa da...

Marcuse'un düşüncesindeki çalkantılar ve muğlaklıklar ortadadır. Bunlar, yirmi yıldan beri bu düşüncenin azalan etkisini de kısmen açıklar. Ayrıca Soğuk Savaş'ın sonunun (1989) Marx'la uzaktan yakından ilgisi olan bütün fikirler için ölüm çanlarını çaldığı da malum. Bugün içinde yaşadığımız "bütünleşmiş" dünya içerisinde, kapitalizm ebedi bir zafer kazanmış görünüyor. Ne de olsa ustalıklı reformlarla işçilerin hayat düzeyini iyileştirmemiş midir? Ya da gelişmekte olan kimi ülkelerde ihmal edilemeyecek ilerlemeleri tetiklememiş midir? Komünizm hayatta kalmayı başardığı yerlerde (Çin'de örneğin), yakın –ve de köklü– sonunu haber verecek şekilde evrensel kınanma vesilesi haline gelmemiş midir?

Ama tam da bu görüngülerin Marcuse'u tamamen unutmamıza engel olması gerekir. Çünkü bizi bekleyen bu dünya, Marcuse'un otuz yıl öncesinde eleştirdiğinden çok daha "tek boyutlu" bir dünyadır ve onun eleştirileri büyük ihtimalle yarın yeniden güncellik kazanabilir. Kapitalist teknokrasi temelde değişmiş değildir. Yine her zamanki gibi otoriter, yine insanlığın büyük çoğunluğuna mutluluk getirmekten acizdir. Yaşadığı krizler, dünyanın değişik bölgelerinde faşizmin veya Nasyonal-Sosyalizm'in –üstü örtülü– kimi biçimlerinin geri dönüşüne uygun zemin oluşturuyor.

Bu koşullar altında, Macuse'un eleştirilerinin geleceği olmadığını kim garanti edebilir?

4. Marksizmin Kaderi

Kısa süre (1950'den 1956'ya) komünist partiye "yol arkadaşı" olan Sartre, asla komünist olmadı. Marcuse da öyle; zira parlayıp sönen Spartakist harekete dışarıdan sempati duymasından sonra, kapitalizm ile komünizm arasında bir "üçüncü yol" arayışından

vazgeçmemiştir. Bu yüzden her iki filozofun da Louis Althusser (1918-1990) ile aralarında uçurum vardır. Althusser, 1948'de Fransız Komünist Partisi'ne (FKP) katıldıktan sonra, kamu hayatından çekilinceye kadar (1980) partinin üyesi olarak kalmıştır.

Fakat Soğuk Savaş döneminde hem filozof hem komünist olmanın çok farklı yolları vardır. Şayet Althusser, Stalin dönemindeki Doğu ülkelerinin resmi ideologları tarzında komünist olsaydı eserleri üzerinde durmaya değmezdi. Fakat durum böyle değildir. Tersine, düşüncesinin önemi, daha en başından itibaren FKP içinde ayrılıkçı bir düşünce olarak ortaya çıkmasında yatar. "Diamat"ın kararlı hasmı olan Althusser, çeyrek yüzyıl boyunca Marksist düşüncenin, hatta genel olarak devrimci hareketin tarihsel şansı olmuştur. En azından kuramsal şansı.

İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden otuz yıllık dönemde Althusser, Marksizm, bilim ve felsefe arasındaki ilişkiyi tamamen özgün bir şekilde düşünmeye çalıştı. FKP'nin resmi makamlarıyla bu yüzden girdiği çatışma haline rağmen, çalışmaları Fransa'da ve dünyanın diğer ülkelerinde olağanüstü bir etki yaratmıştır. Ancak daha sonra üst üste gelen iki farklı olay bu etkiyi bastırır ve çalışmasının itibarını sıfıra indirir.

İlk olay 1980'de cereyan eder. 16 Kasımda Louis Althusser, bir delilik nöbeti sırasında, karısı Hélène Rytmann'ı öldürür. Akıl hastanesine kapatılan Althusser, bir süre gözetim altında tutulduktan sonra, Şubat ayında, hakkında takipsizlik kararı verilir. Daha sonra ölümüne kadar sessiz, münzevi bir hayat sürer.

İkinci olay –1989'dan sonra komünist rejimlerin Doğu Avrupa'da, ardından da Rusya'da çökmesi–, yetmişli yılların başından beri öngörülebilir olan global bir içeriden dağılma sürecinin sonucudur sadece. Bu çöküşe paralel olarak Batılı komünist partiler, oy tabanlarının kaydadeğer ölçüde daraldığını gördüler ve bu eğilimle mücadele etmek için kimi zaman isimlerini veya programlarını değiştirdiler.

Birbiriyle bağlantısız bu iki olay, Althusser'in hasımları gözünde hep aynı kapıya çıkan tek bir olgu gibidir. Soğuk Savaş'ın sonu komünizm-karşıtı ideolojilerin (neredeyse) evrensel zaferini garan-

tilemiştir ve bu son, Marx'ı unutulmuşluğun zindanına hapsetmiş gibidir. Son on yıllar zarfında Marksist olmuş olmak, artık sadece yanlış tarafta yer almış olmak değil, gerçek bir suç gibi algılanmaktadır: Ahlaki bir suç, ruha karşı işlenmiş bir cürüm, demokratik ideallere hakarettir. Tek kelimeyle akıl rahatsızlığının kanıtı, hiç değilse arazıdır. Nitekim Althusser'de de bu tür bir "rahatsızlık" mevcuttur. Karısını öldürmesi –ve onu takip eden psikiyatrik sorunlar ve depresyonla geçen yıllar– bunun kesin kanıtıdır. Aynı kapıya çıkması da bu yüzdendir: Alhusser Marksist olabildiyse, Marx'ın düşüncesine yeni bir soluk kazandırmanın imkânına inandıysa, bu, deli olduğu içindir. Artık, söyleyebileceği şeyleri anlamaya çalışmaya hacet yoktur.

Bu tür safsatalara karşı isyan edilse yeridir. Althusser'in varoluşsal sorunları –ki bunlar sahicidir– ne olursa olsun, yayımladığı metinler bunlardan iz taşımaz. Tersine, metinleri ayakta tutan –ciddi, tutarlı ve net bir şekilde açıklanmış– bir projenin varlığını görmek için yazdıklarını okumak yeterlidir. Bunun zor, hatta kimi zaman sorunlu bir okuma olmasının farklı sebepleri vardır. Bu sebepler de tamamen kuramsaldır.

İlk güçlük, metinlerin parçalı yapısından kaynaklanır. Marx'ı kurumsal Marksizmin ötesinde ve ona rağmen yeniden keşfetmek gibi devasa bir işe kalkışan Althusser, bu amacını ancak yavaşça ve tedricen gerçekleştirebilirdi. Bu yüzden de hiç kitap yazmamış, kısa yazılar ve genellikle de vesileye binaen çıkardığı metinler yayımlamıştır: makaleler, önsözler, konferanslar gibi. Üstelik, yazılarının büyük kısmı –yarım bırakılan elyazmaları, ders notları, okuma notları, yazışmaları– henüz hâlâ basılmamıştır. Bunların gelecekte yayımlanmasının Althusser'in felsefesine dair bilgimizi oldukça zenginleştireceği su götürmez.

İkinci zorluk: Althusser'in metinleri, gelişirken yaratılan bir siyasal ve entelektüel güzergâhın ürünleridir. Başka pek çok kişi gibi hazır bir malzemeye konmak yerine Alhusser, kendi söyleminin "normlarını" bu söylem geliştikçe kurmak zorunda kalmıştır. İşte bu yüzden, bu kurgudaki her şey mükemmel bir sıra içinde değildir. Kendi konumunu değiştirmesi, daha önce ileri sürdüğü tezleri

geri dönüp yeniden ele alması gerekmiştir. Bunu yaparken de her defasında kendisini açıklamaya çalışmıştır. Bu tür bir açıklık arzusu, cesaret gerektirir. Kurulu düzenin –yani felsefi kurumsallaşmanın veya FKP'nin düzeninin– sağladığı rahata karşı çıkma cesaretini; ama aynı zamanda –çok daha nadir görülen– kendi yetersizliklerini kabullenme cesaretini gerektirir.

*

Louis Althusser Cezayir'deki Birmandreis'te, muhafazakâr eğilimli bir burjuva ailesinde dünyaya gelir. Ateşli bir katolik olan Althusser, Ecole normale supériure'ün giriş sınavlarına Lyon'daki Parc Lisesi'nde hazırlanır. Yine katolik olan iki felsefeci –hayatı boyunca dost kalacağı Jean Guitton (1901-1999) ve Jean Lacroix (1900-1986)– lisedeki hocaları arasındadır. Althusser ENS Ulm'e[63] 1939 Temmuzunda kabul edilmesine karşın savaş sebebiyle öğrenimine devam edemez. Askere alınır ve Haziran 1940'da esir düşer. Beş sene sürecek bir tutsaklığın başlangıcıdır bu. Kendini birdenbire kamplarda geçen bir hayatın içinde bulan Althusser, Almanca öğrenerek ve günlük tutarak uyum sağlamaya çalışır. İlk depresyonlarını ve dinsel krizlerini kamplarda yaşar. Yine –kimi dostlar sayesinde– komünist bağlanmanın anlamını da bu kamplarda keşfeder.

Kurtuluş'tan sonra yeniden Ulm Caddesi'ne dönen Althusser, geçmiş yıllardaki deneyimlerle karşılaştırdığında biraz gerçekdışı görünen bir ortamda sürdürdüğü felsefe öğretimini Ekim 1945'te tamamlar. Merleau-Ponty'nin derslerini takip eder ve bilim felsefecisi ve tarihçisi Gaston Bachelard'ın gözetiminde, Hegel'in düşüncesinde "içerim" kavramı üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlar (1947). Temmuz 1948'de felsefe doktorasını alır ve aynı yılın Eylül ayında ENS'de "agrégé-répétiteur" olarak, müstakbel adayları sınava hazırlamak üzere göreve başlar: –sağlığı el verdiği sürece– büyük bir imtinayla sürdüreceği bir görevdir bu.

Bu görev sayesinde ENS'de kalır ve kısa süre sonra okulun genel sekreteri olur. 1980 Kasımına kadar hayatını kesintisiz bir şekilde burada geçirecektir. Kuramsal bir çalışmanın ilerleyişi açısından açıkça elverişli olan maddi şartlar, Althusser için psikolojik

açıdan acı kaynağıdır. Biraz da mizahi bir dille, Stalag'daki hayatıyla ENS'dekini karşılaştırdığı olmuştur. Gerçi ENS'nin, dışarı pek çıkmayan insanlarda bir mahzur kalmışlık duygusu yarattığı doğrudur, fakat Althusser de bir keşiş değildir. Etkin olduğu bütün bu yıllar boyunca ekip çalışmasını elden bırakmamış, çok sayıdaki öğrencisiyle dostluk ilişkileri geliştirmiş ve dünyanın her yanından misafirler ağırlamıştır.

Yine 1948 yılında, Kasım ayında Althusser Komünist Parti'ye katılır. Bu katılım, savaş öncesinde onu "toplumsal" Katolikliğe sürükleyen aynı yücegönüllü atılımın sonucudur. "Yoldaşlar"ın ulvi kardeşliği içerisinde proletaryanın yardımına koşmasının saiki olan şey, ondaki idealistlik ve özgeciliğin bir karışımıdır. Zaten dinden de bir anda kopmaz. Ancak ellili yılların başında inancını –temelli olarak (?)– yitirir.

PCF'ye katılmasında, –1947'de birlikte olmaya başladıkları– Hélène Rytmann'ın da etkisi olmuştur. Orta halli bir aileden gelen, eski bir direnişçi ve uzatmalı bir militan olan Hélène, Louis'den sekiz yaş büyüktür ve onun gözünde sahici komünist modelinin somut bir örneğidir; gerçi, Hélène'in de partiyle ciddi anlaşmazlıkları vardır. Hélène'in temsil ettiği model, burjuva ailesinden gelme bir entelektüel olan Louis'nin erişme umudunun olmadığı bir yerdedir.

Daha o dönemde bile ilişkileri fırtınalıydı ve yıllar içinde daha da kötüye gidecekti. Sadakatsizlikleri Althusser'de, depresif eğilimlerini kuvvetlendiren suçluluk duygularına sebep olmaktadır. 1949'da psikanalize girer. Bundan böyle psikanaliz –siyasetle birlikte– onun temel ilgi alanlarından biri haline gelir. Bu ilgi, onu çabucak hem Freud'un hem de Fransız psikanalist Jacques Lacan'ın –o dönemde pek tanınmayan– metinlerini okumaya iter.

Althusser ayrıca, Hyppolite ve Merleau-Ponty (*Görünür ve Görünmez*) ile birlikte, Lacan'ın çalışmalarının teorik önemini –Haziran/Temmuz 1963'te *Revue de l'enseignement philosophique*'te çıkan bir makalesiyle– vurgulayan ilk filozoflardan biri olmuştur. Bu konuya daha uzun uzadıya ikinci bir makalesinde, Aralık 1964'te *La Nouvelle Critique*'te yayımlanan "Freud ve Lacan"da geri dönecektir.[64] Bu arada (Aralık 1963'te) Lacan ile tanışırlar ve Ocak

1964'te Althusser –Lacan'ın haftalık seminerlerini Sainte-Anne hastanesinde vermesinin yasaklanması üzerine– psikanalisti, ENS'de seminer vermeye davet eder. Lacan burada, tam bir özgürlük ortamında, yaklaşık altı yıl –muhafazakâr bir yönetici tarafından buradan da kovuluncaya (Haziran 1969) kadar– ders verecektir.

Biz yine savaş sonrasına geri dönelim. Hegel, Marx ve bu ikisini birbirine bağlayan karmaşık ilişki çoktan Althusser'in düşüncesinin merkezine yerleşmiştir. Althusser, 1947 ile 1950 arasında, Fransa'da Alexandre Kojève ve Jean Hyppolite'in yaptığı –Heidegger'in etkisini taşıyan– "idealist" Hegel yorumlarına karşı iki makale kaleme alır. Ardından 1953'te, *Revue de l'enseignement philosophique*'te "projesi olan" iki başka metin yayımlar: "Marksizm Hakkında" ve "Diyalektik Materyalizm Üzerine Notlar." Bu iki makale, Parti'nin normlarına göre nispeten özgün nitelikte bir araştırma sahası açmakla birlikte, iki yıl sonra Merleau-Ponty'nin sert tepkisiyle karşılanacaktır. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*'te (Diyalektiğin Maceraları), "Leninist" felsefe dediği şeyi, doğacılıkla ve diyalektiği anlamaktaki acziyetiyle suçlar ve bu kusurlara örnek olarak da Althusser'in metinlerini bilhassa örnek gösterir.[65] Kendisi de eski bir katolik olan ve 1945'te Marksizmin cazibesine kapılan Merleau-Ponty, on yıl sonra, Sartre ile olduğu kadar FKP ile de uyuşmazlığını açığa vurmak istemektedir; Althusser ise o dönemde, henüz katıldığı komünist saflara bağlılığını ispatlamak derdindedir. Olaydan sonra iki filozof arasındaki diyalog imkânı tamamen ortadan kalkar. Sonraları Althusser, eski öğretmeniyle ilgili çok sert sözler sarf edecek ve onu –1968'de Lenin üzerine verdiği konferansta– hiç ayırım gözetmeksizin, Fransız idealist felsefesi cephesine dahil edecektir.

Althusser, Marx'la ilgili bu ilk çalışmalarına koşut olarak, Machiavelli'den –ki hayatı boyunca onu el üstünde tutacak ve hatta Marx ve Freud'un gerçek öncülü ilan edecektir– Rousseau ve Hobbes'a, Spinoza ve Montesquieu'ya kadar, siyasetin klasik düşünürleri hakkındaki bilgisini derinleştirir. 1959'da Montesquieu hakkında, Jean Lacroix yönetimindeki bir dizi içinde yayımlanacak derinlikli bir deneme kaleme alır. Altuhsser'in, Machiavelli'de olduğu

gibi, Montesquieu'da da hayran kaldığı şey, öncelikle, tarih ve siyasete dair "materyalist" bir görüşü ortaya koymalarındaki netliktir. Böylece Althusser'in materyalizm anlayışındaki özgünlüğü yaratan şey ortaya çıkmış olur: Maddenin tine önceliğine dair, Lenin'den beri ortak kabul gören beylik görüşler değil, kendini iki tez etrafında örgütleyen gerçek bir "söylem" kuramı. Bu iki tezden, Freud'dan mülhem olan ilki, herhangi bir sözcenin gizli anlamını keşfetmek için, onun bariz içeriğinin "ötesine" geçmek gerektiğini hatırlatır. Doğrudan Marx'tan kaynaklanan ikinci tez, felsefi söylemin "özerkliğe" sahip olmak bir yana, bizatihi, her türlü "ideolojik" nitelikli yapısal dayatmalarla belirlenmiş –hatta "üstbelirlenmiş– "üretim" sürecinin bir ürünü olduğunu ileri sürer. Bu dayatmalardan kaçınmak isteniyorsa, söz konusu ideolojik yapıyı hesaba katmak gerekir. Birbiriyle sıkı sıkıya bağlı bu iki tez, Machiavelli, Montesquieu ve Marx'ın örneklerini verdikleri az rastlanır bir zihin açıklığını gerektirmektedir: Althusser'in "şüphe"nin bu üç filozofunu yoğun bir ilgiyle okumasının sebebi budur.[66]

Bu yeni materyalizm, ellili yılların sonunda ENS'ye giren genç düşünürlerin ilgisini çabucak çekecektir: Alain Badiou, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière. Marksizme ilgi duyan bu genç düşünürler aynı zamanda psikanaliz, mantık, bilimler tarihi ve genel olarak "yapısalcılık"la da yakından ilgilidirler. Althusser'in düşüncesi onlarla ilişkisi içinde yeni ufuklara açılır.

Böylece entelektüel üretimin dorukta olduğu bir dönem başlamış olur. Bu dönemde –1960 ve 1964 arası– Althusser Marx üzerine başlıca metinlerini yayımlar. Bunlar önce dergilerde yayımlanır, ardından, 1965'te *Pour Marx* (Marx İçin)[67] isimli bir kitapta toplanır. Aynı yıl, 1964-1965 yıllarında ENS'de gerçekleşen bir konferanstan Althusser, Balibar, Establet, Macherey ve Rancière'in sundukları katkılardan derlenen iki ciltlik bir kitap çıkarır: *Lire le Capital* (Kapital'i Okumak).[68] Bu yazıların kazandığı ani başarı, bugün Fransa'da bile unutuldukları düşünülürse şaşırtıcı görünebilir. Bu yazılara hak ettikleri değeri vermek için, zamanında onların devrimci metinler olduğunu hatırlamak gerekir. Bu devrimci ni-

telik elbette sadece resmi Marksizme nispetle değil; öncelikle Fransız felsefesinin başat geleneğine nispetledir.

*

Fransa'da Aydınlanma yüzyılı boyunca gelişen materyalist felsefe, Bonapartçı gericilikten bu yana ani bir kısırlıkla karşılaştı. Muhafazakâr iktidar tarafından sıkı sıkıya denetlenen Fransız üniversitelerinin büyük bir kısmı –Doğu felsefeleriyle diyaloğa girmeyi deneyen cüretkâr bazı düşünürler haricinde– bütün 19. yüzyıl boyunca, bilimsel fikirlerden olduğu kadar tarihten ve siyasetten de uzak kalmış kocamış bir tinselcilik içerisinde saplanıp kalır. Hegel ve Marx sistematik bir şekilde görmezden gelinir.

Bu kadroların 20. yüzyılın ilk yarısında yaşayan halefleri aynı şeyi Nietzsche ve Freud için de yaparlar. Alain'in (1868-1951) idealizmi, Léon Brunschvicg'in (1869-1944) yeni-Kantçılığı ve Henri Bergson'un metafizik dirimciliği, iki dünya savaşı arasında düşünmenin başat biçimlerini tanımlarlar. O dönemde sadece iki Marksist filozof bu boğucu düşünce iklimine karşı çıkar, fakat üçüncü bir yol açmayı tam manasıyla başaramazlar.

20. yüzyılın başında bir yenilenme baş gösterir. Esasen bu yenilenmenin kaynağı (Durkheim, Marcel Mauss gibi) sosyologlar, (Louis Couturat gibi) mantıkçılar, (Henri Poincaré, Emile Borel, Jean Nicod, Jacques Herbrand gibi) matematikçiler ve bilhassa da tarih uzmanları ve Émile Meyerson ve Pierre Duhem gibi bilim felsefecileridir; ki bunları kısa süre içinde Gaston Bachelard, Jean Cavaillès, Alexandre Koyré, Hélène Metzger, Georges Canguilhem ve Michel Foucault izleyecektir.

Özellikle de Bachelard'ın (1884-1962) ve Cavaillès'in (1903-1933) yapıtları otuzlu yıllar boyunca önem kazanır. Kendi kendini yetiştiren Bachelard özellikle fizik ve kimyayla ilgilenir. Bilginin kendi ideolojik "tarihöncesi"nden kurtulmasını sağlayan mekanizmaları kesin olarak tanımlamak endişesi içinde olan Bachelard, "kopuş" iradesinde, kurumsallaşmış sorunsalların sorgulanmasında, bilimsel yöntemin temel karakteristiğini bulmaktadır (*Le Nouvel Esprit scientique* –Yeni Bilimsel Anlayış–, 1934; *La philosophie du non*,[69] 1940). Bachelard aynı zamanda, psikanalizin kay-

naklarını kullanarak, araştırmacıların zihninde, yeni bir kuramın keşfini geciktiren hatta kimi zaman durduran duygulanımsal "engelleri" ortaya çıkarmaya çalışır (*La Formation de l'esprit scientifique* –Bilimsel Düşüncenin Oluşumu–, 1938; *La Psychanalyse du feu*,[70] 1938).

Cavaillès'e gelince, o da ENS'ye 1923'te girer ve 1931'den 1935'e kadar burada "agrégé-répétiteur" olarak çalışır. Kesinlik arayışı onu mantık ve matematiğin temelleri sorunu üzerinde düşünmeye yöneltir. Cavaillès, Viyana Çevresi'nin doktrinleri hakkında Fransa'da makale yazan ilk kişidir (1935). Maalesef ömrünün kısalığı, sadece birkaç önemli metin kaleme almasına müsade edecektir: Örneğin *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles* (Soyut Kümeler Teorisinin Oluşumu Üzerine Saptamalar) (1938) veya ölümünden sonra yayımlanan ve Bolzano'nun etkilerini taşıyan *Sur la logique et la théorie de la science* (Bilimin Mantığı ve Teorisi Üzerine) (1947). Bundan başka, Cantor-Dedekind yazışmalarının edisyonunu da üstlenir (1937). Direnişe katılan –ve direniş içinde birinci derecede rol üstlenen– Cavaillès, savaşın henüz başlarında, tıpkı Politzer gibi, Naziler tarafından yakalanıp kurşuna dizilir.

Ancak ne Bachelard ne Cavaillès, ne de hatta, otuzlu yıllarda üniversite dışında Hegel üzerine dersler veren Kojève sesini büyük çoğunluğa duyurabilir. 1945'ten sonra tinselcilik yeniden su yüzüne çıkar. Bergson ortaöğretimde moda yazar olmaya devam eder. Yükseköğretimde ise moda olan fenomenolojidir. Fakat üniversite kadroları, anarşist felsefesinden rahatsızlık duydukları Sartre'ın fenomenoloji yorumunu reddederler ve Heidegger'in düşüncesine yönelmeyi tercih ederler; bu düşüncenin kısa sürede Fransa'da sayısız taklitleri çıkacaktır ve bunlar, her zaman olduğu gibi, tarihi ve bilimi hep aynı bilinçli yok sayma tavrı içerisinde bulunacaklardır.

İşte –nesnel açıdan vasat– böylesi bir kuramsal bağlamda Althusser'in ortaya çıkışı bir bomba etkisi yaratır. Althusser, pek bahsedilmediği halde kendisine çok şey borçlu olduğu Cavaillès gibi, felsefenin bir bilim olmamasına rağmen, bilimsel söylemin normlarına uymaya çalışması gerektiği fikrinden hareket eder. Ne de olsa felsefe,

bilim gibi, ancak belli kurallara uyduğu takdirde anlamlı olabilecek bir tür entelektüel çalışma –veya kuramsal "üretim"– çeşidi değil midir? Öyleyse felsefenin *kavramlar* icat etmesi, yani açıklık ve kesinlikle tanımlanabilecek mefhumlar üretmesi ve bunları *tezler* şeklinde bir araya getirmesi gerekir; tezler de, biçimsel ispatlarla veya hiç değilse tutarlı savlamalarla doğrulanabilir önermelerdir.

Üstelik Sartre'ın Marx okumasını kimi zaman hayret veren bir katılıkla eleştiren Althusser, bu şekilde ilerleyen bir felsefenin, ancak hümanizm-karşıtı bir felsefe olabileceğini düşünmektedir. Althusser'in "kuramsal" hümanizm-karşıtlığının aslen Heidegger'inkiyle hiçbir ilgisi yoktur; hatta Althusser'inki, kuramsal ve pratik düzlemler iyice ayrılmak kaydıyla, belli bir "pratik" hümanizmle hiç de uyuşmaz değildir. Althusser'in hümanizm-karşıtlığı, daha ziyade radikal bir akılcılığın ifadesi olabilir. "Bilinç felsefesi"ni bir "kavram felsefesi"yle[71] ikame etmeyi zamanında teklif etmiş Cavaillès'in çizgisinde giden Althusser, öznenin bakış açısını basitçe "ideolojik", hayali veya afaki bir bakış açısı addeder. Ona göre felsefe "insan"dan değil, insanın, genelde farkında olmadan davranışlarını belirleyen nesnel –bilinçdışı veya toplumsal– güçlerden yola çıkmalıdır.

Fransız felsefesi tarafından uzun zamandır göz ardı edilen kesinlik kaygısı böylece, Althusser ile birlikte, felsefi metodun kılavuz sözü haline gelir yeniden. Bu yüzden Althusser'in yöntemi ile, aynı dönemde antropoloji (Lévi-Strauss) veya psikanaliz (Lacan) alanında yapısalcıların öne çıkarmaya çalıştıkları yöntem arasında bir yöndeşlik belirir. Bununla birlikte Althusser –modanın, bir süreliğine üzerine yakıştırdığı gülünç etikete rağmen– yapısalcı değildir. Öncelikle yapı kavramını kullanışı Lévi-Strauss'unkinden fazlasıyla farklı olduğu için. Ama aynı zamanda her şeyden önce Marksist olduğu için. Ve yapılardan ziyade onların değişimiyle, yani tarihle ilgilendiği için.

*

Ayrıca Althusser'in felsefesi, tamamen yeni bir Marx okumasına dayanır ve uluslararası komünist hareketin içerisindeki bütün makbul düşünceleri sarsar.

Burada da yine bu hareketin tarihine dönmek ve 1890'dan 1960'a kadar Marx'ın nasıl kötü okunduğunu kavramak gerekiyor. 2. Enternasyonal'in Marksistleri Alman üniversitelerinde baskın olan Kantçılık ile Marksizmi birleştirmeye çalışmışlardı. Rus Marksistler, Lenin'in ölümünden sonra, "diamat"ın ideolojik diktasına ayak uydurdular. Batılı komünist partilerdeki yandaşları ise –(Lukacs, Gramsci, Bloch gibi birkaç istisna hariç), bu donmuş ideolojinin az çok kıvrak varyantlarını geliştiriyorlardı. Kısacası –Marksist hareket içinde– hiç kimse, Marx'ın gerçekten ne demiş olduğunu dert etmiyordu artık.

Althusser, komünistler arasında entelektüel bir tür gerilemenin geçerli olduğunu kısa sürede fark eder. Bu gerilemenin kökeninde, Stalinizmin çıkışsız kaldığı tarihsel açmazların bulunduğuna inanan Althusser, –Lacan'ın, psikanalizin doğuşundan beri durmadan maruz kaldığı her tür "sapma"ya karşı, Freud'un metinlerine dönme gayretinden ilham alan bir hareket içinde– Marx'ın metinlerinin lafzına dönme ihtiyacı hisseder.

Dolayısıyla Althusser'in ilk amacı Marx'ı yeniden okumaktır. Onu iki kıstas üzerinden okumayı amaçlar. Öncelikle, özgün metinleri geleneğin boyunduruğuna sokan yorumları bir tarafa bırakıp, bizatihi özgün metinlerin kendisine dönen ve onları kendi dili içerisinde ele alan, kendi içsel tutarlılığı içerisinde kavramaya çalışan filolojik kıstas gelir. Ama bundan başka, söylenenin altındakini, susulanın arkasındakini veya saklanmaya çalışanı dinlemeyi bilen bir psikanalistin –burada yine Lacan– tavrı da söz konusudur. Kısacası, metinlerdeki sessizliklere, söylenmeyenlere ve "düşünülmeyen"e dikkat gösteren "semptomlara dayalı" bir okumadır Althusser'inki.

Bu uzun ve sabırlı okuma çalışması sonucunda Althusser –Marx'ı tanıdığını düşünenler de dahil herkesin önüne– "yenilenmiş" bir Marx çıkarır. Hatta bir değil iki Marx; çünkü Althusser, Marx'ın düşünce evriminde, –Bachelard'dan ödünç aldığı bir terimi kullanarak– epistemolojik bir "kopma" ile birbirinden ayrılmış iki farklı kertenin varlığını sorunsallaştıran ilk kişidir. Bu epistemolojik "kopma", kimyayı simyadan veya daha genel olarak söylenirse, bilimi ideolojiden ayıran şeydir.

1844 Elyazmaları'nda somutlaşan ilk kertede Marx, "insan"ın bakış açısına yerleşerek, onun "yabancılaşmış" özünü geri almak zorunluluğunu haykırır. Yapıca bilimsel değil etik olan bu protesto, özne kavramı merkezlidir. Kantçı, Fichteci veya "sol" Hegelci bir dilde ifade olunur; devrimci olmak iddiasındadır fakat hümanist olmayı sürdürür. Her halükârda bu protesto henüz materyalist –yani Marksist– değildir.

"Kopma" 1845'te gerçekleşir. *Feurbach Üzerine Tezler* ile ilan edilen ve bu tezlerin "ön kenarı" olan kopma *Alman İdeolojisi* ile tamamlanır. Her açıdan merkezi olan, fakat 1932'ye değin bilinmeyen bu son metinde Marx, materyalist olmak suretiyle kendi kimliğini bulur: Bir arada düşünülmesi gereken iki boyuta sahip güç bir dönüşümdür bu.

Bir yandan Marx, tarihin harekete geçirici gücünün ne Tin (Hegel) ne insan öznesi (Kant, Fichte) değil, üretim güçleri ve üretim ilişkilerinden oluşan nesnel bütünlük olduğunu anlar. Bu "kopernikçi" devrim, bilim için yeni bir kıtaya, tarihe uzanan yolları açar. Artık tarih çalışması, "tarihsel materyalizm" çerçevesine yerleşecéktir. Öte yandan, tarihin –sınıf savaşımından ibaret– çatışmalı doğasının bilincinde olan Marx, Hegelci diyalektik mefhumunu kurtarmaya çalışırken, bu arada da, ona yeni bir kuramsal içerik kazandırmak gereğini öne sürer. Tıpkı, aslında, Heidegger'in söyleyebileceği gibi, materyalist bir diyalektik elde etmek için idealist diyalektiği "ters yüz etmek" yetmez; materyalist diyalektiğin belirli bir anlamı olmalıdır. O, "görünmez" bir nedenselliğin (yani üretim güçleri ve üretim ilişkileri bütününün) nasıl çok farklı şekillerde (toplumsal, siyasal veya bilim, felsefe ve dini de kapsayacak şekilde düşünülürse, geniş anlamıyla ideolojik alanda) "görünür" sonuçlar üretmeye muktedir olduğunun teorisi olmalıdır.

Maalesef bu tarz bir kuram geliştirmek –özellikle felsefi nitelikli bir çalışma–, Marx'ın sağlığında ancak adımını attığı bir şeydir. Marx, bu işi tamamlamak için gereken vakitten yoksundu, çünkü öncelikle yapması gereken başka bir iş vardır: materyalist bir tarih biliminin çatısını kurmak. Dolayısıyla 1965'te, Marksist felsefenin gelişimini sürdürmek halen güncelliği olan bir iştir. "Yoldaşları"nın olduğu kadar hasımlarının da kabul ettiği görüşün aksine

Althusser, Stalinizmin dorukta olduğu bir dönemde, Marksist felsefenin var olmadığını veya henüz varolmadığını ileri sürmeye cüret etmiştir. Üç yıl sonra, 24 Şubat 1968'de, Jean Wahl tarafından, Fransız Felsefe Derneği huzurunda konuşma yapmaya çağrılan Althusser, belki de Fransa'yı sarsacak devrimlerin önsezisiyle, daha da ileri gider. Hegel'in akşam vakti kanatlanıp uçan Minerva kuşu benzetmesini kullanarak şöyle açıklar: "Gün henüz uzun ve neyse ki sonuna yaklaştık, çünkü, akşamın çökmesi yakın. Marksist felsefe ayağa kalkacak."[72]

Peki Althusser bu kehanetin gerçekleşmesine nasıl katkıda bulunmayı ummaktadır? Tam olarak *Kapital*'e geri dönerek. Çünkü Marx'ın tarihsel materyalizmin en ayrıntılı sunumunu yaptığı yer, bu zor metindir; materyalist diyalektiğin kategorileri, başka deyişle "görünmez" nedensellik, bu tarihsel materyalizm içinde "pratik halde" bulunmalıdır. Ve bu kategorileri açık kılmak için Althusser, başka iki yazara, her ikisi de benzer türden bir nedensellik yapısını düşünmeyi deneyen iki yazara dayanır. İlki, Spinoza, Tanrı'nın –ya da doğanın– kendinin ve diğer her şeyin sebebi olduğunu ileri sürer. İkincisi, Freud, bilinçdışını tüm psişik fenomenlerin gizli sebebi haline getirir. Althusser'i öteden beri büyüleyen iki "materyalist" modeldir bunlar; hatta yıllar boyunca, Althusser'in Spinoza hakkında bir kitap hazırlamakta olduğu konuşulur, ancak böyle bir kitap gün yüzüne çıkmaz.[73]

Gerçekten de, Mayıs-Haziran 1968 halk isyanının aynı yıl Sorbonne'da 24 Şubat'ta verilen konferansla şaşırtıcı yakınlığına rağmen, Althusser'in vadettiği Marksist felsefe, son noktada "ayağa kalk"amamıştır. Bu başarısızlığın yüzlerce sebebi arasından, onu açıklamaya yetecek iki tanesi üzerinde durmamız kâfidir.

İlk sebep, Althusser'in özgürce ilerlemesi önündeki pratik imkânsızlıktır. Araştırma programını tam bir fikir özgürlüğü içerisinde geliştirmek yerine, Althusser yolundan şaşmak pahasına da olsa, emin olmadığı hiçbir şeyi ileri sürmemek konusunda ait olduğu partiye karşı ahlaki yükümlülük hissetmektedir. Her beyanı da siyasal bir yön taşıdığından, onları ifade etmek, yeniden ele almak, kimi zaman yadsımak için fazlasıyla zaman harcar. Örneğin

1967'de, *Kapital'i Okumak*'ın İtalyanca baskısı için yazdığı önsözde, yapıtın telkin ettiği "teorisist" hatayı açığa vurur.

Bu hata, aslında, (Marksist) "bilim" ve (burjuva) "ideoloji" arasındaki pek şematik zıtlığa yaslanır. Felsefeye bu zıtlığın kuramı başka deyişle bilimin kuramı olma misyonunu yükler; Althusser, buna kimi zaman "kuramsal pratiklerin kuramı" der. Bu tür görüşler, mantıksal olguculuğun görüşlerini hatırlatır –nitekim Cavaillès'in aracılığıyla buradan türetilmişlerdir. Bunlar, felsefi çabanın kendine özgü siyasal boyutunu gözlerden gizler. Bunun farkına vardığı andan itibaren Althusser, oldukça fazla zaman alan bir yeniden ifadelendirme çabasına girişir. Felsefeyi "teoride sınıf savaşımı"[74] olarak yeniden tanımlayan ve felsefeye –Wittgenstein'ın dediği gibi– kendine has bir *konu* tayin etmeden etkiler üretme özelliği atfeden, "projesi olan" üç metin, bu çalışmayı belirginleştirir: *John Lewis'e Cevap*[75] ve *Elements d'autocritique*[76] (1972) ve ardından Althusser'in hayattayken yayımladığı son felsefi metin "Soutenance d'Amiens" (Amiens Tez Savunması) (1975) gelir.[77]

Althusser'in başlangıçtaki projesinin tamamlanmadan kalmasının ikinci sebebi doğrudan doğruya tarihseldir. Fransa'daki Mayıs-Haziran 1968 ayaklanması FKP tarafından yönetilmedi. Partinin dışında doğdu ve ona karşı gelişti. Çileden çıkmış geniş bir toplumsal hareket olan bu ayaklanma, beş milyon grevci tarafından destekleniyordu ve başlangıçta, FKP'nin solcularını partiye karşı mücadele vermeye yönelten ögeler tarafından yönetiliyordu: yani esasen Maocular, Troçkistler ve anarşistler tarafından. Hareketin Temmuz ayından sonra aşikâr hale gelen başarısızlığı, ilerleyen yıllarda Sosyalist Parti'yle yakınlaşma stratejisini benimseyecek olan FKP'yi memnun etti; bu strateji 1981'de, "birleşik sol"un başkanlık seçimlerinden zaferle çıkmasıyla taçlanacaktı.

Althusser için bu dönemde yaşamak zor olmuştur. Çünkü Althusser "ortodoks" bir komünist olmamakla birlikte yine de komünisttir ve 1968'de, "Çin yanlıları"nı, her ne kadar, pek çok öğrencisinin de yer aldığı bu gruba bir sempati beslese de, kamu önünde destekleyememektedir. Hem zaten, Mayıs ayındaki ilk "barikatlar gecesi"nin ertesi günü depreyona girer ve sonraki haftaları geçireceği psikiyatri kliniğinde yatar. Devrimci idealin yetmişli yıllar bo-

yunca göstereceği gerileme, Marksist felsefeyi ihya etme rüyasını da ortadan kaldıracaktır. Zaten FKP de böyle bir ihyayı katiyen arzu etmemektedir. Bunun farkında olan Althusser, içeriden eleştirmeyi tercih ettiği partiden ayrılma kararı alamamaktadır. 16 Ocak 1978'de Gürcü bir dostuna yazdığı mektuptaki bezginliği hissedilir düzeydedir: Marksizmin bilim olma iddiasının[78] "Fransız tarzı önemsiz bir *meşrulaştırım*"dan başka bir şey üretmemiş olmaktan yakınmakta ve hatta bunu bile başardığından şüphe etmektedir. Aynı yılın Nisan ayında *Le Monde*'da yayımladığı "Komünist Parti'de Artık Devam Edemeyecek Olanlar"[79] başlıklı makaleler, Althusser'in medyadaki son parlayışı olur. Partinin umrunda bile değildir: Parti zaten Moskova'nın emri üzerine, uzun zamandır her türlü devrimci projeden vazgeçmiş durumdadır. Diğer pek çok militan gibi Althusser'in hissettiği şey de aynıdır: ihanete uğramışlık. Bunun sonucu, Althusser'in daha ziyade depresyona gömülmesi olacaktır. İki sene sonra yaşanan şey ise dramın ta kendisidir.

*

Temmuz 1982'den sonra, gerek klinikte gerek kendi evinde, Althusser yeniden yazmaya koyulur. Adeta mezarların ötesinden gelen bir sesin çınladığı bu metinlerden sadece birkaç parça yayımlandı. Bunlar, "karşılaşmanın materyalizmi" üzerine, dostu Jacques Derrida'nın yönteminden esinlenen ve klasik materyalizm kavramını, Heideggerci "hiçlik"i asli "boşluk"[80] olarak bu kavrama katmak suretiyle "yapıbozum"a uğratmaya çalışan tuhaf bir yazı ile (1985'te kaleme aldığı) uzun bir otobiyografi denemesi olan *Gelecek Uzun Sürer*'dir.[81] Althusser'in bu sonuncu eseri, izlerini taşıdığı narsisizme kadar, onun fırtınalı kişiliğinin bazı boyutlarını da çarpıcı bir şekilde aydınlatmaktadır.

Kuşkusuz diğer yayımlanmamış çalışmalarının ileride yayımlanması, bu eserle ilgili imajımızı zenginleştirecektir. Peki acaba bunlar ona, bir zamanlar işgal ettiği ve artık yitirmiş gözüktüğü o önemli yeri yeniden kazandırabilecek midir? Hiç de öyle gözükmüyor. Yine de, Soğuk Savaş'tan sonra Althusser'in metinlerini, "tarihe mal olmuş"luğunu görmeksizin yeniden okumak her ne kadar güçse de, bu metinlerin, yazarının olduğu gibi bizim de önümüzde halen duran iki yönlü bir sorgulamadan doğduğu kesindir.

Devrimci umut veya –20. yüzyılda komünizmin tarihsel şeklini kazandırdığı– toplumun daha adil bir yönde dönüşme umudu, kati surette iflas mı etmiştir? Şayet durum böyle değilse, Marx'ın düşüncesinden, onun gösterdiği fakat temin etmediği ve bir asırdan uzun süredir ayağa kalkmamış bir felsefeyi çekip çıkarmak için bugün hangi yönde ilerlemek gerekir?

Althusser, bu soruların ilkine asla olumlu yanıt vermeye razı gelmedi. Ama böyle diye "proletarya"nın –eğer hâlâ bu terimin bir anlamı varsa– barışçıl veya başka şekilde, teknokratik çağın sınai toplumlarını dönüştürme kapasitesiyle ilgili sanrılara da kapılmadı. Althusser, böylesi bir dönüşümün (ahlaki yahut tarihsel) gereğine bütün samimiyetiyle inanmakla birlikte, hangi toplumsal grubun bu dönüşümün faili olabileceğine Marcuse gibi karar verememiştir. Bugün bizim de paylaştığımız siyasal kararsızlıklarının kaynağı da budur.

Yine Marx'ın metinlerinden yola çıkarak, ama onları tarihin ve toplumsal bilimlerin bir asırdır bizlere öğrettikleri ışığında okuyarak yeni bir felsefe inşa etme arzusunun da kaynağı budur. Althusser bu metinlerin bugün dahi bizlere söyleyecek şeyi olduğuna kaniydi. Marksizmin –veya belli bir tür marksizmin– öldüğünü o da biliyordu. Fakat Marx'ın düşüncesinin, onu sökmeyi bilenler için canlı kalacağından şüphe etmiyordu; ve hiç şüphesiz bu noktada tamamen de haksız değildi.

Geriye, 20. yüzyılın o son yıllarında Marx'ı *nasıl* yeniden okumak gerektiğini belirlemek kalıyor. Althusser'in çalışması, –başka pek çoklarıyla beraber Cornelius Castoriadis[82] veya Jacques Derrida'nın da kendi hesaplarına giriştikleri– uzun soluklu bu görev için dışlayıcı olmadığından uzun süre önemini koruyacak güzergâhlar sunar. Sırf bu yüzden bile olsa, bu çalışmanın aşılmış olduğunu iddia etmek ukalalık olur; nitekim o, muhtemelen Sartre ve Marcuse'unkilerle birlikte, günümüz ihtiyaçlarına uygun bir siyasal kuramı yeniden inşa etmek için "başarısızlıkları" üzerinde düşünmemiz gereken çalışmalar arasında yer almaktadır. Başka deyişle, Fransız düşünür Manuel de Diéguez'in değindiği gibi, siyaseti dini kategorilerden kurtarmak ve nihayet her türlü "putçu" düşünceden vazgeçmek için bu düşünme gereklidir.

V

Sorgulanan Akıl

1. "Özne"ye Karşı "Yapı"

Auschwitz ve Hiroşima arasında, Shoah'ın akıl almaz anısı ile nükleer kıyametin dayanılmaz dehşeti arasında darmadağın olmuş, Soğuk Savaş'la ikiye ayrılmış, teknokratlar ve siyaset adamlarının sunduğu "cemaatçi" kurgulara karşı şüphe duyan ellili yılların Avrupası gelecekten ümidini kesti.

Bu koşullar altında, entelektüeller arası büyük bir karmaşanın hâkim olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Gördüğümüz gibi bu entelektüellerden kimisi kendilerini bir "davaya adayarak", kâh Amerikan modelinden, kâh Marksist modelden, kâh belirsiz "üçüncü yol"dan yana olarak bu koşullara tepki gösterirler. Ancak başka bazıları var ki, bunlar söz konusu ideolojik coşkuyu paylaşmazlar. Sanatçılar ve yazarlar arasında kötümserlik ortalığı kasıp kavurmaktadır. Tiyatroda absürd hüküm sürmektedir (Ionesco, Adamov). Sinemeya iletişimsizlik egemendir (Antonioni, Resnais). Dubuffet'nin tuvallerinden, Beckett'in romanlarından, Cioran'ın aforizmalarından (*Précis de décomposition*, 1949; *Syllogismes de l'amertume* 1952)[1] hep aynı umutsuzluk, aynı "medeni-

yet" reddi, aynı soğuk öfke yansır. Bu umutsuzluk uç noktalara vardığında intihara sürükleyebilir. Paul Celan'dan Primo Levi'ye, Nicolas de Stael'den Mark Rothko'ya, Lucien Sebag'dan Niko Poulantzas'a kayda değer sayıda düşünür ve sanatkâr, 1945'i takip eden yıllarda hayatlarına son vermeyi seçerler.

Hayalkırıklığıyla siyasetten uzaklaşmayı tercih edenlerin sayısı ise daha kabarıktır. Dünyayı etkileme kudretinden yoksun olduklarına inanan bu gerçekçi entelektüeller, dünyayı uzaktan gözlemlemekle yetinmeyi seçerler ve görevlerinin onu dönüştürmek değil, olsa olsa anlamak olduğu kanısındadırlar. Savaş sonrası, bu sonuncular içinden iki hareket doğar. İlki, "yorum" yoluyla modern kültürün yitik anlamını bulmayı önerir; ikincisi, kültürün "yapıları"nı analiz ederek sembolik süreçlerin işleyişini aydınlatmayı. Böylece 20. yüzyılın ikinci yarısının başlarında, felsefi "yorumbilgisi" ve bilimsel "yapısalcılık", Avrupa "kriz"ine, onun manevi "felaketi"ne olduğu kadar siyasal bağımsızlığındaki önlenemez "gerileme"ye de cevap vermenin rakip iki yolu haline gelir.

*

"Yorumbilgisi" ilk anlamıyla (Yunancada *hermeneia*, yorum), kutsal kitap metinlerinin eleştirel çözümleme metodunu ifade eder. Bu metot 18. yüzyıla uzanır ve Almanya'da, özellikle de Protestan din adamı ve filozof Friedrich Schleiermacher'in (1768-1834) eserleriyle açıklanmıştır. Fakat bilindiği üzere, hiç değilse Dilthey'dan bu yana, dışsal "açıklama" ile zıtlık arz eden içsel "anlama" veya yorum, başta "tin bilimleri" veya sosyal bilimler olmak üzere pek çok başka alanda yaygın bir faaliyettir.

Hans-Georg Gadamer, savaşın ardından Leipzig Üniversitesi'nde kısa süreliğine rektörlük yaptıktan sonra, kariyerinin geri kalanını, 1968'de emekli olacağı Heidelberg Akademisi'nde tamamlar. Gadamer ile birlikte "yorumbilgisi" terimi daha geniş bir boyut kazanır: terim, bütün bilimlere ve daha da ötesi, "göstergeler" bütünlüğü olarak ele alınan her türlü kültürel üretime uygulanabilen bir "deşifre etme" çabasına işaret eder bundan böyle. Yirmili yıllardan sonra ayan beyan ortaya çıkan aklın "kriz"inin ardından, modernliğin en âlâ "başarısızlığı" olan İkinci Dünya Sa-

vaşı felaketinin yarattığı durum düşünülürse, bu çabanın zorunluluğu daha açık ortaya çıkar; nitekim yüksek kültürel üretimlerimizin "anlam"ı bugün kaybolmuş, hiç değilse Avrupalı insanlar tarafından unutulmuş gibidir. Yeniden kavranması gereken şey, sadece, Kant'taki gibi nesnel bilginin imkân koşulları değil, kendi kendini "anlamanın" imkân koşullarıdır.

Anlamın yeniden ele geçirilmesi –daha doğrusu, "hatırlanması"– Gadamer için, felsefenin esas meselesidir. Bu proje Gadamer'in doktora tezi *Platon'un Diyalektik Etiği*'nde (1931) güzelce işlenmiştir. Hocası Heidegger'in doğrudan etkisi altında yazılmış ve *Philebos*'un yeniden okunması üzerinden, Platoncu diyaloğun etik anlamına hasredilmiş olan bu tez, 1945'ten sonra Gadamer'in çalışmalarının ana eksenini oluşturur ve 1960'ta *Wahrheit und methode*'a[2] yol açar. Yorumbilgisi akımının temel referansı haline gelen bu abidevi yapıt, hem yorumbilimin metodolojik emellerini ifade eder, hem de bunları, üç önemli alanda, sanat, tarih ve genel olarak dil alanlarında sınamaya tabi tutar.

Kant'ın aksine, Gadamer için sanat yapıtı beğeni yargısına sunulmuş salt bir "form" değildir. Ontolojik anlamına ışık tutmayı bildiğimiz taktirde sanat yapıtı bizleri, sanatçının niyetlerinin anlaşılmasına indirgenemeyecek bir "hakikat içeriği"ni tecrübe etmeye çağırır; yapıtın nesnel zenginliği, bu açıdan, bilimsel bir bilgininkinden aşağı değildir. Aynı şekilde tarih de, bir "kültür"ü teşkil eden geleneklerin aktarımının gerçekleştiği yerdir ve bu kültür de hakikatten kendi payına düşeni taşımaktadır: Tarihi tarihselci görecelikten ayırmanın önem taşıması bu yüzdendir. Yenilik olan bu ikili analiz, bütün insani faaliyetler içerisinde dilin oynadığı temel rolü keşfetmeye sevk eder Gadamer'i. Anlamak, bazı göstergelere atfedilen anlam üzerinde mutabık olmaktır. Bu perspektifte felsefi yorumbilgisinin görevi, öznelerarası anlayışı ve iletişimi kolaylaştırırken, modern bilimin formalizminin gündelik dile dayattığı "teknikçi" indirgemeden dili kurtarmaktır.

Şüphesiz, bu görevin gerçekleştirilmesine yön verecek ilkelerin hangi –metafizik veya teolojik– temele dayandırılacağı sorusu yeterince açıklanmamıştır. Fakat *Hakikat ve Yöntem*, bu açıdan, Al-

man idealizminin –son– tipik ürünüdür ve muhakkak ki, savaş sonrasından bu yana Almanya'da yayımlanmış tek büyük "Heideggerci" yapıttır. Ancak Gadamer'in vardığı sonuçlar, Heidegger'inkilerden oldukça uzaktır. Dile verdiği önem onu daha ziyade Wittgenstein ile yakınlaştırır. Nitekim Gadamer, "kıta" fenomenolojisi ile "analitik" felsefe arasında köprüler kurmaya çalışan ilk Alman filozofudur. Yönteminin bu özgün boyutu –hem diyaloğun erdemleri, hem de Platoncu "anlam" arayışını destekleyen iyimserliği noktasında yöntemi farklı kılan estetik görülerinin kalitesi de bu özgünlüğe eklenmelidir– sadece Almanya'daki değil, aynı zamanda İtalya ve Fransa'da, bilhassa da Gianni Vattimo (*Poésie et Ontologie* –Şiir ve Ontoloji, 1967; *Les Aventures de la différence* –Farklılık Maceraları, 1980) ve Paul Ricœur üzerinde yarattığı etkinin boyutlarını açıklıyor.

1913'te doğan Ricœur, –felsefe doçentliğinden, savaştan ve Almanya'daki tutsaklığından sonra– kariyerinin neredeyse tamamını önce Sorbonne'da, 1965'ten sonra ise Nanterre Üniversitesi'nde öğretmenlik yaparak geçirir. Ricœur engin bilgi birikimi olan bir hümanist, sosyal bilimler ve edebiyat alanında dikkatli bir okuyucu, Alman geleneğine olduğu kadar Anglo-Amerikan geleneğe de açık bir seyyahtır. Öncelikle –Fransa'da otuzlu yıllardan itibaren Gabriel Marcel'in (1889-1973) temsilciliğini yaptığı– Hıristiyan varoluşçu harekete ve Emmanuel Mounier'nin kişiselciliğine bağlanır. Ricœur, kavramsal ciddiyetten ve tutarlıktan vazgeçmeksizin, din meselesine merkezi bir yer ayırabilen bir felsefi düşünüm modeli keşfeder Marcel'de. Yine onun sayesinde, savaş öncesinde fenomenolojiye, özellikle de Husserl'in ve Jaspers'in düşüncesine adım atar; 1950'de Husserl'in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*'sini (Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Bir Felsefe İçin Yönlendirici Fikirler) çevirir ve 1947'de, Mikel Dufrenne ile işbirliği içinde yazdığı ilk kitabı (*Karl Jaspers ve Varoluş Felsefesi*) Jaspers üzerinedir.

Ardından, günah temasıyla ilgili inanan birine özgü endişelerine, –ki "şeylerin kendileri"ne sadakat hassasiyeti sebebiyle Ricœur'e tek kesin düşünsel metot gibi görünen– fenomenolojik

metodun gereklerine yaraşır bir cevap verebilmek için, *Philosophie de la volonté*'yi (İstencin Felsefesi) kaleme alır. Bunun ilk cildi 1950'de çıkar, diğer iki cildi (*L'Homme faillible et La Symbolique du mal* –Aldanabilir İnsan ve Kötülüğün Simgeselliği, 1960) daha sonra *Finitude et Culpabilité* (Sonluluk ve Suçluluk) başlığı altında birleştirilecektir. Bu üç ciltte, Ricœur'ün üzerinde çalıştığı klasik sorular –kötülüğü nasıl isteyebiliyoruz? Kendini kandırmak nedir? İradesiz edimin anlamı nedir?– onu, bilincin yüzeysel katmanının ötesinde, büyük dinlerin kötülük sorununu ifade etmeye çalıştığı katman olan bireysel bilinçdışının ve sembolik dünyanın derinliklerini keşfetmeye sürükler. İşte psikanaliz ve yorumbilgisiyle aynı süreçte karşılaşması da bu şekilde gerçekleşir. Her ikisinden de, insan gerçekliğinin her şeyden önce "göstergeler"den ibaret olduğunu ve bunların deşifre edilmesinin teoride bitimsiz olduğu fikrini çekip alır. Ricœur bu görüsünü daha sonraki iki kitabında geliştirir: *De l'interprétation. Essai sur Freud*[3] (1965) ve *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique* (Yorumların Çatışması. Hermenötik Deneme) (1969).

Ricœur daha bu kitaplarda bile, sembolizm meselesi üzerinden dil sorununu ele alır. Fakat Fransız üniversitelerindeki modernleşme ihtiyacıyla ilgilenen Ricœur, 1968-69 olaylarının gidişatından yana hayalkırıklığı yaşar ve bu siyasal hüsranın etkisiyle erkenden emekliye ayrılıp ABD'ye göç etmeye karar verir. Burada, Chicago Üniversitesi'nde ders verecek ve dilbilimle daha yakından ilgilenecektir. 1970'de tamamlanan bu "dönüşüm", Ricœur'ü –Gadamer ile birlikte– "analitik" felsefeyle diyaloğa geçen ilk "kıtalı" düşünürlerden biri haline getirir. Ayrıca bu dönüşümden iki önemli kitap çıkacaktır: *La Métaphore vive* (Canlı Metafor) (1975) ve *Temps et Récit* (Zaman ve Anlatı) (üç cilt, 1983-1985).

Bu iki eserden ilki, metaforu, edebi metinlerde anlam yaratımı ve bunun sonucu olan zenginleşme açısından ele alırken, *Temps et Récit* dilbilimsel analizi aşar; zira bu kitapta ortaya konan mesele, geçmişin yazısında gelişen düşünümün ötesinde, bizatihi tarihsel bilgi sorunu, onun statüsü ve getirdiği hakikattir. Her ne kadar Ricœur, *Annales* ekolü anlayışı içerisinde, yerine "uzun süre"yi ko-

yabilmek için olay tarihine şiddetle karşı çıksa da, bir tarih kitabı daima "anlatı" kategorisine dahildir; fakat bu anlatı, diğerlerine paralel bir hikâyeleme formu değildir. Tarihçinin geçmişi yeniden yaşamak için başvurduğu "düğüm haline getirme"nin ötesinde, *kendi* gerçeğimizdir bizimle konuşan. Nitekim geçmiş de, ancak ona ait olduğumuz sürece, şimdideki edimimiz belleğin sürekliliği içine kayıtlı olduğu sürece bize ait olabilen bir şeydir. Kısacası, bireyler için olduğu gibi toplumlar için de kimlik verili değildir; bitimsiz bir inşadır ve bunun da mümkün tek aracısı zamandır.

Son olarak, *Soi-même comme un autre*'da (Bir Başkası Olarak Kendi) (1990), "özne" mefhumunun –semantik ve faydacı– bir analizi ve bir "kişi" ontolojisi taslağı, etiğin hizmetine girmek üzere bir araya gelirler. Bu etiğin ifadesi de Ricœur'e göre, pratik aklın bir gereğidir; filozof, teolojik sistemler, siyasal ideolojiler ve kendi inancı karşısındaki bağımsızlığından vazgeçmeden pratik aklın gereklerine cevap vermeye çalışmalıdır.

Ancak, genel olarak yorumbilim yandaşları için olduğu gibi, Ricœur için de, dünyanın veya hayatın anlamı, ifade ettiği göstergelerin ötesinde kuşku duyulmadan varolsa da, tam da bu inanış, yapısalcılık yanlılarının şiddetle reddettiği şeydir. Çünkü yapısalcılar için "gösterilen" "gösteren"in, "özne" de, iradesi hilafına onu üreten –dilbilimsel, bilinçdışı veya toplumsal nitelikteki– görünmez yapıların salt bir "sonucu"ndan başka bir şey değildir.

*

Yapısalcılığın kökeni, İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure tarafından 20. yüzyılın başında gerçekleştirilmiş epistemolojik bir devrime dayanır. Klasik felsefeye elverişli bir uzaklıkta duran, dillerin içsel organizasyonundan ziyade tarihsel evrimiyle ilgilenen Saussure, sahici bir dil biliminin temellerini atmak ister. Bu bilim bünyesinde verimli bir gelecek vaat eden bir fikir bulunmaktadır: Bir dil, kelimelerden oluşan ampirik bir koleksiyon değil, özgül kurallar uyarınca birbirine eklemlenen göstergeler sistemidir. Sadece kendisine gönderme yapan özerk bir bütünlük teşkil eder dil ve kendi *yapısına* sahiptir. Dilbilimcinin çalışmalarına yön vermesi gereken şey bu yapıdır.

Saussure'ün ölümünden üç yıl sonra, iki eski öğrencisi tarafından yayımlanan *Cours de linguistique générale* (Genel Dilbilim Dersleri) (1916), geriye dönüp bakıldığında sosyal bilimler araştırmasında temel eseri olarak ortaya çıkıyor. Ancak o dönemde pek de fark edilmemişti. Fark eden sadece Rus dilbilimcileri ve yazarlardan oluşan ve 1917 yılında, dilsel görüngülerle ilgilenen ve devrim rüzgârının etkisinde, yeni bir edebiyat kuramı geliştirmeyi hayal eden küçük bir gruptur. Bu genç kuramcılar arasında sıradışı bir figür öne çıkar: Roman Jakobson (1896-1982).

Moskova'da doğan Jakobson çok küçük yaşta dil öğrenimine büyük bir istidat gösterir. Gençliğinde, zamanının sanatsal avangardına karşı heyecan duymaktadır. Ressam Maleviç ve Khlebnikov ve Mayakovski gibi şairlerle dostuluk kuran Jakobson, Mart 1915'te, Prens Nikita Trubetskoy'un temsilcisi olduğu Rus dilbilim ekolü ile "fütürist" kuramcıların buluşmasından doğan Moskova Çevresi'nin kuruluşuna iştirak eder. Sonrasında, Ekim Devrimi'nden birkaç ay önce, St. Petersburg'da, şiirsel dil incelemeleriyle iştigal eden bir derneğin kuruculuğunu yapar; –kendilerine "formalist" diyen– derneğin üyeleri, edebiyatı salt dilbilimsel bir yapı olarak incelemeyi ve şiirde, bir tür "dil üzerine dil"i ve dilin özünü görmeyi önerirler. Slav kökenlerine karşı duyarlı olan formalistler, aynı zamanda folklorla, bilhassa da, hem doğaçlama hem kurnaz bir söz icadını ortaya çıkartan –genellikle anonim– halk şiiriyle ilgilidirler.

Leninist rejimin, yenilikçi fakat "seçkinci" olan araştırmalarına git gide soğuk baktığını fark eden Jakobson Çekoslovakya'ya gider (1920). Prag'da Carnap'la dost olur ve Saussure'ün *Dersler*'ini keşfeder; kitaptaki fikirler, Jakobson'un çalışmalarının gidişatını değiştirecektir. Jakobson aynı zamanda Viyana'da, yine sürgünde olan Nikita Trubetskoy ile tanışır. Onunla muhabbetinden, yapısal dilbilimin ana kolu olan fonoloji doğacaktır. Prag dilbilim çevresinin yaratılmasında rol alan Jakobson (1926), böylece rotasını kesin bir şekilde "formalizm"den "yapısal"cılığa çevirir.

Olayların gidişatı onu bir kere daha göç etmek ve ABD'ye yerleşmek zorunda bırakır (1941). Kariyerini burada tamamlayacak-

tır. Fakat Harvard, ardından –genç Chomsky ile birlikte çalışacakları– Cambridge'deki *Massachusetts Institute of Technology*'e geçmeden önce, birkaç sene boyunca New York'ta, 1941-1942 kış sömestrinde bu şehirde sürgünde bulunan Fransız Üniversitesi Ecole libre des hautes études'de ders verir. Bu okulun genel sekreteri yabancısı değildir: memleketlisi –Fransız vatandaşlığına geçmiş– Rus filozof Alexandre Koyré'dir bu kişi. İkisinin New York'taki karşılaşmaları, yapısalcılığın geleceği açısından belirleyici olacaktır.

*

Alexandre Koyré (1892-1964), Taganrog'da,[4] ticaretle uğraşan burjuva bir Yahudi ailesinde dünyaya geldi. 1905 devriminden doğan harekete çok genç yaşta katılır, polis tarafından tutuklanır ve ortaöğrenimini hapishanede tamamlar. Dendiğine göre, Husserl'in *Mantık Araştırmaları*'nı ilk defa hapiste okur. 1908'den 1911'e kadar Göttingen'de Husserl ve Hilbert'in derslerini takip eder. Koyré, metafizikten ziyade bir metot olarak göreceği fenomenolojiden –nitekim "eidetik indirgeme"den büyülense de, Husserl'in transandantal idealizme yönelişini reddeder– özellikle olgusalcılık eleştirisini ve bilimsel veya felsefi kavramların nesnelliğine riayet etme yönündeki Platoncu hassasiyeti devralmıştır.

Koyré, Paris'te kısa süreli ikameti sırasında *Aziz Anselmus'un Felsefesinde Tanrı Fikri* üzerine (1923'te yayımlanacak) bir tez hazırlar. Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde ise İsviçre'de bulunmaktadır. Olay üzerine Moskova'ya döner, Rus cephesinde savaşa ve Şubat 1917 devrimine katılır. Sosyalist olmakla birlikte Leninist olmayan Koyré, 1919'da kesin olarak Fransa'ya göç eder. Burada Ortaçağ din felsefesi üzerine araştırmalarını sürdürürken bir yandan da *19. Yüzyıl Başında Rusya'da Milliyetçilik Sorunu ve Felsefe* (1928) üzerine bir deneme kaleme alır. Koyré bu denemesinde, Alman idealizmi ile Rönesans'ın spekülatif mistisizmini birleştirdiğini düşündüğü bağları ortaya çıkartır. Ardından *Jacob Behmen'in Felsefesi* (1929) üzerine bir çalışma yaparken, Behmen'den yarım yüzyıl önce Kopernik tarafından geliştirilmiş "yeni" astronomiye gönderme yapılmadan bu felsefenin anlaşılamayacağını keşfeder.

Koyré, böylece Antik çağdan klasik çağa bilimler tarihi araştırmasına atılır. Bu yolda Koyré'yi yönlendiren, *Identité et Réalité*'nin (Özdeşlik ve Gerçeklik -1908) yazarı, hocası ve dostu olan Polonya asıllı Fransız epistemolog Émile Meyerson'un (1859-1933) tavsiyeleri ve de Duhem ve Cassirer'in eserleri olmuştur. Meyerson'un bilgi kuramı, hem olgusalcılık hem de uzlaşımcılıktan sıyrılmıştı; Cassier ise düşünce tarihinin felsefi öneminin altını çizen ilk kişilerden biriydi. Koyré bu çalışmalara koşut olarak *École pratique des hautes études*'ün beşinci kısmına (din bilimleri bölümüne) katılır ve *Recherches philosophiques* dergisini kurar (1932). Dergi, Heidegger'in Fransa'da tanıtılmasına katkıda bulunacak ve Sartre'dan Klossowski'ye, Bataille ve Lacan'a kadar dönemin Paris avangardının hepsinin çalışmaları yine burada yayımlanacaktır.

Bachelard'ın iki kitabı *Le Nouvel Esprit scientifique* (Yeni Bilimsel Anlayış) (1934) ve *La Formation de l'esprit scientifique* (Bilimsel Anlayışın Oluşumu) (1938), bilimsel ilerlemenin doğrusal şekilde değil, "kırılmalar" veya "kopuşlar" yoluyla, süreksiz şekilde gerçekleştiği tezine Koyré'yi ikna eder. Bu teze göre söz konusu kopuşlar, olguların ampirik gözlemlerinden ziyade yeni kuramsal kavramların ortaya çıkışıyla tetiklenirler genelde. Modern astronomi ve fiziğin tarihine uygulanmış haliyle Bachelard'ın bu tezi, Koyré'nin iki büyük kitabında örnek biçimde sergilenmektedir: *Etudes galiléennes* (Galileocu İncelemeler) (1939) ve *Du monde clos à l'univers infini*[5] (1957).

Bu iki eser, Galileo tarafından başlatılan fiziğin matematikleştirilmesinin, gecikmiş bir reform ya da salt teknik bir yenilik olmadığını ikna edici bir şekilde göstermektedir. Tersine, bu matematikleştirme süreci, entelektüel bir *devrime*, yani dünya imgemizin dönüşümüne işaret eder; –ortaçağa özgü kapalı ve kademeli bir kozmos inancının, üç boyutta sonsuz ve türdeş olan bir evren fikriyle ikamesi– kısacası, bilim, felsefe ve din alanlarında düşünme alışkanlıklarımızdaki genel bir değişimidir söz konusu olan. Bilginin ilerleyişindeki süreksizlikleri gören ve özellikle olgusalcılık-karşıtı olan bu yorum, göreceğimiz gibi, daha sonra, Michel

Foucault ve Thomas Kuhn'un ilk çalışmaları üzerinde belirleyici bir etkide bulunacaktır.

Tek başlarına bu iki kitap, Koyré'nin çalışmalarının kıymetini göstermeye yetebilirdi. Fakat onun başka katkıları da olacaktır: nitekim Koyré, sadece bir filozof ve tarihçi değil aynı zamanda müthiş bir "dağıtıcıdır": –tıpkı 17. yüzyılda Papaz Mersenne'in yaptığı gibi– en yenilikçi fikirleri dolaşıma sokan ve onlar için katalizör işlevi gören biridir. Heidegger'i Fransa'ya sokmasından başka, otuzlu yılların başında genç Hegel'in yapıtlarının da tanınmasını sağlar. Böylece Hegel çalışmalarında, öğrencisi Kojève'in başını çekeceği bir yenilik hareketi başlamış olur. Dilbilimci Roman Jakobson ile Fransız etnolog Claude Lévi-Strauss'u bir araya getirmek gibi verimli bir düşünce de New York'ta sürgünde bulunduğu sırada yine Koyré'nin aklından geçmiştir.

*

1908'de doğan Lévi-Strauss, "Diyalektik Materyalizmin Felsefi Postülaları" isimli bir tezle felsefe doktorası almıştır ve ortaöğretimde bir süre öğretmenlik yaptıktan sonra, hem Avrupa'dan, hem de "kapalı fanus" olan felsefeden kaçma ihtiyacı hissetmiştir. O dönemde ENS'de yöneticilik yapan sosyolog Celestin Bouglé'nin (1870-1940) yardımı sayesinde, kurtuluşu etnolojide bulmuştur. Brezilya'daki Sao Paulo Üniversitesi'ne giren Lévi-Strauss, ilk defa 1935'te Vaduveo ve Bororo yerlileri üzerine bir araştırma yaptıktan sonra, 1938'de yine Brezilya'da, Nambikwara ve Tupi-Kawahib'lerle ilgili ikinci bir araştırma görevi üstlenir. Daha sonra bu iki geziyi, oldukça "edebi" bir anlatı olan *Tristes Tropiques*'te (Hüzünlü Dönenceler)[6] mizah ve nostaljiyle anlatacaktır (1955).

Projelerinin devamını savaş engelleyecektir. New York'a göç eden Lévi-Strauss, burada Koyré ile tanışacak, Koyré de ona 1942 yılında Jakobson'u takdim edecektir. Jakobson, Strauss'un önüne yapısal dilbilimi ve sahip olduğu potansiyelleri serer. Sembolik düzenden kaynaklanan toplumsal fenomenler bütününün de, özgül yapıya sahip gösterge sistemleri olarak ele alınabileceğini derhal sezen Lévi-Strauss, Saussure'ün metodunun, dilbilimsel olmayan bir alana, yani yazısız toplumlardaki akrabalık ilişkilerine uygulanabileceğini hayal eder.

Jakobson'un doğuşunda belirleyici rol oynadığı bu parlak sezgiden, savaşın ertesinde, bir kitap doğar: *Les Structures élémentaires de la parenté* (Akrabalığın Temel Yapıları) (1949). Kitap, engin bir dağınık ampirik gözlemler öbeğini, açık ve kesin bir mantık süzgecinden ilk kez geçirerek antropolojide devrim yaratır. Daha az "kuramsal" bir araştırma tarzının egemen olduğu Anglo-Amerikan dünyada güçlükle kabul gören bu kitabı, başka önemli çalışmalar izleyecektir: *Anthropologie structurale* (Yapısal Antropoloji) (I, 1958; II, 1973), *Le Totémisme aujourd'hui* (Günümüzde Totemcilik) (1962), son bölümünde, Levy-Bruhl'ün "mantık öncesi zihniyet" kavramını olduğu kadar Sartre'ın diyalektik kavrayışının da eleştirildiği *La Pensée sauvage*[7] (1962) ve bilhassa da *Mythologiques*'in (Mitolojikler) dört cildi (*Le Cru et le Cuit*, 1964; *Du miel aux cendres*, 1967; *L'Origine des manières de table*, 1968; *L'Homme nu*, 1971). Amerikalı yerlilerin dinsel mitler öbeğinin, mitler arası değişkenliklerin belli kurallara uyduğu birleşmiş bir yapı teşkil ettiğini göstermeye çalışan *Mythologiques*, yapısal metodun zenginliğini gözler önüne çıkartır. Aynı zamanda bu metodun sınırlarını da gösterir. Nitekim nasıl ki Descartes, fiziği temellendirmek için maddeyi uzamlı şeye indirgediyse, Lévi-Strauss da bir mitler bilimi inşa etmek için benzer şekilde, mitleri üretildikleri ve aktarıldıkları toplumsal-kültürel bağlamın dışına çıkarmak ve onları salt semantik öğeler serisine indirgemek zorunda kalmıştır; ve bu öğelerin kendi içlerinde bileşime girerken uydukları kuralların tarihle ilintisi cebirle ilintisinden fazla değildir.

Merleau-Ponty'nin desteği sayesinde Collège de France'a giren Lévi-Strauss, bu okuldayken, Fransız antropolojisine yirmi yıllık bir dönem boyunca egemen olacaktır. Bu arada son dönem eserlerini (*La Voie des masques* –Maskelerin Yolu, 1985; *Le Regard éloigné* –Uzaklaşan Bakış, 1983; *La Potière jalouse* –Kıskanç Çömlekçi, 1985) ve dünya görüşünün genel hatlarını kaleme alacaktır. Materyalist, ateist ve kötümser olan bu dünya görüşü, insana, hayatın sıradanlığını aşmak için sunulmuş tek araç olarak görülen sanat hakkında giderek artan bir ilginin izlerini taşımaktadır. Esasen müziğe ve elbette Max Ernst ve André Breton sayesinde derin-

leştiği ilkel sanata ilgi duyan Lévi-Strauss, fildişi kulelerinde tıkılı kalan büyük aydın tipine uygun olarak, konu ister sanat isterse siyaset olsun, kararlı bir muhafazakâr olmayı sürdürür. Nitekim sanat alanında moderniteye olan ilgisi Wagner'in ve izlenimcilerin ötesine geçmezken, siyaset alanında, insan toplumlarının iflah olmayacağına kanaat getirmiştir.

Ancak onun düşüncesinin asıl önemi kuşkusuz başka bir planda açığa çıkıyor. Lévi-Strauss, öncelikle engin bir alimdir: –tıpkı hocası sosyolog Marcel Mauss veya Çinbilimci Marcel Granet gibi– en tuhaf "egzotik" kültürlerin tezahürlerine, bir biyoloğun mikroskobuyla bir kesiti izleyişindeki nesnellikle yaklaşmayı bilen insanlardan biridir. En özgün emeli, aynı zamanda bir tin biliminin yerine de geçebilecek ve böylece oldukça kırılgan statüde bulunan psikolojiyi de gereksiz kılacak bir toplum bilimi inşa etmek olmuştur. Lévi-Strauss'un yönteminin üç ana ekseni arasındaki tutarlık da bu emelde saklıdır: toplumları sembolik sistemler olarak tanımlamak; bu sistemlerin eşit haysiyete sahip, kıyaslanamaz sistemler olduklarını göstermek; ve son olarak insan ruhundaki vahdetin nihai teminatı kabilinden bu sistemlerin yapısal düzeydeki derin birliklerini yeniden tesis etmek.

Lévi-Strauss'un diğer bir övüncü –yani yarım asır boyunca toplumsal bilimlerde yapısalcı akımın öncülüğünü yapmış olmak– yabana atılır değildir. Ve bilhassa, psikanalist Jacques Lacan'ın bu akıma yaklaşmasını da ona borçluyuz.

*

Ancak Lacan'ın (1901-1981) düşüncesinin yapısalcılıkla ortaklıkları kuşku götürmezse de, çok farklı şekillerde yapısalcılığın sınırlarını aşar. Bu düşünceyi karmaşıklığı içinde kavrayabilmek için gelişimini etap etap görmemiz gerekir.

Bir taşralı burjuva ailesinde dünyaya gelen Lacan, gençliğinde bir süre aşırı sağcı fikirlere meyletti. Buna karşın Paris'e yerleşmesi, tıp eğitimi ve avangard çevrelerle içli dışlı olma arzusu, Lacan'da hızlı bir değişimi tetikler. Temmuz 1930'da Salvador Dali tarafından, *Surréalisme au service de la Révolution* (Gerçeküstücülük Devrimin Hizmetinde) dergisinin ilk sayısında yayımlanan

bir makaleden –"Çürümüş eşek"– büyülenen Lacan, ressamla tanışır ve Dali görsel sanrıların sistematik incelenmesi üzerine kurulu "paranoyak-eleştiri" metodunun ne anlama geldiğini açıklar Lacan'a. Bu keşifin etkisi altında hazırladığı doktora tezi –*De la psychose paranoiaque dans ses rapports avec la personnalité* (Şahsiyetle İlişkileri İçerisinde Paranoyak Psikoz) (1932)– öğretmenlerinden psikiyatr Clerambault'nun da teşvikiyle, sanatsal yaratım ile "delilik" arasındaki ilişkilere erken dönemde duyduğu ilgiyi olduğu kadar, psikiyatri kuramının içine psikanalitik boyutu katma yönünde –henüz beceriksizce– bir çabayı da yansıtır.

Gelgelelim, –*Humanité*'de tezle ilgili övgü dolu bir yazı yazan– Nizan ve gerçeküstücüler hariç, bu çalışma pek kimsenin dikkatini çekmez. Gerçeküstücüler tezin yazarını, işbirliği etmesi için yeni dergileri *Minotaure*'a davet ederler. Dergiye katılan ve aynı dönemde de analize giren Lacan, 1933'te burada, iki kışkırtıcı makale yayımlar: "Üslup Sorunu ve Deneyimin Paranoyak Formalarının Psikiyatrik Kuramı" (no. 1) ve "Paranoyak Suçun Saikleri: Papin Kardeşlerin Suçu" (N.3-4). Lacan'da –edebiyatta olsun giyimde olsun – "üslup" kültü, gizli dernek zevki ve onu asla terk etmeyecek olan Hermesçilik eğilimi bu coşkulu döneme aittir.

İlerleyen yıllarda, psikanalizin düşünceye açtığı geniş perspektiflerle cezbolan Lacan, Freud'un kurucu metinlerini yeniden okuma çabasına girişir. Aynı dönemde, Nietzsche'nin eserlerini keşfeder –yazar dostu Georges Bataille (1897-1962), o sıralarda Nietzche'nin yeni, estetize eden, bireyci bir yorumunu önermektedir– ve Fransa'da Hegel'in düşüncesine karşı yeni bir ilgi doğurmaya çalışan Rus asıllı Alexandre Kojève'in derslerini takip eder.

Ressam Kandinsky'nin yeğeni olan Kojève (1902-1968), 1920 yılında Almanya'ya gitmek üzere SSCB'yi terk eder. Jaspers'in derslerine girdiği Heidelberg'de, Alexandre Koyré ile tanışır. Kojève, Koyré ile dost olur ve onun baldızıyla evlenir (1927). 1926'da –Jaspers'in gözetiminde– Rus ilahiyatçı Vladimir Soloviev (1853-1900) üzerine hazırladığı tezini savunur ve ardından Paris'e yerleşir. Koyré, 1922'den beri Paris'te, Ecole pratique des hautes études'de öğretim görevlisidir. Kojève, Koyré'nin tavsiyesi üzerine matematik

ve fizik tarihine yoğunlaşır ve *Modern ve Klasik Fizikte Belirlenimcilik Fikri* hakkında bir metin kaleme alır (1932). Lacan aynı zamanda 1932'den itibaren genç Hegel'in din felsefesi üzerine Koyré'nin verdiği dersleri takip eder. 1933 yazında ders vermek için Kahire'ye gitmesi gereken Koyré, Kojève'e yerine geçmesini teklif eder. Kojève teklifi kabul eder ve aynı yılın sonbaharında, *Ecole pratique*'te ders vermeye başlar. Kojève'in esasen (o tarihte Fransızcaya çevrilmemiş olan) *Tinin Fenomenolojisi*'ni okumaya ayırdığı semineri, 1939 sonbahar dönemine kadar düzenli olarak sürmüştür. "Tarihin sonu" temasını merkeze alan –faşizmlerin yükselişe geçtiği bir dönemde kimi zaman benzersiz bir tını kazanan– bu seminerde, Kojève'i avangard yazarlar ve entelektüellerden oluşan küçük ve sadık bir grup takip etmektedir: Henry Corbin, Raymond Queneau, Georges Bataille, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite ve 1934'ten sonra Lacan.

Dolayısıyla Lacan, Kojève sayesinde, Hegel'in metinlerinde kafasını kurcalayan kavramların teorik biçimlenişini; yani arzu, dil ve öznelerarasılığı konu alan bir felsefeyi keşfeder. Özellikle de fenomenolojik "efendi-köle" diyalektiği, karşılıklı tanınma ihtiyacıyla karşı karşıya gelen bilinçler çatışması temasını düşünmekte Lacan'a yardımcı olur. Aynı şekilde Hegel'in yabancılaşma sorunsalı, Lacan'ın akıl hastalıkları hakkındaki fikirleriyle çakışmaktadır. Lacan'ın psikanalitik teoriye ilk özgün katkısı, Hegel ve Freud'un çapraz okunuşundan doğar. Kojève ve Lacan, Temmuz 1936'da, birlikte kaleme aldıkları fakat yayımlanmadan kalan bir metinde bu okuyuşu sistematize etmeye çalışırlar. Lacan'ın katkısı, 1936'da Marienbad'da okunan "ayna evresi"[8] üzerine hazırladığı konferanstır. Konferans, Ernest Jones'un başkanlık ettiği bir kongrede okunur ve Jones, on dakikanın sonunda kabaca Lacan'ın sözünü keser. On yedi yıl sonra, "Sözün ve Dilin Psikanalizdeki Yeri ve İşlevi" (Eylül 1953, Roma) konulu bir başka kongrede Lacan'ın sunduğu raporun[9] ana tezinde Hegel bir kere daha ortaya çıkacaktır.

Ancak bu arada, bu Hegelci temele gelip katılan başka etkiler de olmuştur. Lacan 1949'da, *Akrabalığın Temel Yapıları*'nı hemen

yayımlanır yayımlanmaz okur, Lévi-Strauss ile tanışıp dost olur. Strauss da birkaç ay sonra (1950'de) ona dilbilimci Roman Jakobson'u tanıştıracaktır. Öte yandan, Lacan, 1951'den itibaren doktoru olduğu Jean Beaufret sayesinde, Heidegger bilgisini derinleştirir. Lacan daha sonra Almanya'da Heidegger'i ziyaret edecek, 1955'te onu Fransa'da ağırlayacak ve hatta *La Psychanalyse* dergisinin ilk sayısında (1956) Heidegger'in bir metnini ("Logos") tercüme edecektir.

Heidegger'in düşüncesiyle Lacan'ın çalışmaları arasında derinde sahici bir ortaklık kuşkusuz söz konusu değildir; gerçi her ikisi de, "kâhinvari" bir üsluptan hoşlanmaları noktasında ortaktırlar. Bununla birlikte, Lacan'ı felsefenin "bittiği" konusunda, görünüşe göre, Heidegger ikna etmiştir. Ancak Lacan, *Varlık ve Zaman*'dan –"Roma konuşması"nda hissedildiği üzere– etkilenmekle birlikte "varlık düşüncesi"ne teslim olmak niyetinde değildir. Lacan için felsefenin –Hegelci *Aufheben* terimi manasında– "ötesine geçme"ye yetkin olan tek şey yeniden ifadelendirmeye çalıştığı Freudcu kuramdır. Her halükârda, 10 Şubat 1954'te Lacan'ın seminerinde, onunla Jean Hyppolite arasında gerçekleşen diyaloğun zımni sonucu buraya varır.

Geriye psikanalitik kuramın nasıl –hangi sözvarlığı içerisinde ve hangi temeller üzerinde– yeniden ifadelendirildiği sorusu kalıyor. Lacan buna, Freud'un metinlerinin lafzına dönerek, diye cevap verir ve Temmuz 1953'ten sonra bu sözünü kendi yönteminin parolası haline getirir. Bilhassa da bu metinleri yapısal dilbilim ışığında yeniden okumaktır söz konusu olan.

Burada, Jakobson'un rolü bir kere daha –ve iki yönden– belirleyici olur. Nitekim 1950'den sonra, Lacan'ın Saussure'ü keşfetmesini sağlayan Jakobson'dur bir defa. Lacan, tıpkı Lévi-Strauss gibi, yapısal analizin psikanalizin yöntemine katılmasının, onun bilinçdışının, rüyaların ve semptomların "göstergesel" ürünlerine uygulanmasının getirebileceklerini hemen kavrar. Haziran 1954'ten sonra, haftalık seminerlerinde –Saint-Anne hastanesinde "resmen" 1953'te başlayan seminer– Saussure'ün gösterge kuramını yorumlamaya başlar. Ama Lacan kısa süre içinde çok daha

ileri gidecektir; nitekim, 1958'de bilinçdışının "dilin kökensel yapısı"na[10] sahip olduğunu ileri sürecektir; ki bu, Koyré'ye özgü "süreksizlikçi" felsefe çizgisinde, Saussure ve Freud'un keşiflerini oluşturan iki büyük "kopuş"un temelde özdeş olduğunu ilan etmek demektir.

İkinci olarak, 1956'da Jakobson tarafından yayımlanan, "Dilin İki Veçhesi ve İki Tür Afezi"[11] başlıklı makale, Lacan'ın kafasında rüya, yoğunlaştırma ve kaydırma[12] gibi temel mekanizmalara yeni bir yaklaşımı doğurur. Lacan, Jakobson'un, çok serbest şekilde kullandığı tespitleri sayesinde yoğunlaştırmada metaforun, kaydırmada da metoniminin bir dengini bulur. Lacan buradan kalkarak, Freud'un büyük kitabı *Düşlerin Yorumu*'nun,[13] klasik retoriğe göndermelerle beslenen ve 9 Mayıs 1957'de Sorbonne'da verdiği bir konferansta sunduğu özgün bir yorumunu yapar. Konferansın başlığı "Bilinçdışında Lafız Kertesi veya Freud'dan Bu Yana Akıl"dır.[14]

Psikanaliz ve dilbilim arasındaki bu ayna oyunu içerisinde, bilinçdışının "koşulu" olan dil midir yoksa bunun tersi mi geçerlidir anlayamayız: İki ifade de yer almaktadır Lacan'da. En azından kesin olan şey, bilinçdışının "dil gibi yapılanmış" olduğudur. Ve bu "gösteren zinciri"nde, "ben"in işlevi, bir *shifter*'ın (Jakobson'dan alınma bir terimdir) işlevine, başka deyişle sözcenin öznesini göstermeksizin işaret etmekle yükümlü bir dilbilgisel birimin işlevine indirgenmiş durumdadır. Descartes'ın, Husserl'in veya Sartre'ın *cogito* felsefesine köklü şekilde karşı olan, bilinçdışı tarafından "bölünmüş" –Freud'un "benin yarılması" (*Ichspaltung*) mefhumunu barındıran– bu özne anlayışı, Eylül 1960'ta, özneyi sembolik bir yapı içerisinde basit bir öğe haline getiren tezle tamamlanır. Royaumont'ta Jean Wahl tarafından düzenlenen bir kolokyum sırasında sunulan bu teze göre, "bir gösteren, bir başka gösteren için özneyi temsil eden şeydir."[15] Dizgesel şekilde "imler"e (*graphes*) dönüş, sonraki yıllarda Lacan'a bu temanın farklı değişkelerini işleme imkânı verecektir.

Makale ve konferanslarından seçmelerin bir araya toplandığı bir kitapla –*Écrits* (1966)– nihayet Lacan üne kavuşur. Kuşkusuz

Lacan'ı psikanaliz kurumuyla karşı karşıya getiren veya öğretisinden doğan farklı "ailelerin" ilişkilerini bozan anlaşmazlıkların seyri kamuoyunu pek de heyecanlandırmaz. Buna karşın, ilgili bir yığın dinleyici Lacan'ın seminerlerine akın etmektedir. Lacan bu seminerleri Sainte-Anne'dan ENS'ye (1964-1969) ve oradan da Panthéon Hukuk Fakültesi'ne (1969-1980) kaydırır.

Bununla birlikte, geç gelen bu şöhret Lacan'ı tatmin ettiği kadar bıktırır da. Yaşlandıkça, kendi söylemine mesafe alır. Joyce'un veya Wittgenstein'ın (1969-1970) eserleri üzerinden olmadık dolambaçlı yollara sapar. Aslında, kendisini dinleyenler tarafından bile anlaşılmadığına kani olan Lacan, yetmişli yıllar boyunca, psişizmin yapısı üzerine gitgide muamma halini alan bir düşünceye çekilir. Yavaş yavaş dilbilimsel modeli terk eden Lacan, bu modeli matematik terimlerle, örneğin "Borromeo düğümleri" gibi karmaşık "topolojik" figürler ve "örüntüler" üzerinden anlamaya çalışır.

1980 baharında, seminerinin son seanslarında hemen hiç konuşmamakta, dinleyicileri şaşkınlıktan donduracak şekilde tahtaya gizemli "şemalar" çizmekle yetinmektedir. Ertesi sene öldüğünde, öğrencileri arasında büyük bir bölünme yaşanmıştır. Sözde veya gerçek "halefler" arasındaki bu bölünmeye tescille ilgili pek çok teknik sorunun eklenmesi, Lacan'ın "sözel" yapıtının (1953-1980) yirmi altı ciltlik tamamının yayımlanmasında kayda değer bir gecikme yaşanmasıyla sonuçlanır; 1973'te başlayan bu girişim henüz tamamlanamamıştır.

Lacan'ın düşüncesi, onun "tedavi" ile ilgili son derece şahsi görüşlerini onaylamayan psikanalitik camianın bir kısmı tarafından reddedilir, ve –Fransa'da Hyppolite, Merleau-Ponty, Althusser, Derrida ve Badiou ile ABD'de Stanley Cavell hariç– "profesyonel" filozoflarca kabul görmez; buna rağmen bu düşünce, 20. yüzyılda felsefeye, metafiziğin "sonu"nun doğurduğu sonuçları hakkıyla üstlenebilecek bir yol açmaya çalışan düşünceler arasında en önemlilerinden (ve en tutarlılarından) birisi olmayı sürdürüyor.

*

Demek ki altmışlı yıllarda yapısalcılık, *Écrits* ve *Mythologiques*'in aynı dönemde yayımlanması sayesinde, toplumsal bilimlerde

baskın ideoloji haline gelmiştir. Lévi-Strauss ve Lacan'ın yapıtlarıyla canlanan bu "moda", özgün denilen dilbilimin (Émile Benveniste), göstergebilimin (Roland Barthes, *Mythologies*, 1957), edebi eleştirinin yeni biçimlerinin (Tzvetan Todorov, Gérard Genette) ve tarihsel çözümlemenin (Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs* –Yunanlarda Mit ve Düşünce, 1965) sergilediği şaşırtıcı gelişime de sıçrar. Georges Dumézil'in (1898-1986) çalışmalarının geç kalmış "keşfi"ni de bu listeye eklemeliyiz. Tarihçi ve dilbilimci olan Dumézil, hocası Marcel Granet'nin çizgisinde, yapısal metodu, otuzlu yılların sonundan itibaren Hint-Avrupa milletlerinin dini mitlerini karşılaştırmak için kullanmaktadır (*Mythe et Epopée* –Mit ve Destan, 1968-1973).

Bu modanın, felsefe özelinde ilk etkilerini Fransa'da doğurduğu söylenmiştir. Nitekim, Lévi-Strauss, Lacan, Dumézil ve Barthes'i birbirlerinden ayıran şeylere rağmen, bunların izleyicileri temel birtakım yönelimleri paylaşmaktadır. Hepsi de diyalektik ve Marksizm karşıtı ve materyalist olan (yine de bazı nüanslar vardır: ne Vernant ne de hatta Barthes, başlangıç aşamasında Marksizmi tamamen reddetmezler) bu kişiler, her şeyden öte Sartre karşıtı, yani hümanizm karşıtıdırlar. Bir "kavram felsefesi"nden yana olan bu zevat, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*'in[16] yazarı Sartre için belirleyici olan bilincin öncelliğiyle köprüleri atmak istemektedirler.

Dilin, bilinçdışının, mitlerin veya toplumsal ilişkilerin yapılarının bilimsel incelenmesi, bu zevata göre, "özne"nin özerkliği fikrinin yanılgısını ispatlamıştı: Narsisizmin imgelemsel bir etkisi olan bu yanılgı, Descartes'tan bu yana oturduğu tahtından indirilmelidir. Böylece Sartre'ın istenççiliği, tarihin akışını değiştirmeyi mümkün gören iyimser inancı, onun bağlanmaya olan iştiyakı anlamını yitirir. Siyasete karşı kuşkucu olan yapısalcılar –gerçi Lévi-Strauss gençliğinde sosyalist, Dumézil ise kraliyet yanlısı idiler– altmışlı yıllarda ya olgusalcı veya estet ya da her ikisi birdendirler. Sembolik görüngülerin nesnel bilgisinin zorunluluğunu kabul etmekle birlikte, bu bilgiden dünyayı değiştirmekle ilgili bir fayda beklemezler. Kaldı ki yapısalcılar –şayet kendi beyanlarına bakacak olursak– kendilerini filozof olarak da saymazlar. Olsa olsa, şu ya da bu bilgi türünün uygulayıcıları olarak görürler kendilerini.

Sözlerini senet sayabilir miyiz? Çünkü saydığımız takdirde, yapısalcı felsefenin varolmadığı sonucuna varmak gerekir. Her ne kadar yapısalcılar denilen kişiler –Lacan da dahil– kendilerini filozof, "profesyonel" filozof saymasalar da, kamuoyu ve medya tarafından yine de yapısalcı olarak nitelendiler. Pek çok başkaları için olduğu gibi, Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Derrida ve Michel Serres için de durum böyledir.

Serres (d. 1930) hariç diğer üçünün bu etiketi açık bir şekilde reddetmeleri kayda değer bir olgudur. Serres'in, Leibniz ve Bachelard'dan beslenen ansiklopedik düşüncesi, yapı kavramından ziyade iletişim kavramı üzerine odaklanmaktadır (*Hermès I-V*, 1969-1980). Althusser zaten Marksist olduğunu söyler. Foucault ve Derrida'ya gelince –Lacan veya Dumezil'in şu ya da bu analizine tek tek ilgi duymalarına karşın– her ikisinin eserlerine temelde esinler veren şey, (Foucault için) önemli noktalarda yapısalcılıktan ayrılır veya bizatihi yapısalcılığı sorgulama iddiasıdır (Derrida).

Kuşkusuz Foucault'nun durumu bu açıdan çok daha karmaşıktır. Çünkü Foucault, özellikle de ilk çalışmalarında, yapısal araçlara yeri geldikçe başvurmakla birlikte, onun bunları kullanma tarzı ve daha da önemlisi tarihe duyduğu şahsi –ve siyasal bağlılık içeren– ilgisi, pratikte yapısalcı metodolojinin üzerinde durduğu olgusalcı bilgi anlayışını parçalamaya; hatta bunun da ötesinde hakikat kavramının dahi yeniden sorgulanmasına varır.

2. Bir Hakikat Tarihi

Poitiers'de doğan Michel Foucault (1926-1984), 1946'da ENS'ye girer. Burada, Jean Hyppolite'in gözetiminde, Hegel üzerine bir bitirme tezi hazırlarken bir yandan da psikoloji dersleri alır. Ayrıca 1948'den itibaren Althusser'in derslerini takip eder ve onunla sürekli olacak bir dostluk geliştirir. Hatta Fransız Komünist Partisi'ne iki yıl (1950-1952) üye kalır. Bir kuram olarak Marksizm kendisini pek cezbetmediği için, kısa süre sonra partiden ayrılır. Her türlü kurulu ideolojiye şüpheyle yaklaşan, Sartre'ın örneğini verdiği türden "kahramanvari" bağlanma anlayışı-

nı horgören Foucault, daha o tarihlerden itibaren tarihin anlaşılmasına yoğun bir ilgi duymaktadır. Özellikle ilgi duyduğu şey de, anlaşılırlık gerekçesiyle bizlerin hakikatin "ta kendisi" olarak adlandırdığımız şeyin tarih boyunca aldığı şekillerin nasıl ortaya çıkıp kaybolduğudur.

Foucault, öğrenim gördüğü yıllarda farklı okumaların etkisinde kalır. Okuduğu kişiler Lacan ve Lévi-Strauss'dır elbette, ama aynı zamanda Nietzsche'dir. Foucault, Nietzsche'yi yirmili ve otuzlu yıllarda Fransa'da George Bataille'ın yorumları üzerinden keşfeder. Bataille'a göre Neitzsche'nin yıkıcı yazısı, Hegelci akılcılığın "despotluğu"nun mutlak zıddını oluşturmaktadır. Bataille'ın ardından, –Maurice Blanchot (d. 1907) ve Wittgenstein'ı ilk kez Fransızca'ya çevirecek Pierre Klossowki (d. 1905) gibi– "ihlal" fikrini kovalayan diğer yazarların da geliştirdiği bu "estetikleştirici" Nietzsche yorumu, Gilles Deleuze'ün (1925-1995) *Nietzche et la philosophie* (Nietzsche ve Felsefe) isimli kitabının yayımlanmasıyla daha da belirgin hale gelir. Deleuze'e göre, Varlık ve temsil düşüncesinin her türüne karşı olan Nietzche'nin düşüncesi, her şeyden önce, bir istenç felsefesidir. Doğrunun hiçbir nesnel ölçütü bulunmadığına göre, sadece filozofun "hakikat istenci"nin varolduğu olgusunu mesnet alan bu düşünce, filozofa kendi şahsi dilini geliştirme yetisini, yani tanımı gereği bulunması imkânsız aşkın bir norma göndermeden, kendi kavramlarını yaratma kabiliyetini bahşeder.

Edebi yaratımın dilbilimsel, hatta oyuncul doğasıyla zaten büyülenmiş olan Foucault (ki Jean-Pierre Brisset'nin "psikotik" yazılarını ve Raymond Roussel'u keşfinin etkisiyle ebedi yaratım üzerine metinler kaleme alacaktır), Bataille'ın, Klossowski'nin ve Deleuze'ün Nietzsche okumalarından derinden etkilenecektir. Olgunluk döneminde giderek daha fazla Nietzche'ye yakınlığından dem vuracaktır. Bununla birlikte, yazmaya başladığı sıralarda ilk hocaları olan kişiler, öncelikle tarihçilerdir. Bunlar, 1929'da Marc Bloch ve Lucien Febvre'in kurduğu *Annales* dergisi etrafında toplanmış meslekten tarihçiler veya Phillippe Ariès gibi "zihniyet tarihi"nin –ellili yıllardaki– öncüleridir. Yine bu isimlere Gaston Bachelard, Alexandre Koyré ve bunların ortak öğrencisi Georges Can-

guilhem (1904-1995) gibi filozof ve bilim tarihçilerini de eklemek gerekir. Canguilhem, biyoloji ve tıp üzerine eserler verdi ve 1956'da üniversite psikolojisinin sözde bilimselliği üzerine polemik bir makale yayımladı.[17] Elbette hayatı boyunca tavsiyeleriyle Foucault'ya yön vermiş yapısalcı tarihçi Georges Dumezil'i de unutmamak gerekiyor.

Dolayısıyla mitler, bilgiler ve zihniyetler araştırması gibi henüz pek el değmedik alanların kesişimini konu alan ve Foucault'ya belli bir ün kazandıran üç kitabın, hem tarih hem de felsefe kitapları olmalarında şaşılacak bir taraf yoktur: *Maladie mentale et Personnalité* (1954; 1962'de *Maladie mentale et Psychologie*[18] adıyla yeniden yayımlandı), *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*[19] (1962), *Naissance de la clinique*[20] (1963).

Daha en başından, bu kitaplarda yeni bir ses duyulmaktadır. Foucault'nun üslubu, geçmişe dönmüş bir bilgenin üslubu değildir. Sahip olduğu birikim kayda değer de olsa eksiksiz değildir. Daha çok malumata sahip olan uzmanlar –her ne kadar tarafsız olmasalar da– Foucaut'nun ilk yapıtlarındaki kabataslaklığı ve hataları ortaya çıkarmak için büyük çaba gösterdiler. Kendi açılarından haksız da sayılmazlardı. Fakat bu uzmanlar esas önemli olanı ıskalıyorlardı: Foucault, klasik üniversite kurumlarına husumet duyuyordu –yabancı ülkelerde (İsveç, Polonya, Almanya) görev alarak, Vincennes'de alternatif üniversite girişimine katılarak ve Jean Hyppolite'ten sonra Collège de France'a seçilerek, hep bu kurumlardan kaçacaktır– ve bir antikacı misali eser vermek iddiasında değildir. Foucault başka bir şey yapmak istemektedir. Bu şey de, hakikatin, –imkân koşullarıyla olduğu kadar uyguladığı etkiler üzerinden de– toplumsal ve siyasal alanla etkileşimini gözler önüne sererek bir hakikat tarihi yazmaktır. Kısacası, olgusalcılığın (veya klasik akılcılığın) bilgiyi muhkem ve güvenli bir temele oturtma iddiasını yıkmaktır.

Canguilhem'ın raportörlüğünü yaptığı felsefe doktorası tezi *Deliliğin Tarihi* bu yöntemin en güzel örneğini sunmaktadır. Foucault, Uppsala'da (İsveç) keşfedilen eski tıbbi metinler öbeği üzerinden –ki Uppsala'daki *Maison française*'de yöneticilik görevini

Dumezil sayesinde alır–, Batı kültürü içerisinde deliliğin algılanış şeklinin gösterdiği değişimlerin tarihini yapar. Kutsal bir işareti taşıdığına, ilahi seçime mahzar olduğuna inanılan deli, Ortaçağ boyunca hoşgörülüyordu ve özgürdü. Mutlak monarşinin sağlamlaştırılması, kilisenin velayetinden kurtulmuş merkezileştirici bir devletin uygulamaya konulması ile birlikte, delilik bir toplumsal düzensizlik unsuru haline gelir. 17. yüzyılda uygulanan "büyük kapatılma", deliliği diğer delalet biçimlerinden ayrıştırmaya yetmez. Deliliğin, tıbbi kurumlar tarafından "akıl hastalığı" terimleriyle yeniden tanımlanması için 1780-1820 yıllarını, klasik çağın sonunu beklemek gerekir. Delilik böylece, pozitif bir bilgi nesnesi haline gelir: tıbbın bir dalı olarak kuruluşu 19. yüzyılda tamamlanan psikiyatri, –aile düzeninin teminatçısı ve pek çok iktidar suiistimalinin açık kaynağı olan– kapatma işlemine kuramsal meşruiyeti bu yolla kazandırır.

Bu tür bir tarih okumasının verdiği iki ders vardır. İlk olarak delilik, –psikolojinin ve daha genel olarak sosyal bilimlerin pek çok kavramı gibi– sınırları bilinen aşina bir konu olmak bir yana, içeriği tarih boyunca geniş ölçüde değişikliğe uğramış bir mefhumdur; ve bu değişiklikler de, kelimenin geniş anlamıyla pratik veya siyasal endişeler, hiç değilse salt hakikat arayışına yabancı gaileler doğrultusunda gerçekleşmiştir. Kısacası, hakikat bilginin tek muharriki değildir. Bilginin toplumsal işlevi, her çağda, belirli bir iktidar ağı içerisinde kayıtlıdır.

İkinci olarak, bu iktidar ağının kendisi de hareketsiz bir şey değildir. Bu ağı son derecede kırılgan kılmak için, bilginin sözde üzerine kurulduğu zeminin düzmeceliğini göstermek yeterli olacaktır çoğu zaman. Her halükârda, altmışlı yılların sonunda ve yetmişli yıllar boyunca, psikiyatri kurumuna karşı noktasal mücadeleler sürdüren Foucault ve ilk yandaşlarının kanaati bu yöndedir. Psikiyatri kurumu, aynı dönemde, Laing ve Cooper gibi İngiliz "antipsikiyatrlar" tarafından daha Sartreci bir perspektiften hücuma uğrarken, Gilles Deleuze ve psikanalist Félix Guattari'nin işbirliğinin ürünü bir bomba-kitap, *Anti-Oedipe* (1972), Freudçuluğun ve "aileciliğin" baskıcı dogmalarından daha köklü bir şekilde sıyrılmak

için "arzulayan makinalar"ı şiddetle yüceltmektedir. Kesin olarak belirlemek güç olsa da bu mücadelelerin sonuçları –ki kısa zamanda Avrupa çapına yayılır– hemen her yerde aşırı kapatma uygulamalarının gerilemesi olacaktır ve psikiyatrları –bir an için– birtakım ön kabullerini gözden geçirmeye itecektir.[21]

Demek ki, bireyciliğine, "minimalizm"ine ve pathosu reddine rağmen Foucault'nun düşüncesi, toplumsal mücadele sahnesinin dışında kalmaktan uzaktır. Epistemoloji düşüncesi üzerine kaleme aldığı iki temel eseri –*Les Mots et les Choses*[22] (1966) ve *L'Archéologie du savoir*[23] (1969) ve bunlara ekleyebileceğimiz, Collège de France'da verdiği açılış dersi *L'Ordre du discours* (1971)– bu tespite ek kanıtlar sunmaktadır.

"Beşeri bilimlerin arkeolojisi" altbaşlıklı ilk kitap, *Deliliğin Tarihi*'nde incelenen döneme –16. yüzyıl sonu, 17. yüzyıl başına– geri dönerek, bu dönemin Aklın süreğen ilerleyişini sergilemesi bir yana, tersine, düşünme biçimimize iki ayrı tarihsel form kazandıran iki gizli kopuş tarafından çerçevelendiğini gösterir.

Rönesansın sonu olan ilk kopuş, "klasik çağ"ın doğuşudur. 17. yüzyıl kuramcıları için, sanatsal olsun düşünsel olsun bütün faaliyetler ancak Port-Royal dilbilimcilerinin veya Velasquez'in *Nedimeler* tablosunun sergilediği "temsil" sorunsalı içerisinde kavranabilir. 18. yüzyıl ile 19. yüzyılın bağlantı noktasında gerçekleşen ikinci kopuş, "özne" mefhumunu merkeze alan bir düşünceyi moda yapacak şekilde önceki sorunsalı ortadan kaldırır. Böylece yeni bir fikir, insanın kendi tarihinin hem oyuncusu hem yaratıcısı olduğu fikri ortaya çıkar. Bu fikir de tarih bilimini "bütün beşeri bilimlerin anası"[24] statüsüne yükseltecektir. Bu ikinci kopuş yeni bir çağı, moderniteyi başlatır; henüz içinde bulunduğumuz, fakat daha şimdiden bir önceki gibi bir sonu olacağını sezmeye başladığımız bir çağ...

1880-1914 arasında kayda değer bazı bilimsel ve sanatsal değişimleri görmezden gelen bu modernlik tanımının fazlasıyla geniş oluşu meselesini bir yana bırakalım. Asıl Foucault'nun araştırmasından çıkardığı sonuçlara bakalım. Bu sonuçlar, yine iki düzlemde, teoride ve pratikte açığa çıkmaktadır.

Öncelikle teorik sonuçlar: Düşüncenin gelişimi gerçekten de –tıpkı daha önce Bachelard ve Koyré'nin söylediği gibi– süreksiz biçimde işler. Her dönemde düşünce, o dönemin kültürünü alttan alta besleyen ve ampirik yönden belirlenmiş yapının dayattığı sınırların tutsağıdır. Foucault'nun bu yapıya verdiği isim *episteme*'dir; çünkü bu yapı, genel olarak, her bilgi çeşidi için ortak temeli teşkil eder. Dolayısıyla *episteme*'nin değişmesi, –tek kelimeyle– "başka türlü" düşünebilmemiz için dünyayı kavrayış tarzımızda –yeraltından gelen, anonim ve şiddetli– bir kopuş meydana gelmelidir. Bu arada Foucault'nun düşüncesinin –1966'da– bir çırpıda yapısalcılığa mal edilmesinin mümessili doğrudan doğruya bu sorunsaldır: Foucault, bu mal edişe, *Bilginin Arkeolojisi*'nde, "söylemler"imizi anlamlandırma meselesinin bizatihi yapıları araştırmaktan daha çok ilgisini çektiğini ifade ederek karşı çıkacaktır. Ona göre söylemlerimiz, "yaratıcı" mefhumunun sahip olduğu romantikliği aniden ortadan kaldıran tarihsel bir *a priori* ile üretilmekte ve sınırlandırılmaktadır.

İkinci olarak pratik sonuçlar: "İnsan bilgisinin önüne konan ne en eski ne de en sürekli soru insan değil"[25] ise, şayet insan "sonu yakın"[26] gibi görünen klasik çağın sonunda ortaya çıkan "yakın tarihli bir icat"[27] ise, bu durumda "kuramsal" hümanizm de haydi haydi boşa çıkmış olur. Böylece –Marksizm gibi, insan eylemindeki olumsuzluğun doğurduğu bir ilerleyişe duyulan inanç üzerine kurulan– bütün diyalektik tarih felsefeleri hiç kaçamaksız çöker, yerlerini sosyolojik bilginin yeni figürlerine, siyasal müdahalenin görülmemiş biçimlerine bırakırlar.

Hangi figürler ve hangi biçimlerdir bunlar? İlerleyen yıllarda Foucault'nun tahayyül etmeye çalışacağı şey budur. Yalnız güçlük çekmeden yapamayacaktır bunu: Nitekim –1978'de Duccio Trombadori'ye[28] verdiği söyleşide ve daha pek çoklarında Marksizm hakkındaki görüşlerini açıklaması istenmesine rağmen– ne Marksizmi reddedişinin sebepleri ne de –İran'daki İslamcı "devrim"in başlangıcını öven değerlendirmelerle dolu– kimi çözümleme yanlışları üzerinde açıklamada bulunmayacaktır. Kesin olan şey, partilerden bağımsız ve gündelik hayatın sorunlarını politikleştirmeye

dayanan bireysel bir dava yürütme endişesi içinde olan Foucault'nun, altmışlı yılların başında anarşist aşırı sola yaklaştığı ve iradesi hilafına, kendini Sartre'a yakın bir konumda bulduğudur. Ancak Sartre ile aralarında asla gerçek bir kuramsal diyalog da gerçekleşmeyecektir.

Bu yüzden artık Foucault'nun araştırma veya eylem girişimleri her şeyden önce köklü bir "otorite karşıtı" esinlenmeden kaynaklanmaktadır. Konu ister dışlama mefhumunun tarihi, ister –Collège de France'taki ilk derslerinde olduğu gibi– ceza sisteminin soykütüğü olsun, bu araştırmalar, yepyeni bir projeyi, iktidarın "mikrofiziği" projesini örneklendirmektedir. Nitekim iktidar, yekpare bir blok değil çoğul iktidarlar olarak tanımlanmalıdır. İktidar ancak dağılmış şekilde, hepsi de birbirine bağlı olmayan çoklu ağlara yatırımda bulunarak ve böylece birtakım boşluklar sunarak varolur. Özellikle karmaşık olan şey ise, iktidarların, sürekli yer değiştiren bilgi ağlarıyla karşılıklı etkileşimidir. Bu ikisinin çakıştığı durumlar olabilir mi peki? Böyle bir durum, şiddetli sansür etkisi yaratır ve dışlanmışların, sistemin kendilerini yoksun bıraktığı söz hakkını almak için gösterdikleri çaba dramatik şekilde bu etkiye karşı koyar.

Nitekim dışlanmışların da bir bakış açısı vardır: Foucault (1973'te), aile cinayetinden hüküm giymiş genç bir Normandiya köylüsünün "itiraf"larını yayımlayarak bunu ispatlamaktadır: *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère* (Annemi, kızkardeşimi ve erkek kardeşimi katleden, ben, Pierre Rivière).[29] 1835'ten bu yana adli arşivde bekleyen bu sarsıcı metin, bu üçlü cinayet davası sırasında gerçekleşen adli-psikiyatrik "manipülasyonlar"ı aydınlatmakla kalmaz; aynı zamanda, ezilenlerin en çaresizlerinde bile, –başta "meşru" bilginin patentli sahibi akademik iktidar olmak üzere– tekmil iktidar tarafından sürekli boğulmaya çalışılan bir eğilimin, "konuşmaya", dolayısıyla "bilmeye" dönük şaşırtıcı bir eğilimin varlığına delalet eder.

İki yıl sonra (1975'te) *Surveiller et punir*, "hapishanenin doğuşu"nu anlatır.[30] *Deliliğin Tarihi*'nin izinden giden bu yeni kitap, tıbbi, psikolojik ve kriminolojik bilimler –veya sözde bilimler– düze-

yinde gerçekleşen ve 18. yüzyılın sonundan itibaren beden "terbiye" sisteminin ortaya çıkmasını sağlayan değişimleri tasvir etmeye çalışır. Bu sistem sayesinde merkezileştirici devlet, hâkimiyetini toplumun tamamına yaymayı başarabilmiştir. *Ancien Régime*'e özgü "eziyet" uygulamalarından çok farklı işleyen bu sistem, pek çok farklı şeyin yanında mahkûmu "yeniden eğitme" amacını gözetir. Bunu da, mahkûmu zorla, disipline edici ve cezalandırıcı bir "pedagoji"ye teslim ederek yapar. Bu "pedagoji"nin en mümtaz aygıtı, Bentham'ın "panoptik"inden ilham alan modern hapishanelerdir.

Ancak bu defa, Foucault'nun söylemi 1961'dekinden çok daha açık şekilde yıkıcıdır: Nitekim, her türlü sapmayı bastırmaya çalışan burjuva düzeninin sembolü hastanelerden ziyade, hapishaneler değil midir? Kaldı ki Foucault, aynı dönemde, Fransa'daki "yüksek güvenlik" bölgeleri denilen hapishanelerin kapatılması için yürütülen gösteri eylemlerine aktif bir şekilde katılmaktadır. *Hapishanenin Doğuşu* böylelikle Avrupa'da ve daha ziyade Birleşik Devletler'de, polisiye olsun sembolik olsun her türlü iktidar biçiminin eleştirilmesini odak alan, fakat bu iktidarın uygulanmasını sağlayan sosyo-ekonomik şartlara karşı görece kayıtsız yeni bir "sol" hareketin elden düşürmediği kitap haline gelir.

Ayrıca, kitabın kazandığı başarı Foucault için bazı sorunlar yaratır. İsminin yanına konmaya çalışıldığı "özgürleşme" ideolojilerine karşı kuşkucu olan ve çalışmasının giderek medyatikleşmesine karşı olan Foucault'nun bundan böyle tezlerini yaymaktan vazgeçmesi güç olacaktır. 1980'de *Le Monde* gazetesine verdiği, gizemli bir şekilde başlığı "Maskeli Filozof" olan söyleşi bu muğlaklıkları yansıtıyor.[31] Başlık, *Bilginin Arkeolojisi*'nde yer alan şu cümleye gönderme yapmaktadır: "Tıpkı benim gibi, başkaları da artık bir yüze sahip olmamak için yazıyorlar."[32]

En derinde Foucault, yenilenmek, kendi düşüncesinin sınırlarını, başka konular veya amaçlar üreterek değiştirmek ihtiyacı hissetmektedir. Kendini dönüştürme çalışmasının, içinde gizliden gizliye sürüp gittiğini, son eseri *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi olan ve 1976'da yayımlanan *Bilme İstenci* ile büyük bir sessizlikten sonra 1984'te yayımlanan sonraki iki cilt, *Hazların Kullanımı* ve *Ben*

Kaygısı[33] arasındaki farktan anlıyoruz. Son iki cildin yayımlanışı, AIDS hastası olan Foucault'nun elli sekiz yaşında felsefe sahnesinden vakitsiz ayrıldığı aya rastlar.

Tasarlanmış fakat henüz yazılmamış bir kitabın girişi olan *Bilme İstenci*, esasen psikanalize karşı yeni bir "demistifikasyon" girişimini haber veriyor gibidir. Psikanaliz, cinselliğin Batı'da Hıristiyan ahlakı tarafından sürekli bastırılmış olduğunu ve bu tabu karşısında, cinsellik üzerine bir söylemin kendi başına özgürleştirici bir eylem teşkil edeceğini iddia etmektedir. Bunun bir sanrı olduğunu söyleyerek karşı çıkan Foucault, tersine, Batı kültürünün, Katolik Kilisesi tarafından zorunlu kılınan itiraf uygulaması sayesinde, cinselliği bir söylem yığınının ayrıcalıklı konusu haline getirdiğini göstermeye çalışır. Ve psikoloğun, psikanalistin veya seksoloğun rahibin yerini almasıyla da cinsellik, mümkün cinsel pratikler çeşitliliğini tek bir şemanın monotonluğuna indirgeyerek, insanları normalleştirmeyi asıl işlev edinmiş tıbbi iddiaları olan bir sözde-bilginin konusu haline gelir.

Ancak vaat edilen ispatlama yerine getirilmeyecektir. Bu işin içinden kolayca çıkılabileceğinden fazlasıyla emin olan Foucault, son noktada akademik nitelikte olan bu işten, daha başlamadan usanır. Üstelik, 1980'lerle birlikte ilgisi, Kilise Kurucularının cinsel ahlakından, onların mücadele ettikleri Yunan ve Latin yazarların cinsellik ahlakına kayar. Kısacası, Foucault'nun amacı süreç içinde değişmiştir. Amaç artık cinselliği –Nietzsche'den bu yana fazlasıyla eleştirilen– Hıristiyan egemenliğinden kurtarmak değil, müspet yönden, Antik yazarların bu konudaki doktrinlerini keşfetmektir.

Bu yüzden Foucault, Collège de France'taki çalışma arkadaşlarından Paul Veyne'in gözetiminde klasik dilleri çalışmaya koyulur ve bu doktrinlerin, Platoncu ve Aristotelesci aşk kuramlarının düşündürdüğünden çok daha karmaşık olduğunu keşfeder. Helenik, Stoacı ve özellikle de Epikürosçu ahlakçılara göre cinsellik, bilgenin kendi benlik inşasının merkezine yerleşen bir hayat düzeninin, spor, süslenme veya beslenme gibi bir ögesidir. Yahut Tanrının unuttuğu, şiddetin kasıp kavurduğu bir dünyada hazza, sağlığa ve dinginliğe kavuşmak için bir araçtır cinsellik.

Tutkulardan, psikolojiden arınmış böylesi bir en iyi "rejim/düzen" arayışının, Foucault gibi azılı bir bireyciyi cezbetmemesi mümkün değildir. "Benlik inşası" teması, ona aynı zamanda, hazcı etik kavrayışı ile anarşist siyaset anlayışı arasında bir sentez yapma yolu sunar. "Bilge", hazlarını yoğunlaştırarak, özgürleşme saplantılarında ortak olan her türlü baskılama endişesinden azade bir şekilde, Batı kültürünün hümanist "özne"ye dayattığı kalıplaşmış rollerden kurtulur ve bunun da ötesinde, herhangi bir "ideoloji"den çok daha büyük bir etkinlikle, toplumsal alanın altüst edilmesine katkıda bulunur. Foucault'nun bir kere daha, Deleuze ve Guattari'nin, *Anti-Oedipe*'te taslağını çizdikleri ve *Mille Plateaux*'da (Bin Yayla) (1980) geliştirdiklerine yakın bir konuma yerleştiğini görüyoruz.

Maalesef, Foucault bu araştırmadan beklenen sonuçları çıkarma fırsatını bulamadan, trajik bir şekilde cinsellikle bağlantılı olan bir hastalığa mağlup olacaktır. Böylece Foucault'nun çalışması birdenbire –tıpkı Althusser'inki gibi– ciddi bir tamamlanmamışlık içinde kalacaktır; kuşkusuz hem de yeni ufuklara doğru gelişeceği bir anda. Ve yine Althusser'inki gibi, bu çalışma da, bugün yazarının hayatının sakat bir şekilde dikkat çekmesiyle kısmen gölgelenecektir; Foucault üzerine yakın zamanda yazılmış ve eşcinselliğini merkez alan bir biyografinin kazandığı başarı bunu gösteriyor. Bu biyografi, sistematik bir şekilde skandal olayları araştırması yüzünden, hem insanı hem de eseri ıskalamıştır.

*

Her iki halde de, tamamlanmadan kalan iki çalışmanın ürettiği etkiler geri dönüşsüz olmuştur.

Althusser'den sonra, Marx'ı, onun gösterdiği gibi okunabileceğini hesaba katmadan okumak mümkün değildir artık. Aynı şekilde Foucault'dan sonra da, hakikatten ve bilgiden eskisi gibi bahsetmek mümkün değildir; nitekim onun çalışmalarının, işlemsel olamayacak kadar genel bu iki geniş kategori bünyesinde oluşturduğu yarılma ve kırılmaları hesaba katmamak mümkün değildir. Keza, hakikat ve bilgi kategorilerinin, Husserl ve Russell'ın inandıkları gibi transandantal gerçeklikleri adlandırmak bir yana, anı-

prik tarihsel kategoriler oldukları da görmezden gelinemez artık. Platon ile birlikte ortaya çıkan bu iki kategorinin, Batı kültürünün tarihine bağlı ve kelimenin tam anlamıyla bir "arkeoloji"nin ortaya çıkardığı bir tarihi vardır.

Kuşkusuz bunu söyleyen tek kişi Foucault değildir. Onun "arkeoloji"si, çok açık ki, Nietzscheci "soybilim" kavramından gelmektedir ve bu kavramın verimliliği ne Bataille'ın, ne de Benjamin, Horkheimer ve Adorno'nun gözünden kaçmıştır. Gerçi hayatının sonuna doğru, bazı yönlerden Frankfurt Okulu'nun kendisinden önce davrandığını kabul etmiş olsa da, –Koyré'den miras– "süreksizlikçi" bir tarih içerisinde, söz konusu "soybilimsel" sorunsala, onu –metafizikle fazlasıyla "damgalı"– diyalektik bir dilden sıyırarak, eleştirel gücünü kazandıran ilk kişi Foucault olmuştur.

Nietzscheci bu görececiliğin altmışlı yıllarda Fransa'da yeniden keşfedilmesi muhtemelen bir tesadüf değildir. Auschwitz ve Hiroşima'nın gölgesinde, sömürge mücadeleleriyle ve Soğuk Savaş'la zayıflamış bir ülkede büyümüş olan Foucault, büyük toplumsal ütopyalara güvenini yitirmiş, tarihin anlamına artık inanmayan; uğruna tarihsel "ilerleme"nin meşrulaştırıldığı idealleri sistematik bir şüpheye tabi tutan bir kuşağın tam bir temsilcisidir aslında. Foucault'nun vatandaşları –*Logique du sens* (Anlamın Mantığı) ve *Différence et Répétition* (Farklılık ve Tekrar) ile çağdaş Nietzschecilerin en tutarlısı haline gelen– Gilles Deleuze ve –*Socialisme ou Barbarie* hareketinden ayrıldıktan sonra, 1971 tarihli *Discours, Figure* (Söylem, Figür) ve 1974 tarihli *Économie libidinale* (Libidinal Ekonomi) ile Marksist ve Freudcu büyük "anlatılar"ı eleştirmekten vazgeçmemiş– Jean-François Lyotard da yine Foucault ile aynı kuşaktandır. Foucault, Deleuze, Lyotard: inadına marjinal, ama aynı çoğulcu, ereksel ve olumlayıcı felsefi pratik anlayışını paylaşan üç "göçebe" düşünür...

Bu analizimiz doğruysa, üç filozofun çalışmaları, yakın geçmişimizin, tarih felsefelerinin krize yuvarlandığı stratejik bir uğrağını ortaya koymuş demektir. Bu kriz, İkinci Dünya Savaşı'nın muhtelif sonuçlarıyla ve ("Situasyonistler"in dediği gibi) fikrilerin dahi meta haline geldikleri "gösteri toplumu"nun yerküre çapındaki

zaferiyle ağırlaşmış, köklü hale gelerek, bilimsel bilgi imkânını bile sorgulatır sahici bir *akıl krizine* yol açmıştır. Bu üç filozofun yapıtlarının, yapısalcılıkla geliştirdiği aşikâr veya rastlantısal bağlarına karşın bu hareketten sıyrılmasının sebebi de budur. Nitekim yapısalcılık, en nihayetinde son değişkesi olduğu yeni-olgusalcılıktan farksız olarak, hiçbir zaman gerçeğin transandantal yapısını sorgulamaya girişmemiştir.

Bilhassa da Foucault ve onun başlatıcısı olduğu "post-yapısalcı" akım sayesinde, aklın temeli, iktidarı ve geleceği hakkındaki tartışmalar, yirmi yıldır güncel felsefenin öncelikli tartışması haline gelmiştir. Fakat bu akımın yol açtığı farklı konumları ele almadan önce, "süreksizlikçi" tarih anlayışının, herhangi bir görececilikle zorunlu olarak bağlı olmadığını hatırlatmak yerinde olur. Her halükârda, yine kaynağını Koyré'de bulan, fakat Foucault'nun çalışmalarından tamamen bağımsız şekilde gelişen ve bugün bambaşka sonuçlara varan bir başka çalışmanın, Amerikalı filozof ve bilim tarihçisi Thomas S. Kuhn'un çalışmasının gösterdiği şey budur.

*

Ohio'da doğan Kuhn (1922-1996), savaş başladığında kuramsal fizik öğrenimi görmektedir. Ancak üniversiteye girdiği ilk yıldan itibaren, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni[34] okuyarak felsefeye ilgi duyar –o dönemde Kant'ın, bilginin imkân koşulu olan "kategori" kavramından fazlasıyla etkilenir– ve ardından, onda fikirlerin gelişmesine özgü bir "dinamik"in varolduğu düşüncesini uyandıran Arthur O. Lovejoy'un *Great Chain of Being*'ini[35] (1933) okur.

Ağustos 1944'te, Kurtuluş gününde Paris'e giren ilk Amerikalılar arasında yer alan Kuhn, fizik tezini tamamlamak üzere Harvard'a döner. Harvard'ın başkanı ona, bilim adamı olmayanlara yönelik bir ders vermesini ve bu derste, somut durumlardan yola çıkarak bilim pratiğinin nasıl bir şey olduğunu anlatmasını ister. Bu vesileyle –öğrencilerine Aristoteles'ten Galileo ve Newton'a nasıl geçildiğini anlatmak üzere Aristoteles okur– yaptığı çalışmalar, umulmadık şekilde, mantıksal ampirizmin verdiği bilimsel ilerleme imgesinin, bilim insanlarının gerçekte yaşadığı sorunlarla örtüşmekten uzak olduğunu fark etmesine yol açar. Böylece tezini ta-

mamladıktan sonra Kuhn, fiziği bırakmaya ve bilimler tarihine yönelmeye karar verir.

Bu yeni yöneliş, Koyré'nin *Etudes galiléennes*'ini (Galileocu İncelemeler) okumasına ve eserin metodolojik ilkelerini benimsemesine yol açar (1947). Üç yıl sonra Paris'te Koyré ile tanışır ve onun aracılığıyla Bachelard ile kısa bir söyleşi yapma imkânı bulur. Kuhn, felsefi yönelimlerini paylaşmadığı Bachelard'ın kitaplarını okumayacaktır. Bununla birlikte, başka Fransız yapıtları, fikirlerinin oluşumunda katkıda bulunur: Meyerson'un (o dönemde Amerikan üniversitelerinde meşhur olan) *Identité et Réalité*'si (Özdeşlik ve Gerçeklik), Pierre Duhem'in ortaçağ fiziğini konu alan (ve bu fiziği, Aristoteles'ten Galileo'ya giden yolda temel bir aşama olarak gören) metinleri, ve Hélène Metzger'in (1889-1994) modern kimyanın doğuşuyla ilgili yapıtları (*Les Doctrines chimiques en France du début du XVII^e à la fin du XVIII^e siècle* – 17. Yüzyıl Başından 18. Yüzyıl Sonuna Dek Fransa'da Kimya Doktrinleri, 1923; *Newton, Stahl, Boerhaave et la Doctrine chimique* – Newton, Stahl, Boerhaave ve Kimya Doktrini, 1930).

Bu bilimler tarihi ekolünün etkilerine, bir yandan *Gestaltpsychologie*'nin, diğer yandan İsviçreli psikolog Jean Piaget'nin (1896-1980), çocuğun zekâ gelişiminin süreksiz karakteriyle ilgili keşiflerinin yarattığı etki eklenir. Amerika tarafında ise Kuhn'un özellikle etkilendiği filozoflar Quine ve Sellars'dır. Kuhn hem her hakikatin dile ve olgulara bağlı olduğu yolundaki –Quine'in "Two Dogmas of Empiricism"de ("Ampirisizmin İki Dogması") (1951) savunduğu– teze, hem de Sellars'ın "veri miti"ne yönelttiği eleştirilere katılır. Kuhn'a göre her iki filozof da, –Tarski'den esinlenen Popper'in yaptığı gibi– hakikati sadece bir kuramın dışsal gerçeklikle örtüşmesi olarak tanımlayamayacağımızı göstermeye çalışmaktadır: Bunun haricinde, önemli bir başka boyutu, bu kuramın ifade edildiği dili ve bu dilin, bilimler tarihinin gerçek konusunu teşkil eden dönüşümlerini hesaba katmak gerekir.

Kuhn 1957'de, Koyré'nin açtığı yoldan giderek, *Kopernik Devrimi* üzerine bir çalışma yapar. Kuhn bu kitapta, bu devrimin salt astronomik boyutlarını, kültürel, felsefi ve dini bağlamı içerisine

yerleştirmeyi amaçlamaktadır. Beş yıl sonra (1962'de), bu "vaka incelemesi"nden, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*[36] üzerine daha geniş bir düşünce düzeyine geçer. Hem tarih, hem felsefe hem de bilgi sosyolojisi alanlarına uzanan bu eser, bilimsel ilerlemenin doğrusal ve birikimsel şekilde değil "sıçrama"larla gerçekleştiği gözlemini genelleştirir. Bu "sıçramalar", kuramlar dizisi "kriz"e girdiğinde gerçekleşir; nitekim söz konusu kuramlar, belli bir zamanın sonunda, farklı şekilde örgütlenmiş başka bir dizi kuram tarafından bertaraf edilir.

Her dönemde bilim insanlarının çalışmalarını alttan alta destekleyen bu müteakip dünya "görüşleri"ne, Kuhn "paradigmalar" adını verir. Bir paradigma, genel kuramsal hipotezlerden olduğu kadar, bunların uygulanmaya konulmasında gereken teknikler ve kanunlar bütününden de müteşekkil bir "disipliner matriks"tir. Paradigma, belli bir sahada meşru olan faaliyetin normunu; son noktada, araştırmacıların gözlemlemesine "izin verilen" olguların yapısını belirleyen normu tanımlar. Elbette bir paradigma, onu yanlışlar görünen bazı deneylerle uzun vadede bir arada yaşamak zorundadır. Ne var ki bir paradigmanın bu sınamalara uzun süre dayanabilmesi ancak büyük bilimsel kuramların, bilinen olguların çoğunluğuyla uyuşacak şekilde kurulmasıyla mümkün olabilir:[37] Zaten Kuhn'un yanlışlamacılığı[38] –onun sofistike (Lakatos) veya klasik (Popper) biçimlerini– ve tümevarımcı bilgi anlayışını (Carnap) reddetmesinin sebebi de budur. Buna karşın, gözlenen "anomali"ler fazla sayıda ve kapsamlı hale geldiğinde, bilim insanlarının zihninde o gizemli –gizli ve tam tarihlendirilmesi her zaman çok güç olan– değişimler meydana gelir ve sonunda, bir paradigma değişimi, yani bilimsel bir "devrim" gerçekleşir.

Şunu anlıyoruz: Bu tür değişimler Kuhn'a göre, her şeyden önce, gerçekliği kavrama biçimimizin geçirdiği "dönüşümler", dil düzenindeki devrimlerdir. Yeni kavramlar tek tek bazı noktalarda gelip eskilerinin yerini almazlar; yeni kavramlar farklı nesneleri isimlendirir, yeni sorular sorar, kısaca dünyayı farklı "görme" biçimi önerirler. Genel olarak, eski kuramlar yeni kuramların diline çevrilebilir değildir; kısacası, birinin öbürüyle ortak paydası yoktur.

Buradan eski ve yeni kuramların mantıksal olarak denk olduğu sonucu çıkabilir mi? Aslında, görececi biri, Kuhn'da bir paradigmanın diğerine üstünlüğünü vazedecek herhangi bir transandantal ölçütün bulunmadığının altını çizmeye eğilimli olacaktır. Örneğin, geçersiz bir paradigmanın bütünüyle geçersiz olduğunu kanıtlayan bir şey yoktur; nitekim Galileocu devrim de, Aristoteles'in evveline, Platon menşeili doğanın matematik kavranışına dönüşten kaynaklanır. Bir paradigma bütünüyle geçersiz olduğunda bile, bu bizim inançlarımızın değiştiği anlamına gelir sadece; yoksa eski inanışların, kendi zamanları için birer "yanlış" olduğunu göstermez. Nitekim eski inançların doğru kabul edildiği o dönemde, yerküremerkezli kuram kadar, "flojistik" kuram da, mevcut gözlemlerin pek çoğu ile çelişki halinde değildi.

Bununla birlikte Kuhn, 1962 tarihli kitabına 1969'da eklediği sonsözde ve sonraki yazılarında (*Asal Gerilim*, 1977) görececi olduğunu şiddetle reddeder. Ona göre, –"nesnel" bir temelde– benzerlerine yeğlenebilir bir sonuca varmak her zaman mümkündür. Bilimsel ilerleme bir aldatmaca değildir. Güncel kuramların ikame ettiklerine üstün olmalarının sadece sosyolojik sebepleri yoktur; yani sadece araştırmacılar topluluğu tarafından bugün ileri sürülmeleri değildir bunun sebebi. Yeni kuramlar, daha fazla sayıda sorunu çözebildikleri, daha az sayıda hipotezden kalkarak daha çok sayıda fenomeni açıklayabildikleri veya nicel yönden daha kesin tahminlerde bulunabildikleri için üstündürler.

Kısacası Kuhn, ne aklın nesnelliğinden ne de bilimin, akılcılığın en üstün biçimini teşkil ettiğinden şüphe etmektedir. Olsa olsa, bilimsel ilerlemenin, insan zekâsının önceden varolan bir "hakikat"e kaçınılmaz bir şekilde yaklaştığı bir süreç olarak görülemeyeceğini kabul eder. Nitekim, hakikatin tanımı kısmen dile, dolayısıyla da tarihe bağımlıdır her zaman için. Görececiliğe verilmiş bu –sınırlı– ödün, Kuhn'un tezlerini hedef alan Popper ve yandaşları gibi tarihdışı bilimsel nesnellik anlayışını savunan kişilerin saldırılarının neden bu kadar şiddetli olduğunu açıklıyor.[39] Öte yandan bu taviz, Kuhn ile Foucault arasında kurulan benzerliği de meşrulaştırıyor.

Gelgelelim bu benzerliğin sınırları vardır. Bir kere, paradigma ve *episteme* kavramlarının tartışmasız benzerliği bir yana, Foucault'nun Kuhn'u okumadığı nerdeyse kesindir ve Kuhn da, onun yapıtlarını çok geç bir dönemde keşfetmiştir. İkinci olarak, iki düşünürün yaklaşımları birbirinden oldukça farklıdır. Foucault, 18. yüzyılın sonunda Avrupa kültüründe uygulamaya konan ve klasik çağınkiyle zıtlık arzeden *episteme*'nin temel çizgilerini incelikle tasvir eder; fakat böylesi bir dönüşümü tetiklemiş olabilecek ekonomik veya ideolojik sebepleri araştırmaz. Bu anlamda Foucault, tam manasıyla bir tarihçi olmaktan çok antropologdur.

Son olarak Foucault, bilgi arkeolojisi üzerine çalışmalarından, yıkıcı nitelikli, doğrudan doğruya politik neticeler çıkarırken, Kuhn, felsefi faaliyetin insanı özgürleştirmek gibi bir işe kendiliğinden yarayacak yapıda olmadığına inanmaktadır. Foucault'nun "her şey politiktir" söyleminin karşısında, Amerikalı araştırmacı Kuhn, farklı toplumsal pratiklerin ayrı yer kapladığı çok daha katmanlı bir görüşe sahiptir: bir anlamda, Frankfurt Okulu'nu Popper'den ve yeni-olgusalcılardan ayıran farkı temelli kılan bir farklılaşmadır bu. Foucault, aklın nesnel bir dayanaktan yoksun göründüğü bir alana güçlük çekmeden yerleşebilirken, Kuhn'un, tarihsel figürlerin çeşitliliğinin berisinde, aklın her zaman sarsılmaz bir temele sahip olduğunu ileri sürmesinin sebebi budur muhtemelen. Bununla birlikte, son noktada her ikisi de –birisi kasten, öbürü kendine rağmen– böylesi bir temelin varlığını şüpheli kılmıştır.

Bu şüpheden, nihai sonuçları çıkarmaya gelmiştir sıra: Altmışlı yıllarda iki filozofun, Fransa'da Jacques Derrida'nın ve ABD'de Richard Rorty'nin yapacağı da budur zaten.

3. Yapıbozumdan Yeni-pragmatizme

1930'da El Biar'da (Cezayir) doğan Jacques Derrida, ENS'ye 1952'de, Foucault'dan altı yıl sonra girer. 1964'te –Althusser ile aynı yıl– felsefe öğretmeni olarak buraya geri döner. Ardından da, savaş sonrası École pratique des hautes études içindeki bir parçalanmadan doğan École des hautes études en sciences sociales'in başına geçer.

Derrida'nın ilk metinlerinden biri –ki bu metinde, Foucault'nun bir "öğrencisi" olduğunu kabul etmektedir–[40] *Deliliğin Tarihi* üzerine bir tartışmayı konu alır. Zamanla daha da büyüyecek olan erken dönemdeki fikir ayrılıklarına karşın iki filozof da ortak bir çizgiyi paylaşırlar: Her ikisi de yapısalcılığın "dışındaki" düşünürlerdir. Hatta Derrida, yapısalcılıkla ilgili eleştirilerinde daha da ileri gidecektir, zira –Foucault gibi– Bataille ve Blanchot'nun "Nietzscheci" metinlerinin etkisinde kalması yanında, Husserl'in fenomenolojisine dayanmakta ve daha en başından bu düşüncenin olgusalcılık-karşıtı yönelimini keskinleştirmektedir.

En temelde Derrida, yapısalcılığı Batı metafiziğinin en klasik postülatlarına sıkı sıkıya bağlı olan bir "gösterge" sorunsalının öncülüğünü yapmakla eleştirir. Gerçekten de Saussure'ün takipçilerinin sandıklarının aksine, "herşey dildir" tezinin yeni olduğu doğru değildir. Yunan felsefesinin merkezi görüşüyle yeniden ilişki kurmaktan başka bir şey değildir bu tez. Bu görüş de, yaşayan söz veya "ses" (*phône*) içinde erimiş ve ilksel "anlam" verici olarak görülen söylemin (*logos*) üstünlüğü görüşüdür. Halbuki "fonolojizm" –veya bu "logos-merkezcilik"– Platon ve Aristoteles'ten beridir, "ulvi varolan"la iç içe geçmiş bir Varlık metafiziğine, başka deyişle bir "onto-teo-loji"ye dayanmaktadır; nitekim, her şey gösteren ise, gösterenin, her türden anlam verişin nihai teminatçısı bir "transandantal" gösterilene dayanmaktan başka çaresi yoktur. Maalesef böylesi bir hiyerarşik göndergeler sisteminin, uzun zamandır bilinen açmazlara yol açmaması mümkün değildir. Felsefe bu açmazlardan kurtulmak istiyorsa, öncelikle logos'un başatlığını aşmalıdır. Ve böylece Varlık ile varolanı ayıran aşılmaz "fark"ı kabul etmelidir.

Böylece, Derrida'nın yolu, daha en başından, *Varlık ve Zaman*'ın ilk projesinin etki alanı içinde yer alır. Kendisi de bunu seve seve kabul eder ve 1972'de şöyle yazar: "Yapmaya çalıştıklarım, Heideggerci soruların açtığı imkânlar olmaksızın mümkün olamazdı."[41] Üstelik Heidegger'e benzer şekilde o da, metafizikten ne onu "ters yüz " ederek, ne de ona zıt ama bakışık bir konumdan doğrudan hücum ederek kurtulamayacağımıza inanır;

bu son konumun da, örtülü bir metafizik konum olmaktan fazla şansı yoktur.

Derrida'nın stratejisi daha inceliklidir. Onu en iyi gösteren şey de, Derrida'nın Husserl üzerine kaleme aldığı iki çalışmasıdır: İlki 1962'de Husserl'in *L'Origine de la géométrie*'sine (Geometrinin Kökeni) yazığı uzun giriş yazısı; ikincisi, 1967'de *La Voix et le Phénomène* (Ses ve Fenomen) başlığıyla *Recherches logiques*'in (Mantık Araştırmaları) ilk cildinin ilk kısmı üzerine yazdığı yorum yazısıdır. Husserl'in yapmaya çalıştığı şey, ilkinde geometrinin temel mefhumları, öbüründe *Bedeutung* kavramı üzerinden, bilimsel açıdan temellendirilmiş her söylemin özünde ve kaynağında yer alacak "saf" bir düşünce formu belirlemektir. Bununla birlikte Husserl, bu tür bir düşünceye ancak onu ifade eden imler vasıtasıyla ve bilhassa da yazmaya yarayan *yazılı* imler yoluyla ulaşabilmektedir. Herhangi bir bilimsel sözceyi mümkün kılan bu "yazı" olduğundan, Husserl'in ulaştığını sandığı köken, bu yazının gizli varlığı tarafından kirletilmiştir ve "saf" değildir. Saf olan köken yoktur ya da daha doğrusu köken diye bir şey yoktur: İşte, Derrida'ya göre Husserl'in yönteminin karşımıza çıkardığı, fakat ideal bilim inşası umuduna halel gelmesin diye Husserl'in varmayı reddettiği sonuç budur.

Derrida'nın bu paradoksal okumasını daha sonraki okumalarının kaynağı olarak düşünmek cazip geliyor. Her halükârda bu okumada, Derrida'nın büyük "kuramsal" yapıtı *De la grammatologie*'nin (Gramatoloji Üzerine) (1967) temel çizgilerini bulabiliriz. Bir yansımalar oyunu şeklinde geliştirilen bu kitap, Batı metafiziğinin farklı dönemlerinde, yazılı imlerle ilgili aynı küçük düşürücü imgeyi sunan iki metnin "erken anlatımı" (*mise en abyme*) etrafında örgütlenmiştir. Bunlar, Rousseau'nun *Essai sur l'origine des langues*'ı (Dillerin Kökeni Üstüne Deneme)[42] ve Lévi-Strauss'un (*Hüzünlü Dönenceler*'de) Nambikwara yerlilerinin yazıyı keşfetmesini anlattığı bölümdür. Bu iki metnin karşı karşıya getirilmesinden Derrida'nın çıkardığı sonuç, Husserl'in çalışmalarından çıkardığı sonuçlara benzerdir: Bu metinler, yaşayan söz olarak anlaşılan logos'un başatlığını ispatlamaya çalışırlarken, tam da sorun-

salları yüzünden, kendilerine rağmen, söz konusu başatlığın altını oyarlar; zira bu metinler, logos'un "eklemlenmesi"ni açıklamak için logos'tan önce gelen bir "ilk-yazı"nın mevcudiyetini varsaymaktan başka bir şey yapamazlar. Böylece, bu "ek"in dahil edilişi yüzünden, kökenin "belirişi" sonsuza "ötelenir" (*différée*) ve anlam, onulmaz bir "saçılmaya" (*dissémination*) mahkûm olur.

Bu "ilk-yazı" kuramı –başka deyişle, "gramme"ın (Yunancada *grammè*), iz'in, kaydın, çizginin kuramı– yani "garammatoloji", böylelikle, gelecek bir "bilim"in, yahut hiç değilse özellikle yıkıcı olan bir metinsel "tahrip" biçiminin adı olacaktır. Daha sonraki çalışmalarında Derrida, bu projenin metodolojisini sistematik bir şekilde geliştirmekten vazgeçer; kuşkusuz bunun sebebi Derrida'nın gözünde "kuram" kavramının da, karşı çıktığı metafizikle çok sıkı bağları olmasıdır. Derrida daha ziyade bu karşı çıkışı aktif bir şekilde uygulamaya koyar. Derrida bu uygulamayı öncelikle "*différance*" –"*différer*" fiilinin şimdiki zaman ortacından üretilmiş isim– hareketi olarak düşünmüş, daha sonra öğrencileri bunu daha basit olan "yapıbozum" terimiyle ikame ederek popüler hale getirmişlerdir. Muhtemelen Heideggerci *Abbau*'dan mülhem yapıbozum terimi[43] 1966'dan itibaren Derrida tarafından sıkça kullanılır.

Nitekim söz konusu ister Rousseau, ister Levinas, Hegel veya Freud olsun, her yerde yazının –konu olduğu yadsımanın semptomlarıyla mevcut– "yitik mevcudiyeti"nin, daha en başından bizatihi kökenin kendisini bozduğunu gözlemleriz. Bu, hem metafizik girişimin başarısızlığını, hem de onu "aşmaya" yönelik hissettiğimiz gereksinimi açıklar. Yine de böylesi bir "aşma"nın mümkün olduğunu kanıtlayan hiçbir şey yoktur: Hatta bir anlamda Heidegger'in girişimi de başarısız olmuştur. Metafizik söylemin kendi içine kapanmasını anlatmak için daire imgesini kullanan Derrida, bu dairenin sınırlarında sonu gelmez bir şekilde dolaşmadan ondan sıyrılmayı başaramayacağımızı söylemek istemektedir. Bu durum pratikte şu manaya gelir: Batı felsefesinin merkezini, çevre bölgelerini kullanarak istikrarsızlaştıracak şekilde yeniden okumak. Başka deyişle, Batı felsefesinin içine sirayet ettiği metinlerde, büyük ikici karşıtlıkları çözmeye muktedir anlambilimsel

(semantik) elemanları yine Batı felsefesine karşı kullanmak. Bu ikilikler Platon'dan bu yana, ruh-beden, tin-madde, eril-dişil, gösterilen-gösteren, söz-yazı, teori-pratik şeklinde örgütlenmiştir.

Böylesi bir yeniden okuma –tıpkı Heidegger'in Yunan felsefesini okuması gibi– kelimelerin etimolojisine ve farklı anlamlarına dikkat etmeye çalışır; keza –psikanalistin "çağrışımsal" dikkati gibi– boşluklara, çelişkilere, metafizik söylemin "düşünülmeyen"lerine, kısacası onda "semptom" olarak açığa çıkan her şeye karşı da dikkatli olmaya çalışır. En nihayetinde, prensip olarak *a prori*'si olmayan bir okumadır söz konusu olan; nitekim kavramlar hiyerarşisi fikrinden vazgeçmek isteniyorsa bütün metinler aynı değerde kabul edilmelidir: felsefenin bildik tali metinleri (Rousseau'nun *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*), tali filozofların metinleri (Condillac'la ilgili olarak *L'Archéologie du frivole*'ü),[44] filozof addedilmeyen yazarların metinleri (*L'Ecriture et la Différence*'taki Jabès ve Artaud, veya *Glas*'da Genet) ve hatta bizatihi metin olmayan, fakat son noktada aynı model üzerinden inşa edilen çizim ve resimler (*La Vérité en peinture*, *Mémoires d'aveugle*) gibi...

Bugün, Derrida'nın durmadan yenilenen biçimlerde otuz seneden beri uyguladığı bu pratiğin "sonuçlarını" nasıl tanımlayabiliriz? Kaçınılmaz olarak bazı kaymalar gerçekleşmiş, anlam aykırılıkları türemiştir. Örneğin Yaleli profesör Paul de Man (1919-1983) ve daha pek çokları sayesinde Derridacı düşünce yetmişli yıllarda Amerikan üniversitelerinin edebiyat bölümlerine girer. Yapıbozum sözü bugün, isabetli uygulanmadığı takdirde çoğunlukla metafizik kavramların "tepkisel" karakterinin basit bir eleştirisine, yani son noktada bütün bir Batı kültürünün eleştirisine indirgenmiş bir metinsel eleştiri biçimini ifade eder. Bunun da ötesinde, Batı medeniyeti, uzun süredir "patriarkal" olarak görüldüğünden ve Derrida da "fallik-merkezci" dediği şeye saldırmaktan geri kalmadığı için, Derridacı düşünce, Amerikan feministlerin kuramsal mücadelesine de referans sağlar. Bu koşullar altında, Atlantik-ötesi yapıbozumcu eleştirilerin kimi kez düşmanları tarafından bilginin ve demokrasinin temellerini zayıflatmaktan başka amaç gütmeyen "goşist" bir tehditle özdeşleştirilmesinde şaşacak bir şey yoktur.

Her halükârda, Austin'in Amerikalı bir öğrencisi olan ve muhafazakârlığıyla bilinen John R. Searle'ün, hocasının yorumlanmasına dair bir hususta, "yapısöküm"e karşı başlattığı kampanyanın arka planında bu tehdit algısı varmış gibi gözüküyor. Searle, Derrida'nın –daha önce *Marges*'da (1972) yayımlanmış– 1977'de İngilizceye tercüme edilen "Signature évenement contexte" isimli metnine karşı keskin bir yazıyla karşılık verir. Searl'ün "Reiterating the differences" başlıklı yazısına Derrida, tartışmayı hiç de yatıştırmayan "Limited Inc. abc..." yazısıyla karşılık verir.[45] Dolayısıyla ABD'de "yapıbozum", "meslekten" felsefeciler arasında şiddetle karşı çıkılan bir "üslup" olmayı sürdürmektedir. Hatta Stanley Cavell ve Richard Rorty gibi Derrida'nın sesine kulaklarını açık tutabilmiş "analitik" olmayan düşünürler bile, onun Amerika'daki alımlanmasına bağlı yanlış anlamaları tek başlarına dağıtmayı başaramamışlardır.

Bununla birlikte, Derrida'nın çalışmasına bir anlamda "devrimci" bir emel atfetmekle ona haksızlık edilmiş olmuyor. Nitekim aklı, aklın temel ilkelerini ve içinde örgütlendiği –kültürel ve toplumsal– sahanın yapısökümünü gerçekleştirmeden, metafiziğin yapısökümü mümkün değildir. Bu tür bir projenin amacı, sanıldığı gibi, yapısalcı bir "logos-merkezcilik"in tasfiyesi değildir sadece. Zorunlu olarak daha geniş sonuçları vardır.

Peki bu sonuçlar nelerdir? İşte, "devrim" lafının muğlaklığı burada ortaya çıkıyor. Düşüncesinin "ideolojikleştirilmesi"nden kaçınmaya çalışan Derrida, bu kavrama büyük bir ihtiyatla yaklaşır. Bir yandan "yapısöküm"ün illa ki siyasal nitelikli sonuçları olduğunu kabul ederken, bu sonuçların fazlaca şematik formüllere indirgenmemesi için elinden geleni yapar. Ancak bu Derrida'nın ne ırkçılık ve apartheid'a karşı mücadele etmesini ne de Çekoslovak "ayrılıkçılar" lehine eylemde bulunmasını engeller; ki bu eylem, 1981'de Prag'da kısa süreliğine tutuklu kalmasına yol açar. Son yıllarda daha doğrudan bir şekilde, bugüne kadar yazdığı en iyi kitaplardan biri olan *Spectre de Marx*'ta[46] (1993) marksizmin geleceği meselesini ele almaktan da çekinmez Derrida.

Francis Fukuyama'nın yaydığı "tarihin sonu" mitini eleştirme isteğinden doğan bu kitap, liberal demokrasinin, dünyanın büyük

kısmında gerçekten tesis olmadığını ve Batı'da ve diğer yerlerde sürekli artan adaletsizlik ve sefalete –tek başına– çözüm getiremeyeceğini hatırlatır. Güncel tarihsel konjonktürümüzü çözebilmek için Marx tarafından açılmış kimi güzergâhlara dönmenin faydasız olmadığını göstererek ve –Benjamin'e yaptığı açık bir referansla–[47] Marksizmin "mesihçi" ilhamıyla barışan Derrida, böylece kendi düşüncesini eleştirel bir geleneğin içine oturtmayı başarır. Hiçbir kapalılığa yer bırakmaksızın –*Kapital*'in ötesinde –Aydınlanma'nın "pozitif" yönüne bağlanan bir gelenektir bu.

Buna karşın, Derrida henüz, Heidegger ve Blanchot gibi otuzlu yıllarda aşırı sağcı "devrimci" ideolojilere kapılmış iki düşünüre yaptığı referansların "yapısökümün" kuramsal kökenlerine düşürdüğü gölgeyi ortadan kaldırmayı başaramamıştır. Heidegger için bu ideoloji Nasyonal-Sosyalizm, Blanchot için ise Maurrassçı faşizmdir. Bu hassas konuda uzun yıllar tuhaf şekilde sessiz kalan Derrida, nihayet 1987'de yayımlanan iki metinde konuyu ele alır. Bu metinler: *De l'esprit. Heidegger et la question* (Tin Üzerine. Heidegger ve Soru) ve *Psyché. Inventions de l'autre*'dur (Psike. Öteki İcatları). Ama yine de muğlaklıktan uzak bir şekilde Heideger'i mahkûm etmek için değil, Heideggerci metinlerin dokusu içerisinde, metafiziği aşma projesini hâlâ "mevcudiyet metafiziği"nin yanılgılarını bağlayan şeyleri sabırla bozmak ve bu ikisini birbirinden ayırmak amacıyla yapar bunu.

Derrida'nın henüz sadece başlamış bulunduğu bu uzun soluklu çalışma, onu Heidegger'in Nasyonal-Sosyalist söylemi ile Husserl ve Valéry'nin hümanist söylemi arasındaki tuhaf, gizil uzlaşımları ortaya çıkarmaya yöneltir. Bu uzlaşımlardan ancak iç içe geçmiş iplerini sonuna kadar çözerek kurtulabilmek mümkündür. Böylesi bir şifre çözme işleminin gerektirdiği dinginlik, Fransa'da yayımlanan (Victor Frais; 1987; Hugo Ott, 1990) iki Heidegger biyografisiyle bozulur. Küçük bir medyatik kriz yaratan bu kitaplar Derrida'yı bir süreliğine savunmacı bir konuma çekilmeye zorlar.

Bu Heidegger "olayı"na koşut olarak, ABD'de Paul de Man'ın ismi üzerine gölge düşürecek bir başka "olay" patlak verir: Man'ın ölümünden dört sene sonra, Belçika kökenli bu üniversite

hocasının –o güne kadar bilinmeyen– geçmişinde, memleketinde çıkan anti-semitist gazetelerde çalıştığı ortaya çıkar. Bu olguların su yüzüne çıkmasıyla sarsılan Derrida, yine de uzun bir metin (*Mémoires – Pour Paul de Man* – Anılar, Paul de Man İçin, 1988) yayımlayarak burada hem eski dostunun durumuna hem de bu "olaylar"ın "yapısöküm"e karşı doğurabileceği şüphelere açıklık getirmeye çalışır.

Bütün bu hayhuyun ötesinde, daha genel bir düzeyde, Yahudi ailelere mensup bu iki filozofun, Levinas ve Derrida'nın, Heidegger'in düşüncesiyle sürdürdükleri yakın ilişkiyi ve de kendi aralarındaki karmaşık ilişkileri sorgulamanın önünde bir engel olmasa gerek.

Levinas, Strasbourg'da yirmili yıllarda tanıdığı Blanchot'nun dostu, Husserl ve Heidegger çalışmalarının Fransa'daki öncüsü ve aynı zamanda da Bergson, Jean Wahl ve Gabriel Marcel'in öğrencisidir. Levinas 1945'ten sonra, varoluşçu bir üslup içerisinde, etiğin metafizik temellerini aydınlatmaya çalışırken, bir yandan da bu temelleri dinsel nitelikli bir hassasiyetten büsbütün ayırmaktan kaçınır: Levinas'a göre *Dasein* analizinin ortaya çıkardığı nihai hakikat, insanın ancak içerisine batabileceği mutlak bir aşkınlığın "belirmesi" ile aynı şeydir. İki büyük kitabı *Totalité et Infini* (Bütünlük ve Sonsuz) (1961) ve *Autrement qu'être ou au-dela de l'essence* (Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde) (1974) ile birlikte Levinas, –Marcel veya Ricoeur için geçerli olanın aksine– has felsefi ögenin inanç hamlesi tarafından yer yer "boğulduğu" bir düşünce üslubuna açıktan açığa yerleşir: onu Husserl'den kesin bir şekilde uzaklaştıran ve ona gecikmiş bir medyatik başarı da kazandıran teolojik bir "dönemeç"tir bu.

Fenomenolojiye duyduğu gençlik ilgisine sadık kalan Derrida, Levinas'ın düşüncesini dikkate almayı bırakmamış ve pek çok metninde ona yer ayırmıştır.[48] İki filozof da –kendi tarzlarında– Yasa'nın ve dolayısıyla (büyük harfle) Yazı'nın önceliğini kabul ederler: ancak Derrida Levinasçı Tanrı fikrini, "mutlak başka", "olmaktan başka", kirlenmemiş saf köken olarak görülen Tanrı fikrini açıkça reddeder. Levinas'ın ve daha da az olmakla birlikte

Derrida'nın Heidegger'le bağı, gençlik yıllarına uzanan bir "asimilasyon" isteğiyle açıklanabilirse, Derrida'nın Levinas'a aldığı mesafe, Musevi Yasa anlayışından özgürleşme yönünde daha ileri gitme isteğiyle açıklanabilir gibi bir sonuca varılabilir mi?

Nitekim Yazı'nın "sekülerleşmesi"nin, Derrida'nın yönteminde zorunlu olarak içerilen meselelerden birisi olduğu düşünülebilir. Öyleyse burada, –otobiyografik bir metin olan *Circonfession*'da[49] kendi gençliğini çok güzel anlatan– Derrida'nın eserleri ile Benjamin'inkiler arasında fazladan bir ortaklaşma noktasının varolduğunu görebiliriz. Benjamin'in gençliği de –bir yanda Yahudilik, bir yanda Aydınlama geleneği olmak üzere– görünmez fakat asli bir "fark"ın birbirinden ayırdığı iki geleneğe aidiyeti yüzünden parçalanmıştır. Her halükârda, Derrida'nın son kitapları *Politiques de l'amitié* (Dostluk Politikaları) ve *Force de loi*'nın (Yasanın Gücü) (1994), kısmen Benjamin'de kendisini gösteren *Aufklärung* eleştirisine ve bu eleştirinin hiç değilse 1933'e kadar Schmitt veya Heidegger'in akılcılık-karşıtlığıyla girdiği muğlak "yakınlıklar"ın eleştirisine ayrıldığını gözlemlemek ilginçtir. Derrida, bu düşüncelerin yakınlığına gösterdiği duyarlılığı, bunların kendi içinde taşıdıkları "sapma" risklerine karşı da göstermektedir. Ancak Derrida bu defa –*Force de loi*'nın ilk sayfasında– Benjamin'in veya Heidegger'in "yıkım" teması ile bizzat kendinin "olumlayıcı yıkım" dediği şeyi birbirinden ayırmaya özen gösterir. Sanki bu tuhaf aynalar oyununda, Derrida her akıl eleştirisinin olduğu gibi "yapısöküm"ün de her şeyden fazla kaçmaya çalıştığı "tuzağı" nihayet fark etmiş gibidir.

*

Kuhn ve Foucault hakikatin bir tarihi olduğunu gösterdiler ve Derrida da, Batı metafiziğinin kendi kendini yapıbozuma uğrattığını gözledi. Richard Rorty ise bir adım ileri gider: Aklı güvenilir ve sabit bir zemine yerleştirmeye yönelik her çabanın "boş" olduğunu ilan eder.

Princeton'da yirmi sene profesörlük yaptıktan sonra halen Virjinya Üniversitesi'nde öğretmenlik yapan Rorty, 1931'de doğmuştur. Rorty, öncelikle "analitik" metinlerinden oluşan bir antoloji çalışmasının, *The Linguistic Turn*'ün editörlüğünü yaparak ismin-

den söz ettirir. Daha o zaman (1967) bu kitap için yazdığı giriş yazısında bile birtakım kuşkularını dile getirmektedir: "Gündelik" dil ekolü ve mantıksal ampirizm, gerçekten felsefi sorulara kesin cevaplar verebilecek yetkinlikte midirler? Gerçekten olmak istedikleri gibi "kesin" bir yol mudurlar?

On yıl sonra Rorty –kendine has açık üslubuyla– akılcılıkla ilgili, onu her türlü süreğen özden yoksun bırakan kendi görüşünü geliştirir. Böylece, bilim ve felsefeyi salt "kültürel" pratikler düzeyine indirgeyen Rorty, bunların doğruyu söyleme iddialarını kesin bir şekilde mahkûm eder: Böylesi bir iddia Rorty'ye göre sadece gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir iddia olmakla kalmaz, ilke itibariyle gerekçelendirilemez ve faydasızdır da. O günden sonra Rorty, ABD'de önde gelen temsilcisi olduğu tarihsel görececiliğin ulaştığı en uç noktaya yerleşir.

Bu hızlı evrimin özgül mantığını kavramak için, Rorty'nin düşüncesi üzerinde etkin olan üç ayrı etkiyi düşünmek gerekir. Bu etkilerin birincisi Dewey'nin pragmatizmidir. İkincisi, Heidegger'den Derrida'ya kıta felsefesidir. Üçüncüsü, Rorty'nin son derece şahsi sonuçlar çıkardığı "analitik" felsefenin kimi yönleridir.

Rorty için Dewey'nin hatırası, kendi çocukluğuna dayanır.[50] Rorty'nin eski bir komünist olan babası, partiden ayrıldıktan sonra Meksika yolculuğunda Dewey'e eşlik eder; Dewey burada, Troçki'nin "suçları" ile ilgili bir araştırma komisyonuna başkanlık edecektir. Rorty'nin babası, aynı zamanda, bir süreliğine Marksizme yakınlık duymuş, fakat daima Stalin-karşıtı olmuş pragmatik Sidney Hook'un da dostudur. Hem "ilerlemeci" politikaya karşı bir hassasiyet, hem de –altmışlı yıllarda ABD'de hiç de moda olmayan– Dewey'nin düşüncesine karşı erken gelişen bir merak, bu hısım ortamından Rorty'ye miras kalmıştır. Rorty, insanlık dayanışması konusundaki hassasiyetini olduğu kadar, bir fikrin değerinin yarattığı sonuçlarla ölçülebileceği –ve dolayısıyla bir fikrin "doğru" sayılmak için *a prori* temellendirilmesi gerekmediği– kanaatini de Dewey'nin düşüncesine borçludur.

Rorty'nin gençlik ilgilerinden biri de çok erken yaşta Avrupa felsefesine karşı olan eğilimidir. Zaten Stanley Cavell ile birlikte, bu

felsefeyi Amerika'da en iyi bilen insanlardan birisidir. Rorty'nin kıta felsefesine duyduğu ilgi, yetmişli yılların başından itibaren önce Derrida'nın çalışmalarını, oradan da Heidegger'in eserlerini keşfetmesine yol açacaktır. Rorty, o dönemlerde Amerikan üniversitelerinde *persona non grata* olan Heidegger'den Batı felsefesinin özü addedilen metafiziğin miadını doldurduğu, artık ciddi ciddi "başka bir şeye geçmek" gerektiği fikrini alır bilhassa. Şayet klasik felsefenin meseleleri artık "bizim" meselelerimiz değilse, bunun sebebi onların, Batı kültürünün Platon ile başlayan bir dönemine bağlı meseleler olması ve sadece o döneme özgü dil içerisinde bir anlam ifade etmeleridir. Bu dönemin 20. yüzyılda şahit olduğumuz bitişiyle birlikte bu dil de, eski meseleleri de peşinden sürükleyerek dağılıp gitmektedir. Söz konusu meseleler ebedi olmadıkları gibi ancak tarihsel bir öneme sahiptirler; dolayısıyla bunları terk edebiliriz.

Bu "çıkış" yolunda, Rorty, Thomas Kuhn'un eselerinden ve bunlar üzerinden de Quine ve Sellars'ın önerdiği ampirizm eleştirisinden paradoksal bir şekilde destek alır. Quine'in "Two Dogmas of Empiricism"de geliştirdiği tezleri en uç noktaya kadar taşıyan Rorty, "veri"nin ya da "dogma"nın değil, sadece "dil"in varolduğu sonucuna ulaşır. "Olgu"lar, kelimeler vasıtasıyla onları kurgulayışımızdan bağımsız değildirler. Başka deyişle, önermelerimizin "doğru" (herhangi bir "gerçekliğe" uygun) olup olmadığı sorunu, düşündüklerimizi ve hissettiklerimizi ifade etmek için yeni "sözvarlıkları" icat etme kapasitemize nazaran daha az önemlidir.

Bu yaklaşım, zorlama veya en azından varolan bilimsel pratikler gerçeğinden kopuk gözükebilir. Ancak bir başka filozof ve bilim tarihçisi Paul Feyerabend'in (1924-1994) savunduğu "anarşist" bilgi kuramına uzak sayılmaz. Kuhn ile aynı dönemde yazan Feyerabend'ın eserlerinin vardığı sonuçlar çok daha sarsıcıdır; ve temel yapıtı *Against Method*'da[51] (1975) sunulmuşlardır.

Popper ve Lakatos gibi "yanlışlamacılar"ın azılı hasmı Feyerabend'e göre, bilimsel düşüncenin büyük dönüşümlerinin tarihi, bu dönüşümlerin çoklukla tesadüfen gerçekleştiğini, ilerlemenin sabit kurallara tabi olmadığı ve "keşifler" söz konusu olduğunda, her yöntemin "işlediği sürece" iyi olduğunu göstermektedir. Bura-

dan çıkan sonuç ise, bilim ve bilim olmayan arasındaki sınırın sürekli hareketli olduğu ve bilimsel söylemin normlarının da sabit ve evrensel olmadığıdır. Feyerabend'e göre, bilimsel akılcılık pek çok benzerleri gibi bir kültürel "paradigma"dan başka bir şey değildir. Bu paradigmalar birbirleriyle "kıyaslanamaz" olduklarından, birinin diğerine ne mutlak surette ne de –Kuhn'un düşündüğü gibi– görece üstün olduğu söylenemez. Dolayısıyla devlet, bireysel seçim hürriyetini her türlü boyunduruktan esirgemek amacıyla, bir paradigmayı diğerine –örneğin bilimi dine– üstün tutmaktan kaçınmalı ve her vatandaşa kendisine uyanı kullanma imkânı tanımakla yetinmelidir.

Rorty de bu görececiliğin "özgürleştirici" perspektifleriyle cezbolur ve böylece, yetmişli yıllar boyunca, "analitik" felsefeye açıktan açığa mesafe almaya başlar. Nitekim bu felsefe ekolü, kendini bilimsel açıdan kesin bir felsefe olarak sunmaktadır. Hâlâ saf Kantçı geleneğe, başka deyişle en âlâsından metafizik bir "mit"e bağlıdırlar. Bu mitle savaşmak için Heidegger'e olduğu kadar Derrida ve Foucault'ya da dayanmaktan çekinmeyen Rorty, "analitik" felsefe için, Popper'in mantıksal olgusalcılık için oynadığı "katil" rolünü üstlenmiştir. Her halükârda Rorty, –yine Stanley Cavell ile birlikte– Quine'in Viyana seyahatinden sonra, Avrupa felsefesi ile bağ kurmaya çalışan ilk Amerikalı filozoflardan birisi olmuştur. Ve bu bağ, bu kez Avrupa felsefesinin en bilimsellik-karşıtı akımıyla kurulmaktadır.

Bu yeni düşüncenin tam bir manifestosu olan *Philosophy and the Mirror of Nature* (Felsefe ve Doğanın Aynası) (1979) üç kısım halinde, bilgi kuramının statüsü, felsefenin "sonu" ve zihnin doğasını ele alır. Kitabın ilk kısmında, Platon'dan bu yana Batı kültürünün, sayısız yanlış soruya sebep olan dinsel zihin-beden ikiciliğini benimsediği ileri sürülür. Bu ikici perspektifte zihin, doğanın –yani maddeler evreninin– yansıdığı bir "ayna" olarak kavranır. Ancak anlayış evrensel bir "apaçıklık" olmak bir yana, tarihsel bir tasarımdır ve artık geçersiz hale gelmiştir.

İkinci kısım: Descartes ve Locke'tan sonra, bilgi, nazari bir modele göre, gerçeğin upuygun "temsilleri" olarak tanımlanmaya

başlandı; yine pek çok yanlış soru buradan kaynaklanır. Böylesi bir tanım zorunlu olmamakla kalmaz, bir başka anlayışla, örneğin pragmatik bir anlayışla daha avantajlı bir şekilde ikame edilebilir. James ve Dewey gibi Rorty'nin de düşüncesine göre hakikat, basitçe, "inanmanın en elverişli olduğu" şeydir. Başka deyişle hakikat, gerçekliğin anlaşılmasına veya daha iyi yaşamamıza en çok faydası dokunan sözceler öbeğidir. Rorty, ayrıca –"analitik" felsefenin iki ayağı olan– ampirik psikoloji ve dil felsefesinin hakikati, –artık geçersiz hale gelmiş– bir "temsil" sorunsalı içinde hapsetmekten başka bir şey yapmadığı kanaatindedir.

Son olarak, kitabın üçüncü kısımında, akılsallığı ve nesnelliği upuygun "temsiller" üzerinden açıklamaya kalkan her felsefenin aşıldığı ileri sürülür. Kaldı ki, klasik felsefe, inançlarımızı gerçekle "tekabüliyet" üzerine inşa etmeyi de asla başaramamıştır. Klasik felsefe, en iyi halde, insanlara "miadını doldurmuş" söylemleri aşmak ve kendi gelişimlerine en uygun dünya görüşünü yaratmak için uygun araçları sunmayı başarabilmiştir. "İkinci" Wittgenstein, Heidegger ve Dewey kitapta "pragmatik yönden" faydalı üç filozof örneği olarak anılmaktadır. Bu filozoflar, her şeyden önce, tedavi işlevine sahiptir: Aydınlanma filozoflarının bizi teolojiden özgürleştirmesi gibi onlar da bizi metafizikten özgürleştirirler. Böylece kültürün "sekülerleşme"sine katkıda bulunurlar; çünkü metafizik, temelde dinsel yanılgının gelişmiş şekli, laik bir dindir.

Rorty, 1972 ile 1980 yılları arasında yayımladığı makaleleri 1982'de *Consequences of Pragmatism* (Pragmatizmin Sonuçları) başlığı altında bir araya getirir. Bu kitapta, kendisine ne manada pragmatik dediğini açıklar, neden Dewey'in dayanışma hassasiyetinden yana çıktığını ve ayrıca yaratıcı ve özgün "dil oyunları" olarak gördüğü Heidegger ve Derrida'nın yapıtlarına neden değer verdiğini açıklar. Aynı zamanda "ikinci" Wittgenstein okumasının bağlamını gerekçelendirir. *Felsefi Soruşturmalar,* Rorty'ye göre, felsefenin "kurucu" projesinin –*Tractatus*'un da dahil olduğu Kantçı manadaki transandantal projenin– kesin bir şekilde ölmüş olduğunu ilan eden en olgun çalışmadır.[52] Eğer bu okumayı ciddiye alırsak, felsefe hakikate her türlü ayrıcalıklı ulaşım yolundan

mahrum bir "söyleşi" türüdür ve bu yüzden gideceği yönü tayin etmekte serbesttir. Şayet hayatta kalacak olursa, bunu sadece edebi bir "tür" olarak yapabilir; okuyucusuna estetik bir haz veren ve felsefeyle uğraşana ise hiçbir zorlamaya maruz kalmadan şahsiyetini metinde ifade etme imkânı tanıyan bir tür...

1989 tarihli *Contingency, irony, and solidarity*,[53] felsefenin rolünün inançlarımızı "temellendirmek"ten ibaret olduğu yönündeki –özellikle tekinsiz– fikre karşı çıkar. İnançlarımız tanımı gereği olumsaldır. Onları temellendirme umudu beyhudedir. Rorty bunun, bütün inançların eşdeğerde olduğu anlamına gelmediğini belirtiyor. Bazı inançlar diğerlerinden daha "faydalı"dır. Örneğin, bireysel gelişimin veya içinde yaşadığımız toplumun iyileştirilmesinin zorunluluğuna inanmak gibi. Aslında bu iki dilek, en azından uç noktadaki sonuçları düşünüldüğü takdirde, birbiriyle pek zor uyuşur. Fakat bu durumu "metafizik" bir sorun olarak yaşamamak için, "pratikte" burada bir çelişki görmekten vazgeçmek yeterli olacaktır.

Rorty'nin kurmaya çalıştığı –kendi tabiriyle– *ütopyada*, ideal filozof "liberal bir ironist" olacaktır. Zalimliğin en kötü şey olduğuna inanan liberal, insanlar arasında dayanışmayı geliştirmeye çalışacaktır. İronistliği ise, bu tavrının aşkın bir temeli olmadığını bilmekten kaynaklanır ve bu zalimliği reddedişi çerçevesi içinde şahsi mutluluğunun peşinden koşmasını engellemez. İdeal filozofun "kamusal" dili ve "özel" dili sonuçta –farklı boyutlara yerleşmiş olduklarından– eşgüdümlü olarak ve tutarsızlık arz etmeden gelişebilir.

Benzer bir "ironi", Paul Feyerabend'in, *Farewell to reason*[54] (1987) ismli, Rorty'nin değirmenine su taşıyan son kitabına da ilham verir. Bu kitapta "akılcılık" ve "nesnellik" gibi terimlerin anlamının, kültürümüzün geçirdiği evrimle sıkı sıkıya ilintili olduğu, çağa ve mekâna göre bu anlamın değişebileceği tezini geliştiren Feyerabend, sanatı, bilimi ve felsefeyi aynı düzeye yerleştirmeyi ve bunları "taklit" değil, "yaratıcı" faaliyetler olarak düşünmeyi önerir. Feyerabend, kitabın daha en başında, başlıktaki "veda"nın, akılcı varlıklar olarak davranmaktan vazgeçmemiz gerektiği anla-

mına gelmediğini belirtir. Mesele sadece, akılcı davranış mefhumunun bağlama göre çok farklı davranışları kapsayabileceğini kabul etmektir. Feyerabend'in verdiği bir örnekle, Pigmelerin Batı medeniyetiyle her türlü temastan kaçması, onların akıldışılığına kanıt değildir hiç de. Tersine, bu davranış, Pigmelerin –stratejik düzeyde– kendileri için en iyi olanı tercih etmeleridir: kendi bakış açılarından, sadece içinde yaşadıkları ve ait oldukları dünyayı tahrip edebilecek bir medeniyetten kaçınmaktadırlar.

Pigmelerin tercihinin, bizim anladığımız anlamda "nesnel" temeli olduğu söylenerek Feyerabend'a karşı çıkılabilir aslında. Kısacası onların durum değerlendirme, savlama ve sonuca varma kapasitesini, Batı'da bizim "akılcılık" dediğimiz şeyden ayırmak mümkün değildir. Bu durumda akılcılığın etnolojik bir özgüllük, basit bir "kabile *amentüsü*"[55] –bizim amentümüz– olmaktan uzak olarak, evrensel bir kapsamı olduğunu kabul etmek gerekmeyecek midir? Ayrıca, Rorty ve Feyerabend'in tezlerini ortaya koymak için, tahakkümcü olmakla suçladıkları bu "akılcılık"a tabi olmalarının gerektiği açık değil midir?

Kendi konumunun eğretiliğinin farkında olan Rorty, 1991'de yazdığı muhtelif makaleleri iki cilt halinde (*Objectivity, Relativism, and Truth* [Nesnellik, Görececilik ve Hakikat] ve *Essays on Heidegger and Others* [Heidegger ve Diğerleri Üzerine Denemeler]) bir araya getirerek bu konumu sağlamlaştırmayı denedi. Savunmasındaki iki boyut özellikle kayda değer. Rorty bir yanda, herhangi bir evrensellikten yana olamadığı için, giderek daha çok "dil oyunu" kavramının arkasına saklanma eğilimine girer. Heidegger'in tek artısı metafizik-karşıtı, "Heideggerci"[56] bir "sözvarlığı" icat etmekse, aynı şekilde "Rortycilik" de, kıvrandırıcı "kurucu" saplantısının yol açtığı "hastalık"ları tedavi etmek yönünde özgün bir girişim olarak görülebilir. Rorty'ye göre bu tedavinin amacı, savlamacılığı değerden düşürmeyi değil, belli bir kanaati savunmak için, *mutlak olarak* diğerlerinden daha iyi bir sava sahip olduğumuz yönündeki yanılgıdan kurtarmaktır.

Öte yandan –Feyerabend gibi– kabul edilebilir *bir* değil birden çok bilimsel yöntem*ler*in varolabileceğini ve gündelik hayatta,

"teknik" manada sağduyu yetisi olarak anlaşılan akıldan vazgeçemeyeceğimizi kabul eden Rorty, kendisinin de bazı entelektüel tercihleri –hiç değilse yarattıkları etkiler üzerinden değerlendirildiğinde– diğerlerinden "nesnel olarak" üstün gördüğüne değinmektedir. Örneğin demokrasinin aslında aksine tercih edilir olduğunu ileri sürer ve hatta bu kesinliği, "tarihdışı" bir ölçütle gerekçelendirmeye kalkışan bütün felsefi söylemlerden daha "kesin" bir şekilde takdim eder.[57]

Bu son tezler, tabir yerindeyse Rortyci görececiliğin aşmaya cüret edemediği sınırları tesis etmektedir. Ancak bu tezler, söz konusu görececiliği akıldışı sapmalara karşı korumaya yeterli midir? Rorty'nin söylemini önemsemesine rağmen filozof Jacques Bouveresse bundan kuşku duymaktadır.[58] Bouveresse'e göre görececilik iki eleştiriden kaçamaz. İlk olarak, yetersizliğine rağmen pek çok bilim insanının gündelik faaliyetlerini beslemeyi sürdüren realizmle tutarsızlık içindedir görececilik. İkinci olarak, mümkün bütün "dil oyunları"nı *a priori* kabul ederek, yepyeni "söz varlıkları" yaratmak adına –bugüne kadar felsefe için esas olmuş– savlamalı tartışma pratiğini değerden düşürür. Bu açıdan, diyor Bouveresse, Rorty'nin görececiliğini Deleuze'ün Nietzscheciliğinden ayıran hiçbir şey yoktur; nitekim Deleuze de *Qu'est-ce que la philosophie*'de[59] (1991), kavram "yaratıcısı" filozofun, denkleriyle her türlü tartışmayı reddetme hakkını ileri sürmüştür.

Böylesi bir felsefi "otizm"e kaymanın önüne geçmek istenebilir. Bu durumda, iletişimle ilgili yeni bir "etiğin" temellerini atmak önem kazanır. İşte iki Alman filozof, Jürgen Habermas ve Karl-Otto Apel'in yirmi yılı aşkın bir süredir iki farklı, fakat paralel yoldan ulaşmaya çalıştıkları amaç da budur zaten.

4. İletişim mi Soruşturma mı?

Jürgen Habermas 1929'da Düsseldorf'ta doğar. Felsefe öğrenimi gördüğü dönemde, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde yani, Nasyonal-Sosyalist düşünceler henüz Alman üniversitelerinden silinip gitmiş değildir. Her halükârda, bu düşünceler herhangi bir eleştirel çalışmanın konusu yapılmamıştır.

Bu durum karşısında Habermas'ın sosyoloji ve siyasete duyduğu erken ilgiye de delalet eden ilk tepkisi, bu ağır sessizlik ortamını bozmak olmuştur. Heidegger (1953'te) tek yorum cümlesi eklemeden 1935'te verdiği dersi, *Metafiziğe Giriş*'i yayımladığında, genç Habermas –ki yirmi dört yaşındadır– *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'a (25 Temmuz 1953'te) etkileyici bir makale gönderir: "Heidegger ile Birlikte Heidegger'e Karşı Düşünmek"tir makalenin başlığı. Habermas birkaç satırda her şeyi anlatmaktadır. Heidegger'in metafiziği reddi ile Fribourg eski rektörünün siyasal kanaatleri arasındaki derin bağ makalede ortaya konulmaktadır. Heidegger'in Nazilerin suçları karşısındaki kabul edilmez sessizliği vurgulanmaktadır. Habermas, özellikle vatandaşlarını, Alman kültürünün en gerici eğilimleriyle kendilerini –pasif şekilde de olsa– özdeşleştirme tehlikesine karşı uyarmaktadır. Şu soruyu sorar: "Nazizmin Alman geleneğiyle kurduğu ilişkiler herkesin kabul edebileceğinden daha derin olabilir mi?"[60] Şayet durum böyleyse tartışmayı kamusal alana taşımak gerekir. Jaspers'in ta 1946'dan beri söylediği gibi Almanya'nın Batı'nın, başka deyişle Aydınlanma'nın "düşmanı" olarak kalmasını engellemek için her şey yapılmalıdır.

Habermas 1961'de, Yahudi düşünürlerin 18. yüzyıldan beri Alman felsefesinde oynadığı önemli rolü hatırlatma işini üstlenir.[61] 1968'de bazı aşırılıklarını eleştirdiği öğrenci hareketine aktif katılımda bulunur. O tarihten itibaren, çok sayıdaki açıklamalarıyla, Almanya'daki siyasal-entelektüel sahada daimi mevcudiyetini hissettirecektir. Gadamer'in başını çektiği yorumbilgisi akımı ile mücadele edecek, gerçekliğe karşı nört ve estetize eden bir tavırla yaklaştığı için bu akımı eleştirecektir. "Tarihçiler Tartışması"nda (1986), muhafazakâr tarihçi (Heidegger'in öğrencisi) Ernst Nolte'un "revizyonizm"ine karşı tavır alır. Nolte, Nazizmi komünizme karşı savaşma zorunluluğuyla açıklamaya çalışır ve Yahudilerin katledilmesinin Stalin'in temizlik harekâtının bir "kopya"sından başka bir şey olmadığını ileri sürerek, Auschwitz'i, Nazilerin o dönemde Doğu'dan gelecek bir saldırıya kurban olma endişesi içinde ürettikleri teknik bir yeniliğe –gazodası "tekniği"ne– indirgemeye çalışır.[62] Farias'ın biyografisinin yayımlanması (1988'de)

Habermas'ı, Heidegger'in düşüncesinin siyasal-ideolojik öncülleri konusuna geri dönmeye sürükler.[63] Nihayet Almanya'nın yeniden bütünleşmesi, bunu izleyen Almanya'nın Avrupa'daki rolü tartışması ve hemen aynı dönemde yabancı düşmanlığı ile ırkçılığın geri dönüşü Habermas'ın gündeme daimi bir dikkat göstermesine sebep olur.

Habermas'ın akılcılığı, elbette kendi kuramsal çalışmasında da ifadesini buluyor. Habermas'ın eserleri, meselenin felsefeyi değil, ama bilimler ile felsefe arasındaki geleneksel zıtlığı aşmak olduğu fikrine dayanır. Felsefe, 1933 ile 1945 arasında hiçbir şey olmamış gibi yoluna devam edemez; kendi eleştirel misyonuna sadık kalmak durumundadır. Ve felsefe bunu ancak sosyal bilimlere yaklaşarak, sosyal bilimlerle disiplinlerarası bir zihniyet içerisinde çalışarak ve Aydınlanma projesine yeni bir içerik kazandırmak için bu bilimlerin bütün kaynaklarını (dilbilim, psikanaliz, sosyoloji) kullanarak yapabilir. Kısacası, muhafazakârlık ve konformizmin toplumsal ilerlemeyi engellemek için dayanak aldığı "karanlık taraf"ı, insan ilişkilerinde dile getirilemeyeni analiz etmelidir felsefe.

Bu tür bir yönelim mantıksal açıdan Habermas'ı, Frankfurt Okulu'nun yoluna sokuyor. Gerçekten de, (1954'te) Schelling'in tarih felsefesi üzerine yazdığı doktora tezini savunduktan sonra Habermas, (1956'da) Frankfurt'ta Adorno'nun asistanı olur. Habermas'ın yazarlık yeteneği Adorno tarafından takdir görür, lakin Horkheimer onun ilk kitabına –Batı Almanyalı öğrencilerin siyasal bilinciyle ilgili bir ankettir bu– yön veren düşünceleri fazlasıyla solda bulur. Horkheimer, Habermas'ı bu düşüncelerden uzaklaştırmak için doçentlik sınavında karşısına öyle zorlu koşullar çıkartır ki durumdan bezen Habermas bu unvanı, 1962'de yayımlanan *Kamusal Alan* isimli çalışmasıyla Marburg Üniversitesi'nden alır. Gadamer ve Löwith ile yakın temas halinde Heidelberg'de bir süre geçirdikten sonra Habermas, Frankfurt Üniversitesi'ne geri döner. Burada Horkheimer'ın kürsüsünü devralır ve 1971 yılında kadar ders verir. 1971'de Starnberg'deki Max Planck Enstitüsü'nün müdürlüğünü kabul eder. Bu görevi on yıl boyunca sürdüren Habermas (1981'de) yeniden Frankfurt'a döner.

Frankfurt Okulu'nun son temsilcisi olan Habermas, tam manasıyla bu okula ait bir düşünürdür; nitekim tıpkı okulun kurucuları gibi kendisini Marksist olarak tanımlamakta ve aynı "olgusalcılık" eleştirisini benimsemektedir. Bununla birlikte, bu konumu fazlasıyla şahsi bir şekilde yorumlar ve bu yorum çok geçmeden onu "eleştirel kuram"ın klasik versiyonu diyebileceğimiz şeyden uzaklaştırır.

Tıpkı Marcuse gibi, *Kapital*'in yazarından ziyade genç Marx ile ilgilenen Habermas, Marksizmin "geç dönem" kapitalizminin (*Spätkapitalismus*), yani teknokratik çağda endüstriyel toplumların analizine uyum sağlamak için ciddi bir yenilenmeye ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Marcuse bu türden bir yenilemeye kalkışmış ilk kişidir. Habermas bu girişimi, proletarya kavramının artık gerçekliğe tekabül etmediğini vurgulayarak sürdürür. İşçiler hayat düzeylerinin yükselişine şahit olmuşlardır. Bugün, "sosyal devlet"in (*welfare state*) bütün nimetlerinden faydalanmaktadırlar. Bu yüzden sınıf savaşımı örtük hale gelmiştir. Sosyalist devrim modelinin güncelliği kalmamıştır. Buna karşın teknokrasi tarafından işletilen idari sistem, "demokrasi" kavramının anlamını yavaş yavaş boşaltan zorlamaları işçilerin üzerine boca etmekte, gittikçe daha fazla genç ve işsiz insan sistemin dışında bırakılmaktadır. Bu insanları yeniden içeri almak, sistemi daha "açık" bir hale getirmek için, demokrasi tartışmasına yeni bir soluk kazandırmak gerekir. Sistemi kurtarmak için, yeni iletişim yapılarını kamusal alana nasıl dahil etmeli? Bu fikir Habermas'ın düşüncesinin ana eksenlerinden birisi haline gelir.

"Olgusalcılık"ın Frankfurt Okulu'nun tarzında eleştirilmesine gelince, gördüğümüz gibi Habermas, Tübingen toplantılarında (1961), Popper'i bilimsel faaliyetin önkabulleri üzerine düşünmemiş olmakla suçlar. Popper, toplumu eleştirme projesinin sosyal bilimlerde yeri olmadığını düşünmektedir. Oysa bu tez Habermas'a göre tamamen keyfidir ve hiçbir sahici gerekçeye dayanmamaktadır. Araştırmacının faaliyetine *a priori* hiçbir sınır konmamasından yana olan Habermas, has felsefi bir "eleştiri" gereği ile, ampirik araştırma çalışmasının birbirinden ayrıymış gibi sunulamayacağı-

nı öne sürer. Bununla birlikte "olgusalcılık"ı basitçe ve hepten mahkûm ediyor da değildir. Habermas'ın yöntemi, bu bağlamda, Horkheimer ve Adorno'nunkilere nazaran daha sosyolojiktir. Habermas sadece "olgusalcı" antropolojinin sonuçlarını yöntemine dahil etmekle kalmaz, aynı zamanda dil felsefesi ve özellikle de "analitik" felsefeyle daha yakından ilgilidir. Bu ilginin gelişmesinde, Frankfurt Üniversitesi'ndeki çalışma arkadaşı filozof Karl-Otto Apel'in etkisinin de payı vardır.

1924'te doğan Apel, Anglo-Amerikan dil felsefesinin, Austin ve takipçileri sayesinde katı formalist –sözdizimsel ve anlambilimsel– bir yaklaşımdan, sözün toplumsal kullanımlarını, yani iletişim kavramını merkeze alan bir yaklaşıma kaymasını sağlayan "pragmatik" dönüşümün farkına varan ilk "kıtalı" düşünürlerden biridir. Ancak temel yapıtı *Transformation der Philosophie*'nin (Felsefenin Dönüşümü) (1973) de gösterdiği gibi Apel, Kantçı bir transandantal perspektif içinde kalmayı tercih eder. İdeal bir "iletişim cemaaati"nin kurucusu olan dilin kendi yapısı içerisinde, her türlü anlamanın *a priori* imkân şartlarından birini bulan Apel, bu "pragmatik-transandantal" *a priori* üzerine, aklı her türlü görececi eleştiriden kesin bir şekilde koruyabilecek bir "tartışma etiği" (*Diskursethik*) kurmaya çalışır.

Geniş ölçüde bu bakış açısından ilham alan Habermas, buradaki sorunsalı hem daha az iddialı hem daha materyalist bir boyuta kaydırır. "İletişim cemaati" Habermas'a göre, nesnel bir veridir. Bu cemaat, aşkınsal öznelliğin bir boyutu olmak bir yana, ampirik sosyal varoluştan ayrı olamayacak bir cemaattir. Habermas'ın yetmişli yıllardaki çalışmalarının çıkış noktası budur. Bu çalışmaların sonucu *Theorie des kommunikativen Handelns*[64] (1981) ve *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*'de (1983) sunulmaktadır.

Bu iki kitabın arka planında, "kuramsal eleştiri"yi idealist kökenlerinden sıyırmak, böylece ona daha sağlam bir temel sağlamak isteği bulunmaktadır. Nitekim Horkheimer ve Adorno, Hegel'den mülhem bir tarih felsefesine, yani kültürün diyalektiğine hapis kalmışlardır. Habermas için ise tersine, tıpkı Marx ve çoğu sosyolog için olduğu gibi, tarih her şeyden önce *toplumsal* etkile-

şimler öbeği olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla etkileşimlerin mantığının –ve her etkileşim sözel bir iletişimden geçtiği için öncelikle de toplumsal etkileşimlerin söylemsel mantığının– yeniden tasarlanması gerekir.

Bu amaçla Habermas, Marx'tan bu yana filozofların metafizikten kurtulmak adına uzun bir yol katettiklerini hatırlatmakla başlar. Bu "kurtuluş"u Heideggerci bir tarzda dramatize etmenin gereği yoktur. Apel'in 1975'te hakkında önemli bir eser yayımladığı Peirce ve özellikle de Frege ve Russell kaynaklı mantıksal-dilbilimsel felsefe, metafiziğin "aşılması"nı büyük ölçüde gerçekleştirmiştir. Bundan sonra –"olgusalcılık" düşülmeden– katedilmesi gereken yol, Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın Fransızca basımına yazdığı önsözde (1987) açık şekilde ifade edilmektedir. "Yaşanan dünya" kavramıyla bağlantılı "iletişimsel faaliyet"in, bilimsel ve eleştirel aklın yeniden tanımlanması temeline oturtulması gerekir. Başka deyişle, aklı –Sartre ve Heidegger'in istediği gibi– durum içine yerleştirmek, fakat bunu yaparken durumu, bir bilinç veya *Dasein* felsefesine bağımlı olmaktan çıkarmak gerekir; çünkü iletişimsel durum –tanımı gereği öznelerarası olduğundan– toplumsal yaşayışın gerçekliğiyle aynı şeydir.

Dolayısıyla Habermasçı "çözüm", bir iletişim aracı olarak dilin pragmatik tanımlanışını; toplumsal entegrasyon analizi üzerine yerleşen bir tanımlamayı içerir. Aslında *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın büyük bir kısmı, bu konuda, Max Weber'in (c. I), Durkheim, George Herbert Mead ve Talcott Parsons'un (c. II) ve elbette Marx'ın sosyolojik görüşlerinin yeniden ele alınmasına ayrılmıştır. Habermas'ın özgün getirisi, bu ampirik temelde, iletişimsel durumun sadece varlığıyla bile otantik bir tartışmanın koşullarını nasıl yaratabildiğini göstermekten ibarettir: nitekim argüman alışverişinin sonunda herkes tarafından kabul edilebilir sonuçlara varabilmek için, tartışan tarafların, belli mantıksal normlar üzerinde mutabakat sağladıklarını kabul etmeleri zorunlu değil midir? Böylece "akıl" dediğimiz şey, muğlaklığa mahal vermeyecek şekilde, her türlü tartışmanın kesin ve demokratik niteliğini garanti altına alan normlar bütünü olarak tanımlanabilir.

İletişimsel Eylem Kuramı'nın doğurduğu itirazlar arasında en azından birini Habermas kabul etmektedir: Akıl için önerdiği temel, Apel'inki gibi ampirik ve transandantal olmayan bir temel olduğundan, dilbilim ve sosyolojiden çıkan birtakım sonuçların varlığını verili kabul eder. Dolayısıyla açıkça fasit bir daire söz konusudur. Fakat bu kusur Habermas'a tali görünmektedir; zira materyalist bakış açısından dayanak kabul ettiği bilimlerin nesnelliği, ona bütün şüphelerin ötesinde gibi gelmektedir. Böylesi bir yaklaşımın avantajlarına gelince, bunlar çok sayıdadır: En önemlisi, –*Der philosophische Diskurs Der Moderne*'de (Modernitenin Felsefi Söylemi) (1985) bir araya gelen metinlerinde açıklandığı gibi Foucault'dan Lyotard'a, Derrida ve Rorty'ye kadar bütün– Nietzscheci, Heideggerci, öznelci veya "post-yapısalcı" filozofların getirdiği eleştirilere karşı aklı korumaktır.

İsmi geçen üç filozof tabii ki Habermasçı yönelimi mahkûm etmektedirler. Lyotard bu yönelimin çağrıştırdığı hümanizme karşı şüphecidir: İnsanların birbirlerini anlamak istedikleri ve her şeyin ötesinde bir uzlaşıma varmaya çalıştıkları doğru mudur? Derrida, bu yönelimde bilim metafiziğine bir geri dönüş görür ve onun, bertaraf etmeye çalıştığı "olgusalcılığa" zorunlu olarak yakalandığını düşünür. Rorty ise, aklın "iletişimsel" yeniden tasarlanışını, mutlak değere sahip olmayan meşru bir "oyun" addeder.

Habermas on yıldır bu eleştirilere cevap vermeye çalışmaktadır. Lyotard'a karşı, "ihtilafa" karşı uzlaşının ön plana çıkarılması gerekliliğini savunur. Tıpkı Gadamer ve hatta Adorno'yu olduğu gibi Derrida'yı da tarihten yüz çevirmeye varan, gerçekliği estetikleştiren bir görüşe saplanmakla suçlar. Rorty'ye karşı ise, 20. yüzyılın sonunda dağınık ve çokbiçimli bir akıldışıcılığın geri dönüşünün yarattığı tehdide anlamlı bir direniş sunmaksızın, temel kavramını *a priori* reddederek, kendini sağlam bir temelden yoksun bırakan bir tutumun çelişkili yapısını vurgular.

Aklın temeline dair sürüp giden ve henüz bir sonuca ulaşmaktan uzak olan bu tartışmalar, John Rawls, Stanley Cavell ve Hilary Putnam gibi hepsi de Harvard Ünivesitesi'nde felsefe öğretmenliği yapan üç Amerikalının katkılarıyla zenginleşir.

*

1921'de doğan John Rawls, en çok bir kitabıyla, *Theory of justice* (Adalet Kuramı) ile (1971) tanınmaktadır. Kitabın dünya çapında kazandığı başarı getirdiği üç yeniliğe bağlıdır.

İlk olarak, her ne kadar Rawls'un görüşlerinin mantıksal ampirizm ile hemen hemen hiç ilişkisi olmasa da, bu kitap, siyasal tartışmalara "analitik" diyebileceğimiz bir düşünce üslubuyla yaklaşan ilk kitaptır. İkinci olarak, Rawls kitapta, Bentham ve Mill'in faydacılığını reddeder ve klasik çağın hukukçularının gözdesi toplumsal sözleşme teorisini –en üst soyutlama düzeyine taşıyarak– yeniden gündeme getirir. Böylece bizi, modern toplumları örgütleyen ilkeleri baştan sona bir kere daha düşünmeye yöneltir. Üçüncü ve son olarak, ellili ve altmışlı yıllarda ABD'de siyahların "yurttaşlık hakları" için yürütülen mücadelelerin sürdürülmesini temsil eden bu kitap, bu ülkede Dewey'nin ölümünden beri düşüşte olan liberal sol geleneğe hayat verir.

İnşa edilecek toplum içindeki konumları açısından insanların malumattan yoksun, "cehalet örtüsü altında" kaldıkları bir "doğa durumu"na denk "kökensel konum"dan yola çıkan Rawls, böylesi bir durumda her makul insanın, mümkün en "hakkaniyetli" bir sistem içinde yaşamak isteyeceğini göstermeye çalışır. Hakkaniyet manasındaki adaletin (*justice as fairness*) temel ilkelerinin ne olduğu sorusu çıkar böylece ortaya. Rawls, iki ilke sayıyor. Mantıksal düzlemde önce gelen ilki, her insanın temel insani özgürlükler üzerinde eşit hak sahibi olmasıdır ve demokrasi tercihini getirir. İkincisi, fırsat eşitliğini, başka deyişle doğal ve toplumsal eşitsizliklerin indirgenmesini savunur. Bu ilke de, devletin "serbest piyasa" üzerinde düzenleyici bir rol oynaması, servetin ve gelirin dağılımını, doğuştan yoksun olanlara toplumsal koşullarını iyileştirecek (eğitim, sağlık vb.) araçları sunmaya yönelik şekilde düzenlemesidir.

Bu hakkaniyet endişesiyle ılımlılaşmış (sosyal demokrasinin klasik tezlerini de hatırlatan) bu liberalizm, Rawls'un sistemini iki tür itiraza açık hale getirir. Bir yandan, bütün liberaller gibi, Rawls'un da toplumu birbiriyle özdeş, yani "soyut" bireyler toplamına indirgemesi, ABD'de bile "toplulukçular" (*communitarians*) tarafından eleştirilir. Michael Sandel ve Charles Taylor'dan

Aristotelesçi Alasdair MacIntyre'a (*After Virtue* - Erdemden Sonra, 1981) kadar, bu düşünürler, "toplumsal fayda" kavramının bireysel faydadan daha üstün olduğunu ve bireyin şahsiyetinin şekillenmesine katkıda bulunan –aileden ulusa kadar– pek çok grubun dışında varolmadığını hatırlatırlar. Öte yandan, Rawls'un devlete biçtiği düzenleyici, hatta müdahaleci rol, Robert Nozik (*Anarchy, State, Utopia,*[65] 1974) gibi "hürriyetçiler" (*libertarians*) tarafından eleştirilir. Bu kişiler de Adam Smith tarafından savunulan "saf ve katı" liberalizme bağlıdırlar ve "minimal" devletin sınırlarını aşan her devletin, bireyin kutsal haklarına tecavüz ettiğini düşünürler (bugün bu tez, Cumhuriyetçi Parti tarafından Clinton yönetimine karşı savunulmaktadır). Gerçekten de, Rawls bu iki kategoriden hasımlarına cevap vermekte zorlanmıştır.

On yıldan fazla süreye yayılan cevaplar, yakın tarihte iki kitapta toparlandı: *Justice et Démocratie* ve *Political Liberalism,*[66] Rawls'un hakkaniyet olarak adalet kavramının –ki klasik formülü: "Sana yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma"dır– Kant'tan gelmesine rağmen, *metafizik* olmaktan ziyade *siyasal* bir kavrayış olarak sunulması fikrinin doğuşudur. Rawls, transandantal olana başvurmayı reddettiği için, bu görüşün akılcı bir siyaset inşa etmek yolunda, başka deyişle toplumsal hayatı yöneten kurallar bütününü sağlam bir temele oturtmak için başvurulabilecek en iyi görüş olduğunu ileri sürer sadece; her birimiz, başkalarının da aynı şekilde davranmasını istiyorsak bu kurallara uymak zorundayızdır.

Üstelik Rawls, kendi teorisinin, son noktada Amerikan anayasasının üstünkörü bir genellenişi olduğu eleştirisini reddederken, teorisinin "uluslar cemiyeti" de dahil bütün topluluklara uygulanabilecek kapsamda olduğunu ileri sürer. Böylece kendi tarzında, "müdahale hakkı"na gerekçe sunmuş olur; başka deyişle demokratik uluslara, diğer ulusların demokratikleşmesine yardımcı olmak, hatta bir despotluğun savunmasız bir toplumu –askeri ve diğer yollarla– ezmesini engellemek yükümlülüğünü meşrulaştırır.

"Reel" sosyalizm deneyimleriyle mevsimsiz bir hayalkırıklığına düçar olmuş bir sola, kapitalist sistemin daha "hakkaniyetli" bir

yöne doğru ilerici dönüşümünü içeriden düşünme imkânı verdiği için Rawls'un görüşleri bugün Avrupa'da modadır. Bambaşka bir alandan gelen, estetik konusunda uzmanlaşmış Stanley Cavell'ın (d. 1926) düşüncesi de aynı şekilde "kıta" felsefesine özgü endişelerle buluşur. Rorty gibi "analitik" araştırmaların tükenmiş bir Kantçılığın son serüveni olduğuna inanan Cavell, Rawls'un aksine, düşünce için yeni bir yol açma arzusundadır. Bu yeni yol sayesinde düşünce, giderek "tek boyutlu"laşan bir dünyaya karşı durabilecektir. Bu yolun başlangıcı Cavell'a göre, –gerçek hocası kabul ettiği– Austin'in ve "ikinci" Wittgenstein'ın yapıtlarında; özellikle de bu ikisinin hayatımızın ve dilimizin en "sıradan" yönlerine duydukları ilgide açık seçik belirgin hale gelmiştir. Filozoflar genel olarak niçin bu boyutları görmezden gelme, başka deyişle kendi kimliklerini reddetme eğilimindedirler ki? Cavell ise kendi kimliğini bulmak için, *A la recherche du bonheur* filminde (1981), en âlâ halk sanatı olan Hollywood sinemasının, modern bireyin özlemlerini nasıl somutlaştırdığını inceler. Sonrasında, sinemadan tiyatroya geçen Cavell, Shakespeare'in altı oyunu örneğinde (1987) "bilginin yadsınması" temasıyla ilgilenir. Bu oyunlarda Montaigne'den Descartes'a kadar, Batı metafiziğine gölge düşüren "şüpheciliğin" doğuşuna odaklanır. Bu şüpheciliği aşmak için de, Emerson'un (1803-1882) transandantalizmine yönelir, –Nietzsche, Wittgenstein ve pragmatizm üzerindeki etkisi görmezden gelinmiş– bu yazarın etik anlayışının kendimize güvenmemize, hatta hayatta kalmak istiyorsak yaratmak zorunda olduğumuz "yeni" dünyayı ortaya çıkarmamıza nasıl yardımcı olacağını gösterir: her halükârda, Cavell'ın Emerson üzerine yazdığı ilk kitaplardan biri olan *Une Nouvelle Amérique encore inapprochable*'ın (1989) muamma başlığının anlamı budur. Cavell ayrıca, Avrupalı filozoflara büyük bir ilgi gösterir: Heidegger ve Derrida'ya olduğu gibi Freud'a ve Lacan'a da. *Bir Ton Felsefe*[67] isimli son yapıtı, psikanaliz ve kültür kuramının iç içe geçtiği serbest bir tür otobiyografik "itiraf"tır; kitapta, "ses" ve "dinleme", müziğe dair sorunlarla birlikte merkezi bir yer işgal eder.

Hilary Putnam (d. 1926) ile birlikte "analitik" felsefe, hiç kuşkusuz en atipik temsilcisine kavuşur. Putnam önceleri, epistemolo-

ji ve mantık üzerine Quine çizgisindeki çalışmalarıyla adından söz ettirir. Babası, Rorty'ninki gibi bir komünist olan Putnam, aslında her zaman siyasetle yakından ilgilenmişti. Hatta 1968'de kısa süreliğine Maoculuğa yaklaştı. Sonraki yıllarda daha klasik bir demokrasi görüşüne geri dönen Putnam, yine de sola karşı hassasiyetini muhafaza eder; bu da örneğin Rawls'a adaletin sadece bir kavram olmadığını ve ezilenlerin onu sonsuza kadar bekleyemeyeceğini hatırlatmasını sağlayan şeydir.

1974'ten sonra Popper üzerine yazdığı bir makalede Putnam, Popper'in sözde görevi salt açıklamak olan bilim ile sözde hiçbir bilimsel değer taşımayan siyasal ve felsefi düşünceler arasına çektiği keskin sınırın yanılgı olduğunu ifşa eder. Bu noktada Popper'de ikili bir tutarsızlık vardır: Teoriyi bu kadar kesin bir şekilde pratikten ayırmak ve ayrıca, yanlışlanabilirlik ilkesi üzerinden, yani deneyime referans zorunluluğuyla tanımlanan bir bilgi kavrayışı çerçevesinde teoriyi değerden düşürmek. Üstelik, Putnam, ne tarihsel yasaların varolduğunu ne de bunların bilinebileceğini iddia etmeksizin, bunun tersinin, bilimsel açıdan gerekçelendirilemez, siyasal açıdan ise tehlikeli, keyfi bir karar olduğunu *a priori* ileri sürer.

Popper eleştirisi Putnam'ı doğal olarak Habermas'a yaklaştırır. Tıpkı Habermas gibi Putnam da, hem bilimi hem demokrasiyi kurtarmak için aklı temellendirmek endişesindedir. Fakat Putnam *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda önerilen dilbilimsel ve sosyolojik temellendirme imkânına inanmaz. Putnam'a göre Habermas hâlâ fazlasıyla Kantçı, hâlâ Apel'in transandantal felsefesinin fazlasıyla etkisi altındadır. Alman filozofların girişimlerine karşı şüpheci olan Putnam, –Rorty gibi– Peirce ve Dewey'nin pragmatizminden yanadır, ancak –Rorty'nin tersine– felsefi sorunların cevaplanması gereğine de inanır.

Putnam'a göre, aklın temeli herhangi bir *a priori*'de ya da hatta salt iletişim kavramında değil, soruşturma adını verdiği somut pratik içinde bulunabilir; soruşturmadan kasıt, her türlü deneysel araştırma ve "deneme yanılma" metotlarıdır. Üstelik, bu metodun uygulama sahasını doğa bilimleriyle sınırlamak yerine, onun top-

lumsal bilimlere, etik ve siyasete de mükemmelen uygulanabilir olduğunu düşünmektedir Putnam. Bu metodu basitçe insan deneyiminden, basit bir soyutlama işlemiyle çıkarsayabiliriz. Gündelik hayatta aşılamaz olduğunu düşündüğümüz kavramların felsefi düşünümünü ciddiye almamız yeterlidir bunun için.

Böylece pragmatik bir akıl tanımına ulaşılmış olur: Akıl, iyiyi kötüden ayırma kapasitesidir. Gerçekten de hem kuşkuculuğa hem de yeni-olgusalcıların "metafizik" realizmine karşı soğuk duran Putnam, Peirce ve Dewey'in geleneğine doğrudan bağlanan bir "içsel" –yani minimal– realizmden yanadır. Bu geleneğin (ama aynı zamanda Austin'in de) izinde, Carnapçı "değer" ve "olgu" ikiliğini reddeder. Dewey gibi, bilim ve etik arasındaki ayrımın göreceleştirilmesini öne sürer. Ahlaki kavramlar da, rasyonel ve deneysel olan bir doğrulamaya tabi tutulabilirler.[68] Kısacası, felsefe boş bir söylem değildir, tersine iki işleve sahiptir: toplumu daha adil kılarken iyi yaşamamıza yardımcı olmak.

Habermas, Putnam'ın kendi teorisinin temellerine yönelttiği eleştiriyi kabul etmese de, Apel, Rawls ve Cavell gibi, felsefenin ifa etmesi gereken toplumsal bir misyona sahip olduğu fikrini benimser. Birbirlerinden farklı bu düşünürler, nispeten daha iyi veya daha kötü entelektüel tercihlerin varolduğu savını paylaşırlar. Hiç değilse bu noktada Rorty ile mutabıktırlar. Fakat bu kanaatlerini başka sağlam temeller üzerine oturturlar. Görünüşe göre bu temeller, şu an için, kendi tutarlılığının üzerine titreyen bir felsefi söylemin yerleşebileceği yegâne temeldir.

Son Deyiş

Tamamlanmamış Katedral

Bir asırlık felsefenin özetini çıkarma girişimi tekinsiz bir iş. Hele ki bu yüzyılda uzmanların dahi "felsefe" teriminin manası ya da kapsadığı alanın sınırları konusunda bir uzlaşmaya varamadıkları düşünülürse... Bu yüzden, her türlü değerlendirme girişimi daha baştan mahkûm olmuş görünüyor: Tam olarak hangi amaca ulaşmaya çalıştığını bilmediğimiz bir disiplinin ilerleyip ilerlemediğini nasıl bilebiliriz?

Dolayısıyla sonuç kısmını, kısa birtakım tespitlerle sınırlayacağız. Şayet bu tespitler ölçüsüz bir iyimserlik yaratamayacak nitelikteyse –ki bu da normal olsa gerek– bunun sebebi söz konusu tespitlerin, okuyucuya zihnin "güçleri" hakkında yanıltıcı olduğu kadar kof bir muzafferane görüş sunmak değil, şahsi düşüncesini harekete geçirmeye elverişli bazı ögeler kazandırmak amacında oluşudur.

*

İlk tespitimiz şu olacak: Günümüz felsefesinde merkezi bir yeri olan akılcılık ve görececilik arasındaki tartışma, salt spekülatif bir tartışma olmaktan uzaktır.

Bu tartışmayı hatırlarsak: Akıl için sağlam bir temel bulunabilir mi, yoksa akıl, pek çok kültürel model içerisinden birisi, mümkün tarihsel modellere kıyasala nispi bir üstünlüğü olan yahut hiçbir üstünlüğü olmayan bir kültürel model midir? Bu tartışmanın birbiriyle bağlantılı iki sahada, bilim ve siyaset alanlarında eşzamanlı olarak geliştiğini ekleyelim. Bilim alanında mesele *bilgi* sorunu, yani bilim bize "gerçek"le ilgili bir şeyler öğretiyor mu, yoksa gerçekle bağlantısız bir dilbilimsel kurgudan mı ibarettir sorusuna cevap vermektir. Siyaset alanında mesele, *demokrasi*dir, başka deyişle, tanımı icabı "akılcı" yönetim biçimi, bireysel özgürlüklere saygı çerçevesinde toplumsal adaleti hâkim kılmayı öneren bir rejim midir, yoksa farklı amaçlar güden başka yönetim biçimleri de aynı ölçüde iyi midir sorusuna cevap vermektir.

İkinci tespit: Bu tartışmanın, göz önünde tutulması gereken belli bir tarihsel kaynağı vardır. Aydınlanma'dan bu yana akılcılığın Batı kültürü üzerindeki etkisinin durmadan artmasının bilim, teknik ve maddi bilimsellik düzeyini müthiş bir şekilde geliştirirken, buna koşut olarak, insanın insan tarafından acımasızca sömürülmesinin "ilerleme" mitini şüpheli hale getirmesi olgusu ve Birinci Dünya Savaşı'nın saçmalığının zihinlere ektiği karmaşa bu tartışmanın kaynağıdır. Nihayet Shoah vahşetiyle birlikte, bu aynı akılcılığın insanlığın işlediği en beter suçlarla işbirliğinin hangi noktaya kadar gidebileceğinin görülmesi dönülmez bir nokta olmuştur. Öyleyse, Wittgenstein, Rosenzweig, Benjamin ve Heidegger'in iki savaş arasındaki eserlerinde öncülleri sunulmuş olan akılcılık eleştirisinin, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra radikal ve sistematik bir biçim kazanmasında şaşılacak bir şey yoktur.

Son olarak üçüncü tespit: Bilgi ve demokrasi hakkındaki tartışma, açıkça birbirinden farklı sorunsallar ortaya çıkarmış olsa da, bu sorunsallar tamamen ayrışmış da değildir. Kuşkusuz demokrasiden yana tercihte bulunmak epistemolojik görececilikten vazgeçmemizi *a priori* gerektirmez.[1] Fakat buna karşın, söz konusu görececilik bütün entelektüel tercihlerimizin –bu tercihleri nesnel temelden yoksun bırakarak– aynı değerde olduğunu iddia ettiği takdirde, demokrasi tercihini meşrulaştırmaya çalışan samimi çabaların temelini oyma tehlikesine sahiptir.

Nitekim aklı temellendirme arzusundan vazgeçildiği takdirde, benzerlerinden daha iyi bazı savların varolduğunu kabul etme imkânı da ortadan kalkar. Kaldı ki, kimi görececilerin, 20. yüzyıl felsefesinin temel kazanımının, felsefenin kendisinden kurtulmak, kısacası felsefenin "aşılması"nı sağlamak olduğunu düşünmelerinin sebebi budur. Bu aşmayı ister Heidegger'in isterse Rorty'nin kullandığı manada alalım, sonuç aynıdır: Her iki halde de felsefe, estetik amaçlarla yönelebileceğimiz, fakat toplumsal faydası oldukça sınırlı basit bir "kültürel" pratiğe indirgenir.

Böylesi bir konumun tek getirisi vardır: Felsefenin yıkıntıları üzerinde yeni entelektüel yaratım biçimlerine yer açmak; ki bu yaratım biçimlerinin henüz gün yüzü görmediğini görececiler bile kabul edeceklerdir.

Sakıncaları ise, tersine, pek çoktur. Felsefenin sonunu ilan etmenin, gazetelerde tarihin, resmin veya çiftin sonunu ilan etmek kadar keyfi görünmesinin yanında, aklın her tür nesnel kavranışından vazgeçmek, insanlığın geleceği için büyük tehlikeler arz eder. 20. yüzyılın sonunda, en su götürmez ahlaki değerlerin bile giderek tehdit altına girdiğini gördüğümüz şu günlerde, bu tehlike daha da bariz hale gelmiştir.

Yerkürenin dört bir yanında –Hitlerci Nasyonal-Sosyalizmin temel bileşenleri olan– ırkçılığın, etnik milliyetçiliğin yeniden dirilişi, tanımı icabı düşünce özgürlüğüne düşman olan her türden köktendinciliğin yükselişi, mezheplerin katılaşması, akıldışılığın ve acımasızlığın yaygınlaşması, görsel-işitsel medyalar tarafından eleştirel düşünceyi uyuşturan standartlaştırılmış fikirlerin yayılımının getirdiği riskleri saymıyoruz bile... Bütün bu fenomenler, dünya çapında, tam bir karanlıkçı gerilemenin zaferinden yana korku yaratacak türden değil midir?[2]

Böylesi bir gerilemenin önündeki tek engel, kırılganlığına rağmen Aydınlanma'nın –elbette ki yeniden gözden geçirilen ve düzeltilen– fikirlerine ve rasyonel savlamalara dayanan tartışma pratiğine geri dönüştür. Tarihsel açıdan, "felsefe" dediğimiz şeyin merkezini teşkil eden fikirler ve pratiklerdir bunlar. Ve sadece bunlar, bir zorunluluk olan insana saygı mücadelesine, muhtaç olduğu temeli verebilir.

*

Bilginin statüsünden ziyade demokratik değerlerin geleceği meselesinin etik kanaatler içerisinde belirleyici hale gelmesi, bizi –epistemolojik açıdan da– telafi etmemiz gereken yetersizliklerine rağmen akılcılıktan yana tercihte bulunmaya sürüklüyor.

Böylesi bir tercih aynı zamanda 20. yüzyıl felsefe tarihini daha az "şüpheci" bir şekilde okumayı da sağlar. Böylece felsefenin gelişiminin, tutarsız yahut salt negatif olmanın aksine –sınırlı fakat gerçek– bazı ilerlemeler kaydetmeye, en kadim felsefi sorularda geri dönülmez dönüşümler gerçekleştirmeye elverdiğini görebiliriz.

İlerleme hesabına olumlu olarak kaydedilmesi gereken şey, öncelikle bazı sorunların kaybolması ya da daha doğrusu çözüm getirmek konusunda daha donanımlı başka disiplinlere kaydırılmasıdır. Örneğin matematiğin temelleri sorunu matematiğin sorunu haline gelirken, maddenin veya hayatın doğası gibi sorunlar da, itiraza yer kalmayacak şekilde, yeniden fizik ve biyoloji bilimlerinin konusu haline gelmiştir. Aynı şekilde zihnin işleyişini aydınlatmak –kendi imkânları ölçüsünde– bilişim bilimlerine; dil üzerinde çalışmak ise dilbilime düşmektedir artık.

Öte yandan, "kesin bilim" olarak anlaşılan –Husserlci veya Russellcı manada– bir felsefe tasarısının, bugün yalnızca bir rüyadan ibaret hale gelmesine karşın, Frege, Moore, Russell ve Wittgenstein tarafından girişilen "dilbilimsel yol", düşüncenin yeni analiz araçları temin etmesini de sağladı. Savlama stratejilerini iyileştirmeye yarayan bu araçlar, "bilgi", "anlam" ve "hakikat" gibi kavramların incelik kazanmasını sağladı. Yine bu yüzyıl boyunca derin dönüşümler geçiren –birbiriyle sıkı ilişkili– etik ve politika alanlarına bir ölçü kazandırmak da bu stratejilere düşüyor.

Söz konusu dönüşümlerin, siyasal alanda, toplumsal alanın "eleştirel teori"si fikrini etkilediğini vurgulayalım. Marx'tan devralınan, onun yanısıra Lukacs ve Horkheimer'dan Foucault ve Habermas'a kadar pek çok düşünürün formüle ettiği bu fikir, Avrupa'daki komünizmin başarısızlığını tetikleyen faktörlerden biri olan ideolojik ağırlıklardan yavaş yavaş kurtuldu. Bugün artık her türden materyalist veya diyalektik dogmatizmden uzakta, toplumlarımızın büyük ihtiyaç duyduğu radikal dönüşümleri pragmatik açıdan düşünmek mümkün olmalıdır.

Ezilenlerin aciliyetini her gün hatırlattığı bu göreve koşut olarak, Adorno, Sartre ve Putnam gibi filozoflar, etiğin her türlü dini önyargıdan bağımsız, özerk temellerde yeniden inşası için özgün yollar önerdiler. Bu yeniden inşa zor olmakla birlikte hiç de imkânsız değildir ve her halükârda başka toplumlar için olduğu kadar demokratik toplumlar için de vazgeçilmezdir; zira demokratik toplumlar da diğerleri gibi, nefret ve şiddetin azgın dalgalarıyla gündelik olarak karşı karşıya bulunuyorlar.

Bu türden gelişmeler, her ne kadar daha başlangıç aşamasında da olsa son derece mühimdir. Bunlar, amaçlarını ve araçlarını yeniden tanımlamak için aklın katetmesi gereken uzun yolda atılmış adımlardır. Elbette, aklın 20. yüzyılda maruz kaldığı çetin başarısızlıklar da hesaba katılmalıdır. Aynı şekilde, Aydınlanma'nın "emperyalizm"ine, başka deyişle "teknisyen" akla ölçüsüz teslimiyete karşı getirilmiş olan ve genellikle de doğrulanmış eleştiriler de hesaba katılmalıdır; nitekim yakın geçmişimiz bu ölçüsüzlüğün, yıkıcı veya saptırıcı etkilerini fazlasıyla sergilemiştir.

*

Kuşkusuz tarih sahnesinde hiçbir şeyin tekrar etmeyeceğinin garantisi yoktur; aynı şey felsefe tarihi için de geçerlidir.

Karanlığın geri dönüşünün yarattığı baskı, hataları ve suçları karşısında Batı'nın düzenli aralıklarla içine düştüğü hafıza kaybı, Soğuk Savaş'ın bitişinin komünist dünyayı –aslında gerçek sorunlar çok açık bir şekilde başka yerdeyken– özgür kılarak en elim felaketten kurtardığı yönündeki tekinsiz inanış... Bütün bu faktörler, bir kere daha, felsefenin kendisini bekleyen misyonların düzeyine erişememiş olabileceği endişesini yaratabilir.

Tamamlanmamış muazzam bir katedral, kimsenin sonunu göremeyeceği bitimsiz bir inşaat olan felsefe, yine de bugün için, toplumlarımızın geleceğini inşa edeceği tek akılcı tartışma sahası olmayı sürdürüyor. Elbette toplumların geçmişlerini üstlenmeleri ve şimdi yaşanan gerçeklikle ilgili daha az yanılgıya kapılmaları kaydıyla...

Sonsöz

Sonrası (1999)

Yazılmış kitapları yeniden yazmak için büyük istek duyarız. Bu isteğe direnmek gerekir. Söylenen söylenmiştir çünkü. Üstelik bir kitap "yeniden yazılamaz": en iyi ihtimalle ondan bir başka kitap çıkar. Velhasıl, asla ikinci bir *Yirminci Yüzyılda Felsefe Tarihi* yazmayacağım: bir keresi yetti.

Kitapta söylenenleri yadsıyacak değilim. Kitabın, tamamlanan bu yüzyılın felsefe tarihini sinematografik tabirle "dekupe" etme tarzına ya da temel hipotezine karşı söyleyeceğim bir şey de yok. Bu hipoteze göre felsefe tarihi aslında, insan acıları ve mücadeleleriyle dokunmuş bir siyasal tarihten ibarettir. 1995'te tamamlanan bu kitabın, bugün (ayrıntılarla ilgili küçük bir takım düzeltmeler haricinde) tıpkı bittiği haliyle yeniden basılmasının sebebi budur. Bu kısa sonsözde söyleyeceklerim, tamamen benden kaynaklanan bir takım "adaletsizlik"lerle sınırlı olacak. Başka deyişle muhtelif "boşluklar"ı doldurmak buradaki amacım: Bu boşluklar, şayet beş sene önce yeterli zaman, yer ve yeterliliğe sahip olsaydım üzerinde daha uzun duracağım, durmam gereken yazarlar, eserler ve akımlara dairdir. Ne de olsa, geç olması hiç olmamasından iyidir.

Eğitimli bir zihnin herhangi bir felsefe "tarihi"nde (ya da hangi disiplinin tarihi olursa olsun) bakacağı ilk şey elbette ki "eksikler" veya "unutulanlar" olacaktır. Hiçbir "tarih", hiçbir "ansiklopedi", genel olarak hiçbir kitap tam değildir. Hiçbir kitap bütün kitapların yerine geçemez. Dolayısıyla bu kitap da tıpkı benzerleri gibi, zorunlu olarak, tam değildir. Ancak ciddi şekilde eksik midir? Zannetmiyorum. Ama yine de, pek çok şeyin unutulduğunu kabul etmem gerekiyor.

Benim açımdan en tuhaf olanı, bu "Batı" felsefesi tablosunda, İspanyol felsefesinin tamamen eksik olmasıdır; benim açımdan çok tuhaf, çünkü İspanya'yı ikinci vatanım gibi görüyorum. Kuşkusuz Franco diktatörlüğünün ağırlaştırdığı ortam (1938-1975) kısmen İspanyol filozoflarının kırk yıl boyunca büyük uluslararası tartışmaların niçin dışında kaldıklarını açıklıyor. Altın Çağ'dan bu yana Katalan tinini karakterize eden "barok" şahika, İspanyol düşünürlerin "özgüllüğünü," hatta belki de yalnızlığını keskinleştirmekten başka bir şeye yaramadı. Ne olursa olsun yine de Miguel de Unamuno'nun çalışmalarının önemine ve Ortega y Gasset, Maria Zambrano ve Javier Zubiri'nin eserlerine de değinmem gerekirdi. Nitekim Unamuno'nun *Del Sentimiento Trágico de la Vida*'sı[1] (1913), Avrupa varoluşçuluğunun asli referanslarından biri olmayı sürdürüyor. Aynı şekilde, demokratik "dönüşüm" denilebilecek dönemden sonra eser vermeye başlayan (Felix Azua, Josep Ramoneda, Xavier Rubert de Ventos, Fernando Savater, Eugenio Trias gibi) daha genç bazı filozofların isimlerini zikretmem gerekirdi. Latin Amerikalı filozofları "unutuş"umun da daha iler tutar yanı yok; nitekim Latin Amerika yarım yüzyıldan bu yana, felsefi mücadelenin, felsefe için mücadelenin siyasal mücadeleyle bütünleşmeye meylettiği dünya coğrafyalarından birisidir.

Kitabın ikinci büyük "boşluğu", hiç de pişman olmadığım, ama yine de yadsıyamayacağım kasıtlı bir boşluktur. Bu boşluk, "dini felsefe" diyebileceğimiz ve sınırları kötü tanımlanmış alana dairdir. Din, hiçbir vakit beni heyecanlandırmamıştır: hele dini felsefe... Bilhassa da dini felsefe, el altından felsefe yaldızlı "metayı" satma uğraşı olduğunda –ki çoğu zaman durum da budur. Dolayı-

sıyla bir dizi düşünürün, deyim yerindeyse "önünü tıkadım"; ancak okuyucuların bu kişilerin etkinliğini kaybettiklerini düşünmelerini istemem. Hatta bazıları okumaya değerdir: Lev Çestov ve Nicolas Berdiaev örneğin, veya daha yakın zamanda yaşamış Peder Lubac, Hans Urs von Balthasar, Hans Jonas. Özellikle de Jonas, Heidegger'in takipçileri arasında, "üstad"ın "uyarıları"na rağmen etiğin meydan okumasına karşılık vermeye çalışmış kişiler arasında ilk sıralarda anılmayı hak ediyor.

Kuşkusuz bugün ilerlemiş sınai toplumlarında son derece aktif olan düşünce akımlarına yeterince yer ayırmamakla da eleştirilebilirim. Örneğin "feminizm" ve "çokkültürcülük" gibi. Burada da yine ihmalin kasti olduğunu kabul ediyorum. Fakat benim "ihmal"im, ilkesel bir tercihe dayanıyor: Bu kitapta, Avrupa'da tam manasıyla "felsefi" olduğu düşünülen faaliyetlere eğildim. Halbuki bu görüş çerçevesinde "feminizm", her ne kadar felsefi söylemleri harekete geçirse de, siyasal ve sosyo-kültürel bir harekettir, yoksa kelimenin tam manasıyla özerk bir felsefi akım değildir. Bunun ABD'de kimi zaman farklı değerlendirildiğini biliyorum. Tanımlama meselesidir bu, diyelim. Öte yandan neyse ki "feminizm"i, "çokkültürcülüğü" ve toplumsal, kültürel ya da etnik azınlıkları savunan hareketleri ele alan mükemmel eserler mevcuttur.

Son olarak, bildik filozoflara karşı sergilediğim tek tek "adaletsizlik"leri telafi etmek kalıyor geriye. Bunların pek çoğu Fransız ve Amerikandır. Bunda şaşılacak bir şey yok, zira Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri 20. yüzyılda has felsefi faaliyetin, en zengin gelişim gösterdiği iki ülkedir.

Örneğin, Gilles Deleuze hakkında son derece "dışlayıcı" olmakla eleştirildim. Kendimi savunmam zor olacak. Deleuze'e karşı büyük bir entelektüel hayranlık besliyorum. Kendisi öğretmenim olmuştur (ki olağanüstü bir öğretmendi) ve mükemmel bir felsefe tarihçisidir (Stoacılar, Bergson, Hume, Kant, Nietzsche üzerine yazdıkları daha çok uzun süreler referans olacaktır eminim). Ancak Deleuze'ün "temel" fikrileri, Heideggercilikle bezeli ontolojisi (meşhur *–pli–* "büküm" kavramı), ve bilhassa da Wittgenstein ve Anglosakson felsefesine karşı açık horgörüsü beni pek tatmin

etmiyor (nitekim Deleuze bu felsefeden tek satır okumamıştır; tıpkı Quine'in de "kıta" felsefesinden tek satır okumaması gibi). Kuşkusuz *Logique du sens* büyük bir kitaptır, fakat *Anti-Oedipe* oldukça eskimiştir. Ne de olsa, Deleuze'ün en iyi eserleri Proust üzerine, resim hakkında (Bacon), sinema ile ilgili yazıları değil midir? Son "konuşma kitabı", onulmaz bir ümitsizlik krizinin sonucu sonsuza dek aramızdan ayrılan bir zekânın, kendi "atölye"sinde, çalışma halindeyken verdiği şaşırtıcı bir "röportaj" olan (Claire Parnet ile birlikte gerçekleştirdikleri) *L'Abécédaire*'i[2] de öncekilere eklemek gerekir.

Pek çok Fransız filozofun son yıllardaki "trajik" sonları üzerine söylenecek çok şey vardır: Barthes'ı aramızdan ayıran tuhaf "kaza" ve Althusser'in eşini öldürerek işlediği suç yüzünden kamusal hayattan çekilmesi, Deleuze'ün (ve onun en özgün "takipçi"lerinden dostum Jean-Noël Vuarnet'nin) intiharına, Foucault'nun AIDS olmasından bir diğerinin alkolizmine kadar pek çok olay. Bunlar salt tesadüfler midir? Yoksa yaşanan zamanın bir nişanesi mi? Bir sosyoloğun günün birinde soracağı sorulardır bunlar.

Deleuze ile ilgili son bir tespit daha: Bu büyük Nietzscheci, (tıpkı komplo hazırlar gibi) gizlice yazan ve kuşaklar boyu kendi aralarında entelektüel dostluk ilişkileri geliştiren pek az tanınmış düşünürler çizgisine aitti. Roger Caillois, Georges Bataille, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot gibi isimler, Deleuze'ün kamuoyu tarafından tanınan "mirasçısı" olduğu bu aileye aittirler. İtiraf etmeliyim, ABD'de kullanılan, fakat kendi hesabıma sarf etmekten imtina ettiğim bir tabirle, "Fransız düşüncesi" denilen şeyin yeniden doğuşunda oynadıkları rol yüzünden bu isimlere de çalışmamda daha çok yer vermem gerekirdi.

Gelelim ABD'ye. Bir kere daha tekrar edeyim, 20.yüzyılda Amerika'nın (caz ve sinemayla birlikte) esaslı katkıda bulunduğu alanlardan biri de hiç kuşkusuz felsefe olmuştur; bu konuya bir başka kitapta yeniden dönmeyi umut ediyorum. Çağdaş Amerikan felsefesinin, bilhassa da post-analitik felsefenin zenginliği kaydadeğerdir. Bu yüzden, toplu bir bakış verme çabalarıma karşı sunduğum taslak zorunlu olarak oldukça eksik kaldı.

Bu alanda unuttuklarımın başında, öncelikle, içinde şekillendikleri analitik gelenekten ve onun gerektirdiği açıklıktan kopmadan, devraldıkları metodolojik gereçleri yeni sahalara uygulamayı bilmiş, yahut eski meseleleri genellikle "yeni-pragmatik" bir bağlamda yeniden değerlendirebilmiş isimler gelmektedir: Paul Churchland, Roderick Chisholm, Dainel Dennett, Jerry Fodor, Thomas Nagel, John Searle, Richard Shusterman ve diğerleri. Bunlardan pek çoğu, özellikle de Kartezyen zihin-beden meselesine yaklaşımda yenilikler getirmiş kişilerdir. Bu mesele (ki Dennett'ın *Consciousness Explained*'te çözülme yolunda olduğunu gösterdiği bir meseledir), "bilişimsel bilimler"in olduğu kadar, "yapay zekâ" araştırmalarının da merkezindeki meseledir. Her iki araştırma sahası da daha büyük gelişmelere olanak verecek gibi gözüküyor. Gerçi "bilişimsel bilimler"in, isminden de anlaşılacağı gibi, dilbilimin izinde, giderek felsefenin "vesayet"inden kurtulmaya çalıştığı da aşikârdır.

Amerikan felsefesinin, ancak hızla üzerinden geçebildiğim ikinci branşı, etik ve siyaset düşüncesidir. Birbirinden ayrıştırılması güç olan bu iki "sektör"de, otuz yıldan beri Atlantik ötesinde gerçekleşen şaşırtıcı yenilenmenin kaynağında John Rawls bulunuyor. Bu yenilenme, elbette "Amerikan rüyası"nın içine düştüğü krizle, yani pek çok entelektüelin, altmışlı yıllarda Siyahların "vatandaşlık hakları" için ve yetmişli yıllarda Vietnam Savaşı'na karşı seferber oluşuyla açıklanabilir. Robert Nozick, Alasdair MacIntyre ve Michael Sandel (*Le Libéralisme et les Limites de la justice*, 1982), o yıllardan beri, her ne kadar bazı boyutlarını eleştirseler de, Rawls'un düşüncesine çok şey borçlu olan eserlerin yolundan gitmektedirler. Bir başka kulvarda Charles Taylor (*Hegel and Modern Society*, 1979), Hegel'in Kantçı hukuk felsefesi eleştirisinin modern bir yorumunu sunar. Dick Howard (*From Marx to Kant*, 1993), Habermas ve Castoriadis'e dayanarak demokrasi temelleri üzerinde düşünür. Ronald Dworkin (*Taking rights seriously*, 1977) ve Michael Walzer (*Spheres of Justice*, 1983), bana göre halen hukuk ve siyaset alanlarında en özgün iki kuramcı olmayı (onları karşı karşıya getiren polemiklere rağmen) sürdürüyorlar. He-

nüz bitirdiğim bir başka kitap, *La Philosophie politique aujourd'hui*'nin bir kısmı bu iki isme ayrılmıştır ve umarım o, bu kitabın eksiklerini tamamlayacaktır. Son olarak Charles Larmore'un (*Modernité et Morale*, 1993) ve ona yakın bir perspektifte İngiliz Bernard Williams'ın (*Ethics and the Limits of Philosophy*, 1985) etik düşünceye sundukları katkılar vurgulanmalıdır.

Sonuç olarak, şayet bana sık sorulan "21. yüzyılın eşiğinde felsefe nereye gidiyor?" sorusuna cevap vermem gerekseydi, bugün için en heyecan verici araştırmaların tam da etik-politika felsefesi alanında gerçekleştiğini söylerdim. NATO'nun 1999 baharında eski Yugoslavya'ya yaptığı, Avrupalı (ve daha az olmak üzere Amerikalı) entelektüellerde heyecan dalgası yaratan askeri müdahale, bu açıdan sahici bir kuramsal "ihtiyaç"ı ortaya çıkarmıştır: Soğuk Savaş'ın sonundan bu yana dünya hızlı bir şekilde değişiyor ve bundan yirmi sene önce aklımıza gelmeyen bir şey, şiddete değil hukuka dayalı "yeni bir uluslararası düzen"in ortaya çıkışı, gözlerimiz önünde cereyan ediyor (gerçi elbette şiddetin yok oluşu henüz yakınımızda değil).

Bana göre bu, 1917'den bu yana insanlığın şahit olduğu en büyük "devrim"dir. Bu yüzden bütün felsefi-siyasal kategorilerimiz, başta da "ulus-devlet" olmak üzere, baştan sona yeniden düşünülmeyi gerektiriyor. Bunun çok geniş bir program olduğu söylenecektir. Ancak bugünün filozoflarının bu meydan okumaya duyarsız kalmaları yazık olacaktır. Ben ise, önümüzdeki yıllarda artan sayıda felsefenin bunu yapacağı kanaatindeyim.

Christian Delacampagne
28 Mayıs 1999

Sözlük

Adcılık (*nominalisme*): Bir kavramın, gerçeklikten yoksun bir isimden ibaret olduğunu, bu isimlerin gönderdiği bireylerin tek gerçek olduğunu ileri süren doktrin.

Aksiyomatik (kuram): Az sayıda aksiyomlardan kalkılarak inşa edilen tümdengelimci bir kuramın kazandığı biçim. Kuramın bütün diğer önermeleri, belli bazı çıkarım kuralları vasıtasıyla kesin bir biçimde çıkarsanabilir.

Ampiriokritisizm: Kant'ın bilgi kuramından (yani "eleştiricilik"ten) mülhem, fakat klasik deneyciliğe daha yakın bir bilgi kuramı.

Ampirizm: Bütün bilgilerimizin deneyimin ürünü olduğunu ileri süren, ve "doğuştan" bilginin tanımı gereği dışarıda bırakıldığı sistem.

Antinomi: İki yasa, iki ilke arasındaki (gerçek veya zahiri) çelişki.

Apodiktik: Hakikat değeri hem zorunlu hem mutlak olan önermeleri niteler.

Aşkın (*transcendant*): Bilgi alanının dışında.

Aşkınsal (*transandantal*): Bilme yetimizin sınırlarına ve temellerine, *a priori* imkân şartlarına dair.

Betimleyici (constatif): (*performatif*'in karşıtı olarak) şeylerin durumunu tasvir etmekle yetinen sözceler için kullanılır.

Bulgusal (*heuristique*): Bir araştırmada ya da keşifte (Yunancada *heuriskein* bulmak demektir) faydası olabilecek şey.

Bütüncülük (*holisme*): Bilimsel sözcelerin, deneyime tek tek değil, ait oldukları teorinin bütünü üzerinden bağlandığını savunan doktrin (Yunancada *holos* bütün anlamına gelir).

Çelişmezlik (ilkesi): Aynı anda bir önermeyi ve zıddını ileri süremeyeceğimizi bildiren mantık ilkesi.

Davranışçılık: Modern psikolojinin, davranışı inceleme konusu, dışsal gözlemi de araştırma metodu kabul eden –ve dolayısıyla da içebakışı dışlayan– eğilimi.

Diyalektik: Belli bir konunun analizinde, konu açısından kurucu çelişkileri değerlendirmeye yönelik bir uslamlama metodu.

Duyumsalcılık (*sensationnalisme*): Her tür bilginin ve dolayısıyla da her tür gerçeklik kurgusunun çıkış noktası olarak duyumlarımızı kabul eden doktrin.

Eidetik (indirgeme): Bir nesneyi, onu veren duyulur görünümlerden bağımsız ideal "özü"ne (Yunaca *eidos*, "öz") indirgeme.

Epistemoloji (bilgibilim): Bilim kuramı.

Fenomen (*phénomène*): Zaman ve mekânda mümkün herhangi bir deneyimin nesnesi olabilecek her şey. Anlam genişlemesi: bilince beliren her nesne veya olgu.

Fenomenalizm (*phénoménalisme*) : Salt bilinç tarafından tecrübe edilen fenomenler üzerinden nesnel gerçekliği kurmayı amaçlayan doktrin.

Fenomenoloji (*phénoménologie*): 1) Fenomenlerin tasviri; 2) Her türlü kavramsal inşanın dışında, bizatihi şeylerin kendilerinin tasviri yoluyla bilincin yapılarını ve gerçekliğin özünü keşfetmeyi amaçlayan felsefi metot.

Fizikalizm (*physicalisme*): Bilinçten bağımsız var olduğu kabul edilen temel fizik nesneler yoluyla nesnel gerçekliği kurmaya çalışan doktrin.

Fromalizm: Matematik faaliyetlerin, işaretlerle verili kurallara göre, onlara *a priori* bir anlam atfetmeden oynamaktan ibaret olduğu anlayışı.

Görücülük (*intutionnisme*): Matematik faaliyetin, ispatlanmış önermeler ve inşa edilebilir kavramlardan başka bir şeye başvuramayacağını savunan görüş (üçüncünün imkânsızlığı ilkesi de buradan kaynaklanır).

İdealizm: Varoluş veya bilgi düzeyinde gerçeği zihne bağlayan muhtelif felsefi sistemlerin genel ismi (karşıtı: gerçekçilik, maddecilik).

İdeoloji: Bir topluma veya sosyal sınıfa özgü anlayış ve fikirler bütünü. Anlam genişlemesi: (genel olarak) fikirler sistemi, hayat ya da dünya görüşü. Kötüleyici manada: Soyut ve bulanık felsefe.

Karar verilemez (*indécidable*): Verili bir formel sistem çerçevesinde, ne ispatlanan ne çürütülebilen bir önermeye denir.

Konstrüktivizm: Gerçekliği, ögeleri açık şekilde saptanabilen bir inşanın ürünü olarak gören entelektüel veya sanatsal eğilim.

Mantıkçılık (*logicisme*): Matematiğin tamamının mantığa indirgenebileceğini veya mantık yoluyla kurgulanabileceğini savunan doktrin.

Mantık-merkezcilik (*logocentrisme*): Bütün düşünme faaliyetini, "söylem" ve akıl olarak anlaşılan *logos*'un hâkimiyetine bağlama eğilimi.

Maddecilik (*matérialisme*): Zihin veya düşünceyi maddenin bir ürünü haline getiren muhtelif felsefi sistemlerin genel adı (zıddı: tinselcilik, idealizm).

Mesihçilik (*messianisme*): Kötü olduğu düşünülen mevcut düzene son verecek ve onun yerine mükemmel bir düzeni getirecek bir kurtarıcı beklentisiyle yönlenmiş düşünce.

Ontoloji/varlıkbilim (*ontologie*): Metafiziğin, "olduğu haliyle varlık"a, özgül belirlenimlerinden bağımsız şekilde yaklaşan bir kısmı veya branşı.

Paradoks: 1) Genel kabul gören kanıya ters düşen önerme; 2) Mantıksal-matematik uslamlama sırasında ortaya çıkabilen çelişkilere verilen isim.

Paradigma: Model

Performatif: Hiçbir şeyi tasvir etmeyen, fakat söylendiğinde, bir edimin gerçekleştirilmesine denk olan sözceleri niteler.

Realizm (*réalisme*): 1) Varoluş veya bilgi düzeyinde, zihni gerçekliğe tabi kılan muhtelif felsefi sistemlerin genel adı (zıttı: idealizm); 2) Kavramlarımızın her birinin, özerk ve nesnel bir anlama sahip olduğunu savunan doktrin (zıddı: adcılık).

Reddiyecilik (*négationnisme*): İkinci Dünya Savaşı sırasında Yahudilerin soykırıma uğradığı gerçeğini yadsımaya çalışan ideoloji.

Revizyonizm (*révisionnisme*): Yerine göre kimi zaman (Bernstein gibi) Marx'ın doktrininin veya (Fromm gibi) Freud'un doktrininin kimi yönlerini, hatta tarihsel gerçekliğin kendisini yadsıyan ideolojik tutumun adı. Tarihsel gerçekliği yadsıma manasında revizyonizm, Nasyonal-Sosyalizmi komünizmle savaşma zorunluluğuyla açıklayan (Nolte) tez için geçerlidir. Buna karşın, İkinci Dünya Savaşı sırasındaki Yahudi soykırımının reddi herhangi bir "revizyon" değil, salt bir "reddiyecilik"tir.

Tarihselcilik (*historicisme*): 1) Verili bir şeyin anlamının, onun ortaya çıkışını incelemeksizin anlaşılamayacağı görüşü; 2) Daha genel olarak, tarihin doğru anlaşıldığı takdirde kısmen geleceği öngörmeyi sağlayabilecek yasalara uyduğu görüşü.

Tekbencilik (*solipsisme*): "Ben"in varolan tek gerçeklik olduğunu ileri süren doktrin.

Tekçilik (*monisme*): Dünyanın tek bir tözden, tek tür bir gerçeklikten oluştuğunu savunan sistem.

Tinselcilik (*spiritualisme*): Zihnin maddeden bağımsız (veya ona öncel) olduğunu ileri süren felsefi sistemlerin genel adı (zıddı: maddecilik).

Uzlaşımcılık (*conventionnalisme*): Bir kuramın (özellikle de bilimsel bir kuramın) ana önermelerinin, ancak uzlaşımsal biçimde, keyfi bir tercih sonucu seçilebileceği anlayışı.

Üçüncünün imkânsızlığı ilkesi (*Tiers exclu*): Kanıtlanmasalar bile ya bir önermenin veya onun zıddının, birinden birinin mutlaka doğru olduğunu ileri süren mantık ilkesi.

Üstdil (*métalangage*): "Nesne-dil" adı verilen bir başka dili tasvir etmek için kullanılan özelleşmiş bir dil.

Yapıbozum (*déconstruction*): Bir metni, zahiri "merkezi"ni "çevre"den ödünç aldığı semantik ögeler vasıtasıyla kararsızlaştırmaya yönelik bir okuma metodu.

Yineleme (*tautologie*): Bileşenlerinin hakikat değeri ne olursa olsun doğru olan (ve yadsınması zorunlulukla çelişki demek olan) önerme.

Yorumbilim (*herméneutique*): Sembollerin veya metinlerin yorumuna (Yunancada *hermeneia*) dair.

Kaynakça

1880'den bu yana Batı felsefesiyle ilgili ayrıntılı bir kaynakça tek başına bir cilt tutardı. Kitap içinde pek çok yapıt zikredildiğinden, burada sadece bazı genel eserlere, –dergilerde çıkan makaleler hariç– belli başlı filozofların en önemli yapıtlarına değineceğiz. Son olarak, özellikle Fransızca konuşan okurlara yönelik olduğundan bu kaynakça tercihi, sadece Fransızcada yayımlanmış ve hiç değilse büyük üniversite kütüphanelerinde kolaylıkla bulunabilir olmaları gözetildiğinden, yakın dönemde yayımlanmış eserleri kapsıyor. Eserin yayım yeri özellikle belirtilmemişse, Paris'te yayımlandığı anlaşılmalıdır.

Adorno, Theodor W. *Minima Moralia*, Payot, 1991 [*Minima Moralia*, Metis Yayınlar, çev.: Ahmet Doğukan, Orhan Koçak].

—— *Dialectique négative*, Payot, 1992.

Adorno, Theodor W., Popper, Karl ve Diğerleri, *De Vienne à Francfot: la querelle allemande des sicence sociales*, Brüksel, Complexe, 1979 [1961'de Tübingen'de düzenlenen tartışmanın ana metinleri].

Althusser, Louis, *Pour Marx*, La Découverte, 1986. *[Marx İçin*, İthaki Yayınları, çev.: Işık Ergüden].

—— *L'avenir dure longtemps*, suivi de *Les Faits*, Stock-IMEC, 1992. [*Gelecek Uzun Sürer*, Can Yayınları, çev.: İsmet Birkan].

—— *Écrits sur la psychanalyse*, Stock-IMEC, 1993.

—— *Écrits philosophiques et politiques*, c. I, Stock-IMEC, 1994.

Améry Jean, *Par-delà le crime et le châtiment*, Actes Sud, 1995.

Appel, Karl-Otto, *Éthique de la discussion*, Ed. du Cerf, 1994.
Arendt Hannah, *La Condition de l'homme moderne*, Presses, Pocket, 1988. [*İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, çev.: Bahadır Sina Şener].
—— *Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, coll. «Folio», 1991.
—— *Sur l'antisémitisme*, Ed. du Seuil, coll. «Points», 1984. [*Totalitarizmin Kaynakları II/Antisemitizm*, İletişim Yayınları, çev.: Bahadır Sina Şener].
Armengaud, Françoise, *G.E. Moore et le Gènese de la philosophie analytique*, Klincksieck, 1985 [Moore'un özenle seçilmiş ve sunulmuş toplu makaleleri].
Aron, Raymond, *L'Opium des intellectuels*, Hachette-Pluriel, 1991.
Auffret, Dominique, *Alexandre Kojève*, Grasset, 1990 [çok güzel bir biyografi].
Austin, John L., *Quand dire, c'est faire*, Ed. du Seuil, 1991.
—— *Ecrits philosophiques*, Ed. du Seuil, 1994.
Bachelard, Gaston, *Le Nouvel Esprit scientifique*, PUF, 1991.
—— *La philosophie du non*, PUF, 1988. [*Yok Felsefesi*, Yapı Kredi Yayınları, çev.: Alp Tümertekin].
Benjamin, Walter, *Essais*, 2 cilt. Denoël, 1983.
Bergson, Henri, *Matière et Mémorie*, PUF, 1990. [*Madde ve Bellek*, Dost Yayınları, çev.: Işık Ergüden].
—— *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, 1992 [*Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, Doğu Batı Yayınları, çev.: Mukadder Yakupoğlu].
Bloch, Ernst, *L'Esprit de l'utopie*, Gallimard, 1977. [*Umut İlkesi*, İletişim Yayınları, çev.: Tanıl Bora].
Bouveresse, Martin, *La Parole malheureuse*, Ed. de Minuit, 1971 ["ikinci" Wittgenstein üzerine].
Buber Martin, *Je et Tu*, Aubier, 1992.
Canguilhem, Georges, *La Conaissance de la vie*, Vrin, 1992.
Canto-Sperber, Monique, *La Philosophie morale britannique*, PUF, 1994 [çağdaş İngiliz filozoflar tarafından kaleme alınmış birkaç denemenin de bulunduğu mükemmel bir giriş].
Cassirer, Ernst, *La Philosophie des formes symboliques*, 3 Cilt., Ed. de Minuit, 1972. [*Sembolik Formlar Felsefesi*, Hece Yayınları, çev.: Milay Köktürk].
Castoriadis, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Ed. du Seuil, 1975. [*Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?*, İletişim Yayınları, çev.: Hülya Tufan].
Cavaillès, Jean, *Sur la logique et la théorie de la sicence*, PUF, 1987.
Cavell, Stanley, *Conditions nobles et ignobles: la constitution du perfectionnaisme moral émersonien*, Combas, L'Eclat, 1993.
Chalmers, Alan F., *Qu'est-ce que la science?* La Découvert, 1987.
Cohen, Hermann, *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, PUF, 1994.
Cometti, Jean-Pierre (ed.), *Lire Rorty*, Combas, L'Eclat, 1992 [toplu eleştirel makaleler ve ardından Rorty'nin makalelere verdiği cevaplar].
Courtine-Denamy, Slyvie, *Hannah Arendt*, Belfond, 1994 [dönemin bir panaromasını da sunan entelektüel bir biyografi].
Davidson, Donald, *Actions et Evénements*, PUF, 1994.
—— *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993.
Delacampagne, Christian, *Antipsychiatrie*, Grasset, 1974.
Delacampagne, Christian ve Maggiori, Robert (edit.), *Philosopher: les interrogations contemporaines*, 2 Cilt., Presses Pocket, 1991 [klasik felsefenin sorunlarını kırk kadar çağdaş Fransız filozof ele alıyor].
Deledalle, Gérard, *La Philosophie américaine*, Brüksel, De Boeck-Wesmael, 1987 [Amerikan felsefesinin iki yüzyılına dair halihazırda mevcut en iyi sunum].

Deleuze, Gilles, *Qu'est-ce que la philsophie?* Ed. de Minuit, 1991. [*Felsefe Nedir?* Yapı Kredi Yayınları, çev.: Turhan Ilgaz].
Deleuze, Gilles, ve Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe*, Ed. De Minuit, 1972.
Dennett, Daniel, *La Conscience expliquée*, Odile Jacobi 1993.
Derrida, Jacques, *L'Ecriture et la Différence*, Ed. du Seuil, coll. «Points», 1991. [Derrida'nın aynı isimli makalesi için bkz. *Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, YKY Cogito 47-48, çev.: Zeynep Direk].
—— *Spectres de Marx*, Galilée, 1993. [*Marx'ın Hayaletleri*, Ayrıntı Yayınları, çev.: Alp Tümertekin].
Dewey John, *Démocratie et Education*, Armand Colin, 1990.
Dummett, Michael, *Les Origines de la philosophie analytique*, Gallimard, 1991.
Faye, Jean-Pierre, *Le Piège: la philosophie heideggérienne et le nazisme*, Balland, 1994.
Ferry, Jean-Marc, *Habermas, l'éthique de la communication*, PUF, 1987 [Habermas'ın düşüncesine dair sağlam ve zengin belgelere dayalı bir çalışma].
Feyerabend, Paul, *Contre la méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Ed. du Seuil, coll. «Points», 1988. [Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, Ayrıntı Yayınları, çev.: Ertuğrul Başer].
Fisette, Denis, *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Combas, L'Eclat, 1994 [Husserl'in düşüncesinin Anglo-Amerikan yorumlarının açık ve aydınlatıcı bir analizi].
Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1976. [*Akıl ve Akıl Bozukluğu Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, İmge Kitabevi, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay].
—— *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, coll. «Tel», 1990. [*Kelimeler ve Şeyler*, İmge Kitabevi, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay].
—— *Surveiller et punir*, Gallimard, coll. «Tel», 1993. [*Hapishanenin Doğuşu*, İmge Kitabevi Yayınları, çeviren.: Mehmet Ali Kılıçbay].
Frege, Gottlob, *Écrits logiques et philosophiques*, Ed. du Seuil, 1971, yeni baskı. Coll. «Point», 1994 [Claude Imbert'in parlak giriş yazısıyla].
Freud, Sigmund, *L'Avenir d'une illusion*, PUF, 1991. [*Bir Yanılsamanın Geleceği, Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, İdea Yayınevi, çev.: Aziz Yardımlı].
—— *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1992. [*Uygarlığın Huzursuzluğu*, Metis Yayınları, çev.: Haluk Barışcan].
Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et Méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philsophique*, Ed. du Seuil, 1976. [*Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, çev.: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan].
Goodman, Nelson, *Langages de l'art: une approche de la théorie des symboles*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1990.
—— *Manières de faire des mondes*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1992.
Gramsci, Antonio, *Chaiers de prison*, 4. cilt., Gallimard, 1978, 1983, 1990, 1992. [*Hapishane Defterleri Felsefe ve Politika Sorunları Seçmeler*, Belge Yayınları, çev.: Adnan Cemgil].
Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 cilt., Fayard, 1987. [*İletişimsel Eylem Kuramı*, 2 cilt, Kabalcı Yayınevi, çev.: Mustafa Tüzel].
—— *Le Discours philosophiques de la modernité*, Gallimard, 1988.
—— *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, coll. «Tel», 1990.
Heidegger, Martin, *Etre et Temps*, Gallimard, 1986. [*Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı, çev.: Kaan H. Ökten].
—— *Questions I ve II*, Gallimard coll. «Tel», 1990.
—— *Questions I ve II*, Gallimard coll. «Tel», 1990.
—— *Chemins qui ne mène nulle part*, Gallimard, coll. «Tel», 1986.

Horheimer, Max, *Notes critiques pour le temps présent (1949-1969)*, Payot, 1993.
Horkheimer, Max ve Adorno, Théodor W., *La Dialectiques de la raison: fragments philosophiques*, Gallimard, coll. «Tel», 1983. [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, 2 cilt, Kabalcı Yayınları, çev.: Oğuz Özügül].
Husserl, Edmund, *Recherches logiques*, 3 cilt., PUF, 1990 ve 1993.
—— *L'Idée de la phénoménologie*, PUF, 1993. [*Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Bilim ve Sanat Yayınları, çev.: Harun Tepe].
—— *La Philosophie comme sicence rigoureuse*, PUF, 1989. [*Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, YKY, çev.: Tomris Mengüşoğlu].
—— *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, coll. «Tel», 1985.
Hyppolite, Jean, *Figures de la pensée philosophiques*, 2 cilt. PUF, coll. «Quadrige», 1991.
Jacob, Pierre, *L'Emprisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Ed. de Minuit, 1980 [Fransa'da bu konu üzerine yapılan ilk sentez].
—— *De Vienne à Cambridge: l'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Gallimard, 1980 [bu akımın bazı temel metinlerini bir araya getiren bir antoloji].
Jakobson, Roman, *Essais de linguistique générale: les fondations du langage*, Ed.de Minuit, 1981.
Janicaud Dominique, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Eclat, 1991 [felsefe ile dinin karıştırılmaması gereğiyle ilgili faydalı bir hatırlatma].
Jankélévitch, Vladimir, *L'Imprescriptible*, Ed. du Seuil, 1986 [*Pardonner?* ve *Dans l'honneur et la dignité* isimli iki eski metni bir araya getiren eser].
Jaspers, Karl, *La Culpabilité allemande*, Ed. de Minuit, 1990.
Jorland, Gérard, *La Science dans la philosophie*, Gallimard, 1981 [Alexandre Koyré'nin düşüncesine mükemmel bir giriş].
Klossowski, Pierre, *Nietzsche et le Cercle vicieux*, Mercure de France, 1991 [Nietzsche'nin düşüncesi üzerine yapılan çağdaş yorumların dönüm noktası olan 1969 tarihli bir denemenin yeniden baskısı]. [*Nietzsche ve Kısırdöngü*, Kabalcı Yayınları, çev.: Mukadder Yakupoğlu]
Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1979 [1933-1939 arası verdiği meşhur dersleri, dinleyicilerinden yazar Raymond Queneau toplayıp yayımladı]. [*Hegel Felsefesine Giriş*, YKY, çev.: Selahattin Hilav].
Kolakowski, Leszek, *Histoire du marxisme*, 2 cilt., Fayard, 1987 [nesnellik ve eksiksizlik kaygısıyla göz dolduran bir çalışma].
Koyré, Alexandre, *Etudes galiléennes*, Hermann, 1979.
Kuhn, Thomas, *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, coll. «Champs»,1983. [*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Alan Yayıncılık çev.: Nilüfer Kuyaş].
Lacan, Jacques, *Écrits*, Ed. du Seuil, 1966.
Largeault, Jean, *Intuition et Intuitionnisme*, Vrin, 1993 [teknik fakat değerli bir kitap, zira bu konuda Fransızcada mevcut tek kaynak].
Laugier-Rabaté, Sandra, *L'Anthropologie logique de Quine*, Vrin 1992 [Quine'in mantık felsefesiyle ilgili kavrayışlı bir çalışma].
Lévinas, Emmanuel, *Totalité et Infini*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio Essais», 1990.
Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée sauvage*, Press Pocket, 1985 [son bölümü, Sartre'ın diyalektik tarih anlayışının eleştirisine ayrılmıştır]. [*Yaban Düşünce*, YKY, çev.: Tahsin Yücel].
Löwith, Karl, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, Hachette, 1988.
Lukacs, György, *Histoire et Conscience de classe: essais de dialectique marxiste*, Ed. de Minuit, 1974. [*Tarih ve Sınıf Bilinci*, Belge Yayınları, çev.: Yılmaz Öner].

Lyotard, Jean-François, *Economie libidinale*, Ed. de Minuit, 1974.
Marcuse, Herbert, *Eros et Civilisation*, Ed. de Minuit, 1963. [*Eros ve Uygarlık*, İdea Yayınları, çev.: Aziz Yardımlı].
—— *L'Homme unidimensionnel*, Ed. de Minuit, 1968. [*Tek Boyutlu İnsan*, May Yayınları, çev.: Seçkin Çağan].
Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1976.
Meyer, Michel (ed.), *La Philosophie anglo-saxonne*, PUF, 1994 [eleştirel bir boyut içermemesine karşın kullanışlı ve malumatça zengin].
Monk, Ray, *Wittgenstein: le devoir de génie*, Odile Jacob, 1993 [Wittgenstein üzerine yazılmış biyografiler içinde en iyisi] [*Wittgenstein Dahinin Görevi*, Kabalcı Yayınevi, çev.: Berna Kılınçer, Tülin Er].
Mosès, Stéphane, *L'Ange de l'histoire: Rosenzwieg, Benjamin, Scolem*, Ed.du.Seuil, 1992 [Yahudi-Alman felsefesinin anlaşılması açısından önemli bir deneme].
Nozick, Robert, *Anarchie, Etat et Utopie*, PUF, 1988. [*Anarşi, Devlet ve Ütopya*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, çev.: Alişan Oktay].
Ott, Hugo, *Martin Heidegger: éléments pour une biographie*, Payot 1990 [felsefi perspektifin bulunmadığı, tam bir tarihçinin kitabı; ancak nesnellik ve kesinlik yönünden kusursuz].
Peirce, Charles S., *A la recherche d'une méthode*, Perpignan, Presses Univeritaires de Perpignan, 1993 [Gérard Deledalle'in sunuduğu Perice metinlerinden derleme].
Petrosino, Silvano, *Jacques Derrida et la Loi du possible*, Ed. du Cerf, 1994 [Derrida'nın düşüncesine en kolay ulaşılabilen giriş].
Popper, Karl, *La Société ouverte et ses Ennemis*, 2 cilt, Ed. du Seuil, 1979. [*Açık Toplum ve Düşmanları*, Remzi Kitabevi, çeviren.: Harun Rızatepe].
Putnam, Hilary, *Le Réalisme à visage humain*, Ed du Seuil, 1994.
Quine, W. V., *Le Mot et la Chose*, Falmmarion, 1977.
Rajchmann, John ve West, Cornel (éd.), *La Pensée américaine contemporaine*, PUF, 1991 [post-analitik denen akımları temsil eden Amerikalı metinler antolojisi].
Raulet, Gérard, *Herbert Marcuse: philsophie de l'emancipation*, PUF, 1992 [Marcuse'un düşüncesinin sağlam ve eleştirel bir sunumu].
Rawls, John, *Théorie de la justice*, Ed. du Seuil, 1987.
Ricœur, Paul, *Temps et Récit*, 3 cilt, Ed. du Seuil, coll. «Points», 1991.
Rivenc, François, ve Rouilhan, Philippe de (edit.), *Logique et Fondements des mathématiques* (1850-1914), Payot, 1992 [Matematiğin temellerine dair "kriz"in tarihinde dönüm noktası teşkil eden metinlerin Bolzano'dan Poincaré'ye uzanan antolojisi].
Rorty, Richard, *L'Homme spéculaire*, Ed.du Seuil, 1990.
—— *Conséquence du pragmatisme*, Ed.du Seuil, 1993.
—— *Contingence, Ironie et Solidarité*, Armand Colin, 1993. [*Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, Ayrıntı Yayınları, çev.: Alev Türker, Mehmet Küçük].
Rosenzweig, Franz, *L'Etoile de la Rédemption*, Ed. du Seuil, 1982.
Russell, Bertrand, *Ecrits de logique philosophique*, PUF, 1989.
—— *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, coll. «Tel», 1988.
—— *Problèmes de philosophie*, Payot, 1989. [*Felsefe Sorunları*, Kabalcı Yayınları, çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu].
Ryle, Gilbert, *La Notion d'esprit: pour une critique des concepts mentaux*, Payot, 1978.
Sartre, Jean-Paul, *La Transcendance de l'ego*, Vrin, 1992. [*Egonun Aşkınlığı*, Alkım Yayınları, çev.: Serdar Rifat Kırkoğlu].
—— *L'Etre et le Néant*, Gallimard, coll. «Tel», 1993 [*Varlık ve Hiçlik*, İthaki Yayınları, çev.: Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen].

—— *Critique de la raison dialectique*, 2 cilt., Gallimard, 1985.
Sartre, Jean-Paul ve Lévy, Benny, *L'Espoir maintenant: les entretiens de 1980*, Verdier, 1991.
Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1979. [*Genel Dilbilim Dersleri*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, çev.: Berke Vardar].
Scholem, Gershom, *Walter Benjamin: histoire d'une amitié*, Calmann-Lévy, 1981.
Searle, John R., *Les Actes de langage*, Hermann, 1988. [*Söz Edimleri*, Ayraç Yayınevi, çev.: R. Levent Aysever].
Sebestik, Jan ve Soulez, Antonia, *Le Cercle de Vienne, doctrines et controverses*, Méridiens-Klincksieck, 1986 [1983'te Paris'te düzenlenen kolokyumdan sunumlar].
Sellars, Wilfrid, *Emprisme et Philosphie de l'esprit*, Combas, L'Eclat, 1992.
Shusterman, Richard, *Sous l'interprétation*, Combas, L'Eclat, 1994 [Amerikan pragmatizmi üzerine özgün bir çalışma].
Soulez, Antonia (edit.), *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, 1985 [Viyana Çevresi üyelerinin metinlerinin Fransızca tercümelerini bir araya getiren tek kitap].
Strauss, Leo ve Cropsey, Joseph, *Histoire de la philosophie politique*, PUF, 1994.
Strawson, Peter F., *Les Individus: essai de métaphysique descriptive*, Ed. du Seuil, 1973.
—— *Analyse et Métaphysique*, Vrin, 1985.
Vernant, Denis, *La Philosophie mathématique de Russell*, Vrin, 1993 [Russell'ın matematik ve mantık hakkındaki fikirlerinin gelişiminin detaylı ve kesin bir sunumu].
Wiggershaus, Rolf, *L'Ecole de Francfort: histoire, développement, signification*, PUF, 1993 [uzun zaman aşılamayacak engin bir yapıt].
Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* ve takiben *Investigations philosophiques*, Gallimard, 1986. [*Tractatus logico-philosophicus*, YKY, çev.: Oruç Aruoba ve *Felsefi Soruşturmalar*, Metis Yayınları, çev.: Haluk Barışcan].
—— *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Gallimard, coll. «Tel», 1988. [*Mavi Kitap Kahverengi Kitap*, İş Bankası Yayınları, çev.: Doğan Şahiner].
—— *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Gallimard, 1983.
—— *Remarques mêlées*, Mauvezin, TER, 1990.
—— *Leçons et Conversations: sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Gallimard, coll. «Folio Essais», 1992.

NOTLAR

GİRİŞ MODERNİTENİN DOĞUŞU
(Sayfa 1-11)

1 *Histeri Üzerine Çalışmalar*, Payel Yayınları, çev. Emre Kapkın (ç.n).
2 Sırasıyla *Düşlerin Yorumu* [Payel Yayınları, 2 cilt, çev. Emre Kapkın], *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi* [Payel Yayınları, çev. Şemsa Yeğin], *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri* [Payel Yayınları, çev. Emre Kapkın] (ç.n).
3 Kant, Fransızca çevirisi, *Critique de la raison pure*, PUF, 1968, «Introduction à la logique transcendantale», s. 77.
4 *A.g.e.*, İkinci Baskıya Önsöz (1787), s. 20.
5 *A.g.e.*, İkinci Baskıya Önsöz, s. 15.

I BİLİMİN EMİN YOLU
(Sayfa 13-70)

1 "Fikirlerimizi nasıl açık kılabiliriz" başlıklı metin, *A la recherce d'une méthode*'un içinde bulunabilir, Charles S. Peirce, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1993, s. 155-175.
2 Gottlob Frege'nin Bertrand Russell'a 22 Haziran 1902 tarihli mektubu; Fransızca çevirisi, *Logique et Fondements des mathématiques (1850-1914)*, François Rivenc ve Philippe de Rouilhan'ın yöntemindeki antoloji içerisinde, Paris, Payot, 1992, s. 242.
3 Gottlob Frege, "Compte rendu de Philosophie der Arithmetik – I d'Edmund Husserl"; Fransızca tercümesi, Gottlob Frege, *Ecrits logiques et philospohiques*'in içinde, Seuil yayınları, 1971, s. 142-159.
4 Husserl'in Scholz'a yazdığı 19 Şubat 1936 tarihli mektup, Frege-Husserl *Yazışmaları*'nda nakledilyor; *Correspondance*, Fransızca çeviri Mauvezin, T.E.R., 1987, s. 13.
5 Edmund Husserl, *Recherches logiques*, Fransızca çevirisi, Paris, PUF, 1969, c.1, s. 236.
6 *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, MEB Yayınları, çev. M. Şekip Tunç ve *Madde ve Bellek*, Dost Yayınları, çev. Işık Ergüden (ç.n).
7 *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Bilim ve Sanat Yayınları, çev.: Harun Tepe (ç.n).
8 "Düşünce güzergâhım ve fenomenoloji" başlıklı metin, Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Fransızca çevirisi, Paris, Galimard, coll. "Tel", 1990, s. 329.
9 *Tinin Görüngübilimi*, İdea Yayınevi, çev. Aziz Yardımlı (ç.n).
10 Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, Fransızca tercümesi, Paris, PUF, 1989, s. 11
11 *A.g.e.*, s. 80.
12 *A.g.e.*, s. 59.
13 Edmund Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la Philosophie*, Fransızca çevirisi, Paris, Hatier, 1992, s. 55
14 *A.g.e.*, s. 72

15 Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, Fr. çevirisi, Paris, Gallimard, 1976, s. 352.
16 Bertrand Russel, *My philosophical development*; Fransızca çevirisi, *Histoire de mes idées philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1988, s. 46.
17 Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, Londra, Allen and Unwin, 2. baskı, 1938, § 427, s. 451.
18 Bertrand Russell, "Recent work on the principles of mathematics", *The International Monthly*, Londra, cilt. IV, s. 83-107. Metin, "Mathematics and metaphysicians" adıyla, *Mysticism and Logic, and others essays*'in içinde yer alır, Londra, Longsmans Green, 1918.
19 Totoloji: eşsöz, geneleme veya haşiv, mantıkta aynı içeriği başka önermeler şeklinde yinelemek (ç.n)
20 Metin orijinal ismiyle ve Oruç Aruoba'nın çevirisiyle YKY tarafından yayımlandı (ç.n).
21 Felsefe Sorunları, Kabalcı Yayınları, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (ç.n).
22 Dış Dünya Üzerine Bilgimiz, Kabalcı Yayınları, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (ç.n).
23 *Histoire de mes idées philosophiques*, *a.g.e.*, s. 260.
24 Bertrand Russell, *Pratique et Théorie du bolchevisme*, Fr. çevirisi, Paris, Mercure de France, 1969, s. 108.
25 *A.g.e.*, s. 111-112.
26 *A.g.e.*, s. 194.
27 Bertrand Russell, "La démocratie politique peut-elle s'adapter aux problèmes de 1950?" (1950). Fransızca çevirisi, *Politique étrangère*, no 3, güz 1994, s. 853-860.
28 *Felsefi Soruşturmalar*, Metis Yayınları, çev. Haluk Barışcan (ç.n).
29 Ludwig Wittgenstein, *Carnet (1914-1916)*, Fransızca çevirisi, Paris, Gallimard, 1971, s. 146.
30 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, 3. baskı, s. 9, YKY. Yazarın yaptığı küçük göndermeleri çevirirken de Oruç Aruoba'nın çevirisine sadık kaldım (ç.n).
31 *A.g.e.*, s. 9.
32 Friedrich Engels, *Socialisme utopique et Socialisme scientifique*, Fr. çev. Paris, Ed. Sociales, 1969, s. 33.
33 *Mavi Kitap, Kahverengi Kitap*, Türkiye İş Bankası Yayınları, çev.: Doğan Şahiner (ç.n).
34 Wittgenstein'ın Schlick ve Waismann'la söyleşileri; Fransıca çevirisi, Antonia Soulez'in hazırladığı, *Maifeste du cercle Vienne et autres écrits*'de, PUF, 1985, s. 250-251.
35 *A.g.e.*, s. 250.
36 *Establishment*: kurulu düzen, metinde İngilizce (ç.n).
37 Almancada "birlik" anlamına gelen, Avusturya ile Almanya'nın siyasi birleşmesini öngören siyasal düşünce, 1938 Martında Hitler Almanya'sının Avusturya'yı ilhakına sebep oldu (ç.n).
38 *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics: Cambridge*, 1939, Cora Daimond, Hassocks'un yönetiminde hazırlanan eser, The Harvest Press'ten çıktı, 1976, s. 237.
39 Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Fr. çev., Paris, Gallimard, 1983, 5. kısım, 10-12. fragmanlar, s. 228-230.
40 *A.g.e.*, 6. Kısım, s. 266.
41 Olayın Karl Popper tarafından rivayet edilen şekil budur. *La Quête inachevée*, Fransızca çevirisi, Paris, Presses Pocket, 1989, 26. bölüm, s. 170-172.

42 Bertrand Russell, *My philosophical development*; Fransızca çevirisi, *Histoire de mes idées philosophiques*, s. 271.
43 Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge (Mas.), Harvard University Press, 1982, s. 7.
44 Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, Fransızca çevirisi, Mauvezin, T.E.R., 1984, s. 66.

II SONA DAİR FELSEFELER
(Sayfa 71-149)

1 Paul Valéry, *Variété I*, Paris, Gallimard, 1924, s. 16.
2 *Haz İlkesinin Ötesinde*, *Ben ve İd*, Metis Yayınları, çev. Ali Babaoğlu (ç.n).
3 *Sembolik Formlar Felsefesi*, 3 cilt, Hece Yayınları, çev. Milay Köktürk (ç.n).
4 *Hınç*, Kanat Kitap, çev. Abdullah Yılmaz (ç.n).
5 *Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı, çev. Kaan H. Ökten (ç.n).
6 Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, Fransızca çevirisi, Paris, Seuil yay, 1982, s. 11.
7 Karl Löwith, "Martin Heidegger and Franz Rosenzweig, or temporality and eternity", *Philosophy and Phenomenological Research*, III, Buffalo, 1942.
8 Martin Heidegger, *Être et Temps*, Fransızca tercümesi, Paris, Gallimard, 1986, s. 25.
9 *A.g.e.*, s. 36.
10 *A.g.e.*, s. 38.
11 *A.g.e.*, s. 42.
12 *A.g.e.*, s. 43.
13 *A.g.e.*, s. 389.
14 *A.g.e.*, s. 390.
15 "Qu'est-ce que la métaphysique?", 1929'da yayımlanan metin "*Question I*" içinde bulunabilir, Fransızca çevirisi, Paris, Gallimard, 1968, s. 65. [*Metafizik Nedir?*, Kaknüs Yayınları, çev. Suut Kemal Yetkin, Mazhar İpşiroğlu].
16 *A.g.e.*, s. 72.
17 Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (*Davos, Mart* 1929) ve Pierre Aubenque'in sunduğu diğer metinler, Paris, Beauchesne, 1972, s. 24.
18 *1844 El Yazmaları*, Birikim Yayınları, çev. Murat Belge (ç.n).
19 Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Ideologie allemande* ve *Theses sur Feuerbach*, Fransızca çevirisi, Editions Sociales, 1968, s. 34.
20 *Komünist Parti Manifestosu*, Sosyal Yayınları, çev. Cenap Karakaya.
21 *Grundrisse Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Birikim Yayınları, çev.: Sevan Nişanyan (ç.n.)
22 *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, çev.: Sevim Belli (ç.n).
23 *Doğanın Diyalektiği*, Sol Yayınları, çev. Arif Gelen (ç.n).
24 *Anti-Dühring Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor*, Sol Yayınları, çev. Kenan Somer (ç.n).
25 *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, Sol Yayınları, çev. Öner Ünalan (ç.n).
26 *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Sol Yayınları, çev. Sevim Belli (ç.n).

27 "Diyalektik materyalizm"e sadece bir kere, o da Engels'in *Ludwig Feuerbach* adlı eserinin dördüncü bölümünün başlığında rastlanabilir, ki bu da metne 1949'da yapılan Sovyet menşeili bir eklemedir.
28 Edmund Husserl, *Recherches logiques*, *a.g.e.*, c. I, s. 212 *ve devamı.*
29 Lenin, *Oeuvres* , Fransızca çevirisi, Paris, Editions Sociales, c.I, 1958, *Ce que sont les "Amis du peuple"*, s.179 *ve devamı.*[Halkın Dostları Kimlerdir ve Sosyal Demokratlara Karşı Nasıl Savaşırlar? Sol Yayınları çev. Vahap S. Erdoğdu].
30 *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, Sol Yayınları, çev. Sevim Belli (ç.n).
31 Lenin, *Oeuvres*, Fransızca çevirisi, Paris, Editions Sociales, c. XIV, 1962, *Matérialisme et Empiriocriticisme*, s. 298.
32 *Kapitalizmin Son Aşaması: Emperyalizm*, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, çev. Kenan Somer (ç.n).
33 *Devlet ve İhtilal*, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, çev.: Kenan Somer (ç.n).
34 Lenin, *Oeuvres*, Fransızca çevirisi, Paris, Editions Sociales, c. XXXVIII, 1971, *Cahiers philosophiques*, s.170. [*Felsefe Defterleri*, Sosyal Yayınları, çev. Atilla Tokatlı].
35 Stalin, *Oeuvres choisies*, Fransızca çevirisi, Tiran (Arnavutluk), Editions 8 Nentori, 1980, s. 18.
36 *A.g.e.*, s. 19.
37 *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm*, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, çev. Zeynep Seyhan (ç.n).
38 Dominique Auffret tarafından naklediliyor, *Alexandre Kojève*, Paris, Grasset, 1990, s. 305.
39 *Roman Kuramı*, Metis Yayınları, çev. Cem Soydemir (ç.n).
40 *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Belge Yayınları, çev. Yılmaz Öner (ç.n).
41 *Aklın Yıkımı*, Payel Yayınları, 2 cilt, çev. Ayşen Teşken Kapkın (ç.n.).
42 Üç ciltlik orijinal eserin ilk cildi için bkz. *Umut İlkesi*, İletişim Yayınevi, çev. Tanıl Bora (ç.n).
43 *Hapishane Defterleri Felsefe ve Politika Sorunları Seçmeler*, Belge Yayınları, çev. Adnan Cemgil (ç.n).
44 *The Linguistic Turn*, Richard Rorty tarafından toparlanmış denemeler, Chicago, The University of Chicago Press, 1967.
45 Rudolf Carnap, "Intellectual Autobiography", *The Philosophy of Rudolf Carnap*'ın içinde, metinleri bir araya getiren Paul A. Schlipp, La Salle (Illinois), Open Court, 1963, s. 9.
46 W.V. Quine, "Carnap'ın Olgusalcı Mücadelesi", *Le Cercle de Vienne, doctrines et controverses*, metinler, Jan Sebestik ve Antonia Soulez tarafından takdim ediliyor, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986, s.170.
47 Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1967, p. XVIII.
48 Antonia Soulez'in gözetiminde yayımlanan *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985, s. 114.
49 *Ibid.*, s. 115.
50 *Ibid.*, s. 116.
51 *A.g.e.*, s. 127.
52 *A.g.e.*, s. 128.
53 *A.g.e.*, s. 129.
54 Moritz Schlick, "Yaşantı, Bilgi, Metafizik", Fransızca tercümesi, *Manifeste du cercle de Vienne et autre écrits* içinde, *a.g.e.*, s. 197.

55 Kant, *Critique de la raison pure*, *a.g.e.*, "Introduction à la dialectique transcendantale", s. 251 ve devamı.

56 Rudolf Carnap, "Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage", Fransızca çevirisi, *Manifeste du cercle de Vienne et autre écrits*, *a.g.e.*, s. 158.

57 *A.g.e.*, s. 159.

58 Buna karşın, Frege gibi bir Platoncu için bu sözcenin olumsuzlanmasının doğru bir önerme olacağına dikkat çekelim.

59 *A.g.e.*, s. 172.

60 *A.g.e.*, s. 177.

61 Martin Heidegger tarafından toplanan notlar, *Essais et Conférences* içinde, Fransızca çevirisi, Paris, Gallimard coll. "Tel", 1990, s. 80-115.

62 Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1937, s. XIII (Fransızca çevirisi henüz yapılmadı).

63 *A.g.e.*, s. 222.

64 *Bilimsel Araştırmaların Mantığı*, YKY, çev. İlknur Aka, İbrahim Turan (ç.n).

65 Fransızca çevirisi *De Vienne à Cambridge: l'héritage du positivisme logique, de 1950 à nos jours*'un içinde, Pierre Jacob'un bir araya getirdiği metinler, Paris, Gallimard, 1980, s. 121-176.

66 Karl Popper, *La Quête inachevée*, *a.g.e.*, 17. bölüm, "Mantıksal Olguculuğu Kim Katletti?" s. 119.

67 Fransızca çevirisi, *G. E. Moore et la Genèse de la philosophie analytique*, metinleri seçen Françoise Armengaud, Paris, Klincksieck, 1985, s. 135-160.

68 Dil, Doğruluk ve Mantık, Metis Yayınları, çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu (ç.n).

69 Karl Popper, *La Quête inachevée*, *a.g.e.*, s. 121.

70 Fransızca çevirisi, Peter F. Strawson, *Etudes de logique et de linguistique*, Paris, Editions Seuil, 1977, s. 9-38.

71 Michael Dummett, *Les Origines de la philosophie analytique* (1988), Fransızca çevirisi, Paris, Gallimard, 1991.

72 John Dewey, *Démocratie et Éducation*, Fransızca çevirisi, Paris, Armand Colin, 1990, s. 412.

73 Fransızca tercümesi, *De Vienne à Cambridge: l'héritage du positivisme logique, de 1950 à nos jours*, *a.g.e.*, s. 87-113.

74 W. V. Quine, *The Time of My Life: an Autobiography*, Cambridge (Mass.), The M.I.T. Press, 1985, s. 194.

75 Bu yapısalcılardan birisi, Gérard Genette, son kitabında bu örtüşmeyi bizzat vurguluyor, *L'œuvre de l'art*, Paris, Editions Seuil, 1994.

76 Bu ilginin ortaya çıkışı, Quine'in eski bir öğrencisi filozof Dagfinn Føllesdal'ın, Fregeci *Sinn* kavramıyla Husserlci "noem" kavramını kıyasladığı makalesine (1969) uzanır. Fakat yöntem ve kuram olarak fenomenolojiyi kabul etmemekle birlikte (*Bemerkungen über die Farben*, 1950) "ikinci" Wittgenstein'ın, psikolojinin temellerini araştırırken, "fenomenolojik problemler"in varlığını kabul etmesini de unutmamak gerekir.

III AUSCHWİTZ'İ DÜŞÜNMEK
(Sayfa 151-210)

1 Aktaran, Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire*, Paris, Editions Seuil, 1992, s. 22.
2 Gershom Scholem, *Walter Benjamin: histoire d'une amitié*, Fransızca çevirisi, Calmann-Lévy, 1981.
3 "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" bkz. *Pasajlar*, YKY/Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi, çeviren: Ahmet Cemal.
4 Bu metinlerin bazısı Guido Schneeberger tarafından (yazar hesabına!) yeniden yayımlanmıştır: *Naclese zu Heidegger*, Berne, 1962. Fransızca çevirisi (kısmi şekilde) *Le Débat* dergisi, Paris, Gallimard, n. 48, Ocak-Şubat 1988, s.176-192.
5 Hugo Ott, *Martin Heidegger: élements pour une biographie* (1988), Fransızca çevirisi, Paris, Payot, 1990, s. 196.
6 *A.g.e.*, s. 276-280.
7 Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Fransızca çevirisi, Paris, Gallimard, 1967, s. 202.
8 Karl Löwith, *Ma Vie en Allemagne avant et après 1933*, Fransızca çevirisi, Paris, Hachette, 1988, s. 77-78.
9 Söyleşinin Fransızca çevirisi : *Réponses et Questions sur l'histoire et politique*, Paris, Mercure de France, 1988.
10 Martin Heidegger, "Le rectorat: fait et réflexions" (1945), Fransızca çevirisi, *Le Débat* dergisi, Paris, Gallimard, no. 25, 1983.
11 İlk defa 1988'de, daha önce zikrettiğimiz Hugo Ott'un yapıtında yayımlanan mektup, Fransızca çevirisi, s. 199.
12 Wolfgang Schirmacher'in *Technik und Gelassenheit*'ta naklettiği bu metinin (Fribourg, Karl Aber, 1984), Fransızcası için bkz. Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, Paris, Christian Bourgois, 1987, s. 58.
13 Gadamer'in konumunun bir özeti, Fransızca olarak *Le Nouver Observateur* isimli haftalık yayın organında bulunabilir, 22-28 Ocak 1988, s. 45.
14 Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986.
15 Martin Heidegger, "Lettre à Richardson", metin *Questions III ve IV*'te yer alıyor, *a.g.e.* s. 344.
16 Örneğin Heidegger'in şu iki metnine bakınız, "Dépassement de la métaphysique" (1936-1946) ve "Moira" (1952), *Essais et Conférences*'ın içinde, *a.g.e.*, s. 89 ve 289-291.
17 Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (1946), metin *Question III et IV* içinde yer alıyor, *a.g.e.*, s. 88.
18 Martin Heidegger, "Dépassement de la métaphysique", s. 91. Keza, "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée" (1964), *Questions III ve IV* içinde *a.g.e.*, s. 283.
19 Örneğin bkz. Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (1954'te yayımlanan 1952 tarihli ders), Fransızca çevirisi, Paris, PUF, 1959, s. 26.
20 Martin Heidegger, "Dépassement de la métaphysique", s. 82.
21 Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *a.g.e.*, s. 49.
22 Jean-Pierre Faye'in, altmışlı yıllarda yayımlanan muhtelif makalelerde değindiği Heidegger hakkındaki çalışmasının sonuçları, *La Raison narrative*'de sunuluyor, Paris, Balland, 1990, ve *Le Piège: la philosophie heideggérienne et le nazisme*'de özetleniyor, Paris, Balland, 1994.

23 "Varlık Sorununa Katkı", Martin Heidegger, *Questions I*, a.g.e. s. 236.
24 *A.g.e.*, s. 240. *Abbau* teriminin "yapı bozum" olarak çevrilmesini Fransız filozof Gérard Granel'e borçluyuz.
25 Bu dersler, savaş sonrasında, *Nietzsche* başlığı altında bir ciltte toplanacaktır (1961).
26 "Pourquoi des poètes?" (1946), Fransızca çevirisi, Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1986, s. 323.
27 Emmanuel Lévinas'ın "Dehşeti Onaylar Gibi" isimli makalesi, haftalık Le Nouvel Observateur'de yayımlanmıştır, 22-28 Ocak 1988, s.48. [Türkçe baskısı için bkz. *Sonsuza Tanıklık*, s. 87, Metis Yay. 2003]
28 Henri Meschonnic, *Le Langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990.
29 "Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü" (1943), *Chemin qui ne mènent nulle part* içinde, *a.g.e.*, s. 322.
30 Bu "yadsımacı" hareketle ilgili olarak bkz., Léon Poliakov'un hazırladığı *l'Histoire de l'antisémitisme (1945-1993)*, Seuil yayınları, 1994, özellikle s. 145-149.
31 Bu ifadelerin ilki Emil Fackenheim'ın kitabının (Paris, Cerf yay, 1986), ikincisi ise Jean Améry'nin *Par-delà le crime et le châtiment* (Actes Sud, 1995) kitabının alt başlığının ismidir.
32 Léon Poliakov, "Histoire et polémiques: à propos du génocide", *Commentaire*, no. 53, Bahar 1991, s. 202-205.
33 Hans-Georg Gadamer, *Années d'apprentissage philosophique*, Fransızcaya çevirisi, Paris, Critérion, 1992.
34 *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan (ç.n).
35 Siyonist hareketin 1909'dan itibaren Filistin coğrafyasında kurmaya başladığı ortaklaşmacı cemaat ve işletmelerinin adı. Tarım işletmeleri şeklinde örgütlenmeye başlayan kibutz'lar ellili yıllarda endüstri alanında da faaliyet gösteren cemaatler halini aldı (ç.n).
36 Aynı isimle, 1997 ve 1998 yıllarında İletişim Yayınları tarafından, iki cilt halinde yayımlandı, çeviren, Bahadır Sina Şener (ç.n).
37 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitariansism*, New York, Harcourt, Brace and Co., yeni baskısı (1973), s. 222.
38 *A.g.e.*, s. XXIII.
39 Leo Strauss ve Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique* (1963), Fransızca çevirisi. (1987'deki 3. baskısından yapılmıştır), Paris, PUF, 1994, s. 1037.
40 Horkheimer'ın Adorno'ya yazdığı mektubu aktaran Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort*, Fransızca çevirisi, Paris, PUF, 1993, s. 155.
41 Kitap, Kabalcı Yayınevi tarafından iki cilt halinde 1995 ve 1996'da yayımlandı, çeviren: Oğuz Özügül (ç.n.).
42 Bu ifade, Horkheimer ve Adorno'nun 1969'da *Dialektik der Aufklärung*'un yeni baskısına yazdıkları önsözde bulunmaktadır.
43 *La Dialectique de la raison, a.g.e.*, s. 207.
44 Max Horkheimer, *Notes critiques*, Fransızca çevirisi, Paris, Payot, 1933, s. 68.
45 *A.g.e.*, s. 100.
46 Orijinal ismi, *Reflexionen aus dem Beschadigten Leben* olan *Minima Moralia*, aynı isimle Metis yayınlarından çıktı, çeviren: Ahmet Doğukan, Orhan Koçak (ç.n).
47 Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Fransızca çevirisi, Paris, Payot, 1978, s. 68.
48 *A.g.e.*, s. 118.

49 *Age* ., s. 161.
50 *A.g.e.*, s. 124.
51 *A.g.e.*, s. 283.
52 *A.g.e.*, s. 287.
53 *A.g.e.*, s. 286.
54 *A.g.e.*, s. 286.
55 *A.g.e.*, s. 315.
56 *A.g.e.*, s. 315.
57 Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, Fransızca çevirisi, Paris, Klincksieck, 1989, s. 15.
58 *A.g.e.*, s. 330.

IV SOĞUK SAVAŞ
(Sayfa 211-264)

1 İnsan Yayınları, 1998 (ç.n).
2 *Açık Toplum ve Düşmanları*, Remzi Kitabevi, çeviren: Harun Rızatepe (ç.n).
3 Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932). [Türkçesi, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, Doğu Batı Yayınları, çeviren: Mukadder Yakupoğlu] (ç.n.).
4 *La Société ouverte et ses Ennemis*, Fransızca çevirisi, Paris, Seuil yay. 1979, cilt I, s. 168.
5 *A.g.e.*, c. I, s. 19.
6 *A.g.e.*, c. II, s. 83.
7 *A.g.e.*, c. II, s. 230.
8 *A.g.e.*, c. II, s. 141.
9 *A.g.e.*, c. I, s. 9.
10 *A.g.e.*, c. II, s. 165.
11 *A.g.e.*, c. II, s. 160.
12 *A.g.e.*, c. II, s. 59.
13 *A.g.e.*, c. I, s. 107.
14 *Archives européennes de sociologie*, c. XI, s. 252-262.
15 Franz Stark (éd.), *Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper: Eine Konfrontation*, Münih, Kösel-Verlag.
16 Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme* (1992), Fransızca çevirisi, Paris, Flammarion, 1992.
17 Türkçesi Selahattin Hilav, Can Yayınları, 2001 (ç.n.).
18 Ecole Normale Supérieure'e hazırlanmak amacıyla, lise öğrencilerinin en iyi %10'luk diliminin okuduğu yüklü ders programı (ç.n).
19 Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958, s. 338-340. [Türkçesi *Bir Genç Kızın Anıları*, Payel Yayınları, çeviren: Seçkin Selvi.]
20 Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960, s.157. [Türkçesi, *Koşulların Gücü* -cilt 1-; *Olgunluk Çağı* -cilt 2-, Payel Yayınları, çeviren: Betül Onursal].
21 Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, yeni baskı. Paris, Vrin, 1992, s. 84-87 [Türkçesi *Ego'nun Aşkınlığı*, Alkım Yayınları, 2003, s. 104, çeviri: Serdar Rifat Kırkoğlu (ç.n)].

22 Bu eserlerden *Bulantı* Selahattin Hilav'ın; *Duvar* Eray Canberk'in çevirisiyle Can yayınlarından; *İmgelem* Alp Tümertekin'in çevirisiyle İthaki Yayınları'ndan çıktı (ç.n).
23 *Tinin Görüngübilimi* adıyla İdea Yayınları'ndan çıktı, çeviri: Aziz Yardımlı, 2005 (ç.n).
24 *Carnets de la drôle de guerre*, Türkçesi *Tuhaf Savaşın Güncesi* ismiyle 2006'da İthaki Yayınları'ndan çıktı, çeviren: Z. Zühre İlkgelen (ç.n).
25 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant* (1943), yeni baskı, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1976, s. 143 [Türkçesi *Varlık ve Hiçlik*, İthaki Yayınları, çeviren: Gaye Çankaya Eksen, Turhan Ilgaz].
26 *A.g.e.*, s. 608.
27 *A.g.e.*, s. 612.
28 *A.g.e.*, s. 692.
29 *A.g.e.*, s. 485.
30 *A.g.e.*, s. 473.
31 *A.g.e.*, s. 582.
32 *A.g.e.*, s. 584-585.
33 *A.g.e.*, s. 294.
34 *A.g.e.*, s. 433.
35 *A.g.e.*, s. 482.
36 "Lettre sur l'humanisme", Martin Heidegger, *Questions III* ve *IV* içinde, *a.g.e.*, s. 85.
37 "Merleau-Ponty" (1961), Jean-Paul Sartre'ın *Situations philosophiques*'i içinde, Paris, Gallimard, col. "Tel", 1990, s. 155.
38 Üniversitede ders veren ve özellikle de ENS'ye girmeye namzet öğrencileri çalıştırmakla yükümlü asistan (ç.n).
39 *Göz ve Tin*, Metis Yayınları, çev : Ahmet Soysal (ç.n).
40 *Yahudi Sorunu*, İleri Yayınları, çev. Serap Yeşiltuna (ç.n).
41 *Situation philosophiques*'in içinde, *a.g.e.* (Türkçesi *Materyalizm ve Devrim*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, çeviren Emin Türk Eliçin ç.n.).
42 Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur: essai sur le probleme communiste*, Paris, Gallimard, 1947, s. 159-160.
43 *Kirli Eller*, Varlık Yayınları 1965, çev. Samih Tiryakioğlu (ç.n.).
44 "Merleau-Ponty", *Situations philosophiques*'in içinde, *a.g.e.*, s. 187.
45 *Situations VI*'nın içinde, Jean-Paul Sartre, Paris, Gallimard, 1964.
46 Dilimize *Yöntem Araştırmaları* adıyla Serdar Rifat Kırkoğlu tarafından çevrilmiştir, Kabalcı Yayınları, 1988 (ç.n).
47 Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, c. I, Paris, Gallimard, 1960. s. 59.
48 *A.g.e.*, s. 9.
49 *A.g.e.*, s. 10.
50 *A.g.e.*, s. 9.
51 *Situations VIII*'in içinde, Jean-Paul Sartre, Paris, Gallimard.
52 Benny Lévy, *Le Nom de l'homme*, Lagrasse, Verdier, 1984, s. 191.
53 *Sermaye Birikimi* adıyla Tayfun Ertan tarafından dilimize çevrildi, Belge Yayınları (ç.n).
54 *Us ve Devrim*, Idea Yayınları, çev. Aziz Yardımlı.
55 "Varoluşçuluk: Jean-Paul Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'i üzerine değiniler" isimli makalesine bakılabilir (1948), Fransızca çevirisi, *Culture et Société* içinde, Ed. de Minuit, 1970.
56 *Eros ve Uygarlık*, İdea Yayınları, çev. Aziz Yardımlı, 1998 (ç.n).

57 *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Sigmund Freud, Metis Yayınları, 1999, çev. Haluk Barışcan (ç.n).
58 Seçkin Çağan'ın çevirisinde "repressif désublimation" kavramı, "önleyici aşağılama" olarak karşılanmış, bkz. *A.g.e.*, s. 91.
59 Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Fransızca çevisi, Minuit yay, 1968, s. 234. [*Tek Boyutlu İnsan*, May Yayınları, çeviren.: Seçkin Çağan].
60 *A.g.e.*, s. 280.
61 Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, *a.g.e.*, s. 312.
62 *A.g.e.*
63 Ecole normale supérieure'ün (ENS) Paris'teki şubesinin Ulm caddesindeki binası (ç.n).
64 *Ecrits sur la psychanalyse* içinde, Louis Althusser, Paris, Stock/IMEC, 1993.
65 Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, s. 87.
66 Bu üç okumanın tutarlılığı, Althusser'in ENS'de Machiavelli ve diğerleri üzerine verdiği dersler yayımlandıktan sonra daha iyi ortaya çıkacaktır.
67 *Marx İçin*, İthaki Yayınları, 2002, çeviren: Işık Ergüden (ç.n).
68 *Kapital'i Okumak*, İthaki Yayınları, 2007, çeviren: Işık Ergüden (ç.n).
69 *Yok Felsefesi*, YKY, 2006, çev. Alp Tümertekin (ç.n).
70 *Ateşin Psikanalizi*, Bağlam Yayınları, 1995, çev. Aytaç Yiğit (ç.n).
71 Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, PUF, 4.baskı, 1987, s.78.
72 Louis Althusser, *Lénine et la Philosophie*, Paris, Maspero, 1972, s. 24.
73 Bununla birlikte "Spinoza Üzerine" başlıklı yirmi sayfa, *Elements d'autocritique*'te bulunabilir, Louis Althusser, Paris, Hachette, 1974, s. 65-83.
74 Louis Althusser, *John Lewis'e Cevap*, İthaki Yayınları, çeviren, Alp Tümertekin (ç.n.).
75 *John Lewis'e Cevap*, Birikim Yayınları, çev. Müntekim Ökten (ç.n).
76 *Özeleştirinin Öğeleri*, Belge Yayınları, çev. Levent Targu (ç.n)..
77 Althusser, "Soutenance d'Amiens" adlı metni *Positions*'un içine katmıştır, Paris, Ed. Socailes, 1976.
78 Merab Mamardachvili'ye mektup, Louis Althusser, *Ecrit philosophiques et politiques* içinde, c. I, Paris, Stock/IMEC, 1994, s. 527.
79 Makalelerin yeni baskısı, aynı isimle François Maspero tarafından yapıldı, 1978.
80 Louis Althusser, *Ecrits philosphiques et politiques*'in içinde, c. I, *a.g.e.*, s. 539-576.
81 *Gelecek Uzun Sürer*, Can Yayınları, çeviren.: İsmet Birkan (ç.n).
82 Cornelius Castoriadis, *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, İletişim Yayınları, çeviren: Hülya Tufan ve *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?*, İletişim Yayınları, çeviren: Hülya Tufan (ç.n).

V SORGULANAN AKIL
(Sayfa 265-324)

1 Sırasıyla *Çürümenin Kitabı* ve *Burukluk* adıyla Metis Yayınları'ndan çıktı; çeviren: Haldun Bayrı (ç.n).
2 Türkçesi, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, çevirenler: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan (ç.n).
3 *Yoruma Dair; Freud ve Felsefe* , Metis Yayınları, çeviren: Necmiye Alpay (ç.n).

4 Rusya'da Azak Denizi kıyısında yer alan bir şehirdir (ç.n).
5 *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, Alexandre Koyré, İdea Yayınları, 1998, çeviren: Aziz Yardımlı (ç.n).
6 *Hüzünlü Dönenceler*, YKY, çeviren: Ömer Bozkurt (ç.n).
7 *Yaban Düşünce*, YKY, çeviren: Tahsin Yücel (ç.n).
8 *Ecrits*'nin içinde, Jacques Lacan, Paris, Ed. du Seuil, 1966.
9 *A.g.e.* s. 265.
10 "La direction de la cure et les principes de son pouvoir" başlıklı metin için, Jacques Lacan, *Ecrits a.g.e.*, s. 594.
11 *Essais de linguistique générale*'in içinde, Roman Jakobson.
12 Yoğunlaştırma (*condensation*): Çağrışım zincirlerinin kesişim noktasında bulunan ve rüyalarda belirgin hale gelen temsil ya da tasarımın, bilinçdışı düzeyde bu çağrışımları tek başına temsil edecek şekilde yoğunlaşmasıdır. Kaydırma (*déplacement*): Yatırım enerjisinin birincil temsilden, daha az önemli ve yoğun, ancak çağrışım yoluyla birincil temsile bağlanan başka temsillere kaydırılması (ç.n).
13 *Düşlerin Yorumu*, iki cilt halinde Payel Yayınları'ndan çıktı, çev. Emre Kapkın, 1991 ve 1992 (ç.n).
14 *Ecrits*'nin içinde, *a.g.e.*
15 "Öznenin Yıkımı ve Freudçu Bilinçdışında Arzunun Diyalektiği" isimli metin, *Écrits*, a.g.e., s. 819.
16 Dilimize *Varoluşçuluk* ismiyle Asım Bezirci tarafından çevrildi, Say Yayınları.
17 "Quest'ce que la psychologie?" başlıklı bu makale için, *Études d'histoire et philosophie des sciences*, Georges Canguilhem, Paris, Vrin, 1968.
18 *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*, Birey Yayıncılık, çev. Muhsin Hesapçıoğlu.
19 *Akıl ve Akıl Bozukluğu Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, İmge Kitabevi, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (ç.n).
20 *Kliniğin Doğuşu*, Epos Yayınları, çev. İnci Malak Uysal (ç.n).
21 Bu hareketin bütün boyutları için bkz. Christian Delacampagne, *Antipsychiatrie*, Paris, Grasset, 1974.
22 *Kelimeler ve Şeyler*, İmge Kitabevi, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (ç.n).
23 *Bilginin Arkeolojisi*, Birey Yayıncılık, çev. Veli Urhan (ç.n).
24 Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1990, s. 378.
25 *A.g.e.*, s. 398.
26 *A.g.e.*, s. 398.
27 *A.g.e.*, s. 15.
28 Bu söyleşi için bkz. *Dits et Ecrits* (1954-1988), Michel Foucault, Paris, Gallimard, 1994, c. IV, s. 41-95.
29 Aynı isimle Ara Yayıncılık tarafından yayımlandı, çeviren: Erdoğan Yıldırım; *Bir Aile Cinayeti* adıyla Ayrıntı Yayınları'ndan yeni baskısı yapıldı, çeviren: Erdoğan Yıldırım, Alev Özgüner, 2007 (ç.n).
30 *Hapishanenin Doğuşu*, İmge Kitabevi Yayınları, çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay (ç.n).
31 Christian Delacampagne ile söyleşi, Michel Foucault, *Dits et Ecrits (1954-1988)*, *a.g.e.*, c. IV, s. 104-110.
32 Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, s. 28.
33 *Cinselliğin Tarihi*, 3 cilt halinde Afa Yayınları'ndan çıktı (2003 yılında yeni baskısı Ayrıntı Yayınları'ndan yapıldı) çeviren: Hülya Tufan (ç.n).
34 *Kritik der reinen Vernunft*, dilimizde *Arı Usun Eleştirisi* ismiyle yayımlandı, Idea Yayınevi, çev. Aziz Yardımlı (ç.n.)

35 Dilimize *Varlık Zinciri* adıyla çevrildi, İnsan Yayınları, çev. Ahmet Demirhan (ç.n).
36 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution;* Türkçesi *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Alan Yayıncılık çev. Nilüfer Kuyaş; yeni baskısı Kırmızı Yayınları, 2008 (ç.n).
37 Thomas Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Fransızca tercüme, Paris, Flammarion, coll. "Champs", 1983, s. 203-204.
38 Bu konuyla ilgili bkz. "Logique de la découverte ou psychologie de la recherche" (1970), Thomas Kuhn, *La Tension essentielle* içinde, Fransızca tercüme, Paris, Gallimard, 1990. [*Asal Gerilim, Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler*, Kabalcı Yay., çev. Yakup Şahan (ç.n.)].
39 Popper bu anlayışını, ilk yazılarında açıklıyor ve *La Connaissance objective*'de (1972) geliştiriyor.
40 "Cogito et histoire de la folie" (1963), Jacques Derrida, *L'Ecriture et la Différence*'ın içinde, Paris, Ed. du Seuil, 1967, yeni baskı Coll. "Points", 1991, s. 51.
41 Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Ed. de Minuit, 1972, s. 18.
42 *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, İş Bankası Yayınları, çev. Ömer Albayrak, 2007 (ç.n).
43 Bkz. örneğin "Freud et la scène de l'écriture" (1966), Jacques Derrida, *L'Ecriture et la Différence*'ın içinde, *a.g.e.*, s. 293.
44 Jacques Derrida, *Önemsizin Arkeolojisi, Condillac Okuması*, Otonom Yayıncılık, çev. Mukadder Erkan, Ali Utku (ç.n).
45 Bu metinlerin hepsi Jacques Derrida'nın *Limited Inc.*'sinde bulunuyor , Paris, Galilée, 1990.
46 Jacques Derrida, Spectres de Marx, Paris, Galiliée, 1993 [*Marx'ın Hayaletleri*, Ayrıntı Yayınları, çev. Alp Tümertekin].
47 *A.g.e.*, s. 95, 96.
48 Derrida'nın Levinas üzerine iki metninden birisi *L'Ecriture et la Différence*'tadır; diğeri François Laruelle'in yönettiği kolektif bir çalışma olan *Textes pour Emmanuel Lévinas*'tadır, Paris, Jean-Michel Place, 1980. Bu son metin aynı zamanda *Psyché*'de de mevcuttur, Paris, Galilée, 1987.
49 Bu metin için, Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, Paris, Ed.du Seuil, 1991.
50 Bu konuyla ilgili olarak Rorty'nin otobiyografisine bakılabilir, "Trotski et les orchidées sauvages", *Lire Rorty*'nin içinde, Jean Pierre Cornetti'nin editörlüğünü yaptığı kolektif çalışma, Combas, Ed, de l'Eclat, 1992, s. 256 ve devamı.
51 Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, Ayrıntı Yayınları, çev. Ertuğrul Başer (ç.n).
52 Bu noktayla ilgili olarak "Keeping philosophy pure" başlıklı makaleye bakınız; Fransızcası, *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Ed.du Seuil, 1993, bilhassa s. 104-114 arası
53 Richard Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, Ayrıntı Yayınları, çev. Alev Türker-Mehmet Küçük (ç.n).
54 Paul Feyerabend, *Akla Veda*, Ayrıntı Yayınları, çev. Ertuğrul Başer (ç.n).
55 *A.g.e.*, Fransızcası, *Adieu la raison*, Paris, Ed. du Seuil, 1989, s. 343.
56 Richard Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, Fransızcası, Paris, PUF, 1995, s.105-106.
57 Bilhassa bakınız "La priorité de la démocratie sur la philosophie" Richard Rorty, *Objectivisme, Relativisme et Vérité*, Fransızcası, Paris, PUF, 1994, s. 191-222.
58 Jacques Bouveresse, "Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme", *Lire Rorty*'nin içinde, *a.g.e.*, s. 19-56.
59 Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Felsefe Nedir*, YKY, çev. Turhan Ilgaz (ç.n).

60 "Penser avec Heidegger contre Heidegger" , Jürgen Habermas, *Profils philosophiques et politiques*'in içinde (1971), Fransızca çevirisi, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1987, s. 98.
61 "L'idéalisme allemand et ses penseurs juifs", *Profils philosophiques et politiques*'in içinde, *a.g.e.*
62 "Le débat des historiens", Jürgen Habermas, *Ecrits politiques*'in içinde, Fransızcası, Paris, Ed. du Cerf, 1990, 3. kısım.
63 Jürgen Habermas, *Martin Heidegger: l'œuvre et l'engagement*, Fransızcası, Paris. Ed. du Cerf, 1988. Aynı metin *Textes et Contextes*'e de alınmıştır (1991), Fransızcası, Ed. du Cerf, 1994, s. 167-198.
64 *İletişimsel Eylem Kuramı*, Kabalcı Yayınevi, çev. Mustafa Tüzel (ç.n).
65 *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, çev. Alişan Oktay (ç.n).
66 *Justice et Démocratie* (Paris, Ed. du Seuil, 1993), Rawls'un makalelerinin Fransızlar tarafından yapılan bir derlemesidir. *Le Libéralisme politique* (New York, Clumbia Univesity Press, 1993), Rawls'un Birleşik Devletler'de yayımlanan son eseridir. [*Siyasal Liberalizm*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, çev. Mehmet Fevzi Bilgin].
67 *A Pitch of Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994.
68 Hilary Putnam, *Le Réalisme à visage humain* (1990), Fransızcası , Paris Ed. du Seuil, 11. kısım.

SON DEYİŞ
(Sayfa 325-329)

1 Her halükârda, "görececiliği" hakkında verilen tasvirleri her zaman kabul etmeyen Rorty için durum budur. Rorty kendisini Davidson'un "ultra-pragmatik" bir takipçisi addetmeyi tercih etmektedir.
2 Fransa'da Bernard-Henri Levy tarafından doğru bir şekilde açığa vurulan bir gerilemedir bu (*La Pureté dangereuse*, Paris, Grasset, 1994). Levy ayrıca, Bosnalı Müslümanlar için cesaretle bir şeyler yapmaya çalışan nadir filozoflardan biridir.

SONSÖZ
(Sayfa 331-336)

1 *Yaşamın Trajik Duygusu*, İnkılap Kitabevi, çev. Osman Derinsu (ç.n).
2 *Diyaloglar*, Bağlam Yayıncılık, çev. Ali Akay (ç.n)

DİZİN

Adamov, Arthur 265
Adler, Max 96, 119
Adorno (Wiesengrund), Theodor 156-160, 199-209, 219, 244, 248, 293, 315, 317, 319, 329, 341, 344, 353, 354
Alain 256
Albert, Hans 206
Alcan, Félix 158
Althusser, Louis XII, 110, 111, 182, 183, 213, 250-255, 257-259, 261-264, 281, 283, 292, 298, 334, 341, 356
Améry, Jean 341
Anaksimandros 176, 178
Anselmus (Aziz) 272
Antonioni, Michelangelo 265
Apel, Karl-Otto 137, 313, 317-319, 323, 324
Apollinaire, Guillaume 3
Arendt, Hannah 82, 158, 187, 191, 193-197, 199, 203, 220, 342, 353
Ariès, Philippe 284
Aristoteles 9, 10, 14, 18, 80, 83, 169, 198, 216, 294, 295, 297, 299
Armengaud, Françoise 342, 351
Aron, Raymond 190, 213, 220-223, 225, 233, 235, 236, 278, 342,
Arp, Hans 73
Artaud, Antonin 302
Aubenque, Pierre 349
Auffret, Dominique 342, 350
Augustinus (Aziz) 53, 65, 194
Austin, John Langshaw 69, 136-138, 303, 317, 322, 324, 342
Avenarius, Richard 97
Axelos, Kostas 182
Ayer, Alfred Jules 134, 135, 142, 144

Babeuf, Gracchus 90
Bach, Jean-Sébastien 3
Bachelard, Gaston 148, 252, 256, 257, 259, 273, 283, 284, 288, 295, 342
Badiou, Alain 255, 281
Balibar, Étienne 255
Ball, Hugo 73
Barnoin, Edouard XII
Barthes, Roland 282, 334
Bataille, Georges 273, 277, 278, 284, 293, 299, 334
Baudelaire, Charles 160
Bauer, Otto 96, 119
Beaufret, Jean 168, 175, 180, 182, 279, 352
Beauvoir (de), Simone 222-225, 354
Bebel, August 34
Beckett, Samuel 189, 265
Behmen (Boehme) Jacob 272
Benjamin, Walter 158-161, 194, 200-202, 209, 243, 248, 293, 304, 306, 326, 342, 345, 346, 352
Bennington, Geoffrey 358
Bentham, Jeremy 36, 290, 320
Benveniste, Emile 282
Bergmann, Gustav 112, 132
Bergson, Henri 23, 74, 110, 111, 120, 147, 216, 231, 256, 257, 305, 333, 342, 354
Berkeley, George 35, 100, 121
Bernstein, Eduard 96, 214, 339
Bettelheim, Bruno 204
Blanchot, Maurice 182, 183, 284, 299, 304, 305, 334
Bloch, Ernst 107-109, 157-160, 244, 259, 342
Bloch, Marc 284
Blondel, Maurice 111
Bloom, Allan 199
Boerhaave 295
Bogdanov, Aleksandr 97, 98, 100
Bohr, Niels 5
Boltzmann, Ludwig 54, 113
Bolyai, János 16
Bolzano, Bernhardt 9-12, 15, 16, 23, 27, 40, 112, 119, 121, 257, 345
Boole, George 12-17, 19, 36
Borel, Emile 256
Bosanquet, Bernard 33
Bosetti, Giancarlo 214
Bouglé, Célestin 274
Bourdieu, Pierre 183
Bourget, Paul 177
Boutroux, Emile 111

Bouveresse, Jacques XII, 313, 342, 358
Bradley, Francis 33, 35, 37
Brecht, Bertolt 159
Brentano, Franz 12, 21, 26, 80, 81, 121, 169
Breton, André 275
Breuer, Josef 6
Brisset, Jean-Pierre 284
Broglie (de), Louis 5
Brouwer, L. E. J. 19, 42, 58, 62, 143
Brunschvicg, Léon 24, 111, 256
Buber, Martin 32, 76, 77, 79, 154, 342
Burali-Forti, Cesara 19, 38

Caird, Edward 33
Camus, Albert 222, 228, 233, 235
Canguilhem, Georges 223, 256, 285, 342, 357
Cantor, Georg 11, 16, 19, 38, 41, 257
Carnap, Rudolf 12, 14, 15, 20, 44, 55, 58, 60, 65, 112, 113, 115-118, 121-132, 134, 135, 140, 143-146, 148, 152, 171, 173, 183, 206, 216, 271, 296, 350, 351
Cassirer, Ernst 75, 87, 88, 153, 154, 165, 172, 224, 273, 342, 349
Castoriadis, Cornélius 234, 264, 335, 342, 256
Cavaillès, Jean 88, 256-258, 262, 342,256
Cavell, Stanley XII, 148, 281, 303, 307, 309, 319, 322, 324, 342
Celan, Paul 167, 266
Cendrars, Blaise 3
Cézanne, Paul 3
Chalmers, Alan 342
Char, René 182
Chomsky, Noam 148, 272
Church, Alonzo 63
Cioran, Emile 265
Clérambault 277
Clinton, Bill 321
Cohen, Hermann 6, 25, 34, 74, 75, 79, 96, 152, 342
Collingwood, Robin George 135
Cometti, Jean-Pierre 342
Comte, Auguste 112
Condillac 302, 358
Cooper, David 239, 286
Corbin, Henry 180, 278
Courtine-Denamy, Sylvie 342
Couturat, Louis 34, 122, 256
Croce, Benedetto 110, 135
Cropsey, Joseph 346, 353

Dali, Salvador 276, 277
Darwin, Charles 94
Davidson, Donald 146, 147, 342, 359
Deborin 106, 108
Debussy, Claude 3
Dedekind, Richard 11, 257
Delacampagne, Christian II, III, 336, 342, 357
Deledalle, Gérard 342, 345
Deleuze, Gilles 284, 286, 292, 293, 313, 333, 334, 343, 358
Demokritos 89
De Morgan, Augustus 13
Dennett, Daniel 147, 335, 343
Derrida, Jacques XII, 139, 148, 182, 183, 263, 264, 281, 283, 298-310, 319, 322, 343, 345, 358
Descartes, René 10, 12, 23, 27, 29, 32, 202, 231, 275, 280, 282, 309, 322
Dewey, John 140-142, 307, 310, 320, 323, 324, 343, 351
Diamond, Cora 348
Diéguez (de), Manuel 264
Dietzgen, Joseph 97
Dilthey, Wilheim 28, 108, 266
Dollfuss, Engelbert 131
Dostoyevski, Fyodor 51
Dubuffet, Jean 265
Duchamp, Marcel 73
Dufrenne, Mikel 268
Duhem, Pierre 114, 127, 144, 256, 273, 295
Dühring, Eugen 94, 249
Dumézil, Georges 282, 283, 285, 286
Dummett, Michael 20, 139, 343, 351
Duns, Scot 81
Durkheim, Emile 256, 318

Ebert, Friedrich 242, 243
Eichmann, Adolf 195, 342
Einstein, Albert 5, 113, 118, 152
Emerson, Ralph Waldo 51, 322
Engels, Friedrich 55, 92-97, 99, 100, 104, 123, 155, 348, 349, 350
Epikuros 89

Epimenides 38
Ernst, Max 73, 275
Establet, Roger 255

Fackenheim, Emil 353
Fanon, Frantz 232
Farias, Victor 314
Faurisson, Robert 180
Faye, Jean-Pierre 175, 183, 343, 352
Febvre, Lucien 284
Fédier, François 181
Feigl, Herbert 131, 142
Ferry, Jean-Marc 343
Feuerbach, Ludwig 89, 90, 94, 95, 349, 350
Feyerabend, Paul 308, 309, 311, 312, 343, 358
Fichte, Johann Gottlieb 216, 260
Fisette, Denis 343
Fodor, Jerry 147, 335
Follesdal, Dagfinn 351
Foucault, Michel XXI, 139, 148, 149, 182, 183, 256, 274, 283-294, 297-299, 306, 309, 319, 328, 334, 343, 357,
Franco, Francisco 196
Frank, Philipp 114, 115, 130-132
Frazer, James George 59, 60
Frege, Gottlob 9, 11, 12, 16-24, 27, 32, 36-41, 48, 50-53, 61, 65, 112, 115, 116, 122, 128, 129, 133, 136, 139, 144, 152, 173, 318, 328, 343, 347, 351
Frege-Russell paradoksu 63
Frege kökenli felsefe 69
Freud, Sigmund 6, 73, 74, 118, 151, 182, 190, 202, 245, 253-256, 259, 261, 269, 277-280, 301, 322, 339, 343, 356
Fromm, Erich 76, 156, 158, 200, 245, 339, 385
Fukuyama, Francis 221, 303, 354

Gadamer, Hans-Georg 32, 164, 168, 182, 189, 266-269, 314, 315, 319, 343, 352, 353
Galileo 273, 294, 295
Gandillac (de), Maurice 88, 180
Gauguin, Paul 3
Gaulle (de), Charles 220
Gauss, Cari Friedrich 16
Gavi, Philippe, 240
Genêt, Jean 302
Genette, Gérard 282, 351
Gentile, Giovanni 110
Glucksmann, André 221
Gödel, Kurt 43, 63, 115, 128, 131, 132
Goethe, Wolfgang 22, 159
Goodman, Nelson 145-147, 343
Gramsci, Antonio 60, 96, 107, 109, 110, 259, 343
Granel, Gérard 353
Granet, Marcel 276, 282.
Green, Thomas Hill 33
Gropius, Walter 117
Grunberg, Carl 155
Guattari, Félix 286, 292, 343
Guitton, Jean 252
Gurvitch, Georges 179, 227

Habermas, Jürgen 28, 137, 148, 182, 206, 313-319, 323, 324, 328, 335, 343, 359
Haeckel, Ernst 28
Haecker, Theodor 165
Hahn, Hans 112, 114, 115, 118, 119, 129, 132
Hare, Richard 139
Hayek (von), Friedrich 132
Hegel, G. W. H. 25, 28, 33, 76-78, 89, 90, 94, 96, 97, 99, 101, 103, 107, 108, 110, 112, 141, 148, 155, 181, 190, 206, 207, 215, 216, 221, 227, 237, 242-242, 252, 254, 256, 257, 260, 261, 274, 277, 278, 283, 301, 317, 335, 344
Heidegger, Martin V, 9, 24-27, 29, 31, 48, 59, 70, 76, 80-88, 108, 110, 111, 124-126, 132-135, 155, 157, 158, 161-185, 191, 193, 194, 197, 198, 202, 206, 207, 220, 224, 227, 228, 230, 231, 243-245, 254, 257, 258, 260, 267, 268, 273, 274, 279, 299, 301, 302, 304-310, 312, 314, 315, 318, 322, 326, 327, 333, 343, 345, 347, 349, 351-353, 355, 358, 359
Heine, Heinrich 152
Heisenberg, Werner 5
Helmholtz (von), Hermann 100
Helvetius 89, 90, 96, 99
Hempel, Cari G. 132
Herakleitos 174, 179, 216

Herbrand, Jacques 256
Hertz, Heinrich 54
Herzl, Theodor 79
Hilbert, David 19, 43, 62, 75,118, 128, 272
Hindenburg, Paul 151
Hitler, Adolf 30, 47, 73, 131, 132, 151, 153, 157, 158, 160-165, 172, 174, 187, 188, 191, 192, 202, 208, 212, 217, 218, 244, 348
Hobbes, Thomas 121, 198, 254
Holbach (Baron d') 89, 96, 99
Hölderlin, Friedrich 174, 179
Hook, Sidney 141, 307
Horkheimer, Max 155-158, 160, 199-205, 208, 244, 247, 293, 315, 317, 328, 344, 353
Hugo, Victor 223
Hume, David 8, 33, 112, 130, 333
Husserl, Edmund 9, 11, 12, 16, 20-33, 48, 75, 81-84, 86, 87, 97, 111, 113, 120, 134, 139, 149, 155, 165, 169-173, 181, 191, 215, 220, 224-226, 228, 230, 231, 238, 244, 268, 272, 280, 292, 299, 300, 304, 305, 343, 344, 347, 348, 350
Hyppolite, Jean 181, 253, 254, 278, 279, 281, 283, 285, 344

Imbert, Claude 343
Ionesco, Eugène 265

Jabès, Edmond 302
Jacob, Pierre 344, 351
Jakobson, Roman XII, 271, 274, 275, 279, 280, 344, 357
James, William 15, 44, 113, 116, 119, 140, 141, 147, 310
Janicaud, Dominique 344
Jankélévitch, Vladimir XII, 190, 344
Jaspers, Karl 32, 75, 191-194, 197, 199, 208, 268, 277, 314, 344
Jones, Ernest 278
Jorland, Gérard 344
Joyce, James 281
Jünger, Ernst 176

Kandinsky, Vasily 4, 277
Kant, Emmanuel 7-12, 15, 16, 21, 23, 25-27, 29, 33, 34, 54, 62, 84, 87, 89, 90, 96, 99, 103, 112, 120, 123, 138, 141, 173, 198, 296, 207, 208, 260, 267, 294, 321, 333, 337, 347, 351
Kautsky, Karl 95, 96, 104, 214
Keynes (Lord) 50
Khlebnikov, Velimir 3, 271
Kierkegaard, Soren 53, 59, 77, 84
Klages, Ludwig 171
Klimt, Gustav 4, 49
Klossowski, Pierre, 273, 284, 334, 344
Köhler, Wolfgang 61, 155
Kojève, Alexandre 107, 181, 198, 220, 221, 254, 257, 274, 277, 278, 344
Kolakowski, Leszek 344
Kopernik 272
Kotarbinski 12
Koyré, Alexandre 148, 180, 225, 256, 272-274, 277, 278, 280, 284, 288, 293-295, 344, 357
Kraus, Karl 49
Krieck, Ernst 163, 175, 176, 178
Kripke, Saul 67, 349
Kuhn, Thomas XII, 148, 274, 294-298, 306, 308, 309, 344, 358
Kun, Bela 107, 108
Kupka, Frank 4

Labriola, Antonio 96, 109
Lacan, Jacques XII, 182, 183, 253, 254, 258, 259, 273, 276-284, 322, 344, 357
Lacis, Asia 159
Lacoue-Labarthe, Philippe 352
Lacroix, Jean 252, 254
Laing, Ronald 239, 286
Lakatos, Imre 296, 308
Lanzmann, Claude 189
Largeault, Jean 344
Laruelle, François 358
Lassalle, Ferdinand 214
Laugier-Rabaté, Sandra 344
Lefort, Claude 234, 235
Leibniz, Gottfried Wilheim 8-10, 12-14, 34, 112, 283
Lenin 46, 88, 93, 97, 99-106, 111, 119, 132, 133 219, 247, 254, 255, 259, 350
Lesniewski 12, 143

Levi, Primo 266
Lévinas, Emmanuel 32, 48, 80, 88, 179, 180, 224, 225, 227, 301, 305, 306, 344, 353, 358
Lévi-Strauss, Claude 183, 258, 274-276, 279, 282, 284, 300, 344
Lévy, Benny 240, 241, 346, 355
Lévy, Bernard-Henri 221, 359
Lévy-Bruhl, Lucien 5, 275
Lewis, Clarence Irving 140, 142, 145
Lewis, John 262, 356
Liebknecht, Karl 157, 242
Liebknecht, Wilhelm 34, 95, 242
Llull, Ramon 9
Lobaçevski, Nikolay 16
Locke, John 22, 33, 198, 309
Loos, Adolf 49
Lotze, Rudolf Hermann 16
Lovejoy, Arthur 140, 294
Löwith, Karl 80, 158, 165, 168, 180,315, 344, 349, 352
Lukàcs, György 96, 107, 108, 157, 243, 259, 328, 344
Lukasiewicz, Jan 12, 42, 143
Lunaçarski, Anatol 98
Luther, Martin 82, 153, 174
Luxemburg, Rosa 157, 242
Lyotard, Jean-François 293, 319, 345

Mach, Ernst 23, 44, 54, 97, 98, 100, 112-114, 116-119, 121, 122, 126, 129, 147
Macherey, Pierre 255
Machiavelli 110, 198, 254, 255, 356
MacIntyre, Alasdair 321, 335
Maggiori, Robert 342
Maine de Biran, François-Pierre 231
Malebranche (de), Nicolas 231
Maleviç, Kasimir 4, 57, 98, 271
Malraux, André 72, 220
Man (de), Paul 302, 304, 305
Mannheim, Karl 155
Mao Zedung 111
Marcel, Gabriel 110, 268, 305
Marchaisse, Thierry XII
Marcuse, Herbert XII, 156-158, 167, 200, 213, 219, 239, 242-249, 264, 316, 345, 354, 356
Marx, Karl 27, 34, 89-97, 99-108, 114, 119, 152, 155, 171, 179-181, 196, 200, 202, 206, 207, 214-218, 221, 223, 233, 236-238, 240, 242-244, 246, 249, 251, 254-256, 258-261, 264, 292, 303, 304, 316-318, 328, 335, 339, 341, 343, 349, 356, 358
Mauss, Marcel 256, 276
Mayakovski, Vladimir 3, 271
McTaggart, John Ellis 34
Mead, Georg Herbert 318
Meinong (von), Alexius 12, 40, 81
Mendel, Gregor 5
Mendelssohn, Moses 152
Merleau-Ponty, Maurice 32, 135,182, 222,227, 231, 233-236, 252-254, 275, 278, 281, 345, 355, 356
Mersenne 274
Meschonnic, Henri 183, 353
Metzger, Hélène 256, 295
Meyer, Michel 345
Meyerson, Emile 144, 256, 273, 295
Mill, John Stuart 22, 23, 33, 36, 37, 320
Minin 105
Moeller van den Bruck, Arthur 73
Mondrian, Piet 4, 119
Monk, Ray 345
Montague, William Pepperell 140
Montaigne (de), Michel 322
Montesquieu 198, 254, 255
Moore, George Edward 35-37, 39, 50, 52, 58, 61, 112, 134, 135, 139, 216, 328, 342, 351
Moreau, Gustave 4
Morris, Charles 137
Mosès, Stéphane 152, 345, 352
Mounier, Emmanuel 234, 306
Möllendorf (von) 162
Mussorgsky, Modest 3
Mussolini, Benito 109, 196
Münzer, Thomas 109

Nagy, Imre 108
Natorp, Paul 34, 82
Neurath, Otto 112, 114, 115, 118, 121, 127, 128-130, 132
Newton, Isaac 5, 294, 295
Nicod, Jean 142, 256

Nietzsche, Friedrich 12, 27, 51, 53, 69, 77, 81, 108, 110, 171, 172, 176-178, 181, 182, 202, 209, 256, 277, 284, 291, 322, 333, 344, 353
Nizan, Paul 107, 110, 111, 222, 223, 226, 233, 277
Nolte, Ernst 314, 339
Nozick, Robert 335, 345

Occam (d'), Guillaume 41
Ott, Hugo 165, 183, 304, 345, 352, 345

Panofsky, Erwin 154
Parsons, Talcott 318
Pascal, Blaise 69
Pasteur, Louis 5
Peano, Giuseppe 16, 36, 38, 39, 40, 122
Peirce, Charles Sanders 12, 15, 16, 18, 25, 36, 55, 121, 123, 140-142, 318, 323, 324, 345, 347
Perry, Ralph Barton 140
Pessoa, Fernando 3
Petrosino, Silvano 345
Piaget, Jean 295
Planck, Max 4, 315
Platon 83, 171, 198, 201, 216, 218, 267, 293, 297, 299, 302, 308, 309
Plekhanov, Georges 96, 97, 99, 104
Poincaré, Henri 42, 100, 256, 345
Poliakov, Leon 187, 188, 353
Politzer, Georges 107, 110, 257
Popper, Karl 6, 12, 64, 129-132, 138, 147, 148, 206, 213-222, 235, 295-298, 308, 309, 316, 323, 341, 345, 348, 351, 354, 358
Poulantzas, Niko 256
Proust, Marcel 160, 334
Putnam, Hilary 28, 148, 319, 322-324, 329, 345, 359
Pythagoras 45

Queneau, Raymond 278, 344
Quine (Van Orman), Willard 12, 20, 65, 116, 129, 140, 142-148, 295, 308, 309, 323. 334, 344, 345, 350, 351

Rajchman, John 345
Ramsey, Frank 52
Rancière, Jacques 255
Raulet, Gérard 345
Ravel, Maurice 49
Rawls, John 148, 319-324, 335. 345, 359
Redon, Odilon 4
Reich, Wilhelm 156
Reichenbach, Hans 116, 121, 132
Resnais, Alain 189, 265
Rey, Abel 114
Richardson, William 169, 352
Ricœur, Paul 32, 182, 268-270, 305, 345
Riemann, Bernhard 16
Rilke, Rainer Maria 3, 52
Rivenc, François 345, 347
Rivière, Pierre 289
Rorty, Richard 28, 69, 112, 148, 184, 298, 303, 306-313, 319, 322-324, 327, 342, 345, 350, 358, 359
Rosenzweig, Franz 31, 75-80, 84, 132, 133, 152, 154, 156, 160, 326, 345, 349
Rothko, Mark 266
Rouilhan (de), Philippe 36, 345, 347
Rousseau, Jean-Jacques 198, 254, 300-302
Roussel, Raymond 284
Royce, Josiah 140, 142
Russell, Bertrand 19, 20, 32-48, 50-53, 58-65, 72, 74, 97, 111-113, 115, 116, 119, 122, 134, 135, 138, 141, 142, 144, 172, 173, 183, 202, 214-217, 232, 292, 318, 328, 345, 347-349
Ryle, Gilbert 134-136, 138, 146, 345
Rytmann, Hélène 250, 253

Saba, Umberto 3
Saint-Simon (Kont de) 90
Salazar (de Oliveira), Antonio 196
Sancta Clara, Abraham 81
Sandel, Michael 320, 335
Santayana, George 140
Sartre, Jean-Paul 25, 26, 32, 47, 48, 110, 111, 135, 139, 175, 180-182, 190, 194, 213, 221-243, 245, 249, 254, 257, 258, 264, 273, 275, 280, 282, 283, 286, 289, 318, 329, 344-346, 354, 355
Saussure (de), Ferdinand 5, 6, 15, 270, 271, 274, 279, 280, 299, 346
Scheler, Max 74, 75
Schelling, F. W. J. 79, 108, 190, 315
Schilpp, Paul Arthur 350
Schirmacher, Wolfgang 352
Schleiermacher, Friedrich 266

Schlick, Moritz 55, 57, 112, 114, 115, 118, 119, 121, 122, 125, 126, 128, 130, 132, 142, 144, 217, 348, 350
Schmitt, Carl 176, 196, 306
Schneeberger, Guido 352
Scholem, Gershom 76, 79, 152-154, 156, 159, 160, 346, 352
Scholz, Heinrich 347
Schönberg, Arnold 3, 157, 205
Schopenhauer, Arthur 53, 54, 59,181
Schröder, Ernst 15, 21, 36
Schrödinger, Erwin 5, 151
Searle, John Roger 137, 303, 335, 346
Sebag, Lucien 266
Sebestik, Jan 346, 350
Sellars, Wilfrid 144, 295, 308, 346
Serres, Michel 283
Shakespeare, William 322
Shannon, Claude 147
Shusterman, Richard 335, 346
Simmel, Georg 207
Smith, Adam 321
Sokrates 198
Soljenitsin, Aleksandr 221
Soloviev, Vladimir 277
Soulez, Antonia 346, 348, 350
Spengler, Oswald 72, 85, 108, 167, 202, 235
Spielberg, David 189
Spinoza, Baruch 52, 96, 254, 261
Sraffa, Piero 60, 64
Staël (de), Nicolas 256
Stahl, Georg Ernst 295
Stalin, Jozef 103-108, 110, 181, 188, 236, 250, 314, 350 (236'da eser adında geçiyor)
Stark, Franz 354
Stockhausen, Karlheinz 205
Stöhr, Adolf 114
Stout, George 34
Strauss, Leo 158, 197-199, 220, 346, 353
Strawson, Peter Frederick 136, 138, 139, 346, 351

Tagore, Rabindranath 58
Tarski, Alfred 12, 121, 128, 131, 132, 143, 295
Tatlin, Vladimir 98, 119
Taylor, Charles 320, 335
Thomas (Aziz) 81
Tocqueville (de), Charles Alexis 198
Todorov, Tzvetan 282
Towarnicki (de), Frédéric 180
Toynbee, Arnold 72, 108, 235
Trakl, Georg 3
Troçki, Leon 106, 142, 307
Trombadori, Duccio 288
Trubetskoy, Nikita 271
Turing, Alan 63, 147
Twardowski, Kasimir 12, 21, 81
Tzara, Tristan 73

Ungaretti, Giuseppe 3

Valéry, Paul 31, 73, 172, 304, 349
Van Gogh, Vincent 3
Varnhagen, Rahel 194
Vattimo, Gianni 32, 268
Vélasquez 287
Vernant, Denis 346
Vernant, Jean-Pierre 282
Vertov, Dziga 102
Veyne, Paul 291
Vico, Giambattista de 110
Victor, Pierre 240
Voltaire 89, 223

Waelhens (de), Alphonse 180
Wagner, Richard 3, 177, 200, 276
Wahl, Jean 110, 181, 227, 261, 280, 305
Waismann, Friedrich 58, 59, 115, 126, 132, 348
Weber, Max 155, 220, 318
Weil, Eric 154, 180
Weil, Felix 155
Weininger, Otto 49
Wertheimer, Max 155
West, Cornel 345
Whitehead, Alfred North 37, 40, 41, 43, 119, 142
Wiener, Norbert 147
Wiggershaus, Rolf 346, 353
Wittgenstein, Ludwig V, 9, 20, 43, 44, 48-55, 57-70, 74, 79, 97, 111, 120-122, 126, 129, 133-136, 138, 144, 145, 157, 173, 174, 183, 247, 262, 268, 281, 284, 310, 322, 326, 328, 333, 342, 345, 346, 348, 349, 351

Zermelo, Ernst 16
Zola, Émile 223

Fikirlerin tarihi hiçbir zaman "saf" değildir. Her fikir kendisiyle birlikte, bilimsel, siyasal veya dini kaynaklı tartışmaları harekete geçirir. 20. yüzyılın felsefe tarihini yazmak gibi zorlu bir işe girişen Christian Delacampagne, ele aldığı her örnekte bu kaynakları olabildiğince aydınlatmaya çalışıyor. Filozofların yeni bir kavram, duyulmadık bir sorunsal önerirken kimlerle diyaloğa girdiklerini veya kimlere karşı savaştıklarını anlamaya gayret ediyor.

Bu önermelerin mantığı, 20. yüzyılın düşün hayatına yön vermiş önemli filozofların en azından bazılarının yaşamöykülerinin de irdelenmesini gerektiriyor. Çünkü yazar, bazı düşünürleri eserlerine sahne görevi gören varoluşsal veya sosyolojik arkaplanı bilmeden doğru şekilde okumanın mümkün olmadığı önkabulünden yola çıkıyor. Daha genel olarak, büyük felsefi tartışmaların, cereyan ettikleri tarihsel bağlamdan tam manasıyla soyutlanabileceğine inanmıyor. İki dünya savaşı, 1917 Devrimi, Nazizm ve Komünizm, Auschwitz ve Hiroşima, Soğuk Savaş, sömürge imparatorluklarının çöküşü, ezilen Üçüncü Dünya ülkelerinin ve diğerlerinin direnişi...

20. Yüzyıl Felsefe Tarihi, Kant, Marx, Frege, Husserl, Wittgenstein, Heidegger, Adorno, Sartre, Lévi-Strauss, Habermas, Foucault, Derrida gibi geçen yüzyıla yön vermiş düşünürleri çağdaş felsefenin etkilenmeden yapamayacağı kadar ağır ve önemli sonuçları olan bu arka planla birlikte ele alan, vazgeçilmez bir başvuru kaynağı.

Christian Delacampagne (1949-2007), felsefe öğrenimi gördükten sonra felsefe öğretmenliği, gazetecilik, çeşitli ülkelerde Fransız Kültür Merkezi yöneticiliği gibi görevlerde bulundu. 1998-2006 arasında ise ABD'de sırasıyla Connecticut College, Tufts University ve John Hopkins University'de 20. yüzyıl Fransız edebiyatı ve felsefe tarihi dersleri verdi. 1973-2004 arasında düzenli olarak *Le Monde* gazetesinde de yazan ve otuzun üzerinde yayımlanmış kitabı bulunan Delacampagne'ın *Filozof ve Tiran. Yanılsamanın Tarihi* adlı eseri de Türkçeye çevrilmiştir (2003).

9 789944 888387

KDV dahil fiyatı
18 TL